

試練としてのヨーロッパ，ジジエクの考察を手がかりに

太 西 雅一郎

「私は知っています，途轍もない苦痛にあえぐギリシアの民衆が，難民たちに対して，熱烈で実効的な受け入れの態度を，幾度となく，しかも極めて広範囲に示していることを。これは素晴らしいことです！ あなたたちはフランスのような国に恥をかかせているのです！ 貧困にあえぐ民衆が，自分以外のさらに貧困にあえぐ民衆に向けて，あるいは一層死に晒されている民衆に向けて心からの気遣いを施していることに敬意を表しましょう！ このような思い遣りと行為がもつ普遍的性格こそが，新たな政治に向けての正しい足がかりなのです。」¹

「このカタストローフは，二〇〇年にわたる植民地主義と屈辱の歴史によって準備されたものだ。」²

〔救済者からみずからを救済すること〕

経済危機と難民。現代世界が，およそ世界であるとして，どういう世界であるのか，あるいは，現代のヨーロッパがいかなるヨーロッパであるのかを，この二つの出来事以上に明らかにするものはあるだろうか。2011年にギリシアを襲った経済危機は，ギリシアの民衆と政府を「救済する」という名目のもとに，緊縮財政を導入し，ギリシアの民衆の生活全般をおよそ耐えうる限界以下に押し下げた。そして2015年，中東の未曾有の混乱のなか，ただ単に生きることの可能な世界への希望のみに導かれた126万人に達する難民たちは，いわばみずからを「救済する」ためにヨーロッパへの筆舌に尽くしがたい移動を試みた³。偶然のなせる業なのかどうか，二つの出来事において「救済者」としてその圧倒的に指導者的な姿を鮮明

¹ Alain Badiou (2016), *Un parcours grec*, Editions Lignes.

² 2015年11月13日に起きたパリ同時多発テロ事件で行方不明となった息子を探す父親の言葉。

³ 2018年6月24日付のフランスの『リベラシオン』紙によれば，2018年の上半期の「不法入国者」は約5万人に留まっている。ただそれは，ヨーロッパ連合が「合法的な難民」であるかどうかを「選別するセンター」を経済支援などを代償にトルコに設置したり，さらには北アフリカのリビアやサハラ以南のニジェールなどとも同様の措置を計画しつつあることに起因する。はたして，「経済難民」は国際的に庇護の対象とされるべき政治的・宗教的・民族的な難民と区別されるべきなのであろうか。この区別の基準の問い直しは，プライベートなものやパブリックなものとの安易な区別の基準を問い直すことにもつながるであろう。

に示したのはドイツであった。

ドイツ、慎重に考慮すべき意味でヨーロッパの換喩でもありその代名詞でもあり、さらにはヨーロッパの「真理」とも位置づけうるようなドイツ、それ自体がいかなるものよりも象徴的にヨーロッパであるようなドイツ。それでは、ギリシアの民衆と中東からの難民たちの、いわば連帯ないし共感のように見える関係は、こうしたドイツによって生み出されたのであろうか、あるいは、ドイツの主導する救済がもたらすのではない、何か別の関係こそが両者に、「新たな政治」を垣間見させてくれるような可能性をこの場面に読み取ることができるのだろうか。ジジエックが言うように、「我々を救済すると称する者たちから我々自身を救済する」ことこそ重要ではないのか。いいかえれば、それぞれの仕方によってヨーロッパによって救済されたギリシアの民衆と難民たちの関係性において、ヨーロッパが主体となり、ヨーロッパが作成したシナリオに基づくヨーロッパ的な救済とはまったく異なる別の新たな救済の可能性を開くような共存のあり方を合図する何かがまさに我々の眼前で演じられているのではないだろうか⁴。もちろん、彼らの示す未聞の連帯の可能性が、グローバルな市場原理や金融資本主義に立脚する国家的かつ超国家的な機関が構築する「共通化された世界」⁵によってやむをえず受動的に生み出される消極的な逃走の枠内に回収されない限りにおいて彼らの連帯を考えなければならないことは言うまでもない。

ヨーロッパが提唱する救済の意味するところは、救済の名のもとに、現在の資本主義システムを唯一の選択肢として押し付け、他のあらゆる選択肢の可能性をあらかじめ閉ざしているヨーロッパが、そうした他の可能性の合図となりそうなすべての運動を巧妙に封じ込めること、ヨーロッパ主導の体制の中へと何としてでも回収することであろう。こうした再回収や再調整だけを唯一の治療方法として提示するヨーロッパにとって、ギリシアの金融危機はヨーロッパの経済システムを再強化するための口実にしかすぎない。また欧米の中東への軍事的介入がもたらした混乱と「アラブの春」と呼ばれる中東革命の帰結としての混迷は中東とその民衆たちに対しては、ヨーロッパ的秩序への組み込みの口実に利用されるだけだ。ヨーロッパは、人権や民主主義などヨーロッパの「普遍性」を示す基本性格を自己固有のもののみならず、その範例性を自明なものとする。このヨーロッパの自己表象に立脚してヨーロッパは、みずからが予描するシナリオに即して、ヨーロッパの内部と外部の編成作業を推し

⁴ 我々はここで、ジャック・ランシエールが『不和あるいは了解なき了解』(1995)で述べている「分け前なき者の分け前(ないし部分ならざる部分 part des sans-part)」を手がかりにこの新たな政治を考えてみることもできるだろう。政治の始まり、あるいは、あらかじめいかなる選択肢からも排除された者たちの、いわば不可能な立場から政治を開始することこそが、新たな政治を考える出発点となろう。ランシエールの構想について後述することがあろう。

⁵ ジャック・ランシエール(2012)『平等の方法』, 第IV章。この「グローバルに共通化された世界」とは、「社会的連帯, 社会的保護, 社会保障制度を破壊し, 労働の非正規化を促進し, 公的資産を清算するか利益を生む場合には民営化(私物化)する, といった方法を共通化する」世界に他ならない。

進める。

ヨーロッパは、一方では、「普遍的人権」の名のもとに、「異質な」他者への「寛容」や「歓待」を掲げ、同化や統合も視野に入れながら、受け容れを表明する。端的に言って、そこには他者の「隣人化」が透けて見えないだろうか。たとえ、様々なローカルな文化の独自性や固有性を尊重する姿勢が強調される場合でも、それはそのことをアリバイとしてグローバリゼーションを正当化するためではないだろうか。固有な文化の尊重は商品化や等価交換のプロセスを経て、グローバリゼーションによる収奪さらには剥奪を中和させ、結局は両立させる以外の何かであるのだろうか⁶。ヨーロッパはその内部と外部における、文字通りの難民および、あらゆる比喩的な意味において——ということは、より根源的な意味において——「難民」化された人々に、ヨーロッパ的秩序を再肯定するだけの役割を指定し配分するだけのこと以外にいったい何をしているというのだろうか。

したがって、考えなければならないのは、ヨーロッパがその自己表象において陥ったアポリアを正確に把握し批判すること、たとえばアメリカ合衆国を批判する場合にも同様の批判をアメリカ合衆国以上にみずから引き受けること、EUの厳格な経済主導路線を根本的に問い直すこと、難民に対する寛容か不寛容かという議論以前の中東政策とグローバリゼーションの論理を問い直すこと、イスラームを「原理主義」的な性格に縮減して真剣な考察から除外することへの問い直し、そして、ヨーロッパが専売特許のように主張してきた「普遍主義」を問い直すこと、真に「公共的 (public)」なものの革命的潜勢力を明らかにすること、おおよそ以上のような問題設定に従って、議論を進めていきたい。

〔隣人愛，遠人愛〕

それでは、この場面での難民、そして彼らの受容、彼らに対する歓待について、一見する

⁶ 酒井直樹 (2017) 『ひきこもりの国民主義』, 岩波書店, 特に第3章を参照のこと。「西洋なるもの」は、「この二世紀間の植民地主義の所産を過去遡及的に投射する」ことで生まれたものであり、たとえば、「英文学なるもの」は、「植民地インドで発明された「英文学」という学問・教育制度」が「宗主国連合王国へ輸出され、そこで英国人の国民性を表現する主体的技術として温存されることになった」にすぎない。つまり「西洋」と「非西洋」は等根源的であり相互補完的である。また、「不変の民族/国民文化や伝統といった特殊主義的な主張」に基づいて「アジアの諸民族・国民が自己完結的な文化をもつと主張する文化主義は、同時に西洋という文化が統一体であるという密かな強迫観念と、いつでも対をなし」「民族・国民文化があたかも有機的な統一体であるという前提に固執している。」双方がそれぞれに固有の文化であるという主張は、暗黙の裡に、両者を包含するカテゴリーとして「人類の一般性」なるものを前提しており、そこでは、様々な出会い・関係における非共約性や剰余は捨象される、という重要な指摘も見られる。この相互補完性の論理の帰結として、たとえば、アメリカ合衆国は——太平洋戦争期の日本と違って——、第二次大戦後、アジア諸国のナショナリズムを支援ながら、民主化の名のもとに、合衆国の支配体制を世界化することに努めてきた。日本文化の尊重とアメリカ型の民主主義の補完性については、吉見俊哉、テッサ・モーリス＝スズキ (2010) 『天皇とアメリカ』 (集英社新書) を参照のこと。

と逆説的な主張を展開しているスラヴォイ・ジジェクの考えに沿って考えてみよう⁷。彼は、ジャック・ラカンが既にEC（ヨーロッパ共同体）の発足する1967年の時点で、「共通市場という我々の将来は、分離・隔離のプロセスのさらなる拡大と釣り合いを保つことになるだろう」と予言していたことを述べていたことから話を始める。そもそも隣人（prochain 近しい者）とは、人類全体を包括する地球規模の共通化・共同化のプロセスに回収しうるものなのかどうか。フロイトもまた早くから、隣人を、その異なった生の様式がトラウマを人に与えるような存在であり、何ものとも言い難い「あるモノ（une Chose）」であると考えていた⁸。周知のように、フロイトにとって、人間同士の関係や社会的紐帯・連帯を生み出すものは、象徴的な原父殺害であった。象徴的とは、現実には殺害が現象したかどうかには関係なしにということであり、意識的か無意識的かということにも関係なしにということである。すなわち、ユダヤ・キリスト教的な「隣人愛」それ自身が、ある明確に言い難い「真理」——隣人なるものの非人間性の次元とジジェクは言う——の症候、解釈を待つ症候である⁹。

「隣人愛」を括弧に入れること、我々の同類（semblable）という共通性や共約性から逃れるようなものとして隣人を思考すること、それは、文字通り、近しいものに見えながら把握し難い遠い存在として隣人を思考すること、思考を破綻させるような何かとして思考することだ¹⁰。すなわち、把握や所有を逃れるものとして隣人を考えることは、ジジェクの言うように、通常はヨーロッパの弱点とされる「社会生活での疎外（他者化aliénation）」のおかげで異質な生の様式に対してより寛容な姿勢を取り易くしてくれる。ただし注意すべきなのは、受け容れる側と受け容れられる側の双方に、それぞれの同一性を改めて確認することではない。複数の文化の両立不可能性という状況は、単にヨーロッパ人の側が感じる他者の文化の異質性をもとに、ヨーロッパ自体の同一性の構築を意味するのではない。他者がその文化を享樂する（jouir 享受する）ことに対する理解不可能性は、翻ってそのまま、ヨーロッパ自体なるもの、ヨーロッパがみずからの文化を享樂する際の理解不可能性を同時に意味する。次

⁷ 以下、Slavoj Žižek (2016), *La nouvelle lutte des classes*, Fayardの主張に従いつつ話を進める。

⁸ スラヴォイ・ジジェク (2008), 『暴力』第2章を参照のこと。「フロイトとラカンは、「汝の隣人を愛せ」というユダヤ・キリスト教の基本的命令が本質的に問題ぶくみであることにこだわる。」隣人を愛すること、および隣人に愛されること、どちらの場合においても、ラカンの言葉を用いれば、愛において「人は自分の持っていないなんらかのものを与える」。したがって、自分の持っていないなんらかのものを奪われていることにもなる。いずれの場合においても、隣人は「非人間的な」ものとして出現することになり、またそれゆえに、出現と同時に同じ一つの仕種において、退隱することにもなる。

⁹ たとえばフロイトが死に至るまで書き続けていたテキスト、『人間モーセと一神教』において彼は、なにゆえにイスラエルの民が一旦は拒絶したモーセの教えを、数百年後に全面的に引き受けることになったかを、モーセに対するかつての殺害行為——たとえそれが精神的ないし象徴的な殺害行為であったとしても、あるいはそうであるからこそ——の、あるいはその罪悪感の無意識的な回帰に見出そうとした。

¹⁰ フロイトのdas Unheimliche（無気味なるもの、親密かつ不安を惹き起こす性格）およびハイデガーのEntfernung（遠隔化および脱-遠隔化）の論理との親近性も考えうるだろう。

のジジェクの文章を手がかりに考えてみよう。

「享楽 (jouissance) (この用語はラカンが、痛みと一致する過剰な快楽を指し示すのに用いている) の様々に異なる様式は、それらが共約性を欠いているために、相互に場違いなものであるだけでなく、他者の享楽が我々 (ヨーロッパ人) に耐え難いのは、我々が自分たち自身の享楽に対し適切な関係を取るすべを見出せないからであり、またその限りにおいてなのである。究極の両立不可能性は、私の享楽と他者の享楽との間にあるのではない、そうではなく、私そのものと私自身の享楽との間にある、というのも、私自身の享楽は、いつまでも extime な (私の内部にありながら、主体を超えた、主体の外部にある) 闖入者のままに留まるからである。まさしくこの難局を解消するために、主体は自身の享楽の核を〈他者〉 (大文字の他者 l'Autre) に投射する、そして、一貫した享楽への包括的な接近をこの〈他者〉に帰属させるのだ。」¹¹

大文字の他者との関係こそが、自我という主体の存在様式を規定する。大文字の他者とは、現存する社会的・象徴的秩序が課す「合理的な」要求であり、象徴的という用語の示す通り言語・ディスクールと不可分である。たとえば、それは潜在的な他者も含めて、画定不可能な無数の他者の遺産である言語の継承や、あるいは名前の付与といったことから明らかだ。それにより、主体はその性や世代、親族などの諸関係の中に座標を占めることを強いられる。ただ大文字の他者は、個別の特定の誰かという形で具体化されはしない。主体が「憧憬を抱き、現実化したいと思うような媒体」である自我理想を設定するように無意識的に仕向けられ、その自我イメージが再認されることを主体が期待する相手が大文字の他者ということになる。大文字の他者は、したがって、「私を監視し、私に最大限の努力をさせる」ものであり、まさしく自我理想として、「主体が教育を通じて内在化する社会的・象徴的規範と理想のネットワーク」¹²である。加えて、宗教的規範の頹落態ないし残滓としての習慣や文化も含まれるであろうし、主体には想起すること、想像することも不可能な、記憶の彼方の死者や亡霊たちの、不平不満に満ちた、ないしは希望や約束に満ちた声への応答も含まれよう。そうであるがゆえに、主体と大文字の他者とは圧倒的に非対称的な関係にある。主体はもう一人の自我のようなものとして大文字の他者を想定することはできない。もっとも、そうであるがゆえに、逆に誰かある特定の人物を大文字の他者と思いなすこともありえよう。とはいえ、大文字の他者は誰の視点とは特定できない仕方、我々を監視する。そして大文字の他者の

¹¹ Slavoj Žižek (2015), *La nouvelle lutte des classes*, Fayard, pp.95-96.

¹² 自我理想、大文字の他者、欲望の法については以下を参照のこと。スラヴォイ・ジジェク (2006) 『ラカンはこう読め』、鈴木晶訳、紀伊国屋書店、2008年。

課す命令に適切に応答することは不可能である、いいかえれば、いかなる主体も自身を大文字の他者に同一化させることは不可能である。この意味での罪悪感に加えて、自我理想の要請の裏返しの形で超自我から主体に課せられる「享樂せよ！」という命令——ジジエクはそれを「欲望の法」と呼ぶ——への背馳が自我理想との関係から必然的に生じるもう一つの罪悪感を考えなければならない。後者の「享樂せよ！」という命令は、象徴的に言語レベルで行われる公的・社会的規範への違背を要請する限りにおいて、既存ないし既定の秩序、つまり措定された法的秩序からの逸脱を招来するが、この逸脱は、反動としてある場合には、法的秩序の再肯定に資することもありえよう。しかしながら、法を措定する暴力とは異質の享樂命令というものをその余白に考えることも可能ではないだろうか。

〔法の外部を享樂する〕

措定済みの法秩序の枠内での役割分担の暫定的混乱と秩序への復帰や法秩序の再確認に陥ることのないような逸脱の可能性を探ること、それは、人間的なレベルでの享樂を自由に展開させるということでは決してなく、自我理想を世界の核とするような発想を根底から覆すことなのだ。そうした意味から言えば、我々が精神分析的概念に依拠しながら解明しようとしている問題系は、必然的にヴァルター・ベンヤミンの暴力論を視野に置き直しつつ進められるべきだろう。ベンヤミンは、一方に神話的暴力、すなわち法措定的ないし法創設的暴力、他方に神的暴力を置く。前者は換言すれば、みづからを合法的なものとして創設する主権国家、より正確には、主権性を神聖かつ不可侵なものとして創設し維持する国家という法秩序で、それに対して、後者の神的暴力は概して歴史的には画定不可能ないわば神秘的性格を帯びたものとして記述され解釈されてきたことに対して、むしろジジエクは神的暴力を「歴史的現象」とみなすことを提唱する¹³。享樂が痛みと一致する過剰な快樂と定義される点で、自己の何らかの同一性やその措定・保持を侵犯し逸脱する力能、いわばフロイトの言う謎めいた「死の欲動」と、絶対的命令としての享樂との親近性は否定しえないであろう。この観点に立つなら、ベンヤミンの言う神的暴力との親近性も想定できよう。だが歴史的出来事として現象する神的暴力としての享樂をどう思考すべきなのか。自己——個人であれ集団であれ——との関係を解体するもの、神聖にして不可侵な主体の構成を中断させる力能、そうした

¹³ 以下を参照のこと。スラヴォイ・ジジエク(2008)『暴力』, 中山徹訳, 青土社, 2010年。特に第4章では、「合法的」とされる国家の主権の性格と、「非合法的」とされる非国家的権力との境界の脆弱さ、曖昧さが、イスラエル国家の名を挙げつつ示されている。ジジエクが執拗に引用するプレイトのモットー、「銀行を作ることに比べれば、銀行強盗なんてかわいいものだ」(『三文オペラ』)も真理(ラカンの「現実界」)を言い当てている。ジジエクはこれを様々に言い換える。たとえば、「対テロ戦争を行う国家権力に比べれば、テロ行為なんてかわいいものだ」、さらには、「テクノロジーが人間自身をテクノロジー操作の対象にしてしまうことに比べれば、何千人という敵を虐殺することが何だというのか」等々。

現象としてヨーロッパに到来する難民たちを，グローバル市場に抵抗するギリシアの民衆を考えること，それはまたこれらの「暴動」的性格を帯びた運動をフランス革命の反復として，収束不可能な反復として思考し直すことでもある。

「神的暴力を現実存在する歴史的現象とみなすべきなのだ。社会構造の外にいる者が，直接的な正義／報復を要求し且つ実行しながら「盲目的に」攻撃すること，それが「神的暴力」なのである。十年くらい前にリオデジャネイロで起きた騒乱を思い出そう。そのとき群衆はスラム街から富裕層の地域へなだれ込み，スーパーマーケットから略奪したり，そこに火をつけたりした。これが「神的暴力」なのだ。」¹⁴

暴動を，「当時とは異なる今日の情勢の中で」反復される「フランス革命」として捉え返すこと，それは本質的に未完であるようなフランス革命の潜勢力，あるいは潜勢力としてのフランス革命を考えることだ。そこには安易な妥協を許さない苛烈な要求がある，「世界が滅びようとも正義をあらしめよ」，また「<徳>も<恐怖>も欲しない者は，いったい何が欲しいというのか」（サン＝ジュスト）という定言的命令だ。ペンヤミンの神的暴力は，プロレタリアート独裁であり，非人間的恐怖（政治）に等しいとジジエクは述べる。というのも，ロベスピエールは，「国家間の戦争が決まって各国内の革命闘争をうやむやにする手段となることをよく分かっていた」限りにおいて，主権国家の創設・維持——神話的暴力の構築——に無関心であったことは明確であり，あたかも，ドゥルーズ・ガタリの戦争機械や脱領土化との親近性をうかがわせるからだ。とはいっても，「民主主義と恐怖政治の一致という過剰性」によって革命は初めて革命的存在を獲得するのであり，「我々の過去として受け入れねばならない」のが「恐怖政治の過去」であるならば，この恐怖政治の非人間的性格をどう来たるべきものとして考えればいいのか。

【分け前なき者の分け前】

ここでジャック・ランシエールの考え方に言及すべきであろう。すなわち「分け前なき者の分け前（部分ならざるものの部分 *la part des sans-part*）」という概念だ。たとえば，分け前なき者の分け前（部分ならざるものの部分）の実例として，2005年秋にフランス全土を震撼させた移民系の若者を中心とする郊外暴動が取り上げられよう。その際に，当時内務大臣であったサルコジは，パリ郊外の若者を「クズ (*racaille*)」呼ばわりした。2年後に大統領に選出される人物の「ヘイトスピーチ」に対する若者たちの反応について，プレカリアートの問

¹⁴ スラヴォイ・ジジエク（2008）『大義を忘れるな』，中山徹，鈴木英明訳，青土社，2010年。

題にも詳しいイタリアの社会学者マウリツィオ・ラッツァラートはこう述べている¹⁵。郊外居住者は内相の言葉によって「無力化しなかった」。つまり、彼らを「クズ」扱いする内相の言葉に対して、共通の意味の地平を保持しながら言葉で反抗したわけではない。彼らは「支配的な意味や社会的役割の中断という形」で、「反抗的で不服従な存在として結集する」ことになったのだ。言語的な了解の地平とは異質な、「非シニフィアンの次元」における「自己定位の行動」の重要性をラッツァラートは強調する。「言葉を用いずに、拒否ジェスチャーでもって自らを表出する」こと、「このような行動は志向にも言葉にも先行する」ということこそが、出来事に出来事の肯定的能力を与える。ジェスチャーすなわち非言語的表現、より厳密には表現以前のある合図こそがその正しい読み取りを要請していることに注意しておこう。「クズ」という名称によって無力化されなかった彼らは、「支配的意味の切断点となり、役割や社会的機能の分配を否定する」ことにおいて、「実在的」(ガタリ)かつ存在論的に「自己との関係」(フーコー)を肯定し創出しようとしたのだ。その意味において、これは「出来事の侵入」なのである。分け前なき者は、既存の社会システムの中で何らかの分け前を要求し、その中に組み込まれ回収されることを望んでいるわけではまったくない。

「非人間」とされた者の抵抗は、クズ呼ばわりする法秩序や国家と同一のレベルで何らかの秩序の創設などを試みはしない。それは非人間的という形象化不可能な存在を、その非人間性のままに肯定することだ。救済されるべき「隣人」に対する受容の背後に、キリスト教的偽善とヨーロッパの「普遍主義的」寛容が秘めている暴力とを読み取らなくてははいけない。

国家による秩序の創設とその維持が現代世界において最も極限的な形で表れている例のひとつとして、パレスチナを挙げることができよう。英仏によるオスマン帝国の植民地化、第一次世界大戦後の事実上の植民地支配である委任統治、全ヨーロッパ的なレベルで吹き荒れた反ユダヤ主義とホロコースト、地域の当該諸国家の意見を無視して行われたパレスチナ分割決議とイスラエル建国、アメリカ合衆国による全面的なイスラエル支持と形だけのパレスチナ難民への支援。支援とは言っても、受動的な支援対象に格下げされたうえでの「経済的な」「人道的支援」であることは周知のことだ。そして現在、国際社会の暗黙の容認のもと、半世紀をはるかに超えるイスラエルによる占領支配において、兵役任務を拒絶する人々の叫ぶ声には、法維持的暴力の真実が明らかに刻まれている¹⁶。ジジェクが予備役を拒否する人た

¹⁵ マウリツィオ・ラッツァラート (2015), 『記号と機械』, 杉村昌昭, 松田正貴訳, 共和国 editorial republica co. ltd., 2015年。

¹⁶ 1948年のイスラエル独立宣言における論理の矛盾については、早尾貴紀 (2008) 『ユダヤとイスラエルのあいだ』, 青土社を参照のこと。イスラエル国は「宗教, 人種, 性別にかかわらずすべての住民に, 完全な社会的および政治的な平等を確保する。宗教, 良心, 言語, 教育および文化の自由を保証し, すべての宗教の聖地を保護」する, そして「イスラエル国内のアラブ住民に対して平和を保持し, 完全かつ平等な市民権を与える」と述べている一方で, 同時に, イスラエル国を「ユダヤ人国家」と言い換え, 「ユダヤ人の移民と離散者の集合のために門戸を開放する」と規定する。この二重の論理の

ちに言及した個所を引用しておこう。

「彼ら（予備役拒否者）が大声で叫んでいるのは、パレスチナの住民の全体を支配し追放し飢えさせ辱めるといった目的のために戦うことはお断りだ、ということだ。イスラエル国防軍が犯した残虐行為、子どもの殺害からパレスチナ人が所有する物の破壊にまで至る残虐行為の数々が、予備役拒否者の要求を鮮烈に浮き上がらせる。[中略]「汝の隣人を愛せ」という命令は、「パレスチナ人を愛せ」という意味なのだ、そうでなければ、それは厳密には何も意味しない。」¹⁷

最も基本的な日常生活の要求を断たれたパレスチナ人およびアラブ系イスラエル人は、まさしく「非人間」として扱われている。ここには、フーコーの言う生政治的な住民集団の統治が剥き出しの形で表れている。またジョルジョ・アガンベンの言うホモ・サケル、いっさいの政治的権利を剥奪された剥き出しの生命へと貶められている。集団としての住民という統治の仕方において、個別の人間の代替不可能性は考慮から除外される。しかも、イスラエルによる占領地においては、住民の全体が「人間以下」のものとなる。そうした一種の「賤民」扱いと、この措置に基づく暴力とは一体化し識別不可能だ。このような対パレスチナ政策への抗議は、可能であるようなよりましな政策への要求というよりは、非人間化によって国家の秩序が維持されていることへの抗議だ。そして非人間化は行き着く果てに無人化をもたらすのではなく、今ここでの、即座の無人化ではないのか。そもそもユダヤ教の基本的な考えでは、最後の審判を待つまでもなく、今ここでの救済こそが最も重要なこととされていることを考え合わせれば、イスラエル国家の行っている、今ここでの無人化は、どのように位置づけられるのであろうか。

ジジェクは、予備役拒否者のこの拒絶、「ノン！」を、「真の倫理的行為」であり、「経験的現実の領域の中に永遠の＜正義＞が一瞬立ち現れた奇跡的瞬間」であると述べる。そして「もはやユダヤ人もギリシア人もなく、奴隷も自由人もなく、男も女もない」（『ガラテア人への手紙』3.28）、また「神において人をかたより見ることはない（人をかえりみることはない）」（『ローマ人への手紙』2.10）と語った聖パウロの言葉を借りて、「現実には、もはやユダヤ人もパレスチナ人もない、存在するのは都市＝国家および人間共同体の完全な成員である」と述べる。何らかの固有性に則して人間を分類・理解しないこと、固有性に則して割り振られる性

狭間にアラブ系住民は埋没し抹消されつつある。そして2018年7月にイスラエル国会が可決した法案では、イスラエルを「ユダヤ人の民族的郷土」と規定し、アラブ語を公用語から外す措置を採っていることも銘記しておこう。

¹⁷ Slavoj Žižek (2005) *Que veut l'Europe ?*, Climats.

格付け、役割分担に従って人間を評価しないこと、この立場を維持するならば、重要なのは、パレスチナ人を「パレスチナ人なるもの」、「パレスチナ人」というイメージとして見る——および知る——ことではなく、また同時に、ユダヤ人「である」みずからを「ユダヤ人なるもの」というイメージ（自己表象）を介して見ることを放棄したうえで、そうした隣人を愛することに帰着するだろう¹⁸。

もちろん、ここにはジジエックも言及するように、かつてカール・シュミットがユダヤ人を敵としてイメージ化する際の手法を考慮しなければならない。ドイツ性なるものを立ち上げるためには、ユダヤ性を、「固有のナショナルなアイデンティティに由来する内面性の欠如」や、「諸国民=民族の中にあつて国民=民族ならざるもの」で実体を欠いたものといった表象に依拠する必要があった。それはドイツ性なるものの実体性の構築作業であるとともに実体の欠如に対する否認の身振りでもある。否認が構築作業を可能としているのである。イスラエルにとって、したがって、重要なことは、かつて自分たちに貼り付けられたイメージを否認しつつ——否認を反復してかつてのドイツ人に同一化しつつ——パレスチナ人に貼り付けるのではなく、誰もが、どの国民=民族なるものも認めたくないそのイメージ（表象）を受け容れること、すなわち同一性の欠如というレベルで、あるいはその否定的な意味合いの欠如を超えたところで、受け容れることではないだろうか。もっともそれは、同じ「ユダヤ・キリスト教」的な神や伝統においてでもなく、同じ「人類・人間性」においてでもなく、ジジエックが逆説的に思考し直すことを求める「非人間的」な位相においてということになるだろう。しかしながら、偶像崇拜の禁止つまり表象の禁止とは、そもそも人間なるものの非人間化を意味するのではないだろうか。ユダヤ人もギリシア人も、男も女も「同じ人間」の中に回収するのではないような「隣人」を考えることを意味するのではないだろうか。

¹⁸ たとえば、パウロの言葉としてこうある。「わたしは、すべての人に対して自由であるが、できるだけ多くの人を得るために、自ら進んですべての人の奴隷になった。ユダヤ人には、ユダヤ人のようになった。[中略] 律法のない人には、律法のない人のようになった。弱い人には弱い者になった。すべての人に対しては、すべての人のようになった。」(パウロ『コリント人への第一の手紙』, 9:19-22)。「キリスト教徒」「である」ことは、したがって、ユダヤ人であることやギリシア人であることは、まったく別次元の事柄であるということになるだろう。それは、ユダヤ人やギリシア人と同列に論じられる何らかの文化的・宗教的な特性への帰属を意味するのではない。この事態と現代のグローバル資本主義とは比較可能かもしれない。一方で、多文化主義の称揚は、固有の文化への割り振りや差別化を前提しそれを強調することで、グローバル資本主義を背後から支えるアリバイとしているのと同様の事柄として把握することができるが、他方では、いかなる固有性・同一性への割り当てや配分からも除外された人々、グローバル経済にとっては存在していないも同然の計算外の人々、「分け前なき部分（部分ならざる部分）」の、特異な存在様式ないし不在様式についても考えさせるだろう。それと併せて、時代錯誤的な話になるが、近代において同化や改宗の脅威にさらされ、同一性の脆弱性や欠如の代名詞ともされるユダヤ人「と同じようになる」ことがもつ二重の振れについても考慮が必要であろう。

〔出来事の時間性〕

ここでジジェクが出来事の時間性をどのように構想しているのかについて考えてみよう。彼は2011年に互いに呼応するように起きた出来事についてこう述べている。「ウォール街占拠、＜アラブの春＞、ギリシアやスペインにおけるデモなどのような出来事は、未来からの合図として読まれねばならない。」¹⁹あらゆる過去の出来事には、いまだ解説を待つ何かが、そうした解説を通して実現されるべき未来が刻まれている。いわば到来せざる未来の先取りでもあり廃墟とでも呼びうるようなものの痕跡を読み取らねばならない。続けてジジェクは述べる、「現在は隠されている出来事の可能性として活動を休止しているユートピアの未来が、制限を被り歪められた断片であるとその出来事を考えることで、未来への展望を取り込まねばならない」。そして「未来からの合図を読み取ることでそうした未来の根源的な開放－非完結性との絶妙なバランス」こそが必要とされる。

単純な前進・進歩とは異質の非直線的な時間・歴史理解は、我々に多くのことを想起させる。なによりもベンヤミンが「歴史哲学テーゼ」²⁰で描く歴史の天使、カタストロフと化した過去へと顔を向け、死者たちを目覚めさせようとしながらも、進歩という強風によって前方へと押し流される天使がそうだ。歴史とは救済されなかった過去の廃墟であって、廃墟への尽きせぬ眼差し、奪われた眼差しこそが現在を、また未来を真の意味で見ることを可能にする。そしてニーチェの永遠回帰も遠くはない。ツァラトウストラはこう言う、「すべて直線的なもの、偽りである」と、そして、「あらゆる事物のうちで走る（進む、経過する）ことのできるものは、すでに一度、この道を走ったことがあるに違いないのではないか。あらゆる事物のうちで起こることのできるものは、すでに一度、起こり、なされ、この道を走りすぎたことがあるに違いないのではないか。」²¹これは単純な反復ではない。既に起こった出来事は決して完結したわけではない。「お前たちがかつて、「一度」を二度欲したことがあるなら」、「それならおまえたちはいっさいのこの回帰を欲したのだ」、いいかえれば、一回限りの事柄を無限回帰すること、この厳命は、一回性なるものは、汲み尽くしえない無限の強度をもったものであることを示す。したがって、どのような出来事も過ぎ去りはしない、単純な過去を想定することは禁じられる。さらに『反時代的考察』の第二篇「生に対する歴史の利害」²²にも出来事としての歴史を理解する姿勢、ニーチェの言う記念碑的歴史の称賛が明瞭に見て取れる。すなわち、「過ぎ去ったもの（過去）を生のために使用し、また出来事（起こったこと

¹⁹ スラヴォイ・ジジェク（2012）『2011 危うく夢見た一年』、長原豊訳、航思社、2013年。

²⁰ ヴァルター・ベンヤミン（1940）「歴史哲学テーゼ」、高原宏平、野村修訳、『ヴァルター・ベンヤミン 著作集1 暴力批判論』、晶文社、1969年。

²¹ ニーチェ（1884）『ツァラトウストラ』第三部、手塚富雄訳、『ニーチェ 世界の名著57』、中央公論社、1978年。

²² ニーチェ（1874）『反時代的考察』、小倉志祥訳、理想社、1970年。

das Geschehene) をもとにして歴史 (Geschichte) を作成する力によって初めて、人間は人間となる」、つまり、過去とは、当時のドイツを蝕んでいた歴史主義的な教養主義に基づく骨董的な歴史理解ではなく、単純に批判的に乗り越えるべきものでもない。生の出来事、換言すれば「混沌の組織化」つまり芸術化においてギリシア人がかつて成しえたことの、非模倣的な反復が重要なのだ。ニーチェがギリシア人を「範型」や「模範」と名付けるのは、完結し自己充足した作品ないし形象としてではなく、その不可能性としてギリシアを理解しているからだ。この理解に立脚することで、「かつて現存した偉大なものがとにかく一度は可能であったのであり、それゆえおそらくもう一度可能であろう」という発想に立ち、「現代の最高の力」を発揮することによって、初めて「過去を解釈することが許される」。「未来の生を志向すること」そして「未来の建築者」であることが初めて「過去を裁く権利」を与えてくれる。

こうした非直線的な時間理解は、ハイデガーの存在論にも確認できる。根源的な存在理解が生起した場とされるギリシアへの理解に関しても、ただ単に後世において歪曲や頹落に陥ったのではなく、ハイデガーは、既にギリシアそれ自体の内部で存在の忘却は起きていたと言う。忘却は存在に対して偶発的に襲いかかるのではない。歴史的なものとしてギリシアを考えることは、時間性の本質を基点にして可能となる。『存在と時間』の第七十六節を引用すると、「時間性は、おのれの脱出の脱自的(ekstatisch) - 地平的統一において時熟する(zeitigt)。現存在は、ある選ばれた可能性を決意しつつ開示することのうちで、到来的なものとして本来的に実存するのである。決意しつつおのれのほうへと復帰することによって現存在は、取り返しつつ、人間の実存のさまざまな「記念碑的」な可能性に向かって開かれている。」²³同書の第六十五節において明確にされるように、「到来(未来Zukunft)」とは、通常の実存的時間理解における、「いつか存在するであろう今」のことではなく、「現存在がおのれの最も固有な存在しうることにおいておのれへと到来するとき、その到来することを指している。」したがって、記念碑的な過去は、事物的・道具的な存在者としてかつて現前していたのではなく、過去を真に引き受けることは、「おのれの外へと脱け出ている脱自性」から思考することで可能となる。「時間性は、決して存在者で「ある(>ist<)」のではない。時間性は存在する(ある)のではなく、時熟する(時熟されるzeitigt sich)のである。」すなわち、存在という根源的出来事は存在者ではないがゆえに、常に既に存在(者)的な(ontique)意味での「忘却」を免れることはできないが、そのような回避不可能な忘却を通して記憶されねばならないもの、痕跡を残すものとして、現存在へと、現存在が存在者から脱自することを条件に、委ねられる。その当然の帰結として、いわゆる過去だけではなく、現存在はすべての瞬間に

²³ ハイデガー (1927) 『存在と時間』, 原祐, 渡辺二郎訳, 中央公論社, 1970年。ここにあるのは、徹底して生起として了解された歴史と、歴史学との峻別である。

において脱自的に到来すべきもの、いわばみずからの未来、いまだ来たらざるもの、来たるべきものとの関係へと先取的に委ねられている。さらに1935年の『形而上学入門』からも引用しておこう。

「歴史 (Geschichte) とは、我々にとっては、過去 (Vergangene) と同じものを意味しない。なぜなら、過去は、まさに生起しない (nicht mehr geschieht) ものであるからだ。しかし、歴史はまた、なおのこと単に今日的なもの (Heutige) ではない。今日的なものも、生起せず、むしろ、常にただ《通り過ぎ passiert》、現れそして消え去るからである。生起 (Geschehen) としての歴史は、到来 (Zukunft) から規定され、既往 (Gewesene) を引き受ける、現在 (Gegenwart) を通しての徹底的な行為であり徹底的な受苦 (Hindurchleiden) である。現在とは、まさに、生起において消滅するものである。」²⁴

ここには、徹底して生起としての歴史と、過ぎ去る過去の連続としての歴史学との峻別が見られる。存在への被投的投企、すなわち存在による存在者の引き裂き (Reißen, Riß) としての生起を起点として初めて時熟としての歴史が、それゆえ単純に過ぎ去ることのない時間性が理解可能となる。いわば引き裂きは、過去であれ現在であれ、各瞬間に生起する、また同時にそうである限りにおいて、引き裂きは到来 (未来) を根源的な意味で開く。

さらにエマニュエル・レヴィナスの時間理解、他者と共にあることから生じる時間の歪みとも言うべき事態についても触れておこう。レヴィナスにおいては他なる時間とも言うべきものが、他者との関係から必然的に生じる。他者との時間、他者と共にあることの特異な時間性は普段の時間性を引き裂くように作用する。「私は他者の人質である」、他者の人質であることで私は初めて一人の主体である、そうした他者との関係において、主体は自らの意志・意図・意識・能作・決断などに回収しえないものを経験する、あるいはそうした経験へと晒される。すなわち、危険に乗り出す、航海に乗り出す、試練に身を晒す等々の本源的な意味での、受苦にほぼ等しいような経験 (expérience) をする。主体は、みずからがいわゆる経験の主体ではなくするという経験に露呈され遺棄される。他者の経験は主体の直中に、主体が対象化・現前化しえないものを刻み込むのであり、自己にとって現在のなもの、現前す

²⁴ ハイデガー (1935) 『形而上学入門』、岩田靖夫、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、2000年。単純に点的に理解された現在の継起としての歴史学的歴史の中にハイデガーの時間性は組み込まれないということと、引用個所のすぐ後の記述との関連も押さえておきたい。すなわち、ポリスを基礎づけ創設する者は、ポリス——「現存在が歴史的なものとして存在する場所」——には居場所をもたない (アポリス) ものと述べられている。この主張を、かつてフィレンツェに見られたポDESTA制、外部からの統治者の招聘や、ルソーの類似の発想と関連付けることができよう。ハイデガーの主張は、カール・シュミットの議会制民主主義批判と大統領独裁の思想とも関係をもつであろうし、さらにはベンヤミンの神話的暴力と同レベルにおいては顕現しない神的暴力とも関連づけられよう。

るものとして把握しえないものとの関係において、主体はアナクロニックなものを経験をする。このような伝統的な形而上学が想定する主体、形而上学の基礎=根拠でもありそのテロスでもあるような主体にとって、現前化不可能なもの、そのアナクロニズム的な性格は、例えばフッサールの現象学の抱えるアポリアに突き当たる。フッサールの言う超越論的主体にとって、過去の事象はかつて現前した過去に属し、未来の事象も未来に現前することになるような未来に属するとされる。したがって、現在以外の時間も現在なるものの変様の一つの形にすぎない。だがレヴィナスの言うアナクロニズムは、主体との同時性とは異質な外部にある。主体が表象しえない、再現前化しえないような出来事こそが主体に亡霊のように取り憑く。レヴィナスはこれを隔時性 (diachronie) と呼ぶ。主体ないし自我が理解・包括することのできない他者という出来事は、「同時性なき差異」という時間でのみ思考可能なのだ。「私の時間の限界を超越する受動性であり、再現前化 [表象] 不可能な一切の先行性に先立つ先行性です。他者に責任を負った私が記憶不可能な過去を有しているかのようです。」²⁵。しかし、この異質な時間は、時間そのものを引き裂き亀裂を入れるような仕方において他者と共有されるような時間であるが、その中——外部でもあるような内部——において私と他者はあたかも何も共有していないかのように事態は進行する。私はその時間の中で他者の何ものも自己のものとして所有したり理解したりしてはならない。この時間の中で、他者と私は互いにその時間の「中に」共に現前していないかのようにでなければならない。これは同時性なき同時性とも言うべき逆説的な時間性であろう。主体にとって過去から未来に至る直線的に継起する現在の系列には記載しえない過去以前の過去は、時間的な絶対的の先行性であると同時に、それだけには留まらないで、主体にとっての各瞬間・各現在が、いわば穴を穿たれ、その完全性・統一性が破綻をきたすような経験なのだ。主体がみずからに対し表象しうような時間の各瞬間・現在を引き裂き亀裂を走らせるもの。いわゆる通常の時間の現在にも未来にもそのつど絶対的な過去とでもいうべきものを刻み付けるもの。この過去以前の過去は、時間の起源や始点をなすものではなく、そうしたものがどの瞬間にも欠落していること、各瞬間からその同一性を剥ぎ取るものだ。したがって、アナクロニズムという語をその語源に基づいて厳密に受け取らねばならない。通例、時代錯誤性と訳されるアナクロニズムの接頭辞 *ana* とは、下から上に、後ろに、逆に、遡って、であると同時に、再び、改めてを意味する。通常の時間軸で言うなら、現在から過去への遡及であり、現在のうちへの過去のバックラッシュ——急激な逆回転でもあり大衆の反逆——でもある。

隔時性としての時間についてレヴィナスは、それは、「<他>による<同>の攪乱であり [中略] 時間はこうして神への係わり (送り運ばれること *référence*) として理解されることにな

²⁵ エマニュエル・レヴィナス (1993) 『神, 死, 時間』, 合田正人訳, 法政大学出版, 1994年)。

ります [中略] 時間はア-ディユー (à-Dieu) そのものとして理解されるのです」と同書で述べている。しかし、なぜアディユーという語を用いるのか。他者との関係は、神のような無限なるものとの関係のように、自己のうちに内包しえないある何か、自己の理解能力や表象作用を超越したある何かとの関係だろう。またそれゆえに無との関係、あるいは関係の無にも似た何ものかであろう。見ていながらも、見えない他者、見てとってはならない他者、見ることにより概念化・一般化してはならない他者との関係ということだが、この関係において、「自分が見ていることを知らないように見ること」が重要であり、知るということの前提や、概念化に基づく知・学その基礎を掘り崩すような経験、試練としての経験こそが「見る」ことを可能にする。いわば、見ないこと、盲目性としての見ること、モーセの十戒における偶像崇拜（表象作用、イメージ化）の禁止をそこに見ることもできるだろう。そもそも、アディユーとは、神において、という意味であり、現在では通常永遠の別れの言葉として使用される。訣別であると共に、神において出会うことへの約束、つまりは出会うことが（他ならない神以外の）何によっても保証されないような仕方で出会うことを約束する言葉だ。デリダはレヴィナスのアディユー、呼びかけないし挨拶の言葉である限りでのアディユーについて少なくとも三通りの意味作用があると言う²⁶。1. ある地域で残っているフランス語の用法で、事実確認的な言語に先立つ言葉であり、何かあることを言う以前に使われる、出会った時の挨拶の言葉として使用される。2. 別れる時の言葉、永遠に、もはや再び会うことのないような別れ、死の瞬間における言葉。3. なによりもまず、また他者とのあらゆる関係が前提するような、神において、神に対して、神に向けてあるいは神の前で、という言葉として用いられる。換言すれば、無限なるものとの関係、無限なるものへの関係、すなわち自己が自分のものとして固有化しえないものとの関係、もしくは関係そのものが固有化不可能と化したということに他ならないような関係である。他者との関係はすべて、なによりも、また結局は、アディユーであるのかもしれない。1と2は、アディユーが遭遇と別離の両契機を備えていることを示すが、3では、他者との関係のうちには、また隣人や親密な者との関係のうちにも言うまでもなく、無限の隔たりや疎遠・異質さの関係である神との関係のような関係が存在することになる。神との関係が最も親密な者との関係の中にも存在するという考えは、神のように疎遠な第三者と隣人ないし親密な者との関係のあいだで、私が第一にどのように応答すべき責任へと委ねられているのかを決定づけるであろう。隣人と第三者のあいだでの責任のあり方がここで問題となる。同一の時間——および同一の空間——での共存を許さないような他者との関係、あるいは関係の中断であるような関係を起点として時間性を考えなければならぬのは、我々が常に既に他者への応答責任において立ち遅れているからだ。

²⁶ ジャック・デリダ (1999) 『死を与える』, 廣瀬浩司, 林好雄訳, ちくま学芸文庫, 2004年。

他者の存在に気づくことは、常に既に、手遅れの時間において気づくこと、気づき損ないに他ならない。したがって、過去は我々はその過去を認識する以前にその手前で、手の施しようのない災厄に襲われたカタストロフとして、逃げ去る亡霊のように現れる。こうした意味で、過去とは我々に果てしない修復を迫る出来事なのだ。

追い払うことのできない亡霊のように現在および未来に付き纏う過去、常に果てしない想起を強いる過去、それこそフロイトの想定する想起ではないだろうか。ここでいくつか提示した未完了態としての過去という特異な時間性は、精神分析によって思考可能となる、それと同時に、精神分析という特異な「知」を生み出したとも言える。未完の廃墟と化した痕跡である過去を、未来からの合図として解読しなければならないという要請から逃れることは、およそ思考する者には不可能なことなのだ。回避不可能な要請でありながらも、一回限りの充足を回避するような要請こそが思考を開くとも言えよう。なぜなら、知の対象として把握・理解しえないもの——モノ (Chose) ——こそが、思考を挑発し生み出すのだから。

【役割としてのテクネー、あるいはテクネーの役割】

ニーチェが『反時代的考察』で展開した俳優批判に言及しておこう。近代人の人格性の脆弱さは、ローマ人が「自己に隷属している地域に留意して自己を非ローマ化し、流入する異国のもののもとで自己自身を失い」「退化していった」のと同じように、近代人も「絶えず自分たちの歴史的芸術家によって万国博覧会のお祭りを準備してもらっている」点にある。「歴史 (Geschichte) はただ強い人格によってのみ耐えられ、弱い人格を歴史は完全に拭い去る」のであり、弱い人格におけるように「過去をみずからに即して測るだけの十分な力をもたない場合には」かえって歴史は混乱をもたらすだけである。こうした者たちは、「俳優となり、一つの役割を、たいていはそれどころか多くの役割を演ずるが、それゆえにどの役割をも拙劣に浅薄に演ずる。」²⁷

ハイデガーにおいても、現存在は存在による引き裂きにより単純に自己なるものとの同一性に依拠することはできない²⁸。したがって、現存在は何らかの既定の存在者を前提とした諸関係からなる世界の中で与えられる役割でもって、自己の存在を充足させることはできない。ローマ的・ラテン的世界とその散文的文学に対するハイデガーの頑迷な拒絶もそこに理由の一端は見出せよう。だからといって、現存在は存在をいかなる役割も介さずに「演じる」べきであるとハイデガーが述べていることになるだろうか。通常の意味での自然と人間との関係は、ハイデガーの言い方で置き換えれば、圧倒する無気味なものと同様に對抗的な人間

²⁷ ニーチェ (1876) 『反時代的考察』、第二篇「生に対する歴史の利害について」、小倉志祥訳、理想社、1980年。

²⁸ ハイデガー (1935) 『形而上学入門』、第五二節、岩田靖夫、ハルトムート・ブフナー訳、創文社、2000年。

のテクネーのもつ無気味なものとの対決となる。前者は「存在すなわち *physis* ピュシスは支配する働きとして根源的集約」すなわちロゴスであり、「圧倒するものとしての（制圧的な）*δίκη* デイケー」である。後者は、それに相互的対立関係——ポレモス——にある「力を振るうもの（暴力-好意的なもの）としてのテクネー」とされるが、両者の関係について、ハイデガーは、「デイケー」——通常は正義や掟、裁きなど法律的、倫理的な意味合いで理解されるが、それでは「形而上学的な根本内容を失う」と彼は言う——は「Fug フーク（継ぎ目、構造、秩序、指示）としてすべてのテクネー——「ギリシア人は、本来の意味での芸術と芸術作品をテクネーと名付けている」——を左右する（意のままに処理する *verfügen*）」と述べている。つまりテクネーはピュシスを直接に演じること、取って代わることはできない。そうでありながら、テクネーはピュシスつまり存在を「作品-の中に-置き入れ-うる（*Ins-Werk-setzen-können*）」。ここでのハイデガーの二重の挙措には重要な示唆が読み取れる。存在に全面的に左右され支配されながらも、同時に、作品は「存在者の中に存在を実現する（成就する、勝ち取る *er-wirkt*）」。存在者は存在ではない、それは存在がいかなる存在者でもないゆえに、いわば無（*neens* 非存在者）で「ある」からだが、そうでありながら、芸術作品はその中に存在を置き入れることができる、その力をもつ（*können*）とされる。ここにハイデガーの一種の英雄主義を読み取ることは可能だろう。圧倒的に制圧するピュシスが超暴力的であればあるほど、それに対峙する現存在の対抗的暴力、テクネーという暴力は英雄主義的色合いを帯びるだろう。彼の挙措は、ドイツ観念論におけるオイディプスの読み方に通じるものがある。とはいえ、テクネーを介して、直接的ではない仕方でのみ、存在の暴力性は刻印される。デリダの用語で言えば、存在（ピュシス）はテクネーという代補（*supplément*）を介して出現すると同時に退隠する、すなわち退隠であるような出現の仕方をする。

ハイデガーが引用し注釈するソフォクレスの『アンティゴネー』の最初の合唱歌にあるように、人間は確かにテクネー——技術であり狡智——を駆使して、荒れ狂う大海に船出する、女神である大地を鋤き返し疲弊させる、あらゆる生き物を駆り立てて捕まえる、言葉と風のように速い思考力をもつ、だが、この技術をもつゆえに賢い者すなわち最も無気味な者とされる人間でも、災いに陥ることがある、死を逃れることはできない、そして「存在しないものを存在させる（美しくないことを敢えて為す）」場合にはポリスは滅亡する。滅亡の理由は、存在ならざるものを存在するものと誤解すること、テクネーをピュシスと同一視することにある。テクネーの各々を一種の役割と捉えるならば、役割を演じることが、それぞれの仕方である（するということ）、存在者ならざる存在の暴威を回避する狡智・方策であるのだが、それが存在を代替し凌駕するものだと誤認するならば災厄に陥ることになる。テクネーとピュシスのあいだに適合的な関係を見ることはできない。どのテクネーも、言い換えればどの役割も存在を適切に表象することはない。少し乱暴だが、テクネーとピュシスの関係を、ラ

カンの名付ける象徴的なもの（象徴界）と現実的なもの（現実界）との関係と比較することはできないだろうか。ここでの現実的なものは、いわゆる通常の意味での現実、ありふれた日常の現実世界とはまったく異なる。それは象徴的なものによって初めてある意味の連関構造として理解されるものだ。だが、その一つが言語である象徴的なものによる現実的なものの表象は、あくまでも一つの素描・試案・解釈であって、決定的、全面的に現実的なものを表象・代表することはない。むしろ象徴的なものは、現実的なものを表象する試み自体の破綻を意味する。したがって、いかなるテクネーもそれ自体に自足することはできない。テクネーはテクネー自体の構成作業の解体に他ならない。換言すれば、テクネーはピュシスの役割を、適切・適合的に、演じることはできない。むしろ、その不可能性そのものである。

こうした観点を踏まえたいうで、あらためて、既定の法秩序や社会構造が割り振る役割の拒絶とみなされるアクチュアルな出来事——大量殺人、暴動、「テロ」、逃走の権利としての難民化など——への考察を行ってみることにする。

〔シミュレーション社会と帰属への欲望〕

1970年代のイタリアにおけるアウトノミア運動の推進者であり、イタリア初の自由ラジオであるラジオ・アリーチェを開局した思想家フランコ・ベラルディ（通称ピフォ）は、その著『大量殺人のダークヒーロー』²⁹で、頻発する大量殺人事件を、「現代資本主義の最期の苦悶、社会的文明の解体の兆候」として読み解こうとする。ピフォは「彼らをニヒリズムとスペクタクルの愚かさの時代——すなわち金融資本主義の時代——の“ヒーロー”」と見るのだが、それは古典的な叙事詩的ヒーローではもはやない。なぜなら、近代の終焉とともに、「人の意志の力を粉碎しつつ」「巨大なシミュレーション機械が叙事詩的ヒロイズムに取って代わった。叙事詩的な言説の空間は記号や企業（semio-enterprises）に侵略されて、この装置から幻想が発生し、広く共有されるようになる」からだ。巨大なシミュレーション（偽装）機械、ピフォはそれを、スペクタクル（見せかけ）の社会（ギー・ドゥボール）や情報消費社会における、すべてがメディア上の表象と化した状態と考える。つまり、そこでは幻想が現実にとって代わり両者のあいだには明確な境界は存在しない。さきほどのテクネーの問題系と関連付けるなら表象・イメージは、ピュシス（存在・自然）の抹消、およびテクネーの自足性・自己完結性ということになる。厳密にはテクネーは、不適合という関係なき関係においてピュシスと関係づけられていたはずだが、いかなる関係性をも否認する仕方テクネーがそれ自体へと閉塞することになる。したがって、厳密な意味でのテクネーではもはやなくなる、ちょうど、言葉が単なる広告となり、一定の仕方方向づけられた消費物と化すように。

²⁹ フランコ・ベラルディ（ピフォ）（2015）『大量殺人のダークヒーロー』、杉村昌昭訳、作品社、2017年。

さて、ビフォの指摘するこうした現実の希薄化によって、デジタル化・フラクタル化された情報労働の時代において、労働者は「記号労働者」へと切り下げられ、「人間という持ち主から切り離された交換可能な時間のパッケージ」として資本に買われる交換可能な生産者にすぎない。人間個人とは無関係に時間は抽象的に断片化され、個人の意思とは無関係に自動的に再結合される。つまり、「生産的時間は局所的・一時的・断片的な形態の下に動員される。」こうした労働の断片化・細分化・抽象化に依拠しつつ、企業は「いかなる社会的保障の供給の義務も負うことなしに、それを欲しだけ買うことができる。」ビフォが記号資本主義と呼ぶこの金融資本主義・ネオリベラリズムによって、「労働や社会的連帯が何百年もの年月をかけて生み出したもの」すなわち「公教育、保健衛生システム、公共輸送、社会保障など、近代の最も重要な遺産は市場という神の祭壇の生贄に供された。」

「技術と経済が結合し」「神が技術の装いをして戻ってきた」この絶対的資本主義においては、すべての関係が不安定化し潜在化する。そのなかでは、人間個人が演じる役割すら存在しない。そこにビフォは「今日ヨーロッパ全体を覆う抑鬱状態」を見る。この抑鬱状態への解決策、対症療法の一つとして帰属への欲望がある。いいかえれば、アイデンティティという強迫観念を、幻想的レベルで、解消してくれるかに見えるような方策である。たとえば、ナショナリズム、右派的ポピュリズム、ゼノフォビア（外国人嫌悪）、レイシズムや、またいわゆる原理主義に対する憎悪などに見られるような「攻撃による自己肯定」がそれに当たる。しかし、帰属への欲望の幻想的充足は、既にメディア化されたイメージのレベルでのものに他ならない。差別的・攻撃的な表象それ自体が、絶対的資本主義が自己防衛的に仕掛ける表象装置であって、ジジエクやバディウの言う真の政治や階級闘争をまったく別の偽りの対立へと転位・隠蔽し、真の対立・闘争を忘却に追いやるためのものにすぎない。もう一つの対症療法は、帰属への欲望という最初の対症療法がいかに偽善的なものであるか、その無効性を痛感した者たちの行動であり、そうした欲望の断念としての自殺衝動である。「自分の代わりに自分を殺してもらうために、ランダムに他人を殺すこと」、「一種の人を介した自殺のために行われる大量殺人」という出来事が、症候として、意味しているのは、そうした自殺者こそが真の対立についての正しい理解をなしえているということだろう。

「労働者が共通の利害関係を自覚なくなると、セルビア人として、あるいはクロアチア人として、イスラエル人として、あるいはパレスチナ人として、白人として、あるいは黒人として、といったような仕方ではか結びつかなくなる。彼らは社会的闘争を見失ったため、それに取って代わって、普遍の意味を失った別のもっと血なまぐさい闘争を準

備しようとする。」³⁰

資本主義の論理によって、「市場価値を競う商品のあり方が唯一可能な人々の関係形態」となり、労働形態と生活形態が歴史上類例のない不安定さに陥り、その結果、人々が「自分の帰属や民族にしがみつき、脱領土化の過程に抵抗しようとする。戦争が中心的位置を占めることになり」、そうした不毛な試みの破綻により「日常生活の周辺で自殺が広がっていく」。戦争とは比喩ではない、なぜなら、規制を撤廃された労働市場に投げ込まれた労働者同士の関係に他ならないからだ。自殺も比喩ではない、なぜなら、自己なるものを構成する時間や空間それに知性の、あらゆる意味での断片化や解体に他ならないからだ。そうした状況への抵抗であろうとする自己のアイデンティティの幻想的構築は、ある意味では、グローバル資本主義が乗り越えたものと思われる旧来のイデオロギーを再活性化し、真の対立を考察の外に置くことで自身をより安全な地帯に囲い込む。「資本主義の奥深い論理」とは「人々を死に追いやる企業の論理であり、いかなる仲介もない直接的な死の生産に他ならない」、「今のところは死の生産がいちばん儲かるというわけである」、このビフォの言葉の重さを適切に測り十分に受け止めること、これ以上に切迫した要請があるだろうか。

この要請はヨーロッパ内部だけの問題ではない。絶望、屈辱、貧困にあえぎ、「みずからの人生に終止符を打とうとする男女にとって、生きることが耐え難い重荷になり、死が唯一の解決策、大量殺人が唯一の復讐になる」ような自己破壊的状况も併せて考えねばならない。ジハードは、単なる「政治的・イデオロギー的・宗教的理由」を超えた自殺動機から理解すべきなのだ。「我々（ヨーロッパ人）の未来は、彼ら（アブグレイブ収容所でのアメリカ兵によるイラク兵への拷問を見た若者たち）の過去の姿に映し出されている。今や二〇〇年にわたる植民地主義と搾取のツケを払わなくてはならない」のであり、そうした状況を作り出したのは、「テロとの戦争」を名目としたブッシュおよびブレアによる戦争であり、オランダがそうした貧困と屈辱にあえぐ人々に、さらなる復讐への意志を煽り立てている。

金融資本主義は、記号資本主義が拡張させる情報テクノロジーに基づく。情報テクノロジーは、「知覚・感性・無意識の領域も含めて、資本主義的搾取を暴力的に浸透させて」有機体に苦痛を伴う痙攣を惹き起こす。そして金融資本主義ないし金融独裁は、「抽象化によって言葉を支配する」。またそれは「労働を搾取するだけでなく、認知労働を情報機械の抽象的加速化に従属させるだけでなく、言葉の特異性 (*singularité du langage*) を破壊し、言葉の創造性や感受性を妨害する痙攣である。」すべての有機的物体・身体をあいだ、すべての脳や神経システム、精神のあいだに挿入されネットワーク化されるデジタルシステムによる一

³⁰ フランコ・ベラルディ（ビフォ）（2015）『大量殺人のダークヒーロー』、杉村昌昭訳、作品社、2017年。

種の自動機械に他ならない「神経的全体主義」、いいかえれば、金融資本主義による生・生命・生体のコントロール (biocontrôle) にどのような抵抗が可能なのか。ビフォは、言語や感受性の特異性 (独異性, 単独性 singularité) に救済の可能性を模索し、それら特異性のあいだの共感や連帯の可能性を探る。特異性の救済あるいは特異性による救済とは、単独の状況・身体・感性に対して抽象化・一般化を押し付ける自動機械と距離を置き、その中に一元的・一義的に組み込まれないことである。政治家の言う政治への参加に反対すること、経済学者が薦める消費・市場への責任ある参加を拒絶すること、それはビフォがドゥルーズとガタリから借りている表現を使えば、「カオスから脳」を守ることである。脳の保護は、カオスに対する消極的な閉鎖的防衛ではなく、痙攣を加速度的に引き起こす記号環境と一定の距離を保ち、「同調的・共感的な精神的秩序としてのコスモスとして世界を翻訳する」³¹ ことである。そうした痙攣の記号環境から離脱させる「一種の減速装置, 再-同調的ファクター」こそが「言語的ファクター」である、とビフォは言う。

救済の可能性を開く言語、言語に多様な翻訳や解釈の可能性を開くことによって、各々の単独者の単独の生・身体と創造的想像力、それら単独者たちの間の社会的連帯が(再)活性化される。言語というテクネーをどう理解するのが問われている。言語を意味作用やコミュニケーションへの一元的な還元から救済することは、「民主主義」の名のもとに強いられ

³¹ 翻訳という語に着目するならば、ベンヤミンの1930年のテキスト、「ドイツ・ファシズム」の指摘は重要な参照点となる。第一次世界大戦という戦争が立証するのは、「社会の現実が技術のみずからの器官になすほどには熟していないかったということ、技術が社会の根源的な(エレメンタルな、荒々しい原始的な)諸力を克服できるほど十分に強力ではなかったということ」である。戦争遂行の指導者たちは、旧来の犠牲精神に立脚する英雄主義や戦争の祭式化、またエルンスト・ユンガーの唱える「戦争神秘主義」に囚われたままで、「技術的な思考を社会秩序に関する共同決定権から締め出す」ことしかできなかった。ドイツは、したがって、連合国との戦いに敗れたというよりも、技術的な戦争の真理を理解していなかったために、戦争行為そのものにおいて敗れていたのだ。「諸民族がその相互の関係を、それぞれが己れの技術によって自然に対して〔自然との関係において〕所有しているものに沿いつつ整える」ための「最後の、ワンチャンス」としてベンヤミンは戦争を捉えている。ドイツ観念論の軌道に沿って、技術を自然に対する英雄主義的な支配と取り違えたのが、第一次世界大戦であった。この戦争においても、技術は「自然を沈黙に至らしめたのだが、それでも、やはり、自然に言語を与えたかもしれない力ではあった」。このチャンスは、「敗者に与えられた大きなチャンス、すなわち、闘争を別の領域(階級闘争)に移し換えるというロシアがものにしたチャンス」であったのだ。来たるべき戦争を、自然との関係としての技術の本質を再考し調整する機会とすることができ、「次の戦争を内戦へと変貌させる」ことができる「自然の子どもたち」の「冷徹さ(Nüchternheit静醒)」——ヘルダーリンの中心概念でもある——に寄せるベンヤミンの期待はいくら強調してもしすぎることはない。言語というテクネーを真の闘争(階級闘争)の場とすることこそが、「自然の秘密を、人間的な状況の整備という迂回を経て利用し、また明らかにしようとする」ことを可能にする。ベンヤミンが「複製技術時代の芸術作品」で述べる「自然と人類の共演(共同遊戯Zusammenspiel)」を可能にする。こうした考えは、「経験と貧困」(1933)にも示されている。「ロシアでは自分の子どもたちに好んで「十月」など「非人間的な」名を付ける」が、「これは、言語の技術的革新ではなく、言語を闘争もしくは労働に役立てるべく動員しているのである。闘争のためであれ、労働のためであれ、いずれにしても言語を現実の変革に役立てようというのであって、現実の描写に役立てようとして言語を動員しているのではない。」

た選択や決断への従属から身をかかわすことであり、「言語の流れを種々のリズムや種々の解釈＝演技の構成へと開くことができる（芸術的・詩的・政治的・科学的な）言表行為の形態」に他ならない。それは、テクネー（技術・芸術）の「自然」とのいわば非表象的かつ非宗教的な関係の可能性を考えること、新たな課題として整えていくことだ。

〔絶対的始点としての普遍的単独者〕

あらためて難民を兆候として読み直す必要があるだろう。ヨーロッパが知っていながら知らないかのように振舞うことを許しているような無意識の兆候として。カントの用語を借りれば、ヨーロッパの「私的なもの」、私的利害にも続くヨーロッパと、「公的なもの」としてのヨーロッパとの問題含みの関係の兆候としてである。2015年のいわゆる中東からの大量の難民流入と、同年1月7日と11月13日のパリでの「テロ事件」とフランスの表現の自由の謳歌と軍事的報復、その一方では、ヨーロッパ的政治・経済秩序の「落伍者」であるギリシアの民衆が、ある意味では、最も寛容に難民を歓待したということ、この二つの出来事の落差をどう測ればいいのかのだろうか。

「多くのシリア人、エジプト人、アフガニスタン人が、彼らの町や家に侵入した狂信者から逃れるために泥の中を歩くことを余儀なくされている。彼らは本当に（フランス国歌を歌って満足している政府高官や学生たちとは違って）歩いているのだ。彼らは荷物と子どもを抱えて、数千キロも、鉄条網や警察犬、催涙ガスや軍隊によって阻止されるまで歩くのだ。そして、テロルをまき散らす者がその中にいるかもしれないという理由で、阻止されているのだ。彼らはテロルから逃れるために歩いてきたというのである。」³²

そもそもここでの他者への歓待は、ヨーロッパ人としての、ギリシア人としての歓待なのかどうか。ヨーロッパに固有の文化的価値観に基づいた歓待なのか。ここでは「ヨーロッパ人」という同一性に依拠した振る舞いが問題なのか。ジジェクは言う、「我々はみな人間的存在である」といった「共感や理解＝包摂」を超出したところこそ、普遍的なるもの、普遍性を考えるべきなのだ。「非人間的な隣人」として他者を考えること、理解＝包摂でもなく知の対象でもなく、理解不能な存在として他者を、思考を超えて思考すること、そのことは同時に、自己に同一性の割り振りを行わないことでなければならない。「受け容れる者も自分自身を理解することさえない、その者が本人自身にとって異質な異邦人なのである」、すなわち、「普遍性とは、「異質な異邦人たち」のもつ普遍性である、つまり、他者に対して浸透不可能

³² フランコ・ベラルディ（ビフォ）（2015）『大量殺人のダークヒーロー』、杉村昌昭訳、作品社、2017年。

であるだけでなく、自分自身に対しても浸透不可能な深淵状態へと切り下げられた個人たちのもつ普遍性である。」³³

他者にも、またみずからにも同一性を与えないこと、ジャック・ランシエールの言う「分け前なき者の分け前（部分ならざるものの部分 *la part des sans-part*）」の非立場、立場なき立場に身を置くことであり、いかなる立場も拒絶すること、いかなる役割配分の中にも自分の場を求めないことだ。ジジェクは、そもそも哲学がソクラテス以前から既に「有機的社会共同体の間隙に」位置し、「どのようなものであれ、社会の中の身分=同一性（アイデンティティ）に同一化することのできない、横断的な位置」を占める、と述べている。それは、カントの言う世界市民社会（*Weltbürgergesellschaft*）に通じる。世界市民（コスモポリタン）とは、単に「ある国民国家の市民権を地球規模の民族横断的な国家の市民権に拡大したものではない」。それが意味するのは次のようなことだ、「世界市民社会の成員は、もはやある「有機的な」民族的グループ、あるいはある文化的伝統には同一化しない、それはまた、すべてを包括する全体とみなされた「人類」にも同一化しない。」³⁴

普遍性は単独者においてのみ実現可能である。たとえそれが国家レベルであれ、私的利害に基づく共同体のような一般的集団——それゆえ普遍的ではない——に帰属する特殊な者は、普遍性の名におい語ることは許されない。一般的な理解に依拠する共同性を徹底して排除するこの考え方は、ドゥルーズが「普遍的単独性」と呼んだものである。私的性格の乗り越えは、単独者たちの間でどのような効果を及ぼすのか。それを他者に対する表象の禁止というモーセ的な禁止と比較することは可能だろうか。他者を我有化（自己所有化 *appropriation*）することの禁止、それは、普遍的な理性の使用を思考したカントの言い方を借りれば、「汝の人格の中にも他のすべての人の人格の中にもある人間性を、決して単に手段

³³ Slavoj Žižek (2016), *La nouvelle lutte des classes*, Fayard.

³⁴ Slavoj Žižek (2005), *Que veut l'Europe ?*, Flammarion (『ヨーロッパは何を欲望するのか?』)のうち特に「この下劣な時代に知識人たちの責務とは何か」を参照のこと。ジジェク(2008)『大義を忘れるな』(2008)の第2部4にもカントが「啓蒙とは何か」(1784年)で説く「理性の公的使用」への言及が見られる。すなわち、「カントにとって、「世界市民社会」という公的空間は、普遍的単独性 (*singularity*) という逆説、単独者としての主体が特殊の (*particular*) 媒介を迂回して直接普遍に関与するというある種の短絡ともいうべき逆説を意味している。[中略]「私的」とは、共同(体)的と対立する意味での個人的関わりのことではなく、ひとを特殊レベルで同定(同一化)する共同(体)的-制度的秩序そのものである。それに対して「公的」とは、<理性>の実践がもつ国家横断的な普遍性のことである。」いうまでもなく、個人が一般に帰属する共同体、それが血縁的・地縁的共同体であれ、ある特定の民族ないし国家であれ、あるいは何らかの会社・企業であれ、特殊な利益の追求・維持に立脚する共同体であれ、そうした特殊な共同体への帰属によって個人が同一性を付与されるのであれば、そうした同一性付与(同定)を除去ないし控除した単独者こそが、普遍的次元で理性を行使しうる。「理性の公的な使用だけが人間に啓もうをもたらすことができる」、換言すれば、理性の公的使用は、実定的なあらゆる共同体の創設と維持に対して、原理的な異議申し立てを行うことに存する。ベンヤミンの言葉で言えば、理性の公的使用は「神祕的暴力」であって、法措定的暴力である「神話的暴力」に対する蜂起・反乱に他ならない。

としてのみ用いるのではなく、いつも同時に目的として用いるように行為せよ」という格率を想起させないだろうか。他者の人格は自身の人格と「同じように」尊重されなければならないとしても、誰一人として、その「同じように」ということを我有化することはできない。「同じように」が絶対的な差異の場であることが、この格率を支えている。それゆえ、カントの言う非社会的社交性においても、人格の完成は、決して他者との和合を介してではなく、絶え間ない抗争を通じて実現される。この抗争の場、決して何らかの共同体へと収束・解消することのない抗争こそが、「政治的なるもの」に場を与える。普遍性が、もし存在するとすれば、それはこの非場所としての抗争を措いて他にはない。

この観点からの政治的なるものの理解は、ヨーロッパ的な文化圏に限定されるわけではない。それは、単独的普遍性の概念そのものがそうした限定を乗り越えさせるからだ。ジジエクは、イスラームにおける政治的なるものについて次のように書いている。

「イスラームのシーア派の潜在力は、民主的－平等主義的運動を広めるイデオロギー的媒質として役立つ」とフーコーが述べた通り、「ユダヤ教とキリスト教とは対照的に、イスラームは父権的論理の領域から神を排除している。アッラーは父ではなく、象徴的な父ですらない。[中略] イスラームには聖家族の居場所は存在しない。こういうわけで、イスラームにおいては、ムハンマドその人が孤児であったことがあれほど強調され、また父の機能が宙吊りにされ、停止し、失敗し、「中断される」まさにその瞬間に、神が介入してくるのである。[中略] 神は父を超えた<不可能－リアルなもの>であり、したがって、「人間と神とのあいだには系譜学上の砂漠がある。」(フェティ・ベンスラマ) [中略] 「系譜学上の砂漠」は、共同体の土台を、親子関係や他の血縁関係からなる構造であると考えることを禁じる。神と父とのあいだにある砂漠は、政治的なるものが創設される場である。[中略] すなわち、イスラームは、共同体を形成するに際して、その基礎を「どこにも置かない」、あるいは系譜学上の砂漠に、平等主義的で革命的な友愛にその基礎を置くときに最も優れている。」³⁵

神を系譜学的関係から排除する考えは、フロイトの発想、すなわち、父殺しの罪悪感から神概念の誕生を導き出す考えとは完全に異質である。このことを、ジジエクはフェティ・ベンスラマを参照しながら強調する。ベンスラマは、フロイトがモーセを論じる際に三重の翻訳＝転位作業が働いていると指摘する。第一に、モーセその人がヘブライ人ではなくエジプト人である——それゆえ、後にムハンマドが言うように、非アラブ人ではなくアラブ人であ

³⁵ ジジエク (2008) 『大義を忘れるな』, 第1部3, 中山徹, 鈴木英明訳, 青土社, 2010年。

る——という仮説があり，したがって第二に，エジプト語で表現された一神教のヘブライ語への翻訳が介入し，第三に，様々な宗教的・形而上学的な表現体系である各イディオム（固有語）を，フロイトは「普遍的」メタ心理学（精神分析）的言語へと翻訳する。フロイトは，それゆえ，宗教の創設にかかわる重要な契機である創設者の言語の複数性が提示する問題に踏み込む可能性を示しうる地点には到達していた。フロイトが明言する勇気をもたなかったのは，創設者が民族上の境界だけではなく，言語間の翻訳という境界線上に位置していたことであるが，それは，先の第三の翻訳作業において，フロイト自身が，多様な言語のイディオムの性格を，いわば無視して乗り越える仕方，精神分析的言語へと普遍的翻訳を行ってしまっていることから説明できよう。さらにそのことは，フロイトが，アブラハムとの間に男の子イシュマエルを儲けた女奴隷のハガル——神はアブラハムに，女奴隷の子のイシュマエルもアブラハムの子であるから，これも一つの国民とすると語っている，ちなみに，イスラーム法によれば，母親が自由人か奴隷かに関係なく生まれた子は嫡子とみなされる——がエジプト人女性であることに特別の関心を示さなかったことにも窺えよう。要するに，ベンスラマの述べるように，創設者である父は，翻訳のプロセスと不可分であり，それゆえに，その起源からして，ある言語から別の言語への移動の過程にある。父「それ自身」という単一にして単純な存在ではなく，根源的に分割・分裂したもの，一者ではありえないものとして理解しなければならない。またこの翻訳線上にある言語の非単一性は，キリスト教の創設者であるパウロが，みずからの出身民族であるユダヤ人たちに対してギリシア語で語りかけたことにも刻印されている³⁶。

起源自体が分割されていること，それは共同体そのものが，共同性なるものを起源に措定しないような逆説的共同体であること，さらには，いかなるものも共有しない共同体であることを意味する。8世紀のイスラーム法学者アブー・ハニーファの言葉，「共同体の中で意見の相違があるということこそ，神の慈悲・憐憫を証である」，ジジェクが言及するこの言葉には，そもそも隣人なるものを非人間として理解すること，もしくは，理解＝包摂しないこと，究極的には，隣人に関して無知であることの重要性が読み取れるであろう。ここでの無知は，知の放棄ではなく，他者の我有化の不可能性を起点として初めて知が可能となるような地点における無知である³⁷。

³⁶ Fethi Benslama (2002), *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Aubier.

³⁷ 無知としての知についてはパウロの言葉が想起される。「十字架の言は，滅びゆく者には愚かであるが，救にあずかるわたしたちには，神の力である。すなわち，聖書に，「わたしは知者の知恵を減ぼし，賢い者の賢さをむなしものにする」と書いてある。」（パウロ『コリント人への第一の手紙』，1：18，19）

〔あらためてヨーロッパをその無意識を起点にして問い直す〕

『ヨーロッパは何を欲望するのか?』において、スロヴェニア生まれのジジェクは、みずからの出身地域であるバルカンのもつ二重性について興味ある指摘を行っている。いわゆるヨーロッパ世界、とりわけ西欧世界でバルカンの一定のイメージが確立するのは、「19世紀の中葉、すなわち、ヨーロッパの近代化がもたらす（政治的、経済的、軍事的、イデオロギー的）諸効果にバルカンが完全に晒された時」である。それまでのバルカンとは、先述したイスラーム的な共同体理念が主導する世界であったのだ。特に冷戦終結後の1990年代のボスニア・ヘルツェゴビナ内戦を始めとする旧ユーゴ内戦におけるいわゆる民族浄化が象徴化するバルカンのイメージは、ヨーロッパの近代化、換言すれば、ヨーロッパが今あるようなヨーロッパになる過程、ヨーロッパの自己同一性付与という過程が生み出した所産に他ならない。

ジジェクは幾つかの証言を引用する。16世紀にこの地を訪れたあるフランス人学者によれば、「トルコ人たちは誰に対してもトルコ的な生活様式を強制しない」。1492年にスペイン王国からフェルナンドとイサベラが追放したユダヤ人の大半が庇護を求めて移住したのが、バルカンをも支配下に治めていたオスマン帝国であった。また18世紀末にイスタンブルを訪れたヨーロッパ人の旅行者は、散々ロンドンやパリで不寛容を目撃していたのだが、イスタンブルにおいて、モスクとシナゴグのあいだにキリスト教の教会が立ち並んでいる様子や、「トルコ人、ユダヤ教徒、カトリック信者、アルメニア人、ギリシア人、プロテスタント信者らが、あたかも同一の国民＝民族であり、同一の宗教を信奉しているかのように一緒に商談を交わしたり楽しい会話に打ち興じたりしている」様子を見て驚愕している。現在、ヨーロッパの基本性格を形作る理念とされる「多文化主義的寛容」は、このように、かつては、「ムハンマド主義の墮落」であると忌み嫌われ蔑視されていたのだった。イスラーム世界の共同性を示すもう一例は、フランスのトラピスト会（厳律シトー修道会）がナポレオン体制下で追放の対象になった折、修道士たちは最初ドイツに避難先を見つけるものの、またもやドイツからも追放処分を受けた。受け容れを表明するキリスト教国家は一つも見当たらなかったのだが、修道士たちは、遂にイスラームの世俗君主であるスルタンから現在のボスニアのセルビア人居住区に位置するバニャ・ルカ近郊に土地の購入を認められた。修道士たちは、キリスト教徒たちがその地に、国民国家に立脚する近代化という名の紛争を持ち込むまで幸福に暮らすことができたのだ。「とあるキリスト教の修道院が、ムスリムの支配するヨーロッパの一面でのみ存続できたということ、この皮肉な巡り合わせには滑稽極まりないものがある。」いいかえれば、「民族浄化、暴力的不寛容、歴史のトラウマ」に付き纏われた「バルカン」とは、ヨーロッパが、西欧がもたらしたイメージであり、バルカン的なものに対する憐憫を含んだ評価、侮蔑的な慨嘆をヨーロッパが示すとすれば、それは、ヨーロッパ自身が何としてでも否認しようとするヨーロッパそれ自体の真理であるからだ。「ヨーロッパ人たちは、バルカン

において何と戦っているのか，それは彼ら自身が引き起こしたみずからの歴史的遺産と荒廃なのだ。」現在もEU加盟交渉においてトルコに門戸を閉ざす理由として挙げられる，第一次世界大戦直後のアルメニア人虐殺や現在も続くクルド人への弾圧の真の理由は，トルコをイスラーム的伝統から脱却させ，ヨーロッパ的な国家に変貌させようとする軍事的近代化にあるとジジェクは指摘する。

「ヨーロッパの無意識は，実際には，バルカンのように構造化されている。「バルカン」という〈他者性〉の外観のもとに，ヨーロッパは「ヨーロッパ自身の中にある異質なものは異邦人」について，ヨーロッパ自身の抑圧されたものについて知ることになるのだ。」³⁸

いったい，ヨーロッパは，旧ユーゴ内戦においていかなる救済行動を採りえたであろうか。ヨーロッパはヨーロッパにおける非ヨーロッパ的な混乱や異質な要素を除去すると称する際に，ヨーロッパみずからが抑圧している真理について，否認し続けている真理について，「知る」ことができないのであれば，どのような救済も不可能であろう。ヨーロッパが，他の何かを，他の誰かを救済できるとすれば，それはヨーロッパ自身がみずからをその自己表象から，その自己同一性から救済し終えていることが不可欠の前提となる。すべての人間に逃れられない役回りを押し付け，さらには，いかなる役割分担にも与ることのない人々（分け前なき部分，部分ならざる部分）を生み出し，そのうえで，救済の身振りを行使しようとするヨーロッパの役回りからヨーロッパ自身が脱却することだ。

むしろ我々はここで，文学の根源的肯定性に目を向けるべきだろう。いかなる同一性の創設からも距離を置く身振りにこそ真の救済の可能性読み取るべきだ。シェイクスピアの『リチャード2世』で王位を奪われた王はこう呟く，「こうしておれは，一人でおおぜいの人間を演じて，どの役にも満足することがない」，「何になろうと，おれは，いや誰でも，ただの人間である限りは，何ものにも満足しないのだ，おのれ自身が何ものでもなくなって安心するまでは。」³⁹この主張を否定的な自己放棄ではなく，肯定的な身振りとして読み換えることができないだろうか。「何ものでもないということは何かである以上のものであり，ある意味ですべてである」⁴⁰，こう述べつつ，ボルヘスはシェイクスピアという同一性の空虚化に別の世界の可能性を見出す。この「現実の」世界の手直しや改良・調整ではなく，まったく別の

³⁸ Slavoj Žižek (2005), *Que veut l'Europe ?*, Flammarion (『ヨーロッパは何を欲望するのか?』)

³⁹ シェイクスピア (1597) 『リチャード2世』, 小田島雄志訳, 白水社, 1983年。

⁴⁰ ホルヘ・ルイス・ボルヘス (1952) 『続・審問』, 木村栄一編訳, 『ボルヘス・エッセイ集』所収, 平凡社ライブラリー, 2013年。

世界の可能性を見出す。「シェイクスピアはすべての人に似ているが、彼自身が誰かに似ているのではない。彼自身は何者でもない。しかし、彼はほかのすべての人間であり、ありうるすべての人間であった。」彼が誰かであるかのように演じるのは、「何者でもないというおのれの有りようを他人に気取られぬため、何者かであるかのごとく振舞うすべを身に付けてしまっていた」からである。同一性の欠如に不安を覚えるシェイクスピアに対して、ボルヘスは神に次のように応答させている。この応答の言葉に適切に答えられるかどうか、ヨーロッパに課せられた試練ではないだろうか。

「わたくしは、これまで空しく多くの人間を演じてきましたが、今や、ただ一人の人間、わたくし自身でありたいと思っております」。すると、つむじ巻く風のなかから神の御声があったという。「わたしもまた、わたしではない。シェイクスピアよ、お前がその作品を夢見たように、わたしも世界を夢見た。わたしの夢に現れるさまざまな形象のなかに、確かにお前もいる。お前は、わたしと同様、多くの人間でありながら何者でもないのだ。」⁴¹

(成蹊大学経済学部教授)

(参考文献)

- ヴァルター・ベンヤミン (1930) 「ドイツ・ファシズムの理論」, 浅井健二郎, 土合文夫, 久保哲司, 岡本和子訳, 『ベンヤミン・コレクション4』, ちくま学芸文庫, 2007年。
- (1933) 「経験と貧困」, 浅井健二郎, 三宅晶子, 久保哲司, 内村博信, 西村龍一訳, 『ベンヤミン・コレクション2』, ちくま学芸文庫, 1996年。
- (1940) 「歴史哲学テーゼ」, 高原宏平, 野村修訳, 『ヴァルター・ベンヤミン著作集1 暴力批判論』, 晶文社, 1969年。
- エマニュエル・レヴィナス (1993) 『神, 死, 時間』, 合田正人訳, 法政大学出版, 1994年。
- 酒井直樹 (2017) 『ひきこもりの国民主義』, 岩波書店。
- シェイクスピア (1597) 『リチャード2世』, 小田島雄志訳, 白水社, 1983年。
- ジャック・デリダ (1999) 『死を与える』, 廣瀬浩司, 林好雄訳, ちくま学芸文庫, 2004年。
- ジャック・ランシエール (1995) 『不和あるいは了解なき了解』, 松葉祥一, 大森秀臣, 藤江成夫訳, インスクリプト, 2005年。
- (2012) 『平等の方法』, 市田良彦, 上尾真道, 信友建志, 箱田徹訳, 航思社, 2014年。

⁴¹ ホルヘ・ルイス・ボルヘス (1960) 『創造者』, 鼓直訳, 国書刊行会, 1975年。

- スラヴォイ・ジジェク (2006) 『ラカンはこう読め』, 鈴木晶訳, 紀伊国屋書店, 2008年。
- (2008) 『暴力』, 中山徹訳, 青土社, 2010年。
- (2008) 『大義を忘れるな』, 中山徹, 鈴木英明訳, 青土社, 2010年。
- (2012) 『2011 危うく夢見た一年』, 長原豊訳, 航思社, 2013年。
- ニーチェ (1874) 『反時代的考察』, 小倉志祥訳, 理想社, 1970年。
- (1884) 『ツァラトゥストラ』 第三部, 手塚富雄訳, 『ニーチェ 世界の名著57』, 中央公論社, 1978年。
- ハイデガー (1927) 『存在と時間』, 原祐, 渡辺二郎訳, 中央公論社, 1970年。
- (1935) 『形而上学入門』, 岩田靖夫, ハルトムート・ブフナー訳, 創文社, 2000年。
- パウロ 『コリント人への第一の手紙』, 『ガラテア人への手紙』, 『ローマ人への手紙』, 日本聖書協会, 1955年改訳版。
- 早尾貴紀 (2008) 『ユダヤとイスラエルのあいだ』, 青土社。
- フランコ・ベラルディ (ビフォ) (2015) 『大量殺人のダークヒーロー』, 杉村昌昭訳, 作品社, 2017年。
- ホルヘ・ルイス・ボルヘス (1952) 『続・審問』, 木村栄一編訳, 『ボルヘス・エッセイ集』 所収, 平凡社ライブラリー, 2013年。
- (1960) 『創造者』, 鼓直訳, 国書刊行会, 1975年。
- マウリツィオ・ラッツァラート (2015) 『記号と機械』, 杉村昌昭, 松田正貴訳, 共和国 editorial republica co. ltd., 2015年。
- 吉見俊哉, テッサ・モーリス・スズキ (2010) 『天皇とアメリカ』, 集英社新書。
- Alain Badiou(2016), *Un parcours grec*, Editions Lignes.
- Fethi Benslama(2002), *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Aubier.
- Slavoj Žižek(2005), *Que veut l'Europe ?*, Climats.
- (2016), *La nouvelle lutte des classes*, Fayard.