

アルジェリア戦争以降の思想 - ファノン、サルトル、フーコー、サイード -

加 國 尚 志

純粹に思考の宇宙の中に生きているように見える哲学の言説も、歴史的な事件と無縁ではありえない。たとえばルネサンスの人文主義が宗教改革のような一連の事件を抜きには、また啓蒙主義の思想やドイツ観念論の思想などがフランス革命という大きな事件を抜きには、その歴史的な位置づけをうまくできそうにないことは、誰もが認めるであろう。同様に、二十世紀のさまざまな哲学にも、たとえば第一次大戦、ロシア革命、第二次大戦などといった歴史的な大事件と深く関わる面があることを指摘するのは、それほど困難なことではあるまい。たしかに、哲学史は世界史そのものではないし、世界史が哲学史と対応しているわけでもない、ということは本当である。単純な反映説を採用するのではなければ、哲学にはその内的動機があること、そのいくつかの問題は世間的な出来事とは無縁なものであって、哲学者は、世間の人々から離れて、自分自身の思索と言語の宇宙に身を退いており、したがって哲学は哲学そのものから、少なくとも哲学の著作そのものから理解されねばならない、ということは認めねばならない。哲学を一つの「世界観」(Weltanschauung)として見ようとする歴史主義や、哲学を哲学者の置かれた歴史的状況への心理的な反応に還元してしまう心理主義は、結局哲学をその思考そのものにおいてとらえることに失敗してしまう。哲学が自立的な学問であることを認めるならば、歴史主義や心理主義からの「説明」は、哲学の中に入ることをせず、哲学を他の説明方法に移し替えてしまったにすぎないことは、直ちに理解されよう。

しかし他方で、「哲学のための哲学」を信じるとしても、その哲学が展開された時代の「問題状況」が理解されなければ、後の時代の人間はきわめて主観

的な誤解を冒してしまうだろうし、哲学が歴史に対して超越的な位置を持つとは言っても、解釈学がわれわれに教えたように、解釈者の解釈の地平と、解釈されるテキストの持つ地平との間に緊張関係や地平の融合が生じるのでなければ、そこにはまた十分かつ豊かな了解が生じるとは思われない。哲学者もまた「書く人」であった以上、誰かに向けて書いているのである。哲学の歴史的な整理には常に限界があるが、同時に、この限界を冷静に見極めつつ、解釈に有効な準拠系を抽出することは、個人の営為を超えた思想の歴史を了解するための全体的な連関を見渡す指標を得るために必要な作業であると言える。マックス・ヴェーバー以来言われてきたことではあるが、歴史の了解のためには、やはり「理念型」は有効であって、理念型に基づく解釈を一種の背景知としながら、複数の、一見対立するように見える諸思想に共通の傾向を発見することが必要であろうし、諸思想の「布置」(configuration)が得られてのみ、各思想の「偏差」(déviation)が理解されるであろう。

二十世紀後半のフランス思想(あるいはフランス哲学)を歴史的に俯瞰してみようとするなら、少なくとも一度は、それらの思想が発生してきた歴史的状況について思いを向けてみる必要があるだろう。ここでは、それを「アルジェリア戦争」という出来事に求めてみたい。たとえば一九七〇年代以降のアメリカ合衆国の諸文化・思想動向を理解するときに「ポスト・ヴェトナム」という括り方がなされることは、すでに一般的になっている。哲学や思想のように高等な教養文化に属することではなく、たとえばロック音楽のような大衆文化の伝播を取り上げてみるだけでも、そこにヴェトナム戦争のような巨大な出来事があったことを見落とすことはできないだろう。もちろん文化の発生構造の多様性 - たとえばコミュニケーション・メディアとテクノロジーの決定的変容、資本主義と文化産業の発展 - を考慮に入れば、事態を単純化してしまうことはできないわけだが、それでもある文化の生成構造に歴史的な出来事が関与していることは否めない。構造と事件は単純に対立させることはできない。ハイデガーが巧みに語ったように「気分」(Stimmung)として、一種の雰囲気によ

うに出来事が生きられることを認めるべきであろう。

周知の通りフランスは、ヴェトナム戦争に先立って、すでにアルジェリア戦争で植民地解放闘争に向かいあっていた。旧宗主国が植民地解放闘争と対抗しなくてはならない状況になったときに、果たして旧宗主国の知識人の言説活動にどのような影響がそこから生じるのであろうか。言いかえれば、植民地解放闘争が、旧宗主国知識人の言説活動にどのような影響を（とりわけ暴力に関して）与えたのか。紙幅も限られた本稿では、いくつかの顕著な文例をもとに - ただし、それらが極度に偏った例ではなく、それはそれでやはり一つの側面からの思想の背景史の証言となっていることを願いながら - 歴史の大きな転回点と思想の転回点との交錯を、たとえ外的なしかたではあるにせよ、描き出してみたい。そしてそのような準備作業を得て、テロリズムや暴力という現実的出来事が知識人の言説形成にどのように関与しているかを考察する手がかりについて若干の示唆を提供してみたい。そのことは、テロリズムや暴力を、ただそれ自体で考察するのではなく、権力と言説の二重分節関係に置き直して考察する方途を開くことにつながるはずである。

植民地主義の告発とヒューマニズム批判

第二次世界大戦後のフランスにおいて、サルトル、ポーヴォワール、メルロ＝ポンティらが「実存主義」と称されて、雑誌『現代』（レ・タン・モデルヌ）を中心に活躍したことはよく知られている。サルトルが「実存主義とはヒューマニズムである」と題する講演を行ない、その講演の記録が広く読まれたために、実存主義は「ヒューマニズム」の立場であるとする見方が一般的になっているように思われる。ハイデガーが『ヒューマニズムについて』（Über den Humanismus）でサルトルを批判した際にも、前述の講演が批判の対象とされていたことに、それは顕著に表れている。

しかし注意しなくてはならない点は、『現代』誌におけるサルトルやメル

ロ＝ポンティらの言論活動は、カフェ・マントナンで行われたサルトルの講演ほど簡単にヒューマニズムを主張するものではなかった、ということである。とりわけ、『ヒューマニズムとテロル』と題されたメルロ＝ポンティの著作（当初は「ヨギとプロレタリア」と題して『現代』誌に発表された）には、帝国主義批判の見地からの西洋ヒューマニズムへの批判が明確に主張されている。

メルロ＝ポンティは、この著作で、モスクワ裁判への批判から社会主義への批判を導こうとする『真昼の暗黒』のアーサー・ケストラーに対して、資本主義社会の「ヒューマニズム」の欺瞞を対置している。「資本主義社会でのヒューマニズム」は、その恩恵に与かっている者たちにとっては貴重なものかもしれないが、「失業も戦争も植民地的搾取も消滅させることはない」。資本主義社会のヒューマニズムは「若干の人々の特権であって万人にとっての利益ではない」のであって、「ひとりのインドシナ人またはアラブ人がわれわれに向かって、あなたがたの武器ははっきり見えたが、あなたがたのヒューマニズムは見えなかったと指摘した場合、われわれはどう答えるべきだろうか。」

ここでのメルロ＝ポンティの論点は、帝国主義的支配の上に成立している資本主義社会を所与のものとして論じられるヒューマニズムは、帝国主義によって支配されている人間からはきわめて欺瞞的なものと映るだろう、ということである。西欧のヒューマニズムが、西欧文化の優位を自明のものとし、非西欧の人間の服従を黙認しているかぎりでは、それは「内包的ヒューマニズム」(humanisme en comprehension) にすぎない、とメルロ＝ポンティは批判する。メルロ＝ポンティは、西欧のヒューマニズムを非西欧の眼から相対化し、限定しようとする。

「西欧ヒューマニズムはそれ自身の眼には人間への愛と映るが、他の者たちにとっては、それはある人間集団の慣習にしてその制度でしかなく、またこれらの人々の合言葉、時には彼らの戦争の叫びでしかない。」(『ヒューマニズムとテロル』)

メルロ＝ポンティのこうした資本主義批判・帝国主義批判の論陣に目を開かされたことをサルトル自身が、メルロ＝ポンティへの追悼文の中で回想している。彼らが、一方で現象学・実存主義の立場から人間の自由や投企を擁護する哲学上の立場に立ちながら、政治的な見解としては西欧ヒューマニズムへの批判を維持していたことは記憶されてしかるべきであろう。

サルトルは、インドシナ戦争に対しては多くを語っていないが、アルジェリア戦争に対しては、宗主国フランスの暴力を告発し、戦争反対の立場を貫いた。サルトルは「植民地主義は一つの体制である」と題する論文においてフランス本国のアルジェリア支配を糾弾し、植民地主義がもはや自壊の道をたどっているのに、それを維持しようとするフランスの政策が、結果的にはフランス人の自由そのものをも束縛していることを主張している。簡単な類比は慎まなくてはならないにしても、たとえば「テロに対する闘い」という名目で、大きく自由を制限されている現在のアメリカ合衆国を見れば、アルジェリア戦争時のフランスの状況についてサルトルが語っていることも理解できるであろう。植民地主義という古い支配体制を残そうとする宗主国の政策は、「法を愚弄し、戯画化している」とサルトルは述べる。「アルジェリア人民の側に立って、植民地の暴政からアルジェリア人とフランス人とを同時に解放すべく戦うこと」をサルトルは主張するのであるが、このことは戦争が法の「例外状態」を不可避免的に生み出すものである以上、他国の領土でなされる戦争に反対することが、自国における自由を獲得するために必要であることを教えている。サルトルやメルロ＝ポンティらの「実存主義」の中に存在した、西洋ヒューマニズムを批判する観点は、実践的には今日なお貴重なものであると思われる。

1960 - 1962年の代表的著作の序文における「告発」(accusation)の調子

1961 - 1962年という時期は、フランス思想の研究者にとって重要な時期である。この時期に、ミシェル・フーコー『狂気の歴史』、エマニュエル・レヴ

ィナス『全体性と無限』、クロード・レヴィ=ストロース『野生の思考』、ジル・ドゥルーズ『ニーチェと哲学』、ジャック・デリダ『フッサール幾何学の起源の序文と翻訳』が出版されている。これらの著作が、その是非はともかく、その後の時代のフランス思想・哲学に大きな影響を及ぼしていくことになる著作であることは、大方の認めるところであろう。往々にして「実存主義」の終焉から「構造主義」へ、という整理のされることの多いこれらの著作であるが、この時期のフランスが政治的にはアルジェリア戦争終結期であることは、あまり触れられることがない。植民地戦争の終結という歴史的な大事件と思想の一般的潮流に単純な因果関係を認めることには慎重でなくてはならないだろうが、他方で、歴史的事件と言説のあり方に何の関連もない、とするなら、これらの著作の言説は、歴史的構造とは無縁な純粋な位置に置かれることになってしまうだろう。

1961 - 1962年に出版されたこれらの著作には、西洋哲学や西洋文明を告発する調子が見られる。特に、それは、読者への声明の性格をもった序文に顕著である。

フーコーは『狂気の歴史』の初版の序文で、理性と非理性の分割と並んで西洋と東洋の分割の意味について語っている。そこでは「オリент」は、西欧の植民地的理性に提供され、しかも限りなく接近不可能な「夜」として表現される。「東洋」は「西欧」にとって「自分ではないすべて」なのであって、「この大いなる分割の歴史を、西欧の生成の全行程にわたって書くべきであろうし、その連続性との交換においてこの分割を後づけるべきだろう」とフーコーは述べている。なぜ東洋であってアフリカではないのか、という単純な疑問は措くとしても、ここには西洋の理性が、たとえば狂人を監獄から解放して精神病院へと導いたピネルの「ヒューマニズム」を語りながら、実際には監禁とあらゆる権利の剥奪を行ってきた歴史を告発するフーコーの仕事が、西洋と非西洋の分割線に対しても向けられる可能性が示唆されていることは注目に値しよう。この仕事を実践したのがエドワード・サイードの『オリエンタリズム』で

ある、と言うことは大いに可能であろう。

また同じ年に発表されたエマニュエル・レヴィナス『全体性と無限』においても、西洋の哲学を全体主義へと至る歴史として批判する告発の調子が見られる。レヴィナスによると西洋の哲学が根本的な問題として主題としてきた「存在」は「全体性」の概念に固定されてしまっており、「西欧哲学においては諸個人は、知らず知らずのうちに彼らに指令を下す力の担い手に還元されてしまっている」。レヴィナスがここで想定しているのはナチスの経験であり、哲学者としてはハイデガーであるが、それでもこの時期にフランスがアルジェリア戦争を行なっていることも事実である。

これらのアカデミックな著作（どちらも学位論文）と並べて論じられることは少ないが、フランツ・ファノン『地に呪われた者』、特にサルトルの序文も激烈な「告発」の調子を帯びている。フーコーやレヴィナス、レヴィ＝ストロースやデリダの西洋批判は現代思想として論じられることが多いのに対して、ファノンやサルトルが論じられることは少なくなった。しかし、植民地主義批判の観点からの西洋批判を視点に収めることなしには、この時代の思想の特徴が見落とされてしまうのではなかろうか。

サルトルはファノン『地に呪われた者』の序文で、西洋のヒューマニズムを「欺瞞のイデオロギー」と呼び、「強奪の正当化」と罵倒している。「ヒューマニズムがふりまく愛情と気取りとが、われわれの侵略を保証していた」とサルトルは批判する。もちろん、このことはサルトルが単純に反ヒューマニズムの立場をとった、ということの意味しないであろう。サルトルは、植民地支配の暴力を黙認しながら西洋のヒューマニズムの普遍的価値を唱えるヒューマニズムは批判しているが、植民地支配を覆すために行使される暴力とともに歴史を作り出して行くヒューマニズムは肯定しているのである。おそらくこの点に、アーレントが言うように歴史について楽観的な「左翼ヒューマニズム」があるのかもしれない。しかし、ファノンを単純な暴力の思想家として片づける前に、ここに見られる告発の調子の本質的な部分に目を向けておかねばならない。

これらの著作に見られるのは、西洋（とりわけ西洋近代の思想）を、西洋にとつての「他者」の観点から、その排他性、暴力性に関して告発することである、と行うことができよう。フーコーにおいては狂人、レヴィナスにおいてはユダヤ人、ファノンにおいてはアフリカ人、アラブ人、被植民地原住民の観点から、西洋思想が批判されているのであって、そこでは西洋は理性・存在（同一性）・人種主義（あるいは帝国主義）による暴力の場であることになる。ファノンの暴力肯定が、少なくとも抑圧に対する被抑圧者の抵抗暴力の肯定であることは注意しておかなくてはならないだろう。むしろ後にサイドの解釈に見るように、ファノンを単純に暴力の思想家として批判するのではなく、西洋のヒューマニズムや文化に被植民地原住民という他者の視点を突きつけた思想家として再評価することも可能である。このような意味での他者の特異性としての「二重性」を後に見ることにしたい。

ただし、注意をしなくてはならないが、これらの著作の著者達は、決して意見が一致していたわけではない。むしろ、その思想の根本において、彼らは大きく相違している。サルトルとフーコーの間には歴史の連続性をめぐっての意見の対立がある。サルトルの人間主義とフーコーの反人間主義の対立は、歴史の主体を認めるか、否か、という意見の対立である。フーコーに対するサルトルのいささかヒステリックな論難は、サルトルが植民地解放闘争の主体を「歴史を作る主体」と規定していたのに対して、フーコーはそうした「歴史の主体」を否定していることに基づいている。サルトルの西洋ヒューマニズム批判が、そのヒューマニズムによって搾取されてきた被植民地原住民を、西洋ヒューマニズムを暴力的に乗り越える歴史の主体としてとらえていたのに対して、フーコーは、そもそも歴史の主体という発想が西洋ヒューマニズムに内在するものとして拒否するであろう。これは、サルトルが「歴史の主体」を暴力的抵抗も辞さない、帝国主義・資本主義社会の被抑圧者に見ていた以上、認識論的な断絶を盾に歴史の非連続性ととも主体の消失を説くフーコーが、サルトルの目に反動的と映ったことを意味するであろう。逆に、フーコーにしてみれば、西

洋の形而上学が生み出した「歴史の主体」を信じるサルトルは守旧的なヒューマニストと映ったことも容易に理解できよう。

同様にフーコーとレヴィナスの間にも、主観性のありようをめぐる対立がある。フーコーは主観を拒否するが、レヴィナスは『全体性と無限』の主題を「主観性の擁護」と定めるのである。フーコーが、デカルトに始まる主観性の哲学を拒否しながら、西洋の理性の他者を擁護するのに対して、レヴィナスにとっては、主観性を批判する「存在」の哲学、全体性の哲学こそが、他者の他者性を顧みない悪しき同一性の哲学なのである。レヴィナスは『他者のヒューマニズム』で、一九六〇年代の哲学に見られる「反人間主義」を批判することになる。

最後に、決定的な相違として、レヴィナスとファノンの間の相違が挙げられよう。レヴィナスは、非暴力と平和を説き、ファノンでは人間性を解放するための暴力を肯定する。西洋の歴史が暴力の歴史であったことを批判する点では一致していても、そこから非暴力と平和の思想を構想するレヴィナスと、対抗暴力を肯定するファノンとでは、歴史に向き合う態度がまったく異なると言ってよいだろう。だが、我々はここでレヴィナスとファノンを「非暴力と暴力」という形で対立させるだけでは不十分であると考えべきであろう。ファノンの『地に呪われた者』を読めば、そこには身体に加えられる暴力がいかに人間性を残虐に蹂躪するかということの証明を読み取らざるをえない。ファノンの対抗暴力肯定の根底には、他者の身体に加えられる暴力への、無関心であることを許さない、怒りの告発があることは確かであろう。もしファノンが単に暴力を好む反人間主義者なら、被植民地原住民に加えられる暴力に無関心のままでもありえただろう。

我々は思想の根本的な相違を単純に平板化して、歴史の枠に無理に押し込むわけにはいかない。ただここで指摘しておきたかったのは、一九六〇年代に登場した思想上重要な著作は、まさしく西洋が本格的に「他者」に向き合うことを余儀なくされ始めた時代を、それぞれの誠実さにおいて引き受けており、そ

の引き受け方において、今度は逆に二〇世紀後半の思想の風景を提示しているということである。

西洋の暴力の告発と芸術の関わり

ここで話題を転換して、フーコーとサルトルにおける、西洋の暴力の告発とそれに対抗する芸術の位置づけを簡単に見ておきたい。サルトルは『黒いオルフェ』と題する、サンゴールらネグリチュード詩人へのオマージュのなかで、被植民地原住民（と言っても、ネグリチュード詩人達は、彼らの資格においてインテリ階層なのだが）の詩を、マラルメからシュールレアリストに至る詩の延長上に見る必要を説いている。マラルメ以降の詩が、「言語の自己破壊」であったとするなら、植民者の言語支配に対して戦うネグリチュード詩人は、シュールレアリスト達が達成できなかった言語の破壊の試みを極限まで推し進める策略をとるだろう。「彼らはこの国語を破壊せんがためにこれを話そうとするだろう」とサルトルは述べている。

もちろん、今日ではサルトルの見解も無批判では済まされないにちがいない。結局サルトルが認めているのは、フランス語で、フランス文学の延長に位置するように書かれる詩ではないか。これでは、言葉を奪われた被植民地原住民の民衆的怒りの直接的な表現としての文学は、あくまで宗主国の伝統との関係から規定されることになってしまうではないか。マラルメのような高踏な詩人と関連づけることで被植民地原住民の文学に戴冠の儀式を施してやっているつもりだとしたら、それこそ支配者側の思い上がりというものではないか。

おそらくそうした批判も正しいであろう。ただ、ここでサルトルが、「国語を破壊するために話す」という、一種の二重性を持つ行為として被植民地原住民の文学を論じていることは、やはり注目するべきであろう。これはもしかしたら、文学の言語の本質であると同時に、二〇世紀の文学が直面した問題なのではないだろうか。「美しい国語」で書くことが、端的に疑問視されるように

なった時代を、やはりサルトルは見てとっていたのである。

同様に、フーコーも『狂気の歴史』で、サドとゴヤの「非理性」による否定の力に西洋世界が悲劇的経験を再発見する暴力的な弁証法を論じていることも忘れてはならないだろう。フーコーは明らかに、西洋の理性が暴力的なしかたで理性の他者から問いただされる場面を芸術に求めている。おそらく両者の共通の源泉としてパタイユとジュネの存在を想定しておくことは、その外れではないだろう。そこには、西洋の帝国主義・理性主義への批判としての言語批判を遂行するものとしての詩的言語の可能性、あるいは不可能なものとしての可能性への希望が語られているのである。西洋文学の伝統内部から、その限界を破るものとして侵犯的言語に託される異常で外部的なものへの希望が、サルトルやフーコーの筆致に悲劇的な相貌を与えていることはたしかであろう。

しかし、ファノンも、サルトルが語ったような原住民知識人の文学の段階をあくまで第一段階としか見なさない。それは先にも述べたように宗主国文化への同化という面を持ち合わせていた。ファノンは民衆を覚醒させる民族的文学を主張する。この表現は、いかにも古臭いものであるし、マルクス主義の図式化に従属するものであるようにも見える。しかし、帝国主義が解体していく時代の文化の位相を見極める戦略的な文化概念としてこれを評価したのがエドワード・サイードである。

サイードによるファノン評価

サイードは、『文化と帝国主義』で、フランス思想の研究者達からも長らく黙殺されてきたファノンの文章を、西洋の人文主義への植民地原住民からの価値転倒の身ぶりとして高く評価している。それは自分自身を迫害してくる文化をアイロニカルに反復するものである。フロイト、マルクス、ニーチェらの思想が持っていた西洋理性批判、西洋文化批判を植民地の側からの文化批判へとつなぐ視点を与えたのはファノンであったことになる。「植民地体制に内在し

つつ同時に植民地体制と潜在的に齟齬をきたす存在」としてのこれらの思想家達が持っていたエネルギーを植民地文化批判と結びつけることによって、「ファノン」は帝国の歴史の終わりと新時代の幕開けを宣言する。」

このような文化批判の戦略的視点から、サイドはフーコーよりもファノンを高く評価する。フーコーは、彼を取り巻く帝国主義という文脈から目をそらしたため、権力のミクロ政治の分析に終始し、最終的には個人へと焦点を合わせたようになってしまった、とサイドは批判する。この批判には、イラン革命に当初は熱狂しながら、やがて幻滅し、政治から倫理へと関心を移していったフーコーへのサイドの不満が端的に表れている。このようなサイドのフーコー批判は、フーコーの仕事を正当に評価するものではない。フーコーは彼の仕事の意味を「ヨーロッパの空間内部での帝国主義＝植民主義」の分析に充てていたことを自覚していたのだから。フーコーが「個人」に焦点を当てるようになったのも、この近代西洋社会を機能させる「個人」の形成の歴史を書くことによって、このヨーロッパ内部の帝国主義を明るみに出そうとしたからである。

このようないささか上滑りなフーコー批判にもかかわらず、サイドのファノン評価の文脈もまた正当に評価されねばならないだろう。それは伝統的な物語が、帝国主義の支配的屬性であり、「権力の表象」である、という観点からのファノン評価なのである。もし「物語」が帝国主義文化の「支配的屬性」であるなら、反帝国主義的文化の方法は、ナショナリストの物語を転倒させることにあるだろう。こうした戦略の見通しの中で西洋文化批判を行なった最初の理論家がファノンなのだ、というのがサイドの主張である。この点では、サイドはフーコーに対してと同様、フランクフルト学派の美学理論にも不満を隠さない。資本主義社会における文化批判を試みたフランクフルト学派のような「西洋マルクス主義」も人種差別理論や反帝国主義闘争にはあまり重要な関心を差し向けない。そこに欠けているのは西洋と非西洋の「対位的」(contrapuntal)な歴史志向なのである。後期のフーコーやフランクフルト学

派に欠けていて、ファノンに見出されるもの、それは解放的理論を構想する「ユートピア的」ヴィジョンであり、正統思想を批判する「遊牧民的」(nomadic)で「移民的」(migratory)な「反物語的エネルギー」(anti-narrative energy)である。

サイドは現代文化の中に入りこんでいる帝国主義、あるいは帝国のイメージに抵抗する手段として「不純なもの」から発する不連続性、ジャンルの混交などを称揚する。ファノンをすでに過去の人と見るのではなく、現代のグローバル化の中で浸透して行く文化の中の帝国主義に抵抗する思想の最初の理論家として再発見したのは、サイドである。

「ポスト・アルジェリア」としてのフランス思想

こうしてサイドのファノン評価とともに、1960年代以降のフランス思想の重要な著作を、「ポスト・アルジェリア」として、また「植民地主義」解体期の思想として語る視点が得られる。逆から言えば、ファノンの思想を十分に評価してこなかったために、フランス現代思想の評価の中から「ポスト・アルジェリア」という文脈が欠けてしまったのではないのか。サイドが語っているのは、西洋帝国主義の遺産としての帝国主義文化への闘争という目標のなかでのファノンの再評価である。

サイドがファノンの思想のなかに見出すもう一つの重要な点は、帰属の二重性という問題であろう。先に挙げたように、フーコーは自らの仕事を「内なる植民地主義」への批判として位置づけていた。フーコーの西洋近代への批判は西洋近代社会の「内なる」植民地主義批判であった。フーコーは西洋と東洋の「境界」を『狂気の歴史』の初版序文で - ただしそれは二版以降削除されたのだが - 述べていた。フーコーは西洋と東洋の「境界」とは別に、西洋の内部の、「襲」のような植民地主義を告発していたと見ることができるだろう。そこは単純な対立関係による告発ではなく、言わば内部告発的な二重性が潜んで

いたと見ることができる。

ファノン『地に呪われたる者』の中で、「二重の国籍」「二重の限定」を引き受けねばならない知識人の姿を描いている。「アラブ人であってフランス人」「ナイジェリア人であって英国人」という歴史的限定を被りながら、あるいはまさしくそうであるからこそ普遍的な観点を意志することをファノンは述べている。サイドがファノンに合流するのは、この二重性の観念においてである。

「帝国主義は文化とアイデンティティとの混合を地球規模で強化した。しかし、そこからもたらされた最悪の、もっとも逆説的な贈り物とは、人びとに、自分たちがただひたすらおおむね、もっぱら白人あるいは黒人あるいは西洋人あるいは東洋人であると信じこませたことだ。」(『文化と帝国主義』)

もしこうした観点の創設が、ファノンによってすでになされていたとするなら、そこには今日の文化状況の中でわれわれが汲み取るべきものがある。二重分割的な存在としての被植民地知識人とその言語。二重の帰属。二重の言語。二重のアイデンティティの中で、価値転倒的な身ぶりを行なうこと。ファノンが遺したものを正当に受け取るなら、西洋近代帝国主義の暴力への告発は、対抗暴力としての反帝国主義闘争肯定の言説「と同時に」、西洋近代の文化への闘争という側面を持つのであって、そこにはさまざまな対抗文化の可能性が開かれていることになるだろう。

おそらくは今日のアルジェリアを見れば、ファノンの暴力革命論は素朴に過ぎたことになるだろうし、無邪気に反復することを許されるものではないだろう。マルクス主義に幻滅したメルロ＝ポンティが危惧したように、「暴力も物のなかには書きこまれているのだ、というわけで、ためらいもなしに暴力をふるう」という状況を、最終的には暴力は招来してしまう。それを予見して危惧する、という知識人のスタンスをメルロ＝ポンティはとろうとした。今日のわれわれは、希望や幻滅がすでに経験されてしまった世界を生きているのだ、とい

う理由で、歴史を遠巻きに見る特権を有していると考えたとしたら、それは尊大な態度であろう。誰も歴史の果てまで生きてみたわけではないのだから、この世界が暴力と対抗暴力に満ちているからという理由で、幻想的な希望を抱いてみたり、厭世的な幻滅を語ってみたりするのも、実際には現実から目を閉ざす一つのしかたに過ぎないだろう。それでも歴史が足踏みをしているわけではないとしたら、われわれは戦争のような暴力的出来事が言説の構造として結晶するその過程を生きながら、やはりそれでも今何かが生まれつつあるのだ、と感じることを禁じる理由は何もないのであるし、そしてその生まれつつある何ものかは、その意味づけを待っているとは言え、性急ではないしかたで過去の目録と対比し、発生状態にある構造を推測してみる、ということも可能なのである。グローバリズムの暴力の時代にわれわれが幻滅してしまうことを禁じるものがあるとしたら、それが単なる虚無への道ではなく、世界への新たな感受性への道であるということを感じることであって、否定的な暴力が歴史を生み出すのではなく、暴力の経験の構造化が世界の新たなパースペクティブを与える言説と二重分節的に可能であったことを、われわれはアルジェリア戦争の時期のフランス思想のなかに - フランツ・ファノンに触媒にすることによって - 見出すことであろうし、そこからひるがえって、われわれの状況への絶望を禁じるものを見出すことであろう。

参考文献

モーリス・メルロ＝ポンティ：

『ヒューマニズムとテロル』 合田正人訳 みすず書房 2002年

(Maurice Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, Gallimard, 1947.)

『弁証法の冒険』 滝浦静雄他訳 みすず書房 1972年

(Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955.)

ジャン＝ポール・サルトル：

『植民地の問題』 海老坂武他訳 人文書院 2000年

(Jean-Paul Sartre, *Situations*, , Gallimard, 1964.)

ミシェル・フーコー：

『ミシェル・フーコー思考集成』 石田英敬他訳 1998年

(Michel Foucault, *Dits et Ecrits, Tome 1*, Gallimard, 1994.)

『狂気の歴史』 田村淑訳 新潮社 1975年

(Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972.)

エマニュエル・レヴィナス :

『全体性と無限』 合田正人訳 国文社 1989年

(Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini*, Kluwer, 1961.)

フランツ・ファノン :

『地に呪われたる者』 鈴木道彦、浦野衣子訳 みすず書房 1984年

(Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, François Maspero, 1975.)

エドワード・W・サイード :

『文化と帝国主義 2』 大橋洋一訳 みすず書房 2001年

(Edward.W.Said, *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, 1993)