

立命館大学国際言語文化研究所主催

ホミ・バーバ講演会

グローバル・メジャー

ポスト・コロニアル理論の現在と可能性

後援 立命館大学アメリカ研究センター
立命館大学産業社会学会

日 時：2002年6月29日(土) 14:00～17:00

会 場：創思館 1F カンファレンスルーム

講 演：Homi K. Bhabha
(ハーヴァード大学)

コメンテーター：西川 長 夫
(立命館大学)

コメンテーター・通訳：本 橋 哲 也
(東京都立大学)

ホミ・K. バーバ氏略歴

1949年インド・ボンベイのバルサイ共同体に生まれ、ボンベイ大学卒業後、オックスフォード大学クライスト・チャーチにて修士、博士号を取得。のち、アメリカにわたり、プリンストン大学、シカゴ大学を経て、現在ハーヴァード大学教授。著書にポスト・コロニアル理論の代表的著作である「国家と語り」(1990)、文化理論の読み替えを行った「文化の位置」(1994、本橋哲也氏により法政大学出版局から近刊予定)など多数。邦訳には「国民の散種」(『批評空間』9号、1993)、「ポスト・コロニアルとポスト・モダン」(『現代思想』23巻3号、1995)などがある。

ホミ・バーバ氏講演会開催にあたって

ポスト・コロニアル理論が世界に与えた衝撃は日々更新されながら、現在も進行中である。それは、植民地化への欲望が今もなお進行しているという事実を炙り出している。理論と事実の誤差を指標とした時、見えてくるのは耐え難いほどに不条理な世界の「現実」である。民族、人種、文化の諸状況が覇権的な諸国民国家の欲望によって分断され、変化を強いられ、その存在の基盤すらも無効化されようとする現在をいかに思考するかということが、最重要な案件として私たちの前に置かれている。

ホミ・バーバ氏が、この問題に対するもっとも果敢な理論的リーダーとして世界の思想的状況に与えた影響ははかりしれない。昨年9.11以降の世界の行き詰まるような状況とその苦悩を素材にして展開する今回のバーバ氏の講演は、ポスト・コロニアル理論の新たな地平を切り拓くものと信じる。そして、その思考が日本という地域・地勢にあって、どのような可能性を示すのかについて私たちは考えなければならないだろう。それは、日本という「現在」がいかなる不条理が増殖させ、日常化しているのかを、氏の講演を手がかりに探ることになるかと思う。

なお、今回のバーバ氏の初来日は非常に短期間の滞在しか予定されていないため、講演は本学での一回のみである。多くの参加者のご協力によって、インテンシヴな討論が活発に交わされることを大いに期待したい。

グローバリゼーションとマイノリティ文化

語る権利の復興に向けて

ホミ・バーバ

本橋 哲也(訳)

長田豊臣総長のご丁寧なお言葉に感謝申し上げますと思います。今日私がここに居られるのは、大変な名誉と喜びですけれども、土曜日の午後こうして時間を使って集まっていたことには罪の意識も感じています。ハーバードだったら自分の学生を一〇人集めるのも大変でしょう、あちらでの私の力はそんなものですから。ともかくこうして聞きに来ていただいて本当にありがとう。中川成美教授にも感謝の言葉を。昨日の夜、北京から私と家族が到着して以来、ほんとうにお世話になりっ放しです。それから宇野木教授、池内靖子教授にも、歓迎していただいています。皆様のご親切と心のこもったご招待にあらためて感謝申し上げますと思います。あと、言葉を巧みな使いわけて通訳をしてくれるテッドにも、ありがとう。

旅することほど、自分が場所にとらわれている存在だと認識させる経験はありません。元々この講演のために準備した論文は、ハーバード大学出版局から出る本の一部なのですが、こうしてアジアを旅してみると、その論文をはじめ書いたときに自分がグローバルに重要な問題だと確信していたことが、実はイギリスやアメリカでしか通用しないものかもしれないと思うようになりました。そのように旅とは、自らが局所的で地域性に囚われた人間だと痛感させる体験であります。よってこうして旅するあいだに私も講演の内容を少しずつ地域の状況に則して変えてきましたし、今日の話も、昨夜長田先生が読んでみて難しかったと思われた、まあそのとおりだと思いますが(笑)、それよりは多少読みやすく、聞きやすくなっているのではないかと思います。ともかくお手元にある日本語訳を苦勞して作っていただいたわけですが、今日はそれとは少し違った話をしますので、お聞きいただければ幸いです。

「ポストコロニアリズム」とは議論が分かれる用語なのですが、それが何らかの形で「文化翻訳」の重要性という主題に関わるものであるとして、それは今私たち自身がここで行っているプロセスそのものでもあるわけですが、そこには「文化の変革」といった分かりやすい営みとは違う、何か私たちには奇妙に思えるような見慣れなさを持っているのではないのでしょうか？ 私たちが直面している問題がグローバルなものであり、私たち自身の存在がグローバルなネットワークの一部であることは否定できない。とすれば、たとえさまざまな意味や象徴、問いや論争が、一見その場その場に特有のもので、他の場所では関係がないと思われても、実はそうした見慣れなさや奇妙さを、すなわち「他者の問題」を自分自身のものとして聞き、共有していく必要があるのではないのでしょうか。文化翻訳の概念を文化変革へと結び付けていくためには、そのような他者の問題に対するより大きな関心と、連帯の共有が必要だと思われるのです。

私たちはさまざまな意味で移行の時期にあるわけですが、そんなときこそ、文化翻訳には他者理解の不可能性もが孕まれている、そのことを踏まえながらグローバルな関係性に、学問的にも文化的にも倫理的にも対処していく必要があります。他者同士の完全な啓蒙は不可能であるということも認識するのも、ひとつの倫理だからです。文化翻訳とは、結局のところ私たち自身の「自律性」やナルシズムを掘り崩し克服する過程にほかならない、そのような認識から私たちがいかにして、異なる大学や共同体、国々、マイノリティ同士の連帯や共感を構築していくのか、そのことを今日はここで皆さんと考えたいと思います。

9・11の事件の後、私たちが置かれている暗い

月日のなかで、世界貿易センタービルへの攻撃によって引き起こされた怒りや不安と、そのような悲劇を人間として歴史的に反芻することの必要性とのあいだに、一線を画することはとても困難です。私たちが繰り返し見せつけられてきた破壊の状況、ニューヨークからアフガニスタンにまでおよぶ破壊のイメージの後で、私たちにあっていったいどんな「許し」が可能なのか？あらゆる倫理性とはまったく無縁に思えるような暴虐の後で。しかし一方で私たちはCNNのニュースを見るとき、実際の事件を伝える映像の下に、自動的に字幕のテープが流れているのを目撃する。そこにはなんと事件を予測したかのようなハリウッド映画のタイトルが、これまで作られたものをこれから作られようとしているものも、次々と現れては消えていくのです。アクション映画でしかなかったものが、ついに昨年戦争行為となった。同じ情景、違う映画、その繰り返し。

私はここで、そうしたハリウッド映画やマスメディアの暴力を非難しようというわけではありません。また「芸術的表象が人生の現実に先行する」といった類いの言説に与しようというでもない。私がここでテロリスト・アクション映画のグローバルな広がり言及したのは、ある種の文化的偏見、支配的な文明の語りに対する挑戦をなさんがためです。ニューヨークへの攻撃は、根深い「文明の衝突」の現れなのだ、とよく言われます。たとえばアメリカ合州国の副国防長官だったウォルフィッツが昨年十月に、アメリカ合州国に対する国際的支援は、「文明国」からも「非文明国」からも寄せられている、と言っていました。そうした「野蛮」対「非野蛮」の衝突といったようなレトリック、そのような二項対立的な文明言説の危険をここでまず指摘したいのです。

さきほど言及したCNNニュースの下に現れるハリウッド映画のタイトルが示唆しているのは、まさに出来事をそうした対立した文明の語りで枠付けようとする試みの不毛さです。テレビの画面で私たちに押しつけられた想像を絶したテロ行為の現実が、私たち自身が世界のどこにでもいる映画好きの普通の市民として、何の罪の意識も感じずにくりかえし享受していたのと同じものであること。しかし、こ

こで改めて認識すべきことは、9・11に出現したような、そしてまたその後明らかにようになってきたようなテロや暴力が、実際にはある特定の階級的構造の表れであり、ある特殊な権益に基づいた政治的決断や政治的行動の結果に過ぎない、ということではないでしょうか？法的正当性も人間性も欠如した特定の政治的行為と、文明や文化的実践とを混同することは許されないのです。

皮肉なことに、こうした「文明の衝突」という言い方は、あきらかに攻撃性を帯びた言説であって、事実、世界中の全体主義的な政権が自らの圧力を正当化するために使用してきたものです。それは敵を非難し、弱者を抑圧するときに有効な言説であり、「私たち」と「彼ら」とを敵対者として引き裂いておく。このような二項対立こそがタリバンのような独裁者の好む言葉であり、つねに敵対するものを想定する文明のレトリックであることを私たちは忘れてはなりません。ですから私たちが、現在火急の問題、怒りや恐怖や不正義に関わる問いに対処するにあたって、何よりもそのような二項対立的レトリックに乗らないことが重要なのです。

このような攻撃的な「文明の衝突」言説は、他者の心情や感性、思考を罪の意識のレベルにまで一般化してしまうような語りなのですが、先程も申し上げたように、それが実際に成される場合は、特殊な政治的決断の場所であり、特定の階層的権力構造に支えられている。そのことが忘れられると、たとえばイスラームやヒンドゥー文化を語る場合にもありがちなように、特定の権力者によって成される政治的決断と共同体全体の文化とが混同されてしまう危険が生じます。他者の文化や思考様式をそのような混同によって語ることは、まさに一般にひろまっている無知の姿勢に他ならず、文化の専門家と言われる人々もそのような無知から逃れているとは言えない。「文明・文化の衝突」言説が、人々の怒りをかきたてる無責任な行為や不正義に荷担するものであることに留意する必要があります。グローバルな文脈で紛争が頻発する時代に影響を及ぼす、こうした「文明の衝突」「文化の二項対立」といった言説から、専門家も免れていない例として、ロンドン大学社会学部の教授として名声もあるジョン・グレイ

の本を取り上げてみましょう。グレイは、「西洋世界やヨーロッパには汚されないブルジョワ文明があったのだが、そのように有機的で統合された文明が、アメリカやアジアの経済や文化と貿易を通して触れ合うことによって、その無謬性を犯されてきた」と考えます。そこでの「アメリカ」は西洋の一部ではありません、これを聞くとほっとするアメリカの人も多いでしょう、もはや西洋の重荷を一身に背負わなくてもいいのですから（笑）。グレイによれば、そうした西ヨーロッパ文化の汚れなさが根底にあって、それがアメリカ・アジアの文化によって破壊されていく。よってヨーロッパ文化は確かにアジアを近代化したという功績はあったとしても、そこから生まれたのは世界の文化の混乱であって、かくもアジア的資本主義は計りがたいものである、よってアメリカもアジアから手を引かなければその混乱に飲み込まれてしまうだろう、ということになります。「汚れなきブルジョワ文明」という道徳的言い方でグローバルな矛盾を説明しようとする中で、グレイは問題の根源が「文明的・文化的出自」にあると示唆します。彼によれば、たしかにアジア社会は何世紀にもわたって「近代化（あるいは西洋化）」することで、もうひとつ別の近代的公共空間を作ってはきたのだが、アジア市場には手に負えない問題があって、それは影のようにそこにつきまとう欠如を抱えたアジア社会という存在である。完全には社会的と言えず、完全に市民的でもない、「概して地下に隠された社会的・文化的組織が、ローカルな歴史と伝統的な知識に浸されて活動する世界。・・・もし歴史を我々の指南役とするなら・・・アジアの資本主義は現在の危機から西洋的モデルにしたがって脱出するのではなく、予測できない仕方でも再興してくるだろう。しかしたとえアジアの資本主義諸国が西洋のそれと合体するにしても、それは何世代にもわたる痛みを伴う文化的・政治的プロセスとなるだろう」というわけです。「アジア経済が世界にカオスをもたらす」といった、こういう言い方。逆を想像してみれば明らかかなように、たとえばインドの新聞に、アメリカやヨーロッパ経済が世界に混乱をもたらす、という論説が載るでしょうか？かくもこうした「文明の衝突言説」は、ヨーロッパ中心主義

的・自民族中心主義的な含みを持っているのです。

私はグレイ教授と違って専門家ではありませんから、浅薄な見方しかできないわけですが、しかし私としては「西洋的な考えかた」と「アジア的な考え方」とを対立項と考えて、その緊張関係を描くだけでなく、そう少し相互の生産的な交流の側面を考えてみたいと思うわけです。たとえば台北に行くと、たしかに表の大通りはヨーロッパの物産の何でもが手にはいる西洋的な都会だけれども、一步裏通りに入るとそこには東洋的できわめてローカルな世界が存在している。ハバーマスが言うような「生活世界」としてのアジアは、このようなカオスを生産し続けながら西洋と東洋とが混在した状況として息づいている。アジアにあるのは「文明の衝突」の産物であるというよりは、むしろ生存のために不可避に選択された一種の「コスモポリタニズム」ではないのか？私がヨーロッパ的な中心、アメリカ的な権力の場所から遠くに離れれば離れるほど感じるのは、東洋のさまざまな土地でそのような「生存のためのコスモポリタニズム」が見事に機能している状況であり、私はこれを積極的に捉えていきたいと思っているのです。

さてこのような生産的な文化交流のひとつの例として、私自身の人生を語っていいかも知れません。私はボンベイで、インドの中でも少数派民族といわれる十万ほどの人口を持つパーシ族の出身です。パーシ族は言ってみれば「珍しい種族」で、文化的にも芸術的にもこれといって偉大な伝統があるわけではなく、パーシ族の神学とか古典的小説、偉大な作曲家や芸術家が存在するわけではありません。そのことは普通、文化の弱点とも考えられがちですが、私自身はそうは考えなかった。むしろインドにおけるイスラームやムガル、ヒンドゥーといった偉大な伝統の中であって、そのような古典的伝統、正典の系譜を持たないことは、より解放的な自己構築のために有効だと考えていたのです。大きな文化的伝統の物語の中から自分の歴史を作る必要がないわけですから。ボンベイ大学で英文学を学んだ後、オクスフォード大学に留学した私は、そこでオクスフォードという英文学の世界的な中心地であって、これまで自分が想像してきた英文学の古典や中

世の稿本に直に接し、その素晴らしさに魅了されました。しかし同時に私は自分の中に、もうひとつ別の英語があること、つまり自分の中には二つの英語的なものが存在することに気がついたのです。ひとつはもちろん、シェイクスピアからワーズワース、ディケンズ、ジェイムズ・ジョイスにいたる「偉大なる伝統的英語」。そしてもうひとつは、私がボンベイで暮らしてきた庶民の英語、まるでその街路で味わう食事のように、安くて美味しく、でも危険な（お腹をこわすことだってありますから）食べもののような英語です。このより日常的で、生活の活力に満ちた英語を私は自分の中に再認識した。そしてもちろん、そこから後年、サルマン・ラシュディの『真夜中の子どもたち』のような作品が生まれ、いわゆる偉大なる伝統であった英文学に新しいイデオロムがつけ加えられたのです。

私自身オクスフォードという学問の中心にいて、ある奇妙な経験をしていました。つまり一方では、偉大なる学問の伝統に魅惑されながら、他方で心の底からそれに動かされることがなかった。英文学の徒弟としてそこで学びながら、私がなぜ魅惑と失望という矛盾する経験をしていたのか、そのわけを考えると、そこには多文化で多次元の社会の混在という現代の状況を省察する一つの鍵が隠されていたと思うのです。それはこういうことです。人生や文学のまさに中心にあると人が期待するもの「偉大なる伝統」の精華とか文化の「中核」的価値とかは、たいていの場合、持たざる者の夢であり、力なき者の幻想なのです。正典を保持した「中心」がもっとも興味深いのは、そのはかり難さ、権威というものが持つ謎のゆえかもしれない。私が出会ったイギリス文学研究の世界に欠如していたのは、中心に生まれた正典的権威に対して斜交いで曖昧な関係を切り結ぶという、矛盾してはいても豊かな姿勢だったと思うのです。少しだけ中心からずれている作家、見過ごされてきた文学テキスト、偉大な文学作品の中で重視されてこなかった主題こうしたものが私の求めていた斜めからみた視点であり、視覚であったのです。

ここで私は、そうしたマージナルなものたちの栄光をことさら語りたいたいと思っているわけではありま

せん。しかし私は、わたしたちやわたしたちの国、わたしたちの同胞の関心とは無縁に、経済的利益や文化的志向が幅をきかず世界システムの中で、生存し、生産し、労働し、創造するということがいったい何を意味するのか、このことはぜひとも考えたいと思うのです。中心と周縁をめぐる大きな物語、支配者と被抑圧者、東洋と西洋といった二項対立のレトリックが支配的な世界にあって、一方で文化や歴史の差異を否定することなく、また現実の経済的・政治的に不均衡な力関係を無視することなく、しかし同時に階層差別的な「文化の優越」「文明の衝突」といった言説に抗うこと。ポストコロニアル状況によって形作られた私たちの世界観が重要なのは、それが文化的階層や人種の・歴史的優越といった規範的思考に基づく、文化的卓越という尊大な主張を拒否し得る点にあります。過去の被植民者、あるいは現在の移民たち 諸文化の〈中間領域〉に、文化翻訳のただなかにある世界に生きるほかない人々は、矛盾し抗争をはらんだ伝統からアイデンティティを創造する。文化翻訳のプロセスに捕らえられた「一つのものであり、また同時に別のもの」でもあるような存在。私たちはまさに、ポストコロニアル的想像力の二重の神話を生きている存在なのです。

このように現在、次々と領域や境界を越えていく存在、「ディアスポラ」「難民」「移民」「先住民」などと呼ばれる人々に焦点を合わせ、そこからグローバル化を語ろうとするとき、よく使われる言葉が「ポスト国民国家」という言い方です。しかしながら、私たちはいまだに国民国家の圏域を完全には脱していない、ということを確認しておくべきでしょう。国民国家の主権はいまだに、政治的にも文化的にも経済的にも、私たちの生活を規定する主要な容器であり続けているからです。ですから私たちは、大幅な移行期というよりは、経済学者・政治学者たちが言うような「部分的で発端をなす脱国民国家化」のプロセスにある。私が常に尊敬し参照するアントニオ・グラムシが、「新しさを語ろうとする言語を常に疑え」というようなことを言っています。新しい経済体制、新たな政治学、新しい文化の到来といった言い方。しかし歴史の結節点、タ

ーニングポイントというものは、単に新しくたり古かったりするのではなく、それは「孵化しつつある変化の時期」なのです。そのような認識から私が考える「文化の混淆」といった概念も生まれてくるのですが、とにかく大事なことは、私たちが「素晴らしき新世界の到来」といったレトリックに惑わされることなく、私たち自身の学問や思考、文化のありように目を向けることです。私たちの文化的対話、その倫理性、あるいは正義や民主主義をめぐる対話や思考そのものが、とても繊細で壊れやすい性質を持ち、両面価値的な矛盾を孕んだものなのです。

さてカルチュラル・スタディーズがこうした「境界」に関する研究として、きわめて刺激的な成果を挙げてきたことは申すまでもありません。私自身もハイフンの付いたアイデンティティのあり方や、「混淆化」といった言葉で述べてきた文化翻訳の過程が、それと密接な関わりがあります。しかしそのような境界線上の生き方が、学問的・文化的にどれほど刺激的で称賛に値するものであったとしても、實際上、境界を越えた生き方のためには、さまざまな能力や金銭的支援、社会的な資本が必要です。パスポート、ビザ、教育、仕事といったものがなければ、境界を越えて生きることはできない。たとえばメディアの研究はカルチュラル・スタディーズの重要な領域ですが、アメリカ合州国の全メディアの一五パーセントがいわゆる「エスニック」、つまり黒人やヒスパニックといった人々によって視聴されている。しかしながら、そのような多文化主義的環境は、実際の差別状況とも連動していて、それだけの人口がラジオというメディアを支えているにもかかわらず、彼ら彼女らの平均収入は白人の半分に満たない。ですからカルチュラル・スタディーズによるメディアの研究はとても重要なのですが、一方でこのような政治的・経済的な不平等、富の不均衡な分配が、移行期の問題として厳然と存在することを忘れてはなりません。それをグローバルな文脈で考えれば、ミュージックテレビは世界中を制覇し、韓国のロックミュージックはどこでも聞け、シリコンヴァレーはカリフォルニアから南インドに移動した。そうした様々な「新しい」文化的表象やテクノロジーの産物が、世界中を駆け巡ってはいるけれども、

その一方で「古い」世界の無秩序がいまだに世界を覆っている。貧しい国々の借金は増大し、戦争、貧困、エイズ、栄養不良、女性労働の搾取、そしてとくに読み書き能力の欠如といった問題が、世界中に蔓延しています。このような不均衡を抱えた移行の時期において、グラムシが言うような意味での「古くて新しい二項対立」をどのように超えていくのか、進歩と正義のどちらを取るのか、自己のアイデンティティと他者性とのあいだの関係をどのように考えるのか、そうした問いが火急のものとなっているのです。

ここで私自身の専門でもある「文学的語り」の話に入っていく、後で二つの詩を紹介したいと思えます。文学的語りこそは、私たち自身の時代の指標です。それは移行を理解するための道具であり、その時代の古さと新しさが混在した「二重の運命」への挑戦であり、「新しい」自由が古い不正義を刷新して、＜倫理的な＞理解をひらくための不可欠な手段なのです。文学的語りは、私たち自身が生きている時代の証しとして、他の社会科学のように認識の正当性や政策的効率を求めるのではなく、応答責任を伴った倫理的次元を、まさに言語によって拓いていく可能性を孕んでいます。言語という人間にとってもっともありふれた交通と会話の手段が、突如私たちの倫理的な希望と実践を体現した＜創作性＞の媒体と化す。様々な文化に共通する語りであるところの「昔、昔、あるところに」という言い方。それが自分たちの局所的で個人的な体験を、時間と場所を超えて花開かせることができるという文学の力。まるで魔法のように目的を持った、魅惑する＜無時間性＞への跳躍。突然過去と現在とが交差し連関する。歴史と文化の交錯。文学的語りが仕掛ける枠組みによって、私たちはほのめかしと表明の領域へと置かれる。文学の創作規則である「まるで何々のように」という世界。私たちは「まるで」今が過去であるかのように現在を見る。未来が「まるで」現在のように現れてくる。私たちは「まるで」暗い鏡を通して見るように自分自身に對面する。「まるで何々のように」という文学的言語だけに可能な語り、創作としてそれまで開示されなかった教えを拓き、責任ある倫理性への道を指し示す。「まるで何々のよう

に」という文学の語りこそは、体験や事実の重みや超えて、「もし何々なら」という＜事実^に抗する＞倫理的物語の時空を開くのです。「もし奴隷の息子である私が、ディアスポラの娘である私が、啓蒙から追放された存在である私が、もし私がこうした偉大なる伝統の行間を読み抜き、古典や正典を逆なでして書き、こうした伝統的形象を自分の用に役立てて、自らの語る権利を打ち立てたらどうなるのか？」このような、完成されなかった過去への、そしていまだ成らざる未来への賭け　これこそが、事実に対抗する語りとしての「もし何々なら」という文学の倫理的営為、あり得たかもしれない過去の歴史を未来の可能性へと連結する文学のプロジェクトなのです。

これからご紹介するノーベル賞作家であるウォルコットの詩こそは、まさに私がいま述べた「もし何々なら」という事実^に抗する文学的語りのめざましい一例であり、私がここで展開しようとしている理論的挑戦にふさわしい作品と言えましょう。なぜならこの詩こそは、カリブ諸島に暮らすアフリカから来た奴隷の子孫が、「もし私が自分自身の被植民者としての体験を通じて、偉大なるヨーロッパ・ルネサンスの伝統を領有し、それを創造的に利用したらどうなるだろうか」という想定を作品として実践したものにほかならないからです。ウォルコットは自らの声をここに見出すことによって、驚くべき真実を発見する　ヨーロッパの伝統は、自らの西洋的文化伝統がいかに根深く植民化された世界と結ばれていたかを認識するまでは、おのれの歴史的運命に向き合うことができないのだ、ということ。一九世紀の近代と市民社会の歴史は、一九世紀の帝国の歴史と、奴隷制と植民地の歴史と不可分なのだ。そして私たち自身の時代のグローバリゼーションも、第二次世界大戦以降の移民とディアスポラと人々の強制排除の歴史によってこそ、忠実に表現される。ポストコロニアルな世界と西洋のポストモダンな世界は、「彼ら」と「我々」、第一世界と第三世界、北と南との権力と影響力の不平等にもかかわらず、くびきで結ばれた兄弟であり、互いの未来の自由の可能性は共に存在し、でなければどこにもない。そこにこそ翻訳の可能性があり、生存のための創造

的コスモポリタニズムの地平が開けていると言えないでしょうか？それは従属者のサバルタンなコスモポリタニズムでもなければ、伝統的権威と能力に基づいた支配者のコスモポリタニズムでもなく、新しく古い、過去と未来とを連結するコスモポリタニズムなのです。

それにしても俺たちこそは一九世紀の孤児なのだ、
与えられたスタイルの規範に忠実で、
ちがう光によって生きる俺たち、
ヴィクトリアの孤児、パニヤンの大枝に住むコウモリ、
トンボだ、トンボ。

ジョルジョーネのランプに捕らえられ、
トンボ、俺たちの耳には
ボードレールの酔いを称える歌があった、
ゴーギャンの画風を誹り、ヴィンセントの耳を授けられた。

俺は下男として文学の館に住み着いたのだ、
スラム街の子どもが盗みを働くようにこっそりと、
奴隷の若者が誘惑に負けて
伝来の家宝を失敬するように
汝盗むなかれというヴィクトリア朝の訓戒を尻目に
これが私の^{からだ}身体。飲みなさい。
これが私のワイン・・・
初めにおいて、
あらゆる酔っ払いはディオニソス的である、神聖なる。

そしてある夜、どこかで、
ひとつの叫びが大気を切り裂く、
墮ちた、酔っ払いの灯が照らす厚い舌、
床にぶちまけられたアルコールをなめ、
火炉の扉をはげしく押し開くように
とつぜん開かれた、歴史がここにあった・・・

グレゴリア聖歌。聞け、燃えよ
俺たちは世界の光だったのだ！
原初の、色を塗られぬ前の世界に恵まれていた

そこではアダムが物に名前をつけるという仕事をし
ていて
雲や村々がきれいな白い壁となってそこにあった
そこであんたたちは無限の伝統とやらを発明した、
無窮のルネサンス、
ジオットとマサッチオーの褐色の天使、
窓から流れこむ潮風もある、
松脂の匂い、創造しえないほど
古いものなどありはしない。

文学の下男、一九世紀の孤児が、黒いギリシャ人、
ディオニソスのグレゴリアという、ウォルコットの
もう一つの自分、詩的仮面と化す。ウォルコットは
ヨーロッパ的過去やルネサンスを単に思い起こしたり
反復したりしているのではなく、自分自身の周縁
的な言説の中に翻訳して、「複数のアメリカという
この郡島」のただなかで偉大な文化的創造を成し遂
げます。かつてトスカーナの柔らかな光の中に捉え
られていたジオットとマサッチオーの光輝く天使
たちが、潮風と松脂の匂いのするカリブ海の漁村に
浮かぶ。ルネサンスのフレスコ画が、アメリカ群島
に飛ぶトンボの響きの中によみがえる。ウォルコッ
トは、自らの周縁者としての体験を通して、ルネサ
ンスの偉大な伝統がカリブ諸島の風景の中に再生
し、書き替えられる瞬間を活写しています。「創造
しえないほど古いものなどありはしない」この
言葉の中には、まさにウォルコットが自らの「語る
権利」を行使するという倫理的主張がこめられてい
ます。諸文化の翻訳者としての作家の責務とは、も
っとも不似合いでおよそ不釣合のものを並置するこ
とで生きた関係、対位法的な運動を把握し、植民地
と宗主国との〈中間〉、権力者と無力な者との中間
領域を探ること。かくして初めて私たちは、深い意
味において、近代世界でグローバルな不正義が続行
することの、倫理的な不可能性を〈知る〉ことがで
きるのです。

私がこれまで述べてきた異なる諸文化の交流とい
う観点からすれば、限りない悲しみや不正義をもた
らしてきた人々の分断や人種主義ほど、倫理的に不
条理きわまりなく、馬鹿げたものはありません。そ
の不可能性はまさに近代の歴史自体によって証明さ

れている。もうひとりの偉大な作家W.E.B. デュボ
イスが一九二九年に、「近代世界では、垂直の境界
によって人々を分断することなどできはしないの
だ」と言っています。「まさに近代特有の方法によ
って、そのような人種的分断を不可能にしたのは、
いったい誰なのだ？誰が五千万人の奴隷をアフリカ
から連れてきたのか？スクランブルエッグを卵に戻
すことなどできないように、こうやって一緒にさせ
られた世界を戻すことなどできはしないのだ」。近
代の状況そのものが、「文化の衝突」などといった
二項対立言説を不可能にしているのです。二百年、
三百年を元に戻して、文明を非文明とを分けること
がどうしてできるでしょうか？このような近代の歴
史自体が、「野蛮と文明の対立」といったレトリッ
クを不可能にしている。ここで私が言う「不可能」
とは、先に述べた「事実に対抗」という意味での不
可能性です。なぜなら多くの人々が、まるで事実で
あるかごとくに、文明と野蛮の二項対立を喧伝して
いるという事実が存在するからです。それは倫理的
な反事実性と言ってもいい。ウォルコットとデュボ
イスをいっしょに並べることで、私が示唆したかつ
たのは、混淆とハイファン化の進むグローバルな文化
は、「現代の」歴史的状況の記述というだけでなく、
植民と奴隷化という歴史のトラウマを、新たな創造
と正義の形態に変える倫理的挑戦だということです。
垂直な近代の分断状況を、水平な連結の様式に
変換すること。

ところで・・・茶碗蒸しがスクランブルエッグの
日本版だということですが、その卵白と卵黄とキノ
コと鳥肉との絶妙な組み合わせは、文化翻訳と文化
吸収の完璧な日本的シンボルだと言えるでしょう
（笑）。笑うことはないでしょう、アメリカではサラ
ダボウルとか坩堝とか、食事の比喻で多文化混成を
示唆しているのですから。茶碗蒸しだって、文化吸
収同化の見事な候補ですよ、積極的な同化吸収、一
方的な利用ではなくて。それぞれの要素が元の味を
生かされながら混合して、絶妙な舌触りの中で自己
を主張している（笑）。

真面目な話に戻るとして・・・このような「語る
権利」は、デュボイスやウォルコットが実践し、そ
れに今日ここにおいで皆さんの共有されている

「言語的な行為」にとどまりません。それはまさに「根元的な自由への関心」の隠喩、聞かれ認知され表象される権利のメタファーではないでしょうか？そして「事実に抗う文学の語り」こそが、そうした自由への希求の根源にある。ウォルコットの詩にあるような「もし奴隷の息子としての自分が、詩人となってヴィクトリア朝の奴隷支配の言説を、イタリア・ルネサンスの絵画や建築を領有して、作品として結晶させたらどうなるのか」といった根本的な行為媒体の変革は、そうした自由のめざましい発現にほかなりません。私の尊敬する友人でノーベル賞を受賞した経済学者アマルティア・センが、じき出版される私との対話の中で述べているように、「事実に抗う語りとは、どのような選択が可能なのか、もし私が選択できるとしたなら、という仮定を現実のものとする事で、単なるレトリックを超えた自由の概念そのものの一部をなす」のです。自由の構造を形作る反事実的な文学の語り。それは否定と拒否の自由でも、単なる希望的観測でも修辞でもない、語る権利そのもの、創作の精神そのものなのです。

こうした文学の語り、私たちが自身が歴史を遂行的に創造する契機となる。それは民主主義に不可欠な過程の一部であり、過渡期における人間という行為媒体の力の源泉なのです。さらにまた「事実に抗う語り」は、自由な市民生活の記号でもあります。物語る権利を無視する社会は、沈黙を強制する社会です。語る権利を守ることを怠れば、サイレン、メガフォン、拡声器によって分別のつかない集合へとおとしめられた人々の上のしかかる声の暴力、その暴力によって支配された沈黙の社会が作り出される危険がすぐに訪れる。ヴェトナム、パレスチナ、アヨディア、アフガニスタン、カンボジア、ベルリン、南アフリカ、ルアンダと、過去から現在へと引き継がれて継続する沈黙の死の戦場。植民地や人種差別、ホロコースト、民族虐殺の記憶、文明と野蛮の連綿たる暴力の歴史。たとえどれほど復興と償いへの私たちの思いが真率でも、真実と和解にける私たちの決意がどれほど固くとも、こうした出来事の亡霊は私たちの生に空虚のようにつきまとう。私たちは決して、後から、物語る権利を与えることなどできないのです。後期近代に生きてそのような歴

史を共有する私たちは、自らの語る権利を獲得し直すことによって、初めてそうした不安と恐怖に満ちた過去に向き合い、自らは部分的にしか理解することができない曖昧さに満ちた現在に直面することができるのではないのでしょうか？

このような語りの権利をグローバルな文脈で扱うのが、これから皆さんと共有したいエイドリアンヌ・リッチの詩です。レヴィナスやアガンベンのような哲学者も言うように、私たち自身の「倫理的責任」は、他者の顔を見た瞬間に発生するのではなく、そのような現象以前の「他者性との即時の遭遇の契機」において生み出されます。しかし哲学者や政治理論家が自分たちの用語が通じる狭い共同体の中で語るのに対して、詩人や作家は多くの人間に開かれた言葉で語る。彼女たちが実践する地球大のコンテクストにおける語る権利は、その「事実に抗う語り」を通して、私たちの通常の位置性を解体してしまいます。これからお読みするリッチの短い詩は、「私がもし何々だったら、いったいどうなるのか」という言い方で、そうした語る権利を通じた倫理的責任に言及しているのです。

わたしは見知らぬ他者のためにしつらえられた部屋のテーブル

わたしは土地を持たない者たちのために残された隅っこの場所

わたしは神が人間であるとして神を称える人間の子
わたしは一枚のボートの切符を得るために物を売る女

わたしは移民の洋服屋、コートは一枚の布に止まらないと言う

わたしはシオンの地を夢見たわたしは世界の革命を夢見た

わたしは浚渫された死体、ベルリンの運河から
ミシシッピの川から。わたしは立っている女

わたしはここにあなたの詩のなかに立っている。満足することなく。

この詩では執拗に「わたしは」という単純なフレー

ズが繰り返されます,まるで幼児の数え歌のように。しかしそれぞれの行に,戦争,奴隷制,ホロコースト,移民,貧民の反乱といった歴史のあらゆる暴力を読み取ることが可能でしょう。しかし詩は,自らの歴史を超えた記憶によって揺さぶられた世界とどういう関係を結ぶのか,というおのれの試みに「満足」していない。それぞれの行が謎のような物語を包含しています。ローザ・ルクセンブルグがベルリンのランドウェア運河から浚渫された死体かもしれない。アメリカ合州国南部の公民権運動が,燃えるミシシッピによって喚起されている。詩の一行一行は,そうした歴史の事実を喚起しながら,「満足することなく」という一句で終わることによって,同時にそのような事実に抗する語りをも内包しているのではないのでしょうか。歴史の移行期における歴史への省察。種族中心主義やナショナリズムを越えた歴史の普遍性。リッチはなんとかして,人間の中間領域性,ハンナ・アレントが「交点に立ちつくす」と言ったような意味での,他者が往還しあう歴史を物語るとうとするのです。この詩は,「わたしは」と繰り返して語りますが,それは歴史の現実を遊離したユートピア的で抽象的な普遍的主体を立ち上げるためではありません。ここで語られている「夢」とは,そのような自己中心主義を超越した,「他者の歴史」へと向かう契機なのです。歴史の「不気味なダブル」へのまなざし。

たとえば,イギリスにおける奴隷の歴史を,他者との接触という交流的な契機において読み直してみたらどうなるか?ジョン・スチュアート・ミルが自由についての省察で自問したように,「イギリスにおいて民主主義者である自分が,他の国では専制主義者でなければならないのはどうしてなのか?」

そのような問いを共有すること。あるいは「ヨーロッパにおける市民権獲得の歴史を,インドやアフリカの市民権を与えられていない人々の歴史と相対させて読んだらどうなるのか?」といった問い。そこには歴史や文学に対する,より寛容な読みがあります。もちろん歴史上のさまざまな暴虐や誤りを消してしまうことはできないのですが,私たちの倫理的責任は,抽象的・普遍的な共有の場ではなく,現実の接触・交流から,未来に開かれたあり得たか

もしれない歴史を共有する場を見出すことではないでしょうか。そのような交点に歴史の原点を見出す試みは,たとえそれが恥と暴力に塗れたものであったとしても,そこからしか私たち自身の自己認識と尊厳を取り戻す道はないと確信します。

ここまで私が紹介してきた声の数々,デュボイス,ウォルコット,リッチといった人々の声を聞くことによって,私たちには律動的で弁証法的でさえある仕方によって,マイノリティ化やグローバリゼーションを考える責任が生じます。それは,ローカルとグローバル,中心と周縁,そして「市民」と「異人」との二項対立を超えたところで,グローバルな文脈における少数派の位置をいかに考えるか,という問いでもある。それこそが,交通と文化翻訳の言語の役割であり,主権や自己の優越をめざさないコスモポリタニズムの条件と言えるのではないのでしょうか?最近のユネスコの報告の示唆するところによれば,まさにマイノリティ状況こそが,一種のグローバルな市民のありかたとなりつつあります。この二,三〇年間で,ますます多くの人々が国境を越え,国境の狭間で暮らすようになってきた。少なめに見積もっても,四千万の外国人労働者,二千万の難民,政治紛争や自然災害の結果故郷を追われた人の数は三千万にのぼるといいます。北でも南でも,大都市の中心部に住む移民や難民,マイノリティの人々は,「国民国家的」社会のただなかに存在するグローバルでトランスナショナルな世界をもっとも目に見えるかたちで表象する存在です。そのような人々こそは,「多国籍」というよりは,この移行し,孵化しつつある時代に特有の形象として,私たちの時代の新しい地理,新たな人口動静の指標なのです。

自らのものとは異なる文化を自分から安全な距離を置いたところに据えて展示し,エキゾチズムの対象とすることで,「新しい国際主義」やグローバリゼーションを賛美することは簡単です。私たちが,ますます拡張するグローバルな世界の境界とか,新奇なテクノロジーが支配する領域の拡大などを語る際には,私たち自身の親密圏のなかにある生まれつき見慣れた風景も書き換えられて,そこに新たに住みついてきた市民たちを含むようにならざるを得ない,ということを忘れてはなりません。彼ら彼女

らは、語る権利を行使する活動的な行為媒体として、文化的にも社会的にも発現しつつある集団なのである。マイノリティの文化の保護を目指した国際憲章である「文化的権利法」第二七項には、文化の保護が文化の保持によってなされるべきだと謳われています。もちろん文化の保持は大事なのですが、マイノリティ文化の現状に則した場合、大きな問題もあります。つまりマジョリティに反対するというよりは、マジョリティの内部でそれとは違った独自のマイノリティ文化を築いていこうという動きがある。ゲイの共同体にしる、環境運動にしる、フェミニズムにしる、マジョリティ文化とは一線を画しながら、単に反差別や自らの文化の保持を訴えるのではなく、二項対立を目指さないかたちで、独自のマイノリティ文化を構築する展望を持つ。女性の権利獲得を目指す運動にしても、それは女性だけの権利を守るというのではなく、ジェンダーによる差別一般に反対し、全般的なジェンダー正義を求める運動にほかなりません。このような「文化翻訳」に基づく横断的な運動は、「文化の保持」を目的とする「権利法二七項」では実際のところ支援されないという問題があるのです。もし9・11以降の世界がますます脆く崩れやすいように思われるとするなら、それは私たちがもはや、顧みられることのなかった単純な事実を目を塞いでいることが不可能となったからではないでしょうか？たしかに私たちは近年、技術的にも経済的にも前代未聞の発達を果たし、地球上くまなく広がるネットワークを構築しました。しかしその一方で、私たちは自分たち人類に共通の苦難の輻輳性を語る言語を失ってはいないでしょうか？アフガニスタンにおけるバーミヤンの仏像が破壊されたあとに残された巨大な空虚と、ニューヨークの「グラウンド・ゼロ」の口を大きく開けた傷口。この二つのイメージを対置させて見たとき、私たちはアフガンとアメリカ合衆国の人々とは共に立つ、苦難に満ちた共通の場があることに気付くのです。たしかにこの二つはまったく異なる次元の物質性を持ち、たがいに交換可能なイメージではないけれども、そこには共通のものを予知させる何かがある。そこには単に死や破壊という共通の要素があるだけではない。この二つは世界のほかの場所と共

に、はるか昔の歴史を共有しており、そのことを軍靴の響きや愛国心の高揚、「新世界秩序」の景気のないレトリックなどでかき消すことはできないのです。冷戦が終わった後で、今日のはるかかなたの国々までもが世界システムのくびきで結びつけられ、優越と支配を追及する日和見主義的な国家間同盟の重荷に苦しんでいます。己のために開発を優先する論理と戦略が、遠くに住む人々をも近しく結びつけ、彼ら彼女らの誇りを奪い、発展の周辺で待ち続ける人々に不正義を押しつける、民主主義と発展を待ち望む人々に。

私たちの時代の脆さが発現するのは、まさにそのような歴史的・文化的な<差異の近接性>においてです。私たちが住んでいるのが北側世界であろうと南側世界であろうと、私たちが社会的選択を成し、倫理的決定を迫られるときには、地政学的な距離がかぎりなく縮んでいく、それが現代の状況です。この世界に構造的に蔓延している権力と富と幸福の不均衡、これをなんとか減らす努力をしなくてはなりません。資源を再配分し、「共通の善」を追求しなくてはならないのです。

文学研究者として、そしてまた現代の文化現象について文章を綴る人間として、私は世界が達成した秩序とそれが抱える不安を定義するために、自分たちが使う言葉と、創り出す用語に関心を抱かざるを得ません。この講演の最初に述べましたように、残念なことはそのために用いられる多くの言葉が、「文明の衝突」とか「道徳的価値の称揚」とかに毒されていることです。そのような役に立たない、軍事主義的な隠喩は人々をひとつの色に染め上げ、生きて変化し続ける文化の様相を固定した対立の中に閉じ込めてしまいます。でも私たちが住んでいるのは、そんな議論ではとても掴みきれない、もっと混淆した、文化の融合した世界なのです。もしそうした変化を無視するなら、損失を被るのは私たちにほかなりません。

現代の緊張に満ちた状況を形作る重なりあい、紛争の絶えない世界の中で、責任ある市民として行動するためにはどうしたらいいのでしょうか？グローバル化した世界に「所属する」という矛盾や皮肉を抱えながら、私たちにとってコスモポリタンな愛国

主義というものはあり得るでしょうか？

新しい世紀を迎えて私たちが何かを学び得るとしたなら、それは文化翻訳のなかに生き、文化翻訳の営みを通してでなければならぬはずです。ますます私たちの住む世界は、文化の差異の「中間領域」になりつつあります。そうした領域における私たちの美的判断や倫理的価値は、言語と領土と共同体の<境界線>から引き出され、どんな「単一の」文化的・国民的伝統にも属さない。そうした社会的価値は、つねに翻訳され、グローバルな接触と交通のプロセスによって形を変えていき、「純粋な」源などとはまったく無縁の、変化し続ける実体です。私たちのただなかに存在する「差異を孕んだ文化と共同体」が持つ語る権利を尊重することによってのみ、私たちは自分の故郷と世界とに橋を架ける過程を始めることができる。「世界の文化」とは多かれ少なかれ、橋を架ける営みのことなのですから。この橋は遠すぎて、未来の自分たちの像をしかとは結ぶこ

とができない。それでもこの橋は、中間の場所にあつて、過去の記憶と現在の知識を結び付けることを私たちに迫ってくる。そんな色々な時間と場所にかかる橋、さまざまな関係性のアーチ、その出発点には、いつも語る欲望があるのです。

あなたが声に出して語るまで、あなたの名前はあなたのものとはならない。だれかが問いに答える、そして突然、記号と身振り響きの回路がつくりだされ、あなたは語る権利の領土に入ります。あなたは対話の一部となる、それは最初、耳を傾けられることも注目されることもないかもしれない。でもたとえ無視されることはあっても、あなたの存在自体は否定できない。だれか他の人の国、でもそれは同時にあなた自身の国でもある。あなたの人格は分裂し、その二つに分かれた道に同時にしたがって行きながら、あなたは二重の時空における自分自身に出会うのです、最初は見知らぬ他人として、そしてやがて友として。

コメント

グローバルなマイノリティー文化と文学的な語り

西川長夫

まずはじめにホミ・バーバさんに対する感謝の気持ちを述べさせていただきたいと思います。共感と感動をもってお話をきかせていただきました。お話のなかにポストコロナ批評の最高の理論的達成をたどることは、もちろん可能です。だが私は何よりもホミ・バーバさんの声と語りに魅惑されました。ホミ・バーバさんのテキストを読んでいるとき、私たちはとかく神経質で怖い顔をした学者を思いかべがちですが、今日初めてお目にかかって、闊達なお人柄とユーモアあふれる語り口に魅惑されました。特に故郷のボンベイにおける生い立ちのお話、それから詩の朗読も素晴らしかった。今日の聴衆はホミ・バーバさんの理論は忘れても、ホミ・バーバさんの語りと声は、一生記憶にとどめているのではないでしょう。

今日の講演会を主催している立命館大学国際言語文化研究所は、1989年の設立で歴史はまだ浅いのですが、その1989年という歴史的な日付をかなり意識して現代の多文化主義や国民国家の問題、あるいはグローバリゼーションとアイデンティティといった問題に取り組んできていて、研究所としてすでに十冊近い本も出しています。それで今日のお話は私たちにとてもたいへん興味深くありがたかったし、また今日のお話を受けとめる基礎はある程度できているのではないかと思います。それから個人的な感慨をひとつ述べさせていただきますと、私はホミ・バーバさんよりひと回り年長というか一世代上です。私が最初にフランスに留学したとき、私の指導教授はロラン・バルトで、私が最初に会ったフランスの知識人はルイ・アルチュセールとアンリ・ルフェーブですが、私はいずれも彼らの翻訳者として会ったのです。それは1967年から69年、つまり68年の5月を含む2年間ですが、いわゆる構造主義の全盛期で、レヴィ＝ストロースもおればラカン

やフーコーもいる。バルトの下ではジュネットやクリステヴァが仕事を始めていました。それはまたグラムシやフロイトやソシュールの復権と再評価が行われた時代でもあります。だが私はそういう知的雰囲気突然投げこまれたのと、むしろ68年の諸事件に強い関心をもったこともあって、当時の知的状況をほとんど理解できず、理解しようとする努力を怠っていた。あれから30年以上たって、いまカルチュラルスタディーズとかポストコロナ研究とかいった、米英経由の再解釈を通してバルトやアルチュセールやフーコーといった人々の理論を理解しようとしています。これは私の老後の楽しみとも言うべきものですが、しかしそういった経緯は、私には歴史の流れと知的グローバル化の現実を強く実感させるものでもあります。

今日のホミ・バーバさんのお話はたいへん水準の高い、密度の濃いもので、多くの問題と独創的な見解が含まれています。質問したいことも多いのですが、時間が限られているので3点が4点にしぼって御意見をうかがいたいと思います。

最初は9・11とグローバリゼーションの問題です。9・11とその後に起こった事態は、グローバル化とナショナリズムの密接な関係、すなわち国家的な枠組へのグローバルなものの強引な挿入と同時に国家的なものの急激な覚醒を印象づけるとともに、世界はいまだに帝国主義と植民地主義の時代と一続きの時代にあるのだということを改めて考えさせてくれました。ツインタワーへの航空機の突入とビルの崩壊をテレビの画面で見ながら、私の脳裡にひらめいた最初の感慨は、ああこれでグローバル化の環が完結してしまった、ということです。多くの人がネグリ／ハートの『帝国』を引用しますが、私が思いだしたのはむしろ150年以上も前のマルクス／エンゲルス『共産党宣言』の資本主義時代にお

けるグローバル化を予言した文章と、30年以上も前にヨーハン・ガルトゥングが書いた「構造的暴力」にかんする論文です。ガルトゥングはその中で中心国の中心部と周辺国の中心部が利益調和の関係で結びつく一方で、中心国の周辺部と周辺国の周辺部は利益不調和の関係で対立し分裂する帝国主義的な構造を描きだしていますが、この関係はテロ対策の口実の下に手を組んだ第三世界をも含めた諸国の政府の反応を見事に説明しています。ガルトゥングはさらに「ますます相互依存が深まる世界にあって、他国で行使される暴力が、たとえばテロ行為という形で、自国にもたらされる傾向は強まるであろう」とたいへん予言的な言葉を述べています。グローバリゼーションが周辺部からの搾取と貧困化、貧富の格差の拡大を意味する以上、周辺部からの反グローバリゼーション運動を呼びおこし、やがてグローバリゼーションの中心部に向けた攻勢が行われることは必然的です。こうした構造的暴力の考え方はまたテロと戦争の定義も変えるはずで、テロと戦争の安易な区別は止めた方がよい。あえて言えば、戦争が強者（国家）の行うテロリズムであるとすれば、テロリズムは弱者の行う戦争である。だがどのように定義しようと、それが不幸で悲惨な現実であることに変わりはありません。以上はトゥインタワーの崩壊を画面で見ながらの私のとっさの感想であり、それに直接かかわった人々にはまた別の考があったと思います。

私はこのように何とか理解しようと努力したのですが、しかし理解をこえる、理解不可能なものが（ホミ・バーバさんは「想像不可能な」unimaginableという形容詞をくりかえし使っておられますが）どうしても残ります。例えば同時多発テロを実行したテロリストと呼ばれている人たちの心情と意図は全く説明されておりません。それと対照的にブッシュ大統領の雄弁 相手（本当に相手でしょうか）を「ならず者国家」と呼び、「野蛮」に対する「文明」の十字軍の結成を呼びかけ、さらには「悪の枢軸」に対する戦いを宣言して、ニューヨークから遠く離れたアフガニスタンの無関係な人々に対して「報復」空爆を行う。この下品で傲慢で独善的な、論理矛盾にみちた演説を理解することは不可能です

し、またこうした言葉がアメリカを代表する大統領の口から直接出てくるということ自体が私には理解不可能です。この事態をどう考えたらよいのでしょうか。この理解不可能な事態のなかからどのようにして未来の可能性を探り当てればよいのでしょうか。ホミ・バーバさんは第三世界出身のアメリカ知識人としてまた独自の観点をもちだしたいと思います。今日の9・11のお話はいへん興味深かったのですが、ホミ・バーバさん御自身の立場はあまり明確にされていないような気がします。9・11にかんする発言は微妙で、まだ話せないこともあると思いますが、許される限りでの御意見をうかがいたいと思います。

第二は「移行」と「孵化」の問題です。この二つの概念はグローバリゼーションを歴史のプロセスとしていかにとらえるかという問題にかかわっています。ホミ・バーバさんはネグリとハートの「測定不可能なもの」(immeasurable)(『帝国』)という考え方を退けて、あえてグローバル・メジャーの問題を提起し、そのグローバル化をとらえる概念として「移行」(transition)と「孵化」(incubation)といういずれもマルクス主義的な（より正確に言えばマルクス主義者によって再解釈された）概念を導入されました。このあたりの論理運びは独特で、ホミ・バーバさんの思考の形をよく表しているように思えるので、少しいねいにたどらせていただきます。

ホミ・バーバさんはハートとネグリが測定不可能性を言いながら、グローバルな言説の「新しさ」をくり返し予告することの論理矛盾について（なぜなら「新しさ」の概念それ自体は既成のメジャーに従っているのだから）、「新しさ」の脱構築を試みる。つまり「新しさ」を「移行」あるいは「孵化」の一契機として読解する方法です。そこで援用されているのはグラムシの「実践の哲学」にかんする論考の次の一節でした。

実践の哲学は、世界史的発展の一契機ではあるが、新しい、独立な、独自の考え方であるという主張は、孵化しつつある新しい文化が独立性と独自性をもっており、この文化は社会諸関係の発展につれて発展するであろうと主張することである。そのときどき

に存在するのは古いものと新しいものとの可変的な結合, 社会諸関係の均衡に照応する文化的諸関係の一時的均衡である。... (『グラムシ選集』2巻34頁)

.....ある時, 突然古い時代に代って新しい時代が始まるのではなく, 移行期の「一時的均衡」, つまり古いものと新しいものとの間の独特な, 移行的あるいは翻訳的な実在 (transitional or translational existence) が注目されなければならない, というのがホミ・バーバさんの主張だと思えます。

「移行」というのはむしろ古典的なマルクス主義理論の中心的な概念です。ホミ・バーバさんは, 今日のお話では省略されましたが, 元の原稿ではここでアルチュセール他の『資本論を読む』の中からエチエンヌ・バリパールの論文「移行の理論のための諸要素」を引いて「ただひとつの『同時性』のなかで二つの(またはそれ以上の)生産様式と, 一方による他方の支配」(今村仁司訳『資本論を読む(下)』230頁)に注目する。このように指摘されれば, バリパールの「移行」理論はたしかにグラムシの孵化の概念に呼応しており, これは私にとっては新発見でした。ホミ・バーバさんはさらにルイ・アルチュセールの名を出して, 彼が示唆する「重ね書き的 (palimpsestical) な作図法」に言及されています。パリンプセストというのは, 私たちにはなじみの薄い言葉ですが, 古い文字を消してその上に重ね書きされた羊皮紙ですね。この作図法に付された四つの動詞 (mutate 変化する, vacillate 揺れ動く, mediate 仲介する, morph 変形する) は, 孵化として理解された移行の内容を見事に伝えていると思えます。だがここで私は一つの疑問を抑えることができません。アルチュセール理論は一般に, パシュラールに借りた認識論的切断 *coupure épistémologique* という概念によって知られており, これはホミ・バーバさんが援用された「重ね書き的作図法」とは非常に違うというか, むしろ逆方向の概念です。「切断」でなく「重ね書き」を取りあげたところにホミ・バーバさんの意図とポストコロニアル批評と呼ばれているものの傾向性を私は感じるのですが, そう考えてよいのでしょうか。移行を考えるに当たって, ホミ・バーバさんは全体的, 二項対立的な思考を拒否

し, 変動, 変異, 一時的均衡, 対立的共存, 萌芽的, 部分的, 翻訳的, 不連続的, 非対称的, 等々を強調しました。その点は共感しました理解しているつもりです。だが, 歴史や知的形成の過程を考える場合は, どこかに「切断」の必要が出てくるのではないかと, また「切断」を回避することは体制的・現状維持の傾向に結びつくのではないかと。ホミ・バーバさんの御意見をうかがいたいと思います。

第三は文学的な語り *literary narrative* とマイノリティ化あるいはグローバルなマイノリティの問題です。文学的な語りがわれわれの生きている時代の証であり, 「もし...なら」という文学的な語り, あるいは事実と逆らう語りのなかに文学特有の倫理的責任と自由の構造が開示されている, という御指摘は見事だと思えます。

二つの素晴らしい詩を朗読されました。I'm a ... がくりかえされる詩のリズムがまだ耳の奥に残っています。アドリエンヌ・リッチの語るこの「私」が排他的でエゴイスティックな「私」でなく, 他者に開かれた「私」であり, 他者が親しく集う場としての「私」であることは, 冒頭の詩句 "I'm a table set with room for the Stranger" と最終の詩句 "I am standing here in your poem. Unsatisfied." を読むだけでも分かります。また But we were orphans of nineteenth century で始まるデレック・ウォルコットの詩は, 私にはカリブ的想像力の典型のように思われました。とりわけホミ・バーバさんがくりかえし強調された最終連の "nothing so old that it could be invented" は, 奴隷船で連行された祖先たちから始まるカリブ海の黒人の歴史を背景にして成り立つ強い詩句だと思えます。そしてこの詩にも, かつての抑圧者をも受け入れ, 欠如を豊饒に変える意志が示されています。

私がこの詩に感動した理由の一つは, 今年の三月にカリブ海のマルチニック島を訪れて強い印象を受けていたからだと思えます。私はマルチニックで『クレオール礼賛』の著者の一人である言語学者のジャン・ベルナベに会い, また彼の紹介で90歳に近い世界的な詩人=政治家エメ・セゼールに会って話しをきくことができました。言うまでもなくエメ・セゼールは「ネグリチュード」の提唱者です。

ホミ・バーバさんが朗読された詩やそこから取りだされた文学的語りの特徴は、私ならクレオールあるいはクレオール性という語を使って説明したいところですが、ホミ・バーバさんは一度もクレオールという語を使わなかった。小さな疑問の一つはなぜクレオールの語が使われなかったのか、ホミ・バーバさんはひょっとしたら意識的にこの語を避けたのかもしれない、ということです。なお私は、スチュアート・ホールの言うカリブ的アイデンティティやカリブの想像力は、ネグリチュード、すなわち黒人のルーツとしてのアフリカ的なものへの志向と、ルーツから暴力的に絶たれた土地で形成されたハイブリディティを積極的に受け入れることによって成立したクレオール性との間の緊張関係のなかで作られつつあると考えているのですが、この点についても御意見をうかがいたいと思います。

それからマイノリティ化 (minoritisation) にかんするお話しもたいへん感動的でした。グローバルなマイノリティの文化が世界を開くフォーラムを形成する。ここに至ってホミ・バーバさんが今日の講演のタイトルを「グローバル・メジャー」としたことの意味が判然とします。未来の「測定不可能」というニヒリズムに対してホミ・バーバさんが敢然と提起しているのはグローバルなマイノリティ＝サバルタンのメジャー (尺度, 基準) であり、これは一種のコスモポリティズム (世界市民主義) です。私はマルクス主義の強い影響を受けた世代の一人として、このマイノリティ化やグローバル・マイノリティの文化という言葉に、プロレタリア化という言葉や「万国のプロレタリア団結せよ！」という『共産党宣言』の結語をどうしても想起し重ね合わせてしまいます。もちろん両者の違いは明確ですし、私の印象では、ホミ・バーバさんはこの講演でもその違いを説明することに力をそそいでおられます。

まず「マイノリティ化というサバルタンの形態」 (a 'subaltern' form of minoritisation) という言い方でサバルタンとマイノリティが結びつけられ一体化されていることを指摘しなければならないと思います。だがマイノリティ＝サバルタンはプロレタリアートのように階級的な実体ではないことが強調されている。マイノリティ＝サバルタンを特徴づけるの

はその階層や出自であるよりも、彼らがその中に置かれた抑圧と矛盾のなかで、どのように反応し何を指すかということです。したがって世界の各地から集ってシアトルのWTOの閣僚会議を粉砕したNGOやダーバンの世界人種会議に圧力をかけて国益を主張する各国の代表を追い払ったNGO、その他の新しい社会運動や真相究明委員会や国際法廷、等々に参加した人の多くは中産階級や時に官僚や資本家も含まれているかもしれないが、彼らはいずれもグローバルなマイノリティの精神を具現化する一員ということになるでしょう。こうしたグローバルなマイノリティ＝サバルタンの動きを一言で要約すれば、「越境」であったり「脱国民化」であったりする。だがホミ・バーバさんは、国民国家の主権や権威は、ネグリやハートが主張するほどには弱くなく、解体しているとは考えない。したがってここで注目されるのは、萌芽的で部分的な「脱国民化」であり、国家のなかでその弱い部分やひび割れた部分に入りこみ、あるいは国家に隣接する部分にマイノリティ＝サバルタンの文化を押しひろげ浸透させてゆく運動です。

これは初めに述べた「移行期」や「孵化期」の考え方にも一致するものであり、先に引用された二つの詩はまさにそのように理解されたグローバルなマイノリティ文化にふさわしいものでありました。文学的な語りの権利が尊重され効力を発揮するのはこの場面です。だが私はここでも一つの疑問を押し殺すことができません。それは、9・11によって照らし出された、このように暴力がはびこる現在の世界のなかで、文学的な語りにはたして力をもちうるのかという疑問です。私が思いだすのは「飢えて死ぬ子供を前にして文学は何ができるか」(より正確には「飢えて死ぬ子供を前にして『嘔吐』は無力である」) というもう40年も昔に発せられたサルトルの問いかけです。文学にそのような役割を求めることは理論的に誤っており、当時すでに批判の集中砲火を浴びて、サルトル自身もやがてバルト的な文学観を受け入れて、文学の役割にかんする考え方を根本的に変えてしまいました。しかし私は文学的な語りの力が論じられるときには、いつもこのサルトルの言葉を思いだしてしまうのです。今日のお話は私

たちに希望を与える、そして「希望」が一つのキーワードになっているお話でした。だが他方では文学的な語りをくりかえしても、語っても語っても変えられない現実が目映ってしまう。ホミ・バーバさんはこの問題についてどうお考えですか。

最後に、ホミ・バーバさんは今回アジアをまわって来て今日の日本での講演にかなり大巾な手を加えたとお聞きしましたが、日本の現実のなかでポストコロニアルな言説がどのような意味をもつかという問題です。ホミ・バーバさんをはじめポストコロニアル理論と呼ばれているものの多くが訳され、それを読んだり引用したりすることが日本の知的あるいはアカデミックな社会の一つの流行かファッションのようななってしまうと、それ自体がまさに植民地的なあるいはポストコロニアルな状況です。ですからホミ・バーバさんの語りを受け入れる日本の現実がどのようなものであり、それとポストコロニアルの批評や現実がどうかかわっているかという問題が、われわれ自身の問題として残されていると思います。

9・11の事件が起こる三ヶ月くらい前にアメリカの日本研究者であり著名な歴史家であるジョン・ダワーの日本の戦後を描いた『敗北を抱きしめて』(Embracing Defeat)の翻訳が出版されました。embraceという語には性的なメタファーがあって、私たち日本人にとってはおそらく気持の悪い言葉です。だがその言葉があえて使われたのは何故か。ジョン・ダワーは戦後を1945年から1989年までのかなり長い期間にとって考えていますが、戦後の諸改革は、憲法一つをとってみても、象徴天皇制にしても、いずれも日米の合作であったという。日米の合作というのは言い換えると戦後の日本はアメリカの植民地であったということです。この実に見事な、おそらく日米双方の研究者によって書かれた戦後史のなかで最も優れた戦後史を読んだ後で、9・11をむかえ、そしてその後の日本政府の対応や日本のジャーナリズム、あるいは知識人の反応を見たときに、私は日本はやはりアメリカの植民地であったということを痛感しました。

そうすると日本の知識人は二重の植民地化を刻印されている。かつて朝鮮や台湾や中国東北部(満州)、

あるいは東南アジアを植民地化した宗主国である日本帝国の知識人である(経済的支配とポストコロニアルな状況は依然として続いています)と同時にアメリカの植民地である日本国の知識人。戦後日本の知識人が、かつて東アジアや東南アジアの広大な植民地の宗主国の知識人であったということを忘れていているのは、敗戦と敗戦による植民地の放棄と米国による占領があったからですが、その戦後の現実が日米合作(embracing)であったので、現状が植民地化であるという認識も育たないというか隠蔽されてしまう。戦後日本の知識人は、これはインドやその他の旧植民地の知識人も同じことだと思いますが、その国のエリートとして、西欧の、あるいは宗主国の文化を受け入れて、それに近いものを作りだそう、あるいはそれに近い存在になろうとしながら、結局はそうはなれなかった。そういう知識人のあり方というものを実はわれわれは体験しているのだが、それが明確に意識化されない。そういう状況のなかで改めて世界のポストコロニアルのさまざまな経験が思い出され生きてくる、ホミ・バーバさんの著作が読まれるということになると思います。そうした状況についてホミ・バーバさんの御意見がうかがえれば幸いです。長くなりましたが以上で終わります。ありがとうございました。

西川長夫コメントへのホミ・バーバの応答

西川先生、洞察に富んだコメント感謝します。応答者として先生が居られたことをとても幸運であると思います。専門的な知識は言うにおよばず、ロラン・バルトとの交流のエピソードなども興味深いものでした。私自身バルトには影響を受けていますが、まあこれはあとで話せれば思いますけれど、彼の日本についての本の感想などもお聞きしたいところです。ジュリア・クリステヴァの中国についての本などと同じく、一種の日本趣味、中国趣味の産物なのではないでしょうか？

それはともかく、手短にお答えしたいと思います。まず最後の脱植民地化に関わる歴史的忘却という点について。この点について私は日本のローカルな政治・社会状況には暗いですが、また日本で様々なガ

ストコロニアル理論がどれだけ影響力を持ち、脱構築的な読解や研究に役だっているかわからないので、あまりきちんとコメントできる立場にはないのですが。しかしグラムシの「孵化的時期」という用語について言及しましたように、記憶と歴史の問題にはつねに二重の動きがつきまとう、ということは留意しておくべきだと思います。つまり日本における現在の文化的忘却といいものが、朝鮮や東アジアの国々に対する侵略占領、植民地体験を一方で持ちながら、他方でアメリカ合州国による戦後の占領体験によっても条件付けられているということですね。このような二重性が脱植民地化、植民地体験の記憶と忘却にはつきものなのです。

つぎに最後から二番目の「語りの重要性」について。私が強調したかったことは、語りは文学的言語によるそれにとどまらず、表象の状態でもあるということです。語りにはもちろん、様々なメディア、ニュースメディア、新聞・雑誌などの印刷媒体、映画、ラジオ、テレビなどが含まれるわけですが、それらだけでなく、南アフリカの真実究明委員会とか、ミロシヴィッチが裁かれている国際刑事裁判所なども語る権利の一部と言えます。ここで問いたいのは、現在よく言われるところの「新自由主義の勝利」とか「市場支配の徹底」などと言われるものが、本来必須の作業であるべき社会の構造的分析から、私たちの関心を逸らしつつあるのではないだろうか、という問題です。私が述べてきた語りの可能性は、そのような構造分析に道を開くものとして、共同性と個人性、野蛮と文明といった安易な二項対立図式を疑うものです。

しかしここで重要になってくるのが、語る権利へのアクセスというポイントです。それには、教育や健康、読み書き能力といったことが肝要です。北京で講演したとき、貧しくて食べられないのに、どうして教育や語る権利が優先されなくてはいけないのか、といったことが話題になりましたが、インドやパキスタンといった国の例を見ても、そこでは軍事費に膨大な予算が割かれているわけで、貧困と教育が決して二者択一の問題ではないことは明らかです。この二つを対立させる前に、お金の使い方を見直すべき分野はいくらでもあるわけですから。この

一月にダヴォスの世界経済フォーラムに行ったときに、そこでデズモンド・ツツ主教と話をしましたが、そこでも語る権利による歴史への介入が、様々な社会組織によって具体的に支援されなければならない、ということを行いました。読み書き能力と教育や健康との関連、こうした点こそが重視されなければなりません。アマルティア・センも言っていたことですが、世界の貧困に苦しむ国でテロリスト養成学校のようなものが作られている、それをテロに対する国際戦争といった文脈で解決しようとするのではなく、正しい教育への投資によって解決することこそ、世界の先進国の責任と言えるのではないのでしょうか？

もう一点、私が今日ご紹介したような文学が、事実に抗する語りとして、〈語りと証言〉という問題を喚起していることにも留意していただきたいと思います。そこで目指されているのは単なるユートピアニズムとは別のものです。ユートピアニズムはユートピアとディストピアとを区別する、言ってみれば啓蒙主義的な進歩の図式の中にある発想です。それに対して私が使っているアスピレーショナルな希望の言説は、進歩よりは生存に重きを置き、主権や支配権ではなく、人々の日常的な希望に焦点を合わせます。グラムシの言う「サバルタン性」がここでも重要で、それは国民国家の体制に反抗する要素というだけでなく、やや軽視されがちな側面として、国民国家の内部にありながら、特定の集団として特定の利益や関心に専念する意識のありかた、として捉えることができると思います。

三番目の点として、私がエメ・セゼールの後継者たちが実践したような「クレオール性」に言及しなかったということですが、私が述べている混淆性とか、進めている議論の方向が、こうした概念や実践と密接な関連と親近性を持っていることは疑いありません。

最後に私は9・11の事件を、文明の衝突言説を反駁するための材料として持ち出したわけですが、この出来事そのものに対する個人的応答を問われれば、私としては、それが構造的暴力の一面として、外交政策の恐るべき誤用の結果である、と言わざるを得ません。先進国の外交に特徴的なことは、「セ

デューズ・アンド・アバンドン」,つまり一方で資源などを獲得するためにいい顔をしておいて,他方で見捨てていく,といった方策が支配的です。イギリスによるインドやパキスタンに対する対応にも典型的ですね。なにか問題が起こって自らの権益が侵されそうになると,突然,特定地域に対する関心が高まるが,関係なくなればたちまち忘れ去られる,そうした先進国の態度の暴力性には心から憤りを覚えます。先日,ハーバードにクリントン政権当時の財務長官だったロバート・ルービンが講演に来て,彼は「アメリカは自己の利益のためにこそ,他国と協調する必要がある」と言っていました。そこで質疑応答のときに私が,たしかに大学と財務省では語る場所の状況が違うかもしれないが,ナイーブな意味ではなく,グローバルな正義を語るならば,自己の利益を超える言語を発明すべきではないのか,と問いかけました。先進国による「慈善」が,自分の利益が続く限りのものであっていいはずがないから

です。9・11の事件の後で,私も多くのメディアから取材を受けましたが,そのなかで「今日の暴力が世界的な不正義の力学の表現である」とか,「第三世界から正義を求める声をあげたのだ」といったような言い方がなされて,私にはまったく承服しかねるものでした。仮定として,証明も何もされていないからですが,仮にあの行為がアルカイダ・ネットワークによるものだったとして,それ自身,グローバルなネットワークの一部なのですから,彼らの行動自体はとんでもない政治的情熱や勇気の表れだと一応言えるかもしれませんが,それは同時に極めてシニカルなものだった。なぜなら彼ら自身,自分たちの行動によって,アメリカがこれまでの歴史を反省するとか,外交政策を改めるとかは毫も期待していなかったわけですし,現実にそんなことは起こらなかった。つまり誰が行ったにせよ,こうした暴力的行動の責任は免れないと思います。

コメント

中間領域 の声を聞く

本 橋 哲 也

現在私たちが置かれている9・11以降の世界の状況については、様々なことが言われてきましたが、その一つとして「世界のイスラエル化」ということがあるのではないかと、思います。世界中が植民地支配による権益と他者排除を正当化するために、自らの領域に不断に分断線を敷いて、バーバさんのおっしゃる「グローバリゼーション下の人間の生存要件である中間領域」を、パレスチナで行われているように、目に見える現実の壁、目に見えない心の壁によって抹殺してしまおう、という政策ですね。そうした状況の中では、私たち自身が、今までヨーロッパ的な価値観と生きてきたような「正義」「平等」「民主主義」といった概念を、ヨーロッパ中心主義的な価値観を相対化したうえで、もう一度取り返すことが必要だと思います。バーバさんがあらかじめ用意されたペーパーで、「脱現実化された民主主義」という言い方をされています。そこでは「主体性」が「統合」されたものというよりは、より分裂したかたちで、かつ「他者性への道を拓く」ものとして捉えかえされている。そのとき重要なのは、マイノリティであり、声を奪われたサバルタンたちであるわけですが、彼ら彼女らがいかにグローバルな現実の中で、自分たちの主体性や行為媒体性を切り開いていくのか、そうした問いをバーバさんは、くりかえし提出しておられます。

様々な著作においてバーバさんが言われていることですが、植民地主義の場というものは、単なる自と他を分割する境界線ではなくて、その二つの要素が接触し交流する「接触領域」であり、実際に生きている人々が生存する「ボーダーランド」であるわけですね。たとえば今年南アフリカのダーバンで開かれた人種会議にしても、日本における画期的な民衆法廷の試みとしての二〇〇〇年の女性国際戦犯法廷にしても、まさにそうしたサバルタンやマイノリテ

ィが、それぞれの国民国家内の特殊な利益を代表する共同体として、国境を超えて横に連結して、歴史の再審を成し遂げたわけですね。

それは言わば、既存の階層秩序を強化する「垂直のグローバリゼーション」ではなく、それを変革し、新たな連隊の可能性を拓く「水平のグローバリゼーション」を目指した営みとして、私たちに多くの励ましを与えました。一九九〇年代になってようやく東アジア諸国で一定の民主化が達成され、さまざまな戦争被害者、戦時暴力の犠牲者、強制労働の被害者女性たちが声を挙げるできるようになったわけですが、日本だけが戦後五〇年にわたる「文化的な忘却」のなかで、そのような声に耳をふさいでいた。他の東アジア諸国では一九四五年で戦争は終わらなかったにもかかわらず、日本だけはその犠牲のもとに一人勝ちの経済発展とアメリカ合州国と象徴天皇制の合作による「戦後民主主義」を享受してきたのです。また被害者女性たちがカムアウトした一九九〇年代からも、「失われた一〇年」とも言われるように、戦争責任・戦後責任を果たす機会を自ら抹殺してきたのです。彼女たちが挙げた声こそは、バーバさんの言われる「語る権利の行使」、「自分たちが声を挙げ、かつ議論する権利」を取り返し、ヨーロッパ的な価値観に基づいていた法的枠組みを領有し、かつ解体することによって、正当性を獲得する試みだったのではないのでしょうか。

あらかじめ提出されたペーパーで、バーバさんは、「恥の政治学」ということに言及されていました。バーナード・ウィリアムズの言葉を引用して、恥というものが「自分の恥を見つめることによって、他者への関係性を拓く契機」として捉えられている。言い換えれば、私たちは被害者と加害者とのあいだのまったく不均衡な関係の中で生き、そこでは被害者の方が加害者に対して説明責任を負う、といった

不条理がまかり通っているわけですが、そうした関係に介入し、そのような力関係を変革することによって、はじめて具体的な補償や謝罪の道が開け、かつ加害者自身の癒しの可能性も生まれてくるのです。

最後に皆さんと共有したいテキストとして、クリシャン・チャンダルというインドの作家の「ペシャーワール急行」という短編小説から引用して終わります。現在、インドとパキスタン、そして「イスラエル化」しつつある世界で起こりつつあることを考えるときに、とても示唆に富む文章ではないかと思えます。一九四七年のインドとパキスタンの国家分断時の暴力について、その二つの領域を交通した木製の汽車が語り手となって当時を回想する、という想定で書かれた言葉です。

わたしは木製の生命のない列車にすぎない。それでもやはり、ある血と肉と嫌悪の重荷を、もうわたしにさせないでくれと、願わないではいられないのだ。わたしは飢えに苦しむ地方に穀物を運ぼう。わたしは石炭と油と鉄を持って工場へ行こう。わたしは農民のための鋤を、そして新しい肥料を届けよう。わたしは自分の車両に農民や労働者の幸せでいっぱいのグループを乗せていこう。優しい婦人たちの甘い視線が男たちの心をくすぐるだろう。彼女らのサリーの裾には、愛らしい子どもたちの顔が蓮の花のように見えるだろう。彼らはあのような死ではなく、来るべき人生を敬虔に迎えることができるだろう。もはやヒンドゥーもなく、ムスリムもなく、あるものは皆、働く者ばかりの、そして血の通った人間ばかりの人生を。

まさに声も肉体も精神も代表権も市民権も持たない「サバルタン」としての汽車が、自らの「語る権利」を行使するテキスト。過去の歴史の再審、現在の状況の省察、未来の可能性への希望は、このような現実の人々の愛情や優しさや労働の喜びを包含した木製の貨車という〈中間領域〉にこそ宿っているのではないのでしょうか？

簡単ですが、以上でコメントを終わります。

質疑応答

フロア 西川さんがおっしゃられた日本がアメリカによって占領された過去をも持つという点についてバーバさんのご意見をうかがえればと存じます。これは本橋さんが「文化の忘却」という点で日本の戦後史について言及されたことでもあるのですが、こうした論点に関してポストコロニアル理論によれば、どのような介入が可能なのでしょうか？ポストコロニアリズムはおおむね、黒人や白人のような人種的關係や、ムスリムとそれ以外といった宗教的文化的關係に焦点を合わせてきたと思うのですが、その点でも日本をはじめとするアジアの「黄色人種」は曖昧なポジションにあると思うのです。

バーバ 日本の植民地主義に特殊な内的事情については、質問を避けるわけではないのですが、私はそれほどコメントできる知識があるわけではないので、応答を留保せざるを得ませんけれど、より一般的な側面についてならお答えしたいと思います。ポストコロニアル理論とは私の考えるところ、大きな二項対立の物語への反発であり、私がいつも興味を抱いてきたのも、小さな差異にほかなりません。植民者対被植民者といった大枠の対立ではなく、どんな敵対的關係においても、重要な対立はつねに微細な細部にこそ存じます。たとえ全く關係がないような、たとえば権力者と無力な者との対立にしても、なんらかの交通や接触領域が存在する。私が「事実」に抗する語りや「中間領域」「ハイブリッド性」などを重視するのも、そのような人々の間に存在する力への抵抗や力の実践に肝要な微妙な力学に焦点を合わせたいからです。政治的な行為媒体の可能性は、つねにそうした關係性のうちにある、だからこそサバルタンの抵抗や貧窮民の反乱や反抗が目につくのです。私はどこの大学でもアジアの学生の方に人気があるようですが、それはどうもそうした対立や反乱をきめ細かいところから扱って、大きな対立図式を好まないところに原因があるのではないかと考えています。

こうした微妙な關係性を考えるときに重要なのが、翻訳性という概念です。ヴァルター・ベンヤミンが翻訳の言語について書いた重要な文章で、「翻

訳とは変革の連続的契機であって、抽象的なアイデンティティの交換とは違う」と言っていますが、そのような大掛かりで抽象的な二項対立的表象による交換ではなく、連続的で微細な運動にこそ注目して権力構築のメカニズムを考えるのが、ポストコロナ理論ではないでしょうか。フレドリック・ジェイムソンのことはとても尊敬していますが、彼の言

うユートピアニズムにいま一つ賛成できないのもそこに関係があって、過去の忘却を反省し未来の可能性を拓くためには、大きな物語に頼る進歩主義的なユートピアニズムではなく、アスピレーショナルな希望の言説、人々の具体的で日常的な生存にもとづいた希望を乗せた言語を発明する必要があると私は信じています。