

スピヴァクとインド —脱構築、サバルタン、サティ—

伊 吹 克 己

文中引用文献略号は以下の通り。

CPR... *A Critique of Postcolonial Reason*, Gayatri Chakravorty Spivak, Harvard University Press, 1999 (邦訳『ポストコロニアル理性批判』上村忠男・本橋哲也訳、月曜社刊)。

GCS... *Gayatri Chakravorty Spivak*, Stephen Morton, Routledge, 2003 (邦訳『ガヤトリ・チャクラヴォルティ・スピヴァク』本橋哲也訳、青土社刊)。

GS... 『現代思想 特集スピヴァク サバルタンとは誰か』青土社, 1999年7月号。

IOW... *In Other Worlds*, Gayatri Chakravorty Spivak, Routledge, 1998 (邦訳『文化としての他者』鈴木聡・大野雅子・鶴飼信光・片岡信訳、紀伊國屋書店刊)。

MI... *Marxism and Interpretation of Culture*, edited and with an introduction by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, University of Illinois Press, 1988 (邦訳『サバルタンは語ることができるか』上村忠男訳、みすず書房刊)。

OG... *Of Grammatology*, Jacques Derrida, Translated by Gayatri Chakravorty Spivak, The Johns Hopkins University Press, 1974 (邦訳 [序文のみ] 『デリダ論』『グラマトロジーについて』英訳者序文』田尻芳樹訳、平凡社刊)。

* 引用文に付けられるカッコ内最初の数字が原文の頁数、ハイフンのあとの数字は翻訳の頁数。なお、引用に関しては行論上ならびに文脈上の都合で適宜訳文を変更したところがある。

序

思想的な関心から現代のインドについて考えてみようというときに、現地の言葉を知らない門外漢の哲学研究者にとって、ガヤトリ・チャクラヴォルティ・スピヴァク Gayatri Chakravorty Spivak の著作はまず最初にあげられるものであろう。彼女はインド出身で、アメリカ合衆国移住後、ポストコロニアリズムの批評家として名をなしたが、自身が繰り返し強調しているように、その仕事の基礎にはフランス現代思想とりわけジャック・デリダの脱構築の方法があるからである。ところで、彼女の専門は英文学ということになり、そこからポストコロニアリズムの批評を展開していったのだが、当然のこととしてインドへの言及が多いにもかかわらず、スピヴァクにおけるインドという論題を掲げると、論者はかなり複雑な状況におかれることになる。彼女はポストコロニアリズムに関する講演を頼まれて、ある時、デリダをはじめとするヨーロッパの思想家たちの話を延々として顰蹙を買ったというエピソードを自分で語っている。われわれは、スピヴァクのような人が祖国インドについて語るというと、インド固有の文化と歴史から引き出されるその本質について論じると考えてしまう。しかし、彼女はそういうことはできないという立場なのである。もちろん、彼女はポストコロニアリズムの批評家として祖国インドを強く意識しているし、その思いには格別のものがあるということは、これからわれわれが示す引用で十分に感じ取ることができる。しかし、まさに彼女はそうのように考えてしまうような態度でインドを論じるということを批判する。彼女の仕事を知らずには、まずこのことを理解しなければならない。図式的には、その理由はそれほどむづかしいものではない。しかし、それを納得するとすると、それなりに彼女の考えを展開してみる必要がある。その作業の中から彼女の考えるインドについても引き出されてくるように思われる。

1. 本質の否定（拒否）と脱構築

インドについて直接に論じていくことをスピヴァクがしないのは、《本質主義 Essentialism》を認めないからである。スピヴァクの解説者モートンによれば、それは「物事の現実の真の本質に対する信念」[GCS73-123]とすることができる。それが信念である限りにおいて、本質は固定的にとらえられ、またその普遍性は疑われない。彼女はこれを拒否する。とはいえ、一方的に排除するのではない。場合によっては、それを説得のために一過的に用いる場合もあり（これを〈戦略的本質主義 Strategic essentialism〉と呼ぶ[GCS75-125]）、完全に排除するわけではない。しかし、彼女のポストコロニアリズム批評の基本は、これまで用いられてきた概念あるいは考え方を土台から見直すという作業にある。たとえば、〈人間〉という言葉を用いるとき、普遍的

な人間という漠然とした本質を心に描くのであれば、そこからこぼれ落ちていく存在があるという基本的な主張が彼女のポストコロニアリズム批評にはある。具体的に考えてみれば、植民地時代の英国人はインド人を同じ人間として取り扱ったのかという問題がある。答えは言うまでもあるまい。—これに対して、インド人は人間として未熟であるとする考えがある。つまり、普遍的な人間性は持っているのだが、ヨーロッパ人に比べるとまだ十分に啓蒙されていないというわけだ。十分な教育が与えられて英国人と同じ言葉と教養を身につけたとき、インド人は初めて人間性を獲得し、平等に扱われることになる。このようなヨーロッパ中心主義をスピヴァクは強く批判する。こういったことは、彼女が言うまでもなく、今日では子供でも知っていることだと言っていいだろう。それに対しては、自民族中心主義を唱えてヨーロッパ中心主義に対抗することが考えられる。しかし、それでは対立に終わりはない。ところで、こうした対立を解決に導く方法をヨーロッパの近代思想は考え続けてきた。スピヴァクは、その方法を現代の哲学者ジャック・デリダの哲学に求める。

デリダの『グラマトロジーについて』の翻訳と長い序文は彼女の名前を巻頭に高めた。とりわけその序文は単なるデリダ哲学の解説の域を超えた論文となっている。彼女はデリダの思想をハイデガーの哲学から説き起こした。

「私 [スピヴァク] の困難な状況 my predicament はデリダに「抹消の下に *sous rature*」と書くように促したある種の哲学的要請と類比できる。」 [OGxiv20~21]

「私の困難な状況」とはデリダ哲学の本質的な難しさをまず読者に認識してもらおうとしているのだが、そもそもその思想が説明ということになじむものではないという主張が彼女にはある。しかし、まずこの〈抹消〉について説明を試みなければならない。ハイデガーは存在論の根本問題である〈存在 Sein〉について「~~存在~~」と表記していた。次のように説明されている。

「これは、ある言葉を書いて、それをバツで抹消し、そして、その言葉と抹消記号の両方を印刷するということである（その言葉は不正確なので抹消される。しかしその言葉は必要なので残される）。」 [OGxiv21]

ハイデガーのこの工夫を、われわれの論文の主旨にしたがって理解するには、この文章にある「言葉」という語を「インド」に置き換えてみるといいだろう。スピヴァクを書くものは常にこの発想の延長上にある。ところで、彼女はハイデガーのこの発想に全面的な承認を与えているわけではない。ハイデガーによれば、この〈抹消〉という考えは存在的なものとの存在論的なものとの差異に関わる。ここでスピヴァクの説明を少し言い換えて説明すると、人間という存在者（つまりは私）が存在そのものを問題にしようというときの困難は、それ以前に問う者が存在しているという事態に存する。存在者は存在と一体になっている。したがって、それを

問うということは存在者と存在とを分離して考えることであり、それは私という存在者の本来の有り様を逸脱してしまうということを意味する。〈存在〉について考えようという人間が、まさに存在しているということにおいて、その考えを命題として客観的に示したとたんに、問いはその意義を喪失してしまう。命題によってこの問いが問いとして成立し得なくなるとするならば、そもそも命題を作り上げている言葉自体がこの問いにとって敵となるということである。

〈存在〉とは事柄であって、言葉ではない。ハイデガーによれば、〈存在〉は真理であるが、それは暴露されることによって示されるある事態である。暴露によってそれが真理だと示されるものは、暴露されたままであるならば、その真理性を喪失する。しかしながら、問うという行為を引き受ける以上は、暴露するものである言葉を手放してしまつては、今こうして語っている事柄自体を示すこともできなくなる。だからわれわれは「~~存在~~」と書かなくてはならない。

こうしたことは禅宗の「不立文字」のような仏教の伝統のあるわれわれの文化にとってはそれほど不可解なことではない。ここで強調しておくべきは、抹消されてもおお言葉が決定的な契機となっているということであろう。われわれは言葉を免れることはできない。これは龍樹以来の仏教の伝統の中でも明らかにされていることである。つまり、問題はこの先にある。スピヴァクはデリダとハイデガーとの違いを示そうとした。彼女はまず〈存在〉という言葉に対するハイデガーの「ノスタルジア」(デリダの表現)を告発する。ハイデガーにとって〈存在〉とは「原理的な言葉 the master-word」[OGxv-25]である。デリダは、これに対する言葉(彼自身がこだわる言葉)として〈痕跡 trace〉を持ってきた。スピヴァクによれば、これはハイデガーの〈存在〉と同じ位置づけを与えられるものではないと言う。「原エクリチュール」や「差延」など、他の言葉に取って代わっても、それはかまわないからである。ハイデガーは〈存在〉というもっとも基本的(と彼自身が考えた)語が、その指し示す事態とぴったりと重なってほしいと願った。だから〈抹消〉というアイデアが持ち出されたのだが、デリダはそれをきっぱりと見限った。「言葉と物、言葉と思考とは、実際、一つになることは決してない」[OGxvi-27]。そもそも記号が事態を指示するという言語の意味作用の基本は、指示するものと指示されるものとの差異にある。この差異においてこそ言語が成立するという考えは、現代思想の水源にあるソシュールの言語学の基本である。シニフィアンとしての音は意味が聞き取られたときにはそこに存在しないし、シニフィエはシニフィアンではない。「記号の構造は、永久に不在の他なるものの痕跡や軌跡によって決定されている。もちろん、この他なるものが完全な存在として見いだされることは決してない」[OGxvii-29]のである。ここにデリダ哲学の根本があるとスピヴァクは主張した。

「記号は誤って名付けられた事物であり、哲学の最初の問いかけである「～とは何か」を逃れている唯一のものである。」[OGxvii-29]

このデリダの引用が端的に「本質」の問題を語っている。言葉が差異において、つまり常に二つ以上の要素からなる構造を持つのであるから、唯一のものに還元されるような「本質」という発想はそもそも存在しえない。このような差異の構造においては、われわれは存在論的に常にすでに他者と出会っているのである。「つまり、デリダが〈痕跡〉と名付けるのは、記号そのものに外ならない差異の構造の内部の、根源的に他なるものによって演じられる役割なのである」[OGxvii-29]。

スピヴァクの『グラマトロジーについて』序文は、このデリダの発想に関する長い注釈の試みである。以下、われわれの主題に関係すると思われる限りで、その概略を紹介しておきたい。すぐに語られるのは、フロイトの精神分析である。この理論の考察はデリダにとって重要な意義を持った。そこにはハイデガー哲学と同様の思考態度が認められるからである。しかも、そこには〈存在〉への「ノスタルジア」はない。「フロイトの精神分析は、やはり自らにある程度反して、経験それ自体の構造を、現前ではなく痕跡の構造として認知している」[OGxvii-29~30]。フロイトの功績は、人間の経験が、今示した言語と同じ構造を持っていると示した点にあるとデリダは考えた。経験ということを単純に見た場合、ひとは何かを直接丸ごと実感していると理解する。これは日常的な水準を超えて、形而上学的にも踏襲された。「この概念（経験）も形而上学の歴史に属している」[スピヴァクによるデリダの引用. OGxvii-30]のである。経験は「現前への関係を指示してきた」[OGxvii-30]。経験とは主体に対して何かが現前してくることである。では、なぜ経験が端的な現前への関係として成立するものではないと考えられるのか。フロイトによれば、それは経験を認知する人間の心がすでに意識と無意識に二分されているからである。さらに、経験の意識を下から支えている無意識自体が、生成において複雑な抑圧過程を経ている。フロイトの初期論文では、今日のニューロン説に近い発想にもとづいて、人間の神経系が快を受け入れて、不快な信号を無いものとする（抑圧）システムになっていると主張されていた。現前を丸ごと経験するなどということはあり得ないのである。

「こうして、デリダの「抹消の下に置く」とハイデガーのそれとの違いが分かってくる。ハイデガーの存在は分節不可能なある現前を示している可能性がある。それに対してデリダの痕跡は、ある現前一つねにすでに不在の現在—の不在のしるしであり、また思考と経験の条件である起源における欠如のしるしなのである。」[OGxvii-30~31]

フロイトの次に参照されるのはニーチェだが、スピヴァクが注目するのは「比喩表現 **figuration**」という発想である。ニーチェは早くから比喩を用いる人間の本来的傾向を指摘していた。人間が隠喩を用いるのは、表現する主体が自由において選択した修辞法によるのではない。それは「衝動」によった。フロイトと同様に、ニーチェも知の根源としての「神経組織の震え」を訴える。われわれは A を B であると言う。A と B をつなげているのは主体的な思惟

ではなく、衝動的な選択である。ここで重要なのは、BがAの隠喩になっているということである。BというAの隠喩は「解釈 interpretation」であり、「意味の導入 the introducing of meaning」[OGxxiii-44]なのだが、それはAではないという点において、そこにはずれが生じていて、「歪曲 distort」が見られる。言葉が事柄自体を示すということはない。すべては「解釈」である。「テキスト」という現代思想がよく用いる概念は、文章を書く主体が書き手であるという具合に単純に考えられないところに由来するが、デリダによれば、「ニーチェなしには、少なくとも今日言われるような意味でのテキストという問題は決して噴出しなかったであろう」[OGxxiii-45]ということになる。

だが、隠喩というものを、ニーチェは「抹消の下に」置かなかつたとスピヴァクは見た。つまり、そこにデリダのニーチェに対する利点がある。一切が隠喩であるとするなら、それはソシュールの言っていたシニフィアンとシニフィエの区別に等しくなる。一切が隠喩であるということと、意味作用が存在することとは同一のことになり、その認識の衝動力は胡散霧消することになるだろう。スピヴァクによれば、この点は主体の問題に結びつけて考える必要がある。つまり、〈私〉が自由に隠喩を繰り出すわけではない。恣意的なところに真理は存在しない。それでは隠喩が真理の資格を持つことはできないのである。人間が隠喩を用いるとき、それは人間の主体の自由な判断によるのではなく、「衝動」あるいは「情動」[OGxxv-49]によっている。ニーチェによれば、それは「権力への意志の一形式」[OGxxv-49]だということになる。この考えはフロイトの〈無意識〉の概念に対応する。ただし、ニーチェの哲学においては、〈無意識〉ではなく、「身体」もしくは「有機体」[OGxxv-49]という言葉が用いられた。〈私〉が、ではなく「身体」が解釈するのであり、「われわれの不動の信念はわれわれの筋肉の判断なのである」[OGxxv-51]。A=Bという同一化の関係を、ニーチェは「肉体」の水準から示した。そのことによって、人間は自らを保持し（安心し）、自己を作り上げていく。したがって、自己の存在というのは一つのフィクションでしかない。人間は自分の立場からしかものを見ない。その遠近法を、われわれは頻繁に顛倒して、「互いに共犯関係にある」[OGxxviii-57]ことを示す。くり返される顛倒によって対立を解消し、その作業の中から対立を超える立場があると印象づけて、真理を主張する。しかし、それは対立を超えた自分と、対立の中にある見解を対立させるだけのことである。したがって、そもそも「いかなる対立も存在しない」[OGxxviii-57]のである。主観と客観の対立も存在しない。そもそも「主観」というもの自体が今見たようにフィクションだからである。しかし、これまでの哲学はこの対立によって構築されてきた。同一化の力が働きながらも、なお対立があるということは、対立する項は互いに還元され得ないということの意味する。そこには繰り返しが生じている。こうしてデリダは次のように言う。

「してみると、そこにある必然性が見えてくるだろう。対立の解消ではなく、両項の一方が

他方の差延として現れる、つまり同じものの体系内で差延された他方として現れるという必然性である」[OGxxix-60]。

このニーチェに関する議論を受けて、フロイトがまた問題にされる。スピヴァクは次のように語る。

「デリダにとってはフロイトこそ世界の起源と世界内存在との間の超越論的差異を解消するような差異を生産しつつ、同時にこれを抹消する精神の作用を指し示している。」[OGxxxviii-83]

デリダの脱構築の哲学にとって（『グラマトロジーについて』の執筆時において）、フロイトの精神分析は決定的な意義を持ったとスピヴァクは解説する。ここで、決定的と言うのは、ニーチェやハイデガーよりも重要だという意味ではない。彼女は、ハイデガーの哲学をニーチェによって深めていくときに、何か一種の内容を持った「哲学」があるという解釈を認めない。彼女の表現によれば、「彼[デリダ]の目的にとって精神分析は……いかなるテキストでも解説する一種の方法を教える科学である。」[OGxxxviii-83]デリダの思想は方法であるということにおいて意味がある。この観点から精神分析も捉えておかなければならない。

記号は、先に見たように、差異の構造を持ち、根本的に相容れない自他の関係において成立する。スピヴァクは、その構造をフロイトが人間の精神において探求したと見る。「なぜなら、精神は記号と同様に、根源的な他者性、完全に他なるものによって住まわれているからである。」[OGxxxviii-83]「完全に他なるもの」とは「無意識」のことである。無意識は、意識に現前することはないというその絶対的他者性において無意識なのである。にもかかわらず、それはつねに活動していて、気づかないうちに意識に作用する。意識が活動をやめているときにもそれは活動している。この精神の構造に記号の構造を重ねることができるわけだが、「この構造にデリダは〈エクリチュール writing〉という名前を与える。」[OGxxxix-84]〈エクリチュール〉は、したがってわれわれが日常使用する言葉の経験に還元されるものではない。それは言葉の単なる隠喩ではない。これは、われわれが言葉を使用するときにつねにすでに働いているある構造である。フロイトによれば、われわれの精神は絶えず刺激によって書き込みをされている。だが、それは気づかれることがない。また、既に示したように、この書き込みは外界をそのまま受け入れているといったものではない。ある刺激はそのまま受け入れられるが、不快と判断された刺激は存在しないものとされる。フロイトの言う〈否認〉の概念にこのことが示されている。われわれは現前を経験していると思いこんで、それを言葉で語る。この事態をデリダは〈エクリチュール〉と呼んだ。われわれがある言葉を書きつけるとき、それはこの〈エクリチュール〉の概念において理解しなければならない。スピヴァクは次のようなデリダの文章を引用している。

「フロイト思想をたえず誘導したある図式に従えば、痕跡の運動は次のようなものとして、

すなわち、危険な備給を遅延することによって、つまりある貯蔵を構成することによって、自己自身を保護する生命の努力として記述される。そして、フロイト思想に筋をつけているさまざまな概念対立のすべては、差延の経済における迂回の諸契機と同様に、それらの概念のそれぞれを相互に関連づけている。一方は遅延された他方に外ならず、一方は他方から差異化する。」

[OGxliii-94]

われわれの無意識の働きにおいては、危険（不快）と判断された刺激には、それに対応して欲望のエネルギーを貯蔵することは先送りにされる。そうやってわれわれは自分を守っている。大きな図式で考えるなら、無意識の要求に対して意識は、その実現を時間的にずらすということで対応する。この差異と遅延とをデリダは〈差延 *différance*〉という概念で表現したのである。現前というものがあるが、こうしてその存在の資格を奪われたにしても、それは無意味なものになるのではない。〈差延〉が人間の精神の構造を表現するということは、人間という存在がすでにその中において活動しているということである。現前が不可能なものであることは現前を追求することによってしか知ることはできない。スピヴァクに言わせるなら、「知ろうと願うなら、われわれは明らかにだまされることを願っている。なぜなら、知とはだまし *duping* だからである。」 [OGxlv-98]

スピヴァクはつねにデリダによって示された方法的議論を参照しながら具体的なテーマを追求するというスタイルを取って、それを崩さない。彼女の書いたものを追いかけて行くためにデリダを参照する所以である。彼女は、自分の議論が以上のような方法論的前提とかみ合っているのかをつねに問題にする。したがって、彼女の仕事は自ずからテキストの分析になる。つまり、インドは経験されるものではない。テキストの中の言葉から浮かび上がってくる何かである。だが、それは言葉によって何かが積極的に語られるということではない。スピヴァクは次のように言う。

「解体すること、読解を産出すること、テキストのテキスト性を開くこと。デリダはこれらの基本的手続きをハイデガーと共有する。フロイトはこの手続きをさらに先へ進める手引きになった。つまり、デリダにテキストの「臍 *navel*」を見いだす方法を伝えた。それはテキストの意味の体系に照らして意味が決定不可能な瞬間であり、テキストが自らの価値体系を侵犯するように見える瞬間である。」 [OGxliv-109~110]

この「瞬間」を見たときに問われた事柄はどのように認識されることになるのか。そのことがスピヴァク自身の書いたものにおいて問われなければならない。

2. サバルタンとインド

スピヴァクとインドというテーマでわれわれが具体的に取り上げてみようと思うのは、「サバルタンは語るることができるか Can the Subaltern Speak?」と題された彼女の論文、およびその改訂版が第三章となっている2003年の著書『ポストコロニアル理性批判』である。執筆事情をふり返っておけば、スピヴァクは「サバルタンは語るることができるか」を1983年に発表して、〈サバルタンは語るができない〉というその結論が議論を呼んだ。批判などを受けたかたちで書き直したものが『ポストコロニアル理性批判』第三章である。そこで著者は「サバルタンは語るができない」という結論を反省し、撤回したことが話題となった。この事情を逐一追っていくことは興味深い、この話題に直接関わる歴史学やポストコロニアリズム批評、あるいはインド自体にも門外漢であるわれわれには責任ある議論はできない。われわれが関心を持つのは「共同体」に関する哲学的議論にスピヴァクの書いたものが結びつくことができる限りにおいてである。

さて、いずれにしても通常の手続きでは、サバルタンという哲学のフィールドにおいてはなじみがない概念をまずスピヴァクの書いたものから説明をしておくということになる。ところが、そういう常識的手続きにしたがってサバルタンが積極的に定義されてしまっただけでは、すでに述べた彼女の的方法論になじまない。実際、あまり顧みられないことがないのだが、「サバルタンは語るることができるか」(以下、サバルタン論文と略記)という論文の三分の二は哲学的な前提の議論に費やされている。何よりも、彼女自身が強調しているように、この論文のきっかけの一つとなったのはドゥルーズとフーコーという現代フランスを代表する二人の哲学者の対談に対する批判であった。まずこれを説明しておかなくてはならない。冒頭でスピヴァクは次のように言う。

「今日、西洋から生じてきているもっともラディカルな批評のいくつかは、西洋という主体あるいは主体としての西洋を保持しようという、ある一つの利害に基づいた欲望の所産である。」[M1271-3]

ここで示されているのは、彼女の主張というよりは、ポストコロニアリズム批評一般の持つイデオロギーに由来すると言っていい。彼女の批評の基本的態度は、独立後も西洋に搾取されるアジア・アフリカの旧植民地の現実に基づく。搾取という不正が許されることがあってはならない。植民地化されたインドのヨーロッパに対する恨みを彼女は隠さない。この冒頭の一文を手始めに彼女が告発するのは、二人の哲学者のぶしつけな態度である。とはいえ、優れた理論家である彼女は、彼らの功績を忘れてはいるわけではない。フランスのポスト構造主義理論の重要な貢献は、まず第一に「権力／欲望／利害のネットワークはきわめて異種混交的 heterogeneous

なものであって、それらを首尾一貫した語りへと還元することは反生産的である」[MI272-4]ことを示した点にあり、第二に、「知識人は社会の他者の言説を明るみに出し、知るようにつとめるべきである」[MI272-4]と主張したことにあるとスピヴァクは言う。「ところが二人とも、イデオロギーの問題および彼ら自身が知的ならびに経済的な生産活動の歴史の中に巻き込まれているということにまつわる問題については、これを一貫して無視している」[MI272-4]と彼女は切り返した。

ここで「イデオロギーの問題」と言われているのは、イデオロギーを担うある特定の主体を、反権力闘争の主体として単純に評価することである。ドゥルーズとフーコーは対談のなかで、毛沢東主義者と戦闘的労働者たちの闘争を支持すると表明した。反権力闘争がそういう主体によってなし遂げられるとするなら、「権力／欲望／利害」という異種混交的なネットワークを問題にする必要はない。そのネットワークの存在が明らかにしているのは、被害者が加害者になるという可能性のことである。西洋の労働者はアジア・アフリカの労働者の搾取に手を貸しているのではないか。このことに対する根本的反省が彼らには欠けている。次に、「知的ならびに経済的な生産活動の歴史の中に巻き込まれている」というのは、フーコーとドゥルーズの二人がグローバルな経済に支配されているという現在の世界情勢を見ていないという意味である。スピヴァクによれば、この対談では「労働の国際分業が完全に無視されている」[MI272-5]のである。これらの点に目を向けるなら、ヨーロッパ内部における労働者階級の反権力闘争は、新植民地主義者たちに搾取されているアジア・アフリカの貧しい労働者をさらに追いつめる可能性があるということに気づくはずである。彼女はこれに関する具体例をいたるところ持ち出す。一人の主体としての労働者が、一つの地域に限定された資本家によって搾取されているというモデルで現代の資本主義の状況を考えることなどんでもない、というわけである。さらに言えば、こういった経済モデルを離れても、主体概念が疑問に付され、否定されようとしているというのは、外ならぬドゥルーズとフーコーの理論的大前提ではなかったか。彼らは要するに、「〈アジア〉を（そして時には〈アフリカ〉を）透明な存在にして」、「社会化された資本という法的主体を再び確立してしまっている」[MI273-6]のである。これをドゥルーズに即してみれば、ガタリとの共著『アンチ・オイディプス』などで展開された欲望の概念が、旧来の主体概念を批判し切れていない点が問題になる。ドゥルーズは、欲望を一つのシステムとして捉えて、それに主体概念を結びつけることを明確に拒絶した。しかし、そのシステムの中に、スピヴァクによるなら、たとえば「通貨を使用する主体」[MI273-8]が考えられていた。たしかに経済活動を担うものが想定されなければ、システムは動いていくことはない。だが、そこに「こっそりと出現する主体-効果 subject-effect」[MI273-8]があると彼女は主張する。つまりドゥルーズ（そしてフーコー）は主体が欲望するという図式から手を切っていない。だからその欲望が利害と

結びつくことを考えざるを得ない。ここから、目覚めた労働者が資本（地域に限定されたものだが）に対して闘争するという（克服すべきであったはずの）図式をこの二人が求めることになる。スピヴァクはこのように述べた後で **representation** の問題を持ち出す。これが後述するサバルタンの問題に結びついていく。

3. Representation

ドゥルーズによれば、大衆は自分の状況をよくわきまえているのだから、彼らを代表して **representer** 知識人がその立場を代弁する必要はない。対談の中で彼は、「もはや **representation** といったものはない。行動しかない」[MI275-13]と語っている。スピヴァクは、これがおかしいと見た。ドゥルーズ自身の主張によれば、主体は存在しないのだから、彼らを代弁するなどということはあり得ないし、**representation** を表象という意味に捉えても、同じく、主体（意識）はないのだから、そう言うことはおかしい。スピヴァクは、こうして、**representation** の二つの意味がドゥルーズにおいてははっきりと区別されていないのではないかと疑うのである。このことを示すために持ち出されたのがマルクスの議論であった。

教条主義的マルクス主義の言い方を使えば、革命（変革）の主体は労働者階級でなければならない。ところで、階級の定義とは「他の階級からの分断と差異によって与えられる。」[MI276-16]つまり、示差的なものであって、「ここでは〈階級本能〉といったようなものは作用していない。」[MI276-16]階級概念が示唆的なものなら、それは〈意識〉とは無縁である。スピヴァクはマルクスの『ブリュメール十八日』を参照する。搾取され困窮のうちにあった分割地農民たちが「別の者たちの利害のために働くべく登場したひとりの〈代表者〉のうちにその〈担い手〉を見いだす」[MI276-17]という事態は、現実的な利害を背景にする〈階級意識〉によって理解できるものではない。ルイ・ボナパルトは分割地農民を代表しているわけではなかった。にもかかわらず、その利害の〈担い手〉として分割地農民に支持されたのである。ここに見られる事態をスピヴァクはレトリックの問題として説明する。ここにあるのは「喩 **tropology** の方法ないしレトリックと、説得の方法としての表象ないしレトリックとの間の論争」[MI276-17]である。つまり、同じ **representer** という言葉を用いることができるにしても、それは事柄を正確に（あるいは、効果的に）伝えるために用いられているのか、それとも人を説得する（あるいは、だます）ための単なるテクニックとして用いられているのか、どちらなのだろうかということである。スピヴァクによれば、ドゥルーズはこの事態を見抜いていない。たしかにプロレタリアートの利害の同一性は資本家への対抗へと導くことになるだろう。かといって、そこに美しい連帯の意識があるわけではない。また、美しい連帯意識があっても、それが利害に直結して、い

いわゆる〈階級意識〉を生むとはかぎらない。残るのはその差異でしかない。マルクスは、このことの帰結として、「階級意識という企図と意識の変革という企図」とは「不連続の問題」[MI278-21]だということを心得ていた。ここでスピヴァクが強調しようとしているのは、プロレタリアートの利害という基本的な見地を見失ってはならないということであり、その基本において〈欲望〉という、いわば余計な視点を最初から持ち込むべきではないということである。もちろん彼女は、「マルクス主義は問題を本質的に利害という点から規定しようとしてきた」[MI279-24]というドゥルーズの言葉を引用して、原則的な主張を見る限り彼もこの点を見逃してはいないと言い添えることを忘れていない。彼がシステムと、それを担う人間とを直結して（平行して）考えていることが問題なのである。その結び付け方に、主体概念の再導入という帰結を嗅ぎ取り、批判をするわけである。同じことをフーコーもしていると批判されるが、この段階まで議論を持ってきたスピヴァクは、一気に批判の領域を広げて次のように言う。

「現代のフランスの知識人たちには、ヨーロッパの他者の名指されることのない主体のうちにどのような種類の権力と欲望が宿っているのかを想像することはできない。彼らの読むものは、批判的なものであれ無批判的なものであれ、そのすべてが、ヨーロッパとしての主体の構成を支持ないし批判しつつ当の他者を生産する論争の内部にとらえ込まれてしまっているというだけではない。そのヨーロッパの他者を構成するにあたっては、そのような自らの形成過程を備給し占拠することができるようにと提供されたテキストの諸成分を消し去るために、多大な配慮がなされてもいるのである」[MI280-28~29]。

長い引用になったが、本文ではこれはまだ続いている。ここでわれわれはいささか面食らってしまうという感想を述べておきたい。ここで「ヨーロッパの他者」というのは、これから論じられるインドないしアジアのことである。いま問題にしているサバルタン論文のはじめの方で、著者は、現代フランスを代表する二人の碩学が、アジアをはじめとしてヨーロッパの外部に対してまったく鈍感だということを書いてきた。これは、しかしこの論文の問題意識としてとらえられていて、われわれが述べた **representation** という客観的具体的な論証の契機となっている。それが、ここにいたってフランスの知識人全体と、アジア・アフリカ擁護論者との倫理的立場の問題として突然に浮かび上がらせられている。ドゥルーズとフーコーはヨーロッパ人の代表であり、彼らは二人ともヨーロッパの外部など眼中にない。われわれとしては、この二人をそのように断罪してしまうことに直ちに同意するものではないが、その検討はこの論文の守備範囲を超えることでもあり、別の機会に譲らざるをえない。というよりも、ここで問題になるのは、スピヴァク自身の方法からこのような感情的身振りとしかみえないような議論が許容されるのか、ということになると思うが、それについては後述したい。今は、このような文脈の中から〈サバルタン〉という問題が導き出されてきたということを確認しておけば十分

であると思われる。

4. 〈サバルタン〉概念へ

いまスピヴァクの激昂ぶりを指摘したが、彼女の名誉のために言うておけば、その書き直し版である『ポストコロニアル理性批判』第三章「歴史」ではそのような調子は影を潜め、学術論文の期待通りの冷静さで同じ問題が論じられている。しかし、それでもまだ断っておかなければならないことが残っている。それは論じるということに不可避免的にまつわる〈本質〉の問題である。われわれの問いかげの一般的形式である「～とは何か」という問いかげが、すでに『グラマトロジーについて』序文で見ておいたように、禁じられたものになっているからである。スピヴァクは「私がインドの例を引くと、それは私自身のアイデンティティーの失われたルーツのノスタルジックな探索であると見られかねない」[MI281-31]と言っている。また、「インドの事例は、すべての地域や国民や文化等々の、自己としてのヨーロッパの他者として引き合いに出してよいような代表例として受け取られるわけにはいかない」[MI281-32]とも言う。脱構築は本質主義的方法を自らに禁じるものであった。本質に言及することは、ロゴス中心主義であり、つまりはヨーロッパ中心主義なのだから、その外にあるアジアをとらえることはできない。したがって、求めるべき方法を具体的に言えば、一種の経験主義的な方法となる。ある言葉によって示されるものと、言葉そのものとの空間的・時間的ずれについて、具体的な事実の探索によって考察を進めるというのが脱構築という方法の帰結として示される。そのために、専門の歴史家でも社会学者でもないスピヴァクが頼ることのできる探索の場所とはインドしかない。だがわれわれにしてみれば、そのこと自体を問題にする必要性はあまり感じられない。たれも自分の場所からしか書く他はないからである。ふり返ってみれば、デリダの脱構築の方法がそうであった。彼は自分の議論の場所を検討して、自己批判としてのロゴス中心主義批判に行き着いたのである。とはいえ、ここでスピヴァクの考えている本質主義批判は、現代思想の一つの共通の前提として把握しておくべきであろう。それを理解していなければ、彼女の〈サバルタン〉概念をとらえ損ねかねないからである。

〈サバルタン the subaltern〉という言葉の由来について、彼女は次のように説明する。

「アントニオ・グラムシが行ったサバルタン諸階級についての考察は、マルクスの『ブリュメール十八日』において、それだけを切り離して論じられていた立場としての階級 class-position と意識としての階級 class-consciousness との関係にまつわる議論をより一般的なコンテクストへと拡大したものとなっている」[MI283-37]。

すなわち、サバルタンの概念はマルクス主義で言うプロレタリアートの概念に対応する。グ

ラムシや歴史学のサバルタン・グループの研究に結びつけてスピヴァクが語るのは、文字通り社会の最貧層に所属し、当然のこととして教育がない者で（したがって、知識人の声も届きにくい）、そして女性であること、これがサバルタンの条件である。彼女のよく知られた言い方を持ってくるなら、「もしあなたが貧乏人で、黒人で、そして女性であれば、あなたはサバルタンであることの規定を三様の仕方で手に入れていることになる」[MI294-72]。しかし、同じく彼女によれば、貧乏であることはともかく、黒人ないし有色人種であることは、今の時代的コンテクスト、つまりポストコロニアルのコンテクストの中に置かれると「説得力を失ってしまう」[MI294-72]。人種は、すでに「資本主義的帝国主義の第一段階において植民地的主体構成がなされたとき、そこでは必然的に階層化もまた同時に起こっていて」[MI294-72]、その時点ですでに社会的に何らかのかたちで重用されていた黒人もいたのであるから、解放ということになじまないものになっていたのである。「サバルタンは語ることができるか」という問いかけが意味をなすのは、誰が沈黙させられているのか、ということの問題にするときである。社会的に何らかの地位が与えられるなら、そこで自ずから発言が求められる。その限りで、影でどれだけ陰湿な差別を受けようとも、それだけでその人がサバルタンになるわけではない。どこまで調べていってもテキストとして発言が残されていないもの、それが貧しい女性であるというのがスピヴァクの答えであった。「サバルタンの女性という歴史的に沈黙させられてきた主体 *the historically muted subject of the subaltern woman*」[MI295-74]が典型的なサバルタンなのである。こうした存在に「声を与える」[MI296-78]というのがスピヴァクの目的であった。したがって、これを歴史研究やインド社会研究のために企てられたものと理解するだけでは不十分であるということにもなる。そうした研究に寄与するかもしれないが、それは結果的な事柄であって、この概念は弱者に無視できない契機を与えようとする思想的営為に外ならない。サバルタンを規定する作業の中でもスピヴァクは『グラマトロジーについて』をふり返る。「デリダは、〈脱構築〉が批判的なものにせよ、政治的なものにせよ、適切な実践に導くことができるのかどうかという問題に立ち向かっている」[MI292-65]と紹介した上で次のように言っている。

「問われなければならないのは、自民族中心主義的な主体が、ある一つの他者を選択的に定義することで自己を確立してしまうということを避けるにはどのようにすればよいのか、ということである。」[MI292-65]

ヘーゲルは、肯定的なものに対して否定的なものを対立させるという論理的（抽象的）考察によって世界を解説しようとしたが、たとえばそういう作業では人はロゴス中心主義に落ちこむ外はない。他者としての他者、主体（自己）とはまったく別の、他なるものとしての他者を認識するには、論理を優先するのではなく、具体的なものの探求、つまり「実例を通して作業を進めることが要求される」[MI292-65]のである。その実例は、スピヴァクによれば、サバルタ

ンの場合には〈サティー sati〉であった。

5. サティーとサバルタン

「ヒンドゥー教徒の寡婦が死んだ夫の火葬用の薪の上に登り、その上で我が身を犠牲に供する。これが寡婦殉死である。」 [MI297-81]

この儀式が、寡婦を示すサンスクリット語のアルファベット表記で **sati**(サティー)と呼ばれた。インドを支配したイギリス人はこの儀式の廃止を求める。これに対して、インドの土着主義者たちは、それはインド古来の美風であると反論した。これを二つの文で表現し、その混交として〈サティー〉を理解しようというのがスピヴァクの戦略である。すなわち、この風習は「白人の男性たちが茶色い女性たちを茶色い男性たちから救い出す」と、「女性たちは実際に死ぬことを望んでいた」 [MI297-82] という二つのセンテンスで表現されるものである。この二つの文は「互いに相手を正当化するのに大いに効果がある」 [MI297-82]。その意味は、スピヴァクによれば「誰も女性たちの声—意識 **voice-consciousness** を証言したものに出会うことはない」 [MI297-82] である。

ここでわれわれは、スピヴァクが明確にサバルタン概念の切り口を変えていることを問題にせざるをえない。サバルタンとは「貧乏人で、黒人で、女性である」のが基本的理解だが、人種が背景に退いてしまい、ここでは貧乏であるということも本質的役割と見るわけにはいなくなっている。スピヴァクのサバルタン概念で決定的な契機を構成しているのは〈女性〉なのである。単なるサバルタンではなく、「サバルタンの女性」 [MI296-74]あるいは「サバルタンとしての女性の意識」 [MI296-77] というのが彼女の問題意識の中心にある。この点については『ポストコロニアル理性批判』の第三章ではっきりと語られた。

「サバルタンは語ることができるのか。サバルタンの連続的な構築がおこなわれることに対して警戒を怠らないためにエリートは何をしなければならないのか。このコンテキストにおける問題点をもっともよく現れているのは〈女性〉についての問いではないかと思われる。」 [CPR281-407]

それにしても、なぜサバルタンの概念で、もっぱら〈女性〉が問われ、貧困の問題が一步後ろに退くことになるのだろうか。後述するが、『ポストコロニアル理性批判』の第三章で論じられるサバルタンの問題において相当の頁数を割いて議論されているのは「シルムール^{ラーニー}の王妃」である。「王妃」というからには貧乏とは無縁である。さらに言えば、サバルタン概念に関連して、門外漢として気になるのはインドの〈カースト〉への言及がほとんど見られないことである。スピヴァクはサバルタン概念を提唱しながら、よく知られたその基本的な規定から人々が

想定するところをことごとくずらしてしまう。脱構築の方法によるこのずらしは、女性という彼女がこだわる視点についても同様である。ある対談で「女性とはあまり関係のない例をあげる」[GS83]とことわって、ベンガル地方の「古代運河」のこゝを持ち出す。

18世紀にその地方にやってきたイギリス人が、よく工夫された「古代運河」を発見した。それは、実は多発する洪水を制御する高度に複雑な灌漑施設であった。イギリス人は、そこに封建制度を見いだす。その土地の封建領主（と西洋の基準では見られる）が、自分の農奴（と西洋では見られる）を使って水路を管理運営維持させていたからである。イギリス人は、その封建領主を英国のための収税役人に任命し、彼らもそれを受け入れた。そうすると、彼らがかつて自分たちに従属していた者たちに生活手段を与えようとしなくなり、イギリス人も水路を放っておいた。水路はたちまちよどんで、蚊の温床になったので、イギリス人は水路を破壊することにした。ここでイギリスの水路検査官が登場する。その青年は、水路が実は灌漑と洪水防止のための工夫であったことを突き止めたのである。そこでどうしたかといえば、すでに灌漑機能を喪失していた「古代運河」を再建することは不可能であったので、完全に破壊されていた水道設備だけを再建した。この間、かつての封建領主の農奴たち、つまりサバルタンたちはイギリスの警察と戦って、つねに失敗している。今はどうなっているか。土地を持たない農民と漁民たちが、世界銀行の建築した巨大堤防を破壊しようとしている。そして、環境保護論者たちは200年前に破壊された古代の水道設備を再建しようとしている。これで、サバルタンたちの意志はかなったのかといえば、そうではない。再建はできない。「古代運河」は川の流れを生かすかたちで造られていたが、同じような効果をあげるように再建するとなると、経済効果を見捨てたものになってしまうので、不可能なのである。

この歴史の中で、サバルタンの反乱は失敗を刻印され、その声はかき消されてしまっている。こういう例の典型が、スピヴァクによるなら、〈女性〉というわけである。「古代運河」の歴史の中で、反乱をくり返していたサバルタンの声が聞き届けられていないように、歴史の中で構造的にその存在が無視されているのが〈女性〉に外ならない。スピヴァクのサバルタン概念およびフェミニズムの核心はここにある。それは〈性現象〉から導き出されるのではなく、そこに絡んでいる〈利害〉から理解されている。しかも、彼女はそれを強いて強調することはない。つまり、そこに「スピヴァクのフェミニズム」があるわけではない。彼女は次のように言っている。

「サバルタンの女性という無言のままにあり続けさせられている主体の問題は、失われた起源の〈本質主義的〉探求によって解決されるものではないが、〈英米圏により多くの理論を〉という呼びかけによって何とかなるような性質のものでもあり得ない。」[MI295-76]

スピヴァクのフェミニズムは、脱構築にしたがってディスクール（言説）の分析を行うとい

うことに存するのであって、特別に用意された理論があるわけではない。「このセンテンスは何を意味するのか」[MI296-77]と問い続けることによって、サバルタンに声を与えることが問題なのである。サバルタン論文でも『ポストコロニアル理性批判』でもサバルタンの具体例として取り上げられているものを取り上げて、この論文での結論を見ておくことにしたい。

6. サバルタンと女性

1926年、北カルカッタのあるアパートでブヴァネシュワリー・バッドリーBhuvaneshwari Bhaduri という16,7才の女性が首を吊った。彼女はサバルタンと呼べるような存在ではない。ブヴァネシュワリーは貧しくもなく、無知でもなかったからである。その自殺の原因は謎であった。10年ほどたって真相が明らかになる。彼女はインド独立を目指す武装闘争集団の一つに所属していた。そして、その組織から暗殺命令を受けていた。彼女はその任務の必要を理解していたが、とても実行できそうにないと思ったので、自殺したのである。この事件を調べたスピヴァクは、自殺したときに彼女が生理中であったということに注目した。ブヴァネシュワリーは生理になるのを待って自殺したのである。なぜか。スピヴァクによれば、「生理中の寡婦には殉死する権利が停止されていた」[CPR307-447]からである。つまり、「ブヴァネシュワリーは……おそらくサティという自殺行為についての社会的テキストを介入主義的なやり方で書き直した」[MI307-114]のである。自分の死が無駄にならないように、社会的に貢献するものでありたいという願いがその自殺には込められていたとスピヴァクは解釈した。

サバルタンを論じた最後にこの実例を持ってその議論を締めくくるということについて、意外に思った人もいるようだが、それを再論した『ポストコロニアル理性批判』第三章でスピヴァクは、「強調してきたように、ブヴァネシュワリー・バッドリーは〈真の〉サバルタンではなかった」[CPR307-448]と言っている。別の仕方と言えば、彼女はブヴァネシュワリーこそ典型的なサバルタンだと語っているのである。サバルタンとは、その人の具体的な異種混交的な生活状況で、発言をできないようなところに追い込まれている人間のことを指示するのであって、ある〈本質〉の名前ではない。その論理はサバルタン論文ですでに一貫したものとなっている。したがって、「サバルタンは語るができない」という結論については議論は少しも破綻していない。しかし、そうではないと判断した人もいた。それは、われわれから見れば誤解であるが、それに対するスピヴァクの対応には触れておきたい。

7. サバルタンと共同体の可能性

サバルタン論文の結論、「サバルタンは語るができない」という主張は大きな反響を呼んだ。一部には「サバルタンは自己主張ができない」と理解されるような完全な誤解もあったようだが、それまで考慮するつもりはわれわれにはない。しかし、サバルタン論文を書き直した『ポストコロニアル理性批判』において著者自身が反省を口にしたということについては触れないわけにはいかない。

そこでスピヴァクは、「サバルタンは語るができない」という結論について「あれは得策 an inadvisable remark ではなかった」[CPR308-448]と述べた。とはいえ、その前後を読めばすぐに理解できるが（そして当然と言ってもいいが）、理論的な主張として「サバルタンは語るができない」という主張を撤回しているのではない。歴史の中で沈黙を強いられてきた貧しい女性たちの存在に声を与えなければならないという彼女の努力は十分に意味のあるものである。では、声を与えるということはどのような意味を持つのだろうか。

それは、スピヴァクの議論が示唆するところによれば、その声に答えることを意味する。サバルタンが語るとすれば、それを聴くわれわれはそれに応答しなければならない。この応答可能性がその救済に結びつく限りにおいて、それは共同体を指示すると考えることができる。スピヴァクは特に問題にしているわけではないが、彼女の示す論理にしたがって、このことに触れておくことは、その理論の可能性を考えてみる上で無意味ではないだろう。すでに見たように、ここで論理的に示される共同体はかつて存在した共同体への回帰を意味するものではない。過去への回帰が共同体の実現への道であるとするなら、スピヴァクの仕事は既存のものを択一的な選択に任せただけのことになる。スピヴァクは別のところで、フーコーを論じながら、彼自身の証言を持ってきて、彼が決してオルタナティブとして美しいギリシアを求めたわけではないということを強調していた[CS121]。よりよい解決のためにあまりよくないものを拒絶しようというのは〈本質主義的〉態度そのものである。どれが〈本質〉をよりよく実現しているのかという量的思惟がそこに見られるだけのことである。応答可能性が共同体を指示するにしても、それは復古主義的なものではあり得ない。スピヴァクは次のように言う。

「失われた起源へのノスタルジアは帝国主義批判という枠組みの内部における社会的現実の探索にとって有害なものになりかねない」[MI291-63]

彼女にしては意外に控えめな語り口になっているが、いずれにしても、帝国主義的傾向への批判があるなら、その必然性を拒否しなければならない。それがノスタルジアを拒否することなのだが、そもそもこれは現実の否定からもたらされる〈幻想〉のもたらす病に外ならない。ノスタルジアの語源が示すところによれば、故郷に帰りたい（nostos [家へ帰る]）という感情

に苦痛を感じている (algia [苦しんでいる状態]) ことをこの語は指示している。それが近代にいたり、軍隊にかり出されて故郷を遠く離れた青年が強度のホームシックにかかって神経症の症状を呈するにいたる精神疾患の一種を示す名称として用いられた。この病気にかかった者は故郷のイメージに苦しんだ。しかしながら、サバルタンはイメージの問題ではない。この概念は、現実に対応する形象を持たず、事実から論理的にのみ引き出されてくるものである。ブヴァネシュワリーは、くり返すが、貧しいわけでも無知でもなかったが、それがサバルタンとされたのはこの意味においてである。この具体例で、もう一つ見ておかなければならないのは、彼女の〈沈黙〉である。サバルタンの声がサバルタンの他者によって与えられるというのは、つまり、彼・彼女たちは沈黙しているからである。沈黙しているのがサバルタンの規定であるとするなら、語るサバルタンはもはやサバルタンではない。したがって、スピヴァクのサバルタン概念で重要になるのは、その存在をそれが存在している仕方で見えるようにさせるということであって、物理的に声を与えるということではない。サバルタンは実体ではない。したがって、ある十全な概念としてサバルタンを考えたときに、それはわれわれの手からこぼれ落ちていってしまう。しかし、サバルタンという言葉を発しなればその存在に人が気づくことはない。すなわち、われわれはサバルタンを「抹消の下に」置いて理解しなければならない。

ところで、以上のようにスピヴァクが考えているとするなら、サバルタンの議論は理論的な水準に回収されて終わることになるだろう。そうすると、それこそがサバルタンの〈本質〉であるという誤解を与えかねない。それはハイデガーの〈存在〉と同様に、さまざまな場面で別の言葉で言及される、ある一般的な構造であると理解されかねないのである。デリダの脱構築の方法がなぜハイデガーに還元されないかといえば、スピヴァクによるなら、それが個別の具体的な事柄に関わり、その意味を一つずつ解体することによって、ロゴス中心主義というヨーロッパ的思考を破壊することを目的とするからである。それ故、スピヴァクは歴史の一般的構造としてサバルタンを語っているのではない。サバルタンの経験的側面がやはり問題にされなければならないのである。では、このように、非実体的なものとして声を与えられながらも、実体的な性格が与えられるということはどのような意味を持つのだろうか。サバルタン論文の結論に対してある研究者が次のように言っているのをスピヴァク自身が紹介している。

「色々なことを言っても結局、スピヴァクはブヴァネシュワリーの場合を読むことができるのであり、したがってブヴァネシュワリーはとにもかくにも語ることをなした」[CPR309-450]。

スピヴァクは、こう述べた研究者の意図を〈発話 Speaking〉という概念を持ちだして、次のように語って、これを承認した。

「あらゆる発話は、それがもっとも直接的な性質のものに見える場合でも、他者による距離を置いたところからの解釈 a distanced decipherment.....を必然的にもなっている」[CPR309-450]。

すなわち、解読されるのであるから、それは日常的にわれわれに見えるということはない。しかし解読されたのだから、それには何らかの存在が対応する。したがって、われわれにはその存在とコミュニケーションすることが可能であり、またそうしなければならない。なぜなら、そうしなければそうした者たちをその境遇から救い出すことはできないからである。サバルタン概念が共同体の問題に関わるのはこの限りにおいてである。それにしても、共同体の問題をクローズアップするのはわれわれの読みであるということはここで再度確認しておこう。なぜなら、彼女の弁護するマルクス主義の目指すところは、言うまでもなく人間の新しい共同体であるが、それがオルタナティブの問題として提起されるのであるなら、スピヴァクはその議論を拒絶するからである。そのような可能性（それは過去にあり得たから未来にもあり得るだろう）ではなく、不可能性（過去は現在と違うし、それが将来存在するかどうかは分からない）に賭けることを勧めるというのが彼女のスタンスである。共同体やコミュニケーションを安売りすることはできないというわけだが、そのことを意味をここでもう少し追いかけておきたい。

彼女が強調してやまない脱構築の方法とは、ヨーロッパ中心主義、ロゴス中心主義への根本批判の道具であり、その批判は搾取されたアジア・アフリカの貧民救済のためにおこなわれる。理論と実践の整合性が厳しく追及されている。それはたとえばドゥルーズに対する強い批判となって表現された。「大衆は完全によくははっきりと知っています」[M1274-12]と彼は言うけれども、ヨーロッパの労働者の自分の生活を良くする運動がアジアの貧民の搾取につながっていることは見えていないとスピヴァクは主張する。そこにサバルタン概念が結びつくことはこれまでに見たとおりでである。したがって、サバルタンとはアジアの隠喩に外ならない。女性が男性を指示するように、アジアはヨーロッパを指示する。問われるべきは、言語の構造が自ずから示す差異の共存である。共存とは他者との共存であるという、このもつとも根本的な論理的帰結を改めて確認することが問題なのである。

8. カントと野蛮人

『ポストコロニアル理性批判』で中心的に議論されるのは〈ネイティヴ・インフォーマント the Native Informant〉という概念である。第1章では、この概念が見えないかたちでヨーロッパ思想史に作用していることが論証されている。その意図は次の序文の一文で示されている。

「カントの生産活動からマルクスの生産活動までへと拡がっている世紀が進展するにつれて、ヨーロッパ的な言説の生産と帝国主義の公理系との関係もまた変化するが、そうした変化する関係の中であって、後者は、主流の言説をきれいなものに見せかけ、また自らを唯一折衝可能な方途に見せかけるという役割を果たし続ける。そして、この絶えざる操作の過程で、それも

ひとかたならぬ仕方、私がネイティヴ・インフォーマントと呼ぶある一つのそれと認められることのない契機が偉大なテキストによって決定的に必要とされることになる。しかもそれだけで、それは、それらのテキストからは排除されるのである。」[CPR4-19]

ネイティヴ・インフォーマントはサルタン概念を言い換えたものだが、この本の中ではその典型例が「もっとも貧しい南の女性」[CPR6-23]とされる。スピヴァクはこれを「想像上の(不)可能な視点 the imagined and (im) possible perspective」[CPR9-26]だと言う。この厄介な言い方で彼女が示そうとするのは、ネイティヴ・インフォーマント概念を持ち出すさいに精神分析を参照しているところから理解できる[CPR4-19]。すなわち、精神分析的な意味でネイティヴ・インフォーマントは「排除 forclusion」されている。「もっとも貧しい南の女性」はヨーロッパ人の無意識へと排除された。彼らの意識には〈人間〉という名前はあるのだが、それは自分とその周囲にいる者を指示するだけである。そこに精神分析的な読み、つまりスピヴァクの場合には、デリダの哲学にもとづく脱構築的な読みをほどこすならば、それは「抹消の下で」把握できるものとなる。こうした意味で彼女は「想像上の(不)可能な視点」と言う。

ネイティヴ・インフォーマントはまずカントの著作において隠された機能を果たしているとスピヴァクは語る。しかし、なぜカントなのか。ドイツは植民ということに先導的で直接的な役割を果たすことはなかった。とりわけ「普遍的な叙述様式」としての哲学は帝国主義にも中立的な立場にいたと人々から見られていた。そのドイツの知的表現の頂点にあると見られるカントにおいても、このネイティヴ・インフォーマントの視点が決定的な契機として働いたと彼女は強調する。論証の場は『判断力批判』である。

スピヴァクが問題にするのは、その書で展開された崇高なものについての考察である。自然を見て感情を刺激するものが崇高と呼ばれる。したがって「崇高の構造は比喩的解釈 a troping」[CPR12-31]であり、つまりそれは知的なものである。そしてカントはもう一步踏み込んだ言い方をした。スピヴァクの引用によれば「心が崇高なものの感情と調和するためには、諸理念に対する心の感受性が必要である」[カントの引用.CPR12-31]のだが、その「感受性 Empfänglichkeit」は「文化 Kultur」によってのみ実現されると彼は考えた。人間がある文化の中に入っていて、なおかつそこできちんと教育を受けたということがなければ崇高を感じることはない。したがって、カントは次のように言う。

「文化によって準備されたわれわれが崇高と呼ぶところのものは、野蛮人に対しては dem rohen Menschen 道徳理念を開発することではなく、単に威嚇的なものとして現れる」[カントの引用.CPR12~13-32]。

こうした引用でスピヴァクが強調するのはカントが野蛮人を蔑視していたというようなことではない。一方に完全な認識のできる人間を置き、他方に不完全で未熟な人間を見ているので

はない。彼はそのように単純には考えていない。再びスピヴァクの引用によれば、彼は次のように言っている。

「しかし、自然における崇高なものについての判断は文化を必要とするが、……だからといって、文化によって初めて産出されるわけではない。…それは人間の自然的本性のうちに、… (実践的) 理念に対する感情、すなわち道徳的なものへの素質のうちに基礎を持っているのである。」 [CPR12-31]

つまり、カントは崇高には文化が必要だと言うが、その文化に誰もが受け入れられるとはかぎらないのである。「道徳的なものへの素質」がなければならぬ。ここで「道徳」とは厳密にヨーロッパ的なものと理解する必要がある。したがって、スピヴァクは次のように言う。

「もしあなたがこの文化に対して生まれつきよそ者であれば、この文化の中で陶冶されることは不可能である。」 [CPR12-32]

カントは野蛮人に教育を与えれば文明人になるとは考えていない。さらにスピヴァクはそのような野蛮人が「地政学的に差異化されている」 [CPR27-51] と指摘する。それが 18 世紀後半の帝国主義がカントに及ぼした効果であった。すなわち〈野蛮人 *die rohen Menschen*〉は〈人間 *Menschen*〉ではあるのだが、それは住む地域が異なる (外部) 別の人間であり、(ヨーロッパ) 文化の外にある存在なのである。この人間の差異は解消不可能なものとして考えられている。それは周縁の存在であり、主体という資格はもたないもの、中心に隷属するものである。カントがそのことに気づくことはない。それはカントがそのテキストにおいて遂行したことであった。人間であるとは、人間と呼ぶことのできるすべての存在にアクセス可能な事柄ではない。サルタンといい、ネイティヴ・インフォーマントといい、それはカントが言っていた〈野蛮人〉なのであって、それが帝国主義の存在を証左しているというわけである。したがって、カントにおいて確認しておけば、彼自身が三批判書で論じたことは、人間という存在の限界をわきまえた倫理的に誠実な哲学的営みであった。この意味で、スピヴァクは以上に示した自分の読みに対して「誤読」であると言う (「私はカントについての私の読みを誤読と呼んでおきたい」 [CPR9-27])。さらに言えば、彼女は、カントの著作には脱構築と言っていいような分析まで見られると語る。しかし、そうであっても「カントの哲学的プログラムは、崇高なものであれ、ブルジョワ的なものであれ、暗々裏に認められた文化的差異によって作動している」 [CPR32-59] のである。

9. ヘーゲルと目的論

ヨーロッパ哲学においてインドが具体的に立ち入ったかたちで論じられるのはヘーゲルから

である。それは歴史哲学の一コマとして言及されるのだが、スピヴァクはそれを時間の問題で分析した。彼女はヘーゲル歴史哲学を時間の「図式 graph」[CPR38-67]あるいは「図表 diagram」[CPR39-70]という言葉で示す。たとえば「ヘーゲルは歴史や現実のすべてを一枚のダイアグラム上に位置づけるために、すべてがそこに収まってしまう」[CPR39-70]と言うが、これらはもちろん批判的な意味を与えられている言い方である。われわれからすれば、そういう見地も一つの時間図式であり、ヘーゲルは彼なりに時間をとらえることの困難を理解していたと思うが、スピヴァクはこの図式化を批判する。この時間図式で時間を理解すると、現在はヘーゲルの著作が書かれる時点ということになり、それ以前のは途中のものになる。したがって、次のように語られる。

「この知の図式 **epistemo-graph**、知が存在するにいたる累進的図表では、ペルシア、インド、エジプトの芸術は、そのような芸術が真なる図式にとってどれほど不適合なものであろうと、精神によって産出されたものという地位を認められていない。それらはすべて無意識の象徴界という領野における模範的な逸脱例なのである。」[CPR41-72]

しかし、ヘーゲルはインドの芸術をおとしめるようなことを言っているわけではない。スピヴァクも認めているように、むしろ「好意的」である。とはいえ、「表向きは」という但し書きをつけるのを彼女は忘れない。判決はこうである。

「インド的契機についてのヘーゲルの解説がどれほど好意的で賞賛に満ちたものであろうとも、それが最後には特性なき造形の天分と歴史への前進の欠如を指摘するものとなっていることに変わりはない。」[CPR44-76]

これは、時間を図式化することからの論理的帰結であって、それ故、ヘーゲルの歴史哲学の問題はこの点に帰着する。これに対抗しようというスピヴァクが持ち出すのは、ヘーゲルが美しく語った古代インドのサンスクリット語叙事詩『マハーバーラタ』に含まれる詩編『バガヴァッド・ギーター』であった。彼女によれば、そこに見られる時間の観念はヘーゲルのそれとは根本的に相いれないものである。

この詩編の中で、バラタ族の一族クル国の百人の王子とパーンドゥの五人の王子たちとの間に戦闘が始まろうとするとき、パーンドゥの王子アルジュナは、肉親同士が殺し合うこの戦いを悲しみ、出陣を前にしてその悩みを御者クリシュナにもらす。彼は武人の本義を説き、この正義の戦いに結果をいわずに臨んでいくなら、最高神ヴィシュヌに対する信仰によって救済されると語る。スピヴァクによれば、クリシュナは「歴史を含み得る存在の図式 **an ontograph that can contain a historiograph**」[CPR55-90]の形象である。クリシュナがその本来の姿となるとき、アルジュナの敵として戦場に対峙する彼のおじやその息子たちを怪物となって口で噛み砕き始める。このクリシュナの姿はヘーゲルにとっては「無目的で節度のない怪物性」[91]として

切り捨てられているが、反対にそれは、決定的な重要性を持っているのだとスピヴァクは主張する。アルジュナは、今ここで、存在が食べられていると言っているからである。つまり、ヘーゲルが特権化して見せた時間図式の〈今、ここ〉は食べられてしまう。

「時間と空間において直接的に知覚可能な現象的現実の細部を噛み砕くクリシュナについての（アルジュナによる）グロテスクな現象的表象によって、ここと今の権威は握り崩される。」[CPR 56-93]

『ギター』が表現しているものは、本来ヘーゲルの図式ではとらえられないものであった。しかし、彼はヨーロッパの〈今、ここ〉に向かう歴史（時間）の一コマとしてそれを考えようとした。

「『ギター』には無時間的な核があり、それはヘーゲルの言うような未だ歴史的なものではなく、超歴史的なものである。」[CPR 61-62-100]

目的論的思惟（ヨーロッパ）から離れられないヘーゲルは、〈歴史的〉地平とは別の地平にある浮遊する知は途上のものとしか見えなかったのである。

10. マルクスと帝国主義

「哲学」の枠組みの中でスピヴァクが最後に取り上げるのはマルクスである。彼女によれば、マルクス主義の内部においてもネイティヴ・インフォーマントは「排除されてきたし、今なお排除されている」[CPR68~69-112]。理由は、「マルクスもヨーロッパ資本主義を構成する知識人であったからである」[CPR69-112]。とはいえ、それはカントやヘーゲルがそうであったのと同じ仕方によるのではない。ネイティヴ・インフォーマントの問題で言えば、それはマルクス主義が声を与えてしかるべき存在のように見えるが、実体は逆である。この問題は、「マルクス主義においては前衛の名の下に制度化されている。これはおそらく、より洗練された排除の方法である」[CPR71-114]。しかし、このマルクスを論じる場面では、テキストの文言に一々あたるのではなく、概念を追うことで明らかにするという戦略をスピヴァクはとった。その概念の一つが〈アジア的生産様式〉である。

彼女によれば「アジア的生産様式の問いとは、……なぜアジアが存在するのか、という問いである」[CPR72-117]。なぜこの問いがマルクスの中で生じたのか。スピヴァクは、『経済学哲学草稿』に書かれていた「類的存在」の概念から話を起こす。人間は単独に存在しているが、この自己は普遍的・一般的なものである。しかし「社会的な不公正が存在する以上、人間存在が各自、彼自身を…人間であることそれ自体の正しい一般的事例ととらえることができない」[CPR78-124]。歴史の中に我が身をおいてみると、自分を単純に普遍的な存在を見ることはできな

いのである。「歴史の物語は...自己同一性の内部に差異を導入する」[CPR78-124]からである。マルクスが影響を受けたヘーゲル哲学では、その差異は弁証法的に解決されるものであった。スピヴァクによれば、マルクスはこの差異にこだわった。その意味で、ヨーロッパとの差異にこだわるからこそ出てくるアジア的生産様式という概念は、ポストコロニアリズムの議論の中で検討するに値する。

アジア的生産様式に関する論議がおびただしく存在することはよく知られている。スピヴァクが注意するのは、まずそれを過去の歴史的コンテキストの中において実体的に見てはならないということである。つまり、資本主義が存在するのでなければ、この概念も生まれてきようがなかったということを彼女は強調する。では、アジア的生産様式の意味はどこにあるのか。ここで彼女はサミール・アミンの『不均等発展』を参照する。なぜなら、彼はアジア的生産様式という概念を放擲することなく、「それをとらえる視座を調整し直そうとするだけ」[CPR89-139]だからである。アジア的生産様式はそれがマルクスの差異の意識を反映するものであるかぎりにおいて意味がある。このアミンの視点から見ると、「(a) 土地の資本への転化という事態に適切な理由を提供するにはどのようにすればよいのかといったことは決定的な焦点ではない。ひいては、この視点に立ってみた場合には、争点となるのは、(b) 地租と地代のいわゆる一体化ということではない」[CPR89-139]ということが見えてくる。アミンは、「この生産様式の主要な源泉は「貢納」であるという事実を絞るように」[CPR89-139]求めた。別な仕方では、「〈同一の現象〉を失敗した資本主義としてではなく、成功した帝国主義—貢納を支払う経済構成体—として読むように」[CPR89-140]われわれに促す。してみると、現代をグローバルな帝国主義の時代と見た場合、アジアという「一般的に見るとより〈進んで〉いない文明が...より〈進んだ〉文明を征服した、そのようなシナリオの一つであるという推測が成り立ちうる」[CPR89-140]ということになる。それ故、アジア的生産様式を、資本主義への移行に失敗した過去の遺物という発想から完全に自由となっていない状態で、マルクスはこの概念を考えていたという結論が引き出されることになる。だが、それは彼が「19世紀のヨーロッパ人であったという一般的に持ち出される理由によるのではない」[CPR90-141]とスピヴァクは語る。逆に言えば、以上のようなことを明らかにするのは、この概念を利用して〈生産様式〉そのものを考え直す（彼女の言い方では「マルクスのテキストを脱構築的な仕方で開く」[CPR92-144]）ことにもつながっていくことになる。さらに考えてみれば、こう言うこともできるだろう。アジア的生産様式という概念にネイティヴ・インフォーマントの姿を読み込むことは、誰にでも容易に思いつくことである。アジアは遅れていて、貧しいというのが、これほど経済が発達している現段階においても通り相場だと言えるからである。しかし、スピヴァクは、そのような一般の手がかりによって歴史的事実を集めていっても何にもならないと考えた。彼女がたびたび言うように、

先進資本主義諸国の犠牲になって微々たる賃金しか稼ぐことのできないサバルタン女性の現状にこそ、グローバルな経済状況の根本問題が示されている。彼女にとってアジアそしてアフリカとは、文化ではなくて経済的なものを通じてのみ真の姿を把握することのできる事柄なのである。ここで経済的なものとは経済現象的なことではない。

「経済的なものとは、それがもっとも抽象的なものであるという意味において最終審級なのである。」 [CPR104-160]

ここで、彼女の社会理論（こういう言い方はなじまないが、そういうものが抽出されるとして、という意味で）は決定的な段階にいたっている。こういう言い方は、〈経済決定論〉とでも呼べるような考えを導くことになる。しかし、すべてがそこに還元されとなれば、ポストコロニアル批評は経済学に還元される。しかし、この概念を無原則に使うなら、単なる相対主義的な裏付けしか持たない批評活動にしかならない。この相対主義を否定するのが、マルクスの価値についての思想である。彼女はそれがドゥルーズやフーコーの理論に結びつくと考えるが、まずその前提は次の通りである。

「全体的ないし拡大された価値形態は、疑いもなく、資本の論理の分析にとっては欠陥がある。しかし、知的、文化的、政治的、または情動的な価値生産の読解にとっては、この形態こそ、われわれが暗黙のうちに承認するにいたっている形態なのである。」 [CPR103-158]

人間の活動は経済的な価値のシステムの中に置かれていて、そこにはさまざまなものが一つところに還元されることなく絡み合っている。マルクスのこの発想がフーコーやドゥルーズらに受け継がれたとして、次のようにスピヴァクは述べる。

「全体的ないし拡大された価値形態を必然的に経済的な性質のコード化から分離するならば、われわれは二つの隠喩-概念、つまり〈価値〉（マルクスにおける Wert）と、フーコーにおける〈権力〉、そして『アンチ・オイディプス』のドゥルーズとガタリにおける〈欲望〉とのあいだには家族的類似性、構造的類同性、さらには言説的連続性が存在することを見て取ることができる。」 [CPR103-159]

ここから、サバルタン論文の発想にあったドゥルーズとフーコーの対談への批判の論拠を確認することができる。この二人の根本概念である「権力」にしても「欲望」にしても、それらはたしかに現代社会のシステムの核心部分を批判的にあぶり出すことができた。しかし、彼らは「権力」あるいは「欲望」という言葉において、マルクスの価値概念との「家族的類似性、構造的類同性、さらには言説的連続性」というものを十分に把握していなかったために、その言葉の呪縛から逃れることができなかった。したがって、かれらはその言葉に対応する具体的形象を曖昧なかたちでひきずることになってしまう。そこに亡霊のように〈対象〉が立ち現れる。結果的に二人は〈対象〉概念に対応する実体的な〈主体〉概念から解放されることがなかつ

たのである。

われわれの主題に帰るなら、ある地域の理解ということを求めるなら、それは経済的審級において見えてくるものを基本とするものでなくてはならない。サバルタンとは「貧しく教育のない女性」が具体例となる概念であるというのは、基本的にはこのためである。ある地域に生活する彼女をそういう状態に追い込んだのは何といても経済的なものである。では、なぜ「女性」なのか。ここで、価値形態を複雑なものにする、つまり全体的なものにする一種の横滑りが起こっていることにスピヴァクは注意する。われわれの思考回路は、最終的審級である経済的なものの効果だけを受け取って、それだけを認識するという具合には働かない。なぜかと言えば、主体的（とされる）思考の回路には〈願望〉という契機が働くからである。〈女性 woman〉とは〈人間 man〉であるが、〈人間 man〉とは〈男性 man〉でなければならない。この言語の回路の中で〈女性〉は見えないものになってしまう。この議論に仕掛けられているのはフロイトが『夢判断』の中で論じていた〈重層的決定〉の概念である。スピヴァクは次のように語る。

「われわれが帝国主義的な帝国表象のような異種混交的な製造物を扱おうとするときには、決定された表象という概念は熟慮の上で意図的に発動された原因という概念よりはるかに重要である。」 [CPR218-312]

帝国主義に結びつくさまざまな表象（もちろんその筆頭はここではサバルタンである）は、経済的もしくは政治的に決定されているのではなく、文化的なものも含めて重層的に決定されている。こうした見地からアプローチする彼女の〈重層的決定 over-determination〉の理解は、フロイトがよく用いた夢の「仕事 Arbeit」という言葉に注目して、そこに経済のメタファーを読み込んでいることにもとづくものである。〈経済〉という切り口を最初から経済学的な意味だけで彼女は言っているのではない。マルクスとフロイトの価値概念の組み合わせが重要なのである。使用価値に思いを廻らしていたマルクスはともかく、フロイトに経済的なものを読み込もうというのは厄介な問題になるように思われるが、彼女は「フロイトが正しいかどうかは知ったことではない」 [CPR219-313]と切り切って、次のように語る。

「われわれに気がつくのは、われわれが抱いているのと類似した欲望の場所を彼 [フロイト] がマークしているということだけである。すなわち、願望と経済の両方を一つの思考の中にとらえ込もうとする欲望がそれである。」 [CPR219-313]

資本主義のもたらした状況というのは、スピヴァクがくり返し言うように「異種混交性 heterogeneity」にある。現象としては、簡単に解きほぐすことが出来ないほどに錯綜した諸条件の総体として一切がとらえられる。そこでわれわれは解読の作業を行うことになるが、その作業は自ずから脱構築の実践となる。したがって「社会的な実践を人種—階級—ジェンダーといった決定関係だけに着目するのは重層決定を単に多様な決定 many determination として見

ているに等しいということ」[CPR219-314]にどこまでも注意を払っていくのでなければならない。そこで『夢判断』におけるフロイトの仕事が手がかかりとなった。「圧縮」や「置き換え」といった夢の〈仕事〉が手引きである。意味の最終項は、そう判断されたとたんに別の最終項を示唆する。その解説の作業の中で、「願望と経済」を読み込んで行かなくてはならない。

われわれの教科書的な知識によれば、19世紀のインドは「東インド会社」とともに表象される。その東インド会社は「大英帝国によって勅許された」[CPR220-316]。それを通じて大英帝国はインドを支配したという構図ができあがる。しかし、スピヴァクに言わせれば、19世紀のインドはそんな単純なものではない。東インド会社によって支配されたインドは「当の宗主国ないし母国の境界線を押し破ってしまうような奇形の怪物めいた国家」[CPR220-316]になっていた。「インドを統治する政府は東インド会社の政府であり、軍隊も東インド会社の軍隊であった。また、諸々の法律上の書き換えの試みも東インド会社のものであった」[CPR220-316]からである。東インド会社は「一つの準一国家的な実体 a paranational entity」[CPR225-322]であった。一方、国民国家としてのイギリスは「会社を自己のもとに置くことをねらっており、そして最終的にはそれに成功する」[CPR225-322]。政治（イギリス）と経済（東インド会社）とはねじれたかたちでインドに展開されていた。したがって、「植民地主義を断絶か連続かというように二者択一的な観点からのみ定義することは、重層決定を決定論の一種に還元してしまうことになるだろう」[CPR225-322]。スピヴァクは具体例でそれを示そうとする。たとえば、帝国主義が人種差別的な意識にもとづいているという見方がある。しかし、そのような単純な理解では納得のいかないことがある。スピヴァクは、19世紀にインドに赴任したイギリス人調査官が、現地人の間できわめて不当な商取引が行われていることを告発する手紙を持ち出す。その手紙が求めているのは「正義の体系」としての資本主義の導入である。白人が自分より劣るインド人から搾取をしたという図式はここに当てはまらない。むしろ、イギリス人はインドに公正と自由をもたらそうとしたのである。もちろん、イギリス人に正義があるということを示そうとしているのではない。イギリス人調査官がインド人による不正取引を告発したのは、それがイギリスの利益にかなう限りにおいてのことである。彼らはインドの〈悪習〉を利用したにすぎない。サティにおいて、イギリス人がそれを悪習としてやめさせようとしたのと同じ構図がここにはある。

11. スピヴァクとインド

結論として、これまでのスピヴァクの主張を倫理という観点から見ておくことにしたい。

彼女の著作は文芸批評のうちでもポストコロニアリズムに関わるものであることは彼女自身

も認めるところである。哲学の分野から見ると、これは珍しい。何にせよレッテルを貼られることを嫌う者が多い哲学の領域では、「～主義」ということで決めつけられることはもっとも嫌われるところであると言っていい。それは、求められているのがイデオロギーではなく、客観的な学問的論証だからである。一つ一つ論理的に議論を積み重ねることによって示される最終的な見解は、単なる思いこみではなく、ある一定の普遍的な価値のあるものであり、またそうでなければならない。こうした前提があるにもかかわらず、独断的なところに落ちこむ可能性を哲学は否定できないが故に、なおさらこのことに研究者はこだわる。このような分かり切ったことをここでなぜ言うのかといえば、スピヴァクの議論のスタイルにはそうではないところが見受けられるからである。彼女は論証を抜きにして、いきなり独断的な判断を下す。いくつか引用を示しておきたい。すでに見ておいたことだが、労働の国際分業という事態を無視しているとして彼女はドゥルーズとフーコーを批判したが、それはたとえば次のような文章で表現されている。

「まさしく異種混交性と他者についてのわれわれの最良の予言者であるそれらの知識人において、このような閉塞が許されてよいわけがどうしてあろうか。」 [MI272-6]

サティについて、一つの文化現象として芝居でも見るように取り扱うイギリス人に対しては、それを調べていくうちに「ハーヴェイ・トムソンの傲慢さを感じ始めた」 [MI306-108]と不快感をあらわにする。これはサバルタン論文に見られる言い方だが、『ポストコロニアル理性批判』でも削除されていない。不快感を裏返しにした皮肉もある。フーコーについて、「言説分析の大家から、どうしてまたこのような言語と言説とを混同した発言が出てくるのか」 [MI280-27]と言う。

全体の論調もそうなのだが、以上のような言い方に反映されているのはむき出しのイデオロギーであり、自己の倫理的正当性の一方的主張に外ならない。正義は我らに、というわけである。だが、これまでわれわれが見てきたとおり、そういう語りをしながらも、彼女は十分に理性的な議論をしていて、けっして情動を垂れ流すようなアジテーションを行っているわけではない。われわれが最初に見た『グラマトロジーについて』序文に明らかなように、彼女のデリダ哲学への共感は、単純な普遍主義の押しつけではない、ヨーロッパ的知性の自己批判を正確に紹介していたことによく示されている。そして、「私の立場が糾弾のみに終始しているわけではない」 [CPR117-178]と洩らしているのを見れば、彼女はこのように読者が問題にするのを十分に予想していると言っていい。次の文章などは、彼女が自分の仕事の性格を十分に承知しているということを的確に示している。

「正義を約束するにあたっては、権力の誘惑に留意しなければならないだけでなく、知識は差異も差延も抑圧してしまうことにならざるを得ないということ、完全に正しい世界などということは不可能であって、われわれの世界からは永遠に繰り延べられて隔てられたものなの

であり、決定しえないものであるということ—そうした決定しえないものを見すえながら、われわれは、自分たちが他者の声を聞くことができるのだという決定をあえて行わなければならないのである。」 [CPR199-284]

脱構築という方法から引き出されてくるのは、このような認識であって、むき出しの弾劾や糾弾というものではない。スピヴァクがその点をよく心得ていたとするなら、一方的な倫理的正当性の主張は何を意味するのだろうか。

ポストコロニアリズムの批評の立場からすれば、サバルタンとは救済すべきものであり、それを作り出したものは糾弾すべきものである。したがって、その救済の可能性が問われなければならないだろう。脱構築という徹底した知の議論は、スピヴァクにとっては理論的な次元にとどまるものではなかった。ではそれが、明日からサバルタン救済のための募金運動を行うことを意味するかと言えば、そうではあるまい。現実的な救済は、それだけで終わるなら前提としての理論は使い捨てで終わるだけである。また、サバルタンの現実をもたらした人々の思惟を変えるということがなければ、ポストコロニアリズムの運動は無意味なものとなる。現実的な救済は救済の不可能性に行き着くだけのことである。この現実的な問題について、スピヴァクがどのように考えているか、ここでも具体的な問題を手がかりにそれを見ることにしたい。

サティについての議論の中で、彼女は「シルムールの王妃」^{ラーニ}について報告をしている。この「王妃」^{ラーニ}は、前にも触れたように、その地位から見て典型的サバルタンと言うわけにはいかない。夫が死んだとき、彼女はサティを望んだ。しかし、それは宗主国イギリスによって禁じられてしまった。野蛮な風習の根絶のためではない。死んでしまっただけで困るからである。英国の統治に影響が出ると判断されて、禁じられたのである。その意味で、彼女は「産業資本主義が作り出しつつあった生誕期の帝国の道具/媒体 the agent/instrument」 [CPR201-287]であった。スピヴァクは、探索の結果、彼女がサティによって死んだのではなく、自然死であったことを突き止めた。その探索について、彼女は次のように言っている。

「歴史は、それが生起するとき、何でもって作り上げられるのか。諸々の行動の差異的—差延的な「統一性」のうちにあつての人々の差異的差延的な「同一性」でもってである。そして、私がこれほどまでに高度の知的洗練のレベルにおいて語りながら、もっとも洗練されておらず、もっとも自覚的でない存在の仕方の接近不可能な内奥をつかもうとするとき、もっとも豊かな教育的効果を約束してくれるのは、あの王妃の探索の中で、見栄えのしないものだと感じられた諸断片 the bits and pieces found unspectacular by the search for the Rani that are most rich in educative promise なのである。」 [CPR238-341]

重要なのは、すでに理論的にはサバルタンの存在もサティの実体もスピヴァクによって把握されているということである。しかもなお、ブヴァネシュワリーにしても同じことだが、彼女

は典型的な例よりも、周縁的な例を追求する。彼女が見つめてきたのはごく平凡な事実の〈断片〉であった。このことについて彼女は次のような感想を述べている。

「イギリスやアメリカ合衆国の理論主義的な友人たちによれば、私のラーニーの追跡の仕方はあまりにも「歴史現実主義」に偏りすぎていて、「理論」に関与しようとするところが少なすぎるとのことであった。この批判に、私は今も困惑を払拭しきれないでいる。」 [CPR244-350]

スピヴァクは、結果的には「見栄えのしない」些末な事実を求めにインドでの現地調査を行った訳だが、「理論主義的な友人たち」はそれが理論的に格別な意味を持つものだろうと考えたわけである。もっと積極的な実証を、あるいは、もっと強力な理論的展開を示すような事実を、ということなのであろう。しかし、スピヴァクとしてはラーニーが自然死であったという、ありふれているが故に見逃しやすい基本的な事実をつかみ、そのことが意味を持っていると判断した。問題は何らかの理論で事実を飾り立てることではなく、その事実をして語らしめるところが、ある全体の一つの部分と見なしえるかどうかである。もちろん、何らかの全体の空白の部分にびたりとはまるのかどうかの問題なのではない。ラーニーの「断片」にこだわった理由をスピヴァクは「注意深い脱構築的方法は、... 諸々の対立を単に逆転させるのではなく、むしろ研究者自身の共犯性を考慮に入れることによって置き換えようとする」 [CPR244-350] ところにあると言っている。ラーニーの死が自然死であったのか、それとも最終的に何らかの仕方で〈サティー〉に類する死であったのか、それを曖昧にして探索を終えることは、〈サティー〉や〈サバルタン〉に関する議論を曖昧にしたままで終わることである。それは結局は議論を植民地主義のイデオロギーの水準に放って置くことにしかならないであろう。

もちろん、ラーニーの死がサティーによるものではなかったことが分かったにしても、それでサティーやサバルタンをめぐる状況が変化したということにはならない。そもそもサバルタンという存在そのものにわれわれがこれまで出会うことがなかったということが問題であった。だから、スピヴァクは「サバルタンは語るができない」と主張したのである。彼女によれば、「われわれは彼女らに付箋を付けることはできるが、彼女たちを掴み取ることはできない」 [CPR244-351]。サバルタンは理論的な操作によっていくらかでも「掴み取ることができる」といった事柄ではないのである。そうした彼女たちの〈断片〉を一つ一つ見つけていくことが問題なのだ。それは〈理論〉による虚構であってはならない。虚構が虚構であるのは、それが何も示さないからである。理論の指示する断片は、言ってみれば〈抹消〉のしるしそのものであって、その下には差異と差延にしるしづけられた何かが示されている。したがって、それは虚構ではない。それはむしろ真なるものと呼ぶことができるだろう。では、そのような事実によどのような意味があるというのだろうか。

倫理的な判断を最初から隠さないという彼女の語りスタイルがここで問題になる。ポスト

コロナリズム批評はヨーロッパ中心主義批判と弱者の救済という実践的目的をもった理論活動である。スピヴァクのサバルタンの議論で問題になるのは、サバルタン女性の発見にあるだけではない。そこに救済の可能性を見いだすということがなければならない。したがって、彼女は他者への応答可能性としての倫理という見地を真っ向からたてる。旧来の教条主義的マルクス主義の論理では、ここから先の実践は前衛がリードする。この場合、前衛とは知を独占しているもののことである。したがって、どれほど強力な理論を構築できているかが問題になるのであり、それが何らかのかたちで証明されるなら、些末な事実は蹴散らされることにもなる。彼女はそれを拒否しようとしているのである。

知の独占によって救済が行われるのであれば、ヨーロッパの他者としてのアジアの内部に「ヨーロッパ」と「アジア」を作り出すだけのことに終わるだろう。それを拒否するにはどうすればいいのか。まずは他者と向き合うことである。ここで求められているのは、知を独占している（と見なされる）主体が、無知な他者と対等に向き合うということである。別の仕方では、知によって方向付けられる以前の事実に向き合うということである。そこに切り開かれる共通の地盤が、まさに切り開かれるという意味において、新たな可能性を保証する。救済の可能性とは知あるものと無知なものとのコミュニケーションの可能性を見いだすことにある。そのために為すべきこととはまず、知の解体という観点が内在する知というものを身につけることである。これがスピヴァクがデリダの脱構築にこだわった理由である。知の限界を理解している者が初めて、その外の存在を意識することができる。くり返して言うことになるが、これはわれわれに親しい考え方である。われわれが多少とも知っていることと言えば、インドに端を発する仏教、就中禅宗やその源にあるナーガールジュナの中観の思想に同じような考えを見つけることができるからである。したがって、彼女が『ポストコロナリズム理性批判』の最後に、そうした「エスノ・フィロソフィー」（スピヴァクの言い方）と脱構築の方法との親近性に言及するのも当然のことと云っていい。

とはいえ、残念ながら、彼女がそれ以上の議論に踏み込むことはない。彼女が断片的なかたちで言及したこのような指摘は、ポストコロナリズム批評という点においても、さらには一般的な思想的営為という点においても重要な意義を持つとわれわれは考えている。というのも、スピヴァクの強く願っているサバルタンの救済が、経済事業的なものにとどまらない意味を持つのだとするなら、その点をどのように考えるのかが決定的な意味を持つからである。彼女が「エスノ・フィロソフィー」と呼ぶ宗教による救済は、万人のものである限りは知の限界を超えた無知という普遍的なかで行われるものである。一方、脱構築という方法が、限界まで知を用いることであり、その外に行くことを拒否する方法であるなら、それは普遍的な救済とは無縁である。脱構築というものが、自ずから知の限界内にとどまり、知の自己批判になる限りに

において意味を持つものなのか、それとも知の外部に踏み出していくことにおいて、救済という実践的目的を成就しようとするものなのか。スピヴァクの書いているものは自ずからこの問いへと読むものを導いているようにわれわれには思われる。しかし、彼女はそれについては何も語らないままに、テキスト分析の場に身を置く決意を語ることで『ポストコロニアル理性批判』を終えた。ここではその文章を引用して本稿の締めくくりとしたい。

「重要なのは、資本主義の清濁を併せ呑むことではないのかもしれない。それよりはむしろ、テキストと織物 [テクスタイル] とが互いに近づきながら縫い合わされていくなかで、カントの『判断力批判』と『チンタ』 [ベンガル語で書かれた社会の実態の報告書] のような文書とを縫い合わせながら、しかも規定的判断力から反省的判断力への転換のなかでも、われわれが研究や教育のなかで行う日常化ないし退化した転換—一義的→二義的、データ→研究、フィールドワーク→民族誌、ネイティヴ・インフォーマント→支配的言説—を避けることができるのかどうかを決断すべきではないか。(逆の転換についても同様) マルクスなら『論理学』と政府の青書とを結びつけることができた。だが、それではまだヨーロッパしか視野に入っていない。だから結びつけたとたんにはどけてしまったのである。」 [CPR421-593~594]

(了)