

主体の主体性としての trauma

港道 隆

0. 私は今日、主体という概念についてお話ししようと思つた。私も、ある哲学者が論じる、倫理的な意味での責任を担う主体である。私が「倫理」あるいは「倫理的」と言う時、それは何が善で何が悪かを決定する価値基準のことではない。もっと基本的には、暴力を阻止する可能性ということである。暴力というのは、他者を傷つける行為である。どんな暴力か、どんな状況での暴力なのか、特定の暴力はどのようなコンテクストならば許され、あるいは許されないのかといった一連の問い以前に、われわれ一人ひとりが暴力を阻止するために積極的な行為をなしている主体であるとしたら、その時、主体とは何によって定義されるのか？これが問題である。

1. 西洋近代哲学において主体という概念は、客体を認識する者という意味でも、自らの社会的行為に対して責任を取りうる者という意味でも、理性と能動性と自由と（自己）意識によって定義されてきた。自分の行為を自ら選択するためには私は自由でなくてはならず、自由から出発するその選択は、感情や欲望に引き摺られることなく、自らが理性に従って責任をもつて下すという意

味で受動的なものであつてはならず、何を選択するかを意識し、自分がどういつ状況にあるのかを意識してはならない。こつした発想は、ヨーロッパ哲学においては、17世紀のデカルトに始まり、18世紀のカントからドイツ観念論と呼ばれる思想によつて発展してきたと言われている。今日のわれわれの社会もその伝統と無縁ではない。「主体的に行動せよ」という命令文の意味するところは、「自ら能動的に自由に自分の運命を選択せよ」ということであり、大学の教師が学生に向かつて発するメッセージそのものである。ところが、こつした発想は、19世紀半ばからマルクス、ニーチェ、フロイトといった人々によって根本的に疑問視され、20世紀の終わりの今日にいたつている。マルクスは、われわれの考え方や価値評価のしかた、さらには個々の局面においてわれわれがどのような行為を選択するかにいたるまで、経済構造を基盤にした社会全体の利害関係によつて決定されていると考えた。われわれの思考と行為が自由に、能動的に、意識的になされているというのは思い込み過ぎないということ暴露したのである。ニーチェは、われわれの社会の在り方は、一定の生命の衝動の在り方に過ぎないのであつて、これまた自由や意識とは極めて表層的な理解に過ぎず、とくに近代社会は「本当の」意味での能動性を欠いた「弱者」の社会なのだと言いつつた。最後にフロイトは、個々人の生活における「無意識」の働きを理論化するこつによつて、意識の権威を決定的に失墜させた。もちろん、「無意識の発見」にはフロイトに先立つ歴史があり、エランベルジェの同名の本は、その経緯を辿つて見せている優れた業績である。

その詳しい経緯はここでは描くが、注目すべきはむしろ、自由

な主体から出発する発想は、一方では、資本主義の発達とも相俟って、理性で支配しうると思われていた欲望の噴出を招き、その一方では、極めて合理的な官僚支配と、その極限状態としてのナチによるユダヤ人の大量虐殺にまで通じていった。今日お話する哲学者エマニュエル・レヴィナスは、ナチ支配下のヨーロッパを生きたユダヤ人であり、その悲惨から物事を根本的に考え直すうとした人である。彼は、西洋哲学の中で、今までとは全く違った形で「主体」を定義しようとした。そのために彼は、今日まさに問題になっている「トラウマ」といふ言葉を適用するのである。(ただし、私としては、少なくともも哲学においては「主体」といふ概念を手放した方がよいと思っている。)

2. 社会は、複数の自由な主体によって構成されている。その社会に生活する限り、われわれは法律に定められている一定の責任と義務を受け入れており、「何でもありの自由」を享受しているわけではない。それでもなお、法に背かない場合でも、他者と私との間に二つの自由の衝突がありうる。それは通常、それぞれ社会を法とは別の形で律している倫理規則がコントロールすると言われている。法と倫理、それこそが欲望をコントロールする理性の仕事である。この近代の自由な主体の自己主張は伝統的な倫理を次々に打ち壊してきた。あらゆる場面での支配と服従の問題、差別の問題がそうである。それは当然のことだ。私自身も、これからもその方向を積極的に肯定して行くであろう。

ところが、私が法と倫理的規則を遵守しつつ行動したとしても、他者が私の自由を理不尽に、暴力をもって侵犯し否定してくるこ

とがある。その時、私には、暴力に訴えて他者に立ち向かう権利がある。「正当防衛」の概念はここに由来する。確かにそれも肯定されるべきであろう。それでもここでは、自由が暴力を否定し切ることがないのは事実である。私と他者とは、理性を前提にした自由な対等の存在であり、私の自由は他者との関係の条件であるからだ。

けれども、レヴィナスが主張するように、そこには確かに問題がある。それは、理性的で能動的な、自由な意識による主体の定義が他者を二次的なものにするにある。こうした古典的な主体は、自由な私の意識に他者がどのように現われ、私の前に現われる他者の見え姿から、「見え姿」は無垢な表現ではない

他者が私と同じ自由な存在であり、私と対等の関係を結ぶものである他者(alter ego)はいかにして可能になるのかという問いを立て方をする。ここから様々な論理的な困難が出現するが、中でも大きな問題は、他者が私と対等の存在であり、私と他者が相互に理解し合えるのは、私が他者を対等な存在だと理解し、そう看做すからだというものである。日常的にしばしば経験される、相手に対する誤解がこうした考え方を支持するように見える。もしそうなら、他者の在り方は私の理解に依存することになってしまう。対等な相互理解の関係が、対等だという私の理解に依存する。すなわち、他者との関係が私の存在に比べて二次的なものになるのである。そして、他者とのあらゆる関係は、私の理解を前提し、従って私の存在がなくなれば不可能になるのだから、どんな場合にも私の存在は第一に守らなければならない(自己保存)。

このように、自らの自由な存在を保存するという原理から出発

する限り、自分の自由を否定してくる他者の自由には、暴力をもって立ち向かってよい。「正当防衛」である。確かにそれも肯定されるべきであろう。しかし、こうした発想の中では、何か忘れられているものがあるのではないかと、二つの、あるいはそれ以上の自由が出会う時、原理的には、複数の自由は常に衝突しうる。言い換えれば、それぞれの自由は相手の自由を否定する関係にあるのではないかと、とすれば、自由は暴力を否定することができない。では、暴力を否定する原理はどこにあるのか？

3. 暴力とは何かを見るために、典型的な例を取り上げよう。絶対的に弱い立場にいる他者と私との出会いである。川で溺れている人が助けを求めている。助けを聞いた私は、飛び込んで助けようとするだろう。ところが私は泳げない。ここで自由な主体から出発する場合には、周囲に効果的な道具がない場合、私は、助けるか否かを、自分が泳げないという状況から出発して理性的に計算し選択するだろう。その結果は、生命の危険を冒して敢えて飛び込むか、あるいは躊躇して誰かを呼びに行くか、極限的にはこの二つである。誰かを呼びに行ったケースを考える。その結果は、相手が亡くなるか、首尾よく相手が助かるかである。亡くなった場合、私は、自分が集めてきた人々に対しても自分に対しても、「自分のできることは精一杯やった」と弁明するだろう。回りの人々も同じように慰めてくれるかも知れない。しかしそれで、私は心晴々と立ち去れるだろうか？ 必ずや私には悔いが残るであろう。なぜか？ 相手を死ぬがままに任せたのは私だからだ。相手の呼びかけに十分に応えられなかったからだ。

では、首尾よく助かった場合はどうか？ 私には何の負い目も残らないだろうか？ 「間に合ってよかった」と私は思うだろうが、相手の呼びかけに十分に応えられなかった事実は残る。私が「間に合わないかも知れない」と意識しながら相手を待たせてしまったことに、やはり瀕死の他者に対する負い目が残るはずである。なぜか？ その時まず私は、その人が善人なのか悪人なのか、なぜ瀕死の状態になったのか、それは誰の責任なのか、救うべき人なのか否か、そうした理性的な思考や利害の計算を超えて、とにかく状況を何とか打開しなくてはという思いに駆られるであろう。そこには有無を言わせぬ緊急性がある。救助が成功したにもかかわらず後ろめたさが残るのは、私が理性的な計算をしたからだ。思考や計算が相手を待たせて状況を悪化させたからである。自分が泳げないがゆえに、せざるをえなかった理性的な計算の間が、まだ相手を救える猶予の範囲内だったからよかったけれども、間に合わなければ、理性的に計算と判断をしたことそのこと、あるいは自分がそこにいながらなす術がなかったことそのことが後悔を引き起こす筈である。こうした事態は、肉身だけではなくあらゆる立場の人々によって、あの大震災の場で実際に経験されたことである。

一般にこうした場合、私は他者にいかなる暴力も行使していないと考えられる。その通りである。レヴィナスはしかし、他者の呼びかけにストレートに応えなかったことは、私が出会った他者に対して十分に責任を果たさなかったことだと考える。責任 (responsibility) からなされる行為とは、他者の呼びかけに応える (response) である。とすれば、十分に応えられなかった

ことは、十分に責任を果たせなかったことと同義である。つまり、他者の呼びかけを聴いた時に、私の内に、他者に対する責任が発生してしまっており、呼びかけに応えられなかった時に負い目が発生する。それは、他者に対して、消極的であれ、結果的には暴力を働いたことに等しい。今の例では、瀕死の他者に即座に心えず、待たせ、「死ぬがままにさせた」あるいは「死ぬがままにさせそうになった」ことが、積極的に暴力を行使したことから原理的に区別がつかないのだ。だからこそ、何れの場合にも負い目が残るのである。

では、相手の呼びかけに即座に心えて、私が飛び込んだと仮定しよう。それで首尾よく救出できた場合はよい。ところが、私が川に飛び込んだにもかかわらず、その人が私の目の前で亡くなっただとしよう。私には他に何もできなかった。できることは全てやった。私に落ち度はない。誰も私の責任だとは言わない。しかし、もつと他に何かできなかったのか？ 自分はどうすればよかったというのか？ 社会的には、従って理性的には責められることが何もなくても、私の内には、その人に対する「割り切れない思い」が残るのである。それはまたも、私が他者からの呼びかけに十分に応えられなかったことに由来する。そうした「割り切れない」は、まさに理性的な計算では割り切れない。それは、自由な主体から出発し、状況を理性的に計算して判断するという立場からは決定しえない感情である。なぜなら、出来事の起源に私が関与していない以上、私には責任がない、理性はこの原則を踏み出すことがないからだ。

この場合に私は他者への責任は果たしたことになる。従って、

結果的にであれ、相手に暴力を加えたことにはならない。にもかかわらずレヴィナスによれば、私は十分に責任を果たしていないのである。負い目の由来である。

レヴィナスの思想は、他者とのあらゆる出会いを、このような対等ではない、極限的なモデルから考えるところにある。

4. 消極的で結果的な意味でも、暴力を阻止する可能性を倫理的責任と呼ぶとすれば、それはヨーロッパ近代を導いてきた主体を定義し直ことを迫ってくる。倫理とは、倫理的な責任とは、何が善で何が悪かを判断する社会的な基準ではなく、他者との個々の出会いの中で、その都度出会う他者に対して、私の内に発生するものである。それは理性とは矛盾しないが、自由を保証する理性とは別の次元にある他者に対する、感受性に求めるべきものである。この意味での倫理の主体の主体性を、他者への責任ある主体の主体性を定義するのは、私の自由を超えたところからやってくる他者との関係である。『トトフマ』という用語がわれわれを待っている。

レヴィナスによれば、私が出会う他者は、その都度、私の理解には還元できない次元をもっている。少なくとも理由は二つある。それは、他者が私と同じように自由で、その自由を私が決して支配しえないからでも、他者が理性的な存在だからでもない。第一に、そして何よりも、それは端的に他者が苦しみ、死んで行く存在だからである。私には最終的に、他者が死に行くことをどうすることもできない。束の間、命を救うことができるとしても、その人から死を取り除くことは遂にできない。第二に、われわれは、

他者からの呼びかけられることを自由に選択することができない。どれほど自由であろうとも、例えば電話がかかってくるかを否かを、私の好みによってコントロールすることはできない。すなわち、他者からの「呼びかけ」はわれわれの自由の外からやってきて、われわれの自由を否定するわけではないが、われわれの自由が、自由に応えるのか否かという問いを突きつけるのだ。

「呼びかけ」を始めとして、命令や質問などの言葉の出来事は、イギリスの哲学者オースティン以来「スピーチ・アクト」として研究されてきた。それは、例えば「窓を開ける」のような言葉が発せられるや、言葉を受け取った人は窓を開けるか開けないかの二者択一の状況に追い込まれ、私には選択の自由が残されるとはいえ、その状況そのものは、私の自由が作り出すことができないということが分かっていたのだ。他者の私に対する呼びかけは、私の自由の範囲内にはないのである。ここに、レヴィナスのように、われわれの主体性を能動的な自由ではなく、自由を否定せず、他者の私に対する呼びかけから考え直そうという思想が可能になるのである。

誰でもが知っている、「一期一会」という言葉のように、われわれの出会いには、「もう一度」が保証されていない。明日もあると思つて別れても「明日」はないかも知れない。その状況においてレヴィナスは、自己と他者との関係を、一般にイメージされているような対等な関係だとは考えない。ここをよく理解すべきである。倫理の極限的な可能性として私と他者との二人の出会いに話を限定する。そして二人の関係は、最終的には暴力が暴力を阻止しつづる倫理が、この二者択一に極まる。愛情が介在する場合には、

話をもう少し複雑にする必要があるが、暴力を阻止する倫理なるものを考えるには、むしろ見知らぬ人どうしの出会いを考え方がよい。いくつ例を想定しても想定し切れないが、三つのパターンが少なくとも考えられる。第一に、相手が悲惨な状況にあり、私がそれを助ける立場にある場合、それは既に言及した。私の応えの遅れが、結果的には暴力になるのであった。第二は、他者と私が平和的に対等な形で受け入れ合う場合、第三は、他者が私を暴力によって傷つける場合である。

この第一、第三のケースで対等の関係とは、「平和には平和を」「暴力には暴力を」と規定しうる。これは自由な主体どうしの「正当防衛」の論理である。常識的にはそれでよい。レヴィナスはしかし、他者は常に、私に関係を求めてくる限り、原理的に瀕死の状態で私に身を預けてくる場合と変わらないと考える。人間関係の基本は、「平和にはさらなる平和を」（第二のケース）、「他者の暴力にも平和」を（第三のケース）という根本的に非対称な関係である。

「平和にはさらなる平和を」、第二のケースである。相手が良い人で、私には何も要求せず、平和に別れたとしても、明日の出会いが約束されていない以上、相手が急に死んでしまったら、私は何の理由もなく傷つくであろう。出会った他者の死は私の外傷になる、トラウマになるのだ。だからこそ、フロイトの言う「喪の労働」(Trauerarbeit)が作動する。他者は口に出さずとも、私に何かを求めていたのではないのか？ 私にはあれ以上でいいことはないのか？ 答えはない。ここで「トラウマ」と言う時、それは一般の「被害者」の外傷とは方向が異なることに

注意して欲しい。例えば「帰ると言った時に、もう少し引き留めておけばよかった」など、私はその死に、何らかの責任があると感じることがありうる。この「ありうる」は「感じ方は人それぞれだ」を意味しない。ありうるとしたら、それは何時でも、どこでも誰にでもありうる。

他者の死において感じることは、すべての別れにおいて感じ取りうる。「一期一会」。出合いは従って、漠然としていても、別れた後の他者の運命に対する不安を私に残す。他者が亡くなる以前に、他者との出合いは既に、他者が実際に私に求める／求めない事柄以上に、その人に対して、私が納得する以上の何かをなすようにとの呼びかけを含んでいる。それは私の内部からくる、自分の死の不安に由来する思い違いではないであろう。他者との出合いは、私にトラウマを残すのである。(個人的な関係の近さ／遠さによって確かに程度は異なる。しかし、遠い人々の死を例えばテレビで見ても、何らかの形で他者の死を悲しみつるとしたら、それは他者の死が私に外傷を残しつるからであり、私の感受性が傷つきやすいからである。)

平和にはさらなる平和を。平和な関係の中で、相手が私に実際には何も要求しなくとも、相手が意識しているか否かに関わらず、他者はさらなる平和をもっと長くと私に呼びかけていたのではないか? 少しでも、実際にこつした疑問が湧いた場合、それを確かめてみればよいと思われるかも知れない。しかし、相手にインタビューしたところで、私の周囲の人が「思い過ぎだ」と助言したところで、その疑問を打ち消す根拠にはならない。他者から届いた呼びかけは否応無しに、私にその他者に応える、際限なく

応える方向性を、つまり倫理的責任を植えつけてしまつたのである。

こつした疑問が私に湧くことそのことは、あらゆる形で解釈しうる。被愛妄想だ、自分が傷つきたくないことの裏返しだ、自分を受け入れてくれる相手に甘えているだけだ、等、他者の死さえ、日本語の「被害受け身」の用法に従って「他者に死なれた」と表現して、自分が被害者だと解釈することだってできる。しかし、何と解釈するにせよ、他者が私の理解を超えて死に行く存在である以上、別れが私の意味理解を超えた出来事という未来へと開いている以上、そして他者に対して私ができることが限られている以上、他者との出合いから沸き上がる他者への思いは、自由な理性的な判断をする私の中からは導き出せないことは事実である。私は他者のために生きているのか、それとも自分のために他者を手段にしているのか? その答えはない。他者への「気遣い」は自由な私が好むと好まざるとに関わらず、他者の方からやってくるのである。

次には「暴力にも平和を」、第三のケースである。他者が私を暴力によって傷つけ、自分が効果的に防衛できなかった時、私には外傷が残るであろう。しかし、自分が「効果的に防衛しえた」時にはどうなるのか? 私の防衛が他者にどんな効果を及ぼすのかは予め特定できない。確かに自分が傷つけられそつになつたから、私は応戦した。応戦によって相手を傷つけたかも知れない。しかし、相手の攻撃と私の防衛とを客観的に比較して測定する基準はない。自他の間の相互暴力関係は、どちらが勝とうと引き分けに終わろうと、やはり私に傷を残す。それは、暴力を蒙つたこ

との外傷であると同時に、暴力を働いたことが残した傷でもあるだろう。私が偶然のうちにも他者に及ぼした暴力は自分に傷を残すのである。私に悪気がなかったとしても、その相手に第三者が及ぼした暴力も。私が、暴力的な他者と自分との間に平和を求めらるなら、それは私の方からしか可能ではない。

従って、もし正当防衛の暴力の応酬を阻止することができると思えば、それは唯一私からではない。暴力を阻止する倫理を他者に求めることはできない。他者は私との出会いにおいて、その本人が私に何も望まないにしても、あるいは私に一方的に、理不尽な恨みを暴力的に向けてくるとしても他者は、常に私に平和をもっと平和を求めているのである。

5. とてつもない思想だという反応があるだろう。では、具体的に他者にどう応えればいいのか？ どうすれば平和は実現しているのか？ 他者の言うつなりにならばいいのか？ 他者の暴力に対して、それを超える非暴力を。そのために私が傷つき、私が死んだらどうしてくれるのか！ 何と非現実的な！ その通りである。絶対非暴力は、暴力の連鎖を阻止する唯一の道かも知れない。いや、具体的な場面では、現実的に絶対非暴力はむしろ、他者の絶対暴力を受け入れる絶対的な服従と同じものになる。絶対の平和は絶対の暴力と見分けがつかなくなる。レヴィナスはしかし、具体的に「絶対非暴力でなくてはならない」などとわれわれに命じているわけではない。レヴィナスにとって、他者に対する責任とは、絶対に十分に果たすことのできないことだからだ。私の生命に限りがある以上、無限に責任を果たすことはできない。しかも、

私が生きている限り、数多くの他者に私は出会う。無限は果てしなく大きくなる。それにもかかわらず、レヴィナスが問題にするのは、暴力の連鎖を阻止することは、倫理的主体としての私を自由と理性と能動性によって定義することによって不可能だということだ。他者が死すべき者である限り、出会う相手が私に暴力を振るおうが、平和的に関係を維持しようが、他者との関係は私に常に傷を残す。私の感受性とはそれほどまでに傷つきやすいものであり、だからこそ理性には回収しえない傷つきやすさということの感受性によって、倫理的主体を定義しなくてはならない。他者から蒙る暴力に傷つく、それは当然だ。だが、われわれの感受性は、他者がどこからか蒙る暴力と悲惨によっても傷つくのだ。他者が他者である限り、私は傷つかないことは決してない。この事態をレヴィナスは、主体を定義する主体性としての「トラウマ」と言う。この「トラウマ」から出発してこそ、われわれは暴力を阻止する希望を抱くことができるのである。

私は、ほろほろに傷ついては生きては行けない。だからこそ、小さな傷は忘れ、理性的な正義を求める。それは当然だ。非暴力は従って、理性の要求である。確かに。しかし、理性とは全く異なるレヴェルにあつて、他者への倫理的責任を促す感受性の「トラウマ」を忘れた時から、他者への責任の無限性と、責任を果たす私の生命の有限性ととの非対称性を忘れた時から、理性は「正当防衛」の歯止めを失う。非暴力への願いは、他者との出会いの中で、常に他者からやってくるのである。