

共同討論「カトリーヌ・マラブーの可塑性の哲学」

カトリーヌ・マラブー、星野太、佐藤朋子、宮崎裕助

小川歩人、藤本一勇、増田一夫、鶴飼哲

「生」の概念

星野太（東京大学）

あなたのこれまでのお仕事には、生命科学に関連するものが数多く含まれます。とりわけ近年では、その議論がまた一段とラディカルなものになったように感じています。たとえば、論文「ただひとつの生」（2015）¹では、「象徴的な生」と「生物学的な生」を峻別するフーコーやアガンベンを批判しつつ、「象徴的な生>生物学的な生」という階層関係とは無縁な「ただひとつの生 (une seule vie)」があるのだ、という印象的な問題提起をされていました。

そのあとで挙げられているエピジェネティクスやクローニングといった科学技術は、『真ん中の部屋』に所収の「再生されるものたち」（2006）²でもすでに論じられていました。そこでは、エピジェネティクスやクローニングをはじめとする生命科学が、「未来」すなわちわれわれの——文字通りの意味での——未来と、「過去」すなわちわれわれが失ってきた原始生物の無性生殖や自己再生という二つのベクトルを持つものであることが示唆されています。

「ただひとつの生」では、この問題がさらにはっきりと、しかも驚くべきしかたで再提起されています。驚くべき、というのは、それが世代や遺伝をはじめとする過去と未来の反転、さらには死や時間の不可逆性に対する新たな関係といったことがらを示唆しているからです。「ただひとつの生」の結論部分を、少々長く引用させていただきます。

生物学的なポテンシャルは、前代未聞の変容の様態を露わにする。すなわち、遺伝的なプログラムを変異させることなくゲノムを再プログラム化すること、移植や人工器官なしに身体全体の全体ないし部分を置きかえること、自己を再生の起点として着想することなどである。これらの操作こそ、プログラム、家族、自己同一性といったものの脱構築を、真に実現するものである。また、この脱構築によってこそ、政治的主体と想定されているものの統一性は粉碎され、その「生物学的な生」がもつ複数的な、ゆえに容易には手懐けがたい性格が露わにされることだろう。

政治的言説における身体の分節化はいつも部分的なものにすぎず、そこに生物の構造に起因するさまざまな要素が取り込まれることはなかった。生物の構造が露わにするさまざまな

¹ Catherine Malabou, « Une seule vie : résistance biologique, résistance politique », *Esprit*, janvier 2015, pp. 30-40. 「ただひとつの生——生物学的抵抗、政治的抵抗」星野太訳、『表象』第11号、2017年。

² Catherine Malabou, « Les régénérés. Cellules souches, thérapie génique, clonage » [2006], *La chambre du milieu*, Hermann, 2009. 「再生されるものたち——幹細胞、遺伝子治療、クローニング」、『真ん中の部屋』西山雄二・星野太・吉松覚訳、月曜社、2021年。

可能性——そこには、世代間の順序の転覆、遺産継承という概念の複雑化、血統の問いなおし、死や時間の不可逆性に対する新たな関係といったものがあり、さらには、それを通じて新たな有限性の経験がもたらされるのである。

これらを可能にするのは、生物がそもそも過去にもっていた——あるいは今なおオオサンショウウオなどに見られる——自己再生能力と、それを補助する科学技術ということになるでしょうか。しかし、ここまでラディカルな次元での「脱構築」が、生命と技術によるその補綴^{プロテーズ}によって可能になるのだとすると、そこで哲学が介入すべき／できるポイントはいかなるところにあるのでしょうか。すでにこれまでの著書のなかでも書かれていることかもしれませんが、それが第一の質問です。

また、あなたの「可塑性」はほんとうにさまざまな水準・対象をもつ概念ですが、そのさまざまな「可塑性」のあいだに、何か度合いの差異のようなものはあるのでしょうか。たとえば、あなたが『真ん中の部屋』の第14章で論じているラヴェッソンの「習慣」というのもひとつの可塑性の現われだとは思いますが、たとえばこれをより穏当な「可塑性」と、そして自己再生や遺伝子の再プログラムをより過激な「可塑性」とみなすことは、はたして妥当なことでしょうか。これが第二の質問です。

カトリーヌ・マラブーの返答

非常に奥深い質問をありがとうございます。最初の質問はかなり難解ですから、いま私が哲学史をどう考えているかについてお答えしましょう。

哲学史における重要な時代は、つねに存在と生の関係の問いによって突き動かされてきました。哲学史をその端緒から振り返ってみると、革命的な大変動が起きたのは存在と生の関係についての考え方に衝撃が加えられた時です。そうした衝撃はしばしば科学の進歩によって生じました。

二つの例を挙げます。まず、アリストテレスとプラトンです。アリストテレスはプラトンに、あなたは存在の問いを定義づけたけれど、生をどう考えているのかと問いました。アリストテレスは動物、魂と身体など、生一般に関する諸論考を書いており、当時の科学の進歩を活用しました。生という視座から存在論的問いを立てたのです。

第二の例は私たちに近い時代ですが、デリダです。彼はエクリチュールからハイデガーの存在を問いました。デリダにとってエクリチュールとは生のことです。『グラマトロジーについて』では遺伝プログラムの事例が参照されています。

『明日の前に』で私が示したのは、私たちは新たな時代において、生によって存在が問い直されているということです。新しい遺伝治療法、幹細胞の可塑性の発見によって、新たな時代が到来しているのです。ある意味で、私たちは哲学史の途上であり、生がつねに存在を挑発し、哲学はこの衝撃に応答しなければならないのです。

二つ目の質問ですが、可塑性は一つだけではありません。可塑性は歴史的なもので、時代によ

って変化し、その形態も国や言語によって異なります。ただし、ある可塑性だけが別の可塑性と比べて、よりラディカルだというわけではありません。ラヴェッソンに言及されましたが、彼の習慣論はアリストテレスに由来します。アリストテレスの考え方は実にラディカルです——習慣の可塑性によって個人全体が変容する、と。この可塑性は反復や実践を通じて、個人の存在論的アイデンティティを一変させうるのです。彼らの習慣論はいずれもラディカルで、現在の幹細胞の議論と比肩しうるほどです。生は存在を全面的に変容させうるし、存在はこの変容に応じなければならない。可塑性は時代や言語によって異なり多様ですが、問いはつねに同じなのです。つまり、自己同一性のラディカルな変容です。

+++++

トラウマとは何の名か——『新たなる傷つきし者』³

佐藤朋子（金沢大学）

「また幼児期における誘惑〔＝性虐待〕は、その程度は控えめなものながら、病因論の一角を占めつづけた。」ジグムント・フロイト『みずからを語る』1925年

「じっさい——「内因性の」強制であれ、「外因性の」強制であれ——局所論的な修正を課すような仕方で心的事象に作用するすべてのものを（語のメタ心理学的な意味において）「現実」と呼ぶとするなら……」

ニコラ・アブラハム、マリア・トローク「喪あるいはメランコリー——取り込むこと-体内化すること」1972年

1.

トラウマとその「破壊的可塑性」——形の破壊によって創造する能力——はフロイトの著作全体を通じての〈思考されざるもの〉なのでしょう。

『新たなる傷つきし者』はこの問いに肯定で応えることでしょう。この書であなたは、トラウマと破壊をめぐる精神分析的思考について問い、こう総括しています。フロイトにおいてトラウマはあくまでも「分離」という側面においてのみ、心が経験する「自己との分離」としてのみ検討されており（p.197sq., et p.206sq./186頁以降および196頁以降）、その分離は終局的には、去勢、処罰（愛の引き上げ）、出生時の危険といった脅威のうちのいずれのもとであれ（p.200sq./189頁

³ Catherine Malabou, *Les nouveaux blessés. De Freud à la neurologie : penser les traumatismes contemporains*, PUF, 2017 [2007]. 『新たなる傷つきし者 フロイトから神経学へ 現代の心的外傷を考える』平野徹訳、河出書房新社、2016年] 本発表では第2版を参照し、引用の際には本文中でページ数を「オリジナル/日本語訳」の要領で続けて示す。ただし日本語訳は初版に基づいており、第2版の加筆修正が反映されていない。また、同書を含む各テキストを引用する際には既存の訳を参照しつつ、適宜変更を加える。

以降)、不安発展において先取りされ、あるいは予期されることだろう (p.206sq./196 頁以降) と。かくしてフロイトは傷に「規定的な因果的価値」(p.41/42 頁) を認めることも、「トラウマ、予期されざるアクシデント、不慮の破局」に「心を規定する力」(p.195/184 頁) を認めることも拒んだことになるでしょう。

一言で述べるなら、あなたによると、フロイトは「破壊的可塑性、すなわち、心の破壊を出発点にして新たな同一性が形成されるという可能性を考えなかった」(p.260/249 頁) のです。あなたは出来事性の構造という観点からも彼の拒絶の含意を展開しています。それによるなら、フロイト的自我に固有の「あらゆる形の不安と危険に共通の先取りの構造」(p.208/198 頁) は、「あらゆるタイプの出来事や偶発事 (アクシデント) の心的な受け入れの装置」(p.208/198 頁) として機能し、「フロイトにとって、あらゆる出来事の受け入れの地平は脅威の先取りであるが、その地平それ自体を脅かすものは何もないように見える」(p.212 /202 頁) こととなります。

私はここで、あなたの分析にまっこうから異議を唱えないながらも、「フロイトの思考には最初から、明確で、不快についての考えとはまったく異なる痛みの理論がずっと存在している」⁴ というジャン・ラプランシュの指摘に同意しつつ、別の読解を提案することを試みたいと思います。私の読解は、トラウマをめぐるフロイトの思索において不安とあわせて考慮された「痛み」に関心を寄せるものです。

周知のとおり、コカインの麻酔作用やヒステリー患者における明白な損傷を伴わない疼痛を指摘した 1880 年代の研究からフロイトは痛みの謎に接近しようとしてしました。「心理学草案」(1895 年) では満足体験 (快原理にしたがう体験) と痛み体験とを 2 つの起源的な体験として定式化し、措定しています。J.-B.ポンタリスはこれを注釈して、痛み体験のうちに快原理の「彼岸」をいみじくも認めています。『快原理の彼岸』(1920 年) による手短な考察ののち、「制止、症状、不安」でフロイトはこう措定します。「痛みは対象喪失 [というトラウマ的出来事] に対する真の反応であり、不安は、その喪失が引き起こす危険への反応であ [る]」⁵。ここで述べられている「対象喪失」は、対象の創造と同じ契機に位置づけられるかぎり、「自己からの分離」とは区別されません。この対象喪失をマークする痛みは、準メタ心理学的とも形容しうる地位とともに⁶、とりわけ局所論の水準でメタ心理学の再定式化を呼び求める謎として現れます。痛ましい感情および感覚に対応する「強烈な憧憬備給」は、満足状況の反復につれて構成された力 X と疑似的な葛藤状態にあり、身体的な痛みと「同じ経済論的条件」を作りだすことによって、心と身体の違いにまで及ぶ局所論的な混乱を引き起こします⁷。

⁴ ジャン・ラプランシュ『精神分析における生と死』十川幸司、堀川聡司、佐藤朋子訳、金剛出版、2018 年、157 頁。

⁵ ジークムント・フロイト「制止、症状、不安」大宮勘一郎、加藤敏訳『フロイト全集』19、岩波書店、2010 年、99 頁。

⁶ フロイトの言説のなかで痛みが占める場所を明確にすることを試みた論考として次の拙論を参照。佐藤朋子「「痛み」のフロイト的表象」『思想』no. 1167, p. 7-22。

⁷ ジークムント・フロイト、前掲、100-101 頁。

「防衛過程における自我分裂」(1938年)というフロイトの最晩年の一論考のタイトルをここで喚起することは興味深いかもしれません。フロイトにとって自我はつねに身体的自我であったことが思い起こされます。その点で、自我からの超自我の分離にこの自我分裂をなぞらえるアナロジー(p.208/198頁)は限定的なものにとどまるように思われます。この「分裂」とともに、自我に固有な、出来事の受け入れ装置を侵す傷が問題になっているのではないのでしょうか。つまり、より広い文脈で述べるなら、フロイトは、『新たなる傷つきし者』であなたが描き出しているところよりも「破壊的可塑性」の問題群の近くにいるのではないのでしょうか。

2.

トラウマの現実性を、また、未聞の出来事によって出来事の受け入れの地平が破壊される可能性を主張するために実証的な証拠ははたして必要でしょうか。

『新たなる傷つきし者』であなたは、「来るべき精神病理学においては脳の出来事性が性の出来事性にとってかわる」(p.12-13/18頁)ことを示そうとしました。実際にあなたは神経学的言説と精神分析的言説の分析を通じて、脳損傷をトラウマ症状の病因論における「範例」(p.248/239頁)として呈示しています。その範例的価値を根拠づけているのは、神経学がもたらした数々の実証的な証拠です。他方、フロイトはトラウマ的反復を説明するために「死の欲動」を仮定しました。その際、当時の生物学に依拠するのではなく、この実証的な科学によって彼の仮説がいまのところ否定されていないことを確認するにとどめました。フロイトはかくして、実証科学とその成果に対する懸隔を出現させると同時に、私たちの科学的な言語をも揺るがしかねない未聞の出来事にむけた思考の空間を開いているのではないのでしょうか。

カトリーヌ・マラブーの返答

ありがとうございます、あなたの批判的読解によって、私の思索はさらに前進できそうです。

最初の重要な質問ですが、もちろん、フロイトにおいて思考されざるトラウマがあるとは思いません。彼はトラウマが精神病理学にとって重要な概念であると示したのですから。さて、フロイトにおける痛みの指摘をありがとうございます。たしかに、痛みと快楽は異なります。痛みは対象の喪失から生じますから。しかし、私の論点はそこにはありません。フロイトのトラウマの位置づけを批判することでも、フロイトを神経科学に関連づけることでもありません。

私の問題関心はフロイトにおけるトラウマ理論の否定でも、痛みの重要な理論の否定でもありません。私の問いは、出来事はどこから到来するのか、です。トラウマのギリシア語源は「突き刺す」ですから、トラウマとは心を突き刺す何かです。私が問いたいのは、フロイトにおいて、心を突き刺す出来事はどこから来るのか、です。フロイトの理論が進展するにつれてわかっていくことですが、この突き刺す出来事はつねに心の内側から生じます。暴行や暴力、対象喪失のような外的出来事でさえ、心を突き刺す場合、その内側の出来事に必ず翻訳されます。私の問いはここにあります。

精神分析に何ができるのでしょうか。外側から生じるアクシデント、心の内部に翻訳できないアクシデントに対して、何ができるのでしょうか。たとえば、脳のアクシデントです。脳損傷やアルツハイマー……心を外から、まったく不確定な形で攻撃するものの事例です。完全に外から生じる出来事、偶然的に心を突き刺す出来事をフロイトは認めなかったようにみえます。

あなたの適切な指摘の通り、私は科学の知見を得てこうしたアクシデントを考察しています。たしかに、私は脳科学の本を読んで、外からのトラウマを発見しました。ただ、科学だけの問題設定ではありません。フロイト理論を科学によって問い直したいわけではありません。現代の脳科学によって精神分析を問うことができるのです——脳のアクシデントを受け入れる心的構造とはいかなるものか、と。脳損傷を受けた場合、心的なものによるトラウマの器質的・身体的な受入をどう考えるのか。フロイトが問わなかった事象、彼が粗描したものの放棄した問いです。たとえば、パリのサンタンヌ病院に行けば、心の病気は脳神経科と精神科に完全に分かれています。この区別がなぜかを問いたいのです。

+++++

理性の後成説と統制的理念——『明日の前に』

宮崎裕助（専修大学）

私からは、2014年にあなたが出版した『明日の前に』について質問させてください。私にとって本書の大胆な試みは非常に興味深いものでした。まず、『純粹理性批判』の第27節にさりげなく出てくる *epigenesis* という言葉から、現代生物学に連なる広大な射程を切り開こうとしている点、また、この言葉が、ハイデガー以降の「超越論的なものの放棄」という現代哲学の重要な論点にかかわっている点、とりわけ21世紀以降、メイヤサーを中心とした思弁的实在論によるカント主義批判への応答になるという点、そこから、現代の脳神経科学や生物学との対話が哲学の課題になるという点、非常に興味深く読ませていただきました。

本書の課題は、超越論的なものを単純に放棄することなく、しかし、現代生物学の知見を活かしながら、エピジェネティクスの哲学を打ち立てることにあります。つまり、それにより、思弁的实在論が提起していたような、自然法則の偶然性や世界の不安定性といった問題を、カントに遡る、理性の後成説という観点から一定の解決をもたらすことができるわけです。

本書がくりかえし述べているように、本書の最大の問題は「超越論的なものの生物学化という難問をどのように説明できるか」です。一方で、本書は、超越論的なものの放棄を単純に支持し、代わりに、理性や合理性の働きを、現代の脳科学や進化論的な説明によって置き換えることを目指しているわけではない。他方で、生物学の知見を軽視し、超越論的なものの伝統的な立場に閉じこもるわけもない。

この問題を解決する糸口となるのが、カントの『純粹理性批判』における後成説という語の使用であり、しかもこれは、本書の結論部が明らかにしているように、『判断力批判』の問いを考慮

することなしには解くことのできない問題である。

『判断力批判』が解明しているのは、アприオリな概念やカテゴリーに依存することなしに、多様な自然が統一的にみずから組織化する生命の姿です。つまり、理性はむしろそうした自己組織的な生命のはたらきに自身の後成的な発生を見出すという意味で、カントは、いわば超越論的な生物学のパラダイムを素描していた、と本書は主張するわけです。そこから現代生物学との接続が可能になるというわけです。

しかしながら、この議論を読む中で、カントを研究してきた者としてもっとも気になったのは、理性の統制的使用という批判哲学の基本的な議論はどこにいつてしまったのか、という点です。理性は、概念やカテゴリーを通じて経験を構成的にのみ規定するだけではありません。理念や体系を通じて統制的にも作用するのであり、これは、『判断力批判』でも目的論的な判断力の原理のうちに見出される作用であり、批判哲学の一貫した論点をなしています。

理性の後成説については、カントが当時の生物学の含意をどのように理解していたのかという問題はあるにせよ、一種のアナロジーとして統制的な作用のもとに捉えるならば、私にはそれほど難しい問題には思えません。これは、生物学固有の論点に送り返すことなしに、超越論的な原理の枠内で理解できます。理性は、アприオリな理念として超越論的だが、統制的に働くと考えれば、後成説として言われるような試行錯誤を含む、発生的な論点と両立可能なものとして理解できるのです。

要するに、理性は、試行錯誤や修正を重ねながらも、エントロピー増大ではなく、一定の理念的地平に収斂する生命を規整しているというわけです。であるかぎりには、カントの目的論を、現代生物学と直接に接続することや、メイヤサーが提起していたような、自然法則の偶然性や世界の不安定性に答えるものとして読むことには無理があるように思います。

そこで私があなたに投げかけたいのは次の問いです。本書ないしは本書が考えるエピソードの哲学は、どのような自然を想定しているのでしょうか。どのような自然観が前提となっているのでしょうか。カントでは、*natura naturata* と *natura naturans* という伝統的な区別にしたがって、自然は、自然法則に従う客体的な自然と、自然法則そのものを生み出す能産的な自然の二重体として理解されています。

ここで問題なのは、後者の能産的な自然であり、カントは、これを超感性的な理念的な自然として提示しています。つまり、自然は、超越論哲学にとっての理念として統制的に作用することで自己組織化します。こうした理念的な自然をテロスとすることにより、カントの自然哲学が、理性の目的論として成立するのです。

である以上、本書がメイヤサーに抗しつつ、現代の生物学を通じて、自然法則の偶然性や世界の不安定性の説明を与えるような後成説は、カントの自然哲学から導き出すことができないように思います。要するに、本書の企てを達成するには、理念なき自然、あるいは地平なき自然主義のような観点が追究されなければならないのではないのでしょうか。

私自身は、カントの『判断力批判』にはそうした論点が存在すると思っています。それは、目

的論的判断力ではなく、美的判断力の問いを通じて、見出されることになるでしょう。ドゥルーズは、ザロモン・マイモンの議論を拡張して、カントの崇高論のうちに発生の論点を見出していました（「カント美学における発生の理念」）。デリダもおなじ崇高論のうちに怪物的なもの（das Ungeheure）を指摘していました（「巨大なもの」『絵画における真理』所収）。思弁的実在論の問題提起に拮抗するかたちでカントを再読するには、怪物的な自然、いわば、突然変異に置かれた奇形的な自然を『判断力批判』に読み込む必要があると私は考えています。

カトリーヌ・マラブーの返答

とても奥深く挑発的な質問でした。私も自分を挑発して答えてみます。カントにおける理性の後成説は、私からすれば、統制的ではなく、構成的なものです。これは私の挑発ですが、第三批判が展開する目的論、つまり、自然が目的に従うという後成説的な考えこそが統制的であって、第一批判における後成説の構成的機能のアナロジーをなしています。

第一批判でカントが述べていますが、カテゴリーの産出は後成説的な運動として解釈されなければならない。これはアナロジーにすぎないと思うかもしれません。自然の後成説とのアナロジーで後成説的な産出を語っているだけだ、と。たとえば、胚の成長過程のように。第一批判でカントは隠喩やアナロジーを用いていると考えられるかもしれません。『明日の前に』での私の主張ですが、隠喩でもアナロジーでもなく、カント自身、理性が構成的に後成的であると考えたのです。本質的に後成的である、と。

『純粹理性批判』の第21節で問われているのは、ア・プリオリなもの、超越論的なものと生来的なものとの違いです。カントによれば、私たちの精神におけるカテゴリーの形成は生来的なものではありません。理性が構成的な仕方の後成的でなければ、理性の生得的な理論と超越論的な理論が区別できません。

第三批判では、後成説が統制的な判断に関係づけられています。ただ、この統制的判断が価値をもちうるのは後成説によるからです。カントは構成的な仕方、理性における後成説の重要性を記したのです。

+++++

セクシュアリティの他者、アナーキズムの対抗概念

小川歩人（大阪大学）

1. 「性的なものの他者」について

まず「セレブラリティ」と「セクシュアリティ」との関係についてもう少しお話を聞きたいと思います。あなたの新刊『抹消された快樂——クリトリスと思考』（2020）を読み、フェミニズムにおける来るべき連帯の形を模索する態度へ感銘を受けました。本書であなたはポール・B・プレシアード、ゲイル・サラモン、ジャック・ハルバースタムといった名前とともにトランスフェ

ミニズム擁護の姿勢を打ち出しながら、生物学的かつ社会的な構築について述べ、複数の声を響かせるようにバランスをとろうとしています。そのような態度は分断や差異化よりもむしろ権威主義的なファルス体制に抵抗するための連帯を目指すものであり、あまり他との差異化を図るものではありません。ジュディス・バトラーもあなたとの対話（『私の身体であれ』（2010））のなかで「分裂ではなく、わたしたちのあいだのキアスム」について述べようとしていました。重々承知の上で、あなたの理論的アーティキュレーションについてお聞きしたい。『新たなる傷つきしもの』（2007）にみられるように 2000 年代のあなたの議論は「精神分析的なセクシュアリティ」の「他者」を狙っていたと思われます。実際、わたしはアセクシュアルをめぐる理論とのかかわりからあなたの著作を読んでもいました。セクシュアリティとは他なるものであったセレブラリティは、今のあなたのフェミニズムのプロジェクトとどのように関係づけられるのでしょうか。ジュディス・バトラーのような理論家や「新しい唯物論」のような英米圏での動向と大きく言えば同じ方向性をもっているとはいえ、あなたの理論的視座はやはり異質なものに思われるのです。たとえば『真ん中の部屋』（2009）第 10 章ではバトラーのメランコリックな主体化の理論とは別の可能性について示唆しているように思えます。あなた自身はこういった複数の声の中で自らをいかにして調整しているのでしょうか。

2. 「アナーキズムの対抗概念」について

次にアナーキズムにかんするプロジェクトについて可塑性との関係から質問をしたいと思います。可塑性はそれ自身をグローバル資本主義から差異化するために、柔軟性のような対抗概念を必要としていました。アナーキズムが垂直的な権威主義に対抗するものだとして、そこから自身をさらに際立たせるために水平的な対抗概念は必要とされないのでしょうか。

あなたは今年の 7 月におこなわれた講演⁸でもアナーキズムが右派左派問わないものだと議論した上で、政治的アナーキズムとアナルコキャピタリズムを差異化することは単純ではないのだと論じていました。『抹消された快樂』においても、たとえばあなたは「アメリカのクリトリス」というポール・B・プレシアードのサンフランシスコについての表現にいささか戸惑いつつ、屹立したファルスと超強力なクリトリスとの見分けがたさについて触れられています⁹。『吊鐘』という書物が屹立したファルスとそのシミュラクルをめぐる書物だったことを思い起こすのですが、屹立してはいないにせよ、直立したファルスと見紛うような超強力でアナーキーなクリトリスとはいかなるものなのでしょうか。エコノミーのうちで他なるエコノミーを見分けることはいかにして可能なのでしょうか。あるいはわれわれはそれを見分ける必要があるのでしょうか。あなたはこれを「水平的なものの政治的な決定不可能性」と呼ぶのかもしれませんが。このような問いかけは不適切なものかもしれません。権威主義的なファルス中心主義的体制を問いに付す前

⁸ Lecture "Why the Need for a Philosophical Exploration of Anarchism Today?", ICI Berlin Institute for Cultural Inequality, 8 July 2021 <https://www.ici-berlin.org/events/catherine-malabou/>.

⁹ Malabou, Catherine (2020). *Le plaisir effacé: Clitoris et pensée*, p. 117. (日本語訳、158 頁)

に、連帯のうちの危険を前もって指摘してしまうことによる抑圧もあるのですから。しかし、やはり今日、「新自由主義的セルフマネジメント」や「生権力的な統治」からアナーキーな「自主管理」¹⁰、「生政治への生物学的な抵抗」¹¹を区分するという意味でもアナーキズムのうちなる対抗概念とは何かということは課題であるように思われるのです。

カトリーヌ・マラブーの返答

非常に素晴らしい質問をありがとうございます。どんどん難易度が増していきまね。

二つの質問にまとめて一つの議論で答えます。『新たな傷つきし者』で、私はたしかに脳事象とセクシュアリティを対立させました。しかし、セクシュアリティの彼方で脳事象を考察したわけではありません。リビドーの問いをずらしたかったのです。それは快楽の行為で、セクシュアリティの他者ではありません。リビドーの問いが変わったのです。

次に、アナーキーの問題に移ります。今日、互いに混じり合う形で、二つのタイプのアナーキズムがあります。革命的アナーキズムと資本主義的アナーキズムです。その背景にあるのが「生の一般的水平化（Uber化）」です。生を管理する支配的な拠点はもうありません、すべてが水平的なのです。生の水平化と技術の水平化、そして脳のリビドーには強い連関があると考えます。脳は特定の中心をもたない器官だからです。私たちが毎日アナーキーな状態（交換の水平化）で生きているということと、脳リビドーの非中心的状態には深い連関があります。特定の卓越した主導的器官、つまり、ファルスやヴァギナが支配権を握っているわけではありません。中心のないアナーキー状態を私たちは生きています。

たしかに、デリダが『弔鐘』で論じる超ファルスとプレシアードの著述には関連があります。最近のジェンダー論には、ファルスの権力的な中心を再構築しようとする顕著な傾向があります。ただ、今日私たちは権力のアナーキー状態を生きています。それは資本主義的な権力である以上、大変危険な状態ですが、他方で、支配拠点を分散させ、すべてを平板化しています。私が取り組んでいる哲学的難題は、あらゆる立場を粉砕する資本主義的アナーキーから、自由で解放的な政治的アナーキーとの差異を設けることです。

¹⁰ Flores Peña, G. (2016). "Interview with Catherine Malabou," Figure/Ground. May 12th, <http://figureground.org/fg/interview-with-catherine-malabou/>.

¹¹ Malabou, Catherine (2020), "Rethinking mutual aid Kropotkin and Singer in Debate", Fall semester, April 10 2020, <https://fallsemester.org/2020-1/2020/4/8/catherine-malabou-rethinking-mutual-aid-kropotkin-and-singer-in-debate>.

+++++

クリトリスのノミネート（命名・指名）——『抹消された快樂 クリトリスと思考』

藤本一勇（早稲田大学）

『抹消された快樂 クリトリスと思考』において、クリトリスの名の指名と発明は、政治・社会・文化・哲学といった諸々の男権体制下における女性たちの「事実性」に、その「声なき声」に光を与えています。マルクスによる「プロレタリアート」の命名行為にもたとえられる巨大な試みでしょう。

こうした名の戦略と闘争において、たんなる「女性」の（生物学的、社会的）「事実性」を越えて、クリトリスと女性的なものの名は、他性の力、諸存在の可塑性、自己と他者の可塑性を言わんとする換喩なのでしょうか。「女性的なもの」という名（この形容詞の命名は実詞化と隔たりを意味するのでしょうか）は一種の偽名にみえます。他性という別の名によって置換され、代補される偽名です。

クリトリスと女性的なものの偽名は実に興味深く刺激的です。男権体制（全知全能、万能感、最終解決に勃起するファルス体制）の「急所 (le vif)」を、敏感な部位 (le point sensible) を、文字どおりに「性感帯 (la zone sexuelle)」を理解できるからです。「古名の戦略 (paléonymie)」としてうまく機能し、男根体制の体系的暴力をめぐる歴史的「現実」や記憶が想起されます。クリトリスという「戦略素」（単なる概念ではない）の発明は注目すべきものです。

以上は、マラブーさんの『抹消された快樂』から私が触発されたクリトリスの名の問題だけに狭く話を限った即興的な思考（副題である「クリトリスと思考」の粗雑な一端）ですが（それがバッハの「インヴェンション」的な発明力を持っていることを願います）、そこからこれまた即興的な質問をいくつかしたいと思います（この本が語り、潜伏させているその他の多数多様な、多数多様性そのものであるテーマ、論題、投石としてのクリトリス——待歯石 (pierre d'attente)、宝石 (pierre précieuse)、隅石＝要石 (pierre angulaire)、試金石 (pierre de touche) 等々、クリトリスも多数多様です——については、聴衆のみなさんが個々に読んでみてください)。

1. もし私が理解した（聞き取った entendre）ように、クリトリスと女性的なものが、マラブーさんもしっかりと指摘していますが、「女性」に閉じない、「女性」の彼方の「女性的なもの」、すなわち可塑性のための「換喩」だとしたら（「換喩」というのはあくまでも私の読みであり、間違っていたらその責任はマラブーさんにはありません）、これらの名は、男性的な名、例えばファルスと「連帯」する可能性（そうした可塑性）をもつでしょうか。男性的なものとは、支配権力、全治全能への欲望、女性と子供を飼い慣らし、自己の所有財産にする（我有化する）所有権体制に尽きると考えるのも、男権体制の自己規定を内面化し、それに縛られた考え方であるでしょう（アンチの限界）。ファルスが別様に（他なる仕方で）変身する（これも一種の「性-転換」、本性＝個性の転換でしょうか？）可能性を拒絶することは、可塑性の思想に反するようにも思われます。ファルスのクリトリス化は可能でしょうか。ありうるとしたら、どのような効果もたらさ

れるでしょうか。

2. オナニズムの問題。クリトリスの思想の一つの重要なポイントに、生殖（再生産）に結びつかない不毛な（不妊的な）行為は「悪（mal）」であり「病（maladie）」であるという価値体制に対する批判があります。この体制下では、女性は純然たる快楽主体として認められることなく、子供の誕生と養育に汲々とする家庭内存在（子宮、母性、主婦、良妻賢母）へ縮減され、快楽の主体性を（夫や子供への「裏切り」の可能性とともに）奪われます。この子宮システム（ファルス／ヴァギナ体制）からのクリトリスの独立を承認するとき、クリトリスの純粋享楽を肯定することは、一面では単純なオナニズムの肯定とも考えられます。ファローヴァギ体制においては、クリトリス享楽＝悪（病）という発想は、オナニズム＝悪（病）という発想とセットでしょう。どちらも（再）生産性がなく、社会性がないものとして指弾・断罪されます。クリトリス享楽の肯定とオナニズムの肯定は同じなのか否か。クリトリス問題に関連して、オナニー・メカニズムをどう分析し、いかに肯定すればよいのでしょうか？ 快楽管理の必要性に舞い戻ることなく、快楽管理体制を批判し続けながらも、快楽肯定による別の抑圧（別の否定性の発動）に陥らないためには、何が必要でしょうか。

3. クリトリス享楽を享楽主体としての女性の再主体化（従属主体を脱却する主体化）の鍵とした場合、一種の享楽中心主義に陥り、享楽できない者の実存を貶めたり、抑圧・排除することにつながるかという心配があります。「不感症（frigidity）」（本書ではマリー・ボナパルトの例が出ていました）は通常、心的原因によることが多いと言われますが、肉体的、神経系の原因で生じることもあります。感じないクリトリスは「悪（病）」でしょうか。「石女（femme stérile）」は、欠陥品、欠如態なのでしょうか（サラ問題です）。最近では、享楽主体の奪還ということが現代思想や精神分析理論でよく主張されていますが、それは一種の享楽優位主義を呼び招き、再生産主義（お役立ち主義）のアンチとしての別の抑圧の温床にならないでしょうか。もっと言えば、再生産主義と享楽主義はどこかで密かに、当人たちも気づかない仕方で、「結託」しているのではないのでしょうか。クリトリスは「石」であり「石女」です。この石女は子を成さないばかりでなく、享楽も感じない可能性もあります。そうしたラディカルな「石女」をいかに肯定すべきでしょうか。これは存在論的アナーキズムの根本問題の一つではないのでしょうか。

4. 最後に、情報工学や生命医療が発展する未来において、「性」の問題がどのように変容するかという問いがあります。遺伝子工学によって（すでに今日実現しているように）、いわゆるセックスなしでも再生産が可能になる環境において、性と生殖行為はますます分離されていきます（今まででもある程度はそうだったのですが）。つまり今日および未来において、ファルス—正確に言えば、この場合はペニスですが—はもはや射精を必要とせず、射精したとしても「無駄撃ち」で OK であり、すでに一種クリトリスのようになってはいないのでしょうか（これも「散種」の一形態でしょう）。男性性はすでにテクノロジーに取って代わられつつあります（技術開発者に男性が多いのは、単に男女の教育の差の問題でしょうか）。最終的に生殖と性が切り離された時、「性」の問題は存続するのでしょうか。生殖からの解放の暁には、「性」問題はどうなるでし

ようか。私たちは「性」問題の「終わりの始め」に来ているのでしょうか。

カトリーヌ・マラブーの返答

ありがとうございます、これもまた挑発的な質問で見事なテキストです。四つの質問に手短かに答えます。問いをあなたに向け直すかたちで答えます。

まず、最初の問い、「ファルスのカリトリス化は可能でしょうか」。もちろん、ありえます。しかし、カリトリス化したファルスはなおもファルスではないのか。ファルス本体を破壊していないのではないのか。ですから、問題はこうです——今日、ファロスのようなものはなおも存在しているのか。存在しているとすれば、ファロスの観念を根絶する必要はあるのだろうか。

二つ目のオナニズムの問いです。もちろん、オナニズムを擁護しなければなりません。私が『抹消された快楽』で批判したのは、宗教・心理学・精神分析などの伝統で長く続いてきた次のような考え方です。カリトリスは自慰行為にしか役立たない、自慰行為専用の器官である。だから、女性同士の関係は真の性的関係ではない。私が本書で問うたのはこうした考えです。カリトリスも他者との真の性的関係の場になりうるのです。カリトリスは自己エロティスム専用の器官ではありません。あなたの主張に賛成します。

三つ目の質問、「石女」は非常に素晴らしい例で、享楽主義を擁護する必要はないという点に賛同します。ただ、あなたへの問いはこうです——何も感じないことは快楽の至高形態ではないか。

最後の質問ですが、セックスロボットの進化には関心があります。日本でこの種の技術は進んでいるのではないのでしょうか。たしかに、それはセックスの終焉かもしれませんが、しかし、セックスロボットの進化を通じて、同じ仕組み、同じファロス中心主義が存続していないのでしょうか。技術が伝統的なセクシャリティを終結させるのではなく、逆に強化するのではないのでしょうか。

+++++

人新世における可塑性

増田一夫（東京大学名誉教授）

カトリーヌ・マラブーの博士論文『ヘーゲルの未来』¹²について、指導教員であったジャック・デリダは、「アデューの時間——ハイデガー（ヘーゲルによって読まれた）、ヘーゲル（マラブーによって読まれた）、マラブー」¹³を捧げています。ヘーゲルがマラブーに読まれるのはよいとして、なぜハイデガーがヘーゲルに読まれるのか？ その奇妙なアナクロニズムは脇に置き、デリ

¹² Catherine Malabou, *L'avenir de Hegel : Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1994. 『ヘーゲルの未来——可塑性・時間性・弁証法』 西山雄二訳、未来社、2005年。

¹³ Jacques Derrida, « Le temps des adieux Heidegger (lu par) Hegel (lu par) Malabou », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, vol. 188, n° 1, Mars 1998, p. 3-47. 西山雄二による試訳は、<https://researchmap.jp/yujinishiyama/misc/33428443>.

ダによって『ヘーゲルの未来』が、「天才的な一撃」あるいは「力技」と評されている点に注目しましょう。彼は、マラブーは発明家である。彼女は、voir-venir と plasticité (可塑性) を発明し、その両者が哲学的に交叉する点に焦点を当て、思索を展開した、というのです。

何かが到来するのを見ると同時に、完全に不意を打たれることを意味する voir venir は予見することの可能性と同時にその不可能性を意味します。また、plasticité は可塑性であると同時にプラスチック爆弾の爆発性でもあります。予見せぬ大規模な爆発のような出来事を目にするとはいかなることなのか？ それは明日「9・11」の20周年を迎えるこの日において、とりわけ考察に値するでしょう。また別の爆発、ないし崩壊に瀕している「人新世」の時代において、voir-venir と plasticité はきわめて有効な形象となる可能性があるでしょう。

「発明」に戻ります。哲学上の発明とは寓話や神話を作り出すことではありません。デリダを引用します。「発明すること、そして発明を出来事にすることは、家族、系譜、語彙的な資源のなかに存在したものを初めて示すこと、実証しながら示すことである。かつその身ぶりによって、抹消できぬ仕方、語が概念へと生成することを確立し、その理論的な正当性を確認し、その場をして、今後は経由しなければならない哲学的なトポスとなすことである」¹⁴。voir-venir, plasticité のみでなく、「脳」や「クリトリス」も、ここに集まった多くの人々にとって、避けて通れない哲学的なトポスになっているはずだ。

また、避けて通れないからこそ、それらに対して問いが投げられます。哲学と生物学あるいは神経生物学とのあいだに安定した境界線があるのか？ また、生物学や神経科学、そしてディープ・ヒストリーに言及しながら、人間の器官としてのみ脳やクリトリスについて語るができるのか？ また、人間／動物の境界を明記するという、古典的にも映る仕草は可能もしくは必要なのか？ また、その仕草は、「女性と自然」という問題系において、どのような意味を持ちうるのか？

また、思考がどの程度デリダの言う「言語のチャンス」という幸運に負っているのかを問うこともできます。英語で、クリトリスは female genital organs の一部、フランス語では organes génitaux féminins の一部です。しかし、female/woman と féminin/femme の関係はまったく同じではありません。female から動物性を排除することはむずかしく、英語では female と woman の意味論的広がりとは同じではありません。この指摘に、問いの価値を認めることができるかどうかは分かりませんが、woman に対する female の過剰があるのではないのでしょうか？ おそらく「女性 (femme) に対する女性的なもの (féminin) の過剰」¹⁵とは異なる意味で？

生物学者ピエール＝アンリ・グイヨンには次のように言っています。「ヒトと大型類人猿はそれ以外の哺乳類同士よりも遺伝的にはるかに近いのに、哲学者は人間のことしか考えない」¹⁶、と。

¹⁴ Ibid., p. 14.

¹⁵ Catherine Malabou, *Le plaisir effacé: Clitoris et pensée*, Paris, Payot & Rivages, 2020. 『抹消された快楽——クリトリスと思考』 西山雄二・横田祐美子訳、法政大学出版局、2021年。

¹⁶ Pierre-Henri Guyon, « La théorie de l'évolution et la génétique humaine ». <https://www.youtube.com/watch?v=UrdPaxfrbqs>

この嘆きに対して哲学者としてどう対応すればよいのでしょうか？

脳も哲学においては取り上げられなかったというマラブーさんの指摘は、ハンナ・アーレントの『人間の条件』¹⁷における記述を思い出させます。アーレントは、人間の活動力を活動 (action)、仕事 (work)、労働 (labor) に区別し、前の二者が人間的であるのに対し、労働は自然との物質代謝であり、動物的生と質的には変わらないと主張しました。brain power には人間特有の複数性は認められず、動物種として与えられた能力にすぎないというわけです。

マラブーさんにおいては、脳はあくまで人間の脳として語られています。アーレントもまた、人間と動物、人間的生である bios と動物的生である zoè を厳格に区別しようとしています。両者とも自然主義、生物学主義を避けようとするのですが、両者に共通のこの配慮は、脳に対する対極的な位置づけをもたらしているのです。

あなたは、「シナプスが人格をつくる」¹⁸と述べています。脳は、アーレントが考えるように論理的推理力に還元できず、むしろ感情や情動の器官として位置づけられているわけです。

最後に、あなたの英語論文「歴史の脳あるいは人新世のメンタリティ」¹⁹に言及しましょう。「人新世」の言説を人口に膾炙させるうえで、ディペシュ・チャクラバルティに多大な功績があること、また、彼が人間を「種」としての地質学的力だと捉えたことに、多くの批判が寄せられていることも知られています。あなたは、主にダニエル・L・スメイルの『ディープ・ヒストリーと脳』²⁰におけるアディクションの理論に拠りながら、チャクラバルティの立場を批判的に考察しています。

アディクションも脳に関わる作用であり、こんにち蔓延する、責任を逃れ、状況や世界に対する無関心や中立性もまたメンタルな問題であると述べられています。人新世の危機的な状況は、新石器時代から積み重なるアディクションによって招かれました。環境に関する今日の公式の言説は、旧態依然たる「意識の言説」であり、その言説で責任を説いてもその主張が共有されることはありません。では、どうすればよいのか。あなたの答えの中心的なポイントは、次の主張に要約されているように思われます。「新たなアディクションを獲得することのみが、古いアディクションを打ち破ることを可能にする。エコロジーは、新たなリビドー的エコノミーにならないなければならない」。

確かに。環境の保全を可能にするようなアディクションを獲得すれば、状況が好転する可能性はあるでしょう。しかし、私の理解が正しいかどうか自信を持ってないながらも、あえて2つの質問をさせてください。1) 現在のアディクションを捨て、新たなアディクションへとどのように転換できるのか。2) また、脳は自然と歴史とを、生物学的なものや文化的なものとを相互に

¹⁷ Hannah Arendt, *Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. 『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994年。

¹⁸ Joseph LeDoux, *Synaptic Self: How Our Brains Become Who We Are*, New York, NY, Penguin Books, 2003.

¹⁹ Catherine Malabou, « The Brain of History, or, The Mentality of the Anthropocene », *South Atlantic Quarterly*, vol. 116, n° 1, January 2017, p. 39-53.

²⁰ Daniel Lord Smail, *On Deep History and the Brain*, University of California Press, 2007.

適応させるものであり、媒介者として働くとおっしゃっています。しかし、脳はつねに調和的な媒介者たりうるのか？ 脳の可塑性もまた負の側面を持ち、爆発と破壊をもたらすことがあるのではないのでしょうか？ アルコールやタバコへのアディクションだけではなく、利便性や見せかけの豊かさ、スピードへのアディクションからいかに脱却するのか？ 可塑性は、柔軟性や適応性と根本的に異なるものたりうるのか？ これは、マラブーさんに対する問いであると同時に、私が彼女と共有する問いとなるでしょう。私の脳が資本主義を何の違和感もなく受け入れないためにはどうすべきなのか？ マラブーさんのテキストに読まれる希望を共有できることを切に願いつつ、うかがいたいと思います。

カトリーヌ・マラブーの返答

ありがとうございます、発表はまばゆいぐらい見事なものです。なんとか返答してみます。

一つ目の質問に少し迂回をして答えます、私自身の立場を説明する機会にもなりますから。あなたは私の仕事をデリダとの連続性で捉えようとしています。私とデリダとの関係に関する問いだと認識しました。多くの同僚や友人は、私がデリダを裏切ったと考えました。2000年頃から脳の問題を探究し始めてから、私はデリダの脱構築の継承を「裏切った」とみなされました。忘恩の不実な態度で新境地を切り開こうとしている、と。いま読み直すのが難しい箇所ですが、デリダがフーコーに捧げられた論考「コギトと狂気の歴史」の冒頭では、自分の師を裏切らないことは不可能だと記されています。時間があればいつか再読したいところです。

たしかに、私はデリダから遠ざかりました。脳科学という新しい領域を見つけるためです。しかし、それはデリダへの裏切りや離別ではなく、「差延」が私にもたらした効果への応答でした。私の仕事は差延の探究に共鳴したものです。私が示したのは、[デリダの] 差延との関係で[私なりの] 差延がいかに作用しているのか、デリダの読解を通じていかに作用しているのか、です。デリダに対して応答するうちに、「差延」概念自体が変化しました。私が変わったのではなく、「差延」概念が変わったのです。エクリチュールや言語の厳正な思考から差延が移動して——これがまさに「言語のチャンス」と呼べる発明でしょう——可塑性の問いへと向かったのです。すなわち、形の変化、脳における象徴的なものの変化の方に、差延は言語や形を変換したのです。

二つ目の質問ですが、私からすれば、脳は、アーレントが言うような論理性や認知ではありません。脳科学の著述から学んだことですが、脳の働きは論理的思考だけでなく、差異を生み出すあらゆるパラダイムや作業に関わります。意味の可塑的な産出がおこなわれるのです。意味と感覚の両面に関わる脳は人間的かつ動物的と言えます。脳は論理的思考に限定されず、感情や感覚、身体や意味に関連し、まさに実存の総体をなしています。

脳はアディクション（中毒）に関する場です。脳の可塑性に関する初期研究のひとつは喫煙中毒でした。J-P・シャンジューはニコチンに関する研究もしています。脳が中毒をもたらす中枢であることは知られています。この問題はエコロジーに関連します。エコロジーの重要な争点は、古い中毒をいかにして新しい中毒に置き換えるかです。新しい中毒への順応をもたらすのは、高

圧的で強制的な仕方でも、規範的な仕方でもありません。今日、新しい中毒を発明しうるのがエコロジーの賭金です。実現にはほど遠い状況です。フランスのエコロジー運動はこうした発明に至っていないのです。強制的で規範的なやり方のままなのです。

アナーキズムに関する次回作では、エコノミー（家の法）とエコロジーの違いを考えました。エコロジーはより開かれたエコノミーでしょう。家の管理の観念、主人や統制のイデオロギーを越えたものです。エコロジーの真の言説が必要で、家の観念を越えた言説が求められています。

+++++

喪の可塑性と来たるべき世界史

鵜飼哲（一橋大学名誉教授）

チャンスなのか脅威なのか、そしてどんな性質のそれらなのか不明のまま、とにかく確認せざるをえないのは、私たちがこのタイプの出会いに十分「適応」していること、すでにあまりに習慣化してしまっていることでしょう。この（不）可能性の経験（私たちはもうそれなしに済ますことができません……）が私たちをどんな考察に導くにせよ、この技術的装置のおかげで、これほど長いあいだ互いに消息が途絶えていた後に、あなたに再会できることを嬉しく思います。あなたが一橋大学で「世界史と喪の可塑性」と題する講演を行ったのは 2005 年のことでした。ヘーゲルの歴史哲学から出発した見事な考察とそれに続く活発な討論のことを、私はとてもよく思い出します。この二つの日付のあいだ、あなたの仕事は驚異的に進捗し、国際的な思想の交換におけるあなたの存在感はますます大きくなっていきました。私が読むことができたあなたの最新のテキストの一つは、自宅隔離のもっとも困難な時期に『ルモンド』に発表された、最後のフーコーについての、短い、とても印象的な考察でした。

私たちには語り合うべきことが沢山あります、とりわけ共通の親しい友人たち、マルグリット・デリダ、ベルナルド・スティグレル、そして最近ではジャン＝リュック・ナンシーが相次いで世を去った後だけに語り合うべきことがあり過ぎるほどです。大きな悲しみのなかで、私は 2005 年のあなたの講演のタイトルを転倒し、そこに二つの語を加えたいと思います。「喪の可塑性と来たるべき世界史 (la plasticité du deuil et une histoire du monde à venir)」という風に。

個人的ないし集団的な、次々と起こる出来事、どれも深いトラウマを残す、私たちの世界を震撼させてきたあらゆる種類の災厄に直面して、一つの言葉が私たちの目前で、ある種の普遍的な指令語となりました。私は「レジリエンス」のことを言っています。ところであなたは、私の知る限り、この観念の出現に、その適用範囲が物理学から神経生理学を経て心理学まで、次第に広がっていき過程に持続的な注意を払ってきた、私たちの時代の稀な思想家の一人です。私は『私たちの脳をどうするか』のいくつかの指摘を、そしてとりわけ『新たなる傷つきし者』のこの主題を扱った章のことを考えています。後者であなたは、おそらくは初めての、注意深い、批判的で開かれた、レジリエンスの哲学的規定を提示しました。

ここでの争点は、私の考えでは、新自由主義的資本主義に固有の機能様態だけに限定されません。そもそもこの語は私たちに翻訳の問題を提起します。レジリエンスは単に「柔軟性」「弾力性」「展性」(折らずに曲げること……)であるばかりでなく、「生きる力、発達する力、逆境に立ち向かう力、ショックから立ち直る力」(ある種の生き延びること……)でもあります。この多義性のすべてを表せるような日本語の言葉が私には見つかりません、そしてこの多義性がおそらく、その用法のほとんど限界のない拡張を助長してきたのです。そしてまた、特定の民族は他の民族より「レジリエント」だと評価されることもあります。しばしば称賛的なこのような評価がオリエンタリズムの色を帯びていないことは稀なようです。日本がそのケースに当たることはお分かりでしょう。レジリエンスの地政学があるらしいのです。

いずれにしても今日、ほぼ至るところで、ほとんど強迫的に、とりわけ政治的領野で、パンデミックであれ、気候変動であれ、「テロリズム」であれ、あるいは日本であれば地震や原発事故であれ、この観念への訴えが行われていることを確認して、私はあなたの洞察力に感嘆して止みません。そしてこの感嘆を背景に、次のような単純な問いをあなたに差し向けたと思います。惑星的な衛生危機以来形成されてきた新たな諸条件を考慮に入れつつ、可塑性の思考を、いわばレジリエンスとレジスタンスのあいだで(最近の『ルモンド・ディプロマティーク』の記事、「どこにもあるレジリエンス、どこにもないレジスタンス」を参照しています)、どのように方向づけるべきなのでしょう、これまでの方向を再調整すべきなのでしょう、暗く平板な予測のすべての彼方にひとつの地平をわれわれに開いてくれるような、そして「来たるべき世界史」を、いまや支配的な、同意を強要する、覇権的な寓話となったレジリエントな人類の物語とは別の仕方考えさせてくれるような、これまででない「喪の可塑性」を、どのように発見ないし発明すべきなのでしょう。『ヘーゲルの未来』以来のあなたの仕事はすべて、私たちをこの作業に誘っていると私は考えています。

カトリーヌ・マラーブの返答

素晴らしいテキストをありがとうございます、非常に根本的な問いです。

他界した共通の友人のことを想起してくれてありがとうございます。辛い出来事でした……。一年前にベルナール・シティグレルの訃報を聞いたとき、耐えがたいことでした。自分がうまく立ち直っているかどうか……。ですから、喪の問題は私にとって非常に重要です。

レジリエンス(復元性)批判のことを思い出してくれてありがとうございます。『新たなる傷つきし者』ではレジリエンス批判を展開しました。この種の概念は物質の物理学に依拠しています。弾力性のある物質、復元性のある物質、可塑性のある物質、柔軟な物質……。興味深いことに、物理学はさまざまなタイプの反応を雄弁に物語っています。日本でも知られているでしょうが、フランスでレジリエンスの著名な精神科医はボリス・シリユルニクです。彼は実に適切にこの概念を用いて、一部の人々、たとえば孤児や不遇な体験をした子供がトラウマにうまく適応しうる、他の人々よりもうまく自己構築しうるとしました。彼はこうしてレジリエンス理論を確立しまし

た。トラウマを自分の中に統合して、人格の一部とする力です。問題はレジリエンスが規範性の言説となったことです。誰もが習得しなければならない資質であるかのように。被ったトラウマをすっかり忘却して、歯牙にもかけない資質です。当初はそうでなかったのですが、レジリエンスは規範性と化してしまいました。

実に巨大な問いを提起してもらいました。いかにして喪の理論を発明し発展させるのか。私たちがさまざまなカタストロフを経験しているこの昨今の状況で、レジリエンスに回収されない喪の可塑性をいかに考えるのか。この巨大な問いに対して、私の仮説を示しておきます。アナーキズムに関する次回作で、フロイトの『快感原則の彼岸』を読解しています。「快感原則の彼岸」とは文字通りアナーキーなのか。フロイトは権力の彼岸を見ようとせず、生の側にとどまったのではないか。最近、精神分析医ナタリー・ザルツマンの『アナーキー的プシュケー』(*Psyché anarchiste*, dir. Nathalie Zaltzman, P.U.F., 2011) に出会いました。サルツマンによれば、喪の作業とは死の欲動の力をそれ自身に対抗させることです。その権力に対抗させることです。アナーキー的な死の欲動には、支配や権力のメカニズムを解体する傾向があるのでしょうか。死の問いを受け入れるには、喪の作業を統御することなく、なすがままにさせるのです。喪の思考とは喪失の統御ではないのです。

(「カトリーヌ・マラーの応答」の翻訳＝西山雄二、渡名喜庸哲、馬場智一)