

はじめに

ミシェル・フーコーは、「狂気、死、犯罪あるいは性」（フーコー、北山・山本訳 2005：13）に係る「さまざまの政治テクノロジー」について、各々よく知られている大部の著作を物した後に、「個別化する権力」（同：13）、すなわち「個人を対象としながらもしかもその個人を継続的、恒常的に支配するための政治技術」（同：14）に研究の焦点を移し、そうした「政治的技術」を「権力の」「牧人的様態」（同：14、以下牧人的権力と記す）と呼んだ。

牧人的権力とは、その名の通り、羊飼いが家畜の群れに対してどのようにふるまうかに喩えられ、わけても「寝ずの番」のように、「群れの安全を確保するため」（同：18）の見張りに徹する姿、つまり「慈愛」や「献身」に「近い」（同：20）形をとることが特徴とされる。

また、フーコーは、牧人的権力の歴史的事例として、オランダのテュルケ・ドゥ・マイエンヌのポリス構想を挙げている。（同：57-8）その構想には次のような「生活の否定的な側面に携わる」「機関」が含まれている（同：59）。

「具体的には、援助を必要とする貧困者（未亡人、孤児、老人）、それから金銭的援助（利子は求めないことになっていた）を必要とする活動に携わっている人々の面倒もみます。それだけではありません。病気、伝染病などの公衆衛生や、火災、洪水などの事故の面倒をみることにもなっていました」（同：59）

これらテュルケの「貧困」「公衆衛生」「火災」「洪水」をふまえ、テュルケを通じてフーコーが挙げたかったものを、今日用語で言い換えるなら、それは危機であり、カタストロフィであり、そして「明白な不正義（*patent injustice*）」（Sen 1999：287）であるとして差し支えなかろう。さらに、「生活の否定的な側面に携わる」「機関」とは、今日で言えば、社会保障・福祉制度とその関連組織であり、また「金銭的援助を必要とする活動に携わっている人々」とは、幅広く、医療、保健、看護、福祉等の対人援助活動者であるとみてよいだろう。

つまり、フーコーは、羊飼いにとっての家畜に喩えたヒトに降りかかる大きな危機、災い、不正義をまず想定したうえで、ヒトの「安全」「確保」に「献身」する羊飼いですなわち、テュルケ以来今日で言えば、対人援助活動者が、社会保障・福祉制度の名の下に牧人的権力を振るう者でもある、と指摘しているのである。

さて、ジャック・デリダは、エマニュエル・カントの「歓待」概念を批判的に継承し、「無

条件の歓待」という概念を提示している。(デリダ、廣瀬訳 1999:63-64;89-94、中山訳 2005:316) この「無条件の歓待」からは、フーコーの牧人的権力論とは異なって、降りかかる大きな危機、災い、不正義から逃れようとするヒトを無条件に「マイホーム」に受け入れる者、つまり「匿名の到来者」をも身分や資格を問わず歓待する対人援助活動、さらにはこの「無条件の歓待」イメージを更に進め、より積極的に、そうしたヒトを逃し続ける運動：ノマドに携わる者として対人援助活動者を特徴づけることが可能である。(我々日本人とすれば、日本政府に反しユダヤの人々に旅券発給した杉原千畝氏の勇気ある行動を想起せずにはいられない。)

そこで、本稿の論旨は、次の2点となる。

①対人援助活動者が振るうとフーコーがみなした「牧人的権力」は、現今の社会保障・福祉制度（ここで現今の社会保障・福祉制度とは、現今の社会保障・福祉制度の問題点や不足分に注目し、それを改良しようとする諸活動を含むものとする）下では、対人援助活動者の表層を描写したものにすぎないこと、

②対人援助活動者の真髄は、「牧人的権力」行使にではなく、ノマド、すなわち逃し続ける運動の主体であることにこそあること、

を論じようとするものである。

論点①から始めよう。

1. 「牧人論的権力」批判

1.1) 問題状況か、「牧人論的権力」か

テュルケ以来の「ポリス」「機関」構想に応じた「寝ずの番」的「慈愛」「献身」に対応したものと、フーコーがとらえた諸対人援助活動者は、なんにせよ、危機、災い、不正義といった問題状況概念化に基づく。

「地獄では（中略）火が消えることもない」（「マルコの福音書」『新約聖書』）

その際ぜひとも忘れずにおかなければならないのは、我々は、地球という物理的に制約された環境の中で延命し、その際には、生物ヒト種ヒトとしての生存条件が満たされていなければならない、そうした有限生身実体にすぎない点である。

つまり、

ヒトとしての生存条件 $\geq \alpha$

s.t. ある一定の地球環境

である場合に限って、ヒトは延命可能なのである。

α の具体例を、思いつくままに挙げるならば、体温を保つために必要な熱量等を生み出す栄養素、呼吸を可能ならしめる大気構成要素、血液を始めとする体内循環の頼りである水、生体にとって異なるものとみなされる侵襲物の察知と排除を受け持ち学習する免疫機構に必要な栄養素、身体や食物や水の殺菌また体内時計修正に欠かせない太陽光、等々である。

これら α が満たされるべきレベルを割り込んだか、割り込むであろうことが明白である場合、それすなわち上記問題状況概念化の画期に他ならない。そして、その問題状況概念化の暁に、テュルケ以来の「ポリス」「機関」構想に応じた「寝ずの番」的「慈愛」「献身」に対応した諸対人援助活動者、つまり現今社会保障・福祉制度の名の下に牧人的権力を振るうとフーコーがみなした者たちは、いくつかの場合分けにおいて、なるほどある種のヒト勢力との関係で、言うならば「権力」行使せざるをえない。

そのいくつかの場合分けとは、例えば、

- 1) 対人援助活動者及びそれ以外の当該問題状況関係者の問題状況概念化が共通の場合
- 2) 対人援助活動者及びそれ以外の当該問題状況関係者の問題状況概念化が、とくに後者において、前者のそれと食い違う場合
- 3) 対人援助活動者及びそれ以外の当該問題状況関係者の問題状況概念化が、とくに前者において、後者のそれと食い違う場合

である。

1) では、古くは「群衆」に着目した文学者、社会学者や「全体主義」批判を試みたフランクフルト学派、また「民主主義」下にあっても強い条件を想定すれば「独裁」は避け得ないと喝破したケネス・アローにみられるように、ヒトの集まりの暴走への懸念はついで拭い切れないものの、対人援助活動者及びそれ以外の当該問題状況関係者をして、(たとえ、特攻発案者にして敗戦時 15 時間単独割腹を敢行した帝国海軍指揮者の如く、後世に責を問われる「権力」ではあっても)、「権力」行使可能ならしむるところである。(なお、本稿では、対人援助活動者と軍事活動者との——敢えて誤解を怖れずに言えば——親近的な関係については、さしあたり論旨の外とする。)

2) は、オグバーンの「文化遅滞論」を持ち出すまでもなく、一般にヒト集団の意思決定過程によくみられるものであり、そうであれば、対人援助活動者は、それ以外の当該問題状況関係者を先導せざるをえない。(後藤 2009) これを牧人的権力と呼ぶならば、2011 年 3 月 11 日に日本国東北地方を襲った奇禍時に、災害関連学習知見／経験を以って、避難誘導をした者はみな「権力」者である。

3) は、ヴェーバーの官僚制論を持ち出すまでもなく、一般に前例文書に囚縛されがちな行

政組織等職員等においてよくみられるものであり、多くの対人援助活動者がそうした組織等職員等である現状では、いわゆる大衆からの突き上げや、不作為を問われる事態である。この場合、例えば、消防士や救急士の方々のように、対人援助活動者は、質の悪いイタズラ電話であっても誠実に出動しなければならない。それを「権力」と呼ぶかどうかは表現の問題である。また、実際の火災消火に際して、延焼回避のため、未だ火炎に包まれてはいない建造物を破壊することがあるが、江戸城防火の任にあった赤穂藩士（その防火ノウハウがいわゆる討ち入りに際し威力を発揮したことはよく知られている）を思い起こすまでもなく、その破壊も、呼ぶならば「権力」行使であり、火災煙に巻き込まれたヒトの肋骨にヒビを入れてでも血液循環支援のための胸部圧迫マッサージを行なうことも、また、呼ぶならば「権力」行使に他ならない。

以上、急ぎ 1)~3)にみたように、フーコーの牧人的権力論とは、有限生身実体であるヒトによる問題状況概念化の具体的ないくつもの姿をも、その内に包じたものであり、要すれば、そうした具体的で多彩な姿を論理的に峻別することのできない、混交概念のレベルに停滞したものである。

しかも、それは、フランスの最高学府所属知識人が、フランスのみならず広くヨーロッパによる植民地時代のアガリの収集、保管＝壮大華麗なユマニテの蓄積を縦横無尽に駆使し、作り上げた作品である。

誰がそれほどの作品に異を唱えられようか。まして、東洋の倭人に於いてをや。

だが、1)~3)を再度喩え話とするなら、牧人的権力論の正体とは、例えば、早急の大津波避難行動を泣いて家族に訴えた小学生の「権力」と、名ばかり「医学」——真相「呪術」の little-evidence-based なレベルに数百年も安住しながら「措置」だ「治療」だ「投薬」だとやりたい放題の精神科医「権力」と、を混交しておく他ない、その程度の「論」にすぎない。（実際、フーコーの議論にはそのような混交としか読めないものが少なくない。例えば、膨大なユマニテの蓄積を以ってしても、明らかにペストを始めとする伝染病への対応を可能とした医学と、上記精神医学とを峻別できなかったことなど、その証左である。フーコー自身、身体の苦痛について検査し軽減すべく、近現代医学の力を借りることはなかったのだろうか。）

つまり、牧人的権力論とは、勿論フーコーが論難すべく的を定めた仮想敵（医学、法学、つまり諸々のヒト管理法）が全くなかったとは言わないにせよ、あまりに単調な抽象あるいはカテゴリーであり、有限生身実体のヒトのあり方を故意に隠し乱す機能をもつ、「産湯とともに赤児を流す」式の「論」であり、その副作用を免れ得ないカテゴリーである。

であれば、倭人のインフェリオリティ・コンプレックスはともかくも、反攻開始の他はない。

「あんたは自分の書いたもんがそっくりそのままに見えるいうてよろこんどるかしらんけれど、あたし達が何を考えとるか、ほんとの中身を知っとるね」(井上光晴 1965:)

1.2)スペクタクルとしての牧人的権力論

フーコーは、研究の焦点を「個別化する権力」に合わせた抽象的なカテゴリー＝牧人的権力論によって、有限生身実体のヒトのあり方を後景に退かせ、ユマニテを背景としてそれを、アカデミズムからジャーナリズムまで(武田 2005:127-132)、流通させることに結果的に成功する。

ここで、フーコーだけを批判対象とするのは、尻馬に乗った連中の分まで上乘せになるのだからややフェアではないかもしれない。

例えば、三島亜希子は、既存の社会福祉学へのリフレクシヴなアプローチの代表的論者として、アン・ハートマンを挙げ、ハートマンによるソーシャルワークの「専門家権限」の四つの分類を紹介している。(三島 2007:199)

- ①(所属)機関の資源(のコントロール)
- ②専門知(の偏在)
- ③対人関係の権力(対人関係に係る技術)
- ④合法的権力

三島はこれら①～④の由来がフーコーにあると指摘している。

「このハートマンの専門知に関する論述のなかに、フーコーの影響をみることができる。(中略)彼女はここで、権力と伝統的な知の密接な関係に注目し、専門知の存在がクライエントをディスエンパワーしていることを認識するべきだと主張していた」(同:199)

三島の指摘に限らず、現今の対人援助活動者論、わけても「ポスト・モダン」とかいう流行下にあるものに、フーコーの影響を認めることは可能である。

しかし、牧人的権力論に集約されるこうした成功は、その実、既述したように、「産湯とともに赤児を流す」式の、峻別力に乏しい混交概念の「成功」であり、したがって、牧人的権力論という一種の見世物(スペクタクル)概念の「成功」であることを、きちんと見破っておく必要がある。

そのために、こうした点に早くから警鐘を鳴らしていた代表的論者として、我々はギー・ドゥボールを想起しないわけにはいかない。

「というのも、スペクタクルの具体的存在様態とは、抽象化にほかならないからである。

スペクタクルにおいて、世界の一部分がこの世界の前で演じられ、しかもそれはこの世界よりも優れたものなのである。スペクタクルとは、この分離の共通言語にほかならない。観客どうしを結びつけるものは、彼らを孤立状態に保つ中心自体に対する彼らの不可逆的な関係だけである。スペクタクルは分離されたものを一つに結び合わせるが、分離されたままのものとして結び合わせるのである」(ギー・ドゥボール、木下訳 2003:28、傍点ママ)

ドゥボールのこの指摘を、本稿のここまでの論旨との関係で説明し直す。

それは、フーコーによる対人援助活動者の抽象、カテゴリーである牧人的権力論とは、それをを用いる者(観客)たちをして、本来なら有限生身実体としてのヒトどうしとして認識し合うべきところを、そこから「分離されたままのものとして結び合わせる」スペクタクル(見世物)であり、対人援助活動者の「世界の一部分」を「演じ」てみせる表現に他ならない、ということである。

さらにドゥボールの次の指摘に注目しよう。

「それ(スペクタクル)はまた、生きられた真理をすべて、外観の組織化によって保証された虚偽性の現実存在の下に抑圧する(後略)」(同:196、傍点ママ)

フーコーはまさに、現今の対人援助活動者の「生きられた真理」を、「外観の組織化」によって保証された虚偽性の現実存在(先のハートマンの「専門家権限①~④を参照されたい」)「の下に抑圧」(矮小化した、と言い換えてもよいだろう)した結果、「牧人的権力」なる宣伝文句を産出してみせたのである。

つまり、フーコーは、神がヒトにもたらされたのか、ヒトが神から預かりし故にその使い方に問題を生ぜしめがちな様々な力(例えば、火や原子力のように火に連なるエネルギーであり、鉄や鉄に連なる武器であり、それらを併せ持つ銃火器を思い浮かべられたい)によって引き起こされうるのか、いずれにせよ、有限生身実体のヒトであれば避け難いなんらかの問題状況について、の概念化が必要であること、またそれに応じる対人援助活動者には対人援助活動者としての「生きられた真理」があることを素通りすることによって、そしてそれゆえにこそ、軽々と権力の表層的な一類型——牧人的権力へと研究の焦点を移すことができたのである。(この意味では、一時流行った「感情労働論」と「牧人的権力論」はよく似ている。キャビンアテンダント、ソーシャル・ワーカー等々の積集合要素を「感情労働論」で括れるとの主張は、牽強付会なスペクタクルであり、利点があるとすれば、せいぜい、そうした対人援助活動者の「生きられた真理」に無知であることの率直さの表明である。)

では、次に、対人援助活動者の「生きられた真理」とはなにか。論点②として、それすなわち逃し続ける運動:ノマドにこそあることを論じていこう。

2.ノマド：逃し続ける運動

2-1) 歓待論から逃し続ける運動へ

既に紹介したように、本稿は、デリダの「無条件の歓待」、すなわち本稿の文脈で言えば有限生身実体のヒト降りかかる大きな危機、災い、不正義から逃れようとするヒトを無条件に「マイホーム」に受け入れること、つまり「匿名の到来者」(デリダ、廣瀬訳 1999:63)をも身分や資格を問わず歓待することに示唆をうけ、それを更に進めて、牧人的権力論にのっぺりと塗りつぶされてしまったかにみえる対人援助活動者の「生きられた真理」を、ノマド：逃し続ける運動の担い手、主体へと転換しようとする試みである。

ところで、「ノマド」という用語そのものは、ジル・ドゥルーズ+フェリックス・ガタリがニーチェ経由で提唱したものである。ドゥルーズ+ガタリは、法・契約・制度の3つのコードに係留される社会のあり方の脱コード化(脱領土化)こそニーチェ思想の核であり、それを「ノマド的」あるいは「ノマドの思考」と名付けたのである。(ドゥルーズ 2002 ; ドゥルーズ+ガタリ 2006)

ドゥルーズ+ガタリのこの提唱は、流通の過程で多様に解釈され、今日ではビジネス用語のひとつともなるほど拡散している。それも当然で、ドゥルーズ+ガタリは、資本主義と分裂症の問題に一貫して取り組み、その最終巻である『千のプラトー』——「リゾーム」の提示で知られる——においてなお、「脱領土化」概念に彫琢を加え続けたのである。

したがって、「ノマド」という用語を使うときには、そのドゥルーズ+ガタリ自身における彫琢の過程との対応関係をにらみつつも、別のコンテキストの中で「ノマド」をどう活かすか、をはっきりさせておかなければならない。ここまでの論旨から察せられるように、本稿の場合、その「別のコンテキスト」がデリダの「無条件の歓待」なのである。

そこで、「無条件の歓待」論を今少し詳しくみていこう。

「無条件の歓待」論は、既に述べたように、カントの歓待論の批判的継承とみなすことができる。カントは、「永遠平和のために」の中で、ヒトが「人間愛」に基づく「普遍的歓待」に近づきうることを指摘している(この指摘が国際機関の創設に大きな影響を与えたことはよく知られているとおりである)。ただ、その場合、「歓待」する側が「人間愛」に基づき「歓待」するのだから、「歓待」される側は、その「人間愛」に悖るような「嘘」についてはならないと規制をかけている(国際機関の討議の多くが、この規制を形式的にどうクリアするかに向けられていることも、よく知られているとおりである)。デリダは、カントの「歓待」のこの「嘘」に係る「誠実さ」という規制に疑問を投げかける。

「カントは言います。誠実さについての命法は絶対的に無条件であるだろう。結果はどうであれ、つねに真理を言わなければならないだろう。というのは、もし仮にそれ以上の根拠のために嘘をつく権利を認めたとするならば、社会的紐帯そのもの、社会契約や社会性一般の普遍的な可能性をおびやかしてしまうことだろうから、と」(デリダ、廣瀬訳 1999:63)

しかし、カントのこの「嘘」に係る「誠実さ」とはいったいなにをもって判断するのか。あるいはその「誠実さ」とは、言いたくないことも「言わなければならない」ところまで要求するものなのかどうか、すなわち沈黙を無理にでも開示しなければならないのかどうか。デリダの疑問はこの点に集中する。もし、「嘘」に係る「誠実さ」の規制を守り、沈黙も許されないのだとすれば、

「(前略) 匿名の到来者、名も姓も持たず、家族もなく、社会的地位もないがゆえに、異邦人としても取り扱われず、野蛮な他者とみなされるような者にたいしては、歓待は提供されないのですから」(デリダ、廣瀬訳 1999:63)、

実質、「歓待される」者と「歓待されざる」者とが出てきてしまう。
デリダはこの区分けを取っ払いたいと考える。

「私が提供しようとする絶対的ないし無条件の歓待は、通常の意味での歓待、条件付きの歓待、歓待の権利や契約などと手を切ることを前提としています」(デリダ、廣瀬訳 同)

「(前略) 絶対的な歓待のためには、私は私の我が家を開き、(ファミリー・ネームや異邦人としての社会的地位を持った) 異邦人に対してだけでなく、絶対的な他者、知られざる匿名の他者に対しても贈与しなくてはなりません。そして場(=機縁)を与え、来させ、到来させ、私が提供する場において場を持つがままにしてやらなければならないのです。彼に対して相互性(盟約への参加)などを要求してはならず、名前さえ尋ねてもいけません。絶対的な歓待の掟は、法的な=権利上の歓待、つまり権利としての掟や正義から手を切ることを命じます。正義の歓待は、法的な=権利上の歓待と手を切るのです。といっても、それは法的な=権利上の歓待を非難したり、それと対立するのではなく、反対にそれを絶えまない進歩の運動の中に置き、そこにとどまらせることができるのです」(デリダ、廣瀬訳 1999:64、傍点ママ)

こうして、デリダの歓待論がカントのそれに係る規制を取っ払おうとしたもの、その意味でまさに「無条件の歓待」であるとして、上記引用最後の「絶えまない進歩の運動の中に置」くとは、より噛み砕いて何を意味するのだろうか。

デリダは、ここの関係で、「他者」概念を掘り下げている。

「他者は他なる者であるからこそ秘密なのです。わたしは秘密です。わたしは他者として孤絶しているのです」(デリダ、中山訳 2005:385、傍点ママ)

デリダがここで言わんとしているのは、「匿名の到来者」=「他者」一般の等置である。

この等置から導き出されるのは、誰でも「秘密」であるからこそ「わたし」や「他者」でありうる、つまり誰でも「匿名の到来者」たりうる、ということだろう。

とすれば、「絶えまない進歩の運動の中に置」く「無条件の歓待」とは、現今の「法」や「権利」、制度の中において、「わたし」も「他者」も、「他者」として、つまり「孤絶し」「秘密」を持つ者として、認め合い続ける運動である、ということになる。

本稿では、この運動のことを、ドゥルーズ+ガタリの「ノマド的思考」に基づきつつも、それをより行為論的に表現するために、わけても対人援助活動者の「生きられた真理」を表現するために、逃し続ける運動：ノマドと呼ぶことにする。

次節では、対人援助活動者の「生きられた真理」、すなわち対人援助活動者が逃し続ける運動：ノマドの担い手、主体たりうることを見事に示しているリンダ・ジンガロの議論を追う中で、逃し続ける運動：ノマドの輪郭をよりはっきりさせていく。

2.-2) 逃し続ける運動：ノマドの主体たりうる対人援助活動者

リンダ・ジンガロは、少なくとも、現今の社会保障・福祉制度を「絶えまない進歩の運動の中に置」く対人援助活動、すなわち、少し先走って既述したように、「現今の社会保障・福祉制度の問題点や不足分に注目し、それを改良しようとする諸活動」を深く強く、「生きられた真理」として、言語化しえた典例である。

ジンガロもまたその議論を、本稿と同じように、フーコー的な、あるいはハートマン流の、牧人的権力論の視点からの対人援助活動像への批判から始めている。わけても、それは、対人援助活動の中核をなす「語ること」、「聞くこと」、「声をあげること」を扱ったものである。

「(前略) 私たちは研究者として、研究の対象となることに同意した人たちのために、共に意味を創り出すよう振舞う権利があるのだろうか？」(ジンガロ、鈴木、麻鳥訳 2008 : 105)

ジンガロのこの反語は、「共に意味を創り出す」、すなわち対人援助活動において対人援助活動者と当事者との間での「語ること」、「聞くこと」、「声をあげること」が問題を孕んだものでありうることを示唆している。

「(前略) 語ることを依頼されたり、自分自身について語る責任があると思っている人が、社会問題に関する本人のつらい体験を“語る”ことでどのような代償を払わされるかが、そこでは抜け落ちているからだ」(同 : 12)

「どのような代償」なのだろうか。それは、社会的ポジションとして、

「“被害者”はそれ以外の選択肢が無いばかりに“被害者を演じ”、“外側”や“周縁”に位置することを選ぶ存在とされる」(同：68)

だけでなく、「社会問題に関する本人のつらい体験を“語る”」にあたって、次のような「内面化」さえ強いられるのである。

「支配者の鏡を眺めると、他者の立場に追いやられた人々は、低い自己評価イメージを内面化するだけでなく、そのイメージを作り出すもとの力関係をも正当なものとして内面化する。個人的にも集団的としても、周縁に位置する人々は“支配者”の規範の定義に抵抗するために奮闘しなければならない」(同：65)

その結果、対人援助活動者と当事者との間での「語ること」、「聞くこと」、「声をあげること」が行われたとしても、

「私たちが“他者”として仕立てあげた出来事や社会状況を生き抜いたなら、(当事者としての。筆者補足)“知恵を持つ人”としての自己の破壊は、自分の生存を再び危機にさらすことになる。そのとき、“おぞましい人”と真に直面することになる。おぞましい人は、私たちの“なか”に存在し、私たちの一部であり、避けられない。既に私たちが主体性を持つことが不可能な存在と定義づけた主流社会の人たちや文化から受け入れられ、認められることを請い願うという苦い屈辱のせいで、私たちは工夫された巧みな表現を真正なものと裏付けることができなくなる。これは沈黙ではない。声とは関係ない。私たちは自分たちの真実を立証する、動かぬ証拠を掲げているのに、自分たちが嘘をついている気分に陥ってしまう」(同：84)

ことになりかねない。専門家ぶった対人援助活動者の不用意さがこの「苦い屈辱」に拍車をかける。

「専門者が主流社会に受け入れられるよう解釈して言い換えた翻訳におけるごまかしは、研究者にとっての、有益な問いを発したいという要求を満たすかもしれない」(同：13)が、「社会で信用されるために語り、その声が聞かれることが主体であるための要件であるなら、多種多様な経験は「不可能な知識」の領域に押し込められてしまい、幅広い社会生活の領域が“言葉にできない”ものとしてしまいこまれてしまう。関わりの中で、沈黙していれば、あるのにないと決めつけられてしまう」(同：16)

からである。言い換えれば、

「(前略) 語ることを力と同一視し、物語が“聞いてもらえれば”、政治的、社会的価値があるだけでなく、治療にとっても永続的な効果があると位置づける。(中略) しかし、このような語りは、語られた瞬間に、その歴史、その社会でその世界を支配する語りや枠組みや意味の体系の中に取り込まれてしまう。権力や因果律や主体についての特定の考え方が、その世界を支えているからである。この世界の枠組みは、経験を描写するために使える言葉だけではなく、語ることの意義事態をも決定してしまう」(同 2008:8)

ことになっているのである。こうした誤った対人援助活動者——当事者関係に陥らないためには、

「日々、職業として話を聴き、立ち会う役割を担う私たち専門者は、“脆さ”を語ることと“知恵を持つ人”として語ることの違いを知らなければならない。知恵を持つ人として語ることは、“どのくらい語るか”を選ぶことであり、物語のある部分をあえて語らないものにしていくことである。私たちは、社会変革を実現するために“声をあげる”仕組みの中での物語にとっての“安全な自己開示のための条件”を作り出したいと願うなら、選択と“秘密”の違いを認識する必要がある」(同：285)。

デリダの「無条件の歓待」が、「わたし」も「他者」も、「他者」として、つまり「孤絶し」「秘密」を持つ者として、認め合い続ける運動であったことを思い起こしてほしい。

ジンガロは、そのような運動のために、「境界に位置する援助者」が「“街角の理論”」を持ちうることの重要性を主張する。

「“街角の理論”とは、「社会の主流」を「パス」し、「周縁化された集団の一員である」「アイデンティティと信用性」を備え、「語ること」、「聞くこと」、「声をあげること」について、「秘密」や「沈黙」を含めた「真理」を「選択」可能ならしめることである。

「境界に位置する援助者」は援助者という社会の主流の一員としての資格を権威の基盤として持っているものの、そのアイデンティティと信用性は周縁化された集団の一員であるという本物さと深く結びついている。境界に位置する援助者が、社会の主流の人として“パス”することを選ばなければ、つらい選択を迫られる。つまり、語る状況、どのような“真理”を語るのか、どのような“語りの声”を用いるかについての選択をしなければならない」(同：77)

その「選択」とは「アートを用いた行為遂行的方法」、すなわち「文章を通じた肖像を創る」ことに似たものであり、ここでは「科学的に精確か」、「嘘でないか」がまず問題視されるのではない。(同：347、訳者解題)

ジンガロは、ここでもまた、デリダがカントの「歓待」に係る「誠実さ」(嘘については

ならない) の規制に疑問を投げかけ「無条件の歓待」を主張したのと内容的には共通の見解を、ヴァンクーバーでの「“街角の理論”」、例えばドラッグに係る青少年等を対象とした数々の対人援助活動に基づいて、言語化しているのである。

ここまでのジンガロの議論、つまり対人援助活動者の「生きられた真理」の言語化の典例から明らかなように、対人援助活動者は牧人的権力論を自ら実践的／理論的に乗り越えて、デリダの「無条件の歓待」に限りなく近い地点に、既にあることがわかる。

したがって、ジンガロの「生きられた真理」を、数多くの対人援助活動者が共有できるのであれば、次のことが言えよう。

すなわち、対人援助活動者は、対人援助活動者——当事者関係において他者性を認め合い続け、「秘密」を「選択」した「肖像」を作り、「社会の主流の人」の枠組みにそれが取り込まれないように、注意深く「境界に位置」し続けることによって、逃し続ける運動：ノマドの主体たりうる、そういう「生きられた真理」を生きているし、生きうるものなのだ、と。

3. 応用編：理論的難所としての精神障害者

ここからは、前節までをふまえ、その応用編として、逃し続ける運動：ノマドの輪郭をよりはっきりさせようとするねらいをもっている。

まず、フーコーのピエール・リヴィエール分析を、逃し続ける運動：ノマドの対照的な例として、次に南米の作家コルタサルによるチャーリー・パーカー（アメリカのジャズ・サクソ奏者。一般的なニックネームは「バード」、作中では「ジョニー」として登場）を扱った中編「追い求める男」を、逃し続ける運動：ノマドに近い例として、採り上げる。

これらふたつの例はまた、障害の特徴は異なるが、精神障害者に関わるものである。精神障害は、確率的にどのヒトも陥りかねない問題状況でありながら、その概念化あるいは理解が困難なことが少なくない。そうした理論的難所であるがゆえに、ここ応用編で採り上げることとしたのである。

3-1) ミシェル・フーコーのピエール・リヴィエール分析

ピエール・リヴィエールとは、19世紀初めのフランス、オーネー郡オーネー町で、父親以外の自分の家族を皆殺しにした、当時20歳の男の名前である。

フーコーによるピエール・リヴィエール分析の鍵は、当時の「三流新聞」の記事構成の半分が「犯罪者による「哀歌」で占められていたとの着眼にある。フーコーは、次のように絵解きしてみせる。(フーコー、慎改・柵瀬・千條・八幡訳 2010)

「ピエール・リヴィエールは、この（三流新聞の）虚構の叙情性を実際に満たしにやっ来て来たのだ」（フーコー「物語られる殺人」、同:366所収）

「彼（リヴィエール）は、自らの親殺しとテキストとの解きほぐしがたい一体性のなかで、法と殺人との記憶ゲーム、当時「犯罪物語」全体を規則づけていたそのゲームに、本当に身を投じてみせたのだ」（同:367）

本稿の読者におかれては、事此処に至って、フランス知識人にビビる必要など全くないので了解していただけるだろう。要すれば、ピエール・リヴィエールは三流新聞であり、三流新聞はピエール・リヴィエールである、と言っているだけである。

そして、この絵解きの構造は、もうおわかりのように、牧人的権力論のときと基本的に同じものである。

ピエール・リヴィエールという個別のヒトが、有限生身実体であるヒトであれば確率的に避け得ない問題状況に陥ったので、他のやはり有限生身実体であるヒトがそれを様々な角度から概念化し対応しなければならなかったこと（実際、医師、司法関係者等が各々の視点からなんとかピエール・リヴィエールとその凶行に対応しようとした四苦八苦の記録が残っているし、それら記録を含めて『ピエール・リヴィエール』を編んだのは他ならぬフーコーなのである）、を全く素通りして、「三流新聞」の「哀歌」という抽象、カテゴリーとしてだけピエール・リヴィエールをとらえているからである。

フーコーとは対照的に、詳細の残されているピエール・リヴィエールの手記に目を転じてみよう。筆者は、ここで——対象は日本語訳だが——自然言語処理技法を援用し、ピエール・リヴィエールが家族全員について言及している箇所が、手記の中にただ 1 箇所であることを突き止めた。次の箇所である。

「私は三人（母、妹、弟）とも殺してしまおうと決めました。そのうちの二人は、共謀して父を苦しめてきたからです。弟については、二つの理由がありました。一つは、弟が母と妹を愛していたからです。そしてもう一つは、もし私が弟以外の二人しか殺さなければ、父は、いかに私の行為を恐れるとしても、私が死んだのは父のためであるということを知ったとき、やはり私のことを惜しむのではないかと思ったからです。私は父がこの利発な弟を愛しているのを知っていました。私は、あの子を殺せば父は私に対して大きな恐れを抱き私の死を喜ぶことになるだろう、そして私を惜しむことなくもっと幸せに暮らせることだろう、と考えたのでした」（フーコー「物語られる殺人」、フーコー編著、慎改・柵瀬・千條・八幡訳 2010:175-176）

この引用箇所の中には、殺人の動機と係って、ユマニテ的にも日常的（ふつう）にも、容易には了解しがたいピエール・リヴィエール回路とでも呼ぶべき独自の思考回路が組み込まれていることが読み取れよう。

母、妹殺しの理由＝「共謀して父を苦しめてきたから」、そして弟殺しの「一つ」の理由＝「弟が母と妹を愛していたから」までなら、読者はそのまま了解することができるかも

しれない（実際、ピエール・リヴィエールの手記のほとんどは母、妹によるいわば父いじめの詳細に当てられている）。

しかし、弟殺しの「もう一つ」の理由＝「私が死んだのは父のためであるということを知ったとき、やはり私のことを惜しむのではないかと思ったから」はどうだろうか。くわえてこの「もう一つ」の理由のいわば説明箇所である「私は、あの子（弟）を殺せば父は私に対して大きな恐れを抱き私の死を喜ぶことになるだろう、そして私を惜しむことなくもっと幸せに暮らせることだろう、と考えた」はどうだろうか。

ここから辛うじて読み取れるのは、このような殺害理由がピエール・リヴィエール独自の思考回路の表現であり、「ふつう」には了解しがたいもの（したがって、三流新聞も書き付けられるはずのないもの）である、ということではなかろうか（わけても筆者には、なぜ「幸せに暮らせること」になると言いうるのか、全く解釈が及ばない。それがわからないのに、今日の日本で言えば「スポニチ」の記者がピエール・リヴィエールの手記の上記箇所に注目しなにか納得のいく解釈を提示しうる、とフーコーは言っているようなものである）。

フーコーのピエール・リヴィエール分析は、ピエール・リヴィエールの手記のこの了解不能性を、フーコー流の背景知識＝ユマニテによって、「三流新聞」の「哀歌」という抽象、カテゴリーにすり替える役割しか果たしておらず、したがって当然、有限生身実体であるヒトであれば確率的に避け得ない問題状況に陥ったピエール・リヴィエールについての、「語ること」、「聞くこと」、「声をあげること」の「肖像」とは全く無縁の「分析」に終わっている。

いや、それどころか、ピエール・リヴィエールの「肖像」を「三流新聞」の「哀歌」での上塗りつづすことによって、「ふつう」には了解不能な独自の思考回路を持つのであろうピエール・リヴィエールであったとしても「無条件の歓待」の対象になりうるかどうか、我々の社会にとって何度でも問いなおすべきこの重要な問いすら流し去ってしまっている。

こうして、我々は、フーコーによるピエール・リヴィエール分析をいわば学術的分析の代表とみなさなければならないのである。

3.-2)コルタサルの「追い求める男」

一流の知識人の学術的な仕事より、優れた文学者の率直な作品の方がよほど重要な場合がある。コルタサルの「追い求める男」はそのような例のひとつである。

「追い求める男」の主要な構成軸はふたつある。ひとつは、ジャズ・ミュージシャン、チャーリー・パーカーをモデルとしたジョニーが語る、やはり「ふつう」には了解不能な言説の数々である。その例を次に挙げる。

「(前略) 少し考え、少し感じ、少し黙っていれば、あらゆるものに穴があいていること

は分かるはずだ。(中略)だが、連中はアメリカの科学そのものだ。分るだろう？その穴から連中を守っているのが白衣なんだよ。自分の目でものを見ようとしなないんだ、連中は。他の人間が見たものをそのまま受け売りしているだけだ。そのくせ、自分の目で見たと思いい込んで。もちろん連中がああ穴にきづいていないことは、言うまでもない。ただ、自信だけは持っているんだ。自分の処方箋や注射は絶対に正しいと信じきっている。心理分析をしたりタバコや酒をやめるように命令するが、あれで当人はどこまでも正しいつもりなんだ……(後略)」(コルタサル、木村訳「追い求める男」2012:193)

「(前略)誰もがその気になれば、いつでもできると思っていること、それがむずかしいんだ。たとえば、犬や猫を観察して、理解しようと考えてみればいい。それがどれほどむずかしいか、すぐに分かるはずだ。おれは、昨日の夜、この手鏡に映る自分の顔を見つめてやろうと思ったんだ。ベッドから飛び降りて逃げだしたくなるくらいむずかしかったよ。(中略)なにかを感じとる……(中略)お前が何かを感じると、すぐに別のが押し寄せてきて、ついで言葉が襲ってくるんだ……。いや、あれは言葉じゃない。言葉の中にあるニカワか、ねばねばした唾液みたいなものだ。涎が押し寄せてきて、お前をつつみ込み、鏡に映っているのはお前なんだと説きつける。たしかにその通りだ。だが、どうしても認められるわけにはいかない。(後略)」(同:195)

「追い求める男」のもうひとつの構成軸は、上に引用したように、「ふつう」には了解不能なジョニーの言説と対面して、立ちすくみ、怯え、しかしジョニーの伝記を執筆、出版する音楽評論家の言説である。評論家氏はまずこう言う。

「ジョニーは何を追い求めているのだろうか？誰にも分からない。しかし彼は、何かを追いかけている。」同:203)

しかし、評論家としての矜持をなんとか保とうとする。

「こんなことを言うとお叱りをうけるかもしれないが、ぼくは芸術的な観点に立って、当然のことを言ったまでである」(同:247)

だが、評論家氏には次のことがわかっている。

「要するに、ぼくたちはエゴイストの群れなのだ。彼の世話をするといいながら、その実ぼくたちはジョニーのイメージを後生大事にし、彼が与えてくれる喜びを残らず味わい、ぼくたちが自分の手で作り上げた彼の彫像に磨きをかけ、何としてもそれを守り抜こうとしているにすぎない」(同:179)

フーコーのピエール・リヴィエール分析と比べて、「追い求める男」のこの率直さはなんと感動的なものだろう。音楽評論家という「ふつう」のヒトは「ジョニー」のような了解不能なヒトにどう対応してよいか、わからない。コルタサルは小説を通じて、その「わからない」地点から考え始めようというメッセージをさりげなく伝えようとしているのであり、術学的に（訳知り顔で）ジョニーに係る「哀歌」などと、ジョニーについての「語ること」、「聞くこと」、「声をあげること」の「肖像」を少なくとも塗りつぶしてしまおうとは全くしていない。

勿論、そのようなジョニーに我々の社会がどのように対応できるか、その問いは問いのまま投げ出されている。

しかし、そうであるがゆえに、「追い求める男」は、その問いを検討し、試行錯誤する我々の始点、素材となりうるのである。つまり、「追い求める男」は、ジョニーを「無条件」に「歓待」しえないと断罪もしていなければ、「無条件」に「歓待」しうると断定もしていない点で、よほど「無条件の歓待」に、そして対人援助活動者の「生きられた真理」へと開かれているのである。

4.二次的構造的空隙論との接点（宿題）

注

フーコー、北山・山本訳『フーコーの＜全体的なものとの個人的なもの＞』、三交社、初版4刷、2005 (=1999)

Sen, A., *Development as Freedom*, NY, A.A. Knopf, 1999

デリダ、廣瀬訳『歓待について』、産業図書、1999

デリダ、中山訳『パピエ・マシン（下）』、ちくま学芸文庫、2005

ギー・ドゥボール、木下訳『スペクタクルの社会』、ちくま学芸文庫、2003

後藤隆『集まりの学としての社会学』、光生館、2009

井上光晴「妊婦たちの明日の現実」、『井上光晴集』、影書房、2008 所収。エッセイとしての最初の発表は 1965 年)

武田徹『「隔離」という病い』、中公文庫、2005

三島亜紀子『社会福祉学の＜科学＞性』、勁草書房、2007

ドゥルーズ「ノマドの思考」、『ニーチェは、今日?』、ちくま学芸文庫、2010 第 2 刷 (=2002)

ジル・ドゥルーズ+フェリックス・ガタリ、宇野訳『アンチ・オイディプス（上）』、河出文庫、2010 第 6 刷 (=2010)

ジル・ドゥルーズ+フェリックス・ガタリ、宇野・小沢・田中・豊崎・宮林・守中訳『千のプラトー（上）（中）（下）』、河出文庫、2010

ジンガロ、鈴木・麻鳥訳『援助者の思想』、御茶の水書房、2008

フーコー編著、慎改・柵瀬・千條・八幡訳、「物語られる殺人」『ピエール・リヴィエール』、
河出文庫、2010

コルタサル、木村訳「追い求める男」、『秘密の武器』、岩波文庫所収、2012