

多文化主義的統治性の限界における文化間関係

ガッサン・ハージ

(水谷 智訳)

本稿の議論の対象は多文化主義的な統治性の限界である。この統治性が、自らが機能不全に陥る場、すなわち「統治不能なもの」と呼ばれうるもの、と直面する場を探っていく。とりわけ、現代オーストラリアにおいて、この「統治不能なもの」がなぜ、いかにレバノン系のムスリム移民像に具現化されているかを検証したい。一般的に、「統治不能なもの」は現存する統治性の内側から生まれたものでありつつも、それによって定義したり、囲い込んだり、規制したりできないものである。それは、現存する統治性の形態の行き詰まりを予告するものである。しかしそれは同時に潜在性の場でもある。つまりそれは、常に薔薇色というわけではないにしても、新しい諸可能性のための社会・政治的空間を開くものである。この統治不能性は、オーストラリアの多文化主義の内部に存在するようになってきているが、本稿は、2005年12月にシドニー南部のクロヌラ海岸で起きた「クロヌラ暴動」をその実際の表現として捉えて論じる。この事件は、多文化主義と同化主義とを対立的に捉える見方の限界を示唆するものであり、そうした二項対立的見方の袋小路を打破していくための、新たな間文化的関係のあり方への移行が今必要とされている。

1. 序

多文化主義は常に人によって意味が異なる多元的現実であり続けてきた。それは、平等要求と文化承認要求の均等化が目指される際に、社会的正義が必然的に伴うものの学問理論として存在する。それは、文化的に多元な国民国家が、自らの同一性をどう見るかの一般概念として存在する。それは、芸術および料理の各部門における文化的生産のコスモポリタンな原則として機能する。それはまた、文化保全の名のもとになされる国家資源への権利要求の一つの様態として、エスニック・マイノリティーに属する個人および集団のあいだでも流布する。そしてついには、それは文化的マイノリティーおよび文化間関係を統治する一つのありようとして存在する。これらはおそらく、多文化主義

の原則と性質が、さまざまな社会を構成する概念・実践・社会関係・制度に自らの痕跡を残すにあたっての、決して唯一ではないものの、より一般的で支配的なあり方である。その全体性において、そして、さまざまな文脈において相互につながってしまっているその多様なあり方において、それらは各国に固有の多文化主義的統治性のさまざまな形態の構成要素となっている。つまりそれらは、文化的主体を創造し、呼びかけをおこない [interpellate]、そしてそうした各主体の相互作用をより一般的な間文化的関係の内側において規制すべく、他の統治的言説とともに作用する。この統治性が、権力・中心性・権利を不均衡に付与される別々の主体を、植民地的白人と第三世界的外見をもった人のあいだの分断にしたがって多文化主義的国民国家の内部にいかにして生みだすかを、私は過去の研究において示した (Hage 2000, 2003)。本稿では、私はこの統治性の限界に関心がある。私はそれが機能不全に陥る場を探りたい。つまり、私がこれから「統治不能なもの」と呼ぶものにそれが直面する場を、である。とりわけ、この「統治不能なもの」がムスリム移民像にいかにか具現化されてきたかを検証したい。

一般的に、統治不能なものは現存する統治性から生まれたものでありつつも、それによって定義したり、囲い込んだり、規制したりできないものである。この統治不能なものとの遭遇は、アラン・バディウであれば出来事 [event] と呼ぶであろうものと似通っている (Badiou 2006)。それは、既存の統治性の形態の行き詰まりを予告するものである。それは、その限界と矛盾の凝結点として働く。しかしながら、それは同時に潜在性の場でもある。つまりそれは、常に薔薇色というわけではないにしても、新しい諸可能性のための社会・政治的空間を開くものである。この統治不能な関係性はオーストラリアの多文化主義の内部に存在するようになってきているが、本稿において私は、劇的なクロヌラ暴動 [Cronulla riots] をそうした関係性の実際的な表れとして見ていく。また、この暴動がいかにか多文化主義の危機とそれに続いて起こりうるものの凝縮であったかを示していく。

2. 同化主義的統治性とそれに統治されえないもの

本稿で私は、意図的に、多文化主義内部の統治不能なもの諸問題に焦点を合わせる。それに鑑み、多文化主義に先行した同化主義の統治性が、それ自体統治不能なもの——多文化主義の時代を導いてしまうことになる統治不能なもの——に直面した時点において多文化主義の始まりを検証することから本稿を始めたいと思う。

同化主義的な統治形態から多文化主義的な統治形態への移行は、あたかもそれが政策変化の単なる帰結であるかのように、とくにアングロ・サクソン世界においてメディアでしばしば論議される。政治的に右寄りの人々が、「同化政策は結束力のあるしっかり統合された社会をもたらし、多文化主義政策はエスニック共同体から成る分裂した社会をもたらした」といったような発言をすれば、それに対し左寄りの人々は、「同化主義が人種主義をもたらす一方で、多文化主義はエスニシティの面で多元的でコスモポリタンな社会をもたらした」と反論する。多くの人々が、これらの発言のなかの特定の詳細部分をすすんでもちいて自論を展開している。だがその一方で、これらの発言を貫く論理への批判に乗り出す人がほとんどいないこと、また、それらがいかに文化政策を偏愛するか、そしていかにその政策にたいし社会を形づくる非常に非現実的な力を与えてしまうかを批判する人がほとんどいないことは驚くべきことである。明らかに、そして現場で何が起きているのかに関係なく、統治政策変更後には、ほとんどその直後に、社会は魔法にでもかけられたように変わったとされる。しかし「物事」(things)がこのような起こるものではないということを証明することは、仮に証明が求められたとして、さほど難しいことではない。例えば、政策だけではなく、現場での実際の社会展開に着目して1970年代を歴史的にざっと調べてみただけで、多文化主義がエスニック共同体を「創出」したどころか、それらへの反動として展開していったということが分かる。しかしながら、エスニック共同体が出現し始めたのが他にもなく同化主義政策下においてである、という非常に自明であり且つしっかり記録されてきた事実は、「同化への回帰」を今日主張する人々にとって、そしてエスニック共同体を導入したことによって社会を分裂化したという理由で多文化主義を非難する人々にとって、じっくりと考えたい事柄ではないのである。確かに、多文化主義は後になってそうした共同体の増加と制度化を助長したが、エスニック共同体が出現したから多文化主義が到来したのであって、その逆ではないことを述べる重要性はいまだ失われていない。

政策は統治の道具であり、それを変更する圧力が生じるのは政策がその統治の役割を果たしていないと政府が感じる時である。これこそが、「統治不能なもの」と私が呼ぶものと政策が直面する瞬間、もしくはそれを生みだすことに共犯的でありさえする瞬間である。すなわち、「統治不能なもの」が概念化できないものであることは言うにおよばず、それはまた、社会的な「イシュー」(issues)ないしは「プロブレム」(problems)を定義して政策を策定・実行する制度の内側では統治されえないものである。この視座から、すぐ前のパラグラフを以下のように言い直すことができる。

すなわち、エスニック共同体は多文化主義の「産物」であるどころか、実際には移民同化のための文化政策にとっての「統治不能なもの」だったのだ、と。

移民は文化的に同化されるのであり、ゆえに移民自身もそれを当然のこととして受け入れて達成に向けて努力するものである——同化主義的統治性は、このあからさまな前提とともに作用してきた。この統治性は、移民が到着したばかりであり、隔離されており、規模も小さく、すすんで社会に従い、非同化部分を自分の内側にとどめておくあいだは機能するかのようには思われた。しかし、数が増加し、移民が仲間内で過ごすことが多くなるにつれ、自己文化の諸側面を公に「保持」する希望と能力を表現することが以前より容易になり、「エスニック共同体」が体を成していった。外側から見れば、「共同体的効果」の創造を助長する特定の路地ないし路地内の特定場所において、エスニック的集中が着実に公に可視化されていくのが分かった。一方内側においては、比較的高い文化・教育的資本を備えた人々の台頭がみられた。彼らは「エスニックな要求」を定式化することに、またその過程で「エスニック共同体」がナショナルな社会的場面において実践・象徴的存在となる多様なあり方に形をあたえることに乗り気であり、またそのための能力も備えていた。同化主義的統治性は、その道具、技術、および期待される文化的帰結を用いて「エスニック共同体」の「問題」を解決すべく統治装置を発動できないだけでなく、その「問題」を概念的に定義することすらできない。この点において、移民は、ゆっくりと同化政策にとっての「統治不可能なもの」になっていった。

つまり、「統治不可能性」は、統治不可能なものそのものに必ず付随する性質ではないのである。それは、統治の装置とその対象として意図されるもののあいだの関係を何か「脱出する」ときに立ち現れる性質なのである。あるプロセスないしは社会集団が「統治不可能である」と見なされる際、それは、それらに備わる統治を困難にさせる特定の性質や特質を反映しているかもしれない。しかしそれはまた、統治装置がその「統治不可能なもの」にたいして自らを展開したりすること、それを概念的、制度的に補足すること、そしてそれを統治すること、の可能性と限界の反映でもあるのだ。さらには、統治不可能なものには、統治性の新形式の登場を必要とさせるものは一切ない。統治不可能なものは、統治形態として可能性のあるものを多く生みださう。しかしそれは、あらゆる形態の統治性の崩壊にもつながりうるし、革命的動乱を生みださう。

西側社会のエスニック共同体が——そして他の文化的マイノリティー形成が——多文化主義への一般的潮流を生みだしたことは、多文化主義的感性と呼ばれうるものを多くの西洋諸国にまたがって生みだすことを可能にした相互連関的なグローバルな諸条件

とより深い関係があった。ナショナルな、そして時に地域的な特性を多文化主義に与えたローカルな条件にもかかわらず、このような一般化が可能なのである。

3. 多文化主義感性

一般化された多文化主義感性を構成する鍵となる要素は、まず第一にポスト第二次大戦期における「落ち着いた」様式のナショナリズムの優勢であり、第二に大衆的熱望としてのコスモポリタニズムの台頭であり、そして第三に「社会学的」様式の思考の大衆化である。それぞれが独自の歴史的起源を持っている。

「鏡像段階」に関する有名な著作において、ジャック・ラカン (Lacan 1977) は、自身が分裂しているという内的感覚と、結束し未分裂の自己という外から与えられる理想像（鏡像）とのあいだの不同が子供によって経験される一時期が人生に存在することを主張している。自身の未分裂の理想イメージに応えるべく、ほとんど文字通り「自身をまとめ」ようとする分裂した自己の不断の試みを通して構成される自己。ラカンの研究は、こうした自己の概念を提供する精神分析の伝統のさまざまな要素の上に成り立つものである。それはまた、同一性の形成を「自分である」ことの単なるプロセスではなく、「自分であろうとする」ことであると見なす同一化概念にもつながっていくものである。

個人差をもたらすものが何かを考えた時、こうした伝統内で研究する精神分析者にとって重要なのは、分裂感の相対量だけではなく、その分裂感を克服せんとする終わりなき試みに従事するとき経験される不安の度合いである。分裂経験を恐れ、半狂乱的に、不安にかられて「自身をまとめ」ようとする人々もいる。その一方で、分裂した「私」に関してもっと落ち着いて構えており、同じように「自分であろう」とし、また「自身をまとめ」ようとしても、もっと冷静にそれを実行できる人もいる。

個人としての「私」の主体の想像についていえることは、例えばナショナルな同一性における「私たち」のような「私たち」の想像にも当てはまる。実際、分裂に直面したときに起こるこの「しようとする」ことは、国民国家の周辺に構造化される「我々」を扱う際にさらに容易に確認できる、と主張されうるだろう。たとえ最も穏健な類のものであっても、ナショナリストは常に自分たちの国民国家を完全結束と無分裂の理想と比較し、そしてそれを分裂しているものとして経験する。ナショナリストのレトリックには、「統一」、一体感、一つの人民、といったものが充満している。あらゆるナショナル

な理論化および制度をしばしば駆り立てるのは、結束したネーションの理想を達成しようとするこの欲望に他ならない。

しかし、「私であろう」とする際に経験される不安の度合いをめぐる個人差があるように、ナショナリストたちのあいだにも「私たちであろう」とする際に経験される不安の度合いにおいてばらつきがある。ナショナルな分裂に直面して大きな不安に苦しみ、熱狂的にイデオロギー的結束を目指す人々もいる。その一方で、同じような分裂イメージに直面してもずっと落ち着いており、同じように国民的結束に向けて努力はするけれども、もっと落ち着いたやり方でそれを行う人々もいる。彼らは、不安に駆られたナショナリストたちよりもより厳格でないやり方をもって結束を概念化できるのである。このことは歴史上、「不安」なナショナリストと落ち着いたナショナリストのあいだの継続的な抗争につながっていった。

もちろん、「落ち着いた」ナショナリズムと「不安な」ナショナリズムは単に個人の心理の多様性の結果ではない。それらは、ネーション内における教育水準や経済的幸福といった社会・歴史の変数と関係する社会的事実ないし潮流でもあるのである。それらが多文化主義感性の台頭の理解にとって重要なのはこの意味において他ならない。西側諸国における第二次大戦後の経済ブームは、とりわけ経済・文化的に「快適」な社会階級のあいだで、より落ち着いた型のナショナリズムに有利に働いた。ナショナルな価値観および習慣と見なされるあらゆるものの厳格な単一化に比較的依拠しないような、また、文化的多様性が分解を引き起こす力としてはもはや構成されないことを可能にするような、よりゆるやかな国民的結束の概念によって、比較的脅威を感じないだけの余裕が後者にはあったのである。

上記のような性質が多文化主義感性の台頭の重要要素となったのは、とりわけそれが、文化的多様性を「それほど脅威的でない」と見なすだけでなくポジティブな利益と感じとる別の性質と融合した時であった。この性質は、文化的差異の経験を評価し、蓄積しようとする努めたコスモポリタンな感性の台頭にその直接的起源を持つ (Vertovec & Cohen 2002, pp. 12-14)。ハナーツが描写しているように、コスモポリタニズムとは以下のようなものであった。すわなち、「まず第一にそれは他者 [the Other] とかわる方向性、意思である。それは、多様な文化的経験に向けた知的、芸術的開放性を、そして統一性よりもむしろコントラストの探求を必然的に含む。より多くの文化を知ることとは愛着 [aficionado] へと変わっていくことであり、それらを芸術作品として見ることである」(Hannerz 1996, p. 103)。社会学的には、この感性は上述の裕福な階級のあ

いだに広まっていった。経済的にも実際的にもより多くの人々の国際旅行への参加を可能にした国際ツーリズムの性質変化は、過去に認識されていたような冒険家の選ばれし集団を越えた、コスモポリタンな方向性の台頭と大衆化へとつながっていった。このことは、以前であれば（未発展という理由で）評価されなかった文化に価値を見出す相対主義的な反ヨーロッパ主義的傾向だけでなく、自分のナショナルな文化とのより超然とした、超越的な、比較的「原初的」でないような同一化が一般化されるために根本的に重要であった。コスモポリタニズムがただ単に資本主義の消費主義の一形態として経験された時でさえも、こうしたコスモポリタンな傾向の両方が多文化主義的性質の構成要素となったのである（Calhoun in Vertovec and Cohen 2002）。コスモポリタンな性質、とりわけそれによるナショナルな文化の発展に有益なものとしての文化的他者性の維持と促進の評価は、多文化主義の反同化主義的傾向の中核的なイデオロギー源であった。落ち着いた形式のナショナリズムとともに、それは、同化主義者によって経験されてきたような権力の喪失のかわりに何かポジティブなものへと文化を国民化できない国家の不能さを変革した。

多文化主義的性質の重要な構成要素になることに加えて、その現出に貢献した最後の重要な社会・文化的な傾向は、社会学的、共同体的に吹き込まれる社会正義感であり、それを間共同体的平等主義と呼ぶこととする。これは多くの鍵となる概念を組み合わせたものであった。その一つ目は、個人の人生の諸機会はより大きな社会経済的条件によって決定つけられるという社会学的概念であった。それらは単に個人の意思の問題ではない。二つ目は、彼らのあいだの他の差異の存在にもかかわらず、「黒人アメリカ人」、「ギリシャ系オーストラリア人」、「女性」などといった、同一性に基盤を置くある種の共同体やグループは似通った構造的条件を共有するという考えである。三つ目は、集団や共同体によって共有されるそうした構造条件は、個人ではなく集団のあいだの権力関係の産物である、ということである。つまり、黒人と白人、男性と女性、異性愛者と同性愛者、非原住民と原住民、地元住民と移民、等の集団のあいだの権力関係の、である。

こうした社会学的、共同体的な正義概念は、大学で教えられる「集団的正義」や「共同主義的」政治哲学のかたちをとって存在したわけであるが、ここで我々にとって重要なのは、この社会学的、間共同体的平等主義が今度はより広範な大衆レベルで流通していった、ということである。世界のどこにおいても一般的な国民的正統となることがなかったにもかかわらず、それは多くの政治家やメディアの評論家の支持を集め、国民人

口の重要部分の日常的信仰になっていったのである。戦後期における全体的な経済的繁栄および「社会的リテラシー」の一形態の誕生は、こういった社会の概念化の様態が、それが通常繁栄する高等教育を受けた階級を越えて伝播していくことを保証した。部分的には、この大衆化は、諸個人のあいだのみならず諸集団のあいだの権力関係を覆すことを強調する正義および平等主義の概念を招くような階級闘争、反人種主義闘争、フェミニスト闘争といった共同体／同一性の政治の衝撃によるものでもあった。それはまた、個人的条件をより広範な社会的現実の一部またそれによって決定づけられるものと見なすことを促す基礎的な社会学に由来する因果関係の思考の伝播によるものでもあった。つまり、デュルケームによる因果関係的「社会的事実」の一種の大衆化であった。さまざまな種類の「積極的差別」や「アフターマティブ・アクション」の概念の台頭を可能にし、また、関係個人にたいする潜在的不公平さにもかかわらず、集団的正義が時として特定の個人にたいする正義に優先するということの承認を可能にしたのが、個人的要因を越えたところにあるものとしての社会正義のこの思考に他ならなかった。

多文化主義的性質となったものの核を創造することになる国民的統一の落ち着いた経験、自分の文化からのコスモポリタンな孤立、そして文化的差異の評価と融合したのが、こうしたさまざまな間共同体的正義の概念に他ならなかった。多文化主義的統治性とは、これらの性質と、それらに伴われるエスニック的な、そして時にローカルな土着的形式の新たなる共同体的な文化肯定とのあいだの相互作用から生まれた、言説、政治、実践の集合である。

既存の多文化主義の危機の一つは、ある重要なかたちで、上述した感性および性質の後退へとつながっている。ネオ・リベラリズムの台頭およびグローバル化プロセスの激化としばしば関連している可変的歴史的條件は、「落ち着いたナショナリズム」を一般化する条件を弱体化し、より個人主義的な正義の概念を促した。コスモポリタニズムの諸形態だけが栄えているが、恐らくそれらもある種のエリート的特質を復活させつつある。

しかしこれ自体が、次第に多文化主義装置の「統治不可能なもの」へとになっていったのがなぜ他の誰にもましてムスリム移民像なのか、を説明するわけではない。上で主張したように、統治不可能性とはある関係性なのである。そこで以下、私はいかにムスリムが多文化主義的統治性の内側から「統治不可能」としてのみ理解されるような特定の社会的性質と特徴の両方を反映しているかということを示したいと思う。

4. 他者の信仰：

真剣に宗教的なムスリムと多文化主義的な囲い込み政治の危機

多文化主義領域の外側にあるものとしての「ムスリム」の概念形成の原因となった第一要素が、すでにかかなりの数にのぼり、そして今も増加中である「真剣に宗教的な」人々の存在である。ここでいう真剣に宗教的であるということは、頻繁にモスクに通ったり、強い宗教的信仰心を持つことを単に意味するわけではない。またそれは、高い情熱の度合いを示すものですらない。より重要なことには、それは神の法によって統べられる日常生活のあらゆる側面について考えることを意味する (Brague 2005)。多文化主義論理の深刻な否定を構成するのはこの種の宗教性に他ならず、そしてそれは、特にそれが他者の宗教性の場合にいえることである。多文化主義は、常に支配的であるナショナルな法の中に「他者の法」の小さな要素が存在できる場所を見つける方法を見出してきたし、多文化主義とはそもそもそれを行う一つの能力としても定義されうるのである。(ここで私は必ずしも正式な意味での「法」について述べているわけではなく(実際にそうである場合もありうるが)、「物事の秩序」や「生のあり方」といったより文化人類学的な法概念について述べている。) この意味で、多文化主義的統治性とは何よりもまず囲い込みの関係性と定義づけられると言えるだろう。支配的であるナショナルな法は例外の空間と呼んでもいいようなある空間を開くのであり、そこにおいて他者の法は、それがナショナルな法に囲い込まれる限りにおいてのみ存在することができる。他者の法が存在できる空間はその内容と規模において一様ではないが、不変なのは、支配的である文化が囲い込む側であり他者の法が囲い込まれる側であるということである。

真剣に宗教的なムスリムに関して生じる問題は、彼らが自分たちの法と見なすものが神の法に他ならないということである。これらは、特定の国民的料理の規定といったようなマイナーな法と同等ではないし、また民族固有の婚姻や親族関係の法とさえも同等ではない。自分自身の言葉を話したり、食べ物を食べたり、儀式を行ったりする空間を持ちうるのだという考えは、その空間がいわば支配的言語や支配的食事様式等によって与えられているのだ、と理解される限りにおいては比較的問題にならない。しかし、神の法を実践させるための空間をネーションの法に提供してもらうという考え方は、罰当たり以外のなにものでもない。実際、自分の宗教を真剣に受け止める人々にとっては、状況が逆転するのである。すべてを囲い込むのは神の法の側なのであって、受け入れ国、もしくはこれに関する限り他のいかなる国のナショナルな法の方がマイナーな法なので

ある。真剣に宗教的なムスリム移民にとっては、受け入れ国に統合されていくということは、全てを囲い込む神の法の内側にこうしたナショナルな法のための空間を見出していくという問題なのである。多文化主義的統治性が依拠している、囲い込む側と囲い込まれる側の文化というまさにその関係がひっくり返され、統治不可能性がちらつき始めるのである。もしこうした神の法が、人の精神的ニーズの支配にのみ関係しているのならば、それは大した問題ではなかったであろう。それを問題たらしめているのは、多くの真剣に宗教的なムスリムの場合、こうした神の法が政治化されたトランスナショナルな「共同体」、つまりウンマ [Umma]、を支配すると見なされる法でもあるということである。これは、こうした神の法の下での生き方にたいしてより世俗的な趣を与えてきたのであり、それを一種の政治化された形而上学的トランスナショナリズムへと変化させた。

また、イスラム的トランスナショナリズムおよび各地域におけるイスラムの不利益のパターンの両方にたいしてははっきりと表現される国際的政治展開も重要であった。こうした展開の出発点であって、恐らく後にも主要な点として残るのが、「イスラム国家」としてのイランの台頭である。

イラン革命は、初めて、公然と自らを一種の超越的なムスリムの政治的意思として描写する法支配を制度化した。続いて、サルマン・ラシュディー事件をもって初めて、この政治的意思がトランスナショナルなあり方で行使されるものとして認識されることになる¹⁾。あたかも突然に、ムスリムは西洋国民国家の法の保護下に生き且つそれに従っている人にたいして、公然と刑を宣告する立場にあることになったのである。しかし、西洋の国家的意思にたいしてそれよりもさらに脅威的でさえあるのは、それに従うと思われる多数のムスリムが、宣告を実行することによって、もしくは実行することを自発的に申し出ることを呼びかけることによって、自分自身がトランスナショナルなムスリムの積極的主体であることを表している、ということである。以来、自分たちが西洋にたいして他者であるようなトランスナショナルな主体であることをムスリムが表現する多くの場が存在してきた。そしてそうした場において、9.11事件やロンドン爆破事件が、イスラム的意思は単なる他者の意思ではなく敵の意思であるという認識へと連なっていたのである。多文化主義的統治性の領域外にムスリムをおいやったのは、何にもましてこれに他ならない。というのも、多文化主義とは常に、他者の文化が国家の法と衝突するような自己主権を主張しない限りにおいてのみ、他者の文化のための空間を見出すものであったからである。多文化主義は常に他者にたいする「政治的死体嗜好症」の植

民地主義的論理にもとづいてきた。すなわち、それは一種の「我々は君たちの芸術やダンスを愛するであろうが、でもそれは我々が君たちの槍を折ったあとに限る」、ということであった。日常的、常識的ホブズ主義者にとっての他者とは、他人を傷つけることを欲求するわけでは必ずしもなくてもその潜在性を保持している限りにおいてのみ政治的に存続すると自他ともに見なす人、のことである。誰かを政治的に抹殺するとは、彼らからこの潜在性を取り除き、彼らを予測可能で無害にすることである。多文化主義的統治性が植民主義的論理の継続であるのは、この意味においてである。すなわち、危害を加える潜在性を保持する他者を承認したり評価したりする余地がそこにはないのである。そうした能力を保持する他者は、定義からして統治できないのである。

5. 呼びかけ違いについて：

同化疲れと自己構成のイスラム的空間

おそらくイスラムは、囲い込みの多文化主義的論理の外側に自らの空間を切り開いたという理由で、とりわけ「支配的文化に承認されようとする」旅へと乗りだす第二世代そして第三世代移民によって、行き詰まりとして経験される多文化主義の承認ロジックの外側においても、主観的自己構成の空間を切り開いた。

ロンドン・テロ爆破事件後に最も広く流布した意見のなかには、ロンドン爆破犯人は「二世」の移民であり「国産」である、という誰にとっても信じがたいものの受け入れざるをえない事実に関係するものも存在した。このことは、移民二世「でさえ」も同化して「いない」ということからして、いかにロンドンの南アジア人が「同化されていない」か、を証明するものとして受けとめられた。同化していないことと憎しみとの関係は、あまり明確ではない。同化の欠如は、非同化の文化にたいする興味および感情の欠如を生み出す。ある場所にたいする強くて破壊的な感情の表現は、それとの激しく、そして時に親密でさえある相互作用に由来する。つまり、憎しみは同化の欠如からくるのではない。それどころか、それは過剰同化の挫折や、評価されていない感覚からくる。それは拒絶経験からくるのである。このことは、テロリズムと第二世代のあいだに必然的なつながりがある、ということの意味するわけではない。むしろそれは、もし受け入れ国にたいする憎しみに満ちたテロリストになりうる人物を、第一世代と第二世代のどちらかから選択するとすれば、後者の可能性がずっと大きそうだ、ということなのである。フランス、デンマーク、イギリス、オーストラリアのどの国であろうと、支配的な

多文化主義的文化ないし西洋的文化が「ムスリム」との問題を経験しているいかなる場所においても、「問題」が主に若者と結びつけられているということにここで留意する価値がある。なぜなら、移民に関する多くの研究が示しているように、第一世代よりも第二世代のほうが、差異からだけでなく人種差別からのより激しい侮辱感を経験しがちだからである。イデオロギー的反ヨーロッパ中心主義の一形態に限定された反人種主義イデオロギーとしての多文化主義の問題の一つが、まさにここに見いだされるのである。拙著『ホワイトネーション』（2000年）において詳述したように、多文化主義は一般的に反人種主義政策としては極めて限られたものである。それは決して、白人ヨーロッパ人のネーションにたいする権利の中心性の再生産をくい止めることはない。にもかかわらず、反ヨーロッパ中心主義および他者の文化の評価としての多文化主義的承認は、反人種主義の一形態として見なすことができる。ここで私が扱いたい問題は、この形態の多文化主義的反人種主義は、受け入れ国に来て比較的新しい移民に向けてはるかによく準備されたものである、ということである。「承認されない」、もしくは、「否定的に承認される」ことの痛みは、圧倒的に一世的な経験である。

さらには、一世には自分たちに向けられる人種差別を「予期」する感覚がある。実際、自分自身のフィールドワークのなかで、私はしばしば移民が自分にたいする人種主義を正当化しさえする言説にコミットするのを耳にする。彼らは、「仮にもし彼らが私の国に来ていたら、私も同じようなことをしただろう」、とか、「まあ、ここは彼らの国なのですよ……我々はそれを受け入れなければならないでしょう」、といったようなことを口にするのである。その一方で二世の方といえば、彼らにたいするいかなる種類の排他的行動にたいしても、むしろ過剰に敏感である。自分以前に自分の親によって経験される人種差別の気配を感じるという理由から、そして、さらに重要なことには、親とは違って幼少の頃から人種差別を経験するという理由から、そしてさらに、自分自身の言葉と文化によってこの人種差別が自分に向けられるという理由から、二世は差別なき扱いに向けた過剰で反発的でさえある理想化された権利意識を発達させるのである。これこそが、私が上で「過剰に同化している」という表現で意味したことである。すなわち彼らは、人種化されていない市民でさえもが権利としてもたないような理想化された非差別的帰属意識を発達させるのである。蔑み・排斥・排除の日常的様態の受け手に位置する長い歴史を通じて、彼らは一種の習性 [habitus] を発達させる。つまり、たいていの場合ささいで微妙な、(非)直接的、(非)自発的な排他的行動のうち、日常生活の一部となっていく小さくとるに足らない様態を認識もしくは嗅ぎわけるべくしっかり調整さ

れた能力を発達させるのである。人種差別に直面した時に移民一世の抱く感情とはその激しさにおいて非常に異なるような、時として恐るべき憤怒状態へと膨らんでゆくのは、誇張された権利意識を伴うこうした日常のささいな人種差別に他ならない。

ずっと昔にアルチュセール（1971年）によって発展させられたイデオロギー的「呼びかけ」[interpellation] の概念をわずかに変形したものが、こうした二つの経験の差異の理論化およびより堅実な理論的把握の手助けとなる。アルチュセールにとって、呼びかけの概念は社会内における主体者の社会形成を説明するのに役立つものである。大まかにいって以下のように展開するラカンの物語に、アルチュセールは触発された。親がこれから生まれてくる赤子について話をし、そのための部屋を準備し、あたかも赤子がすでに存在しているかのごとく生活設計をするにつれ、あとはただ赤子が現れてそれによって占められるのを実際に待っている象徴的空間が創造される。それはすでに「労働者」といったような象徴的な構造的な位置を割り当てており、そうした位置は、すでに存在している空間を埋めるよう人を「呼び迎え」たり、呼びかけたりする。人が呼び迎えられ、ある位置を占めるようになる瞬間が、彼らの生に意味があたえられる瞬間なのである。

この視座から見た場合、人種差別とは呼びかけシステムの機能不全であり、それによって社会は、人種化された人にたいして生を有意義にする空間を割り当てるに至らなくなってしまふ。しかしこの機能不全は文脈によって差異が生じるものである。移民第一世代は、呼びかけがない形式もしくは否定的に呼びかけられる形式のどちらかをとる人種主義を経験するといえる。ナショナルに呼びかけられていないということは、人々を特定のネーションの主体者として構成するイデオロギーの平面上に自分自身の居場所を見つけられないということである。これは非承認のドラマである。すなわち、どこからも認められていない、と人が感じてしまうのである。非承認は不可視性を生みだし、そして気づかれて承認される欲求を生み出す。否定的な呼びかけは、それとは異なっている。それは不可視性へとつながらない。むしろそれは、人種主義的劣等化の古典的様態によって生みだされる可視性である。移民が、彼らの人種差別経験について「私は動物のように扱われた」と述べるのはここにおいてであり、これは承認の一形態を意味しているが、その承認はあくまで人間以下としての承認なのである。二世は上述の人種主義の諸形態を経験しうが、その主だった経験はあくまで呼びかけ違いの経験である。誤って呼びかけられることは、否定的に呼びかけられるよりもはるかに劇的で感情的に複雑である。なぜなら、人は自分が呼びかけられたと思ったら実はそうでなかったことを、ここにお

いて知るに至るからである。

ネーションに「やあ、あなた、市民」と認められるとき、人は認められているのが自分に違いないとまったく疑うことはない。しかし、「はい私ですよ」と実際言う時、自分をネーションへと誘っているまさにそのイデオロギーの格子 [grid] が、人種主義者が日常においてなす取るに足らなかつたりまたそうでなかつたりする排除の行為を通して自分を追放する、という拒絶のショックを経験することになる。「私ですよ」という人にたいし、社会のイデオロギー構造は残酷に答える。すなわち、「ノー。あっち行け。私が呼んでいるのはおまえじゃない」と。呼びかけ違いは、否定的呼びかけもしくは呼びかけがないことよりもはるかにトラウマ的経験である。人種主義への服従は、常に分裂経験をともなう。呼びかけ違いの場合においてそうであるように、この服従が激しい際には、それは粉碎経験となりうる。分裂した主体が常に何とか落ち着きを取り戻して世界で機能できる状態に戻ることができる一方、人種化された人のなかでも粉碎されてしまった人は、あたかも「散らかった部分を拾い集める」ために、人種主義の影響を受けない空間を必要とする。西欧のムスリムの若者のあいだで、イスラム教が多文化主義が果たすことができない重要な役割を果たし続けているのはここにおいて他ならない。

多文化主義は、それが他者文化の承認およびその価値づけの両方へと向けられていることから、呼びかけの不在および否定的呼びかけから生じるさまざまなかたちの排除と承認欠如を扱うことへ向けて常に調整されてきたといえる。それは、呼びかけ違いを扱うべく概念化されていない。ゆえに、それはしばしば移民二世をその対象領域から外してしまい、今一度「統治不可能なもの」と位置づける。誤って呼びかけられる人は自分の独自文化が承認されることを望んでいる人ではないということを考えると、このことは驚くべきことではない。それは、逆説的に同化することを望んでいた人なのであり、ネーションにたいして彼ないし彼女の同化を捧げた人であって、さまざまな人種差別的国民をとおしてネーションに拒絶された人なのである。そうした人々の多くは、「同化疲労」ないし「承認疲労」と私が呼んでいるものに苦しんでいる。彼らは、自らを実行可能性という点から定義づける方法としての、「同化しようとする」ことにうんざりしてしまう。代わりに彼らは、持続可能な自己の感覚を発達させるための場、そして人種主義が彼らに組み込む心理的崩壊の継続的な脅威にたいして免疫をつけるための場を見つけるべく、公的イデオロギーの外側に、お互い（ギャング）を、音楽（ラップ）を、そして多くのムスリムの若者の場合においてそうであるように、宗教をあてにするよう

になる。

このようにして宗教に拠りどころを求めるムスリムの生い立ちの若者にとって、イスラム教は抜きんできた反人種主義イデオロギーとなる。それは若者に、彼らにたいして社会から絶えず投げつけられるネガティブに人種化された自己概念とは逆の、健全なる自己概念を発達させられる場を与える。これは、上で描写した囲い込み不能のプロセスを補強すべく作用する。多文化主義との関係において、イスラムはそれによって統治される文化としてではなく、競合する統治性として立ちあらわれるようになる。

この論文の残りの部分において、私はより実証的な領域へと移行し、統治不可能なムスリムに直面した多文化主義的統治性の危機を凝縮したものとして、オーストラリアにおける劇的なクロヌラでの出来事を検証したい。

6. クロヌラと多文化—同化主義的装置の危機

歴史的にみて、ムスリムがオーストラリアの最も脅威的な他者であったわけではない。1990年代においてさえ、そして第一次湾岸戦争後にムスリムの他者が次第に重要になっていくあいだでさえ、オーストラリアの核心的な脅威的な他者は以前と変わりなかった。すなわち、それは「アジア人」であり、オーストラリアにおいては主に東南アジア人を意味した。国際的脅威という点では、ムスリム・インドネシアは常に大きく立ちはだかっていたが、最も関係があったのはそれがイスラム教国であるということよりも、むしろそれが低開発で人口が多いということであった。ポーリン・ハンソンの人種主義運動が90年代半ばに現れたとき、ムスリムにたいする言及はほとんどなく、「アジア人」がいまだに主要な攻撃対象であった。

「ムスリム」が圧倒的に主要標的となったのは、世紀転換期になってからのことであった。この期間に、イスラムの他者のグローバル化が世界中で起こったといえる。そして、あらゆる文化的グローバリゼーションと同様に、それは所与の文化潮流の単一化と多様化の互いに矛盾するプロセスを包含するのである (Hannertz 1996)。こうして、「イスラム」がグローバルな脅威的な他者として単一化されていった一方で、イスラムの脅威を具現化した範疇は国によって異なっていた。つまり、イギリスにおいては「アジア人」(インド人とパキスタン人を意味する)、ドイツにおいては「トルコ人」、フランスにおいては「北アフリカ人」といった具合に、である。オーストラリアにおいてこの脅威を具現化したのは「レバノン人」の範疇である。19世紀前半、そして20世紀半ばまでは、

オーストラリアのレバノン人移民は主にキリスト教徒であったが、1960年代以降、ムスリム・レバノン人の数は相当に増え始めた。より重要なことには、60～80年代のレバノン人移民は専門的職業知識・技能を持たず、非常に低水準の教育しか受けていなかった。当初彼らは、のちにすぐ駆逐されることになる産業セクター（特に自動車産業）に就業し、すぐにひどい失業にあえぐことになった。（オーストラリアの文脈と比べて）彼らに教育と文化的資源とが欠如していたことにより、こうした失業は慢性的になっていった。つまり、それは世代を越えて受け継がれていったのである。今日では、ムスリム系レバノン人は国内で最も高い失業率にあえいでいる。このことは、さまざまな「ブラック経済」の周辺に構造化された下層階級文化が彼らのあいだで栄え、「中東の」ないしは「レバノン人の」ギャングと称される、非常にメディア化されたギャング形成の特色をなしているということをも意味した。

2005年12月、おおよそ5,000人のおおかた男性の白人オーストラリア人が、シドニーで最も人気のあるビーチであるクロヌラ海岸を急襲してそれを「ムスリム」、「レバノン人」、「外人」から「取り戻す」べく動員された。群衆は中東の血統であると見なされた孤立した多くの個人（明らかにギリシャ人とバングラデシュ人が一人ずつ含まれていた）を追い回し、暴力的に攻撃した。

事件の直接の引き金になったのは、数人のレバノン人ムスリムの若者と二人の人命救助者のあいだのいさかいであり、後者が手ひどく殴られていた。ほとんどが白人で構成される地元の人々と、自分たち流の男性らしさ（サッカーのやり方、女性へのいやがらせのしかた）をビーチ上で押し通していると次第に認識されるようになっていた非地元人のムスリム・レバノン人男性たちのあいだには歴史的に緊張が存在していた。当初この出来事も、その延長線上に起こったものに過ぎなかった。しかし、オーストラリアにおける人命救助者の偶像的ステータスを考えると、このバッシングは、許容可能なものの一線を越えたものとして、そしてオーストラリア的価値にたいするムスリムの傲慢なる軽視と無礼のさらなる例として構築されたといえる。それは、過去数年にわたってさまざまな公的コメンテーターによって絶えず表現されてきた主題なのである。こうして、バッシングの後に続いたのは、ポピュリストのメディア（タブロイド紙やトークバック・ラジオ）によって表現され扇動された大衆の怒りであった。こうしたメディアは、SMSメッセージを通して流通した「ビーチを取り戻せと」という呼びかけに高い露出性を与えた。有名な人種主義的右翼過激派もまたこの状況を動員、利用した。

ロサンゼルスやパリでの暴動のような他のグローバルな「人種」事件とは異なり、ク

ロヌラ暴動は、人種化され社会的に恵まれない境遇にいる周辺化された集団による暴動のさらなる一例ではなかった。そこでは、暴徒はマイノリティーに属する人々を追い回す、支配的アングロ・ケルト文化出身の白人であった。ある論者が言っているように、それは暴動ではなく計画的集団迫害 [pogrom] の伝統枠内で行われたのであり (Moses 2006)、集団迫害は特定の種類の統治的緊張を示すものである。本来自分たちのためにやってくれているはずのことを怠っている国家にかわって「正当に」法を行使しうるのに十分に支配的である、と自らをみなす文化集団の人間たちによって、集団迫害は遂行される。クロヌラにおける白人の群衆は、自分たちこそが海岸を所有し、そこでの正しい振舞い方を知っており、また誰がそれを実践できているかあるいはできないかを判断する権利を有しているのだ、という強い権利意識を持っていた。あるレベルにおいて、白人群衆は本来ならば政府がなすべきにもかかわらず実際にはしなかったと感じられたことを遂行すべく自らを展開させたのである。すなわち、特にオーストラリア的な生き方を維持するということ、である。

興味深いのは、白人群衆のすべてがこの維持されるべき特定の生き方を「単一文化的」なものとしなしたわけではないことであり、様々なレポーターにインタビューされた人々のなかには、イスラム教徒たちが破壊しているのは「多文化主義的」な生き方であると信じ、自分はそれを守護しているのだと思っている人もいたということである。このことは、この出来事を扱う多くの学術的研究においても確認されている (Lattas 2007)。それはまるであたかも、皆殺しの衝動——すなわち、群衆を動かし、レバノン人とムスリムの犠牲者を囲い込み彼らに飛びかかる、誰の目にも分かるそのあり方にも表れていた皆殺しの衝動——が、しきりに宣言される「多文化主義の危機」によってでもなく、単一文化的同化主義の危機によってでもなく、この二つのどちらかを選択することに依拠するまさにその統治性自体の危機によって生成された行き詰まりの結果であるかのようにだった。

ここである重要なポイントにたどり着く。世界の多くの場所において、しかしとりわけオーストラリアにおいて、多文化主義は単一文化的同化の代わりとなり、それを超越するものとして描かれている。このことは、ある程度までは明らかに正しい。しかし、それはまた非常に重要な事実を曖昧にする。同化は決して多文化主義によって葬ら去られたわけではなく、それと共存し続けたのである。もし多文化主義に行き詰まれば、「我々」はいつでも同化主義へ舞戻ることができると分かっていることは、白人的主体にとってどこか常に慰めになっていた。またさらに重要なことには、多文化主義的統治

はその目的達成のために、多文化主義のまさにその中心にある同化主義的傾向の継続的存在に常に頼ってきた、ということがいえる。始まりとなった1978年のガルバリー報告 [Galbally report] 以降のオーストラリアの多文化主義に関する政府文書は、すべてが多様性を祝賀するものの、「しかし、～」や「～の限りにおいては」といった表現を使いつつ、その多様性がオーストラリアの統合や核心的価値観といったものを犠牲にしないよう覚えておくことを確認している²⁾。多文化主義と同化主義のそれぞれの要請のこうした並存は、カナダとイギリスの多文化主義にも存在している。それゆえ同化主義は、多文化主義の集まりに統合される多様な諸文化がそもそも「統合するに望ましいものであり多文化主義的」であることを特に確約すべく展開された規律的技術として常に存在した。もし多文化主義が、多文化主義の馬たちにたいしてその馬たちの文化を「享受」したい人々をいかに乗せて運ぶかを教えるために展開されたとすれば、同化はそのような訓練が始まる前に「彼らをつぶす」ために展開される技術であった。我々が現実的に多文化-同化主義的装置について語りうるのはこの意味において他ならない。それは、多文化主義と同化がアメとムチの装いをもって互いに位置づけられた装置である。すなわち、多文化主義がまさにその最盛期にあるときでさえ、同化主義は、政府の報告書、政治家の声明、あるいはときに民衆動員さえをも通じて、特定のコミュニティーの「手に負えない側面」を飼いつづける方法として、またそれらのコミュニティーが多文化主義的領域へと入るまさにそのための前提条件として、継続的に展開されたのである。つまり、「あなた達を歓迎はするけれども、自分たちのもめごとはここに持ちこまないでください」、「あなた達の文化のこの側面は我々を豊かにしてくれるけれども、そっこの側面はしてくれません」、などといわれるのである。論争好きの人にあらかじめ断っておくと、私はこれをもって、これが政府による悪政であったと言っているわけでは必ずしもない。多分、こうした多文化主義と同化主義の組み合わせさえも、当時政府が採りうる政策としては最も適切なものであった。しかしそれにもかかわらず、分析的には以下のことに留意しておく価値が今なおあり続ける。すなわち、多文化主義と同化主義の双方の政策が実際のところは同じ政府の装置において緊密に結びついている一方で、多文化主義的統治性を成立させる当の条件は、多文化主義と同化主義のあいだのイデオロギー的二極性を促進するということによってその役割を果たすということに、である。

ゆえに、コロナでの出来事を多文化主義の危機と見なし、その代わりとしてもっと同化が必要だという人々には、コロナがいかに劇的な統治性の危機を示していたかが分からないのである。結局のところ、以下のことを覚えておくことが重要なのである。

すなわち、クロヌラは多文化主義熱の最高潮期にはなくて、ジョン・ハウードの極めて保守的な政権によって反多文化主義的な同化主義レトリックが促進された10年に続いて起こったということ、そしてそうしたレトリックの大部分がムスリムへと向けられていたこと——彼らが定住化に問題を抱える移民としてであるか、あるいは「自分の子供を見捨て」るほど野蛮人であったり「順番を無視して列に割り込む」ほどに未開な「違法難民」としてであるか、にかかわらず——、をである。

私がクロヌラでの出来事のあとに聞き取りしたマーワン [Marwan] という名のレバノン系の若者は、海岸で殴りつけられたレバノン人男性のなかの一人に起こったある話をしてくれた。マーワンの話では、「彼を地面に殴り倒したあと、その男は彼の上に飛び乗って顔にオーストラリア国旗を押し付けて、『旗にキスしろ』と言ったんだ。その（レバノン人の）男は『でもそれは自分の旗だ』と言った。そして彼に飛び乗っていた男は、『いや、違う。旗にキスしろ』って言ったのさ」。

クロヌラをめぐる出回った多くの神話的な話を考えれば、これが実際に起こったかどうかを証明することは私には全くできない。マーワンもそれが本当に起こったと固く信じているものの証明ができるわけではない。しかしあらゆる神話的な話に共通するように、それは直接の出来事をはるかに超えた経験構造を指示している。そしてこの話は、以下のことを明らかにする。すなわち、多文化主義が怠っているとされるムスリムを手なずけるという仕事を、自分たちが引き受けているのだというファンタジーにふけた群衆の何人かによって示される強制された同化主義の行き詰まりを海岸のレバノン系の若い男たちがいかに経験するか、をである。同化主義者たちは、他者にたいしこういう：「同化しろ」と。それにたいし他者は言い返す：「でも自分はもう同化している」と。単にこれを見捨て、同化主義者は返答する：「いいや、してはいない。同化しろ」と。単一文化主義的同化主義者が、他者の同化に興味がないのは周知の事実である。むしろ、彼らは他者を「同化する必要がある」者として描き出すことにこそ関心があるのである。このことは、同化主義のポリティクスに繰り返し現れる。しかしクロヌラにあっては、同化主義的要求はさらに別次元の不条理さにまで達しており、クロヌラの「レバ・ボーイ」(Leb boys) が自分自身をどう見なし、また多文化主義者と単一文化主義者の両方によっていかに見なされたのかへと我々を肉迫させるのである。

海岸のレバノン系少年によってあらわにされ、「レバノンの行動」として一般化され、かくも多くの人々をいらだたせることになった文化的諸形態は、明確にハイブリッド的生成であった。演じられる労働者／貧困階級的な男らしさの諸形式には、ちょっとレバ

ノンボーイ感じもあったものの、こうしてあらわにされたものは、たぶんレバノン在住のレバノン系オーストラリア人(!)によって以外には、見られないものである。またこうした男らしさの諸形式は、特定の音楽、服装、歩き方などの伝播を通じ大衆メディアによってグローバル化されてきている黒人的、ヒスパニック的な文化サブカルチャー的の感じを含むものであった。そしてそれ以外では、それらは典型的にオーストラリアのものであった。すなわち、それらの文化諸形式は労働者階級的オーストラリアのものだったのであり、労働者階級的とはいえオーストラリアのものだったことにはかわりはない。

しかしながら、少年たちに関して驚くべきことは、彼らが周辺の労働者／貧困階級のハイブリッド文化の中に生きているという事実よりはむしろ、彼らがいかに労働者／貧困階級のハイブリッド性にじっくり生きているかということであった。彼らは厚かましくもそれをあらわにしたのである。海岸で、彼らは何のストレスもなく、まったくもって性差別的であり、マッチョであり、粗暴であり、攻撃的であったのである。彼らは実際はかなりリラックスしていたのである。彼らが多文化－単一主義的な統治性領域の外にはみだしたのはここにおいて他ならない。彼らは、多文化主義をならしめる「価値ある」文化を代表しなかったために多文化主義者たちを誤って苛立たせたのである。つまり、アングロ・コスモポリタンな多文化主義者は、誰も彼らを見て、「あなた達がこの国にいてくれることで私も高められる」と思わなかったのである。だがそうはいっても、少年たちは「承認」も「意味づけ」も求めていなかったものであって、そんなことは彼らにとってはまさにどうでもいいことであった。そして、彼らが「寛容」を求めていなかったことは確かである。彼らは、これまでの自分たちのあり方をもって単純にオーストラリア人「である」ことができると思こんでいたのである。逆説的であるが、少年たちが単一文化的同化主義者たちを誤って苛立たせたのはまさにここにおいて他ならない。なぜなら、一方では少年たちは「同化主義のムチ」—— 粗暴に「オージー」少女たちを欲望し困らせることを許すかわりに、彼らを手なづけ、多文化主義へと入り、レバノン料理を作る準備をさせることができるムチ—— の明らかな候補のように思われたからである。しかし、こうした少年たちには、何かに同化する必要があるという感覚がなかったのである。彼らにたいして同化を展開する不条理および偽善性が姿を現すのはこのポイントにおいて他ならない。なぜなら、こうした少年たちがしっかり同化、統合していないという不平の根底にあるのは、実際のところ少年たちの文化的周辺性と差異にもかかわらず、彼らがあたかも完全に同化・統合しているかのように行動したという恐怖に

他ならないからである。しかし彼らは自分なりに同化していたのである。彼らは他人が思うようなかたちではオーストラリア人ではなかったかも知れないが、それでも、完全に、そして問題なく自分がオーストラリア人であると感じていたのである。そしてこれこそがまさに、「いやそれはおまえの旗じゃない。旗にキスしろ」という神話と、それに続く明らかに矛盾する命令に内在する単一文化的同化主義的恐怖とを引き起こすものなのである。すわなち、「自分がオーストラリア人なんてよくもいえたものだ。いや、おまえはオーストラリア人なんかじゃない」と。レバ・ボーイは統合されていないという主張の裏には、彼らが過剰に同化しているのではという恐怖があった。すわなち、かくも異なっている割には、彼らは勝手に同化し過ぎており、自らの周辺性を引き受けようとしておらず、傲慢である、と。「君たちが海岸でこんな風に行動してよいものと我々は考えていないのだ」と、同化主義者と多文化主義者の両者が本当のところは一緒になって叫んでいたのである。「頼むから少しはシャイにやってくれないか。こんな風に海辺でオージー娘を欲しがるときには、気持ちを隠したいと思ってもらわないと。」ここで見られたのは、「御婦人」をちょっと長く見すぎた奴隷に声をかける際の奴隷主人にはすでに周知であったような、あらゆる形式の人種化された権力関係のすでに確立された、そして現在も進行中の特徴である。すなわち、「おまえの差異と周辺性の位置から自分の欲望をあらわにするなんてよくもできたものだな!」、と。オーストラリア文化に人々を統合すべく、しばしば一緒に展開された多文化主義—同化主義の二組に直面するなか、少年たちが「統治不能性」をあらわにしたのはここにおいて他ならない。

こうした少年たちの問題は、オーストラリアに生まれ、そしてオーストラリアで育まれた自分たちの文化（ただし、ハイブリッドで人種化されたものではあった）に生まれて、その文化が周辺的であるという感覚を喪失しているように見えるということだった。いや、より正確には、少年たちは自分たちのまさにその周辺性において、完全に自分がオーストラリア人だと感じていたのである。すわなち、彼らはオーストラリアから周辺化されているのではなく、オーストラリアの内側で周辺化されていると感じていたのであり、彼らの多くが自分たちのオーストラリア性が疑われていると聞いて驚いたのである。このことは民族誌および聞き取りのデータにしばしば現れる。そしてそれはクロヌラの後に私が行った聞き取りにも当てはまった。

「じゃあ、暴動が起こった時、どう感じましたか」、と私はマーワンに質問する。彼はこう言う。「ホントに正直なところ、僕の友達の多くがショックを受けていたよ。こうした奴らの多くと、あらゆる種類の衝突を繰り返しながら育ってきたんだ…。いまだ

に海岸で見かける奴もいるよ。あいつが10歳、11歳ぐらいのときにパンチを喰らわしたことがある…。」

マーワンは、定期的に起こる海岸での「オーストラリア人」との長年にわたる小競り合いが、あたかも自身のオーストラリア的文化の一部であったかのように語る。それゆえ、あらゆる衝突に終止符を打つための衝突は、やや非オーストラリア的なのである。「ショックだったよ」と彼は繰り返す。互いが儀式的にもめごとに巻き込まれることには問題がなかった。つまり、彼がいうには、「来週末にはそれはまた起こるのが分かっていた」、のである。それはあたかも、どういうわけか、「オージー」たちに嫌われるマーワンのような人々が、海岸において自分や友人たちがいかに呼びかけられるかのあり方として見なししていたものであった。奇妙にも、それはマーワンが居心地よく感じていた立場なのであった。彼の手に負えなかったのは、暴動がもはや遊戯の一部ではなかったということだ。つまり、彼ら「暴徒たち」は遊戯に、そして遊戯のなかのマーワンの居場所に終止符を打つことを目指していたのである。それは、海岸におけるお決まりの日常で喧嘩に負けるのはまったく違うあり方をもって、彼と友人たちを不意に傷つけたのである。暴動は彼をネガティブに描写することを目指していなかった。それは、彼の海岸における物理的、象徴的存在そのものを終わらせることを目指していたのである。

「じゃあテレビで暴動を見た時、どう感じた？」と私は尋ねる。

「オージーを殴りつけてやりたかった」とマーワンは全く躊躇なく応える。

「でも、学校と建物の敷地の友達の多くはオージーだって、今話してくれたばかりじゃないか？」

「いや、このオージーたちじゃないんだ」と彼は答え、「オージーを殴りつけてやりたかった」と繰り返す。

「どういう意味？」と私は言い張る。しかし彼には私は説得力が欠けたに違いない。マーワンは私にかなり険悪な表情を向ける。

「とぼけるんじゃないよ。俺が何をいっているかあんた本当は分かっているはずだ。」そして、「オージーたちを殴りつけてやりたかった」と3度目を繰り返す。

聞き取りの模様をこの部分で止めたいと思う。なぜならそれが、クロヌラの計画的集団迫害の後に暴れまわったレバノン系の少年たちが「感じた」に違いないものをよく表

しているからである。彼らは殴りつけ、破壊しに行った。「オージー的他者」は、過去にパンチを喰らわしたけれどもまだ誰か認識できる子供から、認識できない抽象的な敵へと変化していった。つまり、このオージーたちではなく「オージー」へと、である。親密感は消え失せ、不満を声にする試みもなければ、政治的目標を提示したり、政治的過程の一部であろうとする試みもない。あるのはただ、無意味な暴力への無感覚で無声の欲望と、その無意味な暴力からの行動だけである。

明確な理由により、マーワンによって示される暴力的性質と、クロヌラ集団迫害の次の日にそこに舞戻ってきて車や私有物を破壊し、人を殴りつける「復讐攻撃」において提示されたレバノン系少年の暴力のあいだには、類似性がみられる。そしてまた、これと、いわゆるパリ暴動の期間中に郊外の人種化されたパリの若者によって示された暴力の性質のあいだにも、類似性が見受けられる。そして、この両方と、イスラム主義的自爆テロの一部である暴力とのあいだにさえも類似性がある。いうまでもなく、私は暴徒とイスラム教徒のテロとのあいだにイデオロギー的連続性があるといっているわけでは決してない。むしろ、私はこれらの反応すべてがイデオロギーの虚無に近い何かを共有しているようだと思推しているのである。

スラヴォイ・ジジェクは、この種の暴力はラディカルな意味で「無意味」だと主張している。彼は、それが「意味」を超えてラカンがいう '*passage a l'acte*' (文字通り「行動への動き」の意) を構成することを目指すにあたり、人を象徴界から現実界へと導く暴力である、と主張する。しかし私はこの暴力の無意味性には納得してはいない。この種の暴力は、私が上で政治的死体嗜好症と呼んだ、最も根本的であるだけでなく最も植民地主義的である多文化主義的統治性の教義の拒絶であるように私には思われる。それは、従順で、安全で、意外性のない他者の役割を引き受けることの拒否なのである。行動は、象徴的絶滅の脅威に直面している人々の位相からとられる場合には、まさにそのことを伝えることをしばしば意図している。すわなち、行動できる力そのもの、をである。伝達領域を超えた行動であるどころか、それは何かを伝達しようとしているのである。それは、自分を中立化しようとしている人々にたいし、「私はまだ無意味じゃない」 ('I can still make a difference') といおうとしているのである。それは、自分をこの世から完全に消しさりたいと思っている人々にたいし、「私はまだ生きている」といおうとすることなのである。これは剥き出しの生のポリティクス (Agamben 1998) なのである。ときに主張されるような一定の静的状態であるどころか、剥き出しの生は実際には闘争の場なのである。この場の内側では大いなる戦いが仕掛けられ、参戦者た

ちは自分たちの主体性を主張することがいまだ可能なのである。彼らはいふ。「我、今でもまだ壊しうる、故に我あり」と。この場においては、権力への意思はその絶対最小限にまで抑えられる。つまり、傷つける意思へと、である。だがそれでもそれは、その自己主張への継続的戦いにおいて権力への意思として存続する。それが既存の象徴秩序の外側にある生の領域を指し示すのは、この意味において他ならない。我々が論じている例においては、それは、単一文化と多文化主義的の選択の陳腐さおよび袋小路へと次第になってきているものの外側である。暴力は、それを捕捉し、飼い馴らし、別の統治性の一部にすることを目指す新たな象徴的取り組みを待っている何かになる。

7. 多文化主義の限界にて：根絶、それとも交渉？

冒頭でそう指摘することで本稿を始めたとおりに、ある対象を「統治不能」たらしめるものは、その対象が持つ性質だけでなく、統治をおこなう側の主体の包含力である。つまり、統治不能性はこの二つのあいだの関係である。多文化主義との遭遇におけるムスリムのラディカルな差異の性質を過小評価すべきでない一方で、この差異そのものが、いかに彼らが「統治不能」になったのかを説明するわけではないのである。またそれが、彼らの「統治不可能性」が生み出す反動や恐怖の激しさを説明するわけでもない。この激しさを説明するのは、このイスラム的差異に直面している白人オーストラリア文化が、イスラム問題とは無関係に出現した不安定感によって傷つけられているという事実である。この不安定感、グローバル化のプロセスが人々の国民国家への構造的統合を脆弱にしたあり方に深くしみこんでいる。

台頭時、多文化主義は文化的マイノリティー出身の人々を国民国家へと統合することを目指すものであった。支配的文化出身の人々の統合は、決して問題とは見なされなかった。それは当然視されていたのである。それはネーションが主に国民経済を意味していた時の話であった。職を持つことで、人々はすでにネーションに統合されていたのである。そして、もし仕事がなくとも、福祉国家が統合感覚を提供したのである。だが、グローバリゼーションとネオ・リベラルな諸政策は、多くの場合、経済がネーションと離脱してしまったということを意味するようになった。経済の内側に属していることが、ネーションの内側に位置することにつながってこない。このことは、人のネーションにおける位置が、次第に同一性と文化の領域に基づくようになってきたということの意味している。またこのことは、多くの白人にとって、このネーションへの帰属意識が非常

に壊れやすいものになったということをも意味している。相対主義的観点からではなく、マジョリティーの文化という点からネーションの同一性を確認するという彼らの要求が次第に重要になっていった。白人ナショナリストの目には非常に明らかに劣等と映る第三世界文化に直面するなかで（あまりに礼儀正しく政治的に正しいためにノーとは言えないと見なされる多文化主義者たちの見解の存在にも関わらず）、白人ヨーロッパ文化は、包囲され、中傷され、相対化され、無価値化されるものとして次第に経験された。「我々の行動規範のほうがずっと優れているとわかっているのに、この第三世界のムスリムのマイノリティーが自らの未開の行動基準を我々にたいして押しつけてくるのを静観しているのはもうたくさんだ」、という感情が遍在化するはこの文脈において他ならない。

この意味で、クロヌラ海岸の白人オーストラリア人の行動は、悪名高い「ムハンマド戯画」の失態を含む、地球上いたるところで起こっている白人によるムスリムにたいする反動の他の多くの形式と共振するものである³⁾。これらをはじめとする多くの事件は、イスラム的であるというだけでなく一般的に多文化相対主義的な脅威と見なされるものに直面した際、文化集団としての自分たちのマジョリティー的地位および自らのヨーロッパ的価値観の優越性の両方を再主張、再確認するという西洋の白人住民の一部のあいだの高まりゆく要求の兆候である。

問題は、この再主張が「多文化主義と同化主義の二極対立」にとらわれているために、クロヌラでの出来事が陥ったような袋小路へと連なっていくかざるをえないということである。こういった二極化を超えていくための方法を見つけることが極めて重要になってきている。残念なことに、クロヌラはその二極化を脱する方法の非常に不快な可能性の一つを内包していたのであり、それは明らかに回避されるべきものであり、皆殺しへの道なのである。そういった道を回避するには、植民地主義的な政治的死体嗜好症にはもはやもつけない文化的統治性の様式、およびそういった様式によって形づけられる承認のポリティクスを見出さねばならないことが明らかだと私には思われる。我々は、他者の主権、および我々を傷つける彼らの潜在的能力と共存できるような間文化的関係の様態へと移行する必要がある。デリダは、我々に忍び入り、我々と生きる主権的他者をオオカミの姿と結びつけている。その意味において、今日問題となっているのは、オオカミと交渉する我々の能力なのである⁴⁾。

訳注

- 1) 「サルマン・ラシュディ事件」(the Salman Rushdie Affair)とは、1988年、イギリスの作家サルマン・ラシュディによって発表された小説『悪魔の詩』をめぐる起きた一連の論争・騒動を指す。『悪魔の詩』はコーランや預言者ムハンマドを冒瀆するものとして、イギリス国内外のムスリムの激しい批判を浴びることとなった。1989年にはイランの最高指導者ホメイニーがラシュディに死刑を宣告し、外交問題に発展した。詳しくは浜井祐三子『イギリスにおけるマイノリティの表象——「人種」・多文化主義とメディア』(三元社、2004年)を参照。
- 2) オーストラリアで多文化主義が最初に提唱されたのは1973年であり、アル・グラズビー移民大臣によってであった。その後1978年の『ガルバリー報告書』によって多文化主義導入が勧告されたの受け、翌年政府が多文化主義を公的に導入するに至った。
- 3) 「ムハンマド戯画」とはいわゆる「ムハンマド風刺画」事件における戯画を指している。2005年9月、デンマークの日刊紙『ユランズ・ポステン』は、イスラム教の預言者ムハンマドのターバンを爆弾に描いたものを含む風刺漫画を掲載した。これに対し、イスラム諸国の政府および信者から非難の声が上がり、外交問題にまで発展した。詳しくは森孝一編・同志社大学一神教学際研究センター企画『EUとイスラームの宗教的伝統は共存できるのか——「ムハンマドの風刺画」事件の本質』(明石書店、2007年)を参照。
- 4) ジャック・デリダ(Jacques Derrida, 1930-2004年)は「ポスト構造主義」の代表的哲学者であり、ポストコロニアル研究(postcolonial studies)や批判的人種主義研究(critical race studies)などにも大きな理論的影響を与えてきたことで知られている。

参考文献

- Agamben, G. (1998) *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Stanford, CA: Stanford University Press. (高桑和巳訳『ホモ・サケル：主権権力と剥き出しの生』以文社、2003年)
- Althusser, L. (1971) *Lenin and Philosophy and Other Essays*. London: New Left Books. (西川長夫訳『レーニンと哲学』人文書院、1970年)
- Badiou, A. (2006) *Being and Event*. London: Continuum.
- Brague, R. (2005) *La loi de dieu: Histoire philosophique d'une alliance*. Paris: Gallimard.
- Calhoun, C. (2002) "The class consciousness of frequent travellers: towards a critique of actually existing cosmopolitanism", S. Vertovec and R. Cohen (eds) (2002) *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Hage, G. (2003) *Against Paranoid Nationalism: Searching for Hope in a Shrinking Society*. Sydney: Pluto Press. (保莉実・塩原良和訳『ホワイト・ネイション——ネオ・ナショナリズム批判』平凡社、2003年)

- Hage, G. (2000) *White Nation: Fantasies of White Supremacy in a Multicultural Society*, New York: Routledge. (塩原良和訳『希望の分配メカニズム — パラノイア・ナショナリズム批判』御茶の水書房, 2008年)
- Hannerz, U. (1996) *Transnational Connections: Culture, People, Places*. London and New York: Routledge.
- Lacan, J. (1977) *Ecrits: A Selection*, Tr. A. Sheridan. London: Tavistock Publications.
- Lattas, A. (2007). “‘They Always Seem to be Angry’: The Cronulla Riot and the Civilising Process of the Sun”, *The Australian Journal of Anthropology*, 2007, 18 (3): 300–19.
- Moses, D. Pogrom Talk, in *On Line Opinion*, 11 January 2006, <http://www.onlineopinion.com.au/view.asp?article=4038>, accessed on 15 May 2009.
- Phoenix, A. (2005) “Remembered racialisation: young people and positioning in differential understandings”, in K. Murji and J. Solomos (eds) *Racialisation: Studies in Theory and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Vertovec, S and R. Cohen (eds) (2002) *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context and Practice*. Oxford: Oxford University Press.
- Zizek, S. 2008. *Violence*. London: Picador.

