

第三章 リベラリズムとフェミニズム

リベラル・フェミニズムは存在するのか？

第一部ではここまで、近代国家誕生時における主権国家の直接的な暴力による包摂と排除の論理を概観し、「多様な善を抱くさまざまな他者との共存をいかに可能にするか」といったリベラルな問いに応えようとして、普遍的な包摂をめざせばめざすほど、現実の人間の条件から不可避的に生じる依存を巡る問題について、目を背けるような強制力が働くことを指摘してきた。さらに、ではリベラルな公私二元論において、依存問題は私的領域へと追いやられたのかといえ、自分のやりたことのできる空虚な場所」としての私的領域において、依存を巡る問題を考慮する余地がないことが明らかになった。

第一章・第二章で明らかにされたのは、リベラリズムの議論において、その議論の前提となると同時に、そのような議論の中でパフォーマティヴに構築される「主体」に孕まれる排他性、リベラルな社会を構想しようとするさいに、公的領域で 依存する 存在を社会的視野の外に放擲してしまうだけでなく、私的領域にある主体内部においても抑圧してしまう残酷さである。第一章の責任論で焦点化されたのは、自らが置かれている社会状況から距離を置くことができるがゆえに、自発的に一般的な正義のルールに従う自律的存在としての「主体」が、他者のニーズに対しては応答不可能であることであり、第二章で批判的に考察されたのは、自らの内部に湧き上がる傾向性や欲望を抑圧し、唯一の選択を為しうる自由意志 その重要な機能の一つは、「忘却」である をもった存在としての「主体」の要請であった。

では、本稿が議論の出発点としてきたリベラルな問題関心から、フェミニズムは何も学ぶものはないのだろうか。問いを変えれば、リベラル・フェミニズムは存在し得ないのだろうか。女性の生の可能性を大きく削いできた原因を公私二元論の論理を解明することで明らかにしようとする本稿の関心から、リベラリズムとフェミニズムの関係を明らかにしておくことは、重要である。

そこで、以下本章では、公私二元論をめぐる やっかいな 問題として言及しながら、ここまでその困難について解き明かしてこなかった問題を考察する。そして、リベラリズムからフェミニズムは学ぶことが多くあるとはいえ、フェミニズムにとって やっかいな問題を引き起こすリベラルな公私二元論の論理を詳細にすることで、フェミニズムとリベラリズムとは、究極的には両立しえないことを論じていく。

第一節 公私二元論の近代と現代 ペイトマンとブラウン

フェミニズムとリベラリズムは、社会を構想していくうえで、どのような地点で両立不可能になるかを論じるために、ウェンディ・ブラウンの示唆に富む論考を考察することが

ら始めたい。本章では以下、ブラウンによるリベラリズムの特徴づけを基軸として展開していくので、少々長くなることを承知でブラウンの一節を引用する。

リベラリズムが描くシティズンシップと各人格の、諸属性とさまざまな活動は、それらに対して女性化された対立項を産出し、要請するだけでなく、同時にそれらを否認する。したがって、リベラルな主体は、自らの産まれに刻印された排除と階層化という点においてだけでなく、今を織りなす言説の生活においても、徹底した男性中心主義者である。リベラルな人格性の諸属性とリベラルな正義が、その視界から特定の存在や特定の活動領域を排除することによって確立されているのならば、リベラリズムはその普遍主義的な構想を実現することはできない。それは、人間中心的な大文字の男を掲げる排除を再生産し続けるだけである。[...] 罷は、人格性、シティズンシップ、政治といった、それ自体に女性の服従を内包した定式化を疑わずにリベラリズムと協働すること、そこに仕掛けられている。[リベラルが定式化した 引用者補] 人格性、シティズンシップ、政治は、たしかに女性にも、そして「家族」内部の活動にも拡大適用することができる。しかし、そうした拡張では、その特徴である男性中心主義から解放されることはない。さらには、女性たちの服従の要素の多くが労働の分業に関係している限り、生物学的な女性すべてが必ずしもそのジェンダーに割り当てられた労働に就くことを要請されはしないので、誰か代わりに服従させることで、ある特定の女性たちの解放は、「買う」ことができる[Brown 1995: 164. 強調は引用者]。

すでに、第一章・第二章で詳細にみてきたリベラリズムの特徴は、その言説において論じられる主体や市民が具体的な社会的文脈から遊離している、という抽象性にあり、またその特徴ゆえに、リベラリズムは普遍的な包括性を確保することができたのであった。そして、第一章の冒頭で指摘したように、この抽象性が、現実には女性として名指され、意味づけられ、ある身体的特徴を生きる者たちにとっては、 やっかいな 問題を引き起こす。それは、リベラリズムが想定する主体になる選択は、原理的には女性たちにも開かれてはいる、ということから生じる困難である。

言い換えれば、この問題はつぎのようにも指摘しうるだろう。諸個人の善の多様性を賞揚するリベラルな主張が、ひとびとの意識にもかなり浸透し、国家による諸個人の善の構想への介入はなるべく阻止され、諸個人の選択の自由は、法制度上は、すべての人に保障されるようになった。それにもかかわらず、やはり社会全体としてみるならば、男性と女性の間には有意な違いが存在し、社会的に女性が不利な立場にあることに、変化がないど

ころか、その立場はさらに強固に再生産されているかのように見えるのは何故なのか¹。

じっさい、リベラル・フェミニストたちの影響力が相対的に大きいとされる合衆国においてさえ、リベラリズムはフェミニズムが構想しようとする 家族・市民社会・国家を包括する 社会変革にはほとんど寄与しないと、多くのフェミニストたちは論じている²。

もちろん、このようなリベラル・フェミニズムに対する批判に対して、スーザン・オウキン[cf. Okin 1991]や³、マーサ・ヌスバウム[cf. Nussbaum 1999]のように、カントやカントを經由するロールズの議論に依拠しながら、女性を含む自律した個人を前提とし、社会制度としての家族をもその射程にいれた、合意と契約に基づく公正な社会を模索する試みも存在する。たとえば、両者からの影響を強く受けつつ野崎綾子は、リベラル・フェミニズムをフェミニズム理論の中に改めて定位させることは、「リベラリズムの視点によるフェミニズムの再構成であると同時に、フェミニストの視点によるリベラリズムの再構成である」とし、その議論の中心に、「家族論」を据えることを試みている[野崎 2003: 12-13]。

しかしながら、本章では第 I 部を締めくくるにあたり、自らを起点としながら善を構想し得る自律した主体、自由意志をもった主体を前提とするリベラリズムと、本稿が依拠しようとするフェミニズムは一線を画すこと、そして、いったい両者がどこで袂を分かつことになるのかを明らかにしておきたい。そのことは、野崎が試みるような、家族の領域にも正義論が採用している契約アプローチを取り入れ、構成員間の自律を尊重し、かつ家族の形態をも多元化しようとする試み、すなわち、これまでリベラリズムがブラックボックスに入れたままにしてきた家族をも、リベラリズムの原理で統合しようとする試みと[ibid.: esp. 107-151]、本稿の試みがどこで袂を分かつかを見極めることともなろう。

そこでまず、「リベラルな主体は、[...]徹底した男性中心主義者である」と論じるブラウンの議論と、ブラウンが議論の前提としているキャロル・ペイトマンの議論を通じて、なぜ、リベラリズムは徹底して男性中心主義的なのかを論じる。そうすることで、リベラル

¹ たとえば、リベラルな正義論をフェミニストの立場から批判したヤングもまた、以下のように疑問を呈している。「多くの女性が、ビジネスで学位を取るようになり、女性のキャリア向上を支援する人事政策をもった企業もあるにもかかわらず、管理職の配置に関しては、女性が下位を、男性が上位を占めるといったパターンは相変わらずである。正義が究極的には、女性にとっての平等を意味するとしたら、このパターンは謎だし、混乱させられる。わたしたちは、つぎのように問いたくなるだろう。いったい、なにが起っているのだろう。どうして、意識的に変えようとしているにもかかわらず、この一般的なパターンは再生産されてしまうのだろうか、と」[Young 1990: 29]。

² ブラウンと同じように、リベラル・フェミニズムは、資本制が要請する家族制度や階級制度の根本的な批判たりえず、「女性が男性の市民たちと同様の社会的、法的地位を得ているかぎり、実力社会は性差別的でない、と主張する」点で、中流階級の女性たちを特権化すると批判するものとして、[Whelehan 1995: 38-39]がある。また、日本では上野千鶴子がすでにマルクス主義フェミニストの立場から、「自由主義的な女性解放運動」は、フェミニズム理論の系譜には入らない、と看破している[上野 1990: 12-16]。

³ オウキンに関する詳しい議論については、[飯田 1998]参照。また、オウキンによるロールズの『正義論』読解については、[岡野 2009a]でも論じている。

な社会における公私二元論のどのような論理がフェミニズムにとって やっかいな 問題を引き起こすのかが、批判的に明らかにされるであろう。

今から約二〇年前の 1988 年にペイトマンは、近代的な公私二元論の確立の論理を明らかにした『性をめぐる契約』において、婚姻によって女性を服従させる性的な契約がなければ、近代リベラリズムにおける社会契約は、市民社会や近代国家に対する創設の原理たりえなかったと論じた。とりわけ、王権神授説を支えるフィルマーによる家父長制度を批判するロックは、父権と政治的権力を分離した点で、政治的家父長制を批判したものの、「女性に対する男性的権利は、政治的でないと宣言されただけで」[Pateman 1988: 90]⁴、ロックは家父長制そのものを否定したわけではない⁵。ペイトマンによれば、近代の特徴とは、平等な者たちとの公的な契約と、男性の支配と女性の服従を固定する家族内における性的な契約という、二つの異なる契約が存在することである。市民社会や政治の場において自由で平等なひとを想定するためには、それまで公私を貫いていた家父長制を公的領域においては否定する必要があったのである。

すでに、第一章第一節で、女性たちが公的領域から強制力をもって排除されたことを確認しているわたしたちは、こうしたペイトマンの議論によって思想的に公私二元論を支える近代初期の議論状況を詳らかにすることができる。絶対君主政を支持するフィルマーにとっては、家族も政治もその構成は同じ論理で貫かれており、家族を支配するのは、小さな君主、すなわち父であり、家族はつねに国家のミニチュアとして捉えられてきた。したがって、父に対する他の家族構成員たちの服従は、前近代においては政治的意味を帯びていた。

社会全体を一貫して説明できるがゆえに、当時支配的であった前近代的な政治理論に対して、社会契約論者は、むしろ公的領域から支配 = 従属の契機を排除することによって、自由で平等なひとの契約による政治的共同体の創設という物語を維持しようとした。そこで、女性という存在は、公的領域から排除されなければならないことになる。政治的に自由であるとも平等であるとも考えられていなかった女性たちは、予め家族内に留まる性的契約を結んでいるがゆえに、公的領域にはそもそも存在せず⁶、したがって、近代初期にお

⁴ 80 年代初頭までに、公的 = 男性、私的 = 女性といった公私二元論を形成してきた政治思想史を批判的に再読する著作が多数発表されている。たとえば、他に[Elshtain 1981][Okin 1979]。また、家父長制をめぐってフィルマーとロックの著作を丹念に読解したものとして、[中山 2000]がある。

⁵ 家父長制の定義については、歴史社会学の分野を中心にさまざまな議論がなされているが、ここでは、ペイトマンの議論にしたがって以下のように定義しておく。「政治社会の創造は、男性的な誕生行為であり、女性と女性の能力は、社会秩序に対して不適切であり、悪くすると、社会秩序にとって危険なものであるとみなし続けてきた」のが、伝統的な家父長制である[Pateman 1988: 89]。

⁶ ペイトマンは婚姻という性をめぐる契約と、かつて同じように従属関係を規定していた労働契約とどこが異なるのかを論じている。後者は、かつて、自由意志を否定される、一方の従属を決定づける契約であったが、一九世紀を経て、形式的には対等な自由な者同士の

いては、公的領域に女性たちが存在しないからこそ、市民としてひと^へは法の下での平等が保障されたのである。

ロックは、父権と政治的権力を峻別するために、前者を自然視し、自由で平等な市民の合意に基礎づけられる後者と対置した。そして、家族内における妻の夫に対する服従は自然視されることによって、その後、理論的・政治的課題として、父権について真剣に論じられることは、ほとんどなくなってしまふ。妻となる女性たちが、夫に服従することを約束し、したがって公的領域において自由な市民である権利を放棄するという、この婚姻契約がなければ、公的領域を創設する社会契約は成立しない。その意味で、ペイトマンによれば、男女間の婚姻契約は文字通り「原初契約」なのだが、他方で、脱-政治化されたことで政治思想上完全に不可視化される。原初契約に関する「その隠蔽は、申し分なく完璧に行われ、二人の成人のあいだの契約関係から私的領域もまた成り立っている 私的領域の起源が契約関係にある」ということを、現代の政治理論家も活動家も「忘れる」ことができるほどであった」[ibid.: 94. See also 187]。

以上のペイトマンの議論は、公的領域が、そこから排除された者たちの忘却をも含んだ関係性の成立によって維持されていることを指摘した点で、現在においても重要な議論である。それは、近代に入りより一層強く、女性の存在が忘却の力に晒されてきたことを今なお説得力をもってわたしたちに伝えてくれる。

しかしながら、婚姻という契約によって家族の領域に女性を閉じ込めるだけでなく、男性（父・夫）に服従させることができたのは、そのような家族法や労働市場から女性を締め出す社会制度が存在していたからである。公私の相補性・相互の不可欠性の論理を看破したペイトマンの議論は、近代初期の社会を説明する点においては説得的ではあるものの、ペイトマンの性をめぐる契約（＝原初契約）論によって、現在の女性の社会的地位の低さを説明することは不可能である。たしかに、家庭内や市場経済において、女性たちが男性に比べ苦境に立たされる例が統計的に多く見られたとしても、そうした例はむしろ、「リベラルな秩序に内在しているものとは、思えない」からである[Brown 1995: 137]。

現代において、女性の服従を法的に強要するような契約は存在しないし、存在するならば、それはリベラリズムの精神に反している。じっさいに、普遍的な自由と平等をひとびとの間に確立しようとするリベラルな思想によって、近代初期の家父長制の残滓はだんだんと取り除かれてきた、として、その原理の普遍性を高く評価するフェミニストも存在する⁷。かつて、私的領域に縛られてきた女性たちも、リベラリズムの原理によって解放に向

契約となった。婚姻については、二〇世紀後半になってようやく、自由な者同士の対等な契約として認識されるようになるが、そこにもなお問題が孕まれていることは、本章において以下論じられる。

⁷ とりわけ、女性的差異を強調するフェミニストに厳しい批判を浴びせ、自らは共和国の法の下での平等という原理に基づいたフェミニズムを主張する、[Elshtain 1993]、[Elshtain 2003]を参照。とくに、後者においてエルシュテインは、アフガニスタンにおけるイスラーム原理主義下におけるジェンダー差別に対して、「西洋における女性たちの政治的平等は、

かいつつあるといえるのではないか。もちろん、そうした道を阻む社会的な制約は多く残存しているとしても。

しかし、ブラウンによれば、「リベラリズムは、性的分業を前提とし、それを永続化させ、しかも、まさにリベラルな言説が、性的分業が実際に及ぼしているさまざまな権力をあいまいにしている」[ibid.: 142]。社会契約も性的契約も言説としてその社会構成的な影響力を失った現代において、性差による支配＝服従という遺産は、もはや契約論のなかに存してはいない。そうでなく、より直接的に「リベラルな法学、公共政策、そしてわたしたちの日常の意識の環境を整え、体系化する、リベラルな言説を形作っている諸条件」に、性差による服従ははっきりと刻印されていると考えるのである[ibid.: 138.強調は引用者]。

たしかに、ブラウン自身も認めているように、リベラリズムと一言でいっても、それは「歴史的変化や地域による変形を被ってきており、非体系的で、すべてを説明できる完全な教義でもない」[ibid.: 141]。しかしながら、あえて非歴史的一般化を試み、むしろ、現在のわたしたちがそこに生きる文化的テクストとして、あるいはわたしたちの日常を構成してもいる言説として、リベラルな言説をリベラルたらしめている諸条件を、ブラウンは描くことを試みる。

以上のことを確認したうえで、ブラウンにしたがってリベラルな言説を形作っている諸条件をまずは、簡単にその内容をまとめながら列挙しておく[ibid.: 152-164]。彼女が着目するのは、リベラリズムを構成する理念や要件がつねに、それに支えられながらも、なおその存在を否認する第二項を産出しているダイナミズムである。それは、以下に列挙される第二項が、第一項を巡る議論のなかで否定されるのではなく、第一項が存在するために、第二項は不可欠なので、その議論の射程からそもそも消去される。したがって、温存される論理であり、ブラウンはそれこそがリベラリズムにおける二元論であると論じる。

平等 vs. 差異：リベラルな言説において平等に対置されるのは、不平等ではなく、差異である。なぜならば、リベラリズムにおいては、わたしたちは市民的・政治的権利をもつ者として同じ者として扱われること、すなわち、あくまで条件が同じであることをもって、平等と考えられるからである。そのため、市民として同じではないジェンダーの差異は、リベラルな正義論の視野に入らない。「同じであることによる平等 equality as sameness はジェンダーを帯びて編成された平等である、なぜならば、それは女性を差異と名づけ、男性を同じであることの中立的な基準として名づけることを通じて、ジェンダー特権を守っているからである」[ibid.: 153]。問題は、平等はあくまで条件の平等である限り、原則すべての者に関わっており、違うということは、不平等といった正義の問題ではなく、あくまでも「生来的な」属性とみなされるようになることである。

道徳的平等に対するコミットメントから派生しており、女性を閉じ込めるような purdah の伝統とははっきりと異なる」として[Elshtain 2003.: 38]、アフガニスタンへのプッシュ政権化での武力行使を正当化さえしている。

自由 vs. 必然/ 足手まとい(扶養家族) encumbrance : 自由は、主観的な意味と客観的な意味双方における、わたしたちの主権を意味している。奴隷状態からの解放をめざすための原理が自由であったが、不平等を克服しようとした平等が不平等と対概念をなしていないのと同様に、自由と対比されるのは「奴隷」ではなく、意志のなさ、あるいは意志の拘束である。すなわち、熟慮・選択・行為に対する障壁が、自由に対置される。歴史的な役割分業の正当化のなかで、女性は自らの身体に限らず、彼女たちの家内労働を必要とする者たちの身体的な必然に縛られているとみなされ、じっさい、家内の関係性の外部に出ることが適わなかった。身体的な必然と機能に拘束されることが、自由に対置され、自由を享受する者がリベラルな主体であることは、つぎのことを要請する。すなわち、「どこかで、必然によって全面的に拘束される者がいる一方で、この責任を免れる者がいる。そのことによって、そうした責任の不自由な性格が制度的に維持される」[ibid.: 156. 強調は引用者]⁸。

自律 vs. 依存/ 依存者 : リベラルな主体の自律性には、三つの側面がある。第一に、それは、市民社会で自由であることを意味するが、その自由は、その他の領域で要請される責任と軋轢を起こすことがない。逆にいえば、市民社会以外の領域での責任を担うことが、自律を損なうと考えられている。第二に、経済的に自立していること。第三に、自己利益をもつ自己中心的・自分本位の存在であること。この三つの特徴は、女性に歴史的に期待されている活動や責任、特徴に対置されている。自律的な存在であることは、*でみた*のように、自律を妨げる活動をしてくれる存在、すなわち依存者に対する責任を果たす者を必要としている。しかも、依存者に対する責任を果たす者がいないかぎり、自律的な存在者だけでなく、社会そのものが存続しないことは、多くのリベラリストでさえ気づいている。

権利 vs. ニーズ/ 関係性/ 義務 : リベラルな言説における権利は、「市民社会における主権的な主体の政治的側面」である[ibid.:158]。主体の主権として行使される権利は、排他的な絶対性をもっている。したがって、いかなる権利であれ権利を求める運動は、他と距離を置いたり、境界線を引いたり、他者を排除する運動である。「権利は、わたしたちを分離することによって、わたしたちを社会的に組織化する手段である」[ibid.]。他方で、ニーズは、家族内でひとびとを結びつける原理である。権利の要請とニーズの要請は、市民社会と家族の領域上の対置に対応しているだけでなく、*でみた*、自由と必然との対置にも対応している。ニーズが形成する関係性は、不平等な者たちの間に形成され、親密性と依存性をおびる。

権利とニーズの関係に顕著に表れるのは、単に相互に関連しているだけでなく、私的所有権の不可侵性を原理的に掲げるリベラルな社会における所有権が、ホームレスの存在を産むように、両者は文字どおり互いを産み出している、という特徴である。にもかかわら

⁸ 第二章第一節における議論を思い起こされたい。責任を担うことが不自由な存在として構築されてしまうような社会の男性中心主義については、第二部においても論じられる。

ず、権利はニーズとは無関係で、権利の訴えは、ニーズの訴えに優ると想定されている。

個人 vs. 家族 (= 自己利益 vs. 没我): 一般的に、個人は共同性や国家と対峙していると考えられるが、リベラルな言説では、家族にこそ個人と対置されるものがある。家族が解消されると、その構成員は個人となる。また、個人として活動する女性の権利行使は、家族内において彼女が果たすべき活動によって妨げられることがある。他方で、男性と家族との関係は、個人としてのかれの地位によって制限を受けがちである。リベラリズムにおいては個人が家族に対置される、というブラウン独自の主張は、リベラリズムがこれまで個人と家族の両者をあたかも社会の基本ユニットとして扱いながら、両者の関係については両義的な態度をとり続けていることに、その根拠がおかれている⁹。

ひとは、家族にも公的領域にも属する一人の個人である。そこで、依存者が存在する家族において求められる無私と、市民社会が前提とする自己利益や自律との軋轢を防ぐために、ジェンダーによる領域区分をし、一人の主体の中で、無私か自己利益の追求かといった分裂が生じることが、避けられてきた。「市民的な自己利益の重視と、家族的な無私のあいだの二律背反は、リベラリズムが自己に対してはオールオアナッシングであることを示唆している。すなわち、ある集団が自己を断念すると、もう一つの別の集団がそれを享受できるのだ」[ibid.: 161]。

契約 vs. 同意: 一般に契約は、暗黙的であれ明示的であれ、個人の同意からなると考えられてきたが、多くの論者が批判的に指摘するように、社会契約における契約は、権力関係から自由な抽象的な自己、すなわち平等な者同士の契約であることが想定されている。対照的に、労働関係や婚姻関係において、当事者間に抽象的な平等が成立しない場合に結ばれているのは、じつは契約ではなく同意である。契約は、権力関係を捨象した市民的な行為であり、同意は、自らの力で変更しようのない既存の権力関係や取り決めなどに従わざるを得ないことを含んだ、より具体的で親密な行為である¹⁰。

第二節 リベラリズム「と」フェミニズム

本章第一節冒頭の引用と、ブラウンによる六つの二項対立と照らし合わせてみれば、わたしたちは次のことに気づくはずだ。リベラリズムを支える諸理念ともいえる、六つの前項(平等、自由、自律、権利、個人、契約)は、言うまでもなく公的領域における理念である。そして、こうした諸理念は、社会的不正義だと思われる状況、すなわち不平等や奴

⁹ リベラルな言説においては、ひとは家族という集団の下に生まれ、市民として成長していくまでは、家族において育まれることが前提とされている。しかし、その家族は、リベラルな意味での個人から単純に構成される結社以外のなにものかである[Brown 1995: 160]。

¹⁰ したがって、強姦やポルノグラフィをめぐる議論で明らかのように、フェミニストにとって裁判で「同意があったか否か」が争われることが問題なのは、同意がそもそも服従関係のなかで求められるものであると同時に、同意することが、服従を正統化する機能をもっていることに対して、あまりにも無批判だからである [Brown 1995: 163 Note# 46]。

隷状態、階級制度と闘うための理念であった。そして、公的領域から強制的に排除されてきた女性たちもまた、その諸理念に賛同してきた。ところが、公的に不正義だと認識されるものを克服しようとして誕生したリベラルな諸理念は、「特定の存在や特定の活動領域を排除することによって」、不正義を克服しようとする。すなわち、ブラウンによれば、リベラルな諸理念は、ニーズ・身体性・責任を帯びた重い現実が脱政治化され、公的議論がそこから解放されることによって、実現されているのである。

さらに、ブラウンがペイトマンによる公私二元論批判と自らの批判との違いを際立たせているのは、公的な存在 = リベラルな市民 = 個人 と 家族的なるもの、のあいだの境界線にこそ、リベラルな社会を支えている基軸が存在することを指摘する点である。主流のリベラリズムが対置させる個人 対 国家・共同体、あるいは、初期近代の政治思想をモデルに公私二元論を批判するフェミニズムたちが対置させる男性 対 女性ではなく、現代において批判すべき公私二元論を、ブラウンは、公的な存在（個人も含む） 対 家族的なるもの、として定位するのである¹¹。

したがって、リベラリズムを支える諸理念に訴えながらも、家族的なるもの（差異、必然・負担、依存、ニーズ、家族、同意）として、そもそも公的議論から排除されたはずの存在や諸活動に関わる現状を、社会的正義の問題として正そうとすることは、リベラリズムそのものを突き崩してしまうことになりかねない。

たとえば、日本において論争が繰り広げられた性の商品化をめぐって、つぎのようなリベラリズム批判が存在する。

新しい権利の創出について、自由主義は語るができない。なぜなら、自由主義は現行の権利体系を前提としてのみ、語るからである。「他者の権利を侵害しない限りにおいて、自由であれ」と自由主義は主張する。そのとき、自由主義は「何が他者の権利であるべきか」について、人々がすでに知っていることを前提としている。しかし、性の商品化やセクハラ議論において問題となっているのは、まさしく何を権利と考えたらよいのかということなのである[永田 1997: 89. 強調は引用者]¹²。

¹¹ したがって、第二章でみた、バーリニックな誰からも干渉されない自由な個人は、ブラウンの公私二元論の分類によれば、むしろリベラルな市民そのものであり、公的な存在である。

¹² リベラリストであるロナルド・ドゥオーキンによれば、ポルノグラフィの問題を検討するさいに危害原理、つまり、他人に危害を加えない限りにおいて、あらゆる行為は自由に為すことを許される、といった主張は不適切であり、法律は、あくまで道徳的自律性に由来する「権利」に基礎をおくべきである。したがって、ポルノグラフィに関しては、こっそり自分だけでポルノグラフィを楽しむことを法律上「許容」されるべきだ、と結論される。というのも、危害原理は、ある行為の結果・帰結に注目するために、効用の比較という功利主義的な要素を含まざるを得ない。そして、もし、隣人がポルノグラフィをこっそり見ているということを想像するだけで不快感をおぼえる共同体が存在する場合、功利主

永田によれば、リベリズムは、現状維持に加担し、すでに権力を手にしている者が保障を望むような権利のみを保護し¹³、永田が考える現在存在する社会的不平等には、なんら批判的視点を持ち得ない。

その理由は、ブラウンの議論を援用するならば、リベラルな主体の平等が、抽象的に観念された男性と同じ扱いをするという意味の平等であるかぎり、性を巡る議論は、「同じ扱い」ができない違った事案として、正義の射程からはそもそも排除されてしまうからである。ブラウンは、マルクスの『ユダヤ人問題によせて』を詳細に検討しながら、リベリズムにおける権利論においては、「権利をそもそも持たない者、「私的」あるいは「自然」と印づけられた領域にほとんど隔離されてきた者たち」が、自分たちを人種、セクシュアリティ、ジェンダー、年齢を通じて服従させてきた「権利、社会権力、社会的正統性を身に備えた者たち」と闘うなかで、なお、自らが闘っているはずの「かれら」が手にしている、「同じ」権利を求めざるを得なくなることを論じている [Brown 1995: 96-134. esp. 121-124]。もし、異なる権利を求めるならば、それは、異なる原理で存在しているはずの領域の境界を侵犯する混乱であって (ex. 自己利益を追求する市場の原理に、親密さや身体

義的立場からすれば、ポルノグラフィを禁止する法律は無制限に擁護されかねない。「目標に基礎をおいて言論の自由の擁護の議論を行うのであれば、そこには共同体や個人の幸福というきわめて強力な(しかし、偶然的な)拠り所があった。しかし目標に基礎をおいてポルノグラフィの擁護の議論をする場合には、それは使えない」。ドウオーキンの立場からすれば、道徳的自律性の権利は、まさにそうした功利主義的主張に対する「切り札として正当化されなければならない」のである [Dworkin 1985: 352, 358]。

こうしたリベリズムによるポルノグラフィを楽しむ権利の擁護に対して、一九八三年に合衆国ミネアポリス市で承認された「ある種のポルノグラフィは女性の権利侵害である」とする条例が立案された。その「根本的な理由は、ポルノグラフィは因果関係や経験的証拠の問題ではなく、市民的権利(公民権)に関わる問題であるという考え方に目を向けてもらおうということであった」 [メンダス 1997: 181. 強調は引用者]。

すなわち、ミネアポリス市の条例が示そうとしているのは、まさに、ポルノグラフィを市販することがポルノグラフィに反対している人びとの道徳的自律性の権利を侵害しているのではないかと、ということなのだ。つまり、ドウオーキン同様に、この条例も、危害原理に依っているのではない。ドウオーキンはそのような権利はない、と考えているのだろうが、しかし、条例は、女性が或る人びとの個人的快楽の対象として見られている、しかも、世間がそれを許容している、そのことによって女性の抽象的な道徳的自律性の権利

たとえば、そうした世間に属すことを強制されることからの自由 が侵害されている、と考えているとも言えるのだ。しかも、ここで主張される権利は、ドウオーキン自身が権利論の核心と考える「平等」という価値から導き出されてもいる。「政府は、人びとを配慮と尊重をもって扱うだけでなく、平等な配慮と尊重をもって扱わなければならない」と [Dworkin 1977: 272-273]。

¹³ リベリズムにおける権利論について、永田と同様の指摘をするものとして、以下を参照。「平等、自由、プライバシー、そして言論といった諸自由を社会的に既に手にしている者たちは、政府の介入から自由に、つまり法的にそれらを保持している。一方で、未だ社会的にそれらの自由を手にしていない者たちは誰一人として、法的にそれらを与えられない」 [MacKinnon 1989: 163]。

性の論理を混入させるなど)¹⁴、リベラルな正義は領域侵犯を許さない。

その結果、永田もいうように、ある具体的な違いゆえに異なる権利を主張することはリベラリズムの権利概念の中では不可能であり、既存の社会構造に変革をもたらすことはできないのである。

しかしながらなお、リベラリズムとフェミニズムが相容れないと主張することには、ある種の戸惑いを引き起こす。なぜならば、フェミニズムもまた、リベラリズムが目的とする諸個人の自由や、個人間の平等を社会に実現しようとする思想であるからだ。すなわち、六つの二項対立の前者である諸理念を、フェミニズムもまた共有している。たとえば、第二章で検討したバーリンの以下の言葉を否定しうるフェミニストは、おそらく存在しないだろう。バーリンによれば、自由を求めることは、つぎのことを意味していた。

他人と全面的に調和することは、自分が独立した人格であることと相容れないこと、すべての点で他人に依存しようというのでない限り、他人が勝手に干渉しない、また干渉しないとあてにできる若干の領域が必要である、ということである[Berlin 1969: xlv/ 65. 強調は引用者]。

バーリンのこの言葉に、ヴァージニア・ウルフの『自分だけの部屋』を想起する者もあるだろうし[ウルフ 1999]、家父長制と闘ってきた女性たちの運動について思いを巡らせる者もあるだろう。また、道徳的な意味において「他人に依存」しない、つまり自律的であろうとすることは、たしかに女性たちがその運動の目的としてきたことの一つであった。ここでは、ロレイン・コードのつぎの言葉を参照しておきたい。

抑圧、服従、主体性、そして行為主体を分析する中で、自律 autonomy は、フェミニズムや反人種主義、そしてポスト植民地主義における解放のための理念として、傑出した役割を果たしてきた[Code 2000: 181]¹⁵。

¹⁴ 性の商品化に反対する者にとれば、私密的な身体性が商品化されていることによって侵害されている、と性の商品化こそが領域侵犯であることを訴える。だが、性の商品化を擁護する者にとっては、性の商品化に反対する者こそが、むしろ抽象的一般的商品を個別性をともなう私密的な身体性として感じるものが錯誤であり、誰のモノでもない商品の消費という市場における活動様式と、具体的だからこそ傷つきやすさを帯びる私的な関係性との区別ができていないのである。

¹⁵ コード自身は、引用した文章を含む論文において、自律という理念が家父長制と資本制に資する形で歪曲され乱用された結果、自律的でない、という理由で社会的に周縁化されてきた者たちをさらに抑圧する機能を果たしていることを批判する。したがって、1990年代の合衆国における社会福祉を巡る議論を参照しながら、コードは、つぎのような理由で、自律という理念は放棄すべきだと考えている。「自律した男という、神話化された「個人的な」達成によって、かれらの引き立て役であり、かつ否定的な反例として、女性の服従が再び制度化され産出される。女性たちは、知識においては信用に足りず、福祉に頼る女性たちは、自足という市民的な基準を満たすのに失敗しており、育児手当を求める女性

なによりも歴史を振り返れば、リベラリズムが、他者の恣意からわたしたちが自由であり得ることだけでなく、自由であるべきなのだと訴え、他者の支配や抑圧に対抗する根拠を与えてくれたことを忘れるわけにはいかない¹⁶。その根拠が、自然法に由来するものであれ、わたしたちの道德能力・尊厳に由来するものであれ、である。換言すれば、リベラリズムこそが、他者の恣意を排するための普遍的な力をもった「権利」を創出したのであった。たとえ、歴史的に振り返れば、ある特定の人びとに対する権利擁護にすぎなかったとしても、少なくとも身分制度や政治的家父長制を打破し、あらゆる個人は生まれながらにして、自由で平等である、と唱えてきたのは、リベラリズムであったのだ¹⁷。

そしてさらには、このようリベラリズムのもつ「他者の恣意からの自由」を保障してくれる「権利」概念は、広くわたしたちの日常感覚にも強く訴える力をもっていることは確かである。たとえば、リベラリズムは依存問題に真摯に応えることのできる社会構想に相応しい主張を提起し得ないと考えるネル・ノディングスであっても、つぎのことは認めている。「じっさいに、あらゆる者は、日常感覚において自律を擁護している。誰も殴られたり、脅されたり、そうでなくとも何かをするよう強制されたくはない。わたしたちは、自分のことは自分で決めたいし、あからさまな強制からは自由でありたい」と[Noddings 2002: 111]。

以上のことから、わたしたちは、社会的批判力、あるべき社会の構想に向けて何らかの光を当てる力がリベラリズムには存在するのだから、やはりフェミニズムもまたリベラリズムを基底としながら、自らの思考を錬磨していくべきだと考えるべきなのであろうか¹⁸。

たちは、彼女たち「自身の」選択に対して責任をとらない点で、自律的ではない。こうした全てのことは、「彼女たち自身のせいだ」と表象される。[Code 2000: 185]。

¹⁶ たとえば、自律的であることこそが自由であると説いたカントは、「人間の自由」をつぎのように定義している。「いかなる人といえども、私に対して強制的に（その人が他の人の幸福をどのようなものかと考えるかという）その人のやり方で幸福にすることなどできない。各人は、自分でよいと思うやり方で幸福を追求してもよい」[カント 2000: 187]。

このカントに呼応するかのよう、ウルストンクラフトは、フランス 91 年憲法をシェイエスらと作成したタレイランに対して、『女性の権利擁護』の序文として、つぎのように問いかけた。「立法者として、是非次のことを考えて下さい。男性は、自分の自由を求め、そしてまた自分自身の幸福に関しては自分で判断することが許されるべきだと主張しますが、その時に、女性を服従させるということは、たとえそれが女性の幸福を増すのに最も良く工夫された方法だとあなたが堅く信じていようとも、筋が通らないし、かつ不正ではないでしょうか」[Wollstonecraft 1995 : 69/ 17. 強調は引用者]。

¹⁷ 本稿では、自由と平等が相反する理念であるとは考えていない。リベラリズムの基本的主張は、平等な自由を保障する社会制度の構想を巡るものだとの認識にたっているからだ。この点については、反平等主義者と考えられてきたリパタリアン（自由尊重主義者）にとっても「平等の問題は自由を重視する主張に付随して直ちに生じてくる」とするセンの議論を参照[セン 1999: 28]。

¹⁸ 先に参照した野崎がまさにこの立場を取っているといえる。彼女によれば、リベラル・フェミニズムの基本的理念とは、「女性に本質的なアイデンティティはないという反本質主

リベラリズムの言説を支える諸理念は、たしかにフェミニズムも共有する諸理念である。だが、フェミニズムにとって見過ごすことのできない問題とは、すでにブラウンが明らかにするように、リベラリズムは、その諸理念が創出されるさいも、そしてその諸理念がもつ現実的な力を維持するさいも、「特定の存在や特定の活動領域」を排除し、ある理念をめぐって具体的な構想を始めるさいに、それらを社会正義の射程外にあるとしてすっかり忘却してしまうことにある。さらに、リベラリズムの力は、そうして排除された存在や諸活動が自らの言説を正統化するためには不可欠であるために、それらを脱政治化・自然化し、現状のまま維持する形に作用するのである。

そこで以下では、ブラウンの定式化したリベラリズムの言説を構成する諸条件がどのように生まれてくるのかについて詳細にすることで、理念を共有するリベラリズムとフェミニズムがどこで分岐し、ブラウンによれば「徹底した男性中心主義者」であるリベラルな主体に抗して、いかなる行為体をフェミニズムが構想しようとしているのかをみてみたい。

第三節 リベラリズムの「批判力」

わたしたち一人ひとり、誰も或る既存の社会制度のなかに身体とともに生まれ、そのなかで或る特定の位置を占め、或る人びとに取り囲まれ、気づけば、彼女たち・かれらと様々な関係の中にすでに生きている。さらに、その関係性　さまざまな期待や禁止を含んだ　の中で、わたしが「彼女」と呼ばれる存在であるのか、「かれ」と呼ばれる存在であるのかを体得する。つまり、「各人は、誕生したときにある特定の社会の、ある特定の地位に自分がおかれていることを見いだす。そして、この地位の性質は、そのひとの人生の見通し life prospects に実質的な影響を与える」のだ[Rawls 1971: 13/ 10]。

わたしたちがどのような生をこれから築こうとするのか、といった構想　すなわち、各人が抱く生の目的、善、幸福など　は、わたしたちが現実に生きている社会においてすでに築かれている関係性、とりわけ間人格的な関係性とは、切り離すことができない。そして、誰ひとりとして、「文字通りの意味で、自発的に」或る社会に参加しているわけではない[ibid.]。

では、わたしたちは、誰ひとりとして自由ではないのだろうか。もしも、社会が、特定の属性・地位に生まれた人びとの幸福を予め決定して、その決定どおりに生きざるを得ない制度を採用しているとしたら。あるいは、そうした社会を想像するまでもなく、わたしたちは何らかの他律的な要因によって、決定とまでは言わなくとも、一部であれ構成されているし、そこから解放されないとしたら。

リベラリズムの出発点は、あくまでも上述のようなわたしたちの生の現実である。パーリンが、誰からも指図されたくない、という「主観的欲求」と、他者からの影響を受け

義の立場から、正義の基底性、およびそれと密接に関連する、公共的なシティズンシップ、自律の尊重」である[野崎 2003: 31]。

ずにはいられない、という「客観的事実認識」の大きな裂け目に着目したことから分かるように、リベラリズムがまず対峙しているのは、後者の重い現実のほうである。そして、思想史を振り返れば、客観的事実によって人びとが物理的にも精神的にも束縛され、人生の見通しを多様に持てない状況におかれていることに対する批判として、リベラリズムが誕生したことをわたしたちは知っている。その主張は、一言でいえよう。「それでもなお、わたしたち一人ひとり自由であるべきだ」と、これこそが、バーリンがいうところの、「主観的欲求」である。

古典的リベラリストの創始者ともいえるジョン・ロックは、ひとは「人それぞれが他人の許可を求めたり、他人の意見に頼ったりすることなく、自然法の範囲内で自分の行動を律し、自分が適当と思うままに自分の所有物と身体を処理するような完全に自由な状態」を論じるために、自然状態という架空の状態を想定せざるを得なかった[Locke 1980: 8/8]¹⁹。

ひとは、道徳的に *morally* に要請されるあるべき状態においては、本来的に自由で、平等、かつ独立 *independent* しているはず *must* なのだ。そして、ロックによれば、自然状態に存在する自然法が、「すべての人は万人が平等で独立しているのだから、だれも他人の生命、健康、自由、あるいは所有物をそこねるべきではない」と告げている[*ibid.*: 9/10 傍点強調は原文]。たしかに、ロックにとって、あるべき状態における人間のあるべき姿を支えているのは、ひとは神の被造物である、といった信念であった。

だがここで、なによりもわたしたちが確認しておきたいのは、リベラリズムのもつ社会的な批判力は、現実の生から自由の価値を導き出すのではなく、まさに現実の生、経験的生とは異なる世界、たとえば、カントであれば叡知界を構想しようとすることで、ひとのあるべき姿を導き出す点にある、ということである。

たとえば、ロックと同じ社会契約論者の一人であるルソーもまた、自然状態を想定するがゆえに、つぎのような社会批判を提示し得た。

アリストテレスは正しかった。しかし、彼は原因と結果を取り違えていたのだ。ドレイ状態のなかで生まれた人間のすべては、ドレイとなるために生まれたのだ。[...]だからもし、本性からのドレイがあるとしたならば、

¹⁹ ロックの所有論における *every man has a property in his own person* を、「すべての人間は自分自身の身体に対する所有権をもっている」と訳してよいかどうかについては異論がある。つまり、ロックの労働所有論における正当化の観点からすれば、自らの手が作り出したのではない身体 *body* は、自らが所有する「もの」なのか、といった問題が生じるからだ。たとえば、ロックのいう *every man has a property in his own person* は、わたしたちは身体 *body* に対する所有権を持っている、ということの意味しないし、そのことを要請しているわけでもない、と主張するジェレミー・ウォルドロン²⁰の議論を援用しながら、*person* とは道徳的人格 *moral person* であり、*person* に対する所有権とは、「自らの企図 *designs*、投企 *projects*、そして、最も奥深い感情」に対する固有性 = 所有権と読み替える論者もいる[Dickenson 1997: 78]。

それは自然に反してドレイなるものがかつてあったからである。暴力が最初のドレイたちをつくりだし、彼らのいくじなさがそれを永久化したのだ [ルソー 1954 : 18]。

すなわち、現実拘束されるわたしたちの客観的事実を批判するために登場したりベラリズムが、伝えようとしているのは以下のことなのである。わたしたちが不自由を経験しているとすれば、それは、私たちが不自由な存在だから、ではない。そうではなく、自由であるべきわたしを不自由にするこの経験的世界が存在するからこそ、わたしたちは不自由なのだ。わたしたちは自由であるべきだ という主張こそが、当然ながらリベラリズムの主張であり、そして現代におけるリベラリズムが価値の多元性を守り、善の一元化を強く批判する中で、手放すことのできないと考えている価値なのである。

だが、もう一度確認しておこう。これまで簡単ながらリベラリズムについて考えてきたことが示しているのは、実はわたしたちは経験上、「本当に」自由かどうかを知らない、ということなのだ。ロックであれ、ルソーであれ、かれらが目にしていたのは、自由でないひとびとの状態であって、それに対してかれらは、わたしたちは自由であるべきだと主張していた。

リベラリズムの理念の一つである平等は、経験的な社会からは何も負わない unencumbered、あるいは、経験的社会へと足を踏み入れる以前の a priori ひとのあるべき姿、つまり、道徳的人格を何よりもまず平等に尊重しなければならない、という道徳的要請に起因する。経験的社会に先立ち、ひとはなによりも自由であるべきだ、と主張することを、ドゥルシラ・コーネルにならって、わたしたち一人ひとりが道徳的共同体 the moral community に属していることをまずは承認し合うべきだ、という要請として考えることにしたい。そして、この道徳的要請こそが、社会変革を促すリベラリズムの「批判力」の核心である。道徳的共同体に属している、とはいかなる意味であるのか。それは、コーネルによってつぎのように表現される。

わたしたちはじっさいには、自分自身が抱く諸価値を自分自身ですべてを生み出すことは不可能である。また、慣習的道徳観に反抗したり批判的に受容したりするどころか、無意識のうちにそれを神聖視したりするなど、どの程度慣習的な道徳観に慣れきっているのかさえ、知り得ない。わたしたちは、自分自身が抱く諸価値に対して本来的な源泉であることは不可能である。だが現実には、それにもかかわらず、政治的には、あたかもわたしたちはそうであるかのように as if we were 承認されるべきなのだ。そして、この抽象的理念としての人格は、規範的には、選択の結節点であり、かつ価値の源泉として承認される。抽象、すなわち、人格を規範的輪郭のみを通じて定義することは、わたしたちが人格性の自由 freedom of

personality を保持することのできる唯一の道である。もし、ある人格に、国家が押しつける意味づけによって、たとえば、「正常な」セクシュアリティといった「実体」が与えられたならば、そのとき、彼女の自由は否定されるだろう[Cornell 1998: 38/ 80-81. 強調は原文]²⁰。

すなわち、他者とは共有できないような善を構想する核としての、個としての人格をわたしたちは、尊重しなければならない。カントがかつて批判したように、個人にとっての幸福とは何かを強制するような政治は、「考えられるかぎりもっとも強力な専制政治（臣民のすべての自由を破壊し、その結果臣民はいっさいの権利をもたないことになる体制）である」[カント 2000a: 188]。なにかがそこから湧きあがってくるような、潜在能力の源泉としての自由な人格はすべて平等な配慮に値するという主張は、フェミニズムも手放すことはできない主張である。

第四節 リベラルな自己と社会の構想

経験的世界においてわたしたちは、さまざまな要因から、不自由であったり、不平等であったりする。しかし、この経験的世界とは異なる、あるべき世界、つまり道徳的共同体においては、あらゆる人は、あたかも、自らの善・幸福・人生の見通しを自ら構想し得る存在として、尊重されなければならない。あるいは、そのような「人格」を想定する presume ことがなければ、わたしたちは、自らを取り巻く大きな現実のなかで、自分以外の力によって決定された世界との緊張を見失い、個として最低限必要な自己の生存を守る、という意識さえ持てなくなってしまうかもしれない。

経験的世界における具体的ひとではなく、尊重されるべき「人格」という理念をまず掲げ、それを道徳的人格としての個人の平等な自由を尊重するべきだと主張すること、それが社会変革へ向かうリベラリズムの「批判力」の核心であることは、すでに確認した。そして、こうした規範的な主張から生まれてくる「批判力」は、フェミニズムの主張となんら抵触しない、と本稿では考えている。なぜなら、フェミニズムもまた、その核心において、自由な人間存在として女性もまた平等に扱われるべきである、と要請してきたからだ²¹。フェミニズムの主張とは、先ほどのコーネルにしたがえば、「先決問題として as an

²⁰ ここでのコーネルの「人格」に関する議論は、カントに多くを負っている。しかしながら、理性と自然との徹底した二元論に由来する自由の因果律について、すなわち、実践理性が命ずることをなすことのみを「意志」＝「自由」と捉えるカントの自由論については、コーネルはかつて、アドルノを援用しながら厳しく批判している[Cornell 1992: 30-35/ 57-62]。

²¹ たとえば、以下のウルストンクラフトの主張からも、フェミニズムはその端緒において、現状を批判するために規範的な人格性を女性にも見いだそうとしてきたといえよう。「現在表面的にはそう見える、ということに従って、女性は劣等だと率直に認めよう。そして、私は、次のことだけを主張しよう。男性が女性の劣性を強めてきたので、ついに女

initial matter、諸人格からなる道徳的共同体に[女性が]含まれる権利を要求する」ことなのである[Cornell 1998.: 20/ 41-42]。

しかしながら、本章で明らかにし、そして本稿全体の主張として確認しておきたいのは、次のことである。すなわち、フェミニズムとリベラリズムのあいだに相いれない緊張が生じるのは、道徳的共同体にはすべての人が属すべきである、と想定したのち ここまでは、リベラリズムとフェミニズムが共有しうる主張である、そこから 現実世界のなかでいかなる自己と社会を構想するのか、という地点である。

この節では、フェミニズムが批判の対象とするリベラリズムが、いかに自己と社会を構想してきたかを、先にあげたブラウンの六つの二項対立図式に沿って確認する。そして、その後の節で、このリベラルな言説の諸条件こそが、フェミニズムが現在直面する問題を引き起こしていることを指摘し、最後に、それに対抗する形で、フェミニズムがいかなる政治を提起しているのかを論じたい。

リベラリズムにとって、あらゆる道徳的人格は平等に自由な存在として扱われるべきである。しかし、すでに確認したように、わたしたちは現実の世界において「じっさいに」自由であるかどうかは、分からない。いや、ほとんどの場合「文字通りの意味においては」自由ではない。よって、リベラリズムの社会変革に向けての「批判力」は、わたしたちが現実にある状況と、あるべき状態とを対比させることによって、自由であるべきなのに不自由「である」としたら、それは社会制度に問題があるからだ、という主張に存している。

しかしながら、この道徳的人格の想定から自己とその自己が生きる社会を構想する段階において つまり、それがリベラリズムにとっての政治的主張となるのだが、フェミニズムとは相容れない事態が生じてくる。それは、いったいなぜだろうか。

リベラリズムにおいては、「抽象的理念としての人格は、規範的には、選択の結節点であり、かつ価値の源泉」として、承認される。そして、現実としてはどうあれ、あたかもそうであるかのように扱うことが、政治的に要請される。とりわけ、第二章でみてきたように、その者が表明した意志は、じっさい本当に彼女・かれ本人のものなのかと政治的に詮索することは、善を構想する神聖な場である私的領域への政治的介入を許すために、強い規制の下におかれなければならない。したがって、リベラリズムにおいて平等に尊重されるべきとされた道徳的人格は、国家権力、社会制度、法制度を考えるうえで前提とされる「政治的・公的」主体(=リベラルな主体)つまり政治的には、これ以上遡れない社会構想の起点と考えられている。そして、リベラルな主体の意志を形成したであろう、さまざまな要因への公的な関心は予め閉じられる(平等 vs. 差異)。

だが、問題は、つねにすでにわたしたちはある社会のなかで具体的な位置を占めており、しかも身体的な差異に関する知識が、文化的・歴史的に左右されながら、わたしたちの社

性は、理性的存在とはいえない程に墮落してしまったのだと。女性にその能力を伸ばせる場を持たせよ。女性の美德に力を得させよ」[Wollstonecraft 1995: 105/ 70]。

会が編成されるさいにさまざまな形で大きな影響を与えているにもかかわらず²²、あなたは政治的主体として自由で平等であり、形式的な平等を理念として法的に整備されたこの社会は、あなたの「自由な」意志を尊重しています、と宣言するとき生じる。ここに、先ほどまでの議論においては、批判的であったはずの主張が、他方では現状維持に加担しかねないという、リベラリズムの限界が立ち現れるのだ。

リベラリズムは、社会の起点として位置づけられる道徳的人格は、自らにとって何が善きことか合理的に計算でき、選択でき、さらには他の同等の人格とのあいだに契約を結ぶ潜在能力 *capacity* を持っているとして想定する。この想定上の道徳的人格は、じっさいに人びとが、社会においていかなる具体的な *embodied* 位置を占めているかに左右されない。よって、たとえば、身体的特徴は平等で自由な人格に影響を与えない。そして、この現実性を取り払われた *dis-embodied* 人格は、社会に入る以前にすでに或る特定の権利、利害関心を持っており、自らの判断にしたがってそれらを追求しようと考えられている。そのために、リベラルな社会は、その個人的活動をなるべく尊重した形で設計されなければならないとされる。社会の起点としての人格にはそれぞれ権利が宿っており、この排他的権利を主張しながらも、それぞれの権利を侵害し合わないよう設計されるルールこそ、実定法体

²² 本稿では、「ジェンダー」に関して詳しく定義しないが、ジョーン・スコットの定義にしたがって、「ジェンダー」概念を捉えている。

スコットによれば、「ジェンダー」概念は、二つの定義に分類される。第一の定義は、日本においても多くの研究者によって参照され、周知となった定義である。すなわち、「ジェンダーとは両性間に認知された差異にもとづく社会関係の構成要素」である。また、第二の定義によれば、「ジェンダーとは権力の関係を表す第一義的な方法である」[Scott 1988:42/103]。この第二の定義が、ジェンダーが構築される場として、親族関係以外の領域に眼を向けさせ、政治学的にも「ジェンダー」の視点が不可欠であることを知らしめる大きな契機となった。江原由美子の言葉を借りれば、この第二の定義、すなわち「権力の関係を示す第一義的方法としてのジェンダーは、男性と女性という性別カテゴリーを用いた比喩が、両性間の社会関係やセクシュアリティに関する社会関係ではないものに対して、政治的比喩として利用される側面に光を当てている」[江原 2000: 63]。

つまり、権力的な支配関係が性別カテゴリーに関わる比喩によって表現されることによって、非権力的で「自然な」関係として描かれてきたことを、ジェンダー概念は批判的に明らかにするのである。逆に言えば、ジェンダー概念が要請しているのは、いかに「自然に」構成されている人間関係に見えようとも、そこに性別カテゴリーの比喩が関わっているのであれば、その現場にこそ、政治的権力の磁場を見て取ることである。また、ここでいう「権力」の定義については、表象・規範・広範な社会領域・個人のアイデンティティ構築にまで関わる権力論を想定しており[Scott.: 6-11, 42-45/ 23- 30, 103-8]、ミシェル・フーコーの研究に影響を受けた権力論を背景にしている。

こうしたスコットの定義が示唆する重要な観点とは、諸個人にとってジェンダーはつねに、ある社会に存在するさまざまな抑圧の一連の相互作用の刻印を帯びている、という議論である。つまり、ジェンダーは、性、セクシュアリティ、階級、人種、生活スタイルや年齢といった、わたしたちを社会的に階層づける基本軸がそこで交錯する軸なのだ。換言すれば、ジェンダーは、単なる社会階層を分ける変数の中の一つではなく、権力作用を媒介している言語と社会、象徴的記号と物質的なものが具体性を帯びた一つの形として、個人の中で表示される場でもある。

系である（ 権利 vs. ニーズ ）。

こうして、社会の起点としての道徳的人格の性格から、具体的な社会における諸個人の自由はなによりも、自らの意志に従い行為することを妨げられない、といった消極的自由として保証されなければならない。しかし、道徳的人格への強い想定がかえって、意志をそもそも抱けない存在や、自分の意志を抱く以前に他者のニーズに応えなければならない存在を、その社会の構想の射程から排除してしまう（ 自由 vs. 必然 ）。

しかし、現実の社会においては、外的環境や身体的環境によって他者に依存して生きなければならない者が多数存在し、しかもあらゆるひとは、出生とともにある一定の期間は、生きるために必要なニーズを満たしてくれる他者を必要とする。だが、そうした存在は、社会の起点としての人格として想定されていない。さらに、他者のニーズに応える者は、本稿ですでに指摘してきたように、他律的な存在として、公的領域に相応しくない存在であるがゆえに、なおいっそう強く、他者のニーズに対する責任を引き受けざるを得なくなるのである。これこそが、ブラウンの言葉を繰り返し引用するならば、「責任の不自由な性格が制度的に維持される」しくみである[Brown 1995: 156]。フラスマンの議論により明らかとなったように、リベラリズムにおける二つの意味におけるプライバシーの重要視が、そうした責任を不自由として観念させる制度を作り、そのような責任に煩わされることのない者を、自由な市民と想定するのである（ 自律 vs. 依存、 権利 vs. ニーズ ）。

ここで念のため繰り返すが、本章で繰り返し使用してきた「排除」とは、皮肉な形での排除である。すなわち、それなしには、公的なものが存在しないが、公的なものとは相いれない論理によって存在しているために、公的領域から排除することによって、社会正義の射程から外し、排除することによって現状のままに維持していく、という意味の「排除」である。

したがって、リベラルな公私二元論における排除の在り方は二つのことを意味している。まず、多くのリベラリストたちが自由な社会を構想する前提とし、それゆえ様々に議論されてきた私的領域の核となるもの、本稿では第二章で取り上げた自由意志は、ブラウンによる二元論においては、第一項、すなわち、あくまで公的な領域に属している。そして、リベラルな社会における多元的な善を構想する個人が前景化されることによって、維持されつつも、正義の射程から外されるのが、家族的なるものなのである（ 個人 vs. 家族、 契約 vs. 同意 ）。

第二にその排除の在り方は、リベラルな公私二元論がもたらす やっかいな 問題に密接に関係している。つまり、リベラリズムの理念を実現するためには、社会の総体として、リベラリズムの理念に反するために排除されたはずのなにものかが、必ず維持されていなければならない、ということである。したがって、リベラリズムの理念に賛同しながらも、既存の家族を保守することは矛盾するどころか、むしろ非常にリベラルな態度であるとさえいえる。あるいは、依存と対置された自律概念を前提とするリベラルな主体を批判することなく、家族の領域にもリベラルな契約論や正義論を貫徹させたとしても、依存をめぐ

る問題から目を逸らしている事態は、いっこうに解決されないままである。

第五節 反転するリベラリズム

ここでようやく、なぜリベラルな公私二元論は、これほどフェミニズムにとって やっかいな 問題突き付けるのかを考えてみたい。なによりも、リベラリズムが探求してきた善の多元性を尊重する社会の実現は、フェミニズムにとっても目指される社会である。しかしながら、その社会を実現するために、リベラリズムはあまりに強い制約 「忘却」の要請 を課すのである。

たとえば、家族を自然視し維持すると同時に、家族的なるものと対置されてしまう個人を前提とするリベラリズムは、「一糸まとわぬ意志」を出発点として社会を構成しようとしているようなのだ[Murdoch 1961: 18]。わたしたちの所与性、とりわけ身体と、身体が置かれた文脈に左右されざるを得ない人間の条件を無視しようとする哲学的欲望は、早くから以下のような批判に曝されてきた。

わたしたちは、リベラルな理論を言い値で買った。なぜなら、わたしたちは、わたしたちを取り囲んでいる背景を犠牲にしてまでも、ひとびとに自分たちは自由であると思いきむ勇気を与えることを望んだからだ [Murdoch 1961: 18]。

「自由意志」にこそ自由が宿るのだと説くリベラリズムにとって、諸個人にとっては所与であるはずの身体は、自由意志によって統御されるべき対象である。「身体からは独立したなにものかとして自己を考えることは、自己を身体に強要することを所有 ownership と考えることと関係している。すなわち、わたしたちは自分の意志をモノに適用し、それを使用するから、そのモノを所有する」[Church 1997: 87.強調は原文]。

しかも、自由意志にとって身体は、その意志の貫徹にとって、最も邪魔なモノともいえる。現実世界においては、物質である身体は、他者と自己・自己と外界とを相方向に媒介するモノであり、自らの意志を超えて、他者からの視線にさらされ、意味を付与され、そして解釈される。さらには、じっさいのところ、自らの意志において制御できる身体の変化は、ほとんど存在しない²³。

²³ ジェニファー・チャーチは、「所有と身体 Ownership and the Body」と題された論文において、所有、とりわけ身体の所有をめぐる二つの相反する考え方が存在し、これら二つの考え方のどちらにも瑕疵があるために、売買春や代理母などを巡って繰り広げられる論争には、決して合意点や妥協点を見いだせないと論じている。所有に対する一方の考え方は、ロック以降のリベラリストやマルクス、ヘーゲルにまで受け継がれた所有概念であり、彼女はそれを「使用としての所有概念 ownership-as-use conception」と呼ぶ。この概念の前提となっているのは、自律的な意志としての自己像である。他方の所有概念は、「ア

したがって、ニーチェによって明らかにされ、そして、フラスマンがそれこそがリベラリズムの特徴だと指摘した、強い主意主義に貫かれた主体にとって、おかれた環境によって左右され、つねに意志を超えた肉体的欲求や情念に動かされがちな身体は、統御、抑制の第一の対象となるであろう。すなわち、自らの身体は、自由意志の命ずるところを実現するための道具として活用されるために存在することになるだろう。

身体という物質とそれに命令を下す自由意志、という二元論が孕む問題は、歴史的には奴隷や労働者に対する差別的な扱いに顕著にみられるように、肉体に強く拘束される者たちを「自由意志」の備わっていない二級市民と扱い、精神の優位を説くことによって隠蔽されてきた。また、人はみな誰かから 母という他者から (M)Other 生まれるという根本的な受動性を否認しようとする強い思いが込められたミソジニーに顕著にみられるように²⁴、女性の身体をモノ化・対象化することによって、精神・自由意志に対して身体の決定的な先在性がつきつける困難は、解消されてきた²⁵。すなわち、社会構想の出発点となるはずの、「政治的主体」はそもそも、多くの存在を予め排除し、かつ、自らを「構成している社会的規範や統制的な言説を忘れることによって」[Brown 1995: 120. 強調は引用者]、自律的なアイデンティティを確立してきた。この排除と忘却が公私にわたって貫徹されているからこそ、自由意志に貫かれる主体から構成される社会は構想可能となるのだ。

たしかに、普遍的な自由と平等を掲げてきたはずのリベラリズムの批判力は、第二章ですでに論じられたように、これまで排除し、忘れ去られてきた者たちをもそうした「主体」へと包摂しようとする傾向を持っている。そして、だからこそ、排除されてきた者たちは、自分たちにも開かれたリベラルな社会において、よりいっそう、「同じ扱い」を求める欲望

アイデンティティとしての所有概念 identity-based conception of ownership」であり、この概念の前提にあるのは、身体は自己と同一のモノ、あるいは身体は自己の一部として、自己と身体を同一視する考えであり、こうした考えからすれば、「自分の意志にかかわらず」、自己に属するものは、あるいは自己の一部を形成するものは、自己のモノだと考えられる。そして、チャーチによれば、前者は、リベラリストと合衆国フェミニストたちが多く採用する考え方であり、後者は、ラディカル・フェミニスト、フランスフェミニストたちが採用する考えである。本書では、自己をめぐる構築か/自由意志か、といった二元論に通じるこのような身体と自己との関係性をめぐる対立は、むしろ批判されるべきものであるとする立場をとっている。

²⁴ あらゆる人間存在は、自らの意志とは関係なく、女性の身体から生まれてくる、という事実がもたらしたミソジニーの歴史に関しては、プラトンの議論に着目しながら論じる [Ruddick 1989: esp. chap. 8] を参照。身体に対する哲学的な嫌悪については、第三部第一章第二節・三節で再度論じる。

²⁵ たとえば、精神分析を援用しながら女性蔑視の構造を描こうとするベンジャミンはつぎのように述べる。「何の拘束も受けない個人性というこの社会心理的核心は、男による女の征服であり、これがあればこそ、女は男の所有物で、男は自分の外側のいかなる他者にも依存していないし、結びついていないように見えるのである。心理学的原理としての自律的な個人という考えは、差異に対する男の姿勢 当初の慈しみの経験と母親への同一視を放棄すること から引き出される。個人の抽象性は、個人を最初に社会に組み入れる慈愛的かつ束縛的な絆を否認する」 [Benjamin 1988: 188/ 255]。

をかきたてられる[ibid.: 125]。また、じっさいに現在では、労働者や女性であっても、「主体」としてみなされるようになった。しかし、リベラルな主体でいるためには、ブラウンが第二項として挙げていた事項については、公的には論じないでいることが求められるのである。

リベラル・フェミニズムは、こうした身体を巡る問題に目をつぶりつつ、あたかもニーチェの指摘に答えるように、女性にも自由意志が備わり、理性にしたがって自分自身で判断を下すことのできる成人である、と主張する。わたしの身体は、わたしのモノである、したがって、わたしが、自由意志の下に、わたしの身体に対しては自分自身で命令を下す、という主張もここから生まれてくる。だが、わたしたちがすでに、第二章第三節のメグの例でみたように、そうした主張を繰り返すことでは、リベラリズムに孕まれた問題を解消できないことは、言うまでもないであろう。

バーリンが、身体的な条件のためにあることを為せないとしても、そのことをもって、政治的自由が存在しないとはいえない、というように、リベラリズムにおいて、「自然における」相違の結果生じた不平等は政治が介入し是正しなければならない社会的不正義とはいえない、といった議論は、これまで繰り返されてきた。「より多くの自然が所与とみなされればみなされるほど、自然が中心的役割を果たすその世代における不平等に対して、社会がとるべき責任は少なくなる」と[Nagel 1997: 305]。あるいは、わたしたち一人ひとりには平等な自由を享受している、と宣言されたとたんに、「そのようなレトリックが持つ暖かみは、人々の間の多様性を「配慮しない」あるいは「ないものと仮定する」という形で、無視させることになった。このことは、ひとつの変数から他の変数へ（例えば、所得から効用へ、基本財から自由へ、資源から福祉へ）の転換が、非常に容易であることを前提にしている」[セン 1999: 38]。

すなわち、ここにおいて議論は反転する。ある社会において、その社会が作り出した不平等に対しては、それは社会的不平等であり、そのことを放置するのは不正義であるのだから、リベラルな社会は政治的介入によってその不平等を是正するだろう。しかし、自然どこまでが自然で、どこまでが社会的産物であるかの議論の余地はあるにせよ、自然における違いは、彼女の不運なのだ。そして、リベラリストは言う。それでもなお、彼女は、平等な自由を享受しているはずである、と。

すでに、一人ひとりを平等で自由な存在として尊重する社会が存在している、とリベラリストが主張するとき、社会における不自由は、彼女個人の（自由な）選択・選好・能力（努力）の結果か、あるいは、制度とはなんら関係のない、自然的所与の問題へと還元されてしまう。社会は自由であるはずなのに、彼女が不自由「である」のは、彼女個人の問題なのだ²⁶。そして、これこそが、リベラルな公私二元論がフェミニズムに突き付ける

²⁶ 本稿では、この点にこそ、バトラーによって明らかにされた、社会構築主義の限界が存在すると考える。つまり、ジェンダーは、セックスを素材にしてそこに書き込まれた社会的構築物であるとして、批判の俎上にあがる。しかし、それと同時に、ジェンダーである、

困難である。リベラルな主体になることによって、忘却や排除、抑圧といった強制を不自由だとして告発することが不可能となる。その抽象性ゆえに、誰でも開かれた主体として位置の魅力は、まさにフェミニストにとっての「罨」なのである。そして、この「罨」こそ、リベラルな公私二元論がフェミニズムにとって やっかいな 問題を突きつける原因なのだ。

命令する主体としての自負をその根底から覆すような身体性を持つ女性、そして、そうした身体性を持つからこそ、自由意志を持たない二級市民として貶められてきた女性たちは、では、自由を求めるために、自らも自由意志に貫かれた「主体」であることを望む以外に道はないのであろうか。本稿では、フェミニズムがフェミニズムであるかぎり、歴史的に辱められてきた女性の身体の問題を「忘却して」しまうことは、あり得ないと考えている。つまり、コーネルを引用しながら確認した、「先決問題として、諸人格からなる道徳的共同体に[女性が]含まれる権利を要求する」フェミニズムは、身体の問題を忘れることなく、あるいは、身体性を帯びたままで「道徳的共同体」に含まれる権利を要求しているのだ。

フェミニズムにとっては、リベラリズムが不問に付してきた身体をともなった embodied 一人ひとりのわたしたちの異なりが主要な関心である。しかも、この身体はリベラリズムが想定するように、抽象的な わたし が所有する、客体としての「モノ」でも「自然」・「所与」でもないし、また、他者の介入から守られなければならない自他の境界線としてのみあるわけでもない。むしろ、フェミニズムのこれまでの研究が明らかにしてきたことは、身体こそが社会化されている、つまり、わたしの身体は禁止や期待などの様々な社会的コードによってあたかも「自然」であるかのように構成されていること、だからこそ、身体の外的・内的環境は、リベラリズムのというような厳格で単純な公私二元論を越えて、諸個人の「平等な自由」に向けての社会変革のさいに、最も考慮されるべき条件なのだ²⁷。

身体の外的・内的環境にあまりに無頓着である 敵対的でさえある ことによって、

と考えられるものの残余が、自然のセックスである、としてつねに遂行的に構築されているのだ。そして、ジェンダーなのかセックスなのかは、じつのところ決定不可能であるにもかかわらず、この事後的に構成されたセックスによって、今度はジェンダーが正当化される、といった事態にわたしたちは直面しているといえよう。「抑圧的で支配的な法が自己を正当化しようとするとき、法の出現のまえに関する物語 つまりその法が必要不可欠な現在の形態をとって、いかに現れてきたのかという物語 に、その土台を置こうとする」[Butler 1990: 36/ 78]。

たとえば、現在の日本社会において勢いを増しつつあるジェンダー・バッシングもまた、セックスによるジェンダーの正当化の一つの現れだと思われる。とくに、少なくない自治体の男女共同参画社会関連条例にみられる、露骨なまでの生物学的決定論は、ジェンダーをめぐる政治的闘争の中でこそ新たに構築された「自然」によって、社会的な異議申し立て、民主的な議論を封殺しようとする強い政治的な意志の現れに他ならない[cf. 岡野 2006b]。

²⁷ こうした議論は、まさにジェンダー概念の発展によって考察されてきたフェミニズム理論の成果である。本章の脚注 22 を参照されたい。

リベラリズムに内在していたはずの「批判力」は、社会を構想する段階において容易に現状維持に加担する力へと反転してしまう。その理由は、具体的な身体性を支えている家族的なるものを脱政治化することで、現状のまま維持しつつ、その批判力を担保しようとしてきたからである。そこには、家族的なるものがもつ豊かな関係性のなかに、既存の政治体制に対する批判力を見ようとする契機が存在しない。

女性がある選択をなした。リベラリストは、その選択を自由な選択で「ある」という。だが、あくまでフェミニストは、つぎのように言うであろう。彼女のその選択は自由な選択であるべきだ、と。わたしたち一人ひとりには自由で「ある」と思いこむ勇気などわたしたちには必要もない。そんなことは、不可能だ。むしろ、自由で「ある」ために、だれ一人として代価を求められるべきではないのだ、と、フェミニズムはわたしたちを勇気づけてくれる²⁸。そして、それでもなお、わたしたちは自由であるべきだ、と。このように言うフェミニズムとは、換言すれば、リベラルが社会を構想するさいに想定するような主体を、社会の基盤としないフェミニズムである。

第六節 「主体」への異議申し立て

ようやく、わたしたちは、リベラリズムと本稿が依拠するフェミニズムにとっての相容れなさの在処を見極めることができる。フェミニズムは、まさにリベラリズムが個人の平等な自由を実現する社会を構想するさいに、その起点としていた「主体」をめぐる、その意見を異にするのだ。しかし、わたしたちは本章第二節で論じた、リベラリズムに対するフェミニズムの両義的な立場をも考慮に入れた、繊細な議論を積み重ねることで、主体を基盤としないフェミニズムの主張を考察していかなければならない。そこで、フォーコーを経由することで、「主体」に対する異議を唱えたバトラーと、ハーバーマスを経由することで、近代の未完のプロジェクトを引き継ぐベンハビブとの間の論争に着目しながら、主体を基盤としないフェミニズムの含意を本章の最後に読み解いておきたい。

まず、政治的な構想からはあたかも無縁であるかのように語られがちなバトラーもまた、本章第三節でコーネルの言葉を参照しながら確認しておいた、フェミニズムの理念を共有していることを確認しておきたい。そのために、バトラー解釈にとっても、本書のフェミニズム理解にとっても重要だと考えられる次の一節を引用しておく。

²⁸ 第 II 部以降で明示することになる本書で依拠するフェミニズム、すなわち、ケアという人間活動に着目するフェミニズムの主張を、本書ではこのように解釈している。しかしながらももちろん、フェミニズムの中には、むしろ自由であることには、つねに代価や危険が伴うと主張するものも存在する。たとえば、カミール・パーリアは、自由になるために女性もまた、成人としての危険に直面する必要があると言う。男性が夜のニューヨーク市で強盗される危険があるのと同じように、女性もまた強姦の危険にあるのだ、と[cited at Hirschmann 2003: 25. cf. Paglia 1990]。

わたしたちが権利を求めて闘うとき、わたしたちはたんに、わたしの人格に帰属する諸権利を求めて闘っているのではなく、一個の人格として認められるために闘っている We are struggling to be conceived as persons。前者と後者には、違いがある。もし、わたしたちがわたしの人格に帰属する、あるいは帰属すべき諸権利を求めて闘っているのであれば、すでに構成された人格を前提としていることになる。しかし、もし、一個の人格として認められるためにだけでなく、人格とはそもそも何を意味するのかをめぐって社会的変革を巻き起こそうとするために闘っているのであれば、権利の主張は、人間性が分節化される社会的政治的プロセス the social and political process by which the human is articulated に介入する一つの方法になるのだ[Butler 2004a: 32-33. 強調は原文]²⁹。

ブラウンが論じたように、リベラリズムの言説がわたしたちの社会を構成する一定の条件として機能するようになってから、フェミニズム理論とその実践は、まさにトラブルに巻き込まれているとあってよい。なぜならば、女性たちの経験から積み重ねられてきたフェミニズムの議論は、ポルノグラフィを巡る議論から労働を巡る議論、家庭内の性別役割分業に関する議論など、自らのためになす異議申し立てのさいの根拠をも揺るがしかねないほど、ラディカルな議論として提示されたからである。しかしながら、そのラディカルさは、コーネルとバトラーによれば、なによりも「人格」 person として認められるための闘争、しかも、人格とは何か、という定義づけを巡る闘争から生じてくるラディカルさであることを、まず確認しておかなければならないであろう。すなわち、本稿全体で依拠する、そして本節で明らかにするフェミニズムの主張とは、わたしたちは、人格として認められるために「主体」になる必要はない、という主張である。

²⁹ バトラーは、近年、とりわけ 2001 年合衆国同時多発テロ以降、「主体」というカテゴリーが政治的に基盤を提供する地位であることについて、これまでにない強い倫理的・認識論的な疑義を提起している。

たとえば、バトラーは、倫理的観点から、自己が形成されるなかでつねに他者が巻き込まれていること、つまり自己に対する他者の先在性を強調し、わたしの中に自己にとって「異質なもの/見知らぬもの foreignness」が存在していることを指摘する。なぜならば、他者の先在性は、自己が多面的なアイデンティティから構成されているという主張より、さらに根本的な主張を含んでいるからである。わたしの中の「見知らぬもの」をつねに意識することは、わたし が知っていると思っっていることはつねに覆されるかも知れない、と自覚していることであり、そのため、「わたしたちが知っていることの限界で立ち止まり続けること」という認識上の謙虚さを要求する。そして、わたしたちの知の確実性を疑うことは、究極的には「人間のなるもの」を想像するわたしたちの能力を拓ける」ことにつながっている[Butler 2004a: 228]。バトラーを援用ながら、新たなフェミニズムの構想を平和な国際社会の構想へとつなげていく試みは、本稿第 III 部においてさらに展開されることになる。

じっさい、バトラーが『ジェンダー・トラブル』以降、パフォーマティヴィティ、エイジェンシーといった鍵概念を洗練させながら、根本的に問い返そうとしてきたのは、あらゆる政治的な言説のなかでその基盤を構成しているとみなされてきたカテゴリー群——主体、自由、意志など——である。バトラーの問いかけとは、まさにそうでないがゆえに二級市民扱いされ、公的領域から自分たちを排除してきた、その当の「主体」に、女性もなるべきなのかといった、フェミニズム理論と実践全体に関わるものである。

主体となるのに必要な基準（語られざる基準）を満たさない人々を排除することで構築される主体にまで、表象/ 代表の範囲を拡げてみたとしても、それがいったいどんな意味を持つというのか。[...]フェミニズムの主体という基盤があると断言してしまうことで、権力の磁場がうまく目隠しされてしまい、そしてその目隠しされた権力の磁場のなかでしか主体形成がおこなわれないなら、フェミニズムの主体というアイデンティティなど、けっしてフェミニズムの政治の基盤としてはならない [Butler 1990: 5-6/ 26]。

すなわち、「主体」に、女性もなるべきか——という問いに対して、バトラーの応えは、非常に明確である。つまり、「フェミニズムの主体というアイデンティティは、けっしてフェミニストの政治の基盤となるべきではない」、と [ibid. 6/ 26. 強調は引用者]。では、なぜ、フェミニストの政治は、主体的であることを拒まなければならないのか。それは、「主体」であることを望むことは、ブラウンの議論からすでに明らかとなったように、これ以上還元不可能な、純粋な統一体を構築し、それと同時に、依存を否認、否定することにつながるからに他ならない。政治的主張を唱えるフェミニストが、主体ではないとは何を意味するのか。幾度も言及してきたあの やっかいな 問題を克服するために、本稿では、バトラーによって提起された 主体を基盤としない政治 に着目したい。

多くのフェミニストによって、バトラーによる《主体を基盤としないフェミニストの政治》という提言は、フェミニストの政治の死を意味すると捉えられてきた。ここでは、早くからポスト・モダニズムの思想が与えたフェミニズムへの影響を批判的に論じてきたベンハビブによる批判を取り上げる。そのことによって、逆に 主体を基盤としない というバトラーの主張の意図がよりよく理解されるはずだからである。

ベンハビブによれば、ポスト・モダニズムの思想とは、人間 Man、歴史 History、そして、形而上学という、近代的な思考における三つの中心概念に対する死の宣告を特徴としている [Benhabib 1992: 211]。そして、フェミニズム理論もまた、この三つの中心概念に対して、中立的で普遍的な理性の主体を、ジェンダーを構成するさまざまな文脈の中に位置づけ直し [大文字の人間への批判]、《人間の》歴史の単線的で同質的な語りの効果として、

断片的で、異種混在した時間の様態が忘れ去られてきたことを指摘し[女性の物語 her-story の救済]、 理性の主体は、ジェンダーによる差異を構成する社会的、経済的、政治的、象徴的な権力構造のなかで知を体系化してきたにすぎないことを露わにすること[物質的世界に対するメタ次元の不在証明]によって、それぞれに批判を加えてきた。その意味で、ポスト・モダニズムの思想とフェミニズム理論のあいだに、ある親和関係が見られるのは不思議ではない³⁰。しかし、「ポスト・モダニズムの立場は[...]、フェミニズム理論の独自性を取り除いてしまうだけでなく、女性運動が掲げてきた解放という理想をことごとく疑念に晒してしまうのである」。そのことは、フェミニズム理論を深刻な「アイデンティティの危機」に陥れてしまう[ibid.:213]。

たとえば、つねにすでにわたしたちはジェンダー化されていることを認め、「行為者なき行為 doing without the doer」というニーチェ的立場を採用するならば、現在のジェンダー構成を変革することがいかにして可能なのか。わたしたちの行為がすべて、すでに存在する権力構造の結果にすぎず、みずからの物語の作者であることを否認され、これは、わたしの物語なのだ と訴えることを拒まれた単なる演技者であるとするならば、「しばしその演技を止め、あるいは、その芝居に幕を引く、といった可能性は存在するのだろうか」[ibid.: 215]。

女性の物語は、これまであまりにしばしば、女性のためだという名目で他者によって綴られてきたのであり、女性たちの自己意識はあまりに脆く、存在の条件を自らコントロールするのだと主張する能力は女性にはほとんど認められてこなかった。だからこそわたしには、このような ニーチェ的な[引用者補] 自己像を描くことは、しかたなくやっつけながら、逆に、手がらをとったような気になっているだけに思われるのである[ibid.: 16]。

ベンハビブにとって、バトラーによる主体批判は、女性には主体性が認められてこなかったという現状をただ追認するか、あるいは、さらに悪いことには「フェミニズム理論そのものの可能性をほとんど消し去ってしまっている」[Benhabib 1996: 34/ 57]。ベンハビブは、先述した近代的な思考に対するフェミニズム理論からの三つの批判を共有している。そして、自己 とりわけ、女性の自己 は様々な文脈の中につねに位置づけられ、あたかも文脈によってその自己のあり方は予め決定されているかのようにみなされてきたからこそ、むしろ、行為の効果、自律、自己決定、選択といった法的、道徳的、そして政治的な規範をよりよく具現化するような主体性の理論が、フェミニズム理論とフェミニスト

³⁰ フェミニズムにとって、いかにポストモダンあるいは、脱構築が有効であるかを主張するフェミニストの議論については、[Cornell 1992: esp. introduction and conclusion]を参照。

の政治にとって必要なのだ、とベンハビブは訴えるのである[ex. Benhabib 1995a]。

ベンハビブによると、パフォーマンスをめぐるバトラーの議論は、「ジェンダーの構成をアイデンティティの構成から区別しようとしているとしても、なお個体化と社会化について驚くほど決定論的な見解を前提としている」[Benhabib 1995b: 110]。そして、フェミニズム理論が、主体性についての規範的な議論を展開できない状況とは、「ユートピアからの退却」、つまり、「まったくの他者」、「いまだ来たらざる何か」を切望することを諦めてしまった未来なき状況であると診断する。この「ユートピアからの退却」の結果、フェミニストの政治、フェミニストの倫理、そして、フェミニストによる自律概念を定式化しようとするあらゆる試みを本質主義として批判する風潮が、九〇年代のフェミニズム理論に蔓延し、女性の解放を理論的に分節化しようとするフェミニズムの可能性を掘り崩してしまったのである[Benhabib 1992: 228-230, Benhabib 1995a: 29-30]。

ベンハビブによるバトラー批判にしたがえば、男性のまなざしの中でつねに主体に対する対象・客体として生きざるを得なかった女性にとって、未だ実現されていない主体を未来の中でいかに描き出すかが、フェミニストの政治にとっての課題となる。行為の前に/ 背後に主体が存在しないとすれば、行為の後に残されるのは、現在あるシナリオを反復している・演じているだけの操り人形にすぎない³¹。

以上のベンハビブによる批判を確認した上で、もう一度バトラーが考えるフェミニストの政治の出発点へ戻ってみたい。「フェミニストの主体というアイデンティティは、決してフェミニストの政治の基盤となるべきではない」[ibid. 6/ 26. 強調は引用者]、という出発点に。

バトラーが主にフーコーを経由して、フェミニズム理論にもたらした貢献の一つは、行為以前に、その行為を意図し、その行為の結果をすべて掌握しているような自律的な主体は存在しないということを明らかにしたことであった。そして、注意したいのは、このような主体性に対する批判は、主体が存在することの否定では決してない、ということである。「主体の先在性の否定は、主体の否定ではない」[Butler 1991: 24. 強調は原文]³²。

³¹ ベンハビブのポスト・モダニズム批判については、コーネルが反批判を加えている。コーネルは、ベンハビブ同様に、かつてない未来を想像することを可能にする「ユートピアニズム」はフェミニストにとって重要であることを認めつつ、ベンハビブとは異なり「ユートピアニズム」を探求する糸口として、積極的にポスト・モダニズムの思想、とりわけ、デリダに依拠する[Cornell 1995]。コーネルによれば、ベンハビブによるポスト・モダニズムの思想の定義は、じっさいにはもっと豊かなポスト・モダニズムの思想の可能性を切りつめてしまっている。コーネルは、ベンハビブの主張する否定的なポスト・モダニズムの三つの特徴を、つぎのような三つの積極的意義へと読み替えることで、ベンハビブのバトラー批判の不当性を指摘している。第一に、男根中心主義の限界を露わにしたこと。第二に、未だ来たらざるものとしての未来と想起的なイマジネーションの重要性を伝えていること。第三に、自我の時代を批判することの意義を明らかにしたこと、である[Cornell 1995: 149]。また、コーネル自身の議論については、[岡野 2003b]を参照。

³² バトラーが身体の物質性へと眼を向け、物質、あるいは身体は、そこに何ものかを書き込まれるのを待っている、白紙の状態である、という議論によって、どのような政治的利

バトラーにとって、「主体」、あるいは、フェミニストの政治の主体としてこれまで無前提に語られてきた「女性」というカテゴリーが問題なのは、ベンハビブが陥っているように、フェミニストの政治を考える際に、構築性からまったく免れているような自律的な主体を政治の基礎/土台とすることで、その土台そのものがいかに構築されてきたかを問う契機を政治的な領域から予め排除してしまうからなのだ。政治的行為の在処を「主体」に求めることは、純粋な主体、本稿の第一章・第二章で批判的に考察してきた主体を基礎に、社会を構想する欲望を発動させてしまう。しかしながら、すでに本稿で幾度も指摘したように、「主体」とは、あまりに多くの行為・欲望・傾向性、そして多くの存在を排除したうえで、ようやく可能となる存在であった。バトラーの重要な指摘を参照したい。

ある意味で主体とは、排除と差異化、そしておそらくは抑圧を通じて構成されている。だが、こうしたことは、その後、自律性の効果によって隠蔽され、見えなくされてしまっている。この意味で、自律性とは、かつて否認された依存 a disavowed dependency の論理的帰結である。すなわち、自律的主体とは、主体を構成する裂け目/分岐点/切断 the break を隠蔽する限りにおいて、主体の自律性という幻想を保つことができるのである [Butler 1995a: 45-46/258. 強調は引用者]。

つまり、主体をめぐるバトラーが批判しているのは、主体は何ものにも先立ち存在していると措定し、主体が構成されるその裂け目を「自律性」といった覆いで見えなくすることによって、その構築のあり方を問うことを禁じてしまう点なのだ。じつは、「主体」が主体として現れてくるとき、その一貫性を維持するために、わたしを構成している外部だけでなく、わたしが内的に抱え込んでいる複雑さ、ときにそれぞれが両立しないかのように見える複数の自己同定化の交錯状態が排除され、抑圧されている。つまり、主体は何ものにも先だって存在しているどころか、わたしの他者への依存状態、様々な文脈の中に位置づけられ複雑につながっているわたしの複数の立場性を後ろに覆い隠すことによるのみ、存在するのである。

主体が現れる分岐点といったものがあり、その分岐点でいったい何が起きているのか、そして、そうした分岐点を隠蔽することで、どのような政治的利益が守られているのか、と問うことこそが、バトラーにとっては政治的な、しかも非常に民主的な問いかけなのだ

益が守られようとしているのか、と問うさいにも、同様のことを幾度も主張している。すなわち、「或る前提を疑問に付す、ということは、それをなくしてしまうことと同じではない。むしろ、そのことは、その前提が形而上学的に位置づけられるなかでいかなる政治的利益が守られているのかを理解するために、その前提を形而上学的な困りから解放することである」 [Butler 1993: 30. see also, Butler 2004a: 227]。

[ex. Butler 1993: 114-115]³³。

³³ この問いかけは、繰り返すが、これまで社会の周辺に留め置かれてきた少数者を法的・政治的主体として承認せよ、といった多文化主義的な民主主義とは異なる要請である。ただ、バトラーはそうした多文化主義的要請によって、公的な資源配分によって既存の象徴的文化的差異に政治的な発言力を与えることを否定しているわけではない。ただ、既存の多様な象徴的文化的差異に公的承認を与えることと、「現在の象徴秩序において既に存在している構造的な諸々の局所を遡っていくこと」とは、異なるレベルの政治的要求であることを示そうとしているのである。バトラーにとっての課題とは、まさに後者こそが政治的民主化の課題なのである。「主体という立場が、否定と棄却の中で、かつそれらを通じて産出される限り、アイデンティティの特定は、つながりを喪失し、つながりから価値を剥奪することを代価に獲得される。そして、差異を通じて諸々のアイデンティティを産出し、分割する権力の地図は、もはや読み取られることはないであろう」[Butler 1993: 114]。