

## 第一章 ケアの倫理からの出発

### 家族の両義性

西洋政治思想史においてこれまで「家族」は、政治的ではないものとして否定形で語られてきた。政治思想における家族は、(平等な)存在・(開かれた)空間・(自由な)行為として、政治的なもの 公的なもの を特徴づけながら描写するさいに、それらに対比されるもの 不平等な者たちの集まり・閉鎖的な空間・必然的労働 として後景化されているか、あるいは、政治を支える非歴史的な自然として、語られることなく議論の前提とされているか、であった<sup>1</sup>。

しかしながら現在の知見に従い換言すれば、「家族」とは、上記のような政治的な言説において構築された政治的存在である。そして、歴史を振り返れば、リアルな存在としての「家族」は政治的に利用され、権力の行使を不可視化させるための装置としてその機能を十分に果たしてきた<sup>2</sup>。すなわち、性別役割分業を通じたジェンダー構築、異性愛主義の貫徹、市場経済が要請する労働力の再生産、未成年者の社会化・国民化といった、近代国家にとって欠かせない重要な役割を「家族」は担わされてきたのである[cf. 牟田 1996, 2006]。そして、現在の日本社会においてもまた、「家族」の政治的活用が画策されようとしている場に、わたしたちは現在立ち会っている<sup>3</sup>。

しかしながら、他方で、人間存在がそもそも無力な存在として生まれてこざるを得ない限り、ひとは当然一人では存続できない。すなわち、生まれてきたすべての人間存在は、すでに生きる能力を身につけた他者に依存しなければ、生きる能力を持った者へと成長できない。そして、わたしたちはみな、人として生きている限り、誰かの下に生まれ、世話をされ、成長したという事実をもっている。家族とは この場合、生物学的な血縁者に限らない 、わたしが選択したわけではない他者にまず迎えられ、応答され、身体性から発するニーズを充たされ、コミュニケーション能力を獲得していく過程、ひと と ひ

<sup>1</sup> そうした議論の典型は、ハンナ・アーレントの公私二元論である。近代以降衰退した公的領域を再興しようとしたことで有名なアーレントによれば、家族は前政治的な領域であり、もっとも饒舌な共同体とされるポリスとの対比から、言語のない共同体と定義され、それゆえ言語を媒介とする自由な行為をつうじて営まれるポリスと対照的に、暴力が支配する領域として描写される。「[古代ギリシア人は]自由はもっぱら政治的領域に位置し、必然はなによりもまず前政治的現象であって、私的な家族組織に特徴的なものだと考えていた。そして力と暴力がこの領域で正当化されるのは、それらが[...]必然を克服し、自由となるための唯一の手段であるからだ」[Arendt 1958: 31/ 52]。

<sup>2</sup> すでに、筆者は、[岡野 2009a: esp. 191-198]において、「「自然な」家族の政治性」を論じている。

<sup>3</sup> たとえば、少子化対策に対しては、政治的関心を振り向けることに賛同しながら、「健全な男女共同参画社会」のために、ジェンダーという概念を使用することを許さない、という市民請願書を賛成多数で採択した、2007年12月の松山市議会を参照。

[<http://www.gijiroku.net/city.matsuyama/top.htm>. the last visit on March, 1<sup>st</sup> 2010.]

## 第 II 部第一章

との間でこそ自己アイデンティティが形成されることを、文字通り身をもって経験する場でもある。そこにおける経験は、すでにわたしたちが他者と集う「社会」に生きていることを示しているにもかかわらず、公的領域の政治的な定義によって、これまでその「社会性」が不可視化・歪曲・抑圧され、そしてその意味を忘却されてきたといえるのではないか<sup>4</sup>。

第 II 部第一章では、具体的他者のニーズに対する応答に、積極的な社会的価値を見いだそうとする試みをめぐる議論が詳しく検討される。本章でケアの倫理をめぐる議論として検討される、このフェミニスト理論内部での論争は、第 I 部でみてきた政治思想における主体像をいかにフェミニズムが乗り越えようとしているのか、という課題に応えようとしているのだと理解することもできよう。政治思想史上、ほとんど忘却されてきたか、あるいは、自律的主体を中心とした議論のなかで、その営みについては歪曲された理解しか示されてこなかった家族という営みに、果たして社会的な可能性を見いだすことができるのだろうか。本章では、フェミニズム内部の議論を詳細に検討することで、まずはこの問いに答えてみたい。

第 II 部全体で目ざされていることは、新しい人を無条件に受け入れ、他者の存在を願うばかりではないことも確かだが、しかし多くの場合そうである 家族という実践のなかに、他者を迎え入れるさいに要請されている非暴力的な対応といった理念を探ってみることである。そのために、本章ではケアの倫理に対するフェミニズム内の疑念や異論に応えながら、なぜケアの倫理に、新しい社会を構想しうる可能性を見いだそうとするのが明らかにされる。

### 第一節 相互依存的关系性と家族

ケア・ギバーとケア・テイカー  
原初の他者と子どもとのあいだの承認関係を「慈しみ nurturance (相手の欲求の承認)」と「共鳴 attunement (相手の感情の承認)」の経験とし、そうした経験のもつ社会的価値が貶められることこそを、ジェンダー支配の典型例と考えたジェシカ・ベンジャミンは、その著作『愛の拘束』のなかで、間主観的な関係性をもつ「社会性」をつぎのように強調している<sup>5</sup>。

社会活動を、交換・計算・支配といった対象に引き下げてしまった合理性は、実際には男の合理性であると、私は考える。社会レベルで見た合理化とは、ジェンダー的に中性で、一人の家来も持たぬように見える外見のもとで、ジ

<sup>4</sup> なお、この問いには、第 II 部第三章においても異なる視点から、再度論じることになる。

<sup>5</sup> ベンジャミンがここで自我形成を理解するうえで依拠する、間主観性概念は、彼女自身が論じているように、「ハーバースの社会理論（一九七〇年）に起原を持つ。そこでハーバースは、個人の能力と社会圏を示すために「相互理解の間主観性」という表現を用いたのである」[Benjamin 1988:19 /31]。

エンダー支配形態の舞台を設定することである。[...]女らしさを心理的に放棄すること 依存と相互承認の否定を含む は、慈しみと間主観的な人間関係を、女と子どもの私的・家内的な世界に追放してしまうことと一致する。[...]このように、社会全体の合理化は、社会生活の中の真に「社会的」であるものを否定するという、皮肉な結果をもたらすのである [Benjamin 1988: 184-185/ 251- 252. 強調は引用者]。

ベンジャミンがここで、真に社会的 *truly social* と呼んでいるものは、政治理論においては、非政治的で公的領域外にあるものであり、したがって家族的なるもの さらに言えば、「女性的なるもの」と考えられてきた、家族内における「依存と相互承認」である。したがって、ベンジャミンが訴えるのとは逆に、第 I 部でみてきた政治理論の伝統にしたがうならば、家族内における依存関係を「真に『社会的』」だとみなすことは、あまりに奇異に思われる<sup>6</sup>。

近代以降、「社会的な世界を、交換・計算・支配の対象へと還元する」合理性の原理が社会全体を覆い、具体的な *embodied* つまり、身体的な欲求や身体的環境に左右されやすい、状況依存的な/ 偶発的な *contingent* 個人のニーズに応答しつつ、相互依存関係のなかでその個人の個性 *individuality/ integration* を承認しながら、身体の成長を促し、見守るといった営みは、「女と子どもの私的で、家内的な世界」へと放逐される [ibid.: 185/ 251]。

近代に入り公的領域と私的領域が明確に分離されていくことは、「自律を体現する父親と依存を体現する母親との分離に関係していることは明白である」 [ibid.185/ 251-252]。日々、内的にも外的にも変化にさらされる身体性への呼応を中心とする、相互依存の領域が私的領域へと追いやられる事態を惹起した近代的な社会構成原理の変化が、いわゆる正と善の分離であると考えられる<sup>7</sup>。

---

<sup>6</sup> たとえばこれと関連して、もっとも「私的なもの」と思われる身体がもつ社会性については、バトラーもまたつぎのように言及する。「たしかに私たちは自分自身の身体をめぐる権利を求めて闘うが、私たちの闘う根拠である身体そのものが、実は私たちだけのものではなかったためしはないのだ。どんな身体も公的な次元をもっている。公共圏における社会的現象のひとつ *a social phenomenon* として構築された私の身体は、私のものであって、同時に私のものではない」 [Butler 2004b: 26/ 58-59]。あるいは、「身体に基づく生が根本的に抱えている社交性 *the fundamental sociality* によって、その自律の主張は制約を受けるのであるし、私たちは自らが最初から身体をもった存在であることによって、自分がすでに他者に差し出され、自分たちを超えた自分たちのものではない人生に巻き込まれることとなるのだ」 [ibid.: 28/ 63]。バトラーによれば、わたしたちは、つねにすでに他者に晒されている身体を備えた わたし であるために、自らの身体を他者に使用され、暴力に晒される危険から免れ得ない。身体が被傷性を抱え込むのは、身体が他者にかかれてあること、他者に囲まれ、すでに わたし の身体のなかで他者とともに生きているからである。

<sup>7</sup> 倫理学において、完全義務と不完全義務を正義と愛 (= 善) との区分として論じるものとして、[シューメーカー 2001]を参照。また、近代以降、正義と愛が公と私それぞれの領域に相応しい行為原理として分離するとともに、いかに自律的存在 (= 男性) による家族へ

近代以降、わたしたちの生を取り巻く領域は、第 I 部で確認したように、自律した、したがって責任ある<sup>8</sup>、平等で自由な市民からなる公的領域（正の世界）と、公的領域からは隠されてある、身体的な必要を満たす私的領域（善の世界）へと分離し、政治理論はもっぱら前者（＝と、前者の構成員としての「主体」）のみを扱うようになる。したがって、政治理論、とりわけ正義論においては、具体的他者ではなく一般的他者と わたし との正しい関係性をめぐって議論がなされることとなった<sup>9</sup>。わたし と一般的他者（市民）との正しい関係を導き出す社会原理を見いだすことが、政治学が果たすべき一つの役割であるとして。

他方で、80 年代以降のフェミニズム理論は、自律した主体を前提とした政治理論とそこで構想される社会に対して根本的な批判を投げかけるようになったことは、すでに第 I 部第三章において確認した<sup>10</sup>。それは、参加する市民が自律的であるからこそ、互いに社会的責任を果たし、平等な声をもつと考えられてきた公的領域が、いかに排他的であるかを指摘し、既存の政治理論の前提である主体じたいを批判する点で、ラディカルな批判であった。そうした批判の多くは、公的領域からは放逐されてしまった営みに眼を向け、そこに新し

---

の支配が正当化され、母と子の一体未分化な形での共生といった神話が誕生するか、については、第二章で論じる。また、正と善の分離がもたらした意味については、リベラルな近代社会の原理を説明するために第 I 部第二章第一節で参照している、ベンハビブの引用も参照。

<sup>8</sup> しかし、何度も確認したように、この場合の責任は、自由な市民としての責任であり、他者のニーズや依存に応える、という意味での責任ではない。この違いについては、本章第五節において、詳しく論じる。

<sup>9</sup> そのような正義論の典型例として、ロールズ『正義論』のつぎのような議論がしばしば参照される。すなわち、ロールズは、社会の構成原理を導出するさい、主観的環境（＝ひとびとがそれぞれによく似たニーズと関心を抱きながら、なお自らの関心にしたがって行為する状態）と、客観的環境（＝穏やかな希少性）を前提とし、社会的地位・帰属する共同体・宗教・階層などを考慮することのない「無作為に抽出されたある者の視点から」、社会の構成原理を選択をしたさいに、重なり合う合意がそこに存在すると考える[cf. Rawls 1971: 139/ 107]。

<sup>10</sup> 政治学・法学において、その議論の前提とされる主体論に対するフェミニズムからの批判としては、すでに筆者は[岡野 2004a]において、以下のように三つに分類している。主体が内包している基体 subject という理念のため、主体はつねに人間にとっての本性を前提として、その本性は必然的に男性を基準とする。そのため、人間社会の中心からは、女性は排除されてきた。したがって、主体の存在を前提とする議論は、つねに女性を排除する。

女性のなかの差異の存在を考えるならば、「すべての女性」がフェミニズムの主体として共有しうる価値目標があるかのように見えるのは、一部特権階級の女性たちの傲慢であり、悪くすると、女性たちのなかでも力なき者の声を封殺する。最後に、もっともラディカルな批判としては、主体とは「人間の解放」が叫ばれた近代が産み出した新たな支配装置であり、外的規範を内面化し、自ら従属する being subject 者である。にもかかわらず、自由な存在とは主体であると社会的に承認されることによって、わたしの行為は自由意志の帰結として承認されるとともに、そのために選択に至った文脈や、わたし内部の葛藤や逡巡は、あたかも存在しなかったかのように扱われてしまう。本稿で依拠する主体批判は、この 批判である。

い可能性を見いだそうとするのである。その延長線上に、先のベンジャミンの議論が存在しているのは、言うまでもないであろう。

主流の政治学が、一般的な他者と集うための原理を探求する一方で、フェミニストたちは、主流の政治学の射程から放擲されると同時に、忘却され、不可視化されてきた、家族的なるもののなかに、他者との共存の倫理を見いだそうとし始めた。こうして、ケアの倫理か正義の倫理か、といった論争が、フェミニズム理論内においても繰り広げられることになるのだ[cf. Bubeck 1995]。

## 第二節 ケアの端緒としての、他者の存在

では、これまで政治理論の枠内では、ほとんど注視されてこなかったケアとは、いかなる実践なのであろうか。それは、政治思想において長きにわたって論じられてきたように、不自由で、あたかも呪いのように人間に課せられた重荷、そして見知らぬ他者との出会いを妨げるような、そうした実践なのだろうか<sup>11</sup>。

まずは、『女から生まれる』という刺激的なタイトルで、自らの母親としての経験を見つめ直したアドリエヌ・リッチの議論から喚起される[Rich 1976: 36/ 50]、以下のような現実（と思われること）について考えることから始めたい。

記憶を超えた、事実であったはずのこと。それは、すでに わたし という意識、自我が存在している わたし にとっては、振り返り、しかも、推測されるにすぎないが、 わたし が今このように在るのだから、そうであったに違いないことである。

わたしがこの世界に生まれ出たとき、誰かがわたしに声をかける、わたしに問いかける、わたしに触れる、わたしに笑いかける、不安そうにする、与えてくれる、困っている、驚いている、喜んでいる、怒っている、分かろうとしてくれる。わたしには、そのひと（びと）が喋っている言葉の意味は分からない。そのひと（びと）が誰かさえ、認識できない。それでも、そのひと（びと）はきっと、わたしにずっと伝えようとしていたはずだ。あなたのために、ここにいる と。

わたしは、ここにいる と、わたしにとって初めて出会うそのひと（びと）は、伝えようとしていたはずだ。まさか、わたしがちゃんとその言葉の意味を理解しているなどと、期待もしていなかったに違いない。そして、今の わたし は予想に違わず、あなたのために、ここにいる

---

<sup>11</sup> フェミニズムにおいても、ケア労働に従事することこそが、女性たちを主体化することを妨げてきたとして、長きにわたり批判されてきた。たとえば、ポーヴォワールは、神話や精神分析、文学、哲学を渉猟する中であらう女たちが、結婚、そして生殖や家事役割に閉じこめられているが故に、「男と対等の尊厳を保障」されてこなかったを見出す[ポーヴォワール 2001 (II): 311]。家族という制度が男女を対とする生殖の場であり、家族という場において男性のみが ポーヴォワールの用語に従えば 超越的な「主体」である限り、女性は、主体に対する客体として、あたかも能動的な主体によって制服される自然であるかのように、男性によって支配され続けるしかない、とポーヴォワールは批判する。

## 第 II 部第一章

と当時わたしに伝えようとしていたはずの彼女(たち)のことを、まったく覚えていない。

わたし がこの世界で最初に会ったひと(びと)は、わたしに向かって わたしは、あなたのためにここにいる と、幾度もいくども、言葉だけでなく、態度や表情、そしてわたしのニーズに応えてくれるなかで示してくれた。わたしにとって、最初の わたし という存在は、誰かのために存在し、そのひとの表情を伺い、体調を気遣い、そのひとにとって何が必要かを考え、苦痛を和らげ、不安を取り除こうとしてくれたひと(びと)のことである。わたしは、ここにいる と、わたしに伝えてくれたひと(びと)がわたしのそばにいてくれた。それが、最初の わたし との出会いである。

以上は、わたし の原初の記憶の、さらに向こう側にある出来事(であるはず)だ。すべての わたし たちにとって、これが事実であると言い切れないにせよ、わたしたちは、この世界に新しく生まれて来た子どもたちはまず、子どもたちの生存と成長を第一に考える大人(たち)に世話され、気遣われるべきだと考えている、とまでは言ってよいだろう。だからやはり、こう主張したい。わたしたちがこの世界で最初に出会う わたし は、あなたのために、ここにいる という存在の在り方をしているひと(たち)であるはずだ。

だが、『女から生まれる』の中でアドリエンヌ・リッチ自身が考えようとしたのは、それだけではない。むしろ、わたしたちが最初に出会った わたし と自称する人たちが抱える、ある葛藤・苦悩なのである。彼女・かれらにとって、無力で目を離すことのできない存在を育てることは、それがたとえ喜びであっても、手間と時間がかかり、経済的な負担でもあり、時には手に余り、苦悩と葛藤をもたらすこともあったはずである。

ほんの十五分も思うようにならない生活を自分にさせる子どもをうとましく感じた。怒りがこみあげてくる。自分を取りもどすすべはまったくないと感じ、それでは不公平だと思った。わたしのニーズはいつも子どものニーズと秤にかけられて、しかもいつもわたしが負けるのだ。[...] 情感にあふれ、ずっしりとした伝統に支えられた生活の形は、かつての母親たちもそうであったように、わたしには潮の干満のように抵抗できないものに思えた[ibid.: 23-24/ 28]。

リッチは、当時の合衆国における母親たちの状態を、「奴隷制度や肉体労働」とも比べることができないほどの重い社会的負担を背負わされていた、と論じている[ibid.: 42/ 74]。リッチは、当時の自分がなにを必要とし、なにが充たされるべきかに気づかなかったからこそ、子育てを一人で抱え込まなければならないという母役割に苦しめられていたのだった。

リッチの描写からは、一方での、ケアする側に重くのしかかる負担とそれに対する苛立ちと労苦、他方での、ケアされる側に常に与えられる注視と気遣い、愛情とが、矛盾する

どころか、おそらく、後者と前者はおそらく同時にわき上がるような、もっと言えば、一つの同じ感情であることさえ、感じさせる<sup>12</sup>。そのために、リッチの描写は、ケアする者たちもまた、欲望や感情をもち、傷つきやすい「ひと」である、といった当然だが、政治思想史上は忘れ去られてきた事実を、わたしたちにより強く訴えているのである。

リッチは、自身の体験した具体的な母子関係を生理や官能という言葉によって語っている。だからといって、本質主義というレッテルを貼り、ここで語られている、ひとにとって大切な関係性を見失ってしまっはいけない。

わたしたちにとってここで重要なのは、わたし という意識が育まれるためには、わたしがここにいる ことに対して常に応じてくれる他者、わたしがここにいる ことの重みを感じ、労苦を引き受けてくれる他者の存在によって、「あなたは、そこにいる」と感じさせてくれる、そうしたケアと信頼と葛藤からなる関係性が必要である、ということである。すなわち、わたしが、わたし であるという意識を持つようになるのは、わたし にとっては失われた、もっと正確に言うと、本当にあったのかどうかさえ わたし には確かではない、他者から受けたケア、つまり注視、気遣い、労苦、葛藤、そして愛情があったからこそ、なのだ。端的にいえば、そのような他者がいたからこそ、わたし がいる。

わたしたちが、他者と別個の人格として、自らを意識する以前には、こうした過去が存在する。それは、すでにわたしたちの意識の外に放擲されてしまっているかもしれない、忘却に曝された、脆い記憶である。しかし、この記憶から始めることこそが、まさに主体が構築されるその瞬間に、なにが抹消され、その代わりに、どのような物語が政治的に捏造されてきたのかを考えることにつながるのである。

### 第三節 ケアという実践

さて、ケアという実践がフェミニスト理論において着目されるようになった契機は、周知のように、発達心理学におけるコールバーグ＝ギリガン論争の中で、キャロル・ギリガンが提唱した「ケアの倫理」から発している。ここでは、ケアという実践の意義を手短かに捉えなおしておく。

まず、ギリガンによって見いだされた「ケアの倫理」が第一に命じるのは、「他者を傷つ

---

<sup>12</sup> たとえば、母としての経験がもたらすディレンマを論じるジェニファー・ネデルスキーは、異なる文脈ではあるが、つぎのように子育てがもたらしてくれた喜びについて論じている。「新しい子どもがもたらしたカオスに、わたしは圧倒されていた。わたしは、子どもに与えられた喜びと同じように、子どもが求める要求についても、無知だったし、そうしたことにまったく備えてもいなかった」[Nedelsky 1999: 313]。彼女は、また同じ論考のなかで、子どもを育てることの圧倒的な喜びについて、フェミニストの仲間がだれも伝えてくれなかったことを、心から恨んだと述べている。しかし、彼女自身、その喜びは、彼女の社会的地位、パートナーとの関係など、多くの特権に恵まれていたからであることも、十分知っているため、それを他の女性たちに伝え、共有することも難しい、というディレンマに苦しめられたとも論じている。

けないこと」、「危害を避けること」であり、そのために、その他者の状態とその者がおかれた文脈を注視することである(=文脈依存的相対主義)[Gilligan 1982: 22]。したがって、誰にでも妥当するような形で道徳的判断を下すことは一般的には不可能である。だがそのことは、他律的な判断であることを意味しない。

たとえば、『もう一つの声』において参照される、ハインツのディレンマを前にした少女の例は<sup>13</sup>、一個の事例に示される複雑で特異な文脈を編み上げている事情の一つひとつに回答しようとして、そのディレンマに対する現実的な解答を得るよりもむしろ、ディレンマを生じさせている社会の全体像へと迫っていくことを伝えている。サラ・ルディクはこの事例に関して、具体的な思考の特徴をつぎのように論じる。

抽象することは、複雑さを単純化すること、とくに、道徳生活の複数の問題を二元論的な選択 盗むか盗まないか に還元し、そのことによって、一般的な原則を引き出す 財産より命が大切、といったような 。具体性は、一見何も選択肢のないところに、代替案を発見すること、何が起きているのかをよく見 薬屋や妻と話し合う 、難しい問いを投げかける 本当に薬は役立つのか、いったいどうしてこの町や国は、そんな選択を迫るのか? ことを要求する[Ruddick 1989: 95. 強調は引用者]<sup>14</sup>。

ここで注目しておきたいのは、こうしたケアの実践、ケアする対象である他者への注視を動機づけているのは、どのような意識なのか、という点である。

たしかに、具体的な事態への対応、往々にして先例なき事態への対応が迫られるケアの実践は、「傷つけないこと」、「危害を避けること」という一義的な要請のために、特定の他者へと向けられる実践である。また、「危害を避ける」ことが意味しているのは、他者による善の構想やその追及に干渉しないということではない。そうではなく、ケアの倫理において前提とされるひとは、つねに他者とつながっており、かつ、他者に依存する存在であるために、他者に応答されないことによって、傷つくと考えられている[Gilligan 1982.: 38]。したがって、ケアの倫理は、応答しうる response-able 存在、すなわち責任あるひとを前提としている。この場合の責任とは、繰り返しになるが、一般的な規則、すなわち義務に従う責任ではなく、具体的な状況のなかで発せられた他者からの声に応答する責任である。

しかし、ギリガンがその著書において幾度も確認するのは、ケアの倫理の背後にあるケアの実践を動機づける他者に向けられる意志、すなわち、「誰もが応答され、包摂されてい

<sup>13</sup> ハインツのディレンマについては、[川本 1998: 22-30]に詳しい。

<sup>14</sup> 抽象的な思考において、具体的な問題から一般的な原則が抽出される点で、第 I 部第一章の脚注 28 において、責任と区別し定義された義務の問題へと、問いが還元されていくことが確認されよう。

ること、だれも一人で放置されず、傷つけられないこと」である [ibid.: 63. 強調は引用者]。

したがって、ケアの倫理では、具体的他者への注視を重要視するが、同時に、ケアの倫理の下で、「諸権利の優先順位は関係性の網の目に置き換えられ」、「(ひとひとの)つながりの指針となる原理」が求められ、「相互関係の網の目にすべての人が属し、そこから生まれてきた」ことが重視されるのである [ibid.: 57]。個別のケア関係の網の目に存在するのは、他でもない具体的な諸個人ではあるが、彼女が求めるのは、そうした具体的な関係性を取り結べない状態で誰かが放置されたままにあることを、避けることなのである。

たしかにギリガンは、正義の倫理とケアの倫理について、前者を個々人の別個性 separation の尊重、後者を「つながり connection」の尊重として対照させる。そのために、たとえば母子関係においてよくイメージされるように、ケアする者とされる者・依存関係は、一体的な関係、そこにまったく軋轢がない関係を前提としていると考えられがちである。しかし、「神話、クリシェ、そして文化的な理想化が、婚姻や家族関係における実践を覆い尽くしている」ことに、わたしたちは注意深くあらねばならない [Friedman 1993: 49]。

すなわち、親密な関係性を前提とするケア関係のみを思い描くことは、ケアを必要としている多くの者を無視しうる状況を作りだしているのではないか、端的にいえば、ケアは家庭内で女性が一身に担うものとして、一部の女性のみにも過重な負担を押しつけたうえで、社会はケアを必要とする者を放置する状況を作っているのではないか、ということをつねに疑わなければならない<sup>15</sup>。ギリガンはだからこそ、「誰もが応答され」ることを、ケアの倫理の一つとして主張するのである。また、そもそも、自他の「一体感」は、個別具体的な状態にあるがゆえに異なりを抱えている他者に応答するという、ケアの実践を損なってしまう。

マリリン・フリードマンによれば、不偏的な関係は、すべての者を分け隔てなく配慮する点において公平に見えながら、他者への関心を減じさせ detachment、じつは他者は誰であってもよい関係である。逆に、ケア関係に代表されるような特別な関係は、その関係性を維持する中でつぎのことを確認し、そのために、道徳的に否定しがたい価値をもつ。つまり、ケア関係において当事者たちは、互いに取り替えのきかない存在であること、ユニークな存在であることを互いに承認しあっているのである。「ユニークさの承認と敏感な応答そのものが、ひとは互いに特別な事柄、他のひとのために自分以外のひとによってはできないような事柄を為すことを要請しているようである」 [ibid.: 53]。

ケアという実践は、わたしたちの人間の条件にゆだねながら、ひとは掛け替えのないユニークな存在である、ということ、その実践の中で承認しあうような実践である。フリードマンが見いだすこの道徳的な価値は、ケア関係があたかも強者と弱者の非対称性を表すといった一般論に対して、たがいに必要としあう関係であることも伝えている点で、重要な議論である。

だが、フリードマンのいうように、他のひとでは為し得ない事柄であることのみを強調

<sup>15</sup> 第 I 部第一章第四節参照。

すれば、ケア関係で示される責任は、まさに私的な親密性が成立する場においてのみ果たしうるのではないか。しかし、そうした個人の人格・尊厳にも関わる承認がなされる関係性であるがゆえに、ギリガンがいうように「すべての人が含まれていなければならない」のだ。先にリッチを参照したように、個別具体的なニーズをめぐる呼応関係は、ハードな労働をときに要求する。しかし、この呼応関係を私的な関係に留めおくことは、人格にかかわる承認をまったくの偶然に任せてしまうこととなる。ギリガンが、ケアの倫理を「公的な倫理」として提唱しようとするのは、ケア関係を結ぶなかで、わたしたちの生存に関わる能力が、物理的にも精神的にも養われているからである。すなわち、そうした養育を、偶然に任せることなく、社会的責任の一つとして配慮すべきなのだ。

以上より、なによりも、ケアの倫理が問おうとし、避けようとしているのは、「他者への危害」の社会的創出である。すなわち、「多くのひとびとが愛する者を効果的にケアするための適切な資源を持たない世界に、わたしたちは生きている」ために[ibid.: 75]、さらに、文化的・歴史的な慣習から、じつは多様な形で特別な関係性を結べたかも知れないひとびとをそもそも排除しているために、たとえば、子の世話は、産みの母親に限る、といった思い込みによって、ケアされないで危険にさらされやすい存在を、「社会的に造りだしている」ことが問題なのだ。

「傷つきやすさ」の配置における不均等をなくすこと、それが、ケアの倫理から提起される、分有されるべき社会的「責任」である。本章の最後に、ケアを論じるフェミニストたちにも多大な影響を与えているロバート・グディンの責任論を概観することで、ここで導きだされた社会的「責任」の問題に立ち返る。

しかし、結論に至る前に、以下では、ケアの倫理をめぐる混乱や誤解を整理しておきたい。なぜならば、ケアの倫理をめぐる異論は、第 II 部序論で、コーネルを引用しながら触れたフェミニズムの理論が直面するディレンマから発せられているために、よりいっそうの丁寧な議論が必要とされるからである。

### 第四節 ケアの倫理をめぐる異論

キャロル・ギリガンが『もう一つの声』を著して以降、他者のニーズにいかに応えるか、他者のニーズに対する責任は誰がどこまで負う必要があるのか、そもそもひとが生きるためのニーズとは何か、といった問題を考えようとする「ケアの倫理」は、フェミニストの様々な問題群の中でも、とりわけ多くの論争を巻き起こした[ex. Held 1995]。

八〇年代以降、教育現場における「ケア」の重要性、道德教育と「ケア」との関係について論じてきたネル・ノディングスは、ギリガンをさらに敷衍してつぎのように論じている。すなわち、「ケアの倫理」がめざすのは第一に、他者からだけでなく、自分自身でも加える恐れのある「危害の防止、あるいは緩和」であり、さらにより広くは、「ニーズを特定し、そのニーズに応えること」である[Noddings 2002: 53]。

「ケアの倫理」が多くのフェミニストたちの関心を惹きつけたのは、自律的主体を中心に構築された公私二元論を前提にして客観的真理と考えられてきたものが、いかに歪められてきたのかを、鋭く批判している、という認識論的、方法論的な理由が存在する<sup>16</sup>。だが、第一の理由は、先に引用したリッチが鋭く指摘した不変の事実、つまりあらゆるひとは、「女から生まれる」という事実のために、まったくの無力で生まれてくる新しいひとの世話もまた、女性が担うものだと考えられてきたからであり、それゆえに、女性たちは多くの活動や領域から排除されてきたからである[ex. 野崎 2003: 58]。

そして実際に、育児だけにとどまらず、様々なケア・ワークと考えられる営みは<sup>17</sup>、女性にふさわしい営みであると考えられ、多くの場合女性たちが、そうした仕事を担ってきた。

事実としてケアの仕事が女性たちの多くが担ってきた、そして現在もそのような状態が続くなか、ケアという営みの中に肯定的な価値を見いだそうとする「ケアの倫理」に対してフェミニストたちは、無条件に「ケアの倫理」を称揚することにためらいを感じてきた。わたしたちの誰もが、一人では生きていくことのできない存在として生まれてくるがゆえに、ケア・ワークの必要性は否定することはできない。また、女から生まれてくるという事実は、現在の社会的・文化的認識枠組みのなかにおいて、多くの女性たちに自らが産んだ子どもに対する責任を感じさせるに違いない。そして、多くの女性たちは 特定の歴史的、文化的文脈における社会的要請のなかで、ということは強調されなければならないが、しかしなお 、自発的にその責任を果たしてきた。それが、母としての努めであり、かつ喜びでもあると、女性たち自身が考えようともしてきたはずだ<sup>18</sup>。そうであるがゆえに いや、それでもなお、という言うべきなのか 、「ケアの倫理」をめぐるフェミニストの立場は、慎重なものにならざるを得ない。

「ケアの倫理」に対する躊躇を引き起こす様々な原因は、それぞれ密接に関係し合っ

---

<sup>16</sup> 認識論的、方法論的関心とはここでは、端的に 誰が認識主体なのか 、どのような経験を分析対象とするのか と問うてきた、フェミニストたちの関心である。フェミニストの認識論、方法論に関する議論としては、[Harding 1987]。また、倫理学、哲学における、ケアの倫理がもたらした、新しい重要な視点については、[Friedman and Bolte 2007]を参照。

<sup>17</sup> ここでは、ケア・ワークとは何かを定義しないが、エヴァ・キテイにしたがって、ケアを引き受ける者たちに要求される気配り、気遣い、責任は、ケアされる者たちに互恵的な関係を求めないことを特徴としている、という緩やかな意味で使用している[Kittay 1999: 53-54]。したがって、労働市場において、ケア・ワークと考えられる労働が安価であるのは、対価を求めないことこそがケアと考えられていることから、説明される。もちろん、何がケア・ワークに相当するかが決定されるさいには、ジェンダー秩序による価値判断が働いていることは、注記されなければならない。

<sup>18</sup> たとえば、二〇年前にすでに江原によって、つぎのように指摘されている。「女性身体は、近代におけるもっとも中心的なイデオロギーの場、闘争の場となった。すなわち女性は、自らすすんで、私生活の領域に追いやられた次世代の産出と養育の役割を担わねばならない、しかもそれゆえに公的領域における不利益を被ることを正当として承認せねばならない位置におかれたのである」[江原 1988: 113]。

いるが、つぎのように大別することができる。

そもそもケアという営みは、既存の権力関係の中で周辺化されてきた女性たちの立場を、さらに悪化させる営みではないか [= 女性に対する自立の妨げ]。「ケアの倫理」とは、家父長的なジェンダー秩序を肯定するものでしかないのではないか [= 私的領域への女性の押し込め]。ケアする者とケアされる者との関係は、排他的関係性に陥りやすいのではないか [= 女性性と母性の同一視]。

は、ケアという営みが、ケアされる者とケアする者との非対称的な関係性、一方による他方への圧倒的な依存の関係の中で行われることから生じる、戸惑いである。先ほど参照したノディングスは、多く母子に見られるような対面的なケア care for 関係と、見ず知らずの他者のニーズに思いを及ぼす場合のケア care about を分けて考えているが [Noddings 2002: 22. also see Noddings 1984: 112/ 175-176]、ここで想定されているケアは、前者の場合のケアである。

すなわち、実際に何かを欲している無力な存在が目の前におり、放っておけばその生存が危ぶまれることが分かっている、さらに、その状況下において、自分だけが彼女のニーズに応じてあげることができる、といったケア関係である。つまり、ケアを引き受ける者は、ケアを受けている者のニーズに合わせて行為するだけでなく、そのニーズに素早く対応できるような状態にある必要がある。ケア関係においては、依存している者の反応が主なのであり、ケアを引き受ける者は、依存する者の反応を読み取る力が要求されるものの、その能力は感受する receptive 力であり、ケアされる者の反応に縛られている。

したがって、ケアの倫理を否定しないまでも、あるいは、ケアの倫理の社会的価値を肯定的に評価したにせよ、ケア・ワークはケア・ワークを引き受ける者の自由、活動を制約するという事実は、否定し得ない<sup>19</sup>。そこで、家族もまた社会制度の一つであるのだから、配分の正義の原理を家族内の構成員にも適用せよという主張は、こうした文脈から生まれてくることになる。男女間でのケア・ワークの分担をフェミニストたちが唱えることは、ケアの倫理の社会的価値を否定することとは全く別のことである。かつて、オウキンはつぎのように訴えていた。

どれほどわたしたちは、子どもを育てる者たちが、その選択のために、彼女たちのその他の可能性を広げる機会を制限してしまうか、そして、社会の諸価値や方向性にほとんど影響を与えることができなくなるか、

<sup>19</sup> たとえば、エヴァ・キティはつぎのようにケア・ワークについて論じている。「自由に対する制約は、こうした[ケア・ワークなどの 引用者補]労働形態からはぬぐいされない。とりわけ、妥当な権利要求が自己から発せられている、という意味での自由がこれほど高く評価される近代においてはそうである。依存する者たちへの世話を自然視する(たとえば、女性が子どもや病人や老人によりよく気配りできるのは、自然だと考える)ことによつてのみ、イデオログたちは、彼女たちの自由に対する制約を近代的な感性に抵触しないものにしてきたのである」 [Kittay 1999: 95]。

ということを気にかけているだろうか。どれほどわたしたちは、家族というわたしたちの最も親密な社会的集団が、しばしば日々の不正の学校であることに気を配っているだろうか。また、わたしたちはどのくらい、正義に適った家族を欲しているだろうか。つまり、わたしたちは、正義に適った社会を達成しようとするために、そうした社会に必要な市民たちを育めるような、正義に適った家族をいっただれほど欲しているのだろうか[Okin 1989: 186. 強調は原文]。

の疑いは、キャサリン・マッキノンからギリガンに直接加えられた批判のなかにはつきりと読み取ることができる。すなわち、他者のニーズに気を配り、他者の反応を注視し、ニーズに応えることを自らの責任とするそうした態度こそ、抑圧・支配する者が求めていることを、従属する者が自らの欲望として内面化した結果である、という批判である。ギリガンが、中絶を経験した女性たちから聞き取った「責任」をめぐる語りは、「権利」を語る男性たちの「足がのど元につつまれているため」に[MacKinnon 1985: 74-75]、男性たちとは異なった声となっているに他ならない。したがって、彼女たちの声にこだまする「ケアの倫理」は、女性たちの長い抑圧の印し、公的領域における沈黙の裏声である、と。

ギリガンに対するマッキノンからの批判については、すでにドゥルシラ・コーネルによって反駁が加えられているので[Cornell 1999: chap. 3]、ここでは詳しく論じない<sup>20</sup>。

ここで強調しておきたいのは、じっさいにケア関係において要請される態度が、生来的な特徴といかに切り離されたとしても、女らしい態度として社会の中で繰り返し強要されてきた歴史を前に、女性自らがその価値を称揚することには慎重であらねばならないという点である。コーネルもマッキノンを批判するなかで峻別しようと試みているように、事実から規範を導き出すことは、現状の正当化に陥ってしまうからだ。したがって、ケアの倫理の価値がどのような文脈において評価され、その価値が誰によって、いかなる場面において誰に向かって説かれようとしているのか、わたしたちは常にはっきりとさせておかなければならない。

は、からも容易に推測される「ケアの倫理」をめぐる疑念である。ここで、歴史的に女性の多くがケアを引き受けてきたから、ケア・ワークは女「らしい」営みとされてきたのか、あるいは、そもそも女「だから」ケア・ワークを引き受けさせられてきたのか、といった議論はしない。だが、そうした問いをそもそも封じ込めてきたのが、母子の濃密な関係性を「自然視」する考え方であったことをわたしたちは覚えておかなければならない。ケアを引き受ける者としての経験を女性が語ることは、容易に母としての語りに還元され、さらに、経験に基づく語りは、無批判に女性の属性についての記述と受け取られてしまう<sup>21</sup>。この点に関する批判的考察は、次章においてさらに論じられる。

<sup>20</sup> コーネルのマッキノン批判について詳しくは、[岡野 2003b: esp. 152- 153]を参照。

<sup>21</sup> このディレンマが、本章脚注 14 でネデルスキーが指摘するディレンマの一つでもある。

ケアという営みにおける経験が、女性の生き様においてほんの一部の経験であるにもかかわらず<sup>22</sup>、つぎのような理由で、女性たちは、今もなお、二級市民として扱われがちなのだ。「母親の性格は感情的になりやすく、一般的な善ではなく、個別のニーズと利害に関心を向ける傾向があるから」、市民としての徳に欠けるのだと[Young 1997: 124]。

じっさいに、母としての経験に基づいて、愛情、共感、平和、非暴力を説こうとする母性主義的なフェミニズムに対して、対面的で、非対称的な関係性、多くは親密な関係性のなかで育まれる人間関係に基づくそうした倫理は、見ず知らずのひとびとが出会い、多くの場合は利害が対立する公的な領域における人間関係には通用しないとして、フェミニストから厳しい批判が浴びせられた[cf. Dietz 1998]<sup>23</sup>。しかも、母性主義は、母とならない女性たちを二級女性として扱いかねず、既存の家族形態を擁護し、新たな親密圏の構想の可能性を閉ざしてしまう危険性がある。

家族内での母親業を、既存の政治的価値を転覆させる威力のあるものとして理想化すればするほど、外界から母の存在を遠く切り離し、母を政治的な影響を受けない、純粋な存在として私化してしまうのだ。そして皮肉なことに、「個人的なことは、政治的である」という第二波フェミニズムのスローガンの下で唱えられた母性主義は、「維持され得ないし、するべきでもない公的領域と私的領域の抽象的な分断を再強化することになる」[ibid.: 51]。

以上の三点に大別されるケアの倫理をめぐるフェミニストたちの躊躇は、ケアという営みの特徴から必然的に生じてくる躊躇なのだろうか。以下では、ケアの倫理に対する躊躇を生じさせているのは、公的領域 = 他者に開かれた領域、私的領域 = 排他的領域といった、既存の公私二元論の無批判な受容であることを明らかにしてみたい。

### 第五節 公私二元論批判による反論

前節で、フェミニストたちのケアの倫理に対する戸惑いを論じながら明らかとなったケアという営みの特徴は、非対称的な関係、他者の個別具体的なニーズへの注視、他者への献身とすることができる。他方で、そうしたケアの営みの特徴ゆえに、ケアを担う者たちは、公的な領域からは排除され、一見すると私的領域へと追いやられてきた（し、多くのフェミニストたちも確かにそのように論じてきた）。

しかし、第 I 部を通じて明らかにしてきたように、近代以降の私的領域は自由意志をもち

---

<sup>22</sup> たとえばリッチは、つぎのように母性について語っている。「母性のある特定の子ども、あるいは子どもたちとの強い相互関係だととらえる場合、それは女性が生きる過程のほんの一部でしかない。一生を通じて女性を定義づけるものではない。四〇代半ばの主婦は冗談交じりに言うかも知れない。「母親でなかったら失業者みたいだ」と。実際に、社会的に見た場合、ひとたび母親だったわたしたちは、そのままずっと母親でないとしたら、いったい何なのだろうか」[Rich 1976: 36/ 51. 強調は原文]。

<sup>23</sup> メアリ・ディーツが批判の対象としているのは、ジーン・エルシュテインが提唱した「脆い人間の生命の保護者」としての母親業に関する理論である。

自由に善を構想し、他者や外界への依存は自由を阻害すると考える主体（＝公的領域では市民とみなされる者）が存在する領域であり、依存者とそのニーズをケアする者は、自然視され、脱政治化され、本稿で扱ってきたリベラルな公私二元論においては、その議論の射程からそもそも排除され、忘却されてきた。

他者のニーズを感受する者は、主体的に自らの意志において行動する、責任ある市民とはみなされてこなかった。さらには、自由に自らの生の目的や幸福を構想し、善の輪郭を育む領域と考えられた私的領域は、文字通りの排他的領域であるがゆえに、他者の存在に左右され自らの意志を貫徹できないと考えられた存在は、私的領域の背景としては存在していたとしても、主題として扱われることはなかった。すなわち、公的領域から排除されたがゆえに私的領域へと追いやられてしまったとして、フェミニストたちによって批判されてきた相互依存的な関係性をめぐる議論は、そもそも正と善の分離として規定された公私二元論を前提とするリベラルな社会の構想では、まったく触れられることがないのである。

政治思想史的にも長きにわたって論じられ、そして、現在の政治世界をも貫通している、この公私の二元論の論理こそが、ケアをめぐってフェミニストたちを悩ませてきた諸問題の核心にあることは、もはや言うまでもないだろう。政治思想史における公私二元論は、二重の意味で排他的 一般的な原理による統合のために排他的な公的領域と、自由意志に同一化できる自己のみが存在する、文字通り排他的な私的領域 であり、その二重性によって、家族的なるものを注視することを怠ってきた。

たとえば、第 I 部第二章でみた、消極的な自由論を批判するハーシュマンによれば、「一七世紀の社会契約論が登場して以来、リベラルな、利害関心を基調にする政治は、市民とは財産を持った白人男性である、という考えによって支えられてきた。その市民性は、白人女性、貧民、非白人を排除してきただけでなく、そのような排除に依拠している」[Hirschmann 2003: 218. 強調は引用者]。じっさいに、個人にとって不可欠な自由とは自律であると主張したカントは、次のように市民について論じている。かれによれば、市民とは以下のような存在でなければならない。

自分が自分自身の支配者であるということ、したがって生計を立てるための何らかの財産（そこにはあらゆる技術、職人芸、芸術、学問を数え入れることもできる）をもっているということである。いいかえれば、自分が生きるために他の人から何かを入手しなければならない場合には、自分の諸能力を他人が使用するのを認めることをとおしてそれ入手するのではなく、自分の所有物を譲渡することをとおしてのみそれ入手するという、したがって、公共体は別として、それ以外の誰に対しても、ことばのもともとの意味での奉仕をしたりしないということである[カント 2000a: 194-195. 強調は原文]。

この短い文章の中には、多くのことが語られているのと同時に、多くのことが排除されている。まず市民は、自身の支配者であること、財産を持っていること、誰にも依存していないこと、他人のために労働しないことだと指摘されている。カントはその時代的制約のためにこのような排他的な市民像を論じているのだ、と批判することはあまりに早急である<sup>24</sup>。カントを援用することで確認したいのは、ここで排除されていることは何かということだけでなく、ハーシュマンが論じるように、そしてすでに、わたしたちが第 I 部第三章におけるブラウンの議論を通じて確認してきたように、そうした排除によってのみ、カント的な市民像が成立する、という点である。

カントの自律した個人、公的存在としての市民像が、私的領域における人間関係を一切捨象することによってのみ成立していることは、言うまでもないだろう。公的存在を語っているのだから、私的領域に触れないことは当然だといえる。しかし、それでもなお、ケア関係について考えてきたわたしたちは、多くの疑問を投げかけずにはいられない。

カントが想定する市民は、家庭内でも「生きるために他の人から何かを入手しなければならない場合に」、財産を譲渡することでそれを入手するのだろうか。家庭内でこの市民は、誰に対しても気遣いや世話をしなくてもよいのだろうか。カントによれば、市民は自分自身の支配者であるというが、じつは、私的領域において他者の労力に最も依存しているのは、その当の市民ではないのか。そうであれば、なぜそれは、依存として市民の資格を剥奪されるような他律として捉えられないのだろうか。もっといえば、なぜ、市民は公共体以外の誰にも、奉仕してはならないのか。

カントの自律的主体は、私的領域における諸個人の在り方をいっさい問わないことによってのみ、成立する主体である。自律的主体は、私的領域の捨象のおかげで存在する。だがそれは、あまりに多くの犠牲の上に成立する主体ではないか。実際に、そうした捨象のために、多くのひとびとは公的領域から排除され、危害や暴力に晒されもした。だが、それだけでなく、市民として認められてきた自律した主体にとってさえ、自律的主体であることによって、残酷な生が強要されてきたのではないか。なぜなら、その主体は、ひととして不可避な依存、わたし という意識が育まれる親密な関係、そして自分自身の身体を生きながらえさせてくれた、そして今も わたし を支えてくれているであろう他者への配慮を、公的に否認し続けるだけでなく、私的領域においても、自由への脅威として否定することとなるからである。私的領域における依存が否認される論理について、詳しくは次章で検討することにするが、他者への依存を否認する排他的な私的領域は、あくまで自律的主体にとっての私的領域として構想されているのだ。

---

<sup>24</sup> ここでは、「自律的主体」を論じる典型例としてカントを参照しているが、現代のリベラリズムについて、ジョン・ロールズが想定する主体像に対し同様の批判的考察を[岡野 2004a]で加えている。

たしかにいっけんすると現在では、公的領域と私的領域の二極性は生物学的な性差との連関が薄くなっているように見える。女性なのだから、ケア・ワークを引き受けよ、あるいはケア・ワークを引き受ける者は市民としての資格に値いしないといった議論を正統化することは、ほとんど不可能である。他方で、「自足・自立・自律した個人」というジェンダー中立的にみえる個人観を、わたしたちの多くは肯定的に受け入れている。しかし、それは第 I 部で問題にしてきたあの やっかいな 問題を突きつけているのである。

この点について、本章の最初に触れたベンジャミンは、つぎのように論じている。

女たちが社会の公的・生産的な領域にますます進出するようになっているにもかかわらず、その領域は、実践的にも原理的にも「男の世界」である。女の参画は、領域の規則とやり方に何の影響も与えていない。公的な制度と生産関係は、非常に非人称化して見えるし、ジェンダーレスぶりを誇示している。しかし、個人のニーズに全く関心を払わぬ、まさにこうした客観的な特性こそが、男性権力の特徴として認識されるべきものである。慈しみ・養育を私的領域に追放する非人称性こそが、男の支配の論理、女に対するおとしめと排除の論理を暴露するのである [Benjamin 1988: 187/254. 強調は引用者]。

フェミニズム理論は、長きにわたって「自律的個人」という主体像には問題があることを明らかにしてきた。なぜならば、そうした個人像は、「自分が現実に行っている依存と社会的従属を否認する、捨象の行為によって作り出されて」いるからだ。「その結果、この人物の自由とは、他者の統制や侵入に対する防衛だけで構成されることになる」 [ibid.: 187-8/255]。主体を基盤としない政治を探求するバトラーも、「自律とは否認された依存の論理的帰結である」として自律的主体を幻想だと批判していた [Butler 1995a: 46/ 28. also see Butler 2004a: 149]。両者とも、個人が最初に社会に組み込まれ、主に母親との同一視によって自己を形成していく過程、そのまったき依存関係の否認こそが、自律的個人という幻想を支えていることを暴いている。いかに、自由な主体が、ジェンダー中立化されたにせよ、いや、ジェンダー中立化されるからこそ、より多くの人々が主体となることを欲し、こうした依存関係の否認は、より深刻さを増すのである。

自律的個人を彼女たちが批判的に捉えるのは、私的領域における依存の否認に支えられた個人が形成する公的空間は、欲望や目的、能力をも含めて自らの想像を超えた他者との不安定な関係性が開示されるような空間ではあり得ず、逆に、ある特定の主体像のみが行為しうる領域、複数の存在間の共通性への同一化を強制する領域へと縮減されていくからである。

たとえば、共約不可能な価値の多元性を前提としながら、正義に適った社会を構想しようとするリベラリズムにおいて、そこで想定されている個人は、他者のために行為する社会

的役割から切り離された自律的主体である。そのさい自律的であることが強調されるのは、個人の生の構想が尊重されるためには、個人は、自分自身に根ざした self-originating 妥当な権利要求を主張し得る主体でなければならないし、そのような主体として扱われるべきだという、要請のためである [cf. Rawls 2001: 23-24/ 39-40. See also Kittay 1999: 80-81]。だが、社会を構成する主体がそのような者として規定されてしまうことは、そもそもリベラリズムが目指す価値多元的な社会、異なる他者との共生を可能にする社会に向かうはずの構想を裏切ることになるのだ。

再びベンジャミンの言葉を借りれば、そのような自律した主体の想定は、「自己について、自己の欲望についてつねに知っている自己閉鎖的な主体、異質性を含み多くの部分から成る存在ではなく統一体である主体という規範を蘇らせてしまうだろう。それはまた、共通性との同一化のみが、他者を尊重することの根拠であると認めてしまうことになる。その結果、他者性に対する敬意ではなく、ショーヴィニズムやナショナリズムが育まれがちとなるであろう」 [Benjamin 1998: 101]。

ここでわたしたちは、公私二元論が当然のように語ってきた、公的領域 = 未知なる他者と自己が出会う場、私的領域 = 差異を受け容れない排他的領域といった考え方に、再検討を加えなければならない。そもそも、本稿で検討している公私二元論におけるこの定説は、自由意志を貫徹し、他者や外界への依存を自由への脅威とするリベラルな主体、自律的で主権的な主体においてこそ、当てはまる定式なのだから<sup>25</sup>。

たとえば、先ほどのカントの市民像に顕著に見られるように、そして現在においてもなお、「他者の統制や侵入に対する防衛」を権利として無条件に行使できると考えられているのは、わたし のこの身体である。わたしの身体は、わたしのモノであり、誰からも侵害され得ない、という現在の規範によれば、私的所有権の根拠としてのこの身体こそが、もっとも私的なモノ、かつわたしの同一性を担保するモノである。それは、自由意志にとっては確かに外的環境なのだが、それでも意志の統御の下に置かれている、もっとも私的な領域の一つである。そして、身体の統合性や自律性を主張することは、女性にとって非常に重要で手放すことのできない権利要求であることは確かである。

だが、ケア関係でわたしたちが出会う身体の在りようは、わたしのモノであるというよりも、むしろ他者の注視の内にあるモノであった。現在の私的所有を前提とする社会においてもさえ、わたしの諸々の権利が発生する根幹にあるわたしの身体は、当然のことなのだが、他者の視線、身体、ときに暴力にまで晒されることを避けることができない。したがって、ノディングスが論じていたケアの倫理がめざすもの、すなわち「危害の防止」は、まず身体に向けられる。

ケア関係において身体が第一にケアされるのは、それが わたし のモノだから、ではない。ケア関係における身体は、あなたは、そこにいる と語りかけ、触れ、ときに抱こうとする、もう一人の わたし にとっての客体だから、なのだ。つまり、その身体は わ

<sup>25</sup> 第 II 部第三章において、この点についてはさらに論じる。

わたしは無防備に晒されているがゆえに、無力であり、わたしの感受性いかによっては、生存することさえ適わないほど、傷つきやすい。その無力さが、わたし、すなわち、ケアを引き受ける者に絶大なる責任を負わせるのだ。

だがもちろん、身体のそうした無防備さゆえに、自身の身体をわたしのモノとして他者に主張できること、身体に対するわたしの自律を保障されることは、とりわけ女性にとって重要な権利要求であり続けている。しかし、そのことは、「所有」や「防衛」だけに留まらない他者との関係性の中に、身体とわたしの関係もまた織り込まれている、という事実を否定することと同じではない。バトラーがいうように、「身体の不変の一局面とは、公的であることである」[Butler 2004a: 21]。それは、わたしのモノであると同時に、わたしのモノではない。すなわち、もっとも親密な空間だと無批判に考えられがちなわたしたちの身体こそ、もっとも他者に開かれ、排他的ではあり得ない存在なのである。

そもその始まりから、他者の世界へ委ねられ、他者の痕跡を負い、社会生活のつぼの中で形成される身体に対して、後になってようやく、不確かさはぬぐえないが、わたしは、それが自分自身なのだと主張する [ibid.強調は引用者]。

自律的個人であることを想定できるのは、「後になってようやく」である<sup>26</sup>。その時点から、あるべきわたしと他者との関係性を構想することは、つねに変化する身体とともに生きている、時間的な存在であるわたしと外界、そして他者との関係性について、あまりに多くを捨象してしまう。そして、本節でベンジャミンの言葉を借りて述べたように、その捨象は、さまざまな関係性の中にある多くのひとびととその活動力を、公的な配慮の外へと追いやってきたし、わたし自身の来歴からも忘却してきた。

わたしの身体にめぐいがたく刻印されている、見ず知らずの他者とのつながり、社会性は、自律的主体という想定によって諸個人に認められる権利・義務関係とは異なる関係性に、わたしたちが開かれていることを伝えているのではないか。わたしたちの身体の在りようは、自己と他者、私的と公的、自律と依存といった、相対立し、まったく別個の存在であるかのように考えられてきた概念を、異なる視点から再考する契機をわたしたちに与えてくれている。

そこで、先ほど中断しておいた問いに、本章の結論として応えることにしよう。すなわち、他者にまず曝され、注視されている身体の社会性という観点から、社会的責任論を再考してみたい。

---

<sup>26</sup> ネル・ノディングスも、リベラリズム批判として第一に挙げているのが、その理論の誤った出発点である。「成熟した合理的存在、つまり自分自身の欲求を満足させるために選択をする者たちの思考や行為に社会理論を基づかせることは、人間の生の現実を無視している」[Noddings 2002: 77]。

### 第六節 ケアの倫理から、社会的責任論へ

ケアの倫理が示すわたしたちの人間の条件、すなわち、まず他者のなかに わたし は生まれ、他者に囲まれ、心身共にケアされることによって、自己へと育まれ、そして、そうしたケア関係は、身体性の異なりや変化に応じて形を変えていく、という条件は、あらゆる人に共通しながら、個別的な文脈のなかで応答される。そして、こうした人間の条件は、身体性を帯びた = 具体的な、だからこそ、環境に左右されやすい = 偶発的な contingent、わたしたちの「傷つきやすさ」から生じている。具体的な「傷つきやすさ」は、その個別性を注視し応えてくれる他者の存在に大きく左右され、応答されない場合、その放置が深刻な危害をもたらすこともある。こうした、他者の応答に大きく左右される人間の在り方は、第 I 部でみてきた、意志に貫かれた市民たちの共生の原理とは異なる出発点から、責任という概念にアプローチする方途をわたしたちに示してくれる。

ケアの倫理を、社会的責任論へとつなげていくために、ここでは、「傷つきやすさ」と「責任」の関係のなかに、わたしたちが社会を形成する原理を見いだそうとするロバート・グディンの議論を参照する。なぜならば、グディンの議論は、第 I 部第一章でみた、自由だから責任をとる、といった義務論的な市民の（無）責任論に代わる新しい共生論を提示しているからだ。政治的共同体の根拠を自由意志による契約に求めようとする議論を見直そうとする彼の議論は、依存関係にある者を不自由で市民に値しない者として排除することのない社会を構想することへとわたしたちを導いてくれるはずである。

グディンの関心は、社会的責任や政治的共同体の根拠に関して、政治思想における主意主義的な voluntarist 解釈に替わる、包括的な説明を加えることである<sup>27</sup>。そして、ケア関係に見られる特別な愛着や特別な責任感がこれまで批判されがちであった理由、すなわち、そのような責任は、見知らぬ者を差別的に扱い、偏向を許容する、つまり不正義を助長する、といった議論に反駁を加え、特別な責任の性格を詳細にすることで、むしろそこに、見知らぬ他者に対する責任論へと拓かれる可能性を見だそうとするのだ。

わたしたちは、身近な家族・友人に始まり、ビジネス上の契約相手、あるいは、ある価値観や領域を共有し合う同胞に対して、「特別な責任」を負っているという道徳的な直感をもっている、という事実が、グディンの責任論の出発点である。かれは、その直感を生じ

---

<sup>27</sup> かれは、他者に危害を与えない、といった消極的一般義務がもつ社会的意義を否定しようとしているのではない。ただ、刑法や民法の不法行為に代表される義務の必要性を一方で認めつつ、しかし、道徳的、そして政治的責任論としては、慈善、不完全義務として考えられてきた他者を助ける積極的義務のもつ道徳的な重みを、より真剣にとらえようという試みである [Goodin 1985: 18-27]。とくに、かれの目的は、「後者の[他者を助ける積極的引用者補]義務の地位を高め、そうすることで、特定の他者への特別な義務が、古典的な知見が示唆するほどに体系的に、一般的な他者を助けるわたしたちの義務に優っているのではないこと」を示すことである [ibid.: 25]。

させているじっさいの関係性を注視することで、わたしたちはなぜ互いに責任を果たし合うのか、といったさまざまな関係性に共通する「責任」の意味を示し、わたしたちが社会を構成するのは、そのようにして示された責任をよりよく果たしあえる共同体を築くためである、と論じる。

議論の前提として、かれが、義務 obligation と責任を区別していることに触れておく [Goodin 1986]。義務とは、ある行為を命じる義務論的な倫理であり、責任とはある結果を生じさせる帰結主義的な倫理である。グディンによれば、義務は行為者に直接ある行為をするよう命じるが、責任は、責任者につねに行為を命じるものではなく、むしろ、ある特定の成果がもたらされることを引き受けるよう命じる。したがって、責任の場合は、たとえば教師が学生に教育効果をもたらすために、ある特定の講義については専門の講師を雇い入れるように、自らが直接的な行為をなさなくてもいい。また、義務は、義務を果たすか否かの二元論的な倫理であるが、責任は程度の問題であり、かつ責任者に多くの裁量があることを特徴とするという。

さて、議論のなかでかれが批判の標的とするのは、伝統的な契約論、すなわち、わたしたちがある特定の他者、関係性に対して「特別な責任」を負うべき理由は、自発的に voluntarily 取り交わした契約がもたらす結果に対しては、「義務」を負わなければならないからだ、という考えである。かれは、この契約論的な「責任」論に対して、ヴァルネラビリティ・モデル 以後、V.M と表記 を提起する。

グディンによれば、わたしたちが特定の他者や関係性に「特別な責任」 絶対的な責任ではなく、その他の担うべき責任に比して、相対的に「重い」とされる責任 を負うべきなのは、他者とともにおかれたある関係性のなかで<sup>28</sup>、ある特定の他者が、わたしたちの行為や選択に左右される、すなわち「傷つきやすい」立場に置かれるからである。そして、責任の重さは、この傷つきやすさから生じる可能性のある、危害と比例関係にある。「傷つきやすさ」は、本質的に関係性をめぐる概念である。『オックスフォード英語辞典』が、その語源的な概念として「依存」を挙げているように、ひとは何かのために、誰かに依存する」 [Goodin 1985: 112. 強調は原文]。

したがって、かれのいう「特別な責任」とは、ケアの倫理同様に、「傷つきやすい者を保護する義務」、「危害が生じることを避ける義務」である [ibid.: 111]。グディンは、この V.M. のなかで示される「責任」概念こそが、わたしたちが社会を構成する原理の一つとなるべきであるし、かつ、契約モデル以上に他者性にかかれた、広範な責任倫理を構築しうるモデルと考えている。

たとえば、ケアの倫理が注視する家族関係は、契約論モデルに従えば、夫婦間については、自発的に、すなわち自由な合意の下に婚姻関係を結んだその行為の結果として、両者には特別な責任が生じるのであり、自発的な契約モデルに合わないことが多く指摘されて

<sup>28</sup> この場合の関係性は、自発的に取り結んだ関係性だけでなく、偶然に否応なくおかれた状態における他者との関係性をも含んでいる点に注意しておきたい。

きた親子関係についても、母親が自分で産んだから、その子の父親・母親になったから、というその「自発性」に着目して子どもに対する責任が語られてきた。あるいは、子どもの育児・世話に関しては、まさに母の献身と愛情を強調することで、単なる契約に基づかない利他主義的な行為として、したがって、私的な責任として片づけられてきた。

しかしながら、つぎのようにグディンは、契約モデルは実際の家族関係における責任を説明し得ていない、として批判する。

契約モデルは、さまざまな家族構成員のあいだでの相互の権利と義務関係という考え方に基づいており、そして基づいていなければならない。債務 debts が生じ、要求され、そして履行される。いったん債務が履行されれば、債務は消える。つまり、帳簿板はきれいに拭われる。当事者は、債務が生じる前とまったく同じ関係にある。[...]こうした理解は、家族を築いている継続的な絆を表象するには、あまりにも貧しいように思われる。それが、あまりにはかない関係を示しているから、というだけでない。もっと重要なのは、それは、互いの生に相互に関わり合うことで、その「債務」を果たす以前よりも、果たされた後のほうが、もっと密接に当事者たちは結びつく、ということを理解し損ねている[ibid.: 89]。

かれが示唆しようとする V.M.における責任論は、つぎの二点を強調する。第一に、家族関係に代表されるような「特別な責任」は、より公的な場における責任と比べてなんら特別な責任倫理を表しているわけではない。家族における責任が、特殊な責任のように思われてきたのは、責任が個人の自発的行為から生じる、という契約モデルに囚われているからである。そうではなく、ヴァルネラブルという用語そのものが示しているように<sup>29</sup>、つねに責任は関係性のなかでこそ生じていると考えなければならない。したがって、「責任」は通常考えられているほどに一方的に担われるものではないであろう<sup>30</sup>。文脈に応じた実践を積むなかで、当事者は互いに呼びかけ・応答の仕方を学びあいながらそれぞれの立場が流動的でありながらも固定され、だからこそ取り替えのきかない「特別な責任」が関係性のなかで立ち現れてくるのである。

こうした、関係性のなかから生じ、関係性のなかでその重みも変化する、といった関係

---

<sup>29</sup> ヴァルネラブルの意味について、グディンはつぎのように注意を喚起する。ヴァルネラブルな状態とは、危害が必ず生じてしまうような状況に置かれるのではなく、誰かが配慮すれば、危害が避けられる状態にあることをいう。だからこそ、そのような者に責任が生じるのである。「ヴァルネラビリティとは、さしせまった危害を引き起こすか、防ぐかといった何らかの実効的な選択を行使しうる行為者が存在することを含意している」[Goodin 1985: 112. 本文中の括弧内は省略]。

<sup>30</sup> そうしたケアにおける応答関係に着目して、コーネルは、むしろ attunement という用語を使用している。[cf. Cornell 2002 67/ 116]。

的な「責任」理解からすれば、ビジネス契約における当事者の「責任」は、予め予測可能な事態に対する「責任」と、子どもに対する親の「責任」は、予測不可能で、つねに変化する子の状態に対する「責任」とが、共通の「責任」論の中に包摂される。すなわち、両者の違いは、その関係性の違いから発する当事者間の「相互依存」の在り方とその程度にあるのであって、一方の当事者の行為に左右される、傷つきやすい相手が被るであろう危害を生じさせない責任、という意味においては、同じ内容の責任を負っているのである。

第二に、そうだとすれば「特別な責任」はやはり、親密な関係性がなければ果たし得ないのではないかと、この点について、つぎのように論じる。契約モデルは、最初にある結果を生む行為した者が、その帰結についても責任を負うべきだとする、因果論的な責任モデルをとる。他方、V.M.は、ヴァルネラブルな状態にある者が晒される危害を避ける責任は、結果としてその責任がもっともよく果たせる者が果たすのが合理的だと考える。すなわち、因果論的なモデルでは、母親・父親は自分で産んだ、あるいは自分の子であるから、その結果としての子の養育に責任がある、とされるが、後者の議論からすれば、母親はその子を産んだという事実において、あるいは父親はその傍にいた、という事実において、彼女/かれがその子どものケアをもっともよく負担しうる立場にあるから、彼女たちが「特別な責任」を果たすのが合理的だとする。したがって、親が子のケアをすることは、もし彼女/かれが責任を果たせない場合は、なんらかの形で、子に対する危害を避けるための責任を果たし得る者が果たす方がよいと考えるのである。

この第二の特徴は、さらに重要な含意が込められている。というのも、その含意こそ、ケアの倫理が批判される理由となってきた偏向主義、縁故主義を克服し、一般的な原理への遵守を要請する義務論的な責任論よりも、さらに包括的で、具体的な他者のニーズに応える責任論を提示しているからだ。

V.M.は、ある行為が他者に及ぼす「結果」の重さを勘案する帰結主義をとる。なぜならば、このモデルが重視するのは、傷つきやすい立場に置かれた者が被る危険性のある「危害」をいかにして避けるか、という意味における「責任」だからである。

たとえば、ある特定の状況の中で、XのみがYに降りかかる危害を防ぐ立場にあれば、XはYに対して責任があり、Yは、Xに対してヴァルネラブルである。しかし、ここではだれがYの現状を惹起したのか、は問われない。ヴァルネラブルな立場にある者にとってみれば、その責任を誰が担うかは、状況に左右される二次的な問題であり、まず重要なのは、危害を避ける、という結果がもたらされることである<sup>31</sup>。

<sup>31</sup> グディングが指摘する例は、溺れている者を助けるのは、能力さえ伴っているのであればもっとも近くにいる者と考えるのが合理的であるケースであり、また、交通事故にあった者を病院に運ぶのは、事故を起こしたという責任のある者であるべきだ、とは考えられないケースである。もちろん、こうしたケースは、無力な子ども育てる、という責任に比べれば、「軽い」責任と考えられ、その責任を果たさない傍観者であったことによって、法的な罰則は科せられることはない。また、産みの親が子どもの世話をする実践の中で、その

たとえば、別の著作でグディンは、つぎのように福祉への依存、とくに福祉に依存しなければならぬ母親たちをフリーライダー・社会的コストとして批判する者たちに問いかける。

いったん子どもたちがこの世界に生まれてくれば、いったい誰が、その子どもたちを飢えさせることは道徳的に許されると真剣に論じるだろうか。他者に対する教訓として、こうした母親たちが飢えることは道徳に適っていると、誰が本気で論じるだろうか[Goodin & Schmidtz 1998: 113]。

かれは、飢えという深刻な危害を避けることができるのに、その対策をとらない者  
この場合は、政府 の責任を問うのだ。それは、もちろん、母親のなんらかの落ち度から生じてくるような責任を免除することと同じではない。子に対する母親の責任と政府の責任は、矛盾するどころか、両立し得るし、相互に補完しあうこともあるだろう。

すなわち、グディンにおける責任論の特徴は、かれが批判する契約論的な「責任」と異なり、ある任務が実行できることから生じる責任である。契約論的な責任論が、帰責責任 blame-allocating sort of responsibility を意味し、過去の行為にその帰責事由が求められるのに対して、グディンが着目する「責任」は、責任が果たされることによって、ヴァルネラブルな存在を異なる未来の環境へと送り届ける、という意味においても、責任を果たす者の過去に囚われない、という意味においても、未来志向的な責任論である[Goodin 1985: 149-150]。さらに、契約論モデルは、誰が責任をとるべきか、にその議論を集中しがちであるが、V.M.は、誰が危害に晒されているのか、その危害を誰が最も効果的に緩和しうるか に着目する。それは、個別の契約関係に責任を還元せず、むしろ社会構造の中で否応なく傷つきやすさが創出されることに注意を喚起し、ヴァルネラブルな者をケアする責任を社会の中で分有し、ケアが必要な者が放置されない仕組みへと議論を促すのだ。

したがって、「傷つきやすさ」を基礎に据える責任論によって、特別な関係を結ぶ特定のひとびとに対する責任と、特別な関係を結んでいないその他多くの他者への責任が架橋されるのである。特別な関係を結んでいない他者に対する責任は、「通常の「特別な」関係をむすんでいる人々を守るわたしたちの責任と、完全な相似形である」[ibid.: 145]。

特別な関係性を注視しながらグディンが特徴づけた V.M モデルは、その議論の出発点にすえた親子関係の一般的なイメージをはるかに超える、開放的な含意をもっている。グディン自身は、V.M. によって、福祉国家、外国の援助、未来世代への責任、そして環境問題にも応えようとする[ibid.: esp. chap. 6]。

ここでは、例として一つの論点のみを挙げておく。たとえば、かれの V.M.によれば、国

---

子が産みの親に情緒的にもより依存的になり、その関係性から子を引き離すことは、子の傷つきやすさが一層増す可能性は、十分考えられる。

内の外国人は、当該国家の主権者の政策決定に左右されるもっとも傷つきやすい者たちの一人である。したがって、彼女・かれらの傷つきやすい立場から生じる危害を避ける責任は、その責任を担いうる唯一の存在である、主権者に課せられるのである [ibid.: 154-158]。V.M.によれば、国民同士に生じる互いに果たしあう社会的責任のもっとも一般的な根拠とされる、同胞意識や文化・伝統の共有、あるいは社会の一員としての互惠性や、国民となる/国民である意志などは、そもそも誤りである<sup>32</sup>。なぜならば、いずれの理由も、主権者との関係上、彼女ら・かれらの決定に左右されるがゆえに、もっとも傷つきやすい立場におかれる国内の外国人に対する主権者の責任を説明できないからである。

V.M. は、「義務や責任は、必ずしもあなたに相応しい何かではないし（むしろ、そうでないことを特徴としている）。非常にしばしば、それらはあなたにただ偶然降りかかってくる」 [ibid.: 133] ことをわたしたちに告げている。むしろ、自ら引き受ける義務は、責任の特殊な一形態である。責任は、選択の自由や意志を超えてわたしたちに降りかかる。なぜならば、わたしたちは、すでにつねに、他の誰かと結びついている関係性のなかで、具体的な身体性を帯びて生きているからである。そして、傷つきやすさのほとんどは社会的に構築され、個人の能力を超えた、担いきれない責任はあまりに多く存在する。だからこそ、社会的責任として、そうした責任が果たされなかった場合に危害を被る傷つきやすい存在を第一に、配慮しなければならないのである。

もちろん、かれのヴァルネラビリティ・モデルは、さらに精査され、帰責主義をとる法的な責任論との兼ね合いや、また、事実としてそうした立場に置かれたことが、じっさいに責任を果たせる能力を越え、ある種の犠牲を課すことにならないのか、といった問題の一つずつ応えていかなければならないだろう<sup>33</sup>。

しかし、わたしたちは、ケアの倫理と、依存と傷つきやすさを基礎とする V.M.によって、第 I 部でみてきた市民の包摂の論理と、そこから導き出された責任論とはまったく異なる構想に導かれるのである。

まず、傷つきやすい身体があり、その身体は環境に左右されやすく、放っておくと死に至るかもしれない、生存のためには誰かに依存しなければならない。そこに、呼びかけられた者たちが、ある関係性のなかに包摂されていくのだ。自律的・自立的である、という意味での責任がとれる自由な主体になることで、包摂されるのではない。包摂の最後に残されるのが、依存する者なのではなく、最初に包摂を呼びかけているのが、他者に曝される身体性をもつ依存する者たちなのである。そして、傷つきやすさと依存を根絶することは、現実には不可能であり、かつ、それは理想でもない。「傷つきやすさは、社会生活の特徴の

<sup>32</sup> 同様の議論については、社会的連帯の理由として、「生リスク」「生の偶然性」「受苦への感応」「生の複数性」をあげる [齋藤 2004] を参照。

<sup>33</sup> たとえば、キテイは、グディンのモデルは、責任をあまりに一般化しすぎており、道理にかなっている以上の責任をわたしたちに課す危険性、また、他の誰かが実際に果たしている責任については、当事者でない人には責任がなくなる、など、疑念が残るとしている [Kittay 1999: 55-57]。

## 第 II 部第一章

一つであり続けるし、理想的な世界においてさえ、そうであろう」[ibid.: 203]。

ケアの倫理がわたしたちに突きつけているのは、自律的な主体が存在し、自由意志において政治社会を構成するといった契約論的な社会の構想が、これまで考えられてきたように他者の包摂を可能にしているどころか、じつは、厳格に閉じられた自律的主体だけの世界を構築してきたのではないか、というラディカルな問いである。ケアの倫理は、主権的な主体の暴力的な包摂による社会の構想からいったん離れてみることを可能にしてくれる。

ケアの倫理が提唱していることは、人間の条件の一つである依存によりよく応え、傷つきやすい存在が実際の危害を被らないために、どのような責任分担の在り方が可能なのかという問いを、政治の端緒に置いてみることである。これまで主流の政治思想においては不可視化されてきた市民の来歴、忘却の力に曝されてきたわたしたち自身の来歴を想起しようと試みること、それがケアの倫理が拓いてくれる、政治的な可能性の一つである。