

第二章 私的領域の主権化/ 母の自然化

ケアの倫理の「私」化

前章でわたしたちは、ケアの倫理が閉鎖的で偏狭な倫理にすぎない、という一般的な見解に抗して、ケアの倫理がもつ国境や世代を超える可能性を抽出した。一方に、一般的な他者にまで広がる、普遍的な義務論的な正義論があり、他方には、親密な関係に適した閉じられたケアの倫理が存在する、という考え方は、第 I 部第三章でみた、近代リベラリズムの言説の条件をなしている、自律的主体を中心に構築されている公私二元論に縛られている証左である。

たしかに、ケアの倫理と正義の倫理をめぐる議論は、たとえば斎藤真緒が指摘しているように、社会原理としては「ケアの倫理」を否定するか、「ケアの倫理」を「正義の倫理」に同化・吸収してしまうか、「ケアの倫理」の優位を説くか、両者は「統合不可能」であるから、正義の倫理だけで充分であるとするか、両者の「統合は可能」で、両者を「相互依存」関係とみなし、互いの欠点を補わせるか、といった議論に整理することが可能である[斎藤 2003: 201-202]。

しかしながら、このような分類はすべて、「正義の倫理」が普遍的で、より一般的な社会の構成原理を論じるうえでは適している、という前提を受け入れている。その根底にあるのが、ケアの倫理は、「原理がそこから導き出されるような、普遍的な倫理枠組みではないから」、という批判と[Tronto 2005: 131]、ケアの倫理がある意味で発見された領域が、すでに公的領域ではないと規定された家族の領域であった、ということから生じる先入観である。

そもそも、ケアの倫理が「個別的な倫理」、あるいは「私的な倫理」である、ということとは、その分類において、「ケアの倫理」の優位を説く者たちでさえ、受け入れているというよりむしろ、だからこそ、普遍的な倫理より優れている、と考えているのだ。たとえば、スミスやヒュームらスコットランド啓蒙思想を援用しつつ、ケアを道徳的な概念であると同時に、政治的な概念として評価しようとし、既存の公私二元論を批判しうる政治思想をケアの倫理の文脈のなかで構想しようとしたジョアン・トロントは[Tronto 1993]¹、みずからのかつての理論を批判してつぎのように論じている。

¹ その主著『道徳的な諸境界』においてトロントが自らに課したのは、第一に、一八世紀以降西欧社会において確立した三つの道徳的な境界線——道徳と政治の間の境界線、文脈から独立した態度を要請する道徳的観点という境界線、そして、公私の間の境界線——が、権力者の立場を維持するために存在し、機能していることを明らかにすることである。そして、最終的にケアという概念を注意深く考察することにより、現在の境界線を引き直し、より公正でケアという活動に価値を見いだす人間らしい社会にむかう変革を可能にしようと試みている[Tronto 1993]。

わたしを含め、多くの研究者は、ケアは概して私的だと論じてきた。今ではそれは間違っていると考えているのだが、わたしはこれまで、ケアとは一般的に、政治以上の、あるいは政治以下の場に相応しいと論じてきた[...]。つまり、一方で、ケアは政治の一部にしては、あまりにつまらなく、凡庸だから、政治的ではないと論じてきた[...]。他方では、ケアは、政治の一部にしては、あまりに崇高・高貴 exalted で、したがって、政治を越える慈愛の領域により相応しい、と論じてきたのだ[Tronto 2005: 141]。

ジョアン・トロントは、ケアは「政治「以下」であるか「以上」であるかのいずれかの理由から、政治的領域の外部」であるとした自らの定義[cf. Tronto 1996: 140]を批判し、むしろ、外国人をそもそも排除し、ケア労働に従事し始めた国内の外国人たちの搾取に無関心でいられる「市民」こそが、普遍的な原理ではなく、偏狭で parochial 局所的な local な原理に基づいているのではないかと問い返す[Tronto 2005]。すなわち、「公的な存在」としての市民に相応しい徳とされた「正義」は、そもそも他者との共存を可能にする社会を構想しようとする原理としては、相応しくないのではないだろうか、と正義の倫理に根本的な疑義を呈しているのである。

本章では、次章で展開される、むしろ、ケアの倫理のほうこそが、他者に関かれ、より多くの未知の他者との関係性、すなわち社会を構想するさいに、新たな光を投げかけているのではないかと、という問いかけへと至るために、第 I 部でみてきた自律的主体を中心に構築されている既存の公私二元論がどのように形成されてきたのか、そして、リベラルな主体を前提とするために、なにが忘却され、消去されているのかを明らかにする。

本章の議論で明らかとなるのは、ケアの倫理が私的領域にこそ相応しい倫理である、とする主流の政治理論に対して、なにをフェミニストたちが批判してきたか、である。たしかに、フェミニストたちは、公的領域から依存関係が排除されてきたことが、女性的なるものの価値を貶めることにつながるとして批判してきた。しかし、フェミニズム理論にとってより深刻な問題は、新しい存在である未知なる他者を迎え入れる場、という一局面だけをも他者が集う場として観念されてしかるべき私的領域が、自律的主体が支配し、依存関係にある者たちが客体化されたり自然視されたりすることによって、文字通り 私が支配する領域であるかのように理解されてきた、その暴力性なのである。

なお、本章では政治思想史の伝統へと分け入っていくために、哲学・思想史の伝統にならない、ケアの倫理ではなく、むしろ「愛」という概念を使用する。

第一節 愛と正義からなる世界²

² 正義と愛、あるいは完全義務と不完全義務の関係についての倫理学上の概論としては、[シューメーカー 2001]を参照。

アリストテレスがかつて、政治学と倫理学を分別したように、西洋の思想史、とりわけ、近代化を経た社会においては、万人に特定の行為を為す（為さない）ことを外的に強制しうる領域と、人として価値ある行為を為すよう推奨する領域とが、峻別されてきた。前者は、法の領域・正義の領域と呼ぶことができ、後者は、愛の領域と呼ぶことができよう。それは、前章で論じてきたように、ケアの倫理が相応しいとされてきた家族の領域でもある。そして、政治思想は、とりわけ近代以降、前者の領域に関する理論であり、愛の領域とは別個の原理に基づく、あるいはむしろ、別個の原理に基づくべきだと自らを規制してきた。

たとえば、近代において公的領域が、本来私的領域に属するべき「自然」や「必然」に対する関心によって侵食されるようになったことに警鐘を鳴らしたことで有名なアーレントは、「愛」や「道徳」によって政治が支配されることは恐怖政治につながるとして、痛烈に批判している[cf. Arendt 1963. esp. chap.2]。

アーレントが「愛」や「道徳」の政治的利用について強い疑念を抱くのは、両者に基づく行為主体にとっては動機がもっとも重要であるが、動機を公に示すことは「実際には不可能である」だけでなく[ibid.: 98/145]、愛に関していえば、それは「公に曝される瞬間に殺され、あるいはむしろ消えてしまう」からである。「愛はそれに固有の無世界性ゆえに、世界の変革とか世界の救済のような政治的目的に用いられるとき、ただ偽りとなり、墮落するだけである」[Arendt 1958: 51-52/ 77]³。

すなわち、愛は、見返りを求めないでただ善を為すこと、善のために善を為すこと、といったそもそもの特徴ゆえに⁴、様々な観点から見られ・聞かれ・語られることが特徴である公的領域において存続し得ないのである。善を為すこと、それは、他者からの評価を求めないことを、その本質的な特徴としているのだ。

善が公にあらわれるとき、なるほど、それは、組織された同胞愛あるいは連帯の一活動としてやはり有益ではあろう。しかし、それは、もはや善ではない。したがって「自分の義を見られるために人の前で行わないように、注意しなさい」ということになる[Arendt 1958: 74/ 105]。

³ アーレントにおける政治概念と愛の概念についての解釈には、様々な立場が存在するが、本章では、[千葉 1994][岡野 2000b]を参照。

⁴ ここにおいてアーレントが念頭においているのは、イエスの「愛」(アガペー)についてである。なお、本章では「愛」の概念を、フィリア、アガペー、エロース、キューピディタスといった分類の下で論じない。むしろ、不完全義務と完全義務という区分の中に愛と正義の分類を見いだすシューメーカーの議論に従いつつ、思想史上「不完全義務」として語られてきたものを、ここでは「愛」と呼んでいる。「長い間、権利と義務とを二つのタイプ、つまり、完全なもの不完全なものという二つのタイプに分けることは、全く当たり前のことにすぎなかった。[...]その区分は正義と愛との間に境界線を入れるために用いられるのが普通だった」[シューメーカー 2001: 5]。

公的領域と私的領域の峻別を唱えることで、近代社会に公的領域を再興しようとしたアーレントの議論に典型的に見られるように、政治思想において「愛」は、隠されておくべきもの、公的原理としては不適切なもの、公的領域を破滅させてしまうものであるか、あるいは、強制の世界である法・正義・政治の世界において愛を求めようとするれば、愛は「墮落」してしまうほどの高尚なもの、と論じられてきた。以上のような愛の語られ方は、すでに、わたしたちがトロントの議論のなかで確認したケアの倫理に対する、通常の理解と同じ図式を有しているに気づかれるであろう。

このようにその理由は様々ではあるが、政治思想において「愛」と、愛に発する・基づくケアの倫理は、公的領域からは追放されることになる。

本章において以下でめざされることは、とりわけ近代の政治思想において「愛」が公的領域には属さないもの、すなわち、私的領域 = 家族 = 親密圏に属するものと論じられてきたことの含意を探り、近代における「愛」の位置づけが、じつは歴史的に要請された特殊な主体像、すなわち第 I 部でみてきた自律的主体像が投影されたものであること明らかにすることである（第二節・第三節）。そして、人間存在を注視し、慈しむという実践が不当に社会的価値を奪われ、政治思想史的にはほぼ忘却されてきたことと、自律的主体像が投影された愛の領域との連関を批判的に指摘し、フェミニストたちの議論を参照することによって、愛のもつ異なる可能性を探ってみたい（第四節）。

第二節 愛の力 母と「自然」の置換

愛と正義の相互排他性に触れるために、先に参照したアーレントは、その代表作『人間の条件』において、いかに近代社会では公的領域が失われ、世界に新しい行為の原理（= 自由）がもたらされなくなったかを告発するために、古代ギリシアの経験に訴えている。したがって、『人間の条件』における私的領域の記述と愛に関する記述は、当然のことだが、市民社会勃興後の近代的な世界の境界区分とのズレが生じている。だが、近代社会を批判するアーレントの記述の中にもなおわたしたちは、近代政治思想においてとりわけ強調されるようになる、愛と正義の明確な区分と公私の階層的關係をはっきりと見て取ることができる。

本節において近代思想における愛の特徴の一つに触れる前に、もう少しアーレントにおける記述にしたがい、愛と正義の区分と公私の階層的関係について、論じておきたい。というのも、アーレントの記述を詳細にみると、私的領域 = 愛の領域といった近代的な常識が覆され、本章第四節で論じることになる「愛」の可能性へと続く扉を、ほんの少しであれ、わたしたちのために開いてくれているからである。

アーレントによれば、古代ギリシアにおいて私的領域は、「^{フォース}力と暴力」による支配が正当化されていた[Arendt 1958: 31/ 52]。私的領域は、もっぱら「個体の維持と種の生命の

生存のために、他者の同伴を必要とする」領域であり、男の労働である個体の維持と女の任務である種の生存といった「自然的機能」を果たしている。こうして、私的領域では、「すべての人間は必然に従属しているからこそ、他者にたいして暴力をふるう資格をもつ」⁵。なぜならば、力に優ると考えられる家長がその他の者（＝女・こども・奴隷）を力によって支配し、自分自身の身体的な必然性を克服することは、かれが「自由となるための唯一の手段」だったからである。このようにアーレントは、古代ギリシアの範にしたがいながら、私的領域を暴力に支配された「不平等の中心」と特徴づける[ibid.: 31-32/ 52-53]。

他方で、「愛」についてアーレントは、先述したように、ただ目的そのものとして善をなす、という性格のために、愛は他者の視線から隠されていなければならないことを指摘しながらも、奇妙なことに、公的領域における活動様式である行為の潜在力の一つとして、愛を語る⁵。「行為」と題された『人間条件』第 5 章において愛は、行った者への愛のために行われたことを許す力として論じられる⁶。「愛だけがその人の「正体」を完全に受け入れ、その人が何を行ったにせよ、常にその人を進んで許すことができる」[ibid.: 242-3/ 379]。行為がもし、こうした許し（＝愛）の潜在力を失うならば、人は一つの行為の影響力に縛られ、最初の罪に対する復讐と反動の連鎖のなかに永遠に縛られ続け、世界に新たな事象を招来する行為はもはや不可能となる。公的領域における活動力として特徴づけられた行為が、反動的な復讐に拘束され不自由に陥らないために、ここでは愛が要請されている。

しかしそれでもなお、アーレントは、存在じたいや属性ではなく、何を為したかによってひとが判断される公的領域における原理とは対照的に、「愛される人の特質や欠点、その人の功績や失敗や罪などに関心をもたない」愛は、たんに非政治的であるだけでなく、最も反政治的な力であるとさえ論じる[ibid.: 242/ 378]。愛は、その情熱ゆえに、わたしと他者を結びつける介在者をなくし、わたしと他者を分け隔てることを不可能にしてしまうからである。愛は、公的領域が成立しているために必要な、ひとびとを結びつけていると同時に、距離を保たせる、ひとびとの間に介在すべき関心事 interest/in-between を破壊してしまうのだ。

ただ、ここで唐突な形で、「愛の産物である」子どもが、愛する者たちの間に介在する

⁵ 正確にいえば、行為がもつ特徴の一つである不可逆性、すなわち、或る行為がなされるとその行為が波及していく過程を行為主体でさえ予測できないし、止めることも、やり直すこともできない、といった行為の特徴に対する救済力である許しの力を、イエスの愛を例にしながら論じているのである[Arendt 1958: 236-43/ 370-80]。

⁶ この記述は、愛と行為との複雑な関係を示す興味深い記述である。たとえば、アーレントによれば、行為のみがその行為者が誰であることを暴露する[ex. Arendt 1958: 178-181/ 290-294]。彼女は、行為がいかに公的な性格を強調するために、以下のように論じている。「言論と行為の暴露的性格は、[...]他者とともにある場合、すなわち、純粋に人間の共同性なかにあるときに、前景化する」[ibid.: 180/ 292]。その後、やはり善を為す人が、他者の目から隠されていなければならないと論じ、公的な行為と善行を対置している。しかし、善のなかでも、もっとも純粋に善の実現を望む愛は、公的な行為のみが暴露すると考えられている、その人の「正体」を受け入れる、と論じられているのだ。

新しい世界として言及される。許しの力であった愛は、一瞬のうちに、子を授かる愛し合う二人の「間の」議論に接ぎ木される。そして、その二人の間に現れる新しい人である子が、愛し合う者たちが失ってしまった「世界の代表」として、二人の間に介在することによって、愛し合う二人の愛も終わる、という[ibid.: 242/ 379]。

愛をめぐる論じられる、いっけん奇妙な公私の区分の越境性は、前段の「私的領域」に関するアーレントの記述をもう一度振り返るならば、さらに混乱をきたす。愛は他者そのものを受け入れ、許す力であり、愛する者たちはその愛の結果として新しい人を世界に迎え入れる。新しい人は、世界における「始まり」であり、文字通りアーレント的な意味で、新しい人の誕生は公的な事象である。だが、新しい人を迎え入れるべき空間は、「自然的機能」を果たすために暴力の行使が正当化された、「不平等の中心」である私的領域に他ならないのである。なぜならば、公的領域は、力により自然を克服した成人男性だけが集い得る、自由な空間であるために、身体的な必然に拘束されざるを得ない新しい人は、公的領域にアクセスすることすら適わないからだ。

アーレントにおける愛の物語は、人間のもつ身体的な必然性の前に行き場を失い、暗闇に閉じこめられてしまうかのようだ。この世界にもたらされる新しい人に対してもっとも当てはまるであろう愛の特徴は、先ほど参照したように、まさに「愛だけがその人の「正体」を完全に受け入れ、その人が何を行つたにせよ、常にその人を進んで許すことができる」ことだといえよう。しかしながら、行為の潜在力であるとされながらも、新しい人がその自然の要請ゆえに私的領域以外に行き場を失っているのである限り、アーレントがいみじくも指摘しているように、そのような愛による受け入れは、「人間生活ではめつたにおこらない」のではないだろうか[ibid.: 242/ 378]。

アーレントが『人間の条件』で描く公私二元論のなかで語られた「愛」に対し、現在のわたしたちの道徳観・政治観、とりわけリベラルな政治思想の基礎を築いたともいえる近代の政治思想において、「愛」をめぐる言説はいかに変化していくのだろうか。

まず、近代における新たな政治思想の誕生は、共通善を目的とする世界観が崩れ、人間すべてに共通した善さが観念されえなくなり、善が個人の自己決定に関わること、すなわち私的で個人的な生の構想として捉えられ始めることと軌を一にしていた。そのことを最も端的に表しているのが、ホッブズの哲学であるといつてよいだろう。

アリストテレスの政治学や中世のキリスト教世界における自然法に基づいて当時信じられていた人間観は大きく変化し、もはや人間には自然の目的は知り得ない。包括的な自然観や世界観から切り離されたひとは、人間だけでなく世界をも貫くと考えられていた共通善による導きを失った、「孤立者としての個人」として想定しなおされる⁷。したがって、

⁷ 「孤立者としての人間」は、オークショットの言葉を引用している。かれによれば、ホッブズにおける人間本性とは、「孤立者の性格である。孤立者はおのれ自身の感覚と作用と想像力、欲求と嫌悪、慎慮、理性、宗教の世界に生きている。自分の思考と行動の責任を自分自身のほかには誰にも負わない。自分に一定の力があることを自覚しており、その行使の権威はその力があるということではなく、しかもこの権威は絶対である」[オークシ

自らの快樂を増すことが善きこととして、善が自己決定の領域へ、そして、自らにとって善きことを実現しようとする多数の者が存在することから必然的に生じる利害の衝突を調停するルールとしての正義が政治の領域へとといった具合に、善と正義が極めてはっきりと分化することになる。

近代思想における以上の変化についてベンハビブは、ケアの倫理を巡るコールバーグとギリガンの論争を導きの糸としながら、正と善の関係について以下のように論じる [Benhabib 1987]⁸。

もはや客観的な善の基準が存在しなくなった (= 脱魔術化された) 近代的な社会において、道徳的判断は、諸個人に平等に認められた権利主張の衝突をいかに調停するか、といった機能を果たすことが求められるようになる。そして、その機能を果たすのは、「平衡 equilibrium」や「反転可能性 reversibility」を含意する正義概念にほかならない。他方で、「ケアの倫理」をもう一つの倫理観として提起したギリガンとの論争をつうじてコールバーグが明確に論じたように⁹、「血縁関係、友情、愛、そしてセックス」といった関係は、「個人の決定」にゆだねられる善の領域なのであり、ある特定の他者との特別な関係性のなかで育まれるケアの倫理は、コールバーグにとってはあくまで善の領域に属しているのである。「血縁、愛、友情、そしてセックスからなる、わたしたちの関係性の本質に結びついた善き生をめぐる問題は、一方ではたしかに道徳領域に属する問いであるが、他方で、「道徳的」問題とは対照的な「個人的なもの」と名づけられる」[ibid.: 82]。近代的なブルジョア社会が展開するにつれ、「養育 nurture、再生産、愛とケアからなる人間の活動が全体として女性の領域となり、道徳的・政治的な考察から排除される」[ibid.: 83]。

ベンハビブによれば、正義と善の分断は、徐々に公的領域と家内領域の分断へと翻訳されていく。ベンハビブによれば、その翻訳過程において「自然」という概念が果たす重要な役割に注目することによって、わたしたちは、いかにして女性の役割が道徳的考察から一掃され、近代的な政治思想が描く人間世界が成人男性だけからなる奇妙に偏狭な世界へと変化していくかについて、より鮮明にその過程を明らかにすることができる。

近代の社会契約論にみられる一つの特徴は、「自然状態」が市民社会の原理を特徴づける、あるいは発見するための重要な役割を果たしているということである。もちろん、ホップズ、ロック、ルソーとそれぞれが描く「自然状態」は異なっている。しかしながら、「自然状態」が、事実存在したと考えられていたのであれ虚構であれ、あるいは自然人を想像するための思考実験の場であれ、大切なのは、つぎのメッセージだとベンハビブはいう。すなわち、「はじめに、男が一人でありき In the beginning man was alone」[ibid.: 84]。

ルソーの自然人が森をただ一人で彷徨っているように、あるいはホップズが端的に、自

ヨット 2007: 39]。

⁸ この点に関するベンハビブの議論については、第 I 部第二章第一節も参照。

⁹ コールバーグとギリガンの論争については、[川本 1988: 22-30]を参照。なお、ここでベンハビブが参照している議論は、[コールバーグ・レバイン・ヒューアー 1992: esp. 207-225]における、ギリガンに対するコールバーグ側からの批判である。

然状態におけるひとを、突然大地に現れ、互いにいっさいの関わりをもたずに成長した「マッシュルーム」に喩えたように[Hobbes 2007: 109]、「自然状態」には、自力で生きていけるようになった成人男性を生んだはずの母 = 女性は登場しない¹⁰。自然の名において、女性から生まれたことを否認すること。すなわち、母を大地に置換することによる母の否認が、「依存という最も自然的で基本的な絆」から男性の自我を解放し、自律的かつ主権者たる自己といった個人像が確立される契機となったのだとベンハビブは指摘する[ibid.]。

こうして、近代の道德論と政治思想を特徴づける正義と善の分離、その分離から生じる公私二元論の根幹には、母から生まれたという事実の否認と原初の依存の否定が存在し、それによって、自立し自足した個人像が過度に理想化されることになる。こうした事態が伝えているのは、次節にみるように、私的領域において追及される善は、主体である男性にとっての善であり、主体を生み、育ててきたはずの女性たちは、主体として認められないがゆえに、まさに主体の背景、環境、つまり自然であるかのように、その存在を忘却されてしまう、ということである。私的領域に存在する 私 は、バーリンの自由論をめぐって明らかにされたように、一人孤独な存在である。したがって、本章最初で触れられた、ケアの倫理の私化といった表現には、わたしたちは十分に注意を払う必要がある。

ベンハビブは、母の否認と依存の否定のうえに現れる個人の特徴を、自らの欲望や情念についての限界を知らない「主権的自己におけるナルシズム」と呼んでいる。ベンハビブ同様に近代的な自律的自己の理想化を批判するオリバーは、依存を否認することとは「主体」として自己を確立することであると[Oliver 2001:5]、つぎのように論じている。

わたし自身が主体であるという意識によって、わたしは至高の意志 a sovereign will をもつ個人であると思うようになる。他方で、わたし自身の主体性という意識によって、わたしには行為能力があり、この世界で行為しうらと思うようになる。他人を対象、あるいは他なる者としてみなすことは、彼女たち/かれらが主権や主体性をもった行為体であることを否定することである。他人を対象、あるいは他なる者としてみなすことは、彼女たち/かれらは、主体として自己を統治できない者なのだ、と想像することである[ibid.: 3]。

正義と善を分断しつつ、公私を貫く核として誕生する近代的自己は、アーレントが描写するような他者への「愛」を抱けない、ないしは抱かない。なぜならば、オリバーが論じるように、他者への依存を否認することで確立される、この世界における行為者としての主体は、わたし 以外のものを、自己の同一性をおびやかす他なる者と認識し、その者の主体性を否定しようとするために、つねに他者との敵対関係にあるからである。他者への

¹⁰ ルソーは、『人間不平等起原論』における 未開人 の描写の中で、母と子の関係とそこから生じる情愛について若干触れてはいる。

原初の依存を否認することによって、主体が確立されているかぎり、主体たる自己は、物質的にであれ、意識上であれ、認識レベルにおいてであれ、自己と対峙している他者に依存していることを否認するために、他者の価値を貶め、その主体性を認めまいとして闘争しなければならないのだ¹¹。

第三節 転倒した愛の物語

それでは、近代において「愛」はもはや語られなくなったのであろうか。ヘーゲルにおける承認を巡る闘争は、自己と他者との間で行われる間主観的な相互行為の中に、社会規範の在処を見いだそうとする点で、前節でみた「男が一人でありき」ではじまる近代の社会契約論者たちと、一見すると相反する倫理学を構想したようにみえる。たしかに、カントにおける抽象的で形式的な契約的世界を批判し、アリストテレス的な人倫の共同体を近代において模索した点で、ヘーゲルは、政治的共同体の道德規範を正義ではなくむしろ善のなかに見いだしていたともいえる。婚姻を物件的債権として定義するカントを批判し¹²、家族を愛の領域とした点においても、ヘーゲルは、新たに勃興しつつあった市民層の家族関係のなか、愛の契機を見いだそうとしたといえる。

しかしながら、『精神現象学』における承認を巡る闘争を、社会心理学者のミードを經由して、より経験にもとづいた人格形成に関わる三つの承認形式として明確化しようとしたホネットも明確に指摘するように、ヘーゲルが提起する間主観的な人格形成概念は、政治思想史の中で近代的個人像を確立したホップズらと社会の基本構想を共有している。すなわち、「社会生活が自己保存をめぐる闘争の関係性としてかたちづくられている」というホップズ的な基本構想をヘーゲルもまた援用しているのである[ホネット 2003: 8]。

ホネットは、ヘーゲルにより三つに区分された相互承認関係 愛・法・連帯 を、社会が変化していく過程に即して再構成しようとする¹³。本章の以下では、ヘーゲルの愛にみられる相互承認の在り方を再構成しつつホネットが論じる愛がいかに転倒した物語であるかを指摘する。そこで、まずはホネットが論じる愛における相互承認の在り方を概観

¹¹ ここでオリバーが批判の対象として想定しているのは、次節で取り上げるヘーゲルに影響を受けた承認論である。ヘーゲルによれば、わたしたちの意識が感覚から知覚、そして自己意識へと高められると、自己意識は他の自己意識との出会いの中で自己の喪失を経験し、自己と他者との命を賭けた闘争の中で再度、自分が自立しているという確信を獲得しなければならない。しかし、自己と同じように自己意識をもつ他者との間での闘争に入る前の「自己意識はまず単一の自立した存在であり、他をすべて排除することによって自己同一性を保っている。[...]この個は他者とむきあってはいるが、他者は、否定されるべきものと性格づけられるような、価値のない対象である」[ヘーゲル 1998: 131]。

¹² カントの定義によれば、「性共同体とは、一人の人間が他の人間の性器と能力を相互に使用し合うこと」であり、法に従った場合、それが「婚姻」となる[カント 2002: 109-110]。

¹³ ホネットの著作に関して本稿では、邦訳を主に参照しており、引用頁については、邦訳頁を表記するが、適宜英訳を参照しながら訳に変更を加えている。

した後、合衆国のフェミニスト精神分析家であるジェシカ・ベンジャミンによる議論を詳述する。両者を比較することで、いかに主権的自己を中心に捉えられた相互承認関係が、主体がかつて依存してきた者（=母）を客体化することで、依存を否認するかが明らかされる。そして、わたしたちは、伝統的な政治思想史において語られてきた私的領域では、依存関係にある者、とりわけケアする存在である母の存在が後景化され、主権的な主体だけが存在している、という転倒が生じていることに気づかされるであろう。

ヘーゲルは、『法 = 権利の哲学』において愛を、自己の主観性に価値があり主観的に振る舞うことが求められることによって生じる感情であり、それを家族内でみられる関係性として定義する[ヘーゲル 2000: 320]。カントのように性関係を物件に喩えながら契約へと縮減していくことを痛烈に批判しつつ、ヘーゲルは、愛は、不完全な存在だと感じている自己同士が互いに相手の欲望を求め合うがゆえに、他者において自己を知る、他者がわたしのために存在する といった形における、相互関係のなかに存在していると考えた。

こうしたヘーゲルにおける愛は、男女における性愛関係に限定されがちでロマン主義的な傾向をもつものに対して、ホネットは、愛情関係をより「中立的に」、「強い感情的な結びつきからなりたっているかぎりでのあらゆる原初関係」とりわけ、母子関係にみられる相互承認関係を例にしながら特徴づける[ホネット 2003: 128]。そこにおいて、いかに子が、相互行為のパートナー（=母）に依存しながらも自律的な存在へと成長していくかが、対象関係理論の知見を活かしながら詳細にされるのである。精神分析家でもある小児科医のウィニコットに依りながらホネットが描写する愛情関係（=母子関係）について、以下では、オリバーによる批評を参考にしながら[Oliver 2001: 46-49]、三つの特徴を指摘したい。

第一に、承認関係は平等な者の間にのみ形成される関係性である、というヘーゲルの主張に従いつつホネットは、母子における愛情関係の出発点を、母親のケアと子どもの全能性が融合している状態、すなわち「共生 symbiosis」と定義する。生まれたばかりの赤ん坊は、「自分と環境を認知的に分化できず」、コミュニケーションによって身体的・情緒的な欲求を表現できない「完全な無力さ」の状態にある。他方で、そうした子どもに対応するかのよう「母親は、妊娠中に赤ん坊に自分を投影して自分と同一視していたため、赤ん坊の頼るすべのない窮境を自分自身の心の状態の欠乏として体験する」。こうして、母は子と等しく無力とされ、ホネットが主に参照するウィニコットいわく、「母親は第三者[多くの場合は、彼女の夫 引用者補]の承認によって見守られる必要がある」[ホネット 2003: 132-3]。

第二に、共生的な統一体 symbiotic unity は、いずれ破壊されなければならない。なぜならば、全的な相互依存状態を脱し新たな独立性を獲得しなければ、母子は社会へと参入することができないからである。共生としての愛情関係から、母子は「相対的な依存」の段階へと移行してゆく。これは、子が母親を「固有の権利をもつ存在」として承認しはじめる段階である。そのさいに、自分は全能であるという幻想を打ち砕かれた子どもは、母親に対して破壊的な行為をむける。他方で母親は、子どもからの攻撃的な態度を受けて、

自分とは異なる関心をもつ独立の人格として子を承認することが求められる。この段階で子は、共生を体験した母と分離したあとでも母親の自分に対するケアは止むことがない、と信じることによって、一人でいることを学ぶ。つまり、「公共生活に自律的に参加するうえで不可欠の基礎になる自己信頼に関する基礎が」、愛に存在しているのである[ibid.: 145]。

こうして、ホネットによれば、「すべての愛情関係」は、共生しながら一体化している「完全な充足状態」、「根源的な融合体験 the original experience of merging」の無意識のうちの追想であるとされる[ibid.: 141]。しかし、母子関係においても一体化は、母子の分離独立の相互承認によって、徐々に依存関係へと変化していくように、あらゆる愛情関係は、すでに他者との一体化は不可能であることを経験した後の、追想である。すなわち、他者との境界は揺るがすことのできない外界の事実であり、他者と自分は別個の存在でありながら、なお不可能な自他の境界の消滅を望むというその緊張感が、愛情関係における情感を高めるのである。

最後に、第二の特徴においても示唆的に論じられているように、愛情は、他のいかなる社会関係にも先立つ前提である。愛情は、「他の相互承認の形式に論理的にも、発生的にもさきだつ。[...]自己尊重というあらゆる態度の発達にとって心的な前提をかたちづいている」[ibid.: 144]。すなわち、愛情関係は、法的関係や価値を共有する連帯関係に先立つ、歴史的展開をみない原初の関係性に限定されるし、また限定されなければならないのである。

親子のものだろうと、友情や親密な関係だろうと、どんな愛情関係も、こうした共感と魅力という個体の意のままにならない前提と結びついている。他の人間にたいする肯定的な感情は選択の問題ではないので、愛情関係は、原初的な社会関係がかたちづくる社会領域をこえて、より多くの相互行為のパートナーへと意図して拡大させることはできない[ibid.:144]。

ホネットによれば、愛情関係と法的関係を同じように承認によって成立していると語ることができるのは、ただ、同等者間の相互承認 というメカニズムにおいて共通しているからであって、愛情関係と法的関係は根本的にその内容を異にしている。というのも、「愛情の場合とは違って」、なによりも法的関係性に固有の相互関係の形式は、「歴史的な発展の結果はじめて形成することができたということがあきらかになるからである」[ibid.: 146]。すなわち、法的承認は、愛情関係とは異なり、さきにベンハビブが特徴づけたような近代社会の誕生なしに登場し得ないのであり、普遍主義的な道德原理を社会の構成原理とする社会が誕生してはじめて、ひとは、「おなじ法律にしたがい、個体として自律していることで道德規範について理性的に決定できる人格として互いに承認しあう」[ibid.: 148]。

ホネットは『承認を巡る闘争』の「序文」において、近年の承認に関するフェミニストたちの議論について注意を喚起しているものの、同書でのかれの関心を越えているとして¹⁴、フェミニストたちの議論を批判的に検討することを避けている。しかし、「もしホネットが、[フェミニストたちの議論との 引用者補]対決を延期しなかったならば、愛は歴史的な展開をみせない、とする主張を見直すことになったかもしれない」とオリバーは批判する[Oliver 2001: 48]。オリバーによれば、ウィニコットによる母子の共生的な一体性という考えは、子を産む者の経験を無視した幻想であるとして、フェミニストたちによってすでに否定されてきたし、母子関係が一種暴力的な形で「破壊・分断 break」されなければならないと考えられることについても、母子関係を非社会的であるだけでなく、反社会的であるという考えと、そもそも母役割を果たさなければならない女性は、社会には向いていない、と考える先入観に拘束されている[ibid.]。

ここからは、ヘーゲルを経由したホネットによって描かれた愛情関係が、非歴史的であるどころか、むしろ近代的な主体を前提とし、依存を否認する主権的主体中心に構想された家族関係を描いていることを明らかにしたい。そこで、ホネットと同じようにウィニコットの対象関係理論によりながら、フェミニスト精神分析家であるベンジャミンが、いかに彼とは異なる母子関係を描いているかを考察する。

ベンジャミンの著作『愛の拘束』は、合衆国における精神分析の主流である自我心理学を批判し、他者との差異化と他者性の承認によって自己が間主観的に形成されることに着目する対象関係理論におけるフェミニズム的可能性を模索した重要な作品である¹⁵。本書でベンジャミンは、精神分析の知見を通じ母役割の社会的重要性を指摘しながら、男女平等が法的に確立された後もなお続く女性蔑視の在処を鋭く指摘する。

では、彼女によれば、自我心理学のなにが問題なのであろうか。自我心理学は、「幼児がどのようにして当初の母親との共生的統一体 symbiotic unity から徐々に離れ、個となっていくかを跡づける」。自我心理学が描く、一体性 oneness からの離脱・分離といった子の成長ストーリーは、「私たち人間が、関係性のなかでこそより能動的で独立した存在になっていくのではなく、成長して関係性から離脱するのだ、私たちは二人で作る一体感から出発して、単独の一体性に帰結するのだという想定を暗黙のうちに含んでいる」ことに、その決定的な問題をはらんでいる[Benjamin 1988: 17-18/ 28]。

以上のベンジャミンによる自我心理学の批判は、先述したホネットが描写する愛情関係

¹⁴ ただし後の著作においてホネットは、マーサ・ヌスバウムやアメリー・ローティの議論を参照しながら、愛や家族における両義的な道徳的価値について、より現代的な議論を展開している[ホネット 2005]。

¹⁵ ベンジャミンについては、[Cornell 2002: 62-68/ 105-114]に詳しい。また、ジュディス・バトラーは、ベンジャミンと同様ヘーゲルの承認論から間主観的に生成する自己を論じるものの、ベンジャミンが論じるのとは反対に、子が他者から分離するさいの攻撃性や他者否認は克服不可能であり、自己に残存し続ける他者性の破壊と否認の衝動は、自己に先立つ他者の存在に圧倒される経験、自己喪失の経験であり、そこにこそ倫理的な要請が発するのだと論じる[Butler 2004a: chap. 6]。

の三つの特徴に対応させてみるならば、つぎのように捉え直すことができよう。第一にホネットが論じる愛情関係が批判されるべきなのは、母の役割が、子が成長して自己の統合性 integration や個性 individuation を確立するための背景にすぎない、とみなされている点である。主流の精神分析は、「女を生後二ヶ月の幼児の延長線におとしめてきた」[ibid.: 23 /35]。母親は赤ん坊にとって愛着の対象であったり、赤ん坊が安心する場であったり、赤ん坊の欲望を適える供給者としてしか存在をみつめられてこなかった。こうした傾向は、精神分析だけでなく、母親をすでに、わたしたちが前節でベンハビブによる批判のなかで確認したように 大地や自然に喩えてきた様々な文化のなかにも見て取れる [ibid.:74-84 /105-118]。そうした傾向に対して、多くのフェミニストたちは、母もまた、当然のことであるが、一個の人格を備え、子とは別個の欲求や欲望をもつことに注意を向けることを唱えてきた[cf. Cornell 2002, Kittay 1999, Rich1976]。

第二に、一体性と分離が単線的な成長過程として論じられることで、母子の一体性が原初にあり、分離こそが自己の成長の目標であることが前提とされている点が批判されなければならない。これは、自己を「閉鎖システム」として捉える理論的欠陥であり、この欠陥は、「自我は対象に自分自身の願望をまとわせ、それから自分の自律性を拡大すべく他者を取り込むものだ」という想定をもたらしってしまう [ibid.: 49 /70]。すなわち、原初の他者である母は、かつて わたし の一部であったにすぎず、独立した存在となるために母から分離したことが強調されるとするならば、子は成長までに、自己の外部に存在する一個の人格としての他者に一度も出会っていないことになる。自らが生きるために必要とした他者は、あくまで わたし の一部であったにすぎず、そのことは、他者のおかげで成長し得たことを消去してしまう。また、わたし の生を支えてくれた他者から分離すること、誰にも頼らないことと、独力で生きることが同一視されてしまう。

最後に、最も深刻なのは、自我心理学において他者 (= 母) は、あくまで自己確認のための道具にすぎないのだが、そのさいに自己は絶対性・全能を求めることが前提とされている点である。ここにおいて、同じようにウィニコットを参照しながらも、ヘーゲルの承認論に対してベンジャミンが、ホネットとはまったく異なる評価をくだしていることが判明する。

ヘーゲルは、他者が存在していなければならぬという本質的な必要性は全くもたず、自己確認のための単なる媒介として他者を使用するものとして自己を想定する。このモナ德的、利己的な自我は、古典的な精神分析が想定する自我と本質的に同じである。古典的な精神分析学者もヘーゲルの考えも共に、自己は「全能」(あらゆるものは、わたし、及びわたしの力の延長である) 状態にはじまる [ibid.: 33/ 48. 強調は引用者]。

ベンジャミンによれば、「全能」であるという幻想に囚われている状態を出発点に据える

承認をめぐる闘争は、他者を他者として承認することを不可能にしてしまう。その闘争は、わたし が現実世界における他者への依存関係を否認しようとするために、他者と わたし の関係は、モノとして他者を支配しよう わたしは人に頼っているのではなく、モノを利用しているだけである とする支配 服従関係に終わる。「ヘーゲルの用語では、自意識とは、絶対的存在になりたがることである。[...]この わたし は、自己を証明するためなら他者を犠牲にしても全く顧みないし、自分を唯一絶対的存在と考えることばかりして、依存を棄て去る」のだ[ibid.: 54/ 78]。

以上のような主流の精神分析とヘーゲルの承認論を批判して、ベンジャミンが対象関係理論に訴えるのは、第一の批判点においてすでに指摘したように、対象関係理論こそが、幼児も母も、一個の人格を備えた能動的な存在であることに注意を向けるからである[cf. ibid.: 20, 152 /30, 209]。対象関係理論は、全くの無力とされた幼児像を変更することで、絶対的依存、すなわち母との一体性といった幻想を打ち砕き、したがって、愛の名の下での母との一体性への回帰願望をも無化する効果をもっている。もし、幼児は、依存しているがなお独立した一個の存在だと認められるならば、依存と独立は両立しうるし、依存することは自己の独立を破壊する恐怖ともならない。対象関係理論からわたしたちは学ぶべきことは、つぎのことだとベンジャミンは指摘する。

相互承認のなかに、同質性と差異が同時に存在すること。この洞察によって、人間は根本的に「^{フンネス}一個性」という不可能な絶対性と完全性を欲する、という主張に対して、ものごとは完璧である必要はないし、実際のところ、完璧でないほうが望ましいという穏やかな見解で反論できるようになる[ibid.: 47/ 67. 強調は引用者]。

すなわち、母子関係に着目する対象関係理論が明らかにするのは、「他者とともにあること」や「他者に依存している状態」は、自己が他者に吸収されてしまうような経験ではなく、むしろ他者と共にいることの喜びや、ある経験を自己の外部に存在する他者と共有できることによる親密さの感覚、そして、自己は外から養われているにもかかわらず、一個の存在であるという確証なのである。

以上ベンジャミンによる自我心理学批判を経由した後、再度ホネットの議論を見直してみるならば、ホネットが記述する愛情関係における承認にはいくつもの転倒があることが明らかであろう。その転倒は、等しい者間での承認という理念と、愛情 = 自然という固定観念によってもたらされているのである。

ホネットの愛情関係理解を検討することで、善の領域が家内領域へと翻訳されていくさいに、家内領域が、複数の人格の存在しない、すなわち他者が不在で、主権的な主体のみが己の善を追求する場として表象されてきたことが明らかとなるであろう。そして、ホネットに代表されるような愛情関係に対する理解こそが、私的領域は排他的で、閉鎖的な空

間である、と考える主流の公私二元論を支えているのである。

第一に、幼児は無力である、という認識からホネットは、同じく母親も無力でなければならない、という結論を導いている。幼児に認知能力が芽生えるまでのたとえ一か月間という限定を彼がつけていたとしても、産みの母親が同じように無力である、とするのは事実認識としても誤りである。母親が無力である、という想定は、わたしたちは、母子は第三者 (= 父) による保護を必要とする、と考えを惹起し、また、母子関係の分離には、すでに独立した成人 (男性) による介入が必要である、というエディプス幻想を強化している。

第二に、愛情関係は、脱歴史化されたものに留めおかれている。だが、かれが描く母子と父のエディプス関係は、多くのフェミニストたちがすでに指摘しているように、あくまで近代において誕生した近代家族における理想的関係である。すなわち、かれが喚起する自然は、本章第二節においてベンハビブを参照しながらわたしたちが確認した近代社会の登場のなかで、そうした社会を構築するために登場した「自然」に他ならないのである。換言すれば、自然を装う愛情関係、しかもあらゆる親密な関係性がそこに回帰すると考えられるこの母子関係は、近代社会が想定する理想的な個人像から演繹された愛情関係なのだ。

ここでわたしたちは、つぎのことを思い出さなければならない。すなわち、ホネットが指摘したように、ヘーゲルもまた、ホップズ流の近代的な個人像を否定することなく、むしろそうした個人像から、新しい社会規範を導出しようとしたことを。なぜ、母子が一体でも無力であり、子が抱く全能という幻想を挫くために第三者 = 父が必要で、その父が母から子を引き離し社会へ導かないといけないのか。それは、そもそも、父たりうる存在、すなわち誰にも依存していない自律した個人を理想としているからではないか。

母子の一体性を強調しようとする愛情関係が、そもそも前提としているのは、他者への依存は自己同一性を脅かすという理由から、他者の人格を否認 わたし はモノを利用したにすぎない し、他者は自己の独立を脅かす侵略者であるから、自己防衛に徹し、かつ自己利益のみを追い求めるような主権的な主体である。だからこそ、かつての自らの依存は、現在の主体としての自律性を否定するような依存ではなかったと納得できるよう、愛情は (母である) 自然の名の下に語られてきた。すなわち、ホネットが論じるのとは逆に、自然の名の下に語られる愛情とは、歴史に拘束された、近代的な自我に相応しい形で要請される愛情関係なのである。だからこそ、その愛情関係は、二重の意味で脱社会化される。第一に、近代的な社会構造の中で、愛情関係が私的領域へ押し込められてしまうことによって。第二に、私的領域へ留め置かれることによって、愛情関係は、「真に外側にいる他者との関係ではない」と考えられることによって [ibid.: 197/ 267]。

こうして、人と人との間に育まれると思われた「原初の愛情関係」は、奇妙なことに、その関係には他者が存在しないために、一人の人間 (= 男性) の絶対者としての願望が理想的に満たされていた桃源郷へと転化していく。他者を支配することでしか、自律が獲得

されないと怯える主体。その主体が回帰を願望し、安心できる愛情関係において、主体は他者とは出会わない、あるいは出会おうとしない。あくまでも、主体の支配の及ぶ自己の中でその愛情関係は完結しているのであり、攻撃的な自己同士が競い合う社会から切り離されたユートピアとしての愛は、支配する主体の内部（＝本能・自然）としてしか存在しなくなるのである。

なぜ、愛情関係が支配関係へと転化していくのか。あるいは、他者を呑み込んでしまうような衝動が、愛情として現象してしまうのか。それはそもそも、異なる存在の間における承認関係を認められないだけでなく、他者の存在そのものを認められない、認めるとしても他者の存在を自己同一性への攻撃としか受けとめられない者たちを、すでに愛情関係の前提としているからである。

ホネットによれば愛情関係は、「他の相互承認の形式に論理的にも、発生的にもさきだつ」ものであった。ところが、闘争関係の中でしか他者との関係を認識できないホブズ的なブルジョア的個人を誕生させた市民社会が登場した結果、そうした社会で自我を確立した主体が、遡及的に、自らの始まりにおいてもすでにつねにそうした自己であったのだと説明するための装置として、ヘーゲル的な愛の物語が生まれる。しかし、人はつねに他の誰か（＝母）から生まれてくる限り、そうした主体は、前提ではなくあくまでも、結果なのだということは、忘れられてはならない。

支配の理論は、すでに全能感に束縛されている主体、外の世界と「生きた」接触をすることも、他者の主体性を経験することもできない主体を前提にしている。しかし、最初の原因とみえるこの主体そのものが、それより以前に生じた自己＝他者関係の崩壊の結果である。この崩壊は広範に起こっているとしても、決して不可避なものではないのだ[ibid.: 68/96. 強調は引用者]。

繰り返そう。既存の公私二元論における私的領域＝閉鎖的・排他的空間というイメージは、まさに公的領域を理念化するさいに前提とされ、あるいは理想化されていた、自律的な主体の帰結として、やはり政治的に構想されていることをわたしたちは、忘れてはならないのだ。

第四節 母の愛 母性愛から、母的な思考へ

ヘーゲル＝ホネットが描写する母子の一体性、共生的統一体としての原初の愛、といった近代・現代思想に強固に根づいている信念を転覆させるためにベンジャミンは、『愛の拘束』のなかでポーリーヌ・レアージュ著『O嬢の物語』を取り上げながら、「屈従する人の立場から見た事情を精査しなければならない」と提唱する[ibid. 54/78]。そこで本稿も

ベンジャミンにならい、主流の近代思想においてこれまで光が当てられてこなかった母親役割をする者たちの立場から、母子関係を精査することで、わたしたちが母性愛として表象しがちである母親役割とは、どのような経験なのかを論じてみたい。それは、すでに独立した主体、しかも近代社会が理想とさえしている自律的主体が、むしろ現在の主体としての経験を投影する形で想起する子の立場から母性愛を自然視したり、私秘化したりすることによって理念化された私的領域像に対する、根本的な批判となりうるはずである¹⁶。

まず、ベンジャミンが依拠する対象関係理論は、承認関係の契機を他者性の発見にみている。対象関係理論において、対象と関係をつくることと、対象を使用することは峻別される。ここで、対象 object の使用とは、わたしたちが一般に理解するような、自分のためにモノを利用することではないことに注意しなければならない。ベンジャミンがいう対象の使用とは、自己内のイメージにすぎない他者イメージをいったん「破壊し」、他者を自分の外側に位置づけることであり、わたし の外部の現実のなかに存在するその他者から、「創造的な恩恵」を受けることである [ibid.: 36-39 / 53-57]。他者を対象として使用することとは、けっして他者を自己内に取り込んだり、卑小化したりする行為ではなく、むしろ、わたし のために存在しているわけではない あなた から恩恵を受けることで、あなたの存在が わたし にとっても喜ばしいことだと思えることなのである。

では、多くの場合一体性として捉えられてきた母子関係において、母親業をなす者は、どのような関係を子と作り上げているのだろうか。

ここからは、じっさいの母子関係においてどのような関係性が営まれているかを注視するサラ・ルディク¹⁷の議論を検討し、ベンジャミンが構想しようとする愛情関係における社会性の可能性を探究することで、次章での議論へとつなげていきたい。

一九八九年に公刊されたルディク著『母的思考 平和の政治を求めて』は、ギリガンが示した「ケアの倫理」を、八〇年代のフェミニスト認識論を牽引したスタンド・ポイント理論から読み直すことで、平和をもとめる政治を構想しうる思考として鍛え、既存の哲学が理想とする合理主義と軍事主義との結びつきを批判しようとした作品である [土佐 2007]。彼女の平和論については、第 III 部で論じることにして、ここでは、母親業の経験から、主流の哲学的言説に逆らい、愛に理性を見いだし、愛情関係を思考が試される場として分節化しようとするにルディクの試みに焦点をあてる。

¹⁶ フェミニズム議論においても、今なお母子関係・愛情関係の自然視は根強いといえよう。たとえば、ケアを受けることをロールズのいう社会的**基本財**の一つとみなすべきだという議論 [cf. Kittay 1999] に反対する野崎の一文を参照されたい。「私は「ケアの能力」を加えることには懐疑的である。ロールズもいうように、正義の構想の前提となるアサンプションは、より少ないほうが望ましいからである。「正義の構想は、自然な感情の広い結びつきを前提とすべきではない」[...]」のである。キッテイの言う「ケアの能力」は、自然な感情の結びつきを予定するものなのではないだろうか。また、ケアの能力は、善の構想と結びついたものであるがゆえに、これを正義の構想の前提としてとりこむには問題がある(正義の独立性)」 [野崎 2003: 38. 強調は引用者]。

『母的思考』におけるルディクの最大の哲学的関心は、情念や身体性と理性を対立させないこと、知性と愛情を切り分けることを拒むような理性を構想することであり、つぎのように問いかける。

もっと大胆に言えば、女性の仕事や経験から導き出されるような別の形の理性、責任や愛情にもっと相応しい理性の理念型は存在しないのだろうか[Ruddick 1989: 9]。

客体として世界を把捉し、身体性・物質性を捨象した普遍性を求める精神を人間性の本質としてきた男性中心的な哲学とは異なる思考方法が存在するとすれば、そこにどのような可能性があるのか。それを探るために、ルディクは、「世界についての特徴的な思考方法について、すなわち、制御¹⁷、傷つきやすさ、「自然」、物語ること、そして注視する愛情 attentive love についての、特徴的な思考方法を分節化」しようとするのである [ibid.: 12]。そのために、これまで理性的な営みとはけっして理解されてこなかった母親業に、ルディクはわたしたちの関心を向けようとする¹⁸。

ルディクの分節化によれば、母親業とは、保護する protect こと・慈しむ nurture こと・育成する train ことからなり、それぞれは、子どもの生命を維持すること・成長を促すこと・子が世界に受け入れられるように社会化することを目的としている。しかし、子の誕生を契機に要請される、以上の実践が全ての子に対して果たされているとは言い難く、また母親業を担う同じ者にとっても、時々状況にいたっては、子の誕生が要請するこうした実践を果たし損ねることがある、あるいは、子が何を要求しているのかを歪曲してしまうかもしれない。しかも、母親業を担う者にとって、自らの行いが子にどのような影響を与えるのかを予測することは決してできない。「あなたが何をしようと、誰かを傷つけることになるのではないかと？愛情は、こうした問いを厳しく突きつけるかもしれないが、答えを用意してはくれない。そこで、母親は考えなければならぬ！ Mothers must *think*」[ibid.: 23. 強調は原文]。

ルディクによれば、母の愛は、子との調和的な共生的統一を前提ともしないし、それを望むものでもない。むしろ、子という新しい存在を喜びをもって受け入れていればいるほど、刻々と変化していく子が突きつける様々な要求 一つの要求の中にさまざまな実践

¹⁷ ここでの、制御 control の意味は、ルディクによると、自分自身を含んだ世界は完全には制御不可能であるが、それでもわたしたちは、自然と共存し得る制御の方法を見いだそうと日々努力していることを指す。そうした制御を巡るわたしたちの営みは、育児において、子どもを完全に制御することは子どもの成長を妨げることになるが、それでもなお、子どもたちが危険に見舞われないよう、つねに注視し、彼女・かれらの行動を時には制御する必要がある、といった具合に、実践されている。

¹⁸ 本稿でここから使用する「母親」とは、以下ルディクが記すような営みにたずさわる者であり、決して生物学的な母親や女性のみ限定されるわけではない。なお、誤解を生じやすい「母親」という用語の使用については、[岡野 2008]を参照されたい。

が要請されているし、つねに上記のような分類に相応するわけでもない に母親業を担う者は翻弄され、自問と試行錯誤を繰り返しながら、彼女・かれは何をしなければならぬのかを「考える」のである。そこで母親業を担うものが学ぶ第一のことが、子の生命を維持することに関わる、守ろうとする愛情 preservative love である。

母親たち some mothers は、子どもたちとともに、その間で、非暴力的な生き方を創造しようと格闘している。彼女たちは、憤慨、疲労困憊、さらに突然攻撃的になったり無抵抗になったりしそうな様々な誘因にも かかわらず、暴力的なコントロールというやり方を否定しながら、他者の暴力に抵抗することを学んでいる[...]。母親たちは、傷つきやすい身体的存在の、いらいらする気まぐれ、異なり、脆さ、助けを求めねばならないほどの弱さにも かかわらず、自らの責任において、身体的生に対して歓迎を込めた応答を創造しようと努めている[ibid.: xix. 強調は引用者]。

ルディクは、母親が子との対応のなかで感じる戸惑いや葛藤を描きだすことで、善き母親像の理想化をさけながら、母親たちと自らの生とは異なる人生を生き始めた子との間で湧き上がる特別な思考方法を、彼女が抽出しようとする「責任や愛情にもっと相応しい理性」の形として捉えようとする。そして、いうまでもなくそうした理性が必要とされる大前提とは、子の誕生である。ようやくここで、本章の第二節で指摘した、アーレントの「愛」の概念がほんの少し開いてくれた公共性 (= 世界) への扉が、より見通しのよい形で開かれることになるのである。

ルディクは、アーレントを明示的に参照しながら、「世界の希望は、新しく生まれてくる子どもがもたらし、子どもの希望は、歓待する世界に宿る」と論じる[ibid.: 217]。アーレントによれば、新しい人である子は「世界の代表」として、大人たちの間に生まれてくる。ルディクはアーレントの議論を援用しつつ、「子は社会的文脈の中へ、それゆえ過去へと生まれてくる。しかし、子はまた、一つの始まりでもある」という[ibid.: 49]。だが、一つの始まりは、あくまで「約束」にすぎず、約束が果たされるのか否かは、子を迎え入れる過去としての世界にかかっている。応答する側の過去の者たち (= すでに世界に存在してきた者たち) と、応答される未来の子どもたちの間で、つまり、決して架橋できない時間的隔たりを抱える者たちの間で育まれるものこそが愛情であるかぎり、第三節でみてきたような、他者の存在しない一体化として表象されてきた私的なものとは異なる、過去と未来を架橋するための、そして過去から未来へと持続する世界の存続が賭けられるような、そうした思考を愛情は要請するのである。

一人の子どもの要求、すなわち彼女の生が守られるべきであるという要

求を、わたしは子どもたちが世界に向けて発している要求とみなしている。それは、誕生という約束に固有の要求である [ibid.: 55. 強調は原文]。

たしかに生まれてくる子の要求は、子にとっては偶然そこにいただけにすぎない、彼女の要求を満たしてくれる母親業を担う個別の者に向けられる。しかし、ルディクによれば、子どもたちの要求、つまり生が守られるべきであるという要求は、生まれて来るあらゆる者たちが発する要求という意味では、普遍的な要求である。この場合の普遍性はしかし、ルディクが批判する抽象的な普遍性とは異なり、むしろ個別のあて先をもち、かつその要請を発している者の生命が賭けられているという具体的性格のために絶対的であり、それが向けられた者たちを強く拘束する。というのも、そうでなければ、要求を投げかけている子ども本人が、生存できなくなるからである。そこにこそ、多くの母親たちが直面する葛藤が生じるのだが、だからこそにもかかわらず、ではなく、多くの母親たちは実践のなかで、他者ととも「非暴力的な生き方を創造しようと格闘している」のである。愛情が理性となる、理性が愛情となるのは、こうした他者との間で日々繰り広げられる格闘のなかでなのだ。

母性に対するロマン化や理想化に抗する形でルディクは、子を受けとめ・守ろうとする愛情とはどのようなものかを説明するために、つぎのような例を取り上げる。

二度の中絶を経験した若い母親のジュリー。彼女にとって第一子は、妊娠中から、その成長を喜び、出生の奇蹟を感じさせ、待ち望まれた、希望の子であった。しかし、いったん子が誕生すると、ぐずり、泣き続ける子を一人であやし育てることに疲れた彼女は、子育てに協力しない父親と、八〇年代合衆国の子育て支援のなさのおかげで、一人で、ある秘密を抱え込むようになった。すなわち、自分の子を殺したいと思ってしまった、という秘密である。そのことを、ジュリーは自分の母親の友人に勇気をもってうちあける。「罪の意識の下にあるものを理解しようとしながら、その友人は尋ねた。でも、あなたはじっさい何をしたの、と」 [ibid.: 67. 強調は原文]。子どもの死を願ってしまったという罪悪感にさいなまれながらも、そのような衝動にジュリーは打ち勝った。すなわち、ジュリーは彼女の子どもが安全であるために、できる限りのことをしたのだ。

子どもたちの予期せぬ感情表現に応え、共鳴する母親たちは、自分の感情との齟齬を感じ、つねに矛盾に立ち向かわなければならない。怒り、恐れ、情熱のこもった子への想いなど、様々な、そして可変的な感情の凝集の中で、子の生を守ること、その子が安全であることが、そうした感情が試される試金石となる。「思慮深い感情、情熱のこもった思考、そして守ろうとする行為は一緒になって、守ろうとする愛情がほんものであるかを測ろうとし、ときには、愛情がほんものであることを露わにする」 [ibid.: 70]。

子の脆さ、傷つきやすさは、見守る者に、注視を要求する。その要求に応えるからこそ、凝縮された様々な感情が湧き上がる。しかし、注視する者は、子の生命を危機にさらさないよう、暴力的な方法で子の感情に応えないことを自らに課すことで、守ろうとする愛情

を自らのなかでも確かめていくのである。それは、アリストテレス的な意味での実践知とでもいえる、中庸の知を鍛える中で育まれる愛情ともいえよう¹⁹。

最後に、守ろうとする愛情の実践のなかで、母親業を担う者たちは何を学んでいるのか、についてルディクの考えを述べておきたい。子を見守ろうとする愛情の、子を注視する態度は、別個の存在としての子を傷つけるほど、執拗なものであってはならない。どこで子の動きや感情に介入するか、あるいは時に放置するかを母親は見極めなければならないのだ。しかも子は、生を受けた存在として、じつはつねに死の危険から免れないからこそ、注視が必要である。母親は子を見守るなかで、世界に対する態度として「謙虚であること」をなによりも学ぶ。作家であると同時に哲学者でもあるアイリス・マードックを参照しながら、ルディクは、愛情ゆえに学ぶ態度である「謙虚さ」をつぎのように定義する。

自らのコントロールを越えた世界において、謙虚であることは、自らの行為の限界と、自らの仕事の結果は予期できないことについての、深い意識を持つことである。マードックの言葉を引用するならば、「自分の精神や、[自分自身の子どもまでも含んだ]すべての「自然」物、それは、思いがけない出来事 chance に晒されているということである。[...]思いがけない出来事の一部、死であるかもしれない。[...]わたしたちは、世界を支配することができない」[ibid.: 72. See also Murdoch 1971: 75-101/ 121-161]。

謙虚であることとは、自らの意志の限界を重く捉え、自分が守ろうとする存在が、別個の存在であること、コントロール不可能で、そしてだんだんと独り立ちしていくような存在であることを尊重することである。こうした意味においても、新しい存在である子は、アーレントのいう意味で「世界の代表」であり、子を見守るなかで、母親は世界の在り方、他者の尊重の仕方を知識としても、実践としても身につけていくのである。しかもいうまでもなく、そうした学びは思考することを伴っている。愛情が支配や抑圧に容易に転化するだけでなく、生を脅かす暴力をも惹起することからも、愛情関係のなかで鍛えられていく思考方法が、自然に身に付くようなものでないことが明らかである。

母的思考から、平和を求める政治へと展開していくルディクの議論は、第 III 部において論じることにする。しかしここまでの議論からも、彼女が探究しようとする母的思考と、正義と愛情を別個の道徳として論じてきた哲学者たちとの違いは、すでに明らかであろう。

愛情、とりわけ母子間の関係を、あたかも他者の存在しない私的領域へと閉じこめ

¹⁹ たとえば、ルディクはつぎのように論じている。「子どもたちは、金魚ほど脆い存在とは思えない。つまり、もし彼女たちが永遠に見守られ、保護されているならば、彼女たちは成長しないだろう。しかし逆に、ゴキブリや雑草のように強靱でもないので、彼女たちに為されることと関係なく、生き延びる者でもない。母親は、彼女たちを見つめることを止めることはできないが、あまり見過ぎてもいけない」[Ruddick 1989: 71]。

ることを要請してきたのは、ある特定の社会が要請する主体、すなわち、他者の独立性を自己への攻撃としてしか捉えることができず、世界を客体として自己の生存のために利用しようとする、依存を認めない主体であり、かつ、そうした主体を要請している社会なのである。

ルディクによれば、母親業とは、多様で異質な他者とともに継続的な関係性を築こうとする営みのなかで生まれた思考様式の一つである。そして、そうした絆を築くなかでこそ、他者の別個性もまた育まれるような、他者との非暴力的な共存関係 共生関係ではなく、を、母親業を担う者たちは、愛情という名の下で実践しているのである。ここにおいてわたしたちは、つぎのようにルディクとともに問うべきだろう。たしかに、歴史的文化的な背景のなかで、女性たちの営みは、個人的な愛情関係や家内の実践へと限定されてきた。しかしながら、「なぜ、そうした営みは、公的責任と超越論的な省察を要請するものではなく、むしろ対立すべきものなのだろうか」と[ibid.: 194]。ルディクのこうした問いを受けて、次章では、私的領域にとどめられてきたケアのもつ、社会における可能性をさらに探求してみたい。