

第一章 フェミニズムが構想する平和 女は世界を救えるか？再考

政治思想と暴力性の消去

ここまで、わたしたちは、主流のシティズンシップ論における理想的な市民像が、いかに排他的で、社会的には「無」責任であり、かつ国民国家中心主義という意味で偏狭であるかということ批判してきた。そして、なぜ、政治理論において語られてきた市民が、上記のような特徴を持たざるを得ないのか、その理由について、他者に「依存すること」への恐怖が、とりわけリベラリズムを中心とする自由論に存在しているためであることを確認してきた。その恐怖は、身体性を帯びた具体的な人であることからもたらされる不可避の、偶発性 = 環境依存性 contingency の否認欲求ともいいかえることができよう。

そこで、本章において問いたいのは、そうした近代的な市民 (= 自律的な主体) を前提として語られる、(正義を基底にする) リベラリズム論や、(現在考えられるよりよき統治形態としての) デモクラシー論は、近代最大の暴力装置である主権国家 事実として歴史もっとも多くの人びとを殺戮してきた主体である の暴力性に対して、真摯に向き合ってこなかったのではないか、そうだとすれば何故なのか、という問いである¹。

思想史的に振り返っても、政治思想の発祥の地であり、古代民主主義を实践したポリスのアテナイは、戦士の共同体であり、そこでの最大の公的事象とは戦争であった。また、E.H.カーが『危機の二十年』で批判したように[カー 1996: esp. chap.8]、19世紀以降全世界に向けて自由主義の理念の下で市場を開放することを迫ったアングロサクソン圏は、強大な軍隊を背景に制海権を手にしていたからこそ、自由主義的にふるまうことができた。すなわち、民主主義も自由主義も歴史的には多くの惨劇に主体的に加担し、圧倒的な暴力装置を背景に主義主張を展開してきたにも関わらず、そうした過去にいかに向き合い、克服していくのか、といった議論は、デモクラシー論においても中心とはいえ、とくに現代のリベラリズム論においては、まったく無視されているといっても過言ではない。

たとえば、ロールズに代表される北米リベラリズムにおける非政治性を批判し続けてきたシャンタル・ムフは、リベラリズムが暴力や抗争を回避しようとして、かえって敵を生み、戦争状態に突入する危険がある、と指摘し、以下のように論じている。

[ロールズのいう 引用者補]「政治的自由主義」は、人間諸関係に存在する「非決定性」の要素を何が何でも消し去る。そこで提示されるよく秩序づけられた社会という見取り図からは、正義にかんする合理的同

¹ とはいえ、現代思想が人類史上最悪の死傷者を生み出した第二次世界大戦の経験から生まれてきたことは、言うまでもない。そして、現代思想が「主体」を解体することを一つのテーマとしてきた理由は、巨大な暴力国家を脱構築することにあつたと考えられる。本稿の議論の性質上、あくまでも、北米シティズンシップ論をめぐる議論に限定されていることを断っておきたい。

意をつうじて、抗争性、暴力、権力、そしてその抑圧が消されているのである。[...]抗争性と排除の位相における政治的なものを自らの理論から排除することで、政治的なものを現実世界から消去することだけではまだ終わらない。それは復讐とともに回帰する[ムフ 2006: 48-49]。

歴史上最悪の暴力システムの一翼を担ってきたにも関わらず、なぜ、そうした主義主張の原理を論じる政治思想は、その暴力性を無視し得ているのだろうか。いったいどこに、たとえばリベラリズムが孕む暴力性を見ないですむ仕掛けが存在しているのだろうか。

本章では、以上の疑問に答えるためにも、これまでの平和をめぐるフェミニズムの議論を振り返ることで、近代のデモクラシー論・リベラリズム論の前提をなす理想的な市民像 (= 依存を認めない、自律的主体) を批判することが、その構成員は自律的な主体であれ、と要請してきた主権国家批判へと繋がり、したがって、自律的・主権的主体批判こそが、非暴力的な共同性の在り方を模索する作業の一つである、ということを示してみたい。

第一節 女性「と」平和

私たちは、大体において、生命を奪う男性と生命を与える女性との大ざっぱな区別、つまり、正義の戦士 と 美しき魂 というような象徴的表現方法によって祭り上げられた断絶を受け入れている[Elshtain 1987: 165/ 257]。

1980年代にエルシュテインは、キリスト教父哲学に端を発する正戦論の出自を辿りながら、マイケル・ウォルツァーの『正戦論』を批判した『女性と戦争』において、上記のように平和の理念と女性とを結びつけることがいかに危険であるのかについて、論じている²。日本においても、女性こそが平和の担い手である、という考え方は、理論的には本質主義を喚起し、また歴史的観点からは、かつて大日本帝国における兵士の母として戦争協力に邁進した女性たちの存在を忘れてしまうことになるとして、すでに多くの批判が存在する[ex. 上野 1986, 鈴木 1994]。

エルシュテインが『女性と戦争』を執筆した80年代は、上野も指摘していたように、(男女間の) 差異をいかに扱うかをめぐって、フェミニズム理論内に大きな分断が生じること

² その後、エルシュテインは、『テロルに対する戦争』において[Elshtain 2003]、9.11 同時多発テロ以降のブッシュ政権による「テロとの戦い」を正義の戦争の遂行だとして、全面的に支持するようになる。『女性と戦争』においてとろうとしてきた正戦論との批判的距離から、全面的な支持への変遷をどのように捉えるかについては、ここで詳しく論じることができない。本稿の立場としては、エルシュテインの合衆国民主主義に対する共和主義的な信念から考えると、それは転向ではなく、理論的な帰着だと考えている。

が明らかにされた時代である³。合衆国では、理論的にはシュラミス・ファイアーストンらに代表される七〇年代のラディカル・フェミニストたちの運動の中から⁴、女性性 femininity を称揚する議論が登場し、生物学的な差異に女性と男性の違いを基礎づけようとする者たちが現れる。そうした議論は、生物学上の女性を生きているという経験そのものに訴えたため、生物学的な本質主義は幅広い支持を得やすい傾向にあった。たとえば、1973年に「母親の権利」と題されたジェーン・アルパートによる論文が、合衆国フェミニスト雑誌 *Ms.* において発表され、多くの共感を呼んだという[Snitow 1989, Echols 1989. See also 上野 1986: 157-158]。

フェミニストたちは、女性と男性の本質的な違いとは、生物学的なものではなく、家父長的な社会がそれぞれの性に果たすよう要請してきた役割から生じているのだと論じてきた。[...]しかし、このフェミニストの議論には欠点がある。というのも、それは、両性のあいだの生物学的な差異を計り知れない意味をもつ差異として受け取っているわたしたちの経験と矛盾しているからだ。 [...]すべてが、生物学上の女性性は、女性の力の基礎である、という考えを示している。バイオロジーはしたがって、フェミニスト革命の敵ではなく、源泉なのだ[cited at Snitow 1989: 41-2, Echols 1990: 250. 強調は原文]。

ラディカル・フェミニズムの中から登場し始め、後に「文化派フェミニズム」と呼ばれることになるアルパートのような主張は、とくにその生物学的な基盤への訴えに対しては、その後強い反発を呼ぶことになる⁵。しかしながら、生物学的な事実に依拠しようとする理論的な瑕疵については、現在もなお多くのフェミニストが批判的であるものの、七〇年代の合衆国女性運動史のなかでみれば、生物学的な基盤に訴えた理由が、社会的に無力で、男性からの暴力や抑圧に曝されてきた女性たちの力の結集を呼び掛けようとした、政治的な戦略であったことは、注記しておきたい。

³ 「女性の特殊性」はフェミニズムにあるパラドクスをもたらす。しかし、フェミニズム理論は、そのパラドクスから生じる緊張のなかで議論することが大切であり、過去このパラドクスを巡ってどのような対立が生じ、またいかなる議論をしてきたのかを忘れてはならないと、すでに八〇年代にアン・スノウは警告を発している。彼女によれば、フェミニズム理論は、性差をいかに考えるかをめぐって、同じような対立を繰り返してきた。その対立項とは、「ミニマイザー」と「マキシマイザー」、「ラディカル・フェミニズム」と「文化派フェミニズム」、「本質主義」と「社会構築主義」、「文化派フェミニズム」と「ポスト構造主義」、「平等」と「差異」である。

⁴ 合衆国では、六〇年代の公民権運動とベトナム戦争に対する反戦運動から、ラディカル・フェミニズムの思想と運動が誕生し、それは、リベラリズムに対する根本的な批判を特徴としている[cf. Echols 1989: esp. 15-16]。

⁵ 第 II 部第一章第四節でみた、ケアの倫理に対する批判も、文化派フェミニズムに対する批判の一つといえる。

たとえば、エコルズは、理論的には文化派フェミニズムに否定的な評価を下しながら、なお、「当時運動内の党派間争いを考えるとき、女性たちの生物学的な共通性によって団結しようとするアルパートの主張は、非常に魅力的であった」と論じている[Echols 1990: 274]。

あるいは、本質主義に対して新たな視線を投げかけようとした精神分析派の哲学者テレサ・ブレナンも、九〇年代における本質主義をめぐる議論が、七〇年代における女性たちの論争の歴史を忘れてしまっているのではないかと疑義を提起している[Brennan 1999]。すなわち、ブレナンによれば、そもそも本質主義が批判されたのは、本質主義的な考え方が、決して変化することのない存在を前提にして、社会を構想しようとする傾向があるからであって、自然や本質といった概念そのものが問題視されていたわけではない。

たとえば、後に本質主義的だとして批判されるようになるギリガンの議論は、女性たちが耳を傾けさせようとしている「もう一つの声」が、「運動と変革」を求める声である、と論じるものだった。したがって、「運動、変革、そして本質のあいだの一種の同盟は、本質主義の再考を唱える者たちの間ではすでに確立されており、彼女たちは、わたしたちにはアイデンティティの政治が必要だただけ、主張しているのではない。彼女たちは、本質主義をめぐる後の議論を特徴づけることになる、独善的な固定性 *dogmatic fixity* にも反対しているのである」[ibid.: 74]。つまり、本質主義に反対する者も賛同する者も、この 独善的な固定性に反対する、という政治的な基盤をかつては共有していた[cf. Snitow 1989: 41]。ただ、異なるのは、運動する者たちが共有するなにもものかに訴えることが、よりよい変革に繋がるのか、否か、もっといえば、女性たちの「自然 = 本質」に訴えることが、彼女たちにエネルギーを注ぎ、その運動を活性化させるか否かのあいだの対立だったのである⁶。

八〇年代に興隆する「差異」をめぐる議論を背景に、フェミニストにとって平和を思考することもまた、思考する主体である女性たちにとっては、主体の間の分裂を呼び込むことになる。「平和は、他のひとびとにとって以上に、女性の問題なのか？女性たちは、平和に対して何か特別の関わりがあるのか、あるとしたら、その関係性はどこから生じてくるのか。政治的な歴史からか？あるいは、バイオロジーからか？」と[ibid.: 35]⁷。

本章での関心は、ムフが批判するように、なぜリベラリズムは主権国家の暴力性について真摯に向き合えないのか、である。それに対して、フェミニストたちはフェミニズムを

⁶ ブレナン自身は、「自然 = 本質」こそが変革に開かれた未知なる力をわたしたちに与えてくれる理念であり、むしろ生の本質が「構築されたアイデンティティを転覆する」可能性を秘めていることから、「自然 = 本質」という理念に社会変革の力を見いだそうとしている[Brennan 1999: 81]。

⁷ 同様の指摘をする者として、以下も参照。「現代フェミニズムはいまや、平和主義と女性たちの平和をめぐる伝統的な政治について、さまざまな問いを突きつけている。平和な女性と戦争をする男性という対置によって、軍国主義は解消されるのではなく、強化されているのではないか。女性たちは、平和に対して特権的な関係にあるのか。女性たちが平和を好むのは、自然なのか、それとも社会的に構築されたものなのか。女性たちが平和を好むのは、養育や共感だけでなく、受動性と抑圧のうえに構築されているのだろうか」[Harris 1989: 94]。

担う主体をめぐる議論の延長線上でいち早く、平和問題に対していかに女性たちが取り組むべきなのかが論じられてきた。本稿でこれまで論じてきたように、リベラリズムを根幹で支える自由意志に貫徹された自律的主体の揺るぎない前提と、フェミニズムにおける主体に対するラディカルな疑義とのあいだに、主権国家の暴力性にいかに向き合うのか、という問題に対する思考や態度の違いが表れていると考えることができるのではないか。

フェミニズムにおける平和問題は、上述したように女性という「主体」の間に分裂をもたらすなかで論じられてきた。ここでいう「主体の間」とは、複数の女性たちの間で inter-subjective、という意味を持つと同時に、主体内 intra-subjective という意味をもつことを強調しておきたい。なぜならば、バイオロジーか社会的構築か、という問いに「女性性」がさらされることによって、まさに女性性を生きる者たちは、男性中心主義的社会のなかで「他者」として構築されてきた自らへの批判的考察と、しかしながら、その立場を超えようとするものの限界、女性性という特殊性を引き受けることの両義性など、さまざまな矛盾を わたし のなかに抱え込むからである。

フェミニズム理論の特徴の一つは、ある主題 subject に対する思考が、つねに思考する主体 subject である自らへの問いへと、展開する/ せざるをえないことにあることは、すでに第 I 部第三章第五節においても論じたテーマである。様々な分裂を抱えた主体の経験、その経験への注視、そして、そこから語られる平和論にこそ、フェミニズムの平和論の可能性の一つが存在しているのではないか。それは、やはり第 I 部第二章第四節で指摘した他者（性）を暴力的に抑圧する主権国家と自律的主体との結託とは異なる、自己と他者との非暴力的な関係性の構築への道筋を照らしてくれるはずである。

第二節 反・本質主義的なケア論へ 自律的な主体批判という観点から

80 年代のフェミニズム理論をこうして簡単にではあれ振り返ると、女性性を称揚する議論はいわゆる本質主義的であるわけではなく、むしろ、女性の思考や行為を型にはめ抑圧してきた根強い自然主義(本質主義)に抵抗するために、ブレナンの言葉で言い換えれば、独善的な固定性 に対抗して登場してきたことが分かる[cf. Echols 1989: 247-254]。

では、じっさいに、本質主義とは距離を置きながら、女性たちの経験、とりわけ、母親業の引き受けに伴う営みや思考が平和を構想するさいに必要なとする主張とは、具体的にはいかなる議論を展開してきたのだろうか。ここで、主に参照されるのは、第 II 部第二章第四節で、母親業を担う者は、多様で異質な他者とともに、非暴力的な共存関係を築くことを学び、そのために思考し続けてきた、と論じるさいに参照した、ルディクの『母的思考』(1989)である。

ケアの倫理の考え方を拡張し、安全保障 national security に代わる国家の正統性の核として、社会的ケア social caring を考察することは、第二章に譲ることにし、本章では、主体批判がいかに平和主義へと繋がっていくかに論点を絞ることにする。

第 II 部第一章で確認しておいたように、ケアという営みについては、そこに女性固有の（したがって、排他的な）倫理を読み取ろうとする傾向を助長するとして、すでに数々の批判が存在している。平和に関してみても、とりわけ、日本においては、上野千鶴子が「性差」特有の重要性を指摘するフェミニスト（性差マキシマイザー）に対して、「日本社会の与件に制約された、日本のフェミニズムの限界を示唆する」として厳しく批判し、この上野の批判が、女性の特性を重視するフェミニストに対する共通理解を形成してきたといっ
てよい[上野 1986: 157-158]。

だが、方法論としてはナンシー・ハートソックの提唱するスタンド・ポイント理論に依拠しながら⁸、ギリガンが考察したケアの倫理を平和論へとつなげていくルディクの「母的思考」の眼目は、西洋哲学の歴史を振り返りながら、理念上の主体を伝統的に支えてきた「理性」「自立」「抽象的思考」こそが、傷つきやすい身体や依存という人間の条件を無視する、軍事的思考を強化してきたことを批判することにある。

たしかに、母子関係を平和論へと結びつけることには、母子関係に対するロマンティックな幻想がつきまとう。だが、そうした幻想に対抗する形で、『母的思考』におけるルディクが最初に明らかにしようとしたように、じっさいの母親業には、必ず他者としての子どもとの間の葛藤が伴っている。その理由は、すでに指摘したように、母親業を担う者にとって、自らの行いがどのような影響を子どもに与えるのかは、誰にも分からないし、予期し得ないからであった。ルディクいわく、「軋轢は、母親の生活の一部である」[Ruddick 1989: 160]。また、年齢、性別、性的指向性、出身地、宗教、文化、民族、人種、ときには国境を越えて「偶然」、ある一定期間互いのニーズに呼応し合う人々が集う場を、本稿では^{ホーム}家と定義してきたが、家における人間関係の中で、母子関係は、偶然性と可傷性という点で際立った関係性にある。家において出会う他者との葛藤から紡ぎだされる思考のなかに、非暴力的な他者との対応のありようを、ルディクは見いだそうとしているのである。

母親業を担う者たちは、自分に対して絶対的に弱い他者、自分に依存しなければ生きて

⁸ ハートソックによれば、スタンド・ポイント理論には、マルクス主義の影響を受けた、次のような認識論的・政治的特徴がある。1) 物質的な生活は、社会関係を理解するうえでの下部構造であるだけでなく、その理解に限界をもたらず。2) もし、物質的な生活が、二つの異なる集団にとって根本的に相対立する構造を有しているのであれば、一方のものの見え方は、他方の見え方を転覆する可能性がある。そして、支配＝抑圧が存在するシステムにおいて、支配者が有するものの見え方は、部分的であるだけでなく、一面的な歪みをもっている。3) 支配階級（あるいは、支配的ジェンダー）のものの見え方が、物質的な関係性を形作っており、あらゆる立場のひとがそこに参加を強要されている。したがって、単純に誤りだと否定できない。4) 抑圧された集団が有するものの見え方は、闘争の末に手にしなければならないものであり、かつ、すべての人が強制的に参加させられている社会関係の表面の下に隠されて存在するものを見ようとする知恵と、そのような社会関係を変革しようとする闘争からのみ生じてくる教養の二つを表している。5) 抑圧された者の理解もまた、社会関係に拘束された視界しか持ちえないが、しかし、その立場にたつことが、人間存在のあいだに結ばれた現在の関係性がいかに非人間的であるかを明らかにし、現在を超えて、歴史的に開放的な役割を担う[Hartsock 1998: 107-8.]。

いけない他者を、見守り、慈しみ、育てる中で、「絆、分離、発達、変化、[他者や世界に対する自らの 引用者補]コントロール力の限界」をめぐる知を習得していく [ibid.: 131]。母親業という実践を通じて、他者に積極的に関わりながらも境界線を踏み越えないような知、より正確にいうならば、他者の身体という別個独立の、刻々と変化を遂げるモノに積極的に関わるなかで、他者との境界とのかかわり方が学ばれていく。そして、その実践から生まれる知は、環境にさらされ、刻々と変化し、意志を超えたところに存在する身体の依存性/偶然性 contingency への注視から生まれた謙虚さ、自らの能力の限界と他者の別個性に対する感受性であるともいえる。それは、次章において論じられる、はっきりとした境界線の峻別、自他の領域の絶対的な不可侵性の論理によって、自己の内部における、他なるものや理解し得ないものを排除し、領土を固守する主権国家の論理と対照的である。

ルディクは母親業の実践のなかにスタンド・ポイント理論との共通性を見いだそうとする。彼女によれば、スタンド・ポイント理論の課題とは、次のように表現される。

子どもを育成してきた仕事から学んだように、ひとびとの間の、さらにはひとびとの内部での、今なお想像されたこともない差異や多様性に対して敬意を払う条件とはどのようなものかを、はっきりさせることである [ibid.: 134.強調は引用者]。

スタンド・ポイント理論の特徴とは、社会生活の基盤たる物質的生活ゆえに、それぞれがおかれた状況によって、互いに対立を抱えこむひとびとの視点や理解をいかに、よりよい社会変革へと結び付けていくか、という課題にこそある。それは、まさに「軋轢は、母親の生活の一部」であり、だからこそ、「思考する」と唱えるルディクにおける母的思考に共通した課題なのである。

こうした母的思考に対照させながらルディクは、軍事的思考法にみられる特徴として、あらゆるモノをコントロールできるという過信、因果関係を見出そうとする際の、単線的で(ときに恣意的な)文脈設定とそのスパンの短さ、量的な効率至上主義、身体的・精神的苦痛の無視を挙げる。しかし問題なのは、そうした軍事的思考方法は、例外状況において否応なくとられるもの、というよりむしろ、西洋哲学の伝統のなかにはっきりとみられる、抽象的な思考の優越と他者 (m)others への依存に対する恐怖が先鋭化したものである、という点である。

ルディクは、プラトンの『パイドン』を手掛かりに、いかに、哲学的に身体、とくに身体の属性としての、出生・セクシュアリティ・可死性が軽視されてきただけでなく、理性に対する敵とみなされてきたかを論じる。

哲学的・宗教的な省察から判断されるとき、人間の身体の本質的な特徴は、死という最期にある。多くの本がこれまで、死の恐怖、死との格闘、

そして自らの死すべき運命を知っている生き物としての意識を形成する無に向き合うことの実存的な不安をめぐり、書かれてきた。病気、身体的障害、衰退、そして運が良ければ「老年期という人生の喜劇」にさらされる人生に、死が待ち構えている。性的な恍惚は、「死の経験」の一つ、性的な喜びは死をもたらす病の前兆だと考えられてきた。誕生さえ、死とともに連想され、したがって、死は生を生み出す女性に結びついている。「女から生まれる男は、短命な生しかもっていない」[ibid.: 188-189]。

そして、ルディクが結論するには、他者への依存に対する恐怖と抽象的な思考はともに、自他の身体性からいかに自己を解放するか、あるいは自他の身体性をいかに支配するか、といった伝統的哲学の探究のなかに表れている身体性への侮蔑が、異なる形で表れたものに他ならない⁹。

したがって、平和を希求しようとするフェミニズム理論は、軍事的思考を支えてきた伝統的哲学の思考様式、ひいては、そうした思考を理想とする思考主体、すなわち、自律的な主体に対する批判へと、焦点を合わせざるを得ないのである。

第三節 近代的主権国家の誕生と近代的主体の誕生

ケアの倫理から導き出される関係性のなかで育まれる自己像は、わたしたちの身体性の諸条件を注視する自己であった。身体性の注視について、再度確認しておく、それは、「ひとびとの間の、さらにはひとびとの内部での、今なお想像されたこともない差異や多様性に対して敬意を払う」条件について、思考を深めることであった。

他方で、軍事的な思考方法を支える自律的な主体は、身体的な欲求からは自由で、文脈に依存しない抽象的な思考を優先し、理性によって自らを律する主体であると、ルディクは批判する。理想とされる自律的な主体は、生の道具であるかのごとく身体を蔑み、したがって身体が被る苦痛には無頓着である¹⁰。「哲学も戦争もともに、個別の愛着、「女性的な」

⁹ なぜ、そこまで哲学的に身体が忌み嫌われるのか、という理由について、ルディクは、身体は死にむかう mortal (= 永遠ではない)、変化するモノであること、さらには、不規則で予測不可能であること、また、出生してきたことは、セクシュアルな経験が伴うだけでなく、身体の「個別化」を掘り崩す他者と自己との融合といった事実を想起させるからだ論じている [Ruddick 1989: 189-193]。哲学的に「死」は多く論じられてきたにもかかわらず、「誕生/ 出生」については、「世界に投げ入れられる」といった受動的表現に置き換えられてしまうように、ハンナ・アーレントなどの例外を除いてほとんど語られてこなかった。その理由として、わたし の誕生は、わたし の行為では決してなく、他者に依存しているという事実に加え、なによりもあまりに女性的であるからだ、ルディクは指摘している。

¹⁰ 軍事的な思考における身体の道具化によって、傷ついた身体はいっさい配慮されず、翻

物質的で家庭内での生活の具体的な複雑さを超越することを要求する」[ibid.: 145]。そしてなによりも、自律的理性は、他者とのあいだにある差異（＝主体によってコントロールできない なにものか）だけでなく、自己の内にある なにものか さえも、理性の下に統合することで、圧殺し、主権的主体へと同一化させようとするのである。

では、こうした主権的主体批判がなぜ、安全保障を存在理由とし、圧倒的な暴力装置を備えた主権国家批判へとつながるのだろうか。この問いに応えるためには、なによりも、社会契約論で通常語られるような、主体と主権国家の関係を覆さなければならない。つまり、理念としての 自律的主体 自らの意志を貫徹し、身体をコントロールし、なにものにも依存しない存在 が、主権国家論以前に存在し、あたかもいかなる政治的な効果からも自由な自律した主体こそが主権国家を建設する、といった理解が、まず覆されなければならない。思想史を振り返れば、むしろ、近代に登場する主権国家論のアナロジーの結果として、近代的主体が構築されたことを¹¹、ここでは、エルシュタインの議論を手掛かりに明らかにしてみたい[Elshtain 2008]。

ルディクの議論によれば、たしかに西洋哲学の源流において、すでに身体から遊離した抽象的な理性の働きが、人として最も優れた活動だとみなされていた。だが、たとえば、ルディクが批判するプラトンが『国家篇』において考える国家の構成は、構成員の能力に応じて厳格に階層化され、精神的な活動に従事する者はほんの一握りの人であると考えられていた。他方で、国家を構成する 母的なものを排除しつつ すべての国民が、自律的な存在で、自らの身体を自らのモノとしてコントロールできると想定されるようになったのは、むしろ強大な暴力装置を独占し、その領土の境界線と領域内の国民を完全に支配する主権国家が確立された後である。

「神のみが、あらゆるもののなかで至高 sovereign、不変であり、真実、理性、そして神

って武器が主体となり、兵士の具体的身体はむしろ、武器の延長となる[Scarry 1985: esp. chap.2]. 戦争の主たる目的とその帰結は、「ひとを傷つけること」“War is injuring”であるにもかかわらず、この事実はあまりに自明で、抗いがたいために、さまざまな形で故意に、わたしたちの目からは隠されている。

上記のことを明らかにするために、エレイン・スキャリーは、軍事用語に注目する。たとえば、爆弾や作戦上の用語に植物に関係する用語が使用され、殺傷や危害を引き起こす行為については、「中和される neutralized」。まさに、「軍隊を無力化する Neutralization」や「力を奪う neuter」といった用語は あるいは、その他「片付ける cleaning」、「一掃する cleaning out」、「やっつける cleaning up」などの多くの例のように[...]、身体に対する危害を言い換えるために使用される主な用語である」[ibid.: 66]。また、兵士の身体はむしろ武器 arms の延長として捉えられるために、敵から受けた危害については、武器が受けた危害として認識され、身体が受けた被害は、付随的損害 collateral damage でしかない。こうして、人を殺傷することは、軍事的思考においては道徳的な意味合いを失っていく[ibid.: 67-9]。

¹¹ 本稿ではすでに、第 II 部第二章において、いわゆる社会契約論的な自律的主体の前提については、精神分析家ベンジャミンの議論を参照しながら批判しているが、ここでは、思想史的な議論として検討する。

性を完全に備えている、ということは、信仰の要であった」[Elshtain 2008: 1]で始まる¹²、エルシュテインの新著『主権 神・国家・自己』は、キリスト教における神をめぐる中世の議論をアウグスティヌスの三位一体論を中心に論じながら、神の至高性が、いかに君主の主権論、そして主権国家論へと移行していったのかをひも解いた著作である。

そもそも、神は、その理性、真実の啓示、愛などにおいて、地上におけるいかなる創造物をも超越した存在であったが、その至高性への信仰は、神は万能であるという認識へと移行していく。「もし、神が至高であるならば、かれが万能であるとみなすことは、合理的に思える。神が万能であるならば、かれは、意志したすべてを為しうる。自己の主権/至高性という現代的な自尊心/慢心 *conceit* は、まさにこのような思考法をとりながら、個人に対してなにものかを前提する。すなわち、ひとは、自分自身のことを為す、しかも「自分なりのやり方で」、それが、自分自身に課す法である」[ibid.: 20]。

四世紀の神学者たちの論争は、神の万能性を巡って争われ、そうした論争を経て、理性 (= ロゴス) としての神ではなく、神の意志の絶対性を至高性の表れとみなす議論が支配的となる。一三世紀のフランスの君主に対して、すなわち政治的な支配権の特徴として初めて主権という用語が使用されたのは、神の至高性からのアナロジーであった。こうして、絶対君主論は、神の存在の至高性をその意志の絶対性と同一視しようとした神学論上の一学派 唯名論 の延長線上に位置づけられる¹³。

また、「前」近代という用語そのものが否応なく抱えている価値判断からも容易に推察できるように、中世キリスト教世界は、分裂した混沌の世界と描写されることが一般的であり、したがって、一定の領土内を絶対的に支配する主権国家の登場はそうした混沌状態から抜け出すための、歴史的必然であったとみなされることが多い。しかし、ここで興味深いのは、そうした判断を導いている大きな要因は、ある領域における権力が複数 (= 封建領主、ローマ教皇、神聖ローマ皇帝、統合を目指す君主) 存在することを、否定的にしか捉えられない統合や一元化への強い意志である、という点である¹⁴。エルシュテインはむし

¹² もちろん、一三世紀に入るまで今日の *sovereign* と同じ含意をもったラテン語やギリシア語は存在しなかった。エルシュテインが注目するのは、絶対的力 *potestas absoluta*、全権 *plenitudo potestas* として、中世において考えられていた神は、一元的なものではなく、むしろ、理性の神や愛の神として、多様で、対話を許容し、契約による関係性を表現していた、という点である。神の絶対的力に対する意味の歴史的変遷を強調するために、あえて、ここでは *sovereign* という言葉を非歴史的に使用しているのだと思われる。

¹³ ここでの神の意志の絶対性の認識が、のちの国家主権の特徴の一つへと受け継がれていく。すなわち、神の意志の絶対性は、秩序の安定性を創造することではなく、むしろ、既存の秩序の外部で行為することに求められたのだ。法を創造する神のみが、既存の法を失効させ、新しい法を創造することができるからである。

¹⁴ 中世においては、重なり合いながら存在する諸勢力は、統合されながらも、それぞれ独立個別の権力を減少させることはないと考えられてきたが、絶対君主を主権者として国家の至高の統治者としてみなし始めると、権力は全体性 *totality* を意味し、周辺の諸力は、全体性の中心、すなわち主権者からその力を分け与えられていると考えられた[Elshtain 2008: 43]。

る 上記の説明とは矛盾しないことわりながら、主権国家の誕生をもたらしたのは、国家の理念とローマ法との融合であると考ええる。すなわち、絶対的な私有財産の観念と、家父長権、統合された市民たちを代表するものとして法を捉える主観的な法の観念が、国家主権の概念へと導入され、全一的な支配権を行使する主権国家が誕生した。

法の最終的な判断は一つであることが求められるように、主権国家とローマ法の融合は、複数ではない、ひとりの主権者が存在しないかぎり、「いかなる家族も、共同体も王国も、最善の状態にあることができない」といった、一元論的な国家観を生む結果になった。「主権者の場、主権者がつく王座とは、一個の意志 *an individual will* でなければならない。それは、一つ、唯一で、一元的で *one, singular, monistic* なければならない」[ibid.: 43. 強調は原文]。

絶対君主の主権が神の似せ絵であったことは、絶対君主といえども神の権威を必要としていたことを意味するが、17 世紀に入ると、とくにホップズの『リヴァイアサン』に顕著にみられるように、主権国家は神の拘束からも解き放たれ、主権者が創造する法は、主権者の意志としてのみ捉えられ、そこに正邪の判断を許さないという実証法学的な論理が登場する。

ここにおいて、極めて統一性の高い、絶対的な国家理性(国家意志)をもった、しかも、中世のように超越的な正しさを担保してくれる存在(=神)から遊離した、近代主権国家が登場する。なにものにも頼ることなく、自らの意志において、その領土内に決して、その意志に反する存在を許さない主権国家。その主権国家においてこそ、その国家を構成する国民もまた同様に、自らの意志を超えた権威にも道徳にも依存しない存在として構築されていくのである¹⁵。じっさい、エルシュテインは以下のように論じている。

主権国家と至高の神との関係は、主権的な主体と主権国家との関係と同じである。政治的意味において、一定の領土、集合的全体に対する自決権を主権と「名づけた」ことを考えれば、このような主権の論理が、解放され、移動し始め、よりいっそう自己という概念に結びつくようになったことは、驚くことではない[ibid.: 159]。

もし、主権国家のアナロジーとして主体が構築されているならば、この政治的に構築さ

¹⁵ エルシュテインは、すでに[森 2008]や[土佐 2008]において指摘されているように、2001 年同時多発テロ以降の合衆国によるアフガニスタン攻撃にとどまらず、イラク戦争でさえ正戦であるとして擁護した政治思想家である。本書において、主権国家登場 = 主権的個人の誕生を批判し、一元論的で意志を絶対視する思想状況を批判する彼女の意図は、したがって、合衆国の暴走を主権国家の帰結として批判することにあるのではない。むしろ、同書の批判の要点は、主権的な主体がいかに自然を破壊し、優生学を促進させ、中絶をいとわず、かつてのラディカル・フェミニストのように、分離主義に陥り、社会は子どもが存在しないかのようなものとなる、といった、現代合衆国の行き過ぎた個人主義に警告を発することにある[cf. Elshtain 1993]。

れた主体の下で圧殺され、封殺されてきた なにものか を救い出すことによって、身体を伴い、だからこそ偶発的な contingent 存在である人間の条件によりふさわしい社会構想に着手できるはずである。それは、国家の手から、わたしたち一人一人の生を取り戻す、個の脱国家化への試みでもある。

平和な社会を構想するためには、暴力的な主権国家に相応しく構想された主体に基づき主権国家を構想してきた主体、といった 主権国家 = 主権的主体 という強固な鉄の檻から、わたしたち自身がまず解放されなければならない。

第四節 母的思考から、平和の構想へ

こうして、わたしたちは、現代のシティズンシップ論において前提とされている、依存を否認する自律的主体は、長い歴史をかけて、「一つ、唯一で、一元的でなければならない」強固な意志によって領土と領土内の国民を圧倒的に支配する国家の、まさに国民として前提とされていたことに気づかされる。自律的主体は、現代のリベラリストたちが想定するような、脱歴史的・文脈的な存在であるどころか、近代主権国家の文脈のなかでこそ理想化されるといってよい。

そして、シティズンシップ論において封殺され、忘却に曝されてきた なにものか とは、他者に開かれ(ているがゆえに、傷つきやすく)、他者のあいだで生まれ(るがゆえに、依存的で)、わたしにとって偶然もたらされた(がゆえに、自己にとってはコントロール不可能な)、身体性である。

そして、すでに確認したように、軍事的思考は、身体を武器の延長と捉え、兵士を具体的な個人としてではなく、量的な戦闘要員と考えることで、身体が被る苦痛 suffering から目をそむけることができる。同様に、主にリベラリズムが前提とする自律的主体のその抽象性は、戦時でなくとも現代の主権国家にのがれがたく刻印されている、意志によってはコントロール不可能な身体性(=他者性)への残酷さを隠ぺいしている。

自律的主体をつねに批判し続けてきたバトラーは、第一次湾岸戦争終結後、以下のよう
に、当時の合衆国の軍事行動を批判していた。

こうした作戦の初期の成功が大いなる熱狂をもって、さまざまな形で受け入れられた。目的の達成、つまり、道具を利用した行為を通して、たいした抵抗や妨害なく、なんらとぎれもなく当初の意図を実現することは、たんにイラクの軍事施設を破壊するだけでなく、男性化された西洋の主体のために闘う儀式だった。その主体の意志は、即座に行為へと変換され、その言葉や命令は、反撃の可能性そのものさえをも破壊する行為として実現する。そして、この破壊的な力は同時に、主体自身の主体性の侵食不可能な輪郭を確固たるものにするのだ[Butler 1995a: 43/

255. 強調は引用者]。

その後、彼女は『生のあやうさ』において、倫理的責任と集合的責任について論じるさい、「公共圏における社会的現象 a social phenomena のひとつとして構築された私の身体」¹として、身体のもつ公的な次元について言及するようになる[Butler 2004b: 26/ 58-9]。同書の主題 subject の一つは、危害を被ったあとに、わたしたちにはどのような応答可能性 responsibility があるのかが模索されているのだが、まさに彼女もまた、先にフェミニズム理論の特徴として指摘したように、主体 subject がいかに構築されているのかに注目するようわたしたちを促している[ibid.: 44/ 88]。

軍事作戦と主体性との関連を読み解きながら展開されるバトラーによる自律的主体批判を、ひとの身体性、予測不可能性、偶然性、他者性との対峙がつねに要請されてきた母親業から抽出される思考法、すなわちケアの倫理に連動させることで、わたしたちは日々の親密な生活圏から、新たに、非暴力的な社会を構成する原理を見出すことが可能となるはずである。

そうした試みが可能となったとき、理解を超える他者とともに軋轢を抱えつつ、自らの生を他者と偶然にも共有・分有する営みのなかから生まれた実践知が、フェミニストによる平和構想の特徴の一つとして位置づけられよう。また、そのように提示される実践知は、既存の母性賛美や前近代への回帰を促すのとは逆に、現行政府の再配分機能の一翼を担う制度としての「家族」を超えた、解放的なひととひととのつながりをも示唆するものになるはずである。そこで、次章では、ケアの倫理と平和構想との具体的つながりについて、詳しく論じてみたい。