

第三章 ケアから人権へ 脱領土化と、普遍性の時間的様態

ケアは国境を超えるのか？

ケアの倫理から平和を考えてきたわたしたちは、ハーマンがいみじくも「地球の平和は、ホームから始まる」と論じたように、身体をもった具体的なひとびとの営みが、平和構築にどのような知見をもたらすかを考察してきた。第 II 部でハイデガーを参照しながら確認してきたように、ホームは、時間と空間のなかで平和であることを意味し、他者に迎え入れられ、他者を迎え入れることの学びの場、他者をけっして我有することなく、非暴力的に対応する実践の場であった。そして、近代の契約論を中心とした政治思想が論じてきたのとは異なり、具体的なひとの依存関係にこそ社会の萌芽があり、グディンが論じるように、「傷つきやすい者を守ること Protecting the vulnerable」、すなわち、傷つきやすい存在をケアすることで、実際の危害を避ける責任を担いあえるしくみを築くことが、社会の存在意義であることが確認された。

前章では、それでもなお、傷つきやすい存在が応答されることなく危害を被ったり、直接的に暴力を受けたりした最悪の場合には、過去に遡り、危害を特定し、傷を癒し回復を目指すための新しい「現在」を創造しうるような関係性を、人と人の間に築かなければならないことが、ケアの倫理と修復的正義を関連づけながら論じられた。

しかし、バトラーが論じるように、そうした平和な状態は、局在しているにすぎず、ケアの倫理から出発する政治とは、ケアを待つ不安な存在にいかによりよく応答するかを考えるためにこそ思索を深めなければならない。わたしたちの行為に左右されるが、わたしたちの行為に対して意志表明権をもたない最もヴァルネラブルな存在に、そうした政治は最もよく応えなければならないからだ[cf. Young 2007: esp. chap. 9]。

これまでの主流の政治理論においては、民主主義であれ、リベラリズムであれ、わたしたちが誰のニーズに応えなければならないのか、という問いは、強く国境によって拘束されてきた。しかも、第 I 部での議論から明らかとなったのは、リベラルな問題設定においては、国家の十全な構成員が自律的な主体と想定されているがゆえに、じつは、一つの国家内においてさえ、依存を中心に育まれる応答関係については、主体と認められない者同士の関係性へと縮減化されていた。すなわち、同じ国民という主体間の責任関係においてすら、依存関係はすっかり忘却されているのである。

政治を論じるうえで依存関係が忘却されてきた理由は、したがって、依存する者がまず存在し、その依存に応えることから、人々は呼応関係を築き上げ、他者の行為に左右されやすいために傷つきやすい人たちを実際の危害から守るために、社会における諸制度ができてきた、という考え方をとることができないからである[ibid.: 159-160]¹。

¹ たとえば、ヤングの以下のような正義論批判を参照。「正義が要請する責務は、一つの政治的共同体内部における、共通の基本構造の下で生きる者たちのあいだでのみ、果たされ

人や財そしてサービスも国境を越え移動する現在では、わたしたちは、自らの力ではコントロールの及ばない他者の行為に、ますます左右されるようになった。にもかかわらず、旧態依然として、他者への責任を国境内、あるいは、自国民同士のみに限定することは、道徳的にみてあまりに恣意的である。ケアの倫理を核心に据える政治は、具体的なひとのニーズをめぐる、ひとびとの呼応関係を中心に、国民国家中心の社会編成の在り方の再編を強く促すはずである。それは、ひととしての不可避の条件に、最大限応え得る政治、という意味で、文字通り、人権を尊重する政治へと一歩近づくことでもある。

とはいえ、冷戦後 20 年が経った現在、「戦争と暴力の世紀」であった二十世紀とは異なる未来に開かれた二十一世紀であってほしいと願う多くのひとびとの思いを裏切るかのような状況に、わたしたちは取り囲まれている。ポスト冷戦期は、世界における「貧困根絶のための条件が例外的にそろっていた」にも関わらず、富裕諸国は貧困を根絶するためにほとんど何も努力をせず、地域格差は広がるばかりであるし[Pogge 2003:6]、多くの紛争に対し新しい手段として登場した人道的介入についても、いまや「あたかも連鎖反応が起こったかのようにして、一連の新しい内戦と暴力の勃発を誘発しているのは明らかである」[Honneth 1997: 156]。

しかし他方で、冷戦後のイデオロギー闘争の終焉にともない、一元的な法の支配を国際的に確立し、国際的な市民社会の形成や国際的な民主主義の可能性を模索しようとする新しい試みや構想が提出されている。たとえば、地域紛争後の平和維持活動や制度設計に、「法の支配」の論理をしっかりと組み込むことで、正統性ある国家構築に国際社会が協力する、といった実践などがその一例である[cf. 篠田 2003]。また、ポスト植民地主義時代においてようやく可能となった過去の発掘を通じて、国家ではなく国際市民社会に生きる市民たちの道具として法を活用しようとする新しい動きも存在している[cf. VAWW-NET ジャパン 2001]²。

こうした冷戦以後の大きな国際社会の動きの中で、人権をめぐる多くの議論がなされ、現在も進行形で論争が繰り広げられている。たとえば、さまざまな形での 米国や西欧

る。わたしが論じたいのは、正義が要請する責務は、彼女たちを結びつけている社会的プロセスのおかげで、人々の間に湧きあがってくる、ということである。すなわち、政治的諸制度は、こうした責務に応えるためのものであり、こうした責務の基礎にあるのではない」[Young 2007: 158]。すなわち、政治的共同体は、ひとびとの間の呼応関係の結果できるものであり、呼応関係を生み出す前提と考えるべきでないことを、ヤングは主張しているのである。

また、依存関係がまず存在し、そこに責任 = ニーズに対する呼応関係が発生し、より公正に、いかなる状況にある人に対してもその責任を果たすためにこそ、社会制度が編成されるという考え方については、本稿第 II 部第一章ですでに論じられている。

² 2000 年 12 月に東京で民間の手で開催された、女性国際戦犯法廷では、当時の国際法に照って、昭和天皇の戦争責任が問われた。この試みは、なんら実効性をもたないとはいえ、責任所在の追及と、どのような戦争犯罪が行われたかの事実認定がなされたことにおいて、元従軍 慰安婦 にされた女性たちが負わされてきた「恥」の意識を少しでも払拭し、不処罰の連鎖を断ち切ろうとする、国際的な市民運動の試みであった[cf. 岡野 2003a]。

諸国から非 西欧諸国への 国際的な介入や交渉のさいに持ち出される人権は、普遍を装いながら、じつはあくまで西洋中心主義的な考え方であり、非 西洋の文化・歴史・伝統を貶めるものであるといった、文化相対主義者、ネイティヴィスト、民族主義者たちからの批判がある³。あるいは、人権という理念・理想を産み出す背後には、必ず人間としてカウントされない「女・子ども」を「他者」として構築する力が働いており、とくに市民社会における理性的人間に対する信頼の陰で、野蛮とみなされる者たちを構築するのに人権は荷担してきたという、一部のフェミニストたちからの批判も根強く存在する。人権に対するさまざまな批判は、もちろん、国際的な人権レジームを作り出そうとする動きが高まってきた現在だからこそ、生まれてきたのだといえよう⁴。

本章では、現在人権をめぐる錯綜する議論に対し、アーレントが『全体主義の起原』で提起した「人権のアポリア」を手がかりにして人権概念を見直していくことで、男性中心主義的であるとか西洋中心主義であるという理由での人権否定でもなく、あるいは、承認の政治を掲げる論者やリベラリストの立場からなされる人権擁護でもない、新たな人権概念へのアプローチを考えてみたい。そうしたアプローチは、「正義」「人権」「人類」といった普遍的な概念が隠蔽してきた「差延」の痕跡（＝普遍的であることの不可能性の痕跡）を、注意深くそうした概念の作用の中に読み取りながら、排除され、忘却されてしまった「他者」からの呼びかけにさらされる場を、閉じられた既存の法・権利システムに対する抵抗の場として捉えかえすことで、普遍的な概念を再生させる試みへと通じているはずだからである⁵。

そうした試みは、具体的他者のニーズへの応答に始まるケアの倫理から、実際に危害を被った人たちに対する正義の回復へ議論を推移させてきたこれまでの議論をさらに発展さ

³ たとえば、以下を参照。「わたしたちは不正義に悩まされているだけでなく、介入の根拠となる正義や人権に関する既存の考え方に、果たして普遍性があるのかという理論上の疑念にも悩まされています。人権の理論と実践との関係は、さまざまな問題をはらんでいます。[...]現代のリベラルな哲学たちにとって、人権の理論はなかなか正面からは取り組みかねる特別の問題なのです。リベラルな哲学者は、概して今なお個人主義的なヒューマニズムに執着しながらも、文化帝国主義者という決めつけに対しては神経をとがらせています」[Shute and Hurley 1993: 3/ 3]。あるいは、[Nussbaum 1999:37-38]、[Pogge 2003: 176]。

⁴ そうした動きを反映した議論としては、[Bohman and Lutz-Bachmann (eds.) 1997]、[Shapiro and Hacker-Cordon, Casiano (eds.) 1999]、[Pogge (ed.) 2003]、[De Greiff and Cronin (eds.) 2002]。

⁵ そうした試みは、以下のようなスピヴァクの議論の中にも見いだせる。「しかし、正しい世界には、規範化が避けられない。正義を約束するさいには、権力の誘惑に留意しなければならないだけでなく、知は差異も遅延も抑圧してしまうに違いないこと、十全に正義に適った世界など不可能であり、それは、わたしたちの計画からは永遠に繰り延べされ、隔てられてしまうものであるといった、苦しみにも留意しなければならない。そして、その決定不可能性に直面しつつも、わたしたちは、他者の声を聞くことができるといった決定を、危険を承知で下さなければならないのだ」[Spivak 2000: 199/ 284]。

せ、ケアの倫理を過去に排除され忘却された他者に対する応答責任へと援用しようとする試みでもある。本章では、第 I 部で批判的に考察された、普遍性の原理による包摂が、いかに排除の力を行使してきたか、という問題を、人権という最も普遍的な概念にも孕まれる問題として、再度検証し、人権という包摂を促す原理に対して、ケアの倫理がどのような貢献を為し得るのか、提示してみたい。

第一節 人権をめぐる三つのアポリア

バトラーは、普遍性へと訴える実践には、解決不可能な困難が孕まれており、それを、パフォーマンスな矛盾の生産と呼んでいる。

普遍という用語そのものによって慣習的に排除されてきた人々が普遍を主張するとき、[...]さらにそれは、普遍を主張する正当な場所がどこにあるのかについての相矛盾する推測を促すものである。それを語るのは誰か。またそれはいかに語らなければならないのか。こういった問いの答えが分からないということは、普遍の問題がいまだ解決していないということである。他の所で論じたように、普遍がいまだ分節化されていないと主張することは、この「いまだない not yet」ということが普遍そのものの理解には適切であると主張することである。つまり普遍によっていまだに「現実化されていない」ものは、普遍を本質的に構成しているものである[Butler, Laclau, Zizek 2000: 38-9/ 60]。

実現不可能性こそが普遍を構成していると論じるバトラーを手掛かりに、本章では以下において、人権に関する現代的な理論とケアの倫理の関係性について論じてみたい。

国際社会においてロールズ的な配分の正義に着目することの重要性を論じてきたポグゲは、「人権を巡る問いには二つの問いがある。人権とはなにか、そして、どんな人権があるのか、という問いである[...]。なにが人権かを明らかにしないかぎり、人権についてリスト・アップできない。しかし、なにが人権に含まれてしかるべきかについて、ラフな考えしか持っていないなくても、人権に関するある特定の理解を正当化することはできる」とし、つぎのように人権を定義する[Pogge 2002.:158-159]。

究極的な道徳的関心事であること。すなわち、すべての行為者は、人権を尊重する義務を持ち、その義務は国家の法や国際法に定められたより一般的な道徳的義務からの派生ではない。

重大な道徳的関心事であること。すなわち、通常人権は、他のどの規範的な配慮にも優先する。

人間に焦点を当てた関心事であること。すなわち、人間だけが人権を持つ。

すべてのひとが、平等な地位にあること。すなわち、すべてのひとは、同じ人権を持ち、その権利と権利保障の重要性はどのひとにとっても同じである。

無条件の妥当性を持つこと。すなわち、時代、文化、宗教、伝統、哲学に関わらず、人権はすべての行為者を拘束している規範である。

広範に共有されるべき道徳的関心事であること。すなわち、人権は、時代、文化、宗教、関わらず、すべてのひとが理解でき、納得できる内容でなければならない。

だが、このように人権概念の普遍性と究極性を強調し、人権のリスト・アップの可能性を追求しようとするポグゲも認めざるを得ないように、人権概念を特徴づける、「究極的」で、「重大な」、そして「すべてのひと」に「無条件」に妥当し、「広範に共有されるべき」という規範は、その一つひとつの言葉を裏切るかのように、むしろ普遍的な人権の実現不可能性を物語っているかのようなのだ。

たとえば、貧困からの自由、健康に生きることといった基本的な人権でさえも、「国際資源への特権」を持った一部の集団（企業）の排他的な資源の占有・所有によって阻まれているし、国家間の経済的格差や環境の違いによって、人権保障の実現度には大きな違いがある[ibid.:172]。そこで、ポグゲは、人権を世界大に実現することに向けて、とくに富裕先進国が発展途上国の資源を安く買い上げ、発展途上国が安定した政権を確立するのを妨げていることに着目し、ひととしての責任 human responsibility、すなわち富裕先進国に生きるひとびとが不安定な国家に生きざるを得ないひとびとの人権保障の実現に対して一定の責任を負うような、世界大の配分の正義を貫徹させる方向へと向かうシステムの構築を模索する。すなわち、他者 この場合は、他国 からの、ケアを待つ国家に対して、国際社会の応答責任の原理を構築しようとするのである。

本章では、ポグゲの試みはそれとして評価しつつ、第一次世界大戦期における国民国家の衰退の中に人権理念の破産をみたアーレントが鋭く指摘したように、人権という理念が孕む限界を意識しつつ そのアポリアの克服（の不可能性）との緊張の中にとどまりつつ、逆説的ではあるが、人権という理念は実現不可能だからこそ、いまだ国民国家システムに生きていかざるをえないわたしたちにとって手放すことのできない理念 idea であり続けていると論じる。そして、最終節で、そのような人権の捉え方と前章でみたケアの倫理 = 修復的正義との密接な関係を明らかにしたい。

そこで、人権の実現不可能性と分節不可能性をめぐる三つのアポリアを、以下で論じていくことにする。まず、人権をめぐるアポリアを生み出す第一の困難として、人権概念と人権保障システムの矛盾を指摘したい。

ポグゲが理解する人権概念は、アーレントが鋭く指摘したように国民国家とともに誕生したことで、すでにある困難を孕んでいた。あるいは、困難とともに、生まれたのだった。「人権とは、譲渡することができない権利、いかなる他の権利や法へも還元できず、また、

いかなる権利や法からも派生したものではない権利である。そして、この権利を確立するためにいかなる権利も必要とされない。ひとそれ自身が、人権の究極目的であるだけでなく、源泉でもある」[Arendt 1966:291/ 272]。ところが、すでに第 I 部第一章で引用したように、「人間は完全に解放され、^マかれを越えるいかなる包括的な秩序に訴えることなしに、自らの内にのみ自分自身の尊厳の源泉を持った完全に孤立した存在として登場するや否や、解放された状態から再び国民 people の一員へと飲み込まれてしまった」[ibid.]。また、近代的な主体が、对国家として誕生したのではなく、むしろ主権国家のアナロジーのなかで誕生したことも、すでに第 III 部第一章でエルシュテインに依拠しながら、確認したとおりである。

すなわち、人権が存在するとしても、じっさいにはある国民国家の市民権としてのみ保障されるのであり、一国内で完全な平等が実現され、基本的人権が保障されていたとしてもそこには必ず限界があり、人権を最も必要としている者 = (ホモ・サケル⁶) には[アガンベン 2003]、人権は全く保障されないという困難は解消されずに残り続ける。それは、たとえ、すべての国家で基本的人権が保障されたとしても、解決できる問題ではない。なぜならば、各国によって基本的人権とはなにかをめぐる違いが生れ、その差異を埋める時間的な遅延は、埋めようがないからである。これが、普遍的原理に否応なく刻まれている「差延の痕跡」である。

人権が直面する最初のアポリアとは、それが「権利なき者にとっての」最低限の権利である、という点から生まれてくる[アーレント 1972: 271]⁷。権利なき者にとって、それなしには生存できないような権利は、すでに人権が保障された者からすれば、最低限の権利にすぎないが、最低限といえるのは、すでに権利を与えられているからにすぎない。しかし、その最低限の権利は、人権を訴えようとする者にとっては、人権という普遍的な価値に訴えざるを得ないほどの、現時点では実現不可能な権利なのである。したがって、人権が究極の権利とされるのは、「はだかのヒト」、剥きだしの生へとひとが還元される極限状態において、唯一訴えることのできる権利、という意味における究極である。権利なき者が訴えようとする人権は、こうした意味において、まさに究極であるがゆえに、現在の法・権利システム (= 国民国家のシステム) においては実現され得ない⁸。

⁶ ホモ・サケルとは、アガンベンによれば、例外状況をその権力の核心におく主権権力の圏域に捉えられるがゆえに、殺人罪を犯さず殺人可能で、かつ供儀をすることなく殺されてしまう(犠牲化不可能な)者である[アガンベン 2003: 120]。

⁷ 本稿においてアーレントの『全体主義の起原』に関し、英語版第二版とドイツ語版からの邦訳を参照している。そこには多少の相違が認められ、英語版にはない記述がドイツ語版には存在している場合が多い。そこで、ドイツ語版邦訳のみに言及する場合には、邦訳頁のみ[アーレント 1972]として記しておく。

⁸ 「人権と国民国家において実現される人民主権と結合させたことの真の意味が初めて明らかになったのは、ヨーロッパのただ中にいながらあたかもアフリカ大陸の荒野に悲運にも放逐されたかのように、人間としても民族としても基本的権利を全く保証されない人々や民族集団が続々と現れるようになったときである。人々は奪うべからざる人権、譲渡する

こうした矛盾は、バトラーを参照しつつ言い換えてみるならば、局所的にしか分節化されえない普遍的人権の限界を表すアポリアである。

第二のアポリアとは、国民国家の基礎づけとしての剥き出しの生をめぐる困難である。アーレントは、人権宣言と国民国家の誕生の関係について、フーコー的な^{ビオ・ポリティック}生政治の観点からはほとんど考察を加えていない。しかし、アガンベンを援用することによってわたしたちは、剥き出しの生を、法的・政治的な次元へと書き込んだ政治的出来事として人権宣言を考え始めなければならない。このアガンベンの指摘が重要なのは、国民国家は「生まれ」を尊重することによって政治的正当性を与えられた政治体であることをはっきりと指摘しているからであり⁹、その国民国家内部において、「自然的な生の内部で、いわば真正の生と、あらゆる政治的価値を失った生」とが峻別される事態を[アガンベン 2003: 183]、わたしたちは例外的事態としてではなく、人権の歴史と国民国家の歴史の核心部において理解することを促すからである。

すなわち、人権のアポリアを生み出す第二の困難とは、^{人間的生}ヒオスと^{動物的生}区別されたゾーエーとしての剥き出しの生が近代国民国家を基礎づけたがゆえに、逆説的に、いかなる人間が市民であり、いかなる人間がそうでないか といった問いが、「政治的価値を失った生」を生み出し フランスにおける^{フランス人男性}能動的市民と^{女性その他}受動的市民の峻別のように、政治的価値なき生は、剥き出しの生の権利さえ奪われるような、新たなホモ・サケルを「国内」においても生み出す悲惨な結果を生んだ。つまり、人権 (= 剥き出しの生の権利) が国民国家の正当性の核心に据えられたがために、近代の国民国家は、剥き出しの生のレベルで「生」を内と外に振り分け、市民として認められなければ、その生じたいを遺棄され・忘却されるような、生の在り方を産出してしまった。市民であることの外にある生については、非政治的な人道的かつ社会的な活動にその救済を任せるしかない。そして、現在も増加し続ける難民たちこそが、「生まれ」と国籍の隠蔽されてきた隔たりをさらけ出す近代国民国家の限界であり、国家の法の力によって遺棄された者たちの典型である。

人権保障システムの主な政治ユニットとして「国家」が採用される限り、さらに、国家間の人権保障の実現度に格差がある限り、「はだかのヒト」としてその尊厳を尊重されるべきであるといった、本来人権概念が持っているはずの規範的価値は、幻想にすぎない。国際社会で歴史上生じたこと(と、生じていること)を注視してみるならば、「無実のひとつび

ことのできぬ人権について語るとき、この権利はあらゆる政府から自立した権利であり、あらゆる人間に備わる権利としてすべての政府によって尊重されるべきだと考えてきた。ところが今、政府の保護を失い市民権を享受しえず、したがって生まれながらもつはずの最低限の権利に頼るしかなくなった人々が現れた瞬間に、かれらにこの権利を保証する者は全く存在せず、いかなる国家的もしくは国際的権威もそれを護る用意がないことが突如として明らかになった」[Arendt 1966: 291-2/ 273. 強調は引用者]。

⁹ 「人権宣言の数々を、立法者に永遠の倫理的原則の尊重を課すことを目的とする(実のところあまり成功を収めていない)法を超える永遠の価値を無償で布告するものとして読むことをやめるときである。その反対にこれを、近代の国民国家の形成における現実の歴史的機能に即して考慮しなければならない」[アガンベン 2003: 176]。

とが蒙った前代未聞の危難の見本を示すことによって、不可侵の人権などというものは単なるお喋りにすぎず、民主主義諸国の抗議は偽善でしかないことを、実際に証明することにも成功」しているといえる[Arendt 1966: 269/ 239]。

あるいは、アーレントを経由するアガンベンのいう、生政治という観点からみた近代国民国家の政治の帰結に収容所が存在した歴史を真剣に受け止めるならば、人権に訴えるしか術がない者とは「まったく権利の存在しない状態」、すなわち野蛮な「荒野」に生きる者である¹⁰。市民社会ではなく荒野に生きる者であるために、彼女たち/かれらは、「自ら助けることのできない者」であり、「救済の対象者」としてのみ扱われる。そして、そうした客体扱いをされてしまうことで、彼女たち/かれらは「尊厳」を奪われ、さらにいっそう非-人間化されてしまう。「諸権利が法の下において保護される個人を生み出すという、古典的であるだけでなく近代的なりべラルの考え方に適合しない者は、「人間」に達しない人々である」[コーネル 2003:132. cf. Arendt 1966: 300/ 286]。

人権や人道 humanity の名の下に、9.11 同時多発テロ以後アフガニスタンが攻撃され、その攻撃によって助けられるはずであったアフガン女性たちが殺されたことも、こうした人権のアポリアが露呈されたケースといえる。彼女たちは、「救済者」にとっては未だ人間に達していない者であるから、彼女たちの「死」は救済者からなる国際市民社会においては、人間の死としてはカウントされない。すなわち、尊厳をもった生をいきてきた、一人ひとりの死としては、記憶されず、記憶されるとすればそれは、死者の「数」としてなのである。

以上のような、剥き出しの生のレヴェルにおけるひとびとの峻別は、再度バトラーを援用するならば、「生まれ」と国籍 政治的な資格 のあいだにある差異と隔たり、つまり差延が隠蔽されることがもたらす、帰結なのである。

では、わたしたちは、人権は幻想なのだからそのような概念に頼ることなく、(国際)社会の不正を正したり righting wrongs、国家の暴力をなくしたり、既存の制度・法を少しでもよりよい方向へと変革していくことをめざすべきなのだろうか。人権などという抽象的な概念に訴えるからこそ、一人ひとりの苦難と具体的に向き合うことなく¹¹、最小限のコスト(一人ひとりを数えることをしないcountless殺人)によって、人類 humanity を救済しようなどという非 人間的な計画をたてることになってしまうのではないか。

ここで、これまで論じてきた二つの人権のアポリアから分かる別の側面に目を向けてみたい。つまり、国民国家内で人権として保障されているものは、もはや人権ではない、という点である。もっと正確に言えば、既存の法体系や諸制度の中で基本的人権としてしっかりと保障されている人権に関しては、わたしたちはそれを人権とは感じず、法 外の者とされたもの、あるいは人権保障のユニットである国家そのものが個人を侵害した場合に対するクレームや、国家がそれまで人権とは認識しなかった事柄に関する主張・要求につ

¹⁰ 本章脚注 8 のアーレントからの引用を参照。

¹¹ 第 III 部第一章脚注 10 に参照したスキヤリーの議論を参照されたい。

いてのみ、それを人権への訴えだと認識するという点である。すなわち、市民社会でこそ人権は尊重されるのだが、人権への訴えがなされるのはじつは、市民社会の外部からであり、外部から市民社会へと訴えかけるからこそ、既存の市民社会を変革する力が人権にはある。この問題こそが、冒頭のバトラーがいう「普遍を主張する正当な場所がどこにあるのかについての相矛盾する推測」の一つである。

もちろん、市民社会の外部とは、あくまで比喩的な表現であり、物理的にそうである必要はない。たとえば、わたしたちは、女性の権利は人権だとして、女性たちが権利を訴えてきた運動を知っている。人権が普遍的であるならば、「女性の権利」といった一部の者たちだけに備わる権利は人権とは認められないのではないかと、といった議論がつけねになされてきた。あるいは、彼女たちの人権への訴えは、いわゆる「人権のインフレ」を招くとして批判されもした。しかしながら、「人権のアポリア」という視点から考えてみると、それまで市民社会から疎外され、市民社会の外部にあるとされてきた、無権利状態の女性たちが訴えようとする権利が、人権として訴えられるのは当然であり、彼女たちが人権に備わるとされる究極の価値規範を利用するために、たんにレトリック上使用しているのではないことが分かる。

しかし、ここでは注意が必要である。主に女性に対する暴力を社会問題化する運動のなかから、女性の権利は人権である、という言葉を手にするまでには、長い年月がかかったように¹²、あるいは、旧日本軍の従軍慰安婦にされた女性たちが、その尊厳の回復を訴えるまでに五〇年近く要したように、法・権利の外に遺棄され忘却されてきた者たちは、そもそも自分に関わるなにごとかについて、(国際)市民社会の中で声をあげることができない。ここに、人権が直面するアポリアを生み出すもう一つの困難、そして最大の困難があるといえよう。それこそが、第三のアポリアである、回復不可能な人権である。

人権は、あらゆるひとにとって究極で不可侵の普遍的な権利であるとされる。しかし、人権が「人類 humanity」「人間 human being」といった普遍的概念を喚起するために、わたしたちが見失いがちなことは、それはひとりひとり個別のわたしたちに備わっている、取替えのきかないなにものか 尊厳と言い換えてよいかもしれない¹³ である、という事実である。この当たり前の事実をわたしたちが真剣に受け止めるならば、人権はそもそも保障されることが不可能であることを決定づけられているように思われる。なぜならば、最も露骨な形で剥き出しの生にさらされてしまった者たち 収容所での「回教徒」と呼

¹² 1979年に採択された女性差別撤廃条約以降、普遍的人権との関係でいかに「女性の人権」を理論的に捉えるかについては、未だ解答のない理論的問題であり続けている。おもに国際人権論において課題となった女性の人権をめぐる議論状況については、[辻村 2009: esp. chap.2]に詳しい。

¹³ たとえば、つぎのデリダの用語を参照。「尊厳とは、代え難き貴重さ priceless と呼ばれるものの審級に属している。絶対的に尊いもの、すなわちその尊厳において他者は、値段・代価を持たない/ 値踏みできない priceless。二人の人間は、[...]自分たちがいかにその他の点において異なっていようとも、道徳的にも、法的にも、政治的にも平等な尊厳を持っている」[Derrida 1998: 71. cf. コーネル 2003: 139]。

ばれたユダヤ人のように¹⁴ は、語るができないからだ。あたかも、アーレントが沈黙の世界として描いた強制収容所の死体工場のように、人権に訴えるしか術がないひとびとは、人権に訴えるしか術がない状態へと遺棄されているがゆえに、人権を求める声をあげることができない。換言すれば、スピヴァクが『サバルタンは語るができるか』以後、問い正してきたように、「サバルタン」たちの声は聞き取られないし、その声を現前させることも不可能なのだ。

そうしたサバルタンは、元従軍 慰安婦 にされたような女性たちを例にあげるまでもなく、市民社会内部にも、もちろん存在している。彼女たちは、声を聞いてくれるひとびとの存在しない、彼女たちの声が意味をなさない、つまり彼女たちにとっての共同体が存在しない「荒野」に生きていくといってもよいであろう[Arendt 1966: 296-7/ 280-1]。彼女たちはたしかにひととして存在している（いた）のだが、彼女たちのことばを理解する他者たちへと開かれた回路が閉ざされてしまっているがゆえに、彼女たちの生（＝世界）は身体レベルに閉じ込められ、文字通りの意味での具体的な存在者として生きることができない[cf. 岡野 2002: 第四章]。

以上のような状態は、「世界に対して法的にも社会的にも政治的にも関係を持たない人間の死は、生き残った者にとってなんらの影響も残さないという意味において」殺人の挑発にも等しく、「たとえひとが彼女たちを殺しても、なんびとも不正を蒙らず苦しみさえ受けなかったかのように事は過ぎてしまう」のだ[アーレント 1972: 289]。沈黙への強制、ことばのない状態、それは死の宣告にも等しい。そして言うまでもなく、死を宣告された者たちにとって、二度と「彼女たちにとっての」人権は回復されない。なぜならば、沈黙しか残すことができなかった者（＝剥き出しの生の権利しかもたなかった者）たちが存在した、ということに気づくのは、彼女たちを前にして、ではなく、彼女たちの「痕跡」に出会ったときでしかないからだ。もう、彼女たちは存在しない（のだから、彼女たちの人権も存在しない）。アーレントの記述は、もちろんナチス政権下におけるユダヤ人たちのおかれた困難から導き出されたものである。しかし、現在でもわたしたちは、目を凝らせばさまざまな文脈において、聞く耳をもった者がいないために、沈黙を強いられた人が現在もなお存在していることを知っている し、認識し損ねてもある はずなのだ。

女性たちが被ってきた暴力と、それによって強いられてきた沈黙について、アンドレア・ドゥオーキンはかつて以下のように論じている。

自らの痕跡を残そうとする女性的な方法とは、沈黙である。それは、数世紀かかりようやく聞くに値するものとなる。まったくの非 - 人間的な沈黙は、いつかきっと気づかれるだろうし、だれかが、何かがおかしい、ある音がかけている、ある声が失われていると言うようになるだろう。まったくの非 - 人間的な沈黙は、人間の否定された希望への鍵となるだ

¹⁴ [アガンベン 2001]。

ろうし、犯罪がなされた　その犯罪こそが、沈黙を生み出したのだが
という証拠の共有なのだ。まったくの非 - 人間的な沈黙は、声がない
という状況で被る苦痛による冷たい、冷淡な死の宣告であり、語る者
たちが語らない者たちになしたことによる、冷たい、冷淡な死の宣告な
のである[Dworkin 2000: 33. 強調は引用者]。

人権をめぐるアポリアを生み出す最大の困難とは、つぎのような困難である。人権侵害
の最も深刻な形態が、沈黙のうちにあるとするならば、わたしたちは侵害されているその
当人の人権については知ることはできない。さらには、もし幸運なことに、彼女たちの訴
えが「人権」の訴えとして認められるならば、それはもう「人権」として訴えずにすむよ
うな市民権の一部なのであるから　換言すれば、旧日本軍従軍　慰安婦　にされた女性
たちの訴えに対して聞く耳を持つひとが存在し始めると、その訴えが多数者によっては
きりと支持されないまでも、「市民権を得る」と表現されるように　、他者からの承認を
受けた人権はもはや、人権として訴えなくてもよくなっている。そして、人権として誰に
も気づかれないなにものかかが、人権ではないものとして、その実現を先送りされる。こ
こでもまた、人権の「差延」が隠蔽され、忘却される。人権を人権として認めよ、とい
うことは、そもそも人権に内在するアポリアからすると不可能ではないのか。ドゥオーキン
のいうように、沈黙が「否定された希望への鍵と」なることは、そもそも不可能なのでは
ないか。

第二節 ポジティブな人権論としての、承認の政治

人権の三つのアポリアから導き出された問い　人権を人権として認めよ、というのは
不可能ではないか　については、二つの解答がありうる。第一の解答は、「正義」をめぐ
って北米を中心に長らく論じられてきている「承認の政治」とリンクさせて考えることが
できよう。すなわち、アクセル・ホネットの「承認の政治」に呼応してフレイザーが論じる
ように[Fraser and Honneth 2003]¹⁵、市民社会への平等な参画 participatory parity を実現
するための条件の一つである差異の承認、あるいは誤認への異議申し立てを、「配分」同様
に正義が扱う社会の基本構造に関わる重要な問題として把握し直すことである。そうす
ることによって、一つの市民社会に生きる　新たな到来者も含めた　ひとびとを、その
社会に「包摂」し、すべてのひとびとに「声」を与える民主的な制度設計を考えていく方
途が見出されると、承認の政治は考えるのである[cf. Habermas 2001]。

ここでは、「他者の包摂」と視点から、人権概念を再定義するハーバーマスの議論をみて
みよう。ハーバーマスによれば、人権は、法規範である　前節で考察した人権のアポリ

¹⁵ 「正義」概念にとって基底的なのは「配分の正義」なのか、それとも「承認の正義」な
のかについての両者の対立については、ここで論じない。

アの視点からは、法規範の限界こそが人権への訴えを生じさせるのだが、一般的には法規範の源泉とされていると同時に、究極的な道徳的価値規範でもあるが故に¹⁶、既存の法・権利システムに対する批判的な視点を提供する。すなわち、人権が含意する道徳的な普遍性と、法規範としての局所性が生み出す緊張によって、つねに限定された領域に生きる特定のひとにのみ国民国家の十全な権利を備えた市民適用される実定法から距離をとり、その限定されたパースペクティブを広げていくという、一国の実定法に対する批判的視座が与えられるのである。ハーバーマスが述べるには、「人権がいかに解釈され、実現されてきたかについてのヨーロッパの歴史は、わたしたちのものの見方を脱中心化してきた歴史である」[Habermas 2002: 203]。

人権の名の下で多くのひとびと労働者、外国人、同性愛者、難民、女性、子どもなどが排除されてきた歴史を取り上げ、人権はつねに、声を上げることすらできずに排除されてきた者たちの不平等の現実を覆い隠すことに荷担してきたとして、西洋的な理性批判や権力批判という形で人権を認めない議論が存在することはすでに確認したが、そうした批判は、「他者の包摂を要請する人権は、同時に人権の名において行使される排他的機能を監視する働きももっている」という点を見逃している[ibid.: 204]。

人権にはあらゆるひとの声が聞き取られるべきである provide every voice with a hearing、との要請が含まれている。それゆえに、人権を源泉とし、それを自らの正当性の根拠ともする実定法もまた、あらゆるひとを同じ価値ある存在として扱っているのか否か、という人権からの妥当性要求から免れ得ない。

以上の議論は、市民権として保障される人権が及ぶ範囲を徐々に拡大することで、よりよく人権を実現しようとする可能性に開かれているものとして実定法を捉え、実定法に書き込まれる権利として人権の重要性を説くものといえる。すなわち、ここでの議論は、人権が国家の法規範であると同時に道徳規範であることから生まれる、人権の第一のアポリアを克服しようとしている。そして、実定法に書き込まれる人権という意味においても、人権の持つ包摂の力を肯定的に捉えるという意味においても、それはポジティブな人権概念を明らかにしている。そして、あらゆる声が聞かれるに値する声として尊重されるべきである、というこのポジティブな人権概念への訴えこそが、「承認の政治」として近年脚光を浴びた議論が焦点化した、正義を求める政治だったといつてよい¹⁷。

¹⁶ 「人権は、ヤヌスの顔を持っていて、道徳と法を同時に見ている。すなわち、その道徳的な内容にもかかわらず、人権は法的な権利という形式を持っているのだ。道徳的規範として、人権は「人間の顔をもつ」すべての生き物に向けられているが、法規範としては、個々のひとがあると区的の法的共同体たいていの場合、国民国家 a nation-state の市民に属している場合にのみ、人権は彼女たちを保護する。したがって、人権の普遍的な意味あいと、その実現にとっての局所的条件のあいだに、奇妙な緊張が生じる。すなわち、人権はすべてのひとに無条件に妥当すべきである、だが、どうやって、それを達成するのか、と」[Habermas 2002:202]。

¹⁷ フレイザーは、「配分的正義」とは区別された、八〇年代後半から新たに台頭してきた「アイデンティティ・ポリティクス」の中で明示化された新しい正義への要請として、「承認」

しかしながら、いくら注意深く、国民国家における十全な市民として国境内のすべての者たちを市民へと「包摂」するだけでなく、同時に起きる排除を監視する機能としても人権は作用しているのだと銘記したとしても、そもそも人権の実現が空間的に限定されているかぎり、法規範として、ポジティブに人権を捉えることには危険が伴うのではないか。

本稿で、すでに第 I 部第一章において確認したように、包摂をめざす議論は、ひとの属性による排除を克服しようとしてなお 正確に言えば、克服しようとするゆえに 、ある種の活動力や思考方法を抑圧・忘却する。

また、たとえ人権概念の普及によって、より具体的なひとびとの権利に呼応しうる社会となったとしても、なお人権のアポリアが露呈されるような事象に対して応えようとしているとは、言い難いのではないか。むしろ、アポリアが克服可能であると信じることは、人権は実現不可能であるからこそ、手放してはならない理念である、ということがもつ緊張のなかにある批判力を殺いでしまうのではないか。

一つの市民社会（国民国家）内で「あらゆる声」を聞くことがたとえできたとしても、つまり、その一国内で完全な民主主義が貫徹されていたとしても、国境という「境界は、民主主義の理論枠組みにおいては、解決不能の問題を構成している」のだから [Whelan 1983: 16]、自ずとそこには限界がある。さらに言えば、実定法という国家の法によって人権が実現されればされるほど、文字通りその法の外にある者たちは人権から疎外される、という逆説を引き起こしてしまうのだ¹⁸。

さらに重要なことに、他者の声に承認を与えることとして人権を考えることは、承認の政治がヘーゲルの論じるところの主人と奴隷の関係をモチーフにして論じられてきた経緯からも明らかなように、承認に基づいた政治は抑圧と支配の関係から自由になることができない¹⁹。承認は、承認する者 この場合は、市民社会に生きる市民権を持った者たち

を取り上げるが、ホネットによれば、フレイザーの診断における新しい社会運動の一つとしての承認の政治は、不正義に対して闘ってきたこれまでの社会運動からさまざまな文化的事象を捨象して作り上げたものにすぎない。ホネットによれば、「承認」は、社会的に引き起こされる不正義や苦しみを概念的に明確化するために核心にある考え方であり、「承認の政治」は、あらゆる正義を求める運動に内在している [Honneth 2003: 125- 134]

¹⁸ たとえば、以下のアーレントの議論を参照。「多くの国々で権利と認められるようになった失業保険とか高齢者扶助とかのたぐいのおよそ考えられる限りの要求まで人権のうちに入るとみなされるに至っては、この問いはますますややこしくなるばかりだった」[アーレント 1972: 275]。

¹⁹ たとえば、承認の政治が差異をいかに捉えているかについて論じる、オリバーによるつぎの議論を参照。「承認をめぐる闘争として自己意識を捉えたヘーゲルから、鏡像段階における誤認の心理的代償作用を考えたラカンまで、承認に基づいたアイデンティティと主体性のモデルは、抑圧と支配という病理の症状である。ヘーゲル的なシナリオにおいて、相互承認と相互の平等への期待は、奴隷化と支配を通じて勝ち取られる。ヘーゲル的な相互承認において、双方の自己意識は同じでなければならない。すなわち、差異は脅威としての他者性であり、それは承認をめぐる闘争に内在している死をも厭わない衝動を遠ざけると同時に刺激する」[Oliver 2001: 39]。なお、ヘーゲルにおける承認をめぐる闘争が、客体である他者の主体性を否認することを前提にしており、したがって、主人たる主体が他者

たちによって行われる。あくまでも、承認する側が主体であり、承認される側は対象・客体である。時には批判的な反省を自らの価値に加えることがあったとしても、主体であるわたしたちの価値を基準として、客体である彼女たちの価値を測り、わたしたちにとって意味ある差異を提供しているのであれば包摂し、そうでなければ見向きもしない、あるいは排除する、といった選択権は、つねに主体であるわたしたちの手にあることには代わりがない²⁰。すなわち、承認する者たちの共同体 (= 国民国家/ 市民社会) でこそ普遍的な人権が存在し(かつ実現され)、人権に訴えざるを得ない者たちの共同体には、人権は存在しない(し、そもそも、そのような共同体は存在しない) からこそ、彼女たちには人権など存在しない) という関係は、変化をすることなく固定されてしまっている。

承認の政治は支配 = 抑圧のサイクルを固定してしまうものであるという以上の批判は、たとえば、社会への平等な参画の実現という要請に貢献するか否かを、承認を求める声が社会において聞き取られるべきかどうかを判断する基準にしようとするフレイザーにも当てはまる。なぜなら、フレイザーは、それまで社会からまったく聞く耳を持たれなかった力なき者たちに、「彼女たち claimants が求める社会変革は、じっさいに in fact 平等な参画を促すことになる、ということを示さなければならない must show」ことを求めるからである[Fraser 2003: 38]。他者とされてきた者たちが、わたしたちの社会にとって価値あるもの フレイザーの場合は、社会への平等な参画 に対してなんらかの貢献を、自ら示さないのであれば、やはりその者たちの承認を求める声は聞くに値しないものであり続けるのだ。

もちろん、民主主義社会において社会への平等な参画は、たとえば主流の文化への同化を少数者に強制したうえでの平等に比べれば、民主主義の理念にかなっているとして、その要請を正当化できるかもしれない。しかしここでもまた、国境の外にいる者たちからの声が聞き取られる可能性は無に近い。

「承認」を訴える者 claimants が、その訴えの妥当性を示さなければならないとフレイザーが考える点においても、無権利状態に置かれている者、沈黙を強いられている者にとって、承認の政治の視点から考える他者の包摂が、主流派への取り込みへと墮してしまう危険からいかに免れていないかが明らかとなる。すなわち、あくまでもすでに市民社会に生きる者たちが、無権利状態の者たちの声を判断し、たとえ自らを反省したとしても、その声が自分たちの価値を豊かにするから多様性を認めようという、既存のわたしたち

を奴隷化することになるかについては、本稿第 II 部第二章において確認済みである。

²⁰ オリバーは、この点についても厳しく承認の政治を批判する。「テイラーの議論は、支配の立場から提示された理論であることは明らかである。すなわち、その立場は他者を裁く者の立場であり、彼女・かれが承認を与えたり、与えなかったりする。わたしたち自身の価値は決して問われることがない一方で、その他の文化やひとびとは、研究の対象であり、最善の場合には、その対象はわたしたち自身にとっての価値を豊かにするか、価値ある何かを提供する。もし、わたしたちにとって何の価値もなければ、それらは価値がないのだ」[ibid.: 45]。

中心の社会構造のあり方は変化しないのだ。

では、承認の政治のように市民社会における主体（として認められた者たち）を特権化する政治とは異なる、人権に対するアプローチはあるのだろうか。また、実定法の領域内でのみ実現される人権という考え方に對抗し得る、人権の考え方はいかにして可能なのだろうか。人権をめぐるアポリアを真剣に受け止めたかたちでの、人権概念は存在するのだろうか。

それは、「アポリア」を克服することをめざす方向をとらずに、その「アポリア」の中にとどまり続けることである。これこそが、本稿で提起したい、人権をめぐるアポリアに対する第二の解答である。つまり、市民の権利ではないもの、ひとびとの声や意見が意味をなす共同体に属することから生まれる権利ではないものとして、人権を思考することである。すなわち、ある社会（＝国民国家）において権利として承認されたものは、もはや人権ではない、と考えることである。

人権は、国民国家において実現されるものではないし、わたしたちの中に他者を包摂することによって実現されるものでもない。むしろ、わたしたちの理解を超えたもの、わたしたちが排除したものや否認したもの、そして、現在においては忘却の彼方にあるものにこそ人権の価値が宿り、だからこそ、わたしたちは人権という理念を捨ててはならないのだ、と考える始めなければならない。そうしたネガティブな人権の捉え方こそが、人権が背負った困難、おそらくバトラーが考えるように正義や平等といった普遍的な価値すべてに備わる困難を真剣に考えることにつながるはずであるし、現在わたしたちの眼前で生じている人権侵害に 대응する、なんからの方途を示唆してくれるはずである。

アーレントはかつて、人権とは何かを考えるさいに、人権が否定されることで何が奪われてしまったのかを考えなければならない、と論じていた²¹。人権が、わたしたちの理解を超えるものであったとしても、わたしたち一人ひとりに備わったものである限り、アーレントのこの言葉は、つぎのように言い換えることができるだろう。つまり、ひとりのひとの中で何が奪われてしまった。奪われたがゆえに、わたしたちはあくまで事後的に、それは人権が否定されていたがゆえである、と気づく。しかし、その一人のひとにとって、そのものは奪われてしまったのだから、そのひとにとって、わたしたちが「奪われていたものこそが人権であったのだろう」と考えるその当のものは、決して取り返されることはない。ドゥオーキンがはっきりと述べているように、そこには「痕跡」のみが残されている。

人権は、普遍的であると同時に個別的であり、一人ひとりの人権が比較考量されたり交換されたりすることを拒んでいる。なにものにも比較され得ない、この比類のなさこそが、

²¹ アーレントにとって、それは政治的共同体であった[Arendt 1966]。本稿では、後にみるように、それを、ある文脈における沈黙や欠落にこそ耳を傾けたり、注視したりするために強く要請される、証言＝繕いの共同体と考える。

人権を国民国家内で実現されうるものとして考えることを不可能にしているともいえる²²。実定法において規定される権利が、厳格な意味において人権でないのは、この比類のなさ、無限定性、そして、人類の歴史のなかで、わたしたちがまったく想像も及ばない多くのひとたちから奪われてきたものこそが人権だからである。したがって、再度バトラーに立ち戻ってみれば、人権の持つ普遍性は、「いまだに分節化されていない」点にこそあり、「普遍によっていまだに「現実化されていない」ものが、普遍を本質的に構成している」[Butler 2000: 39/ 60. cf. Žižek 2000: 102/ 138]。

第三節 ケアの倫理から、証言の政治へ

いまだ実現されていないもの、として人権を構想しなおすことは、すでに市民権を保障している現在の主権国家の枠組みの外へ、いったん足を踏み出し、市民社会、あるいは国民国家における諸制度のなかでこそ、権利 = 義務関係の網の目が築かれている、といった思い込みを捨て去って、それをわたしたちに要請している。

ケアの倫理を再考してきた本稿がこれまで明らかにしてきたことは、ケアの倫理が強く批判する自律的主体と主権国家の強い結びつきが、^{ヴァルネラブル}脆弱^{プリカリアス}で不安定な存在から生まれる関係性を、国家を構成する市民たちの関係性から排除し、市民たちの関心外へと放擲してきた、政治思想史の在り方であった。しかし、自然な家族として政治的に強い拘束を受けてきた家族像から離れて、じっさいにそこで行われてきた営みを注視してみれば、自律した主体同士の関係性から排除され、主流の政治思想史においてはただ忘却されてきたとしか思えないような脆弱で不安定な存在だからこそ他者からのケアを待つ存在と、その存在のニーズを充たそうとする強い応答責任を担う存在から織りなされる、ひとひとの関係性が見えてくる。

たしかに、ギリガンによって提唱されたケアの倫理は、目の前にいる個別具体的な存在との応答関係・依存関係のなかにおいて見いだされた道徳的原理であった。それゆえ、ケアの倫理は閉じられた、排他的な関係性にこそ相応しい原理として、公的領域からは排除されてきたのであった。

しかし、わたしたちは本稿において、ケアの倫理と他者関係について、次の三つの特徴を見いだしてきた。まず第 I 部第一章第五節において論じられたように、たとえ、目の前において、他者の助けを必要としている人に出会ったとしても、その者が本当になにを訴え、必要としているかについては、究極的には分かりあえない。第 II 部第二章第四節にみたように、あたかも一心同体であるかのごとく、男性思想家たちによって語られてきた母子関

²² それは、ポグゲが試みようとしているように、あたかも人権を実定法のごとく、リスト・アップしようと試みてみれば、この不可能性は理解できるだろう。詳細にリスト・アップすればするほど、人権でない、とされる権利 - - かもしれないものも増えていき、すべてを網羅することは、不可能であることが分かる。

係においても、母親は、刻々と変化する子の成長にとって何が必要なのかについて、「考えなければならない」のだ[Ruddick 1989: 23]。母親が母親業の実践から学んでいく態度の一つ、守ろうとする愛情は、自らの利害を主張し得ない子を、代弁・表象するのは違う形で、未知なるものを抱える他者としての子がなにを必要としているのかを、聞きとろうとする、「歓迎を込めた応答を創造しようと努めている」[ibid.: xix]。

第二に、ケアという営みの道徳的価値とは、抽象的な正義論や人権概念がともすれば見落としがちで、一人ひとりが代替不可能な価値をもったユニークなひとであること、すなわちあらゆる人が尊厳あるひとであることをケア関係において承認しあうことにあった(第 II 部第一章第三節)。「価値ある自己と人間性という感覚を発達させる」場が、ケアを与えあうホームなのである[Young 1997: 159]。

そして第三の特徴として、本章の文脈において大切なのは、第 II 部第三章第三節でヤングを参照しながら論じたように、「ホームという理念はまた、批判的解放的な可能性」を秘めていることである[ibid: 134]。それは、ヤングが生れる前に亡くなった祖母を想起するように、記憶にとどめ、幾度も物語られることによって、忘れ去られてしまった他者や出会い損ねた他者を想起することによって、もたらされる可能性であった。それを、わたしたちは、市村の議論を援用しながら、「「他の人」を具体的に取り戻す」re-member 行為と考えた。

こうしたケアの特徴を、本章における実現不可能な人権という理念に照らしてとらえ返しならば、つぎのようにいえる。ヤングが会ったこともない祖母を想起するとき、そこで行っていることとは、ヤングの知らない過去を生きた女性を、当時の文脈のなかで想像し、創造してみることである。その想像のなかで、ヤングは、現在において、女性が当然享受し得る権利が剥奪されていた一般的な女性しか創造できないかもしれない。それは、祖母の実像からはかけ離れているかもしれないし、女性の権利が祖母の時代に比べればよりよく保障されている現代に生きるヤングには、祖母の気持ちは到底想像しきれないかもしれない。しかし、この、再現不可能性のなかでの創造的な想起によって、わたしたちは、歴史のなかの多くの欠落や忘却、自分たちの想像力の限界、未知なる他者の存在を、痛切に思い知らされるのである。そうした気づきをもたらしてくれるのは、マードックやルディクのように、意志によるコントロール不能な世界の中でわたしたちが学ぶ「謙虚さ」であり、他者に対する非暴力的な対応の在り方なのだ。そして、そうした態度にこそ、実現不可能な人権へとわたしたちが接近しうる方途が存在している。

前章で「繕いとは、正義の核心に位置する」とスペルマンがいうように、わたしたちは、世界の中で非常に脆い関係性のなかで生きている、という「残酷な現実」を、とりわけ歴史のなかに見いだすであろう。そして、もっとも「残酷な現実」とは、修復不可能な傷を負わされたまま、この世界から去っていった人々があまりに多いということが、現在のわたしたちには、想像可能なことなのである。しかしまたこの現実、ドゥオーキンが論じるように、「人間の否定された希望への鍵」ともなっている。

歴史上否定されつづけてきた人権が存在する。否定されているからこそ、また世界中至るところで声が聞き取られないがゆえに荒野に生きるかのようにして生きているひとびとが存在するからこそ、尊重しなければならないのだと気づかされる人権について思考することを、前節の「承認の政治」を引き受けつつ、本節では「証言の政治」として提起してみたい。

ここでいう証言の政治は、前章でハーマンを参照しながら論じたように、元従軍慰安婦にさせられた女性たちが語りだせるようなホームを、繕いの共同体として要請することもあるだろうし、ヤングが祖母に想いをはせるように、再現不可能な過去の文脈を自ら再構成するような創造力を要請することもあるだろう。したがって、この政治の根底には、あらゆる存在を死者でさえも代替不可能な尊厳をもった人として生きている、あるいは生きた者として受け止め、彼女たち・かれらが生きた具体的文脈のなかで発せられた声を聞き届けようとする、ケアの倫理が存在している。それは、ある文脈のなかで、欠落している声さえももっといえば、そうした声こそを、聞きとることを要請するような政治なのである²³。それはまた、現在を共有している者同士の、自発的意志に基づいた契約関係ではなく、第 II 部第一章第六節で参照したグディンが論じるように、「ただ偶然降りかかってくる」応答責任を核とする政治でもある。

人権はつねにわたしたちの経験世界において否定されたものとして現象するからこそ、わたしたちは、そのようにしか現れることがない人権を理念・規範的価値として追い求めなければならないし、そうすることによって、人権を否定している経験世界を変革するしかない。経験世界における人権保障が理想状態からほど遠いからこそほど遠いにもかかわらずではなく、時間をかけて、「ただ偶然」のように回帰してくる沈黙の「痕跡」を、経験世界ですでに承認されている文脈に対して否を突きつける、規範的な価値をもった人権として、受け止めていくのである。

たとえば、ケリー・オリバーによれば「証言 witnessing」には、つぎの三つの含意がある。第一に、目の前で生じていることを見聞きすること observing。第二に、自分が目撃したものだけではなく、見ていないもの、聞くことができないものに対しても証言すること testifying。最後に、他者の証言を聞くことである listening to the testimony of others[Oliver 1998: 90]。ここでは、本章の関心から、第二・第三の特徴に注目したい。なぜなら、以上で論じてきた人権の特徴は、自らにとって奪われた・奪われているなにかを人権として回復しようとする者たちの声、奪われていた(いる)者が存在していた(いる)ことに気づいた者の声、さらには、そうした声にならない沈黙にいかに応えるか、という問題を提起しているからである。

²³ ヴァージニア・ウルフの『自分だけの部屋』における、想像力の喚起の在り方を証言の政治の一例としてここでは挙げておく。シェイクスピアの妹についての講演の最後に、ウルフはつぎのように述べる。「彼女は、あなた方の中に、私の中に、それからお皿を洗った子供たちを寝かしつけているために、今夜ここにはお出でにならない他の多くの女性たちの中に、生きているのです」[ウルフ 1999: 172]。

従軍 慰安婦 問題についてのさまざまな研究によって指摘されているように、初めてカムアウトしたとされる金学順さんの証言以前にも、戦時下において日本軍従軍 慰安婦制度が存在していたことは、一部の人びとには知られていた。しかし、そこで現に生きるを得なかった女性たち自身の「証言」にはほとんどの人は耳を傾けようとはしなかったし、そもそも、日本社会の多くの人びとにとっては、そうした女性たちの存在すら忘れられていた。アーレントの言葉を使えば、世界の荒廃を促す 忘却 のなかで²⁴、彼女たちは見捨てられていたのである²⁵。したがって、容易に想像できるように、半世紀近くたった時点での元従軍 慰安婦 にさせられた女性たちの証言は、過去の経験の再現であるはずがない。また、その「証言」のなかには、見ることができないものも含まれるであろうし、そもそもたった一人の証言から始まったことからわたしたちが想像しなければならないことは、わたしたちが会うことのできなかった多くの「証人」が、忘却の淵に追いやられている はずだ ということである。

金学順さんの「証言」がわたしたちにもたらしてくれたものは、現在にとって もはやない 彼女自身の経験だけでなく、文字通り もはやない どこにも存在して いない、金さんでさえ見ていない無数の女性たちの経験や出来事である。そうした出来事や経験は、語られないがゆえに、わたしたちは、どこか他に「本当の証人」がいたのではないかと想像せざるを得ない²⁶。過去の「証言」に耳を傾けるときに喚起される想起の力は、そうした意味で単なる記憶ではなく、むしろ再現されていないもの・現前していないものを想像することを意味する。ここに、過去の「証言」が現在に未来の光を投げかける契機が存在している。先述したオリバーはデリダを引用しながら、「証言」の政治的重要性を、それがもつ「肯定的脱構築」の力に見いだしている[Ibid.: 113]²⁷。

肯定的脱構築とは、過去を脱構築するときのみ、未来が到来する、あるいは、未来を

²⁴ アーレントの忘却論については、とくに[Arendt 1968]を参照。また、アーレントの忘却に関するは、[高橋 1995][市村 1998]を参照。

²⁵ ここでも、ギリガンがケアの営みの重要性について、以下のように語っていたことを参照。「誰もが応答され、包摂されていること、だれも一人で放置されず、傷つけられないこと」[Gilligan 1982:63]。

²⁶ 「本当の証人」という表現に関しては、以下を参照。「証言は、その中心に、証言しえないものを含んでおり、それが生き残って証言する者たちからも権威を奪っている。「本当」の証人、「完全な証人」は、証言したことがなく、証言しようにも証言することができなかった者たちである」[アガンベン 2001: 47]。

²⁷ オリバーによれば、デリダが肯定的脱構築でなそうとしていることは、以下のことである。「いまだもたらされていない未来 a future yet to come、すなわちつねに遅らされている未来 always deferred future のために書いている。そこにおいて、不可能は可能となるのだ。しかしながら、そうしたことが起こるのは、わたしたちがかつて閉じられていた可能性を新たに拓くために過去を脱構築するときだけである。すなわち、未来を創出し直すために、わたしたちは、過去を創出し直す必要がある。肯定的脱構築は、反転した因果関係を含意しており、そこでは、未来が過去を想創造する。未来こそが、過去を可能にするのだ。そして、異なる未来の可能性の条件を過去の中に読み込むことによって、わたしたちは、現在に対するオルターナティブを拓くのである」[Oliver 1998: 113]。

創出するためには、過去を創出し直す必要がある、ということを伝える概念である。このことを 慰安婦 の例をつかって具体的にいうならば、次のようになる。

従軍 慰安婦 にされてしまった女性たちは、ようやく現在になって証言をし始めることができた。彼女たちの証言以前には、彼女たちと彼女たちが被った傷 そして、彼女たちが証言しきれない「本当の証人」たちは、わたしたちの過去 にとっては存在していなかったのである。すなわち、東アジアの冷戦構造のために半世紀にもわたって、わたしたちの過去 に彼女たちが到来するのが遅らされてきた。金さんの証言以前の「いま」という時にとって、彼女たちのこの到来は、未だ来たらざる未来 a future yet to come であったのだ。

しかしながら、彼女たちがすでに わたしたち に到来した「現在」からすれば、過去の彼女たちは、到来 すべき 未来として、つねに わたしたち の過去においても存在し続けていた。ただ彼女たちの過去における存在は、その当時の「いま」 東アジア諸国に対する日本の戦後責任が一人ひとりの日本人の責任問題としては捉えられていなかった時 が現前するために、現れることを否定され続けていたのである。

以上のことから明らかになるのは、未来とは、現在においても過去においてもけっして現前していないものであると同時に、他方で「現在」のなかに現前を否定された「痕跡」として残存し続けている、ということである。彼女たち = 未来が わたしたち に到来するためには、わたしたちは、彼女たちを否定し続けている「いま」において、わたしたちにとっての過去 を読み直し、書き直し、語りなおさなければならないのだ。そうした過去の再創出において、「いま」のあり方が変革され、そこに新しい未来への展望が拓かれていく。こうして、わたしたちの現在を変革し得る力をもった未来は、未だ語られることのなかった過去の出来事を物語る力によって回帰してくるのである。

現在において否定されたものとして人権を捉えることは、「証言の共同体」と呼びうるものを到来させる[cf. Cornell 2002. esp. chap. 3]。そして、この証言の共同体の出来を可能にする実践とは、前章でみた、繕いの共同体の同心円状にあることは、元従軍 慰安婦 にさせられた女性たちの例からも明らかであるといえる。そして、バトラーもまた、つぎのように冒頭言葉に続けて論じているのだ。

普遍に関する既存の定式化への挑戦が、それによって保護されていない人々から つまり、「誰」という場所を占める資格をもっておらず、既存の普遍は自分たちを包含すべきだと要求している人々から 発せられるとき、普遍は、いわばそれが「非 場所 non place」であることを、それが根本的に時間の様態 temporal modality であることを告げている [Butler 2000: 38-39/ 60]。

もはや取り返せない損傷を負わされた者たち それは、原理的にはすべての危害が取

り返せない に対する繕いの行為は、つねに遅れている。だからこそ、それは、加害者 = 被害者の直接的な因果関係のなかでは、修復しえない。とりわけ、もはや亡くなった者たちへの、現在のわたしたちの責任は、そのような過去を忘却するような現在を変革する責任を共有することから、始まるのである。再度、ここでギリガンの言葉を思い出しておきたい。なぜならば、「誰もが応答され、包摂されていること、だれも一人で放置されず、傷つけられないこと」[Gilligan 1982:63]というケアの倫理は、たんに共時的な規範的要請ではなく、通時的な要請として、わたしたちの現在という時を変革するための指針にもなっているからである。ケアの倫理は、空間的に限定されているどころか、もはやどこにも場所を占めない者たちの想起をも促す倫理でもあるのだ。

主体を起点に他者の声を聞くという「承認」が批判されたように、わたしたちはあたかも他者の発話を第三者的に聞く証人ではありえない。なぜなら、人権を訴える者はわたしたちの眼前にはいないからだ。あるいは、語ってくれる証人はもはや存在しないからだ。自己と現在を中心にした、国民国家の市民による他者の「包摂」はあり得ない。

「証言の政治」とは、たとえばスピヴァクが『ポストコロニアル理性批判』の「歴史」の章において『サバルタンは語るができるか』の問いを発しなおし、「沈黙」しか残されていないシルムールの王妃^{ラニ}を探す旅を再演するように、シティズンシップの限界を示す「荒野」に わたし が足を踏み入れ、亡くなってしまった証人たちが残した沈黙を求めてさまようことをも要請しているのかもしれない。しかも、脆弱で不安定な他者との出会いによって応答責任が偶然わたしたちに降りかかってくるように、どのような沈黙にどのような文脈でわたしたちが出会うのかは、予測不可能だ。だが、本章で参照したアーレントが、予測不可能性こそを政治的な行為の特徴としたように、予測不可能な沈黙との出会いがあるからこそ、過去の残酷な現実が、希望への鍵ともなるのである。

しかも、それでもなお、わたし は、そこに残された沈黙を自らの文法において、自らの言葉に翻訳できるとは限らない。むしろ、翻訳不可能であることを学ぶ ひとりひとりの人権は、なにものにも代え難いものであるのだから ためにこそ、わたしたちは荒野に向かう。「長い骨の折れる探索の後にやっと、彼女の家近づいたとき、わたしは、知らない道を、終わりなき差延を、どうしてわたしは彼女のことを知ることができないのかということを経験する」ために[Spivak 2000: 241/346.強調は引用者]、一步を踏み出す。国民国家の市民であるわたしたちは、みずからの限界を経験するために荒野に誘われ、荒野に向かうのである。

もちろん、そのことはわたしたちが市民であることを止めることを意味しない。じっさいに、わたしたちが人権保障を実現するなんらかの法・権利システムを必要としているかぎり、わたしたちは、じつは分節化不可能な普遍的な人権のあるシステムの中で分節化していかなければならないからだ。だが、荒野において、ネガティブな人権の有り様を学ぶわたしたちは、人権の普遍性を支えているのは、その実現不可能性であり、かつ、人権保障がじっさいには比類なき個別性の排除であることから目をそらさないことで、絶えず自

らが生きる法・権利システムを問い質していこう。

「承認の政治」がなお払拭し得ない傾向とは、「異教徒を人間化し、みずからが目的となるような存在とせよ。野蛮人を人類社会という仮想体^{ヌーメノン}に仲間入りさせるために。昨日の帝国主義、今日の「開発」という具合に、スピヴァクによりすでに的確に批判されてきた [Spivak 2000: 123-4/ 186]。わたしたちが尊重すべきである（すべきであった）と気づかされる人権は、国民国家の内部ではなく、国民国家の外部にある、というところから出発しなければならない。そして、「荒野」にこそわたしたちは、かつて「否定された希望への鍵」を見いだすであろう。「生まれ」に基礎づけられない法・権利システムの新たな模索は、様々なレベルですでに始まっている。わたしたちに国民国家の限界を知らしめてくれる人権は、ケアの倫理とともに、これまで否定されてきた希望をもう一度夢見ることを、わたしたちに要請してもいるのだ。