

第四章 フェミニズム理論の可能性

新しいフェミニズムの波

本稿の最終章である本章では、合衆国におけるフェミニズム理論における新しい重要な思潮「第三波フェミニズム」とも呼びうるの特徴を、「主体」を前提とする理論構築、社会構築に対する批判の中に見だし、その批判の中に新しいフェミニズム理論の可能性を探る。

本稿でこれまで繰り返し論じてきたように、近代の自由意志論に基づく自律的主体は、主権国家の前提ではけっしてなく、むしろ結果であり産物であった（第 II 部第二章、第 III 部第一章）。そして、あたかも社会構想の基盤として、この主体から論じ始める限り、その主体の存在により忘却されてきた依存をめぐる関係性、具体的個人の不可避の傷つきやすさ、ケアの倫理でいう責任、直線的な因果関係を越えるからこそ共有されるべき責任について思索をめぐらし、責任関係をよりよく果たすためにこそ設計されるべき社会的諸制度を構想するための通路が予め閉じられている。すなわち、依存をめぐる関係性のなかに見いだされたケアの倫理には、第 III 部第二章・第三章でみてきたように、国民国家や世代を超えた、繕いの共同体や証言の共同体といった新たな共同性へと向けた実践への可能性、他者の取り戻し re-member の可能性が宿っているにもかかわらず、主権的主体の前提によってそうした可能性は不可視化されてしまっている。

主権的主体を疑うことは、国民国家が隠蔽してきた差延の痕跡に応える営みへの呼びかけに応じることによって、これまで長く政治理論において否定され、忘却されようとしてきた、かつて「否定された希望の鍵」を探索する思考の旅に一步踏み出すことである。

その一步を踏み出すために、以下では、一九八〇年代以降、フェミニズム運動・理論双方において多文化主義と脱植民地主義をめぐる可視化され争点となった「相対主義 vs 普遍主義」の論争に着目する。フェミニズム理論においてこの論争は、「多文化主義 vs フェミニズム」という枠組みの中で九〇年代に再論されることになるが、そこには、見逃すことのできない陥穽があった。一見解決不能のディレンマを抱えているようにみえる「多文化主義 vs フェミニズム」という対立には、いったいどのような理論前提があったのか、そしてそれを超える理論的可能性はいかなるものでありうるかを、ポスト構造主義から多くを学んだフェミニズムの議論の中から抽出する。

ここで論じられるフェミニズム理論は、もっぱら合衆国のフェミニストたちの議論に絞られている。なぜならば、合衆国のフェミニストたちは、一方では、世界の超大国合衆国における知力と権力を背景にしつつ、様々な分野で斬新で重要なフェミニズム理論を生み出しているからであり、他方で、未だに、一国主義・帝国主義・他者（性）の抹消、さらには「合衆国例外主義」といった深刻な問題を抱えているがゆえに、そこで論じられるフェミニズム理論がフェミニズムの「精神」を裏切る事態が生じているように思われるか

らである。本章における課題は、そうした問題を抱える合衆国のフェミニズムをたんに批判することではない。むしろ、現在のグローバリゼーション、多文化状況のなかで理論構築を試みる者すべてに共通する問題（課題）として、合衆国のフェミニズムが抱える問題を捉えることにある。

そして、本章の結論として示唆したいのは、彼女たちが抱える——そして、わたしたちも陥るであろう——問題が、有力とされる一部の合衆国フェミニスト理論家たちが認識「主体」として振る舞うさいの無自覚さにある、ということである。世界規模で生じている暴力に抗する思考力を生み出すのは、「主体」概念に対する徹底した批判的考察と、そこから構想されてくるであろう他者との新たな関係性を模索する、トランス・ナショナルな「倫理」であり、フェミニズム理論は実際、そこに大きな可能性をもっているのだと提起する。

具体的に本論で目ざされていることは、9.11以降合衆国が遂行した（遂行している）不条理な戦争に対して、そしてそれが正当化され続けた文脈の中で、合衆国のメジャーなフェミニストたちが取ってきた（取っている）態度を、彼女たちの論理内在的に批判的に検証することである。近代国民国家という文脈を背景とした暴力・沈黙の強制・社会不正義を暴露し検証することは、まさにフェミニストたちが長きにわたって行ってきた貢献であり、フェミニズムは、グローバリゼーションの波の中で、今後さらにいっそう、新しい社会構想に向けてその責任を果たすことが要請されている。だが同時に、知（＝権力）を手にする者が陥る他者の構築——正確には、主体の位置を安定化させる構成的外部としての他者の構築——といった問題から、フェミニストたちも決して自由ではない。合衆国フェミニストの議論を批判的に検討しつつ、彼女たちとともに新しい社会を構想する可能性を探ることが、本稿の最終的な問題意識である。

第一節 フェミニズムと国際的連帯

第 III 部第一章第一節においてすでに触れたように、合衆国におけるフェミニズム理論は、七〇年代のラディカル・フェミニズム運動のなかから生じてきたさまざまな主張の対立を通じ、八〇年代以降は、ポルノグラフィ反対運動や反戦運動といった個別のイシューにおいても、共闘することが困難なほどに、異なる主義主張が混在する状態となった[cf. Echoles 1989: 288-293]。他方で、七〇年代以降、国連世界女性会議などでは、西側諸国の女性たちと非西側諸国女性たちの対立が、南北格差への取り組みなどを巡り旧植民地時代の関係

¹ ここで念頭においている「メジャーな」フェミニストたちとは、リベラル・フェミニズムの立場をとるスーザン・オウキン、マーサ・ヌスバウム、さらに九〇年代からアフガニスタンにおける女性に対する暴力や抑圧に対して抗議するようクリントン政権に強力な圧力をかけるためのキャンペーンを展開し、オバマ政権にいたる現在もなお、アフガニスタン女性に対する合衆国政府の援助を訴え続けている女性運動団体のフェミニスト・マジョリティである。1987年に設立されたフェミニスト・マジョリティの活動については、<http://www.feminist.org> を参照[the last visit on the 16th March, 2010]。

とパラレルな形で明らかになるのだが²、そこでは、合衆国を代表するフェミニストたちは、西側諸国の一員、とりわけ超大国のフェミニストとして、女性たちの国際的連帯を可能にするという目標を掲げて、その理論を構築してきている。とりわけ、ここで着目したいのは、女性の権利は人権である というスローガンの下に進んだ、女性に対する暴力撤廃にむかう実践のなかで、個別の文脈が否定されていく効果が生まれたことである。

レティ・ヴォルプによれば、「女性に対する男性の暴力は、普遍的な[女性たちの]経験であると信じられており、したがってそれは、トランス・ナショナルな経済的平等というイシューをめぐって非常に深刻な軋轢を生み出していた南北の分裂に直面するなかで、世界の女性たちを一つに結びつけることができた」[Volpp 2001: 1210]。すなわち、南北間の対立を生みがちな経済格差といった課題を解決しようとするのではなく³、女性に対する差別や暴力の撤廃を「人権」という普遍的な理念の下で訴えることで⁴、より活発なグローバルネットワークを構築しようとする戦略が、少なくとも八〇年以降の国際的な女性運動のなかで選択されていったのである。

前章第一節ですでに論じたように、「女性の権利は人権である」という主張には、普遍的な理念である人権に埋め込まれた差延の痕跡が刻まれており、わたしたちは、その訴えを「人権のインフレ」などと批判することには慎重でなければならない。しかしながら、ヴォルプが指摘するように、国際的な文脈のなかで差異を抱えた女性たちの多様な声を覆い隠す手段として人権が利用されたことは、人権をあたかもリスト・アップできる実定的な権利として捉えようとするのが産みだす問題と、同じ問題が露呈されているといえる。

² たとえば、一九七五年メキシコシティで開かれた国際女性年世界会議では、女性差別を最重要課題にしようとする西側女性たちと、開発と社会正義といった男性女性双方に関わる問題を女性たちが取り組む課題として提起した発展途上国女性たちの対立が鮮明となった。その後、南北間の経済格差が女性たちのグローバルな連帯における紐帯となることはなかった。なぜならば、グローバル規模の経済格差は諸個人、諸グループで解決できるような問題というよりも、経済構造にしっかりと組み込まれたより根深い問題であると考えられたからである。一九八五年のナイロビ会議において、「女性に対する暴力」に焦点が当てられることによってようやく、西洋/非西洋・旧宗主国/旧植民地国の境界を越えて女性たちが連帯しうる枠組みができた[See Keck & Sikkink 1998: 165-198]。

³ たとえば、経済格差、貧困といった問題が、先進諸国のあいだで国際的に取り組むべき課題としてはいかに無視され続けていたかについて、ポグゲはつぎのように非難している。「ポスト冷戦時代を振り返ってみるとき、最もわたしを驚かしたことは、富裕諸国が世界大の貧困を根絶するためにほとんど何もしていないことである。このことが驚きであるのは、貧困根絶のための条件が例外的にそろっていたように思えたからである。ソビエト連邦の衰退は、先進諸国が外交政策の中や急速に発展しつつあった国際的な秩序と制度のなかに、自分たちの道徳的価値や道徳的関心を取り入れるまたとない機会を与えた。またソビエト連邦の衰退によってこれらの高所得国家は、46 パーセントもの軍事費をカットすることが可能となった。国連開発プログラムによれば、1985 年には富裕諸国の国内総生産の 4.1 パーセントを占めていた軍事費は、1998 年には国際総生産の 2.2 パーセントにまで減った」[Pogge 2003: 6]。

⁴ 「女性の権利は人権である」という主張は、1995 年に開催された第 4 回世界女性会議北京宣言へと結実した。

そもそも、そこで侵害されている・侵害されたなにものか、とは何なのか 繰り返すが、それは、誰とも取り換えのきかない、なにものか(=尊厳)である、と問うことなく、あたかも共有しうるモノとして人権を扱うことは、世界の様々な地域・歴史・文化・伝統・階級を背景とする女性たち固有の声を、人権を要求する運動じたいが封殺することに等しい。

その最も象徴的な問題の一つが、女性性器手術[以下 FGS と表記](=女性性器切除・女子割礼)をめぐる⁵、女性性器手術を人権侵害として一律に廃絶しようとする普遍的な人権派フェミニストたち(=西側諸国フェミニスト)と、アフリカ女性による固有の文化に敏感になろうとするフェミニストたちの対立である。

FGS は、八〇年代のフラン・ホスケンらの報告と国連への働きかけによって広く西側諸国に知られるようになったが[ex. ホスケン 1993, Howard 1984: 66, note#4]、FGS を人権侵害として告発しようとするフェミニストたちの努力は、その当初から複雑な問題に直面せざるをえなかった。というのも、FGS は、ジェンダー、文化、人種という問題が「交差」する地点に浮上する問題であったからである。

もし、FGS が女性の基本的人権に対する家父長的な侵害であるならば、FGS は女性や少女たちに対して女性たちが行っているという事実に対して、国際法はいかに応えるべきなのか。アフリカにおける自己決定の権利(自決権)と文化的アイデンティティを保持する権利を、「普遍主義」という名の下に侵害しようとしている強力な国家と国際組織の意図が隠されようとしているのだろうか。あるいは、「文化相対主義」は、政府と NGO 活動家たちに対して、女性の抑圧を正当化するカムフラージュとなっているのではないだろうか[Lewis 1995: 9] ⁶。

⁵ 「女子割礼 Female circumcision」は、女子に対するこの処置が西洋諸国に広く認識されたさいに使用された用語である。しかしながら、西洋諸国で開催される学会や展開された人権活動において頻繁に使用されたこの用語は、あまりにも宗教的・イニシエーション的要素が強調されすぎる点と、西洋諸国や中東の男性に対する儀式とのアナロジーが喚起されるために、アフリカ人、西洋人双方にある種のとまどいを生じさせてしまった。そのため、西洋諸国における人権派フェミニスト運動家たちは、「女性性器切除 FGM (Female genital mutilation)」と呼ぶことによって、身体的・精神的苦痛を強調するようになった。他方で、多くのアフリカ人たちは、その用語はあたかもこの処置を実施する者が意図して、少女たちに苦痛を与えるかのような誤解を与えるとして反対している。FGM に反対する者たちは、むしろ「女性性器手術 FGS (Female genital surgery)」を使用している。ここで筆者は、「伝統的な FGS と、一般的には人権侵害かどうかは精査されることのない「近代的な」女性の身体整形との比較を可能にする」という理由で FGS を採用するホープ・ルイスに習っている[Lewis 1995: 7]。

⁶ さらに、国際法上の人権侵害の問題として一般的に取り上げられる諸問題と FGS の違いは、たとえば、FGS は、国家による明らかな介入がないところで、私的な市民たちによって行われている点、未成年の少女たちの家族による「同意」の上で行われている点、

すなわち、「女性の権利は人権である」というスローガンは、フェミニストたちに「普遍主義 vs 文化相対主義」という、一見すると克服不可能な二項対立を突きつけ、それは、八〇年代における国際的なフェミニズム運動・理論に対して、乗り越えるための課題を提出することになる⁷。

合衆国において、FGS の問題は、アフリカン・アメリカンであるアリス・ウォーカーによる著作によって、多くのフェミニストたちの関心を惹きつけることになった [Walker 1992]⁸。そして、その時期は、ちょうど九〇年代に入り合衆国内のマイノリティ女性たちが、フェミニスト内における「差異」に焦点をあて、フェミニズムの倫理として「他者性」をいかに理解するか、あるいは「他者性」の不可視化、「差異」を女性/男性といったジェンダーの二元論に還元してしまうことへの反省を促した時期と重なっている⁹。そして、そうした反省を通じて、すでに一九九〇年代の段階で、FGS に対するフェミニストたちの対立は、じっさいには「普遍主義 vs 相対主義」の対立というよりもむしろ、FGS を行わざるを得ない 自発的にであれ、強制的にであれ 女性たちを、西側フェミニストたちがいかに表象する represent のか、という問題であることが指摘されていた。

FGS をめぐる「普遍主義 vs 文化相対主義」における最大の問題は、すでに触れたように、女性に対する暴力を女性が普遍的に経験している問題であると強調することにあった。たしかに、歴史や文化を越えて、女性たちは、男性の暴力に遭いやすいヴァルネラブルな存在であると言いうるかもしれない。しかし、その暴力で失われている なにものか は、誰とも共有できない、一人ひとりのかけがえのないなにものかである。したがって、前章で提唱したネガティブな人権論によれば なにものか としか表現できない人権は、共約不可能である。おそらく、それは尊厳という形でしか表わせ得ないような、彼女たちが置かれた文脈によって異なって具体化されてくる なにものか 、なのである。

したがって、経験として現に被っている暴力を普遍性の名の下で語ってしまうことによって、経済格差、貧困の問題と FGS との関係の究明が、国際的な女性運動の中で取り上げるべき課題なのだということが、認められなくなってしまふ。「FGS を人権侵害である」と意味づけることに関して、深刻な軋轢をもたらした最終的な原因は、西側諸国のフェミニストたちが FGS がもたらす様々な健康上の問題や影響について、アフリカにおける女性たちの健康と関わっているはずのその他の重要な社会的、政治的、経済的問題という文脈のな

ほぼ女性たちによって、女性に対して行われている点、文化的な根拠だけでなく、その行為をよしとするひとつにとっては、政治的な意味を持っている点などを挙げる事ができる。

⁷ より一般的には、普遍的な人権理念に対する文化相対主義の批判として、八〇年代に提出された問題である [cf. Donnelly 1982, 1984]。

⁸ 日本におけるこの問題をめぐる論争については、[江原(編)1998]を参照。

⁹ たとえば、九〇年代初頭に出版されたいわゆる「多様な文化背景をもったフェミニスト」による作品として、[Mohanty (ed.)1991][Collins 1990]を挙げる事ができる。

かで論じることには失敗したことにある」[Lewis 1995: 33]。

ホープ・ルイスにしたがえば、「普遍主義 vs 文化相対主義」といった枠組みで論じられてしまった FGS をめぐる論争は、現地で FGS に反対するために個々に運動してきたアフリカン・フェミニストたちからの西洋フェミニストたちに対する反感からも見て取れるように¹⁰、FGS そのものに反対か賛成かを争っていたとは言い難い。じっさいに対立を生み出したのは、西側諸国のフェミニストたちがその恩恵に与っているかぎり、その問題に対する応答責任を避けることのできないはずの、地球大の経済格差の問題や植民地主義・帝国主義の歴史を不問に付しながら、FGS をもっぱら「遅れた第三世界の家父長制に支配された文化」の問題へと還元してしまったことにある。すなわち、すでにこの段階で、FGS を巡っては、人権の「普遍性」そのものが問題にされていたというよりも、むしろ、「国連の人権体制が、すでに政治的・経済的支配に屈している社会に対して、さらに西洋の文化的価値を押しつけるために利用されがちである」という点が批判の争点となっていたことが明らかにされている[Lewis 1995: 17]¹¹。

FGS の論争が明らかにしたことは、つぎのようにまとめることができよう。すなわち、男性との「差異」のために、社会の周縁へと追いやられてきた「女性」は、マジョリティ社会における主体（＝男性）が言説・地位・権力・政治を産出するプロセスの中で、主体によって眼差され、意味づけられ、声を与えられる（＝声を奪われる）客体である「他者」として存在せざるを得なかった（し、今も多くの場合そうである）。そうした状況に対してフェミニズムは、社会の周縁に存在せざるを得ないその「他者」の視点からもう一度マジョリティ社会を捉え返すことを試みてきたはずであった。しかしながら、自らの声を発し、政治運動のイニシアティブをとり、沈黙に抗しようとするさいに、自らが「他者」を構成し、その他者の声を抑圧し、自己内の否定してしまいたい側面を他者に投影してしまうという振る舞いをする危険性があることに対して、あまりにも無自覚になってしまった。

しかし、八〇年代の論争を受けて九〇年代になると、他者からの批判・他者からの視線にさらされることによって、その無自覚さを自覚する動きも登場する。それは、トランス・ナショナルなフェミニズム理論とも呼べる潮流であり、新たな批判力を備え、文化・歴史・伝統の境界線にとらわれることなく、決して、その境界線に無自覚になることを意味しない、「尊厳」や「自由」「平等」といった理念を互いに尊重することを旨とする。合

¹⁰ この問題は、フェミニズム内の問題だけでなく、西側諸国が取る「人権外交」に対する非 西側諸国からの批判として一般的に提起されている問題である。国連の人権レジームをめぐる文化相対主義 vs 普遍主義の論争については、世界人権宣言五〇周年を記念してフォーダム・ロースクールで開催されたシンポジウムに対するコメントである[cf. Powell 1999]を参照。

¹¹ ルイスが指摘するには、その他の「普遍主義」に名を借りた西洋中心主義批判としては、人権を西洋的なリベラル理解にのみ限定してしまい、その他の人権理論を排除している点、非 西洋諸国に対する人権外交や人道的介入のさいに西洋諸国の利害関係に左右されながら、どの国に対して介入するのかを決定している点、すなわち選択的に「人権」を利用している点である[Lewis 1995: 18]。

衆国においては、アフリカ人女性との同一化のあり方に悩むアフリカン・アメリカン・フェミニストたちが、自文化中心で主体中心主義的なフェミニズムのあり方に批判的な理論を提出し始める。FGS に個人的には反対するイザベル・ガニングは、西洋の国際派フェミニストたちが FGS を「人権侵害」であると告発するさいに不可視化されている側面と問題点をつぎのように指摘している。

「人権侵害」であると告発するフェミニストたちの実践にしっかりと寄り添いたい、というわたしの欲望によって、わたしは、ある種傲慢な態度をとるようになってしまった。すなわち、結局のところ、自分たちの文化の中でそうした行為に対してこれまで闘ってきたアフリカ人のフェミニストたちを、まったく見えなくしてしまうか、あるいは外部の西洋の(もし人種的に西洋人であれば、だが)救済者の助けをじっと待ち続けている典型的な被害者としてみなしてしまう、といった傲慢な態度をとるようになったのだった[Gunning 1991-2: 197-8. 強調は引用者]。

ガニングは、合衆国という経済的・知的資源に恵まれた国家に生きるフェミニストとしてのアイデンティティと、合衆国における人種的マイノリティとして抱くアフリカ人女性たちへの共感との間で揺れ動くことで、文化相対主義とは異なる、「文化をまたいだ cross-cultural フェミニスト」というアプローチを模索する。彼女が提起するアプローチとは、以下のアプローチである[ibid.: 193-194]。

自らの意志や利害関心を形作る境界線とそれがもたらす効果について、自覚的であること。すなわち、自分自身の存在の歴史的文脈を理解すること。

外部の者として自分が、「他者の」世界にいかに関与を与えることになるかを理解すること。そして、そうした自分が「他者」によっていかに見られているのかを理解すること。つまり、他の女性から見られている存在として自分自身を見ること。

自分以外の女性たちの生活と状況の複雑さを認識すること。すなわち、彼女の目を通して、その女性、その女性の世界、そして自己意識を見ようとする。

ガニングの反省から導かれたアプローチは、他者に囲まれ見られている わたし からの出発ともいえる。そして、世界認識に対して謙遜であること、他者のなかの自己、そして文脈依存的な知のありようは、本稿第 II 部において論じられたケアの倫理から導き出した、世界に対する態度とも共通していることは、言うまでもないだろう。

第二節 「多文化主義 vs フェミニズム」再論

国際的なフェミニズム運動のネットワークを模索する中で、新しく台頭し始めたクロス・カルチュラル、あるいはトランス・ナショナルなフェミニズム理論は、九〇年代に入ってさらに加速するグローバル化の波と、合衆国国内における多文化状況、ポスト植民地主義の表面化・意識化の中で、多くの課題を認識していくようになる。また同時に、国内社会においてであれ国際社会においてであれ、ジェンダー・文化・伝統・人種の「交差点」として女性を捉えるその視点は、社会の周辺に位置づけられた「他者」としての女性が、じつは周辺的であるどころか、グローバル化の中で中心的役割を担わされてしまっていることに、着目することを可能にしてくれた¹²。

たとえば、一九八五年にガヤトリ・スピヴァクが論文「サバルタンは語るができるか」のなかで鋭く問うたように、植民地主義と家父長制・ネイティヴィズムの交錯のなかで、女性であるがゆえに「歴史」も「語る声」も奪われてきた者たちは、けっして語っていないわけではない。おそらく としか、言えないが、植民地主義と家父長制との軋轢の中で、公の声にならないにせよ、彼女たちなりの葛藤や抗争があったはずである。しかし、彼女たちが歴史記述の客体にもならず、歴史上彼女たちの痕跡を見いだすことが わたしたち にとって不可能なのは、予め彼女たちを歴史の主体から排除する機制が働いていたからであり、彼女たちを表象する手段が わたしたち から奪われていた(いる)からである。つまり、 わたしたち には知り得ない「他者」は、逆説的に聞こえようとも、 わたしたち が産出しているのだ。したがって、「女性が抱え込まれる諸問題」が現代社会において周辺的に 見える とすれば、それはそのようにしか 見ることができない 主体の問題である。だからこそ、そのような主体を構成しているであろう、帝国主義・植民地主義・人種主義といった負の遺産を背負った社会構造の究明が急務であることが、八〇年代にはすでにポストコロニアリズム論を中心として明らかにされた。

こうして、国際的なフェミニズム運動の中での対話とも密接に関連しながら、西洋中心主義といった批判にも直面しつつ、合衆国のフェミニストたちはその理論を深化させていくことになる。九〇年代後半に入って合衆国のフェミニストたちが応えるべき課題と考えたのが、トランス・ナショナルなフェミニズムをいかに立ち上げるかであったことは、こうした文脈からみて当然の成り行きであったといえよう。そうした文脈の中で、一九九七年米国哲学会の年会において「文化相対主義とグローバル・フェミニズム」というシンポ

¹² アリソン・ジャガーによれば、女性は、グローバルな労働市場でより重要な労働力となってきており、その割合は増え続けており、さらに女性と彼女たちの子どもは、世界中の難民の八〇パーセントを占めている。また、女性を買春貿易の商品として売買されていることは、深刻な人権侵害を引き起こし、女性の身体と再生産能力は科学技術の発展の足場となっている。同時に、女性はしばしば文化的な統合の象徴とされ、衰退の危機にさらされる文化の保持は「女性らしさ」の維持と同一視されることが多い。すなわち、グローバル化が進む世界において、「女性は、相対立する社会諸力の渦中に位置づけられている。一方では、高まりつつあるグローバル化と統合に向かう求心力と、他方ではナショナリズムと分裂化に向かう遠心力がぶつかり合うその中心に位置しているのだ」[Jagger 2000: 1]

ジウムが開催される[Hypatia 1998]¹³。そこでテーマとされたのは、「多文化 multicultural」、「グローバル global」、「ポスト植民地主義 post-colonial」であった。

八〇年代における議論を経た後の、米国哲学会における議論は、「普遍主義 vs 文化相対主義」といった二元論に焦点が当てられるよりむしろ、アリソン・ジャガーが論文「フェミニストの倫理をグローバル化する」ではっきりと宣言するように、「今まさに緊急のこととして求められていることは、西洋フェミニストがいわゆる第三世界から来た非...西洋女性たち 出身国内においてさえその声が圧殺されている女性を含めた に耳を傾け、敬意をもって彼女たちの観点について考察を加えることを学ぶことである」とされた[Jagger 2000: 11]。

また、本シンポジウムの報告論文を書籍として後に編集することになるウマ・ナラヤンは、文化相対主義と普遍主義の対立枠組みの根底に、両者のあいだの奇妙な相似点を見いだしている。すなわち、普遍主義に対してそのジェンダー本質主義を批判するかにみえる文化相対主義は、異なる文化の共約可能性を否定するために、既存の文化が不変的・静態的に存在していることを前提とする文化本質主義に陥っている。したがって、結局のところ両者の違いとは、じっさいに存在する個々の女性たちの生の経験を、ジェンダーという変数のみに特化して表象するか、文化という変数のみに特化して表象するか、といった関心領域の違いでしかない。そして、さらに深刻な問題として、ジェンダー本質主義は実のところ西洋の規範の押しつけにすぎないとして、その文化帝国主義を批判しながら、文化相対主義もまた、文化帝国主義の下で構築される「非 西洋文化」といった表象に抵抗するどころか、それを再生産してしまうのだった[Narayan 2000: 84]。こうして、「普遍主義 vs 文化相対主義」といった対立枠組みの中で、非 西洋の女性たちは、普遍主義の下では、家父長制の下で従属させられた被害者として表象され、文化相対主義の下では、社会の支配層が規定する文化を体現し再生産するために伝統を紡ぐ存在として生きることを余儀なくされる。

こうして、ナラヤンは、文化相対主義 vs 普遍主義といった対立枠組みから生み出されるさらなる女性の周辺化と、その議論枠組みの抑圧性を批判する地点にまで達している。そして、彼女とともにその先を見据えようとするときに、わたしたちは、たとえ局所的に生じているように見える女性に対する暴力・抑圧であっても、そうした体制を可能にしている勢力が、西側先進諸国と無縁ではないどころか、西側諸国における軍事産業と結びついているおかげで維持されていることや、自由・平等といった理念が西洋の産物であるどころか、普遍主義を装った植民地主義における他者化に抵抗する運動の中で鍛え直されてきた歴史に触れることになる。複雑な文脈を見据えること、時空間を越える複雑な背景を関連づけること、そうした試みのなかに、ジャガーが述べたように、「出身国内においてさえその声が圧殺されている女性に耳を傾け、敬意をもって彼女たちの観点について考察」

¹³ フェミニスト哲学雑誌 *Hypatia* の特集号は、後に[Narayan & Harding (eds.) 2000]として、一冊の本に編集され出版される。

することを可能にする、フェミニストの倫理が胚胎していたのであった。

ところが、合衆国の規範とその他の文化との軋轢を生む多文化状況の中で¹⁴、「普遍主義 vs 文化相対主義」を「フェミニズム vs 多文化主義」の枠組みの中で再考しようとするフェミニストたちが登場する。その問題を正面から論じたのが一九九九年に出版された論文集『多文化主義は女性にとって悪いことか』である[Cohen and Nussbaum (eds.) 1999]¹⁵。同書で論争の中心となるのは、米国哲学会における「文化相対主義とグローバル・フェミニズム」シンポジウムでも報告し[Okin 2000]、女性の権利を人権として考察することの重要性を論じていたオウキンの論文である[Okin 1999]。

彼女の論考に対する批判は、主に彼女の結論であるつぎの主張に向けられた。オウキンは、西洋文化においてもいまだ多くの性差別が残されており、じっさいにすべての世界における文化が家父長的であることははっきりしていることを認めてはいる。しかしながら、彼女が述べるには、西洋のリベラル諸国以外のより家父長的なマイノリティ文化における女性たちにとって、「彼女たちが生まれた文化が消滅するか（そうであれば、より性差別的ではない周りの文化にその構成員たちが統合されるであろう）、[その文化が 引用者補]女性の平等を強化しうるほどに変化するよう促されれば、ずっと暮らし向きがよくなるだろう」[Okin 1999: 22-23. 強調は引用者]。

「普遍主義 vs 文化相対主義」といった対立枠組みが、結局は既存の権力構造に対する批判力をもたないどころか、むしろ問題の在処を隠蔽してしまうことは、すでに論じた。また、同論文集の中でボニー・ホーニッグやホミ・バーバラは、オウキンが西洋リベラル社会を特権視していることを批判している¹⁶。したがって、むしろここで注目したいのは、八

¹⁴ たとえば、合衆国における移民たちによる犯罪を、彼女たち/かれらの出身国の文化的慣習によって弁護しようとする「文化的弁護」が九〇年代になると刑事訴訟上争点化されるようになる。現在合衆国の移民たちは、合衆国の慣習や価値観や法を学ぶ機会に恵まれていないとして、合衆国の刑法上の定めとは逆に、法を知らなかったことが免責事由として認められるケースが存在する。また、たとえ合衆国の法律を知っていたとしても、彼女たち・かれらの慣習を尊重するという立場から、彼女たち/かれらの文化的慣習は、免責事由の一つとされる。カリフォルニアにおける日本人女性による親子心中のケース、中国人男性による不貞を理由とした妻の殺人ケース、ラオス人男性によるラオス人女性誘拐のケース等々をめぐり、刑法上どのような議論がされているかについては、[Coleman 1996]を参照。

¹⁵ 同書は、雑誌ボストン・レビューに一九九七年に掲載された関連論文を再編したものであり、多文化主義が女性にもたらす弊害について問題提起したスーザン・オウキンの論文を巻頭論文とし、オウキン論文に対する応答論文から編まれている。

¹⁶ 本論文集におけるオウキン批判に関しては、2000年東京で開催された「女性国際戦犯法廷」における、「普遍主義」をめざすグローバル・フェミニズムとクリティカル・レイス・スタディーズや第三世界フェミニズム、ウィメン・オブ・カラー・フェミニズムとの交錯を精緻に論じた[米山 2003: esp. 第4章]を参照。また、オウキンの結論を支えているのは、植民地主義の歴史、リベラリズム、フェミニスト主体に関する特定の前提であるとして批判する[Volpp 2001]は、合衆国の白人フェミニズムに根深い「自由な主体」への信仰を厳しく批判している。筆者自身もまた他のところで、ポスト構造主義的なフェミニズムの立場

○年代以降これほど西洋フェミニストたちの自文化中心主義・植民中主義・帝国主義が批判されてきたにも関わらず、なぜオウキンはなおもこの対立枠組みを再度持ち出し、一〇年も前にすでにガニングが自己批判したような、マイノリティの女性たちを非西洋文化の被害者としてのみ見るような視線から逃れられなかったのだろうかという点である¹⁷。

先の米国哲学会シンポジウムでの報告において、オウキンは興味深いことに、普遍主義に対抗する勢力として反本質主義と「ポストモダニズム」を取り上げ、後者に影響されたフェミニストたち名を挙げているわけではないが、があらゆる一般化を否定する傾向にあることを批判している[Okin 2000: 36-37]。彼女のこうした「ポストモダニズム」への懐疑は、彼女の信じるリベラリズムが自明視する「主体」の存在を「ポストモダニズム」が否定することから生じているのだと思われる。なぜならば、「ポストモダニズム」であれば、主体とはいかなる政治的構築物であるのかを問わないオウキンの言説について、つぎのように批判するだろうからである¹⁸。すなわち、1)「抑圧されているマイノリティ女性」を描写するオウキンの言説じたいが、オウキンの「主体」性とマイノリティ女性の「他者性」を同時に構築していること、2) それにもかかわらず、彼女自身はそうした言説を紡ぎ出すことのできる「主体」という特権的位置を占めていることに無自覚であり、3) 彼女が構築しているにすぎない「他者」を、オウキン自身が属していると考えよりリベラルな社会へと統合しようとする意志の働きこそが、「主体」であること「主体」たれと他者へと命じることも含めを意志する帰結として、これまで「ポストモダニズム」は批判してきたからである。

もちろん、リベラル・フェミニズムの立場をとりつつ、他方で男性中心主義的なりベラリズムにおける公私二元論を批判し続けてきたオウキンの、無批判に「特殊でローカルなものから分離・独立して存在することのできる、抽象化された主体」[米山 2003: 130]を前提としているわけではない。むしろ、オウキンはロールズを批判し、ロールズによる市民の定義は¹⁹、家族という社会制度を正義論の射程からはずしてしまうことを批判してきたのだった[Okin 1989: esp.93-97]。オウキン自身、ロールズが前提とするようなあらゆる社会の

から、本法廷について考察を加え、法廷の実践の中からリーガリズムとリベラリズムにおける正義論を批判した[岡野 2002、岡野 2003a]。

¹⁷ 同じような疑問は、本稿執筆にあたり参照したレティ・ヴォルプによっても提起されている[see 米山 2003: 123]。

¹⁸ ここでは、オウキンの用語にしたがって「ポストモダニズム」という用語を使用しているが、実際に本稿で「主体」批判という点で着目しているのは、ポスト構造主義である。両者の違いそれぞれを主張する論者に重なりがあるのは言うまでもない。は、さまざまに論じることができようが、前者は主に普遍的価値の終焉を論じ、後者は主に「主体」とその口ゴスに意味の源泉を求めようとする近代的考え方を批判するもの、と考えることにする。なお、ポストモダニズム、ポスト構造主義とポストコロニアリズムとの関係については、[松葉 2001]が簡潔に説明している。

¹⁹ ここでのロールズによる市民の定義とは、以下の定義である。「自由な人格としての彼女たち/かれらの公的なアイデンティティは、彼女たち/かれらの善の概念が時間を経るにつれて変化するとしても、それには影響されない」[Rawls 1985: 241]。

偶発性から自由な主体が存在し得ないことをフェミニズムの知見に基づいて批判してきたのである。「ジェンダーによって構造化されてしまっている社会においては、[男性の視点とは 引用者補]はっきりと異なる女性の視点といったものが存在しており、男性哲学者たちはこの視点を十分に考慮に入れることができない」、と[ibid.: 106. 強調は原文]。

オウキンは、女性がジェンダー化された社会に生きる限り男性とは異なる「他者の視線」をもち続けることに十分自覚的である。しかしなおオウキンが問題なのは、リベラリズムが想定する「自由な主体」に一定の留保をつけながらも、なお文化「からの自由」を保証することによってのみ、女性にもそうした「自由な主体」になる可能性が開かれると信じている点にある。

すなわち、オウキンの提唱するフェミニズムは、つぎのような問題を抱えているのだ。オウキンは、女性であるがゆえに「特殊でローカルなもの」(=文化とその文化に深く規定される家族制度)に強く縛られざるを得ない「女性」にも、ある共同体に特殊固有の善に縛られない「自由」を享受させなければならない、という目的を予め設定する。そうした目的に強く縛られるために、オウキンは、すでにつねにある社会的規範の中で生きざるを得ないわたしたちの存在のあり方のなかでこそ にもかかわらず、ではなく、たんなる「選択の自由」には還元されない自由や、ひとの尊厳に発するエージェンシーの可能性が拓かれることを否定してしまうのだ²⁰。

²⁰ 「エージェンシー」という用語をここでは、ドゥルシラ・コーネルにしたがって使用している[cf. Cornell 1999 and 2002]。コーネルにとってエージェンシーとは、ひとが自らをひとまとまりの個として認知していく individuation 終わりなきプロセスにおける、刻々と変化するさいの自己とのかかわりである。エージェンシー、尊厳、自由は、コーネルにしたがえばつぎのような関係にある。わたしたち一人ひとは、他者との関係性の中で自己を形成するがゆえに、自分が抱く欲望レベルでさえ、じつは他者の呼びかけや社会規範から自由ではない。だが、「政治的には」それでもなお、あたかも自己が抱く欲望や意志は、自己に発したものとして尊重されなければならない。さもなければ、自己は永遠に他者によって想像されたもののなかに閉じ込められてしまうからである。そこで、他者から「自己」を分離せよ、と命じる法こそが、「尊厳」である。その命法(=尊厳)のおかげで、ひとは、幾度も過去の欲望や選択を自己のものとして反省的に認め、その自己を未来へと投影する。そうした自己を繰り返し再回収・回想しながら、新たな自己を形成することこそ、エージェンシーの力であり、自由の可能性はこのプロセスのなかで開かれてくる。なお、本稿では、エージェンシーを通常の意味のように「行為体」とは訳さず、「行為媒体」と訳している。なぜなら、上述のコーネルの理解にしたがって、エージェンシーは、自己と他者、自己と社会規範、過去と未来における自己投影と自己回収とのあいだの運動を媒介するなものかであることを強調するためである。

また、かつて筆者は別のところつぎのようにこの三者の関係について論じた。「たとえば、実際にある者がまったく自由を奪われた状態であっても、いや、そうであればあるほど、わたしたちは彼女に尊厳を認めなければならない。それは、ある社会の中で他者からの承認と期待と自らの欲望との複雑な関係性のなかで、個人と「なる」わたしたちが、互いに自由であるために、いや正確にいうと自由に「なる」ために手放してはならない法なのだ」[岡野 2003b: 154]。エージェンシーという考え方については、第三節において再度論じられる。

たとえば、オウキンは、法廷の場における「文化的弁護」の問題性を指摘するさいに、日系人の母による親子心中を例に挙げながら、「文化的弁護」が弁護の根拠とするその「文化」から女性を解放することによってのみ、その女性に自由な主体が取り戻されるかのよう論じている[Okin 1999: 18-20]。すなわち、先に引用したように、日系人女性は「より性差別的ではない周りの文化に統合される」ことで「より自由に」なると考えられている。しかしながら、その女性が親子心中という「選択」を選ばざるを得なかった様々な背景、もっと正確にいうならば、そうした「選択をする主体」となった理由にはおそらく、オウキンが生きている文脈とは異なる背景が存在する。

まず、その女性は、合衆国のマジョリティ文化の中で「日系人女性」というマイノリティの立場を引き受けざるを得ない。さらに、そのために、オウキンとは異なる合衆国社会における日系人コミュニティ内というよりむしろ様々な規範に呼びかけられている。しかも、オウキンにはアクセス可能なより広い他者やコミュニティとの関係性が断たれているかもしれないのだ。しかし、オウキンの議論に驚かされるのは、日系人女性が生きる背景さえ異なれば、別の選択の可能性があり得たことなどが、まったく考慮されていないことである²¹。つまり、オウキンは「自由な主体」を求めるあまり、現にある選択をした女性が、すなわちその行為を選んだことにおいてすでに主体である女性が、なぜそうした主体として存在せざるを得ないのか、についての問いを封じてしまっているのである。

換言すれば、オウキンによる多文化主義批判が問題なのは、文化批判のさいには人種差別という偏見に陥らないように注意しなければならぬと論じつつもなお、「[その]文化が激しく女性の選択を制限しているか、さもなければ、彼女たちの福祉を損ねている、という現実に照らされるべきだ」と論じるなかで[Okin 1999: 23]、そのような文化に生きる女性たちの中に存在するはずの、文化的規範を反復する狭間で生じている軋轢・分断・亀裂・葛藤を新たなエージェンシーへと変換する可能性を、根こそぎにしているからなのだ。彼女の理論には、そうした軋轢や葛藤の中にこそ、所与の選択の自由ではない自由の萌芽が存在するのではないのか、という問いの可能性すら存在しない。この問いに思い至るならば、そうした文化を外在的な力によって彼女たちから奪うことは逆に、彼女たちから自由をも奪うことになるかもしれない、という自省が生まれてくるはずである。

²¹ たとえば、こうした論調が孕む問題はすでに FGS をめぐっても幾度も問題視されていた。「人権をめぐる言説はしばしば、数百万の女性と少女が FGS に悪影響を被っていると述べてきた。だが、FGS の経験以外の面でこれらの女性や少女たちの生活については、ほとんどなんの情報も与えていない。FGS によって起こる彼女たちの苦痛の叫びは記述されるが、しかし、他のところからもたらされてくる苦痛、喜び、あるいは支援については、ほとんど指摘されない。FGS の個々の実行者や擁護者は、その行為については幾分かの非難を受けるのは当然かもしれない。だがしかし、彼女たち/かれらはもっと複雑な個人として、その家族やコミュニティを生きるメンバーとして判断されるべきなのだ。」つまり、FGS をめぐってすでに、より広い文脈に生きる個人が直面する問題の一つとしてこの問題を取り上げないことは、FGS を実施するひとびと、実施されるひとびとを、「人類の一員としてほとんど認めていない」ことである、と指摘されている[Lewis 1995: 49]。

ここでオウキンに着目するのは、「マイノリティ化された移民女性や有色の女性たちが経験するドメスティック・バイオレンスやレイプを、男性による女性に対する「ジェンダー暴力」としてのみ理解する姿勢は、レイシズムや排外的な移民法といった、抑圧的な社会制度や文化実践によって物理的安定と幸福を得ている特権的位置にあるフェミニストたちの現実を忘れさせ、彼女たち自身の責任回避を容易にする」という点を指摘したいためだけではない[米山 2003:132]。むしろ、合衆国で九〇年代以降精緻に積み上げられてきた「主体」に対する批判を、たんに「あらゆる一般化を否定する」文化相対主義としか受け止められないリベラリズムにみられがちなポスト構造主義理解がもたらす、暴力的な他者構築と、他者(性)の抹殺に注意を向けたいのだ。そして、「自由な主体」への憧憬が何をもたらすかについては、以下で検討するように、合衆国におけるフェミニズムが 9.11 同時多発テロ事件に対して、いかに対峙したか あるいは、対峙できなかったか において、より明らかになった。

第三節 合衆国におけるアフガニスタン女性の抹消と「主体」の論理

1977 年以来、ソ連のアフガニスタン占領下では他のイスラム原理主義者たちの運動とは一線を画しレジスタンス活動を続け、タリバーン政権下でも女性の権利と民主化のために闘ってきた「アフガニスタン女性革命協会」[以下 RAWA]は、9.11 同時多発テロ以後すぐに、合衆国による攻撃計画に対して、以下のように反対声明を出した。

合衆国政府は、この恐ろしい出来事が生じた根本的な原因を熟慮すべきである。こうした出来事は決して最初のものでもないし、また最後のものでもないだろう。合衆国は、アフガニスタンのテロリストとかれらの支持者を支援することを金輪際やめるべきだ。

現在、この犯罪的な攻撃の後、合衆国高官たちはタリバーンとオサマを有力な容疑者とみなしているが、合衆国は、アフガニスタン人たちを 1998 年と同じような軍事的攻撃にさらし、タリバーンとオサマによって行われた犯罪のために何千人という無実のアフガニスタンを殺そうとしているのだろうか。合衆国はそうした攻撃によって、被害者に他ならないアフガニスタンの何も持たず、貧しく、無辜の民がテロリズムの根本的な原因を一掃でき、さもなければ、もっと大規模にテロリズムが拡散すると考えているのだろうか[RAWA 2003]²²。

²² 9.11 同時多発テロ事件直後の二〇〇一年九月一四日付け、アフガニスタン女性革命協会による合衆国政府に向けての声明文[<http://www.rawa.org/ny-attack.htm>, the last visit on the 16th March, 2010]。なお、RAWA の活動については、そのホームページ <http://www.rawa.org/index.php> で、RAWA のこれまでの声明については、<http://www.rawa.org/documents.htm> で読むことができる。

アフガニスタンにおける女性に対する抑圧は、アムネスティ・インターナショナルの報告や、国連の場におけるアフガニスタン女性たちからの告発によって、9.11 同時多発テロ事件以前から合衆国のフェミニズムだけでなく、世界のフェミニストたちの間では周知の事実であった。だが、バーミアンの石仏の破壊には国際的注目が集まったのと対照的に、タリバーン政権による処刑をも含む残酷なまでの女性に対する抑圧は、一般的には、アフガニスタンの平和維持のための小さな代償としか受け止められなかった。たとえば先のオウキンもまた、合衆国におけるメディアがアフガニスタンにおける女性の抑圧を深刻に受け止めることができないことを批判していた²³。

ところが、9.11 同時多発テロ事件の主犯がオサマ・ビンラディンであるとされ、かれをかくまうタリバーン政権に対する攻撃が決定されるや、フェミニズムに関するイシューについて、これまでいっさい発言したことのなかった当時の「ファースト・レディ」ローラ・ブッシュまでもがアフガニスタン女性を助けるという名目の下で、アフガニスタン攻撃の正当性を唱え、その攻撃を歓迎し始めた。他方で、すでに引用した反対声明を公表後も、RAWA は、9.11 以前からアフガニスタン女性解放のキャンペーンを行ってきたフェミニスト・マジョリティを始め、その他のメディアに対して、アフガニスタン女性自身による反原理主義運動や、女性の権利と民主主義のための闘争にはいっさい言及しない記事や、彼女たちの活動を歪曲する記事を掲載したことで、幾度か厳しい批判声明文をだしている²⁴。

だが、アフガニスタン女性「救済」というかけ声の下で、アフガニスタン攻撃を正当化するさい、RAWA の活動家たちを含めたアフガニスタン女性たちも攻撃の対象にならざるを得ない、ということを受け止めた合衆国フェミニストはどれほどいたのだろうか²⁵。日本では、千田有紀がその不条理をいち早く声にしたように、アフガニスタン女性を「救済」するためにアフガニスタンを攻撃するとは、いったいどうしたら正当化できるのだら

²³ 彼女が批判するのは、女性に対する様々な抑圧はタリバーン政権下での平和に対する小さな代償にすぎず、アムネスティ・インターナショナルによる状況報告は誇張にすぎるとではないかという、1996 年のニューヨーク・タイムズの記事である [Okin 2000: 31]。

²⁴ 2002 年 4 月 21 日 RAWA は、公開書簡のなかで、フェミニスト・マジョリティが出資する雑誌 *Ms.* の 2002 年春号に掲載された記事「希望の連帯 A Coalition of Hope」は、「*Ms.* が覇権主義的で、自己中心的で、企業的なフェミニズムの単なる代弁者にすぎない、という恐れを確かなものとした」と批判した。*Ms.* のその記事では、あたかも西洋フェミニストとアフガニスタンを離れた亡命女性だけの手によってアフガニスタン女性の解放が可能となったかのように書かれ、二〇年以上にも渡りアフガニスタンとパキスタンにとどまり、女性の教育や医療に対する活動を行ってきた RAWA にはまったく言及されていない。また、その記事は、合衆国がタリバーン政権を倒すために支援した北部同盟の女性に対する残虐な行為についてもまた、いっさい触れていない。*Ms.* に対する公開の批判文については、[http://www.rawa.org/tours/elizabeth_miller_letter.htm, the last visit on the 16th March, 2010]を参照。

²⁵ 正確を期しておく、雑誌 *Ms.* では 9.11 直後、合衆国文化の軍国化を批判する記事が掲載されている。とくに、[Enloe 2001]。

うか。

世論はにわかにはアフガンの女性の身の上に「関心」を持ちだし、アメリカは狂信的なタリバン政権から女性たちを解放するという言い訳とともに、爆弾を彼女たちの頭上に打ち込んだ。戦争の正当化のために、突然「女性の人権」に敏感になったひとびとが演出する「女性の解放」

これこそ、フェミニズムから一番遠いところにある[千田 2002: 128]。

9.11 以後 10 年近くが経過しようとしている現在では、いくつかの雑誌や本の中で、RAWA の声に応えようとするフェミニストたちの声を聞くことができる[cf. Social Text 2002, Hawthorne and Winter (eds.) 2003, Signs 2002]。だが、フェミニスト理論家で 9.11 直後の合衆国の反応とそれに続くアフガニスタン攻撃をいち早く批判したのが、オウキンであれば「ポストモダニスト」と呼んだであろう、ドゥルシラ・コーネルとジュディス・バトラーを含んでいた点は注目に値する[Cornell 2004, Butler 2004a, 2004b]。

本稿ではすでに、第一次湾岸戦争時にも、軍事戦略に見られる主体の肥大化と無反省な行為主体への信仰を批判したバトラーに着目してきた[Butler 1995]。本章では、以下において、彼女の著書を貫く「主体」に対する批判的考察を背景にしているからこそ、バトラーは、RAWA をはじめとするアフガニスタン女性の声を打ち消すことなく、新しい非暴力的な「倫理」、トランス・ナショナルな連帯を構想し得ていることを明らかにしてみたい²⁶。

第四節 バトラーによる「主体」批判

9.11 直後にジョンズ・ホプキンス大学のオンライン・ジャーナルに掲載された論文「解釈と免責」でバトラーは²⁷、合衆国のひとびとが受けた傷を癒そうとする反動で、自らの物理的傷つきやすさ vulnerability を否認し、傷を埋め合わせようと自己防衛的になった結果としての、合衆国の他者に対して攻撃的な一国主義を批判した。合衆国がいま必要としているのは、自らの傷を一人称で語ることであり、二人称で述べられる語りを受け入れる能力を養うことではないか、と。あなたたちが語る わたしたち について耳を傾けることで、合衆国政府が自国民のみを「人間扱い」することを許す責任体系とは異なる責任体系へと入っていけないのではないかと提起するのだ。そのうえで、つぎのように 9.11 以降の合衆国の知識人が陥っている問題点を指摘する。

合衆国が今直面している問題の一つは、リベラルたちが黙って戦争を支持していることで、かれらの存在が合衆国の国家暴力にテロリストとい

²⁶ コーネルについて詳しくは、筆者は[岡野 2003b] で論じている。

²⁷ その後本論文は、[Social Text 2002]で発表され、後に[Butler 2004b]に再録される。

うレットルが貼られるのを防ぐ理由となっていることだ[Butler 2004b: 9/30]。

ここでバトラーが批判するリベラルたちの思想の背後にあるのは、自分たちのみが「主体」であり、他の主体が存在していたとしても、それは合衆国という絶対的な「主体」に従属するからこそ自由な主体である、という信念である。そして、同論文でバトラーが批判する主体とは、自らがある行為の起点であり、その行為の帰結についても、予想可能であると信じる者たちである。合衆国に対するテロ攻撃に関するさまざまな言説に共通するとバトラーが考えるのは、「ある単一の主体にこうした行動が起因していると想定する解釈」であり、その解釈は合衆国の優越性と万能性に対する揺るぎない信念を表している[ibid.: 9/31]

たとえば「正戦論」を唱える者たちは、開戦理由についても、攻撃対象や攻撃がもたらす被害も、勝利の結果もたらされる利益についても、自分たちが予め行う合理的計算の枠から外れることがないと信じることができる。敵の生死さえをも計算にかけると戦争こそが、この意味で最も「合理的な主体」の意志が貫徹されようとする場なのである[cf. Butler 1995]。さらにこの同じ「主体」の論理が、限定された形ではあれなぜなら、かれらは自由ではない合衆国を攻撃していると見なされている「テロリスト」たちにも向けられる。「かれらがアメリカ人を憎む」のは、わたしたちとは違って自由を享受していないかれらあくまでも、主体であるわたしたちが「他者」として規定する対象としてのに問題があるのだと。かれらの憎しみは、自由でないことによってわたしたちとは別様に存在している、そのかれらから発しているのであって、なぜかれらはわたしたちを憎むのか、という理由については、かれらはわたしたちではないから、つまり自由でないことにのみ求められ、その他に原因を求めることは、かれらの行為を免責することになるとして非難されることになる[cf. Elshtain 2003]。

テロ攻撃が起こってしまった「原因」を検討しようとするを、それは犯人たちの免責につながるとして封じようとする以上のような「主体」の論理に対して、バトラーはこれまでの著作を通じて、つねにすでにある社会規範や文化によって構成された主体の在り方に着目し、「自由な主体」というフェミニズムにも通底する政治上・認識上の前提を批判してきた。そうした彼女の「主体」批判については、もしわたしたちが政治的行為の前提として「自由な主体」を想定できないのであれば、自己を構成している社会を変革する力、自らの物語を紡いでいく力が女性には存在しないことになる、という批判が繰り返されてきた[cf. Benhabib 1992, 1995a, 1995b]²⁸。

しかし、9.11 同時多発テロを論じるバトラーは、まさに「自由な主体」が存在しなければ社会を変革し得ない、というその論理そのものに挑戦する。バトラーを批判する者たち

²⁸ 「主体」をめぐるバトラーとベンハビブの論争については、すでに本稿第 I 部第三章において論じている。

にとっては、つねにすでに歴史的・社会的文脈によって自己が構成されているのだとすれば、そうした自己には自由な意志の余地が存在する余地がなく、社会に対して自発的に応答していく可能性、すなわち責任も存在しない。

だが、バトラーは、主体をある行為の起点に据えないと、自由や責任ある行為が生まれない、という考え方そのものに対して、異議を申し立てるのだ。だからこそ、主体という概念に代えて、新たにエージェンシーという概念に訴えようとする。エージェンシーとは、すでに社会規範や文化によって構成された主体が、その規範に応えながら行為を反復するたびに、規範の呼びかけとそれを聞き取る主体のあいだを媒介するものである。ひとはつねにすでに自らに先立つ文脈の中で、「主体」として構成されてしまっている。そのことは、彼女/かれが「主体」としてある行為を選択する以前の段階で、彼女/かれがいまそうある状態とは異なって存在する可能性がすでに否定されてしまっていることを意味する。すなわち、「主体」であることの残余 あるいは、「過剰」 は、「主体」には選取れない。だが、その「主体」は、固定された状態で存在しているのではなく、幾度も自らを構成するなにもものかを含んだ外界からの呼びかけに応じて、行為している。バトラーは、その応答の力をエージェンシーと考えるのだ。

こうした考え方は、主体がある行為を選択するさいに働いている政治的な力を批判的にみる視点を提供する。なぜならば、主体であれ、エージェンシーであれ、つねになんらかの力関係のなかでの反応しているのであって、そうであるならば、なぜそうした反応が生まれたのか、という問いから決して免れ得ないからである。

もし、主体とそのエージェンシーが分節化され、存在可能となるその場で、すでに政治と権力は存在するのだ、ということにわたしたちが同意するのであれば、エージェンシーを予め措定することは、いかにしてそのエージェンシーが構築されたのかについて探求することを拒むことに他ならない[Butler 1995a: 46/259]。

9.11 以後の合衆国の政治的文脈においてバトラーは、このような主体批判を、新たな「責任」体系を模索するための契機として考えようとしているのだ。

第五節 倫理的責任論から、集合的責任論へ

バトラーが、因果連関の出発点としての個人 すなわち、「主体」 を想定することに批判的なのは、彼女が文化的・歴史的決定論を受け入れているからではない。ある暴力行為を行った者たちには、たしかにその行為については責任がある。だが、リベラルな個人主義が見落とす - - あるいは、あえて目を塞ぐ のは、そのような行為を行った者がつねにすでにある社会において構成されているという当たり前の事実である。9.11 を目

の当たりにしたバトラーは、テロリストにのみ責任を問おうとする言論状況に抗い、個人主義的な責任体系とは異なる体系を構想しようと試みる。本節は、その新たな責任体系と彼女の「主体」批判を、「倫理的責任」と「集合的責任」の二点から考察する。

「解釈と免責」において、バトラーは「責任」について次のように述べている。「わたしたちの行為は、自己から発するものではなくて、条件づけられている。しかし、私たちは、行為させられていると同時に、行為する。そして私たちの「応答責任」は、能動と受動の間の繋ぎ目にある」[ibid.: 16/ 42]。主体をめぐる、これまでのわたしたちの議論にとって興味深いのは、さらにつづけてバトラーがつぎのように論じている点である。

ある意味で、逆説的だが、私たちの責任/ 応答可能性は、一度他者の暴力を被った途端、高められる。私たちは暴力的に強制されている。そのような場合、自分自身の行為をとり得る私たちの能力は、根こそぎにされているように見える。しかし、いったん私たちが暴力を被ったならば、私たちは、暴力的な傷にどのように応答するかを問うよう、倫理的に強いられる。私たちは、暴力の歴史的な連鎖においてどんな役割を担うのか。応答するさい、わたしたちは誰になるのか。私たちの応答によって、暴力を増幅しているのか、防ごうとしているのか。暴力で暴力に応えるのが「正当化される」かもしれないとしても、それは究極のところ責任ある応答なのか [ibid.: 16/ 42-43. 強調は引用者]。

バトラーは、レヴィナスを引用しながら、「倫理（的な力）」とは、自らの意志や自律性からその拘束性を引き出しているのではなく、むしろ、どこか他の場所から、名もなく、招かれざる、予期せざるところから わたし のもとにやってくるものであるという [ibid.: chap. 5]。すなわち、 わたし に対して外界からもたらされる力や呼びかけが一方的で強制的であるものこそ、「倫理的なるもの」である。それは、他者との面と向かった関係性のなかでも生じることがあるし、そもそも、わたしたちの対話というのは、他者からの呼びかけに応えることから成立している点で、わたしたちが取り結ぶ他者との関係は「倫理的」である。

本稿のこれまでの議論では、他者から否応なく、これまでの自らの行為とは直接に関係がなく、むしろ、自らが置かれた立場において、呼びかけを聴き取ることが求められるような要請に否応なく応えさせられることを、義務と区別して、単に「責任」と呼んできた。ケアの倫理から出発する本稿における責任論は、加害や被害の深さを広い文脈の中におき直し、過去と未来をつなげる現在を変革していくことで被害の傷を償う修復的正義や、暴力によって損なわれたものに人権という名を与え、尊厳を回復していくための証言の政治を展望してきた。そして、バトラーがここで倫理的責任とも呼ぶ責任は、主体概念批判にその根をもつケアの倫理から導かれる責任論と、関心を一にしている。

主体はすでにつねにある文脈の中で構成されているのだ、という本稿の関心からも明らかのように、わたしたちが意志を形成する以前 言語を習得する以前 から、わたしへの呼びかけは始まっているがゆえに、強制的に他者から一方的に呼びかけられる状態にあることを、わたしたちは誰も否定することができない。バトラーは、わたしたちの意志を「台無し」にしてしまうような、このような一方的な関係性の中でこそ、わたしたちの応答可能性/責任は試される、と考える。自己に先立つ他者、自己のコントロールが及ばない他者との非暴力的な関係として定義される「倫理」は、異なる政治のあり方、異なる責任体系の構想に向けて大きな役割を果たすはずである。しかも、国際社会において特権的な位置を占める今日の合衆国において、レヴィナスの倫理を巡る思索はより重要性を増している、とバトラーは考える²⁹。

だがそれにしても、「私たちの責任/応答可能性は、一度他者の暴力を被った途端、高められる」とは、あまりにも奇妙な言い方ではないか。ここで、オウキンによって文化・伝統の「被害者」としてのみ描写された女性たちについて再度考えてみたい。バトラーの上記の議論に従うならば、文化の暴力に晒された女性たちこそ、その責任/応答可能性が高められるのだ。彼女たちに、責任などとれるのか。しかしながら、そうした疑問を抱く前に、責任とはあくまで応答可能性であること、に注意を向けるべきであろう。責任がとれるたぐいのものか否かが、ここでは問題にされているのではない。むしろ、応答せよと一方的に呼びかけられ、そこに応答する可能性が開かれるという点において、責任もまた倫理的なものである、という点に注意を向けさせようとするのが、バトラーの意図なのだ。

女性であるがゆえに抑圧的な暴力を被っている女性たちは、まさにその暴力の連鎖の中に生きざるを得ない。たとえば、FGS を巡る論争では、少女たちに FGS を施すのが自らもその痛みを生きている女性であったことが、問題を複雑にした。そして、FGS を批判するフェミニストたちは、FGS を実施せざるを得ない女性たちを、主体性を奪われた被害者として表象することによって、彼女たちをそうした文化から解放し、彼女たちにも主体性を回復する道を開こうとした。だが、岡真理はつぎのように鋭く指摘している。「性器手術を受けていない女性は「あばずれ」であるというような社会的価値観がまだ根強く、さらに、独りでも生きていけるようなキャリアを娘が身につけられれば話しは別だが、もしそうでなければ、女性が結婚しなければ生活していくことが困難な社会で、手術を受けていないという理由で娘と結婚する相手がいなかったとしたら、その責任は誰がとるのか」[岡 1998: 228. 強調は引用者]。

暴力的にある行為のみが強制されているかのように見えたとしても、それは、自らの文化的・伝統的、そして政治的・経済的・地理的位置づけの中では、さまざまな苦渋の下で

²⁹ バトラーは、レヴィナスの倫理の重要性は、二つあるという。一つは、「顔」というメタファーを巡って、表象と人間化 humanization の関係性について考える術を与えている点であり、もう一つは、倫理と暴力の関係を説明している点である [Butler 2004a: 140]。また、日本におけるレヴィナスの倫理の重要性は、従軍「慰安婦」問題をめぐってすでに多くの論考で指摘されている [cf. 高橋 1995]。

さまざまな呼びかけに応えようとする「責任ある」行為である可能性があるのだし、さらには、逆説的に聞こえようともそうした制約が多いほどに、ひとは「責任ある」行為を取る可能性に開かれている。責任を応答可能性だと考えれば、そのことはより明確になるだろう。

多くの制約に縛られた状況の中でこそ、そのつどどの規範に従うか否かの命令に応えなければならない立場におかれる可能性が高まる。だがもちろん、あくまで責任は可能性としてのみ存在しているのだから、岡がここで論じるような「責任」など、本来誰もとり得ない。なぜなら、個人の力を超えた社会的・文化的に規定された条件のほうにこそ、問題を生じさせる「原因」があるからだ。しかし、まさにだからこそ、バトラーがいうように、責任は非常に高められる。どのように自分がおかれた文脈に「応答するかを問うよう、倫理的に強いられる」。誰もその責任を取り得ないほどに、高まるのだ。あるいは、こうも言えるだろう。FGS を受けることが強制されない文化に生きるわたしたちには、そもそも、岡が論じるような責任は問われない。他方で、わたしたちはすでに、八〇年代の FGS をめぐる議論のなかで、個人の力を超えるからという理由で、国際女性会議で南北格差・貧富の問題等については全体の議論の対象にしないという、西側諸国のフェミニストたちの姿をみてきた。責任という観点からは、岡が述べている状況の中で FGS を遂行する女性と、個人の力を超えるものは論外だとして国際問題化しない西側諸国のフェミニストたちのいったいどちらが、強制的に位置づけられた状況の中で、呼びかけられる責任に応えようとして、自らの行為の可能性を拓こうとしているのか³⁰。

さらに「主体」批判の延長線上でバトラーは、9.11 以降の一連の論考で、一方では現在の法体系の中で「自律」を主張するリベラルな個人主義の必要性を認めながらも、他者の暴力に晒される危険から決して完全には免れ得ないわたしたちの存在のあり方を政治的な領域においても認めていく方向性の中に、暴力の連鎖を立ちきる可能性を探ろうとしている[Butler 2004a: esp. chap. 2]。それは、「自律的な自己決定といううぬぼれでしかない主体とは異なる」自己 the self 概念を出発点にした[ibid: 149]、集合的責任を基調にするような新しい政治の可能性の模索である。

自己形成について思索することは、権利侵害に対する非暴力的な応答の基礎とはなにかを理解するのに、そしておそらく、もっとも重要なことには、集合的責任の理論にとって不可欠である[Butler 2004a: 44]。

そのさいバトラーは、これまでのフェミニズム理論とその運動は利用可能なのだと述べる[Butler 2004a: 41-42]。というのも、フェミニズム理論こそが、身体レベルから始まる自

³⁰ たとえば、人権派フェミニストたちや国際人権活動家たちの描写とは異なって、アフリカ系フェミニストたちは FGS を施す者たちがいかに、受ける者の苦痛に関して配慮しているかを伝えている[cf. Lewis 1995: 29. n. 133]。

己の形成について多くを論じてきたし、また、その知識からリベラリズムの前提とする個人の帰責論とは異なる、「集合的責任」を論じる可能性が見えてくるとバトラーは考えるからだ。

バトラーは、傷つきやすさ (= 攻撃を受ける可能性) を露わにされ、悼み、悲しみや憤りのなかにある合衆国国民は、一つの好機にあると考えようとする。なぜなら、その状況は、自己と他者の関係性をめぐって、つぎの三つのこと バトラーは、それらは特殊な状況によって生まれるのではなく、むしろわたしたちの常態であると考えている を教えてくれるからである。すなわち、傷つきやすさは、わたしたちのすべてが他者に依存していることを気づかせ、悲しみや憤りは、自分で自己の気持ちをコントロールできない状態であるゆえに、わたしたちを我を忘れた状態/ 自らの傍らにある状態 being beside oneself にし³¹、悼みは、悼まれる他者と悼む自分とがはっきりとした境界で分かたれていない状況であることを、あからさまにする [cf. Butler 2004a: 22ff., Butler 2004b: 20ff.] ³²。これまでの政治においては抑圧され・忘却されてきた他者への依存や主体の揺らぎから、どのようにしたらわたしたちは、「集合的責任」に基づいた新たな政治の可能性へと導かれるのだろうか。

わたしたちは必ず、自分よりも先在する「他者」や社会規範の中に生まれ、身体を持つために、わたしという個は「他者」「外部」に晒されているかぎり、上述した三つの特徴は、その様相や程度は異なるにせよ、人類に共通する特徴なのである。それは、拒絶できるものでもないし、拒絶するべきでもない。それを拒絶・否認しようとすることは、「自律した主体」を強く意志するがゆえに、合衆国で現在見られるように他者への暴力を誘発するからである

その人生の始めからわたしたちは、個体化のプロセスで他者からの世話を受けながら、身体性レベルにおける自己同一性を確立していく。他者と外部の交流のなかで身につけられる具体的身体性、自己に先立つ他者との依存関係は、たしかに一方では、傷つきやすさ/ 攻撃を受ける可能性を生み出している。この原初的な他者との関係性は、わたしの自己形成に先立つものであるがゆえに、わたし にコントロールできるものではないため、

³¹ バトラーはこの状態をエクスタシーの状態 ec-static と読みかえ、承認への欲望もまた、エクスタシーの状態にあることを重視している。バトラーにとってヘーゲルにおける「承認」論が重要なのは、「いかなる自意識・自己であれ、別のなにものかにおける反省を通じて、それ自身を見いだすであろう。それ自身になるためには、それは自己喪失を経なければならず、それを成し遂げるときは、それはけっしてかつてあったところのものには、けっして「戻れない」という自己に対する「他者」の圧倒性を伝えているからである [Butler 2004a: esp. 147ff]。

³² わたし が大切な あなた を失った lost とき、わたし は あなた という人格の中に何が含まれていたかを本当には知らないがゆえに、何をいったい失ったのかが分からない。悼みの中には、この何かが失われている missing/ hiding、というなぞめいた側面が存在している。それゆえに、わたし が あなた を悼む時、「わたしは、失われものを悼んでいるだけでなく、わたしにとってわたし自身が不可解な存在となる。あなたなしで、いったいわたしは誰で「あるのか」と」 [Butler 2004a: 22]。

いっそうその可能性は高まるだろう。わたし の傷つきやすさは、わたし の個人的責任を超えたところにある がゆえに、この問題にどう応えるかは「倫理的に」強制されている 。

しかし、そのことは、視点をかえれば、つまり わたし にとっての他者からの視点からすると、つねに物理的に支えなければ「個」としては存続し得ない脆い存在に対する「集合的責任」にわたしたち一人ひとりが呼びかけられていることを伝えている。その呼びかけが「集合的な」責任への呼びかけであるのは、自らが生まれたその社会において、いかにそうした無力な個人を扱うのか、といった問いかけであるからだけではない。呼びかけられる者たちもまた、自らを越える、自らのコントロールの外にある「他者」のなかに生まれ、それによって自己を構成されているのであり、その自己を超えた何者かに付き添われながら being beside oneself 自分自身を生きているのだから、その呼びかけを聞いた者は、自らの中に避けがたく含まれている社会規範や他者とともに、責任を果たすように求められているからである。そして、だからこそ、一見すると個人的にみえる応答の仕方であったとしても、そこに社会変革への道が拓かれるのだ。