



# HOKKAIDO UNIVERSITY

|                  |                                                                                   |
|------------------|-----------------------------------------------------------------------------------|
| Title            | 批判・系譜学・普遍性：ジュディス・P・バトラーの思想を通して見えてくるもの                                             |
| Author(s)        | 綾部, 六郎                                                                            |
| Citation         | 北大法学研究科ジュニア・リサーチ・ジャーナル, 11, 47-76                                                 |
| Issue Date       | 2005-01                                                                           |
| Doc URL          | <a href="https://hdl.handle.net/2115/22344">https://hdl.handle.net/2115/22344</a> |
| Type             | departmental bulletin paper                                                       |
| File Information | 11_P47-76.pdf                                                                     |



# 批判・系譜学・普遍性

— ジュディス・P・バトラーの思想を通して見えてくるもの —

あや べ ろく ろう  
綾 部 六 郎

## 目次

|                             |    |
|-----------------------------|----|
| はじめに — 問題提起 .....           | 48 |
| 各章の構成 .....                 | 49 |
| 第一章 批判の流儀 .....             | 51 |
| 一 ヌスバウムのバトラー批判 .....        | 51 |
| 二 ヌスバウムへの批判的応答 .....        | 53 |
| (1) バトラーのスタイル .....         | 53 |
| (2) バトラーのジェンダー論 .....       | 54 |
| (3) パフォーマティヴィティの意味 .....    | 56 |
| (4) 反人間主義的で法-外な批判のあり方 ..... | 57 |
| 第二章 批判理論としての〈系譜学〉 .....     | 59 |
| 一 フーコーにおける批判のあり方 .....      | 59 |
| 二 バトラーにおける批判のあり方 .....      | 61 |
| 第三章 普遍性の系譜学 .....           | 62 |
| 一 「女」であること／抑圧的な普遍性 .....    | 63 |
| 二 「男根ロゴス中心主義」への批判 .....     | 64 |
| 三 〈文化翻訳〉としての普遍性 .....       | 65 |
| 補論 ヌスバウム再び .....            | 67 |
| おわりに .....                  | 69 |
| 注 .....                     | 70 |

## はじめに — 問題提起

本稿では、現代の実践哲学での主要なディシプリンの一つとなりつつあるフェミニズム (feminism) / クイア・スタディーズ (queer studies) における代表的な理論家の一人であるジュディス・P・バトラー (Judith P. Butler 1956-) の思想を検討し、それに対する批判への応答を試みることを通じて、現代の実践哲学における三つの主要な問題を採り上げたい。それらは、批判 (critique)、系譜学 (genealogy)、そして、普遍性 (universality) に関する問題である。では、これらの問題を本稿で採り上げる理由を以下で簡単に説明しよう。

批判という営為は、自らの社会をより良いものにしようとする人々にとって、必須の行為であり続けた<sup>1</sup>。しかしながら、多様な価値や政治的立場の主張がなされ、また、それらの間での対立も認められる現代社会において、各々の立場から発せられる批判は、いかにして普遍的な妥当性、あるいは正当性 / 正統性を獲得できるのだろうか。フェミニズムが家長長制や男性中心主義的な社会のあり方に対して遂行してきた批判は、現代において上記の問題と直面することになった。また、批判という営為に対して、その本質とも評すべき部分に疑義が差し挟まれた。それは、批判の担い手となる知識人の「立場性 (positionality)」に関するものである<sup>2</sup>。たとえば、先進諸国 / 第一世界で生活し、女としての経験を築き上げてきたフェミニストたちが、アフリカなどの第三世界の国々の女たちの置かれている悲惨で劣悪な状況を告発し、改善しようと試みるとき、第一世界に属するフェミニストたちの立場性が問題となる。当事者でもない彼女たちは何の権利があって、そうした状況に介入できるのか。女性であるという点を除けば (バトラーが主張したように、この点さえも現在では問題となっている)、あまりにも違いが多い第一世界のフェミニストたちに、第三世界の女たちの現在の状況に介入するための権原がある、とどうして主張できるのだろうか。〈人権〉と

いったような普遍的な理念に依拠しながら、女たちへの抑圧と闘うという従来のフェミニズム運動のあり方は、バトラーや、ガーヤットリー・チャクラヴォルティ・スピヴァク (Gayatri Chakravorty Spivak)、スピヴァクの問題提起を受けた岡真理<sup>3</sup> たちが批判したように、様々な問題を孕んでいることが暴露されている。これらの問題は、普遍性を主張することに亡霊のごとく付きまとうアポリアでもある。

では、我々が現在、直面している批判のあり方をめぐるアポリアを回避する方法はあるのだろうか。バトラーは、自らの企てを「フェミニズムの系譜学」<sup>4</sup> だと評しているが、これが一つの答えになるのではないかと筆者は考えている。バトラーは、この〈系譜学〉という批判的方法論をミシェル・フーコー (Michel Foucault) から受け継いで、彼女なりにフェミニズムの文脈での応用を図ってきた。しかしながら、フーコーやバトラーの提示する系譜学という批判理論のありようは、リベラリズム (liberalism) などの批判理論における主流派の立場から、いくつかの重大な問題点の存在を指摘されている。これらの指摘についてはのちに詳述するので、ここでは簡単に触れるにとどめるが、フーコーやバトラーの理論には、〈正義〉などといった「規範的理念」が欠如しており、そのために人々を「正しい」方向へと導くことができないといった批判を、その一例として挙げることができよう。だが、こうした主流派からの批判は、系譜学の批判的機能への誤解に基づくものであるし、上述の立場性の問題を踏まえるのであれば、規範的理念に基づく批判の遂行という方法に対しては、もっと慎重にならなくてはならない。

別の批判の例を挙げよう。マーサ・クレイヴァン・ヌスバウム (Martha Craven Nussbaum) や野崎綾子は、バトラーの理論には「公共的コミットメントの感覚が欠如している」<sup>5</sup> と否定的な評価を与えているが、この評価は妥当なもののだろうか。公共性や普遍性という概念の内実を問うことは、現代の実践哲学における最重要なテーマの一つだとされているが、それはフェミニズムの

文脈においても同様であると考えられる。たとえば、普遍性の名の下に行われているフェミニズムの実践のありようについては、バトラーの『ジェンダー・トラブル』の冒頭においても批判的に論じられている<sup>6</sup>。バトラーの理論は、公共性へのコミットメントを欠いており、私的なレベルのみでの消極的で非政治的な闘争にかかわるものだと、ヌスバウムは指摘しているが<sup>7</sup>、こうした批判もまたバトラーの思想に対する誤解に基づくものである。本稿でも論じるように、現代の合州国における指導的なフェミニズムの理論家たちと同様、バトラーもまた普遍性に関して論じてきたのである。

バトラーが2000年にエルネスト・ラクローウ(Ernesto Laclau)とスラヴォイ・ジジェク(Slavoj Žižek)との共著という形で刊行した『偶発性・ヘゲモニー・普遍性』においては、普遍性をテーマとした討論や考察が行われている。彼女の一連の著作を読めば、その立場は変遷しているとは言え、実質上の処女作である『欲望の主体：20世紀フランスのヘーゲル哲学に関する省察』として結実する、20世紀のフランスにおけるヘーゲル哲学の受容をめぐる思想史的研究に従事していた時から、すでに普遍性概念の検討を行っていたことが判る。バトラーの普遍性へのコミットメントは、彼女の哲学的出自がヘーゲル研究にあるということだけに由来するのではなかろう。他ならぬフェミニズムの文脈においてこそ「普遍性とは何か」ということが問われ、そして、この文脈の中で彼女の思索も鍛練されてきた。このように、バトラーのこれまでの理論的歩みには、「普遍性の系譜学」とでも評すべき側面が見られることは確かである。

そこで、本稿ではバトラーの思想やそれへの批判的応答を検討することを通じて、現代の実践哲学の主要な潮流をなすリベラリズム、そして、その影響を受けたリベラル・フェミニズム(liberal feminism)の系譜<sup>8</sup>とは異なる批判理論のそれを描き出してみたい。それは、フーコーがフリードリッヒ・ヴィルヘルム・ニーチェ(Friedrich

Wilhelm Nietzsche)から受け継いだものを練り上げた系譜学<sup>9</sup>という手法を方法論的中核に据えたものであり、法や政治に対して、リベラリズムとは異なったアプローチを提示する。リベラル・フェミニズムは、法的・政治的手段に訴えた社会改革のプロジェクトにコミットするのであるが、岡野八代が適切に指摘しているように、女やセクシュアル・マイノリティたちが発言の機会を奪われるのは、まさに法的・政治的手段にかかわる場面においてであった<sup>10</sup>。バトラーのフェミニズム理論は、法や政治という事象に潜む権力に関して、リベラル・フェミニズムよりも敏感であることを示したい。以下では、本稿全体の構成について簡単に述べておこう。

## 各章の構成

第一章では、現代の合州国におけるリベラル・フェミニズムの強力な擁護者であるヌスバウムの痛烈なバトラー批判「パロディーの教授：ジュディス・バトラーの当世風敗北主義」<sup>11</sup>を批判的に検討し、その主要な批判への応答を試みる。筆者がこの批判への応答を本章において試みようとするのは、ヌスバウムの批判に答えることを通じて、バトラーの理論の概略を確認したいということと、バトラーとヌスバウムとの対立は、フェミニズム陣営内での「内ゲヴァ」と簡単に位置付けて処理されるべきものではなく、この論争が批判のあり方をめぐる一般的な問題を提起していると考えられるからである。井上達夫の指摘によれば、結局のところ、そこで問題となっているのは、バトラーの理論には〈正義〉といったような規範的理念の欠如が見られ、そのためにフェミニズムにおいて運動の前提とされてきた批判的／公共的コミットメントがなしえないというアポリアに陥ってしまうということであった<sup>12</sup>。だが、ヌスバウムも気付いているように<sup>13</sup>、バトラーの理論における規範的理念の欠如は、バトラーがフーコーの強い影響を受けているということに、その原因がある。また、バトラーは、たとえばリベラル・フェミニズムに見られるような規範的理念への依拠が危険で

あることを意識していたということもその理由であろう。では、こうした欠如は、ヌスバウムや井上が説くように否定的にのみ捉えられるべきことなのであるか。筆者の答えは否である。フーコーやバトラーがこうしたスタンスに立っているということには、積極的な理由があると筆者は考えている。その点に関しては、第二章において、フーコー自身の思想にまで遡って検討することで一つの見解を提示したい。

第二章においては、フーコーの思想、特に系譜学概念や彼の知識人論を検討することを通じて、彼やバトラーに対して寄せられる批判に応答するための手がかりを得たい。その際には、デイヴィッド・オーウェン (David Owen) が『成熟と近代』において示したフーコー解釈を主な手がかりとして用いる。オーウェンのそこでの主張を要約すると、以下のようになる。フーコーの思想における規範的理念の欠如は、「特定領域の知識人 (L'intellectuel 《spécifique》)」という形で理念化された彼の知識人論から由来するものであり、それは〈垂範〉という一つの批判的エートスを構成するものでもある。多くの批判理論家たちは、フーコーにおける規範的理念の欠如を評価するにあたって、この垂範的批判というあり方の意義を正しく評価し損ねたがゆえに、誤りを犯すことになった。そして、私見によれば、こうしたフーコーの立場は、バトラーにも受け継がれているということが、彼女の著作を検討することで明らかになる。ヌスバウムも井上もこの点を正しく評価していなかったために、同様の誤りを犯すことになったのではないかと考える。

オーウェンの説くところでは、フーコーの系譜学は「我々とは何なのか」という問いを不断に続けることによって成立する共同体を創り上げるのであるが、これは、フーコーの思想が他者に開かれた対話的倫理であることを示唆している<sup>14</sup>。それでは、バトラーの理論においても、フーコーの理論において見られるような普遍性は想定されているのであろうか。続く第三章では、この点についての検討を試みる。

前にバトラーの思想には「普遍性の系譜学」と評することができる側面があるのではないかと筆者は述べた。第三章では、主にバトラーの共著『偶発性・ヘゲモニー・普遍性』を採り上げながら、バトラーにおける〈普遍性〉概念を検討する。バトラーが普遍性という概念に注目するのは、近年の社会・政治理論において、この概念が最大の争点の一つとなっているという事実だけによるのではない。この普遍性概念が「男根ロゴス中心主義 (phallogocentrism)」と結び付くことで、その本来の意図に反して、女たちへの抑圧に手を貸してしまうということや、これが植民地主義や帝国主義を支える理念として機能してしまうのだということを主張する左派の理論家たちの問題意識を、バトラーも共有しているからだ<sup>15</sup>。では、バトラーの普遍性概念とは、いかなる特質を有しているものなのか。バトラーが自らの普遍性概念とは対極にあるのだと考えているのは、ジョン・B・ロウルズ (John Bordley Rawls) やユルゲン・ハーバーマス (Juergen Habermas) が説くところの普遍性概念である。セイラ・ベンハビブ (Seyla Benhabib) の整理によれば、彼らは、「人間の本性」という論点に触れないようにしながらも、普遍性に関して論じようとし、また、政治的プログラムの正当化を行うための基準としての普遍化の可能性を手続き主義的な方法で示そうともしている。だが、「人間の本性」という論点に触れていなくても、こうした手続き主義的な方法は、何らかの合理性概念を人間は有しているのだという想定に依拠している<sup>16</sup>。こうした想定は、フーコーやバトラーが批判した意味での「人間主義 (humanism)」<sup>17</sup>に依拠したものだとして評価できるだろう。バトラーの説くところの普遍性概念は、もちろんこうした人間主義には依拠していない。「人間の本性」という想定と結び付いた普遍性とその理念とは裏腹にいかに抑圧的な機能を果たすのかということに関しては、バトラーが『ジェンダー・トラブル』全体を通じて、すでに批判的な検討を執拗に行っている。人間主義的な「真正性の倫理 (Ethics of authenticity)」にコミットしない普遍

性を構想しようとする際に、バトラーが導入するのは〈文化翻訳〉という理念的装置である。これは、普遍性の名の下に多様な差異が消滅させられることを避けるために構想されたものであって、その根底には「いかなる普遍性概念もそれが生じたところの文脈に汚染されている」というバトラーのヘーゲル読解から導かれる普遍性の定義が存在する<sup>18</sup>。これこそが、ユニヴァーサルイズムとコンテクスチュアリズムとの止揚を図り、これまでの普遍性概念の構想者たちが陥ってしまった陥穽から脱却するための手がかりとなるものだ。しかし、注意すべきことは、バトラーやフーコーにとっての変革のプロジェクトとは、ある特定の目的に至る運動のことではない。それは、「権利／普遍／人間とは何か」ということへの答えを提示することではなく、ハーバーマスの書名をもじって言えば、それらの問いを未来に向かって引き受け続けるという「未完のプロジェクト」のことである。逆説的なことであるが、そうした場合においてのみ、他者との間の開かれた共同体が成立し得るのだろう。

## 第一章 批判の流儀

本章では、バトラーに対する一つのまとまった批判として挙げることができるヌスバウムの書評論文「パロディーの教授」を批判的に検討する<sup>19</sup>。この論攷は、バトラーの四冊の単行本に対する書評という形をとっているが、バトラーの思想に対して、ヌスバウムがコミットするところのリベラル・フェミニズムの立場からの包括的な評価を行っているものだと考えてもよい。この批判的書評が提示している最も根源的な論点は、フェミニスト・クリティークのあり方をめぐらるものであるが、それはフェミニズムの文脈に限定されることのない批判一般のあり方に関する問題点をも剔抉するものである。ヌスバウムのバトラーへの批判は、この点を明確に示している。すなわち、批判を行うということは、何らかの普遍的な価値にコミットしながら、法や政治などの制度にかかわる

レベルでの闘争に従事することなのか否か、ということだ。

まずは、ヌスバウムの論攷の文脈を丁寧に追いつつ確認したあとで、そこで提示された主要な論点を批判的に検討する。これらの主要な論点は、バトラーの理論の概略を把握するのに必要なものを含んでおり、ヌスバウムの批判へ応答をすることを通じて、バトラーの思想の理解にも資することになる。バトラーとヌスバウムとの対立の根底にあるのは、批判のあり方をめぐらる一つの対立軸の存在である。ヌスバウムの批判が妥当なものであるか否かということは、最終的にはその対立軸をどう評価するのかということに関係する。本章では、その対立軸を提示した上で、ヌスバウムからの批判への応答に可能な限り努めることで、第二章以降での記述に繋げたい。

### 一 ヌスバウムのバトラー批判

ヌスバウムはまず、合州国におけるフェミニズム運動がいかなるあり方をとっていたのかということを論じている。ヌスバウムは言う。「アメリカにおけるアカデミックなフェミニズムは、長い間にわたって、女たちに対する正義と平等とを求め実際の闘争との間に密接な同盟を結んできた」<sup>20</sup>。だが、最近になると、こうした実践的なフェミニズムとは異なる類の、フランスのポスト・モダニズム思想の影響を受けたフェミニズムが現れてきたのであり、その代表的な論者がバトラーなのだと指摘する（Cf. 38 以下ではヌスバウムの当該論攷の頁数のみを記す）。そして、バトラーの思想に含まれる問題点の指摘を開始する。

最初の問題点は、バトラーのスタイル（文体）である。バトラーは、自らの著作の中で非常に多くの思想家たちを引用するが、「彼／女らの立場が、最も控えめに言ってもお互いに全て一致するわけではない」（38）し、また彼／女らの理論的立場の間にある対立がどう解決されるのかということへの説明もしていない（Cf. 38）。そして、「さらなる問題は、彼女が〔自分の採り上げている思想家たちに対して〕間接的な言及しかししないという

ように、いい加減な書き方をするとところにある」(38〔 〕内は引用者)のであるし、専門家を満足させる程の内容の論放を書くわけでもない(Cf. 38)。では、バトラーは誰に向けて語りかけているのかということが問われるようになるのであるが、それには自らに対して従順な者たちを想定しているのであり、また、難解な記述によって自らへの批判を封殺しようとしている(Cf. 38)。こうした問題点を踏まえると、バトラーは哲学者としての賞賛を受けているが、バトラーのスタイルが伝統的な哲学のあり方に馴染むものであるかということには疑問を感じる、とヌスバウムは言う(Cf. 39-40)。

次の問題点に対する批判に移ろう。1990年に刊行された『ジェンダー・トラブル』において初めて開陳され、その後もバトラーの著作の中で繰り返されている主要な考えに「ジェンダーとは社会的に構築されたものだ」(40)というものがある。すなわち、「我々が、女と男とは何なのかということに関して考えていることは、自然の中に外的に存在しているものを反映しているわけではないし、代わりに権力の社会的関係に埋め込まれた慣習から生じている」(40)ということだ。だが、ヌスバウムによれば、こうした考え方は決して新しいものではない。プラトン(Plato)やジョン・スチュアート・ミル(John Stuart Mill)の著作においても、すでにこうした考え方は示されていた。ミルが最初の社会構築主義者であるとは言い難いが、その後のフェミニストたちは彼の主張を受け継ぎ、発展させてきたのである(Cf. 40)。ミルの核心的な主張をさらに発展させた代表的な論者として、キャサリン・A・マッキノン(Catharine A. MacKinnon)とアンドレア・ドゥオーキン(Andrea Dworkin)とがいる。この二人は、「男性支配の権力構造が女たちだけではなく、同性間の関係を選択しようとする人々たちをも周辺化し、従属させようとするやり方をバトラーよりも以前に強調していた」し、「ゲイやレズビアンに対する差別を性差別の一形態とみていた」<sup>21</sup>(40)。「では、バトラーの仕事がこうした内容豊富な著作群に新

しく付け加えたものは何だろうか」(40)。

『ジェンダー・トラブル』や『問題なのは身体だ』を読んでも、「自然的」差異という生物学的主張に反対する詳細な議論や、ジェンダーの再生産メカニズムへの説明、家族の法的形成への説明がないし、法変革の可能性に対して詳密な焦点を当てているわけでもない(40)。

バトラーのオリジナリティに属すると思われる考えは、セックスの二分論を批判し、我々はそれに強制的に従う理由はないということ論じた点であろう。

しかし、「この考え方だけからでは、バトラーにとって、我々の好きなようにジェンダーを自由に再発明することができるという結論は導き出せない」。確かにバトラーはその困難さを認めている。「しかし、バトラーは、古いものの巧みなパロディーという手段によって、ある意味で新しいものであるようなカテゴリーを創り出すことができると説く」(40)。これと関連して、「ジェンダーはパフォーマンスであるという考え方は、バトラーの最も有名なアイデアなので、立ち止まってもっと丹念に検討してみる価値があるだろう」(40)。バトラーは、『ジェンダー・トラブル』の中では理論的手続きに訴えることなしにその考えを導入したが、のちになって、ジョン・ラングショウ・オースティン(John Langshaw Austin)の有名な概念である「パフォーマティブ(performatives)」と結び付けて論じるようになった(Cf. 40)。しかしながら、こうした説明の仕方は明快なものとは言えない。と言うのも、かかる「パフォーマンス」は、オースティンの提示した例を超えて、ジェスチャーなどの様々な要素を含んでいるからだ(Cf. 41)。我々がジェンダー化されたやり方で行為したり、話したりしたとき、すでに固定化された何かを示しているということだけではなく、現実にはそれを構成したり、複製したり、強化したりすることになる。あたかも男や女の「本質」があるかのように振舞うことで、我々はそうした本質が存在するという社会的なフィクションを共同して創

り出してしまふ。同時に、少し違ったやり方、パロディ的なやり方でこうしたパフォーマンスを演じることで、ほんの少しだけそれらを無くすることができることも、バトラーは考えているのである (Cf. 41)。しかし、バトラーの見解では、こうしたパフォーマンスが巨大なシステムを不安定にさせることは決してないのである。バトラーの思想に依拠したところで、巨大な抵抗運動や政治的改革のためのキャンペーンを構想することはできない (Cf. 41)。

こうした問題点に加えて、バトラーはさらに二つの異論の多い主張を導入する。第一は、自我を生み出すような社会的力の背後に、あるいはこれに先立つ行為体は存在しないというものだ。バトラーは、我々が一種の行為体、すなわち、変化と抵抗とを引き受ける能力を有しているということを主張したいのであろう。しかし、人格の中に権力によって生み出されたものではないような構造が存在しないということであれば、こうした能力はどこから生じるのか。バトラーにとって、こうした問いに答えるのは不可能ではない筈だが、人間は少なくともいくつかの前-文化的な欲求を有し、人格におけるこの構造が、人々が道徳的・政治的行為者となるように発達することを説明する際には重要であると信じている人々を説得するようには、いまだに答えていない (Cf. 41-2)

第二の主張は、身体それ自体、特に二つの性別の間に存在する差異もまた社会的構築物だと主張していることである (Cf. 42)。バトラーの性別二分論への批判は正しいが、権力が身体の全てであると説くのはあまりに単純に過ぎる。女性の生得の性質に関する議論もフェミニズムにおける重要なトピックである。フェミニズムには、身体の差異と文化による構築との相互作用に関する精緻な研究が必要とされているのである<sup>22</sup> (Cf. 42)。

最後の問題点として、バトラーの理論は抵抗の根拠となり得るようなものではない、とヌスバウムは指摘している。もちろん、それは、バトラーの理論がフーコーの思想の系譜に連なることに由来している、とヌスバウムは理解しているからな

のであるが (Cf. 42-3)。

## 二 ヌスバウムへの批判的応答

これまでヌスバウムの論攷の紹介に努めてきた。そこで提示された全ての論点を検討することは紙幅の都合上できないが、主なものを以下で採り上げるという形で、バトラーの理論が「抑圧構造の抜本的変革を断念する『危険な静観主義 (a dangerous quietism)』 (あるいは『当世風敗北主義 (hip defeatism)』) に陥っている<sup>23</sup> という評価への反論を試みてみたい。本稿の全体の目的からすれば、このようなバトラー評価は全くの誤りであり、こうした誤解がなぜ生じるのかということが問題にされなくてはならない。バトラーの思想を検討することを通じて見えてくるのは、法や政治に関わることだけが根本的な社会変革の手段であると主張するリベラル・フェミニズムが明確にしてこなかった別の闘争のあり方であるとも言える。以下で検討する各々の論点は、法的・政治的实践とは別の批判的実践の形態を模索するための手がかりにもなる。

### (1) バトラーのスタイル

まず、バトラーの文体の難解さに対する批判について答えてみよう。この批判に関して、バトラーは『ジェンダー・トラブル 十周年記念版』の「序文」において、以下のように述べている。

明快さに対する要求は、一見したところ「明瞭」な意見を搬送する策略のことを忘れる。……中略……。誰が「明瞭さ」というプロトコル (protocols) を編み出し、そのようなプロトコルは誰の利益に寄与するのか。あらゆるコミュニケーションに必須のものとして透明性という偏った基準を無理強いすることにより、何があらかじめ排除されるのか。「透明性」は何を曖昧にしておくのか<sup>24</sup>。

バトラーは上記のごとく、「明瞭さ」、あるいは「透明性」ということを要求する事態の背後に潜むある種のイデオロギーの存在を問題にしている。また、サラ・サリー (Sara Salih) が指摘してい

るように、バトラーの文体は、それ自体が政治的実践である。バトラーは、私たちが難解な著作を読むという営為を通じて、「共通了解」という怪しげな措置に寄り添うことで生じるまどろみから脱することを求める<sup>25</sup>。また、ヌスバウムはバトラーの難解な文体を自らへの批判を封じるためのものと断定しているが、実際にはその難しさにもかかわらず、多くの批判がバトラーの理論に対してなされている。そして、バトラーは自らに対してなされたそうした様々な批判に対する応答も行っている。なのにどうして、ヌスバウムのごとく批判することができるのだろうか。

次に、様々な論者の主張に対するバトラーの引用の仕方への批判に関してだが、ヌスバウムが求めていることと、バトラーが意図した引用の仕方との間にはズレがあるのだと考えられよう。バトラーにおいては、引用の対象は「研究されるべき対象」なのではなくて、「マイノリティたちのジェンダー化された性の実践を非合法化するような真理という言葉を振りかざそうとするあらゆる試み」<sup>26</sup>を批判的に検討するためのツールなのである。

『ジェンダー・トラブル』で私が行ったことは、結局のところ、文化翻訳の一つだった。ポスト構造主義の理論は、合州国のジェンダー理論と、フェミニズムが陥った政治的窮状とに影響を与えるために導入されたものである<sup>27</sup>。

重要な思想家たちの理論を領有することで、現在のフェミニズムが直面している諸問題の絡まりをいかにして解きほぐしていくことができるのかということ、それこそがバトラーの問題意識であった。また、上記引用文の直後で以下のようにも述べている。「実際、わたしの考えは、ポスト構造主義をフェミニズムに『適用』しようとするのではなく、特にフェミニズムの再定式化に対してこれらの理論を曝すことにある」<sup>28</sup>。これはどういうことを意味しているのだろうか。フランスのポスト構造主義の理論をそのまま「輸入」してきて良しとするのではなく、アメリカのフェミニズム

が置かれている状況に、その理論が投げ込まれたときに、それがどう変化し、その結果、ある物の見方の新しい局面がどのように切り拓かれることになるのかということに関心を払うべきだ、と彼女は主張しているのだろう。なお、ここで彼女がいう〈文化翻訳〉というタームに注意しなくてはならない。これは、第三章で詳しく検討する〈普遍性〉概念を成立させるものとしてもかかわってくるのであるが、ここでは、理論自体の新しい境地を切り拓くための契機として考えられている。「理論の様相は、まさにその文化的領有を通じて変化するということ」<sup>29</sup>、すなわち、「理論は、文化的地平が交わり、翻訳が激しく求められているものの、それが上手くいく見込みが定かではない場に現れる」<sup>30</sup>ということなのである。これでもう明らかであろう。バトラーにとって、先人たちの思想を引用することそれ自体は、その学問的価値を専門家たちの中で検証するためではない。それは、あくまでもアクチュアリティとの連関においてはかられるべきものであって、実際に彼女の理論が優れたアクチュアリティを獲得している以上、それで是とすべきなのである。

## (2) バトラーのジェンダー論

ヌスバウムの説くところでは、バトラーのジェンダー理解は以下のように整理できる。

- ①ジェンダーとは、社会的に構築されたものである。
- ②そうしたジェンダーは、パフォーマンスを通じて構築される。
- ③そうしたジェンダー概念は、我々が「セックス」というカテゴリーに含まれると考えているものも含んでおり、それらもパフォーマンスを通じて構築されている。
- ④とすれば、セックスは二つに限定される必然性はなくなる。
- ⑤しかし、固定化されたジェンダー秩序を改革できるのは、法的・政治的手段によってではなく、パロディーという方法によってである。こうした理解の仕方は、バトラーの主張に対す

るものとしては、正しいように思われるが、ヌスバウムがバトラーの思想を誤解していると評価せざるを得ない点もある。以下では、バトラーのジェンダー概念を再検討することで、ヌスバウムの批判に答えることにしたい。

バトラーが、ジェンダーは社会的に構築されたものであり、そうしたジェンダー概念はパフォーマンスによって構築されると説くとき、それはどのようなことを意味しているのであろうか。周知のように、バトラーは『ジェンダー・トラブル』において、「ジェンダー」と区別される概念としての「セックス」さえも、実は社会的に構築されたものだというテーゼを主張したのであるし、さらには「セックス」という概念は、人々が信じている程には「ジェンダー」概念から区別されていないとも指摘している。

さらには、たとえセックスが形態や構造において疑問の余地のない二元体に見えたとしても(それもいずれ問題となる)、ジェンダーも二つのままであるべきだと考える理由はない。二つのジェンダー・システムという仮定は、ジェンダーはセックスを映すのだとか、たとえそうではなくてもそれによって制約されているといったような、ジェンダーのセックスに対する模倣関係を暗黙の内に信じていることを含んでいる<sup>31</sup>。

「セックス」とは一体何なのであるか。それは自然なのか、解剖学上のものなのか、染色体なのか、ホルモンなのか。……中略……。セックスの自然な事実のように見えているものは、実は他の政治的社会的な利害に寄与するために、様々な科学的言説によって、言説上でつくり上げられたものに過ぎないのではないか<sup>32</sup>。

もう少し続けよう。バトラーによれば、ジェンダーは通常、個人の本質的な属性として考えられることもあるし、社会的に構築されるものだと考えられることもあるが、ジェンダーが社会的に構築されるものだと考えたとしても、次にはその構築の仕方が問題になる。

ジェンダーを「構築」している適切な「文化」が、そのような法、あるいは一連の法という観点から理解されるとき、ジェンダーは、〈生物学は宿命だ〉という公式の下における場合と同様に、決定され、固定されたものとなる。その場合には、生物学ではなく、文化が宿命となる<sup>33</sup>。

ここでは、ジェンダーは構築されるということをも認めたとしても、実際には生物学的本質主義の場合と変わらない帰結が導かれることになる。バトラーは、そもそも「構築」の意味にまつわる議論の問題構制プロブレマティクそれ自体に問題があるのではないかとも言う。彼女は、哲学史上における自由意志論と決定論との対立の例を引き合いに出しながら、ジェンダーやセックスをめぐる問題構制もこれと類似のものではないかと問題提起している。

ジェンダーやセックスが固定されたものか、それとも自由なものかという問題の立て方は、のちに示すように、分析に何らかの制限を設けようとしたり、ある種の人間主義ヒューマニズムの見解をどのようなジェンダーの分析にも存在する前提として擁護しようとしたりする言説の機能なのである。……ジェンダーの想像する領域として、言語によってつくられるものの中に、制約はあらかじめ組み込まれている<sup>34</sup>。

つまり、我々は言語を用いて思考するのであるが、そのことによって我々が思い描く世界が確定されることになる。そして、ジェンダーやセックスといったカテゴリーに関しても、例外ではない。言語それ自体への批判的検討を欠いた知的実践は、ただちに上記の問題と直面することになる。

では、我々が従来のジェンダー概念から脱却するということはそもそも可能なのであるか。もしもそれが可能であるならば、それはいかにしてなのか。バトラーにおいて、ジェンダー概念は「実体の形而上学」と密接に関連している。ここでいう「実体の形而上学」とは「哲学的言説に対する現代の批判の中では、ニーチェと結び付けられている言葉である」<sup>35</sup>。バトラーは、ニーチェの系譜

学を領有して、〈実体〉や〈存在〉といった概念の基盤を掘り崩すことを行う（この系譜学という批判的方法論に関しては、批判のあり方という観点から第二章で検討する）。

不動の実体という考え方が、首尾一貫したジェンダーの序列の中に様々な属性を、強制的に秩序付けることで生み出される架空の構築物だとするならば、連続的、または因果的な理解可能性のモデルに合致しない不調和の属性の戯れによって、実体としてのジェンダー、すなわち、名詞としての男と女との存在の可能性が疑問に付されることになるのであろう。……ジェンダーの実体的効果は、ジェンダーの首尾一貫性を求める規制的な実践によってパフォーマティヴに生み出され、強要されるものであるということを我々は知っている……<sup>36</sup>。

実体の形而上学と結び付いたジェンダー概念は首尾一貫した性質を持つものだと考えられることになるのであるが、それは様々なジェンダーやセックスの多様な組み合わせというあり方を認めない。それは、首尾一貫した二つのジェンダーのあり方だけを「自然なもの」と表象するのであるが、我々の生＝性の現実を考えてみれば、すぐに判明するように、ジェンダーやセックスに関する規範的なあり方から「逸脱」しているケースは多い<sup>37</sup>。にもかかわらず、日常におけるパフォーマティヴィティの実践によって固定化された二つだけのジェンダーのあり方が正常なものだと認識されてしまうのである。次に、このジェンダーを構築する「パフォーマティヴィティ」に関して考えてみることにしよう。

### (3) パフォーマティヴィティの意味

まず注意しなくてはならないのは、「パフォーマティヴィティ (performativity)」と、「パフォーマンス (performance)」との違いである。ヌスパウムはこの両者の違いに関して、特に注意を払っているようには見えないが、バトラーにおいては明確に異なる概念である。「最初にパフォーマンスと

パフォーマティヴィティとを区別することが重要です。前者は主体を想定しますが、パフォーマティヴィティは主体という概念そのものに異議を唱えます」<sup>38</sup>。バトラーにとって、パフォーマティヴィティという概念が主体構築のプロセスを説明するためのものであることを踏まえるのであれば、この両者の違いに注目することは重要である。

さて、パフォーマティヴィティの話に戻ろう。バトラーは、パフォーマティヴィティのことを「名付けたものを生産することができる言説として」<sup>39</sup>理解するという。すなわち、それは、「存在論的な効果が設定される際の言説の様式なの」<sup>40</sup>である。では、バトラーの理論における、パフォーマティヴィティと、その一例であるパロディーとしてのドラッグとの関係について考えてみよう。バトラーは『ジェンダー・トラブル』において、パロディーとしてのドラッグが従来のジェンダー秩序を攪乱させるための契機を与えてくれるものであると説いた。「異性愛的な首尾一貫性という法の代わりに、セックスとジェンダーとの区別を受け入れ、かつそれらの統一性を捏造する文化的メカニズムを芝居がかって演じるパフォーマンスによって、セックスとジェンダーとが脱自然化されるのを見る」<sup>41</sup>。だが、他の論者たちには、こうしたドラッグのあり方がパフォーマティヴィティの「パラダイム」と受け取られることになった。しかし、彼女にとって、ドラッグはパフォーマティヴィティのあくまでも「一つの例」でしかなかったのであり、「パラダイム」ではなかったのである。

わたしは、ドラッグのことを、ジェンダーを攪乱するためのパラダイムだとは思っていません。また、どんどんドラッグの度合いを強くしていけば、その分だけジェンダー・ライフは拡大し、拘束が少なくなるとも思っていません。ドラッグの中にも、人を拘束するものがあります。事実、わたしがあの本[『ジェンダー・トラブル』]の終わりの方で述べたことは、ドラッグにはそれ特有のメランコリアがあるということでした<sup>42</sup>。

だとすれば、上記のようなバトラーの弁明にも

かかわらず、ヌスバウムのようにバトラーはジェンダー秩序を攪乱するためにドラッグを顕揚していると言うのは、一面的な評価であるように思われる。バトラーが、ドラッグを例として採り上げたのは、彼女がその後で何度も繰り返し言及しているように、ジェンダーが自然化されていることを批判するためであったが、それを実践することによって、ジェンダー秩序の変革が達成されるのだと主張するためでは決してなかったのである<sup>43</sup>。また、バトラーはこのインタビューの中で、パフォーマンスィヴィティをドラッグに絡めて考えるというよりも「意味の再定義という、さらに限定された概念を通じて理解すること」<sup>44</sup>が重要だと言う。では、この「意味の再定義」とは何か。バトラーは「クイア (queer)」という言葉为例に挙げて説明している。従来は「変態」という否定的な意味を示していただけのこの語が、レズビアンやゲイの人々によって領有されることで、別の新たな意味が付与されていく過程、つまり絶えず続く意味の変成のプロセスとは、これのことなのだ<sup>45</sup>。

#### (4) 反人間主義的法 - 外な批判のあり方

ここでは、パフォーマンスィヴィティの概念をドラッグから解放できたとしても、規範的理念にコミットしないバトラーの理論は、結局のところでは敗北主義でしかないという批判に答える。また、パフォーマンスィヴィティの主体構築論に対する批判や、女性の本質なるものを忘却している議論だという批判への応答も試みる。

まずは、主体と女性の本質とをめぐる議論から始めよう。先述したように、ヌスバウムは、バトラーが主体という概念を批判することで、抵抗する主体をつくり出すような人格上の要素の存在それ自体も批判することになるし、そうした要素が道徳的・政治的な人格を涵養するためには必要だと考えている人々を納得させるのには充分ではない、と言う<sup>46</sup>。バトラーの説く「主体 (subject)」とは何なのか、それから検討してみたい。バトラーの主体という概念は、フーコーの「主体化=服従

(L'assujettissement)」概念を領有したものである。このフーコーの概念を、オーウェンの手際の良い整理によって、簡単に説明しておこう。「主体化」というのは「ある存在が権力——知の諸関係の主体として構築される過程」<sup>47</sup>のことであり、「知の主体であることと、実践により服従させられることとの両方に言及する」<sup>48</sup>。バトラーのフーコーへの言及を引用してみよう。

フーコーは、権力の法システムはまず主体を生産し、のちにそれを表象すると指摘した。権力の法的な観念は、純粋に否定的な観点——偶発的で撤回可能な選択によって、政治構造に関わっている諸個人に対して、制限や禁止、規制、管理、さらには「保護」さえも与えること——から、政治的生を規定しているように見える。だがしかし、そのような構造により規定される主体は、そうした構造に隷属することによって、それらが要求する事柄に合致するように形成され、定義され、再生産されていく<sup>49</sup>。

また、フェミニスト・クリティークは、フェミニズムの主体である「女たち」というカテゴリーが、それを通じての解放を模索するところのその権力構造によって、どのように生み出され、制約されているのかということを理解しなければならない<sup>50</sup>。

こうした記述から明らかになるのは、バトラーが「女」という言葉によって表象される主体の存在を、ある権力——知の構造によって生み出されたものだと考えていることである。しかし、この応答では、ヌスバウムや他の論者たちが考えているような道徳的・政治的行為の主体としての能力は、いかにして形成されるのかという問いへの応答とはなっていないだろう。この点に関しては、フーコーやバトラーの「人間主義」批判が一つの答えとなる。バトラーは言う。「人間主義的な主体の捉え方は、様々な本質的／非本質的な属性を担う者であるような実体的人格を想定する傾向があ」<sup>51</sup>るので、その結果、「人間主義的なフェミニズムの立場では、ジェンダー化される以前の肉体、

あるいは『核』だと本質的に特徴付けられる人間——つまり、理性や道徳的配慮、言語に対する普遍的な能力を示す、人格と呼ばれるもの——の一つの属性として、ジェンダーが理解されることになる<sup>52</sup>。しかし、こうした人間主義的なフェミニズムには、人間主義と結び付いた普遍主義の陥穽という問題が存在する。そして、その問題は、権力に先立つ実体なるものを批判的に検討することなく想定してしまうことに由来する。では、その人間主義の問題点とは何か。まずは、オーウェンによりながら、人間主義の簡潔な定義を示しておく。

理性、歴史、真理を、超越論的に自由で創造的な主体という形象の内に基礎付けること。人間主義は、少なくともその近代的な形態にあっては、人間であるとはどういうことかという問いに決定的な解答を与えようとする哲学の人間学のプロジェクトとして現れる<sup>53</sup>。

さらに、オーウェンは、こうした考え方は彼が「真正性の倫理」と呼ぶところの倫理観とも結び付いているとも言う。その定義は以下の通り。

人間であるとはどういうことなのかを形而上的／科学的に決定することに基づき、このような本質を反省的に実現することと結び付いた自己との関係の一形態。これは、我々の存在に関する真理——それは自律をこの真理の実現という観点から位置付けている——という見地から組み立てられた倫理である<sup>54</sup>。

フーコーやオーウェンが説くところでは、人間主義は、「我々の本質的特性、あるいは真正のアイデンティティを確定することに基づいた知の諸形態を通じて作用する権力の行使に対して盲目であり、その結果、このような権力作用を促進させることになる」<sup>55</sup>。バトラーは、人間主義的フェミニズムが陥る陥穽の一例を以下のように説明している。「女」という統一的なカテゴリーを本質的なアイデンティティとして理解する人間主義的なフェミニズムは、「具体的な種々の『女たち』が構築される際の文化的、社会的、政治的な交錯の多様性を結果的に無視してしまうことになる」<sup>56</sup>。そし

て、このことは、人間主義的フェミニズムが普遍主義と結び付いているということも意味している。バトラーは言う。

普遍主義の主張では、共通の、あるいは共有した認識論的な立場があることが前提とされ、そのような立場は、分節化された意識や共有される抑圧構造として理解されたり、または、女性的なるもの、母性、セクシュアリティ、および／またはエクリチュール・フェミニンといったような一見すると文化を超越するようにも見える構造の中においても理解されたりする<sup>57</sup>。

こうした見解を踏まえて、ヌスバウムの立場を検討してみよう。ヌスバウムがいうところの抵抗の主体は、道徳的・政治的行為を行うために主体として有すべき特定の能力の存在を前提としているのだろう。しかし、ここで問題なのは、そうした主体が有すべき特定の能力それ自体を批判的に検討するための手段や必要性に関しては、何にも論じられてはいないということである。野崎によれば、ヌスバウムは、アマルティア・セン (Amartya Sen) の「ケイパビリティ論 (Capabilities Approach)」に依拠しつつ、「基本的潜在能力」のリストを幾つか列挙しているという<sup>58</sup>。しかしそれは、いかなる人間主義の文法に則って打ち立てられたのであろうか。なぜ、それが西洋文明といった特定の地域を超えた普遍的な妥当性を持ちうる判断できるのか。こうした問いは、フェミニズムの文脈で絶えず問われてきたものである。

最後の論点として、バトラーにおける規範的主張の欠如ということを考えてみたい。ヌスバウムは、バトラーの議論には規範として機能する理念が存在しないと批判する。しかし、バトラーがなぜ、規範的理念の提唱ということに関して禁欲的とも評し得る姿勢を保持しているのかということに答えるためには、彼女が強い影響を受けているフーコーの思想にまで遡って検討してみる必要がある。そのことが提起している問いは、規範的理念なき批判は成立するのかということだ。そこで、章を改めて、フーコーにおける批判のあり方の問

題、そして、この点におけるフーコーとバトラーとの思想的連関に関して検討してみることにしよう。

## 第二章 批判理論としての〈系譜学〉

本章では、フーコーの思想を、オーウェンの『成熟と近代』を主な手がかりとしながら検討する。そこで明らかになったフーコーの批判のあり方を踏まえて、前者がバトラーのそれにどう影響しているのかということを描き出してみたい。なお、本章はフーコーの思想の全般を論じることを目的とするものではなく、主要な検討の対象とするのは、批判のあり方としての系譜学にかかわる部分のみである。

### 一 フーコーにおける批判のあり方

フーコーがニーチェから受け継いだ系譜学という批判的方法論の特徴として、どういったことが挙げられるのであろうか。オーウェンは、それは以下の従来の方法との対比で明らかになると言う。①形而上学との対立、②伝統的歴史との対立である。まず、①に関して検討してみよう。フーコーの説くところでは、形而上学が真理の場、本質としての〈起源〉を追究しようとするのに対して、系譜学は「起こりえたあらゆること、あらゆる術策、あらゆる仮装を偶発的なものと見做す」<sup>59</sup>。つまり、オーウェンの言葉を借りて表現するのであれば、系譜学は「歴史的反本質主義」という立場にコミットしているのである。次に、②に関してであるが、形而上学的前提を採らない「実際の歴史 (wirkliche Historie)」としての系譜学の立場は、伝統的な歴史学が行うような超歴史的観点を求めることはしない。その結果、系譜学は、〈絶対〉という考え方を放棄させ、「我々は始原的な目印も座標もなしに、失われる無数の出来事の中で生きているのだ」<sup>60</sup>ということを認めるように迫る。さらに、系譜学は、自らが歴史的過程の所産であることを認めるので、利害付けられた性質がないと主張することもしない<sup>61</sup>。このような

特徴を有する系譜学は、我々の存在の偶発性を暴くことで、我々が今あるのとは別のあり方をする可能性を思い描くことを可能にさせる。

しかし、ハーバーマスのような批判者たちは、フーコーの系譜学的方法では「なぜ闘うのか」ということが説明できないと主張する。オーウェンは、フーコーの方法論がニーチェやウェーバーと同じく、「価値自由」という立場にコミットしている以上、そうしたことを行わないのは不思議ではないと指摘する<sup>62</sup>。さらに、オーウェンが主張するところでは、フーコーはそうした価値の〈立法〉を知識人の役割として受け入れることを拒絶していたのである。フーコーは、知識人の役割について、あるインタビューにおいて、以下のように答えている。

一人の知識人の役割とは、他者に向って彼らがなにをなすべきなのかを言うことではありません。いったいどんな権利によって、そんなことをなしうるのでしょうか？ それに過去二世紀にわたって知識人たちが述べた、あらゆる予言、見込み、指令、プログラムなどを思い出してみてください。そして、そういうものの結果がいまどのようなになっているかも想起してみてください<sup>63</sup>。

このフーコーの発言から判断されるのは、フーコーが抵抗のための道徳的理由を提示していないのは、彼自身の慎重な倫理的なスタンスに由来しているということだ。また、オーウェンの述べるところでは、フーコーが受け継ぐところのニーチェの伝統においては、自律性を自己を構成する営為だと捉えるのであり、この伝統における批判とは、この営為に明確な形を与えることであった。それは、フーコーに対する批判者たちが属している知的伝統における批判のあり方、すなわち、判断の規範的な基準を精緻化するものとしての批判のあり方とは明確に対比される<sup>64</sup>。では、ニーチェやフーコーの文脈における「批判、およびわたしたちの自律における自分たち自身の絶えざる創出という原理」<sup>65</sup>とは何を意味するのであろうか。フーコーは、「権力関係」と「支配」とを明確に区

別し、前者は、抵抗の可能性が存在することと同義であるとする<sup>66</sup>。つまり、自由であるとは権力関係にあることとほぼ同義であり、またそれは、権力が貫徹された「支配」状態への抵抗を行うということとも同義なのである。オーウェンの示すところでは、系譜学と抵抗との間には、二つの内在的な関係がある。一つ目は、いかにしてわたしたちがこのような存在になったのかを示すことへの関心は、わたしたちが今あるのとは別様に存在する可能性に基づいているという系譜学の理念であり、二つ目は、どうしたらわたしたちは今あるのとは別のあり方を追求できるのかという系譜学の実践である<sup>67</sup>。そして、この系譜学を実践する知識人は、以下のようなスタンスを提示することになる。

人々はわたしに将来何が起こるかを話して欲しい、未来のための計画を教えて欲しいと頼んできた。われわれがよく知っているように、そうした計画は、意図はきわめて善意にあふれていても、抑圧の道具・手段になっている。……中略……。わたしの役割は——そしてこれはひどく思いあがった言葉なのですが——人々は彼らが自由であると感じているよりはるかに自由であるとか、人々は歴史のとある時期に築きあげられてきた若干の主題を真理として、明証として受けいれているとか、そして、このいわゆる明証なるものは批判と破壊の対象となりうるものであるとか、を人々に明らかにすることです。人々の精神のなかで何かを変えること——これが知識人の役割なのです<sup>68</sup>。

この発言で示されているように、フーコーは自己の変容を生じせしめることを知識人の役割だとしている。だが、自己の変容といっても、それは多様な内容を含んでいることに注意しなくてはならない。つまり、批判としての系譜学を実践することは、形式的には反人間主義的な闘争を構成することになるのであるが、その闘争の具体的内容は様々な特定の集団や個人によって異なっている。このことは、系譜学によってもたらされる闘

争がある種の普遍性を構成していることを意味する<sup>69</sup>。この普遍性は、人間主義のもたらす諸問題と闘争するという形式的な立場において軌を一にする人々や集団が、それが各々の個人や集団にもたらす様々な諸問題に対しては個別に闘争を繰り広げるといことによって構築されている。端的に言えば、普遍性の具体的内容とは、すでに前提とされているものなのではなくて、当事者たちの闘争の結果、生じてくるものだということである<sup>70</sup>。

こうした闘争の場としての普遍性に関わる知識人のあり方を、フーコーは以下の二種類に分けて提示している。オーウェンの的確な整理を引用しよう。

……普遍的知識人とは、立法活動としての批判へといまだにコミットし続けている人のことであり、この活動は普遍的規範（あるいは規範を生み出すための普遍の手続き）を中心点として措定し、そのことで、政治が我々の存在の「真理」（たとえば、我々の「真の」利害）の内に基礎付けられる<sup>71</sup>。

一方で、こうした知識人像と対置される「特定領域の知識人」とは何か。それは、壮大な理論ではなく特定の分析、グローバルではないローカルな批判を試みる者のことである。なぜならば、系譜学の提示するのは、我々が超越的な観点を持つなどということはありませんし、つねに現在のありようを問題化するというのであったからだ<sup>72</sup>。こうした知識人のあり方にコミットするのであれば、「『正しいこと』の普遍的な決定を立法することは拒絶され」、この知識人が行うのは、

批判の基礎として我々が誰であるのかを決定しようとするのではなく、「我々とは誰なのか？」と問うことを休止させるための基礎として、我々が今何であるのかと問うてみること……〔であり、〕したがって、知識人の役割とは、他者(物持たぬ人々や虐げられた人々)に代わって語るのではなく、このような他者が自らの力で語るができるよう、彼／彼女の闘争が可視化される空間をつくり上げることなのである<sup>73</sup>。

これまでの検討で明らかになったのであるが、「特定領域の知識人」は普遍的理念の提唱、すなわち、〈立法〉という批判のあり方によって、闘争を構成することはしない。彼／女たちが行うことができるのは、個別具体的な闘争が生み出されるようにするためのサポートだけである。したがって、フーコーの方法論が抵抗のための規範的理由を与えていないというハーバーマスの批判は、正しいが妥当なものではないと評価できよう。フーコーの理論に規範的主張が不在なのは、彼なりの極めて慎重な倫理的スタンスなのである<sup>74</sup>。また、ハーバーマスなどの人間主義にコミットする論者は、以下の問題点を批判するのは難しいということにも注意しておくべきだろう。

……自己との関係が真理の言説によって語られている限り、我々に対して規範を立法化する真理の語り手の権威を認めることになる。したがって、人間主義的政治は、様々な「科学的専門家」が行う主張の権威の正統性、すなわち、彼／女らがわたしたちに立法を行うことへの権原といった、真理をめぐる競争する言説の内において分節化される。この政治——認識論的文法につねに付きまとうのは、自己を変容させようとするわたしたちの能力を拘束し、アイデンティティの決定へとわたしたちを服従させる「立法の論理」である<sup>75</sup>。

これに対して、フーコーは、「創造性」という自己との関係に基づいた倫理を立ち上げることで政治——美学的な文法をつくり上げ、〈立法〉ではない〈垂範〉という批判形態にコミットする<sup>76</sup>。この立場に立つ知識人は、人間主義的な「真正性の倫理」に基づいた普遍的規範の〈立法〉を通じての批判の遂行を試みる「普遍的知識人」となるのではなくて、「創造性の倫理 (Ethics of creativity)」に基づいた「ローカルな垂範を通じて一つの判断共同体を構成しようとする」<sup>77</sup>のであり、「グローバルな批判という企てを放棄する」<sup>78</sup>。そして、この批判形態は、「政治の基礎とは、『我々とは誰か』という問いをめぐる真理を確定することにあると

いう見解を拒否」<sup>79</sup>することにもなる。このような態度は〈立法〉の身振りを拒否し、自らを〈垂範〉に限定させることによって、他者に対する倫理的な責任を保持する「特定領域の知識人」としての政治参加に他ならないのである。

## 二 バトラーにおける批判のあり方

前節では、フーコーの採る批判形態である〈垂範〉という概念を、オーウェンの著作を参考にしながら検討した。本節では、こうしたフーコーの立場がバトラーにも影響を与えているということを示したい。バトラーは、『ジェンダー・トラブル』の刊行後に寄せられた批判の一つの例として、以下のようなものがあつたと述べている。それは、「ここ [『ジェンダー・トラブル』] で与えられる理論的記述を元に、ジェンダーはどのように活かされるかということについて、わたしたちはどう判断するのか」<sup>80</sup> というものであつた。こうした指摘に対して、バトラーは以下のように答えている。

ジェンダー化した世界はどうあるべきかということに関する、ある規範的な見解に同意することなしに、ジェンダーの「規範的」形態に反対することはできない。しかし、わたしは、本書の肯定的な規範的見解が「わたしの言うようにジェンダーを転覆せよ。そうすれば、生はよりよいものとなるだろう」という打開策の形態を採らないし、そうすることもできはしないのだと言いたい<sup>81</sup>。

と言うのも、わたしたちが依拠するジェンダーに関する規範的見解は、ジェンダーが「かくあるべきだ」ということを主張することになるし、またそれが変わり得るということを考えるのであれば、無批判に規範的な主張を行うわけにはいかなからでもある<sup>82</sup>。バトラーにとって重要なことは、いかに困難であろうとも、我々のジェンダーを二分化し、さらにはその状況を固定化させようとする人間主義的な権力との闘争を、各々のローカルな立場で繰り広げることである。このことを踏まえれば、バトラーがある特定の規範的見解にコミットすることに慎重である理由が明らかだろ

う。ヌスバウムは、バトラーの規範的理念の欠如を欠点だとして批判するが、フーコーの場合と同じように、それは倫理的なスタンスの一つの表れである。重要なことは、知識人が人々を導くための理論を提唱するということではなく、人々が様々な問題にコミットする際の条件を整えるのを手伝うということだ。したがって、バトラーは自らの著作でもって人々を教導するということを行わないのであるし、あくまでも彼女にできるのは様々なコミットメントを生み出すための触媒として、人々に自らの著作を用いてもらうということだけに過ぎない。

また、付け加えておけば、バトラーは、ヴィッキー・ベル (Vikki Bell) とのインタビューにおいて、以下のように答えている。

バトラー：……中略……。彼女[ウエンディー・ブラウン (Wendy Brown)] はかつて話の中で、わたしのことをアイロニック・ユートピアン (ironic utopian) だと紹介していました。

ベル：あなたはそういう人なのですか。

バトラー：それは明らかですよ。明らかにガツンとくる「呼びかけ」でした。わたしはその内に自らの立場を認めたのです<sup>83</sup>。

ここで、彼女は自らを「アイロニック・ユートピアン」だと認めているわけであるが、このことを否定的に解釈するべきではない。「アイロニック」であるということは、フーコーの立場におけるそれと同じく、今ある我々の存在の偶発性を認めており、またその変容を望むということを意味しているのだと理解することもできるからである<sup>84</sup>。

こうしたバトラーにおける批判のあり方を踏まえるのであれば、ヌスバウムや井上によるバトラーへの批判は正しくないということになる。井上は言う。

[ニコラ・] レイシー [Nicola Lacey] が重視する「法外的政治」とヌスバウムが重視する法制度改革への公共的コミットメントは矛盾

するものではなく、むしろ相補的に結合されるべきものである。実際、レイシーは法外的政治を法的政治を排除するものとしてではなく、政治の後者への還元<sup>85</sup>に歯止めをかけるものとして提示しているし、ヌスバウムも法制度改革だけでなく社会意識改革運動の重要性を承認しており、彼女がバトラーを批判する理由は単にバトラーが法制度改革を無視していることだけではなく、後者の制度外的な改革実践に対しても規範的指針を提示していないことにある<sup>85</sup>。

しかし、バトラーが「制度外的な改革実践に対しても規範的指針を提示していない」のは、〈垂範〉という彼女の批判のスタンスに由来しているということは先述した通りである。井上の誤りは、バトラーの規範概念と自らのそれとの違いをもっと丹念に検討すべきであったということと、自らの説くところの正義概念の要求から「逸脱」している多様な闘争の形態のメリットを認めようとせず、それらを服従させようとしたことにある。

本章の目的は、フーコーにおける批判のあり方にまで遡って検討することで、バトラーの批判のあり方を明確にし、ヌスバウムや井上の批判に答えることにあった。次章では、フェミニストとしてのバトラーが普遍性に関してどのような考察を行っているのかということを検討してみたい。フェミニズムの運動が様々な立場からではあれ、社会の変革を目指すものである以上、「普遍的なるもの」へのコミットメントは避けられないからである。

### 第三章 普遍性の系譜学

第二章で検討したことを踏まえるのであれば、第一章でヌスバウムが批判したバトラーにおける立法的批判の不在は、一つの倫理的な態度の表明であると評価できる。しかし、バトラーやフーコーが立法的批判者というあり方へのコミットメントを放棄したのであれば、普遍性へのコミットメントも同時に放棄されるのではないか。そう考える

批判者がいてもおかしくはない。前章では、系譜学的実践がある種の共同体を構成するということも確認したが、ここでは普遍性に関するバトラー独自の問題関心に焦点を合わせて論じることしよう。また、そうすることで、現代の実践哲学における普遍性概念をめぐる論争へコミットすることにもなる。以下では、バトラー自身の普遍性に対する評価の変容に関して論じ、バトラーの提示する〈普遍性〉概念の有するポテンシャルを説得的に提示してみたい。

### 一 「女」であること／抑圧的な普遍性

初期のバトラーの普遍性に対する考え方は、『ジェンダー・トラブル』の随所で発見される<sup>86</sup>。それは、「女」というアイデンティティや彼女たちに対する抑圧的な構造の表象／代表の仕方と関わっている。従来の（ラディカル・）フェミニズムにおいては、家父長制の下における女たちに対する男性支配の構図を解体するための闘争を組織しようとして、家父長制に対して特権的に普遍的な地位を与えることが多かった<sup>87</sup>。しかしながら、バトラーや非白人のフェミニストたちが指摘しているように、こうした誤った普遍化は、「極めて西洋的な抑圧概念を支持することで、非西洋的な文化を植民地化したり、取り込んだりする」<sup>88</sup>ばかりではなく、「『第三世界』だとか、さらには『オリエント』などというものをでっち上げがちであり、そこでなされるジェンダーの抑圧を、本質主義的で非西洋的な野蛮の徴候として巧妙に説明してしまう」<sup>89</sup>。こうしたカテゴリーは、「女」という統一的で普遍的なそれを産出する際に機能するような、ある種の排除の構造を前提としている。家父長制の犠牲者たる「女」というジェンダーを、一枚岩の構造のものとして表象／代表することは、「異なった歴史的な文脈を貫いてジェンダーがつねに一貫して矛盾なく構築されているわけではない」<sup>90</sup>ということや、そのジェンダーが「言説上で構築された諸々のアイデンティティであるところの人種、階級、民族、性、地域といったような様々な様相と複雑に絡み合っている」<sup>91</sup>ということも

無視してしまう<sup>92</sup>。

では、こうした問題を解決するために、あくまでも「戦略的に」こうしたカテゴリーを用いるだけなのだという主張は通用するのであろうか<sup>93</sup>。バトラーは、この戦略にも問題があると言う。なぜならば、「〔こうした〕戦略は常に、それが意図している目的を超える意味を持ってしまうからだ」<sup>94</sup>。では、いかなるフェミニズムの政治が追求されるべきだとバトラーは考えているのであろうか。バトラーは言う。「そこ〔=新しい類のフェミニズムの政治〕では、アイデンティティの可変的な構築が、政治目標はないにしても、方法論的な／行動規準上の必要条件だとされるべきである」<sup>95</sup>。それは以下のようにも表現できる。少し長いが重要な箇所なので、全文を引用する。

フェミニズムの法的主体として資格付けられているものを産出していると同時に、隠蔽している政治的操作の軌跡を追うことは、まさに女というカテゴリーを歴史的に検証するフェミニズムの系譜学の役割である。フェミニズムの主体としての「女」を問い直すようなこうした過程を通じて明らかになることは、そうしたカテゴリーを何の疑問も持たずに引き合いに出す姿勢が、表象／代表の政治としてのフェミニズムの可能性をあらかじめ閉じてしまうということだ。主体となるための語られざる規準上の必要条件を満たさない人々を排除することで構築される主体にまで、表象／代表の範囲を広げてみたとしても、それが一体どんな意味を持つというのか。表象／代表を政治の唯一の焦点にした場合、支配と排除とのいかなる関係が、知らず知らずの内に温存されてしまうのか。フェミニズムの主体という基盤があると断言することによって、つねに隠されてしまうような権力の磁場の内部において、主体の形成が行われるのであれば、フェミニズムの主体というアイデンティティはフェミニズムの政治の基盤であるとされるべきではない。おそらく逆説的なことであるが、「女」という主体がどこにも

前提とされない場合にのみ、「表象／代表」はフェミニズムにとって有意義なものであることが示されるだろう<sup>96</sup>。

「女」というカテゴリーの中身を前もって定めないうようなこうした連帯の政治のあり方は、様々な立場の女たちが各々のアイデンティティを表明し得る対話的な出会いの場をもたらす。もちろん、こうした政治のあり方は、その形態のゆえにそれがどういふものかということの事前を想像することはできない。だが、そのことによって、連帯を先行させることに由来する様々な問題<sup>97</sup>を回避することができる。それらの例としては、連帯の形態を事前に描き出そうとすることで生じる排他的で権威主義的な振る舞いによって、連帯のダイナミズムをかえって損なってしまうということや、「同意」や「統一」の名の下において行われる抑圧といったことが挙げられよう<sup>98</sup>。連帯を構成する紐帯として考えられている「女」というカテゴリーは、それ自体がポレミカルで「政治的なもの」なのである。バトラーは言う。

カテゴリーとは本質的に不完全なものだと仮定することによって、そのカテゴリーを様々な意味が競合する永遠に使用可能な場として機能させることができる。そうとなれば、カテゴリーというものが定義上不完全であるということは、強制的な力から解放された理念的な規準として機能し得るかもしれない<sup>99</sup>。

こうした反基礎付け主義的な立場を選択することで、我々は現在のアイデンティティ概念の変容を目標とすることができるようになる。また、こうした「開かれた連帯というのは、目前の目標に従ってアイデンティティが別様に設定されたり、放棄されたりすることを認めるものである」し、「定義によって可能性を閉じてしまうような規範的な最終目標に従うことなく、多様な収束や分散を容認する開かれた集合なのである」<sup>100</sup>。

## 二 「男根ロゴス中心主義」への批判

これまでバトラーによる、特定のアイデンティティのあり方と結び付いた普遍性への批判を検討

したが、バトラーの普遍性批判にはもう一つ別の論点が存在する。それは、ジェンダー概念と結び付けられる「男根ロゴス中心主義」に対する批判である。『ジェンダー・トラブル』において、シモーヌ・ド＝ボーヴォワール (Simone de Beauvoir) やリュース・イリガライ (Luce Irigaray) らのフレンチ・フェミニズムの思想を検討する際に、この論点に触れている。ド＝ボーヴォワールの指摘では、「女のジェンダーだけが微し付けられるのであって、普遍的な人格と男のジェンダーとは融合している。だから、女を彼女たちのセックスという観点によって定義付けたり、男を身体を超越した普遍的な人格性を有する者だと顕揚したりするのだ」<sup>101</sup>。このド＝ボーヴォワールの指摘は、イリガライによって以下のように精緻化される、とバトラーは指摘している。

あまねく浸透している男性中心主義の言語——男根ロゴス中心主義の言語——の内部では、女は表象不可能なものを構成する。換言すれば、女は思考されえないセックス、つまりは言語上の不在や不透明性を表象している。……中略……。女は「他者」と名付けられていると主張するボーヴォワールとは逆に、イリガライは、主体も「他者」も両方共、男社会を支える大黒柱であって、女性的なるものを完璧に排除することによって全体化という目的を達成する、閉鎖的で男根ロゴス中心主義な意味付けの機構を支えるものであった。ボーヴォワールにとって、女は男の否定形であり、男のアイデンティティがそれに照らして自らを差異化する欠如であった。だが、イリガライにとってみれば、この特定の弁証法は、それとは全く異なっている意味付けの機構を完全に排除してしまうようなシステムを創り出しているのである<sup>102</sup>。

このように、ド＝ボーヴォワールとイリガライとでは、「女」の表象のされ方が異なっているのであるが、「ボーヴォワールが注意を向けるのは、非対称的な〔男と女という〕項目間の弁証法では両者の相互作用を得ることは不可能だという点であ

り、他方でイリガライが主張するのは、その非対称的な弁証法そのものが、男中心の意味付けの機構が行う一方的な説明だということである<sup>103</sup>。イリガライは、男中心の意味機構に対する批判の戦線を拡大させたのであるが、そのためにかえって、その批判の力を弱めることになってしまった。バトラーは以下のごとく指摘することで、イリガライの批判が地域的偏差を超えた普遍性を獲得しようと試みることに伴って生じた問題点を明らかにする。「性差が生じる様々な文化的歴史的な文脈を横断して存在するような、一方的で一枚岩な男中心の意味付けの機構というものを、どうやって同定することなどできようか<sup>104</sup>。

これまでに論じたことをまとめれば、以下のようなになるだろう。ド=ボーヴォワールの枠組みでは、「女」というものは普遍 [=男] から排除された存在であるが、イリガライにおいては、それは西洋文化における慣習的な表象システムの中に「存在している」ものではない（だからこそ、バトラーは、「女」というカテゴリーが、そうしたシステムを批判するための手がかりにもなるのだと考えるのであるが……）。いずれにせよ、バトラーの考えるところでは、従来の普遍性のありようは、「男」という表象と結び付き、つねに女たちを排除してきたのである。

### 三 〈文化翻訳〉としての普遍性

バトラーのこうした『ジェンダー・トラブル』執筆時からしばらくまでの否定的な普遍性評価の立場は、時を経るにつれて肯定的で政治的な性質を帯びようになってくる。その背景をバトラーは、『ジェンダー・トラブル 十周年記念版』の「序文」で、以下のように説明している。

わたし自身が政治に関わっていたことにより、今度は私の方が『ジェンダー・トラブル』での立場の内の幾つかを修正しなくてはならなかった。本書において、わたしは「普遍性」に関する主張をかなり否定的で排他的な言葉で捉えがちである。しかしながら、国際ゲイ／レズビアン人権委員会(1994-7)——人権問題

という幅広い分野でセクシュアル・マイノリティたちを表象／代表する組織である——において、はじめは委員として、のちには委員長として、非凡な活動家たちと一緒に仕事をした際に、「普遍性」という言葉には、まさに非実体的でつねに開かれたカテゴリーとしての重要な戦略的用途があると考えようになった。そこでわたしは、普遍性を主張することで、それがまだ存在しない現実を呼び起こし、いまだに遭遇していない文化的地平がおたがいに出合う可能性を与えることになり、それがいかにして予弁的 (proleptic) でパフォーマンスなものとなりうるのかということを理解するようになった。こうしてわたしは、普遍性に関する第二の見解に辿り着いたのであるが、その見解においては、普遍性とは文化翻訳という未来志向の努力だと定義される<sup>105</sup>。

だが、バトラーのいう〈文化翻訳〉とは何なのであろうか。以下では、そのことを検討してみよう。バトラーは、「文化における普遍性」というタイトルの論攷において、この文化翻訳という概念に関する説明を行っている。まず、彼女は、「普遍的なるもの」に関する意味が各文化間において異なっているということを主張する。だが、そのように主張することは、「普遍的なるもの」が成立しえない不可能なことであると主張することと同じではない。バトラーが言わんとしているのは、以下のようなことだ。すなわち、「普遍的なるものを分節化するにあたっては、つねに同一であるとは限らない文化的な諸条件が存在するという、ならびにその言葉は、これらの明らかに普遍的だとは言えない条件を通じて、我々にとっての意味を獲得するということ<sup>106</sup>。バトラーがこの例として挙げているのは、セクシュアル・マイノリティの「人権」をめぐる問題である。バトラーは、「普遍的な人権」というカテゴリーの中にセクシュアル・マイノリティの権利が含まれるのかということに関する論争が存在したということを指摘し、そうした論争を通じて「普遍的な人権」という概念

における普遍性の内実が問われてきたと言う<sup>107</sup>。

もちろん、このように普遍性の内実を問うことは、それ自体の存在を否定するものではない。それが意味するのは、普遍性を主張することがつねに「未完のプロジェクト」として営まれ続けるということである。それは、普遍性の名の下に排除されてきたものが存在するということを明らかにし、その内実をつねに問い続けることなのだ。こうした普遍性理解から、バトラーはマリ・J・マツダ (Mari J. Matsuda) やハーバーマスを批判する。マツダは、ヘイト・スピーチが禁止されるのは、権利に関する国際条約などの普遍的に受け入れられてきた法典によってそれらが否定されてきたためであると考えており、だからこそ、そうした発言は保護されるべきではないと主張する<sup>108</sup>。マツダが言うところの普遍性には国際法上にすでに現れているものが考えられているようであるが、「そうした慣習的な定式が『普遍的なるもの』」ということで意味されるかもしれないものの可能性を汲み尽くしていると考えるのは誤りだろう<sup>109</sup>。

マツダの普遍性概念に対して、バトラーが考える普遍性というものの定義が最も端的に示されている例として、以下の記述を挙げることができる。

普遍的なるものによって「実現されていない」ものが、普遍的なるものを本質的に構成するのである。普遍的なるものは、それについての現行の定式に対する挑戦をまさに通じて、次第に分節化されるようになる。そして、このような挑戦は、現行の定式に包摂されていない人々、「誰か」である位置を占めるためのいかなる権原も有しない人々、にもかかわらず、普遍的なるものそれ自体は、彼／女たちを包摂しなければならないと要求する人々から立ち現れてくる<sup>110</sup>。

こうした普遍性概念は、マツダやハーバーマスが依拠しているような「コンセンサス」という概念とは似て非なるものである。バトラーによれば、後者は、「様々な文化の配置から普遍的な合意をつ

くり出すという必然的に困難な課題、ならびにホミ・バーバー (Homi K. Bhabha) の書名と言い回しとを借りるのであれば、その中では普遍性が雑多でおたがいに拮抗する姿を採るような多様な言語の間での翻訳という困難な実践を回避するものである<sup>111</sup>。以下では、ラクロウとジジェクとの間で交わされた論争を通じて、バトラーのさらに分節化された普遍性概念を検討することにしよう。

バトラーは、「普遍性の再演：ヘゲモニーと形式主義の諸限界」という論攷の前半で、ヘーゲルにおける普遍性概念の再検討を行った後に、以下のような見解を提示する。

- (1) 普遍性とは、意味の重要な増殖と逆転とを経験する名称であり、その構築の途中のいかなる「瞬間」にも還元させることはできないこと。
- (2) 普遍性は、それと対置されている個別的事象の痕跡につねに悩まされており、それは、
  - (a) 普遍性の幻想的な〔〈普遍〉と〈個別〉との〕二重化
  - (b) 個別的事象が普遍性それ自体に固着していること
 という形態を採るので、その主張の形式が必然的に不純なものであるということが暴かれること。
- (3) 普遍性とそれを分節化する文化との関係とは、克服することができない。このことが意味するのは、普遍性という文化を超越する概念は何であれ、それが超越しようとしている文化規範によって幻想化され、汚染されているということである。
- (4) どのような普遍性概念も、単一の「文化」という概念の中にはたやすく収まりきらないこと。なぜならば、まさに普遍性という概念そのものが、文化のことを交流関係や翻訳という営為として理解するということを強いているからである<sup>112</sup>。

ただ、注意しなくてはならないのは、バトラーがここで「文化」と言っている際に「文化本質主

義」にコミットしているわけではないということだ。彼女は言う。「わたしたちは、他の文化に対して優先しているだとか対立しているだとかいうように自らを定義するある文化のことに言及しているのではない。と言うのも、そうした定式化が、総体としての『文化』観念を温存させてしまうからである」<sup>113</sup>。彼女は、〈文化翻訳〉という理論／実践的営為について語る際に、たしかに「文化」というタームを用いるのであるが、それは何らかの実体的な性質を有するものではないということに注意しなくてはならない。「それとは逆に、わたしたちが考えようとしているのは、翻訳の定義の問題という観点からの文化の概念であり、普遍性の問題が文化を横断する翻訳の問題となってきたことに深く関連している」<sup>114</sup>。

バトラーはヘーゲルの普遍概念の再検討を行い、上で示したように〈普遍〉と〈個別〉との間に存在する複雑な関係を定式化した。それを踏まえて、さらに二つの問いを提示する。

- ①個別間の関係の中にこそ普遍的なるものが見出され、かつそれがそうした関係とは切り離せないということは、まさに何を意味しているのか。
- ②もしも、普遍的なるものが政治的生における活発で有効な概念になるなら、……個別間の関係は文化翻訳の一つとなるべきなのか<sup>115</sup>。

こうした問いに答えようとして、バトラーは、アイデンティティの構造上の不完全性について検討する。あらゆるアイデンティティは差異化の領域において措定されるが、こうした差異を前社会的なものだと考えるのであれば、ある種の普遍性があらゆる言語に当て嵌まる構造上の特質としてつくり上げられることになる。しかしながら、こうしたアプローチの仕方は、形式的なレベルの言語分析と、文化・社会レベルでの言語分析とを分離してしまい、言語の個別的な社会的・政治的形態と、その普遍的な特質だと考えられているものとを混同する危険性がある<sup>116</sup>。

バトラーは、上記のような考え方に対して反対

する。「普遍性への主張は、所与の文法の中で、認識可能な場でなされる一連の文化慣習を通じて常に生じてくるのである」<sup>117</sup>。普遍性を主張する際に、何が普遍性なのか、誰によって行われるのか、普遍性はどのような形式を採るのかといった事柄を規律する規則が存在する。しかしながら、そうした規則に関する国際レベルの文化的コンセンサスが存在しているわけではない。だからこそ、普遍性が主張される際には、それを多様な修辭的／文化的な文脈の中に翻訳していく必要があるのであり、そうすることによって普遍性の意味や威力が形成されるのである。何度も同じ主張の繰り返しになるが、「重要なことは、普遍性のいかなる主張も、文化規範とは別に発せられるわけではなく、またおたがいに競い合う多数の規範が国際的な場を構成している限り、あらゆる〔普遍性の〕主張は、同時に文化翻訳を必要とするということである」<sup>118</sup>。仮にこうした翻訳を必要としない普遍性の主張があったとしたら、それは植民地主義的で拡張主義的な性質を有するものであろう<sup>119</sup>。

## 補論 ヌスバウム再び

バトラーは、こうした植民地主義的で拡張主義的な性質が現代の合州国のフェミニズムの内にも見られると言う。

最近では、アカデミズムの中で英米型のフェミニズムが盛り返してきているが、そうした動きの中で女たちの置かれている情況や権利に関する普遍的な主張をすることが重要だと再び述べようとする際に（オーキンやヌスバウム）、ローカルな文化において通用している規範のことを考慮しなかったり、また文化翻訳の労も執らなかつたりする<sup>120</sup>。

ここでヌスバウムが批判の俎上に上げられていることに注意して欲しい。竹村和子は、このバトラーの批判に対しては、「……オーキンはともかく、ヌスバウムの方はこの書評〔「女たちに正義を」〕においても、また彼女の他の著作においても、バングラデッシュやインドを視野に入れて」<sup>121</sup>いと指摘し、的を外していると評価する。しかし

ながら、ヌスバウムの主張には以下のような問題がある。第一章で採り上げたヌスバウムのバトラー批判に対する返答において、スピヴァクは、ヌスバウムが自らの西洋的な立場が孕んでいる問題に関して無自覚なのではないかということや、女たちの様々な闘争のあり方を無視しているのではないかとコメントしている<sup>122</sup>。このコメントに対して、ヌスバウムは以下のように再反論している。

わたしは、過去数年間の間、非常に多くの時間をインドの活動家たちと一緒に過ごしたり、女たちのための発達プロジェクトに携わってきたりした。……中略……。わたしはこれまでに、服従の内に快楽を感じると言ったりするような貧しい女たちに出会ったことなど決してない。けれども、中にはそのような者もいるかもしれないが。わたしは、名誉や教育、発達のための機会、政治的に代表すること、ドメスティック・バイオレンスからの避難所 (shelter) を得ようとして闘っている数え切れない程の女たちと出会ってきた<sup>123</sup>。

この反論はもっともなことのようと思われる。しかしながら、ここで注意しなくてはならないのは、このようにヌスバウムが語る時、女たちに対する特定の表象／代表にコミットしていることに無自覚なのではないかということだ。ヌスバウムの論放で一貫して看取できるのは、「弱者としての女たち」という表象である。こうした表象のあり方に対しては、岡の以下のような批判を対置することができよう。少し長くなるが、重要なので全文を引用する。

「フェミニズム」ということばが、近代西洋社会において誕生したのが事実であるにしても、それは、近代以前に、あるいは非西洋社会で、女性たちが闘ってこなかったということはいささかも意味するものではないはずだ。いや、「フェミニズム」や「人権」といったことばが、それとして語られるようになる遥か昔から、人は——女は——闘ってきたのではないか。それは一見、私たちの目には隷

従に見えたとしても、そこに彼女たちの抵抗が存在しないなどと、どうして言えるだろう。私たちの目には一見、隷従あるいは体制順応的な行為に映る、そのような行為のなかにも、実は、彼女たちの不断の抵抗の意志がたしかにあることに、彼女たちの日常的な営為において表明されている、その抵抗に目を向けることなく、女の人権を訴えて本を書いたり、街頭行進したり、国際会議で訴えたりというように、私たちに分かるやり方で、すなわち私たちのやり方で、私たちと同じ言語によって彼女たちが異議申し立てをしてはじめて、彼女たちがようやく「闘い始めた」「立ち上がった」などと言うとしたら、先進工業国の女の傲慢以外のなにものでもないだろう。ここでもまた、どのような行動が女の闘いとして認知されるべきか「知って」おり、それを「定義」できるのは「私たち」であるということが、暗黙の前提になっているのだ<sup>124</sup>。

スピヴァクがヌスバウムに反論するのは、バトラーの理論では闘うことができないと批判するのは誤りだと考えているからである<sup>125</sup>。マイノリティたちの闘い方としては様々なやり方がある筈なのに、どうして法-政治的方法だけが特権的に扱われるのか。そこにはある種の独断的な考え方が前提とされているのではないかと批判する必要がある。「普遍的な人権」を実現するための法——政治的な闘争は、その名の下で行使される「暴力」の存在に敏感でなければならない<sup>126</sup>。

本章では、バトラーの普遍性概念について検討した。バトラーの普遍性概念は、人間主義的な前提を有し、個別性を忘却した普遍性とは相容れないものである。「人間の本性」なるものに普遍性を特権的に付与するのではなく、何がそうした観念を捏造し、その名の下にどういった存在が排除されてしまうのか。様々な差異を保持したまま、我々は普遍性を追求できるのか。それが可能であるのなら、いかにしてなのか。バトラーの企ては、そうした根源的な問いに答えようとするチャレンジングで困難な営為なのである。フェミニストであ

るバトラーが普遍性への論争にコミットするようになったものも当然の成り行きであった。ヌスバウムや野崎もフェミニズム運動における普遍性概念の重要性には同意するだろうが、バトラーの普遍性概念が提起した論点にはどう答えるのであろうか。とまれ、一番重要なことは、バトラーの普遍性概念が提起した問いを踏まえて、我々がこれから「普遍的なるもの」の追求を永遠に行うことである。これこそが「普遍性の系譜学」の実践であり、人間が批判という企てを放棄しない限り続く「未完の企て」でもある。

## おわりに

本稿では、これまでに主にバトラーの思想に手がかりを得て、現代の実践哲学における三つの論点に関して検討してきた。第一章においては、ヌスバウムのバトラー批判を手がかりとしつつ、バトラーの理論の概略を描き出した。ヌスバウムのバトラーに対する最大の批判は、バトラーの理論における規範的理念の欠如ということにあったが、それを説明するためには、バトラーがどのような批判のあり方を探っているのかということを確認する必要があった。そこで第二章では、バトラーがフーコーから受け継いだ系譜学という方法論をフーコーの思想にまで遡って確認することによって、バトラーがフーコーと同じく〈垂範〉という批判形態にコミットしていることを明らかにした。しかし、バトラーにおける規範的理念の欠如の理由を説明できたとしても、フェミニズムという理論的営為と実践的営為との接合を何よりも求められてきた学問共同体の一員であるバトラーがどのようにしてこの接合を図っているのかということは、なお問いとして残る。この問いに対するバトラーの解答は、普遍性との関わりにおいて見出すことができる。第三章では、バトラーの理論的営為に「普遍性の系譜学」という一面が見られることに止目し、彼女の普遍性概念を検討することを通じて、普遍性をどのように捉えるべきなのかということの手がかりを得ようとした。

結論を一言で提示せよということであれば、以下のように答えたい。「多様な価値対立の存在する現代社会において成立しうる批判の流儀とは、〈正義〉といった理念に訴えた運動を展開するよりは、系譜学的実践であるような個別でローカルな闘争に従事することの方が適切なものであり、そうした現状においては、各々の個別的な運動がおたがいに合う〈場〉こそが〈普遍性〉だと考えられるべきなのだ」と。本稿での三つの大きな論点は、それぞれが極めて巨大なテーマであって、それらを限定された戦線ではあれ、同時に採り上げて検討しようとしたことは無謀だったのかもしれない。だが、本稿で採り上げたジュディス・バトラーという現代を代表する批判者は、我々の生に奥深くに内在化している性の問題に果敢に挑み、様々な異論があるとは言え、重要な知見を私たちにもたらしてくれた。「バトラーを読むと、こういう言い方をしてはいけないということはすごく分る。でも直截にこれがあるべき姿だとはいわないわけですね」<sup>27</sup>。今度は、彼女の後に続く私たちがそれらを使って、より良き生＝性のラディカルなあり方を切り拓いていく番である。難解なレトリックを弄すると批判されるバトラーの理論だが、彼女の知的実践を支えているのは、以下のような情熱である。筆者がバトラーの難解な理論に何とかして喰らいついていこうとしたのも、彼女のこうした情熱を分かち合いたいと考えていたからだと思う。彼女は、フーコーと同様、セクシュアル・マイノリティである自分が、そして、他の当事者たちが様々な恐怖や暴力から解放された生を送るためにはどのように考えなくてはならないのかということ、自らの問題意識の根底に置いてきた(もちろん、第二章で示したように、彼女は〈立法〉という批判のあり方にはコミットしないが)。彼女の以下のような問題意識の発露は、人間主義に依拠しない批判のあり方を追求していこうとすることの重要性を物語っているだろう。

生きたい、生きられるようにしたい、可能なものそれ自体について考え直したいと思ったから、そのようなこと [=ジェンダーを「非

自然化]しようとするバトラーの試み]を行ったのである。わたしのおじ〔インターセックスであるために、カンザスの大草原にある「施設」でその一生を送らざるをえなかったそうである〕が家族や友人、その他の広範な人間関係といった集団の中で生きるためには、世の中はどのようなものでなければならないのだろうか。規範に近づくことができない人々が生きながら死を宣告されることがないように、わたしたちは人間に対する理想的な形態学の強制をどのように再考しなければならないのだろうか<sup>128</sup>。

最後に、今後のために残された課題を示す。本稿では、「バトラーのフェミニズム理論とは何か」ということを描き出し、その弁護を試みようとした際に、ヌスパウムによる（リベラル・フェミニズムの立場からの）批判を手がかりにした。リベラル・フェミニズムとは言っても、ヌスパウムには本稿で採り上げたもの以外にも多くの優れた著作が存在し、本邦においても、野崎の優れた業績も存在する。本稿において、それらの業績の十分な検討をできなかったという憾みが残る。にもかかわらず、それらへの批判を試みたことは、学問上必要な手続きを踏んでいないという批判を招くものかもしれない。これらの主流派の批判理論との対質は、自らの立つ理論的背景を豊かにするためにも必要なことであり、今後の課題としたい。また、〈普遍〉と〈差異〉とをめぐる問題構制において、アイデンティティをどう捉えるのかという問いは極めて重要であり、本稿においてもアイデンティティの問題が論じられている。ここでは、論文の性質上止むを得ないのであるが、どうしても原理論的なレベルでの検討に留まり、それが社会的実践との関わりにおいて、どのような意味を持ってくるのかということ、具体的な事例などに即して検討することはできなかった<sup>128</sup>。合州国の現代法理論においても、法とアイデンティティとの相互連関を問い直す試みが行われている。筆者としては、今後はそれらの理論的動向に止目しながら、現代日本における批判的社会・法

理論の可能性を追い求めていきたい。

（本稿は2004年1月30日に北海道大学大学院法学研究科へ提出した修士論文を、紀要掲載時の制限字数内に収まるよう、本文や注を削って要約したものである。各々のお名前を挙げることはできないが、論攷の執筆や公刊の過程でお世話になった方々には篤くお礼を申し上げたい。なお、外国語の文献に関しては、既存の邦訳を参考にしつつも、筆者自身で改めて訳し直したのものもある。訳者の方々にもお礼を申し上げる。）

- 1 批判のあり方に関しては、さしあたり、以下の文献の記述を参照のこと。マイケル・ウォルツァー（大川正彦＝川本隆史・共訳）『解釈としての社会批判：暮らしに根ざした批判の流儀』（風行社・1996年）。Wendy Brown & Janet E. Halley, "Introduction", in Brown & Halley, eds., *Left Legalism/Left Critique* (Duke University Press, 2002), pp. 25-33. 後者において、p. 33で示された"suffer-mongerers"批判が興味深い。批判のあり方を苦難への批判や苦難からのあり得べきリドレス(redress)ということだけにかかわらせることによって、逆にそのラディカルな力を奪ってしまうというのは、フェミニスト・クリティークにおいても十分に起こり得る問題だと思われる。
- 2 この点に関しては、さしあたり、以下の文献の記述を参照せよ。竹村和子＝上野千鶴子「ジェンダー・トラブル：アイデンティティの攪乱はどこで、どのように…」上野千鶴子・編著『ラディカルに語れば…』（平凡社・2001年）231-42頁。また、スピヴァクによる「透明な知識人」批判も参照のこと。ガーヤットリー・チャクラヴォルティ・スピヴァク（上村忠男・訳）『サバルタンは語るができるか』（みすず書房・1998年）12-5, 28-9頁。G・C・スピヴァク（上村忠男＝本橋哲也・共訳）『ポストコロニアル理性批判：消え去りゆく現在の歴史のために』（月曜社・2003年）357-404頁。スピヴァクは、そ

- ここで本稿の後の部分でも採り上げるフーコーのことを批判している。難しいテーマが論じられているが、これまで見過ごされていた問題点を剔抉するものだと評価できよう。なお、以下の論放も参照せよ。菊池夏野「沈黙と女性：G・C・スピヴァクの視座」仲正昌樹・編著『差異化する正義』〈叢書・アレティア4〉（御茶の水書房・2004年）189-221頁。
- 3 岡真理『彼女の「正しい」名前とは何か：第三世界フェミニズムの思想』（青土社・2000年）を参照のこと。また、岡の議論に対する批判としては、以下の論放が存在する。千田有紀「フェミニズムと植民地主義：岡真理による女性性器切除批判を手がかりとして」『大航海』第43号（2002年）128-45頁。なお、千田論文の存在は、志田哲之氏からのご教示によって知ることができた。ここに記して、感謝の意を表したい。
- 4 ジュディス・バトラー（竹村和子・訳）『ジェンダー・トラブル：フェミニズムとアイデンティティの攪乱』（青土社・1999年）26頁。
- 5 Martha C. Nussbaum, “The Professor of Parody: The hip defeatism of Judith Butler”, in *The New Republic*, February 22, 1999, p. 44. また、以下の記述も参照のこと。野崎綾子『正義・家族・法の構造転換：リベラル・フェミニズムの再定位』（勁草書房・2003年）11頁。
- 6 だが、注意すべきことに、『ジェンダー・トラブル』執筆時のバトラーは、フェミニズムの実践における普遍性概念への依拠に対して批判的であった。もちろん、いかなる普遍性概念がその時に想定されていたのかということが問題となるのだが。
- 7 Cf. Nussbaum, *op. cit.*, p. 43.
- 8 「リベラル・フェミニズムとは何か」という問いに対する洗練された解説として、以下の記述を参照せよ。野崎・前掲書注(5)6-7, 14-51頁。野崎によって提示されるリベラル・フェミニズムの理論は、現代政治・法哲学の知見を領有し、かなり説得力を有するものとして構築されている。にもかかわらず、筆者がこうしたリベラル・フェミニズムの主張に対して違和感を覚えるのは、以下の著作でも提示されている問題点を、リベラル・フェミニズムにコミットする論者たちはどれ程真剣に考慮しているのかということに疑問を感じているからでもある。参照、草柳千早『「曖昧な生きづらさ」と社会：クレイム申し立ての社会学』（世界思想社・2004年）68-85, 224-5頁。ある問題の解決を図るために法的・政治的手段へ訴える過程において喪われることになる別の問題の存在にセンセティブであろうとする草柳の倫理的な態度を、我々は見習うべきであろう。また、法学の分野においてフェミニズムを論じようとする者たちは、これまでなされてきたような社会学者たちによるフェミニズムの論じ方に対して批判的であることが多いが、社会学者たちが何にこだわろうとしてきたのか、彼／女らのフェミニズムの論じ方がなぜある種の特異性を帯びざるを得ないのかということ、法学者たちの多くは十分に理解できてはいなかったのではないかと、筆者は疑っている。法実践の過程において喪われてしまうものへの注意を喚起する論放として、さしあたり、以下のものを参照せよ。西田英一「身構えとしての声：交渉秩序の反照的生成」和田仁孝ほか・編著『法社会学の可能性』（法律文化社・2004年）197-211頁。なお、上記の草柳の著作の存在も志田哲之氏からのご教示によって知ることができた。ここに記して、感謝の意を重ねて表したい。
- 9 フーコー自身が系譜学という方法論を定式化したものとしては、以下の著名な論放がある。参照、ミシェル・フーコー（伊藤晃・訳）「ニーチェ・系譜学・歴史」（小林康夫ほか・編訳）『ミシェル・フーコー思考集成 IV 規範／社会』（筑摩書房・1999年）11-38頁。本稿でもコミットしている批判理論としての系譜学の問題点に関しては、北田暁大による批判を参照のこと。北田暁大『責任と正義：リベラリズムの居場所』（勁草書房・2003年）108-11頁。北田は、社会・政治理論における社会構成論などの隆盛をその

顕著な例とするような「社会的なるもの」の肥大という現象に対する懸念を表明している。本書は、秀れた社会学者が先に述べたような倫理性を喪うことなく、リベラリズムを擁護することができるのかという困難な企てに挑んでいるという点で、検討に値するものである。本書のあとがきにあたる箇所では北田は次のように述べているが、彼とは正反対の立場に立つものの、筆者もその言明に賛同する。すなわち、「社会学者（の端くれ）である私が『社会学な思考』の肥大に異議申し立て、法学を専攻されている方々が『リベラリズムにおける社会学的思考の欠如』を鋭く衝く——いずれの態度が正しいというのではなく、『社会（学）的なるもの』と『政治（学）的なるもの』とのあいだで揺るがざるをえない我々の置かれた位置の微妙さを問題化することこそが重要ではないか」（本書 397 頁）ということ。

- 10 この点に関しては、以下の文献の記述を参照のこと。岡野八代「リベラリズムの困難からフェミニズムへ」江原由美子・編著『フェミニズムとリベラリズム』〈フェミニズムの主張 5〉（勁草書房・2001 年）3-33 頁。岡野八代『法の政治学：法と正義とフェミニズム』（青土社・2002 年）の第一章。
- 11 この論攷のタイトルの邦訳は、井上達夫によるそれに倣った。井上達夫『普遍の再生』（岩波書店・2003 年）225 頁。
- 12 参照、同書同頁。
- 13 Cf. Nussbaum, *op. cit.*, pp. 42-3.
- 14 参照、デイヴィッド・オーウェン（宮原浩二郎＝名部圭一・共訳）『成熟と近代：ニーチェ・ウェーバー・フーコーの系譜学』（新曜社・2002 年）358 頁。また、オーウェンの以下の雑誌論文も参考になる。David Owen, “Genealogy as exemplary critique: reflections on Foucault and the imagination of the political”, in *Economy and Society*, Volume 24 Number 4, November 1995, pp. 489-506.
- 15 参照、バトラー・前掲書注(4) 33 頁。また、ジュ

ディス・バトラーほか・共著（竹村和子＝村山敏勝・共訳）『偶発性・ヘゲモニー・普遍性：新しい対抗政治への対話』（青土社・2002 年）27 頁も併せて参照せよ。

- 16 Cf. Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (Columbia University Press, 1986), chap. 8. また、仲正昌樹の以下の記述も参照のこと。仲正昌樹『〈法〉と〈法外なもの〉：ベンヤミン、アーレント、デリダをつなぐポストモダンの正義論へ』（御茶の水書房・2001 年）78-80 頁。
- 17 この概念に関しては、後ほど検討する。
- 18 参照、竹村和子『愛について：アイデンティティと欲望の政治学』（岩波書店・2002 年）292-9 頁。
- 19 ヌスバウムからの批判に対して、バトラー本人は直接反論していないが、のちに何人かの代表的なフェミニズムの理論家たちからの反論が寄せられた。Cf. Martha C. Nussbaum et al., “Martha C. Nussbaum and Her Critics: An Exchange”, in *The New Republic*, April 19, 1999, pp. 43-5. この文献以外に、ヌスバウムからの批判に対して説得力のある反論を行なっているものとしては、サリーによる論攷も存在する。Cf. Sara Salih, *Judith Butler* (Routledge, 2002), pp. 145-50.
- 20 Nussbaum, *op. cit.*, p. 37.
- 21 この指摘には問題がある。確かにマッキノンやドウォーキン、セクシュアル・マイノリティたちの権利を尊重したのであろうが、その一方で、パット・カリフィア（Pat Califia）が指摘しているように、二人の反ポルノ法案に賛成しないレズビアン・フェミニストたちは、ドウォーキンからフェミニストではないと糾弾された。参照、パット・カリフィア（東玲子・訳）『パブリック・セックス：挑発するラディカルな性』（青土社・1998 年）165 頁。また、二人の反ポルノ法案をめぐる騒動が引き起こした問題点の一例として、セクシュアル・マイノリティたちに

- 対する公権力からの弾圧がますます強くなったということが挙げられよう。参照, 同書 197-203 頁。
- 22 バトラーの身体論への批判としては、バーバラ・ドゥーデン (Barbara Duden) によるものがある。参照, バーバラ・ドゥーデン (北川東子・訳+解題)「女性を『脱構築』で切り刻んではならない! : ジュディス・バトラー批判と時代批判——身体史の視点から」『環』Vol. 7 (2002 年) 44-61 頁。また, ドゥーデンからのこの批判に関しては, 以下の論攷の記述も参照のこと。広沢絵里子「ドイツにおける『ジェンダー・トラブル』: ジュディス・バトラー, ジェンダー理論, フェミニズム文学研究をめぐって」『ドイツ文学』第 105 号 (2000 年) 28-9 頁。しかし, ヌสบアウムもドゥーデンも共に, 「身体の〈物質性〉とは何か」ということを, ラディカルに考察しようとしたバトラーの理論のインパクトを理解していないのではないかというのが私見である。また, ギブソン松井佳子「バトラー理論の新たな倫理的ヴィジョン」金井淑子=細谷実・共編著『身体のエシックス/ポリティクス: 倫理学とフェミニズムの交叉』(叢書=倫理学のフロンティア X) (ナカニシヤ出版・2002 年) 72-3 頁の注(7)も参照のこと。
- 23 井上・前掲書注(1)225 頁。
- 24 ジュディス・バトラー (高橋愛・訳)「『ジェンダー・トラブル』序文 (1999)」『現代思想』第 28 卷第 14 号 (2000 年) 75 頁。
- 25 Cf. Salih, *op. cit.*, p. 147.
- 26 バトラー・前掲論文注(2)467 頁。
- 27 同書同頁。
- 28 同書同頁。
- 29 同書 68 頁
- 30 同書同頁。
- 31 バトラー・前掲書注(4) 28 頁。
- 32 同書同頁。
- 33 同書 30-1 頁。
- 34 同書 32 頁。
- 35 同書 51 頁。
- 36 同書 57-8 頁。
- 37 「性同一性障がい (Gender Identity Disorder=GID)」や「インターセックス (半陰陽)」の当事者たちが置かれている状況を考えてみよう。
- 38 ジュディス・バトラー (竹村和子・訳)「パフォーマンスとしてのジェンダー」『批評空間』第 II 期第 8 号 (1996 年) 50 頁。
- 39 同書 51 頁。
- 40 同書同頁。
- 41 バトラー・前掲書注(4) 242 頁。
- 42 バトラー・前掲論文注(3)50 頁。括弧内は引用者によるもの。
- 43 参照, バトラー・前掲論文注(2)77-8 頁。
- 44 バトラー・前掲論文注(3)50 頁。
- 45 参照, ジュディス・バトラー (クレア・マリィ・訳+解題)「批評的にクィア」『現代思想 5 月臨時増刊 総特集 レズビアン/ゲイ・スタディーズ』第 25 卷第 6 号 (1997 年) 161-4 頁。
- 46 Cf. Nussbaum, *op. cit.*, p. 42.
- 47 オーウェン・前掲書注(1)4376-7 頁。
- 48 同書同頁。
- 49 バトラー・前掲書注(4) 20 頁。
- 50 同書 21 頁。
- 51 同書 34 頁。
- 52 同書同頁。
- 53 オーウェン・前掲書注(1)4372 頁。
- 54 同書 371 頁。
- 55 同書 336 頁。
- 56 バトラー・前掲書注(4) 41 頁。
- 57 同書同頁。
- 58 参照, 野崎・前掲書注(5) 44-8, 51 頁注(2)。Cf. Nussbaum, *op. cit.*, pp. 214-23. なお, 若松良樹『センの正義論: 効用と権利の間で』(勁草書房・2003 年) 172-99 頁の記述も参照のこと。
- 59 フーコー・前掲書注(9) 14 頁。
- 60 同書 28 頁。
- 61 参照, オーウェン・前掲書注(1)4248 頁。
- 62 参照, 同書 269 頁。
- 63 ミシェル・フーコー (湯浅博雄・訳)「真実へ

- の気遣い」(小林康夫ほか・編訳)『ミシェル・フーコー思考集成 X 倫理／道徳／啓蒙』(筑摩書房・2002年) 168頁。
- 64 参照, オーウェン・前掲書注(4)270頁。
- 65 ミシェル・フーコー(石田英敬・訳)「啓蒙とは何か」同書 18頁。
- 66 参照, 同書 258-60頁。また, 関良徳『フーコーの権力論と自由論: その政治哲学的構成』(勁草書房・2001年) 24-7頁の記述も参照のこと。
- 67 参照, オーウェン・前掲書注(4)271-2頁。
- 68 ミシェル・フーコー「真理・権力・自己: ミシェル・フーコーにきく」ミシェル・フーコーほか・共著(田村俣=雲和子・共訳)『自己のテクノロジー: フーコー・セミナーの記録』(岩波現代文庫) (岩波書店・2004年) 3-4頁。
- 69 なお, 以下の解説も参照のこと。ジル・ドゥルーズ(宇野邦一・訳)『フーコー』(河出書房新社・1987年) 141-2頁。
- 70 参照, オーウェン・前掲書注(4)351頁。
- 71 参照, 同書 352頁。
- 72 参照, 同書 353頁。
- 73 参照, 同書 355頁。〔 〕内は引用者によるもの。
- 74 参照, 同書 269-70頁。
- 75 同書 343頁。
- 76 参照, 同書同頁。
- 77 同書同頁。
- 78 同書同頁。
- 79 同書 357頁。なお, 本節で論じてきたフーコーにおける批判のあり方について, さらに検討するためには, 彼がその晩年には「パレーシア」をめぐる問題への関心を払っていたということにも注意しておく必要があるだろう。参照, ミシェル・フーコー(中山元・訳)『真理とディスクール: パレーシア講義』(筑摩書房・2002年), および穂藻充「フーコーとパレーシア: 1983年コレージュ・ド・フランス講義概観」『文化學年報』第29号(2000年) 188-223頁。また, 以下の記述において論じられている, 「立法者」と「解釈者」という二つの知識人のあり方も参考になる。ジグムント・バウマン(向山恭一・訳者代表)『立法者と解釈者: モダニティ・ポストモダニティ・知識人』(テオレイン叢書) (昭和堂・1995年) iii-xi頁。
- 80 バトラー・前掲論文注(4)76頁。〔 〕内は引用者によるもの。
- 81 同書同頁。
- 82 参照, 同書 76-7頁。
- 83 Vikki Bell, “On Speech, Race and Melancholia: An Interview with Judith Butler”, in *Theory, Culture & Society*, Vol. 16, No. 2, April 1999, p. 167. 〔 〕内は引用者によるもの。
- 84 参照, オーウェン・前掲書注(4)236-8頁。
- 85 井上・前掲書注(1)226頁。〔 〕内は引用者によるもの。
- 86 普遍性という概念に潜む問題点を剔抉し, 批判するという点では, 以下のアイリス・マリオン・ヤング(Iris Marion Young)の著名な論攷がバトラーの議論を補うものとして参考になる。アイリス・M・ヤング(施光恒・訳)「政治体と集団の差異: 普遍的シティズンシップの理念に対する批判」『思想』No. 867(1996年) 97-128頁。なお, シャンタル・ムフ(Chantal Mouffe)によるバトラーやヤングの理論に関する検討については, 以下の記述を参照のこと。シャンタル・ムフ(千葉眞ほか・共訳)『政治的なものの再興』(日本経済評論社・1998年) 151-80頁。ムフがまったく別の概念だと言ってもよい「ポストモダニズム」と, 「ポスト構造主義」とを混同することを戒め, ヤングの理論の根底に潜む本質主義的な要素を批判していることは重要である。
- 87 参照, バトラー・前掲書注(4)22-6頁。
- 88 同書 23頁。
- 89 同書同頁。
- 90 同書 22頁。
- 91 同書同頁。
- 92 東アジアという地域だけに限ってみても, 家父長制の多様な形態が存在するということが以下の著作によって示されている。参照, 瀬地山

- 角『東アジアの家父長制：ジェンダーの比較社会学』（勁草書房・1996年）。
- 93 いわゆる「戦略的本質主義」の問題である。これに関しては、以下の記述を参照のこと。加藤秀一『性現象論：差異とセクシュアリティの社会学』（勁草書房・1998年）129-61頁。伊野真一「構築されるセクシュアリティ：クィア理論と構築主義」上野千鶴子・編著『構築主義とは何か』（勁草書房・2001年）208-9頁。なお、前者においては、イヴ・コゾフスキー・セジウィック（Eve Kosofsky Sedgwick）の議論を参照しつつ、本質／構築主義レジームに替えて、「マイノリティ化／普遍化」というレジームを提示している。参照、イヴ・コゾフスキー・セジウィック（外岡尚美・訳）『クローゼットの認識論：セクシュアリティの20世紀』（青土社・1999年）55-60頁。参照、加藤・前掲書146-7頁。紙幅の都合上、詳しく検討することはできないが、セジウィックや加藤の提示しているレジームは、本質／構築主義レジームの孕んでいる問題を回避しようとするものであり、興味深い。
- 94 バトラー・前掲書注(4)24頁。〔 〕内は引用者によるもの。
- 95 同書26頁。〔 〕内は引用者によるもの。
- 96 同書同頁。
- 97 たとえば、竹村が指摘するように、合州国における第二波フェミニズム運動において、運動の方針をめぐる路線闘争やホモフォビアなどのために、ヘテロセクシュアルのフェミニストたちとレズビアン・フェミニストたちとの間で対立が生じた。参照、竹村和子『フェミニズム』〈シリーズ 思考のフロンティア 第I期〉（岩波書店・2000年）26-7頁。
- 98 参照、バトラー・前掲書注(4)42頁。
- 99 同書42-3頁。
- 100 同書44頁。
- 101 同書33頁。
- 102 同書同頁。
- 103 同書39頁。〔 〕内は引用者によるもの。
- 104 同書同頁。
- 105 バトラー・前掲論文注(2)74頁。
- 106 ジュディス・バトラー「文化における普遍性」マーサ・C・ヌスバウムほか・共著（辰巳伸知＝能川元一・共訳）『国を愛するということ：<sup>パトリオティズム</sup>愛国主義の限界をめぐる論争』（人文書院・2000年）89頁。
- 107 同書同頁。
- 108 Cf. Mari J. Matsuda et al., *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*(Westview Press, 1993), pp. 26-31.
- 109 バトラー・前掲論文注(106)91頁。この点につき、「文際的人権観」という魅力的な人権観を提唱している大沼保昭の以下の言明を参照せよ。「……現行の主要人権条約と国連や重要な国際会議で採択された代表的な人権宣言は、『普遍性』を標榜する他のいかなる主張にもまして、確かな現実的基礎をもつ全地球的妥当性を体現している」。大沼保昭『人権、国家、文明：普遍主義的人権観から文際的人権観へ』（筑摩書房・1998年）332-3頁。この主張は、上記の諸規範に対して、様々な立場の勢力が妥協に過ぎないかもしれないとは言え、それらの成立を認めているという事態を重視するものである。しかしながら、この言明の後の箇所で書かれている彼自身の以下の言明を踏まえるのであれば、これら両方の言明によって示されている考え方にどのような折り合いをつけることができるのだろうか。これこそが実定法に関する議論とラディカルな社会・政治理論との結節点を模索することへの一つの手がかりになると思われる。「[大沼の提唱する『文際的人権観』を用いて人権について考えてみる際に重要なことは、]……われわれが共有する無意識の前提からわれわれが解放され、それを疑ってみることができるようになる」（同書336頁。〔 〕内は引用者によるもの。）ということ。
- 110 バトラー・前掲論文注(106)92頁。
- 111 同書94頁。〔 〕内は引用者によるもの。
- 112 バトラーほか・前掲書注(5)40頁。〔 〕内は引

- 用者によるもの。
- 113 同書 41 頁。
- 114 同書同頁。強調は引用者によるもの。
- 115 同書 53 頁。
- 116 参照, 同書 54 頁。ここで論じられていることは、ノアム・チョムスキー (Noam Chomsky) の「生成文法」理論において前提とされている人間の普遍主義的で本質主義的な言語観と関係するものだと言えるのかもしれない。また、チョムスキーが 1974 年に行われたフーコーとの対談において普遍的な「人間の本性」に訴える主張をして、フーコーと論争したことにも注意しておく必要がある。参照, ミシェル・フーコー (石田英敬=小野正嗣・共訳) 「人間の本性について——正義対権力」(小林康夫ほか・編訳) 『ミシェル・フーコー思考集成 V 権力/処罰』(筑摩書房・2000 年) 3-55 頁。この点に関しては、関による以下の論放も参照せよ。関良徳「正義と権力: 反転可能性をめぐる」仲正昌樹・編著『法の他者』〈叢書・アレテイア 3〉(御茶の水書房・2004 年) 21-41 頁。
- 117 バトラーほか・前掲書注(15)54 頁。
- 118 同書 55 頁。〔 〕内は引用者によるもの。
- 119 参照, 同書同頁。
- 120 同書同頁。
- 121 竹村・前掲書注(18)292 頁。〔 〕内は引用者によるもの。
- 122 Cf. Nussbaum et al., *op. cit.*, p. 43.
- 123 *Ibid.*, p. 45.
- 124 岡・前掲書注(3) 161-2 頁。
- 125 Cf. Nussbaum et al., *op. cit.*, p. 43.
- 126 参照, バトラーほか・前掲書注(15)55-7 頁。
- 127 竹村和子=富山一郎「バトラーがつなぐもの」『現代思想』第 28 巻第 14 号 (2000 年) 62 頁。
- 128 バトラー・前掲論文注(24)76 頁。括弧内は引用者によるもの。
- 129 竹村によるフランスのパックス法の検討は興味深い。参照, 竹村和子「『資本主義社会はもはや異性愛主義を必要としていない』のか: 『同一性<sup>アイデンティティ</sup>の原理』をめぐるバトラーとフレイザーが言わなかったこと」上野・前掲書注(93) 242-6 頁。

(あやべ ろくろう 北海道大学大学院法学研究科博士後期課程在学中)