

倫理学における「私たち」の身分についての考察

バトラーの「責任」概念を手掛かりに

守博紀

一 問題の提示

本稿の目的は、ジュディス・バトラーの『自分自身を説明すること』（以下『説明』）¹の読解を通して、バトラーの「責任」概念を解明するとともにそうした責任の主体に関する問いを考察することである。問いはバトラーが「責任の主体」として「私たち」をどのようなものとして提示しているかということに関わる。この問いの所在を明らかにするために、まずは一つの参照点としてバトラーの近著『戦争の枠組』の中で提示される次のような問いに着目したい。

私が責任を負う (be responsible) のは「私」として、つまり一人の個人として、だけののだろうか。私が責任を引き受ける (assume responsibility) ときに明らかになるのは、「私」が誰であるかは必然的な仕方では他者と密接に結びついているということだ、といったようなことはありうるだろうか。そもそも他者の世界なしで私は思考可能なのだろうか。実際、まさに責任を引き受ける過程を通じて、「私」なるもの (the I) が、少なくとも部分的には、ある「私たち」 (a "we") であることが示される、ということはあるだろうか。

うか。²⁾

とりわけ最後に提示される問いが重要である。その重要性は、そのすぐ後にパラグラフを変えて提示される次の問いと続けて読むことで明らかになる。ここでは、「しかしそれでは、私が「私たち」——あるいはその一部——であるように思われる、そのような「私たち」に含まれるのは誰なのか」³⁾と問われている。

この問いの順番は一見不自然であるように思われる。ここでは「私」なるものがある「私たち」である」ということの可能性が問われたのち、「それでは」(then)という語を挟んで——すなわちこの可能性が認められるものとしてその次に——その「私たち」とは誰なのかが問われている。しかし、もし「私たち」という語が、たとえ漠然とはあっても特定の共同体なり集団を指す語であるならば、その特定の意味での「私たち」に属するのは誰か、という問いに何らかの仕方で答えられない限り「私」がその「私たち」であることは可能か」という問いには答えようもない。

ここから言えることは、バトラーが「責任を引き受ける」という言葉で言い表そうとした事態においては、「私」が「私たち」である」ということは「私たち」とは誰か」という問い

に先立っており、それゆえそれは個人がある既存の特定の集団に帰属することを含意していない、ということである。本稿ではこうした事態の解明を試みるのだが、そのための議論の輪郭は大まかに次のように描かれる。

第一に、上記の事態は、バトラーが「責任」概念を、特定の集団への帰属に基づくものとしてではなく、そうした帰属に伴って従わざるをえない認識の規範への反省に基づくものとして再考しようとしていることから説明される。この反省のゆえに、「私たち」はその「誰であるか」が未決定のままに開かれることになる。ただしバトラーはこうした反省を、単に抽象的で理論的な作業として描くのではなく、情動(affect)⁴⁾の中に位置づけようとしている。こうしたことから、「責任は感受性(sensibility)である」というテーゼが提示される。第二に、このテーゼを支えるものとして、反省という営みの内実を説明する。「反省」という概念はしばしば「批判的」という形容詞を伴って用いられるが、そのとき「批判」という語が含意しているのは、批判の主体自身が同時に当の批判の対象であるような態度である。第三に、このような批判の再帰性が規範に関するバトラーの洞察に由来するものであるがゆえに、規範の普遍性をめぐるバトラーの議論を確認しなければならない。

以上のように本稿においてはバトラーの議論の考察は三つの

部分に分けられる。考察は前提あるいは基礎となるものから始めていくため、順番としては先に挙げたものとは逆になる。

二 バトラーの責任の倫理

本節ではバトラーの「責任」概念を明確化する。先に挙げた三つの論点を踏まえて、まずは予備的考察として『説明』における普遍性の再定式化の議論を取り上げる(一)。次いで『説明』で強調される規範と主体の関係の二重性およびそれについての無知という観点から、「批判」という営みの再帰的性格を指摘する(二)。最後に、このような自己批判としての批判が責任の倫理にとってどのような意味で不可欠であるのかを明らかにする(三)。

(一) 普遍性の再定式化

バトラーは『説明』を「道徳哲学に関する問いを提示することはいかにして可能か」(GAO3(九))という問いから開始する。この問いに対し、バトラーはアドルノの講義『道徳哲学の諸問題』³⁾を参照しつつその要点を次のようにまとめる。

第一にアドルノは、道徳的問いが生起するのは集団的エート

スが支配を止めたときのみだ、と主張する。このことが含意するのは、道徳的な問いは、それ自体が適切であると共通して受け容れられたエートスを基礎にして生起しなければならぬというわけではない、ということである。「……」第二に、アドルノが明らかにするのは次のことである。すなわち、集団的エートスがもはや共有されていないとしても、「……」それは自らの共通性への要求を、ただ暴力的手段によってのみ押しつけることができるのである。この意味において、集団的エートスは、その集団性の見かけを維持するために暴力を道具化する。(GAO4(11))

集団的エートスとは、ある共同体の中でその構成員によって(特に教育を介して)内面化される行動様式のことである。こうしたエートスが支配的であるというのは、個々人の行為が滑らかに遂行されその背後にある規範の正当性がさしあたり問われないということ、また個々人が他の行為の可能性について盲目になっているということ、を意味する。そして引用の第一の点は道徳的問いが可能であるための必要条件を示し、第二の点はなぜこの問いが「道徳的」と言われるのかを説明する。アドルノの言う「暴力」とは「普遍性についての主張」という文脈において理解されるべきであり、特に、普遍的に妥当するとさ

れる規範と個人との具体的な関係を考慮に入れることなしにただ「ある集団で共通に受け入れられている」という事実ないしは見かけによってある規範の普遍性が主張される、というような状況において理解されるべきである⁶⁾。そして、バトラーが引用しているように、アドルノにとって「全体利益と個別利益、つまり個人々の利益との乖離という社会的問題は、同時にまさしく倫理的問題でもある」がゆえに(GAOS(一二))、暴力を道具化する普遍性をめぐる問いは道徳的問いと言われるのである。

このようなアドルノの読解を通して、バトラーは普遍的とされる規範と個人との関係を倫理的に問うための一つのテーゼを提示する。「問題は普遍性そのものに関わるのではなく普遍性の作用に関わるのであり、それも文化的個別性に応答する(do responsive to)ことができず、その普遍性の適用可能性の範囲に含まれる社会的で文化的な諸条件に応答して(in response to)自らの再定式化を受けることもできないような、そうした普遍性の作用に関わるのである」(GAOS(一四))。バトラーにとって普遍性の問題化とは、単なる規範一般の否定ではない。言い換えれば、普遍的に妥当しているとされる規範のすべてが吟味の対象となるべきもののではない。重要なのは、こうした規範の各々にそれが暴力的になる条件が存在するということ

である。そしてまた、このような普遍性の問題化は、単に普遍性を僭称する規範を相対化したりそれから逸脱したりすることのみを意味しない。というのも、「再定式化」(reformulation)という表現を用いていることから分かるように、バトラーは暴力的に作用する普遍性をただ単に排除するのではなく何らかの「ふさわしい」仕方で定式化する可能性を認めた上で上記のテーゼを提示しているからである。しかし、再定式化された普遍性の「ふさわしさ」はいかにして保証されるのだろうか。

バトラーによるならば、その保証は再定式化に先立って与えられる基準によってではなく、普遍性が個別性に対して応答(responsive)しているか、という具体的状況に即したその場その場の反省によってのみ可能になる。そしてこうした主張の背景には、バトラーが道徳的問いの可能性をめぐる考察から「責任」(responsibility、つまり「応答可能であること」)概念の練り直しに至る動機の一つがある。それはすなわち、道徳をめぐる私たちの実践は、普遍的に妥当するとされる抽象的原理が適用されているかどうかによってではなく具体的に個別的な状況に応答することができるかどうかによって吟味されなければならない、ということである。ここから、「応答することは何を意味するのか、それはいかにして可能か」という問いが引き出されることになる。

ここで、同じく普遍性の問題を扱った『触発する言葉』(一九九七年、以下『言葉』)の議論を『説明』の議論と比較することで、「普遍性の再定式化」においてなぜ「責任」概念が問題となるのかということを明らかにしてみたい。『言葉』においては以下のような仕方です。「普遍性のより拡張的な再定式化」(more expansive reformulations of universality)が論じられている。

もし今日国際法の中に暗号化されている普遍性についての暫定的で偏狭な見解のみをひたすら尊重しようとするならば、私たちはいかにして普遍性のより拡張的な再定式化を主張し続けるといえるだろうか。「……」そのようにすでに確立された定式化が普遍なるものによって意味されるものの可能性を汲みつくしていると考えるならば、それは誤りであろう。「……」実のところ重要なのは次のように考えることであるように思われる。すなわち、普遍性の基準は歴史的に分節化されるのであり、一定の仕方での普遍性の歴史的分節化に備わる偏狭で排他的な性格を暴露することは普遍性それ自体の概念を拡張し実体的にする企図の一部なのである、と⁷⁰。

『説明』においては個人と普遍性との抽象的關係が問題となっ

ているのだが、それに対し『言葉』において問題となっているのは「偏狭」(parochial)と「排他的」(exclusionary)なあり方をとる普遍性である。ここには普遍性の再定式化をめぐる議論の力点の微妙な移動が見られる。

『言葉』において普遍性の再定式化とは「普遍性それ自体の概念を拡張し実体的にすることであり、そのための手掛かりとなるのは「歴史的分節化」(historical articulation)である。歴史的分節化とは、普遍性を所与のもの、既存のものとみなす態度(これは普遍性の「自然化」(naturalization)と呼ばれる⁷¹)に対して、普遍性を生成してきたもの、そして今もなお生成しつつあるものとみなすことであり、特に今現在普遍的に妥当するとされる規範がその都度の具体的で歴史的な状況においてどのようなプロセスを経てそのような妥当性を獲得するに至ったのかを辿ることである。こうした作業を経ることで既存の普遍性の排他性を暴露する、ということがこの時点でのパトラーの戦略であった。

ここでパトラーは、普遍性の歴史的分節化のためにその普遍性にとっての「外部」(outside)を措定している⁷²。しかしこの「外部」という領域の存在を自明視してよいのかどうか、この「外部」と分節化する主体との関係がどのようなものなのかは明らかではない。以下の節では、この問題について考察する

ことで『説明』における「普遍性の再定式化」の特徴を浮かび上がらせ、それとともにバトラーの「責任」概念を説明することにする。

(二) 規範の二重性格と批判

上記の問いは普遍性を問題化する主体の立ち位置に関わる。

『言葉』では歴史的分節化の起点として「外部」からの異議申し立てが要請されているのだが、普遍性を分節化する主体がどのようにしてその異議申し立てに応答することができるのかというところがその主体の位置づけから明確にされているとは言い難い。それに対して『説明』では議論の力点は「外部」からの異議申し立てよりもむしろ、普遍性を問題化する主体の内在性に置かれている。こうした移行の背景となっているのは、次のことである。すなわち、(一) バトラーはその仕事の初期から、主体の生存可能性を確立する規範が同時に主体を条件づける規範でもある、という規範の二重性格を重要視していたのだが、それに加えて、(二)『説明』においては、この規範の二重性格は私たちの自己理解の限界を画するものと捉えられ、まさにこの限界のゆえに道徳的探究が可能になる、ということが主張されている。(一)については『説明』の中でも次のように論じられている。普遍性が道徳的に問題となるのは個別者が規範を

「生き生きとしたかたちで (in a living way)」(GAO 5 (一三))、すなわち暴力によって押し付けられることなく我有化することができないときであるにもかかわらず、その個別者の生存 (being) そのものが常にすでに、当の規範によって可能なものとして成立しているという事態が問題である、と。「私たちが問わなければならないのは、生き生きとしたかたちで道徳的規範を我有化しなければならない」「私」がそれ自体、主体の生存可能性 (viability) を確立するような規範によって条件づけられているのではないか、ということである」(GAO 9 (一八一—一九))¹⁰。そして確かに、生き生きとしたかたちで我有化すべき規範と制約する規範という規範のこの二重性格によって普遍性をめぐる問題は困難になるのだが、(二)の論点に関連して、この難しさをバトラーはむしろ倫理に関わる洞察のための前提と見なす。ここでバトラーがこのような倫理的洞察のモデルとして挙げるのが批判という営みである。そしてこの批判という活動が、普遍性の再定式化にとって、さらには責任の倫理にとって不可欠のものとされる¹¹。

ここでの「批判」は既成の規範の批判だけでなく自己批判をも含む(そしてここが『言葉』における「歴史的分節化」と異なる点である)。なぜなら、バトラーにとって規範との生き生きとした関係は同時に規範によって制約される関係でもあり、

それゆえ自己を制約する規範を批判することは、常に同時に、自らがその規範に従属することで他者に理解されながら生きていくという事態を疑問に付すということにもなるからである。すなわちパトラーの言葉を用いれば、規範を批判することは自らの「理解可能性」(intelligibility)あるいは「承認可能性」(recognizability)を危険にさらすことにもなる。

批判とは単に、所与の社会的実践についての、あるいはその内部で諸々の実践と制度が現れるところの一定の理解可能性の地平についての批判ではない。批判は私が自分自身にとって問題となるということをも含んでいる。フーコーにとって自己への問いかけは、彼が「批判とは何か」で明らかにしたように、批判の倫理的帰結となる。「批判とは何か」はまた次のことを明らかにする。それはすなわち、この種の自己への問いかけが、他者によって承認される可能性そのものを危険に曝すことで、自分自身を危険に曝す、ということを含意するということである。というのも、私が何者であってよいかを支配する承認の諸規範を疑問に付すこと、つまりそうした規範が何を除外するのか、規範が何を順応させざるをえないのかと問うことは、現在の体制との関係で主体として承認されない危険を冒すことであるからであり、あるいは少な

くともそのように問うことは、自分とは誰であるのか(あるいは誰でありうるのか)、自分は承認可能か否か、という問いを提示するきっかけになるからである。(GAO 23 [四二]、強調原文)

まず「理解可能性」という語について説明を加えたい。ある振舞いが理解可能であるというのは、それが一定の集団の規範的枠組内部において意味を持つことである。ただしこのときの「意味」は、当該集団内部の実践やその規範的枠組に連続性や整合性を与えかつ維持するものでなければならぬ¹²⁾。そしてこの理解可能性の枠組は、どのような生が生きるに値する(livable)か、承認に値する(recognizable)か、ということをも規定する。パトラーにとっては生存可能性が理解可能性に規定されているという事態がそれ自体問題なのであるが¹³⁾、しかし現行の枠組の内部では、理解不可能であるけれども生きるに値する生というものは意味を成さない概念である。そのような生が意味を成す可能性を探求し開示するということが必要になるのだが、それは現行の規範的枠組の限界を示すことに等しい。すなわちそれは現在の規範的枠組の内部では理解不可能な(あるいは少なくとも十分正確に理解されることの不可能な)問いや可能性を提示することになるのであり、またそれに

伴って、なぜ私は今までこのような規範的枠組の内部で理解されていたのだろうか、という問いを顕在化させることにもなる。こうしたことがここで「批判」と呼ばれる営みの内容である。これが、「批判は私が自分自身にとって問題となるということをも含んでいる」ということの意味である。

このように、批判は規範によって制約された私の自己関係を問題化する。しかしバトラーにとって自己関係は閉鎖的で独立した関係ではない。「私は私自身に対してある関係を持っているのだが、しかし私とその関係を持っているのはある他者への呼びかけという文脈においてである」(GAO 131〔二四〇〕)とあるように、バトラーは『説明』において、自己関係に対する他者関係の優位を強調する。それゆえ、自己関係が問題となるといっても、それは他者から切り離された関係として問題になるのではなく、むしろ自己関係がいかに他者関係に依存しているかを明示化する仕方と問題となるのである。これが、批判が「倫理的帰結」を伴う、ということの意味である¹⁴⁾。

(三) 世界を形成する感受性

では、批判は責任の倫理にとっていかなる意味で不可欠な契機なのだろうか。『説明』においてバトラーが「責任の倫理」を主張する際、それと対比される形で念頭に置かれているのは

「個人主義的倫理」(GAO 107〔二〇〇〕)または「自己を道徳的判断の基盤、基準として捉えるような倫理」(GAO 108〔二〇〇〕)とも呼ばれる「確信 (conviction) の倫理」である。確信の倫理においては道徳的判断の妥当性の根拠は抽象的原理に置かれ、個人はこうした原理を知ることなしに道徳的にふるまうことはできない、とされる。ここでは単に道徳的原理についての知だけでなく、そうした原理を知っているということについての知も個人に要請されている。つまり確信の倫理は、個人の自分自身に対する透明性に支えられて成立する考え方である。しかし『説明』においてバトラーは、精神分析の仕事などを援用して「主体は自分自身にとって不透明である」ということを繰り返し強調し、道徳をめぐる私たちの実践において確信の倫理が有効ではないことを指摘する。そこでバトラーは、むしろ主体の自分自身についての無知を道徳的探究の条件とするような「責任の倫理」を推奨するのである (GAO 19-20〔三六一-三七七〕)。

しかしバトラーの言う責任には、「自分がなしたことのゆえに自分に帰せられる責任」とは異なる含意がある。バトラーの言葉を引用しよう。

私が原初的に責任を負う (responsible) のは自分の行為のゆ

えにではない。私は、私の原初的で取り消し不可能な感受性 (susceptibility) のレベルで、すなわち行為や選択のあらゆる可能性に先立つ私の受動性 (passivity) のレベルで確立された〈他者〉への関係のゆえに責任を負うのである。(GAO 88〔一六五〕強調原文)

私は、〈他者〉が実際に何をしようとも、私がたとえ何を意志しようとも、〈他者〉に対する関係を否認することはできない。実のところ、責任は意志を陶冶する (cultivating a will) ということではなく、〈他者〉に対して応答的になるための源泉として意志せざる感受性 (unwilled susceptibility) を用いるということなのである。(GAO 91〔一七一〕)

ここで強調されているのは責任の能動的側面ではなく受動的側面である。バトラーは責任をある種の能力としてではなくむしろ主体の受動的なあり方の一つとして捉えようとしている¹⁵⁾。

このような「責任」概念の練り直しは、先に見た批判の再帰的なあり方と密接に関係している。批判することにおいて主体は自分自身が理解されなくなる危険性に曝される、という上記の議論には、社会的規範の最も根本的な部分を衝く批判はまさにそれゆえに当の社会においては批判として認識されない、と

いう含意があるように思われる。しかし批判は、少なくともそれが社会変革という具体的な問題に寄与しようとするものであるならば、当の批判がその対象としている社会の内部で批判として理解されうるものでなければならぬはずである。それゆえ、いかなる批判も社会的規範にある程度依存せざるをえない。そして批判する主体はこの依存の程度を自分自身に対して明示することができない。この不透明性が教えてくれるのは、自分の批判や主張が他人にとって説得的であったり自分にとって切実であったりしても、そのような説得力や切実さそのものから距離をとらなければならない場合が存在する、ということである。自らの主張が持つ説得力を自己を注視することのような態度をバトラーは再びアドルノの読解から引き出している。

バトラーが引用するのはアドルノの『ミニマ・モラリア』第一〇四番である。それは、人が愛を告白し(そしてふられ)て傷つく、という経験によって開示される、自分自身の欲望と愛する他者の自由との間の不可避的なジレンマを示すものである。「こうしたジレンマに苦しんでいるうちに、ふられた者は人間になっていく」(GAO 102〔一八九〕)。そしてバトラーのアドルノ読解によれば、この傷の経験はナルシシズムに陥らせるものではない。むしろ、この傷の経験が教えてくれるのは、私たちが人を愛するときに「なぜそのように愛するのか、なぜ不可

避的に悪い判断 (Bad judgment) を下してしまおうのかについて私たちは無知である、ということだ」(GAO 103 (一九一))。先に言及したように『説明』でバトラーは精神分析の理論を用いて自己の不透明さを示そうとしているのだが、失恋は精神分析とはまた異なる仕方で自己の不透明さを私たちに開示してくれるのである。そしてこうした考察を踏まえて、バトラーは愛という特殊な主題から倫理一般の主題へと移行し、「人間になる」^[9]ことをめぐるある倫理のモデルを引き出す。

上記の『ミニマ・モラリア』の(引用者注)一節でアドルノは、ある者が拒絶されない権利を主張するよう強いられつつ、同時にそうした主張をすることに抵抗するという動きをたどっている。「……」それはある倫理的包容力のモデルである。すなわち、倫理の行為そのものとしてのある種の両義的な身振りを伴いながら、主張の牽引力を理解し、かつ同時にその牽引力に抵抗する、という倫理的包容力のモデルなのである。「……」倫理の基盤として自己保存を主張する際の問題点の一つは、それが、道徳的ナルシシズムの一形式とまではいかないまでも、純粋な自己の倫理になってしまふことである。人は、こうした傷に抗する権利を主張したいと願うことと、その主張に抵抗することとの間の揺らぎに執着しな

がら、「人間になる」のである。(GAO 103 (一九一—一九二))

「主張に抵抗する (resist)」という表現は、他人の主張に反論するということではなく、自分自身が主張したいことは反対のところに (re-) 留まる (st.) こと、すなわち自分自身の主張から距離をとることを意味すると考えられる。そして倫理的包容力 (ethical capaciousness)^[10] は、感情や判断に基づく主張が形成された後で、そうした主張形成そのものを吟味するかたちで働く。それは道徳的振舞いの基準を前もって私に与えはしないし、そもそも何かをなすための能力ではない。倫理的包容力の特徴はむしろ「自己断定を慎むこと (refraining from self-asserting)」「自制 (restraint)」(GAO 105 (一九四))にある。しかし他方でそれは何もしないというあり方でもない。倫理的包容力は、私たちが何らかの根拠あるいは自信をもって主張しつつ、同時に常にその主張の普遍妥当性に備わる潜在的暴力を注視し続ける、というあり方を意味する。根拠あるいは自信が強ければ強いほど普遍妥当性を要求する「牽引力 (pull)」は強くなり、それゆえ潜在的暴力もまた強くなりうる。だからこそ注視しておくことが必要なのだが、同時に根拠や自信がそれだけ強ければ、主張したいという願望も当然強くなるわけであ

り、ここに願望と抵抗との間での「揺らぎ (vacillation)」が生じることになるのである。

それゆえ倫理的包容力もまた自己関係を問う批判的態度の一つであることになる。さらにバトラーは「世界の形成」という表現を用いて、批判と責任とがこの世界形成という文脈において、すなわち普遍性の再定式化という文脈において重なり合う、と論じる。

私たちの責任はただ私たちの魂の純粹さのためだけのものではない。それは、人々が集団で暮らす世界の形成 (shape) のためのものなのである。このことが意味するのは、行為は結果 (consequential) として理解されなければならない、ということだ。倫理は批判を引き起こす、あるいはむしろ、倫理は批判なしでは生じえない、と言ってもよいだろう。というのも私たちは、既に構成された社会的世界によって自らの行為がどのように取り上げられるかということをし、そして私たちが一定の仕方で行うことからどのような結果が生じるかということを知るようにならなければならないからである。(GAO 110 [二〇三—二〇四])

この引用においてバトラーは、批判をある種の知と、すなわ

ち自らの行為とその帰結が受け入れられる一連の仕組みを主体が「知っていること」(knowing) というあり方と関連付けて描いている。しかしこのことは、自己についての無知を倫理の可能性を開示するものとみなすバトラーの姿勢と矛盾するわけではない。なぜならこのような知は、批判が問題とする認識の規範的枠組と自己との関係についての知、この枠組の内部では何が理解不可能なものとされてしまうのかという認識の枠組の限界についての知に他ならないからである¹⁸⁾。ここに見られるのは、社会的世界の変革には新たな知の蓄積や直接的行動だけでなくそうした知や行動の帰結への批判的反省が欠かせない、という立場である。そしてより重要なのは、新たに形成された世界の中で集団的に住まう「私たち」のあり方を前もって疑問の余地のないかたちで描き出すことではなく、私の振舞いに意味を与える規範が自明性を失う瞬間を私とは異なるものとの関係において感受することなのである。

三 責任の担い手として「私たち」を書き込むこと

こうしたバトラーの議論からどのようなことが言えるだろうか。

先の引用でバトラーは「私たちの責任は(……) 人々が集団

で暮らす世界の形成のためのもの」と書いていた。ここで責任に一人称複数形代名詞の所有格 (O.E.) が付いているのは誤解を招きかねない言い方でもあれば必要なことでもある。

一方で「私たちの責任」という言い方は誤った印象を与えずに、なぜならこの言い方は、「私たち」という言い方で表される既存の具体的な集団がまずあり、そうした集団への帰属に支えられて責任が成立する、という印象を与えかねないからである。こうした印象の問題は、「なぜ自分がそもそもこの集団に帰属している」と見なされ、自分もまたそのように見なしていたのか」という問いが「責任」の名において——というのも今問題にしている考え方において責任は集団への帰属に基礎づけられているのだから——回避されてしまう、ということにある。それに対しバトラーの責任の倫理が取り組む課題は、こうした集団性が普遍性の名を僭称し暴力的になるときに、まさにその集団内部に位置づけられるとされる個人に可能な倫理的態度とは何か、ということであった。

他方でバトラーが強調する意味での責任には「私たちの」という言葉が加えられる必要がある。なぜなら感受性を働かせてしまうこととしての責任が既存の集団への帰属に基礎づけられているのではないとはいえ、責任を完全に個人的態度に還元してしまうことこそ、バトラーが「道徳的ナルシズム」として

拒否する考え方だからである。そしてまたこの「私たち」には、世界形成のプロセスに関わる含意もあると考えられる。世界形成のプロセスには、当のプロセスに参加しうるものは誰か（誰がこのプロセスに組み入れられ誰がそこから排除されるのか）という問題をめぐる議論が不可欠である。こうした議論は、世界形成の内容（再定式化された普遍性の「ふさわしさ」の基準もそこには含まれる）それ自体を動態化し変更可能なものとするがゆえに困難である。しかしこうした動態化こそ、「私たち」が誰であるかが未決定であるにもかかわらず私が「私たち」である、という事態を説明するものと理解されなければならない。逆に言えば、道徳的探究を自己充足的な営みとしてしまわないためにも、そこには未決定なものとしての「私たち」が書き込まれなければならないのである。

規範という名の下での暴力に抗する倫理的態度とは断固たる拒否——何を拒否すべきかについての確信に基づいた拒否——というよりもむしろ、そうした拒否が可能になる背後で隠蔽されている自分自身についての無知を顕わにすることである。このような倫理をめぐる考察において、「私たち」という語は用いられなければならない、かつそこで意味されているのが何かということを絶えず吟味しなければならない。私がバトラーの読解から得たのはこのような洞察であった。

- (1) Judith Butler, *Giving an Account of Oneself*, New York: Fordham University Press, 2005. [邦訳『自分自身を説明することと倫理的暴力の批判』佐藤嘉幸・清水知子訳、月曜社、二〇〇八年] 以下本書を引用・参照する場合はGAOと略記の上()内にページ数のみを示す。引用は拙訳を用いたが()内に邦訳の該当箇所の頁数を示した(以下の参照指示も同様)。
- (2) J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?* London and New York: Verso, 2010, p. 35. [邦訳『戦争の枠組』生々らく嘆きうるものがあるのか』清水晶子訳、筑摩書房、二〇一二年、五一頁]
- (3) *Ibid.* [邦訳前掲書同所]
- (4) *Ibid.*, p. 34. [邦訳前掲書四九一—五〇頁]
- (5) Th. W. Adorno, *Problem der Moralphilosophie*, hrsg. von Thomas Schröder, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. [邦訳『道徳哲学講義』船戸満之訳、作品社、二〇〇六年]
- (6) すぐ後で見られるように、パトラーの議論の強調点は普遍性の暴力が吟味されるべき具体的な文脈に置かれている。引用文中で「普遍性」ではなく「共通性」「集団性」という言葉が用いられるものの、普遍性それ自身が問題であるかのような誤解を与えなうようにするために、たとえられた。
- (7) J. Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, New York and London: Routledge, 1997, p. 89. [邦訳『触発する言葉』竹村和子訳、岩波書店、二〇〇四年、一三九頁]
- (8) Cf. *Excitable Speech*, p. 90. [邦訳前掲書一四一頁参照]
- (9) *Ibid.* [邦訳前掲書同所] ここで「普遍なるものはただ(それ自身の)外部からの異議申し立てに応答してのみ分節化される」と述べられており、すでにこの時点で普遍性の再定式化が応答性の観点から論じられている。本稿では「責任」概念を解明するために『言葉』を『説明』と対比させる形で論じているが、両著作の間には本質的な断絶はないと考えるべきである。同様の見解を示しているものとして Samuel A. Chambers and Terrell Carver, *Judith Butler and Political Theory: Troubling Politics*, London and New York: Routledge, 2008, p. 92-97. また、逆に初期の著作と『説明』との間に断絶あるいは後退を見出す議論は、例えば新田啓子「主権的倫理と倫理的行為体 最近の著作に関する覚え書き」『現代思想』第三四巻第一二号、二〇〇六年、二二七—二三五頁、特に二二九—二三三頁で展開されている。ただしこの問題は、断絶か連続か、という二者択一で考えるべきことではもちろんない。
- (10) このことは『シェンダーを解体する』所収の論文「社会変革の問題」においても規範の「二重の真理」という表現で語られている。パトラー自身が言うようにここから規範の問題化をめぐる困難が生じているのである。J. Butler, *Undoing Gender*, New York and London: Routledge, 2004, pp. 205-206.
- (11) Cf. GAO 110. (二〇三参照)
- (12) 例えば『シェンダー・トランブル』では次のように規定される。「理解可能な」シェンダーは「セクステスと」シェンダーと「性的実践および性的欲望の間に、首尾一貫した連続した関係を設定し、維持している」とある(1) J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York

and London: Routledge, 2006, p. 23. [邦訳『ジェンダー・トラ

ブル』竹村和子訳、岩波書店、一九九九年、四六頁)。これを逆の側から言えば、理解不可能な振舞いは集団の実践の連続性や整合性との否定的な関係においてのみ思考可能である(つまり集団の実践の連続性や整合性こそが「禁止」というかたちで理解不可能なものを生み出す)ということであり、また「維持する」(maintain)という語が用いられていることから分かるように連続性や整合性は常に生成の途上であり、それゆえ理解不可能なもの新たに生み出されていく、ということである。

とりわけ後者の点が、『ジェンダー・トラブル』において攪乱の可能性を考える上でパトラーにとって重要な点であったと思われる。これについては大河内泰樹「規範という暴力に対する倫理的態度」パトラーにおける「批判」と「倫理」、『現代思想』第三四巻第一二号、二〇〇六年、一四〇—一五一頁、特に一四二—一四四頁も参照。

- (13) 『ジェンダー・トラブル』の一九九九年版の序文では以下のよう
に問われている。「何が理解可能な生を構成し、何がそうし
ないのか。さらに、どのようにして規範的なジェンダーやセク
シュアリティに関する仮定は、「人間」や「生存可能な」もの
と資格付けしていくものをあらかじめ決めるのか」(J. Butler,
Gender Trouble, p. xxiii. [邦訳『ジェンダー・トラブル』序
文(1999)』高橋愛訳、『現代思想』第二八巻第一四号、二〇〇
〇年十二月、七七頁)。

- (14) ただしこうした議論の基礎になっているパトラーのフーコー解
釈の妥当性はそれ自体吟味すべき問題である。フーコーは確か
に「批判とは何か」において批判的態度を「徳」(virtu)とい

う倫理的態度と関連付けて論じてはいるが、しかしその際問題
となっているのは自己関係に対する他者関係の優位ではなく

「統治されない技術 (art)」であるからである (Michel Foucault,
«Qu'est-ce que la critique?», in *Bulletin de la Société française
de Philosophie*, 84: 2, 1990, pp. 36-38)。

- (15) チェンバースとカーヴァーは日常的な意味での責任を respon-
sibility for 他者関係の一次性に由来するパトラーの「責任」
概念を responsibility と呼んで区別し、後者のみが「暴力の
循環を止めることができる」と主張する。ただしその論証は必
ずしも明確とは言えず (Chambers and Carver, *op. cit.*,
pp. 114-117, esp. p. 116)。

- (16) ただしパトラーはここでアドルノが用いる「人間」という語に
肯定的ニュアンスだけを読み取ってはいないだろうかと、という
疑問はある。同じ疑問を示唆してゐるものとして、「細見和之
「アドルノとパトラー」批判理論の批判的再構築にむけて」『現
代思想』第三四巻第一二号、二〇〇六年、九八一—〇七頁、特
に二〇〇頁参照。また、同様の理由からさらに進んでここで
パトラーのアドルノ解釈を全体的に疑問視するものもある
(Alexander Garcia Dittmann, *So ist es: Ein philosophischer
Kommentar zu Adornos »Mimica Moralia«*, Frankfurt am
Main: Suhrkamp, 2004, S. 19)。

- (17) 他に適当な訳語が思いつかならぬので consciousness を「包容
力」と訳すが、これは何らかの「能」力 (ability) ではなく
存在の仕方や性質 (ness) として理解すべきである。

- (18) Cf. GAO 21-22. (三九—四〇参照)
(もり ひろのり／修士課程)