

## ジュディス・バトラーとマーサ・ヌスバウムの「女性」と「身体」論の異同

大 瀧 辰 也

### はじめに

本稿の目的は、ジュディス・バトラーとマーサ・ヌスバウムの思想を、両者のジェンダーと身体論の理論に即して分析し、両者の異同と関連性を明らかにすることである。

ヌスバウムは、1999年、『ニュー・リパブリック』誌に「パロディの教授」と題された書評を著した。その内容は、バトラーの『ジェンダートラブル』ほか3冊の著作を攻撃的に論評するものであり、書評の域を超えたフェミニズム批評に近い。この書評はその後、様々な論者の反発を招いた（応答を含めて、のち2012年にヌスバウムの書評集『哲学的介入』に所収）が、反応の多くは両者の主張を吟味するものではなく、ヌスバウムに対する反撃というべきものであった。以降、今まで両者が互いに言及したことはなく、両者を比較検討するような研究もほとんどなされていない。バトラーの入門書を執筆したサラ・サリーは「パロディの教授」に言及し、バトラーの「言語についての批評的議論がこれほど多くの感情を引き起こしたという事実は、その重要性を示唆しているだろう」（サリー 2005: 251）と述べているものの、ヌスバウムの批判自体の妥当性を吟味してはいない。

神島裕子は、「ヌスバウムとバトラーでは、そもそも議論が噛み合わない。水と油だ」（神島 2013: 156）と指摘する。ヌスバウムの基調論文および、16名の哲学者の応答論文を収録した『国を愛すること——愛国主義パトリオティズムの限界をめぐる論争』ではそれが表れている。ヌスバウムは「愛国主義とコスモポリタニズム」において、理性や道徳的能力、基本的人権といった普遍的な規範を打ちたてることで、自国中心主義を乗り越え、コスモポリタン（世界市民）を育成するような教育を擁護している。その理由として「われわれは、国際的な協力が必要な問題の解決に向けて進んでいくことができる」「われわれは、世界の他の部分に対する、現実的な……

道徳的責務を認識することができる」（ヌスバウム 2000: 32-33）といったことをあげる。彼女の目標は、世界のすべての人間が等しく尊重され、地球規模の問題が国境を越えて解決されることである。いっぽうバトラーの応答論文「文化における普遍性」では、特定の文化を、普遍性をすでに体現した世界市民の実例とみなすことが拒否される。彼女の主張は「普遍的なものとはそれをめぐって争われる言葉だ」（バトラー 2000: 89）だということである。つまり、排除されてきた者が、まさに「普遍性」の名において参入を求めることによって、従来の「普遍性」という規範の失敗を暴露するのだが、それは「民主主義そのものの将来にわたる運動にふさわしい普遍性についての歴史的基準を継続的に改定し、それにみかきをかけるのに決定的に重要なのである」（バトラー 2000: 92）。両者の議論は問いの次元が異なっている。ヌスバウムは規範としての「普遍性」を構築し、現実の政治・教育に関与しようとするが、バトラーは「普遍性」という語が政治的に果たす役目についての考察を行う。

フェミニズム・女性論についても、簡潔に述べておこう。ヌスバウムは2000年の『女性と人間開発』でインドを取り上げ、理論構築・政策提言を行ったり、他の著作で同性愛者への差別解消に向けた論を執筆したりしている。ヌスバウムの関心は、現実の女性やマイノリティの社会的地位・生活水準の向上である。いっぽう、バトラーの代表作『ジェンダートラブル』の中心的な主張は、社会的な性（ジェンダー）や身体的な性（セックス）が言説による構築だというものである。バトラーの関心は、「男」「女」といったジェンダーの枠組みそのものを問いに付すことにある。ここでも、両者の関心は無関係ではないが位相が異なっている。

しかし、両者はともに、フェミニズム（これ自体非常に広範な思想であるが）に留まらない思考を展開しており、特に政治を分析した理論を展開するさい、両者は一致点をもっている。例えば先ほどの

「普遍性」に関して、ジュリー・マッケンジーは、「ヌスバウムとバトラーが組むことはないだろう」としつつも、両者は「普遍性を見直しに大きく寄与する。さらに二人は、普遍性の主張に対する異議申し立てや再定式化を可能にすることで、普遍性に終着点はないことを確約しようとする欲求において同盟を組む」(MacKenzie 2009: 354) と述べている。本稿は、「普遍性」ではなく「女性(ジェンダー論)」と「身体」において両者の理論を比較検討するものである。

第1節では、バトラーとは関心を異にするはずのヌスバウムが、なぜ「パロディの教授」においてバトラーを批判したのか、また「パロディの教授」およびそれへの応答の内容がどれほど妥当であったのかを改めて分析する。またこの書評のテーマとなったフェミニズムやジェンダーに関して、両者の論がどのように対立・関連し、どのような問いが提示されるのかを明確にする。第2節では、第1節の問いに答えるかたちで、「身体」に関する両者の理論を分析し、その関連性を明らかにする。

## 1 「パロディの教授」と両者のフェミニズムの理論

### 1.1 「パロディの教授」の内容

先述のように、ヌスバウムは「パロディの教授」で、フェミニズム批評という観点からバトラーの著作の攻撃的な批評を行った。まずはその概要を説明する<sup>1)</sup>。

ヌスバウムによれば、「長きにわたって、アメリカのアカデミックなフェミニズムは、女性にとっての正義と平等を獲得しようとする実践的な苦闘と近しく結びついていた」(Nussbaum 2012: 198)。その成果は、性暴力に関する法改正、ドメスティックバイオレンスやセクシャルハラスメントへの注目と法的救済、経済的機会や労働・教育環境の改善、妊娠した女性労働者への手当、売春への反対運動、同性愛者の社会的・政治的平等などである。ところがアメリカでは状況が変わってきており、「新しい象徴的なタイプのフェミニスト思想家は、フェミニスト的な政治を行う方法は、言葉を攪乱的に使うことだと信じている。……大規模な社会変革の余地はほとんど、あるいはまったくないのだと、その構成員に教示している」(Nussbaum 2012: 199) という。2000年の『女性と人間開発』でも、「ある種のフェミニ

スト哲学……は、私たちの心を現実から遠ざけるような抽象化を行い、現実の女性の生活を理解するためには役に立たない」(ヌスバウム 2005: 13) と述べており、これは主にバトラーを指している。ヌスバウムはまずバトラーの文章の読みにくさや明確さを欠いた書き方、疑問文でばかり終わる文体に異議を唱えるが、ここで扱うのはそうした形式上の問題ではなく、バトラーの主張へのヌスバウムの反論である。

まず、バトラーの主張は、ジェンダーとは社会的な構築物であるということだが、ヌスバウムに言わせればそれは特段新しい主張ではない。同様の主張はプラトンや、J・S・ミルの『女性の解放』にもみられるという。また、バトラー以前(『ジェンダートラブル』は1990年出版)にも、キャサリン・マッキノンやアンドレア・ドウォーキンが慣習的な性役割の理解は「性関係における男性支配の継続を確約する」(Nussbaum 2012: 204) ものであり、同様の構造が同性愛者をも抑圧していたと主張しているとする。ほかにも、スーザン・モラー・オーキンは、家族のなかでの女性の「ジェンダー化された運命」には、法や政治的思考が関係していることを探究した。『ジェンダートラブル』や『欲望の主体』にこれらに付け加えるべきオリジナルな記述があるとすれば、「ジェンダーのタイプが2つであるべきやむにやまれぬ理由はなく……3つ、4つ、あるいは無限に多くてもよい」(Nussbaum 2012: 205) というものだとして、ヌスバウムはバトラーの提唱する「パロディ」に議論を移す。

パロディとはいわゆる物真似のことで、バトラーによれば、「ジェンダー・パロディが明らかにしているのは、ジェンダーがみずから形成するときに真似る元のアイデンティティが、起源なき模倣だということである。……パロディによる増殖は、ジェンダー・アイデンティティを事前で本質的なものとみなす主張を、覇権的な文化からも、それを批判する者からも、奪ってしまう」(バトラー 1999: 243)。パロディの例として神島は「ドラッグ」を挙げている。ドラッグとは「男性が女性らしい衣装を身にまとい、女性のように振る舞うことであるのだが、この『女性らしい』というところにパロディがある。……女性らしく振る舞う男性の存在は、男性と女性に関する人びとの固定化された諸観念を攪乱する」(神島 2013: 153)。男性が「女性らしい」振る舞い(ま

たはその逆) をするとき、「男性」「女性」とはそもそも何なのかという問いが提起され、その無根拠性が暴かれるということである。ヌスバウムはこの戦略を、政治的な有効性の観点から批判する。

まず、パロディは「われわれはそのなかに生まれた権力構造を反復するよう運命づけられているが、少なくともそれをからかうことはできるし、そのうちいくつかはオリジナルな規範を攪乱する攻撃になる」(Nussbaum 2012: 205) という思考を前提にしているとヌスバウムは考えるが、それが「静観主義 (quietism)」だという批判である。パロディによる攪乱が現実の女性の生活を理解し改善する助けにはならないとヌスバウムは述べる。

もう一つは、抵抗するといっても、何に対して、およびどういう理由で抵抗すべきなのかという規範が、バトラーの理論にないことである。この問いに答えるためには、「どのような自由と機会を人間は持つべきなのか、また社会制度にとって人間を手段としてより目的として扱うとはどういうことなのか、端的に言えば、社会正義と人間の尊厳についての規範理論について議論することが必要になる」(Nussbaum 2012: 209) という。

最後にヌスバウムは、アメリカの新しいフェミニズム理論にみられる「公共的コミットメントの感覚の喪失」を「大きな悲劇」(Nussbaum 2012: 214) であると断ずる。

## 1.2 「パロディの教授」が引き起こした論争

「パロディの教授」は、バトラーを擁護する論者による強い批判を招いた。

ガヤトリ・スピヴァクは、途上国の「飢え、読み書きができず、公民権を付与されず、打ちのめされ、レイプされている女性は……食糧、学校、選挙権、身体統合性を好む」というヌスバウムの発言は「リベラルな大学で有力なアカデミック・テニユアを得た立場から」なされているとし、「どうやって知ったのか？これは、彼女たちが何を望んでほしいかの考えだ……ヌスバウムは彼女たちがそれを望むよう訓練したがっているのだ」(Nussbaum 2012: 217) と問い、これこそがアメリカ的だと論じる。

ジョアン・スコットは、「ヌスバウムのバトラー批評は、理論のよさの指標はその政治的結果であるという信条を前提にしている……理論の役目は、理解の新しい道を開き、慣習的な知恵に対して困難

な問いを提起することだ」(Nussbaum 2012: 218) とし、両者を完全に一致させることの危険性を指摘する。すべての「女性」は同一なのか、「女性」のニーズや利害関心について話すことができるのは誰か、ジェンダーに深く根ざした慣習に政治的行動はどうかかわるのか。こうした問題を考察する者は、「ジュディス・バトラーの挑発的で開かれた理論を、マーサ・ヌスバウムの閉じた道徳化より好む」(Nussbaum 2012: 219) とスコットは主張し、善悪で哲学理論の価値を測っているとヌスバウムを批判する。

では、これらに対するヌスバウムの反論を見ていく。

スピヴァクに対してヌスバウムは、インドでの経験をもとに、「服従の喜びを感じている貧しい女性には出会ったことがない。……信用、教育、雇用機会へのアクセスや政治的代表的権、ドメスティックバイオレンスからのシェルターを求める数多くの女性には出会ってきたが」(Nussbaum 2012: 221) と述べるにとどめている。応答時は出版前であった『女性と人間開発』ではこの問題が詳述されている。スピヴァクは、途上国の女性が求めているものを決めようとすることはアメリカ的であると評したが、ヌスバウムはインド憲法の制定者が女性の平等やその他の基本的自由について真剣に考えていたことを挙げ、「自由を求める闘争が『奪うことのできない権利』という言葉をはっきりと使っている……彼らを植民地権力の傀儡に過ぎないと言うのは、何と人を馬鹿にした話であろうか」(ヌスバウム 2005: 46) と強く批判する。これはスピヴァクの発言への応答として読むことができる。

もっとも、具体的にどのような規範が「西洋的なもの」であり、押しつけるべきでないかはヌスバウムも慎重に検討している。西洋型の核家族をあるべき姿だと主張することや、ヒンドゥー教やイスラム教のなかでも過激な女性蔑視的な一派を多数派のようにみなして攻撃することは戒め、また「女性に経済的・政治的機会が確かに開かれているならば、女性が伝統的な生活を選択することも排除しない」(ヌスバウム 2005: 49) とする。それゆえスピヴァクに対しては「政治的・経済的機会を得たいという欲求もまた『アメリカ的』に過ぎないと言えるだろうか？」という返答がありえる。

スコットに対しては、「私は理論によって追求さ

れる実践的活動ではなく、実践的な政治的努力に方向性を与えるしかたで理論化することについて話している」(Nussbaum 2012: 221) と反論し、バトラーが実際に行う政治的活動が称賛すべきものであることと、バトラーの理論が実践のための有効な方向性を与えているかは別のことがらだとする。

以上の議論をふまえ、ヌスバウムのバトラーに対する指摘の妥当性や、両者の議論の関連性を述べていく。

### 1.3 両者の議論の対立点と関連性

では、ヌスバウムのバトラーへの批判はどの程度妥当なのだろうか。

ヌスバウムは「ジェンダーは人工物である」という主張を「新しいものではない」として多くの論を紹介しているが、それらはジェンダー役割の人工性を指摘するものであっても、ジェンダーそのものの人工性を指摘するものではない。例えばミルの『女性の解放』の主張は端的に言えば、男女の法的不平等は不当だというもので、その理由は主に、①法は不平等であってはならないこと、②女性が抗議しないのは、彼女たちが元来平等を望まないためではなく、男性に対して服従し、魅力的たれという教育を受けている<sup>2)</sup> こと、の二点である。ほか、両性の生まれながらの変えようのない特質(天性)など知るすべはなく、女性が男性に比べて無能力であるという証拠はないということや、結婚制度の不平等、女性に男性と等しい教育を与えることによる社会への利益などについてミルは論じる。

ミルの議論では、「男性」「女性」という区分は温存されている。ヌスバウムが挙げた他の例も、男性や女性に特定の役割を割り当てることを批判しているが、男女の区分そのものは否定していない。バトラーが『ジェンダートラブル』で疑問に付しているのは、「男女を区別すべきでない」と言葉にすることによってすら必然的に生み出される(再生産される)、この「男」「女」というカテゴリー、ジェンダー・アイデンティティ自体である。それは、ジェンダー規範が根拠とすることの多い、生物学的な性(セックス)についてのバトラーの言明に読み取ることができる。仮に人間の身体が二分されるとしても、それを「男」「女」と呼び、ジェンダーに直結させる必然性はない。「『セックス』と呼ばれるこの構築物こそ、ジェンダーと同様に、社会的に構築されたも

のである。実際おそらくセックスは、つねにすでにジェンダーなのだ」(バトラー 1999: 28-29)。このように、ジェンダーの自然な起源と考えられている「身体的な性」なるものの非自然性をも暴いていくことによって、「ジェンダーの階層秩序や強制的異性愛を支えているジェンダー・カテゴリーにトラブルを起こす」(バトラー 1999: 8-9) ことがバトラーの目的である。以上のことから、ここでもヌスバウムとバトラーは異なる問いを扱っている。

では、両者の関連性を明らかにするため、ヌスバウムの「女性」に関する論をみていこう。『女性と人間開発』をはじめとしたフェミニズム的著作において、彼女は「女性」というカテゴリーそのものを問題にすることはしない。しかしそれは、ジェンダーの起源や規範を無批判に受け入れているということではなく、現実には人は「男性」「女性」に区別され、「女性だから」という理由で不当な扱いを受けていることを明確化しているということである。具体的には、教育を受けられないこと、家庭の中で低い地位に置かれ、暴力を受けながらそれを告発できないこと、家事や育児といった他者のケアを一方的に担わされていることなどである。この状況に対するヌスバウムの戦略は、性別を問わない「良き生」の規範に依拠して状況を批判することである。その規範は、従来男性が担っていた役割の機会も、女性が担っていた役割の機会も含んでいる。

ヌスバウムは、さきほどのスピヴェックへの応答で示唆されたように、「良き生」について具体的な次元での多様性を認める普遍主義的な規範理論を構築することは可能であると考えた。そのうえで、すべての人にその実現の機会が保障されるべき「良き生」の構成要素である「人間の中心的ケイバビリティ」のリストを、観察や直観に基づいて作成した。これらを一定水準以上、すべての人が満たすようにすることが教育や政治の役目となる。具体的には、生命、健康、想像力や思考、周りの物や人を愛することができるなどの感情、遊ぶことなどであるが、彼女が特に重要視しているのが、「実践理性」と「連帯」である。前者は「良き生の構想を形作り、人生計画について批判的に熟考することができる」ことを、後者は「他の人々と一緒に、そしてそれらの人々のために生きることができる」ことや「自尊心を持ち屈辱を受けることのない社会的基盤を持つこと。他の人々と等しい価値を持つ尊厳のある存在

として扱われる」(ヌスバウム 2005: 94-95) ことを意味する。この考え方に従えば、是正すべきはこうした機会を奪われているすべての人の状況であって、性別は本質的な要素ではなくなる。ジェンダー・カテゴリーそのものが、バトラー的な攪乱によって揺らいだとしてもこのアプローチが変わることはないし、自身の性別をひとつのアイデンティティとして、いわゆる「男性らしさ」や「女性らしさ」とされるようなジェンダー規範に合った生活をするには、それが自ら選択されたもので、他者のケイパビリティを侵害するものではないかぎり否定されない。

他方、ヌスバウムは「女性は愛とケアを与える者である」とし、利他的な関心といった美德や他者の状況やその必要を感じ取る能力は「いかなる普遍的フェミニズムにもなくてはならない」(ヌスバウム 2005: 287) としている。とはいえ、彼女は「女性の天性」なるものを想定しているのではなく、長らく女性がこのような役割を担ってきたという事実を認識し、そのなかで身につけてきたものを「美德」「能力」として描いているのだ。これらは彼女のケイパビリティ・リストの「感情」にあてはまるが、やはり性別は問われない。事実彼女は「女性は……選択したりや独立した計画を立てるといった、いわゆる男性的な能力を身につける必要があるだけでなく、男性も、伝統的に女性の仕事や女性の領域として結びつけられてきた技術の少なくともいくつかは身につける必要があると考える」(ヌスバウム 2005: 296)。

こうした考え方は、「ケア」の思考の古典となったキャロル・ギリガンの『もう一つの声』(原題は『異なる声』)を継承したものといってよい。ギリガンは、女性が人間関係や他者の感情に配慮すること、それゆえに道徳的場面においてしばしば決断に戸惑い、混乱したように見えることは、男性にのみ焦点を当てた、個人の自律性や原理的な思考を重んじる従来の発達心理学・道徳的価値観では低く見られてきたが、それはむしろ女性の強みであると主張した。重要なことは、彼女が男女の差異をあくまで経験的に観察しているのであって、その歴史的・文化的起源ではなく、「同性のあいだにも相反する『異なる声』が聞こえるということ、しかもそれらが相互に作用しあっているということを描きたい」(ギリガン 1986: xii) と考えたことである。社会的に男

女が厳然と分けられているということと、観察された男女差は事実として認識しつつ、これまで無視・軽視されてきた道徳性を「女性の特質」としてことさらに強調するという戦略をとっているが、最終的に目指されるのは、性別の枠を超えたライフサイクルの新しい理論の構築である。

以上のように、「性別自体の非自然性を指摘する」か「性別を問わない規範的立脚点を持ちつつ、現実存在する性差・性差別を批判する」か、というのが両者の差異である。ヌスバウムがバトラーを批判した理由を神島は「もしも今後のアメリカのフェミニズムがバトラーの唱道するフェミニズムとなってしまうならば、(飢えや暴力やレイプといった)リアルな諸問題に悩み苦しんでいる女性たちは実質的な助けを得られないまま放置されてしまうのではないかという、切迫した危機感」(神島 2013: 170-171) だとした。神島やヌスバウムは両者の戦略を相反するものと考えているが、両者は「抑圧的なジェンダー規範や性差別を解消する」という目的を共有しており、双方の戦略は対立しながらも協調しうることを以下で示す。

バトラーがジェンダー・カテゴリーを攪乱するのは、それがジェンダーの階層秩序や強制的異性愛といった抑圧的な制度を支えているからである。女性が性別を理由に飢えや暴力に苦しめられているとき、「男女の区別の非自然性」を主張することがすぐに事態を解決する助けにならないという指摘は正しい。しかし、女性であるがゆえの飢えや暴力は、ときに女性自身によってすらやむをえないと思われることをヌスバウムは観察している。ジェンダー・カテゴリーとジェンダー規範の結びつきに対して抗議できるためには、またその抗議が受け入れられるためには、両者の結びつきが何らかの形で弱まっている必要がある。ヌスバウムが、選択したり独立した計画を立てたりするといった能力を「いわゆる男性的」と表現したように、すなわち、ジェンダー規範の批判のためにすらその存在を前提とした表現を用いたように、性別との結びつきを感じさせない語で人間の活動を語ることは容易ではない。女性が選択・計画するということは、はじめのうちは「人間の平等な能力を示す」ことではなく、「女性が男性のようなことをしている」という一種の攪乱行為として、「トラブルを起こす」ものとして受けとられるであろう。このとき、ジェンダー・カテゴ

リーと規範の結びつきが強いままでは、「女性らしくない」と両性から批判を受けるだけで終わってしまいかねない。しかし、ジェンダー・カテゴリーが動揺することによって、それを前提に成り立っていたジェンダー規範が弱まり、性別を問わない規範が受け入れられる可能性が高まることは十分に考えられる。

問題は、ジェンダー規範が厳然と存在するところで、パロディやドラッグなどの攪乱行為がそもそも「攪乱」たりえる条件は何か、バトラー自身が明確に答えていないことである。彼女自身「フェミニズムの理論では、そのようなパロディ的なアイデンティティは、異装や服装転換の場合は女性蔑視であり、また特に男役／女役のレズビアン・アイデンティティの場合は、異性愛実践から借りてきた性役割のステレオタイプを無批判に取り込んだものと考えられてきた」(バトラー 1999: 241) と認めているが、そうみなされないのはどういう条件下なのか。またバトラーは変革や抵抗の能力をもった行為主体(agent) というものを前提しているが、「もし、全面的に権力によって作られたのではない構造など、人格の中にないのだとすれば、この能力はどこから来ているのか」(Nussbaum 2012: 207) とヌスバウムは疑問を呈する。

もっともヌスバウムは、バトラーは大規模な社会変革は不可能であると主張していると繰り返し論じるが、これは誤りである。バトラーの主張は、奴隷制や法的な性差別といった具体的制度の変革が不可能であるということではない。バトラーは「言説実践の外側に行為体や現実が存在する可能性はまったくなく、行為体や現実理解可能性の資格を与えているのは、ただひとつ言説実践のみである」(バトラー 1999: 259) と認めているが、直後に、言説によって作られていく規範を「置換していく」ことは可能だと述べている。言説実践は権力のあり方を規定する。すなわちバトラーが述べているのは、私たちは権力(法的・政治的な権力に限らない)によって規定されるという構造自体は変えられないが、具体的な権力のあり方は変えていけるということであり、ヌスバウムはバトラーが用いる「権力」という語の抽象度を誤って下げて解釈している。人々の思考や行動を規定するものという意味での権力構造が変わるときには言説実践も変わっているのであり、それゆえヌスバウムが志向しているような社会変革

もまた、言説実践の変革を伴う。「女性は男性に従従すべきだ」という言説が「女性も男性と等しい権利や能力を持った人間である」という言説に置き換わることと、フェミニズムが達成してきた社会変革とは、軌を一にする。

とはいえ、パロディ的な身体表象をその方法の一つとする、言説実践を置換していくという戦略が、私たちが言説実践の中にいながら可能であるのはなぜなのか。これはまだ明らかではない。バトラーは「課題は……すでに文化の領域のなかに存在しているけれども、文化的に理解不能とか、存在不能とされていた可能性を、記述しなおしていくことである」(バトラー 1999: 260) としているが、「すでに存在しているけれども、理解不能とか、存在不能とされていた可能性」とはなにか。それは言説実践という権力関係に完全に取り込まれていないのか。それを意識することはどのようにして可能になるのか。そして、どう記述しなおせばいいのか。

これらの問いに答える手がかりは、「身体」論、それも政治における身体の理論を考察することにある。次節ではそれについて述べる。

## 2 政治理論における両者の異同——身体 の「可傷性」概念に着目して

### 2.1 ヌスバウムの「可傷性」の議論

両者にとって、権力構造を問い直す契機となるものが身体、とくに身体の「可傷性(vulnerability)」である。バトラーは「人が人間であるかぎり捨て去ることのできない、他者に対する原初的な傷つきやすさ」(バトラー 2007: 8)、ヌスバウムは「悲劇の観衆であることは、身体の可傷性に根をもつ、私たちが共有する可能性に対する感情的な自覚を養う」(Nussbaum 2013: 258) などと表現する(「傷つきやすさ」「脆弱性」「可傷性」など様々な訳があるが、本稿では引用以外「可傷性」を用いる)。ヌスバウムは「パロディの教授」で、バトラーが「人間は、食料、快適さ、認識能力、生存など、少なくともいくつかの前文化的な欲求を持ち、人格のうちにあるこの構造は道徳的・政治的主体としてのわれわれの発展を説明するために非常に重要であると信じている者を説得する」(Nussbaum 2012: 207) ことに成功していない、と述べている。この、人間の身体に発する「前文化的な欲求」が、ヌスバウムが自身

の普遍主義的な倫理の拠り所にする「共通の人間性 (common humanity)」の根源である。こうした欲求の充足が外部のものに依存しているだけでなく、それが充たされてもなお、動物としての人間の身体はいずれ衰退し死んでいくことが避けられない。同時に、人間はこれらの欲求を満たすために、ただ生存するだけでなく、自分の人生を自分で選択したり、他者との連帯を望んだり、想像力を用いて遊んだりする。すべての人がもつ「人間性」とはこのような、可傷性を伴いながらも自分の人生を価値あるものにしようとする性向であり、ヌスバウムにとって何よりも尊重すべき人間の「尊厳」の根拠である。彼女は、自身の可傷性や他者の人間性を否定したいという欲求が人間に深く根ざしていることに注目し、政治に関してより個々人の心理に焦点化した考察を行う。

自分の可傷性を否定したいという欲求が明瞭に現れるのが「嫌悪」の感情を抱くときである。嫌悪それ自体はありふれた感情であり、主な対象は虫や排泄物、人間や動物の死体である。彼女によれば、これらのものの特徴は、人間の動物性、すなわち自分が衰退していずれは死んでいくことを否応なく思い出させること、および、汚染 (contamination) をもたらすとみなされることにある。嫌悪感のレトリックはしばしば、社会において他の集団を排除する目的で用いられる。ヌスバウムはこのような嫌悪感を「投影的嫌悪感」と呼ぶ。その戦略は「動物はやつらだ、自分たちじゃない。やつらは汚くて臭いが、自分たちは純粋で清潔だ。彼らは『下』であり、自分たちが支配するのだ」(Nussbaum 2018: 110) というものだ。差別対象を嫌悪の対象にたとえて人間性を否定するという図式は、ユダヤ人、ムスリム、同性愛者、インドのカースト制における「不可触民」などあらゆる差別に見られ、その目的は差別する側が自分たちの動物性すなわち可傷性から目をそむけることにあったというのがヌスバウムの見立てである。

女性に対する嫌悪、人間性の否定は普遍的でありまた複雑である。彼女によれば、現代のアメリカにおける女性への敵意・攻撃は、いずれも恐怖から発する「非難 (blame)」「嫌悪」「嫉妬 (envy)」の3つに分けられ、お互いに強化しあっている。非難とは、「女性が〔男性の〕手を離れて、『自分たちの』ものを奪い取り、彼女たちに相応しい、協力的な役

割を担うことを拒んでいる。だから彼女たちは規律化され、『彼女たちの場所』に戻されねばならない」(Nussbaum 2018: 169) ということ、嫌悪とは女性の身体に対するもの、そして嫉妬とは「女性はアメリカにおいてかつてない成功を享受しており、大学や職業校の入学、およびそれに続く雇用機会を多かれ少なかれ占め、多くの男性 (とその家族) は周辺化され、貶められ、人生のよきものを奪われたように感じている」(Nussbaum 2018: 169) というものである。

ここから、ヌスバウムはケイト・マンネに依拠して「セクシズム」と「ミソジニー」を区別する。セクシズムとは、女性は男性より劣っているという思考であるが、ミソジニーとは、「女性たちを彼女たちの場所にとどめようとする一連の行動である。……その根本にあるのは主に、あるかもしれない喪失の恐れに対する不安と混ざった自己利益への関心である。……ミソジニーはしばしば、セクシズムによって『正当化』される」(Nussbaum 2018: 177)。ミソジニーは、男性優位社会における特権を手放したくないという、変化を拒否する信条である。例えば、「男性のような職業につく能力は女性にはない」というような発言はセクシズムであるが、女性が家庭で果たしてきた役割を高く評価していても、女性の就業や自己決定権を認めないという場合、それはセクシズムではなくミソジニーとなる。先述した3つのうち「非難」「嫉妬」はミソジニーの産物であるが、その多くはセクシズム、すなわち、女性に十全な人間性を認めないことによって「正当化」される。女性への嫌悪はセクシズムを促進するものとして働く。あらゆる文化で女性は男性と比べ、身体 (血や出産といった、身体性を強く思い出させるもの) と強く結びつけられてきており、常に投影的嫌悪感の対象となってきた。

セクシズムは問題であるが、証拠によって反論できる問題である。むしろ「真の問題は、多くの男性が、何としてでも古い秩序を維持しようと決めていることである」(Nussbaum 2018: 195)。つまり、合理的にセクシズムを反駁すれば済む問題ではない。もちろん、これは彼らが直面する問題 (雇用、健康、教育など) を解決しない。

以上のように、自分の可傷性、およびそれを前提とする共通の人間性を否定したいという欲求が人間には深く根ざしており、それが社会的な対立を起こ

している一因である、というのがヌスバウムの議論である。しかし可傷性は決して完全に否定できるものでも、ましてや消去できるものでもなく、必要なことは、それらを受け入れていくことである。人種や障がい、階級、セクシュアリティなどによる対立・差別解消に関しては、「日常的に接触していることが、双方の運動によってなされた進歩の非常に大きな理由である」(Nussbaum 2018: 241)。ジェンダーに関しては、彼女は日ごろ接触している家族の中の関係性を変える必要があると述べており、一つには先述の「男性も、伝統的に女性の仕事や女性の領域として結びつけられてきた技術の少なくともいくつかは身につける」という手段が考えられる。さらにヌスバウムが重視するのは、特に男子が幼いころから感情を否定されて育つという問題の解決である。彼女が例示する実験によれば、「同じ赤ん坊を、大人がその子を男の子だと思えば遊びまわらせ、女の子だと思えば抱っこした。泣き声は、赤ん坊が女の子だと思われれば恐怖と、男の子だと思われれば怒りだとラベルづけされた」(Nussbaum 2012: 207)。男の子がその後も感情、特に悲しみや恐怖といった「弱さ」を表現する機会を与えられずに育ち、大人になっても感情表現ができずに他者との情緒的な関係を構築できないことを、アメリカに遍在する問題だとみている。

ヌスバウムにとっては、日々の接し方や教育などの地道な努力によって、可傷性を受け入れ、人間性を維持していくことが重要になる。ついで、バトラーはどう身体やその可傷性を考察したのかみていくことにする。

## 2.2 バトラーの「可傷性」の議論

バトラーは、9.11後に執筆した論考をまとめた『生のあやうさ』と『戦争の枠組』において、自他はともに傷つきうるということ（可傷性）からもたらされる省察として、「誰か見知らぬ他者に私たちの生が根本的に依存している」ということをあげ、「権力がどれほど暴力的な営みによって自己主張したところで、私たちの世界からこの事実を抜き去ることなどできない」と主張する（バトラー 2007: 5）。だが、依存性・可傷性そのものはすべての人に共通であるというのが事実としても、また規範として正しいとしても、身体はまた、政治的な存在であることを免れない。「生の『存在』は、それ自体が選択

的な手段をつうじて構成されており、したがって、この『存在』を権力のはたらきの外部に参照することはできない」(バトラー 2012: 10)。ただ身体の可傷性の共通性を訴えるだけでなく、身体が社会的にどう「構成されて」いるかを解明することがバトラーの課題になる。身体の「あやうさ (precariousness)」という実存主義的な概念をバトラーは「不安定性 (precarity)」という政治的な概念に読み替える（もっとも彼女は「可傷性」を含めた三者を厳密に区別していない）。彼女が問題視するのは「身体的可傷性が地政的に不均衡に配分されている」(バトラー 2007: 63) という状況で、それが最も明瞭に現れるのが戦争である。それは単に戦争が犠牲者を出すからではなく、「戦争とは、その生の喪失を嘆きうる集団とその喪失が悲嘆をもたらさない集団とを分けること」(バトラー 2012: 54) であるからだ。彼女によれば、その喪失が悲嘆されないとみなされるとき、その生は価値なきものとされ、保護されることなく不安定性は最大化する。古くは『アンティゴネー』において、兄弟の片方であるポリュネイクスの死体を放置・哀悼を禁止し違反者を死刑にするという処置がとられ、アブグレイブ（米軍による捕虜虐待が行われた）の写真を見せることは保守派の評論家から米国の国益に反するとされた。アメリカが起こした戦争の犠牲になった外国の死者を悼むような記事は掲載されず、自国の死者は深く哀悼される。戦争でなくても、現在アフリカでは多くの人が死んでいるのに、メディアで伝えられることも、悲しまれることもない。悲嘆されないということは、生の価値は同等とはみなされていないということであり、彼らはより大きな可傷性を配分されていたことを明らかにする。こうした状況に異議を申し立てるために、いかにして共通の可傷性に気づくことができるのか、何がその契機になりえるのか。これが彼女の問題意識である。

9.11後のアメリカの行動を彼女は、「自分自身の傷つきやすさを否定するという代償のもとに、自らの周りに壁を築き、自己の想像上の全体性を再構成すること」(バトラー 2007: 82) とみなした<sup>3)</sup>。個人と国家は単純な相似形ではないが、他者に依存し、ときに脅威にさらされていることにおいては変わらない。ヌスバウムは、個人や集団がしばしば自身の可傷性を否定しようとすることを述べたが、バトラーはアメリカという国家にその傾向をあてはめる。し



かし、自分を傷つけうる他者にさらされているという事実を見ないよう「壁を築く」ためには、外部に「敵」の、つまり自らを脅かすようなものの存在を前提にしなければならない。そのため、このような試みが完全に成功することはなく、自らの可傷性を否定し他者に押しつけることで成り立つ不均衡な配分が固定化することもない。

そうした状況のなかで、可傷性を前提とした道徳的な結びつきは、「私の自律、私の自省から生じるものではないのだ。それはどこか他の場所からやってくる」(バトラー 2007: 208)。アメリカであれば、ベトナム戦争時に、ナバーム弾によって人が焼かれ殺される写真を見たことが、アメリカ人の怒りと悔恨、悲しみの感覚を目覚めさせた。バトラーによれば、そのような写真は、「見てはならないもの」とされていたものであり、「視覚の場をかき乱し、そうした場の上に築かれていた公のアイデンティティ感覚を根底から揺さぶった」(バトラー 2007: 237)。写真を「不意に見てしまった」ことで、自分を含む人間の可傷性を思い起こさせ、それが決して否定しきれないものであることを思い知らされたといえる。

「視覚の場をかき乱す」ことでアイデンティティ感覚に揺さぶりをかけ不平等に直面させるという戦略を、バトラーは国内にも見出す。可傷性、ないし不安定性の不平等な配分が国内でも起こっているという問題提起を彼女は『アセンブリ』でおこなった。ここで問題になるのは新自由主義である。新自由主義は、人びとを経済的に不安定 (precarious) にさせながら、自己充足を道徳的理想として要求し、自己責任というイデオロギーでその不安定さを正当化する。そのようなイデオロギー＝言説の体系を視覚的に揺るがすものが、広場や街頭といった公共的空間 (これは、新自由主義によって解体されるものの一つだ) での無数の人々によるデモや集会 (アセンブリ) である。

「デモクラシーの諸理論は人民意志の表現の重要性……を認めているにもかかわらず、常に『群衆』を恐れてきた」(バトラー 2018: 6) と彼女自身認めてきたように、人々が集団をなすことで個々人の差異が消去されるという事態は、多くの哲学者や社会学者に関心を持たれながらも、否定的にとらえられてきた。『アセンブリ』の主要な関心対象は、新自由主義によって不安定な生を強いられている人々で

あるが、具体的には、保険医療の破壊によって満足な医療を受けられない人々、安定した雇用や安全な住居を得られない人々、返済できない借金に苦しむ人々など多様である。しかし、集合し諸属性・差異が消失することでそれはただ「身体の要求」としてあらわれるようになる。「集合した諸身体は、たとえそれらが黙って立っていても、私たちは使い捨てにできるわけではないと『語っている』」(バトラー 2018: 27)。集会という諸身体の行動は平等を要求するが、このことはバトラーにとってデモクラシーの重要な要素である。「デモクラシー的政治の目的は、すべての人民に等しく承認を与えることにあるだけではなく、むしろ、承認可能な人々と承認不可能な人々との間の関係を変えることによるのみ、(a)平等が追究され理解されうる、(b)『人民』がさらなる繰り上げと開かれる、という点を理解することにある」(バトラー 2018: 11)。すなわち、集会の参加者は、これまで排除されてきた自分たちもまた平等な「人民」に加えいられるべき存在だということ、身体を通じて主張する。

以上のようにバトラーもまた、共通の身体的不安定性・可傷性を政治的変革の起点とする。それは政治的に格差をともなって割り振られてはいるが、格差が固定化されることは決してなく、常に組み換えの可能性に開かれている。

ヌスバウムとバトラーは、倫理の基盤を身体、特にその共通の可傷性に見出し、それが否定されるような状況を描き出して克服するという戦略において一致する。最後に再び両者の関係性を述べる。

## おわりに

ジェンダー秩序に関して、ヌスバウムは性別等を問わず実現の機会が与えられるべき資質 (ケイパビリティ・リスト) を規範理論として構築し、「女性だから」という理由でそれが達成されえない状況を批判する。そのとき「男」「女」というカテゴリーは、それが言説であるか実体であるかを問わず、現実の不平等の根拠になっているものとして名指される。身体の可傷性についても、ヌスバウムはすべての人が持っている身体の欲求に根ざした規範を構築し、現に存在する差別や不平等の問題の批判・解決を志向する。

それに対してバトラーの理論によれば、ジェン

ダー秩序や可傷性の格差をともなった分配という不平等な権力構造は、抽象的な意味での権力構造それ自体は消えずとも、完全に固定化されることもなく、攪乱によって組み換え可能なものだ。身体は、言説が強化する権力構造を攪乱する拠り所となる。

両者は対立する可能性も相互補完する可能性も含む。現に「女性だから」という理由で差別される人がいるときに、ジェンダー・カテゴリーそのものを問いに付すだけでは彼女たちの問題は解決しない。また、共通の可傷性が政治的な不安定性として不平等に配分されていることがそもそもなぜ問題なのか、規範性の弱いバトラーの理論では明確にならない。「哀悼されるべき生」の範囲が組み替わり、共通の可傷性を認識するというバトラーの理論は、ベトナムの人々がその例となりうるような、哀悼されるべき「価値ある生」とみなされた人々の生を具体的にどう改善できるかの指針とはなりづらい。「すべての人間はよりよく生きようとする性向を持っており、尊重に値する」というヌスバウムの主張の規範的性格はそれを補う。

他方、ジェンダー・カテゴリーや国家のアイデンティティといった様々な境界線が攪乱され動揺するほど、不平等が問題視され、ヌスバウムのような普遍性を志向する規範理論が受け入れられ、有効性を持つ可能性は高まる。マッキンゼーは「普遍性」をめぐる両者の議論を「不安定な同盟関係 (uneasy alliance)」と評した。バトラー的なフェミニズムが主流になることへのヌスバウムの警戒心にみられるように、両者は緊張関係にある。しかし、性差別や不平等に起因する暴力の解決という現実の政治課題に対し、バトラーの理論はヌスバウムが言うように無益ではなく、政治的な行動の有効性を担保し強化しうるものなのだ。

本稿の射程は両者の思想の異同を分析することにとどまった。それが教育や政治などの分野の考察をどう深めうるかは、今後の課題である。

## 注

- 1) 「パロディの教授」の内容とその後の応答については、神島 (2013) が簡潔にまとめているが、神島は両者の議論の関係性には深入りしていない。
- 2) これと同様の理論は、ヌスバウムの「適応的選好」の議論にみられる。個人の価値に重点を置くりベラベルな伝

統は、人々の選好を所与のものとしてその充足を図る功利主義を批判し、「基本的自由に対する人々の選好自体が伝統や脅しによって操作される」(ヌスバウム 2005: 138) ことを指摘してきた。ヌスバウムが知り合ったインドの女性は、当初は暴力や栄養不良や清潔な水の供給がないことを、自分の運命の一部として不満ながらも耐えるべきものとして考えていたが、政府の自己発見プログラムによって、不満のレベルは高まり、地方政府に抗議することを学び、以前よりも清潔に気を使うようになり、それを肯定的な変化と一様に述べている。

- 3) バトラーが憂慮するのは、「プッシュ政権側へのフェミニストの宗旨替えによって、女性の解放という命題がアフガニスタンに対する軍事侵攻の正当化にすりかえられてしまった」(バトラー 2007: 83) という事態である。イスラム圏が女性に抑圧的であることから、彼らへの攻撃は「女性を解放する」ものとされてしまうということである。彼女は「普遍性」「人民」など、同一の言語の意味をまさにその名において組み替えていくという戦略を唱えているが、彼女の戦略はこのような危険性もはらんでいる。

## 参考文献

- バトラー、ジュディス (1999) 『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』竹村和子訳、青土社。
- (2000) 「文化における普遍性」マーサ・C・ヌスバウム他『国を愛するということ——愛国主義の限界をめぐる論争』辰巳伸知・能川元一訳、人文書院、88-100頁。
- (2007) 『生のあやうさ——哀悼と暴力の政治学』本橋哲也訳、以文社。
- (2012) 『戦争の枠組——生はいつ嘆きうるものであるか』清水知子訳、筑摩書房。
- (2018) 『アセンブリ——行為遂行性・複数性・政治』佐藤嘉幸・清水知子訳、青土社。
- ギリガン、キャロル (1986) 『もうひとつの声——男女の道徳観のちがいと女性のアイデンティティ』岩男寿美子監訳、生田久美子・並木美智子共訳、川島書店。
- 神島裕子 (2013) 『マーサ・ヌスバウム——人間性涵養の哲学』中央公論新社。
- MacKenzie, J., 2009. "Refiguring Universalism: Martha Nussbaum and Judith Butler — An Uneasy Alliance?", in *Australian Feminist Studies*, 24: 61, 343-358.
- ミル, J. S. (1957) 『女性の解放』大内兵衛・大内節子訳、

岩波書店。

Nussbaum, M. C., 2012. "The Professor of Parody", in *Philosophical Interventions: Reviews 1986-2011*, Oxford University Press.

——— 2013. *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*, The Belknap Press of Harvard University Press.

——— 2018. *The Monarchy of Fear: A Philosopher Looks at Our Political Crisis*, Oxford University Press.

ヌスバウム、マーサ（2000）「愛国主義とコスモポリタニズム」マーサ・C・ヌスバウム他『国を愛するということ——愛国主義（パトリオティズム）の限界をめぐる論争』辰巳伸知・能川元一訳、人文書院、19-44頁。

——— 『女性と人間開発——潜在能力アプローチ』池本幸生・田口さつき・坪井ひろみ訳、岩波書店、2005年。

サリー、サラ『ジュディス・バトラー』竹村和子訳、青土社、2005年。