The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	普遍の主張 : J・バトラーにおける「共生」のポリティックス
Author(s)	藤高, 和輝
Citation	未来共生学. 2015, 2, p. 205-227
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/51807
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

普遍の主張

J・バトラーにおける「共生」のポリティックス

藤高 和輝
大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程

要旨

「普遍」から排除されたマイノリティが自らもまた「人間だ」と普遍性を主張し要求する実践は、真の「共生社会」を実現するうえでひじょうに重要な実践である。というのは、社会規範から排除された他者との共生を実現するためには、社会構造そのものを変革する必要があるが、マイノリティによる普遍の要求はそのような変革の契機となるような実践であるからである。本稿では、このような実践を理論的に捉えるために、ジュディス・バトラーの普遍に関する理論を参照する。とりわけ、バトラーの普遍概念はヘーゲル哲学にその理論的源泉があるので両者の理論的結びつきに留意する。本稿は、バトラーの普遍概念を理論的に把握することによって、マイノリティが普遍を要求し主張する実践とはいかなるものであるかを探求するものである。最後に、バトラーの普遍性に関する理論が「共生」のポリティクスにどのような視座を与えるものであるかを示したい。

目次

はじめに
1. 普遍の逆説
2. バトラーにおける「ヘーゲル的普遍」
2.1 ヘーゲル――「脱 - 自」の思想家
2.2「否定的なもの」としての普遍――ヘーゲルのカント批判を通して
3. 普遍の「主張」のアポリア
4.「いまだに実現されていない」ものとしての普遍
おわりに―倫理的態度としての「非 - 知」

キーワード

バトラー
ヘーゲル
普遍
具体
否定的なもの

はじめに

人種、エスニシティ、ジェンダー、セクシュアリティ、障がいといった様々なコンテクストにおける「共生」のポリティックスにおいて、マイノリティが自らの普遍性を主張し要求することは本質的に重要な実践であるように思われる。既存の規範から排除されている人々との共生が成り立つためには、社会構造そのものを組みかえる必要がある。そのとき、マイノリティが自らの「普遍」を主張することはまさに社会の規範的構造を組みかえる契機となる実践である。

それでは、マイノリティが「普遍」を主張することはいかなる行為なのであろうか。マイノリティが普遍を主張するとき、その「普遍」をめぐっていったい何が生じているのだろうか。本論ではこのような問題を、ジュディス・バトラーの思想に即して考察を行う。その際、私たちはバトラーの普遍性に関する理論をとくに彼女のヘーゲル哲学との関わりからアプローチする。このような普遍に関する考察は、「共生」をめぐるポリティックスに関していかなる帰結をもたらすであろうか。

第1節では、まずバトラーの普遍観をごく簡単に確認しながら、「普遍」をそれが主張される場面に即して考察する。つまり、普遍をその結果からではなく、具体的な過程として分析する。それによって、私たちは「普遍」の逆説的な構造や運動を把握することができるだろう。第2節では、第1節で確認したバトラーの普遍概念をより理論的・概念的に把握するために、その背景にあるバトラーとヘーゲル哲学との関わりから考察を行う。同節では、初期の『欲望の主体』を視野に入れながら彼女のヘーゲル的普遍概念の特色をみていく。第3節では、前節で考察した「普遍」の問題を、次にそれが「主張」される際の言語的な問題に着目する。ここでも私たちは、バトラーとヘーゲルの関わりからアプローチする。第4節では、普遍から排除されたマイノリティが自らの普遍性を主張することがいかなる実践であるかを、これまでの理論的考察との関連から導く。最後に、バトラーの普遍概念が「共生」のポリティックスにどんな視点を与えるかを確認する。

1. 普遍の逆説

かつて、「人」とは「男」を指していた。ボーヴォワールが『第二の性』で指摘したように、「女」とは「人＝男（man）」に対する「他者」であり、「普遍」に対する「特殊」、「個別」である。つまり、「女」とは「人」ではなく、そのような普遍から排除されていたのである。それに対して、女たちは自らも人間であることを、すなわち「普遍」を主張したのだった。参政権獲得のために闘った第一波フェミニズムが置かれた状況と比較するなら、現在の法的枠組みにおいては「女」もまた「人」であろう。かくて表面的にみれば、「普遍」は「男」の占有物から「女」を含むものへと拡大していったようにみえる[1]。

だが、それは結果からみた捉え方であって、その過程を捉えた見方ではない。というのは、女が普遍を主張したまさにそのとき、少なくとも普遍は二つあるのであり――つまり既存の普遍と新たな普遍――あるいはその主張は既存の普遍が「普遍ではない」という否定である。いずれにせよ、既存の普遍がその領域を次第に拡大していったという見方は、その過程に着目するならば、普遍に関するきわめて形式的でスタティックな見方であろう。もし私たちが普遍が主張される過程にとどまる理論的観点をとるならば、普遍とは複数の普遍であり、それらの普遍が互いに競合するコンフリクトを形成しているものとなる。逆にいえば、既存の支配的な普遍とは、他の「普遍」の諸可能性を排除することによってのみ成り立つものなのである。

普遍の概念は（主に左翼の理論家において）評判が悪い。その理由は上でみたように、普遍とは一定の他者を排除するメカニズムでもあるからである。このことはまた、ポストコロニアル・スタディーズが明らかにした歴史的事実でもある。バトラーもいうように、「普遍に関わる事柄が批判的にみられるようになったのは、普遍の教義が植民地主義や帝国主義に益するように使われてきたことが、左翼の言説によって着目されはじめたからだろう。もちろん、左翼の懸念とは、普遍的と呼ばれるものが、じつは支配的文化の偏狭な特性でしかなく、『普遍化可能性』は帝国の拡大と不即不離の関係にあるということである」（CU, p.15）［以下、Butler et al. (2000) をCUと略記］。普遍とは排除（foreclosure）の別名であり、それは帝国主義や植民地主義を想起させるものなのである。

しかし、普遍がこのような覇権的なものであるにしろ、普遍の意味を「排除」にのみ還元することはリスクを伴うものである。たとえば、バトラーがポール・ギルロイの議論に即して言うように、「近代の用語は、こういった用語から排除されてきた人々によって、まさにラディカルに再流用されうる」(CU, p.40)可能性があるからである。それゆえ、もし「普遍」を帝国主義的な意味に還元してしまうなら、それはこのような可能性を締めだし、「普遍」をいっそう単一的かつスタティックなものとみなすことに陥ってしまいかねないだろう。

実際、「普遍」の「再流用」の試みに着目するなら、「普遍」の構造がきわめて逆説に満ちたものであることを見出すことができる。「普遍」という用語から排除されてきた人々は、「普遍」に対する「個別」であろう。そして、その「個別」が自らを「普遍」として主張し、「普遍」の意味を「流用」することはきわめて矛盾した、逆説的な運動になる。ここで、この逆説性を「性的差異」に即してみていこう。バトラーは次のように述べている。

> ゼレーリの説明によれば、スコットは「『性的差異』を、普遍に含まれる条件として受け入れると同時に、拒絶することがいかに必要であったか」を歴史的に辿っていった。『提示できるのは逆説のみ』のなかで、スコットは、一八世紀、一九世紀のフランスのフェミニストたちは、性的差異を基盤に権利を主張しなければならなかったが、また同時に、自分たちの主張が普遍的な公民権の付与へと拡大されなければならないと述べる必要もあった(CU, p.33)。

ここで、バトラーは「性的差異」が「個別」であると同時に「普遍」としても機能しているという矛盾や逆説を指摘している。「性的差異」という「個別」を「普遍」として主張することは、バトラーによれば「排除的な普遍でも、排除的な個別でもないと思われる政治的主張」(CU, p.40)である。「性的差異に沿って議論することは、個別主義に沿って議論することである。だが、それはまた――あらゆる人間性の基盤に性的差異があると認めた場合――普遍に直接訴えることにもなる」(CU, p.33)。したがって、それは「性的差異という同じ語が、ある政治の文脈では個別を意味し、べつの政治の文脈では普遍を意味しうるということ」(CU, p. 33)を示唆している。つまり、「個別」と「普遍」とはいつもはっきりと区別できるわけではないのである。

そうである以上、「個別主義」の立場をとることは「普遍」の主張につきまとうこのような矛盾や逆説を無視することになる。むしろ、普遍と個別はこのような矛盾や逆説との関連において考察されなければならない。「普遍」を奪われた人々が「普遍」を主張することにおいて、個別と普遍は分かちがたく、奇妙な仕方で結びついているのである。「『人間としてのレズビアンやゲイの権利』とか、さらには『人間としての女の権利』という言葉が聞かれるときには、普遍的なものと個別的なものとが統合されないで、しかし分かれてもおらず、奇妙にも隣り合っている様子に出会うことになる」(CU, p.39)。したがって、「普遍」と「個別」とはあらかじめ区別されているわけではなく、むしろ、その関係そのものが「再分節化」に開かれたものとしてあるのである。

このように、普遍とは単に排除作用のみを意味するだけでなく、普遍を奪われた人々によって「流用」され「再分節化」される可能性をも含んでいる。しかし、このことは普遍のプログラムには終わりがないことをも示唆しているだろう。普遍とは排除の別名でもあった。そうであるならば、「新たな普遍」もまた同様のアポリアを抱え込まざるをえない。したがって、バトラーにとって、普遍とはそれ自体くりかえし問われなければならない開かれた概念なのである。

このような見方に依拠するならば、普遍とはつねに普遍ではないというきわめて逆説的な帰結に遭遇することになる。バトラーはこのような特異な理論的着想をヘーゲルの哲学から得ている。そこで以下では、このような普遍概念をより理論的・概念的に把握するために、「普遍」をめぐるバトラーのヘーゲル解釈を考察していきたい。

2. バトラーにおける「ヘーゲル的普遍」

本章では、バトラーの普遍概念をそのヘーゲル主義的背景から考察していく。ここで、私たちはバトラーが普遍について論じた『偶発性・ヘゲモニー・普遍性』(2000年)所収の諸論文ばかりでなく、彼女の博士論文でもある『欲望の主体』(1987年)なども視野に入れながら考察する。彼女の普遍概念は、初期におい

て示されたヘーゲル解釈とひじょうに深く結びついているからである。

しかしながら、そのような分析はこれまでどちらかといえば敬遠されがちであった[2]。だが、バトラーは初期から現在まで一貫して「ヘーゲル主義者」であるし、「欲望」や「主体」、「承認」といったバトラーの思想において基礎的な概念はすべてなんらかの仕方でヘーゲルと結びついている。もしバトラーの思想からヘーゲルの影響を捨象してしまうなら、バトラーの思想を正確に捉えることはできないだろう。また、バトラーは『欲望の主体』でドゥルーズやフーコーらの「アンチ・ヘーゲル」という思想的立場を、しかし、それが「アンチ」や「断絶」といった仕方で言明される限り、それらの用語を駆使しているヘーゲル哲学の枠内にあらざるをえず、その意味で「アンチ・ヘーゲル」は「ポスト・ヘーゲル」であると指摘している（SD, p.183-184）［以下、Butler (1987) をSDと略記］。「法の外部はない」という『ジェンダー・トラブル』の言葉をもじっていえば、バトラーにとって「ヘーゲルの外部はない」のである。

以下では、バトラー研究におけるこのような欠落を補うべく、彼女の普遍概念をヘーゲル哲学との関わりから考察する。バトラーは自身の普遍概念を構築するとき、ヘーゲルのカント批判を参照している。そのため本章では、この批判をバトラーがどのように解釈することで自らの普遍概念を構築したかを辿る。だが、その考察に進む前に、まずバトラーのヘーゲル観を確認しておきたい。バトラーが描くヘーゲル像は一般的なヘーゲル理解とは異質なものであり、そのためこの点についてまず説明しておく必要がある。その後に、「ヘーゲルのカント批判」をバトラーがどのように解釈することで普遍を理論化しているか、また、それがどのような政治的含意をもつものであるかを考察する。

2.1　ヘーゲル――「脱‐自」の思想家

バトラーにとって、ヘーゲルはどのような思想家なのだろうか。バトラーは『偶発性・ヘゲモニー・普遍性』でカントと対比させて、ヘーゲルの立場を次のように描いている。

> 『大論理学』のなかでヘーゲルは、泳ぎ方を学ぶためにまず水に入るまえに必要な事柄を学ばなければならないと考えている人物を、例として挙げている。その人物は、単に水に入って、泳いでいる途中で水の掻き方を実践するだけでは、泳ぎ方を学ぶことはできないと考えている人である。ヘーゲルは暗にカント的な思考を、実際に泳ぐまえに泳ぎ方を知ろうとするこの人物になぞらえて、自己を掌握している認識モデルと、活動そのものに身を委ねるモデル――それが認識しようとしている世界に身を委ねる認識の形式――とを対比させている。ヘーゲルは「支配」の哲学者と呼ばれることが多いが、ここでもわかるように――またヘーゲルの「不安」に関するジャン＝リュック・ナンシーの犀利な著作で述べられているように――世界に対する自我の忘我的＝脱‐自的な位置は、認識の支配を解体するものだといえるだろう。（CU, p. 19）

このように、バトラーはカントとヘーゲルの思想的立場を、ヘーゲル自身の比喩を通して区別している。ここでは、カントは、世界に身を委ねることなく、それを外側からカテゴリーによって認識しようとする形式主義的な思想家とみなされ、反対にヘーゲルはその世界に身を委ねる脱‐自的な（ek-static）思想家とみなされている。一般的にヘーゲルは「全体性の思想家」とみなされる傾向が強いが、バトラーはそのような見解とはむしろ反対の印象を与える思想家としてヘーゲルを捉えているのである。

このようなヘーゲル観は、すでに『欲望の主体』において鮮明に打ち出されたものである。バトラーは同書で次のように述べている。

> ヘーゲルの『精神現象学』のつかの間の主体は脱‐自的である。主体はたえず自己の外部に自己を見出し、そしてその主体の周期的な没収は最初の自己への回帰には導かない。実際、それ自身の外側に現れる自己にとって、脱‐自は実存の条件であり、そのため自己へのどんな回帰も不可能であり、自己‐喪失からのどんな最終的な回復もありえないのである（SD, p.xv）。

バトラーによれば、『精神現象学』におけるヘーゲル的主体ははじめから認識主体としての地位を確立しているわけではなく、むしろそのテクストが差しだ

す諸々の世界へと「身を委ねる」ことによって形成される。この意味で、ヘーゲル的主体は自己を自身の外側に見出すものである。ところが、この自己同一化の実践に、ヘーゲル的主体はたえず「失敗」する。例えば、「感覚的確信」の章では「このもの」という個別が主体の「対象」であり「真理」であったはずなのに、その航路の末にたどり着くのは、実は個別的なものが「一般的なもの」であったという事実であり、かくして最初の思惑とは正反対のことが「真理」であることが暴露されるのである。バトラーによれば、この「失敗」は同時に新たな真理——ここでは「一般的なもの」——を示すことで、主体はまた別の「外部」に自己を見出し、その世界に自身を没入し、自己を確立しようとするが、やはりふたたび失敗する。バトラーは『精神現象学』を、このような「同一化」とその「失敗」の反復として捉える。したがって、「自己 - 喪失」からの最終的な「回復」はついにありえないとされ、このことは「絶対知」の契機においてさえ逃れることはできないとされる。バトラーによれば、「絶対知」とはこのような脱 - 自的な「生成」を知っている、自覚している、という反省の契機を意味するだけで、決してこの「失敗の喜劇」が終わるわけではないのだ(SD, p.20)。

バトラーが描くこのような脱 - 自的な「ヘーゲル的主体」は、「承認」との関連ではよりいっそう明白である。バトラーは主体と承認の関係を『ジェンダーをほどく』や『自分自身を説明すること』で取り上げている[3]。後者のテクストで、バトラーは次のように述べている。

> 人が自分自身を知るのは、自分自身の外側に、自分自身の外部に、自分が作ったものではない慣習や規範によって生じた媒介によってのみであり、そのとき人は、自分自身を作り上げる作者あるいは主体として自らを認めることができない。この意味で、ヘーゲル的な承認の主体とは、欠如と脱自性とのあいだを避けがたく揺れ動くような主体なのである。「わたし」の可能性、「わたし」を語り、知る可能性は、それを条件づける一人称的視点を脱臼させるような視点にある(GA, p.28)[以下、Butler (2000) をGAと略記]。

バトラーの考えでは、人は「承認」されることによってのみ「認識可能」になる。しかしながら、「承認」は「自分自身の外部」にある非人称的な社会的規範であるから、主体は自分自身を認識するために「自分自身の外へ」と導かれる[4]。「ヘーゲル的な承認の主体」は自己をたえずその「外側」に見出すので、ついに「自分自身を作り上げる作者あるいは主体として自らを認めることができない」のである。したがって、「承認とは、『自己への回帰』がまた別の理由から不可能になるような行為である」(GA, p.27)。

このように、バトラーはヘーゲルを「脱自の思想家」として描いている。ヘーゲル的な思考モデルが「世界に身を委ねる認識」だったのに対して、カントのそれは「自己を掌握する認識のモデル」であるとバトラーは論じていた。次に考察する「ヘーゲルのカント批判」で問題になっているのは、このような「認識モデル」の対立である。

2.2「否定的なもの」としての普遍——ヘーゲルのカント批判を通して

ヘーゲルはカントを「泳ぐ前に泳ぎ方を知ろうとする人物」になぞらえて批判していた。『エンチクロペディー』の第 I 部「論理学」でも、ヘーゲルは同様の批判を展開している。ヘーゲルによれば、「批判哲学の主要な視点は、神や事物の本質の認識にとりかかる前に、認識能力そのものに目を向け、それが神や事物の本質を認識する力をもつかどうか吟味すべきだ」(Hegel 1970: 53; ヘーゲル 2002: 57)という点にある。しかし、「認識」のまえに「認識の道具」(すなわち認識能力)を吟味しようとするこのような試みは、「こと認識に関しては、実際に認識にとりかからなければ認識能力を吟味することができない」のだから、「認識の道具については、道具を吟味することは道具を認識することに他ならないのだ。認識する前に認識しようとするのは、水に飛ぶ込む前に泳ぎを習おうとする、かのスコラ学者の賢い試みと同様に、ばかげたことだ」(Hegel 1970: 53-54; ヘーゲル 2002: 57- 58)。『精神現象学』がそうであるように、ヘーゲルは決して「認識」の前に「認識の道具」を吟味しようとはしない。ヘーゲルにとっては、泳ぎ方を学ぶためにはまず水のなかに飛び込まねばならないのであり、「世界に身を委ね」なければならないのである。

カント的思考は実際の「認識」にとりかかるまえに「認識能力」を吟味しようとするものである。したがって、カント的自己は純粋に形式的なものであらざる

をえない。ヘーゲルは、「カントは、まずい表現ながら、わたしのすべての観念や感覚や欲求や行動に『わたし』が付随する、といっている。『わたし』は絶対的な一般観念である」(Hegel 1970: 74; ヘーゲル 2002: 79)と述べている。ヘーゲルによれば、そのような「自我」の規定は、「『わたし』であることはすべての人間に共通している」(Hegel 1970: 74- 75; ヘーゲル 2002: 79)という形式的な規定でしかない。それに対して、ヘーゲルは、「『わたし』がわたしのすべての感覚、観念、状態のうちにあるとすれば、思考はあらゆるところに現在し、カテゴリーとしてすべての事柄に浸透している」(Hegel 1970: 74- 75; ヘーゲル 2002: 79)と主張する。ヘーゲル的思考にはまず、「主観性を脱色していくとともに、内容となる物事のうちに身を浸し、その色に染まること」(Hegel 1970: 80; ヘーゲル 2002: 85)が要請されるのである。「思考が内容からして真の思考になるのは、その事柄にどっぷりと浸かっている〔……〕限りにおいてである」(Hegel 1970: 80; ヘーゲル 2002: 86)。そして、思考が追求する「一般理念」は、それが対象とする物事に浸透している思考自身を「抽象化」することによって得られるとされる。したがって、ヘーゲル的思考とは「一般原理を求める活動であり、自分を抽象化していく自己関係」(Hegel 1970: 80; ヘーゲル 2002: 85)である。

このようなヘーゲルの議論を、バトラーは自らの普遍概念を構築する上で参照している。バトラーは、思考が自己自身を抽象化することによって形成された「一般的なもの」を「普遍」として捉えている[5]。その意味については第3節で考察するので、ここではバトラー自身の叙述を追うことにしたい。

バトラーによれば、カントは「認識能力」や「自我」をすべての人間に共通する「普遍的なもの」とみなしたが、このような「形式的普遍」はヘーゲルに従えば、世界に「どっぷりと浸かった」思考が自己自身を抽象化する結果えられたものである。したがって、バトラーは「形式的普遍」は「具体」を排除することによって形成されるとみなす。「ヘーゲルの結論は、思考する自己は、それが認識しようとするものと基本的に関係しているということだけではない。彼の結論は、『具体的なもの(the concrete)』を生みだし排除することこそ、形式を捏造する際の不可欠な要因だ」(CU, p.18)ということなのである。言い方を換えれば、バトラーはヘーゲルに即して、普遍を生成や運動の相で捉えたといえるだろう。普遍は具体から超越した形式ではなく、まず具体に埋没し、次にそれを抽象化し排除する操作を通じて形成されるものなのである。普遍はまず具体であり、次にそれを排除するのだ。この意味で、普遍は具体という「他者」に徹底的に依存している。

このように、バトラーは「ヘーゲルのカント批判」を通して、普遍を具体と構成的な関係をもつものとして理論化した。普遍は具体の抽象過程であり、その過程において具体は排除され否定される。バトラーはこの議論を政治的な文脈に導入している。以下で、「ヘーゲルのカント批判」を通してバトラーが理論化した普遍の議論がいかなる政治的含意をもつものであるかをみていこう。

バトラーは『精神現象学』の「精神」章における「絶対的自由と恐怖」を取り上げながら次のように述べている。

> ヘーゲルは、ある党派がみずからを普遍とみなし、一般意志を代表していると主張するときに何が起こるかを、はっきりと示している。そこでは一般意志は、それを構成している個人の意志に取って代わり、事実、個人の意志を犠牲にして存在しているものである。その結果、政府によって公的に代表されている「意志」は、その代表機能から排除された個々の「意志」に憑きまとわれることになる。ゆえに政府は、代表領域から排除された個々の意志の残滓を消し去ることによって、それ自身の普遍性を主張し続けなければならないという強迫観念的な仕組みを、その根底にもつものとなる(CU, p.22)。

本来、「普遍」とはすべての人間を含む用語であるはずなのに、ここでは個々人の意志が「一般意志」から排除され、そのような「意志」として承認されていないという事態が生じている。普遍は具体を排除することで形成されることが、ここでは普遍を自称する党派がそれを構成しているはずの個別的な主体の意志を排除するという政治的な次元で論じられているとバトラーはみなす。

ここで明らかなように、私たちは普遍をめぐる政治に「承認」の力学を見出すことができるだろう。上で引いた「普遍」を僭称する党派の例は、実際にはその「一般意思」として承認されていない他者が存在することを示しており、「普遍」

が「承認」の問題であることを示している。「普遍」は、本来すべての人間を含むべき語であるにもかかわらず、その言葉にだれを含むか、だれをそれとして認めるか、という「承認」の問題と結びついている。この意味で、政治的に構築される「普遍」は「承認」を通して形成されるのである。

実際、バトラーは『精神現象学』の「理性」章を取り上げながら「普遍」を「承認」との関連で考察している。バトラーによれば、「承認」は「それがなされている慣習的実践」や「人倫性」に依存しているものである。そのため、承認を通して形成される普遍とは「慣習的な実践によって条件づけられている」ものであり、「普遍を文化の規範を越えたものと位置づけることは不可能である」(CU, p.20)。承認は決して普遍的ではないその都度の「社会的規範」によって条件づけられているのであり、それゆえ普遍的な承認というものはありえない。その結果、「普遍はすべての個を包摂することができない」(CU, p.23)のである。上で引いた例は、このことをまさに劇的に描いているといえるだろう。

このような観点に立つならば、普遍はつねに十分な意味では普遍ではないことになる。したがって、バトラーにとって「ヘーゲル的普遍」とは「全体」ではない。むしろ、それはこのような「否定」である。バトラーは次のように述べている。

> ヘーゲルはすべてを包摂する真実なる普遍に向かって論を組み立てているようにみえるが、そうではない。むしろ彼が提示しているのは、それ自身の基盤である否定と切り離すことができない普遍なのだ。普遍という語が有する全方位的な範域は、個を排除することで成り立っているが、まさにそのことのために、綻びが生じてくる。どのような方法であれ、排除された個を普遍のなかに引きいれてくるときには、かならずその個をまず否定しなければならない。そして普遍はそれが包摂しようとするものを破壊することなく作用することができないことが、この否定によってふたたび確認されることになる。さらにいえば、個を普遍に同化させようとすれば、かならずそこには痕跡が――つまり同化しえない残余が――残り、それが亡霊のように立ち現れて、普遍をそれにとり憑かせることになる(CU, p.24)。

普遍は「具体」や「個別」を排除し否定することによって形成されるため、つねに十分な意味で普遍ではない。普遍とはこのような意味で「否定的なもの」であり、それは排除された「個別」や「具体」、すなわち、「普遍」として「承認されなかった人間」を生みだし、それらの人々の嘆きにとり憑かれている。この意味で、普遍はつねに「具体」に「汚染」されているのである(CU, p. 19)。バトラーが描きだす「ヘーゲル的普遍」とは、「具体」を排除することで成り立つ「否定的なもの」であり、それが否定し排除した「具体」が存在するためにつねに十分な意味では普遍ではないような、きわめて逆説的な概念なのである。

竹村和子は冨山一郎との対談の中で、バトラーの「普遍性」に関する議論に疑義を呈し、その元凶を彼女のヘーゲル主義に見出している。「なぜ思考の過程で、他の言葉や表現を作り出すことをせずに、「普遍」という言葉を受け入れたのか。〔……〕バトラーはヘーゲル研究者として出発したので、弁証法的止揚を捨てきれないのかな。ヘーゲルから身を引き離そうとしたのに、また違うかたちで――もちろんもっと開放的な、もっと積極的で生産的な意味をもつかたちで――その語が底流に連綿と続いているのではないかということが気になるところです」(竹村・冨山 2000: 50)。しかしながら、このような見解はバトラーがヘーゲルを「全体性の思想家」ではなく「脱‐自の思想家」とみなした点を看過しているといわざるをえない。そればかりではない。新しい言葉や概念を創造するよりも、既存の言葉や概念の意味をずらし、「再意味化」に開く理論的営為こそ、バトラーが目指したものではなかっただろうか。この意味で、バトラーの「普遍」に関する理論的試みはまさしく「再意味化」の実践であるということができる。

3. 普遍の「主張」のアポリア

前章で私たちは、普遍が具体によって「汚染」されることをみた。それは普遍が構成的に抱えもつアポリアであり、そのため普遍は構成上、実現不可能なものである。普遍とはつねに十分な意味で普遍ではないのだ。本章では、私たちは「普遍」から「普遍の主張」へと視点を転換することで、今度は普遍の言語的なアポリア、つまりそれを「主張する」ときに直面するアポリアを考察することにしたい。そこで検討したいのが、ヘーゲルの『精神現象学』における「感覚的確信」

の議論であり、そのバトラーの解釈である。

「感覚的確信」は「このもの」という個別具体的なものを真理とする知である。その知は「このもの」をその対象としており、そこからなにも捨象しようとしない。そうである以上、その知は無限に豊かなものであるように思われる。それは「このもの」からなにも取り除かないし、その対象には原理的に制限がないからである（Hegel 1980: 63; 1997: 122）。ところがよく知られているように、「感覚的確信」の真理である「このもの」は、その反対である「一般的なもの」に逆転してしまう。

ここでは後で触れるバトラーの議論との関連から、「感覚的確信」が真理とする「このもの」の例としてヘーゲルが考察している「いま」を取り上げよう。「いまとは何であるかという問いに対しては、われわれは、たとえば、いまは夜であるという例で答える」（Hegel 1980: 64; 1997: 125）。そして、この真理を書き留めておくことにしよう。「そこで、いま、この日中に、その書きとめられた真理をもう一度眺めてみると、われわれは、それが気の抜けたものになってしまっていると言わねばならなくなる」（Hegel 1980: 64; 1997: 126）。こうして、「いまは昼でもあり夜でもある」ということになり、先の「いまは夜である」という真理はどこか「気の抜けたもの」になってしまう。つまり、「このもの」である「いま」は、「昼」とか「夜」とかに対してまったく無関心なものとして現れているのである。このような「これであることにも、あれであることにも無関心であるような単一なものは、一般的なものと呼ばれる。こうして、実際には、一般的なものこそ感覚的確信の真理である」（Hegel 1980: 65; 1997: 126）。

バトラーはこのような「感覚的確信」の議論を言語の問題として扱っている。事実、ヘーゲルもすでに、「感覚的確信」を言語の問題として捉えているようにみえる。というのは、「感覚的確信」の「運動」を把握するとき、ヘーゲルはそれを「言い表す」とか「示す」、「指摘する」という言語に固有な運動と結びつけているからである。「自分たちの思いこんでいる一枚の紙を現に言い表そうとしても、しかも現に言い表そうとしたのであるが、それはできないことである。というのも、思いこまれる感覚的なこのものは、意識に、つまりそれ自体で一般的なものに帰属する言葉にとっては、到達できないものであるからである」（Hegel 1980: 70; 1997: 137）。このように、ヘーゲルが「感覚的確信」で理論化しているのは、言語の問題でもあるように思われる。というのは、まさしく言語こそ、「このもの」という具体的な対象を抽象することによって成り立つ「一般的なもの」であるからである。

ヘーゲルに潜在するこのような言語的観点を、バトラーはいっそう拡大させる。あるいは後藤浩子がいうように、バトラーはヘーゲルの『精神現象学』に「言語論的転回」を暗に読みこんだ上で読解しているということもできるだろう（後藤 2007: 132）。いずれにせよ、バトラーはヘーゲルの「一般的なもの」を言語の問題として考察している。実際、バトラーは「他者とともに生きることを感知するために――初期ヘーゲルの愛について」(2012) において、「感覚的確信」における「いま」を取り上げて、次のような考察を行っている。

> もっとも無媒介な契機である「いま」との関連で、その「いま」は私たちがそれに言及するときにはつねに過ぎ去ったものである。私たちは、それを指摘する瞬間、「いま」を失う――あるいは、それが消え失せてしまったようにみえるのである。このことが意味しているのは、言及行為はその言及対象を正確には摑まないということである。実際、だれもが「いま」を指摘しようとするときに直面する時間の問題は、すべての言及可能性に影響を与える遅延を確立する。〔……〕時間のラグは「いま」を示そうとする言語と示された瞬間とを分離するのであり、そのため、示す行為の時間と示されたものの時間のあいだには差異が存在するのである。このように、言語はつねにその標的を見失う。そして、その時間に言及するためには、そうであらねばならないのだ。この意味で、「いま」を言語において私たちが手に入れるようになるときには、「いま」は不可避的に「そのとき」である（ところで、「いま」への無媒介な関係は存在しないのだから、それは「いま」が得られる唯一の方法である）（Butler 2012: 6）。

バトラーによれば、ヘーゲルの「いま」の例が示しているのは、「言及行為はその言及対象を正確には摑まないということ」である。言語は「このもの」を指示しようとしても必然的にその試みに失敗するのである。「言語」はついに「このもの」には「到達できない」のだ。そして、「このもの」へのアクセスがつねに

言語を通じてしか私たちには不可能なのだとすれば、「このもの」はつねにその反対の「一般的なもの」に転落してしまわざるをえないことになるだろう。

前章で指摘しておいたように、バトラーは「普遍」をヘーゲルにおける「一般的なもの」として規定していた。その理由はおそらく、バトラーが「普遍」をなによりも言語の問題と結びつけているからであるように思われる。前章でみたように、「普遍」は「具体」を排除することで成り立つものだった。「具体」を抽象することで形成される「普遍」の構造は、「このもの」という具体を一般化することで成り立つ言語の問題と通底しているのである。冨山が言うように（冨山 2000: 50）、バトラーにとって「普遍」の問題はそれを「主張する」という言語の問題と強く結びついているのである。それゆえ、私たちはこの「感覚的確信」の議論を「普遍の主張」の問題に結びつけることができるだろう。

普遍を奪われたマイノリティが自らの「個別」を「普遍」として主張するとき、この主張された「個別」、あるいは「普遍」として言い表された「個別」も、それが主張されたものである以上は言語的制約から逃れることはできない。そのとき私たちは、「普遍」として主張された「個別」が、その運動において「個別」としては抹消されてしまうという事態に直面せざるをえないだろう。バトラーが『精神現象学』における「感覚的確信」の再読を通じて指摘したように、私たちは「このもの」を「失う」のである。「個別」を「普遍」として主張する実践には、このような喪失のリスクが伴うのであり、それは私たちが言語的存在である以上逃れることのできないリスクなのである。

それでは、普遍から排除されたマイノリティが自らの個別性を普遍として主張することは、「具体」や「個別」を抹消してしまうという「普遍の主張」につきまとうアポリアをただくり返すだけなのだろうか。それとも、その「主張」にはそのようなアポリアをくりかえすだけではないようなオルタナティヴな可能性があるのだろうか。もしそのような可能性があるとすれば、それはどのようなものであろうか。

4.「いまだに実現されていない」ものとしての普遍

「普遍を主張する」ことには、このような言語的アポリアがつきまとう。しかし、だからといって、普遍を主張するべきではないということにはならない。第一章ですでに指摘しておいたように、普遍から締め出された人々が「普遍」を主張することには、その普遍の「再流用」の可能性が存在する。最後に、私たちはこの可能性についてみていきたい。

普遍から排除された人々が「普遍を主張する」ことは、きわめて矛盾した逆説的な運動を構成する。なぜなら、通常「普遍が主張されるのは、つねに所与の文法のなかであり、認識可能な場所でなされる一連の文化慣習を通じてである」（CU, p.35）が、いまここで問題にしているのは、まさしくそのような「慣習」から排除された人たちによって主張される普遍だからである。「普遍」として承認されていない人が「普遍」を主張しているのだ。したがって、その主張は慣習的な普遍を肯定する主張でも、それを拡張しようとする主張でもない。それはむしろ、「普遍がいまだに実現されていない」という否定的な言語行為なのである。

バトラーはヘーゲルを介して、「普遍」はまず「具体」に埋没しており、それが普遍として成り立つために、その具体を普遍を「汚染」するものとして排除し否定する操作が行われると指摘した。普遍とは「それ自身の基盤である否定と切り離すことができない普遍」（CU, p.24）であり、それは「具体」の「否定」によって形成される。そうである以上、普遍とは「否定的なもの」であり、それは「いまだに実現されていない」という様態でありつづける他ない。というのは、それはつねに、その「外部」を、つまり否定した「具体」を抱えもつからであり、それによってはじめて「普遍」は形成され機能するからである。「普遍によっていまだに『実現されていない』ものは、普遍を本質的に構成しているものである」（CU, p.39）。

したがって、普遍から排除された人々が普遍を主張することは、このような普遍における「否定的なもの」に参与することである。それは、既存の普遍が限定されたものであり、他者という「具体」を排除することによって形成されていることを、まさに「体をはって＝身体を境界線上に置いて (put one's body on the line)」（CU, p.178）示す。それは「普遍の形式的概念を、その『内容』によって汚染されている痕跡へと引きもどしていく」（CU, p.39）実践なのである。したがって、このような行為は、普遍をその「否定的なもの」において反復するものであり、その「反復」は「以前の普遍が限定的で排除的な性格をもっていたこと

を浮き彫りにする」(CU, p.40)。

しかし、この「反復」は単に、否定的であるにとどまらない。「以前の普遍が限定的で排除的な性格をもっていたことを浮き彫りにする」ことは、同時に、「一連の新しい要求を起動させるような、非慣習的な普遍」の可能性を開くものでもあるからである(CU, p.40)。普遍が本来すべての人間を包含する概念であるならば、それが限定されたものであることを示すことは、新たな仕方で普遍を再構築しなければならないことを示唆するだろう。したがって、普遍を否定的に反復することは、同時に新たな「非慣習的な普遍」の可能性を開くという意味で肯定的な実践でもある。

それは決して単一的な普遍の「拡大」を意味しない。この「反復」は「以前の普遍が限定的で排除的な性格をもっていたことを浮き彫りにする」ことによって、まさしくその「以前の普遍」を解体することを志向するからである。「以前の普遍」とは端的にいえば「誤った普遍」なのである。しかしながら、その普遍の構造こそが現在の承認の関係を規定しており、そこでは一定の他者が「具体」として排除されている。それは「語りえるもの」と「語りえないもの」とのあいだに境界線を引く。それゆえ、「別の普遍が立ち上がるのは、政治的な読解可能性の境界に位置している痕跡からであり、主体であるという特権を与えられてこなかった主体〔……〕からである」(CU, p.178)。

しかし、「語りえないもの」が「語る」ないし「主張する」のはいかにして可能になるのであろうか。バトラーが賭けるのは「ヘーゲル的作戦」である。それは「語りえないものを、語りえるものの領域のなか――支配的な既存の規範の内部――に住まわせるために、前者を後者に順応させることではない。むしろそれは、支配の自信を打ち砕き、その普遍の主張がいかに不確かなものであるかを示し、その不確かさをたどって、その体制の崩壊に到達し、翻訳作業そのものによって引き起こされるオルタナティヴな多様な種類の普遍へ向けて、隙間を広げていくことである」(CU, p.179)。「普遍」をそれが排除した「具体」に引き戻す、その否定的な「反復」は、既存の普遍が普遍として「いまだに実現されていない」ことを示すことで、それを解体し、新たな普遍の可能性を開くものなのである。

したがって、マイノリティによる「普遍の主張」は、普遍が含む領域を単に拡大させようとするものではない。それは普遍の矛盾、失敗、逆説、すなわちその「否定的なもの」にとり憑く運動である。普遍が排除した具体に滞留することで、普遍が「いまだに実現されていない」ことをそれは明らかにするのである。それは普遍における「否定的なもの」を反復することによって、単一化され形式化された「普遍」が排除していた「オルタナティヴな多様な種類の普遍へ向けて、隙間を広げていく」実践なのである。

おわりに――倫理的態度としての「非‐知」

「共生」をめぐるポリティックスにおいて、「普遍」を奪われたマイノリティが自らもまた人間であると「普遍」を主張することは、「共生」が真に実現されるための本質的な契機であるだろう。それは、既存の普遍構造が十分には普遍ではなく、限定されたものであることを明らかにし、そのような社会構造を組みかえる契機になるものである。

しかし、私たちがみてきたように、「普遍の主張」はつねに二重の運動を孕んでいる。それは一方で、「普遍」が成立するために「具体」を排除するという形式主義的ないし言語的問題を孕んでいる。だが他方で、マイノリティが普遍を主張することは、「普遍」のこのような運動をパフォーマティヴに明らかにする可能性を秘めたものでもある。その実践は、普遍が「いまだに実現されていない」ことを暴露することで、既存の普遍を解体し、再創造することを促すものになりうる。

例えば、この二重性に関して、「同性婚」についての議論を取り上げよう。同性愛者に「結婚」が法的に認められていない現在の日本社会は、「結婚」を異性愛者の特権とみなし、同性愛者をそこから排除する差別的な社会であるといえる。あるいは、婚姻制度とはそのような「排除」によって成り立つものであると言い換えることもできるだろう。それゆえ、同性婚の合法化はこのような差別を是正する「普遍性」の要求であるように思われる。たしかにそうなのだが、しかし、バトラーはこのような「合法化」に全面的に賛成しているわけではなく、批判すら行っている。「非‐異性愛者の人々にも結婚の『権利』を拡大しようとする主張は、現存の権利をさらに普遍化する方向に拡大するためにはたらいていると

一見みえてはいても、その普遍化効果が国家による性実践の合法化から発している限り、その主張は、性的交換の合法形態と非合法形態のあいだのギャップをいたずらに広げるだけである」(CU, pp.176-177)。それに対して、バトラーは次のように主張する。「合法化効果をラディカルに民主化させるための唯一可能な方法は、結婚を、さまざまな種類の法的資格の前提条件という位置から、解き放つことである。このやり方は、結婚という支配用語を解体して、文化や市民社会レベルでの複合形態の可能性の方を広げるような、国家中心的ではない連帯形態に戻していくことを、積極的に求めるものだろう」(CU, p.177)。このように、バトラーは「家族」や「結婚」の意味を拡大させるのではなく、むしろ「家族」や「結婚」の意味を解体する方向に舵をとることで、それらの普遍とは異なる別の普遍の可能性に賭けようとする。このように、普遍の要求は二重的である。その要求は、一方でまた別の規範を生むことになるかもしれないし、他方ではむしろそのような規範の解体へと向かい、新たな可能性を創造するものでありうる。

私たちはおそらく、これら二つの可能性を別々のものとして切り離すべきではない。「普遍を主張する」ことは、一方では新たな「普遍」を打ち立てるリスクを孕みながら、既存の普遍を問う運動ではないだろうか。「同性婚」に関する議論に戻るならば、「同性婚」の権利を要求することは同性愛者に対する差別の構造を可視化し、それを問う運動であるといえる。しかし、そのような権利の確立はゴールではない。それは既存の「普遍」の構造を問う運動の過程として理解されるべきなのである。私たちはその権利要求の実践を「普遍の拡大」としてみるのではなく、新たな普遍の構造を打ち立てるリスクを背負いながら既存の普遍を問う二重的な実践として捉えるべきなのではないだろうか。

それゆえ、私たちは「普遍」を「否定的なもの」として、つまり「いまだに実現されていないもの」として捉える理論的立場を確立すべきであろう。なぜなら、それは「普遍」の意味をつねに「開かれたもの」として捉えることだからである。「ヘーゲルの作戦が切り開く未来は、かならず成功するという保証ではなく、無限と関連した未来、開かれた未来である。これこそ、時間に対するヘーゲルの非‐目的論的な省察に充満し、またヘゲモニーの終わりのない未来〔……〕と、かならずどこかで共鳴している無限性に関係したものである」(CU, p.174)。

このように、私たちは「共生」の意味に関しても、それが「いまだに実現されていないもの」として捉える必要がある。私たちが実現したかにみえる「共生社会」はつねに十分な意味では実現されていない。このことは、私たちがくり返し「苦い経験」を味わわなければならないことを意味する。というのは、新たな普遍、新たな共生が語られ、主張されるたびに、私たちが十分に知っており実現したかにみえた「共生社会」が実はまったくそうではなかったという「否定」の経験を積むことになるからである。「共生」が含む「私たち」という概念[6]が実際には他者を排除する限定されたものでしかないことを知るこのような否定的な経験から私たちが学ばなければならないのは、私たちが十分には「普遍」や「共生」を知らないのだという「非‐知」の感覚である(CU, p.41)。私たちの認識の手が届かない他者(サバルタン)が存在する。「共生」は「いまだに実現されていない」。「人間」や「普遍」、「共生」という概念はつねに問いに開かれたものとして、私たちが十分には知らないものとして保持されなければならないのである。私たちがバトラーの議論から学ばなければならないのは、このような「非‐知」という倫理的態度であろう。

注

1 もちろん、事態はそれほど単純には進まなかった。第二波フェミニズムが「個人的なもの(the personal)」の領野に家父長的な権力が働いていることを明らかにしたように、女性の自由や平等といった理念は実際には十分に実現されていないのである。

2 サリ・ロマン=ラゲルスペッツは、バトラーにおける「ヘーゲル主義的背景」が(様々な論者に指摘されながらも)まったく研究されてこなかったことを指摘している(Roman-Lagerspetz 2009: 224- 227)また、サラ・サリーは次のように述べている。「バトラーの著作すべてに現象学とヘーゲルが脈々と流れていることについては、ぜひ理解しておくべきである」(Salih 2003: 44)。なお、バトラーと現象学とのかかわりについては、稿を改めて考察する予定である。さしあたり、(Coole 2008)を参照。

3 (Butler 2004: 147-150)(GA, p.27-28)を参照。

4 ここで明らかなのは、ヘーゲルの承認理論とフーコーの権力論と結びつけるバトラーの理論的解釈である。ヘーゲルとフーコーをアクロバティックに結びつける彼女の理論的操作は『欲望の主体』からつづくもので、彼女の独創的な解釈である。この点については、拙論(2013)を参照。

5　ヘーゲル『エンチクロペディー』の引用は基本的に長谷川宏訳に拠ったが、バトラーが引用している箇所は『偶発性・ヘゲモニー・普遍性』を参照しながら筆者自身が訳したところもある。なお、長谷川が「一般的なもの(das allgemeine)」と訳しているものはバトラーの引用ではuniversalityとされており、訳者の竹村和子は「普遍的なもの」と訳している。本論では「一般的なもの」という訳語を採用するが、これら二つの用語がバトラーにおいては交換可能なものとみなされている点には注意する必要がある。このことは第三節で検討する言語の問題と密接に関わっているように思われる。

6　したがって、問われているのはまさしく「私たち」という概念そのものである。この点については、(冨山 2000)を参照。

参考文献

Butler, Judith

1987　*Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press.〔SDと略記。〕

2004　*Undoing Gender*. New York and London : Routledge Press.〔UGと略記。〕

2005　*Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.（＝2008、佐藤嘉幸・清水知子訳『自分自身を説明すること――倫理的暴力の批判』月曜社。)〔GAと略記。〕

2012　"To Sense What is Living in the Other: Hegel's Early Love," *100 Notes-100 Thoughts*, no. 66.

Butler, Judith, Laclau, Ernesto, and Žižek, Slavoj

2000　*Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. New York and London: Verso Press.（＝2002、竹村和子・村山敏勝訳『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。)〔CUと略記。〕

Coole, Diana

2008　"Butler's Phenomenological Existentialism," in Carver, Terrell and Chambers, Samuel A(eds.), *Judith Butler's Precarious Politics: Critical Encounters*. London and New York: Routledge, pp. 11-27.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich

1970　Enzyklopadie der philosophischen wissenschaften I, in Moldenhauer, Eva and Michel, Karl Markus(eds.), *Werke* 8. Suhrkanmp.（＝2002、長谷川宏訳『論理学――哲学の集大成・要綱第一部』作品社。）

1980　*Phänomenologie des Geist*, in Bonsiepen, Wolfgang and Heede, Reinhard(eds.), *Gesammelte Werke*, no. 9. Hamburg: Felix Meiner.（＝1997、樫山欽四郎訳『精神現象学（上）』）平凡社。）

Roman-Lagerspetz, Sari

2009　*Striving for the Impossible : The Hegelian Background of Judith Butler*. Helsinki: Helsinki University Print.

Salih, Sara

2002　*Judith Butler*. New York: Routledge.（＝2005、竹村和子訳『ジュディス・バトラー』青土社。）

大貫挙学

2014　『性的主体化と社会空間――バトラーのパフォーマティヴィティ概念をめぐって』インパクト出版会。

後藤浩子

2007　「「己」としての欲望と「と」としての欲望――ヘーゲル、ドゥルーズ、そしてバトラー」『現代思想』35(9): 129-143。

竹村和子、冨山一郎

2000　「バトラーがつなぐもの」『現代思想』28(14): 44- 65。

冨山一郎

2000　「困難な私たち――J・バトラー『ジェンダー・トラブル』」『思想』913: 91-107。

藤高和輝

2013　「排除・弁証法的反転・増殖――ジュディス・バトラーにおける法の生産的メカニズムと抵抗戦略」『論叢クィア』6: 80-99。