



Title	ジュディス・バトラーにおけるスピノザの行方（下） ：コナトウスから徳へ
Author(s)	藤高, 和輝
Citation	年報人間科学. 2014, 35, p. 73-87
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/27115">https://doi.org/10.18910/27115</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

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

The University of Osaka

## 〈論文〉

ジュディス・バトラーにおけるスピノザの行方 (下)  
——コナトゥスから徳へ——

藤高 和輝

## 要旨

ジュディス・バトラーにとって、スピノザは重要な思想家である。実際、バトラーは『ジェンダーをほどく』(2004年)で「スピノザのコナトゥスは私自身の作品の核心でありつづけている」(Butler 2004, 198)と述べている。それでは、いかなる意味でスピノザのコナトゥスはバトラーの哲学の「核心」にあるのか。本論文は、前回の論文「ジュディス・バトラーにおけるスピノザの行方 (上) ——「社会存在論」への道」に引き続きこの問題を考察するものであり、とりわけバトラーの「倫理学」に焦点を当てて探求するものである。私たちはこれらの考察の結果、バトラーの倫理学においてコナトゥスが基盤的な役割を担っていること、また、スピノザの徳がバトラーの考える倫理のモチーフのひとつであることを見出すことになるだろう。

## キーワード

倫理的転回、非難、批判、コナトゥス、徳

## はじめに

私たちは前回の論文「ジュディス・バトラーにおけるスピノザの行方 (上) ——「社会存在論」への道」で、バトラーの理路にスピノザの思想が陰に陽に影響を与えていることを明らかにした。とりわけ、スピノザのコナトゥス概念はバトラーの哲学の「核心」にあり、それが彼女のヘーゲル哲学との関わりの中なかで、また、彼女自身の理論である「社会存在論」の中なかで、きわめて重要な役割を担っていたことを示した。本論文は、このようなスピノザの影響がバトラーの「倫理学」の中なかにも認められることを示そうとする試みである。

『自分自身を説明すること』の訳者である佐藤嘉幸はその「訳者解説」で、バトラーの理路に「倫理への転回」(佐藤 2008)が存在することを指摘している。「彼女は、一九八〇年代のフーコーが「権力の系譜学」から「倫理」の問題系へと向かったように、「倫理」の問題へと移行しつつあるように思われる」(佐藤 2008, 259)。しかしながら、この「転回」の内実は具体的には検討されていない。そこで第一節と第二節では、この「転回」の意味をはっきりと示しておきたい。私たちはその「転回」を、『権力の心的な生』と『自分自身を説明すること』のあいだに存する差異として位置づけることになるだろう。第三節では、バトラーの「倫理学」がコナトゥスを基盤として創始されており、また、スピノザの「徳」がバトラーの倫理の重要なモチーフであることを、第四節では、そのスピノザのモチーフが『自分自身を説明すること』における倫理学に見

え隠れしていることを考察する。以上の考察によって、スピノザの思想がバトラーの倫理学の核心に存することが明らかになるだろう。

ところで、前回の論文でも断っておいたように、本論はバトラーのスピノザ解釈の是非を論じるものではなく、スピノザの思想がいかなる仕方バトラーの思想に影響を与えたかを考察するものである。すでに前回の論文で、バトラーのスピノザ解釈はヘーゲル的であることを指摘した。したがって、彼女の解釈はスピノザのテキストに即したものであるとは言い難く、ヘーゲル的なパースペクティブからスピノザを読み直したものだといえる。この意味で、バトラーの解釈はドイツ観念論の系譜にあるという方が正確だろう。さらには、そもそもそのヘーゲルのスピノザ解釈にしてからが、F・H・ヤコービの解釈に依拠したものであることがしばしば指摘されているし<sup>1)</sup>、ピエール・マシュレもいうようにヘーゲルのスピノザ解釈にはたしかに「異常な誤解」(マシュレ, 1986, 15)がある。その限りで、バトラーのスピノザ解釈は「誤読」に近いものだと言って差し支えないだろう。しかしながら、ちょうどヘーゲルがそうであったように、ある種の「誤読」が新たな思想的観点を形成するということがありうる。本論で引き続き考察したいのも、このような思想的ドラマである。

### 一 『権力の心的な生』における道德論

バトラーは『自分自身を説明すること』で自らの「倫理学」を開陳した。しかし、そのことをもって「転回」と称するには不十分である。というのは、この著作ではじめて倫理が主題化されたわけではないからである。ある意味で、倫理はバトラーにつねにつきまっていた問題ですらあった。前回の論文でみたように、バトラーはすでに哲学に触れた若い頃から「いかに生きるか」という倫理的な問題を自らに課していた<sup>2)</sup>。『ジェンダー・トラブル』の結論部においても、アイデンティティの問題に関して「いかに反復すべきか」という倫理的な問いが提出されている。『ジェンダー・トラブル』ではこの倫理的な問いは「問い」の形で投げかけられるに留まったが、倫理はバトラーにとって重要な課題でありつづけたことが分かる。したがって、私たちが探求すべき課題は、バトラーの理路のいったいどこに倫理をめぐる思想上の「転回」が存するかを見極めることであろう。この「転回」の意味を把握してはじめて、私たちはバトラーの倫理学がいかに形成されたかを理解することができるだろう。

『ジェンダー・トラブル』以後、倫理が主題化されたのはまずは『権力の心的な生』においてであろう。『権力の心的な生』での道德論はきわめて鮮明な構図のもとで語られる。バトラーは道德を「超自我」と「自我」の反省的な関係と規定するのである。ところで、この道德論こそ、のちに『自分自身を説明すること』において軌道修正される理論に他ならない。したがって、「転回」はこれらのテキストのあいだに存するということができるだろう。そこで本節以下では、『権力の心的な生』で描かれる「道德論」をまず簡単に確認しておきたい(そのまえに、若干の注意を喚起しておきたい。本論では『権力の心的な生』における倫理に関する議論を「道德論」と呼ぶが、それは「道德」を「倫理」から区別するためである。この区別は『権力の心的な生』にみられるものではなく、後述するように『自分自身を説明すること』で与えられたものであり、本論はこの区別に則っている。したがって、この区別は思想の生成という観点からのものではない)。

『権力の心的な生』(1997) で、バトラーは「フーコー派と精神分析派の双方の著者たちが避けてきた仕事」(PP 3=11) を試みている。フーコーは「主体化＝服従化 (assujettissement)」を考察したが、その理論的枠組から精神分析の理論を排除したために、その「主体化＝服従化」における心的な様態については十分な議論を展開しなかった。反対に、精神分析は「権力」という社会的関係の場を「象徴的なもの」に還元したために、権力と心的なものとの関係について十分に検討しなかった。それに対して、バトラーは「権力がとる心的な形式」(PP 2=11) を探求しようとする。したがって、心的な主体化＝服従化の様態が問われることになる。

一般的に、権力は主体に対して働くものであると理解されるが、フーコーは権力が主体を形成すると捉え、そのありようを主体化＝服従化と呼んだ。そのため、主体化＝服従化には二つの契機がある。それは、「権力によって従属化される過程と、主体になる過程とを指す」(PP 2=10)。バトラーによれば、権力とはまず「主体を可能にするもの」であり、次には主体の「行為能力 (agency)」として引き受けられるものである。バトラーによれば、この二つの契機は連続的ではない。バトラーは「権力への服従」から「主体の行為能力の形成」への移行のあいだに「反転」の構造を見出すのである<sup>3)</sup>。権力が「行為能力の条件としての地位」から「主体「自身」の行為能力」へと移行するとき (PP 12=21)、主体はそれを己の「自律性」と取り違えて、「主体自身の出現の条件を覆い隠す」(PP 14=23)。言い換えれば、この「反転」のなかで、主体を可能にした社会的条件は忘却されてしまうのである。

バトラーによれば、主体はこのような「反転」によって創始される。バトラーはこの「反転」を、「自分自身への還帰」という「振り向き (turning)」の比喩によって描いている。いかにも矛盾した言い方だが、バトラーはこの「自分自身への振り向き」によって「自己」が形成されると論じる。「私」という「心的な対象」が形成されるのは、この過程を通じてなのだ。そこで、この心的な主体化＝服従化の過程をみていこう。

バトラーは「原初的服従化」、すなわち主体が創始される原初的過程を、「子どもの存在」を例にとって次のように述べている。「子どもは、彼／彼女が愛着しているものが何であるかを知らない。しかし、幼児も子どもも、自分自身に固執し、自分自身として存続するためには、誰かに愛着しなければならない」(PP 8=17)。つまり、コナトゥスはまずはじめに他性へと向かうのであり、これが「原初的服従化」と呼ばれる。

この原初的依存の光景から理解されることは、「存在することへの欲望」は「自分自身」を「解消する」傾向にあるということである。「私」は、主体として生存可能であるためには、「自分自身のままでいることができない」(PP 10=19)。子どもは自身の存在を認めてもらうためには、誰かに愛着しなければならない。子どもは、もし誰かに（必ずしも両親である必要はない）認めてもらえないならば、「社会的な死」を経験しなければならない。そのため、子どもは、「存在しないよりは、従属化された状態で存在したい」(PP 7=16) と欲望し、誰かに愛着するのである。これが、原初的依存の状態である。したがって、主体として存続するためには、「自分自身の欲望を妨げなければならない」(PP 9=18)。その代わりに、幼児は「欲望を排除するものを欲望する」(PP 61=78)、つまり、「自分自身の従属化の諸条件を欲望する」(PP 9=18) ことになるのである。この「服従化への欲望」——バトラーは「欲望の欲望」(PP 61=78) とも呼んでいる——は「自分自身の解消」を目指すものであるから、「死の欲動」と呼んでもいいだろう。この意味で、バト

ラーは「死の欲動」は……逆説的にも生存にとって不可欠である」(PP 194=237)と主張する。主体が存在するためには、その「存在することへの欲望」は搾取されることを運命づけられているのである。

自分自身の存在に固執することは、基本的に自分自身のものではない他者の世界に服従すること(後の時点では生起しないが、存在したいという欲望を作り上げ、可能にするような服従)を必要とする。他性に固執することによってのみ、人は自分「自身」の存在に固執するのである。人は、決して自分が作ったのではない諸関係に対して可傷的であり、社会における原初的で創造的な疎外を徴づけるカテゴリー、名前、関係、分類を通じて、常に、ある程度、固執する。もしこうした諸関係が原初的服従化、あるいはまさしく原初的暴力を設定するとすれば、そのとき主体は逆説的にも、自分自身のために存在すべく、自分自身に対立して出現するのである。(PP 28=39)

バトラーによれば、この「原初的服従化」及び「原初的暴力」の結果、人は反省的主体になる。主体は、存在するためには、自分自身に対立しなければならない。この対立は、「原初的服従化」の後の主体の生にも持続的に関わり、いわばこの対立はくり返し反復されることになる。「服従化への欲望」は、「自分自身の解体、解消を推し進め」(PP 9=17)、結果的に、それは「自己叱責の心的習慣——それは時間の経過とともに良心として強化される——を生み出すのである」(PP 22=32)。

良心あるいは超自我は、あらかじめ主体がもつ心的能力ではなく、服従化=主体化の結果として生み出される発生論的なものだとはバトラーは理解している<sup>4)</sup>。同様に、「自我」もまた、バトラーにとって前提とされるべきものではない。むしろ、バトラーによれば、自我はこの「自己叱責」の「心的な対象」としてここではじめて形成されるのである。「良心とは、主体を自分自身にとっての対象であり、自分自身について省察し、自分自身を省察的で反省的なものとして確立する手段である。……欲望を規制するために、人は自分自身を省察の対象にする。自分自身の他性を生み出しつつ、人は反省的な存在——つまり自分自身を対象としうるもの——として確立される」(PP 22=32-33)。このように、「超自我」と「自我」の局所論的布置は、「原初的服従化」によって生じた「自分自身への対立」を背景にしているのである。

このような「超自我」と「自我」の関係を、バトラーは「道徳的反省性」と規定している。この「道徳」をバトラーは肯定しているわけではなく、むしろ批判的であるが、しかし、それ以外の倫理的可能性はこのテキストではほとんど追求されていない<sup>5)</sup>。『権力の心的な生』において定式化された道徳とはマゾヒスティックなもので、超自我の自我への非難という命令的様態のものであると考えられている。

同様の議論は、前回私たちがとりあげたバトラーのコナトゥス論「生への欲望——圧政下における『エチカ』」(2006)にもみられる。この論文において、バトラーはスピノザのコナトゥスに「死の欲動」の余地を認める解釈を提示していた。この「死の欲動」はバトラーによって「私」を解体する原理」として定義され、この原理をバトラーはスピノザの徳論に見出したのであった。だがそれならば、徳あるいは倫理とはいったい何か。この解釈を敷衍するならば、その行き着く先は詰まるところ「自殺」ではないだろうか。「自殺」とは究極的な「私」の「解体」なのだから。それでは、バトラーの「倫理学」とは「血なまぐさい定言命

法」(ニーチェ) にすぎないのだろうか。

## 二 倫理的転回——『自分自身を説明すること』における「批判」と「非難」

『権力の心的な生』にみられる道徳あるいは倫理をめぐる立場は、『自分自身を説明すること』(2005) で修正される。したがって、もし倫理をめぐるバトラーの思想に「転回」が存在するといえるなら、それは『権力の心的な生』と『自分自身を説明すること』のあいだに存在する差異にこそ求められなければならないだろう。事実、『自分自身を説明すること』でバトラーは次のように述べている。

『権力の心的な生』において、私は主体を創始するこの処罰の光景をあまりにも性急に受け入れてしまったかもしれない。この見方によれば、処罰制度によって私が自分の行為に結びつけられ、あれこれの行為をしたという理由で処罰されるとき、私は意識の主体として、したがって、ある意味で意識そのものを反省する主体として立ち現れる。主体形成に関するこの見解は、法を内面化した主体という見方に、あるいは少なくとも、処罰制度が償いを求めるような行為へと主体を因果的に関係づける見方に依拠している。(GA 15=29)

このように、バトラーは『自分自身を説明すること』で『権力の心的な生』における自らの立場を軌道修正しており、ここで彼女は『権力の心的な生』で示した立場との差異化を図っている。その代わりに、バトラーは『自分自身を説明すること』で倫理へのアプローチとして晩期フーコーの「生存の美学」の思想を抛り所とする。佐藤嘉幸が指摘するように、バトラーはこのような自らの軌道修正をフーコー自身の思索と重ねている（佐藤 2008, 259）。

ここで彼女が重要視するテキストは、フーコーの『性の歴史Ⅱ——快楽の活用』である。バトラーはこのテキストに触れながら、「フーコーは、反省的主体が生じる仕方を説明するために処罰の光景を一般化する、ということを拒否する点で、ニーチェとは明らかに異なっている。ニーチェ的な疾しい良心の出現を象徴する自己への振り向きは、フーコーにおける反省性の出現を説明するものではない」(GA 15=29) と述べている。このように、バトラーは自らの倫理学を晩期フーコーに仮託して論じるのであるが、その軌道修正において「反省性」の概念もまた修正されるのである。反省性はいまや単に「命法」という処罰のモデルには還元されない概念として規定される。それは「批判」という用語によって捉えられる。

ここではフーコーが、一九八〇年代初めに倫理の領域を再考することを決意した際に、この特有のモデルと結論からいかに遠ざかろうとしていたかに注意しておくことが重要だと思われる。彼の関心は、ある歴史的に確立された規定的コードがいかにある種の主体形成を強いたか、という考察へと移っている。彼は初期の作品で主体を言説の「効果」として扱っているが、後期の著作では自分の立場に次のようなニュアンスを与え、洗練させている。つまり、主体は一連のコード、規定、規範との関係において、a——自己の構築が一種のポイエシスであることを明らかにするだけでなく、b——自己

形成をより広い批判の作業の一部として確立することによって、自分自身を形成するのである。(GA 17=31-32 強調引用者)

「批判」という契機が新たに導入される。「批判とは単に、所与の社会的実践、もしくは実践と制度が現れる場である理解可能性の地平についての批判ではなく、私が自分自身を問うことをも含んでいる」(GA 23=42)。「自分自身を問う」というこの試みこそ、「批判の倫理的帰結」(GA 23=42)である。前述したように、主体とは「服従化への欲望」の結果、その「服従化」を条件として生産されたものであった。その意味で、「自分自身を問う」とは、この「服従化」の形成過程を問いに付すことに他ならない。「批判の実践は、事物の歴史的シェーマの限界、主体が現れる認識論的、存在論的地平の限界を暴きだす。これらの限界を暴きだすような形で、自分自身を形成することは、まさしく、現存の規範に対して批判的な関係を維持するような、自己の美学を実践することである」(GA 17=32)。批判とは、「自己非難を行う心的な審級」には還元されない、創造的な倫理実践とみなされるのである (GA 18=34)。

『権力の心的な生』では、この「批判の実践」は超自我が行う「批判」から区別されていなかった。しかしながら、『自分自身を説明すること』では、超自我の批判はフーコー的「批判 (critique)」から区別され「非難=有罪判決 (condemnation)」と再規定されるのである。このような再定式化のなかに、私たちはバトラーの思想上の「転回」をみることができるであろう。

「批判」が「自分自身を問う」実践を含むものであれば、「非難=有罪判決」は「判断する者と判断される者のあいだに存在論的区別」(GA 46=87)を設けることで、「他者を認識不可能なものと規定する方法」(GA 46=87)であるとみなされる。この意味で、「非難=有罪判決」は「判断される者との共同性を否認して自己を道徳的だ」(GA 46=87)とみなす行為である。「非難=有罪判決」はその限りで、「自己を問う」試みを放棄する行為でもある。また、バトラーはこのような「非難」と「批判」の区別をドゥルーズの「道徳」と「倫理」の区別に対応することを示しており、「非難=有罪判決」を「道徳」、「批判」を「倫理」と整理している(ただし、バトラーはこの区別をドゥルーズとは異なる仕方で位置づけるのだが (GA 139-140=150-151))。

このように、超自我の自己批判は『自分自身を説明すること』において「非難=有罪判決」と再規定される。「非難=有罪判決」とは「他者を認識不可能なものと規定する方法」と定義された。したがって、『権力の心的な生』における超自我の「非難」を『自分自身を説明すること』において修正されたパースペクティヴから読み直すなら、次のように規定されることになるだろう。超自我の自我への「非難=有罪判決」において、自我は超自我に対して対象(あるいは他者)であるために「認識不可能なもの」として見切りをつけられる。そこでは、この自我とは何か、この自我はいかにして形成されたか、この自我を構成する限界とは何か、といった倫理的省察が一切放棄されることになる。この意味で、「非難=有罪判決」は「判決を下された者の生に狙いを定め続け、彼の倫理的能力を破壊するのである」(GA 49=92)。言い換えれば、「非難=有罪判決」とは「死の欲動」の様態である。

このような「処罰のシナリオ」に、バトラーはスピノザとともに反対する。

もしスピノザがいうように、人はすでにあるいは同時に生への欲望をもつときにのみ正しく生きる欲望を持つのだとすれば、生への欲望を死の欲望に変えようとする処罰のシナリオは倫理の条件そのものを侵食する、ということもまた正しいように思われる。(GA 49=93)

倫理をめぐって、「死の欲動」には陥らない別のシナリオが存在する。「非難＝有罪判決」の枠組では、「承認」は「命令」に還元されるため、倫理的省察が損なわれてしまう。バトラーはその例として、カフカの短編小説「判決」を挙げている。父に「死」の判決を言い渡されたゲオルグは、実際に自殺してしまう。そこでは、「承認」と「判断＝判決 (judgment)」は完全に一致しており、「ゲオルグはこの判決を彼自身の行為原理とみなさねばならず、彼を部屋から飛び出させるような意志に関与しなければならないのである」(GA 46-47=88)。つまり、ここでは「判断」は完全に「非難＝有罪判決」の様態と化してしまい、この「非難＝有罪判決」において「判断」と「承認」は一致しているのである。したがって、「倫理的判断が生産的に働くためには、承認が宙づりにされなければならない」(GA 49=92)。言い換えれば、「判断＝判決は、主体——未来に別の形で行為する機会を持つような——の自己反省的熟慮に力を与えるためには、生を維持し促進すべく働かねばならない」(GA 49=92)、すなわち、コナトゥスが維持されなければならない。したがって、倫理学はコナトゥスが維持されるような「承認と欲望の関係」について考察する必要がある、とバトラーはいうのである。

スピノザは私たちに、生への欲望、固執する欲望を示しており、すべての承認理論はそれに基づいて作られている。また、承認が機能するような関係は、私たちを固定し、捕らえようとするため、欲望を拘束し、生を終息させてしまう危険がある。ここから、倫理学が次の問題を考察することが重要になる——すなわち、すべての承認理論は、欲望が承認という機能そのものに限界と条件を設定することを記憶にとどめつつ、承認のための欲望を説明しなければならない (GA 44=83)。

倫理的省察が可能であるためには、コナトゥスが維持されなければならない。コナトゥスが「承認」あるいは「服従化への欲望」と一致してしまうと、コナトゥスは「死の欲動」へと転落してしまう。したがって、コナトゥスが維持されるためには、「承認」が「宙づり」にされる必要がある。それによって始めて、コナトゥスは維持され、倫理的省察が可能になる。このように、バトラーは『自分自身を説明すること』において、『権力の心的な生』で描かれた「道徳的反省性」という処罰的モデルとは異なる別の倫理の可能性を探求しようとするのである。ここに、私たちはバトラーの哲学における「倫理的転回」をみることができるだろう。

### 三 コナトゥスと徳

これまでの考察から、バトラーの「倫理学」がコナトゥスを基盤に据えているということが分かる。倫理はコナトゥスが維持可能な仕方で開催されねばならないのだ。いかにして、コナトゥスを倫理的に維持

することができるだろうか。コナトゥスが承認と一致する「非難＝有罪判決」の様態においては、コナトゥスは他性に、あるいはより厳密に言えば、主体を可能にした「社会的条件」に還元され、解体される。コナトゥスが維持されるためには、なお別の承認理論が必要である。「承認を倫理的プロジェクトとして練り直すためには、私たちはそれを、原則として満足をもたらさないものと捉える必要があるだろう」(GA 43=82)。つまり、コナトゥスが維持されるためには「承認」を「宙づり」にしなければならない。そのような「欲望と承認の理論」とはまさしく、欲望に満足を与えないものである。

ところで、論文「生への欲望——王政下における『エチカ』」(2006年)において企てられたのは、まさしくこのような試みに他ならない。実際、バトラーは『自分自身を説明すること』で、この理論について論文「生への欲望」でより詳細に展開している旨を述べている(GA 139=150)。したがって、以下では論文「生への欲望」を取り上げて、「承認のための欲望」の議論とそれを基盤に据えた「倫理」について考察したい。

前回の論文で示したコナトゥスの社会存在論的解釈について、ここで簡単に振り返っておこう<sup>6)</sup>。バトラーはこの論文で、『自分自身を説明すること』の言葉を借りれば、コナトゥスを「承認への欲望を通じてのみ満たされる」(GA 43=83)ものとして規定している。言い換えれば、バトラーはスピノザのコナトゥスをヘーゲル的に解釈していた。それによって示された「承認のための欲望」としてのコナトゥスを、私たちは以下の三点に整理した。コナトゥスは、(1) 他者の住まう「社会的世界」に位置づけられ、そのため(2) そのあり方は他性へと向かう「脱-自」的なものである。最後に、(3) コナトゥスは反省的な様態をもつとされた。コナトゥスが「承認への欲望を通じてのみ満たされる」のは、コナトゥスそのものが自分自身のものではない他者の世界を必要としているからであり、このことが上の(1)と(2)で示された解釈である。

このような「承認のための欲望」の理論において、「倫理」が位置づけられる。この倫理は、(3)の「反省性」に関わるものである。ところで、論文「生への欲望」は『自分自身を説明すること』における「道徳」と「倫理」にあたる区別を踏襲している。したがって、私たちはバトラーの「反省性」を二つの様態に区別しなければならない。これら二つの反省性の様態の関係をみることで、バトラーの「倫理」は明確化されるはずである。

道徳的な反省性は、超自我の自我への「非難＝有罪判決」に相当する。それはフロイトの「道徳的マゾヒズム」のように、「自分自身の存在」を「解体」するように働く。「死の欲動」によるこの「解体」は、他者との共通性を開くという意味でバトラーにとって肯定的な価値をもつものだが、しかしながら、道徳的反省においては、「自分自身の存在」の完全な「解体」、すなわち自殺へと至る危険性がある。前節でみたように、「非難＝有罪判決」においては、その非難された者は「認識不可能な者」とされ、反対に非難する者は自己を道徳的だとみなす。これが暴力的なのは、この道徳的反省は主体に同一性を迫り、またそれを不服とする者には排除を迫るからである。このように、道徳的反省は「自分自身の存在」を、それを可能にした「社会的条件」に同一化し、還元するように働く。そのため、この反省性においては、「自分自身を問う」倫理的省察が介在する余地はない。

このように道徳的反省性が「死の欲動」によって表現されるなら、倫理的反省性は「生の欲動」によって表現されるのであろうか。バトラーの見解はそのような二元論に与するものではないし、私たちは「死の欲動」が逆説的にも「生存にとって必要不可欠である」ことを確認したはずである。主体が服従化の様態によって創始されるものである以上、「自分自身の存在」を「解体」する「死の欲動」の原理を排除することは決してできない、とバトラーは主張していた。倫理的反省においても、したがって、この「死の欲動」を克服することはついにできない。「死の欲動」は「生の欲動」に「勝利」するのであり、私たちの「生」を可能にする根本的な条件である。

それでは、バトラーにとって倫理をなす反省性とはいかなるものであろうか。バトラーはその倫理的反省性を、「死の欲動」が「阻止される (held in check)」(DL 126) ことと表現している。それは言い換えれば、コナトゥスが維持可能な仕方では「死の欲動」を別の方向に振り向けることである。バトラーはそれを、「死の欲動を自分自身への、あるいは他者への暴力として現出させることなしに、死の欲動を守る……倫理」(DL 127) と表現している。この意味で、バトラーにとって倫理をなすのは、「死の欲動」を「私」や「他者」に暴力的に振り向けずに、それを「私たち」が生存可能な仕方では「保存」することなのである。

バトラーがスピノザの「徳」に見出すのは、まさしくこの倫理的実践である。「スピノザにとって、自己保存 [コナトゥス：引用者注] はつねに徳と一致する」(DL 120)。実際、スピノザにおける徳とは、同時にコナトゥスを維持し、高めるものである。しかしながら、そのとき維持される「自分自身の存在」とは何であらうか。それが単純な自己保存であり、保存される場所の自己が「私」の自律性や単独性にすぎないなら、そのときコナトゥスは他者を排除するきわめて排他的な利害関心でしかないだろう。しかしながら、バトラーによれば、スピノザは契約論で前提とされているような個人主義を批判するパースペクティヴを示しており、したがって徳の基礎をなすコナトゥスは単なる「利害関心」ではないという (DL 111)。むしろ、バトラーは、「彼自身の存在に固執しようと努める個人は、この存在が彼自身のものだけではなく、あるいは排他的に彼自身のものではないということを見出す。実際、自分の存在に固執しようとする努力は、理性に従って生きることに関わっており、そこで理性はいかに自分自身の存在が共通の生であるかを明らかにする」(DL 124) と論じ、スピノザの『エチカ』第四部定理七三における次の一節、「理性に導かれる人は、自分自身にのみ服従する孤独のなかにいるよりも、共同の決定に従って生活する国家においていっそう自由である」、あるいはその備考、「理性に導かれる各人は、自分のために欲求する善を、自分以外の人に対しても同じように欲求する」を引いている。

ここで再び、私たちはこれらの欲望の同時性を考察するよう要求される。善く生きようと欲望するとき、私たちはまた生きることをも欲望する。その欲望する人は他者に先行していると言うことはできない。ここで人が自分自身のために欲望することは、同時に人が他者のために欲望することでもあるからだ。(DL 124)

このことは、「まず自分の欲望を決定し、それからその欲望の計画を立て、あるいは自分自身の欲望に基づいて他者の欲望を推定することと同じではない」(DL 124) とバトラーはいう。むしろ、この徳の実践は「自

己の所有性 (ownness) (DL 124) の概念を解体し、「共通の生」へと開くのである。したがって、この実践は「死の欲動の阻止」と表現されていたものであり、「死の欲動」の「解体の原理」を「私」や「他者」が生存可能な仕方で行使するものに他ならない。「スピノザは、変化する、不断の解体の原理を生産した。それはフロイトにおける死の欲動のように働き、しかしまた、生のもがきをある程度維持するために、自殺や殺人として成功させてはならないものである。これは阻止された解体の原理であり、阻止されてのみ、未来を開かれたままにしておくように機能できる原理なのである」(DL 126)。

#### 四 徳としての批判——スピノザとフーコーの交錯

バトラーは『権力の心的な生』で、「もしも、欲望とはつねに、自分自身の存在へと固執する欲望である、というスピノザの概念を受け入れ、そして欲望の理想を形成する形而上学的実体を、社会的存在のより柔軟な概念として再定義するのなら、そのとき私たちは、自分自身の存在に固執する欲望を、社会的な生の危うい諸関係のなかでのみ媒介されうようになにかとして記述し直す準備ができていくということになるだろう」(PP 27- 8=38-39) と述べていた。しかし、前回の論文でみたように、バトラーは『権力の心的な生』において、スピノザの思想に即して、この「再定義」を行っていたわけではなかった。この「再定義」の試みが実際に行われたのは論文「生への欲望」においてであり、そこではじめてバトラー自身のコナトゥス解釈が明示的に示されたといえる。『権力の心的な生』(1997) から「生への欲望」(2006) までのあいだに、バトラーは「倫理的転回」を経て、『自分自身を説明すること』で自らの「倫理学」を提示した。言い換えれば、『権力の心的な生』では「倫理」に関する考察は不十分だったのであり、そのためにコナトゥスの社会存在論的解釈を提示するには時期尚早だったのである。

バトラーは『自分自身を説明すること』で「倫理的転回」を示した。この「転回」を通じて、バトラーは論文「生への欲望」において、コナトゥスが維持可能な仕方ですべて「死の欲動」を保持する「倫理」の可能性を示唆した。論文「生への欲望」でスピノザの徳論に即して示されたこの「倫理」は、それでは『自分自身を説明すること』において見出すことができるだろうか。すでに私たちは『自分自身を説明すること』において、「道徳」に対する「倫理」を、「非難」に対する「批判」として見出した。したがって、この「批判」がいかなる意味で倫理的でありうるのか、このことが問われねばならない。

バトラーは「批判の実践」をフーコーの倫理思想として描いていた。論文「批判とは何か? —— フーコーの徳に関する試論」(2001年) で、バトラーは「批判の一般的性格」を考察している。だが、批判の「一般的性格」を示すのはそれ自体困難な課題である。というのは、この論文でバトラーが指摘するように、批判とはつねに何かに対する批判であり、すなわち、批判とは他律的なものに他ならないからである。つまり、批判はそれ自体ではなんら価値をもたない。批判はつねにその対象をもつものであり、それは「社会的-歴史的地平」の内部で行われる。したがってバトラー (及びフーコー) がいうように、批判は形而上学としての資格をもつことはできないのであり、それは「系譜学」としての価値をもつのみである<sup>6)</sup>。事実、バトラーはフーコーの「批判」概念を以下の二つの点で定義している。「批判はしたがって二つの仕事を持つ。それは、いかに知と権力が多かれ少なかれ世界をそれ自身の「体系の受容性の条件」に基づい

て秩序化する体系的な方法を構成するように働いているかを明らかにする仕事と、「それからの脱出を指し示すプレイキング・ポイントを跡づける」仕事の双方である」(Butler 2001, 316)。ゆえに、批判とは、「私」がどのような歴史的な仕方ですべて主体化＝服従化されているのかを問い、その様態の分析を通じてその「限界」を印づけ、そうすることで「服従化」からの「脱出」を示唆するものである。バトラーは『自分自身を説明すること』で、このような「批判」の機能を、フーコーの言葉を借りて「脱服従化」と呼んでいる。

主体化＝服従化の様態の外部に自分自身の形成は存在せず、したがって、主体が取りうる形式を編成する規範の外部に自己形成は存在しない。そのとき批判の実践は、事物の歴史的シェーマの限界、主体が現れる認識論的、存在論的地平の限界を暴きだす。これらの限界を暴き出すようなかたちで自分自身を形成することは、まさしく、現存の規範に対して批判的関係を維持するような、自己の美学を實踐することである。一九七八年の講演「批判とは何か」において、フーコーは述べている。「批判は、いわば真理の政治と呼ぶものなかで、主体の脱服従化を保証するだろう」。(GA 17=32-33)

「脱服従化 (desubjugation)」とは、したがって、自分自身が社会的に形成されているという事実を否認するものではなく、むしろ、主体の規範的な様態とは異なった別の批判的、社会的な自己の様態を形成することに他ならない。それは現存の承認の規範的枠組みに対して「批判的な開かれ (a critical opening)」を迫るものだと、バトラーは述べている。

さらに、バトラーはフーコーのこの思想に、「他者」との関連から以下の点を付け加えている。「フーコーは、この開かれこそが既存の真理の体制の限界を疑問に付すのであり、そのとき、自己をある意味で危険に曝すことが美德の徴である、と主張する。そのとき彼が述べていないことは、私自身の真理を確立する真理の体制を疑問に付すことが、ときとして、ある者を承認したい、あるいは別の者によって承認されたいという欲望によって動機づけられている、ということだ」(GA 24-25=44-45)。実際、「規範的地平」において、「私はその内部で他者を見ており、他者もその内部で見聞きし、知り、認識する」(GA 24=44) のであり、したがって、この「規範的地平」の「開かれ」は「他者」の概念を拡張、あるいは変化させるものであろう。ゆえに、バトラーにとって、この「批判的な開かれ」は「私」と「他者」の「共通の生」を開く実践でもあるのである。これもまたバトラーによれば、「承認を求める欲望の一部」(GA 24=44) をなしており、「私」だけでなく「あなたに承認を与えようとする欲望」(GA 26=47) がこのような「批判的な開かれ」を要求するのである。この欲望のために、「私」は「規範」との「闘い」に参加する。その運動を、バトラーは以下のように記している。

私は主体形成の既定の形式にも、また、私自身と関係を結ぶ既定の慣習にも束縛されてはいないが、これらのありうる関係それぞれの社会性には束縛されている。私は理解可能性を危険に曝し、慣習に挑戦することはできるかもしれないが、そのとき私は、社会-歴史的地平のなかで、またはそれに基づいて行為しながら、それを破綻、あるいは変容させようとしているのである。しかし、私がこの自

己になるのは脱-自的運動、すなわち、私を私自身の外の、私自身から剥奪され、同時に私が主体として構成されるような場へと移動させる動きを通じてのみである。(GA 114-115=211-212 強調引用者)

まさしくここに、私たちはスピノザの徳と同型の倫理的実践を見出すことができるだろう。批判が可能にする「脱-服従化」とは、主体を「解体」と同時に「保存」することでもあるような自己の実践であり、それは承認の「規範的地平」の枠組みを開き、自己と他者のコナトゥスをより高める「共通の生」を見出すような実践なのである。

\*

私たちはバトラーの思想において、奇妙なことにスピノザとフーコーの倫理思想が交錯していることを見出した。そのとき、『自分自身を説明すること』というテキストは、別の外観をみせはじめる。このテキストは、スピノザへの直接的な言及が計二回にすぎないにもかかわらず、まるでスピノザの徳を現代において蘇らせようとする試みのようにみえてくるのだ(興味深いことに、バトラーの『自分自身を説明すること』は「スピノザ・レクチャー」という枠で行われた講演をもとに加筆修正されたものである)。

事実、自分自身を説明することとは、バトラーにとってスピノザ的な徳の実践であるように思える。自分自身の説明とは、つねに他者に対して行われるものであり、また、自分自身を説明するために「私」が用いるどんな言葉も「私」のものではない社会的な規範やカテゴリーである。したがって、「私」は自分自身を説明しようとしながらむしろ「解体される」のである。しかし、この「解体」は同時に「チャンス」である(GA 136=248)。その説明は「私」を「私」が形成された社会的な規範や慣習の問題へと向かわせる。そのとき、「この社会的慣習は、悪しき生のなかで良き生を送ることができるか、他者ととともに、他者のために自己を作り直しつつ、社会的条件の作り直しに関与することができるか、という問題を提起している」(GA 134-135=246 強調引用者)。このように、自分自身の説明は、もしそれが社会的規範に対して批判的になされるなら、他者とともに生きる「共通の生」を開く徳の実践となりえるのである。この意味で、私たちはこのテキストに「スピノザ的精神」<sup>7)</sup>をたしかに見出すことができるのである。

### おわりに

前回の論文でも断っておいたように、本論はバトラーのスピノザ解釈の是非について論じるものではなく、スピノザの哲学がバトラーの思想にいかに関与を与え、それがいかなる仕方で彼女の哲学の形成に貢献したかという問題を考察するものであった。要するに、本論は「コナトゥスは私自身の作品の核心部にありつづけている」(Butler 2004, 198)というバトラーの言葉の意味を明らかにする試みであった。結論として、バトラーの思想において、コナトゥスは「社会存在論」の「核心部」にあり、またそればかりか「倫理学」の「核心部」にも横たわっていることを、私たちは理解することができる。思春期に自宅の地下室ではじめてスピノザの『エチカ』に触れたバトラーは、そのコナトゥスの思想に「絶望の中でさえ固執する生氣

論」(Butler 2004, 235) を読み取った。いまや、それは理論的に受肉され、私たちの前に差し出されている。

## 凡例

以下のバトラーの著作及び論文からの引用は次のように略記する。

PP: *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*.=佐藤嘉幸・清水知子（訳）『権力の心的な生——主体化＝服従化に関する諸理論』

GA: *Giving an account of oneself*.=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』

DL: “The Desire to Live: Spinoza’s *Ethics* under Pressure”

スピノザの『エチカ』に関しては以下の著作を参照した。

Spinoza. 1988. *Éthique* :Texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat. Paris: Seuil.

また、翻訳に際しては以下を参照した。

畠中尚志（訳）『エチカ（上・下）』岩波文庫。

工藤喜作・斎藤博（訳）『エティカ』中公クラシック。

## 註

- 1) この点については、笹澤豊. 1990. 「ヘーゲルとヤコービースピノザ主義の問題をめぐって」『講座ドイツ観念論第五巻 ヘーゲル——時代との対話』弘文堂, 17-54. や、栗原隆. 2011. 「実体形而上学から主体の哲学へ——実体が主体へ至る理路」『ドイツ観念論からヘーゲルへ』未来社, 71-94. また、Sandkaulen, Birgit. 2013. 下田和宣（訳）「ヤコービの「スピノザとアンチ・スピノザ」」『スピノザーナ スピノザ協会年報』vol. 13: 41-61. 等を参照。
- 2) 拙論「ジュディス・バトラーにおけるスピノザの行方（上）——「社会存在論」への道」『年報人間科学』大阪大学人間科学研究科, vol. 34: 163-180. を参照。
- 3) 「反転」については、拙論「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』クィア学会, vol. 6: 80-99. を参照。ただし、「反転」の心的なありようについては十分に議論していないので、別の機会に論じる予定である。
- 4) バトラーの「心的なもの」の発生論的解釈はきわめて複雑な理論構成を伴っており、そのためにここでは十分に検討することができない。ここでは、「社会的なもの」と「心的なもの」が単純な代理関係かのような叙述に終始してしまったが、実際にはそのような単純な代理関係には尽きないものである。この点に関するバトラーの解釈は『権力の心的な生』の最終章で詳細に議論されているが、その記述はかなり複雑であり、また、この解釈を明らかにするためには彼女のメランコリー概念を示す必要がある。この議論は本論文の内容とたしかに関わるものであるが、この点についての考察を含めると見通しの悪い議論に陥ってしまうだろう。そのため、この点についての考察は別の機会に譲りたい。
- 5) この可能性がまったく示唆されていないというわけではない。例えば、『権力の心的な生』の最終章では、倫理をめぐる別の方向性も示唆されている。しかしながら、この点についての考察は示唆する以上のものではなく、理論的に十分に展開されてはいない。
- 6) コナトゥスの社会存在論的解釈についての詳細は、拙論「ジュディス・バトラーにおけるスピノザの行方（上）——「社会存在論」への道」『年報人間科学』大阪大学人間科学研究科, vol. 34: 163-180. を参照。
- 7) これはヘント・デ・ヴリーズが『自分自身を説明すること』に寄せた推薦文にある言葉である。「バトラーは、人間

情念のもっとも残酷でもっとも破壊的な部分に対抗し、それを別の方向へと導くために哲学的知性の最大の力と悦びを結集する点で、真にスピノザ的精神において著述している」。

### 参考文献

- Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, California: Stanford university press.  
=2012. 佐藤嘉幸・清水知子 (訳)『権力の心的な生——主体化=服従化に関する諸理論』月曜社.
- Butler, Judith. 2001. What is critique? An essay on Foucault's virtue. In *The Judith Butler reader*, edited by S. Sara and B. Judith, 302-322. Malden, MA: Blackwel Press.
- Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. New York: Routledge.
- Butler, Judith. 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.
- Butler, Judith. 2006. The Desire to Live: Spinoza's *Ethics* under Pressure. in *Politics and the Passions, 1500-1850*, edited by Victoria Kahn, Neil Saccamano, and Daniela Coli, 111-130. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- 藤高和輝. 2012. 「ジュデイス・バトラーにおけるスピノザの行方——「社会存在論」への道」『年報人間科学』大阪大学人間科学研究科, vol. 34: 163-180.
- 藤高和輝. 2013. 「排除・弁証法的反転・増殖——ジュデイス・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』クィア学会, vol. 6: 80-99.
- 栗原隆. 2011. 「実体形而上学から主体の哲学へ——実体が主体へ至る理路」『ドイツ観念論からヘーゲルへ』未来社, 71-94.
- Lloyd, Moya. 2007. *Judith Butler: From Norms to Politics*. Malden, MA: Polity Press.
- Lloyd, Moya. 2008. "Toward a cultural politics of vulnerability: precarious lives and ungrievable deaths", in *Judith Butler's Precarious Politics: Critical Encounters*, edited by Terrel Carver and Samuel A. Chambers. New York: Routledge.
- マシュレ, ピエール. 1986. 鈴木一策, 桑田禮彰 (訳)『ヘーゲルかスピノザか』新評論.
- 大河内泰樹. 2006. 「規範という暴力に対する倫理的な態度——バトラーにおける「批判」と「倫理」」『現代思想』青土社, vol. 34 (12) : 140-151.
- Salih, Sara. 2004. Introduction. In *The Judith Butler reader*, edited by S. Sara and B. Judith, 1-17. Malden, MA: Blackwel Press.
- Sandkaulen, Birgit. 2013. 下田和宣 (訳)「ヤコービの「スピノザとアンチ・スピノザ」」『スピノザーナ スピノザ協会年報』スピノザ協会, vol. 13 : 41-61.
- 笹澤豊. 1990. 「ヘーゲルとヤコービ——スピノザ主義の問題をめぐって」『講座ドイツ観念論 第五巻 ヘーゲル——時代との対話』弘文堂, 17-54.
- 佐藤嘉幸. 2008. 「訳者解説 「倫理」への転回」『自分自身を説明すること——倫理的暴力の批判』月曜社, 257-281.
- Spinoza, Benedict de. 1988. *Éthique*. Texte original et traduction nouvelle par Bernard Pautrat. Paris: Seuil.= 1951. 畠中尚志 (訳)『エチカ (上・下)』岩波文庫. 及び、2007. 工藤喜作・斎藤博 (訳)『エティカ』中公クラシック.

## Spinoza's Conatus in Judith Butler: from Conatus to Virtue

Kazuki FUJITAKA

**Abstract:**

For Judith Butler, Spinoza is the most important philosopher. Indeed, Butler said in *Undoing Gender*(2004)“the Spinozan conatus remains at the core of my own work”(Butler 2004, 198). This paper tries to elucidate the meaning of the Spinozan conatus in Butler's philosophy, focusing especially on her ethical philosophy. In consequence, we can find that conatus functions as the fundamental idea in the ethical philosophy of Butler, and that Spinoza's virtue is a hidden motif of her ethics.

**Key-Words :** ethical turn, condemnation, critique, conatus, virtue