OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	バトラーのマテリアリズム
Author(s)	藤高, 和輝
Citation	大阪大学大学院人間科学研究科紀要. 2015, 41, p. 193-212
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/57254
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

バトラーのマテリアリズム

藤　高　和　輝

目　次

はじめに
1．「言説中心主義」批判
2．デカルトのテクストを書いた手
3．ヘーゲルのマテリアリズム？
4．ヘーゲルからフーコーへ
5．バトラーの系譜学
おわりに

バトラーのマテリアリズム

藤 高 和 輝

はじめに

ジュディス・バトラーはマテリアリストか。

仮にこの問いをバトラー本人に投げかけたとして、返ってくる答えは「はい」か「いいえ」といったような単純なものでないだろう。実際、バトラーは『ジェンダーをほどく』(2004年)で次のように述べている。「私はあまり良いマテリアリストではない」(UG, p. 198) と。

この否定を介した曖昧な言明は、彼女がマテリアリストであることを全否定していない。また、彼女の立場が「良いマテリアリスト」からすればおそらくは「マテリアリスト」として容認しがたいものであるかもしれないという判断をも、この言明は含意しているだろう。つまり、バトラーはマテリアリストであるかもしれないが、典型的なマテリアリストではないのである。このように、バトラーの立場はきわめて微妙なニュアンスを含んだものである。本稿が考察するのは、このような陰影に富んだバトラーのマテリアリズムとはいったい何かという問題である。

まず、私たちは第一節でバトラーのマテリアリズムがなによりも「言説決定論」に対する批判として描かれていることを確認する。バトラーのマテリアリズムとは身体のマテリアリティが「言説」に還元できないことを理論化しており、それゆえ言説的構築が決定論ではないことを示すものである。このことは第二節でみるバトラーのデカルト解釈（バトラーは「言説決定論者」を現代版の「デカルト主義者」とみなしている）にもはっきりと認められるものであり、そこでは身体は言語的構築の「失敗」として描かれている。第三節では、このようなバトラーのマテリアリズムが、彼女の思想的背景を形成した「ヘーゲル主義」ないし彼女のヘーゲル読解のうちに存在することを論じる。第四節では、このようなヘーゲルを介したバトラーのマテリアリズムがフーコーの系譜学と結びつくことできわめて具体的な歴史的観点を導入するに至ったことを明らかにする。第五節では、バトラーがフーコーの系譜学をいかに解釈することで、自身のマテリアリズムを構築しているかを考察する。

1.「言説中心主義」批判

バトラーは「私はあまり良いマテリアリストではない」と語っていた。まず、この言葉の意味を考えたい。この言葉につづけて、バトラーは次のように述べている。「私が身体について書こうとするいかなるときにおいても、その著述は結局のところ言語についてのものである」(UG, p. 198)。実際、現在の多くの研究者はバトラーの理論を「言説中心主義」とみなす傾向が強い[1)]。また、バトラー自身が「身体そのもの」よりも「身体の言説的構築」に焦点をあわせる傾向にあるのも事実である[2)]。この意味で、バトラーの身体に関する理論はつねに言語へと回付される。したがって、本稿が「バトラーのマテリアリズム」と題されていることのほうがむしろ奇異に思われるかもしれない。

しかしながら、くり返しを恐れずにいえば、それをもってバトラーは「私はマテリアリストではない」と述べているわけではないのだ。このことは次のことを意味するだろう。すなわち、バトラーはたしかに「身体の言説的構築」を強調するが、それは「決定論」ではないということを。というのも、もしこれが「決定論」なら、バトラーは自らがマテリアリストであることをあっさり否定していたはずだからであり、むしろ自身がイデアリストであることを言明するであろうからである。したがって、「私はあまり良いマテリアリストではない」という言明にみられる逡巡は、なによりもまず「言説決定論」への留保として受けとらねばならない。実際、バトラーは「私が身体について書こうとするいかなるときにおいても、その著述は結局のところ言語についてのものである」と述べた後で、「このことは、身体が言語に還元できると私が考えているからではない。まったく、そうではない」(UG, p. 198) と念を押している。

事実、バトラーは『問題なのは身体だ』(1993 年) で、「極端な構築主義の立場」を厳しく批判している。バトラーはそのような立場として二つ挙げている。ひとつは「言語学的一元論 (linguistic monism)」と呼ばれ、いまひとつは「言語学的イデアリズム (linguistic idealism)」と呼ばれている。以下で、これらの立場に対するバトラーの批判をみていくが、これらの立場は構築主義を批判する論客が往々にして想定しがちな構築主義解釈であることも付言しておきたい。

バトラーは「言語学的一元論」の批判から始めている。この立場は身体のマテリアリティすらも言説によって形成されることを頑なに主張する。この立場を、バトラーは「言説は主体を構築する (Discourse constructs subject)」というテーゼに定式化する (BM, p. xviii)。この定式における「構築」は、バトラーの言葉を借りれば「神のような行為能力 (agency)」をもつ決定論的なものと想定されている。また、「主体」がなるほど文法的に「対象」の位置にあるとしても、しかしながら「言説」が「主語＝主体 (subject)」の位置を占めており、したがって、言説が実体化されているとバトラーは批判する (BM, p. xviii)。バトラーの「構築主義」がもともと「実体の形而上学」を批判しようとするものであった以上、このテーゼは本末転倒な定式である。いわば、このテーゼは神学的なテー

ゼなのである。

もうひとつの「言語学的イデアリズム」についていえば、この立場は身体やマテリアリティを言語の「限界」に据える。いわば、この立場は身体の前に立ち止まるのであり、身体のマテリアリティは言説によって構築されないと考える。しかし、それならば、結局この立場はジェンダーとセックスの二元論に回帰するものでしかないだろう。「構築」の内部と外部とを、この立場は言語と身体とにきれいに対応させてしまうのである。こうして、この立場に立つ構築主義者は身体について「我関せず」の態度を守る。バトラーはこのような立場を「肉体嫌悪 (somatophobia)」と批判し、イデアリスティックな立場であるとみなしている (BM, p. xix)。

いずれにせよ、これら双方の立場においては、言語の身体に対する一方的な関係のみが想定されているといえる。バトラーはこのような言説中心主義を批判し、『問題なのは身体だ』で「構築」に代わって「物質化＝質料化 (materialization)」なる概念を導入する。この概念はまさしく、「構築主義」を「言説決定論」、「言語中心主義」へと還元させないために導入されたのである。「マテリアリゼーション」の概念は、言語による身体の「構築」といった一面的な関係だけでなく、身体のほうで何が起こっているかをより精緻に捉えようとするものに他ならない。バトラーは言説決定論者でもなければイデアリストでもない。バトラーは、身体を言説に還元するのでも、言説の「限界」として身体のマテリアリティを避けるのでもなく、しかし、それにもかかわらずあくまで言説との関係で身体を粘り強く捉えようとする。バトラーは身体を、一方で言説によって構築されるものであるとしながら、他方では言語に抗うものとしても理論化しようとするのである。次節では、後者の点についてバトラーのデカルト論に即して考察しよう。

2．デカルトのテクストを書いた手

バトラーの身体概念は、「言説中心主義的構築主義」の批判のなかでもっとも明瞭に語られる。身体とは「言説決定論」に抗うものなのである。この視点は、バトラーによるデカルトの現代的読み直しである論考「いかにして、私はこの手、この身体が私のものであることを否定できるか？」（1998 年）のなかにとくに認められる。興味深いことに、バトラーは現代の「言説中心主義的構築主義」がデカルトの『省察』と同じ立場にあるとみなしているのである。

デカルトは『省察』の最初の省察で、「この手」が実は夢にすぎないのではないかと問い、その可能性を排除できない以上「この手」の実在を疑った。デカルトは「この手」の実在を否定したのである。同様に、現代の構築主義者は「この手、この身体」が言説的に構築されたものではないかと問い、その実在を疑う。こうして、デカルトと同じように、構築主義は「この手」の実在を否定するのである。この意味で、構築主義者は現代版の「デカルト主義者」であるとバトラーはみなしている (Butler, 1998, p. 255)。

デカルトによるこのような「身体に関する問い」は「身体の位置づけ (positing)」に関わるものである。バトラーにとって、これはひとりデカルトにのみ当てはまる問いではなく、言語に必然的につきまとう問題である。私たちはつねに言語を通じて身体を認識せざるをえない。デカルトの場合、それは「書くこと (writing)」の問題として現れるとバトラーはいう。「デカルトの省察の方法は……書かれたものであり、それは明らかに書くことの時間のなかで遂行される。……すなわち、書くことはこの省察と同時に生じるのだ。デカルトの明示的な主張に反して、このことが含意しているのは、省察が無媒介なものではまったくないということであり、それは言語を通して行われるべきであり、また実際にそのように行われているということなのである」(Butler, 1998, p. 259)。デカルトの省察の方法は言語――ここでは「書くこと」として現れるもの――と必然的に結びついており、したがって「身体の位置づけ」はこのような言語的操作を通じて行われる。「デカルトが彼自身の身体の非現実性を位置づける方法」は、この「身体の位置づけ」をめぐる「一般的な問題をアレゴリー化して」おり、このことは「言説」によって「身体」を位置づけようとする構築主義の方法にも等しく当てはまる (Butler, 1998, p. 255)。

デカルト（及び構築主義者）は言語によって身体の実在を否定しようとする。したがって、そのような言語的操作によって「デカルトのテクストを書いた手」(Butler, 1998, p. 271) の実在は否定される。しかしながら、そのような否定によってもなお身体が完全に否定されるということはない。そもそも、テクストが「この手」の実在の否定を語っているにしても、「デカルトのテクストを書いた手」が実在することは（それがデカルトではない可能性は残るが）疑いえないだろう。バトラーによれば、こういった言語的な否定を介してさえも、身体は「反省的＝再帰的に」、また「亡霊的に」残存してしまうという。換言すれば、「言語」による「身体」の「否定」は失敗してしまうのだ。

バトラーは、デカルトのテクストにおいて「否定」されたはずの身体が「形象」として再びテクストの中に回帰することを強調する (Butler, 1998, p. 258)。ここでバトラーが注意を寄せるのは「書くこと」であり、その実在を否定されたはずの「この手」は「書くこと」の比喩的な形象として再び現れるという事実である。デカルトは、精神と身体の関係を「書くこと」と「白紙」の関係と想定し、この比喩はまた、神とデカルトとの関係を描く際にも参照される (Butler, 1998, p. 266)。このようにバトラーは、その実在を否定されたはずの「手」が比喩的な形象という形をとった「痕跡」として残る、と考える。したがって、身体とは、言語的否定を介してもなお残るものに他ならない。

このように、身体は言説的構築の「残余」である。重要な点は、身体とは言説的構築が絶えず失敗する地点であるということである。身体が明らかにするのは、言語が絶えず自らの意図を裏切ってしまうということであり、言語が決定論的ではありえないということなのである。デカルトのテクストは、身体の実在を否定しようと意図するが、そのテクストは「言われたこと」とは別のことを実際に行ってしまう。この意味で、言語は実定的 (positive) ではない。むしろ、それは、言語が「言うこと」とは別のことを行っ

てしまい、結果的にその語られた内容を裏切るという意味で、否定的 (negative) に働く。バトラーの理論において身体が位置づけられるのは、このような言語の否定性においてである。

このような言語の否定性はバトラーのパフォーマティヴィティ概念にも密接に関わるものであり、バトラーの言語論の本質的で核心的なテーマであるといえる。だが、ここでは、バトラーのパフォーマティヴィティ概念ではなく[3)]、言語の否定性という彼女の言語観についての考察を進めることにしたい。言語が「否定的なもの」であるという着想は、おそらく、彼女が最初に研究対象とし、その後の思索においても深い思想的背景でありつづけているヘーゲル哲学との関わりのなかにすでに孕まれているように思われる。そこで以下では、言語の否定性とそれによって位置づけられる身体の問題を、バトラーの「ヘーゲル主義」という思想的背景からアプローチしよう。

3．ヘーゲルのマテリアリズム？

私たちはバトラーの「言説中心主義的構築主義」批判のなかに、彼女のマテリアリズムが素描されていることを確認した。本章では、このマテリアリズムを彼女のより深い思想的背景から理解することを試みる。その背景とはバトラーの「ヘーゲル主義」である。彼女は初期から一貫してヘーゲル主義者である。そのことは『欲望の主体』に寄せられた序文から十分に推察される。また、バトラーは『戦争の枠組み』でも「私は意固地なまでにヘーゲル主義者である」ことを断っている。もし、バトラーがヘーゲルのなかになんらかのマテリアリズムの直観を見出しているのならば、そのとき、私たちはバトラーのマテリアリズムをいっそう深い見地から再構築することができるだろう。事実、バトラーは「他者のなかで生きることを感知するために――初期ヘーゲルにおける愛」（2012年）で次のように述べている。「ある種の執拗なマテリアリズムがヘーゲルの至るところに走っている」(Butler, 2012, p. 13)。しかし、バトラーはこのマテリアリズムについて詳述していないから、それを再構築するのは私たちに与えられた課題であるということになる。

以下では、まず、ヘーゲルにおける言語をバトラーがいかに解釈しているかをみていく。それによって、私たちは身体を言語の否定性において考察されなければならないというこれまでみてきた洞察をふたたび確認することになる。次に、このような洞察にもとづいて、バトラーが『欲望の主体』やカトリーヌ　・マラブーとの共著『私の身体であれ――ヘーゲルにおける支配と隷属の現代的読解』(2009 年) などで、『精神現象学』（以下『現象学』と略記）における「身体」をどのように解釈しているかをみていくことにしよう。

バトラーは『欲望の主体』の十年後に寄せられた序文で、ヘーゲルの『現象学』におけるナラティブ構造としての言語を「否定」として描いている。それは単に文法的ないし論理学な意味で「否定的なもの」なのではない。もし言語がそのような「否定」であ

るなら、そのとき言語は否定を介してであれなんらかの真理を記述するものとして機能することになるだろう。ところが、バトラーによれば、ヘーゲル『現象学』の言語は純粋に記述的なものではない。むしろ、「ヘーゲルにおける否定の使用は論理学的関係に関する私たちの理解を問いに付す」(SD, p. x) のである。

私たちは通常『現象学』を、「安定した現実が記述されるという想定を抱いて」(SD, p. xi) 読むものである。しかしながら、たとえば「感覚的確信」が「個別的なもの」を対象にしていたにもかかわらず実際にはその真理が「一般的なもの」であったことが判明するように、「私たちがはじめ抱いていた確信が確立されなかったこと」を私たち読者は『現象学』を読むことを通して経験する。つまり、『現象学』のナラティブ、その言語は、事実-記述的なものではなく、それ自体「否定」という「行為」を行っているのである。「[ヘーゲルの] 言語は……それ自身活動しており、それ自身の否定的機能をもち、実際、否定そのものに従属しているのである」(SD, p. xi)。事実、バトラーは「他者のなかで生きることを感知するために――初期ヘーゲルにおける愛」で、『現象学』の「感覚的確信」における「いま」を取り上げて次のように述べている。

> 「いま」は私たちがそれに言及するときにはつねに過去になる。それをさし示す瞬間、私たちは「いま」を失った（あるいはそれが消えたように見えた）のである。このことが意味するのは、言及という行為はその言及対象を正確には捉えないということなのである。実際、「いま」をさし示そうとするときにだれもが直面する時間の問題は、すべての言及行為に影響を及ぼす遅れを確立する。……時間の遅延は、「いま」を指示しようとする言語をその指示された契機から分離する。そのため、指示の時間と指示されたものの時間とのあいだには差異がある。このように、言語はつねにその対象を見失うのであり、そして、ともかくその時間に言及するためにはそうあらねばならないのである。(Butler, 2012, p. 6)

このように、言語はその言及対象を捉え損なうのだが、バトラーは『現象学』全体がこのようなオースティン的「失敗」という否定性によって貫かれたものであると読解する。『現象学』が私たちに課す「確信」は「誤った約束」であり、さらに「この誤りはすぐさまより真のより内包的な約束を指示」するが、しかしふたたび誤ることになるのである (SD, p. 21)。バトラーは「いま」に対するのと同様の分析を「終わり」にも行い、「終わり」はそれを指示した瞬間にすでに過ぎ去ってしまうことを指摘する。この意味で、ヘーゲルの『現象学』はくり返し失敗することを定められたテクストであるという。このように、バトラーはヘーゲルの「言語」を「否定的なもの」として描き出す。言語はたえずその言及対象を逸するのであり、それ自体が否定的行為なのである。

それでは、このような「否定的なもの」としての言語はヘーゲルにおいて身体といかに関わっているのだろうか。いや、そもそもヘーゲルにおいて身体に関する考察は存在

するのだろうか。この点に関して、バトラーは『私の身体であれ』で次のように述べている。

> ヘーゲルのテクストにおいて身体は現れていない、あるいは、身体は端的に不在であると述べるのは正当である。しかしながら、そのような観点を維持することは、この「不在」がそれ自身現れの領野においていかにして知られることになるかをまだ説明していない。詰まる所、生や形態、欲望や快に関するすべての議論が身体を仮定しているなら、そのとき、たとえ明白に主題化されていないにせよ、身体は論理的に前提されているのである。(SC, p. 79)

すなわち、バトラーによれば、ヘーゲルのテクストにおいて身体はある種の「不在」として現れており、この不在がいかにしてそのテクストに痕跡を残しているかが探求されなければならないのである。このことは言い方を換えれば、身体が言語の「否定」との関係において考察されなければならないことを示唆しているだろう。

それでは、『現象学』において一見「不在」にみえる身体の問題は、そのテクストにおいていかに現れているのだろうか。バトラーは『欲望の主体』の第一章第三節「身体的パラドックス」ですでにヘーゲルにおける「身体」に関して考察している。それは『現象学』の「主人と奴隷の弁証法」を考察している箇所である。ここでまず、その分析をみておきたい。

バトラーはこの弁証法を「生の一般化された問題を暗に示している」(SD, p. 55) と指摘する。その問題とは「生きようとする欲望と自由であろうとする欲望とのあいだの不一致」(SD, p. 55) である。バトラーによれば、奴隷は「生きようとする欲望」の形象であり、生き残るために自由を手放して、主人に服従し、主人のために労働することで「身体性 (corporeality)」に固執する。その反対に、主人は「自由であろうとする欲望」の形象であり、奴隷を働かせることで「身体性」から逃れ、奴隷の生産物を「消費」することで自己の「自由」を享受するとされる。

ところが、よく知られているように、主人の戦略はあくまでも奴隷の労働に依存しているものである。「皮肉なことに、主人の肉体離脱 (disembodiment) の企ては欲にまみれた態度となる。物理的世界から離れて、しかし生きるためにそれを要求することで、主人は彼の特権にもかかわらず決して満足されえない受動的な消費者になるのである」(SD, p. 56)。最初の目論見に反して、この弁証法の過程において主人が学ぶのは「生のレッスン」(SD, p. 56) のほうである。その反対に、奴隷は「自然物への労働を通して、情け容赦なく与えられた世界を彼自身の自己の反省へと変える自分の能力を発見する」(SD, p. 56)。したがって、生を選び自由を放棄したはずの奴隷が学ぶのはむしろ「自由のレッスン」なのである。しかし、奴隷はあくまで主人の奴隷であり、「彼の行為の作者として自分自身をみる」(SD, p. 56) 可能性は奪われている。したがって、奴隷が学ぶ「自由のレッスン」

とは、「生きようとする欲望は〔……〕自由であろうとする欲望とは統合されえない」(SD, p. 56) という「不一致」の経験である。

バトラーによれば、「主人と奴隷の弁証法」はこのような「生きようとする欲望と自由であろうとする欲望とのあいだの不一致」という「生の一般化された問題」を示唆している。この「不一致」を乗り越えるためには、「相互承認」を通じて「自由の身体化」がなされなければならないとバトラーは主張する。しかしながら、私たちは、他の自己意識から承認を勝ち取ろうとする自己意識の戦略が、主人と奴隷という形で、「自由」と「生」ないし「身体性」との「不一致」に行き着くことを確認したばかりである。つまり、「相互承認」が実現するためには、自己意識とは異なる他の自己意識、自己とは独立した〈他者 Other〉が存在するという点だけでは不十分なのである。それでは、いかにして「相互承認」は可能なのだろうか。バトラーは次のように述べている。すなわち、「相互承認が唯一可能になるのは、物質的世界 (the material world) に対する共有された方向づけの文脈においてのみである」(SD, p. 57)。

ここでいわれている「物質的世界」は「自然的世界」とは異なるものである。「自然的世界」とは「感覚的、知覚的世界」を指しており、それは意識とは区別される対象としての世界である。それはヘーゲルのいう意味での「意識」の対象としての世界であり、そこでは意識と世界は存在論的に区別されている。それに対して、「物質的世界」とバトラーが呼ぶものは、このような「自然的世界」を「変換 (transform)」したものであるとされる。ここで重要になるのが、奴隷の経験である。奴隷は労働を通じて「自然的世界」を「変換」することで、「所与の自然的世界を彼自身の自己を反省＝反映するものへと変換する彼自身の能力を発見する」(SD, p. 56) という「自由のレッスン」を積むのであった。すなわち、奴隷の場合その所有者が主人であったためにこの試みから結局のところ疎外されるのであったが、そこでは、自己の「自由」を「物質的世界」として「具体化＝身体化する (embody)」可能性が実現されているのである。したがって、「自己意識は他の自己意識を通して媒介されているだけでなく、それぞれが他者を認識するのは各々が〔自然的〕世界に与えるその形態によってなのである」(SD, p. 57〔〕内は引用者による補足)。主人と奴隷は、一方は「抽象的な自由」を求めたために、他方は「身体」に固執するあまり「敵対関係」に陥ったが、「物質的世界」を媒介にした「相互承認」によってこのような「敵対関係」は「解消」するとされる。

このように、「身体性」は「自由」によって否定される「生」の形象としてテクスト内に現れる。しかし、「抽象的な自由」はそれが実現されるために、「身体化」されなければならないものであった。かくして、ヘーゲルのテクストにおいて否定された「身体」の問題は形を変えて「保存」され、ふたたび「回帰」するのである。

バトラーは『私の身体であれ』で主人の戦略を身体との関連で再度取り上げ、より精緻に考察している。私たちがみてきたように、主人の戦略は「消費」であるが、それはもともと『現象学』において「欲望」として語られたものである。欲望はまず、他の自

己意識から承認を勝ち取るためにそれを否定するものとして現れるのであり、主人はその「承認をめぐる死を賭けた闘い」の勝者として現れたのであった。この戦略において、「身体」は奴隷に「貸し与えられる」ものである (SC, p. 84)。

バトラーによれば、主人の「消費的欲望」とは「身体的実存を克服しようとする欲望」であるが、この「否定」は「それが要求するものを十分には否定できない」(SC, p. 84)。私たちがすでにみたように、主人の戦略は奴隷に自らの身体性を肩代わりさせ、その反対に自己の「自由」を享受する戦略であるが、しかし、この戦略は「奴隷」に依存してはじめて可能になるものであるから、主人は自己の「自由」が奴隷の「身体性」や「労働」、その生産物によって養われていることを学ばざるをえない。したがって、主人の「身体的実存を克服しようとする努力」はついに失敗するのであり、むしろ「自由」の条件として「身体性」を発見するのであった。このことは、バトラーがデカルトに即して述べたのと同様に、身体の「否定」や「克服」は十分な意味では遂行されないことを意味している。主人の「身体的実存を否定する欲望」は、それにもかかわらず、その否定したはずの身体を「保存」してしまうことへと「反転」されるのである[4]。

バトラーは『私の身体であれ』で、主人の戦略が意図せずして実現してしまうこのような「反転」の構造をより詳細に論じており、その議論において身体概念が精緻に論じられている。主人は自己の「自由」の実現のために、「生」や「身体」を否定するが、そのとき身体は奴隷に「貸し与えられる」。それゆえ、奴隷の身体は自己自身の身体でありながら同時に主人の身体であるということになる。このように奴隷が自己自身のものであると同時に主人のものでもある身体を生きるのであれば、主人もまた「他者 - としての - 私の - 身体 (mon-corps-comme-un autre)」(SC, p. 83) を生きるものである。

> 主人と奴隷の節で、労働する身体は他所にあり、それは主人にとっての身体であるが、主人はそれでも身体を消費し、このように彼の外在化された身体との関係で身体を維持する。したがって、主人の身体は決して十分には撤退されず、このことはどんな人間の身体も十分には取り除けないことを示唆している。(SC, p. 84)

身体は、それが他者のものであれ、自分自身のものであれ、決して十分には否定されない。なぜなら、どんな身体も単に「私自身のもの」ではないからであり、「私の身体」とは同時に「他者の身体」なのである。つまり、身体とは、自己が他者と結びつけられた存在であることを示しつづけるものなのである。「身体が身体であるためには、それは他者の身体と結びつけられていなければならない」(SC, p. 80)。それゆえ、身体的実存を否定する主人の戦略はつねに「部分的に実現不可能」(SC, p. 84) である。私たちは他者と結びつき、その関係に依存しているから、それを否定することはついにできないのである。

このことは「奴隷」の場合にも等しく当てはまる。バトラーは『権力の心的生』において、

ヘーゲルにおける「不幸な意識」を取り上げてこのことを論じている。バトラーによれば、「ヘーゲルにおける奴隷は、見かけ上は外的な「主人」から逃れ、様々な規範と理想に服従した倫理的世界のなかに自らを見出す。あるいはより正確にいえば、主体は、これら倫理的法を反省的に適用することを通じて、不幸な意識として現れる」(PP, p. 32)。バトラーによれば、この「奴隷から不幸な意識への移行」は奴隷が「自分自身の身体に対して主人になる」(PP, p. 42) というものである。したがって、「不幸な意識」においても同様の「身体的パラドックス」が生じることになる。この「不幸な意識」は「身体を、否定され、克服され、あるいは倫理的要求へと従属化されるべきものとみなしているように思われる」(PP, p. 32) が、「ヘーゲルが示しているのは、もし身体の抑圧が身体による身体の道具化を必要とするなら、そのとき身体は、その抑圧の道具において、またその道具によって、意図せざる仕方で保持される、ということである」(PP, p. 33)。

このように、身体とは、それがいかに否定され克服されようとも、その試みにおいて保存されてしまうものである。先にみたバトラーのデカルト解釈と同様、彼女はヘーゲルにおいても、身体とは否定されながら、しかしその否定にもかかわらず残余するものであることを理論化しているのである。バトラーは「他者のなかで生きることを感知するために――初期ヘーゲルにおける愛」で、「ある種の執拗なマテリアリズムがヘーゲルの至るところに走っている」(Butler, 2012, p. 13) と述べていた。おそらく、バトラーが直観した「ヘーゲル的マテリアリズム」（奇妙な用語であるが）とは、身体の実体論的な思考ではなく、身体を言語的否定によってもなお残る「痕跡」として捉えようとするものであるといえるだろう。

4．ヘーゲルからフーコーへ

しかし、ヘーゲルにおいてバトラーが見出したマテリアリズム、すなわち「言語の否定性」とそれによって位置づけられる身体の概念とは、あくまで『現象学』のテクストに即して考察されたものであり、そうである以上ひとつの「ヘーゲル解釈」にとどまるものであるだろうし、そこでの身体はあくまでテクストが残す痕跡としての形象である他ない。それがバトラーに新たなマテリアリズムの直観を与えたものであったかもしれないにせよ、より具体的な歴史における身体の考察に比べればそれはあまりに観念的であるとの誹りを免れえない。このヘーゲルに関する分析が具体的な歴史の考察へと実現し花開くのは、いかにしてであろうか。

この問いを考える上で重要なのは『欲望の主体』で描かれた展望である。バトラーは『欲望の主体』第一章第三節「身体的パラドックス」で、「自由」と「身体」のパラドックスを見出し、その解決を「物質的世界」を媒介にした「相互承認」に求めた。ところで、この「物質的世界」は「歴史的世界」と言い換えることもできるだろう。というのは、「自由」の「具体化された＝身体を具えた」形態とは、その都度の歴史において描かれるものに

他ならないからである。「自然的世界の変換としての欲望は同時に、それ自身の自然的自己を身体化＝具体化された自由へと変換することである。しかし、これらの変換は自然と自己への関係を媒介する歴史的に構成された間主観性の外側では起こりえない」(SD, p. 58)。このように、バトラーは「主人と奴隷の弁証法」の読解を通じて、ヘーゲルの形而上学的な議論を具体的な歴史の場で捉え直そうとする。

実際、『欲望の主体』は単なるヘーゲル哲学の概説書ではない。『欲望の主体』は第一章で『現象学』の「悟性」章から「自己意識」章の「主人と奴隷の弁証法」までを論じた後、第二章以下では、ヘーゲルの哲学（あるいはそこで示された「欲望の主体」）がいかに二十世紀フランスにおいて受容されていったかを考察するものであった。それは言い換えれば、ヘーゲルの学説そのものがいかに歴史のなかで変容を被ったかを考察するものなのだ。したがって、バトラーは、ヘーゲルの読解を通じて見出した「身体的パラドックス」を、二十世紀フランスという具体的かつ歴史的なコンテクストのなかに移植する。事実、ヘーゲルに即して見出された「形而上学的な欲望の主体」は、第二章及び第三章におけるコジェーヴ、イポリット、サルトルの考察を通して、「実存的な主体」として再定式化される。かくして、「ヘーゲル的主体」は単なる『現象学』の主体にとどまるものではなく、歴史の舞台において具体化されるのである。

第四章では、「実存的主体」と化した「ヘーゲル的主体」がいかにフランス・ポストモダンの世代（バトラーが扱う思想家はフーコー、デリダ、ラカン、ドゥルーズ、クリステヴァである）を通じて変奏されるかを考察している。そこでは、主体の自己同一性は「虚構」として斥けられ、「欲望は主体それ自身の統合に挑戦する情動的な経験の多様性と非連続性として理解される」ことになるという。ドゥルーズやフーコーは「アンチ・ヘーゲル主義者」としてよく知られているが、バトラーは彼らの主体理論をあくまで「ヘーゲル的主体」の系譜のなかで捉えようとする。

ここで重要になるのが、フーコーの系譜学である。フーコーの哲学は、『欲望の主体』において「ヘーゲルの「克服」に関する最後の反省」(SD, p. 230) として論じられる。そして、バトラーはフーコーの系譜学の試みを、第一章の最後で見出した「身体的パラドックス」の問題を引き継いだものとみなしているのである [5)]。

『現象学』において「自由」と「身体」（あるいは「支配」と「服従」）はそれぞれ、「主人」と「奴隷」という二つの主体に分割され、形象化されていた。それに対して、バトラーによれば、フーコーの系譜学において「これら二つの形象はどんな主体にも帰すことのできない一つの反転の関係へ合流される」(SD, p. 237)。フーコーの系譜学は、主体が権力に服従することを通じて形成されることを示した。バトラーによれば、このことが示唆しているのは、「主体それ自身が身体の規制にもとづいたフィクションであるということ」(SD, p. 236) である。バトラーはフーコーの「ニーチェ、系譜学、歴史」を参照しながら、次のように述べている。

フーコーの用語では、「身体とは出来事が書き込まれる表面であり（出来事は言語によって跡づけられ、理念によって解消されるとされる）、分裂した自己の場であり（それは実体的な統一性という幻想をとる）、永続的にばらばらにされている塊である」。彼が述べるように、系譜学の仕事とは「歴史によってすっかり書き込まれた身体と、歴史による身体の破壊の過程を暴露すること」である。(SD, p. 236)

バトラーは、このようにフーコーの系譜学において描かれる「分裂した自己」という主体と「服従した身体」との二つの契機がヘーゲルにおける「主人」と「奴隷」にそれぞれ符合していると指摘する。そして、ヘーゲルにおいて「主人」と「奴隷」という形で二つの「主体」に分割されていたものが、フーコーにおいてはひとつの主体形成過程として理解されているとバトラーはみなすのである。このように、バトラーの解釈では、フーコー的主体は「主人と奴隷の弁証法」における「身体的パラドックス」をそのうちに反復するものである。主人が自ら否定した身体に依存していたのと同様、フーコー的主体も身体を犠牲にし、それに依存して形成されるのである。

このように、バトラーの見立てでは、ヘーゲルからフーコーへの移行において生起するのは「身体」の問題であり、ヘーゲルにおいて見出された「身体的パラドックス」がフーコーの系譜学において歴史的な問題として議論の対象になる。かくしてバトラーは、フーコーにおいて「身体」が歴史的な問題として提示されるという見解を得ると同時に、自身もフーコーの系譜学に深く理論的に依拠することになる。それでは、バトラーはフーコーの系譜学をいかに解釈し、そこでは身体はどのように描かれるのであろうか。

5．バトラーの系譜学

私たちはバトラーのマテリアリズムが身体を言語の否定性に位置づけるものであることをみてきた。デカルトやヘーゲルの彼女の読解を通して、私たちはテクストの言語が身体を位置づけ、あるいは否定しようとするときに、逆説的にも身体は「保存」され「残余」することを確認した。これらの解釈はあくまでテクスト読解に関わるものであり、身体について書くときに生じる言語的問題を論じたものだといえる。だが、この「書き込み」のモデルはいまやフーコーとともに、単なるテクスト・レベルのものではなく、身体と歴史との関係として描かれることになる。事実、フーコーは身体を「出来事が書き込まれる表面」とみなしていた。バトラーは「フーコーと身体的書き込みのパラドックス」(1989年) で次のように述べている。

私が示したいのは、フーコーにとって、『流刑地にて』のカフカにとってと異なることなく、身体の文化的構築は書記機械としての「歴史」の形象化を通じて達成されるということだ。〔……〕そのとき身体は、歴史そのものの「刻印」を待ちながら、書き込みが利用可能であるよう準備の整った表面あるいは白紙のページとして形象

化されるのである。(Butler, 1989, p. 603)

このように、バトラーはフーコーの理論を「書き込み」のモデルで描いている。「歴史」と「身体」との関係は「言語」と「身体」の関係に相同的である。しかしながら、「白紙」という比喩的な形象によって理解された身体それ自体が形象であるということを、私たちはバトラーのデカルト解釈に即してみてきたのであった。したがって、バトラーにとって、「白紙」や「表面」として理解された身体はあくまで言語を通じて形象化された比喩的なものにすぎないから、それは言語や歴史から存在論的に独立した実体的なものではない。

むしろ、バトラーは「書き込み」という歴史的、言語的操作が、「表面」としての身体という形象そのものを生みだすとみなす。彼女のデカルト論に即してみたように、「白紙」や「表面」としての身体は、言語的操作によって否定された身体がその否定にもかかわらず残存してしまう言語的な構築物なのである。したがって、身体を「白紙」や「表面」として位置づける言語的操作は、それ自体、身体の否定であり、破壊である。「表面」としての身体とは、そのような否定された身体のいわば昇華された形態なのである。

このことは、否定され破壊される「まえ」の身体が存在するということを意味しない。そのような存在論的な仮定は、ふたたび、「身体的書き込みのパラドックス」とバトラーが呼ぶものに陥る。そのパラドックスとは、「書き込み」のモデルは身体が構築されたものであることを示す意図をもつにもかかわらず、それは身体を「書き込み」に先立つ「表面」として位置づけてしまうというものである。「権力と身体、再考」(2004 年) では、このパラドックスは時間に関わるパラドックスとして再定式化されている。すなわち、「権力が身体に働きかける限りで、身体は権力に先立つものであるが、権力が身体を形成するという限りで、身体は〔……〕権力によってつくられる」(Butler, 2004, p. 183) というパラドックスである。言い方を換えれば、このパラドックスは身体が権力の「まえ」にあるのか「あと」にあるのかという時間をめぐるパラドックスなのである。バトラーの解釈はそのうちのいずれか一方を選択するものではない。むしろ、バトラーはこのパラドックスを「構成的」なものとして理論化する。言い方をかえれば、身体はそれ自体「運動」であり「時間」に開かれたものであり、パラドックスはその時間の過程を空間的比喩によって考えるときに生起するのである。この意味で、このパラドックスが示唆しているのは、身体を存在論的な「場」としては考えることができないということである。「身体とは構築が生起する場ではない」(PP, p. 92) のであり、身体は「空間」としてではなく、「時間」の様態において捉えられねばならないのである。この意味で、バトラーはフーコーの系譜学における「身体的書き込みのパラドックス」を構成的かつ時間的なものとして再構築しているといえるだろう。

バトラーが『問題なのは身体だ』で「身体のマテリアリティ」を「マテリアリゼーション」として理論化するのはそのためである。それは身体を時間の様態において理論化し

ようとする試みなのである。『問題なのは身体だ』では、身体のマテリアリティは次のように時間化されたものとして考察されている。

> 記号に先立つものとして位置づけられる身体とは、つねに先立つものとして位置づけられ、意味される。この意味作用は、それ自身の手順の結果としてまさしく身体を生産すると同時に、それにもかかわらず、それ自身の行為に先立つものとして身体を発見すると主張する。意味作用に先立つものとして意味される身体がその意味作用の結果であるなら、そのとき、記号が身体を必然的な鏡として映し出すと主張する言語の模倣的、表象的な地位は詰まるところ、まったく模倣的ではないことになる。かえって、それは生産的かつ構成的なものであって、この意味作用の行為があらゆるすべての意味作用に先立つものとして身体を限定し輪郭づける限りにおいてパフォーマティヴなものであるとさえいえよう。(BM, p. 6 強調原文)

したがって、破壊される「まえ」の身体やそのマテリアリティは、歴史を超越した「存在論的外部」ではない。それは、言説が生み出す「構成的外部」なのである。このように、身体のマテリアリティとは言説の外部として、それに先立つものとして構築される。だが、この構築はむしろ破壊を意味する。というのは、それは言説の外部に遺棄されるという仕方で構築されることを意味するからである。

それゆえ、バトラーが目指すのはいわゆる「身体の存在論」ではない。バトラーの見方においては、身体の存在論化は身体を「空間化」することに帰着し、その結果、「身体の歴史」が忘却されてしまうことになるからである。むしろ、バトラーにとって肝要なのは、マテリアリゼーションの過程においてどんな身体が失われることになるのかを説明する系譜学的試みである。しかし、破壊される「まえ」の身体を前提することなく、いかに「失われた身体の歴史」を描くことができるのだろうか。

私たちはバトラーのマテリアリズムが身体を言語の否定性において捉えるものであることを指摘した。デカルトやヘーゲルの彼女の読解においてみたように、身体は言語によって否定されるが、しかし、その否定された身体はなんらかの形象として言語の内部に残余するのであった。いまや、この理論的観点はフーコーとともに言説という歴史的、社会的領野に移植される。バトラーはフーコーの読解を通じて、主体の言説的構築は身体の「否定」や「破壊」によって遂行されることを明らかにした。したがって、バトラーにとって、言説的に構築された主体とは否定された身体の「昇華」として形成されたものであり、その主体において「失われた身体」はなんらかの「痕跡」として残るのである。バトラーは『権力の心的生』で、次のように述べている。

> 身体とは構築が生起する場ではない。それは、破壊を契機として主体が形成されるような破壊である。こうした主体の形成とは、身体に枠組みを与えると同時に身体

を服従させ統制することであり、またその破壊が規範化において保持される〔……〕という様態なのである。(PP, p.92 強調原文)

この意味で、主体は「身体の亡霊的形態」である。主体は身体の「否定」として出来し、そして、それは「失われた身体」の「痕跡」をなんらかの仕方で残しているのである。「私が示唆したいのは、この身体の残余は、そうした主体において――つねにではないにせよ――すでに破壊された様態で、一種の構成的な喪失として残存するということである」(PP, p.92)。

そのとき、バトラーの系譜学は、主体形成の歴史のなかに「破壊された身体」の「痕跡」を探求するものになる。それは一方では、身体がいかに文化的に構築されるかを示すが、他方では、その身体の言説的構築において「破壊」され「失われた」身体を探求するものでもあるのである。したがって、バトラーのマテリアリズムとは、言説的に構築された主体に身体の亡霊を読むものである。だが、この試みはつねに部分的に実現不可能な企てであろう。なぜなら、私たちは身体に関して言語を通じて認識する他ない以上、身体は私たちからつねに逃れ去るからである。しかし、まさしく、バトラーのマテリアリズムはこの自覚――「私はあまり良いマテリアリストではない」――において生起するのである。

おわりに

バトラーは「私はあまり良いマテリアリストではない」と述べていた。事実、バトラーのマテリアリズムとは身体を問題にしながらつねに言語へと回付するものであることを私たちは確認した。バトラーのテクストは最初から最後まで言語を問題にしており、徹頭徹尾、言語の考察に貫かれている。そうである以上、その思想的立場はいわゆるマテリアリズムではないであろう。しかしながら、バトラーの言語に関する徹底的な考察は、言語学的決定論に導くよりもむしろ、言語的構築の不可能性にまで至る。それは、言語による主体構築がつねに失敗するという洞察なのである。そうである以上、バトラーが「言説決定論者」であるという批判は転倒している。むしろ、バトラーこそ、徹底的かつ内在的に言語が「決定論」ではありえないことを理論化した思想家なのである。

バトラーにとって身体とは、このような言語の否定性や不可能性を証言するところのものである。身体とは言語によって否定されながら、しかし「亡霊」のように残存するものである。身体は、一方で言説的に構築されるが、他方ではまさしくその構築の「否定」や「失敗」としても形成されるものなのである。「身体とはそれに関して言語がどもるもの」(UG, p. 198) である。この意味で、身体とは言語の「躓きの石」なのである。

バトラーのマテリアリズムとは、身体の言説的構築という場面から、その裏面として構成される「まだ書かれていないものとしての身体の歴史」(SD, p. 238) を探求する系譜

学である。それはつねに言語の問題へと回付し、言語の不可能性に直面するものであらざるをえないだろう。歴史によって抹消された身体を完全な姿で復元することはできない。なぜなら、私たちはあくまで言語を通じてそれを認識する他ないのだから。バトラーはこのような不可能性の内部から、それでもなおマテリアリズムの可能性を手放さない。それは「良いマテリアリズム」ではないかもしれないが、マテリアリズムの（不）可能性に関する深い洞察を与えるものではないだろうか。

注

1）例えば、田崎英明は「言説による一元的把握、これをここでは「言説中心主義」と呼んでおこう。この呼び名によって私たちが想定しているのは、ラディカル・デモクラシーのエルネスト・ラクラウとフェミニズムのジュディス・バトラーである」（田崎、二〇〇三、四四頁）。

2）（竹村、2009）や（加藤、2001）を参照。

3）パフォーマティヴィティとの関連については、稿を改めて考察する予定である。

4）これはバトラーが「弁証法的反転」と呼ぶ概念である。この「反転」と「法」との結びつきについては、拙論（藤高、二〇一三）を参照。

5）バトラー哲学が際立って独創性を発揮するのはこの点である。つまり、バトラー哲学の特色はヘーゲルとフーコーの両理論を接続した点にあるのである。この戦略は『欲望の主体』以降、一貫したものである。バトラーは『ジェンダーをほどく』で、「ヘーゲルをフーコーの議論で捻じ曲げること」(UG, p. 31)（またはその逆）の重要性を指摘している（この点については拙論（藤高、二〇一二）を参照）。一般的な哲学史理解としては（フーコーは「アンチ・ヘーゲリアン」として知られている）この見解はまったく逆転した発想なので、これまでなかなか理解されてこなかった。

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〕

———, 1989, “Foucault and the Paradox of Bodily Inscription,” The Journal of Philosophy, vol. 86, no. 11, pp. 601-607.

———, 1993(2011), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of “Sex,”* London and New York: Routledge.〔BM と略記。〕

———, 1997, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, California : Stanford University press.（＝二〇一二、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。）〔PP と略記。〕

———, 1998(2001), “How Can I Deny That These Hands and This Body are Mine? ,” in Cohen, Tom, et al., ed., *Material Events: Paul de Man and the Afterlife of Theory*,

Minneapolis: Minnesota University press, pp. 254-273.
———, 2004, *Undoing Gender*, New York and London : Routledge Press.
———, 2004, “Bodies and Power Revisited,” in Taylor, Diana and Vintges, Karen, ed., *Feminism and the Final Foucault*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, pp. 183-194.
———, 2012, “To Sense What is Living in the Other: Hegel’ s Early Love,” *100 Notes-100 Thoughts*, no. 66.
Butler, Judith and Malabou, Catherine, 2010, *Sois mon corps: Une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard.〔SC と略記。〕
藤高和輝、二〇一二、「ジュディス・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、第三四号、一六三 - 一八〇頁。
———、二〇一三、「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、第六号、八〇 - 九九頁。
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1980, *Phänomenologie des Geist*, in Bonsiepen, Wolfgang and Heede, Reinhard, ed., *Gesammelte Werke*, no. 9, Hamburg: Felix Meiner.（＝一九九七、樫山欽四郎訳『精神現象学（上）』）平凡社。）
加藤秀一、二〇〇一、「構築主義と身体の臨界」上野千鶴子編『構築主義とは何か』、勁草書房、一五九 - 一八八頁。
竹村和子、二〇〇九、「身体的性差という虚構」『新編　日本のフェミニズム 2　フェミニズム理論』岩波書店、二七四 - 二八〇頁。
田崎英明、二〇〇三、「なぜマルクスとフロイトは構築主義者ではないのか」竹村和子編『ポストフェミニズム』作品社、四四 - 四八頁。

Materialism of Judith Butler

Kazuki FUJITAKA

Judith Butler is well-known as "constructionist." Some critics criticize her for the theoretical lack of the materiality of body. They point out that Butler reduces the body to discourse. But, there appears to be materialistic thought in Butler. In this paper, we explore what is materialism of Butler. However, her materialism is not typical. In *Undoing Gender*, Butler said "I am not a very good materialist." Although Butler does not deny that her own theory is materialistic here, its statement also means that the theory is not what is generally called materialism. What is her materialism? How does it theorize the body?

Butler never directly refers to the materiality of body. She always thinks about the body through referring linguistic condition under which we consider it. Or, her thought of the body is always mediated by the language. She, nevertheless, does not resolve the body into the language. Then, the body emerges as performing the impossibility of linguistic determinism in her thought. For Butler, it is given only through the language, but it is also irreducible to the language.

This strange idea of the body is made clear in Butler's critique of the "radical constructionist." Thorough its critique, Butler shows the irreducibility of the body to the discourse. Butler regards the position of "radical constructionist" as Cartesian in contemporary. The "radical constructionist" denies the reality of the body, reducing the body to the language, as well as Descartes. However, Butler indicates that, in spite of the negation, the body is left as some figure within the language. The body is left as that it is not sufficiently denied by the language.

This materialistic theory is formed through rereading Hegel and Foucault. In *Subject of Desire* and so on, she interestingly finds the materialistic view in Hegel. So, we must make clear how Butler reads the body in Hegel. Her theoretical perspective that she finds through reading Hegel is historicized in terms of Foucault. By binding philosophies of Hegel and Foucault, Butler supplements Hegelian perspective with a concrete historical context which Foucault explored in a way of genealogy.

Therefore, Butler is neither idealist nor a typical materialist. On the one hand, Butler examines the materiality of body in relation to the language. On the other hand, she shows that the body is irreducible to the language. It is not a typical materialism to the extent she never immediately refers to the materiality of body, and it is not idealistic to the extent she never reduces the body into the language. In this paper, we make clear her strange materialism, and how her materialism is established thorough rereading Hegel and Foucault.