OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	アイデンティティと共同体 ： 「怒りの共同性」に関するノート
Author(s)	藤高, 和輝
Citation	共生学ジャーナル. 2017, 1, p. 69-85
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/67022
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

研究ノート

アイデンティティと共同体

―「怒りの共同性」に関するノート―

藤高　和輝*

Notes on Identity and Community

Kazuki FUJITAKA

1. アイデンティティと共同体

アイデンティティは単なる「個人的なもの」ではありえない。それはなんらかの「帰属先」を示すものである以上つねにある種の共同性を志向している。というより、共同体がなんらかの属性を共有することによって生起し維持されるのであれば、共同体の方こそアイデンティティを必要としていると言い換えてもいいだろう。とりわけ、社会的マイノリティにとって、その周縁的なアイデンティティが指し示し、媒介する共同性、その社会的紐帯がもつ意義は大きい。だが同時に、まさにアイデンティティ・ポリティクスの歴史のなかから、アイデンティティによって媒介された共同体が批判的に問い直されるようになったのだった。本稿で取り上げるジュディス・バトラーも 1990 年に出版された『ジェンダー・トラブル』において当時のフェミニズムの「異性愛中心主義」を批判し、「女」というアイデンティティによって形成される共同性が「女たち」が抱える差異を排除・周縁化することに警鐘を鳴らしたのだった（Butler 2010:viii）。

近年、右派だけでなく左派のあいだでもアイデンティティ・ポリティクスの評判が芳しくない背景のひとつには、ポスト構造主義的と評されもするこのようなアイデンティティ批判の議論の影響があるだろう(1)。あたかもアイデンティティにこだわることがイコール他者を排除することの証左で

* 大阪大学大学院人間科学研究科博士後期課程（kazukin0524@gmail.com）

あるかのような議論が（アカデミズムを中心に）跋扈している(2)。また他方、近年のオルタナティヴな共同体を探る理論において、アイデンティティを原理としない共同性が探求されてもいる(3)。このような議論の進展のなかで、再び「アイデンティティと共同体」を扱う本稿はアナクロニックな試みにうつるかもしれない。だが本当に、「アイデンティティと共同体」は「古典的な」テーマになり果てたのだろうか。アイデンティティを原理的に他者排除のメカニズムとみなし、来るべきオルタナティヴな共同体をアイデンティティの外側に探るとき、私たちは何かを見落としているのではないか。

アイデンティティが「有効期限の切れた概念」であるとされ、多くの人々が「アイデンティティの統合を欠いても逸脱的な存在になることなく社会生活を送っている」（上野 2005:35）とされるネオリベラルな時代のなかで、それでもなお堀江有里は「アイデンティティ」や「カミングアウト」の意味にこだわりつづけている。堀江は『レズビアン・アイデンティティーズ』のなかで、90 年代にレズビアンとしてカミングアウトした掛札悠子の以下の言葉を現代において読み直す。

> 抹消（抹殺）されることへの怒りは（少なくともそれだけは）、永遠に私自身のものだと今、思う。それは私たちの怒りとしてつながっていく可能性を秘めているのかもしれない。でも、それは「レズビアン」の怒り、ではない。名前で人を分け、まとめ、定義にもたれかかるのは彼ら／彼女らにさせておけばいいことだ。／けれど、名づけを否定するだけでは彼ら／彼女らの物語から離れることはできない。本当の意味でひとり、生きなければ。そして、「精液という男のインクに対する、血という女のインク」で書く。彼らがむやみやたらとまき散らしている間に、こっそりとしっかりと刻みつける。／消されることを許す限り、歴史は何度でもくりかえされる。彼ら／彼女らは今まさに、私に、私たちに「レズビアン」という彼ら／彼女らにとって唯一理解できる焼印を押して、窓のない貨車につめこもうとしている。／私は逃げる。（掛札 1997:170）

90 年代に掛札は、レズビアンの存在を社会的に「抹消」する暴力のなかで、それに抗して、レズビアン・アイデンティティを引き受けた。この引き受け、「抹消（抹殺）されることへの怒り」のスピーチ・アクトのなかに、

堀江は同時に「『レズビアン』の怒り」に還元されない「私たちの怒りとしてつながっていく可能性」、彼女が「怒りの共同性」（堀江 2015:342）と呼ぶものを見出そうとする。アイデンティティを引き受け、「怒り」を表明する掛札のスピーチ・アクトのなかに「私たちの怒りとしてつながっていく」共同性が立ち上がる、そのような可能性が開かれているのだとすれば、私たちはいま一度アイデンティティと共同体の関係を再考することを通して、堀江が「怒りの共同性」と呼ぶものを考察する必要があるだろう。

2. アイデンティティと「私たち」の困難

「自分自身の存在に固執する努力（conatus）」つまり生きようとする欲望は「承認を求める欲望」でもある、とバトラーは主張している(4)。人が生きるために必要なのは「パン」だけではない。他者から社会的に認められるか否かも生存を左右するのだ。例えばセクシュアル・マイノリティの自殺率が異性愛者よりも高いという事実は他者からの承認が生存に欠かすことのできない条件のひとつであることを示している。社会的な承認を与えられないことは、「存在の抹消」や「社会的な死」を意味する。バトラーがときに “violence of derealization” と呼ぶこの暴力は、掛札のいう「抹消」の暴力であり、本稿では「いなかったことにする暴力」と訳したい。

ある意味で、アイデンティティ・ポリティクスはこの「いなかったことにする暴力」に対する政治的な闘いであった／ある。例えば、第二波フェミニズムは 60 年代以降の左翼運動のなかから誕生した運動だった。それは男性を中心とした左翼運動のなかでジェンダーの問題が「なかったことにされる」経験から始まったのである。だが第二波フェミニズムの歴史は、一方でこの「いなかったことにする暴力」に抗するものであったと同時に、他方で自らこの暴力に手を染めるものでもあった。例えば、アメリカ合衆国の第二波フェミニズムの運動のなかで、レズビアンは「ラベンダー色の脅威」とみなされ、正当なフェミニストの「定義」から排除された。また、「黒人女性」は黒人解放運動のなかでジェンダーの問題が「なかったことにされ」、反対にフェミニズムのなかでは人種差別の問題が「なかったことにされる」ことを経験したのだった。吉原令子は「一九六〇、七〇年代の

女性解放運動の歴史は「女」という同一性をもとにした組織の創造と解体の連続とも言える」（吉原 2013:28）ものだったと指摘し、「八〇年代には女性間の差異をテーマとするフェミニズム理論や批評が盛んになるが、運動の中では一九六〇年代後半から七〇年代にかけて「女」という同一性への疑問が投げかけられていた」（吉原 2013:23）と述べている。バトラーをはじめとした現代のフェミニストは多かれ少なかれ、第二波フェミニズムの残した遺産と課題の中で議論を展開させているということができるだろう。

また、ストーンウォール暴動以後セクシュアル・マイノリティの政治において重要な政治的行為であるカミングアウトもこのような「いなかったことにする暴力」への抵抗として理解することができるだろう。カミングアウトの実践はまさに、異性愛規範によって「いなかったことに」され、その存在を「抹消」されたセクシュアル・マイノリティがこの暴力に抗する方法である。掛札はストーンウォール暴動に言及しながら、カミングアウトに関して次のように述べている。「アメリカの同性愛者は、〔同性愛 - 異性愛〕という二分法の一方にくだされていたひとつの否定的価値判断――同性愛は科学的にみて異常であるという評価――をとり去ることに成功した。そして、それはあきらかに同性愛者自身が『自分（たち）は同性愛者である』と表明した（カムアウトした）ことによって初めて可能になったのである」（掛札 1992:228 強調原文）。掛札自身、「私の現実を『レズビアン』と名づけ、『私はレズビアンである』とラベルを引き受けることによって、私以外の人たちが私を勝手に（この社会に流れている『レズビアン』のイメージのもとに）見、解釈することを拒否」するためにカムアウトしたのだった（掛札 1992:224）。「私がレズビアンのひとつの現実である」（掛札 1992:215）とカミングアウトすることを通して、掛札は「レズビアン」に付された社会的イメージ――とりわけ、異性愛男性に流通するポルノグラフィとしてのイメージ――に批判的な介入を行ったのである。

だが他方で、掛札のカミングアウトの実践は掛札個人が「レズビアン」を代表させられるという別種の「抹消」の暴力に見舞われたのだった。『「レズビアン」である、ということ』出版後に、掛札は次のように述べている。

> 「私はなに？」と問うことは、「あなたはなに？」と問うことだった。私とあなたの違いは、私にしかないものやあなたにしかないものをよ

> り輝かせてくれるはずだった。私とあなたの似ている部分は、私とあなたを少し近づけてくれるはずだった。だから、私は『「レズビアン」である、ということ』を書いたのだと思う。〔……〕／返ってくるはずの答えは、質問と問いかけと非難にかき消されてしまった。「レズビアンってどういうもの？　異性愛者とレズビアンの境界はどこにあるの？（おまえには答える義務がある）」「私もレズビアンなんでしょうか？（おまえには答える義務がある）」「私は異性愛者なんでしょうか？（おまえには答える義務がある）」「あなたは「レズビアン」というものを狭く考えている。私のようなレズビアンもいることをちゃんと考えて（おまえには答える義務がある）」「あなたは「レズビアン」のことしか考えていない。ほかにもバイセクシュアルやいろいろな性的少数者がいることを考えなくては（おまえには答える義務がある）」。なぜ、あなたはあなた自身の輪郭をたどってみようとしないのか。私が私自身のためにそうしようと長い間、試みているようには。（掛札 1997:166）

「いなかったことに」されていたレズビアンのひとりとしてカミングアウトした掛札という個人が今度は「レズビアン」全体を代表＝表象する（represent）という暴力のなかで「いなかったことにされる」。そのなかで「私たちの怒りとしてつながっていく可能性」は幾重にも分断されていく。

アイデンティティにこのような代表＝表象（representation）の力学が働いているとしても、しかし掛札の二重の身振り――レズビアン・アイデンティティを「引き受ける」とともにそこから「逃げる」という身振り――はそのような二重の「抹消」のなかでなお何かを掴もうとする身振りのように思われる。それはアイデンティティを主張することを通して現れた何かだが、アイデンティティに対しては過剰な何かであり、掛札の言葉を借りれば「私たちの怒りとしてつながっていく可能性」である。そこに賭けられている「私たち」とはいったい何なのだろうか。

かつて、『ジェンダー・トラブル』の書評論文「困難な私たち」で、冨山一郎はバトラーの思想を「『わたしたち』の困難さにとどまりつづける」思考と形容した（冨山 2000:95-96）。実際、バトラーは『自分自身を説明すること』のなかでアドリアナ・カヴァレロの論を援用し、「私たち」という同

一性がもってしまう排除の問題を考察しながら、しかし括弧のなかで次のように述べている。「(カヴァレロが警告しているにもかかわらず、私がここで複数形の私たちに訴えていることにお気づきだろう。というのは、私たちがそれをあきらめなければならないことに私は確信がもてないからである)」(Butler 2005:33)。冨山がいうように、バトラーは「私たち」がもつ暴力性や困難を自覚しながら、なおその可能性に賭けつづける。

承認への欲望――それはバトラーにとって、自己を「認めてほしい」という欲望であるとともに他者、その存在なくして「私」も存在しえない他者を「認めたい」という相互的な欲望である――が「いなかったことにする暴力」に抗し、社会批判の形態をとるとき、それは単に社会的世界のなかで「市民」として認められたいという欲望ではないはずである。承認への欲望が社会的規範に抵触し、それがその規範の解体と再編を求めるものであるとき、それは潜在的にはもうひとつ別の社会的世界の要求であり希求であるはずである。それがある種のアイデンティティ・ポリティクスの形をとるのであれ、そこにはおそらく単一のアイデンティティには翻訳しがたい「私たち」――堀江が「怒りの共同性」と呼んだものが同時に出来しているのではないだろうか。そしてそれはまた、バトラーが呼びかける「私たち」ではないだろうか。

> 思うに、私がそれでも「私たち」に向けて語ることができ、その言葉のなかに私自身を含めることができるのであるのなら、私が語りかけているのはとり乱しながら(in certain ways *beside ourselves*)生きている者たちに対してである。それが性的な情熱であれ、感情的な嘆きであれ、あるいは政治的な怒りであれ。(Butler 2004:20 強調原文)

3. とり乱す身体

「とり乱して」と訳した "beside ourselves" は「呆然自失として」とか「迷子になって」とも訳されうるし、また直訳すれば「私たち自身を脇において」となる。この言葉が指す主体の様態は、あたかも迷子になって方向感

覚を失った状態、右も左も分からずにとり乱し、トラブルに陥り、自己のコントロールを失った状態を想起させる。それは主体が「自己の外に」置かれた「脱 - 自」の様態である。

ウーマン・リブの田中美津は、この「とり乱し」を引き受け、考え抜いた。例えば、田中は「リブを運動化して間もない頃、それまであぐらをかいていたくせに、好きな男が入ってくる気配を察して正座に変えてしまった」（田中 2004:69）経験に触れて、次のように述べている。「あぐらから正座に変えた、そのとり乱しの中にあるあたしの本音とは〈女らしさ〉を否定するあたしと、男は女らしい女が好きなのだ、というその昔叩き込まれた思い込みが消しがたくあるあたしの、その二人のあたしがつくる「現在」に他ならない」（田中 2004:70）。田中が「〈ここにいる女〉」からはじめるのは、この「とり乱し」から目を背けるのではなく、それに向き合っていくためであり（田中 2004:71）、その「とり乱し」のなかに、「女から女たちへ」つながっていく可能性、そして他者に「『とり乱す』ということを通じてつながっていく」（田中 2004:160）可能性を見出す。興味深いことに、田中は「とり乱し」に敵対する概念として「予定調和」を挙げている。「予定調和的に生きる」とは「できる限り当たりさわりなく生きていこうとする生き方」であり、それは田中によれば「『痛み』を痛いと感じさせない、つまりとり乱させない抑圧としてある」（田中 2004:149 強調原文）。この「とり乱させない抑圧」は、他者と「出会う」ために「『とり乱す』ということを通じてつながっていく」可能性を奪ってしまう(5)。「とり乱させない抑圧は、最も巧妙で質が悪い。その抑圧はヒトとヒトとの間から出会いを取り上げる」（田中 2004:162 強調原文）。したがって、自己の「とり乱し」を引き受けることは、自己と出会い直すだけでなく、「『とり乱す』ということを通じてつながっていく」他者への「出会い」の回路を開くことでもある。

ここでさらに着目したいのは、「とり乱し」が身体的な様態である点である。先にみたように、「とり乱し」とは自己のコントロールを失った状態であった。自己のコントロールを失い、とり乱している状態は外からの攻撃に「傷つきやすい（vulnerable）」。そして身体は、それが維持されるために、食糧やインフラストラクチャー、養育者、社会的支援などの「外部」に根本的に依存する「傷つきやすく」、「不安定な」様態に置かれている。だが、

身体のまさにこの脱自的な様態は、身体が脆く壊れやすいというだけではなく、自分自身を「脇に置いて（beside）」他者へとつながっていく可能性に開かれていることを保証するものでもあるのではないだろうか。

バトラーは例えば『戦争の枠組み』（2009）で、身体のこのような脱自的様態に依拠した存在論を展開している（Butler 2009:3）。バトラーはそれを「新しい身体の存在論（a new bodily ontology）」ないし「社会存在論（social ontology）」と呼んでいる。身体はその外部に依存した傷つきやすいものであり、それゆえ、生存するという意味で存在するためにひとは脱自の様態にさらされる。バトラーが「コナトゥスは搾取されやすい」と述べるのはそのためである。コナトゥスはバトラーによれば、承認を求める欲望でもあった。もし承認を与えられないことが「社会的な死」や「存在の抹消」を意味するのであれば、「存在しないよりは従属化された状態で存在」（Butler 1997:7）する方が「マシ」である。そのために、ひとはときに自己を裏切ってでも規範に服従することを欲望する。規範から逸脱することは承認を与えられないという意味で「抹消」の暴力に曝されることを意味し、まさにその脅迫、不安のなかでひとは規範を反復するからだ。この意味で、コナトゥスは（矛盾するようだが）「他性への固執」である。

人間存在は傷つきやすいがゆえに「他性に固執する」。だが、ひとの「傷つきやすさ」は必ずしも他者からの想像力を惹起するわけではない。むしろ、例えば在日朝鮮人・韓国人へのヘイト・スピーチといった暴力から明らかなのは、「傷つきやすさ」がさらなる暴力に「つけ込まれる」事態である。あたかも、規範に服従しようとする欲望は規範から逸脱した者たちを許し難い存在として「非人間化」し制裁を加えるかのようだ。規範とはどんな生が「承認に値するか」を枠づけるものであり、その枠組からこぼれ落ちる者は「承認に値せず」、ゆえに彼／女らにふるわれる暴力はそもそも「暴力」としてさえ知覚されないことになる（ヘイト・スピーチを行う者はまさに「表現の自由」の名の下にそれを行うのであって、つまりその行為は暴力とは知覚されない）。バトラーが「新しい身体の存在論」を「社会存在論」と言い換えるのは、「生き延びる」という意味で「存在する」ことが社会的な規範によって条件づけられ、価値づけられているからである。

人間存在は他性に固執する傷つきやすい存在であるために規範を必要とする。どんな規範も必要としないような自律的な人間は存在しない。そう

であるならば、規範が行使する「人間化／非人間化」の暴力は不可避なのだろうか。だが他方で、ひとがなんらかの規範を必要としているというまさにこの事実は、「私」の生が他者との結びつき（bonds）を必要不可欠としていることを意味してもいるだろう。そして身体とはまさに、他者との結びつきのなかに、というより、他者との結びつきとして、ある。身体が脱自の――あるいは「取り乱している」――様態にあることは、それが「私の身体」つまり所有物ではありえないことを意味する。それはつねに他者への関係であり、他者に開かれている。この意味で、「『とり乱す』ということを通じてつながっていく」他者との出会いの回路がもしあるとすれば、それはまさに身体においてであろう。だが、コナトゥスが承認への欲望であり、その欲望が他者を分断する社会的な規範によって条件づけられているのであれば、私たちはいかにしてこの回路を見出すことできるのか。

4. “Queer” の両義性

「とり乱し」の回路を考える上で、承認への欲望が規範への欲望に還元できないことが重要な意味をもつ。とりわけ、承認の規範的構造から排除された者たちが社会に承認を要求するとき、この承認への欲望は現行の社会的規範への批判という形をとるだろう。だから、承認への欲望は必然的に規範への服従を目指すのではなく、規範に対する批判、規範の脱措定を志向するものでもありうる。承認への欲望は必ずしもインクルージョンを志向するのではなく、未来への生成変化に向けた欲望でありうるのである。

“queer” という言葉を日本のセクシュアル・マイノリティの社会運動のコンテクストに導入するときに生じた翻訳の問題を――単純化の危険をいくぶん冒しながら――規範に還元されない承認への欲望のアレゴリーとして考えてみよう。“queer” の翻訳に関してはいくつかの方向性があるだろうが、ここではその内の二つを取り上げる。ひとつはカタカナでそのまま「クィア」と表記するものであり、いまひとつは「変態」や「おかま」など日本語で “queer” にあたる蔑称をあえて用いるものである。一方には、「クィア」と訳すことで性の多様性を意味する肯定的な側面を前面に押し出すこ

とでセクシュアル・マイノリティ当事者が自身をエンパワメントし、社会に承認を求める場合があり、他方には、「変態」や「おかま」と訳すことで社会に対するアンチテーゼを強調し、 “queer” に潜在する批判の側面を強く押し出す場合があるだろう。つまり、同じ言葉の翻訳において、一方には「私たちを認めてほしい！」という承認への切実な要求が、他方にはこの社会に対して「くそったれ！」と唾を吐く批判的なアンチテーゼが賭けられているといえる。ここで問題なのは、いずれの翻訳が適切かを選択することではない。むしろ、〈クィア＝変態〉とは、「認めてほしい！」と「くそったれ！」という相矛盾する主張がない交ぜになった「求め」あるいは「怒り」としてあるのではないだろうか。

近年アメリカ合衆国のクィア理論において指摘される「クィア理論の反社会的転回」は後者の「くそったれ！」という否定性としてクィアを強調する潮流といえるかもしれない。その代表的な理論家リー・エーデルマンはその名も『ノー・フューチャー』(2004) のなかで、クィアを社会に対する徹底的な否定態として描き出す。彼にとって、クィアは「社会的なもの」や「象徴的なもの」に包摂されない否定的な形象であり、それは社会に対する「絶えざるノー」(Edelman 2004:5) として反復される。クィアが「社会的なもの」に包摂されえない否定的な抵抗の形象 (すなわち「死の欲動」) であるならば、まさに彼がいうように「クィアに未来はない」だろう。彼にとって、「未来」とは異性愛家族が「再生産」する「子ども (the Child)」の形象であり、このような彼が「再生産的未来主義 (reproductive futurism)」と呼ぶヘテロ・ノーマティヴな枠組みは (右翼であれ左翼であれ)「政治の外部」として前提にされる。クィアはまさにこれに抵抗する否定の形象であり、エーデルマンがクィアネスを「現実界」や「死の欲動」に位置づけるのはそのためである。したがって、クィアな否定は彼によれば、単に政治における対立ではなく、政治そのものへの対立である (Edelman 2004:17)。

エーデルマンは、バトラーにみられるような「承認の政治」という方向性を批判する。彼はバトラーに代表される「承認の政治」を斥けながら、他方でバトラーが『ジェンダー・トラブル』で理論化した「反復」を決して完全には承認されえないような否定性あるいは「死の欲動」として再理論化する (Edelman 2004:22)。彼がいうように、たしかにバトラーの理論化

した「反復」は否定的である。ジェンダー・アイデンティフィケーションは、「真なる男性」とか「本物の女性」とかといったものが（田中美津の言葉を借りれば）「どこにもいない」理念上の産物である以上、構造的にその「失敗」を運命づけられており、その実現が永遠に不可能であるからこそ絶えず「反復」される（Butler 2010:200）ジェンダー化の「失敗」としてバトラーが例として挙げたのがレズビアンのブッチ／フェム・アイデンティティやドラァグ・パフォーマンスなどであったが、これらは「誤ったコピー」ではなく、これらによって示される「失敗」はあらゆるジェンダーの実践のなかにつねに胚胎しているものなのである。しかし、エーデルマンがいうように、これらの「反復」は単に否定的なもの、反社会的なものだろうか。むしろ、バトラーがそれらに看取したのはセックスやジェンダー、セクシュアリティをそれぞれ「別物」として切り離す可能性であり（Butler 2010:187）、まさにそこに異性愛を「自然なもの」とみなすのではないもう一つ別の社会的世界の可能性を見出したのではなかったか。果たして、「反社会的なもの」は本当に「反社会的なもの」なのか。「反社会的なもの」のなかに「新たな社会性」が胚胎しているのであるとすれば、反社会性と社会性を対立させることは重要な何かを取り逃してしまわないだろうか。

実際、デイモン・ヤングとジョシュア・J・ウェイナーは「近年のクィア理論におけるもっとも重要な議論は、クィアネスの政治的な約束を二つの位置の内のいずれか、すなわち（クィアなバージョンの）社会的なものを『肯定する』べきか、あるいは（私たちが知っているような）社会的なものにクィアとして『反対する』べきか、いずれかを採用するよう定めた」とし、しかしながら、それらの立場を二元論的に理解することは「誤った選択」であり（Young & Weiner 2011:224）、むしろ「セクシュアリティの規範的なあり方への歪んだ関係が社会的なものへのある種の否定的関係を生むことは、同時に、それが社会的なもののある種の再発明を〔……〕引き起こすものでもあるということを意味するのである」と述べている（Young & Weiner 2011:226）。また、ホアナ・M・ロドリゲスも「承認は失敗のリスクを冒すのであり、だからこそ、クィアな社会性は新たな批判的介入として失敗を展開することにかたく結びついているのだ」（Rodríguez 2011:332）と指摘している。したがって、むしろここで認めるべき事柄は、「求め」のなかに「怒り」が、「怒り」のなかに「求め」がある、というこの両義性で

あるように思われる。“queer”とは「求め」と「怒り」の両義性における「とり乱し」の場ではないだろうか。

5. アイデンティティと求めの系譜学

アイデンティティ・ポリティクスは現在では他者を排除するメカニズムを温存するものとして批判される傾向にある。だが、“queer” に認められた「怒り」と「求め」の両義性、そして「『とり乱す』ということを通じてつながっていく」可能性がもしアイデンティティ・ポリティクスに潜在的に孕まれているとすれば、どうだろう。アイデンティティを引き受け、その「怒り」を表明する行為のなかに、掛札のいう「私たちの怒りとしてつながっていく」複数形の「私たち」を求める契機が存在するなら、どうだろう。もしそうなら、アイデンティティ・ポリティクスとその歴史を「分離主義」の名の下に埋葬することは何かを見落とすことになるだろう。

ジョーン・スコットは『提示するのはパラドックスのみ』で、1789 年から 1944 年にかけてのフランスにおけるフェミニズムの歴史を考察しながら、そこでフェミニズムとリベラリズムとの関係を対立としてではなく、パラドックスや矛盾として描いている（Scott 1996）。フェミニズムは、リベラリズムにおける普遍的な個人の自由や社会的平等の原則が実際には「普遍的なもの」ではなく「男性的主体」に限定されていることを批判したのであり、それゆえ、リベラリズムの原則そのものを否定しているというよりも、それが不徹底であり部分的であることを批判したのである。ある意味では、フェミニズムはリベラリズムの原則を前提にしているとさえいえる。その批判は普遍的な自由と平等の原則があるからこそ成り立つのである。

北米の後期近代におけるアイデンティティ・ポリティクスを論じながら、ウェンディ・ブラウンも同様のことを指摘している。「政治化されたアイデンティティ（politicized identity）は、白人かつ男性で、中産階級の理念に訴えなければ、不正や排除に対する彼／女らの主張、彼／女らの差異の政治的な重要性に関する主張の大部分を失うだろう」（Brown 1995:61）。彼女によれば、アイデンティティ・ポリティクスはリベラリズムの言説内部で「生産」されたものであると同時に、その部分的な達成に対する「異議申し立

て」である。ブラウンは例えば、サンタクルーズ市が当時検討していた法令を取り上げている。それは「「性的指向、トランスセクシュアリティ、年齢、身長、体重、外見、身体的特徴、人種、肌の色、信条、宗教、出自、血統、障害、夫婦間の地位、性別あるいはジェンダー」にもとづいた雇用や住宅供給、そして公的な設備における差別を禁止することを目的とした」法令である（Brown 1995:65）。ブラウンは、「ここにリベラリズムの普遍的な法的理念〔……〕の完璧な例がある」（Brown 1995:65）と述べている。

このようなアイデンティティ・ポリティクスとリベラリズムの関係を、ブラウンは「個別的な『私』と普遍的な『私たち』の緊張」（Brown 1995:56）として捉える。リベラリズムにおいて、個別の「私」は「自由な個人」として抽象化ないし非政治化されることで普遍的な「私たち」へと包含され、それによって「緊張」を調停しようとする。ブラウンがヘイト・スピーチやハラスメントの法規制を警戒しているのは、政治的な構造によって生み出される差別や暴力の問題がそれを行う個人の「道徳上の問題」として非政治化され脱色されるからである。それに対して、アイデンティティ・ポリティクスは個別の「私」を政治化し、また「普遍的な『私たち』」をヘゲモニックなグループとして政治化することで、リベラリズムの言説を批判する。この意味で、「政治化されたアイデンティティ」はリベラルな「私たち」からの「排除」の経験、その「痛み」や「傷」と結びついている （Brown 1995:74）。それゆえ、「政治化されたアイデンティティ」は結果的にリベラリズムの理念（そして、社会的権力が生み出すアイデンティティ・カテゴリー）を反復することになる。ブラウンは「政治化されたアイデンティティ」をニーチェのルサンチマンによって説明し、アイデンティティ・ポリティクスを「普遍的な『私たち』」から排除されたそのルサンチマン（ないし怒り）による「リベンジ」として捉える。

だが、アイデンティティ・ポリティクスがこのように「排除」とそれに対する「怒り」によって構造化され、個別の「私」を普遍的な「私たち」として承認することを要求するリベラリズムの言説を反復する構造のなかにあるのだとして、本当にその「傷」や「痛み」はそのような「リベンジ」に還元できるのか。「傷」や「痛み」としてのアイデンティティはただ単に主権的な「私」を設定するリベラリズムの言説を反復するだけなのか。あるいは、「傷」や「痛み」が「私」を越えて――自分自身を脇において＝取

り乱しながら――他者に結びついていく可能性はないのか。ここでブラウンの議論を導入したのは、まさに「傷が求めているもの」が「リベンジ以上のもの」であることを彼女が示唆しているからである（Brown 1995:74）。ブラウンは次のような「読み」を提案している。

> もし私たちが「私は存在する＝私は～である」（“I am”）の言語――それはアイデンティティを防衛的に閉じること、位置の固定性を主張すること、社会的な位置づけを道徳的な位置づけと等価とみなすことに結びついている――を「私はこれを私たちのために求める」（“I want this for us”）の言語にとり替えるよう努めるとすれば、どうだろう。（これは、政治的あるいは集合的な善を欲望として形象化しているので、それ自身をリベラルな自己利害の表現から区別する「私は求める」（“I want”）である。）〔……〕このプロジェクトが関わるであろうものは、「私は存在する」を以下のように語り、そしてそれだけでなく以下のように読むことを学ぶことにあるだろう。すなわち、潜在的に運動しているものとして、時間的なものとして、私ではないもの（not-I）として、固定した利害あるいは経験よりもむしろ求め（want）の系譜学に従って脱構築しうるものとして、である。このように、（現在進行中の）欲望の系譜学の効果として理解された主体は〔……〕主権的なものとしても、決定的なものとしても現れない。たとえ、それが「私」として肯定されているときでさえ。（Brown 1995:75）

「私は～である」という「政治化されたアイデンティティ」の言明、その「怒り」のなかに、ブラウンは「私はこれを私たちのために求める」という「私たち」へと向かう「求め」の運動を「読む」。そして、ブラウンが示唆した「読み」はまさしく堀江が掛札のテクストに対して行った「読み」でもあるだろう。堀江はまさに、レズビアンとしてのアイデンティティを引き受け、カミングアウトした掛札の実践のなかに「私たちの怒りとしてつながっていく可能性」を「読む」のである。

ブラウンが示唆し、堀江が実践しているこの「読み」のポリティクスを「翻訳」――あるいはバトラーの言葉を借りれば「文化翻訳（cultural translation）」――と言い換えることもできるだろう。堀江は掛札の 90 年代の言葉を現代において、すなわち「LGBT」という言葉が社会に広がるなか

で「排除され、攻撃されることへの抵抗のシンボルだったはずの六色のレインボーが、多様性を祝福するシンボルとして読み替えられ」、「「窓のない貨車」が多少居心地の良い「飾り立てられた客車」にとって代わったのかもしれない」時代において、読み直している（堀江 2015:342-343）。それはいわば、過去という／の他者の「怒り」のなかに潜在する「求め」をいまに、そして未来に、つなぐ「翻訳」の試みである。堀江が「怒りの共同性」と呼んだもの、掛札が「私たちの怒りとしてつながっていく可能性」と呼び、あるいは田中が「『とり乱す』ということを通じてつながっていく」可能性と呼んだもの、そのような「私たち」の共同体は、翻訳を通じた「求めの系譜学」の試みを要求するのではないだろうか。

注

(1) だが、バトラーらの議論はアイデンティティを「厄介払いする」ものではなかったはずである。この点に関しては拙論（藤高 2015）を参照。
(2) 例えば、J・クリフォードは次のように描いている。「アイデンティティ・ポリティクスは今日、あらゆる方面から攻撃を受けている。政治的な右翼はただ文明の（つまりナショナルな）伝統に対する争いの種になるような非難をそこにみるだけであり、左翼の合唱団の方は共通の夢の黄昏、つまり抵抗を累積する政治が断片化していることを嘆いている。他方、ポスト構造主義者の傾向をもつ知識人は、部族や民族、ジェンダー、人種、性的なもの、といった留め具にもとづいた運動に直面すると、反・本質主義の引き金を素早く引くのである。」（Clifford 2000:94- 95）。
(3) 例えば、アガンベン（2015）やリンギス（2006）などを参照。
(4) バトラーのコナトゥス論に関しては拙論（藤高 2013）を参照。
(5) 田中美津とバトラーに関しては次の修士論文（金 2013）を参照。

参考文献

Brown, Wendy. 1995. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. New Jersey: Princeton University Press.

Butler, Judith. 1997. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University.

Butler, Judith. 2004. *Undoing Gender*. New York: Routledge Press.

Butler, Judith. 2005. *Giving an Account of Oneself*. New York: Fordham University Press.

Butler, Judith. 2009. *Frames of War: When Is Life Grievable?*. New York and London: Verso.

Butler, Judith. 2010. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity.* New York and London: Routledge Press.

Clifford, James. 2000. Taking Identity Politics Seriously: the Contradictory, Stony Ground…. In P. Gilroy, L. Grossberg, and A. MacRobbie (eds.) *Without Guarantees: Essays in Honour of Stuart Hall*, pp.94-112. New York and London: Verso Press.

Edelman, Lee. 2004. *No Future: Queer Theory and the Death Drive*. Durham and London: Duke University Press.

María-Rodríguez, Juana. 2011. Queer Sociality and Other Sexual Fantasies. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies* 17(2-3):331-348.

Young, Damon & Weiner, Joshua. 2011. Introduction: Queer Bonds. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 17(2-3):331-348.

Scott, Joan Wallach. 1996. *Only Paradoxes to Offer: French Feminists and the Rights of Man*. Cambridge and London: Harvard University Press.

アガンベン、J. 2015『到来する共同体』上村忠男訳、東京：月曜社。

上野千鶴子 2005「脱アイデンティティの理論」上野千鶴子編『脱アイデンティティ』pp.1-41、東京：勁草書房。

掛札悠子 1992『「レズビアン」である、ということ』東京：河出書房新社。

掛札悠子 1997「抹消（抹殺）されること」河合隼雄・大庭みな子編『現代日本文化論 2 家族と性』pp.147-171、東京：岩波書店。

金和永 2013「とり乱す私たちの非暴力―J・バトラーの社会存在論と田中美津」大阪大学大学院文学研究科 2013 年度修士論文。

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、東京：岩波書店。

藤高和輝 2013「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』34:163-180、大阪大学大学院人間科学研究科社会学・人間学・人類学研究室。

藤高和輝 2015「アイデンティティを引き受ける―ジュディス・バトラーとクィア／アイデンティティ・ポリティクス」『臨床哲学』16:23-41、大学大学院文学研究科臨床哲学研究室。

堀江有里 2015『レズビアン・アイデンティティーズ』京都：洛北出版。

田中美津 2004『いのちの女たちへ―とり乱しウーマン・リブ論』東京：パンドラ。
リンギス、A. 2006『何も共有していない者たちの共同体』野谷啓二訳、京都：洛北出版。
吉原令子 2013『アメリカの第二波フェミニズム―一九六〇年代から現在まで』東京：ドメス出版。