

不服従と抵抗の理論（その2）

－愛から批判的共同性へ：バトラーからアーレントに倫理を送り返す－

箭 内 任*

Theory of Disobedience and Resistance [2] :
Turning Ethics Around : From Love (Arendt) to a Critical Common (Butler)

Makoto Yanai

This study aims to understand the theoretical core of new disobedience and resistance based on Judith Butler's ethics of cohabitation. To do so, we will address her critical reflection on Hannah Arendt and explain the heterogeneity presented in response to Arendt's plurality and the concept of "cohabitation" derived from it. I will then introduce Butler's critical reflection on Arendt's "space of appearances" as a social ontology of human beings. I will also consider nonviolence as a force that starts with grief. In conclusion, I want to show that Butler reconfigures the public sphere as a critical common.

Keywords : cohabitation, precarity, vulnerability, grievability, nonviolence

1 旧稿からのはじめ

旧稿から時間が経った¹。この間、海外ではさまざまな民主化運動や専制主義的軍事的国家での反政府運動、人種差別廃絶を訴えるブラック・ライブズ・マター（BLM）運動やグレタ・トゥーンベリら若者たちによる気候変動に関する社会運動が、そして国内でも東日本大震災後の復興ボランティアや避難者支援、福島第一原子力発電所事故後の市民による脱原発へ向けての社会参加、「在日特権」、「LGBT」をめぐるヘイトスピーチに対する抗議活動、政権与党による秘密保護法や安保関連法案の採決への異議申し立て、地域住民の意思を無視し辺野古沖へ在日米軍基地移設を強行に行おうとする国に対する抗議活動など、政治的な社会活動や抵抗運動が数多く見られた。

民主化への道ははまだ半ばである。グローバル化という潮流は世界経済に対して大きな変化という渦をもたらしただけでなく、複雑な国際情勢を生じさせることになった。そこでは民主主義国家に対して覇権主義国家や専制国家という対立図式が新たに生みだされ、民主化への

2022年10月11日受理

*尚綱学院大学 総合人間科学系人文部門 教授

圧力や市民主権への侵害という事態をまのあたりにすることになった。そして、2022年2月24日に始まったロシアによるウクライナ侵略戦争。市井で人々が語り集い暮らしていた主権国家のひとつがむざむざ隣国の侵略にあい、住んでいた土地を追われ、その無辜の命が奪われる現実をどう見るのか。

ところで、このロシアによるウクライナ侵略を「プーチンの男性性」が表象として現れていると述べた哲学者がいた²。ジュディス・バトラーである。インタビューの中でバトラーは、有害や有毒という言葉でもってすら渦中の擬似ロシア皇帝を非難することは難しく、ジェンダー問題の表出を見極めないかぎり適切な言葉でその表象を評価できないと言う。彼が発する言葉は、該当する表象について私たちが語る言葉とは明らかに異なっている。しかし、彼の言葉もまた私たちが語る世界にその原因を持ち、それがアジェーションにもなっている。それはなぜか。このような事態に直面すると、今回のこの表象は、私たちが普段かわしてきた言葉がじつは定かなものではなく、また従来私たちが使用してきた言葉で定義することが難しいことに気づかせる。もはやその表象は、私たちが獲得してきた言葉によって語れるものではない。だから、私たちが不服従や解放という言葉で語ろうとすれば、それは手垢にまみれた旧来の定義によるものではないはずだ。だが、社会であれ政治であれ経済であれ、どの世界の表象であっても、私たちはいまだ旧来の二項の対立図式で語っており、それが一面的であることに気づかない³。

彼が私たちにとって異質であり対立していることだけを強調するのではない。そうではなく、その異質なるものをも自己の生存可能性として存在しているかもしれないということを、また彼も私たちが相互に責任を負う者として、また義務を担う者として存在していることを、そしてその地平からどのような相互関係性や共同性が見えてくるのかということを考察していくのが本稿の課題となる。

2 共存から共棲へ

私は、アドルノが提起した一つの問いにしたがって考えてみたいと思う。その問いとは、今日の私たちにとっていまだあり続けている問いだ。それは、私が何度も繰り返し立ち戻る問いであり、またそのように繰り返す仕方ではっきりと感じとることのできる問いである。その問いに答える方法を簡単に見つけることはできないし、それが私たちに言い募ることから逃げる術も容易には見つからない。もちろんアドルノが『ミニマ・モラリア』で私たちに語っているように「偽りの生の中にはいかなる正しい生も存在はしない [Es gibt kein richtiges Leben im falschen] (“Wrong life cannot be lived rightly”）」にもかかわらず、この言葉はアドルノを道徳性の可能性について絶望させることはなかった。実際に私たちは、悪い生の中でどのように良い生を送ればよいのか、そのような問いを課されている。⁴

バトラーのこの言葉から始めてみよう。バトラーは、アドルノの1963年夏学期の講義「道徳哲学の諸問題」のなかの言葉から示唆を受け、まずは実存する個人の立場や意味、道徳の「我有化 (appropriating)」、倫理的暴力への抵抗などを彼から引き受けるが、一転、道徳的な規範を我有化し存在している「私」は、主体が生存可能であることを確立するような規範によっ

で条件づけられているのではないのかということ問うことでアドルノから離反する。バトラーはアドルノから離れることで、主体が身に付けなければならない規範と、主体にとって存在論的な領域に自らの場を準備しなければならない規範は別だということを示そうとする⁵。

筆者が旧稿でも述べたように、アーレントは人が生きる政治的な意味を「共存 (coexistence)」と「連帯 (association)」の前提としての「複数性 (plurality)」から考えようとしていたが⁶、バトラーはアーレントを「アイヒマン裁判」を経由させることで、アーレントが語った意味のなかに隠されている内実を掘り起こそうとする。共存は十分に語られ、それは果たして可能なのだろうか。

バトラーの結論を先取りすれば、アーレントの『エルサレムのアイヒマン』から見えてくるのは、彼女は共存だけを語ったのであり、それは「共棲 (cohabitation)」ではなかったということだ。アーレントには共棲への片鱗を見ることはできるのだが、それはあくまで共存であってバトラーが意味する共棲ではない。ならば、何をバトラーはその言葉に込めるのか。

アーレントが共存という言葉を用いながらも思い至らなかった事実がある。それは、私（たち）は誰と生きるのか、そして誰と生きることを選ぶのかという事実である。しかし、この事実は実現することが不可能な事実でもある。だが、アーレントはこの不可能な事実を前提とせず、多数の者たちの共存を説こうとする。だが、共棲はそれとは異なり、人々を選びとったり人々によって選びとられたりするものではない。社会で互いに帰属感を共有しえない者であっても共存がなされなければならないし、私たちの生命だけではなく、その帰属感を共有し得ない（異他性や複数性の極みとしての）他者の生命をも維持しようと努めなければならない。そこには、ともに生きるということを選べないという絶対的な前提がある。その非選択的共棲という前提が具体的な政治規範や倫理的規定となっていることをアーレントは理解していない⁷。

アイヒマンは、どの住民が生きどの住民が死ぬべきかを選べると考えていた。それが彼の犯した罪だ。その罪とは、自分が誰とともに生きるかを選べるとしたことにある。それは、私たちはどのように生きることができなのか、どこで生きるべきなのかを選べるということ、また私たちはどこの誰と生きるかも選べるということである。しかし、アーレントがこのアイヒマンの姿に見たのは皮相的な実存でしかなかった。この世界で誰とともに生きることができのかわる特権など誰一人持っていない。アーレントは、この特徴こそが倫理的かつ政治的な存在者である私たちの実存の条件となっていることに目を向けてはいなかった⁸。ともに生きる誰かを選びとることはできないというのは人間の存在の条件である。もし、誰とともに生きるのかわる特権を選べるのだとすれば、それはともに生きることを自らの専権事項とし所有していると驕り高ぶることであり、それは「ジェノサイド」に等しい⁹。自らが望むような他者とともに生きたいと思うのであれば、それは自らの望む像を他者に投影することであり他者を我有化することだ。他者の我有化—バトラーからすれば、アイヒマンが行ったジェノサイドがまさに我有化という専権事項であったとすれば、そのアイヒマンが無慈悲にも遂行した専権事項を「思考することなく」¹⁰行ったとして彼に死を求めることもまた我有化である。

ここに、バトラーは「死を求める」アナロジーを見出す。アーレントはそれに気づかずにいた。アーレントが求めていたのはともに生きるという実存の深層ではなく、おそらくはアイヒマンに対する裁きから判断される道德の類型であった¹¹。

ジェノサイドを行った者とそれを処する者との間には質的な差異があるという思い込みは、いったん正義の声を獲得したと思えば、その声は報復的で復讐的な声へと変貌する。そして、

もはやその声しか聞くことはできず他の選択肢を持ち得ることはない。つまり、他者を我有化してしまうと双方の違いは消え去ってしまい、誰もが「アイヒマン」となってしまう。

バトラーがアーレントから聞いたかったのはどのような「声」だったのだろうか。裁きを与える判事と同じ視線でアイヒマンの行為に判決をくだそうとする声だったのだろうか。それとも自分の頭の中で抑えたアイヒマンを裁く声だったのか。バトラーはこのようなアーレントの姿にこそ共棲が立ち現れる瞬間を見る。アーレントがアイヒマンと「ともに」描き出すコンテキストは、バトラーからすれば称賛の声もあれば罵倒の声もある「テキストの劇場 (textual theater)」¹²だが、アーレントはこうなることを予想せず、また自分が置かれている一人二役にも気づいてはいない。彼女は判事たちにアイヒマンを裁く声を与えながら、それと同じく「悪の凡庸さ」という修辭語で裁判に参入する口実を自らに与え、あらためてアイヒマンに死刑を宣告する。これはバトラーからすれば「もったいぶった (redundant)」¹³態度のように映る。

アイヒマン裁判に向き合うアーレントによって呼び起こされる複数性は徹底的な差異にもとづくものである。しかしこの「私たち」とはそれぞれの行為において想定される「理念的な変数 (ideal parameter)」¹⁴でしかない。差異を含む複数である「私たち」は変数であるため、アーレントが「私たち」に呼びかけることがアイヒマンへの呼びかけや判事へ呼びかけを通して現れ、さまざまな「呼びかけの声」として多数へと分たれてくる。これは、いくつもの声を引き受けながらいくつもの者たちへも呼びかけているということだ。しかし、こうして呼びかけるときアーレントは「法」には従っていない。アイヒマンを非難するとき既存の法を寸分も疑わないアーレントだが、彼女が下す最終の審判はいかなる実定法にもとづかない哲学的な思考にもとづいた結論だ。法的論証よりも哲学的思考による批判を優先させるアーレントの姿に、バトラーは実定的な法よりも行為の遂行とともに立ち現れる責任をともなった「不服従」を見る¹⁵。アーレントがアイヒマンの裁判に見た内容は、既存の法からではなく彼女が理想とした正義からのものだったのだ。

たしかにアイヒマンが呼びかける相手は裁判の当事者であり傍聴者であったろう。ただ、そこにはアイヒマンが自らに呼びかける姿はなかった。このような結論を下したアーレントには、彼女が呼びかけの構造を見誤っていた姿が現れているとバトラーは言う¹⁶。アーレントが見たアイヒマンの「思考することのない」行為遂行。これは、アイヒマンが孤独な発話さえも－これでも十分に呼びかけにあたるものなのだが－行っているとは思わず、彼女は呼びかけの対象を不在とした。「根を失った草のような悪には、赦すことのできる人格は残されていない (in rootless evil there is no person left whom one could ever forgive)」¹⁷というアーレントの発言¹⁸にバトラーは驚きを隠さないでいる¹⁹。これは呼びかけという行為遂行を十分に捉えきれなかったアーレントだからこそ口をついて出た言葉ではなかったのか²⁰。

アーレントははじめからアイヒマンに人格を持たせようとはしていなかった。アイヒマンを無思考という不作為を為す人間であるとし、人間性の前提条件などを全く無視していた。つまり、アーレントはアイヒマンに人としてふさわしいのか、あるいはそうではないのかという道徳規範を投げかけ判断しているのだ²¹。しかし、これはアイヒマンが犯したジェドサイドの思考に等しい。「私たち」の保護を受けるべき正当な資格を有している人間なのか、それともその資格が与えられずにいるジェノサイドの対象なのかということをもとに判断することと同様だ。バトラーは直接言明しているわけではないが、これは一種の行為遂行矛盾である。

アーレントがアイヒマンの姿を通して行ったのは、自らの言葉による判断と行為とを区別す

ることだった。他者を一般化された複数性として捉え、それを二項の対立図式に収斂させている。「私（たち）」と「あなた（たち）」であるとか、「私（たち）」と「彼・彼女（等）」なのではない。「私（たち）」は「あなた（たち）のなかの私（たち）」でもあれば、「あなた（たち）」は「私（たち）のなかのあなた（たち）」でもある。もちろん「私（たち）」は「彼・彼女（等）のなかの私（たち）」でもあれば「彼・彼女（等）」もまた「私（たち）のなかの彼・彼女（等）」でもある。それを見誤った類型化は、本来は二者間に限定されることのなかった複数性を矮小化させてしまう。アーレントは言語による遂行的行為（performative act）を理解はしていたのだろう。だが、それを二者間の発話媒介的行為（perlocutionary act）のみにとどめ、自己形成という点で自己へ再帰する発語内行為（illocutionary act）を視野には入れていなかった²²。

バトラーからすれば、アーレントの複数性による「共存（coexistence）」はさらに言語行為を遂行論的に更新されなければならない。それはアーレントが顧みなかった自己形成という発語内行為も遂行論として理解することだ。そうすることで私たちは新たな「共棲（cohabitation）」の概念に出会うことになる。考えることや呼びかけることは社会性や社交性を前提として初めて成り立つ。私や私たちが考え判断するにはそれを可能とする私や私たちを取り巻く他者が存在していなければならない。私や私たちが呼びかけるにも他者からの呼びかけがなければならない。複数性は私や私たちの考えや呼びかけが可能となる他者と分かち難く結びついている。それがバトラーの語る共棲の意味であり、私たちが存在する社会的な条件である²³。

バトラーは求めるべき一つの理想として共棲を理解するのではなく、社会のあり方そのものとして理解している。なるほど人はどこかに帰属する権利を持つてはいるだろう。それをバトラーは否定することはない。しかしだからといって、その帰属の様式が人々の権利や義務の基盤としてあると考えてもいない。帰属の様式が先行し、そこに人が帰属するのではなく、そもそも人が選びとることのできない共棲が社会に存在していなければならない。共棲はアンタゴニズムや敵意に満ちたものでありながらも、人が存在しうるための「正義の要請（the call to justice）」²⁴なのである。

3 「現れの空間」には何が現れるのか

共棲は社会に先行し存在する正義の要請だが、それは人間の実存そのものにもかかわる。共棲は人に先行する社会存在でもあり、また人間存在でもあるということを考えれば、共棲という概念はヘーゲル的な承認と同じ構造を持っているとも言える²⁵。それをバトラーは「生の不安定性（precarity）」という言葉で明るみに出そうとした。このあやうい生において私たちは生き、そして死ぬ。またそのあやうい生によって人は生を歓びもすれば死に怯えもする²⁶。私たちは誰もが傷つきうる存在であり、またときに、私たちは誰かの意思により死に晒されたりもする。このような一つひとつの出来事が私たちを恐れや悲しみに満ちたものとする。たいていの場合、人はこのような「可傷性＝傷つきやすさ（vulnerability）」や喪失の体験を政治の問題として扱うことにためらいを覚えている。しかし、バトラーはその可傷性から、自分の向こうには自分が知らない他者が、また将来もけっして知りえない他者が存在し、しかしその他者に私たちは自らの生を依存させているという事実が引き出されると言う。これはどういうことだろうか。

バトラーは「見知らぬ者への根本的な依存は、自分が自らの意思で捨て去ることのできる条

件なのではない」²⁷と語るが、その意味は、社会的・政治的な相互依存の状況によって生不安定性が引き起こされるということであり、それゆえ私たち自身にとって可傷的な事象が生じてくるということだ²⁸。不安定な生を見つめる視線が共棲もまた可視化する。可傷性を心にとどめること、悲しみのうちにとどまろうとすることは耐え難い悲しみに晒され続けながらも、その悲しみを力によって解決しようとしないうことだ²⁹。「喪の作業 (work of mourning)」³⁰の一つとして身体的な可傷性を絶えず念頭に置くことで、自己や他者の毀損や消滅を政治的に思考できる。悲しみはそのまま政治的な力学であり、他者と可傷性を共有することが人間存在の可能性の条件でもある³¹。

このようなバトラーの見立てによれば、アーレントの「現れの空間 (the space of appearance)」は切り詰められており、それが公的領域についての理解にも表れている。アーレントが考える公私は前者が独立、後者が依存という特徴によって区別され、公的な領域は独立した行動、私的領域は依存や自らの積極的な行動をとまわらない活動の領域とされている³²。だが、誰かに依存するという行為が公的領域ではなく私的領域にのみ現れるのだとする理解は、全くの事実誤認であり相互関係性の否認でしかない。

私たちの生が相互関係からなる社会的な条件を無視して、公的というかぎられた領域のみ想定してしまえば、社会的な問題や政治的な案件はどこかよそよそしいものになってしまう、本来のあるべき相互関係性に目を瞑ることになってしまう。というのも、あらかじめ社会的な意味を持った行動は何かということをも前提とし、その前提のもとで相互行為を理解してしまうことは、そしてそこから公的領域と私的領域との差異を設けることは、解決しなければならないさまざまな課題に対して私たちを無力化させ、また重要な政治的目標を実現するということから手を引かせてしまう³³。アーレントは言語行為に身体性を参照させることなく、言語行為を思考と判断の形式からだけ理解しているため³⁴、言語行為として認められるものは規範が求められる公的な領域にしか存在しない。そのため、その領域に存在し行為していると認められない人々は、アーレントがカテゴライズする言語行為遂行論では「正式な」領域には含まれない。バトラーからすれば、アーレントは身体性を介した生の不安定性や可傷性を問わず社会的・政治的なモデルを想定しているということになる。なにかしら正当なる行為が想定され、それとは区別された異質な領域に存在している「剥き出しの生 (bare life)」³⁵はその資格を「剥奪されている (disenfranchised)」³⁶というのだ。

アーレントの立場から生の不安定性を理解すれば、それは私的領域にだけ属するものとなり、身体的可傷性にかかわる政治的な行動は公的領域には現れてはこない。アーレントの語る現れの空間が少なからず身体を伴う政治的行動であるには違いはないし、実際にアーレントは現れの空間を公的領域で私たち一人ひとりが活動する者 (actor) であると同時に注視者 (spectator) であるという相互主観性の場としても理解していた。そして、この現れの空間は古代ギリシアのポリスやローマの広場へのオマーージュであった。ある特定の物理的な空間ではなく、ともに行動しともに語りともに生活する際に現れてくる空間のことなのである。その意味で、アーレントが語る「行動と発言は、それに参加する人々の間に空間を創出し、その空間によって、ほとんどいかなるときにもいかなる場所でもそれにふさわしい場所が見いだされる」という言葉をバトラーは評価する³⁷。アーレントが、空間や場所は複数の者の行動で作られ出される点では正しい。だが、アーレントがこの現れの空間を「人々 (men) が単に他の生き物や無生物のように存在するのではなく、その現れを明らかにする空間」と述べる時、バトラーは

そこに「排他的な力（exclusive capacity）」³⁸を感じとる。

私たちの空間から締め出されている者がいる。彼らは誰か。他の生き物や無生物とされている者たちは誰なのだろうか。このような排除のニュアンスを帯びた公的領域で、私たちは政治的な行動を重ねる合わせることが果たして可能なのだろうか。私たちが生活の場で持つ一つひとつの政治的な行動は、たとえそれが小さな抗議活動であっても、身体をともなっている。しかし、アーレントが認めるのはそこに参加するにふさわしい人々とその空間である。アーレントは公的領域のみが現れの空間にふさわしいと考え、一人ひとりの小さな行動が身体を通して刻まれる私的領域を現れの空間からは締め出している。またバトラーは別の箇所でも、アーレントは公的領域と私的領域との区別から、政治の領域を男性に、そして再生産的な労働の領域を女性に委ねてしまっていると指摘する。公的領域に属する身体は男性であり誰からの支援も必要とはせず独立している。その一方、私的領域にいる身体とは女性、老人、外国人、子供であって、それらは常に「前政治的（prepolitical）」である。男性市民が、正義、報復、戦争、解放の問題について公共の場で議論をし、それを光に照らされた場として当然のように考えているのに対して、それからは切り離された私的な住まいは暗闇の中に覆い隠されてしまっている。まさに私的領域から公的領域へ。闇から光へ。労働とそれに付随する正義の理論が、このジェンダー化され区別されている二項図式で分節化されていると言う³⁹。

アーレントの現れの空間は私たちを取り囲む社会的・政治的なさまざまな問題を私的領域へと閉じ込め不可視なものとし、そのため人間の実存条件を十分に捉えきれてはいない。アーレントによって、不安定な生は私的なものへと閉じ込められ、公的な領域から締め出されてしまっている。不安定な生はそれが存在する領域があるにもかかわらず問題とされず、またそこに政治的な事実が存在していても現れてくることはない。そもそも私たちの不安定な生は私的領域や公的領域という二項図式で語られるものではないにもかかわらず、どちらかの領域へと分節化されることによって私たちの可傷性も捨象されてしまう。可傷性を考えることがなければ抵抗やデモクラシーを考えることはできず、また抵抗やデモクラシーを考えるのであれば可傷性は必ずや立ち現れてくる⁴⁰。

もし現れの空間があり、それが私たちの政治行動の場にふさわしいものだとするならば、それは、私たちの身体的実存という次元から理解される生の不安定性を介し、私たちの相互依存性がいかに可傷的なものであるのかを示す現れの空間でなければならない。

4 非暴力—追悼することから始まる力

アーレントの「現れの空間」には綻びがあった。それも一見すると規範性を帯びた綻びである。その道徳的倫理的な規範性は不安定な生や可傷性を生み出すのではない。そうではなくてそれらを不可視なものとするのだ。それゆえ、それは暴力に等しい。

可傷性は、私たちが相互に依存しうることからもたらされる生の徴だ。それは一人ひとりとどまらず私たち相互の関係の徴でもある。私たちの生は可傷性から切り離されることはなく、また可傷性を帯びるという条件を離れ存在することもない⁴¹。私たちは相互に結びつこうとも結びつきたいとも願っているが、結びつこうとすればするほどそれを妨げる力も働く。政治的な政策や社会的な制度というのは人々が自由であり平等であることをめざし組織化されているにもかかわらず、その自由や平等を妨げる搾取や暴力が生まれてくる。国内においても国境を

越えてもそれは同じだ。抑圧的な力は場所を選ばずに噴き出してくる。そしてその力は、特定の個人や集団が他の個人や集団を従属させる構造をその社会の特徴として固定化してしまう⁴²。自由と平等を実現するためには固定化された依存関係を断ち切れれば解放されると考えるかもしれない。しかし、バトラーからすれば「主体化=従属化 (subjection)」であるがゆえに、その依存が解消されることを想定することほど非現実的なものはない⁴³。

人は権力を失ったときに暴力を振るうわけではない⁴⁴。むしろ、暴力はその権力そのものに胚胎している。暴力を孕む権力によって人は可傷的で不安定な生を苛むことになる。自己の生の充足を図ろうとしても、どうしようもない依存の関係があるとしたらそれをどう克服すればよいのか。相互行為には平等が条件とされ、それにはさまざまな権力の様態(暴力)から手を切ることが必要とされることがわかっていたとしても、それは可能なのか。もし暴力に加担しない方法でしか社会的連帯が得られないならば、そして毀損されている生をもう一度取り戻す力があるとするならば、それこそが「非暴力の力」というものになるのではないのか。

先の章で可傷性は喪の作業に結びつくと言ったが、それは、あらゆる生は等しく「追悼可能 (grievable)」だということでもある。生が不安定であることはそのまま「悲しむべき生に値するものは何か (What makes for a grievable life?)」⁴⁵という問いだてに繋がる。喪の作業を引き受けることは決して個人的な作業でも孤独な作業でもない。日頃、人は追悼するということを経験し、それを私的な営みとしか考えていない。その意味ではそれは非政治的だ。しかし、悲しみが一人ひとりの相互関係から生じるのであれば、その悲しみは対象に対しどのように向き合うのかを内省させ、また他者を負う責任をも自覚させる。追悼可能であるということは人の倫理的なあり方を自らに振り向けることだ⁴⁶。誕生の喜びは、すでにそれが最期の悲しみを含むことを示している。悲しみとは必ずや人の生に付随し、またそれが生きているかぎり予見可能でもある。このように悲しみは生ならざるもの(死)に向き合うことで、その生の意味が何であるのかを理解させている。それを考えれば、悲しみへの不安は生の不安定性に先行しているときえ言える。

とはいえ、バトラー自身ためらいを感じていないわけではない。悲しみから得られるものには何かがあるのか。悲しみが絶えず与えられ続けるといえるのであれば、それを遮るため暴力とは異なる方法を持つことはできるのか。そもそも悲しみは政治の領域を突き動かすことになるのか。この悲しみによって人は自分の居場所を持たないことに気づくことになるが、それによって誰もが可傷性へと立ち返れるのか。このようにためらいながらも問わざるを得ない倫理性にも気づいている。それは、可傷性が自らの生き方を定めるということになるのであれば、悲しみや喪失の感覚はまさに政治的な力学の資源となっているということである⁴⁷。

追悼の可能性は非暴力へのきっかけとなる。喪に服するという良心の不可視な行動は目の前で繰り返されてきた暴力という我有化から身を引き離し、それを阻む方法にもなる。そして、もし可傷性を個人の属性ではなく集団の記憶として理解しようとするなら、可傷性は政治的活動になり連帯を呼び起こす⁴⁸。

「追悼可能であるものは根本的に平等である」-この事実は例外なく人々の倫理の基盤にあり、それが人々に課せられる非暴力という力の倫理になる。バトラーは「非暴力は絶対的な原則ではない。非暴力とは暴力とそれに抗する力との終わりなき闘争である」⁴⁹と語るが、それは、一人ひとりの生は庇護されなければならないものであり、それを徹底して等しくならしめようとするバトラーの訴えだ。

疑う余地もなく非暴力は破壊的な暴力から区別されるものだが、だからといって非暴力は弱々しい受動的なものではないとバトラーは言う⁵⁰。ある案件を拒否し抗議するということは何もしないことではない。市民の不服従の行為は、現状では合法であると思われるものがいかに不正義であるかを法律外の判断で告発することであり、その犯罪の再発を未然に防ごうとする強い抵抗でもある。その抵抗によって分断されない連帯の力を呼び起こすこともできる。生きるに値する生とそうではない生という論理と倫理が社会に蔓延り、政治の言葉がそれだけで語られてしまうこの世界では、非暴力という力は生を追悼可能なものとして受けとめることで一人ひとりの生を生きるに値すべく生とする極めて能動的なあり方だ⁵¹。

だからこそ、現れの空間に必要とされるのは、生を追悼可能なものとして受けとめることによって一人ひとりが自らの生にこだわり続けることを要求すること、そして、たとえそれが平等を目指す想像する力でしかないにせよ、その力をもって抑圧や搾取などの社会的・政治的暴力に抗うこと、それらは非現実的かもしれないが抗事実的な力となる⁵²。

アーレントは他者とともに生きることを「世界に対する愛 (Amor mundi)」という言葉で語っていた。だが、バトラーからすれば有意義な連帯には愛など要らず、必要なのは「批判的共同性 (a critical common)」である。それこそが、私たちが一人ひとりで生きるということと共同で生きるということの両義性が現れている空間なのだ。

あなたは追悼可能な存在だ。あなたを失うということに耐えるのは難しい。私はあなたに生きてもらいたいし、私はあなたが生きたいと願っているとも思いたい。だから、私の欲望をあなたの欲望と受けとめてほしい。なぜなら、あなたのものは既に私のものだから。「私」はあなたではない。にもかかわらず「あなた」なしでは考えることはできないし、世界も持つこともできず維持し続けることも難しくなってしまう。⁵³

非暴力を求めることで、私たちは社会的な相互関係性をあらためて問い直すことになる。非暴力への要求がまずは個人へと向けられ、ついで道徳的な価値要求として社会へと向かうとき、私たちには社会的な結びつきが必要であるという命題は、今までにはなかった見方を私たちの政治的な領域に与えることになる。暴力に対抗する力としての非暴力。このとき、非暴力は主権と同様の意味を担い暴力に対峙し政治的な力を持つことになる⁵⁴。

5 批判的共同性—公的領域を越えて

私たちはバトラーの一つひとつの言葉をあたかも天空にちりばめられた星のように見てしまうのだが、バトラーの出発点がヘーゲルにあったことを思い起こせば、政治的な生のための行為主体の理論が社会的・政治的な過程を記す論理や主体の形成を示す倫理からもたらされていることを理解するのは難しいことではない。バトラーは二項対立的な区分法に陥ることを拒み、行為遂行論的な立場からヘーゲルの弁証法的方法論で社会的・政治的な生のあり方を構成しなおそうとしている。バトラーは普遍化問題を人間の本性とへと還元せず、また普遍化への特質を実体的に説明もせず、さらに社会的・政治的なさまざまな事象を説明するためのアプリアリな正当化基準を普遍化の可能性として持ち出すような方法もとらない⁵⁵。

バトラーは、政治的な規範を主張するとき権利とは何か、普遍とは何かという問いが必ずや

生じると言う。重要なのはこの問いに答えることではなく、この問いそのものを開いておくこと、そしてデモクラシーがいかなるものであるのか、それをめぐるさまざまな言説へと開いたままであるということ、それが普遍性への信頼になる⁵⁶。

バトラーは批判的共同性に共棲や生の不安定性、可傷性や追悼可能性などを織り込むことによってアーレントの現れの空間を彫琢し、権力主体によって可傷的に虐げられてきた人々やマイノリティの人々を通し人間の存在にかかわる普遍的な要求を実践しようとする⁵⁷。であれば、それは今日の社会に対する批判理論と解釈できる⁵⁸。ただ、その批判的共同性という概念は普遍性を求めるがゆえに、バトラーの意に反し理想的なものやカント的な超越論の対象として理解されてしまうという危惧を持つ⁵⁹。しかし、この共同性は困難な現状を克服し達しようとするものとして想定されるものではなく、私たちの生の、いわば倫理的批判的な装置のようなものとなっており、そこでは自己と他者の差異と同一が生じるとともに解消されなければならない論理と倫理が反映されている。その意味ではヘーゲルの理念に近い。また、この批判的共同性は近代の啓蒙を引き摺る発展史のなかに位置付けられるのではなく、いまここで私たち一人ひとりの生を受け現前する救済の共同性として理解されることも可能だ⁶⁰。そのため、この批判的共同性は、アーレントが現れの空間として認めた公的領域とは明らかに区別されるものだ。

「アーレントをアーレントに逆らって読む」⁶¹ことからバトラーが始めたように、私たちも「バトラーをバトラーに逆らって読む」ことで、さらに歪められ毀損された人々の関係性や剥奪されてしまった一人ひとりの生を語り出せるだろうか。そしてそこから不服従と抵抗の言葉を手にすることができるだろうか。それにはまずなによりも不可視とされているさまざまな事象を批判的共同性という現れの空間へと表象させることを妨げる「もったいぶった疚しい良心」に気づくことから始めなければならない。

【注】

- 1 拙論、2015年、39-52頁
- 2 スペインの新聞『エル・パイス』誌上でCarmen Pérez-Lanzacがバトラーに対して行ったインタビュー。「哲学者ジュディス・バトラー『フェミニズムは、男性と戦うことではない。社会支配と戦うのです』」『クーリエ』2022年6月10日付 (https://courrier.jp/news/archives/290474/#paywall_anchor_290474)
- 3 Butler, 2020, p.200 = 205頁を参照
なお引用箇所と参照箇所についての記載は原書と邦訳双方の場合には該当する頁を、邦訳のみの場合はその頁のみ記す。また邦訳は一部をあらためた箇所もある。
- 4 Butler, 2015, p.193 = 252頁
- 5 Butler, 2005, p.9 = 19頁を参照
- 6 Arendt, 2005, pp.93-94 = 123-125頁を参照
- 7 Butler, 2012, pp.151-152 = 286-287頁を参照
- 8 Butler, 2015, p.111 = 148頁を参照
- 9 Butler, 2015, pp.112-114 = 148-149頁を参照
- 10 アーレント、2017年、395頁
- 11 Butler, 2012, pp.166-167 = 315頁を参照
- 12 Butler, 2012, p.167 = 316頁
- 13 Butler, 2012, p.167 = 317頁
- 14 Butler, 2012, p.168 = 318頁
- 15 Butler, 2012, p.169 = 320頁を参照
- 16 Butler, 2012, pp.169-170 = 320-322頁を参照

- 17 Arendt, 2003, p.95 = 116 頁
- 18 アーレントは『全体主義の起原』の初版では「絶対的な悪」という言葉を使っていたが、それが「根源悪」へと変化した。『エルサレムのアイヒマン』ではさらに「悪の凡庸さ」へと変わっていった。これについてはアーレント、2006年、25-26頁、152頁、168頁、232-234頁、433頁を参照。また、アーレントがアイヒマンをとおして可視化する「悪」については、拙論、2021年、55-81頁を参照のこと。
- 19 Butler, 2012, p.170 = 322 頁を参照
- 20 バトラーはレヴィナスを援用し「呼びかけの構造 (the structure of address)」について繰り返し考察する。呼びかけの構造は道徳的な規範あるいはその権威を導き、また絶えず維持しなければならないと考えられるものだ。その構造には、私たちが他者に対して呼びかけると同時に他者によってもまた呼びかけられているという相互承認の構造が見られるが、それは呼びかけの瞬間にその存在を認めるという瞬間的な道徳性の開示でもある。私たちがまた他者もその意思の有無にかかわらず相互に呼びかけられることを可能とする関係性は、私たちの持つ意思形成の以前に存在している。Butler, 2004, pp.129-130 = 207-208 頁を参照。
- 21 Butler, 2012, pp.170-171 = 322-323 頁を参照
- 22 Butler, 2012, pp.172-173 = 326-327 頁を参照
- 23 バトラーはお互いが重なり合う領域としての身体的な「キアスム（交差配列）」を考えている。「身体性」はバトラーの思想の中心概念であり、『欲望の主体』（1987）や『ジェンダー・トラブル』（1990）、『問題＝物質（マター）となる身体』（1993）など比較的早期から数多く論じられてきた。しかし、本稿で身体性について詳述するには紙幅にかぎりがあるため最小限にとどめている。
- 24 Butler, 2012, p.176 = 334 頁
- 25 私たちが有る案件に対して何を賛成し何を反対しているのか、その主張を明らかにし掲げるとき相互の承認という問題が浮上し、そこに可傷性の考察が生じてくる。可傷性は承認構造の中で当該問題が論じられることによって可視化されるが、承認構造にこのような可傷性という倫理的規範が含まれていることが重要だとバトラーは指摘する。Butler, 2004, p.43 = 86 頁を参照。いわば、可傷性は承認の認識根拠となる一方、承認は可傷性の存在根拠であるとも言えるだろうか。
- 26 Butler, 2012, pp.176-177 = 334-335 頁を参照
- 27 Butler, 2004, p. XII = 45 頁
- 28 具体的な事例として、政治的には国家主権の侵害、市民権の停止、自由や政治的な異議申し立てに対する抑圧という事例を、また社会制度では家計、労働や雇用、貧困や失業、保険加入、無国籍、ホームレスなど人々の生が危険に晒される場合や身体的な実存が脅かされる事例が挙げられているが、これらは、場合によっては剥奪もされるという身体性にもとづく社会的実存からもたらされるものである。Butler, 2015, pp.118-119 = 156 頁を参照。また、バトラーはアタナジウとの対談で不安定性に関心を抱いた理由を挙げているが、その理由の多くは日常的な次元で身体が脅かされる数々の事象である。これについては Butler & Athanasiou, 2013, p.42 を参照のこと。
- 29 Butler, 2004, p.30 = 64-65 頁を参照
- 30 ショシャナ・フェルマンを引用しながら語るバトラーからすれば、この行為はそのまま言語行為であり、身体的キアスムから理解されるものでなければならないし、また行為遂行性のものとしてまさに立ち現れてくるものだ。Butler, 2015, p.9 = 15 頁を参照。
- 31 Butler, 2004, p.31 = 66-67 頁を参照。なお、バトラーを「新たな身体存在論」による「社会存在論」として読み解くものに藤高の論考がある。藤高は、バトラーが自らの社会存在論をスピノザのコナトゥスから導き出すことによって、人の「生存」を－社会において承認に値する生か否か－主題化していることを指摘している。藤高、2018年、247-266 頁を参照。
- 32 Butler, 2015, pp.44-45 = 61 頁を参照
- 33 同上
- 34 Butler, 2015, pp.45-46 = 62 頁を参照
- 35 バトラーは「剥き出しの生」を一部保留しながら語っている。人々の生が庇護されていないことがそのまま剥き出しの生になるということではなく、むしろ具体的に可傷的で壊れやすく、潜在的かつ能動的に反抗的で、かつ革命的でさえある生にこそそれを求めているようだ。政治的に晒されているということ、また潜在的に生が持つ闘争の具体的形式をそこに認めている。これについては Butler, 2015, p.186 = 240-241 頁を参照。なお、剥き出しの生についてアガンベンとの関係で言えば、アガンベンは部分的にアーレントに依拠しながらも別様に解釈しているとバトラーはガヤトリ・スピヴァクとの対談で語っていた。それはアーレントの「政治的生 (bios politikon)」を自らの手法で捉え直したというものだ。何よりもここでバトラーがこの概念を用いる意味は、排他的な論理の背後に潜む生の脱政治化や、ある権利によって個人の権

- 利や集団の権利が宙吊りとなり、政治の外へと追いやられてしまう事実を目に向けさせるための方法的概念として、である。バトラー、2008年、24-27頁を参照。
- 36 Butler, 2015, p.46 = 62頁
- 37 Butler, 2015, p.73 = 98頁
- 38 同上
- 39 Butler, 2015, pp.75-76 = 101頁を参照
- 40 Butler, 2016, pp.26-27を参照
- 41 Butler, 2020, pp.45-46 = 52-53頁を参照
- 42 Butler, 2020, p.47 = 54頁を参照
- 43 主体の形成が同時に従属化される過程でもあることを指す。それは主体に課せられるだけではなく主体を形成しようともする従属化である。主体は「主体化＝従属化」を通さずに主体になることはない。このとき権力は、従属化という主体に先行する条件であり外部から主体を生み出し主体を従属化する。Butler, 1997, pp.1-30 = 9-45頁を参照。
- 44 アーレントが「権力 (power)」と呼んだものは行為者の手段より生じるものであり、彼女はそれを個人の「力 (strength)」や手段としての「暴力 (violence)」、「武力 (force)」から明確に区別していた。アーレントは権力を暴力手段の所有に依存するものとは考えなかった。さらに「権威 (authority)」については、それに従うように求められた者が疑問を挟まずに承認し保証するが、それには矯正も説得も必要がないと説明していた。Arendt, 1970, pp.43-47 = 132-136頁を参照。
- 45 Butler, 2004, p.20 = 48頁
- 46 Butler, 2004, pp.22-23 = 52-53頁を参照
- 47 Butler, 2004, p.30 = 64-65頁を参照
- 48 なお、直近の著作でもバトラーは、不安定性は「新たな政治」の基盤ではなく、政治の「新たな基盤」であると、可傷的であることや追悼可能性を経由することで政治の新たな可能性を探ろうとしている。これについては Butler, 2021, pp.177-193を参照。
- 49 Butler, 2020, p.56 = 63頁
- 50 Butler, 2020, pp.201-202 = 206-207頁を参照
- 51 新田は、バトラーがこの箇所ですと死の位相を入れ替えていることを指摘している。それは「追悼可能性の思考とは、もはや喪の作業や弔いが、生者の生き残りを保証する儀式であることを止めるような地点の思考を要請している」ことを意味し、「悲しむことができる生」がその符牒になっているというものだ。新田、2019年、p.175を参照。
- 52 Butler, 2020, pp.202-203 = 207-208頁を参照
- 53 Butler, 2020, p.203 = 209頁。バトラーは日本で行われた講演の冒頭でフーコーの「恐れなき発言」という概念を敷衍し、アセンブリ (assembly) を公式の議会の集会としてだけでなく、デモクラシー的潜勢力を持った非公式ではあるが自然発生的な集会の形式であると理解していると語り、その講演の最後には、生存可能な生のデモクラシー的条件として批判的共同性としてのアセンブリを挙げている。バトラー、2019年、87-99頁を参照。
- 54 バトラーがブラウンを敷衍し「アイデンティティの宣言や公開 (the proclamation and exhibition of identity)」だけを政治とせず、より広い社会的で経済的な抑圧の条件を克服する闘いとして政治を焦点化し、その変革の可能性を政治の目的とするといったことを語っている場面があるが、それは「暴力を生じさせた規範」の外から私たちの承認の構造を変えていくことに通じる。Butler, 2013, p.87を参照。
ちなみにブラウンは、アーレントが自由と行動を制限する「社会的なもの (the social)」を嫌悪し批判する点では、新自由主義的合理性の嚆矢とされるハイエクとなんら変わらないと言う。ハイエクが市場と道徳を社会的公正からの計画から守りたいと願ったのに対し、アーレントは身体やニーズ、経済学や行動主義の侵食から人々の政治的生活を守ろうとしていた。しかし、二人とも社会問題を政治的な生活の上に、社会を個人の上に想定しているという点で同じ確信を持っている。そのこともあって、解放や公正に対するいわば左派的な理解が拒絶されていると、ブラウンはハイエクのみならずアーレントも批判する。Brown, 2019, pp.46-50 = 62-67頁を参照。
- 55 これはハーバーマスとは異なる普遍性理解であり、それゆえ彼とは異なった公的領域の主張である。バトラーは、ハーバーマスや彼に与する者たちが追い求める「真に」すべてを包括する普遍概念は自分とは異なる別の種類の普遍概念であるとして、ハーバーマスは「ヘーゲルよりもカント (!) を好んだ」ことにより失敗したとさえ語っていた。ラクハウ、バトラー、ジジェク、2002年、59-61頁を参照。
- 56 バトラーに普遍主義とポストモダンの接合を見る論としては、Hekman, 2014を参照。ヘクマンは『ジェン

ダー・トラブル』以降におけるバトラーの姿勢には本質主義に対する典型的なポストモダンの理論家の姿を見ながらも、このように基礎づけ主義的な方法をとらないにもかかわらず、生の不安定性や可傷性に根ざした普遍化の主張も見る。このあたりのことをヘクマンは手際よく次のようにまとめている。まず、共棲は人々を定義する単一の原理として措定されているわけではないということ。次に、かりに普遍化が存在するとしても、そこには同時に差異化も存在するという。つまりは、政治的な権利は普遍化されるが、それは常に差異化された集団の文脈において主張され、最終的に普遍的な同意を得られるようなただ一つの決定的な答えが見つかることを望んだりしないということ、である。

⁵⁷ 藤高、2015年を参照。この論考はのちに藤高、2018年でひとつの章に収められるが、本人が本書「あとがき」で述べているように大幅に加筆されている。

⁵⁸ バトラーに背を向けるハーバーマスでさえ彼女をアドルノの系譜に繋がる一人として理解している。細見は、バトラーの初期の作品（『欲望の主体』1987年）から丁寧に説き起こし、『ジェンダー・トラブル』ではジェンダー概念に社会的に構築された「第二の自然」を見ることで、バトラーの思想にあるアドルノの「自然との有和」の匂いを感じとっている。また細見が指摘するところでは、ハーバーマスはバトラーの「アドルノ講義」で語られているレヴィナス理解を、二人称に対する誇張された「隠れ神学的見解」であるとし、自己と他者、そしてそれを超えた存在との三層からなる非対称的な関係性を描き出しているとするが、これはコミュニケーションに否定的であったアドルノの「非同一なるもの」をめぐる思索に類似していると言う。細見、2006を参照。

⁵⁹ 批判的共同性が「道徳的経験の可能性の条件」だとするとカントの倫理的公共体を想起させるが、カントのそれとは異なって観知的性格を認めることはできないし、経験の超越論的条件とみなすこともできない。宗教論に起因するカントの倫理的公共体については、拙論、2012年、1-16頁を参照。

⁶⁰ バトラーは自らの行為遂行論の次元にメシアの救済を直ちに認めているわけではない。ただ、この行為遂行論は不確定な現在を表象させ、それが目的論のそとで働いていることを仄めかし、デリダの語る「法」と類似していると付け加える。ちなみに、その「法」とは、それが予測される場面で呼び出されるたびに生み出され精緻化され、それとともに、たとえその法が繰り返し何度も生み出されたとしても、それが最終的に十全かつ決定的な形で具体化されることはない、というものである。Butler, 2013, pp.129-130を参照。

⁶¹ バトラー、2008年、10頁、19頁。これは、バトラーがアーレントに対する姿勢を自ら述べたもの。バトラーにとってアーレントは二律背反的で、興味深い見解を示す著述家でありながら深い失望をもたらす思想家でもあった。

【参考文献】

- Hannah Arendt, *On Violence*, Harvest Book, 1970. (ハンナ・アーレント『暴力について』山田正行訳、みすず書房、2000年)
- , *Responsibility and Judgment*, Schocken, 2003. (ハンナ・アーレント『責任と判断』中山元訳、筑摩書房、2016年)
- , *The Promise of Politics*, Schocken, 2005. (ハンナ・アーレント『政治の約束』高橋勇夫訳、筑摩書房、2008年)
- Wendy Brown, *In the Ruins of Neoliberalism*, Columbia, 2019. (ウエンディ・ブラウン『新自由主義の廃墟で真実の終わり」と民主主義の未来』河野真太郎訳、人文書院、2022年)
- Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press, 1997. (ジュディス・バトラー『権力の心的な生 主体化=服従化に関する諸理論』佐藤嘉幸・清水知子訳、月曜社、2019年)
- , *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*, Verso, 2004. (ジュディス・バトラー『生のあやうさ—哀悼と暴力の政治学』本橋哲也訳、以文社、2007年)
- , *Giving an account of oneself*, Fordham University Press, 2005. (ジュディス・バトラー『自分自身を説明すること—倫理的暴力の批判』佐藤嘉幸・清水知子訳、月曜社、2008年)
- , *Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism*, Columbia University Press, 2012. (ジュディス・バトラー『分かれ道』大橋洋一・岸まどか訳、青土社、2019年)
- , Athena Athanasiou, *Dispossession: The Performative in the Political*, Polity Press, 2013.
- , *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard University Press, 2015. (ジュディス・バトラー『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、2018年)

- , Rethinking Vulnerability and Resistance, *Vulnerability in Resistance*, ed. Judith Butler, Zeynep Gambetti, Leticia Sabsay, Duke University Press, 2016, pp.12-27.
- , *The Force of Nonviolence*, Penguin Random House, 2020. (ジュディス・バトラー『非暴力の力』佐藤嘉幸・清水知子訳、青土社、2022年)
- , Bodies That Still Matter, *Bodies That Still Matter*, ed. Annemie Halsema, Katja Kwastek, Roel van den Oever, Amsterdam University Press, 2021, pp.177-193.
- Susan Hekman, Vulnerability and Ontology: Butler's Ethics, *Australian Feminist Studies*, vol.29, Issue 82, 2014, pp.452-464.
- ハンナ・アーレント『思索日記Ⅰ』ウルズラ・ルッツ／インゲボルク・ノットマン編、青木隆嘉訳、法政大学出版社、2006年
- 『エルサレムのアイヒマン』大久保和郎訳、みすず書房、2017年
- 新田啓「追悼の前提」『現代思想』3月臨時増刊号、vol.47-3、2019年、166-175頁
- ジュディス・バトラー『国家を歌うのは誰か？—グローバル・ステイトにおける言語・政治・帰属』竹村和子訳、岩波書店、2008年
- 「恐れなき発言と抵抗」佐藤嘉幸訳『現代思想』3月臨時増刊号、vol.47-3、2019年、87-99頁
- 藤高和輝「普遍の主張：J・バトラーにおける『共生』のポリティックス」『未来共生学』vol.2、2015年、205-227頁
- 『ジュディス・バトラー 生と哲学を賭けた闘い』以文社、2018年
- 細見和之「アドルノとバトラー 批判理論の批判的再構築にむけて」『現代思想』10月臨時増刊、vol.34-12、2006年、98-107頁
- 箭内任「『悪』の脱存在論化—カントの宗教論を再構成する一試論—」『尚綱学院大学紀要』第63号、2012年、1-16頁
- 「不服従と抵抗の理論（その1）：市民的不服従とその『市民』」『尚綱学院大学紀要』第69号、2015年、39-52頁
- 「ドキュメント化された『悪』の彼岸—アーレントとシュタングネットをめぐる〈批評〉のひとつとして—」『人間学論究』第4号、2021年、55-81頁
- エルネスト・ラクラウ、ジュディス・バトラー、スラヴォイ・ジジエク『偶発性・ヘゲモニー・普遍性—新しい対抗政治への対話』竹村和子・村山敏勝訳、青土社、2002年