

フェミニズムと決断の主体

田崎 英明

キャロル・ペイトマンは、家父長制(Patriarchy)を近代的なそれと前近代的なものに区分する。前近代的な家父長制とは、それこそ家族の長である家長(基本的には父親)が、社会構成の単位になるもので、そこにおいては、男/女というジェンダーの対立よりも、父/それ以外(家長の妻、男女の子供、場合によっては、家内奴隷)との対立が基本となる。つまり、このような家父長制は、必ずしも、男による女の支配とはいえない。それは、純粋にジェンダーだけの要因による支配関係、権力関係とは見なせないだろう。

ペイトマンにとって、近代的な家父長制を特徴づけるのは、男が男だというだけで、なぜか、女に対する支配権をもてるということである。近代は、(人類学者が親族の基本構造として描きだすような)家長による女の交換によってではなく、すべての男

による女の交換によって徴づけられるのである。あるいは、逆にいえば、近代において男であるということは女を交換する主体であるということなのだ(エイドリアン・リッチのいう「強制的異性愛」、ここに、近代的な女性差別と同性愛差別の構造的な同一性がはらまれている)。

このことは、シエークスピアの比較的初期の喜劇『ヴェローナの二紳士』によってイラストレイトされるだろう。この作品では、親友同志の二人の紳士が一人の女性をめぐって恋敵となり、対立し、そして和解するまでを描いている。紳士のうちの一人はヒロインと相思相愛のだが、彼女の父親にうまく取り入り、そのお気に入りになったのは、もう一人の紳士の方である。ここで問題になっているのは、まだ、父の子供に対する権利に過ぎない。横恋慕した紳士は、親友を畏にかけ、町にいられなくし

てしまう。ヒロインは、彼のあとを追う。二人の紳士と、(少年に姿を変え、二人にはその正体を知られていない) ヒロインの三人は、森の中で再会する。そこで、あるうことか、二人の紳士は和解し、その徴として、畏にかけられた(ヒロインと恋仲のはずの)紳士が、その友人に、彼女を譲る約束をするのである。ここでは、父でもない男同志が、女の交換を、そのようなものとしての(社会)契約を行う。女をそのメディアとして、男同志の絆が、コミュニケーションが形成されるのである。

近代の社会契約の理論は、このような、男同志の「友愛」(フラテルニテ、兄弟愛)として社会を表象する。近代の家長長制は、実は、父の家長長制ではなく、兄弟たちの家長長制なのである(兄弟たちが、父から権力を奪うとき——精神分析の神話、エディプスの主体、——対立の軸は、決定的にジェンダーへと傾斜する)。そこからは、女性は排除されている。女性は契約の対象(object)ではあっても、その主体(subject)ではない。

それでは、どうしたらいいのだろうか。女性もまた、契約の主体となること、これが解決なのだろうか。しかし、主体/対象⇨客体という対立に手をつ

けることなく、対象から主体へとそのポジションを変えたいという欲望、それこそは、極めてエディプス的なものではないだろうか。もちろん、近代的な二項対立とやらいけない、そんなものはすべて破棄されるべきであるというつもりはない。たとえれば、近代的な人権概念とか、民主主義という制度は、おそらく、世界中の人々にとって重要であるだろう(とはいえそれらのものが、すでに完璧であるとか、完成していて、ただ、応用されればいいということではないが)。

今日、人々の自己決定権は大切な問題である。たしかに、個人の自己決定権は、最大限尊重されなければならぬ。しかし、自己と決定とのあいだの関係は、実は、けつして自明ではない。たとえば、臓器移植などに絡むリヴィング・ウィルの問題では、どの時点での本人の意思をその最終的な意思とするのが問題となるだろう。法的には、手続的に正当な遺言状の作成をもってその意思と見なすが解決策なのだろうが、このときには、自己が決定しているというよりは、決定(の行為ないし手続き)が自己の方を(自己とは何かを)決定しているのだといえるだろう。

あるいは、強姦をめぐるフェミニズムの言説の一部は、無意識を参照することで、一見合意しているに見える状況においても、つねに、合意は不在であるのだと主張する。意識において合意していても、それは、一種の虚偽意識であり、家長長制的なイデオロギーによって騙されているにすぎない。女性は、その無意識（真の利害？）においては、つねに男性とのセックスを拒否している。男性とのセックスは、女性にとつて、つねに暴力であり、強姦である（この家長長制的な社会が続くかぎりには、少なくとも無意識においては、つねにそうである）。このように語る言説に対して何といったらいいのだろうか。どの時点、あるいは、どのレヴェルでの合意や決定について語ればいいのか。

また、このようなことを想定してもいいかもしれない。民主主義的な決定の徹底として、各人の思考がすぐに伝達されて（テレパシーのように）随時集計されるとしよう。しかし、政策が決定され、さらに、施行されるのには時間がかかる。そうすると、有権者のその案件についての考えを政策の施行段階で集計してみると変わってしまったているかもしれない。さて、このとき、政策決定に参与した「主体」

と、その政策を享受する「主体」とは同じだろうか（必ずしも賛同はしないが、デレク・パフィット等の議論を参照）。

おそらく、決定の時間（性）と自己の時間（性）とは同じではない。ルソーの原初契約（とりわけ立法者の存在）によって、歴史上の時間のどこにも場所を持たないところに追いやられ、さらに、カントの超越論的哲学によって経験の世界の外へと放逐されることで、決定の時間は辛うじて自己の時間と釣合いをとり、そこに、「主体」なる形象が生み出された。したがって、主体はつねに世界から食み出し、対象（モノとは違つて世界の中にある）とは非対称な存在となる。

ここで問題となることの一つが、この主体／対象のあいだの非対称性を、男／女の対と重ねあわせることができるのか、あるいは、近代というものは、これらの二つのペアを重ね合わせて解釈するところに成立したのかということである。いいかえるならば、性差を、何か超えがたい絶対的な差異として、一種の「超越論的差異」、つまり、実体と実体との差異ではなくて、実体と実体ならぬものとの差異として、私たちは表象してはいないかが問われなければ

ばならない。

たしかに、中世後期からルネサンスにかけての「存在の大いなる連鎖」においては、問題となるのは種でこそあれ、個体ではなく、したがって性別は副次的な意味しか（存在論的には）もっていない。アリストテレス・トマス宇宙において、形相は性別をもたない。現に一八世紀にいたるまで、医学は、ペニスと子宮とを形態的に区別しなかつたし、クリトリスの存在にはほとんど注意を払っていない。権威ある医学書は、日常のちよつとした不注意で起こる性転換の記述を倦むことなく続ける。そこでは、男と女とは相互に変換可能な存在である。

それが、私たちの世界では、男であるというだけで女とは何か理解しがたいものであるかのように、女であるというだけで男は理解しがたいものであるかのように、互いに異なる本質をもつものであるかのように表象しがちである。それに対して、同性のあいだでは、即座にわかりあうことができ、また、同性というだけで異性に対して共通の利害をもつかのようにふるまってしまう（とりわけ、男は、家父長制というかたちをとって）。

性差の本質主義化は、コミュニケーションの不可

能性のコミュニケーションというかたちをとる——「人種」やエスニシティ、文化などの本質主義化と同じように。それはこう語るのだ、「あなたに理解できる唯一のことは、あなたには私がわからないということだけである」、と。そもそも理解しているのか、いないのかを判断するための基準も与えられていないのに、なぜか、理解できないということだけは理解できるというのだ。

そのとき、私たちは、暗黙のうちに、ある、無世界的な「理解」の概念を導入している。いうまでもなく、本質は現象ではなく、そして、世界とは現象の総体のことであるとすれば、本質は世界をもたない。（外界との）一切のコミュニケーションを欠いたところで成立する自己との同一性、それが、真の自己理解であり、真の自己利害であると見なされる。つまり、自分だけが、本当の自分を知っているとされるのである。世界へと入っていく、現象と本質へと分割されてしまったら失われてしまう純粋な自己。現象するかぎり、自己というものは、他者に、他人に引きずり回され、不純になってしまうのだから。

だが、私以外にも、世界以前の存在、つまり、

本質が存在していると、どうして私は知ることができ
るのか。本質は現象ではなく、私が経験しうるのは
現象だけであるというのに。それは、私が、精神
分析でいう（大文字の）〈他者〉(Other, Autre)に同
一化しているからである。〈他者〉は、知の場所で
ある。認識の場所である。つまり、それは経験の場
所ではない。それは誰も経験しないことがらを知っ
ている。すべてのものはそれ自身と同一であるとい
うをことを。すべての存在の最も内密な秘密を。私
たちがドクサからエピステーマーへと移行できるの
は、「私にとつて」から「それ自身」へと移行でき
るのは、この〈他者〉の場所を通過することによつ
てである。共同主観性を可能にするのは、この〈他
者〉なのである。世界なき本質は、この〈他者〉を
通じてコミュニケーションする、ただし、それらの
あいだのコミュニケーションの不在を。

このような最も内密な存在は、近代において、し
ばしば「意志」として表象されてきた。意志とは、
何よりも意志それ自身を意志するものである。とい
うよりも、意志において、「それ自身」というもの
が、初めて具体的に姿をとるのだといえよう。意志
以前には、意志はなく、意志の後にも意志はない。

それは端的な始まりである。それは、現象の連鎖を
断ち切る。意志は意志することにおいて自己を始め
る。意志以外のものは他者に担われて出現する。た
だ、意志だけが、自己自身を創出する。自己を無に
担われたものとして提示する。意志を意志する、こ
れこそは「自己創出」、自己というものの創出の原
形であるといえるだろう。このかぎりで、意志こそ
は本質である。

意志のコミュニケーションとして社会ないし共同
体を考えるなら、それは、非世界的、あるいは、無
世界的なものであるだろう。だが、そのような世界
なき共同体、コミュニケーションの不在をコミュニ
ケートする共同体、本質たちの共同体は、〈他者〉に
よつて媒介されている。〈他者〉とは、モナドであ
るはずの個々の本質（それ自身であること）に内側
からつけられた傷のようなものかも知れない。外側
からは見る事ができないが、内側には、ぼつかり
と口を開いた傷。

この傷は、具体的な、経験できる他者によつて埋
められてしまう。私たちが、通常コミュニケーション
と呼んでいるものはこれのことなのだ。具体的な
他者が、自分には手の届かない、ある充実の場所と

して提示される。他者は、それ自身において存在しているのに、私は、傷つき、空虚である（あるいは、私自身と世界とに、本質と現象とに、分裂している）。この嫉妬がコミュニケーションである。

〈他者〉を直接経験できない以上——〈他者〉は経験の場所ではない、〈他者〉は経験しないし、また、私たちは〈他者〉を経験しない、——私たちはは、〈他者〉を他者（対象）に置き換える。コミュニケーションしないし共同主観性は、このようにつねに非対称である。一方に、世界から疎外され、分裂した（経験の）主体、他方に経験の対象としての純粹な自己（それ自身）。ジェンダー、性的指向性、「人種」、民族などの差異は、みな、このような非対称の分割線として機能する。

つまり、対象（他者）は、私たちにとって、主体にとつて、一種の「高貴なる野蛮人」として機能するのである。不純物の混じらない純粹な存在。私たちが、そもそも最初の失っているものを体現している存在。自分には（最初から）禁じられている快樂としての「享樂」がそこに実現している、その場所として、他者は私たちの前に現われる。その意味で、他者は、私（たち）と同じ主体ではない。

私たちが、他者を、歴史をもたないもの（「野蛮人」、「原住民」、「先住民」として表象することが多いのは、それがこの世界にやってきたばかりで、まだ、純粹性を、自己との幸福な一致を失っていないと思いたいからだ。私たちは、世界へと到来し、歴史をもち、墮落してしまった。だが、彼ら／彼女らは、まだ、自分自身を失っていない。このような純粹主義の幻想が、しばしば「犠牲者の言説」とでも呼びうるものを生み出す。

それは、「犠牲者は全面的に正しい」として、犠牲者を真理（自己との一致）の場所に仕立てあげ、その犠牲者との密かな同一化によって快樂を得るものである。フェミニズムを支持する男、同性愛者の解放運動に共感する異性愛者、「第三世界」と連帯しようとする「先進国」の人間。こういったものたちを待ち受ける罫である。あるときは、犠牲者を代理し、また、あるときは、犠牲者自身を語る主体にしようとする。

もちろん、代理されなければならないときもあるし、あるいは、自分自身で語ることも、当然、大切である。しかし、ここで、さらに考えなければならぬのは、次のようなことである。それは、なぜ、

対象ではないのか、逆にいうなら、なぜ、私たちは、対象であるよりも主体であることの方が、何かエライことのように思ってしまうのか、ということである。

決断し、決定し、自分自身を統御する主体は、本當に、対象に対して優位に立っているのだろうか。精神分析なら、むしろ、主体とは、対象に対する同一化の結果にすぎないというだろう。その場合の同一化というのも、主体の「主体的な」行為ではありえない。なにしろ、まだ主体は存在しないのだから。むしろ、それは、対象による誘惑である。主体は、つねに―すでに、対象に誘惑されたものとして(のみ)、自己を見出す。

このような誘惑は、キリスト教においては、恩寵の問題として主題化されてきた。さらに、それは、トマスにおいてハビトゥスとして論じられるだろう。(この議論を現代ではブルデューが取り上げ直す)。対象(もの/object)による誘惑。ものになりたいという人間の密やかな願望。それは今日では、機械——「機械的」とは、「習慣となった」ということだ——による誘惑として、サイボーグへの憧れとして形象化されている。

誘惑は、主体性と対象性との中間状態、ハイブリッド状態を生む。半分ものであり、半分人間であるような人間。ダナ・ハラウェイは「サイボーグフェミニズム」を提唱しているのだが、そこでいうサイボーグとは、彼女にいわせれば、マレーシアの日系多国籍企業で働く女性労働者のことである。「第三世界女性」、しばしば、先進国のフェミニストたちが、(その多様性を無視して一括りにして)受動的な犠牲者、最も無垢で純粹な存在として表象する「第三世界女性」を、ハラウェイは、最もハイブリッドな存在として捉えるのである。

もしも、「犠牲者の言説」、「純粹さの言説」が、先進国中産階級の反体制派の疚しい良心であるとするなら、このサイボーグの不純さは重要だろう。アリストレスのエートス、トマスのハビトゥス、あるいは、ヘーゲルの人倫を、サイボーグのエチカとして読み解くことができたなら、私たちは、そのとき、自己との一致、自己への現前、そういったものから捉えられる自由とは別の自由を手にするようになるだろう。人間の自由を意志や決断から解放することになるだろう。

(本稿はシンポジウムでの発言をもとに、そのとき

のいくつかの論点を新たに書き起こしたものである。)

ibliography

- Donna Haraway, *Simianas, Cyborgs, and Women*,
(Routledge, 1991)
Carole Pateman, *The Sexual Contract*,(Stanford U. P.,
1988)

(たぎき ひであき 社会思想史・政治学・美術理
論)