

規律・訓練された身体とイデオロギー批判について¹ サリー・ハスランガー

はじめに

私たちが生きる世界には、不正義が蔓延している。こうした不正義はさまざまな形をとりながら、さまざまな形で維持されている。たとえば、法的措置その他の制度的施策は、民主主義的な価値観を守るためと謳いながらも、宗教や文化の自由、セクシュアリティ・性表現、身体や精神のインテグリティを制限している。また、民主主義を弱体化させ、金権政治や寡頭政治、独裁政治の扉を開き、強化さえする。経済制度に目を向ければ、搾取や環境劣化、汚職が容認されるのみならず、それらに見返りまで与えられている。例を挙げればきりが無い。こうした体制は、投獄や拷問、首切り刑、軍事封鎖、警察の暴力、戦争などによって支えられている。

不正義はイデオロギーによっても維持されている。イデオロギー批判は不正義を減らすためには不可欠であり、このことは戦場や政府における不正義だけでなく、日常生活のなかの不正義にも当てはまる。以下の文章では、身体、そして私たちの具現化されたエージェンシーがどのようにして文化によって形づくられているかを考え、批判の基盤を身体に求めるアプローチに疑問を投げかける。その上で、身体はそうしたものを提供できないことと、さらに重要なことに、中立的な批判の「基盤」を求めることは不可能であり、そもそも求めるべきでもないことを示唆したい。認識的・道徳的な論拠は——理論においてであれ、文化・社会的な慣行においてであれ——過去を振り返り、包括的につかみとるしかない。また、意外かもしれないが、こうした気づきはスタンドポイント認識論によって得られるのである。

イデオロギーと主体化 (Subjection) ²

イデオロギーについて理解するための出発点として、ここではルイ・アルチュセールの思想に目を向けてみたい。アルチュセールは『再生産について—イデオロギーと国家

¹ Ásta, Louise Antony, Susan Brison, Robin Celikates, Kristina Lepold, Jeffrey Stout, Robin Zheng に貴重な意見をいただいた。ここに感謝したい。

² この文章中、ルイ・アルチュセールやミシェル・フーコーを取り上げた部分では「主観・主体 (subject)」、「主観性 (subjectivity)」、「主体化 (subjection)」、「主体化 (subjectivation、または subjectivization)」という表現を複数の文脈で用いている。関連する課題はふたつある：(i) ISAs/権力/知識は主観・主体 (subjects) と (心理学的見地からの) 主観性 (subjectivity) をどのように構築しているのか、(ii) そうした構築は、いかにして、どの程度の主体化を行い、(積極的に受容されるのではなく) 受動的に耐え忍ばれ、政治的に怪しげなものなのか。この文章では、「subjection」という表現を主体の構築 (および派生的には、主観性の構築) という意味で用いている。また (わざわざ言わずとも明らかだろうが) 以下の 2 点を前提にしている。(i) 主体となることは能動的行為である。(ii) 主体化は、支配する立場でも、支配される立場でもおこなわれる。この点について詳しくは、とくに以下を参照。Kristina Lepold. "An Ideology Critique of Recognition: Judith Butler in the Context of the Contemporary Debate on Recognition." *Constellations*, no. 25, 2018, pp. 474–484.

のイデオロギー諸装置』³において、抑圧的国家装置 (*repressive state apparatuses: RSAs*) とイデオロギー的国家装置 (*ideological state apparatuses: ISAs*) を区別している。RSAs には「政府、行政機関、軍隊・警察、裁判所、刑務所」などが含まれ、こうした装置は「暴力」または「抑圧」によって「大規模かつ優越的に」に機能している。ISAs には「宗教、学校、家族、法制度、政治体制、労働組合、出版・放送、文化（「文学、芸術、スポーツなど」）」が含まれ、「イデオロギーによって大規模かつ優越的に機能している」（ただし、純粹にどちらか一方である国家装置はなく、これら 2 種類の装置は互いに依存している。近代社会のソーシャルマネジメントにおいては、ISAs が重視されている）。

アルチュセールによれば、ISAs と RSAs の役割はともに、特定の生産関係の枠組みのなかで生産諸力を再生産することにある。アルチュセールは、教育制度（「〈学校－家族〉の組み合わせ」）を現代における最も重要な ISA として強調している。生徒たちが学校で学ぶのは、生産に参加するために必要な「ノウハウ」だからである。ただし、技術的な「ノウハウ」を学ぶだけでは十分ではない。

子どもたちが学校で学ぶのは、こうした技術や知識だけではない。これらを学ぶことを通して、好ましい振る舞いの「規則」——すなわち、分業のあらゆる担い手に期待されている態度——も、将来担当する「はずの」仕事に応じて身につけていく。たとえば、道德規範や、市民および職業人としての良心（はっきり言えば、社会的 - 技術的分業の尊重、ひいては階級支配によって確立された秩序の尊重）などである。また、労働者を「正しく」扱うための「正しいフランス語の話しかた」——はっきり言えば、（未来の資本家やその手先として）労働者をかきこく「こき使う」方法（理想的には、労働者を正しく籠絡するための正しい「話しかた」）も学ばれる⁴。

ISA と RSA の決定的な違いは、ISA において個人が何らかの主体位置を取得するさいには、暴力的に押しつけられるのではなく、招待されるという点だ。招待に応じる「誠実な人たち (*good subjects*)」は、それを自らの義務とみなして進んで従う。その結果、強制的に管理しなくても、「すべてが自発的に」機能するようになる！⁵

こうした近代の権力構造について、ミシェル・フーコーは著書『監獄の誕生 — 監視と処罰』のなかで次のように表現している。「権力は完全なものになるにつれ、現実に行使する必要は往々にして減っていく」⁶。同書においてフーコーは、近代における権力の行使は、強制というより主に規律・訓練——社会的立場に見合うよう、自ら（自分の身体）を監視・管理する主体 (*subjects*) の形成——によっておこなわれていることを示す例をたんねんに挙げていく。フーコーによれば、規律・訓練は主に監視を通して

³ Louis Althusser. "Ideology and Ideological State Apparatuses" (1971). *On the Reproduction of Capitalism*, translated by Ben Brewster, London, Verso, 2014.

⁴ Althusser, pp. 235–236.

⁵ Althusser, p. 269.

⁶ Michel Foucault. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (1975). Translated by Alan Sheridan, Random House, 1979, p. 201.

おこなわれ、まずは他者を監視し、その後に自らを監視することになる。監視は一種の認知的活動であり、各人は正体が露見するリスクも負っている。その結果、露見の恐怖——規則の不遵守や能力不足、何らかの異常さが明るみに出ること——は、主体形成のためのメカニズムのひとつになりうる。

フーコーによれば、規律・訓練は主に身体を通しておこなわれる。

規律・訓練を考える上で歴史的に重要な瞬間は、人間の身体に関する技術が誕生した瞬間である。この技術は、その人の技術の向上・従属化の強化をめざすのみならず、そのメカニズムのなかでの関係の構築をもめざしていた。その関係とは、より有用になるにつれ、より服従的になる、またその逆も成り立つ…（中略）…《政治解剖学》（《権力の力学》）が誕生しつつあった。その《解剖学》では、いかにして他者の身体を掌握できるかを定義していた。それは、こちらの欲する事柄をさせるためだけでなく、こちらが定めた技術・速度・効率で他人を行動させるためでもあった。こうして規律・訓練は、服従させられ、訓練された身体——《従順な》身体——を作り出すのだ⁷。

この引用が示唆するのは、規律・訓練の担い手が——個人・組織のいずれであっても——規律・訓練の形態と遂行プロセスを管理している、ということである。ただしフーコーは、規律・訓練型権力が「社会の深層にまで到達している」⁸と認めている。組織に「拘束されない」規律・訓練は社会的規範を通しておこなわれ、一見そうとは見えない場合も多いため、認識しづらい。サンドラ・バートキーが指摘するように、こうした傾向はジェンダーにおいても顕著である。「正式な制度構造がなく、制度上の指令を発する権限を与えられた権威者もいないため、女性らしさの表現は、完全に自発的で、自然なことであるかのような印象を与える」⁹。

女性の身体は、形やサイズ、動きかた、その他の見かけを定める規範によって制限されている（例：「女性の肌は、みずみずしくて滑らかであり、むだ毛がなく柔らかい。理想的には、経てきた年月や困難、年齢、深い思考を感じさせないほうがいい」）¹⁰。通常、こうした規範の定着は強制して成し遂げられるものではない。監視のもと、私たち自らが進んでおこなうのだ。そして時が経つにつれ、「女性らしさ」が「私たち」になる（これは半分冗談だが）。

[そして] 女性らしさの規律・訓練が「訓練された対象」、すなわち貶められた身体を生み出すかぎり、そうした行為はより大きな規律・訓練——女性を服従させるための抑圧的で不平等なシステム——の一部とみなされるべきである。この

⁷ Foucault, pp. 137–138.

⁸ Foucault, p. 27.

⁹ Sandra Bartky. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. Routledge, 1990, p. 75.

¹⁰ Bartky, p. 69.

システムがめざすのは、軍隊が新兵を戦士に鍛え上げるのと同じくらい着実に、女性を男性の従順な伴侶に育て上げることなのである¹¹。

同時に、従順な身体を形づくるミクロな権力は「多くの対立点、すなわち不安定性の根源を定め、それらひとつひとつが確執や紛争のリスクや、少なくとも一時的に力関係が逆転するリスクを独自に内包している」¹²。

アルチュセールやフーコー、パートキーの思想のきわめて複雑な解釈・詳細にはここではふれず、そのなかに含まれる、身体知の考察に関するふたつの点に注目してみよう。そのひとつは、自己の認識や統御は、政治的に罪がないものではないということだ。自分自身について知っていること（関心があることや当てはまる特徴、努力してなりたい理想の姿など）が、必ずしも批判（解放）の妥当な出発点になるわけではない。ひとりの人間による個人的体験は（集団による共通体験でも同じだが）、イデオロギーの影響のあかしにすぎない可能性がある。もうひとつは、イデオロギーはたんなる思想上の問題ではなく、私たちの身体や知覚、欲求や感情に働きかけ、訓練する存在であり、こうした働きかけや訓練は私たちの関与によっておこなわれている、ということだ。社会的規範をきちんと守ろうとするなら、そうした規範に心から共感するほうが、表面的に従うよりもはるかに楽だからだ。

イデオロギーに対する私自身のとらえかたは、アルチュセールのものに近い。私たちが参加している社会的慣行は、一連の公的な意味や筋書きその他——複雑な「文化的テクネー (*cultural technē*)」——からもたらされたものである。慣行は、周囲の物事に対する私たちの価値観に影響をおよぼす。とりあえず、これらを（想定／構築された）価値と反価値 (*disvalue*) の源泉 (*sources*)¹³と呼ぶことにしよう。こうした源泉には、物質的なもの（たとえば、車の往来、医薬品、有毒廃棄物など）もあれば、非物質的なもの（たとえば、時間、知識、退屈な気分など）もある。私たちは、慣行に従うようにさまざまな形で「招待」される。たとえば、英語で話しかけられ、英語を話すようになる。学校に送られ、教師を（しぶしぶ）権力者とみなして応答している自分に気づき、生徒の役割になじんでいく。家賃を払う立場になることで、大人への階段を上がりはじめる（払わなければ、処罰される恐れがある）。このようにして、（多少は）流暢な英語の話し手、まじめな学生、責任感ある大人としての態度や考えかたを身につけていくのだ。イデオロギーとは、ひとまとまりの信念のことではないが、信念を生み出す

¹¹ Bartky, p. 73.

¹² Foucault, p. 27.

¹³ 以前は Giddens と Sewell にならい、「資源 (*resources*)」という表現を使っていた。しかし「資源」という表現にはプラスのイメージがあるため、マイナスのイメージを持つ物事も想起しやすい表現を見つけるように長く勧められていた（辛抱強くアドバイスしてくれた Jeffrey Stout に感謝する）。もっと適切な表現があるかもしれないが、そうした表現が見つかるまでは「源泉 (*sources*)」という表現を使うことにしたい。なお、自分たちが「考えている」価値や反価値の価値判断が正しいということを前提にしているわけではないので、「源泉 (*source*)」を事実にもとづいた叙述とみなすべきではない。

場合もある。アルチュセールは「イデオロギーは常に装置とその慣行のなかに存在している。その存在は有形なのである」¹⁴と語っている。

私たちの社会的慣行とそれに対応する文化的テクネー (*cultural technēs*) は、さまざまな側面を持つ一種の寄せ集めだ。その人の地位向上に役立つ有意義なものや、実用的で便利なものもあれば、何らかの不当な制度（たとえば、資本家や人種差別主義者、性差別主義者、同性愛嫌悪者などに有利な制度）を維持しているものもある。私は「イデオロギー」という用語を軽蔑的な意味で使っている。イデオロギーは、文化的テクネーが「うまく機能しなかった」結果として生じる。そして不当なかたちで組織されるような慣行や構造に私たちを誘導したり、価値があるものとそうでないものを見分ける邪魔をしたりする。

状況化された知識とスタンドポイント認識論

イデオロギーは有害な存在だ。私たちは——支配者階級と被支配者階級の両方が——不当な慣行に組み込まれ、少なくとも多くの人が、その世界で求められる規範や考えかたを自分のものとして受け入れている（だからこそ、行為主体としてうまく機能できる。そうしない場合、認識上でも実生活上でもひどく面倒なことになる）。だが、もし私たちがイデオロギー的な諸慣行を通して身体化された社会的主体 (*embodied social subjects*) であるとする、そうした諸慣行の批判はどんな立場からおこなうべきなのだろうか？ 自分自身による意味づけは、信頼できる判断の指針とはみなせない¹⁵。どのような源泉にもとづいた知識であれば、主体化がなされた場合でも、有効でありつづけるだろうか？

この問題は、ふたつの意味で切迫した課題となっている。まず、一般的には好ましくない規律・訓練であっても、その人にとっては力を与えてくれる有意義なものである場合もある。バートキーは次のように説明している。

規律・訓練は、最終的な影響がどんなものになるにせよ、課された個人に達成感と帰属意識をもたらす。矛盾がないわけではない。規律・訓練を課すことは、広い意味での無力化を促進しかねない一方で、個人の持つ力のある意味で強化する可能性もある。そうすると女性たちにとっても、ほかの熟練した人々同様、自らの能力を永続化させられる点でメリットがある…（中略）…それゆえ、フェミニズムは…（中略）… [とりわけ] 女性の身体を男性中心の枠組みでとらえることに疑問を投げかける場合、能力が無用のものとなるリスクに女性たちをさらすことになる。人々は通常、そうした事態に抵抗感をおぼえる。そのうえ、達成感の形成に関連した個人のアイデンティティの側面にも疑問が呈される¹⁶。

¹⁴ Althusser, p. 259.

¹⁵ Joan W. Scott. "The Evidence of Experience." *Critical Inquiry*, vol. 17, no. 4, 1991, pp. 773–797.

¹⁶ Bartky, p. 77.

また、ひと口にイデオロギー批判といっても、すべて同じくらい有益なわけではない。たとえば現代の新自由主義は、私たちに規律・訓練をほどこし、グローバルな消費者か生産者のいずれかの役割を担わせようとしている。グローバルな消費者はモノとカネの蓄積によって個人の目標を追求し、グローバルな生産者が生き残れるかどうかは世界中で歓迎されるモノやサービスを生産できるかどうかにかかっている。こうした流れに抵抗するため、伝統主義・国民主義運動は（いわゆる）伝統的な生活様式をふたたび定着させようと呼びかけている。価値あるものが失われ、人々は不正義の影響に苦しんでいる。しかし、せっかくの批判が無駄になる場合もある。たとえば、もっと古いかたちの不正義に退行したとしても、それが解放につながるわけではない。といっても、どんな論拠にもとづいて、私たちはそうした運動をはねつけるのだろうか？ 現行の社会秩序を批判の目を向けること自体は、まっとうな反応だ。では、どこで間違ってしまったのだろうか？

スタンドポイント認識論（**Standpoint epistemology**）は従来、イデオロギーによってもたらされる問題への対応策のひとつとして提案されてきた。そして、優遇された認識的立場をとることで、イデオロギーの正体をあばき、解放につながる批判の端緒を開けるかもしれない、と期待されていた。一般的に、低い地位にある者のほうが、優遇された立場に就くのにふさわしいとみなされがちだ。しかし、イデオロギーの問題も考慮すると、たんに「社会的」地位が低いからといって、優遇された「認識的」立場にいるとみなすことはできない。女性だからといってフェミニズムに賛成するとはかぎらないし、労働者階級に属する人がすべて資本主義に反対するとはかぎらない。人種的・民族的マイノリティー集団に属する人の多くが、支配的な人種的／民族的集団に同化し、その価値観や慣行を受け入れている。ナンシー・ハートソック（**Nancy Hartsock**）の古典的論文「フェミニストの立ち位置：フェミニズムのための唯物史観（**The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism**）」では、「スタンドポイント／立ち位置（**standpoint**）」について次のように説明している。

……その獲得はそれほど明らかにではなく、直接というより間接的な理解を通しておこなわれる。支配者集団が精神的・物理的生産活動の手段、すなわち理念やモノの生産手段をコントロールしているため、被支配者集団のスタンドポイントの確立は、科学（分析）と政治闘争、両方の分野における成果を意味する。本分析は、まさにこの成果にもとづいたものである¹⁷。

批判の声を最初に上げるのは、現状に満足する人々——自らの社会的立場を形づくっている規範と自己を重ね合わせる、熱心な信者たち——ではない。現在苦しんでいる人や、痛みを感じている人、基準を満たせなかったときに侮辱され、恥ずかしめられることを拒む人々なのだ。

¹⁷ Nancy Hartsock. "The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism." *Discovering Reality*, edited by S. Harding and M. B. Hintikka. *Synthese Library*, vol. 161, Springer, 1983, p. 288.

これは、こうした低い地位にある人々が経験してきたことが、大まかにいって批判に関連性を有することを否定するものではない。発見の文脈に各個人がもたらすのは、その人の認識・知覚・身体面の能力や才能だけではない。興味を抱く点や情報へのアクセスも、その人の社会的立場によって違う。たとえば、ケアの提供を頻繁におこなう人——はっきりいえば女性——なら、そうした仕事に慣れておらず、興味もない人とは違う知識を得るだろう。また、研究者の社会的立場を被験者がどう受け止めるかにより、質問への答えかたは変わってくる。良質な経験科学をおこなうためには、社会的立場への配慮が重要になる。だが、社会的立場は、いかにして批判のスタンディングポイントに変換されるのだろうか？

初期のスタンディングポイント論者のなかには、批判の基盤の源泉をイデオロギーの「外側」に求めようとして、女性の身体を洞察の基盤とみなした者もあった¹⁸。また、心と身体、理性と感情、自己と他者、観念と物質といった二元論を、男性社会を維持するためのイデオロギー的なツールとみなし、洞察を得るための共有源泉について次のように考える者もいた。

……女性の身体で人生を経験していくことにもとづいている。女性の生理機能にはさまざまな境界上の困難が組み込まれ、そのため物質界と厳密な意味で切り離されたままであることが不可能になっている。月経、性交、妊娠、出産、授乳——これらすべてが、身体的な境界を定める妨げとなりかねない¹⁹。

もちろん、こうしたアプローチには多くの問題がある。第一に、すべての女性が月経や性交、妊娠、出産、授乳を経験するわけではない（いうまでもなく、フェミニストについても同じことがいえる）。フェミニスト運動の歴史に鑑みても、これらを身体的に経験することが、批判の論拠、つまり因果関係の発生につながると考えることには多少無理がある。第二に、たとえこうした身体的状態および行為（類似したものも含む）が怪しげな二元論に異をとるさいの論拠になりうるとしても、批判の「基盤（ground）」として身体を持ち出せば、質問の矛先をわざわざこちらに向ける結果になるだけだろう。つまり、いかにして別の説明をつくりだし、批判における有用性を見きわめ（すべての一元論が解放をもたらすわけではない！）、男性支配のイデオロギーと対峙するために用いるのか（それも、仮定によれば、自主化（*subjectivity*）は——したがって経験も——家父長制度を維持するために規律・訓練されているのにだ）²⁰、という質問だ。いふべきことは多いが、これくらいにしておく。第三に、批判は規範的（*normative*）な存在だ：こうした慣行、構造、制度は不当である。規範の力（*normative leverage*）の源泉とは何なのか？ たとえば、対象の二元論（あるいは、別の概念的ツール）が叙述的に不適切（*descriptively inadequate*）であることに気づい

¹⁸ Hartsock, p. 289.

¹⁹ Hartsock, p. 294.

²⁰ ここでの家父長制度は、単一のシステムを意味しない。複雑かつ断片化されたシステムのなかには、家父長制的な要素を帯びるもの、すなわち女性を抑圧しているものもある。詳しくは以下を参照。“Why I Don't Believe in Patriarchy: Comments on Kate Manne's Down Girl.” *Philosophy and Phenomenological Research*, (準備中)。

たとしよう（たとえば、心と身体、すなわち理性と感情は完全に別個の存在ではない、それぞれが誤ったかたちで二極構造をとらえているなど）。これらを政治的課題に生まれ変わらせるには、どうすればいいのだろうか？

初期のマテリアル・フェミニスト（物的女権拡張論者）たちが犯した誤りは、解剖学的な性差を特権的な批判の基盤とみなしたことにあったと私は思う。しかし、だからといって、そうした人々が再生産労働に注目したことが間違っていることにはならない。批判のための資源（**resource**）を発見しようとするさい、必ずしも源泉（**source**）を文化の外側、すなわちイデオロギーの外側に求めなくていい。イデオロギーは完全にヘゲモニックというわけではない。最初の例においては、主体化（**subjection**）は役割や活動に応じておこなわれる。私たちは生活のなかでさまざまな慣行に参加している。そうした慣行には、とくに終わりはなく、他の慣行と矛盾しているものも少なくない。だから、文化的テクネー（**cultural technēs**）も内的に一貫しているわけではない。そのうえ、規律・訓練はすべてをコントロールするわけではない。優位を占めるイデオロギーには、想定された「完結形」を超える余剰部分が常に存在する²¹。そうした余剰部分には物質的、つまり有形のものもある。しかし、たとえ身体が言葉を話せたとしても、理解するためには解釈が要る。最後に、上述のフーコーの言葉が明らかにしているように、ミクロな権力の働きは不安定なうえ、他と競争関係にある。

イデオロギー批判が生まれる方法はさまざまだ。各種解放運動の文脈では、規律・訓練に抵抗したいという日常的な衝動がきっかけとなり、それが高じて規律・訓練への参加を拒むようになる場合もある。アイリス・ヤングはこれを「願望からの否定（**desiring negation**）」と呼んでいる。

社会的現実はそれぞれ、それ独自のまだ実現されていない可能性を提示しており、それらは不足や欲望というかたちで体験されている。規範や理念は、何かを求める気持ちから生じており、その気持ちは自由の一表現にほかならない。ただし、生じかたはひとつに限定される必要はない。別のかたちもあっていいはずだ
22。

ある人が示した抵抗感や拒絶感に他の人々が賛同し、その慣行を集団的に再解釈したり、変化させようとする動きが広がったりする可能性はある。感情労働（**Emotional labor**）は外側から見えない場合も多い。当たり前のこととみなされ、女性の役割として定着しているからだ。しかし、感情労働者のなかには、その役割に嫌気がさす者もあり、「私は悪い母親/妻/パートナー/同僚にちがいない」といった自己批判がもはや説得力を持たない場合もある。こうした状況は、乗り越えるべき苦境ととらえられる場合もあれば、セラピーや薬剤が役立つ場合もある。友人が救いの手をさしのべてくれる場合

²¹ このことは、デリダの思想における重要なテーマとなっている。他にもすぐれた議論は多くあるが、ここではとくに以下を挙げておく。Jack M. Balkin. "Nested Oppositions." *The Yale Law Journal*, vol. 99, no. 7, 1990, pp. 1669–1705; and Saul Newman "Derrida's Deconstruction of Authority." *Philosophy and Social Criticism*, vol. 27, no. 3, 2001, pp. 1–20.

²² Iris Young. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton University Press, 1990, pp. 6–7.

もある。そして、その感情はいつか去っていく。しかし、イデオロギーはヘゲモニックな存在ではなく、多くの文脈では抵抗の歴史がある。そのため、自らの経験に対する「不正義の判断基準」となる資源 (resources) が自らの文化にすでにある場合も多い。

対抗文化 (*oppositional culture*) が存在することにより、「公然たる政治闘争を洗練・発展させることで、より成熟した反対意識 (*oppositional consciousness*) を生み出せる」という概念や、そのための儀式や長期的な交流形態がもたらされる場合もある… (中略) …ある程度の自主性をそなえた「分離 (*segregation*)」の歴史 (概念を精緻化・検証するための「自由な空間」をもたらす可能性があるため)、過去の成功例からの「拝借」、複数の対抗要素の統合 (その結果、個々の要素の合計以上のものが生まれるため)、相互に支援しあう関係、感情的なコミットメントにおけるギャップの解消、活動家による「合意 (コンセンサス) によるクリエイティビティ」 (そのさい、日常生活のなかの伝統・慣習を参考にする) 23。

反対意識が何らかの運動に転換されるのは、その集団に属する人々が「不正義をただすため、政治や経済、社会に変化を求めるときである」24。

知識と規範化

先のセクションでは、イデオロギー批判のさいに生じるふたつの疑問を提示した。そのひとつは、なぜ、きちんと規律・訓練され、社会生活にうまく溶け込めそうな堅実なアイデンティティを手にした人が、せっかく得た能力や保証、権力を犠牲にしようとするのか?——であり、もうひとつは、規範の源泉とは何なのか? すなわち、支配的な社会秩序に抵抗しようという呼びかけのうち、妥当なものとそうでないものはどう見きわめられるのか?——である。

残念ながら、こうした疑問に対する十分詳しい答えはここでは提供できない。しかし、その糸口のひとつは、スタンドポイント (*standpoint*) の源泉は、痛みや苦しみ、疎外感、不信感にあることを思い出すことから得られる。自分や他人の状況にそうした反応をすることは道徳的に重要だ。たとえ、その解釈が見間違いだったり、自らの反応を正当な倫理的主張に変換するための適切な「不正義の判断基準」がなかったりしても。苦しみは、何かしらうまくいっていないという (解除可能な) シグナルである。低い社会的立場にある人 (より広い意味では、不当な構造において何らかの社会的立場にある人) のすべてが苦しむわけではない。すでに述べたように、イデオロギーは関与を強いる。思想上とはいえ規律・訓練されて幸せに暮らしている人間に対して、自らの能力や保証、さらにはアイデンティティをも正義のために犠牲にするよう説得しよ

23 Jane Mansbridge and Aldon Morris. *Oppositional Consciousness: The Subjective Roots of Social Progress*. University of Chicago Press, 2001, pp. 7–8.

24 Mansbridge and Morris, p. 1.

うとすれば、（個人的にも、政治的にも）多大な労力が必要になるかもしれない。しかし、苦しい立場にある人々が批判の立ち位置（critical standpoint）を求めようとしたとしても、何の不思議もない。

規範化の問題のほうはもっと手ごわい。これまでに描いてきた概念にもとづけば、イデオロギーは不正義を維持するために機能し、何が良いのか、正しいのか、公正なのかを見えなくしたり、視界をゆがめたりする。倫理と認識的の両面であざむくだけではない。認識的にあざむくことで道徳的にあざむきもする。こうした状態が維持される理由の一端は、私たちの認識努力は価値的に中立であるべきだという「決まり」にある。すでに不当に構築されてしまった社会において、問いかけることが中立的な言葉での説明にすぎない場合、私たちはどのように批判の力を得られるのだろうか？ どう問いかけるかによって、回答はまったく違ってくる。現状に異をとらえるさいには、評価的な語彙を使い、あるべき姿を示すべきだろう。

社会批判のさいには、イデオロギーの外側に基盤（「ground」）を見つけるべきだという考えかたは、基礎づけ主義者的な正当化を前提にしている。だが、こうした前提を私は認めていない。この前提によれば、すべての知識は、経験か「前理論的（pre-theoretical）」アンカーにもとづかなければならないとされているからだ²⁵。認識的基礎づけ主義と倫理的基礎づけ主義、その双方に問題がある。イデオロギーを説く上での認識上のタスクは、特定の主張を正当化したり、批判したりすることではない。異なったパラダイムに移行することなのである。W・V・O・クワインなら、思想は「それぞれ独立してではなく、ひとつの統合体（corporate body）として、感覚的経験の裁きに直面する」²⁶と語るだろう。クワインに追随して、私たちが思想で自らをしばる——感覚的経験の裁きをおこなう——必要はない。意識を拡大して、幅広い精神状態や活動（たとえば、直観、感情、推理、その他の認知的・感情的判断や評価判定など）を含めることも可能だ。

過去数十年間、フェミニストやその他の批判理論家は、さまざまな価値は真理の探究に欠かせないだけでなく、見逃されがちな世界の特徴を明らかにする貴重なツールでもある、と主張してきた²⁷。たとえば、医学研究が人間の健康に価値を置かなければ、むざむざ失敗に終わるだろう。逆に、価値によって事実が見えなくなる場合もある。現代

²⁵ 詳しくは以下を参照。Sally Haslanger. “Agency within Structures and Warranted Resistance: Responses to Commentators.” *Australasian Philosophy Review*, (準備中) .

²⁶ W. V. O. Quine. “Two Dogmas of Empiricism” (1953). *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, 1980, p. 41.

²⁷ 詳しくは、とくに以下を参照。Elizabeth Anderson. “Uses of Value Judgments in Science: A General Argument, with Lessons from a Case Study of Feminist Research on Divorce.” *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 19, no. 1, 2004, pp. 1–24; Elizabeth Anderson. “Knowledge, Human Interests, and Objectivity in Feminist Epistemology.” *Philosophical Topics*, vol. 23, no. 2, 1995, pp. 27–58; Louise Antony. “Finding the Truth.” *Duquesne Law Review* vol. 56, no. 2, 2018, pp. 7–19; and Louise Antony. “Quine As Feminist: The Radical Import of Naturalized Epistemology.” *A Mind of One’s Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*, edited by Louise Antony and Charlotte Witt, Westview Press, 1993, pp. 185–226.

の経済研究が往々にしてとんでもない間違いを犯すのは、有害な価値基準によって動かされているからである。イデオロギー批判は、不当な構造に組み込まれた人々の苦しみ（支配される側の苦しみと、支配する側においても既存構造に抵抗を感じている人の苦しみの両方）にもとづく価値を指針にしている場合が多い²⁸。だから、かのカール・マルクスが、批判理論は運動の文脈に位置づけられるべきで、そこでの価値に導かれると考えていたとしても驚くにはあたらない。

それゆえ、私たちが自らの批評を政治批評によって裏打ちしても何の問題もなく、政治において特定の立場を擁護しても——すなわち、現実の苦しみに身を投じ、その当事者たちに共感したとしても——問題ないのである²⁹。

スタンドポイント (standpoint) とは、ある集団によって占められる立ち位置であり、だれかひとりの立ち位置ではない。そうした立ち位置が形づくられるきっかけは、複数の——おそらく相反する——慣行のなかに組み込まれたときや、新たな慣行に対応しようとするとき、（たとえば、新技術の発達や、地球温暖化といった自然界の変化を通して）現行の慣行に疑問を生じさせる境遇や状況に直面したときに生じる。こうしたとき、倫理的・認識的ジレンマは有益なものとなる。それによって批判の視点を得られるからだ³⁰。ただし、スタンドポイントの獲得は、たんに抵抗活動を経験したり、「反体制的」感情を抱いたりすることだけでおこなわれるのではない。批判的思考のためのスタンドポイントは、他者の証言や知見を熟考・評価することで集団として獲得される。また、その獲得は、正統ではない考えや感情が受け入れられる場所において、実証的研究と新たなツールを使った実験を用いながらおこなわれる。

適切なスタンドポイントに立てば、現行の社会秩序に存在する不正義が浮かび上がってくる。また批判を正当化するさいには、その批判のスタンドポイントの認識的な信頼性が重要になる。ただし、この取り組みは、基礎的というよりも包括的なものであり、たんに信念論的 (doxastic) というだけではない。だから、退行的社会運動のスタンドポイントは検証可能であり、経験的妥当性 (empirical adequacy) といった構成的な認識規範に合致しない場合や、内省的な評価や批判に門戸を閉ざしている場合、利害関係者の信用を傷つけようとする場合、その社会的意味やその他の文化的ツールが有意義な協調関係の基盤を提供できない場合³¹には不適切だと示すことも可能だ。

²⁸ Susan Brison は、支配する側にいる人々も、自らが嫌悪する不正義に関与したり、支配される側の人々の気分をおもんばかったりすることにより、苦しむことがあると指摘してくれた。こうした経験は認識的にも批判と関連している。

²⁹ Karl Marx. "Letter to Ruge," 1844. https://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/letters/43_09-alt.htm

³⁰ Stephanie Kapusta. "The Social Practice of Cognitive Estrangement." *Australasian Philosophy Review*, (準備中) .

³¹ この概念と Helen Longino の科学的客観性に関する概念とを比較することは有益である。詳しくは以下を参照。Helen Longino. *Science as Social Knowledge*. Princeton University Press, 1990. ただし今回のプロジェクトでは、科学的理論がそなえるべき基準についてではなく、文化的テクネー (cultural technē) を評価するさいの基準について考察している。なお、こうした説明は、容認できるスタンドポイントの条件について述べるさいのたとえのひとつにすぎない。

私たちは自らの身体から自由にはなれない。しかし、身体は静的なものではなく、解釈されないわけでもない。「もとからある」だけだ。身体化は規律・訓練の手段のひとつである。ひと口に規律・訓練といっても形はさまざまで、その人に活力を与える公正なものもあれば、活力を与えても不公正な規律・訓練もある。また、公正であっても無力化する規律・訓練もある。喜びや痛み、その他どんな感情であれ、直接経験したことは、断片的なエビデンスとして、自分たちの社会的慣行やもっと大きな構造を批判的に評価するさいに考慮されるべきだ。ただし、その経験自体も無批判で受け入れるべきではない。自分がそうした反応をする理由を自問し、その答えを、他者の応答、実証および歴史研究、より幅広い価値観なども含めた、より広い視野に位置づける必要がある。批判の「基盤 (ground)」を身体（または、それ以外のもの）に求めるのは誤りである。スタンドポイント認識論は有益な視点をもたらすという意見もある。しかし、そのことが基礎づけ主義者型の正当化をイメージさせるかぎり、誤解を招きかねない。スタンドポイント認識論は、社会的現実を理解しようとする私たちの取り組みに、正義に向けて実質的に関与していこうとする姿勢をもたらす。そして、そうすることにより、イデオロギーによって覆い隠された事象を浮き彫りにする。しかし、批判の評価は集合的かつ包括的になされなければならない。批判のスタンドポイントは、その妥当性については常に論争の余地があり、その評価は——究極的には——慣行によってのみ可能になるのである³²。

³² Elisabeth Anderson. "Social Movements, Experiments in Living and Moral Progress: Case Studies from Britain's Abolition of Slavery." The Lindley Lecture, University of Kansas, 2014.