

『フェミニスト現象学における時間』を読む

Reading *Time in Feminist Phenomenology*

村田憲郎

Abstract

This note summarizes every essay included in the anthology *Time in Feminist Phenomenology* (ed. Christina Schües, Dorothea Olkowski, & Hellen Fielding, Indiana University Press, 2011). These 10 essays deal with the theme of time from the feminist-phenomenological perspective. This anthology consists of an Introduction, Prologue, Part 1 “Methodological Consideration and the Body” (chapter 3-7), and Part 2 “Ethical and Political Perspectives on Time” (chapter 8-10).

はじめに

本稿は、2011年の論文集『フェミニスト現象学における時間』（Christina Schües, Dorothea Olkowski, & Hellen Fielding: *Time in Feminist Phenomenology*. Indiana University Press, 2011, 以下 TFP）の全論文の内容要約である。現代哲学の一潮流としての現象学は、90年代にフェミニズムと結びついて「フェミニスト現象学」と呼ばれる動向を生み出し、近年日本でも『フェミニスト現象学入門』（2020）が出版されるなど、この動向に注目が集まっている。そこでのTFPの特色は、「時間」というテーマを軸に、各論者がフェミニスト現象学を実践している点にある。

全体の構成は、1章が「導入」、2章が「プロローグ」となり、それから第一部「方法論的考察と身体」（3～7章）が時間の現象学の原理的な議論とフェミニズムの関係、第二部「時間についての倫理的、政治的パースペクティヴ」（8～10章）が政治的・社会哲学的観点からの議論となっている。冒頭の「導入」でも簡単に各章の内容への言及があるので、内容概観のためにはそちらも参照していただきたい。なおここで「筆者」とはすべて当該の章の執筆者を指す。

1. 導入：時間のフェミニスト現象学に向けて（Christina Schües）

冒頭に置かれているのは、編者のクリスティーナ・シューエスによる、本書全体の概観と導入である。まず時間というテーマを軸に論集を編むことの背景が語られ、これまでの哲学史の通覧をとおしてこの選択が正当化されたのち、全編を通じての議論の前提が4つ挙げられる。

最初に、時間というテーマの選択について。フッサールに始まる現象学の伝統の中で時間は主要なテーマであり、フェミニスト思想家たちもまた、現象学と、時間についてのフェミニズム的反省とを結びつけてきた。現象学をジェンダー的主題に関係づけるのが近年のフェミニスト現象学であり、身体や性差の概念が権力構造・他者性と関係づけられてきたが、1990年代以降のフェミニスト現象学は目下のところ時間の概念を問うていない。

現象学の創始者フッサールは、意識の構造とその世界への関係を問う上で、私たちの経験そのものが時間的であるという洞察をもっていた。すでにアウグスティヌスの『告白』の有名な言葉、「もし時間について問われなければ、私はそれが何であるかを知っている。もし問われたならば、それが何であるかを知らない」は、時間という自明なものについてどう問いを立てるべきかという困難を表現している。ギリシャ以来の伝統的な、現在・いまの瞬間を特権視する時間理解もまた、事情を難しくしている。

20世紀において現象学は、時間を主観的な、生きられた時間として探求する。フッサール、ベルクソン、ハイデガー、デリダらにより時間の問いが深められ、ここからさらに多様な考察が生まれた。リクルの物語的同一性の議論（7章）、シュッツの生の時間・人格の時間と世界時間との差異という議論（10章）、メルロ＝ポンティの世界や時間への身体の投錨を強調する議論（5章、6章）など。

哲学史的考察はまた時間そのものの神話学的起源に遡り、ミュトスからロゴス、神話から理性への変遷に注目する。本書ではドロテア・オルコウスキの（ロゴスの前史といういみで文字通りの）「プロローグ」（2章）で、西洋哲学の神話的前史が描かれる。ギリシャ神話ではハデスによるコレーの拉致を契機として四季が生じ、これが時間の始まりとされるが、この拉致は、闇の不可視の世界が、デメテルとコレーの可視的な世界に勢力を拡大することを意味する。オルコウスキによれば、女神たちの可視的な世界は、もともとペラスゴイ神話の創造神である女神エウリュノメーのものであった。しかし彼女が産んだ蛇オピオンは、自分こそ宇宙の創造神だと主張したため、女神に懲らしめられ冥界へと追放される。このオピオンの子孫がハデスと西洋哲学者たちであり、闇に発する知（エピステーメー）は、世界を（プラトンの洞窟の比喩のように）影にもとづいて概観し、測定し、計算することとされた。オルコウスキはこの線でデメテル－コレーの神話を解説しながら、女神たちの世界の復権を唱える。

さて本書には二つのレベルの議論がある。一方ではフェミニズムから見た時間の現象学が論じられ（1部：3章～7章）、他方では、時間の現象学の倫理的・政治的局面が論じられる（2部：8章～10章）。ここで双方に関わる4つの前提を挙げよう。

第一に、現象学は方法論にかかわる。例えばサラ・ハイネマー（3章）は、性的差異の時間的構成の説明という課題を、発生的現象学的に探求する。クリスティーナ・シューエス（4章）は経験の時間構造、時間の自己構成、反省的思考の時間構造の各々の差異を現象学的に示す。

第二に、経験の時間性とジェンダーとの絡み合いという事態。時間もジェンダーも、素朴に「何か或るもの something」として主題化できるものではない。しかしこの困難ゆえに、現象学が時間を解明するさいの方法と問いがジェンダーに適用可能である。ハイデガーは「時間性

はいかにして自らを示すか」と問い、現存在ないし実存そのものが、(客観的な)時間ではなく時間性であると述べたが、同様に「ジェンダーはいかにして自らを示すか」と問うことができる。そこでは時間性はジェンダー化され、ジェンダー化は時間的となる (TFP, 8)。ジェンダーはまた匿名性とも結びついている。ジェンダーも普段は背景に退いているが、問題が生じたときにそれが意識される。メルロ＝ポンティはそれを「匿名性」と呼んだ。シルヴィア・ストラー (5章) は時間性のこの匿名的な局面をとりあげる。とりわけ生きられた時間性の領域では、生物学的本質主義が回避され (5章)、また男性／女性をいずれも人間の実存のヴァリエティとみなすことができる (3章)。

第三に、身体もまた重要な前提である。身体はここでは、一つには生きられた、匿名的な、習慣的なものとして捉えられる。メルロ＝ポンティから出発して、リンダ・フィッシャー (6章) は、習慣がどのように身体的空間と (客観的な) 空間性とを媒介するかを議論している。身体的・性的アイデンティティもまた、社会的な文脈や制限のもとでの発達に依拠している。アンネミー・ハルセマ (7章) は、リクルの物語的同一性がどのように自同性 *idem* と自己性 *ipse* との間を動いているかを説明し、ジュディス・バトラーのアイデンティティ構築プロセスの議論や、イリガライの物語的自己の身体的説明をも取り上げる。

さて上の3つの前提は、社会や文化から独立には考えられないが、政治や社会もまた本性的に時間的であり、これが第四の前提である。アーレントによれば、古代ギリシャでは、共に行為し、語りあうことから生起する人々の組織がポリスを形成していた。そこでは関係的、文脈的な観点が、規範的・合理的・普遍的な観点よりも優位にあり、したがって政治的なものは時間的なものでもあった。ヘレン・フィールディング (9章) は、このことをヤエル・バルタナのビデオ作品『雑草の種 *Wild Seeds*』をつうじて主張する。政治的な場としての時間－空間は (人々の) 関係的構造によって形成されるものだが、それは芸術作品の公共空間における展示、鑑賞者のアンガジュマンによっても成立する。フィールディングは、それをこの作品で可能にするのはとりわけ「触覚的な」音・映像との間身体的関係を介してであると言う。それは人々のあいだの時間的構造であり、公共空間が生起する *in-between* の構造なのである。

時間を真剣に受け取ることは偶然性を扱うことである。アーレントの仕事は誕生、活動、意志、歴史、理解などを偶然性において思考し、始まりや関係にとっての空間を開き、人間的活動やフェミニストの政治を動機づける。それは「新しさ」の強調でもある。ヴェロニカ・ヴァスターリングの論文 (7章) は、偶然性をこの「新しさ」において論じる。そこでは人間の生は、自然の円環的な、反復的な時間構造に対して、直線的で、可能的な中断をもつ時間概念として規定される。

政治的領域にはその成員たちに共通の時間が想定されるが、この「共通時間」の観念は、シュッツがフッサールとベルクソンから受け取ったものである。この共通の時間的地盤が共同体を基礎づけることになるが、ゲイル・ワイズ (10章) はこの調和的な理解に異議を唱える。彼女によれば、社会的「バリア」が人種、身体能力やジェンダーの異なる個人やグループのあいだに存在している。彼女は人種やジェンダーなど可視的な要素のみに注目するアイデンティティ理論に注意を促し、不可視的な要素をも考慮に入れたアプローチを提唱する。むしろそこで

はアイデンティティが動的に描き出され、時間をへて変容するような時間的・解釈的地平が重要となる。

こうして、人間的な相互関係の研究は、時間性の構造と概念を説明するよう求められるのであり、経験と時間性との絡み合いを意識するよう促されるのである。

2. プロローグ：時間の起源、哲学の起源（Dorothea Olkowski）

次に置かれているのは、ドロテア・オルコウスキによる、時間の神話学的起源についてのフェミニスト的・脱構築的な解釈の試みである（著者には他にドゥルーズについての著作などがある）。ギリシャ神話では、コレーが冥界の王ハデスに拉致され、母親デメテルの悲しみにより大地が荒廃したため、コレーは定期的に地上に帰されることとなり四季が生まれたと言われ、ここに時間の起源が見られるが、この拉致において何が起きているのか、その意味が探られる。

出発点はハンナ・アーレントの議論である。彼女は生きられる経験とそれを記述する物語とを露わにすることで、経験の時間性を説明しようとした。8章で示されるように、アーレントによれば、プラトンは永遠についての沈黙した観照を優先し、言葉と行動の努力を消去したことで、大きな形而上学的陥穽を招いた。永遠の「たちとどまる今」はこの観照によってのみ接近でき、この永遠の時間はあらゆる活動を欠いたある種の死として経験される。プラトンから見れば、アーレントの言う言葉と行動をつうじた不滅への努力は単なる虚飾と判断される。しかしそれ以前には、神々の不滅性は自然の循環的反复とともにあり、他方で死すべき人間たちは、作品・行動・言葉を生み出すことで不滅へと近づこうとしていた。

アーレントはここに時間の概念を結びつける。この概念は生きられる経験の記述として現象学的であり、また死のような観照よりも誕生と出生性の経験をモデルとする点でフェミニスト的である。本論ではまた、リュス・イリガライが「コレー：処女、眼の瞳」で示した、プラトンの時間起源に対するフェミニスト的な批判を引き継ぐ。そこでは『ティマイオス』の創造神話を引きながら、眼の奥の膜、形相を産出し投影するスクリーンが焼けてしまうので、太陽を直接見てはいけなく、と述べられる箇所が指示される。形相は永遠の時間を表現し、それは光の反射によってのみ見ることができる。そしてプラトンの『国家』の洞窟の比喩においては、エピステーメー（学知）は表面に投影された影にもとづいて概観し、測定し、計算することによって始まる、とされる。形相の永遠の現前は、形相の輪郭を描く光を必要とするので、光を冷却し眼を防護する鏡のシステムの補助が必要となる。その役割を担うのが、闇の世界に拉致されたコレー（*κόρη* = 瞳）なのである。

まず最初にコレーが水仙の花を見つけて摘もうと手を伸ばしたとき、ハデスに拉致されるという場面の意味を考えよう。そこでのハデスは、サイクロプスに授かった透明になる兜により身を隠していた。ハデスは闇の国の支配者、不可視のものの体现者である。ここで筆者はハデスを、ペラスゴイ神話の、女神エウリュノメーにより闇に追放された蛇オピオンの子孫と位置づける（TFP, 22）。エウリュノメーは万物の女神であり、自らが産んだ蛇オピオンが、自分こ

そは宇宙の創造神だと僭称したことに立腹し、歯を蹴り折って洞窟へと追放する。女神の孕んだものはみな、孤立・沈黙・死の力とは無縁であるのに対して、オピオンは地下の暗い洞窟の住人であり、無力で無知な存在である。闇の住人に力を与え、横暴で危険な形象を与えたのは、ヘシオドスやオヴィディウスら詩人たち、また哲学者たち、要するに男たちである。またコレーが水仙を摘もうとすると、水仙とはナルキッソスであり、自分自身を見て知っているが、自分自身だと理解しない者、無知の者であるから、それに手をのばすコレーは「見る者」を見る者である。闇に連れ去られたコレーは、ちょうどカメラ・オブスキュラのピンホールのように (TFP, 24)、闇である魂のなかに光を導き入れる瞳であり、ここで闇の住人が視覚を、さらに視覚にもとづく知を獲得したのである。ただし瞳 pupil とは、他人の眼を覗き込んだときそこに映る小さな人型、つまり自分自身の鏡像であるから、ハデス＝男性が欲していたのは自己自身についての知だったことになる。

次にこの拉致の前後でのコスモスの変容について。女神エウリュノメーは風の中で踊りつつ太陽と月を確立し、コスモスを運動させる万物の女神である。そこは諸エレメントの絶えざる変容の世界であり、時間は星や月の運行によって測られ、月は生命と同一視されていた。しかしこれが、オピオンとハデスの不可視の領域から捉え直されたものが、『ティマイオス』に登場する制作者デミウルゴスによる世界の制作である。彼は火と土、空気と水とを、比率の規則にしたがい数学的に混合する。この規則はアプリオリの領域にあるが、こうして生まれた宇宙は永遠性を欠いているため、制作者は永遠の運動する像をつくる。これが太陽であり、時間を数えるための、またあらゆる運動の尺度となる。星の下に制作者は男たちを作り、彼らにコスモスの法則が示され、感覚的知覚や快楽と苦痛、恐れや活力が授けられる。こうした情動を制御しそこなった者は、女性に、あるいは野生動物に生まれ変わるとされる。

ところで、自身は不死であるオリンポス神たちは、死に新たに魅了されたとされる。本当のところは、彼らについて語る哲学者や詩人たち、つまり男たちが、新たに死に魅了されたのではない。エピステーメーは、表面・スクリーンに投影された影にもとづく、概観・測定・計算によって始まる (FTP, 29)。コレーが不可視のハデスについて見たのは彼の影のみだった。神的なアイデア・形相、つまりそれ自体は絶対的に不可視なものを探索することができるのは、それらがさえぎり、輪郭を描く光、遮断される光によってのみである。プラトンの『国家』に登場する、洞窟に繋がれた人々は、日光を見ると苦痛を感じ、最初は影以上のものを研究することができない。しかしこの洞窟の比喩においては、私たちの可視的な領域が囚人の世界であり、不可視のものは英知的な世界である。逆に、神的なものの探求から人間の領域 (= 洞窟内) に帰ってくると、視界はかすんで見えるだろう。同様に、女神の美しい自己創造するコスモスは、〈知性ばかりに頼って〉自分の眼を使うことに慣れていないうちは見るのが難しいだろう。また、悪徳をもち賢しな人々の視覚は鋭いとも言われるが、まさに生成の領域に住む人々の視覚は鋭いのであり、他方で真の事物しか見ていない〈と思い込んでいる〉人々はまさにそれゆえに何も見ていない。

死すべきものたる非－哲学者は不可視の善を見ることができないとされるのは、この善の存在がその理念的な刻印を魂においてのみ持つからである。ハデスがコレーの瞳の中を覗き込

み、魂を見るのは、彼は彼女を魂、プシュケーとなし、自分の自己知の置き場所としたかったからである。

こうした神話学的考察をへて、最後にオルコウスキは以下のように述べる。「女神が、デメテル＝コレがそれ自身概念であり、第一哲学を構成する概念であり、実在の本性とその創造的で変容的な構造との記述であることを提案し、想像し、理論化しよう。エネルギーは失われず、ただ変容するのであり、つねに変容していることを忘れないようにしよう。そしてこの新たな哲学のイメージを提起しよう」(TFP. 33)。

3. 人格性、匿名性、および性的差異：超越論的自我の時間的形成 (Sara Heinämaa)

次にフッサール研究者のサラ・ヘイネマーによる、人格と匿名性をめぐってフッサールとメルロ＝ポンティを結びつける論文を紹介する。これはフッサールの「超越論的人格」の概念と、メルロ＝ポンティの「匿名性」の議論とが対立するものではなく、後者は前者を拡張するものだと論じることで、フェミニスト現象学の展望を開くものである。

まずフッサールの議論から。彼は生ける身体を、表現的で人格主義的なものと捉えた。身体は生物学的メカニズムでも文化的人工物でもなく、感覚や感情の表現である。表現的というのは、まず第一に生と意識の流れの表現であり、第二に、自身のあらゆる部分と運動が分割不可能な統一をなしているということである。したがって性がそこに属するのは、生物学的有機体の特性として（セックス）でも、社会的に構築された人工物として（ジェンダー）でもない。こうして性的差異の現象学的理解は、生物学的還元主義と社会的構築主義との双方に対する代替案となる。

こうした人格主義的探求は、エゴの概念の探求とともに深まっていく。20年代のフッサールは自己性のいくつかの意味を区別する。まず作用極としてのエゴ、自我は、作用を発揮する者である。経験の流れから区別可能なあらゆる作用は、一つの同一的な中心から放射され、流出する。このエゴは、意識の流れる連続体から際立ってくるあらゆる作用を統一する極である。しかし他方で彼は、超越論的自我は単なる作用極ではないとも論じる。それは時間的なゲシュタルトであり (TFP, 45)、自分自身の過去をもつ (Hua.I., S.100)。自我の時間的構成はそこでは「習慣」によって記述される。この習慣とは通常のいみではなく、内的時間において作用が確立され、新たな作用が以前の作用の上に沈殿し、そのようにしてある種の作用ゲシュタルトを形成するようなプロセスであり、これが「超越論的人格」と呼ばれるのである。例えば、私たちがある判断を下すたびに、判断は私たち自身のものとなり、超越論的習慣の一部となる。判断は例えば対立する判断を下すことで拒絶されるまで私たち自身のものであり、その後も、かつて支持しそののち拒絶した判断として、私たち自身のものであり続ける。価値論的判断も同様であり、こうした作用の沈殿のすべてが超越論的人格に属するのである。

こうしてフッサールの言う超越論的自己は個体としての性格、スタイルを備えた個別的なものであり、そうした特徴が性的同一性や差異についての問いの定式化を可能にする。性差とは対象への関係の様態であり、そこではさまざまな生きられた経験が、人格の全体性をつうじて

流れている。

さて、ジュディス・バトラーなどは、意識を中心とするデカルト的アプローチの主知主義・主意主義的性格を批判している。そこでそれを踏み越えるメルロ＝ポンティの匿名性の概念を見よう。『知覚の現象学』では、性は匿名的一般性の一部として人格的生に対置されている。彼はエゴの人格的生から区別される、身体の匿名的な生を描くことで、自我中心的なアプローチを放棄し、自己と他者とが融合するレベルを設定した。

ただしメルロの匿名性のレベルは超越論的主観性の理念を拒絶するものなのかは疑問である。『知覚の現象学』における匿名的知覚とは、自己を欠いた経験でも、一般的で集合的な主体の経験でもない。『知覚の現象学』を検討すると、「私は私よりももっと古くから私の知覚器官の中で働いている思惟〈…〉を再発見しているのだ」(Merleau-Ponty, 404)などと言われ、人格的自己に加えて、私の知覚の中に「誰か」がいる。「私は「誰かが私のうちで知覚している」と言わなければならない」(ibid, 249)。この「誰か」とは、私自身の生ける・感覚する・運動する身体であり、個々の眼、耳、頭、手、肌等々が切り離されて機能するのではなく、一つの身体の非独立的な諸部分であり、これらが一つの人格的生へと統合されるのである。

このように捉えることで、第一に、知覚される事物は主観から独立した客観性ではなく、時間において先行する誰かが達成したものであることが示唆される。また第二に、この描像は私たちの知覚がすでにある種の再定立であるということを示す。こうした意味で、「私の歴史はある前史の継続でなければならない」(ibid, 293)などと言われるのである。そこから時間性の問題へと導かれる。こうした過去ないし他者への関係はどのように開かれるのか。そこでメルロは『危機』のフッサールを援用する。フッサールは時間的な脱現在化と、空間的脱現在化を区別しており、前者は記憶や再想起など過去との関係にかかわり、後者は他者への感情移入という仕方で他者にかかわる。いずれにおいても、現在の私から出発して別のところにある意識へと関係することになる。筆者の見限りでは、メルロ＝ポンティもまたこの方針に則っており、彼の匿名性の議論は、事実以上に非－エゴ論的なアプローチだと考えられてはならない。

結論としてまず第一に、フッサールの超越論的人格が主意主義・主知主義ではないかと心配する必要はない。それは内的時間の中で形成される生きられるゲシュタルトである。また意志作用や判断作用はもちろん、触発的经验や感覚的生など、また理論的意識のみではなく、享受・欲求・意志などの価値論的・実践的作用など、顕在的・潜在的なあらゆる種類の経験がそこに含まれる。第二に、メルロ＝ポンティの性的身体は私自身の活動や情動のみならず、先行する者にも、おそらくは動物的な先行者にすらかわる。衝動的・本能的なこの匿名的生は、私たちの性的同一性や差異を規定し固定化している自律したシステムではない。むしろ認知・意志・決断などと絡み合った、複雑でダイナミックな構造だと解さなければならない。以上2点から、経験の匿名的な局面と人格的な局面とは経験や主観性を区別するものではなく、むしろ具体的な人間存在がもつ2つの局面であると言える。

4. 時間の力：時間的な経験と、無－時間的な思考？（Christina Schües）

クリスティーナ・シューエスによる論文は、主にフッサールの時間論をベースに、経験の時間性と思考の時間性とを区別し、そこからアーレントの議論への接続を試みている。

彼女は経験の志向性と、反省的思考の時間的構造との両者を主題化する。まず第一に、経験が時間的に構造化されていることが示される。時間という現象の研究フィールドは「現在の領野」である。経験とは志向的であり、何か或るものについて知覚し、感じ、思考することであり、この働きが感覚の多様を客観化して対象を構成する。しかし客観化以前に、意識の知覚的領野は、把持・予持の地平において構造化されている。

経験の時間的構造は二種類の志向的機能、つまり〈時間の流れに対して〉「横断する」志向性と、〈時間の流れに沿って進む〉「縦の」志向性により支えられる。前者は対象を流れに逆らって保持し、後者は経過する時間をつうじて意識の統一を形成する。こうして1) 対象を構成する客観的な方向と、2) 主観的な方向、不断に時間を構成する、意識の絶対的な流れとが区別される。しかし、前－志向的な内的時間意識の流れの自己所持（2）は、志向的对象の経験（1）に依存しているのであり、そしてその逆もまた成り立つ。つまり意識と対象とは相互に依存しあっているのである。そこから意識の時間性は世界に拘束されており、また自己に拘束されているという帰結がでてくる。後者に関して言えば、時間の自己構成は、客観化以前の匿名的なものである。しかし超越論的自我が身体化された自己であることを認識するやいなや、自己は世界の中で経過する活動によってもっともよく時間化されるということになる。そこで、a) 時間構成は身体的自己を前提するということと、b) 自己は世界のうちで経過する活動によって時間化されるということについて考えてみよう。

まず（a）については3つの論点にもとづいている。第一に、時間性とは主観的であり人格化されているということ。第二に、私の身体が空間と時間における方位づけの中心であり、そしてこの身体がジェンダー化されているということ。私の「いま」と「ここ」から知覚は出発し、時間的空間的に私の周りに世界を構造化し、またこの方位づけはジェンダー化されている。また事物の現れは、私が立つ方位づけの中心を指示している。第三に、感覚や本源的現在も把持によってあらわになるということ。現在を把持から独立に純粋な印象において捉えることはできない。

（b）について、まず自我の活動が時間を必要としている。経験は以前・以後・ふたたび・同時に、などの仕方でも時間的に構造化されている。時間は、まず自然と文化を結びつける。一方では私たちは時間におうじて文化的に制度化された社会生活を営むが、睡眠、女性たちの月経、乳児にとっての授乳などに関して、自然に応じた時間秩序が求められることもあり、しかもそのやり方は文化的に非常に異なっている。また時間は身体によって感じられる。とりわけ、時間は他の人間やその生をコントロールする仕方として取り上げられうる。低い地位では高い地位に比べて非常に強い時間的な制限がある。権力の問いは、誰が誰の時間をコントロールし、ある人はどれほどの時間をもち、ある人はどれほど長く待たされるのか、といった形を

取る。ここから次に、自我の時間化がどのようにその客観化と社会化のプロセスとの関連で研究されるか、ということを示そう。

知覚の主体が共同体の成員として生きるために、自分自身の主観的立場を放棄するさいの、3つのメカニズムがある。脱パースペクティブ化、脱現在化、脱中心化である。まず、私の間主観的アイデンティティを想定するためには、私は自分の視野を「客観的な」共同体の視野に関連して脱パースペクティブ化しなければならない。私のパースペクティブから見ればコインは楕円形に見えるが、社会的にはコインは円いものであり、そして何より金銭的機能と価値をもつものである。こうして私は自分のパースペクティブから距離化する。次に、超越論的自我は時間化する自己構成によって人格化されるが、この自己構成は純粹自我の不断の脱－現在化なのである。この脱－現在化と、内在的時間的な人格化は、社会化でもある。最後に、経験するとは自分自身を「そこ」に置くこと、つまり状況と経験の対象「のうちに」置くことであるが、私が脱－現在化によって私自身を超越するならば、私は私自身を、経験された出来事の、別の時間的コンテクストに置く。このことが「ここ」と「いま」という人格的な立場の脱－中心化となる。

そうして、特定の活動や状況、経験のうちに身を置くよう強いられたとき、私のものではない時間秩序に身を奪われるという感覚をもつ。たとえば待つことは時間の喪失である。また工場ラインで働くことが1920年代に歴史的事実として発生した。こうして時間は社会的なコントロールや条件づけの尺度として使用されうる。しかしまた重要なことは、把持と予持によって拡張された現在は、時間的に構造化された共同体への埋め込みに対して、中庸な場所を見出すしるしとなり、自己反省の可能性を与えるということである。

そこで自己反省が注目される。第一に、内的対話の構造である自我と自己との分裂は、思考の構造である。私は思考するとき、世界から退却し、世界における活動を中断する。第二に、私は何が正しくまた誤っているかについて考え、以前になした活動あるいはこれからする活動について考える。つまり記憶と予期によって時間の中を往復するのである。第三に、思考は世界からの退却であるにもかかわらず、私自身が生き生きしているのを感じる。私は不在のものと向き合い、現前から遠ざかる。第四に、思考において経験は変容され、経験の流れを語の経過へと変形する。

最後に筆者はカフカの寓話を引き合いに出す。ある人物に二人の敵がおり、一人は彼の前で道を遮り、後ろに押し返そうとし、もう一人は後ろに迫り、彼を前に押しやろうとする。間にいる人物の夢はこの列からとびのき、敵対者どうしの戦いを審判する立場に立つことである。この寓話の二人の敵は世界の経験における過去と未来の象徴であり、私が思考を始めるとき、私たちは彼のように列からとびのく。では思考するとき、私たちは無関心の傍観者になるのだろうか。しかしこの人物がいなければ、過去と未来は区別されず、そこには単なる変化があるだけである。

時間が思考する自我の敵対者であるのは、一つには未来／過去がジェンダー化されているからであり、私は自分の家族の中で成長し、特殊な世代的コンテクストに囚われている。しかしまた、時間秩序が他の誰かによって押し付けられるとき、思考の活動が中断され、人間存在が

消去されることになる。そこで、時間を私たちの友達にしなければならない。というのも、思考することは余暇の時間を必要とするからである。自己との対話は時間の開かれた地平で受け取られなければならない。思考がなければ私たちは経験のうちで自らを見失う。そして経験がなければ、私たちは世界を見失う。私自身の時間秩序におよぼす権力をもつということは、選択の自由にもとづいており、それは反省的思考のために必要なことである。

5. ジェンダーと匿名的時間性 (Silvia Stoller)

シルヴィア・ストラーは、メルロ＝ポンティの「匿名性」の概念から時間性を論じる。最初に、20世紀の映像作家マヤ・デレン Maya Deren の発言から「女性的時間性」の概念が導入され、次に、現象学的基盤をもつ、ジェンダーの匿名的時間性の概念を扱う。後半ではメルロ＝ポンティの匿名性の概念が参照される。第三部では、現象学を援用しつつ「女性的時間性」の理論の批判的な読みから出てくる結論が提示される。

マヤ・デレンは、彼女についてのドキュメンタリー映画『鏡の中のマヤ・デレン』の中で、女性はその実存ゆえに特殊な時間感覚を持っていると述べる。「私は、男性の強みはその大いなる直接性の感覚だと思います。男性はいまの生き物なのです。そして女性は待つことに強みを持っています。彼女たちは9ヶ月の間、子を孕むのに待たなければなりません」。男性が「いまの生き物」であるのに対し、女性は待つことができるという強みを持ち、これは妊娠の経験にもとづく。子の誕生を待つ、我慢強くある、身体の変化を絶えず認識する、子が成長し、ある特定の期間二重の生を生きる、等々。

筆者はこの考えを以下の二点において敷衍する。1) たしかに妊娠の経験は生を変化させる時間であり、この行動や私たちの考えを規定し、世界観一般にまで影響を及ぼす。2) また女性の月経も特有の時間経験をもたらす。この経験は個人によりさまざまであるが、多くの女性は苦痛に満ちたものとして経験する。

ただし、この主張の誤った一般化を和らげる必要がある。女性たちの多様性と、またとくに子をもたない女性の場合を考慮すべきであり、この議論は生物学主義に還元されてはならない。そこでまずは時間経験への文化的要因の影響を考慮する。二つの例を挙げる。1) 「最初に」「他に先んじて」何かをするという経験は、これまで女性の経験ではなかった。オリンピックでの女性競技、女性の大学入学と教授職など。2) 歴史的にも、例えば公共の領域で、女性は待つように訓練されてきた。公共の領域に登場する、男性より先に登場する、男性の前で語る、等々について。こうした文化的事象においても女性は待たなければならなかった。待つことは、時間性の基本的な要素であり、瞬間ではなく持続である。それは特定の時間の質を意味する。

さらに筆者はデレンのテーゼの批判的検討をすすめ、女性だけがそのような時間経験をもつという主張を弱めようとする。1) 自己経験の原則について。デレンは他者経験にくらべて、自己経験の意義を強調しすぎているように思われる。しかし人は他者の経験を経験することにおいて、他の人格の経験を引き継ぐ。精神分析でいう「取り込み introjection」が起り、他

人の性格・習慣・感情などが自分のものになる。例えば妊娠は、とりわけ彼女の直接のパートナーの時間経験にも影響を与えうる。パートナーは愛する人から完全に分離してはいないからである。2)「女性に特殊な周期的な」(おそらく月経に根ざした)時間感覚を主張することはできない。男性もまた、文化的背景から、周期的な経験を持ちうる。ウォーキング、コーヒーを飲む、ブリーフケースを持つ、家を出る、オフィスで働く、ミーティングをする、夜には再び帰宅する、夕食をとる、就寝する、等々。

次に筆者は匿名性の概念に向かうが、それは異なる時間感覚のような差異化がどこに由来するかを問うためである。メルロ＝ポンティの現象学における匿名性の層にその鍵が見出される。彼によれば性的存在は匿名的なセクシュアリティを基礎とする。それは生きられた経験が匿名的な時間性を基礎とするのと同様である。

筆者がすでに別の論文で論じているが、匿名的セクシュアリティの観点から言えば、性的差異とは進行している差異化のプロセスであり、その帰結として非－本質主義的な理論の形をとる。ジュディス・バトラーが言うように、匿名的セクシュアリティの領域は特殊なものの発達を可能にしつつ、かつ「正しい」発達をなんら保証しない。ここで筆者はバトラーを受けて、主体の属性を列挙していくさいの「等々 etc.」という表現に注意を喚起する。一般に主体はその個人がもつ諸特性の列挙により規定される。肌の色、セクシュアリティ、エスニシティ、階級、健常／障害、等々という具合であるが、ここでこの最後の「等々」は、個人を完全に規定することの不可能性を表していると言える。しかしバトラーはこの不完全性は欠陥ではなく、(名もなく一緒にたにぞんざいに扱われることに対する)政治的な憤激をそこから引き出しうる、フェミニスト的政治理論の新たな出発点となりうると述べる。

フッサールもまた『受動的総合の分析』において、ある知覚対象の地平を名指し、記述するまさにその瞬間に新たな地平が生じてくるゆえに、地平を完全に規定することはできないと述べている。彼もまた対象規定において、「かくして無限に進む in infinitum」とよく言う。このような記述の運動を筆者は地平の「過剰決定 overdetermination」と呼ぶ。同様のことがセクシュアリティの匿名性にも言える。メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』の匿名的性の議論をうけつつ、筆者はしばしば過剰に決定された性をフロイトの「多型的倒錯」と比較した。それは、セクシュアリティはあるが、それはまだ名をもたず、分析的に差異化されていないまま生きられている次元である。それは「原初的時間性」が匿名的ではあるが、時間性を欠いているわけではないのと同様である。

実践的観点から言えば、「匿名的時間性」の3つの形式が区別される。1)主観の側で、私がつねに意識しているわけではないが匿名的に生きられている時間性。この場合規定は反省による。2)対象の側で、たとえば他者の年齢についてはおおよその感覚しかもちえない。3)社会的次元。社会関係は世代的構造によって形成されつつ、それ自身が歴史的時代に属する。しかし世界の中で活動しながら、私たちはこの時代について潜在的知識しか持ちえない。(しかしこうした諸次元に対応する匿名的セクシュアリティが、バトラー的な差異化のプロセスとして解明されるだろう。)

女性的時間性の理論家たちが、性的に差異化された時間経験があると主張するのは正しい。

しかし誤った普遍化は、そうした体験を他のセクシュアリティももちうることを見過ごしてしまうし、また生物学的議論は、文化的なものの影響を無視してしまう。もしそうしたジェンダー化された時間性が最初からあるものではないと考えるならば、その根底にある匿名的時間性の想定は必要である。匿名的時間性はこうして、ふたつの区別された時間性があることに抵抗する。

6. ジェンダー化する身体的記憶 (Linda Fisher)

リンダ・フィッシャーの論文は、フェミニズムの歴史を概観しつつ、メルロ＝ポンティの身体的記憶を取りあげる。メルロ＝ポンティ研究者らしく、概念のキアスム（「A的なBあるいはB的なA」のような）を駆使して主語と属性のヒエラルキーを絶えず和らげる論者だと言える。

ここでは身体化される時間ないし時間的な身体という主題が扱われ、とりわけ、時間的身体化は、あるいは、身体化された時間性は、いかにしてジェンダー化されうのか、という問いが立てられる。時間性はメルロ＝ポンティにおいて身体と同様に恒常的なテーマであったが、その頂点をなすのは習慣および身体化された記憶の議論である。まず最初に、ジェンダーやジェンダー化された経験・主体についてどう考えられ、この考察が何を現象学にもたらすのかを考える。次にメルロ＝ポンティの身体と運動の空間性の説明および習慣性の分析を議論する。最後に、ジェンダー化する身体化された記憶あるいは身体化された記憶としてのジェンダーについて考える。

現象学が生きられた経験の記述学であるとするれば、経験はジェンダーに浸透されているのだから、現象学はその分析を引き受け具現化しなければならない。ジェンダーという語の意味について振り返ってみると、当初はそれは生物学的所与に根ざすセックス間の差異に起源があると理解されていた。そうした生物学的決定論と還元主義にたいし、フェミニストはセックスという語の使用を避け、ジェンダーという語を使うことで、性的特徴・役割・振舞が生物学的なものではなく社会化によるものだとして強調した。しかし反面、当事者の心理や実存を考慮するとき、以上の議論は社会構築主義的モデルに頼りすぎだという批判も受ける。

そこで筆者は「ジェンダー」「ジェンダー化された」という語を、単に社会的文化的生産物や言説上の結果物ではなく、生きられた身体性と絡み合い、また特殊な社会文化的コンテクストにおいて読み取られるような、総合的・弁証法的関係を表す語として使うことを提案する。つまり〈筆者の言う〉ジェンダーとは文化適応した身体性、あるいは身体化・自然化された社会的存在論である。

ここで現象学のジェンダー化は、1) ジェンダーおよびジェンダー化された経験の、現象学的視角からの分析、2) 現象学的分析のジェンダー化、つまりどんな説明や経験の現象が、ジェンダー化された分析から利益を受けるか、という2つの意味を持つ。メルロ＝ポンティへのフェミニストからの批判は、彼の身体論やセクシュアリティ論がジェンダー化された特殊性を欠いている、という点にあったが、現象学が研究の枠組みを提供するのは確かであり、男性的

様態がデフォルトになっているとすれば、必要なのは女性的な様態の分析によってそれを補完することである。

『知覚の現象学』第3章最後の節「身体」では身体の空間性と運動性が論じられており、ここでは「意味という語のあらたな意味」が発見されたと言われる。主知主義や観念論の強みは、知覚や思考が連合主義・経験主義には説明できない内的意味をもつことを示したことだとしながら、他方でメルロは、合理主義があらゆる意味を純粹自我の思考作用によって把握しようとする点に注意し、そうすると無意味性や内容の偶然性などの経験の多様性が説明できなくなる、と述べている。

重要なのは、能動的に意味を与える普遍的な構成する意識の働きではなく、身体に媒介された意味、身体的意味と有意味な身体との絡み合いを認めることである。メルロ＝ポンティはこのような意味に満ちた身体によって、運動性、身体的イナクトメント、運動と空間への関係などを説明するが、そこでの説明は習慣の分析を介して行われる。その一方で時間的性格にも注意が向けられる。身体的空間と身体的意味にとって習慣の媒介する機能は時間的なものである。習慣のうちには、身体的行為および運動によって演じられた enacted 意味の沈殿が見出される。この沈殿という現象もまた時間的な観念である。

メルロ＝ポンティが述べる、身体図式としての身体イメージがもつダイナミズムについて。例えばシュナイダー症例では、患者は眼をつぶるなど、抽象的な運動ができないが、生活上必要な運動は難なくできる。メルロの解釈によれば、シュナイダーは習慣的行為のマトリクスとしての身体空間を意識しており、客観的セッティングとしては空間を意識してはいない。また、指示は理解するが求められた運動を遂行できない患者は、あらかじめ準備された文書にしたがうのでなければ語を発せない話し手と同様だと言われる。与えられた指示は意味がないわけではないが、それは患者にとって知的な意味であって運動的な意味ではない。こうした一連の考察から、メルロ＝ポンティはよく知られた「意識とはまずは「我思う」ではなく、「私はできる I can / je peux」の事柄である」という定式化を行う。意識の生は私たちの周りに過去、未来、コンテクスト、様々な状況を投影する「志向弓」によって範囲を定められており、そのことが私たち自身を状況のうちに置くことを可能にする。さらに志向弓は、感覚、知性、可感性、および運動性の統一を保証する。シュナイダーの困難はこの志向弓の障害にあるのである。

そして習慣もまた、身体イメージの再アレンジ・刷新である。たとえばタイピストは、キーボードの文字の性格な位置を特定することなく、タイプする仕方を知っている。音楽家は鍵盤や音栓の正しい位置を表象することなく、楽器を演奏することができる。メルロによれば、「理解する」のは身体であって、「知は手の中にある」。

ここで身体化された記憶の観念が展開される。意味の生けるシステムの内部で、ダイナミックな身体イメージが、「ある一定の存在するあるいは可能な課題に向けて方向づけられた態度」として運動し、作用する。それはAからBへという単線的な運動ではなく、過去へと遡って再活性化する働きも含まれている。そこでは習慣的な身体がもつ身体的記憶が重要である。

たとえばある音楽作品を演奏する。英語やフランス語の言い回しに「心で演奏する play by heart」というのがある。私がピアノを弾くとき、しばしば何かを「心で演奏する」とときには、私はメロディーがどのように流れていくかを〈意識の上では〉忘れており、あるいは次にくる音を追うことを忘れている。筆者自身の経験によれば、哲学を研究しメルロ＝ポンティを知る前にも、自分の手が音楽作品を記憶していると考えていた。単に筋肉がではなく、身体が学び、記憶するのである。

さてメルロの「状況における身体的主体」においては、状況が文化的、政治的、医学的、歴史的、等々のさまざまな要因により形成され条件づけられる。ジェンダーもこの要因に含まれよう。そしてこの身体概念は、一般的でありかつ特異であり、私たちが身体をもつという点ではある種の共通性があるが、そこにはわたしの特異的な身体および身体性を性格づける変種や特殊性も存する。

一例として提供すれば、数年前、筆者は車椅子を利用しており、外出時には夫が随伴していた。歩行から器具使用への移行はまったく容易ではなかった。しかしある時筆者はその居心地悪さの源泉が、道端のグループや対象が近いことにあるのを悟った。例えば大きくがっしりした犬が以前よりはるかに近くにいることや、大声で騒がしい酔っぱらいのグループが傍を通過していくことなどである。それは現実の危険ではないが、私が自分で歩いていたときであれば、それらを避けたり、近づかなかっただろう。そうしたことを何年かのあいだよく考えているうちに、そうした考えは身体的実践へと内面化してしまった。これは私の身体化された記憶であって、〈ともに経験した〉夫の記憶ではない。またそれは、一般に車椅子使用者がもつ傷つきやすさの感覚と言えるかもしれないが、より根本的にはそれは私の車椅子利用という身体的実践に結びついている、この居心地悪さなのである。

私たちは身体化された記憶がどのように習慣性によって媒介されているか、あるいはむしろ、いかに習慣の分析が身体的記憶の観念をより発展させるかを見た。そこではジェンダーが固定した静的カテゴリーとして捉えられているわけではない。反復、繰り返しは、同じものの連続的な（再）演出を意味せず、むしろ繰り返しには差異があり、同様に習慣は以前の演出に依拠した意味の演出でありつつ、同時に新しく異なった演出に向けて遂行されるのである。身体化された習慣としてのジェンダーもまた静的なものではなく、呼び戻され、連続的に変容するプロセスとされる。そのようにジェンダーを把握することで、生きられた身体性と社会文化的な演出との絡み合った意味が捉えられるのである。

7. 自己の時間：リクールの物語的同一性の観念についてのフェミニスト的省察（Annemie Halsema）

リクール論者のアンネミー・ハルセマの論文は、リクールの物語的同一性の議論をバトラーの物語的自己やイリガライの身体化された自己に接続するものである。

この論文の目的は、自己のうちに内在する時間の観念を例示することである。まずポール・リクールが『他者のような自己自身』で展開した自己概念から着手される。リクールの自己の物語的・倫理的観念は、自同性と自己性、idem と ipse の弁証法によって性格づけられる。

これがどのように時間と関係しているかを示し、この「自己」とジュディス・バトラーが『自己自身を説明する』で論じた「自己」、およびリュス・イリガライの性的差異の観念と比較する。

哲学の伝統はしばしば、人格的同一性を同じままにとどまる恒常性と解してきた。それは数的同一性とも、質的同一性とも異なり、最初から最後までの中絶なき連続性である。リクールは自己を厳密に同一的なものと考えてはおらず、変化するものとしても理解され、物語的同一性は恒常性と可変性の両者を具現するようなダイナミックな同一性のモデルとなる。彼は自己との同等性 self-sameness を *idem*、自己であること *selfhood* を *ipse* と呼ぶ。

リクールは人格的同一性を、「何？」という問いの答えとなるようなその永続性ではなく、「誰？」の答えとなる者として考える。さらに物語的同一性は、2つの永続性のモデルのあいだの弁証法を表現している。その2つとは、性格と、約束を守ることである。

まず性格は、三人称的視点から見た人格とも言える。それは *idem* と *ipse* とが合致するような極を形成する（じっさい性格というものについて考えてみると、「君は相変わらずだねえ」と言われるように時間をつうじた同じさ *idem* の持続を表すと同時に、その人自身 *ipse* のものを表す）。リクールにとって性格は「誰」がもつ「何」を表している。他方で、約束を守るとは、「誰が」にしか刻み込まれない自己恒常性を表現しており、性格を特徴づける時間の永続性とは何ら関係がない。約束は、当人の見解、価値、欲求、傾向などが変化し、もはや同じ人 *idem* ではないにもかかわらず、その人が自己として、その人自身 *ipse* として守ろうとするものである。このように約束を守ることにおいては、性格とは反対に、*idem* と *ipse* とが分裂する。

この性格と約束を守ることという両極の弁証法として物語的同一性は成立し、それは *idem* と *ipse* の媒介物を形成する。物語的同一性とはライフ・ストーリーの中で創造される同一性である。そうして自己は、自分のライフストーリーを語る自我と、語られたストーリーの主人公へと分解する。第一の私は第二の私によってしか表現されないが、決して完全には分節化されない。しかし第二のもの、物語は、表現可能なものの限界を超えていくのである。

アリストテレスの言う「筋立て」＝プロット化は、出来事の順序を語るが、リクールは、筋立てを異質な要素のあいだの総合として再定義する。物語的な組成は「不協和の協和」と言われるが、そこでの協和とは「事実のアレンジをつかさどる」秩序の原理であり、不協和とは運による逆転である。じっさいある人のライフ・ヒストリーは偶然的な出来事から必然的な構造を創造している。たとえば子供やパートナーの死などで、一人の人生の内部での中絶がおこるが、それがライフ・ストーリーへと組み込まれ、その人はその出来事なしにいまはないと言えるほどその過去を背負う。

ここでもライフストーリーを物語る自己と、ナレーションの中の性格とは、必ずしも合致しない。しかしリクールによれば、生がナレーションを必要とするのも、この生が生物学的現象を超過することができるのは解釈される場合のみだからである（TFP, 117）。これは、物語に先立つ質ゆえに、生を物語る事が可能になる、ということでもある。生は物語に先立つ受容力 *capacity* を持っており、物語的に下図を描かれているのである。

次に考えるのは、自己と物語との距離は、自己の身体化の結果なのかという問いである。身体は、完全に物語りえないゆえに、物語的同一性を超過して合致しないのだろうか。筆者はここから、身体がある種の恒常性として自己の可変性の根底にあるというのは正しくないことを主張する。じっさい、idem と ipse の区別は身体と心の区別に対応するわけではない。また身体は自己性 selfhood にとって疎遠なものではない。自己のほうが「これは私の身体です」と身体の帰属を訴えている。こうして身体の「誰」が問題になる。つまり、身体にも「誰性」と「何性」があるのであり、この意味でリクールはフッサールの身体 Leib と肉体 Körper の区別を引き継ぎ、他の肉の中にある私の肉という形で、異他的なものとしての他者の他者性が、私の肉の他者性と結びついていると考える。こうして、肉体であることは身体であることと同様自己の部分だとされる。これはフェミニストが理論化しているとおりであり、以下、身体はこの観念をイリガライとバトラーとともに練り上げる。

イリガライは身体性により、私たちは「ジャンル genre」の共同体に参加することが可能になると述べる。ジャンルとは哲学用語では「類」を意味すると同時に「ジェンダー」の意味ももつ。この帰属において、身体はすでに潜在的なものを個体的なもののために具現化している。しかしこの潜在性はまだ完成されてはおらず、ある種のプロセスの中にある。身体性はある種の限界を課してくるが、それを受け入れることは、他者の還元不可能性を承認することを意味する。このジェンダーにより、自分自身よりも大きななにかの部分になることが可能になる。どの個体も、自身の特殊な運命との関係においてこの帰属を達成すべきであり、それがジェンダーの完全化の達成である。ここから倫理的パースペクティブが開かれる。イリガライの倫理は自己限界化にもとづいており、自らのジェンダーを承認することを含意するが、そうしてジェンダー化された身体とは…との関係 relationship-with である。この身体の限界性の承認にもとづいて、他者（他ジャンル）を他者（他ジャンル）として知覚することができるのである。

他方バトラーは、イリガライよりも社会的・規範的コンテクストを考慮に入れているように思われる。バトラーの「パフォーマティビティ」や「社会的実存」という概念を考察しよう。パフォーマティビティとは、引用された規範や規範セットの反復を指している。引用のプロセスにおいて主体が社会的主体として創造され、身体がジェンダー化される。そこで身体を物質化するのが「統制的規範」の役割である。ここでの規範は、主体や身体を構成するだけではなく、規範そのものがまた規範の引用によって構成される。こうした構築は時間的なプロセスだとされる。他方、社会的実存とは、規範に先立ついかなる主体もなく、主体がその規範への従属関係そのものを自己自身とする、という事情を表している。主体は先行する権力の効果であると同時に、行為者にとっての可能性の条件である。こうした議論を背景にしてバトラーが『自分自身を説明する』で明示的に示すのは、私たちの生のストーリー、物語的同一性は、規範的な社会的構造の内部に埋め込まれているということである。じっさいストーリーを語るとは他者の宛先になることである。私自身を分節化する以前に、私はすでに私とは違うなにかに話しかけられ、私の個別化に先立って、私は誰かに向けられている。この点ではリクールも、物語的自己は「文化的象徴によって教えられる」と書いている。私たちがライフ・ストー

リーを物語るのは言語と文化においてなのである。自己が直接的に自分自身にアクセスすることではなく、こうして言語と文化が変容のプロセスに介入してくる。自己は自分自身を知るのではなく、たんに解釈することができるだけなのである。

リクルは物語的同一性が *idem* と *ipse* とのあいだを、つまり自己自身であること、恒常性と、時間の流れとのあいだを揺れ動いていることを示した。イリガライとともに、私たちは物語的自己の身体に向かい、身体性が主観性とジャンルへの帰属とを同時に含んでいることを明らかにした。性的同一性の構築は身体化された主体としての私たちにアピールすることを含んでいる。最後にバトラーは、このアピールが私たち個人の意のままになるものではなく、私たちは社会的可能性に、また私たち自身の理解の制限に結びつけられていると述べた。身体化された自己は社会的コンテクストの内部で自らを分節化するのである。別の言い方をすれば、社会的世界の時間と自己の時間とは合致しない。そうして自己は、時間の流れの中で、過渡的で一貫していない足場を形成するのみなのである。

8. 偶然性、新しさ、自由：アーレントの政治の時間的条件の取り戻し (Veronica Vasterling)

本論から第二部に入り、時間と政治性・倫理性との関係を問う議論に接続する。そこで大きな参照軸となるのは、ハンナ・アーレントの議論である。ヴェロニカ・ヴァスターリングの議論は、アーレントのプラトン主義批判をつうじた自由と偶然性の取り上げ直しを目論んでおり、本書のとりわけ後半の大きな柱となっている。

自由は近代西洋の伝統において、重要な価値をなしていたが、自由とは何かについては、一致した答えは見いだせない。フェミニスト理論でも自由の概念は議論の中心だった。ハンナ・アーレントは自由の観念と実践について、時間の形而上学的な概念の検証をつうじてユニークな貢献をなした。ここでは必然性と偶然性との形而上学的ヒエラルキーにたいするアーレントの脱構築を論じ、人間にとっての偶然性の再活用が、自由の生きられる経験を取り戻すものであることを論じる。

まずアーレントは現象学者と言えるだろうか。彼女の著作はハイデガーやヤスパーズに影響を受けており、世界性と時間性とを人間のもっとも重要な条件とする点でハイデガーと同様だが、彼とは異なる政治的観点を持ち、実存の根底にある偶然性をあらわにする。またヤスパーズと同様、自由と複数性を人間の実存の特質と考えているが、この特質は政治的行為によってのみ世界の現実として実現される。

『人間の条件』の冒頭で、アーレントは人間の条件 *human condition* と人間本性 *human nature* とを混同してはならないと論じる。「人間とはなにか」という問いに対する答え〈＝人間本性〉が何であれ、それは人間の複数性を正当化することはない。この複数性とはそれぞれが唯一の存在の逆説的な複数性なのであり、その唯一性は言葉と行動において自らを示す。この複数性において、人間は同じ種の成員として互いに似ているが、言葉と行動によって唯一の存在へと個別化する。「誰」と「何」との区別もここに依拠する。個体的（唯一的）同一性が前者に、集団的同一性が後者に対応するのである。

「誰」と「何」の区別はもう一つの、「人間的現実」と「自然的現実」という区別とも関係する。人間的な相互作用の意味はコンテキストに依存しており可変的である（たとえば同じ行動が、ナチ時代のドイツにおいて英雄的なレジスタンスを意味したが、2007年では迎合主義的な臆病さを意味しうる）。それゆえ、科学の客観化する方法や因果的説明、また哲学の一般化する理論などは、人間的現実がもつ、汲み尽くしえず可変的で、コンテキストに依存する有意義性を把握することはできない。したがって、彼女が目指す現象学とは、人間的現実の「理論」を作ることではなく、歴史的状況・出来事・人物の物語的な解釈である。

こうした企てにおいて、必然性と偶然性との誤った形而上学的ヒエラルキーが検証される。もっとも基本的な誤謬とはプラトンの二世界説であり、そこでは無時間的なアイデアの世界が時間的な現象の世界に対置されている。アイデアは永続的な存在を指示する一方で、現象は変化を指示しており、つまり現象・消滅としての存在を指示している。必然性の範例である神は、偶然的存在が決して持ちえないような存在論的充満性と品位を持つことになる。この必然性／偶然性のヒエラルキーにたいするアーレントの脱構築は、哲学や科学の問題ではなく、人間的生における生きられた経験を目指している。彼女によれば、必然の反対は、偶然ではなく、自由である。第一に、人間的現実とは自然の領域とは区別される。人間も動物種である限りでは、人間本性にしたがい自然の領域の存在者となるが、そこは現象学的に見れば必然性のパラダイムである。第二に、人間的生を生きる生物のみが、必然性と自由とのコントラストを経験する。自然的な生の時間継起は、ちょうど季節がめぐるように、循環的・反復的なものであるが、これに対し人間的生の時間は単線的であり、連続的ではない。なぜなら、人間的生は新たな始まりや新たな出来事によって中断されるからである。

こうした人間の自由の経験は、プラトンの形而上学的誤謬のために、不評・悪評に陥り、忘れ去られてしまった。人間的領域の新たな始まりや出来事とは何だろうか。人間的実存の時間性が反省されるとき、可死性と有限性に焦点が当てられるのが常であり、死ぬ前にまずは生まれなければならないこと、出生性 *nativity* は盲点になっていた。出生性は第一次的な物理的誕生のみならず、政治的な言葉と行動という第二の誕生にもかかわる。そこから非－道具的で非－戦略的な相互作用の公的領域に入るからである。そこではまず、言葉と行動をつうじて自らを認識し、表明することで、他者との相互行為をつうじて自らを個体化する。その集団が人間の条件である複数性を形成するのである。また、予期せぬ、予言できない出来事や事態がその領域では起こる。ベルリンの壁の崩壊や第二次大戦の絶滅キャンプなどもこの領域で起こったが、そればかりでなくあらゆる目立たない出来事がこうした予見不可能性をもっている。

自由は、政治的相互作用によって、偶然性と新しさに関係づけられる。これが政治的なのは、義務や規範や法にしたがうのではなく、自分のイニシアティブとして引き受けるからである。人間的現象であっても、ふつうの変化は連続性・因果的説明・予測可能性を受け入れるので、新たな始まりとは言えない。自発性やイニシアティブによって始められた相互作用のみが新たな始まりを可能にする。重要なことは、この自発性やイニシアティブを自由意志と等置してはならないということである。自由とは、アーレントによれば、語と行いにより複数の相互作用をつうじて実現される世界の現実である。自由意志とは心的な現象であるから、自由の不

可欠な構成要素ではあるが、それ以上のものではない。この点についてアーレントは『精神の生活』で、自由を自由意志に還元する伝統に精力的に反論している。

もっとも、出来事の単独性と新しさを評価できるためには、私たちは理解することの解釈学的アプローチを必要とするが、これと因果的説明とを対立させることで、新しさの概念は自然と歴史の二元論の中にふたたび書き込まれてしまうのではないか、という問題も生じる。じっさい自然の中でも進化など新しさや偶然性を示す出来事があり、歴史の中にも制度の硬直化や完了性など反復的な現象が見られる。こうした観点から、アーレントの存在論的二元論をもまた脱構築し、方法論的二元論から方法論的多元主義へと移行するのがよいだろう。

まとめると、アーレントは、必然性に価値を置き偶然性をおとしめる西洋の伝統の嗜好を批判した。宗教・哲学・科学・政治において、自由のリスクが計算とコントロール、デジタル化と予言可能性の確実性に、および歴史・社会・自然の不可避性への信仰に置き換えられようとするグローバル化を背景にして、アーレントは自由を、不可避的な災厄を避け、ありえないことの奇跡を起こさせる人間存在の能力を前景に置いたのである。

9. ヤエル・バルタナの『雑草の種』をつうじて「祖国」を問う (Helen A. Fielding)

ヘレン・フィールディングは、前章のようなアーレントの枠組みを用いて、イスラエルの映像作家ヤエル・バルタナ Yael Bartana のビデオ作品がもつ深い実践的意味を解釈している。

アーレントの著作に依拠しつつ、アドリアーナ・カヴァレロは、政治的なものを基礎づけるのは声の唯一性であり、ポリスとは場所ではなく、むしろ「間にあること in-between」であると言う。これは空間性を示唆するが、しかしまた、関係的な、必然的に断続的なものであるゆえに、時間的でもある。ここではバルタナのビデオ作品『雑草の種 *Wild Seeds*』が、国民的アイデンティティに裂け目を生じさせるために、身体化された声の特殊性に依拠していることを論じる。

一般に、絵画は眼で見て観察される。彫刻は通常、その周囲を一巡り歩くことを要求するが、この運動は鑑賞者自身のペースで展開される。ビデオアートの場合、時間性が作品の構造のなかに組み込まれ、鑑賞者は、かりに永遠性において見るよう求められ、ビデオが決定的な始まりも終わりもないとしても、構造に時間が編み込まれている。バルタナのビデオは、時間的アスペクトが一つの関係としての空間を開く。前章で指摘されたように、自由・偶然的なものが新たなものを必然性の上位に置き、歴史の経過を変容させる。

私たちが行動や言葉をつうじて他者の前に現れる、アーレントの言うポリスあるいは公共的なものが近代においては崩壊しており、「社会」と呼ばれるものに変容し、それは私的でも公的でもなく、他者とともにあることも、世界から退却することもできないような空間となった。身体の政治的アスペクト、「…とともにある」は、喪失の危険にさらされている。語ることと行動することはなんらかの共有される現実性を要求する。そこでカヴァレロにとって声が重要なのは、それが唯一だからだけではなく、それはつねに誰かに向けられているからである。アーレントにとって、ポリスの「間にあること」は人間どうしを関係づけまた切り離すの

であり、人々の間に存する利害関心＝間－存在 *inter-est* が、彼らに関係づけ結びつける。

これが『雑草の種』が説得力をもつ理由の一つである。このフィルムは、『創世記』のいくつかの節、つまり国々を「アブラハムの種たち」に与える箇所と言及しながら、イスラエルのヨルダン川西岸地区占領に反対する若者グループによって考案されたゲームを記録している。このゲームは、がっちりと腕や足を絡ませ一体になったグループと、そこからむりやり個人を引き剥がしてばらばらにしようとする「兵士」役のグループの間で繰り返される。

ビデオでは若者たちが互いの手や脚を掴み、身体が絡み合った一つの塊を作る。それからビデオのタイミングは遅くなり、これが経験を強調し、鑑賞者に現象的に緊張や時間の宙吊りや遅延化などを感覚させるような効果をもつ。じっさい、鑑賞者もまた身体的に関与し、若者たちの感情と共鳴し反響するように感じる。さらに重なり合った身体が見られる。身体が互いのうちに、互いの周りに、互いの上へと動き、それは文字通り関係の網目をあらわにする。そこには絡み合った身体の人間的な束が存在する。カメラの視線もゲームの参加者を模倣するように、クローズアップから草をかすめて通ったりして、客観的な鑑賞者の地位を維持できないようにする。他の肉体は引っ張られ、シャツが破れ、傷つきやすい肌が露出し、肉体の塊が丘を転げ落ちる。

ローラ・マークス Laura Marks は、触覚的知覚がイメージの物質性に表象よりも特権を与えることを示唆している。19世紀の美術史家アロイス・リーグル Aloïs Riegl によるこの語の使用に依拠しつつ、マークスは、十分な距離から見られたくっきりした形に焦点を合わせ、一瞥でそれらを受け入れる視覚的映像 *optic visuality* が、対象の表面を動き回っていそうな触覚的映像 *haptic visuality* (TFP, 156) から区別される仕方に関心をよせている。彼女によれば、触覚的映像はしたがってより客観的である。というのもそれは単なる投影 *projection* ではないからである。そのうえ、視覚的イメージは物語を理解するのに十分な情報を見る人に与えるが、触覚的イメージは簡単に解読されることがより少なく、鑑賞者により実質的に、自分自身の身体的記憶を頼りにしたり、イメージに従事するときの情感性 *affectivity* を頼りにしたりすることを要求するからである。もちろん、マークスは二種の映像の間にはっきりした分離はないことを認識している。

マークスは、触覚的映像が本質的にエロティックなのは、のぞき見主義に依拠するからではないという。もしそうならばむしろ視覚的映像の距離化を要求するだろう。むしろ鑑賞者自身が、見ることのうちに巻き込まれる *implicated*。愛撫し、触覚的イメージに親密になるよう誘われる眼は、エロティックなものを中心に「抵抗する他性」を探求することができる。この他性は、同じさを回避し、まさしく現在において身体化された関係のうちに根ざしつつ未来に向けて開かれる、生の運動に参与し、しかも他者を我有化することがない。

メルロ＝ポンティが自然についての講義で記述しているように、触覚的経験は視覚によって左右される。シルダーによれば、パイプをもって鏡の前に立ち、鏡の中のパイプを見つめると、鏡の中にパイプの触覚をもつように感じる。「シルダーはパイプを自分の手のうちにのみ感じるのではなく、それを鏡のなかにも感じている。それはちょうど身体が他人の身体から派生する部分を受け入れることができるかのようである」。こうして触覚的なものを視覚のうち

に具現化しうるものであり、これが『雑草の種』が鑑賞者に及ぼす効果である。そこで形成される身体図式のごたまぜの侵食、私の身体と他の身体との絡み合いは、汲み尽くしえない欲望の中で、「欲求不満の痛みと誤解の不透明性」にたいして傷つきやすくなり、またここに参与するように誘われるまなざしは、距離化と視覚的映像の支配へのシフトにより中断されうるが、この潜在的暴力にたいして、鑑賞者は傷つきやすいままである。こうしてエロティシズムと暴力の可能性との緊張を鑑賞者は経験することになる。

鑑賞者がこの作品に巻き込まれるのは、エロティックなものの政治的なポテンシャルが権力の源泉として現れているからである。触覚的映像に内在する支配の批判は、欲望と快楽の双方に関与する。鑑賞者の巻き込まれは、はっきり自覚されたプレヒト的な距離化の対極にある。鑑賞者と触覚的イメージの間には「相互性」の関係があり、鑑賞者はイメージの中で自分自身を喪失する。というのも「視覚が触覚に似ているとき、対象の触り返しは愛撫に似てくる」からである (TFP, 158)。

さらにメルロは「音を見る」ことについて語る。そのとき「私は自分の感性的存在の全体によって音の震えに共鳴している」。ビデオの展示においては、音は四つのスピーカーから流れ、それが取っ組み合いの中心にある存在の経験を増大させる。ヘブライ語を解さない人にとっては、言葉はなんら表象的な意味を持たないが、叫び声、笑い声、息遣い、恐ろしく聞こえる声など、これらの音に包まれることで、ゲームの空間のうちに含まれているという感覚が創出される。つまり『雑草の種』に耳を傾けると、言葉の意味ではなく、むしろ感覚的に出逢われるリズム・関係に対して、身体的に開かれているという経験があらわになる。

マークスが示唆する触覚的聴取 haptic hearing とは、共感的に感覚全体に総合的に浸透する。それは、音が意味に凝固される前に、私たちが自らを実存的に状況のうちに見出す以前に、「差異化されない全体として」音を聞く方法である (TFP, 160)。私たちは意味を求めて音を聞く傾向があり、意味は過去の沈澱によって形作られる。触覚的に聞くととは、意味の予想される構造を先導するものではないアンビエントな織物へと開かれることであり、私たちの聞くという身体的な能力の受動的感受性に注意を向けることを要求する。

こうして、触覚的映像と混ざり合った触覚的音についての経験が、この作品の鍵となる。というのも、鑑賞者は、包括的で支配的な眼差しにおいてその光景を掌握するのではなく、間主観的に関与することで、主観性がつねにすでに関係的であることをあらわにするからである。触覚的映像がエロティックなのは、それが強烈に間主観的で、敏感に鑑賞者を含み込み、鑑賞者が眼差しをコントロールし、眼差しにおいて見られたものを支配する能力を、宙吊りにするからである。また触覚的聴取とは、認知に先立つ関与 engagement である。それは現れるべき新たな何ものかが認識に先立つゆえに、いまだ意味ではない何ものかを可能にするのである。

ただし、この作品は二つのスクリーンを持っていて、一方は映像とサウンドトラックが映され、もう一方ではテキスト、若者たちの会話から選んで翻訳したものが提供され、それが政治的スローガン、絶叫や性的なひやかしと混ぜられており、さらに意味のない身体的な音の描写が添えられている。こうして情感的なものと意味との間の時間的な間隔が強調されている。鑑賞者は座って見るか、立って見るか、歩き回るか、立ち止まるかを選ぶことができるが、映画

館のように静かに座っていることはできない。これら二つのスクリーンは、同時に見ることはできず、鑑賞者はどちらかを選ばなければならない。じっさい、抵抗という情動的経験と、抵抗しているときに何が問題なのかを知的に理解することとのギャップは、考えることを許す隙間を提供する。そしてこの問いこそが、日常を奇妙なものにする不気味なものを中心にあるのである。

国民国家の問題は、普遍性と領土性との間の和解を想定する論理に依拠している。近代国家は、領土的であることを要求し、実際に共通の国民的アイデンティティを、そこに属するものを統一する祖国の理念によって維持している。この矛盾の論理は近代に特有のものであるが、これにしたがって国民の神秘的温かい絆が、国家の冷たい法的な、手続き的な、合理的な絆を上書きする。カヴァレロにとってこの論理が明らかになるのは国歌においてである。国歌の歌詞は「祖国の歴史的ルーツをたたえ、連続性・同質性・共有された価値を強調するために捧げられている」。しかしそこで「歌における個人たちの融合」を示す道として意味があるのは言葉ではない。

他のビデオ作品『セイレーンの歌 *Siren's Song*』では、バルタナはもう一つの「国歌」を提供する。ホロン音楽大学のブラスバンドがイスラエルの行進曲を演奏し、テルアビブ海岸沿いのハイウェイが映し出される。面白いのは、彼らは作曲された決まった曲を演奏しているが、この演奏が出来事の影響になっていることである。彼らの演奏は、あたかも車が通り過ぎるときのヒューンという音や、信号で停まっては発車する音、クラクションであるかのように聞こえる。また石の歩道を行進する脚、路上を並んで歩く影などのイメージが現れる。鑑賞者は彼ら演奏家たちと共鳴するよう促されるが、演奏家たちはそれはそれで交通や周りの人々の反響なのであり、こうして不協和、統一や流れにおける中断、国民的アイデンティティの裂け目を示す。このフィルムの冒頭では、ビーチに設けられた、危険を知らせるサイレンの映像が始まる。バルタナの演奏家たちはもう一つのサイレンなのであり、彼らのあいだにある別の種類の危険をあらわにする。

どちらのフィルムでも、バルタナは若者に焦点を当てる。つまり成人への敷居に立ち、彼らが自らの声、自らの語りを世界のうちに見出すときの彼らに焦点を当てているのである。それはまさに、他者の現前の前で語り、行為することにより、唯一の存在として現れることができるからである。ポリスとは（領土のような）一つの空間、物理的な場所ではなく、むしろ「民族がともに行為し語ることから生起するような民族の組織化」である。さらに政治的なものはそのようにして時間的になる。というのもそうした相互行為によって発生した潜在性や力は、それが顕在化されるときのみ起こり、能動的関係が存在するかぎりでのみ存続するからである。逆に人が他人から自らを孤立させ、ともに存在することに抵抗するとき、彼らは権力に服従する。

芸術作品は、作品と相互作用するような誰かに会うことによるのみ効力を発揮する。バルタナのテキストもまた、特定のコンテキストにおいて、この特殊なビデオの上映のうちあり、私の耳および私の鑑賞に宛てられているこの瞬間においてあるからこそ、政治的なのである。そうして政治は、時間的なものを特権化するように思われ、ビデオアートは、自らをこ

の演出にゆだねる。それは「間にあること」であり、それは空間であって領土ではないが、それはむしろ空間化、人々の間に生起することである。鑑賞者は目撃者でもあり、彼らの承認が要求されている。こうしてアートワークが政治的なものを実現するのは、それが鑑賞者に関与させ、反省を促し、そしておそらく彼女の考察を他者と議論する場合である。それは結局のところ公共空間で示されるのである。

ポリスを領土ではなく、個人たちが自分たちの言うこととなすことによって現れる、相互作用的なしかし境界づけられた空間として理解することで、フィルムは鑑賞者たちに、故郷と民族によって意味されていることについての反省を促す。一つの民族において故郷にいるということは、日常において批判的反省を宙吊りにするものであり、政治的に怪しいものである。内在的な時間的次元とは、他者の前で語り、行為することであり、ポリスの可能性は身体化された断続的な関係のうちにあり、それは領土ではない。

10. 共有されない地平を横断して時間を共有する (Gail Weiss)

ゲイル・ワイスは、異なる個人史をもつ個人・グループを隔てる社会的バリアをまたいで、つまり現象学的に言えば共有されない地平を横断して、「時間を共有する」ことはいかにして可能か、という問いを立てる。またそのことがどのように人物の新たな理解を促進するか、差異の認識と尊重にもとづくグループ・アイデンティティをどのように促進するか、という問題が探求される。

リンダ・アルコフが『可視的なアイデンティティ：人種、ジェンダー、自己』で議論している、アイデンティティが可視的に印しづけられるあり方は、各人が内的にもつベルクソンの意味での持続の共約不可能性と関係している。抑圧的な経験によって沈殿したアイデンティティが、それを生きる人々にとって、積極的な「解釈の地平」として役立ちうる。そうしてアルコフは多くの人々の人種的・民族的・ジェンダー的アイデンティティについてのプライドを擁護している。

合衆国における人種やジェンダーの社会的アイデンティティとしての機能の記述は、可能なかぎり包括的に経験を記述するというフッサールら現象学者たちの要求に応えるものでもある。他方、このような問題は、デカルトの明晰判明な知識への情熱や、曖昧さへの不寛容と衝突するものである。アルコフは、アイデンティティを認識論的にサリエントで存在論的に実在的な存在者として擁護すると明言しているが、その基盤となるのは身体そのものである。しかし肌の色・髪・その他の可視性は、個人のアイデンティティの基準としては不適切だと彼女は言う。なぜなら一つのアイデンティティしか反映しておらず、個人が排他的に一つの人種としか同一化できないことになるからである。また「劣位継承のルール rule of hypodescent」の問題も混血の個人の同一視を強化するものになっている。

私たちのアイデンティティが重層性 multiplicity を表現している、ということは不可避の事実である。それは私たち自身の見方と他人が私たちについてもつパースペクティブとのあいだの、あるいは主観的な生きられた経験と、社会的アイデンティティとのあいだの絶えざる交渉

の所産であり、アイデンティティとは決して固定せずつねに変容されうるものである。それは特殊な歴史・文化において、相互作用という社会的文脈的条件によって構成される。

それゆえ、他人が自分に帰さないようなアイデンティティを私が自分に帰する場合も、その逆の場合もある。そこで自己／他者の二項対立、二重性はどのようにして解消、和解されるか？ アルコフによれば、メルロ＝ポンティがサルトルの対自存在／対他存在の区別との関連で提起した問題はこれであった。メルロはそこで、私たちが自分自身についてもつパースペクティブと、他者が私たちについてもつパースペクティブとの、キアスムの関係を立てる (TFP, 176)。それは反転可能な関係である。一方の手で他方の手に触れるとき、世界内でのキアスマ的出会いが起こるが、そこで経験を持つためには、一方の手が他方の手に触れることに気づいている to be aware 必要はない。この気づきは、経験に影響しそれを変容させ、したがってその意味を変えてしまうが、このことはそこではじめて経験が創造されたということでもなければ、私たちの生の経験の内部で働いている特殊な時間的反省性を要求する必要もない。

メルロ＝ポンティが自己／他者の二項対立に反対するのは、他者の唯一のパースペクティブが生起することを認める以前に、私たちはすでに間主観性のうちで行為しているからである。イリガライはメルロが（男性的な）一つの主体を特権化していると非難しているが、それもまた、主体が根本的には間主観的経験にもとづくからである。サルトルのまなざしや、ヘーゲルの奴隷に承認される主人などは、私たちが他者の根本的な他性を承認するよう強いられるという点を強調するが、イリガライも言うように、それらの議論は、誕生以前の、母親の身体の中で成長する私たちの身体が、より原初的に他者と接触していることを見過している。アルコフもまた、アイデンティティの間主観的特徴が、従来は自律的な道徳的行為者としての地位にたいする脅威とみなされてきたことを示しつつ、イリガライの批判に賛同する。

デカルト的見地にしても、実存主義にしても、他者によるよりも自己自身によるアイデンティティの規定を重視している。他方マルクス主義は、他者が個人のアイデンティティの規定にとって重要な役割を果たしていると主張する。エリザベス・グロシュ Elizabeth Grosz は、ニーチェ、フーコー、ドゥルーズ、ガタリも含め、社会によるアイデンティティの規定を強調する立場を「アウトサイド＝イン（裏返し）」の視点だと呼ぶ。ブルデューのハビトゥス論もその一例だろう。実際は、メルロ＝ポンティも言うように、主観性と間主観性とは相互に切り離しえないのである。

ここから、多元的アイデンティティはそれが異なる諸地平に同時にアクセスを提供しうるかぎり、どのようにインクルーシヴに見えるのか、という問題に論点をしぼろう (TFP, 180)。筆者はアルコフにある面では賛同するが他面では反対する。筆者は私たちが有意義な人生を送るための目標とする、ゴールとしての統一的アイデンティティを特権化することに限界を認める。さらには、可視的なアイデンティティを不可視的なそれよりも特権化するのもやめる必要があると論じる。というのも後者は個人や共同体にとって前者よりサリエントなものでありうるからである。アルコフ自身、「複数トピックの解釈学 pluritopic hermeneutics」と呼ぶものに触れているが、この概念はある人の固有の地平、その人のアイデンティティにとって構成的な地平は、複数のトピックをもち多文化的であり、しばしば矛盾する背景のもろもろの

意味や価値前提によって構成される、という考察によって説明される。多様な他者たちが私たちの解釈の地平の構成的アспектをなす。それはオルタナティヴを提供し、あるケースでは背景の前提と抗争する。だとすれば、可視的な現れを特権化する必要はないはずである。一方で彼女は人種的・ジェンダー的アイデンティティを、宗教的・エスニックアイデンティティから区別しているが、それは前者が可視的で、後者が不可視的だからである。しかしまず、宗教的・エスニックアイデンティティが人種的なものより可視的であるということはあることである。またたとえば、車椅子の人の可視性が、その人の人種やジェンダーを不可視化するようなことも起こりうる。

シュツはウィリアム・ジェイムズにならって、異なる人々が異なる現実を構築するだけでなく、各人がいくつかの現実を生きている、と述べている。彼によれば、他者たちとのコミュニケーションにおいて、私は解釈的活動に従事し、時間の新たな次元が確立される。アイデンティティを解釈の地平とみなすならば、時間的経験は、たとえ「時間をともに過ごした」としても、根本的に異なることになる。こうしてアイデンティティの構成に時間経験もまた関与しているのである。

我々関係は、いずれの陣営でも、共通の現在の共有をすすんで受け入れることを要求する。この関係は、もし各々のパーティーの有意義性の地平が共約不可能であるならば不可能である。そこで、どんな二人の個人も同じ地平を共有することはないのだが、にもかかわらず我々関係が確立されるための、相互的な差異や経験の尊重という基盤がなければならない。それから、我々関係は、経験の同じさではなく、差異に対する純然たる開けと尊重を前提する。

*本稿は研究課題「身体化された自己：ミニマルからナラティヴへ」（研究課題番号 20H04094）に対する科学研究費助成による研究成果の一つである。

文献表

主要テキスト：

Schües, Christina, Olkowski, Dorothea & Fielding, Hellen (2011): *Time in Feminist Phenomenology*. Indiana University Press. (本文中は TFP と表記)

その他本文中で参照される主な文献：

Alcoff, Linda (2005): *Visible Identity: Race, Gender, and the Self*. Oxford University Press

Arendt, Hannah (1958): *The Human Condition*. Chicago University Press. (邦訳『人間の条件』志水速雄訳、ちくま学芸文庫、1994年)

Arendt, Hannah (1978): *The Life of the Mind, vol.1 and 2*. Harcourt Brace (邦訳『精神の生活』上・下、佐藤和夫訳、岩波書店、1994年)

Butler, Judith (2005): *Giving an Account of Oneself*. Fordham University Press (邦訳：『自分自身

- を説明すること 倫理的暴力の批判』佐藤嘉幸・清水和子訳、月曜社、2008年)
- Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. Routledge (邦訳『問題＝物質となる身体』佐藤嘉幸・竹村和子・越智博美他訳、以文社、2021年)
- Butler, Judith (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge (邦訳『ジェンダー・トラブル』竹村和子訳、青土社、2018年)
- Cavarero, Adriana (2005): *For More Than One Voice: Toward a Philosophy of Vocal Expression*. Trans. Paul A. Kottman. Stanford University Press
- Husserl, Edmund: *Husserliana. Gesammelte Werke*. Springer (本文中では Hua+ 巻数 (ローマ数字) で表記)
- Irigaray, Luce (1985): "Kore: Young Virgin, Pupil of the Eye" 147-51; in *Speculum of the Other Woman*, trans. Gillian C. Gill, Cornell University Press, 1985
- Irigaray, Luce (1996): *I Love to You: Sketch of a Possible Felicity in History*. Trans. Alison Martin, Routledge.
- Irigaray, Luce (2000): *To Be Two*. trans. Monique M. Rhodes & Marco F. Cocito-Monoc. Athlone Press
- Merlau-Ponty, Maurice (1945): *Phénoménologie de la perception*, Gallimard (邦訳『知覚の現象学』1,2、竹内芳郎・小木貞孝／竹内芳郎・木田元・宮本忠雄訳、みすず書房、1967/74年)
- Ricoeur, Paul (1990): *Soi-même comme un autre*. Édition du Seuil (邦訳：『他者のような自己自身』久米博訳、法政大学出版局、1996年)
- 稲原美苗・川崎雅史・中澤瞳・宮原優 (編) (2020) : 『フェミニスト現象学入門』ナカニシヤ出版