

女であることのパラドクス

— フェミニズムの歴史を読み直す —

本稿は10月7日に開かれたアメリカ研究所公開講演会におけるジョーン・W・スコット (Joan W. Scott) プリンストン高等研究所社会科学教授の講義を、荻野美穂京都文教大学助教授が日本語に訳されたものである。講義は、『*Only Paradoxes to Offer: French Feminists and Rights of Man* (『パラドクスしか示せない：フランスのフェミニストと人権』, 1996) に基づくものである。スコット教授は、歴史学、ジェンダー理論、ポストモダン理論を結ぶ先鋭的な理論家である。彼女のたてた「ジェンダー」概念の定義——「肉体的差異に意味を付与する知」——は全世界に通用するようになった。著書には、『*The Glasswork of Carmaux* (H. B. アダムス賞受賞, 1974), *Women, Work, and Family* (with Louise Terry, 1978), *Gender and the Politics of History* (1988) 等の著書がある。なかでも『*Gender and the Politics of History*』はジェンダーと知のパラダイム変換を考える者にとって必読の古典となっており、荻野美穂氏によって日本語訳が出版されている。(『ジェンダーと歴史学』平凡社1992年)。荻野助教授の専門はジェンダー論、性と生殖の歴史で、とくに「ボディー (身体)」の概念を日本のジェンダー研究にもちこんだ先駆的な仕事で知られている。主な著書に『生殖の政治学』、『制度としての女』[共著] などがある。

ジョーン・W・スコット
荻野 美穂 訳

「読み直しに失敗した者は、至るところで同じ物語を読むことを余儀なくされる。」

(ロラン・バルト)

I

私の新しい著書である『パラドクスしか示せない：フランスのフェミニストと人権』(1996年)は、1789年から1944年のフランスにおける女性の政治的権利の要求という具体的な運動を見ていくことで、フェミニズムの歴史の再考を目指したものです。この本で私は、それぞれ異なる歴史的瞬間における4人のフェミニスト政治活動家の著作や行動を取り上げました。その4人とは、1789年のオランプ・ド・グージュ、1848年のジャンヌ・ドロワン、1870年代から80年代のユベルティーン・オークレール、そして1890年代から1920年代にかけてのマドレーヌ・ペレティエです。彼女たちの分析を通して、私

は、19世紀のフェミニストたちから受け継がれたフェミニズム史への典型的アプローチに代わるものを提示しようと努めました。これらのフェミニストたちは、当時の偉大な発展の歴史に対応するような一つの歴史を作り上げました。彼女たちが書いたのは、どこまで行っても手の届かない目標に向かって進歩を積みあげていく目的論的な物語、民主政治からの女の排除に対して闘う手段が必ず女性たち自身の中に見つかるような物語、過去の女性たちのそれぞれ異なる非連続的な行動にフェミニストが想像の中で一体化することで、それが秩序ある連続的な歴史的伝統となっていくような物語なのです。さらにこれまでいろいろな世代が、これらの物語からそれぞれの理論闘争に関連した道徳的教訓を引き出してきました。20世紀後半の私たちの

世代のヴァージョンは、過去のフェミニストたちは誰もが平等か、さなければ差異を要求してきたし、そのうちの一方が他方よりも成功をもたらさうとする戦略であった（し、いまもそうだ）と主張することです。

このような19世紀的アプローチでは、フェミニストの経験の下側にある手に負えない矛盾や、まるで宿命のように、ある世代がまたしてもその先輩たちと同じディレンマを経験してしまう強迫的なくり返し、そして参政権のような長いあいだ追い求めた目標が達成されたあかつきにさえ、女の平等な政治参加が実現されないでいるという事実を分析するのはおろか、見ていくことすらできません。進歩の不可避性や、個々の行為者の自律性、および平等か差異かを選択することの必要性を自明の前提とするフェミニズムの歴史は、フェミニズムがその中で動いてきたイデオロギー的言説の諸条件を、問いただすことなく再生産してしまいます。それに代わるものとして必要なのは、平等と差違の問題に対して分析的な距離を置くことなのです。

私が、フェミニズムの歴史に対してこれまでとは違うアプローチが必要だと痛切に感じたのは、1993年の『ニューヨーク・タイムズ』にのったフランスからの報告によってでした。国会に女性が占める数のあまりの少なさ（その当時、他のどの西ヨーロッパ民主主義国よりも比率が低く、1944年に女性に参政権が認められて以来、3%から6%でほとんど変わっていませんでした）にうんざりしたあるグループ（大部分が女性）が、国会でのジェンダーの平等を主張したのです。「いささかユートピア的」と自らも認める要求の中で、彼女たちは、議会の全議席の半分を女性に与える法律の成立を求めました。その著作、『女性市民よ、権力を取れ！』がこのグループのマニフェストとなったクロード・セルヴァン＝シュライバーは、「女性の排除は大革命以来、フランスの政治哲学の一部となってきた」と述べています。「私の世代の女性たち——私は55歳だ——は、参政権のために闘う必要はなかった。だが」と、彼女は言います。50年近く前に通過した「普通選挙権以後、この

国では何も起こらなかった。」私はこれにつけ加えて、今回の平等運動は参政権よりも昔にさかのぼる問題、セルヴァン＝シュライバーが正しくも1789年の民主大革命に由来するとした問題に取り組もうとする、新しいかたちの試みであると言いたいと思います。

その問題とは、フェミニストは、民主共和国における完全な政治的権利を持った、自律的で、自分たち自身を代表する個人としての女性の地位を、どのようにして確立できるのかという問題です。問いのかたちで提示しますと、こうなります。女性にとって、フランス革命が（そしてその後のすべての共和国が）約束した普遍的自由と平等、万人の政治的権利を実現することが、かくも長いあいだ、かくも困難だったのはなにゆえなのか。これに答えるためには、フェミニズムの英雄的闘いや、不当な裏切り、戦術的誤りなどの年代記ではない何かが必要です（もっとも、この新しい叙述にもそれなりの闘いや裏切りがないわけではありませんが）。必要なのは、「より大きな」政治的場面とはほとんど関係のないものとして扱われる女性運動の内部史ではない何か、けれどもまた、政治に先行したり、その外部にある社会的、経済的要因とか、政治家自身が自分の行動に与えた理由とかに依存した説明でもない何かなのです。これらに代わって答として求められているのは、フェミニズムのくり返しや葛藤を、フェミニズムを生み出した政治的言説、フェミニズムが同時にそれに訴えもし挑戦もした政治的言説自体の持つ矛盾の表れとして読むことです。これらの言説とは、共和主義者たち（および一部の社会主義者）がフランスにおける民主的市民権という制度を組織するために用いた、個人主義、個人の権利、および社会的義務という言説です。

II

個人主義と個人の権利の問題は、フランスのフェミニズムと共和主義の物語の中心をなしています。「個人」という言葉には意味の曖昧さがあり、さまざまな用法の中にそれが姿を現し

ています。一方では、個人とは人間の抽象的プロトタイプであり、他方では、個人とは同じ種に属する他の誰とも異なるユニークな存在、個別の人でもあります。最初の方の定義は政治理論においてしばしば用いられ、(自由、財産、幸福に対する)自然的で普遍的な人権というものがあり、それが人々に市民としての政治的権利に対する共通の請求権を与えるという(フランスでは啓蒙期の哲学者や革命派政治家のおこなった)主張の根拠となってきました。歴史的に見れば共和国というものはそのような包括的な概念に基づいていなかったにもかかわらず、革命派の哲学者たちは、抽象的個人主義を彼らの共和国のレトリックの基盤としたのです。第二の定義の方は、ドニ・ディドロやジャン＝ジャック・ルソーのような非常に異なる哲学者たちが、他者とは区別されたものとしての自己という概念を明確にしたときに存在していたものです。この他者が、自己の存在、他とは異なる自己の性質や特徴の境界を定めるのです。

これら二つの個人概念は、19世紀から20世紀にかけて「個人」という語の意味が変化した際にも、フランス共和主義の言説の中に共存していました。もともとは封建制の社会的、法的特権に対立するものとして定義された、権利の担い手としての理性的で自律的な個人という観念は、1789年には法の前でのすべての男性の平等を宣言するための方法でした。19世紀の終わりには、個人とは社会的なものや社会の対立物ではなく、その産物として定義されるようになります。そして20世紀になると、個人は大衆民主主義の産物である群衆と対比されました。大衆民主主義の批判者たちは、理性、独立、および自律性を、卓越した知性と教育の属性とみなしました。これらは市民権の前提条件でもなければ、その産物でもありませんでした。けれども依然として1944年までは、個人であることの共通の基盤は、市民権の場合と同様、男性であることでした。

フランス革命期の政治理論家にとって、抽象的個人とは人間の本質を表したものでした。その権利は、(コンドルセ侯爵の言葉によれば)

「論理的に考えたり道徳観念を持つことのできる・・・感受性を持った存在」として定義された「人間の本性に由来している」がゆえに、自然なものであると考えられました。この点ですべての人間を同じとみなすためには、生まれや家柄、富、職業、財産所有、および宗教に起因する社会的地位の相違から個人を抽象化することが必要でした。それはまた人々を、顔立ち、肌の色、性別のような身体的特徴による区別に関わりなく、肉体を離れたものとして扱うことを意味していました。こうした抽象化によって、人間の基本的同一性、一連の普遍的特質を仮定することが可能となり、それによって政治的、社会的、さらには経済的平等についてすら思考する道が開けたのです。もしも人間が基本的に同じなのであれば、それを単一の個人として表象することができます。抽象的個人とはそのようなプロトタイプであり、一からなる典型的なものです。

けれどもそれが一からなる典型であり、「ある一群の変わることのない特徴と傾向」を有しているとされたがゆえに、抽象的個人は同時に、必要な特質を備えていないと考えられた人々を排除するように働くことにもなりえます。18世紀後半から19世紀前半にかけて、感覚論心理学者たちは知覚には生理的基盤があることを強調し、差異という問題を提起しました。人にとって身体の諸器官が印象や経験の源であるとすれば、ある場合には皮膚が、またある場合には生殖器官が、人間の能力の標識となります。カバニスのような心理学者は、これらの目に見える表層的差異を用いて、理性と道徳的高潔さを通して人間性を実証している人々(白人男性)と、いわゆる「自然な」傾向によって人間のプロトタイプどおりであることが最初から不可能な人々(すなわち他者、これには女性と、最初は黒人も含まれていました)とを区別しました。したがってこの点に、抽象的個人概念の持つ便利で、必然的とさえいえる矛盾がありました。抽象的個人は、(君主制と貴族政体のヒエラルヒーや特権に対抗して)普遍的参加制度の基盤として明示されながら、同時に単一形で示され

た人間とは異なっている人々を非個人と定義することで、排除の基準としても用いることができたのです。

抽象的個人主義がプロトタイプとしての個人と言うとき、すべての人間についての一般化が行われると同時に、唯一の個人という観念も生まれてきます。しかし個人の唯一性について考えるためには、差異の関係について考えることが必要となります。結局のところ、もしも他とは区別された単位でなければ、個人とは何なのでしょう。境界を定め、他者から区切ることなしに、どのようにして個人をひとまとまりの性質を持つものとして識別できるのでしょうか。対照という関係によるのでなければ、他にどうやって個人という意識を確保することができるでしょうか。別な言い方をすれば、個人であることは、プロトタイプとしての人間個人という観念が否定しようとした、まさにその差異を必要とするものだったのです。

コンドルセをはじめとする一部の権利論者たちは、政治的参加を規定するうえでの抽象的個人主義の有用性は、まさにそれが意図的に差異を無視する点にあると主張しました。

「女性には、市民としての権利を行使する能力がないと証明することは難しいだろう。冬の間中痛風が出ていたり、風邪をひきやすい人たちにさまざまな権利を与えるべきでないとは誰も思わないのに、妊娠やその他の一時的な不調の状態にある個人が、なぜそれらの権利を行使できないことがあるのか。」

もちろん社会的特徴や差異の関係は存在していましたが、正規の政治参加を決定するという目的にかんして、それらを考慮に入れるべきだとは思われていなかったのです。コンドルセは、政治的平等とはそれ自体逆説的概念であって、(差異は無関係であると宣言するためには) まず差異を認めねばならず、その上でそれらを無視することが必要なのだと認識していました。

しかしコンドルセの立場は、フランスの政治史においては決定的に少数派でした。政治における個人と差異を扱うより典型的なやり方は、

性差を異性愛的欲望の普遍的で自然的で、したがって疑問の余地のない表現として理想化するにせよ、あるいは再生産労働の役割分担を持ち出すにせよ、ともかく差異を「性差」によって説明するというものでした。このアプローチにおいては、自己と他者との差異は性差の問題であるとされました。そこでは男であることが個人であることと、女であることが他者性と同一視され、両者は固定的でヒエラルヒー的で、動かすことのできない対立関係をなすとされたのです(男性性を女性性にとっての他者と見ることは行われませんでした)。このようにして政治的個人は普遍的であると同時に(単一形であれ個々に区別された形であれ)男性であり、女性性は人間のプロトタイプと同じではないことが明らかゆえに、また彼女は他者であって、(女性の欲望、あるいは彼女に対する欲望が)(男性である)個人の個人性を保証しているがゆえに、個人ではないのでした。

事実上、フランス共和制の理論と実践においては、二つの互いに矛盾した普遍主義が働いていました。個人の政治的権利の普遍主義、すなわち啓蒙主義と大革命の誇り高き遺産である平等と自由に対する自然的人権と、性差の普遍主義、すなわち他にいかなる差異があるにせよ、すべての人間の身体に見ることのできる女性と男性の自然な差異とされたものです。一方には、すべての差異を超越する自然権、他方には、超越することのできない自然の差異というわけです。

論理的には、これら二つの普遍主義の間に矛盾が生じる理由はありません。コンドルセが1791年に指摘しているように、自然権という観念は政治参加にのみ関係があるものでした。個人を、それぞれがその中で生きている差異化された文脈から抽象化することによって、彼らを互いに平等なものとして、すなわち自分たち自身と国家を代表することのできる市民として、概念化することが可能となります(この国家は個人の集合体であり、彼らが共有する普遍性が民意を構成します)。同様に、性差は私的な関係や家族、および種の再生産の領域だけに関連

すると解釈することもできます。性差は、宗教であれ、富や生まれ、あるいは社会的地位であれ、他のどんな差異とも同様に、政治とは無関係だと考えることも可能なのです。

けれどもフランス共和制の歴史においては、二つの普遍主義は別々の領域に限定されてはいませんでした。代わって、両性間の「自然な」差異が、大革命以来、女性の市民権からの排除を正当化し、参政権が認められてからも、政治への活発な参加からの女性の排除を正当化してきました。女性にとって性の違いとは、人間に生得のものであるといわれる権利を（たとえ所有していると考えられたとしても、実際には）行使しえないことを意味したのです。このように性差は自然権の普遍主義を圧倒する普遍主義となり、その結果、抽象的個人は中性ではなく、まごうことなく男性であったのです。

奇妙なことに、共和制の主唱者たちは（その歴史の研究者の多くも含めて）この事実を曖昧にし、1848年に21歳以上のすべてのフランス人男性に参政権が与えられたことを「普通選挙」と呼ぶとともに、平等を求めるフェミニストの要求は受け入れられないと却下してきました。なぜならこうした要求は、特定の集団（この場合には「女性」）の一員であることを市民権認可の根拠として認めないという個人主義的共和制の中に、「分派主義」を持ち込むからというのです。政治からの女性の排除は、共和制の普遍主義に問題を提起するというよりは、自然に対する必然的な譲歩と受け取られてきました。こうして性差は、抽象的個人主義の中立性もしくは差異への無関心と想定されたものを危うくすることなく、それと共存するようにされたのです。実際、ときには政治における性差についての原則は、それがなければ完全な平等の支配がもたらしたかもしれない、何もかも同じという同一性からフランスを守っていると言われることもあります。民主的代表制の不公平と不完全さは、このようにして無視、あるいは否定されているのです。

けれども「自然」は、社会的、政治的組織にとっての生物学の意味について、何を語ってい

るのでしょうか。「あなたは、女の議員は男の乳母と同じくらい不自然だと思うのですか？」と、1849年に、ジャンヌ・ドロワンはプルードンに問いかけました。「もしそうなら、法律を作る機能をはたすのに必要な器官とは何と何なのか、教えて下さいませんか。」政治的实践と生物学的性の間にははっきりしたメッセージ、不可避な相関関係など何もないからこそ、相反する解釈が存在してきたのであり、それらはある特定の見解を押しつける法律や政策によってのみ決着がつけられてきたのです。一種の循環論法で、支配的な法律や政策は、誤りをおかしやすい（したがって変更可能な）人間の仕業ではなく、「自然」、すなわち不動のものである生物学的真理を引き合いに出すことによって正当化されてきました。けれども法や社会政策の存在論的基盤として提示された自然の「真理」とは、実はこうした法や政策がもたらした結果であったのです。このようにして、いっさいの差異（ただし自然な性差を除く）を認めない真に普遍的なフランス共和制という神話が確立されました。

私の本は、この神話がどう作動したかを、フランスのフェミニストの視点から共和制の歴史を読み直すことによって分析したものです。彼女たちは（何度も何度も、150年にわたって）、市民権の決定要因として性が無関係になるまでは、平等な権利という普遍主義の約束は実現されないと主張してきました。言い換えれば、これは市民というカテゴリーを用いて性差の意味を決定することに対するフェミニストたちの抗議についての本なのです。フランス・フェミニズムの長く多様な歴史の中でくり返し現れるテーマがあるとすれば、男性政治家に法律や社会政策を通して性差の「自然な」意味を決定させまいとする拒否がそれです。フェミニストたちは暗黙のうちに、あるいははっきりと、政治には両性間の身体的差異を決定することはできないと主張しました。彼女たちは、まだ部分的にしか実現されていない民主的原則の実現を求め、自分たちの立場こそが唯一の真の普遍主義であると頑として言い張りました。そうした努力のために彼女たちは性的に異常だ、怪物だ、破壊

分子だと非難され、嘲られ、投獄され、周縁に追いやられました。

III

市民権からの女性の排除に対するフェミニストの抗議を可能にしたのは、共和制のかかげた普遍主義的約束、すなわち平等と自由は人間の権利であるという観念と、権利の持ち主である抽象的個人が中性と仮定されていたことです。彼女たちは、女性の排除は普遍主義を損なうものであると主張しました。けれどもフェミニストの議論は、女性の排除がもう一つの普遍主義である性差によって正当化されていたという事実によって、混乱することにもなりました。政治的普遍性に訴えているときには、フェミニストたちはまるで生物学的普遍性に闘いを挑んでいるように見えてしまい、したがって国家の政治体系の基になっている家族と国家の「正常な」位置関係に挑戦しているように見えたのです。それに加えて、彼女たちが「女」の名において要求を行ったという事実は、抽象的個人についての議論の中に性という特殊性を持ちこみ、それによって個人とは中性であるという想定に疑問を投げかけることになりました。私の本が取り上げているパラドクスとは、共和制の言説の中に二つの相矛盾する普遍主義、すなわち抽象的個人主義と性差とが共存していたことによって生み出されたものです。フェミニストたちの要求が具体的にどのようなものであれ（それは歴史的な脈によって変化しました）、彼女たちは、女であることの差異、そもそも彼女たちの排除をもたらしたその差異に訴えることによって、排除に反対し、普遍主義を求めなければならなかったのです。このパラドクス、すなわち「性差」を受け入れると同時に拒否しなければならないというパラドクスが、その長い歴史を通じて政治的運動としてのフェミニズムを構成する条件となりました。

オランプ・ド・グージュは、男性との同一性と違いとを同時に引き合いに出すことによって、女性のために平等を求めるすっきりした議論を

組み立てることの難しさをよく示しています。彼女が自分を「政治家」あるいは「慈悲深い天才」と呼ぶたびに、彼女の女性性が思い出されるのです。1791年には、彼女はこう書きました。「私は、王と国に対して強く勇敢であることを示すのを恐れない一人の女性である。おお、人々よ、不幸な市民たちよ、公正にして情をそなえた女性の声に耳を傾けよ。」彼女の書いたパンフレットの一つは、「ある女性による賢明な男性の叫び」と題されていました。ルイ16世の裁判中に彼女が弁護を買って出たときにも、彼女は性別を考慮すべきでない（「私の性は置いておいて」）と示唆すると同時に、考慮すべきである（「ヒロイズムと寛大さは女性もまた分かち持つており、革命には一度ならずその例が見られます」）とも示唆しています。重要なのは市民権に対する資格を得るために女は男と似ていると立証することではなく、能動的市民権と男性性とをイコールと見る通念に反論し、それと同時に女性を、はっきりと女性のままで能動的市民という観念と結びつけることでした。しかし、能動的市民がすでに男性個人として定義されてしまっているとき、どのようにすれば女性に有利な主張ができるのでしょうか。

このディレンマは、一つの世代のフェミニストから次の世代のフェミニストへとくり返して現れます。1879年、女性参政権運動家のユベルティーヌ・オークレールは、女性と男性労働者との同盟を呼びかけました。その根拠は、二つの集団は同じである、すなわち両者は共通の抑圧（労働者と女性という語は「搾取」と同義語であると、彼女は言いました）を受けているだけでなく、同じ感受性をも共有しているということでした。彼女は1879年のマルセイユでの労働者大会で、「あなた方は全員、心は女性なのです」と語りかけました。集まった代表たちはきっとびっくり仰天したことでしょう。また20世紀初頭には、心理学者のマドレーヌ・ペレティエが、女性にとって屈辱的であると彼女が感じた性差のしるしをなくするために、男性の服を身につけました。「私の服装は男性に対して、私はあなたと対等ですと告げる」と、彼女は

1919年に書いています。しかし彼女自身の述べているところによると、すぐに女だとわかる彼女の体つきをうまく隠すことはできませんでした。「私は背が低く太っているし、声を変えて、街では見破られないように速く歩かなければならない。」「男装の女性」としての彼女の奇妙にちぐはぐな外見が体現しているのは、むしろ第三共和制の矛盾とフェミニストたちのパラドクスです。市民権への資格を持つ普遍的個人と自分が似ていることを立証しようとする女たちの努力は、いっそう女と男の差異を際立たせるだけだったのです。

フェミニストたちにとっての問題は、一部の歴史家が主張しようとしているように、平等と差異のどちらを選ぶかということではありませんでした。どちらの戦略も、同じように「性差」が問題となったのです。二人の非常に異なるフェミニストの戦略という例によって、私の主張を証明してみましよう。

第一の例は、ジャンヌ・ドロワンの「差異」の戦略とみなされそうなやり方です（その見方は誤りだと、私は主張したいと思いますが）。彼女はユートピア社会主義者で、ジャーナリスト、そして1849年の議会選挙の立候補者でした（もっとも事実上、第二共和制は女性に公民権を認めていなければ、女性が公職に立候補することも認めていなかったのですが）。ドロワンは、サン・シモンの平等の教義にならって、社会的個人とは「男性と女性の対」であり、両者の結合なしには「なにものも完全、道徳的、永続的、もしくは可能ではない」としました。社会的個人という観念は、初期資本主義の利己的個人主義がもたらす不和に対する批判として提示されたもので、正反対のものの相補性、互いに相反すると考えられている性質の必然的相関性、および単一ものとして提示されている概念の持つ複雑性を強調していました。個人とは対であり、そのためドロワンの用いる言葉もその対としての二元性を主張しています。すなわち、単数の個人を指すときは「一人の男性と一人の女性 (un et une)」と言い、複数形では「すべての男性とすべての女性 (tous et

toutes)」と言うのです。人間とは男および女であり、あるときは両性具有者、あるときは性交するカップルとして表象され、両者の結合により二人は子供という一つの形に溶け合い、またあるときには、神の二つの側面ともなります。世界を再生させることになる結婚は、二人の対等者の結婚でした。この点での彼女の考え方はピエール・ルルーにならったもので、彼は神とは「実際は・・・二つの原理であるが、神は彼でも彼女でもない。それは二つが第三のものである愛によって結ばれたものであり、それが神の第三の顔である」と書いています。

ドロワンは、両性具有についてのロマン派およびユートピア社会主義者の著作の豊かな鉱脈を利用しました。あるヴァージョンでは、両性具有者は女性性を組み入れることによって達成される男性の完全さへの憧れを表現しています。別なヴァージョンでは、男と女のパートナーシップという形で、男性性と女性性の相補性についてのより平等主義的なヴィジョンを示しています。

「神はその姿に似せて人を創造した。神は人を男と女に創った。神の息を吹きこんで生命を与え、同じ生きものの二つの半分を用いて社会的個人を作った。互いに生命を与え、互いを完全なものにし、同じ目標に向かってともに歩むための男性と女性である。神はこうして人間社会の基礎をすえた。」

完全さについてのドロワンの考えは、両性は互いにもあまりにも依存しあっているために、どちらも他方抜きには存在しえないというものでした。相補性とは、完全にしたり充足しあう関係、構成部分同士の持つ欠けたところや不十分さを補いあうような関係でした。しかし彼女の見解では、関係が平等であるためには、非同一的なパートナー間で共有される部分が完全な対称形をなしていることが必要でした。「私たちの政治的目的は彼らのそれとまったく同じです」と、ドロワンは彼女の新聞である『女の政治』の創刊号で説明しています。「しかし、私たちのものの見方は異なります。私たちは、社会主義の大きな旗のもとでそれぞれ独自性を持

つ権利があります。女の政治は、男の政治と肩を並べて行進することができるのです。」対称性（同等性または等価性）を擁護するために、ドロワンは各パートナーの自律的個別性と還元しきれない差異とを強調しました（もしそうでなければ、両者の結合は一方が他方に組み込まれ、その一方に対しては代表を出すことが否定されてしまう結果となるでしょう）。では、もしパートナーの各々が彼または彼女の自己にとって完全であるならば、彼らを互いの完成のために必要なものとしたその差異は消滅してしまうのでしょうか。相互依存（あるいは欠如）の前提に、どうして独立（あるいは充足）を置くことができるのでしょうか。これらの問いに答えることの難しさは、ドロワンが平等を要求するために用いた二つの姿の衝突によく現れています。一方では、個人は互いにぴったりとからまり合った異性愛カップルの姿で描かれ、他方では女性の個人性が、自律的な母であり、ただ一人で子供を誕生させた処女マリアの姿で表されています。相補性というかたちで平等を要求しようとしたドロワンの試みのパラドクスは、男の個人性を女を非個人として対照させる（彼女の「他者性」が彼の自己の個人性を確立する）ことで定義した政治的言説に、彼女がとらわれていたことから来ています。女の個人性を確立しようとするいかなる試みも、男の個人性を脅かすものであるにもかかわらず、それとの関係において確立されなければなりません。こうした文脈においては、ドロワンの相補性への訴えは、むしろ補足のための実践となってしまいました。女は男を補完するというよりも、その代用品であり、彼とともに立って、しかし彼の代わりにその役割を演じるのです。両者の間を分ける線は無関係となり、したがって結果的に消されてしまいます。還元しえない差異を持つパートナーの相補性についての議論だったが、両者の同一性についての議論になってしまったのです。

第二の例は、第三共和制期の女性参政権運動家、ユベルティヌ・オークレールです。オークレールは、女と男の平等の名において、自分

を第三共和制の考える模範的市民として描き出そうとしました。非宗教的で理性的、彼女の大義の客観的正しさ、真実について他の人々を説得するだけの論理的証明を用いることができるというのが、その条件です。彼女は、力は共和国の目標や健全さにとって相反するものだと考えたためにこれを放棄し、代わって協議と、説得を用いようとしていました。

しかしオークレールにとって説得は、いくつかの理由で試みるのが難しいことでした。第一に女は、彼女たちが影響を与えたいと願っていた政治的論争の当事者とは考えられていませんでした。女は市民ではなく、投票することもできなかったからです。第二に、そうした政治論争が、フェミニストが考えたようなかたちで女の利害を問題にすることはほとんどありませんでした。それが行われた場合でも、性差は自然で、社会的存在における議論の余地のない事実であるというのが大前提でした。そのような前提に照らしてみれば、政治参加に性差は無関係だと主張しようとするオークレールの努力が、説得力を持つことはありえなかったのです。

けれども女と説得を結びつけるうえでさらに問題だったのは、女に論理的証明能力があると実証することでした。オークレールが説得という語を用いたとき、彼女が意味していたのは、反対側の提案をきちんと手順を踏んでやりこめるということでした。しかし説得には別の意味合いもあり、それは真実が誤りを圧倒していくプロセスという考え方とは矛盾するものです。それは雄弁さを表し、知性ではなく魂に訴えるもの、パフォーマンスの「美しさ」を通して納得を引き出そうとするものです。宗教も科学と同じように説得を行いますし、女の涙は学者の思想と同じくらい簡単に男を行動にかりたてます。説得は真実に基づいていることもあれば、誤りに基づいていることもありえます。ある人が説得されて受け入れるに至った信念が、まごうことなき善であるとか真実であると言えるものは何もありません。そのうえ、説得という観念にはジェンダーがあります。美しさや雄弁さ、そして感情を用いて説得することは、しばしば

女の策略として描かれてきました。「男性」である哲学に対してレトリックは「女性」に相当すると考えられているように、説得力のある女性は論理的証明の体現者というよりは、それに対する脅威と見られる方が典型的だったのです。

したがって、オークレールがしたように女も論理的証明に参加し説得を行いたいと主張した場合、そうした女性は複雑な反応を引き起こします。一方では、彼女は通常女とは関連づけられていない目的や手段によって女が説得を行う可能性を提示し、そうすることで女にも筋の通った議論をする力があることを証明し、支配的なステレオタイプに効果的に挑戦することになります。他方では、女であって論理的というのは非論理的な組合せであるため、彼女の説得力は他の要因によって説明されねばなりません。こうした状況の中でオークレールについて論評した人々は、ある種曖昧に、彼女には「雄弁さ」と聴衆の中に「感情をかきたてる」能力があったというふうに書いています。

したがって女性の政治主体にとって、説得は良くても両義的なものにすぎませんでした。そしてそれが、オークレールは第三共和制の理性的男性と同じであると証明する方向には働かなかったことも確かです。むしろ女が説得に訴えたことは、理性的能力を証明するつもりであったにもかかわらず、危険な女性性という幻を呼び出すことになってしまいました。この場合、平等への訴えは差異の確認として聞かれる結果に終わったのです。

平等と差異という難問は、フェミニストがどのような立場をとっているように見えてもまた現れてきます。その理由はもう明らかでしょう。フェミニストが直面したディレンマは、すべて彼女たち自身が作り出したものではありませんでした。むしろそれらは、一つは肉体から離れた抽象的個人、もう一つはいわゆる自然現象としての「性差」という、いうなれば二つの相反する普遍主義を内包した個人主義自体の矛盾の表れだったのです。この観点から見ればフェミニズムの歴史とは、入手可能な選択肢の歴史や、(平等にせよ差異にせよ)勝利への見取り図を

何の制約もなく選び取ることのできた歴史ではありません。むしろそれは、根本的に解決不可能なディレンマを解決しようとする試みのくり返しの歴史なのです。

そしてフェミニズムが政治的に破壊的な効果をあげるのは、このように正そうとして取り組んだ矛盾を解決できないでいる、まさにその惨憺たる批判の光景においてこそなのです。なぜなら、矛盾の存在を懸命に否定するオーソドキシシーの内部に矛盾を見つけてそれを明らかにすることは、当然安定をゆるがせ、ときには変容させることさえあるからです。フランス共和制のようなイデオロギー的、政治的制度は、首尾一貫性が社会組織の要件であるという観念を支持し、さらに自らがその首尾一貫性の要件を満たすものであると提示することによって作動してきました。それを行うためにこれらの制度は、内部の矛盾や不完全さ、あるいは首尾一貫性の欠如を否定したり、押さえつけました。そうした否定の一例が「性差」の産出であり、これは個人や市民のカテゴリーから女を排除するという、他の点から見れば首尾一貫しないことを実行するための方法だったのです。共和主義者たちはつまるところ、人間はすべて(どのような差異があろうとも)平等に(かつ自然に)権利を与えられているという観念に、彼らの統治の前提を置いていました。フェミニストたちは、この首尾一貫性が必要だという共和主義の主張を受け入れました。彼女たちは首尾一貫性への支持を共有していたからこそ、共和制はそれ自身のテストに合格していないと言い出したのです。フェミニストは、普遍主義の原則を宣言しながら女を完全な政治的権利の行使から締め出した共和制を、偽善的で矛盾していると大胆に非難しました。けれども彼女たちはまた、自ら非難したその矛盾を解決することの難しさをも身をもって示しました。このようにしてフェミニストたちは、共和制民主主義の隠された欠陥箇所を明らかにし、それによって制度の最初的设计と、それを再考することの必要性について問いを提起しました。それこそが、かつて今もフェミニズムの持つ力であり、フェミニズム

が恐怖と嘲りを同時に巻き起こした理由なのです。

フェミニストのパラドクスはいつも彼女たち自身の混乱の産物と解釈され、次いでこの解釈が彼女たちの排除を正当化する根拠となってきました。何度も何度も、普遍的平等原則の首尾一貫した実行を求める彼女たちの声に対して、フェミニストは非理性的で、彼女たち自身が首尾一貫していなくて危険であるという答が返ってきました（こうした首尾一貫性の欠如は異常であるという気持ちを表すのに、彼女たちは「男女」あるいは「女男」——こんな組合せはありえないものですが——であるという非難が、きまっ行って行われました）。オランプ・ド・グージュは1793年、想像力の過剰という理由でジャコバン派によってギロチンにかけられました。彼女が議員になれると考えたためです。同じように議員になろうとしたジャンヌ・ドロワンは、1848年、世界をさかさまにひっくり返そうとしていると笑いものにされました。ユベルティエヌ・オークレールはメデューサに例えられ、「狂気かヒステリーに冒されて」と見られました。警察は1880年、彼女は「病気のせいで男と自分を対等と見ている」と報告しています。マドレーヌ・ペレティエは、参政権論者であると同時に中絶の権利を求め、それを実行もしたために、1920年代の多産奨励派から道徳崩壊の元凶と目され、生涯の終わりには精神病院に幽閉されました。

フェミニストたちが示したパラドクスはすべてが彼女たち自身が作り出したものではなく、私たちがその事実を無視することは、フェミニズムの歴史に対して不当な仕打ちを加えることになります。フェミニズムの歴史を、それがあたかもたんに平等か差異かという正しい戦略を選択することであったかのように書くことで、私たちはこれらの選択肢のどちらかが実際に入手可能であったとか、終止符を打つことや解決が究極的には可能であったし、今も可能であると暗示することになるのです。けれどもフェミニズムの歴史は、入手可能な選択肢の歴史でもなければ、勝利への見取り図を何の制約もなく

選び取ることの歴史でもありません。むしろそれは、女たち（および一部の男たち）が、彼女たちの直面していたディレンマを解決することの根本的な困難（個別の改革の実現にはどれほど成功をおさめたとしても）にくり返し立ち向かっていった歴史なのです。

こうした問題を主題とし、パラドクスの源泉とその働きとに関心を向けるフェミニズムの歴史は、フェミニズムの歴史的意義を確かなものにするだけではありません。それは、フランスであれ他のどこかであれ、初期の女性たちの排除を、完成に向かってたえず拡張し続ける多元システムの一時的な欠陥にすぎないとし、相対的でしかありえない歴史的な文脈から離れて、参政権の拡大をある社会に不平等が存在しないことの一貫した指標と見るような民主主義の歴史に反論するものです。私が提示するフェミニズムの歴史は、こうした歴史に対する型どおりのアプローチや、それが支持しているイデオロギーに対する批判として打ち出されたものです。私はフェミニズムが——少なくとも女性の権利に対するその要求が、リベラルな個人主義の言説によって生み出されたものであること、またそれが存続するのにリベラリズムに依存してきたことを、否定するものではありません。それ以外の選択肢はなかったし、今もやはりないのです。私の意図は、持続的な対立関係の性質が、変化することはあっても、基本的には解決不可能なものである点を強調することにあります。フェミニズムは、リベラルな個人主義が情け深く進歩的に作用してきたことのしるしではなく、むしろそれを構成している矛盾の表れだったのです。これらの矛盾は、参政権のような改革によって他の場に舞台を移したとしても、けっして消え去ることはなく、そのためにフェミニズムもまた消え去ることがなかったのです。

フェミニズムは歴史的に見て複雑な批判的実践であり、それについての歴史もそれ以下のものであってはなりません。実際、フェミニズムの歴史研究がその叙述対象である企ての一部となりうるのは、そのような批判的実践に参加することによってであり、それ自体がフェミニズ

ムの歴史でもあるのです。

訳者注：この翻訳は、1998年10月7日、同志社
大学で行われた講演をもとにしている

が、当日、時間の関係で一部カットされた部分も、オリジナル原稿に沿って訳出した。