慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	ポスト・マルクス主義と「根源的民主主義」の可能性
Sub Title	Post-Marxism and the possibility of "Radical Democracy"
Author	向山, 恭一(Sakiyama, Kyoichi)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1994
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.67, No.5 (1994. 5) ,p.79- 113
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19940528-0079

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

ポスト・マルクス主義と「根源的民主主義」の可能性

向山恭一

はじめに――ポスト・マルクス主義の問題構制――
一　「マルクス主義批判」のマルクス主義
二　アルチュセール以後のプロブレマティーク
三　「言説的全体性」の可能性と限界
(1)　本質主義を越えて――「ヘゲモニー」と言説分析――
(2)　ポスト・マルクス主義は「マルクス主義」か
(3)　言説空間の裂目から――「敵対性」概念とラカン――
四　社会の不可能性／民主主義の可能性
結びにかえて――「啓蒙」と「ポストモダン」の邂逅――

はじめに――ポスト・マルクス主義の問題構制――

本稿はエルネスト・ラクラウとシャンタル・ムフの共著である『ヘゲモニーと社会主義戦略――根源的民主主義の

政治学に向けて[1]』(一九八五年)およびその周辺の諸論文を主要なテクストとして、「ポスト・マルクス主義」政治理論の思想的複合性を明らかにすることを目的とするものである。マルクス主義の「還元主義」的思考様式を構造主義以降の理論展開(哲学、言語学、精神分析など)を借り受けて批判し、「新しい社会運動」に見られる現代の偶発的で多元的な闘争のスタイルを理論的かつ実践的に表現すること。ラクラウとムフ自身の思想的課題を、とりあえず、このように要約しておくことにする。

ところが、こうした複合性ゆえに、ある批評家は「ポスト・マルクス主義的ポストモダニズムのポスト・アルチュセール的改訂版[2]」などと酷評しているのだが、この理論は「正統派」を任じるマルクス主義者の眼には許しがたい思想的雑居性と映じるのであろう。さらには、ラクラウとムフ自らがこのことを指して「私たちの企図はポスト・マルクス主義的であるのだが、また明らかにポスト・マルクス主義的でもある[3]」と述べているように、そのアンビヴァレントな性格はこれまで多くの批判と論争を招くものでもあった。ラクラウとムフはマルクス主義を拒絶するのかそれとも支持するのか。だが、こうした選択の強制それ自体にとらわれてしまうと、この思想が定位する「意味=方向性」を不当にも見逃すことになる。

ラクラウとムフの問題関心はマルクス主義の普遍的合理性を否定することなのだが、そのことは一部の批判者が言うように、必ずしも「政治的主意主義と哲学的非合理主義[4]」に陥るものではない(ここで私たちはかつてフーコーが自らに向けられた批判を「啓蒙の《恫喝》[5]」として却けていたことを想起してもよい、なぜなら、後述するように、ポスト・マルクス主義のもうひとつの企図は「啓蒙」の普遍主義と合理主義への偏差を否定すると同時に、「啓蒙」のもたらした政治的価値を回復することにあるからである)。むしろ、ここで問題とされるべきは、「合理主義か非合理主義か」あるいは「客観主義か主観主義か」といった二者択一の図式を無効にする、新しい理論的・政治的パラダイムの可能性についてである。すなわち、マルクス主義はもはや「乗り越え不可能な哲学」(サルトル)ではないことを、まずは自覚しておかねばならない

のである。

一般に、ポスト・マルクス主義は「ポスト構造主義」の政治理論として紹介されている。[6]「近代」の理論的・政治的思想は社会的なものを個人的あるいは集合的な「主体」に準拠せることでそれを閉域化し中心化してきたのだが、ラクラウとムフはそこにフーコーやデリダの「脱構築」の分析を導入することで、社会的なものが非同一的で偶発的なものであることを明らかにした。たしかに「社会は存在しない」というテーゼは、こうした観点から理解されるべきである。だが、ディコンストラクションの「脱中心化」の理論にはニーチェ的な「遠近法主義」に見られるニヒリズムの陥穽が仕掛けられている。そこで、ラクラウとムフは自らの理論に「中心化—脱中心化」という弁証法のディナミズムを導入する。それは後期ラカンの思想において展開された「象徴界—現実界」という図式を応用したものである。このことは「社会の不可能性」という第一のテーゼを泥沼のニヒリズムに退行させることなく、それを「民主主義の可能性」という第二のテーゼに結びつけることで、新しい「社会的全体」の構想へと発展させることになるであろう。

もちろん、ラクラウとムフのまなざしが絶えずマルクスその人に向けられていることも忘れてはならない。ポスト・マルクス主義の究極目的は、マルクスの思想そのものに内在する「多元性」と「関係性」の視点を救済することにこそあるからである。そこで、こうした思想的複合性を射程に入れながら、この理論が提起する新しい政治的思考のためのパラダイムなるものを明らかにしてみよう。

(1) Ernesto Laclau and Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy : Towards a Radical Democratic Politics*, London : Verso, 1985. 山崎カヲル、石澤武訳『ポスト・マルクス主義と政治——根源的民主主義のために』(大村書店、一九九二年)。

(2) Robert Paul Resch, *Althusser and the Renewal of Marxist Social Theory*, Berkley and Los Angels : Universi-

ty of California Press, p. 370.

(3) Laclau and Mouffe, *op. cit.*, p. 4.（邦訳、一〇頁。）

(4) Resch, *op. cit.*, p. 370.

(5) Michel Foucault, "What is Enlightment?," in Paul Rabinow ed., *The Foucault Reader*, New York : Pantheon Books, 1984, pp. 32-50, p. 42.

(6) ポスト構造主義の政治理論としてラクラウとムフの思想を論じたものとしては、マーク・ポスター『情報様式論』（室井尚、吉岡洋訳、岩波書店、一九九二年［原著、一九九二年］）を参照。

一　「マルクス主義」批判のマルクス主義

マルクス主義が高度に完成された近代理性のモデルであるという事実から考えてみよう。社会主義体制に特徴的な「前衛党による指導」や「計画経済のシステム」が表現しているのは、社会を客観的に観察可能な対象として設定する近代理性をおぞましいほどに集約したものと考えられるからである。認識対象としての社会は、この理性にとって「実定性」と「透明性」の位相[1]に組み込まれたものでしかなかった。それはこの理性が社会を「支配」することのできる客体としての地位に還元する「合理主義」への偏差をあからさまに証明しているのである。もし社会がそれ自体で同一化する自己完結した対象であるなら、こうした理性のあり方も疑問に付されることはないはずである。実際、共産主義の理性は「客観的な階級利益」の「表象可能性」への信仰に支えられてきたからである。だが、この信仰が揺らぎだすや、それに支えられた理性自身も「マルクス主義の危機」という形式で己れの限界をさらけだすことになった。

そこで、ラクラウはその「危機」の一例を紹介している。レーニンの「複合的・不均等発展」理論が表現していた

のは、マルクス主義的理性に向けられた自己修正の要求であったはずである。資本主義の発展途上地域において、社会主義革命を正当化する論拠はどこにあるのか。本来ブルジョアジーが果たすべき民主主義革命の課題が実行されていない地域において、社会主義革命が実現される可能性はどれだけあるのか。こうした「逆説的」な状況から生まれた概念が「ヘゲモニー」なのだが、それが同時にマルクス主義的理性それ自体の「逆説的」な地点をも指し示していることに気づかねばならない。ラクラウによれば、「ヘゲモニーとは諸段階の合理的連続であったはずのものが、マルクス主義理論の論理カテゴリーから逸脱する偶発性に妨害されたときに現われた」[2]概念である。社会主義革命の主体となるべき「階級」の不在、レーニンはこの空白に「前衛」という観念を補塡した。しかも、それは「階級」の客観的な実在という古典的マルクス主義の前提条件を否定することなく、あらかじめ決定されている論理だけは遂行しようとする試みであったのである。しかし、こうしたレーニン主義の対応にあっては、「ヘゲモニー」概念も実定的な「階級」概念の補助的な地位に置かれるだけである。言い換えれば、それはマルクス主義自身の「逆説」が発生する地点を隠蔽するだけなのである。

客観的実在としての「階級」に固執するかぎり、マルクス主義も「現前の形而上学」のひとつの変異体に他ならない。ポスト・マルクス主義は「マルクス主義の歴史の解体」を試みているのだが、それはデリダが「現前の形而上学」を解体したように、超越論的シニフィエとしての「階級」をひとまず宙吊りにすることから開始されているのである。とはいえ、このことはマルクス主義の伝統からの離反を示しているのではない。それはハイデガーの「存在論の歴史の解体」が目標としていたものと同様、その伝統のなかで忘却されてきた「存在」を再び甦らせるための思考実験を意味しているのである。[3] マルクス主義の歴史のなかで「ヘゲモニー」概念が現われたのが、その歴史を構成してきた特権的台座である「階級」概念が蒸発する空白の瞬間であったことを忘れてはならない。ラクラウによると「ヘゲモニー関係が想定されるのは欠如のカテゴリーを最初から引き受けるときだけ」であり、それゆえ「ヘゲモニ

ーの主体はシニフィアンの主体、シニフィエ不在の主体である[4]」のである。このマルクス主義の歴史のなかに開かれた一瞬のエア・ポケット、そこに忘れられてきた、もうひとつのマルクス主義の可能性が秘められていると考えられる。それは社会を「実定性」と「透明性」の位相から眺めるマルクス主義的（＝近代的）理性に代えて、社会を「否定性」と「障害性」の視点から位置づける、新たな理性のあり方を暗示しているのである。

ここで問題とされているのは、いわゆる「上部構造」の自律性に関する位置づけの仕方である。マルクス主義の歴史において、この問題を最初に理論化したのは、誰あろうグラムシであった。正統派の言説において決定的な役割を担った「土台―上部構造」という図式、このシェーマのなかで「政治的なもの」「イデオロギー的なもの」は二次的な対象にされてきたのだが、そうした対象は自己同一的な社会の根拠として要請された「経済構造」の反映にすぎなかったからである。ラクラウはこのことを「イデオロギー」を例に証明している[5]。マルクス主義の伝統では、イデオロギーを扱う様式に次の二つのものがあるとされている。ひとつは「社会的全体の水準」の観点から、もうひとつは「虚偽意識」の観点から為されたものである。この二つの観点は「個と全体」という古典的な社会理論の枠組みにおいては対立するものなのだが、両者とも社会がそれ自体で同一化するために必要な根拠を実定的に設定している点では、いずれも「本質主義」のパラダイムを共有しているのである[6]。

まず「社会的全体」という観念は、ラクラウによると、「社会生活の表層に出現する経験的なヴァリアントの背後に認識されるべき社会秩序の本質[7]」があることを前提として成り立っている。あの「土台―上部構造」の図式がそれであった。社会現象のすべてを根拠としての「経済構造」に還元すること、そうすることによって社会は「透明な」対象とされるのである。ところが、「ヘゲモニー」概念が明らかにしたのは、社会がそれ自体で同一化することの不可能性であったはずである。根拠としての「土台」の特権性が解除された瞬間、それまで従属的な地位に甘んじてきた「上部構造」が自己増殖的に活動を開始するということ。そうした理由から、ラクラウは「社会」と「社会的

なもの」とを区別する。還元主義的に構成された透明な「社会（的全体）」に対して、「社会的なもの」はその同一化作用を逃れる「差異の無限の戯れ」である。もちろん、「意味が絶対に固定されない言説が精神病の言説に他ならない」[8]のもたしかである。「ヘゲモニー」概念が重要になってくるのは、この点においてである。すなわち、その実践は「社会的なもの」の過剰さを制限する実践であり、それゆえ「政治的なもの」の領域とその（「経済的なもの」からの）自律性を保証するのである。「社会的なものは、最終的に完全な現前へと還元されないために、それ自身が政治的なものであることも明らかにする。こうして政治的なものは社会的なものの存在論の地位を獲得する」[9]のである。

次に、「虚偽意識」としてのイデオロギーの観念は、「社会的行為者の同一性が固定されている」[10]かぎりにおいて成り立つ観念である。この前提条件を保証してきたのが、あの客観的な「階級利益」という装置であった。だが、「社会的全体」の観念を支えてきた「土台」（＝超越論的シニフィエ）の不在が明らかにされたいま、「社会的行為者の同一性」という前提もまた疑わしいものとなってしまう。そこで、レーニンはこの空白に「前衛」という観念を補充したのだが、それは革命の担い手（主体）のア・プリオリな設定の不可能性を図らずも露呈させてしまったのである[11]。客観的に実在すると想定された「階級利益」という装置が作動しない以上、「虚偽意識」としてのイデオロギー観念が示す「真理／虚偽」の二分法も妥当性を失ってしまうのである。社会的主体の位置はア・プリオリに決定されているわけではない。あらゆる主体を「階級」に還元することは、「社会」の同一化作用のなかに主体を閉じ込めることに他ならないのである。それゆえ、「社会的秩序の領域に見られたものと同じ意味の過剰、構造化の不安定な特徴を、主体性の領域においても確認しなければならない」[12]のである。ここでもまた「ヘゲモニー」概念が重要になってくる。社会的主体の「位置性」は政治闘争の賭金とされる。グラムシが「陣地戦」war of positionと名づけた政治闘争のモデルは、未決定の状態にある「主体位置」subject positionを固定化するための戦略を指し示しているのである。

マルクス主義の理論のなかで発生した「逆説」の地点、そこにもうひとつのマルクス主義の可能性を甦らせること。

その意味で、ポスト・マルクス主義の関心は、アルチュセールの仕事の延長線上に置かれることになる。というのも、両者の共通点はマルクス主義の伝統との「断絶」ではなく、その伝統のなかで「失われた環」を再発見することにあるからである。「実定性」と「透明性」のモティーフに支えられた近代的（＝マルクス主義的）理性に代えて、それは「否定性」と「障害性」のモティーフを社会的領域に導入する。この二つのモティーフは、ポスト・マルクス主義を特徴づける「言説的全体性」discursive totality と「敵対性」antagonism という二つのキー概念の母胎を構成しているのである。この二つの概念は現代言語学と精神分析の領域から導入された理論装置なのだが、そのことを明らかにするためにも、アルチュセール以後の問題設定を確認しておく必要があるだろう。そうすることで、ポスト・マルクス主義の理論的複合性がもつ「意味＝方向」が画定されるはずである。すなわち、この思想が示す「方向性」は、あらゆる同一性原理が解除された現代のポストモダン社会における、新しい政治戦略の可能性を暗示しているのである。

（1）社会的領域を「実定性」positivity と「透明性」transparancy の位相から理解するのが「啓蒙」の社会科学上の方法論である。これに対して、マルクス主義は「啓蒙」の伝統との断絶を（本来は）指摘したはずである。すなわち、社会的領域における「否定性」negativity および「障害性」opaqueness のモティーフを発見したのである。階級闘争やイデオロギー論といった領域は、こうしたモティーフに支えられて提起されたのである。しかしながら、ラクラウによると、こうした発見もそれらが「人類の前史」にのみ存在する契機であり、共産主義の到来によってそれらも「止揚」され、やがては「同質的で」「透明な」社会が可能であると結論したことによって、「啓蒙」の方法論的な関心のなかに回収されてしまったとされている。こうした点については、Laclau, "Psychoanalysis and Marxism," in Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London : Verso, 1990, (pp. 93–96) を参照。

（2）*Ibid.*, p. 95.

（3）*Ibid.*, p. 93.

（4）*Ibid.*, p. 96.

(5) Laclau, "The Impossibility of Society," in Laclau, *op. cit.*, (pp. 89-92) を参照。
(6) *Ibid.*, p. 89.
(7) *Ibid.*, p. 90.
(8) *Ibid.*, p. 90.
(9) "Psychoanalysis and Marxism," p. 96.
(10) "The Impossibility of Society," p. 91.
(11) こうした「階級」不在の空白への「前衛」概念の補塡がもたらした結果が「大衆の名において演説する知識人や官僚たちによる『啓蒙』専制政治の確立」(*Ibid.*, p. 91) であった。
(12) *Ibid.*, p. 92.

二　アルチュセール以後のプロブレマティーク

社会科学としてのポスト・マルクス主義の方法論上の出発点は、アルチュセールの「重層的決定」の概念に求めることができよう。[1]「社会的全体」の客観性を「土台―上部構造」という還元主義の図式によって保証してきた古典的マルクス主義に対して、アルチュセールは「社会的全体」を三つの異質な「審級」――経済的審級、法的・国家的審級、イデオロギー的審級――に分類し、それらが互いに「相対的自律性」を発揮しながら、複合的に構造化するプロセスを明らかにしたのである。これらの諸審級はそれぞれ固有の時間性をもっており、そのため相互のあいだで生じる「矛盾」が蓄積されていくと、ある種の地殻変動のごとく、その「社会的全体」にドラスティックな変化をもたらすのである。このことからアルチュセールは歴史や社会を「主体も目的もない過程」と定義するのだが、それは「社会」を最終的に基礎づけている「中心」が不在であるということ、ポスト・マルクス主義の言葉を使えば、「社会」は構成的に不可能であるということを暗示していたはずである。

ところが、アルチュセールはそこにある概念を導入することによって、自らの理論を「合理主義」のパラダイムへと反転させているように思われる。「経済による最終審での決定」という概念がそれなのだが、アルチュセールは社会構成体における特権的な「審級」を設定することによって、自らが拒否したはずの社会の「本質」を認めることになってしまったのである。ラクラウはこうしたアルチュセールのジレンマを受けて、「社会には最終的な構造があるということ、社会は最終的に了解可能な合理的客体であるということが認められるやいなや、重層的決定の概念は、あらゆる社会的意味の地平である必然性の枠組みにおける、偶発的効果の領域にのみ制限されることになる」[2]と結論づけている。すなわち、そうした概念は客観的な実在とされた「社会（的全体）」における例外事象を説明するためにのみ用意された補足的役割を与えられたものにすぎないのである。その意味では、レーニンが「ヘゲモニー」概念に与えたのと同じ論理がここでも反復されていると考えられるのである。

そこでまず、この「重層的決定」の概念がフロイトの精神分析理論から借用された概念であることを思い出しておこう。フロイトが発見した「無意識」の世界は、通例考えられているように、ある特定の原因（例えば、リビドー）に還元されるものではない、それは無数の意味の連鎖が「複合的」かつ「象徴的」に凝縮された一効果にすぎないのである。ここで「象徴的」というのは、例えば「鳩は平和の象徴である」という場合、シニフィアン（鳩）とシニフィエ（平和）との関係にはいかなる必然性も見られない、ということを示唆している。フロイトが「無意識」を理論化するようにアルチュセールも「社会構成体」を分析するのだが、後者は「最終審での決定」という概念を導入することで、本来必然的な結びつきの認められない恣意的な記号表現（シニフィアン、この場合は「社会」）に「実定的」な意味内容（シニフィエ、この場合は「経済」）を求めることになったと考えられるだろう。それはアルチュセールがマルクス主義の存在証明である「階級」概念の重力から逃れられなかったことを暗示するものである。ここでポスト・マルクス主義の結論を先取りして言えば、「階級」の統一性という観念は「象徴」にすぎないということになる。すなわ

ち、「象徴とはシニフィエがシニフィアンよりも豊富で、そこから溢れでるときには、かならず現われるものである。そこには凝縮のプロセスが隠されているのだが、そこにおいて一連のシニフィアンの統一性が形づくられる。階級の統一性というものが象徴という表象作用によって形成されたものである以上、階級の統一性は象徴による効果であって、それゆえ、隠喩の秩序に属するのである。[3]」言い換えれば、「階級主体」というシニフィアンはそれが指し示すべき実定的なシニフィエをもたない（それ自体で同一化することのできない）空虚な概念であって、そこから逃れでる意味の過剰さにつねに―すでに脅かされているのである。象徴化作用における「凝縮」のプロセスが作動するのはこのためである。

ともあれ、こうしたジレンマを受けて、「経済による最終審での決定」という概念を解体することが、ポスト・アルチュセール派の問題意識の支柱とされるようになった。こうした問題意識は一九七〇年代のイギリスにおいていくつかの生産的な議論をもたらすことになったのだが、とりわけアントニー・カトラーらを中心とするグループの研究[4]は注目に値する。なかでもポール・ハースト（およびバリー・ヒンデス）はアルチュセール理論のもつ「合理主義」への偏差をより根源的に克服するために、「主観／客観」という近代の認識論の図式そのものを批判している。[5]そのために為されねばならなかったのが、マルクス主義の歴史のなかでは「階級」概念にのみ与えられてきた特権性・超越性の解除であった。ソシュール的な記号論の観点から、ハーストはまず「表象」という方法をイデオロギーの領域から排除するのだが、それはこの方法がナイーヴな「実在対応説」に依拠しているからである。それは社会的主体の位置（現象）は生産諸関係（根拠）によって一義的に「表象される」ということ、それゆえ、政治的実践（現象）もまた階級利益（根拠）を「表象する」機能しか与えられないということである。こうした観点に立つかぎり、イデオロギーは「歪んだ表象」に与えられる名称にすぎなくなってしまう。そこで、ハーストはこうした視点を逆転させるために、ソシュール的な思考を導入する。シニフィエはそれを指示するシニフィアンに先立って存在するのではない、そ

れは複数のシニフィアンの恣意的な連鎖のなかであとから分節化された効果に他ならない、という思考である。すなわち、ハーストはイデオロギーの概念を「正しい現実」の「歪んだ表象」としてではなく、むしろ「社会的現実」を構成する一種の「意味作用」として理解するのである。こうした思考を背景にして、これまで従属的に扱われてきた上部構造の自律性が回復される。

> 経済的諸行為主体というこの範疇は、さまざまな規定や働きをもった多数の部類（主なものをあげると、所得、労働条件、職業の型、「人種」、民族、地域の違いがある）に分けられる。資本主義的社会諸関係には、この諸行為主体の範疇を、政治的レベルでの均一性あるいは統一性への傾向に従属させるような必然的過程は存在しない。したがって、社会主義的政治活動を支える基礎は、社会主義者たち自身の政治的行動の諸結果によってつくりだされねばならないことになる。(6)

シニフィアンとしての社会的実践に求められているのは、客観的に実在するとされたシニフィエ、つまり階級利益を「表象する」ことではない。そうではなく、政治的実践はその「意味作用」の力によって社会的主体の利益（シニフィエ）を「構成する」のである。カトラーたちは先の引用文に続けてさらにこう述べている。「階級的利害や階級的経験によって『社会主義的』と規定された『社会主義的』諸問題および闘争領域そのものというのは存在しない。社会主義は政治的イデオロギーである。社会主義的政治活動を支える基礎は、その基礎をつくることのできる問題と闘争である(7)」と。こうした結論は、後期資本主義社会に特徴的な「客観的な階級利益」の不在という現象から導かれたものであろう。しかし、こうした視点にはある落し穴が仕掛けられていた。すなわち、この論理が為しえたことといえば、「最終審」の「経済主義」から「政治主義」への位置移動だけであって、「主観／客観」という近代の認識論的な図式から抜け出るという（とりわけハーストの）当初の試みは失敗に終わっているのである。

こうした批判をしているのが、ポスモダニズムのニヒリズムへの不可避的な頽落を指摘するテリー・イーグルトンである(8)。シニフィアンがシニフィエを規定するといったハーストらの似非ソシュール的な思考は完全に倒錯した発想

である、というのがイーグルトンの批判になっている。まず、彼は写真（記号）と被写体（実在）の関係を例にしてこの論理の倒錯性を説明する。[9] もし実在が記号によって構成されるというのなら、被写体は写真に撮られるまでは存在しなかったことになりはしないか。世界の客観的な「表象」がありえないというのなら、そのとき世界は視点の数だけ存在するというニーチェ的な「遠近法主義」の泥沼に落とされるのではないだろうか。もしそうであれば、世界は「客観性」を失い、ひたすら恣意的な「主観性」の領域に退行せざるをえないのではないか……。経済決定論から「超政治化」[10] の論理へ――イーグルトンはハーストの理論を「ネオ・ニーチェ主義の言語」[11] による妄想であるとしてそれを一蹴するのである。

そこで、ここで問われている「経済主義」と「政治主義」の対立を、社会科学の方法論上の争点とされてきた「客観主義」と「主観主義」の対立に変奏してみよう。アルチュセールのイデオロギー論が問題としたのは、ある意味では、主観と客観との弁証法的な循環運動――ブルデュー的な用語を使えば、主体と構造とのあいだの「再生産」のメカニズム――の解明であったはずである。そのことはすでに彼のイデオロギー装置による「主体化」作用という問題関心に反映されていたと考えられる。主体はつねに――すでに構造による規定を受けている、しかし、自らを形成した構造を日々の実践のなかで変容するということ。そこには社会科学における「個と全体」という二者択一的な図式を越える、新たな視点の可能性が開かれていたのである。ところが、ハーストらの理論はその無批判な「客観性」攻撃のため、自らが「個と全体」の二者択一の図式のなかに回収される結果となってしまったのである。イーグルトンの批判はまさしくこの点を突いている。さらに、この理論はソシュール的な思考を導入せんとしているのだが、そもそもソシュール自身は主観か客観かという「実体的」な認識のあり方を批判し、あらゆる存在の「関係的」なアイデンティティを析出することを目的としていたはずである。その意味で、社会的全体を「恣意性」の所産としながらも、そこに「関係性」の視点を欠落させた批判は、容易に「主観主義」の幻影のなかに退行するのである。

それゆえ、アルチュセール以後の課題は、「本質主義」批判を徹底することである。問われるべきは二つの本質主義のあいだの選択（客観主義か、それとも主親主義か）ではなく、そうした対立を正当化する枠組みそれ自体の乗り越えでなければならない。ラクラウとムフにしてみれば、ハーストらの議論は「全体性の本質主義から諸要素の本質主義へ」と移行しただけであって、要は「スピノザをライプニッツに置き換えただけのこと」[12]なのである。そこで、ラクラウとムフはこうした二者択一――「閉じられた構造のシステム」か、それとも「閉じられた［主体の］同一性のシステム」か――に第三の選択肢を用意する。[13]客観的な「全体性」を否定しながらも、そのことがモナド的な「諸要素」の無秩序な散乱に還元されないためには、この第三の選択肢は自らにある一定の「全体性」の観念を備えたものでなければならない。すなわち、主体あるいは構造といった根拠の「実定性」が解除された空間に「全体性」を認めるとすれば、それは「否定性」の契機を含んだ「関係的全体性」という観念にならざるをえないのである。『社会』を統一できる基礎原理ではなく、開かれた関係的複合体における全体化効果の総体」[14]というのがそれである。

シニフィアンとシニフィエの関連を「恣意性」の観点から理解するだけではなく、シニフィエを分節化する複数のシニフィアンの「関係性」という観点からも政治的実践の可能性を考察すること。こうした「関係論」の姿勢に貫かれたパースペクティヴが、デリダ的な「戯れ」の概念に規定されていることは言うまでもない。すなわち、超越論的シニフィエとして設定されてきた「階級」概念の特権性が解除されるとき、それまで一元的な理解の対象とされてきた「社会」は綻びを見せるようになり、そこに「社会的なもの」の記号生成的な「戯れ」の運動が開始されるのである。もちろん、記号がそれ自体では意味をもたないということ、他の記号との関係のなかでのみ意味が分節化されるということ、このことを忘れてはならない。「戯れ」を「無秩序」と解してはならないのである。それは「全体化」を志向しつつも、同時に「生成」の可能性にも開かれているからである。こうしてラクラウとムフは、自らの「全体性」の概念を「言説的全体性」と定義する。

ここで私たちは、アルチュセール以後の、とりわけポスト・マルクス主義の問題関心がポストモダン思想と交差する地点に気づくであろう。それは哲学的「基礎づけ」が不可能であるとされたとき、私たちにはいかなる社会秩序の可能性が開かれるのかという問題である。ラクラウはこの問題を次のように定式化している。「基礎づけ神話の崩壊は〈歴史〉と〈社会〉からその究極的な意味を、デカルト主義の〈コギト〉が果たした意味での、政治的推論における絶対的な出発点を剝脱した。古典的な存在論の観点から見れば、これは社会的なものが根拠をもたないということを示唆しているのである」[15]と。こうした反基礎づけ主義の立場から提唱されたのが、「社会は存在しない」（社会の不可能性）というポスト・マルクス主義のテーゼであった。私たちは社会的現実の根拠を「構造」にも「主体」にも還元することができない。それでは、私たちは社会的現実をいかにして構想すればよいのであろうか。「客観主義」にも「主観主義」にも回収されない新しい社会科学のパラダイム構想、ポスト・マルクス主義に可能性を求めるとすれば、それは「言説的全体性」の概念に見出だされねばならないであろう。そこで、次節ではこの概念のもつ可能性と限界を検討してみることにしよう。

（1）アルチュセールの問題設定からポスト・マルクス主義への理論展開については、田中宏「構造――イデオロギー関係の転換――アルチュセールの社会構想とその批判的乗り越え――」『思想』一九九一年八月号、七九―九九頁、参照。

（2）Laclau, "Metaphor and Social Antagonisms," in Cary Nelson and Lawrence Grossberg ed., *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana and Chicago : University of Illinois Press, 1988, (pp. 249-257), p. 253.

（3）*Ibid.*, p. 250.

（4）A・カトラー、B・ヒンデス、P・ハースト、A・フセイン『資本論と現代資本主義』Ⅰ・Ⅱ（岡崎次郎、塩谷安夫、時永淑訳、法政大学出版局、一九八八年［原著、一九七八年］）。

（5）Paul Hirst, "Althusser and the Theory of Ideology," in *Economy and Society*, vol. 5, no. 4,(pp. 385-412).

（6）カトラー他『資本論と現代資本主義』Ⅱ、二九八頁。

（7）前掲書、二九八頁。

(8) Terry Eagleton, *Ideology*, London : Verso, 1991.
(9) *Ibid.*, p. 213.
(10) *Ibid.*, p. 213.
(11) *Ibid.*, p. 219.
(12) Laclau and Mouffe, *op. cit.*, p. 103.（邦訳，一六七頁）。
(13) Laclau, *op. cit.*, p. 253.
(14) Laclau and Mouffe, *op. cit.*, p. 103.（邦訳，一六七頁）。
(15) Laclau, "Politics and the Limits of Modernity," in Andrew Ross ed., *Universal Abandon ? : The Politics of Postmodernism*, Minneapolis : University of Minnesota press, 1988, (pp. 63-82), p. 78.

三　「言説的全体性」の可能性と限界

(1) 本質主義を越えて――「ヘゲモニー」と言説分析

二つの本質主義の概念――「構造」と「要素」――の二者択一から逃れるために、まずラクラウとムフは自分たちの全体性構想のなかに「契機」[1]という第三の概念装置を導入している。それは客観的実在としての「構造」にもモナド的主体としての「要素」にも還元されないが、それら二つのあいだに介在する関係的な概念である。本質主義的な全体性（構造）の解体が「もはやそれ以上分割できない論理的原子の無限に後退する蜃気楼の探求を意味する」[2]ことになってしまった、あの超主観化の論理のパラドックスを忘れてはならない。盲目的な「構造」批判が陥った「要素」への還元主義的思考を回避すること、そのことがポスト・マルクス主義の主要な問題関心なのである。そこで「要素」と「契機」の概念上の相違を考えてみよう。「要素」はそれ自体で意味をもつ（と仮定された）実体としての差異の断片である（本質主義の立場がそうであった）。これに対して、「契機」はその意味が「諸要素」のあいだの示差

的（否定的）な関係のなかで分節化されることを特徴としている。端的に言えば、「要素」は本来それ自体では意味をもたず、それが意味を与えられるのは他の「要素」と示差的な関係をもつようになってからであって、そのとき「要素」は「契機」に変容するのである。そして、この意味構成的な実践がある種の「規則性」に基づいて社会空間に波及したとき、社会はその「全体性」をア・ポステオリに浮上させるのである。

こうして成立した「全体性」概念が、本質主義的な閉じられた「構造」概念と異なるものであることは明らかであろう。それはフーコーが定式化した「言説編成体」と同列のものであって、そこにはいかなる「創設的主体」（「構造」であれ「主体」であれ）も認められないが、同時にある種の「分散する規則性」に支えられた開かれた「全体性」の空間を構成しているのである。もちろん、ある種の構造主義に認められる限界についてポスト・マルクス主義は十分自覚している。それは「関係」を本質主義的に捉える見方である。「構造主義が獲得した成果は、あらゆる社会的アイデンティティがもつ関係的特性の認識であった。しかし、構造主義の限界はそうした関係性をシステム、同一化可能で可知的な対象（要は本質）に置き換えたことにある。[3]」すなわち、言説的実践のなかで分節化された意味は恒常的に固定されているわけではない。超越論的シニフィエあるいは創設的主体が不在の（言説）空間では、いかなる意味の固定化も部分的にしか行なわれないのである。特定の意味が分節化される背後に、意味として構成されることのなかった「沈黙の声」を聞き取ること、その分節化の過程で排除された無数の意味構成の可能性を救済すること、言説分析が「関係の本質主義」に陥るのを防ぐにはこうした姿勢が必要なのである。

そもそも言説空間とは、創設的主体の特権性が解除されたときに開かれた、差異の無限の「戯れ」によって成り立つものである。ラクラウとムフは「言説的全体性」のアンビヴァレントな性格を、相反する二重の論理の拮抗に見ている。それは「必然性の論理」（全体化の戦略）と「偶発性の論理[4]」（解体の論理）という正反対のベクトルが不安定な均衡を維持しているという性格である。ラクラウとムフはグラムシの「ヘゲモニー」概念に言説的実践との親和性を

認めているのだが、それはこうした二重の論理がその概念に含まれているからである。そこで、社会的主体を構成している論理を考えてみよう。もし「必然性の論理」だけが貫徹されるなら、あらゆる社会関係にはその起源となる主体があらかじめ存在しなければならなくなる。マルクス主義の「階級」概念はまさしくそうした主体の変形体であった。ところが、グラムシは社会的主体の位置がア・プリオリに決定されているわけではないことを、ファシズムの戦略に含まれていた「階級」から「国民」への主体の位置移動（ヘゲモニー実践）によって知ったものと思われる。ポスト・マルクス主義はこの論理を「主体位置」という概念によって再定式している。これは先述の「契機」概念の次元で理解されなければならない。主体はそれ自体で意味をもたない、主体は他の主体との示差的な関係における位置によってア・ポステオリに構成されるのである。しかし、その位置はつねに移動する可能性に開かれている。関係的に構成された主体位置は二重の意味で過剰（それ自体では同一化できないこと）を負わされているのだが、それは自己を規定しているのが他の主体位置の存在であるという共時レベルでの過剰と、その分節化の過程で排除された意味構成の可能性がネガとして主体自身につきまとっているという通時レベルでの過剰である。すなわち、この二重の過剰が主体位置の固定化を妨げ、つねに位置移動の可能性に主体を開くのである。「偶発性の論理」が主体の領域に介入するのは、まさにこうした理由によっている。

社会の論理もこれと同様の「逆説」によって規定されている。社会が秩序空間である以上、それは「必然性の論理」を要請せざるをえないはずである。完全に「偶発性の論理」に支配された社会というのは形容矛盾にすぎない。問題なのは社会空間において志向されている「必然性の論理」が最終的には破綻をきたすということである。主体の場合と同様に、そこには意味の過剰という「偶発性の論理」がつねに—すでに内包されているのであり、完全に固定された「契機」というのは存在しないからである。ポスト・マルクス主義の全体性概念が「言説的」であるというのは、こうした社会の最終的な「縫合」の不可能性、そして（そのことの裏返しとして）自由に浮遊する社会的なものの

開放性を意味しているのである。「たとえ社会的なものが社会という可知的で制度化された形式に自らを固定できないとしても、社会的なものはそうした不可能な対象を構成する努力として存在する。すべての言説は言説性の領域を支配し、差異の流動を規制し、中心を構成しようとする努力として自らを構成するのである。[5]」社会の論理は最終的な意味の固定をめざす「必然性の論理」にも、あるいはまったく無意味な記号の分散にすぎない「偶発性の論理」にも解消されるものではない。それは社会が根源的な意味で「偶然的なもの」であることを引き受けながら、それでもなおそこに「必然的なもの」の網をかけようとする不可能な実践を試みるものなのである。

(2) ポスト・マルクス主義は「マルクス主義」か

言説分析をマルクス主義に応用するポスト・マルクス主義の試みは、現在いくつかの批判の対象とされている。こうした応用はこれまでのマルクス主義の土台を根底から覆すものであって、それはおよそマルクス主義の名に値するものではない、というのが批判の要点であろう。しかし批判の内容を見ると、それはこういった表層の次元で解消されるものではないことに気づく。すなわち、批判の多くは「認識論」対「存在論」という哲学上の対立を反映させているのである。そこで、ノーマン・ジェラスの批判[6]とそれに対するラクラウとムフの回答[7]を見てみることにしたい。ジェラスの批判は次の引用文に要約されるであろう。「あらゆる対象が言説の対象として構成されるのであれば、およそ対象というものはその存在を言説によって与えられるのであって、言説を通じてかくあるものとされるのだろう。このことは言説に先立って客観性や現実性は存在しないということ、語られたり、書かれたり、考えられたりする以前には対象は存在しないということを意味している（のであろうか）[8]。」ここで前述のイーグルトンによるハーストやヒンデスらの批判の内容（写真と被写体の関係）が連想されるであろう。

そこで、理論的（哲学的）な枠組みの問題として両者の対立を見ることにしたい。まず批判者たちの枠組みは「認

識論」のカテゴリーに基づいている。それはこの批判が「言説的なもの」と「非言説的なもの」との厳密な区別に支えられていることから理解される。すなわち、この区別は「主観／客観」あるいは「観念／実在」という二分法に照合されているのである。これに対してラクラウとムフは、ジェラスの批判が「歴史的で変化しやすいものとしての対象の存在 esse と、そうではない対象の存在者 ens とを最初から混同している」(9)とやり返している。ポスト・マルクス主義の枠組みはこのように「存在論」のカテゴリーに基づいているのだが、ここで使われている「存在」と「存在者」の差異はどこにあるのだろうか。端的に言えば、この差異は対象を「用在性」の次元で捉えるか、それとも「客体性」の次元で捉えるかにかかわる問題である。ラクラウとムフは両者の差異をこう説明している。「私が道で球形の対象を蹴っても、サッカーの試合でボールを蹴っても、その物理的な事実は同じなのだが、その意味は異なっている。この対象がサッカーボールとなるのは、それは他の対象とのあいだに関係のシステムを確立しているかぎりにおいてである。そして、これらの関係は対象を標示している物質性によって与えられるのではなく、むしろ社会的に構成されているのである。このような関係のシステマティックな布置こそが、私たちが言説と呼んでいるものなのである。(10)」

この引用から導きだされる結論は、「認識論」の問題構成では存在者＝客体性の次元において対象が扱われているのだが、これに対して「存在論」の問題構成では存在＝用在性の次元のほうが重視されているということである。ポスト・マルクス主義の概念装置において、こうした対象の二重性がすでに組み込まれていたことに気づこう。すなわち、それは「要素」と「契機」の差異によって説明されていたはずである。この対象の二重性を理解しておけば、これまでポスト・マルクス主義に向けられてきた二つの批判を乗り越えることができるであろう。ひとつは言説分析が最終的に「相対主義」の問題から逃れられないというものである。だが、この問題は対象の客体性を問うかぎりにおいてのみ発生するディレンマであろう。社会的・歴史的な文脈のもつ特殊性を超越した普遍的な「真理」を認めるか

どうか、こうした問いは「認識論」においてのみ成立するからである。これに対して「存在論」は、つねに特殊な文脈に内在して議論している。ここで問題とされているのは対象の用在性であって、その対象がそれ自体でもつ普遍的な特性が問われているわけではないのである。こうしてラクラウとムフは「認識論」の問題設定そのものを疑問に付しながら、「対象の実在に関する『真理』あるいは事実性は理論と言説の文脈のなかで構成されるものであるのだから、あらゆる文脈の外に位置する真理という観念ほど無意味なものはない」[11]と反論しているのである。

別の視点から見れば、批判者たちの誤りは「言説的なもの／非言説的なもの」という区別にも求められるであろう。この区別は先に述べたように「主観／客観」、「観念／実在」という認識論に固有の二分法と通低しているのだが、ラクラウとムフは周到にもこの区別を否定しているのである。もしこの区別を認めるなら、ポスト・マルクス主義に向けられたもうひとつの批判、すなわち、それがすべてを主観に還元する無制限な「観念論」に終わっているという批判に応えることはできなかったであろう。まず「言説的なもの」とはジェラスが批判したような「語られたり、書かれたり、考えられたりする」ものといった「精神」の領域に限られたものではない。むしろ「言説的なもの」は特定の文脈を構成する「地平」そのものであって、その文脈における一領域を示すものではないのである。ラクラウとムフがフーコーの「言説的実践／非言説的実践」という区別を退けたのは、それが「精神／物質」という認識論の図式に解消されてしまうことをおそれたからである。そこで、この「言説的なもの」という概念をよりよく理解しておくためには、最近の言語学の理論的成果に目を向けておくのがよいであろう。それは「構文論」syntacticsと「語用論」pragmaticsの関係を扱っているのだが、このことは批判者たちが依拠している「言説的なもの」と「非言説的なもの」との厳密な区別を無効にする視点を提供することにもなるだろう。

まず「構文論」は特殊な文脈に拘束されない言語的意味の領域を扱うものである。これに対して「語用論」はそうした文脈に依存した言語の使われ方を対象としている。従来この二つの理論は交わることのない独立した領域を維持

してきたのだが、ヴィトゲンシュタインの「言語ゲーム」理論の定着によってその境界線があいまいなものになりつつある。さらにジョン・オースティンの言語における「遂行的なもの」や、その後期の「発語内行為」の概念などの展開によって、言語の意味が「語用論」の次元から独立して構成されることはありえないとする見解が広まりつつある。例えば「この部屋は煙草の煙りで充満している」といった発話は、そうした事実の確認にのみ終わるものではなく、同時に「窓を開けなさい」という行為の遂行を暗示しているのである。もちろん、この発話も「煙り→換気」という意味作用を社会的に共有しない者にとっては、言語のもつ「確認的なもの」の次元にとどまってしまうであろう。これに対して、発語された内容が特定の行為の「遂行」を促すとき、そこには「発語の力」が備わっていると言われる。すなわち、それは社会的に共有されている「慣習的なもの」が果たす作用のことである。「言語ゲーム」もまた言語活動だけでなく、それに結びつく行動を含んだ総体として理解されなければならないものであった。こうした新しい概念の延長線上に「言説的なもの」も位置づけられねばならない。ラクラウとムフは、あくまでも「言説的なもの／非言説的なもの」の区別に固執する批判者たちに応えるかのように、こうした「構文論」と「語用論」の断ちがたい結ぼれをこう説明している。

> ある言語の使用はひとつの行為である。その意味において、これは語用論の一部を構成している。他方、言語の意味はそれが実際に使用される文脈においてのみ成立する。その意味において、構文論は完全に語用論に依存しているのである。この二つが分離されていたとしても、それは分析上においてのことでしかない。すなわち、私たちの用語を使えば、あらゆる同一性または言説の対象は行為の文脈において構成されるのである。しかし、この問題を別の角度から見ると、あらゆる非言語的行為もまた意味をもち、その結果、そうした行為のなかに私たちが言語の使用において確認したのと同じ語用論と構文論の密接な関係を見出だすことになる。このことは再び私たちを次のような結論に導くことになる。言語的なものと非言語的なものとの区別は、「意味あるもの」と「無意味なもの」との区別には重ならない。なぜなら、前者の区別は意味のある全体性の内部で生じる二次的な区別にすぎないからである。(12)

すなわち、「言説」とはこうした「意味のある全体性」を示す概念である。ジェラスの批判の誤りはこの概念を、ラクラウとムフが最初からそこに限定されるのを拒んだ「精神的特性という前提」[13]に立って理解してしまったことにあるのである。「言語的要素と非言語的要素は並列されているだけでなく、示差的かつ構造化された位置のシステムである言説を構成している。それゆえ、示差的な位置は無数の物質的要素を内包している」[14]と考えられねばならないのである。ここで私たちは、イデオロギーの領域が観念のそれに限られず、制度、儀礼、儀式といった物質的諸実践を通して現実化されるというアルチュセールの有名なテーゼを思い出しておくのもよいかもしれない。ともあれ、言説分析を応用するポスト・マルクス主義はおよそ「観念論」とは正反対の地点、すなわち、正当にも「唯物論」の系譜に属しているのである。ジェラスの批判が的外れなものとなったのは、その批判が「観念論」の対極に「実在論」を設定していたことに原因がある。そもそもマルクスが果たした「認識論的切断」は、それまでの哲学が依存してきた「観念論—実在論」の図式を「観念論—唯物論」のそれに位相転換せしめたことにあったと考えられる。というのも、「観念は閉じられた自足的世界を構成するのではなく、社会の物質的な諸条件の総体に根ざすものである」[15]というマルクス的な「唯物論」の問題設定こそ、対象の「存在」の次元に光をあてる関係主義の視点を初めて提供したからである。

こうしてラクラウとムフは、自分たちの試みが「創始者」マルクスの正統な嫡子たるにふさわしいことを宣言する。「ポスト・マルクス主義の第一の目的が明らかにされた。それはマルクスがヘーゲル主義的な一九世紀のマトリックスのなかで思考しながらも前進させることのできた関係論の契機をさらに深めることである。精神分析が無意識の行動があらゆる意味作用を両義的にしていることを明らかにし、構造言語学の発展が純粋に示差的なアイデンティティの機能についてのよりよい理解を可能にし、そしてニーチェからハイデガー、語用論からヴィトゲンシュタインへの思考の転換が哲学的な本質主義を徹底的に破壊した時代になってから、私たちはマルクスにできた以上により根源的

な方法で唯物論のプログラムを再定式できるのである。[16]」この「唯物論のプログラム」が示したモティーフのひとつが、社会的主体の「関係性」(=「否定性」)であったことは言うまでもない。そこで、以下ではポスト・マルクス主義を特徴づけるもうひとつのモティーフ、すなわち、社会の「不可能性」(=「障害性」)のモティーフに言及することにしよう。

(3) 言説空間の裂目から――「敵対性」概念とラカン――

言説的全体性としての社会はその領域が最終的に「縫合」されることがないということ、こうした観念を成り立たせているのが「敵対性」の概念である。ラクラウとムフはこの概念を次のように説明している。「言語が差異のシステムであるなら、敵対性は差異の失敗である。その意味において、敵対性は言語の限界の内側に位置づけられ、言語の破壊として、隠喩としてのみ存在している。こうしてなぜ社会学的および歴史的物語が自らを中断し、そこに発生する空白を埋めるために自らのカテゴリーを越えた『経験』を要請しなければならないかが理解されることになる。あらゆる言語とあらゆる社会はそれらを貫いている不可能性の意識を抑圧することで成り立っているからである。敵対性は言語の理解可能性を逃れる。言語は敵対性が破壊しようと試みるものを固定する努力として存在するだけだからである。[17]」多少長い引用となったが、要点を整理しておきたい。まずこの引用の前段の部分では、「敵対性」が言語(=社会)の限界点を指し示す概念であることが述べられている。すでにポスト・マルクス主義は第一のモティーフ、すなわち、いかなるアイデンティティもそれ自体では同一化することができないという「関係性」(=「否定性」)のモティーフを提起していた。ここで問題とされていたのが二重の意味で主体、社会、言語を脅かす過剰の存在であったことを忘れてはならないだろう。自己完結を試みる同一化の円環運動は自らの内に「差異の失敗」を抱え込まざるをえず、そのためこの運動そのものが最終的な完成を遂げることは不可能となるのである。さらに重要なのは、この

「敵対性」が言語の同一化作用を逃れる過剰であるために、それを言語化することができず、それゆえ「隠喩」でしか語りえないということである。

次に、この引用の後段部分に移ろう。この「敵対性」が発生する地点において「社会学的および歴史的物語」（主体、社会、言語の同一化作用）は自らを停止させるのだが、それはこの作用を遮断する「空白」（その同一化の円環運動を閉じさせない裂目）を隠蔽するためである。ここに先に見た根源的に「偶発的なもの」に向けて「必然的なもの」の網をかけようと試みる社会の論理を思い出してみるのもよいであろう。言い換えれば、この「空白」が開かれるところこそ「敵対性」の発生する地点であって、そこから「偶発的なもの」が「必然性の論理」に侵入してくるのである。社会の論理はこの侵入を最終的に妨げることができないのだが、それでもなおこれに対抗しなければならない。さもなければ社会そのものが解体してしまうからである。「自らのカテゴリーを越えた『経験』」が導入されるのはここにおいてである。ラクラウとムフはこれを「特権的な言説地点」あるいは「結節点」[18] nodal point と呼んでいるのだが、それは言説空間としての社会を部分的に固定するために要請された不合理な剰余を表している。主体、社会、言語は自らを合理的全体として表明するのだが、それを維持するためには自らの内部に例外的で特権的な剰余を引き受けざるをえないのである。そこで、この逆説的な論理を説明するために貨幣を例に考えてみよう。

近代ブルジョア社会がその合理的全体としての地位を保証されるのは、貨幣という特権的かつ例外的な剰余存在によってである。まず貨幣的存在が例外的であるというのは、それ以外の商品が「使用価値」の原理を内在しているのに対して、貨幣だけが形式的、抽象的な普遍性をもった「交換価値」の機能を果たしていることを示している。この例外存在はそれ自体ではいかなる意味ももたないのだが、そうであるために意味（商品）の関係的ネットワーク（交換の体系）を吊り支える特権的な役割を演じているのである。これはラカンが「クッションの綴じ目」points de capiton と名づけた地点を構成する「主人のシニフィアン」あるいは「父-の-名」の機能に対応している。それは言

説空間のなかで唯一シニフィエをもたない例外的なシニフィアンであり、この空間における「中心」に位置するものである。しかし、この「中心」こそ言説空間に裂目を開く「敵対性」の発生地点であることを忘れてはならない。「父-の-名」の機能がこの地点を隠蔽するために創設された不合理な剰余であるのはこのためである。それ自体ではシニフィエをもたないが、言説空間を「縫合」するために論理的、形式的に要請された空虚なシニフィアン。主体、社会、言語の同一化作用を貫いている「不可能性の意識を抑圧すること」の代償がこれなのである。

ここで私たちはラクラウとムフの「敵対性」概念に関する議論が後期ラカンの問題設定と通低していることに気づかされる。ラカンとマルクス主義の接点はすでにアルチュセールの「国家のイデオロギー装置」論のなかに見出だすことができるのだが、ポスト・マルクス主義はこの両者の関係をさらに発展させたものである。まず、アルチュセールにあっては「主体化」の論理がラカンを導きの糸として示されていた。それは母子のナルシス的な双数関係に規定された「想像界」から、イデオロギーによる「呼びかけ」を通して、「父-の-名」のもとで編成される「象徴界」に主体を組み込むという論理であった。だが、私たちはこれまでの議論からこの「主体化」の過程が最終的に挫折することを知っている。「主体化」の作用はイデオロギーの「呼びかけ」に主体を完全に包摂することはできない。そこにはつねに構成された主体に影のようにつきまとう過剰な部分が残されるからである。[19] ラクラウとムフは主体の論理にはあまり言及してはいないが、その社会の論理にはこうした視点が十分に反映されていると予想されよう。再びラカンに戻れば、彼はその後期の理論展開のなかで主体に影のようにつきまとう過剰な部分を次のように定式化している。「象徴界」に主体が組み込まれるとき、それは母親への欲望の断念を引き替えに行なわれるはずである。そうであるなら、これは主体にとって消しがたい「心的外傷」の原因となって主体自身をつねに脅かすことになるであろう。ラカンはこれを「象徴界」の秩序を解体する「現実界」の回帰という観点から説明したのである。[20]「現実界」とは言語的秩序としての「象徴界」が構成されるとき、そこで断念された欲望、言語化されなかった不可能な対象、す

なわち、象徴的秩序の限界を指し示す概念である。「象徴界」は自己の最終的な「縫合」を妨げるこの不可能な対象を抑圧することで成り立っている。しかし、この抑圧された対象が言語的秩序にとってはその関係的ネットワークを脅かす「心的外傷」となって自己自身のネガの部分を構成していることを忘れてはならないのである。

こうした後期ラカンの問題設定がラクラウとムフの「敵対性」概念に少なからぬ影響を及ぼしていることは明らかである。このことはポスト・マルクス主義を「言説分析」を応用した「ポスト構造主義」の政治理論と位置づける一般的な解釈を退けることになるだろう。そこで、ラクラウらの理論と平行しながら後期ラカンの問題設定を自らのイデオロギー論に導入しているスラヴォイ・ジジェクの評価を見てみることにしよう。それによるとポスト・マルクス主義の理論的成果というのは「あらゆる現実を言語ゲームに還元したことにではなく、社会的および象徴的な領域をある外傷的な不可能性の周りに、ある象徴化されざる裂目の周りに構造化されたものとして理解した」[21]ことにこそ認められるべきであるというのである。「象徴界」と「現実界」の悪循環的な弁証法のメカニズム、この論理を社会的領域に応用した思想としてそれを位置づけること。こうした論理を導入することで、ポスト・マルクス主義はスタティックな言説分析（そうした分析は言説空間における「中心」の役割を不当にも見落としている）からの逸脱を開始しているのである。こうしてラクラウとムフのテクストに秘められた「言説分析を超える」視点が明らかにされた。それは私たちの視線を政治的実践の問題へと促すものである。そこで、ポスト・マルクス主義の思想において示されたもうひとつのテーゼ、「社会の不可能性」を引き受けることで開かれた「民主主義の可能性」を見ていくことにしよう。

（1）Laclau, and Mouffe, *op. cit.*, p, 105.（邦訳、一七〇頁。）
（2）*Ibid.*, p. 104.（邦訳、一六七頁。）
（3）Laclau, "The Impossibility of Society," p, 90.
（4）Laclau and Mouffe, *op. cit.*, p, 25.（邦訳、四二頁。）

(5) *Ibid.*, p. 112.（邦訳、一八〇頁。）
(6) Norman Geras, "Post-Marxism ?," in *New Left Review*, No. 163, 1987.
(7) Laclau and Mouufe, "Post-Marxism Without Apologies," in *New Left Review*, No, 166, 1987, (reprinted in Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, pp. 97-132. 尚、本稿での引用は同書より。)
(8) Geras, *op. cit.*, p. 66.
(9) Laclau and Mouffe, *op. cit.*, p. 103.
(10) *Ibid.*, p. 100.
(11) *Ibid.*, p. 105.
(12) *Ibid.*, p. 102.
(13) Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 108.（邦訳、一七四頁。）
(14) *Ibid.*, p. 108.（邦訳、一七五頁。）
(15) Laclau and Mouffe, "Post-Marxism without Apologies," p, 110.
(16) *Ibid.*, p. 112.
(17) Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p, 125.（邦訳、二〇〇頁。）
(18) *Ibid.*, p. 112.（邦訳、一八〇頁。）
(19) イデオロギーの「主体化」作用が行き詰まるこうした限界については、浅田彰「アルチュセール派イデオロギー論の再検討」『思想』一九八三年、五月号、三八—六五頁、参照。
(20) 「象徴界」を壊乱する「現実界」という後期ラカンに固有の問題設定に関しては、アラン・ジュランヴィル『ラカンと哲学』(高橋哲哉、内海健、関直彦、三上真司訳、産業図書、一九九一年［原著、一九八四年］)を参照。
(21) Slavoj Žižek, "Beyond Discourse-Analysis," in Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, (pp. 249-260), p. 249. ジジェク自身のイデオロギー論については、Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London : Verso, 1989, を参照（尚、鈴木晶氏による部分訳が『批評空間』一九九一年、第一号から一九九二年、第七号に連載されている)。

四　社会の不可能性／民主主義の可能性

それ自体で同一化（自己完結）するような社会は存在しないということ、こうした「社会の不可能性」のテーゼは同時に「根源的で複数的な民主主義」a radical and plural democracy への可能性を開くものである。そこで、この論理の展開を理解するためには、クロード・ルフォールの「民主主義革命」論[1]を見ておく必要があるだろう。まずルフォールにとって民主主義の対概念は全体主義である。ここでの全体主義は政治体制の問題としてではなく、すぐれて形而上学にかかわる問題として理解されねばならない。全体主義を支えている論理は「神学＝政治的マトリックス」[2]と呼ばれているのだが、それは「政治的なものの基準が非政治的なものの基準によって、すなわち、経済的なもの、社会的なもの、法的なもの、美学的なもの、あるいは宗教的なものといった別の基準によって付与されている」[3]論理のあり方を示すものである。こうした論理に最適のモデルとなるのが「君主制」を正統化していくプロセスである。君主の権力は（専制政治のそれとは正反対で）無限の権力行使を認められているわけではない。「君主とは人間と神とのあいだの媒介者」[4]であり、超越的な神の世俗における代理人であり、その権力は非政治的な神学の領域から委託された「恩寵」にすぎないのである。それゆえ「王国そのものは身体、すなわち、実質的統一体として表象され、その結果、構成員のあいだのヒエラルヒー、すなわち、位階制秩序における区別がひとつの無制約な基礎のもとに依存するようになる」[5]のである。

ここで、先に名前をあげたスラヴォイ・ジジェクがが示している、ヘーゲルの君主制論に関する鋭い洞察を紹介しておこう。[6]通例、ヘーゲルの君主制論といえば、その思想の保守的で反近代的な性格を批判するさいに言及されることが多い。しかし、ジジェクはこうした批判がヘーゲルの議論の本質を見落とすことにしかならないと考えている。そうした通俗的な理解とは逆に、ヘーゲルはラカンが示した「象徴界」と「現実界」の悪循環的な弁証法をすでに熟

知しており、この悪循環を回避するためには国家という合理的全体の頂点に君主の身体という不合理な残滓が位置しなければならないということを直観で感じとっていたというのである。すなわち、「父－の－名」の機能をそれは果たしているのである。その頂点に君主を抱かない国家はもはや国家ではない。なぜなら、そのとき「偶発的なもの」が社会の象徴的なネットワークの内部に侵入し、君主の身体によって結ばれていた「クッションの綴じ目」を解きほぐしてしまうからである。

ルフォールに話を戻そう。ところが、この「神学＝政治的マトリックス」はフランス革命による「民主主義の発明」によって失墜してしまうことになる。近代の民主主義はいかなる非政治的な論理にも基礎を置かない新しい政治的思考のモードを発明したのである。すなわち、「民主主義は確実性に関する指標を失ってはじめて制度化され、維持されるものである。それは人々が社会生活のあらゆる領域において、また権力、法、知識に関して、さらには自己と他者との関係を基礎づけるものに関して、それらが原理的に決定不可能であるということを経験する歴史の始まりを指し示しているのである。[7]」言い換えれば、民主主義の政治の論理においてはもはやいかなる「父－の－名」も存在しえないということである。そして、このことは一切の従属的かつ階層的な社会関係の恣意性を暴きだすことになるのである。君主の身体に表象されていた権力の位置は、こうして「空虚な場」へと置き換えられる。もはや政治的推論のプロセスにはいかなる意味においても非政治的な出発点はありえなくなるのである。ところで、こうした民主主義の「反基礎づけ主義」は政治空間の自律性を保証するのだが、同時に「確実性に関する指標」を失ったことでその空間を不安定な状態にさらすことにもなる。ここに民主主義の両義性がある。そこで、民主主義は政治システムとしての地位を得るために、自らの内部にコンフリクトを内在させながらそれを制度化する方法を開発する。すなわち、「権力の行使を周期的な再配分の手続きに従属させる[8]」システム（例えば選挙）の開発である。それは権力の「空虚な場」に新しい抽象的で普遍的な原理、「父－の－名」を要請するのではなく（そうすることは「神学＝政治的マトリック

ス」を復権させることになる)、社会の空虚な裂目に「偶発的なもの」、「敵対性」、「現実界」を周期的に呼び寄せて、その象徴的ネットワークの解体と形成を同時に制度化してしまうのである。

固定化された差異のシステム、この身分制社会の論理を解体した民主主義革命は権力の「空虚な場」を創出することで、あらゆる従属的な社会関係の恣意性を明らかにした。しかし、それは「社会の不可能性」という逆説もまた引き受けなければならなかった。こうした逆説をラクラウとムフはこう述べている。「民主主義の論理とはより広範な社会関係への平等主義的な想像力の等価的置き換えに他ならず、そうであるがゆえに、それは従属と服従の関係を排除する論理となる。民主主義の論理は社会的なものの実定性の論理ではないので、社会組織が再構成されるのに必要とされるいかなる種類の結節点にも基礎づけられないのである。(9)」このように民主主義は原理的には「破壊の論理」として位置づけられている。それは「民主主義の可能性」が「社会の不可能性」を代償に成り立っていることの証明となっている。ここで問題となるのは、こうした民主主義のもっている「破壊の論理」からいかにして社会秩序を構想できるかという逆説的な状況の発生である。ルフォールはそこにコンフリクトの制度化という解決を見出だしたのだが、ラクラウとムフはそこに「ヘゲモニー」概念のもつ現代性を発見したのである。「ヘゲモニー」の実践とは、超越論的なシニフィエあるいは創設的主体が不在の言説空間における、意味生成的な「分節化」の実践を表している。そして、この実践は社会的なものを「偶発性の論理」に解消するベクトルだけでなく、それが断片化された差異にすぎない「要素」を関係的な意味をもつ「契機」へと変換する実践である以上、そうした根源的に「偶発的なもの」の流れに「必然性の論理」という網をかける秩序志向のベクトルも備えているのである。正反対のベクトルのあいだで生じる不安定な均衡、アンビヴァレントな論理の拮抗のなかでかろうじて浮上する「分散する規則性」、こうしたものが言説的、ヘゲモニー的実践のめざす効果であったことを忘れてはならないのである。

こうしてポスト・マルクス主義が提唱している「根源的で複数的な民主主義」の構想が明らかにされたのではない

だろうか。まず民主主義が「根源的」であるというのは、それが「社会の根源的な不可能性」と引き替えに生まれたものだからであった。それでは、民主主義が「複数的」であるというのは何を表しているのだろうか。この概念が主体に関するものであることに留意しておこう。すなわち、それは「一元的主体という合理主義的な観念」[10]を否定する概念なのである。構造主義以後の理論展開は主体の自己完結性を疑問に付し、主体のアイデンティティを他の主体との位置関係において否定的に構成されるものと理解してきたのだが、そのことは民主主義革命がすでに遂行してきたことでもあった。たとえ統一的な実体としての主体が存在したとしても、それは「神学＝政治的マトリックス」が支配する閉じられた社会空間での「虚構」に他ならない。民主主義革命が開いた権力の「空虚な場」がこの論理の無効を告げた以上、「一元的主体」という観念もまた消滅したはずである。このように「社会闘争における『統一的』主体の断片化」は「社会的なものの複数性とあらゆる政治的アイデンティティの縫合されざる性質」[11]を露呈せしめたのである。主体はもはや「階級」、「人民」、「民族」といった大文字の主体に召喚され、そこに自らの最終的なアイデンティティを保証してもらうことはできない。民主主義闘争が拠点とするのは、むしろそうした括弧つきのカテゴリーにおいて「敵対性」が発生する地点であり、この闘争はそうしたカテゴリーへの主体化（＝従属化）作用への抵抗を表明しているのである。

民主主義が「根源的」なものである以上、政治的主体のアイデンティティは「複数的」な位置移動と抵抗への可能性を絶えず自らに内包させている。いかなる超越論的シニフィエにも、いかなる大文字の主体にも還元されることのない民主主義の主体は、それ自体の意味を最終的に固定されることがない。それゆえ、この主体はヘゲモニー的主体であり、純粋にシニフィアンの主体なのである。この主体には最終的に到達しうるシニフィエというものが現実的にも論理的にもありえない。ポスト・マルクス主義は、そうした意味において、黙示録的な終末観念や予定調和的な解放を唱える近代の神話からの解放、すなわち「永続革命」を志向しているのである。

(1) Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Minnapolis : University of Minnesota Press, 1988.
(2) *Ibid.*, p. 16.
(3) *Ibid.*, pp. 216-217.
(4) *Ibid.*, p. 17.
(5) *Ibid.*, p. 17.
(6) Žižek, *For They Know Not What They Do —Enjoyment as a political factor*, London : Verso, 1991, pp. 253-270, 及び、上野俊哉「裸の王様、服を着る民主制」『イマーゴ』一九九二年、七月号、六七—七五頁、参照。
(7) Lefort, *op. cit.*, p. 19.
(8) *Ibid.*, p. 17.
(9) Laclau and Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy*, p. 188.（邦訳、二九五頁。）
(10) Mouffe, "Radical Democracy : Modern or Postmodern ?," in Andrew Ross ed., *Universal Abandon ?*, (pp. 31-45), p. 35.
(11) *Ibid.*, p. 166.（邦訳、二六三頁。）

結びにかえて——「啓蒙」と「ポストモダン」の邂逅——

ラクラウとムフのこれまでの議論から、私たちは「啓蒙」に対する彼らの評価に奇妙な逆説が潜んでいることに気づかなければならない。通例、和解しがたい対立に置かれている「啓蒙」と「ポストモダン」の関係が、ここでは見事に調和しているかのようなのである。ポスト・マルクス主義、それは「モダンであると同時にポストモダンなもの」[1]として自身を位置づけている。私たちはここにハーバーマスのそれとは別のもうひとつの「近代——未完のプロジェクト」を認めることができると考えられる。それは「啓蒙」の生んだ民主主義の価値（自由と平等）を擁護しながら、その一方で同時に「啓蒙」の普遍主義への偏りを否定するというアクロバティックな構想である。「啓蒙」は

宇宙の中心から「神」を退位させることで「空虚な場」を開いたはずであった。だが、その空白は「人間」や「理性」、あるいは「階級」や「人民」といった観念が新しい「根拠」の地位を賭けて争う特権的な空間に変えられてしまった。すなわち、民主主義革命が無効にしたはずの「基礎づけ主義」の論理、「神学＝政治的マトリックス」の論理がそこにはまだ生きていたのである。ある意味では、「啓蒙」のもたらした民主主義の価値は、自らを現実のものとするために「ポストモダン」哲学の到来を待ち望んでいたとさえ考えられる。実際、ラクラウとムフはそのような理解を示している。

［ポストモダン哲学の］合理主義と人間主義に対する挑戦は、近代性の拒否などではなく、その内部にある特定のプロジェクト、自己基礎づけという「啓蒙」のプロジェクトの危機だけを表している。それゆえ、万人に自由と平等を実現する「啓蒙」の政治的プロジェクトを放棄するものではないのである。この民主主義革命の次元を深めるためには、そのプロジェクトが現代の民主主義闘争の拡大と特殊性を自覚するように促さなければならない。ポストモダン哲学の成果が正当な地位を我がものとするのはここにおいてである。(2)

これはハーバーマス的なポストモダニズム批判へのひとつの応答であり、また、共産主義の崩壊によって人口に膾炙するようになった「歴史の終焉」なる論理への左翼からの痛烈な反撃ともなるであろう。ここには俗流ヘーゲル主義の神学＝目的論的な「歴史意識」もなければ、近代の「基礎づけ主義」への信仰も見られない。にもかかわらず、ラクラウは「基礎づけ主義の神話とその相関物である『主体』というカテゴリーの解体が啓蒙とマルクス主義のもたらした解放の可能性を根源化する」(3)と主張する。一方、ムフも「根源的民主主義はポストモダン哲学を脅威と見るのではなく、それを自らの目標達成のための道具として受け入れるべきである」(4)と考える。そしてポストモダン哲学の「反基礎づけ主義」の立場を認めるかぎり、「歴史」には出発点も終着点も存在しなくなるであろう。その意味では「歴史の終焉」というテーゼは正しい、共産主義の崩壊によって終焉を迎えたのは目的論的な「歴史意識」それ自体

であるからである。[5] こうして「民主主義の闘争の拡大と根源化」は「完全に解放された社会が実現する最終的な到達点はない」[6]ということを、「透明で同質的な社会という神話（それは政治の終焉を意味する）は断固として放棄されねばならない」[7]ということを明らかにしたのである。――共産主義の崩壊から私たちが知ることのできる教訓、それはこうした「終焉」それ自体の終焉ではないのだろうか。

（1）Mouffe, "Radical Democracy : Modern or Postmodern ?," p. 33.
（2）*Ibid.*, p. 34.
（3）Laclau, "Politics and the Limits of Modernity," p. 80.
（4）Mouffe, *op. cit.*, p. 44.
（5）ラクラウは「歴史の終焉」論に関して次のようにコメントを寄せている。「この［『歴史の終焉』という］公式には現代の社会的かつ政治的な経験を適切に表現するほどの価値が認められるであろうか。もし『歴史の終焉』が通時的な空間性における現実的なものの総体を包括するような概念的に理解可能な対象の終焉として理解されるなら、私たちは明らかに『歴史』の終わりに位置している。しかしこの視点から見ると、『歴史』とは疑似超越論的なカテゴリーであって、出来事やズレのすべてをそれらを超越した概念上の形式に閉じ込める試みなのである。しかしながら、別の意味において、私たちは歴史の始点、歴史性がついに十分な承認を得ることになった地点に位置していると言うことができる。いかなる「超越論性」も非難から逃れられない以上、時間を空間化する試みはすべて最後には挫折し、空間それ自体が出来事となるのである。こうした意味において、歴史の最終的な表象不可能性は私たちの根源的な歴史性を承認するための条件となる。あらゆる表象の縁に開示される純粋な出来事の条件のなかに、あらゆる空間を浸食する時間性の痕跡のなかに、私たちは自らの本質的な存在を、すなわち、自己自身の偶然性と自己の一時的な性質がもつ固有の尊厳を発見するのである。」Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, pp. 83–84.
（6）Laclau and Mouffe, "Post-Marxism without Apologies," p. 130.
（7）*Ibid.*, p. 130.