

## 「否定神学」批判の陥穼

—「理論」の地位のために—

中野 昌宏

### 1 「否定神学」批判を検討する？

東浩紀『存在論的、郵便的』のメッセージを好意的に受け取った者のうち、「否定神学はダメだ」という議論をいったい誰が疑ってみたことだろうか。馬場靖雄は少なくとも、とにかく一度は疑ってみている。

東浩紀のデリダ読解の目的（のひとつ）は、このような否定神学＝ゲーデルの脱構築を批判し、デリダのテキストに潜む「他の可能性」としての「デリダの脱構築」を掬い上げることにあるといつていいだろう。……

しかしそれにしても、そもそもなぜ「否定神学」は批判されねばならないのか。むろん先に注(2)で述べたように、ここではあくまでデリダの読解として正しいかどうかではなく、法社会学の文脈において否定神学がいかなる問題点を孕んでいるかを考えてみたいのであるが。

だがこの「問題点」に関して改めて論じる必要があるのだろうか。むしろ現在ではそれは、周知の事柄というべきかもしれない。単一の価値観の專制を排除して、多様な価値観の共存と互いに対する寛容さを称揚する態度（「〈大きな物語〉などない」）自体が、逆に排他的な非寛容性をもたらしかねないということは、冷戦後の今日ではもはや常識に属している。（馬場〔2001a: 8〕）

ここでの馬場は、残念ながらと言うべきか、きわめて性急に「否定神学はよくない」ということは「周知の事柄」あるいは「常識」と結論づけている。そしてその根拠は、否定神学の帰結と考えられる、いわば「寛容さという名の非寛容」という不幸な事態——ここでは逗子の米軍住宅反対運動が例示されている——が現存するから、というものである。改めて指摘するまでもなく、この箇所には否定神学というものの考え方一般を阻却するほどの論証は含まれていないし、「寛容さという名の

「非寛容」が否定神学から不可避的に招来されるものであることを示されているとは言えない。ここで批判されているものは、否定神学というよりはむしろ、「単一の価値観の專制」であるにすぎない。となると、そもそも本当に「否定神学」は悪いものなのか、悪いとすればどこが悪いのか、はやはり疑問として残る。

ところがこの論調は、社会学の領野では一般的であるように思われる。すなわち、社会学においては「素朴実在論」はタブーであるよう見える。それは事態を客觀化・固定化・絶対化するがゆえに、その理論化・概念化もかならず固定的・絶対的なものとならざるをえないからである。もしも現実が確固として動かないものであるとすれば、現実に存在するさまざまな社会問題もまた、決して解決されることのない不動のものとなる。いやむしろ、なってしまう。

にもかかわらず、なぜそう言えるのかという論拠は十分に明白ではない。少なくとも、「現実」が現に可変的であるから、その正確な記述たるべき「理論」の方も同様に可変的でなければならない、というシンプルな理屈からではないようだ。というのも、「社会の現実は、人間の手で変えられるものである」という命題は、議論の余地なく証明されたものだと見えてならないからである。したがってここに価値判断が介入していることは明白である。むしろ、「社会の現実は、人間の手で変えられるものであってほしい」という社会学者の欲望がこのような断言を必然化しているのだ、と言うべきである<sup>1</sup>。

このようなことを言うと「ではおまえは実際に社会が人間の手で変えられないと言つて」詰め寄られそうであるが、筆者自身は、「社会は人間の手で変えられる」という命題が真であることを「信じ」たい気分である——その命題が真であることを確認する手段がないだけのことである。この言い方がふたたび挑発的に響くだろうか？しかし実はこれこそが「否定神学」の肯定的な核心であるといってよい。周知のように、「証明できないにもかかわらず真であるような命題が存在する」というのはゲーデルの定理の一つの表現でもある。したがって、先述の馬場の「性急さ」は、大した罪ではない。さしあたり馬場はそうした立場<sup>ポジション</sup>を探るのだ、というだけだ。

筆者はここでふざけているわけではなく、少しばかり論理を弄することで、何が真なのかということについて述べることはつねに微妙な問題を孕んでいる、ということを示そうとしたにすぎない。が、炯眼な読者ならこの例から端的に見てとれるように、現実が固定的か可変的かとか、単一の価値観が支配するのか多様な価値観

<sup>1</sup> たとえば、「戦略的本質主義」という立場をどう考えればよいだろうか。社会的弱者であるマイノリティーが正当な権利を手にするための方途として、自らのアイデンティティーを「本質主義」化しようというこの「戦略」には、明らかにどこか転倒した論理が含まれてはいないか。本来の目的は、社会的弱者が「本質的に」そのようなものとしてアイデンティファイされえないような社会の実現ではなかったのか。もしうだとすれば、目的にとって最適な手段が目的そのものを直截に裏切るとは、どういうことなのか？このあからさまな矛盾は、社会学者の価値判断、あるいは欲望、さらに言えば信仰という補助線によってはじめて、矛盾でないものとして理解可能なのである。

がありうるのかといった問いは、素朴実在論（あるいは本質主義）とその陰面である素朴唯名論（あるいは素朴相対主義）の対立に一見対応するように見えて、実はその平板な対立をゆうに超えている。またそれゆえに、そうした問いは原理的にはつきりしたかたちでは答えようのない問いである。多様な価値観を実現するために単一の価値観に固執するという戦略は、それが最適な戦略かどうかはともかく、可能な戦略ではある。しかし素朴実在論や素朴唯名論は、一階の論理しか許容しない代償として、いずれも大いなる混乱を抱え込まなければ可能でない考え方である。そんなものをことさらに攻撃しようとするのは労力の浪費ではないか。

「社会学者の欲望」と筆者が呼ぶものの内実は、すでに見たように、否定神学ではなく、「単一の価値観の專制」ないし「單一性」の批判である。しかしながら、後を見るに、「單一性」を単に「相対化」しようとするだけの戦略は無効であるだけでなく、危険ですらある。それをスローガンとして標榜することによって単純に「單一性」を（<sup>パフォーマティヴ</sup>行為遂行的な次元でも）回避できるかのように考えることができ、そしてそのことによってつかの間の安心を得ることができてしまうからである。強調しておく必要があるが、われわれは、「脱構築」という文言を目にした際には必ず、それが単に「相対化」という意味でないかどうかに注意せねばならない<sup>2</sup>。そのスローガンのもとにしばしば見うけられるのは、一元的な「現実」を脱中心化するならまでも、一元的な「理論」を脱中心化しようと汲々とする議論であり、これにいかなる意義があるのかは定かでない。逆に害のほうは定かであるが。

馬場はともかく、東はそうした「相対化の言説」に陥っている嫌疑が濃厚である。以下ではそれを、もちろんデリダや東固有の問題としてではなく、より流通している「デリダ主義のようなもの」の一般的な陥穽として、検討してみたい。その際戦略的には、東の挑戦に対抗するかたちで「否定神学」を擁護するというやり方で論を展開していく。ただこの路線で行くならば、2つの「否定神学」を区別する必要が生ずる。東自身、「脱構築」を「ゲーデル的脱構築」と「（後期）デリダ的脱構築」として区別していたが、この東の流儀にならって、さしあたり「岩井克人の否定神学」と「ジジェク的否定神学」としておこう。また、両方を含んだ「広義の否定神学」を想定し、岩井的=「狭義の否定神学」と区別しておくことは便利である。論じたいゴールは、広義の否定神学への批判は(1)パフォーマティヴな次元で「理論」としては間違っていること、(2)しかもそれは狭義の否定神学と見分けがつかなくなること、(3)したがって、ゲーデル的脱構築とデリダ的脱構築とは、一つの「倫理」、理論化行為という倫理の名の下に一致せざるをえないこと、などである。

<sup>2</sup>すべてを相対化することは完全に可能である。そこでは一貫性そのものも相対化されてしまうので、論理としてはまったくの混乱状態となるが。これこそが素朴相対主義であり、結局は素朴実在論の陰面にほかならない。

## 2 郵便物の誤配は郵政省を前提しないか？

ところでデリダ自身は、自らの哲学が否定神学に見えるであろうことを意識し、次のように述べている。

したがって、私がこれからしばしば依拠せざるをえないだろうかずかずの  
デトワール ベリオード サンククス  
迂遠な言い回し、総合文、統辞法は、時に見まがうまでに否定神学におけるそれらに似ているだろう。すでに私は、差延は存在しない、現実存在しない、何らかの現前的一存在者（オン）——それが何であろうと——ではない、というまさにこのことをしるさねばならなかった。……周知の通り、否定神学なるものは、本質および現実存在の有限な諸カテゴリーのかなたに、いいかえれば現前性の有限な諸カテゴリーのかなたに、なんらかの超一本質性を遊離すべくつねに汲々としていたのであって、いつも急いでこう指摘したものであった。現実存在という述語が神に拒否されるのは、さらにもっと高等な、想像も及ばない、言うに言えない存在様態を神に認め与えるためなのだ、と。だが、そういった動きがここで問題にされるのではないのであって、それは次第に確認されてゆかざるをえないだろう。差延は存在論的もしくは神学的な——つまり存在一神論的な——いかなる再自己固有化にも還元されえないばかりではない。そればかりか差延は、存在一神論——つまり哲学——がそこでおのれのシステムとおのれの歴史を産出する空間を開きさえして、存在一神論を包含し、それを書き込み、回収できないまでにそれを超過しもするのである。 (Derrida [1972=1984: 71-72])

しかし、固有の難解さに加えてすべてを否定形で語るデリダの議論は（そしてとくに主題である「差延」概念自体が），否定神学とどう違うのか理解しづらい。が、要点としては、いわく言いがたいものを「いわく言いがたい〇〇」と言い切ってしまうと、やはり言ってしまったことになってしまい、したがって批判にかけられている現前性という自明な領野に回収されることになり、それでは元も子もない、ということではないだろうか。彼はハイデガーの流儀で、絶えず現前化から逃れる何かがあると、すなわち、あるということを「ある」と言い切らずに、しかしどうにかして言うために、彼は「ある」を抹消しながら「ある」と言う。

他方で東の言う「否定神学」は、上のデリダの引用箇所を参照したうえで、次のように明快に、おそらく過剰に明快に、要約されている。

ただしここで「否定神学」とは、肯定的＝実証的な言語表現では決して捉えら

れない、裏返せば否定的な表現を介してのみ捉えることができる何らかの存在がある、少なくともその存在を想定することが世界認識に不可欠だとする、神秘的思考一般を広く指している（デリダ自身がそのような広い意味で使ってい る）。

（東 [1998: 94–95]）

これが過剰な整理であるということがまず論証されねばならない。デリダと東の距離を測定するためにはまず、デリダとラカンの距離、東とラカンの距離をそれぞれ検討してみるのがよいだろう。先取りすれば、東のラカン批判の矛先は「不可能なもの」の「単一性」に向けられているが、しかしデリダにおいてはそれだけではない。

## 2.1 ラカン対デリダ——相違点と近さ

ここでラカン対デリダという構図を整理しておこう。まずラカンが1956年にギトランクールで行った「《盗まれた手紙》についてのゼミナール」において、E・A・ポーの『盗まれた手紙』を読みつつ、「手紙 lettre」〔したがって「文字」、シニフィアン〕の機能について独自の論を展開したことが発端となっている。とくにその講義の末尾において、ラカンが「手紙というものはいつも送り先に届いている」(Lacan [1956→1966=1972: 47])と発言した点を問題として、デリダは自ら問題としてきた「エクリチュール」の伝達可能性／不可能性にかんする論点との対立から、「真実の配達人」(『葉書』所収)と題する長大な論文(Derrida [1975=1982])をものすることとなる。また90年にこの論点を振り返りつつ、デリダがフランス哲学会にて行った講演「ラカンの愛に叶わんとして」(Derrida [1991=1994])も参照すべき文献となる。

デリダのラカン批判の要点は、一見するときわめてシンプルである。曰く、ラカンは「手紙は必ず宛先に届く」と言っているが、これはファルス＝ロゴス中心主義的な考え方であり、実際には「手紙は宛先に届かないこともある」(Derrida [1975=1982]; cf. 東 [1998: 96ff.])。つまり郵便物の誤配、散種という事態を考慮に入れなければならない。また、「脱構築不可能な手紙＝ファルス、決して実証的に語ることはできないその存在……の審級に到達し、そこを「真理」として安住するラカンのこの思考法は、前述した否定神学」(東 [1998: 100–101])である、云々。

争点である「シニフィアンの分割不可能性」(Derrida [1975=1982: 31ff.])をめぐる論点は、おそらくエクリチュールをめぐるデリダ固有の問題意識に淵源を発するのだろう。が、それがラカンの問題意識とははじめからすれ違っているものであること

は、バーバラ・ジョンソンがかつて指摘したとおりである（Johnson [1977=1981]）<sup>3</sup>。ジョンソンの示すところでは、手紙の分割不可能性については、デリダの側に重大な誤解がある。

手紙は分割できないと語ることでラカンがいわんとしたことは、従って、ファロスが無傷のまま残るということではなく、ファロスも、手紙も、シニフィアンも、みな実体をもたない、ということである。手紙が分割できないのは、この手紙がすべてを分割する機能を帯びているために他ならない。手紙は、ジャック・デリダが解釈するように、「裂開と分断を拒む自己同一性」を保持しているわけではないだろう。  
(Johnson [1977=1981: 146])

しかも、「送り先」もしくは「宛先」とは何かについて、デリダとラカンのあいだには「見解」の相違がある。

デリダが、手紙は送り先に届かず散種されることもあると語った時、彼は『送り先』を手紙の移動以前にすでに決められた場所と読んだわけである。しかもし手紙の送り先が、文字通りの受け取り人ではなく、ましてや手紙を手に入れた者でもなく、ただ手紙によって所有された者なら誰でもよいというラカンの示す考え方を、ここでデリダの考え方につき合わせてみれば、結局は、『送り先に届く』の意味に関して意見が分かれることこそ、『送り先』のもつ本質的に抽象的な性格の証左であるとわかるはずである。いや、ラカンの見解と自分の見解を区別しようとしてデリダが用いるレトリックそのものが、デリダを裏切って、手紙の『送り先』の法則を制定し、自らそれを演じているのである——。

(Johnson [1977=1981: 149])

このようにジョンソンの批判点は、「テクストの漂流」「散種」といったコンセプトからラカンを脱構築しようというデリダの意図が、デリダ自身を裏切っているという点にあった。ジョンソンから見たここでのデリダの議論は、宛先、手紙を送る主体

<sup>3</sup>先回りして言っておくと、ジョンソンについての東の論評は、少なくとも『存在論的、郵便的』においては3ページ強ほどのごくごく簡単なものであり（東 [1998: 102-105]），しかもそれはイェール学派の系譜からくるジョンソンの概念枠相対主義ふうの論調（？）への批判、デリダの脱構築の不在、彼女のレズビアン・フェミニズムという過激な政治的立場を云々した批判という、いずれもそれ 자체問題の多いおおむね情況論的・外在的なものであって、議論の内容はほぼ検討されていないに等しい。実際、「上述のようにそもそもデリダは、ゲーデル的脱構築の論理に抗する、あるいはそこから逃れるためにこそその論文を記していた」という前提から出発する以上、「しかしジョンソンには、残念ながらその視線はない」という帰結が出てくることは当然すぎるほど当然である。ちなみに言えば、この論法は「典型的な否定神学」的である、あくまでそれが悪いわけではないが。

の意図のようなもの、あるいは主体の「真意」、そうしたものをあらかじめ前提した議論になってしまっている。換言すれば、「真意」が伝わらないことに苛立つかのようなデリダの口吻（もちろんこれは悪意の解釈だが）は、かえって素朴な情報理論——まず送り手の「真意」があり、それがメディアに媒介される過程でノイズによって歪められる云々——に依拠していることになる。そのことは、デリダ自身のテクストにおいてよりも、東の解釈においてみごとに鮮明になっている。

郵便的隠喻に引きつけ整理すれば、「エクリチュール」とは結局、情報の不可避的かつ不完全な媒介のことだと考えられるだろう。情報の伝達が必ず何らかの媒介を必要とする以上、すべてのコミュニケーションはつねに、自分が発信した情報が誤ったところに伝えられたり、その一部あるいは全部が届かなかったり、逆に自分が受け取っている情報が実は記された差出人とは別の人から発せられたものだったり、そのような事故の可能性に曝されている。……

……彼にしたがえば西洋形而上学においては、「真理である」とはつねに、情報が媒介（エクリチュール）により歪められず、発信地での状態と同じ状態で届くことを意味している。つまり「真理」の真理性は一般に、情報の伝達過程における劣化、事故の可能性を極限まで減らした理想状態としてイメージされている。

(東 [1998: 83-84])

この東のデリダ解釈がある程度正しければ、「エクリチュール」とは「真意=真理」を損なう可能性を孕んだ不完全なメディアである。だとすれば、デリダの「真理」概念そのものは西洋形而上学のそれを引き継いでいることになる。攪乱要因が付加されただけだ。かくしてデリダ=東の考える「郵便空間」は、手紙に宛先を書くとおおむねその宛先に届くようなシステム——郵便局どころか、郵政省?——をまるごと前提することを逆に要請することとなる<sup>4</sup>。

そのような自家撞着が含まれるとはいいうものの、デリダの脱構築概念は本来、東自身も言っているように、ラカンに「ある意味で『近』」い（東 [1998: 321]）。そればかりかジョンソンの主張も全体としては、東も「形式的には正しい」（東 [1998: 103]）と認めているように、むしろ「枠組」は異なりこそすれデリダはほとんど正確にラカンを「反復」している——両者の違いはほとんど「枠組み」だけだ、というものであった。実際、東の描くデリダも、ただ一点（ファルスの分割〔不〕可能性）を除き、本質的な部分でラカン理論とほとんど重なっている。

<sup>4</sup> トリヴィアルな点に言及しておけば、東の「郵便空間」は「確率的」なイメージに基づいている（東 [1998: 87]；東 [1999: 51]）。しかし、確率論は本来「決定論」の言葉である以上、「散種」のイメージには合致しないだろう。

ではその近さの淵源はどこにあるのか。それはおそらく、両者の「倫理的」と呼べるそのスタンスにあると考えられよう。デリダのスタンスについては、リチャード・J・バーンスタインが的確かつ簡潔に要約していると思われる。

むしろ、デリダは、われわれがわれわれの中心だ、われわれの生まれながらの家だ、われわれのアルケーだ、と思い込んでいるものの身分を問い合わせるようにいつもわれわれを勇気づけている、と言うほうがより適切なのである。それが「理性の原理」そのものであるにせよ、なんらかの他の権威であるにせよ、デリダは、すべての権威を放棄することを唱えているのではなく、むしろ、それを問い合わせることを決してやめないと述べているのである。

(Bernstein [1991=1997: 285])

このスタンスは、デリダだけでなく、ラカンが保持しているものもある。ラカンはセミナー第7巻『精神分析の倫理』において、裏切り者ポリュネイケスの埋葬を禁じる通俗「道徳」の権化たるクレオン王と、クレオンに背いて自らの命を懸けてまで兄ポリュネイケスを埋葬しようとするアンティゴネとを鋭く対立させたうえで、「己の欲望を譲ら céder sur son désir ない」アンティゴネの態度こそ「倫理」にふさわしいとする (Lacan [1959–60 → 1986: 368ff.])。「道徳」対「倫理」である。「われわれがわれわれの中心だ……と思い込んでいるもの」とは、ほとんど大文字の他者の欲望に由来する「道徳」的なものである。己の欲望の現実界=「倫理」はその平面にはありえない。したがって「道徳」の根拠はつねに問われねばならない。

だとすれば当然、ラカン派の人間は、デリダのこのスタンスそのものについてはとくに異論を持たないだろう<sup>5</sup>。だからこそ、脱構築の肯定性を強調するデリダの身振りは、パフォーマティヴな効果においてジジェク的否定神学と「見まがうばかり」なのである——「神」のかわりに「幽靈」が導入されるというだけではないか。「否定神学」というデリダの文言によって、超越論的システムの導入が問題なのではない。むしろデリダが戒めているのは、自明とみなされた特定の理論に「安住」することだろう。しかしそうした安住の危険を普遍的に排除できる可能性がないこともまた、デリダとラカンは知悉している。

システム批判は、システム超越ではありえない。デリダの方法もまた、自らの根拠を問い合わせ続けるということでありながら／あるがゆえに、自らが否応なくシステムにつねにすでに内在してしまっているということを前提として含意している。と同

<sup>5</sup> ラカンにシンパシーをもち、インターネット上で東と論争したことのある斎藤環もまた、デリダの脱構築はシステムの破綻する地点をつねに暴き出すという「それ 자체は倫理的な試み」(斎藤[1998: 392])だとしている。

時に、それはむしろシステムに内在してのみ可能である。届くかどうかわからなくとも、手紙の力（可能性）を借りなければわれわれはまったく無力だ。したがって可能な「デリダ的脱構築」とは、自分の立っている地平、たとえば現世的な法が恣意的で無根拠あることに固執しつづけるという意味で、アンティゴネ的、したがってラカン的意味で「倫理的」なのものみである。

すなわち、ラカンとデリダは、「問い合わせないものを問う」という共通の倫理を保持しているということになる。とすれば他方、システムの内部にあってその起源を「忘れよ」と命ずる岩井克人の議論——こちらはラカンによればクレオン的、したがって「道徳的」要請である (cf. *ibid.*) ——こそ、本来デリダおよび東が批判の対象とすべき議論であるはずだ。それはまさに、「倫理的」であることをやめようではないか、と誘惑しているからである。実際、東はそのように岩井を批判している（東 [1998: 243, n. 23]）。ここにこそ、あらかじめ提示しておいた「岩井的否定神学」と「ジジェク的否定神学」との区別の必然性がある。言い換えれば、われわれの見地では、東の議論は、デリダの倫理的スタンスに準拠するかぎり本来峻別する必要のある岩井とジジェクの議論を「混同」している、ということになるだろう。

## 2.2 錯誤に基づく真理——否定神学の積極的構成

実際には送り主は、手紙が宛先に届く可能性さえ見て取れれば、その他の手段がなければ、とにかく郵便物を投函してみるだろう。少なくとも、誰もにとってそれを試みる価値あるいは義務がある。いずれにせよ「郵便」は届かないこともあるかもしれないが、届くこともなければならず、少なくとも届く可能性が送り主に想定できなければならない（これが転移ということだ）。しかもデリダは、そうしたパスカルの賭、暗闇の中での跳躍（すなわちエクリチュール）を倫理上推奨する立場にあるのではなかったのか？ にもかかわらず東は、そのように言うことを「超越論的シニフィアンの実体化」と呼び非難していることになる——それは逆にきわめて「郵便的」でない身振りである。大澤真幸が、東の言う「郵便的」はむしろ意に反して「秘教的」なのではないか、との疑義（東 [1999: 353ff.]）を提出した理由はおそらくここにある。このあたりから、デリダと東の立場のずれが明確になってくる。

ジョンソンも言うように、超越論的シニフィアンないしファルスは、分割されるのではなく他の象徴を分割するパフォーマティヴな機能としてのみ、あるにすぎない。ラカンにとってファルスが分割不可能なのは、それが「单一」であるからではなく、それが通常の物体として（事実確認的なものとして）実在するのではないからである。デリダは上述の倫理的スタンスから、このパフォーマティヴなものを、ふたた

びコンスタティヴなものなかに回収するな，と警告しているにすぎない。ラカンならただ，そんなことはしようと思ってもできない（それでも試みなければならないが），と応ずるだろうが。個々の=一人称の主体にとって，ファルスという資格においてあるものは，たかだか想像的な水準での「單一性」だ。換言すれば，一人称の主体にとってはそれが超越論的に「單一」であるのかどうかは確認の方法がない。

ラカンがこの超越論的シニフィアンの單一性によって前提しているのは，東が想像するような素朴实在論などではなく，むしろ無意識の構造論的・内の一貫性であり，それが想定されるからこそ解釈・分析が可能なのだということである。もちろんこれはフロイトが切り開いた視点——「決定論」とフロイトは呼んでいる——である。この象徴界の一貫性は，いかに奇妙に思われようと，想像的同一化ないし転移の基礎となっている。たとえばドナルド・ディヴィドソンも言うように，シニフィアン間の構造論的一貫性を仮定することなく解釈が可能になることは決してない。意味を受け取ろうとするならば，まずは相手の言葉が内的に一貫しているであろうことを仮定しなければならない。そうでなければわれわれには意味ということ 자체もわからなくなってしまう（Davidson [1984=1991]）。「騙されない者はさまよう *Le non-dupes errant*<sup>6</sup>」とのラカンの言は，そのように読まれねばならない。そもそもラカンがあの日聴衆に伝えようとしたのは，「主体に対して構成力をもっているのは象徴界の秩序である」（Lacan [1956→1966=1972: 8]）ということではなかったか。したがって，システムが壊れているから転移が生ずる，という東の読み（cf. 東 [1999: 365ff.]）は，少なくとも不十分である。相手側のシステムが一応一貫していると想定されるからこそ転移は可能になる——自分と相手のコミュニケーションのシステムが一応閉じる——という面も，それと同様に，転移の条件の記述としては落とせないのである。構造抜きに各シニフィアンの意味が確定するかのような捉え方は，逆に彼らの非難する「神秘」的思想に一致する。

むしろラカンおよびデリダのパフォーマティヴなスタンスにしたがえば，次のように挑発的な定式化もできるはずである。すなわち，理論化を行うこと，したがって一貫した論理を用いること，そしてそれを他者に向けて送り出すこと，要するに手紙を書くことは，パスカルの賭に似ている。神=普遍性の実在それ自体は論証不可能であるが，だからといってそれを捨てることはすべての可能性を失うことを意味する。したがって，理論化行為はあからさまに「神学的」な行為である，と。

理論化とは，ある何らかの理論に基づいて，他人を相手に何かを「説明」する行為である。しかし言うまでもなく，その理論が唯一かつ真の理論であることを，誰もが認めるほど厳密に論証することはできない——これが論理実証主義のもたらした

<sup>6</sup>超越論的シニフィアンを意味する「父の名 *Le nom du Père*」との地口。

教訓、つまり「ゲーデル的脱構築」の一つの意味であった。われわれはポパーのように、とりあえずより広範な現象を説明できる理論がよい理論である、などと無邪気に言い放つことはいまやできない（それはまさにラカンの言う「大学の言説」、したがって科学の言説のモデルだと言えよう）。ある理論が広範な現象を説明することは、その理論が内的に一貫していることを示しはするが、その理論の真実性を直接示すものとは言えない。より広範な現象を一元的に説明できることは、いわばその理論の説得力を向上する傍証のようなものでしかない。それでもやはりわれわれは、ある特定の理論を選択し、それに半ば無根拠に（「半ば」だけだ）固執し、それを終着点ではなく起点として他の現象を説明しなければならない。それは理論という立場を選択する際に、すでにわれわれに運命づけられている。このように理論化＝否定神学システムの設立は、すべからくパスカルの賭、デリダの言葉でなら「代補の論理」、あるいはまた、「遠近法的錯誤」と呼ばれる機序で行われるしかない。

問題は、その「錯誤」をどのタイミングで犯すか、である。具体的に言えば、困難な問い合わせに対して、どの程度答えを重ねた時点で納得するか、である<sup>7</sup>。原理的にいわく言いがたいものがあくまであるとき、それをどこまで分節化していくべきかが満足できるのか。どこまでであろうと、無限退行を要請するアポリアに対しては、ハанс・アルバートの言うように、どこかで問い合わせ（恣意的に）打ち切りにするしかないだろう（Albert [1975]=1985】）。打ち切り方としては、次のような（否定神学流の）やり方が有効である。すなわち、いわく言いがたいものがあくまである、かつ、それが何なのかを（別の言葉で）言つことはできないが、それで（別の言葉について）何かを言つうことができる場合、そのいわく言いがたい *X* に名前をつけること——もちろんこのクリプチ的名指し行為は、わからないものについてわかった気になる「錯誤」と表裏の関係にある——は、錯誤とはいえ、生産的・建設的なことではないだろうか？ 仮にもしそうだと思われれば、そこで問い合わせをうち切ればよいのである……。

一方、その錯誤を早めに犯すこともできるだろう。つまり、オッカムの剃刀の原則に逆らって、さまざまの不可解な現象すべてに名前をつけてゆけばよい。そうすればあらゆる不可解な現象はたちどころに理解可能になり、当初のアポリアは端的に糊塗され隠蔽されるであろう。まさに「複数の」超越論的シニフィアンを用意するというこちらの道は、むしろ安易で非デリダ的な道である。他方おそらくデリダは、

<sup>7</sup> この点に関して、馬場[2001b: 200–201, n. 29]は筆者の積極的な理論構築（中野[1997]）を「性急」として批判している。しかしそれは必ずしも性急でなければならない。ここで『ラカン派社会学』は、自己の理論枠組みの内部において、この理論を破壊しないし黙殺しようとする他者を『処理』しうるのだろうか？ という疑問へ回答するならば、答えはもちろん Yes である。ジジェクのローザ／ベルンシュタインの対立を適用して「診断」を下そう：デリダ＝馬場は強迫神経症なのだ（Zizek[1989]=2000: 93–94】）。そして彼らの症状は、結局「いかなる立場にも立たない」ということによって、対局にあるはずの「どの立場でも関係ない」というヒステリーへと反転するだろう。最も「真面目」な人間は、最も「遊戯」的な人間でもある。いずれにせよ問題だが。

その錯誤を最後まで犯すまいときわめて「眞面目」に苦闘することを選ぶ。彼にあつては、ユリイカの瞬間は無限に遅延される。これはラカン的に言えば、騙されまいと欲してさまようことを決断した者の、悲劇的に困難な道である。

ここでふたたび先述の否定神学の区別を登場させよう。すなわち、アポリアに対して、「それには原理的に答えがないのだから、問うのはやめよう（そもそも問題の立てる方が悪かったのだ）」というタイプの否定神学、これを「岩井克人的否定神学」、あるいは「狭義の否定神学」と呼ぶことにするのだ（cf. 岩井 [1993]；中野 [1997]）。デリダが峻拒しているのは、まさにこれであるはずだ——にもかかわらず東の場合は実は微妙である。他方、デリダのように否定神学を拒否するところまで、すなわち不可能な地点まで進むのではなく、原理的に答えが出ないことがわかつていても、なお可能なかぎり問い合わせ続ける否定神学もある。それが「ジジェク的否定神学」と呼びうるものである。それはジジェク一流の挑発的な口振りで「スターリン主義」（cf. Žižek [1992]）と呼ばれてもよい。言うまでもなく、「岩井的否定神学」と「ジジェク的否定神学」とは、東の言うように、否定神学であるという点ではたしかに同じものである。他方、「ジジェク的否定神学」とデリダ自身のいわば「反一否定神学」とのあいだに本質的な区別が立てられるかどうかは、先述したとおり微妙である。

異なっている点は、ジジェク的否定神学は1点だけをあきらめることで体系の残り全部を救うのに対し、デリダは最後まであきらめないとする点である。ただし、最後まで妥協しないという態度はまぎれもなく真摯と評すべきとはいえる。実際、可能なものだろうか。いや、デリダ自身もほとんど不可能であろうことくらい先刻承知であろう。ということは、デリダに、あきらめないとすることが現にできているかどうかが問題である。どんなに「奇妙な」テクストを書いたとしても、実際問題彼は記号の名の下にエクリチュールを行っているのである。しかもそのようなテクスト群を東のように整合的に読解する読者は存在するのだから、そのかぎりで彼のエクリチュール自体ははつきりと上首尾なのだ。もちろんこれも、読者の、著者への転移があればこそである。ということは、やはり著者の側も、読者への転移に少しばかりは加担しているということである。つまり、彼といえども完全に妥協しなかつたわけではない、ということだ<sup>8</sup>。

たしかにその伝わり方は当然、デリダ自身=送り主の意識的な意図とは合致しないかもしれないが、それは少なくともラカン側からは二次的なことである。眞の宛

<sup>8</sup> 次のことは筆者の憶測であるが、思い切って文字にしてみよう。すなわち、おそらく東の言う第2期の、「奇妙なテクストを書いた」デリダは、「中心の複数性」をコンスタティヴにだけではなく、パフォーマティヴに自ら演じようとした——つまり、そのように言うだけではなく、そのように生きようとしたのに違いないのだ。そして第3期のデリダは、その困難さ——大澤の指摘する「秘教化」——に必然的に直面し、その姿勢をあるポイントにおいて緩めることを余儀なくされたのだ。とすれば、緩められた否定神学批判は当然、それ自体「ジジェク的否定神学」と事実上見分けのつかないものとなる。つまりここでも、「否定神学」という非難語は完全に無効となっている。

先を決定しているのは、意識ではなく、無意識の方だからだ。デリダという個人が意識の上でどう思おうと、読まれるべきメッセージはつねに誰かによって読まれることになる——これは同語反復だが、それは、言語はつねにすでに公共的である以上、シニフィアンとして正しく受け取られるシニフィアンだけがシニフィアンなのだからである。届くところに届く、という同語反復は、論理的真理を構成している。この真理こそ、ラカンの言う「真理」の少なくとも一部をなしているものである。ラカンにとっての「真理」とは、東が言うような、素朴な実在としての現実界への接触ではありえず、むしろそれが断念されざるをえない以上、まずは論理的真理と、解釈の全体論的な整合性でなければならない。それゆえデリダ個人も、彼に転移する読者がいるかぎり、彼らにはまったく読めない文章を書くことができない。要するに、「誤配」も一種の成功した配達なのである。というよりも、端的にシニフィアンというものは送り主の意図を無視して独り歩きするのが常なのであって、届いたところこそが事後的に真の宛先となるのだということであるが。

デリダの罪はまだ軽い。デリダはラカン的倫理を、すなわちゲーデル的すなわちデリダ的脱構築を一貫して保持し続けつつ、手紙を書き続けているからである。それよりも、東の立場がどういうことになるのかがここでは重要である。少なくとも、東は余計なことを言ってしまったのだ。その余計なことは「複数性」云々である。これをことさらに、それも想像的なかたちで取りあげることで、東の立場は岩井克人の否定神学——複数のファルスがあつていいじゃないか、起源を、根底を、根拠を問い合わせない方がいい、という種類の否定神学——と見分けがつきにくくなってしまう。この地点でわれわれは、「複数性ということを重視」することは「意図されていることと逆のことになりやすい」と言う大澤真幸にふたたび同意しなければならない<sup>9</sup>。またさらに悪いことに、斎藤の『脱構築』が表象機能と絡んで想像的に進行すると、むしろナルシシズムを補強するように作用する」という「臨床的見解」(斎藤[1998: 392-393])が不幸にもここにおいて妥当していないかどうかについて、心配する必要を迫られる。「デリダの仕事はその主張のラディカルさにもかかわらず、他方で保守的に機能する。……リチャード・ローティは、一方で脱構築の成果を高く評価しつつも、そこで同じ語彙と参照項が機能し続けていくことを端的に『真面目』すぎると評している。そして私たちはその効果は実はデリダ的戦略のもつ内在的欠点だと考えることができる」(東[1998: 43-44])。正確にローティーの言う意味

<sup>9</sup> 「複数性」というと、経験的他者と超越論的他者との緊張関係を維持するのと言つても、結局は単純な経験的他者になりやすい。……複数の主体というと、ポストモダニストはみんなそういうことを言うわけだし、岸田秀みたいな人でさえも、人間は初めから多重人格なんだ、というようなことを言うけれども、そういうのって全然多数的ではないわけでしょう」(東[1999: 381-382])。「例えば岩井克人が単数体系でやると最初に宣言しちゃう、そういうふうに言った人たちに対して、こっちは複数的だと宣言してみてもしようがない。そうすると両者は結局同じことになっちゃう」(東[1999: 387])。

でではないが、そのとおりである。東はそれを了解していながら、「複数性」というおきまりの語彙の名の下に「否定神学」批判を敢行することで、当の内在的欠点に足下を掬われる危険を冒してしまった。別言すれば、彼の言っていることは否定神学批判だが、<sup>コンスタティヴ</sup><sup>パフォーマティヴ</sup>行っていることは否定神学以外のものではないということである。

この種の反転は、「相対化の言説」にはいたるところに見られるものである。難解なデリダ的脱構築を明快な理論=否定神学にパフォーマティヴに写し取ろうとした東が、コンスタティヴな理論内容においては否定神学を批判すること自体が、そもそも遂行的矛盾であったことを思い起こそう (cf. 東 [1999])。また、否定神学が「今やそれ自身、二項対立のなかの否定的な項になったかのように」(Bernstein [1991=1997: 284]) 解釈することは、バーンスタインによれば、まったくもってデリダ的とは言えないはずである。否定神学=理論は本来、理論自身にとって否定的な項にはなりえないものである、その根拠を問うことをさえやめなければ。

### 3 結論——われわれの課題

「脱構築」を特徴づけるためには、「複数性」という用語は不要であり、ミスリーディングでさえある。「中心の複数性」の「コンスタティヴな」標榜は、中心の中心性を「パフォーマティヴに」脱構築することには何らならず、画一化の潮流に対して何の歯止めにもならない。「单一」か「複数」かは、「善い」理論か「悪い」理論かのメルクマールにはまったくならない。「单一」とされていることを「複数」的に捉えなおそうという試みは、多くの場合当該の事実を「相対化」するに留まる。要するに「複数性」を闇雲に持ち出すだけでは何の益にもならないということだ<sup>10</sup>。

それゆえ、「ゲーデル的脱構築」と「デリダ的脱構築」の境界線は維持できない。そもそも複数的なものを複数的に捉えることは、理論の仕事ではない。理論の仕事は、複数的なものを一貫したパースペクティヴで捉えることである。見渡せば差異はどこにでも・いくらでも見つかる。理論としては、それらを各個個別に記述したところでしかたがないではないか。それらを一続きのものとして記述することをデリダは否定しなかつたし、その可能性もなかった。東の言うデリダ的脱構築は、現実ではなく理論を脱中心化しようすること、したがって理論に関してゲーデル的脱構築のコンスタティヴな内容をただ言明すること（「究極の真理、究極の理論はない」）に

<sup>10</sup>たとえば「多文化主義」という理念を例にとってみよう。少数派の文化を尊重しよう、一文化より多文化が望ましいというこの謹しい理念は、各文化の隔離とエスニック・アイデンティティの反動的な固守を前提し、外国人労働力の国内流入を促す（もちろん選別機構を設けて）という国策に利用されるかたちで容易に反転しながら、相互無理解を、ときには紛争をさえ、帰結するのである。つまりは「多」「複数」という理念だけでは「善い」とはまったく言えず、当然のことながら、その理念の運用面も問題なのである。

等しい、かえって脱構築とは呼びえないものであった。そのような努力をしなくとも、いかなる理論も多かれ少なかれ（広義の）否定神学的ではなければならず、否定神学的でない理論など考えられないという意味で、理論はつねにすでに脱中心化されているのである。ここで重要なのはむしろ、理論ではなく、理論によって脱中心化することであろうに。根拠への問い合わせるという倫理の徹底を立場選択＝自らの根拠という最後の1点（0でも複数でもなく、1であることが重要だ）で緩めることによつて、エクリチュールはその誤配可能性を大幅に低めうる。つまり理論は爆発的に明快になり、多くを語りうるようになる。理論のもつこの力を解放すること＝ゲーデル的脱構築も、本来の脱構築の一部でないはずがない。

残る問題は、最後の1点において妥協することを潔しとするかどうかであろう。しかし否応なく、潔しとはしないという条件において、妥協せざるをえないだろう。なぜなら私という個人は、理論という立場にすでにコミットてしまっているからである。われわれは、特定の前提を受け入れることで立場に立ち、矢面に立つ危険を引き受けつつ、その前提を受け入れるならばいかなる認識利得がありうるのかについて語ること、この地点に固執する責任がある。もちろん、自分の立場は無謬だ、という類の「信念の人」は困りものではある（ラカンという個人はそのような人間だと見られてきたのは事実であるが）。しかしいずれここで必要なのは、自らの前提を疑い、場合によっては全面的に捨て去る能力と覚悟であり、「倫理」である。そして自らの立場が否定神学に汚染されていることを潔く認めることもまた、倫理だろう。

したがつて理論家たる者、「否定神学」との誇りを怖るるなかれ。ある人々の言うように、理論は、コンスタティヴな一貫性をもつがゆえにパフォーマティヴィティーをもてないのでない。理論は本来、コンスタティヴなかたちのまま、同時にパフォーマティヴでもあらねばならないだけだ。要は、われわれ個々の「否定神学」によって何が積極的に言えるのかを示せるかどうかにかかっているのである。

## 文献一覧

- Albert, Hans 1975 *Traktat über kritische Vernunft*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen. = 1985 『批判的理性論考』, お茶の水書房.
- 東 浩紀 1998 『存在論的、郵便的——ジャック・デリダについて』, 新潮社.
- 東 浩紀 1999 『郵便的不安たち』, 新潮社.
- 馬場 靖雄 編 2001a 『反=理論のアクチュアリティー』, ナカニシヤ出版.
- 馬場 靖雄 2001b 『ルーマンの社会理論』, 効草書房.

- Bernstein, Richard J. 1991 *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd, Cambridge/Oxford. = 1997 『手すりなき思考——現代思想の倫理—政治的地平』, 産業図書.
- Davidson, Donald 1984 *Inquiry into Truth and Interpretation*, Oxford University Press. = 1991 『真理と解釈』, 野本和幸ほか訳, 効草書房.
- Derrida, Jacques 1972 "la différence," *Marges de la Philosophie*, Les Éditions de Minuit, pp. 1–29. = 1984 「ラ・ディフェランス」, 高橋允昭訳, 『理想』, No. 618, 67–101 頁.
- Derrida, Jacques 1975 "Le facteur de la vérité," *La carte postale*, pp. 494–517. = 1982 「真実の配達人」, 清水正・豊崎光一訳, 『現代思想』, vol. 10–3, 臨時増刊 デリグ読本——手紙・家族・署名, 67–101 頁.
- Derrida, Jacques 1991 "Pour l'amour de Lacan," *Lacan avec les philosophes*, pp. 397–420. = 1994 「ラカンの愛に叶わんとして」, 守中高明・高木繁光訳, 『現代思想』, vol. 5–3, 2月臨時増刊 総特集・ラカン以後, 88–120 頁.
- 岩井 克人 1993 『貨幣論』, 筑摩書房.
- Johnson, Barbara 1977 "The Frame of Reference: Poe, Lacan, Derrida," *Yale French Studies*, 55/56, 457–505. = 1981 「参照の枠組——ポー, ラカン, デリダ」, 大橋洋一訳, 『現代思想』, 7月臨時増刊 総特集・ラカン, 青土社.
- Lacan, J. 1956 → 1966 "Le séminaire sur la Lettre voleé." *Écrits*, Seuil. pp. 237–322. = 1972 「《盗まれた手紙》についてのゼミナール」, 佐々木孝次訳, 『エクリ』, I, 弘文堂, 5–80 頁.
- Lacan, J. 1959–60 → 1986 *Le séminaire, Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*, Seuil.
- 中野 昌宏 1997 「自己と貨幣における『せき立て』の機能——ラカン派の視点による社会科学の認識論的基礎・序説」, 『ソシオロゴス』, 第 21 号, 東京大学, 113–131 頁.
- 斎藤 環 1998 『文脈病——ラカン/ペイトソン/マトゥラーナ』, 青土社.
- Žižek, Slavoj 1989 *The Sublime Object of Ideology*, Verso. = 2000 『イデオロギーの崇高な対象』, 鈴木晶訳, 河出書房新社.
- Žižek, Slavoj 1992 「(共同インタヴュー=スラヴォイ・ジジェク氏に聞く) スターリンからラカンへ」, 聞き手=浅田彰・岩井克人・柄谷行人, 田崎英明訳, 『批評空間』, No. 6.