

労働者のアイデンティティ・ポリティクスにむけて

九〇年代を考える

三浦玲一

はじめに——二〇一一年のデモを位置づける

本稿の目的は、二〇一一年の秋に合衆国に現れたオキュパイ・ウォールストリートの運動を、一九九〇年代以降の人文系アカデミズムにおける左翼的な思考の系譜が、貧富の差の解消と資本主義の野放図な拡張の抑止を、有意の問題系として捉えることができなかつたことの、直接の症候として理解・整理することである。人文系アカデミズムの知が、格差社会の誕生を批判的に言語化できず、現在でもそれを左翼的な知の中心的な課題と捉えられていないからこそ、在野のつまりストリーートの運動としてのオキュパイ・ウォールストリートが、アカデミズムの知のいわば側面を突くようなかたちで、抑止されえない力

として噴出したのではないかという仮説から、この論考は出発する。

二〇一一年はデモの年であった。その前年末からロンドンの学生を中心に学費値上げ反対デモが行われ、それはイギリスの他都市にも広がる。同時期に、チュニジアのいわゆるジャスミン革命につながる行動が始まり、反体制の大衆行動はアラブ世界に広がってアラブの春と呼ばれるようになる。二〇一一年九月には、オキュパイ・ウォールストリートが始まり、合衆国全土ばかりでなく世界中に拡散していく。それと相前後しながら、ヨーロッパではギリシャ、スペインを中心に、債務危機問題（とその対策）への反応として、ゼネスト、大規模なデモ、暴動が繰り返された。大震災と原発事故に見舞われた日本は、

若干文脈が異なるが、これまでとは異なった層の参加者によるデモが繰り返されたことに違いはない。

これらすべてのデモは、旧来の労働組合や社会主義政党に主導された組織化されたデモではなく、ツイッターやフェイスブックやブログといった、インターネット上のいわゆるソーシャル・ネットワークを通じて呼びかけられ、動員されたと言われる点では共通している。グローバルな（金融）市場を批判の対象としたオキュパイ運動をひとつの象徴と考えるとき、それが二〇一一年に始まったことはひとつの転換点として重要だと思われるが、（とりわけ流動的なネットワークによって「組織」されたデモを考える場合）これら運動がいつ始まり、いつ終わったかを明確に決定することは難しい。二〇一一年は象徴的だが、もちろんそれは、それ以前から始まっており、（日本の現在の官邸前のことを考えても分かるように）現在でも続いている。

このような事態に、われわれの研究は対応していないように思われるし、それは、理論と実践の分離やアカデミズムの中立性といった問題に由来するものでもないように思われる。ポスト冷戦期において、アカデミズムにおける左翼的な想像力はどこに行ったのか。それはどのようにして、オキュパイに象徴されるものにつながることに失敗したのか。オキュパイに象徴さ

れる二〇一一年のデモの噴出は、どのような欠落を埋めようとしているのだろうか。

九〇年代の批評理論と

そのアイデンティティ・ポリティクス

九〇年代初頭に現れた三つの重要な批評理論として、以下では、トラウマ理論、クィア理論、ポストコロニアリズムを批判的に分析する。図式化すると、トラウマ理論は歴史を記憶で代替するアイデンティティ主義的な置換を、クィア理論は文化的な多様性のリベラルな重視を、ポストコロニアリズムはリベリズムのグローバルなレジームとして多様な文化のモザイクの自然視を、促進するという罪を犯したのだとわたしは論じようと思う。結論を先に述べると、これら理論の流行は、グローバルティを社会なき文化の交渉の場として想像することを強制し、社会なき文化としてのグローバルティは——自由の拡張として想像されるリベラリズムが、つねに資本主義システムという社会構造をその表面下に隠しているのと同じかたちで——社会構造の問題としての貧富の差の問題を不可視化することとなった。より適切でより公平な文化と文化の取り扱い方を想像するのは善であり、必要なことである。しかし、貧富の差を広げること

をその特徴とする資本主義という社会システムを考慮せずに、文化レベルの平等だけをアジエンダに乗せることには限界がある。貧富の差を、望ましくはないが個々人の能力の差の当然の結果であるとするリベラリズムのパラドクスに、それは端的に現れている。

トラウマ理論の誕生は、ショシャナ・フェルマンとドリ・ロームによる『証言』（一九九二）、キャシー・カールスの編書『トラウマへの探求』（一九九五）、著書『トラウマ・歴史・物語』（一九九六）をメルクマールとして良いだろう。フェルマン、カールスがともにある種のメインテキストとするのは、一九八五年に公開された、クロード・ランツマンによる衝撃的で長大なセミ・ドキュメンタリー映画『シヨア』である。これは、ナチスによるホロコーストのユダヤ人サヴァイヴァーのインタビュー集である（ユダヤ人サヴァイヴァーの他に、ナチス側の生存者のインタヴュー、また、ホロコーストを傍観した人々も含んでいる）。この映像の衝撃は、サヴァイヴァーへの直接のインタヴューが、ホロコーストの事実と歴史を客観的に調査・分析することよりも、むしろ当事者であった者としてのサヴァイヴァーが、その思わしき体験を「語れないこと」に焦点をあてるその構造にある。

実際、ランツマンは、『シヨア』が示す教訓として「理解す

ることの猥褻さ」という概念を提出する。それは、ナチス・ドイツによる「シヨア」——ヘブライ語のカタストロフの意であり、この映画後この語を使うことが、ホロコーストをヘブライ語表記したものとして、奨励される——のような「人類に対する罪」は、それ自体表象不可能なものとして認められるべきであり、シヨアを理解しようとする試みは、シヨアそれ自体と同様に、罪深い行為であるという主張である。そのような意味において『シヨア』は、過去を客観的に表象し、理解しようという試みの構造的な不可能性についての映画であり、トラウマとはそのような再現不可能性であるという提示である。

フェルマンは、『シヨア』の表象不可能性の議論を洗練、拡張しながら、表象不可能性は、トラウマの属性ではなく、ポスト・アウシュビッツの現代における、歴史的過去の一般的な性質であると、トラウマとはある特殊な体験ではなく、ポスト・アウシュビッツの現代において、過去全般がトラウマ的な体験として承認されることこそが倫理的な態度であると論じた。アルベール・カミュの、アウシュビッツとは直接関係しない、『ペスト』（一九四七）や『転落』（一九五六）を分析しながら、これら作品の主題は、おそるべき過去の体験が、そこに居てそれを体験した当事者の「証言」としてしか記録されえないという事実だと結論づける。ここで、「証言」とは、体験の客観

的・分析的な記述ではなく、表面上は的外れで無意味な、その体験が刻印された「声」としてしか理解されえないものである。アドルノの有名な「アウシュビッツ以後、詩を書くことは野蛮である」をいわば間接的に引き受けながら、フェルマンはポスト・アウシュビッツの文学形式としてのモダニズムを宣言し、リアリズムの不可能性を前提とするパフォーマンス的な言語による証言こそが、文学言語の規範的であり方なのだと宣言する。『シニフィアンのかたち』(二〇〇四)におけるウォルター・ベン・マイケルズは、トラウマ理論のアイデンティティ主義を批判した。新歴史主義の出発の書と一般に考えられるステイヴン・グリーンブラットの『シェークスピアにおける交渉』(一九八七)において、新歴史主義とは「シャーマン」としての文学研究者の「死者と対話をしたいという願望」から定義されていること(Greenblatt 1)、そして同年ピュリッツァー賞を受賞したトニ・モリスンの『ピラヴド』が、幽霊を通じて過去を追体験することで語られるトラウマの物語であることを指摘しながら、マイケルズは、ここにおいて歴史とは、トラウマという概念装置を通じて、誰にでもアクセスでき客観的に学ばれるべきものではなく、誰か、もしくはより正確には、何らかのアイデンティティに帰属して、その正当な後継者のみに追体験されるもの、つまり、(集団的な)記憶へと変容していると

分析した(188-89)。

ランツマンとフェルマンの主張するトラウマ理論は、その出発点において、サヴァイヴァーのあいだでアウシュビッツの細部についての証言が異なっていることからその証言の正当性を疑う、ユダヤ人差別的な言説への対抗策として構想されている。しかしながら、フェルマン自身も認めるように、証言の正当性を疑う議論に体験者を重視する当事者主義から論駁することは、証言の正当性が確保されるのと同時に、その証言の正当性について論じることを不可能にもするという側面がある(30)。それは、そこに居た者(ユダヤ人)とそこに居なかった者とのあいだには、議論によっては決して越えられないことのない壁があるということを確認するアイデンティティ主義である。

クシア理論は、イヴ・コゾフスキー・セジウィックの『男同志の絆』(一九八五)、『クローゼットの認識論』(一九九〇)、ジュディス・パトラーの『ジェンダー・トラブル』(一九九〇)から始まったとされるのが一般的だろう。テレサ・デ・ローレティスのコメントからこの理論がそう命名されたとされるのが一九九〇年である。パトラーの『ジェンダー・トラブル』は、「セックスとはつねにすでにジェンダーである」という有名なテーゼから、われわれの日常生活の規範を規定する強制的異性を愛を批判し、文学理論のみならず人文学の全体に大きな影響を

与えた。合衆国を例にとれば、L G B T (lesbian, gay, bisexual, transgender) という語と概念がほぼ一般的なものとして通用するようになり、同時に、セクシュアル・マイノリティへの差別が（少なくとも知識のレベルでは）抑圧的な犯罪であると認知されるようになったことは、九〇年代以降のクィア理論の偉大な達成であることは間違いない。ここ二〇余年間、ジュディ・バトラーは、理論・実践の両面において、その先頭を走り続けてきた。

二〇〇〇年の『利益と快楽——後期資本主義におけるセクシュアル・アイデンティティ』においてローズマリー・ヘネシーは、自身がレズビアンとしてクィア理論の達成の大きいなる受益者であることを認めながら、バトラーに代表される九〇年代の「アヴァンギャルド・クィア理論」の限界を厳しく指摘した。トラウマ理論と同様に、バトラーのクィア理論は、パフォーマティヴな権力装置としての言語という側面に注目するが、そのような切り口から見ると、たとえば結婚は、（パフォーマティヴのそもそもの定義をした）J・L・オースティンの『言語と行為』以来の、そして、アルチュセールの主体化／服従化の理論を経由して）言語の「パフォーマティヴな儀式」となってしまうのに対し、フェミニストにとって結婚とは、資本主義状況下において女が「家事」という不払い労働に封じ込められる契

機であるのに、そのような観点がバトラーからは抜け落ちてしまうという批判である（63）。『ジェンダー・トラブル』のよく知られた結論部で言及されるドラッグにしても、「二〇世紀末における合衆国都市部の中産階級」によるそれと、他の歴史的・地理的・階級的条件で行われるそれはおのずから異なっているはずなのに、バトラーの議論にはそのような視点がないとヘネシーは言う（116）。

ジェンダーの権力を批判的に分析するために、文化に内在する規範という名の権力を取り出してみせ、そのような規範との攪乱的な関係からユートピアの可能性を想像しようとするバトラーのフーコー的な方法論は、歴史化の契機を持たないとヘネシーは言う。バトラーの議論枠における歴史の契機は、言表行為をパフォーマティヴな権力たらしむる基盤としての文脈であるが、文脈についてのバトラーの議論は、文化の枠内での言語的な文脈の問題に限定されており、そこに社会的な文脈が導入されることはない。バトラーにおいて歴史は、言語の問題に還元されているのである（119）。

ヘネシーがこの問題を重要視するのは、クィア理論の誕生と流行は、二〇世紀末の後期資本主義におけるセクシュアル・アイデンティティの概念それ自体の、資本主義による変容と相互関係にあると彼女が信じるからである。フーコーが『知への意

志」で指摘した、二〇世紀初頭の同性愛者アイデンティティの誕生は、同性愛を社会行為における男らしさ・女らしさから定義しようとした一九世紀のパラダイムから、(セクソロジーの発達とともに) 個人々に内在する(生物学的な) 性的欲望を重視するようになったというセクシュアリティ概念それ自体の変容に由来していること、そして、このようなセクシュアリティの誕生は、近代化・産業化から市場が成立し消費社会が到来しているという、近年のクィア研究の成果を踏まえながら、ヘネシーは、グローバル化する後期資本主義において欲望する主体がふたたび重視され必要とされること「クィアな主体」——それは、そもそもその定義において、異性愛／同性愛という分別をこえながら、セクシュアル・アイデンティティを中心として把握される主体の謂いであった——の誕生の背景にはあること(109)、そして、グローバル化する後期資本主義が格差社会をもたらずとき、その格差社会の批判が「階級とは社会分析の単位としてもはや有効ではない」という言説によって封じ込められているかぎりにおいて、階級の問題を語らない左翼的な批評は「新自由主義のイデオロギーのためのもつとも有効な兵器」(112) であると「言」つ。

合衆国における多文化主義は——そこでアイデンティティを

固定化して制度的なものとなろうと、アイデンティティ概念の開かれを重視して、隠された制度的差別を乗り越えようとしようとも——実際のところ、社会制度としてのリベラリズム／資本主義をその制度的な基盤としながら、その基盤の上に、文化の差異を承認しようという制度である。それは、文化の差異とその流動性を強調しても、その強調を通じて基盤としてのリベラリズムという社会制度を強化する。この事情は、ヘネシーの批判するバトラーのクィア・ポリティクスの限界と同様である。言い換えれば、ヘネシーの批判は、クィア理論が推進しようとする性の政治学を批判するものではない。そうではなく、その限界を指摘し、その先にどのようなユートピア、真のユートピアが想像可能なかを思考しようとするものである。

ガヤトリ・チャクラヴォルティ・スピヴァクの『サブアルタンは語ることができるか』が一九八八年、『ポスト植民地の思想』が一九九〇年、ホミ・バーバの編んだ『ネーションと語り』が一九九〇年、著した『文化の場所』が一九九四年、エドワード・サイードの『文化と帝国主義』が一九九三年というふうには、ポストコロニアリズムは九〇年代初頭に大きな潮流として勃興した。ポスト植民地主義を、文字通り、植民地であった国が脱植民地化して以降の植民地主義の残滓についての問題として考えるならば、(多くの脱植民地化は、第二次世界大戦後、遅く

とも概ね六〇年代には行われていたので）これは奇妙な事態である。

自身ポストコロニアリズムの重要な論者であったアイジャズ・アフマドは、一九九五年の「文学のポスト植民地性の政治学」において、九〇年代の文学批評におけるポストコロニアリズムは、一九七〇年代にあった政治学におけるポストコロニアルの議論を、まるでそれがなかったかのようにして反復していると評することになる。そこでおきているのは、「第三世界文学」と呼ばれたものが「ポストコロニアル文学」と呼ばれ、「第三世界ナシヨナリズム」のイデオロギーが「ポストモダニズム」に置換されただけだと(一)。この議論以前にアルフ・ダークは、一九九四年の「ポストコロニアル・オーラ」において、九〇年代のポストコロニアリズムの実相は、第三世界出身の知識人が第一世界において認知されただけだと述べながら、その認知は「文化批評」の枠組みを推進させる装置だったとして、厳しく批判した(329)。

ダークは、①九〇年代のポストコロニアリズムが「第三世界」という概念の無効性を主張したとき、グローバル化のなかで真に消えていったのは「第二世界」、すなわち、資本主義のオルタナティブとしての社会主義もしくは共産主義であったこと(332)、②ポストコロニアル批評は、左翼的な批評とし

てマルクス主義の後継者を主張したが、そこで受け継がれたマルクス主義とは、ポスト構造主義を経由したそれであり、その批評が資本主義社会への批判を持たないリベラルなものであるという意味において、実質的にはマルクス主義ではなくポスト構造主義であったこと(336)、③九〇年代のポストコロニアリズムが行うヨーロッパ中心主義批判はあくまで文化的な批判であり、ヨーロッパ中心主義を深刻な問題とする真の原因、つまり社会・経済的な(資本主義の)世界構造を批判しないかぎり、それは批評的に有効な活動たりえないことを論じる(336-341)。

自らも「第三世界」出身であるダークは、九〇年代のポストコロニアリズムを推進した「第三世界知識人」の願望は真摯なものであったが、「変化しつつあるグローバル状況に適應しようという試みは、まさしくそのことを理由に、変化しつつあるその状況の典型例になってしまった」(338)として、ポストコロニアリズムを九〇年代のグローバル化の批判ではなく、症候として定義している。彼によれば、九〇年代におきたことは、資本主義の歴史において始めて、生産の地理的制約がなくなり、資本主義に内在していたヨーロッパ中心主義が終焉を迎えたこととであり(350)——資本は、もはや、「先進国」に投下される必要がなく、国民国家の枠組みを越えて、速やかにグローバルティを移動するようになった——(第二世界消滅後)グローバル

ルなレジームとなった資本主義の社会制度の上で、(社会制度から切り離された) 文化的な差異——グローバル状況で新たに作られた「伝統」としての固有のエスニックな文化——こそが、論じられ尊重されるべき差異、さらに言えば、商品となるという事態である。国民国家の枠組みを越えた小説を生産するポストコロニアル／ディアスポラ作家も、文化批評のグローバルなトレンドセッターとして活躍するポストコロニアル知識人も、グローバル化された世界の、このようなプレーヤーなのだとダリックは言う。

ダリックは最終的に、そのような(資本主義を批判しない)文化批評にわれわれの議論枠が留まっていることの皮肉な証拠は——多様性に寛容であるかどうかについての保守と革新の論争は確かに存在するが——トランス・ナショナリズムやマルチカルチュラルイズムの推進にもっとも熱心なのは、「国際ビジネスの先駆的なエリート」と「ハーヴァード・ビジネス・レビュー」であるという指摘に至る(355)。

トラウマ理論、クイア理論、ポストコロニアリズム——九〇年代を代表する批評理論は、社会と文化を切り離すことで、文化における多様性、複数性、寛容をそのユートピアの要件とした。それは、歴史を記憶に変えてアイデンティティの関数としながら当事者主義を重視し、主体を欲望する主体と定義しながら、

ら、リベラルなグローバル市場における有効な主体を想像して、フレキシブルで開かれたアイデンティティによって形成される文化を、理念型として提示した。それが九〇年代の批評理論だったのであり、それは、社会左翼と文化左翼の乖離を刻印し、前者に対する後者の有意を主張した時代だったのである。

新自由主義化と「労働」の隠蔽

一九九七年の『中絶された正義』においてナンシー・フレイザーは、「新しい社会運動」を批判しながら、左翼的な思想とはかつて、再分配と承認の双方を考える運動であったのに、現在では、承認のみが取り上げられ再分配は等閑視されており、而して、承認の再分配の両方をふたたびアジェンダに載せることが重要であると指摘した。承認(recognition)とは、多文化主義のもっとも有名な論文のひとつチャールズ・テイラーの「承認の政治学」が示すように、多文化主義においてとりわけ重視されるようになった、アイデンティティの承認である。再分配(redistribution)とは、もちろん、富の再分配を、すなわち、貧富の差の是正、格差社会の廃止を意味している。簡単に言えば、承認は、アイデンティティの問題系であり、差別の撤廃がその目標であり、その承認とは本質的に文化的な承認を

意味することから、その流れを文化左翼と呼ぶ。再分配とは、階級の問題系であり、貧富の差の撤廃がその目標であり、富の再分配とは社会構造の変革として実施されるので、その流れを社会左翼と呼ぶことにしよう。

承認と再分配は、理論的には互いに断絶した問題系ではなく、互いが互いを支え合う問題である。そして、だからこそ、九〇年代において、左翼的な想像力が文化的なものとなり、そこから社会的な要素が排除されていったという事実は重大な問題となる。再分配を求める社会的な想像力は、それが社会構造の変革だから社会的と呼ばれるばかりではなく、そもそもそのような左翼的想像力は、社会運動・社会主義・労働組合と密接な関係をもっていたからこそ、社会的なのである。

一九八九年、ベルリンの壁が崩壊し、冷戦の終わりが始まる。フランシス・フクヤマは同年夏に、「歴史の終わり？」を発表し、イデオロギー闘争の終焉とリベラリズムの究極的な勝利を宣言した。いわばベルリンの壁崩壊を予言したということで、フクヤマの議論は大きな反響を呼ぶが、一九九三年には、サミュエル・ハンチントンが「文明の衝突？」を発表して、イデオロギー闘争の終焉は世界における紛争の終焉ではなく、イデオロギーではなくアイデンティティの違いを理由とした紛争がこれからは続くのだと述べ、それ以降（ある意味現在まで続く）

民族紛争を予言したとして、大きな注目を集めることになる。

「来るべきアイデンティティの衝突に備えよ」と論じるハンチントンの議論は（とりわけそれが合衆国の読者を対象としているように思われることもあって）保守的なアラームリストとして批判されたが、マイケルズも言うように、アイデンティティの開かれを重視することでハンチントン（に象徴されるもの）を批判しようする試みは（その是非はまずおいておくにしても）、文化的アイデンティティの枠組みのなかで議論を続けているという意味において——つまり再分配の問題系を導入しないという意味において——いまだアイデンティティ主義者である。この視点が重要なのは、一般にフクヤマへの反論と考えられているハンチントンの議論は、アイデンティティの衝突が起こるのはイデオロギーの紛争がもう起こらないからだと言っているかぎりにおいて、つまり、イデオロギーの紛争を予め排除しそれをアイデンティティの衝突に置換するかぎりにおいて、フクヤマの議論をふまえたその発展として成立しているからである。ハンチントンの議論が重要なのは——それが本質主義的なアイデンティティへのコミットメントであるからではなく、あるいは、それがそうであろうとなかろうと関係なく——イデオロギーの紛争なき、つまり、リベラリズムが全世界を覆い尽くしたグローバル化の時代において、アイデンティティという問題系

が誕生すると指摘した点にある。

だからこそ、フクヤマの議論が重要となる。リベラリズムの勝利によって冷戦は終焉するとフクヤマが予言したとき、「かつて予言されたような、『イデオロギーの終焉』ではなく、資本主義と社会主義の結合でもなく、政治と経済の両面におけるリベラリズムの一点の曇りもなき勝利」が訪れたのだと彼は主張する(3)。冷戦の終焉が示すリベラリズムの勝利とは、フクヤマにとって、イデオロギー闘争の終焉ではなく、リベラリズムの勝利である。そして、ここでの大きなポイントは、ソ連に対する合衆国の冷戦における勝利は、社会主義に対するリベラリズムの勝利と読み替えられたということである。

冷静に言えば、真の問題は、フクヤマのレトリックではなく、フクヤマのレトリックが単なる誇大妄想に終わらなかつたという、九〇年代の歴史のほうにある。「リベラリズムの一点の曇りもなき勝利」とフクヤマが一九八九年に言うとき、それは、八〇年代のレーガン政権(と英国ではサッチャー政権、日本では中曽根政権)によって推進された新自由主義化を指している。それは、第二次世界大戦後以来の福祉国家の伝統を(七〇年代世界的不況を踏まえて)否定し、大きな政府から小さな政府へと移行しながら、(のちの)グローバル化のなかで合衆国のプライドを声高に主張することで支持率を高めるアイデンティテ

イ主義であった。だからこそ、フクヤマは堂々と、「資本主義と社会主義の結合」ではないリベラリズムの勝利を主張することができたのである。

米英日ではレーガン、サッチャー、中曽根によって推進された新自由主義化は、九〇年代に入って新たな局面を迎えることになる。八〇年代の新自由主義が、大きな政府と官僚制の批判を通じた規制緩和をその中心政策とする、いわゆるロール・バック型のネオリベラリズムだとすれば、第二期新自由主義とも言うべきロール・アウト型のネオリベラリズムが、そこで開始される。その特徴は、国家が完全雇用を保証しないと宣言すると同時に、国家の経済的な繁栄のためにはアクティヴな市民性が不可欠だと宣言し、流動的でフレキシブルで起業家精神に富んだ市場文化の創成を目標とすることであり、グローバル化の推進とそのなかでの産業の積極的な振興を政府の課題とすることである。

第二期新自由主義の重大な問題は、保守党のサッチャー、共和党のレーガンによって先導された第一期のそれが新保守主義とも呼ばれたのに対して、労働党のブレア、民主党のクリントン(日本では、タカ派の中曽根に対して、「自民党をぶっこわす」小泉)によってそれが先導されたことにある。九〇年代は、新自由主義改革が革新左翼の政策、ヴィジョン、想像力を纂奪

した時代なのだ。それは、かつての福祉国家的な社会政策が徹底的に無意味で時代遅れだとされた時代であり、左翼的な想像力が、グローバル化した市場経済の枠内で、それに適応したかたちのユートピアしか想像できなくなった時代である。ここに、九〇年代の左翼的想像力の問題がある。

より具体的にそこで起きたことは、イギリス労働党の「ニュー・レイバー」への変容——とその結果としての、労働党版新自由主義としての「第三の道」の提唱——であり、合衆国民民主党の「ニュー・デモクラット」への変容——とそれに付随する「ニュー・エコノミー」の承認と賞賛——であり、小泉内閣が主張した五五年体制の終焉である。「第三の道」を提唱する「ニュー・レイバー」とは、端的には、これまでの労働組合を支持基盤とする政党からの脱去であり、その意味においては、社会主義政党であることの停止の宣言である。それは、もはや労働、労働組合、階級といった概念は先進国の現実をただしく記述していないとした「ニュー・エコノミー」の提唱から下支えさる。「ニュー・エコノミー」は、ポスト産業化社会論、ポスト・フォーディズム論、そして種々のポストモダン論から、一九六〇年代より幾度となく繰り返されてきた議論の一変奏であるが、それが実際の政権の形態に影響を与えたのが九〇年代ということになる。

英国労働党の「ニュー・レイバー」への変身が象徴的に示すように、労働組合をその基盤とテクノロジとする社会政策が意味を失ったとされるとき、社会政策の放棄とその代わりの文化的な左翼アジェンダの想像力が、そして、社会左翼から文化左翼への置換が行われる。この変化の要因をひとつに帰することはできないだろう。ひとつには、いまだどってきただよ、ソ連の崩壊によって社会主義が無効であることは証明されたというプロパガンダがある。直接的には、労働党がニュー・レイバーにならざるを得なかったのは、そもそもサッチャー政権の第一期ネオリベリズムにおいて、国内の労働組合が破壊されていたからだという、新自由主義のマッチ・ポンプ的な構造もある（それはレーガン、中曽根政権も同様である）。また、既存の「システム」全体を否定しオルタナティブなコミュニティを想像しようという新左翼的想像力が、福祉国家を批判しながら、冷戦構造のなかで官僚によって計画された制度を批判したことが、そもそも新自由主義と親和的だったという事情もあるだろう。

だが、理由はなんであれ、そこで失われたのは、労働組合をモデルとする社会運動が社会政策の枢軸を定め、それによって国民全体の生存権が保証されるという、福祉国家のモデルである。このモデルこそが、社会的なもの、社会、社会主義を、左

翼的な想像力の基盤として定めていた。新自由主義は、煎じ詰めれば、そのような想像力への攻撃であり、新自由主義化は、ソ連の崩壊をジャンプ台としながら、その攻撃を完遂したのである。

その意味で象徴的なのは、エルネスト・ラク라우とシャントル・ムフによる一九八五年の『ポスト・マルクス主義と政治——根源的民主主義のために』であるかもしれない。ここでラク라우・ムフは、労働組合型の社会運動の失効を論じ、アイデンティティ主義的な「新しい社会運動」こそが「根源的な民主主義」を可能にするのだと主張した。フレイザーが批判した「新しい社会運動」とは、このモデルを指している。九〇年代の批評理論の理論的な母体は、このラク라우・ムフの書のなかにあると言いうこともできるだろう。

一九九一年の『ポストモダンイズム、すなわち、後期資本主義の文化論理』の結論において、フレドリック・ジェイムソンは、ラク라우・ムフを批判しながら、そこで提示されるものはアイデンティティ・ポリティクスであり、そして、アイデンティティ・ポリティクスを求める感情構造は真正なものかもしれないが、アイデンティティ・ポリティクスをポストモダンと呼ぶなどいのであれば、ポストモダンイズムについて考えることは意味がなと宣言した(319)。ラク라우・ムフの議論は、ポストモダ

ンのイデオロギーである労働の消滅を前提とした、富の再分配という理念の重要性の否定であるとしながら、ジェイムソンは、「旧式の工場からは労働者を追い出して、新しい種類の産業は世界中の予想もつかない場所に追いやる、そして、ジェンダーにおいても、技術においても、国籍においても、つまり、あらゆる特徴において、伝統的な労働者とは異なった労働力をリクルートする」(320)と、現在のグローバル化された新自由主義における労働の隠蔽の実体を的確にかつ予言的に記述しつつ、排除されつつある労働運動が、それが排除されつつあるからこそ、ポストモダン状況に対する批評的な視点として重要なだと力説する。

ここでのジェイムソンの結論は、マイノリティの権利を主張するアイデンティティ・ポリティクスとは、「消滅しつつある労働者階級の置換」(319-20)であるという指摘である。これは、一方では、歴史的に(ここまでたどってきたように)ラク라우・ムフが提示してきたような「新しい社会運動」とは、かつての労働運動モデルの社会運動の無効性を主張して、その置換として誕生してきたことを意味している。かつて、社会に対する批判とは、貧困に喘ぎ搾取される階級である労働者階級をそこから救出する社会システムを想像することだったのだから。そして、ジェイムソンの議論をよりよく理解するためには、

たとえば、ウエンディ・ブラウン一九九五年の『被傷の国家』での議論を見るのが良いだろう。ここでブラウンは、フェミニストの立場からアイデンティティ・ポリティクスを再評価しながら、多様なアイデンティティ・ポリティクスは、抑圧されたマイノリティが、ヘゲモニックなアイデンティティ——合衆国の場合で言えば、具体的には多くの場合、白人異性愛男性のアイデンティティ——と同等の扱いを求める(だけの)運動であるので、それはリベラリズムの拡大と完遂の運動ではあっても真の社会変革に至らないと、最終的にそれは、ニーチェの言うルサンチマン、憎悪や復讐の感情の解消でしかないと指摘した。アイデンティティ・ポリティクスは——まさしくグローバル化時代の九〇年代の政治として——よりよい、より平等なリベラリズムの完遂を目標としている。ただし、われわれは、もうすでに気付いているように、「よりよい、より平等なリベラリズム」とは、リベラリズムが資本主義の別名であるかぎり、より平等でより苛烈な競争社会を意味しているかもしれない。そしてまた、「よりよい、より平等なリベラリズム」は、リベラリズムの外部を決して想像することはない——それが、みなが見る状態のリベラリズムにおけるヘゲモニックな主体との平等を求める運動であるかぎり。それはリベラリズムを完遂し、それをオルタナティブのない閉域として閉じさせる。

アイデンティティ・ポリティクスを労働運動の置換とジェイムソンが呼ぶのは、この地点においてである。労働者の団結による政治運動は——少なくとも理念的には——資本主義社会の批判であり、その転覆を目標としている。アイデンティティ・ポリティクスが承認を求める運動であるならば、アイデンティティ・ポリティクスが猖獗を極めたのちの現在においてわれわれが考えるべきは、労働者についてのアイデンティティ・ポリティクスだろう。それは、「消滅した」とされる労働者を再発見することであり、そのような労働者のアイデンティティを承認して労働者の連帯を呼びかけることであり、連帯した労働者のアイデンティティの価値から、この世界の限界の労働者による指摘を思考し、想像していくことである。この「アイデンティティ・ポリティクス」は、すなわち再分配の要求であり、そうであるばかりでなく、われわれが住む世界そのものの深奥への批判であり、その真のオルタナティブを思考し、想像する試みである。

おわりに——歴史的現在の批評のために

九〇年代の左翼的な想像力は、新自由主義化のなかで、労働運動を時代遅れのものとして忘れ去ろうとし、アイデンティティ

イに関する文化的な政治における改革と平等を求めた。それはもちろん価値ある試みであったが、その試みとともに、格差社会が訪れた。二一世紀も十年以上すぎ、グローバル化の論理によって正当化され続けてきた格差社会は、世界各地での種々のデモというかたちで、まさしくストリートから批判されるようになった。それは、九〇年代以降のアカデミズムが、格差社会を適切に批判するバースペクティヴを持たなかったことの、皮肉な現れである。

だが、言い換えるならば、労働者のアイデンティティ・ポリ

ティクスを訴える本稿の結論は、おそらく、一九八〇年代よりも、一九九〇年代よりも、二一世紀最初の十年よりも、現在においてこそより説得力を持つだろう。そして、この主張は、昨年来の種々のデモについて、それを批判するのではなく、それを手放しに賞賛するのでもなく、どのような政治的枠組みがそこで必要とされ、どのような政治的目標をこれからわれわれが考えるべきなのかを、いくばくなりとも提示しようとした試みである——われわれの現在を歴史的に考えることを通じて。

参考文献

- Ahmad, Aliqz. "The Politics of Literary Postcoloniality." *Race and Class* 36.3 (January 1995): 1-20. *Sage Journals*. Web. 10 March 2012.
- Bhabha, Homi. *Nation and Narration*. New York: Routledge, 1990. Print.
- . *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994. Print.
- Brown, Wendy. *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. Princeton: Princeton UP, 1995. Print.
- Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge, 1990. Print.
- Carruth, Cathy. Ed. and intro. *Tyranus: Explorations in Memory*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1995. Print.
- . *Unclaimed Experience: Tyranus, Narrative, and History*. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1996. Print.
- Dirlik, Arif. "The Postcolonial Aura." *Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. *Critical Inquiry*. 20.2 (Winter 1994): 328-356. *Jstor*. Web. 7 March 2012.
- Felman, Shoshana and Dori Laub. *Testimony: Crises of Witnessing in Literature, Psychoanalysis, and History*. New York: Routledge, 1992. Print.
- Fraser, Nancy. *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. New York: Routledge, 1997. Print.
- Fukuyama, Francis. "The End of History?" *Nation-*

- al Interest*. 16 (Summer 1989): 3-18. Print.
- Greenblatt, Stephen. *Shakespearean Negotiations: The Circulation of Social Energy in Renaissance England*. Berkeley: U of California P, 1988. Print.
- Hennessey, Rosemary. *Profit and Pleasure: Sexual Identities in Late Capitalism*. New York: Routledge, 2000. Print.
- Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*. 72.3 (Summer 1993): 22-49.
- Academic Search Premier*. Web. 19 Aug. 2011.
- Jameson, Fredric. *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke UP, 1991. Print.
- Lacau, Ernesto and Chantal Mouffe. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. Trans. Winston Moore and Paul Cammack. London: Verso, 1985. Print.
- Lanzman, Claude. "The Obscurity of Understanding: An Evening with Claude Lanzman." *Trauma: Explorations in Memory*. Cathy Caruth, ed. and intro. Baltimore: Johns Hopkins UP, 1995. 200-220. Print.
- Michaels, Walter Benn. *The Shape of the Signifier: 1967 to the End of History*. Princeton: Princeton UP, 2004. Print.
- Morrison, Toni. *Beloved: A Novel*. New York: Alfred A. Knopf, 1987. Print.
- Reagan, Ronald. "Peace: Restoring the Margin of Safety." 18 August 1980. *Ronald Reagan Presidential Library*. National Archives and Records Administration. Web. 22 Oct. 2012.
- Said, Edward W. *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus, 1993. Print.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between Men: English Literature and Male Homosexual Desire*. New York: Columbia UP, 1985. Print.
- . *Epistemology of the Closet*. Berkeley: U of California P, 1990. Print.
- Shoah. Dir. Claude Lanzmann. New Yorker Films, 1985. DVD.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*. Eds. Cary Nelson and Lawrence Grossberg. Urbana, IL: U of Illinois P, 1988. 271-313. Print.
- . *The Post-colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*. Ed. Sarah Harasym. New York: Routledge, 1990. Print.
- Taylor, Charles. "The Politics of Recognition." *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Ed. Amy Gutmann. Princeton: Princeton UP, 1994. 75-106. Print.