

「政治的なるもの」再考

－ 世俗化社会における社会統合 －

箭 内 任*

Rethinking “the Political” : Social Integration in a Secular Age

Makoto Yanai

The purpose of this paper is to reconsider the concept of “the political” that Carl Schmitt once argued. I would like to discuss this issue referring to Jürgen Habermas’ argument. The first point that requires clarification is the way in which Schmitt understands the meaning of “the political.” The second argument concerns its application, or the theory of “agonism” defined by Chantal Mouffe. Next we examine the concept of “the political” in reference to Habermas’ critique of Schmitt’s understanding. So, it is concluded that it should be cast in new light of the social integration in a secular age to reach the more accurate understanding.

Key words : the political, social integration, agonism, law, secularization

1 はじめに

高次に分化し多様化した社会に協調と統合をもたらす方法とはいかなるものであろうか。「社会統合」は、たえず社会の分裂を抑制し回避するものとしてあり続けてきた。政治が自らの意味を見出すのは、まさにその点においてであった。デモクラシーがすでに根づき、あるいは今後根づこうとしている社会においてもそれは同様であろう。しかしそれと同時に、グローバル化した資本主義の中で社会統合という言葉は、空疎なスローガンや聞こえの良い掛け声にとって代わることもある。すると、本来それ自体としては何ら方向性を持たぬものであった集団を集約的な意志を持った共同体たらしめ、そこに連帯の意味を見出す社会統合の政治的な意味は希薄化されてしまう。このような社会では、政治と経済という両翼の均衡は崩され、また社会統合の意味も歪められることになる。そもそも、社会統合の核である政治は、社会システムという中での機能的な命令に過ぎないものとなり、駆動力として存在する「政治的なるもの」もシステムと化した政治に回収されてしまう。しかし、政治そのものが社会の統合をめぐる問いであれば、今日の世俗化された社会における「政治的なるもの」という概念はいかなる意味を持ちうるのだろうか。それを検討するのが本稿の主たる目的である。

本稿ではまず、カール・シュミットの理論の核心にある「政治的なるもの」という概念を簡

2013年3月28日受理

* 尚綱学院大学 准教授

単に述べたうえで、彼の批判的継承者であるシャンタ・ムフによる「闘技」概念を検討し、今日のデモクラシーにおける「政治的なもの」という概念の射程を見極めたい(第2章第1節)。その後、社会統合に関する予備的な考察として、ムフと、そしてまた彼女が批判するユルゲン・ハーバーマスのそれぞれの立場の輪郭を描く(第2章第2節)。そして、双方の論点の差異は社会統合をめぐる政治に関わる言説の中での「法」と「道徳」との布置関係の違いに起因していることを示す(第3章第1節)。この確認を行った後、「政治的なもの」の概念を「中立化」の過程に定位させ、その概念に新たな自己表象をもたらそうとするハーバーマスの論拠を示す(第3章第2節)。その時「政治的なもの」という概念は、中立化が社会の世俗化とは不可分である以上、宗教性と世俗性との相補的な「学習過程」の中に位置づけられなければならないものとなる(第3章第3節)。そして最後に、「政治的なもの」という概念が真に社会統合の素地となるためには、もはやシュミットの謂を離れ、政治的自律を有する市民の政治的権能として理解されなければならないという結論へ導きたい(第4章)。

2 「政治的なもの」という概念とその射程

2-1 「政治的なもの」と「闘技」

カール・シュミットは「政治的なもの (the political / 原語 das Politische)」という概念を「友・敵関係」から理解した。それは、政治的な行動がすべてそのもとへと帰着する、政治に固有な究極的区別である [シュミット, 1970, p.14]。この区別は、道徳的な領域での善と悪との区別や、美的な領域での美と醜との区別と同様の徴表のひとつである。そのため「政治的なもの」という概念は、経済的な観念や道徳的な諸観念によって理解されることはなく、ただ政治の領域において具体的かつ存在論的に解釈されなければならない [シュミット, 1970, p.17]。政治がまさに政治的な緊張関係を有することができるのは、友・敵関係という極めて現実的な内容を含んだ政治の可能性においてである。「友・敵の区別がなくなれば、政治的生活そのものがなくなる」 [シュミット, 1970, p.58] と語るシュミットの姿勢に、彼固有の政治理解がある。

シュミットはこのように政治を理解したうえで、主権とは最終的な政治的決断を下す権能であるとした。それは、憲法による政治秩序が通常どおり発動することを停止するような「例外状況」において現れるものである。その時立法者はその責任を問われることはなく、意志能力を持った絶対的な根拠であるメタ主体として扱われる。そして、その主権は政治的な虚構とも言うべき「国家 (Staat)」にある。こうして国家は、主権として人格化されることになる。人格化され、主権という権能を引き受けた国家は、自ら定めた規則を停止することも、そしてまた既に発令した命令でさえ破棄することも可能となる。国家は全体の唯一の「意志」となり、「合法性 (Legalität)」よりもむしろ「決断 (Entscheidung)」が正当化されることになる。なぜならば、合法性とは、主権者が創始した制度や規則体系にすぎず、究極的な根拠には意志しうる決断がなければならないと考えられるからである¹。

そして、この「政治的なもの」の概念を、デモクラシーという側面から新たに捉え直したのが、アイデンティティに基づくラディカル・デモクラシーを唱えるシャンタル・ムフであった。彼女は、シュミットの理論は、今日のデモクラシーやリベラリズムが安易な自己充足感に陥ることを避け、その支配的な言説の瑕疵を全面へと押し出す可能性を含んでいると評価した

[Mouffe, 1999a, p.2]²。

ムフによれば「政治的なるもの」と「政治 (politics)」とは異なったものである。「政治的なるもの」が「あらゆる人間社会に内在する敵対関係 (antagonism) の次元や、多くの異なった形をとる様々な社会関係で生じる可能性を含む敵対関係の次元」[ムフ, 2001, p.5] を意味している一方、「政治」とは「絶えず潜在的な紛争を孕んでいるという条件の中で、ある種の秩序をつくり出し、人間の共存を組織しようとする実践や言説、そして制度の総体」[ibid.] のことを意味している。ムフは、この双方を区別することで、デモクラシーの理論が前提とする合理主義的で普遍主義的な言説の特徴を詳らかにし、また、それによって、こうした言説に見られる政治概念の不十分さを指摘した。彼女によれば、シュミットの「政治的なるもの」という概念には、合理主義や普遍主義を乗り越え政治概念を徹底させる方法への示唆がある。中でも重要なことは、その概念に含意されている、人間に内在し不可避的な敵対関係に目を向けることである。ムフからすれば、人はこのような敵対関係に必然的に陥っており、その事実から目を背けることも、またその事実からひき起こされる様々な諸問題 (対立や抑圧) に目を瞑ることもできない。敵対関係という事実に向け、葛藤や決断などをデモクラシーの理論へともたらし、それによってはじめて真なる政治を語りだすことができる。そして、その端緒がシュミットの理論にはある。

にもかかわらずシュミットは、この友・敵関係を蔑ろにするものとして「人間性 (Menschheit)」の概念を挙げている [シュミット, 1970, p.63]。しかし、この概念が敵という概念とは相容れることはない。人間性という普遍性を帯びた概念は無色透明な世界を前提としており、そこには現実の政治も国家もない。しかし、現にある戦争に目を向ければ、当の国家主体はこの普遍的な概念と自らを同一視し、国家としての戦争を遂行している。それを考えれば、人間性という概念は、他を欺くイデオロギーにすぎない [ibid.]。

そのため、ムフは、このシュミットの人間性という概念を次のように読み替えた。「政治的なるもの」の根幹をなす友・敵関係は、たしかに人間の存在論的規定である。しかし、この「政治的なるもの」という概念を、今日のデモクラシー社会ではシュミットが志向したようなものとして受け入れることはできない。国家の復権を唱えんがためこの概念を用いるのでもなければ、それを用いらんがため人間性という概念に否定的なニュアンスを帯びさせるのでもない。それは「デモクラシーの次元」であらためて考察されなければならないものなのである。ムフは、シュミットが「市民 (demos / people)」という概念を人間性の概念に対置し主題化していることを高く評価する。しかし、それはシュミットと同意ではない。「政治的なるもの」という概念は、市民を原点とするデモクラシーの概念で読み替えられなければならない。「デモクラシーの鍵となる概念が、市民や人々であることを強調することが重要である」[Mouffe, 1999b, p.43] とムフが語るとき、彼女はシュミットから離れることになる。

友・敵関係は、理念化された人間性などというものから導かれるものではないとムフは語る。人間性という概念は、たしかに政治の存在論的な性格ではある。しかしそこには、個々の具体的な市民の姿が反映されていなければならない。これを考えれば、シュミットは友・敵関係に見られる「存在論的な差異 (difference)」を「同質性 (homogeneity)」の観点から捨象してしまっている。同質性の概念だけが、理論構築の手がかりだとすれば、具体的な個々の姿を持った人々の存在論的な差異が論じられなくなってしまう。しかし、デモクラシーとは、そもそもそのような差異に敏感でなければならないはずではないか。にもかかわらず、同質性

を重視するあまり差異を軽んじてしまえば、それは畢竟、排除へと至ってしまい、デモクラシー自体が矛盾を犯してしまう。つまり、シュミットは同質性概念に含まれる語義矛盾（平等ゆえに、そこに反定立される不平等性の可能性）に気づいてはいない。そのため、結局のところムフは、シュミットがデモクラシーを「均衡（equilibrium）」のもとでしか見ていないと批判するのである [Mouffe, 1999b, p.44]。

敵対関係にある「敵」とは、自分に対峙する絶対的な対立関係にある「他者」である。この他者を政治の言説に乗せるためには、打ち倒すべき他者から「正統な敵（adversary）」へと変容させなければならず、その意味ではたとえ敵とはいえ、それはデモクラシーという制度の中にある。こうしてムフは、デモクラシーの真の目標は敵対関係から「闘技（agonism）」への移行の中で他者を捉えることにあるとした。敵対者の立場を受入れるということ、これがデモクラシーの究極的な課題にほかならない。そのため、「闘技的な対決（agonistic confrontation）」こそが、デモクラシーの有り様そのものなのである [ムフ, 2001, p.29]。こうして、闘技に定位するデモクラシーによって、我々はデモクラシーの限界を認識し、そこにある排除の形態を白日の下に晒すことができる。ムフからすれば、すべての関心事に対する自由でかつ抑圧されない公的な討議といったものはありえず、その可能性を否定することがデモクラシーにとって決定的に重要である。そしてこの考え方を核心とし、ムフはハーバーマスを批判することになる³。しかしそれは同時に、「政治的なるもの」という概念が社会統合という局面に向き合った時に、デモクラシーの意味を左右する極めて重要な分岐点を成すものでもある。

2-2 デモクラシーの分岐点—ムフによるハーバーマス批判

ハーバーマスは予てより、政治的な美化を語る典型としてシュミットをとりあげ、そこに政治の「非日常化」を見ていた⁴。シュミットの態度は、「太古の制度を崇拝するゲーレン」や「実際の歴史過程に対して抽象化された歴史性を論じるハイデガー」と同様に時代判断の洞察に終始しており、それはまた、世代経験のひとつとして無批判にニーチェを受け入れ、それを崇拝しているようにハーバーマスには映っていたのである⁵。

しかしムフは、このようなハーバーマスのシュミット理解は「完全な誤読」であり、ハーバーマスは、シュミットが和解不可能な諸原理の矛盾した結合をデモクラシーの基礎としたことについて、まったく関心を示していないと言う。ハーバーマスが述べる理論は「欺瞞のない理性的なコミュニケーション」にもとづく理性的な社会統合への合理主義的な熱望だが、しかし、それこそがそもそも「根本的に反政治的」である [ムフ, 1998, pp. 226-227]⁶。ハーバーマスは、シュミットの「政治的なるもの」を個々の合理的なコミュニケーション・プロセスと理解し、その「政治的なるもの」に内包されている権力と敵対関係の次元を消し去っている。ハーバーマスのコミュニケーション論には「政治的なるもの」の本性がまったくなく、人間の行為を突き動かしている情念が政治の世界において果たす役割が否定されており、政治の領域での集団や集合的アイデンティティが個人の合理性領域へと還元されてしまっていると、ムフは難詰する [ムフ, 1998, pp.281-284]。ハーバーマスは「決断主義」を揶揄してはいるが⁷、しかしその決断でもって、法や規範のもとに常態化され、また日常世界の中に隠蔽されてしまっている事実が顕現する可能性も否定できないのではないか、それを考えればハーバーマスのシュミット批判は的を射てはいないと、ムフは語るのである。

ムフにしてみれば、何かしらの「合意」を目指し、そこから最終的に社会統合を導こうとす

るハーバーマスの理論は、多様な主張や意見対立を私的領域へと格下げし軽視しているように見える。ハーバーマスが主張する手続き的なアプローチでさえ常に主体的な倫理的なコミットメントを必要としている。にもかかわらず、アイデンティティに基づく社会参与を認めないのであれば「政治的なるもの」の本質を真に理解することはできない [Mouffe, 1999c, p.749]。そのためムフは、ハーバーマスをして「我々が呼ぶところのデモクラティック・エートスの重要性を忘却している」 [Mouffe, 1997, p.29] と結論づけたのであった。

こうしてみると、政治哲学での主要な問題に「公共圏」の成立をめぐるものがあることが分かる。そして、ムフとハーバーマスの対立もそこ起因していると言える。一般に公共圏と呼ばれるものは、人々の関心が集約される空間ということになるが、政治に関して言うならば双方の理解は大きく異なっている。ムフは公共圏の有効性は認められるとはするものの、それは非排他的なものでなければならないと言う [Mouffe, 2000, p.135]。しかし、ハーバーマスは、その公共圏の特徴を「自律」と「法」とを巡る立論から明確にしようと努める。そして彼は法の原理にある自律概念を、討議による意見形成・意思形成という側面から読み込み、また法の妥当性を語用論的な相互了解行為に立脚させようとするのであった [Habermas, 1992, S.134]⁸。

3 「社会統合」の意味内実

3-1 法と道徳

ムフとハーバーマスとの決定的な差異は、後者が政治の場を「公共圏」と等価なものとして位置づけ合理的な政治の可能性を追求しているのに対して、前者が主体の持つ「アイデンティティ」という位置値から政治を語る場所にある。ムフは、デモクラシーには不確定性や非決定性の要素があり、また平等の原理と自由の原理とのあいだには解決困難な緊張関係が残り、デモクラシーを最終的に実現することは不可能だと考えている。そのためムフは、ハーバーマスが政治領域における個人個人のアイデンティティを、そしてその対立と分裂とを消滅させ、「政治的なるもの」を隠蔽していると断じたのである [Mouffe, 1992, p.13]。

しかし、ハーバーマスにしてみれば、デモクラシーは、相互主観的に共有されている言語の拘束力を通じて社会統合の成立過程の中で語られなければならない。そして、その成立過程を説明することがより重要である。彼の言葉によれば「社会は最終的にコミュニケーション行為を媒介として統合されなければならない」 [Habermas, 1992, S.43] のである。コミュニケーション行為を行う個人個人は、等根源的な「公的自律」と「私的自律」とを有している。それは、法を媒介することによって社会的事象の事実性と、その妥当性との緊張関係を自ら引き受けることである。そしてそれは、緩やかに組織され広範にわたる市民による「自律的な公共圏」で、それぞれの意見形成や意思形成が為されるということでもある。

昨今ハーバーマスは、カントの「永遠平和の理念」に関連づけ、シュミットへの批判的言及を繰り返している⁹。この中でハーバーマスはカントの構想を参照とし、永遠平和の定義とその現実的計画である国際連盟の法的形式、そしてコスモポリタンという理念を実現する際に生じてくる問題の解決方法に照らし合わせるかたちで、シュミットを歴史的にも理論的にも負の遺産であるとして批判する。シュミットは、コスモポリタンの法や人権についての普遍主義的政治理論を批判していたが、ハーバーマスはそこに法と道徳とが区別されることなく論じられていることを見てとった [Habermas, 1996, S.193]。

カントは法を、個人の「選択意志 (Willkür)」と他者の「選択意志」の双方が、自由という普遍的な原則にしたがって統合される様々な条件の総体として捉えた [Kant, VI230]。また同じく、個人の「人権 (Menschenrechte)」を平等な主体的自由に対する唯一の根源的な権利にその根拠を置くものとして考えた [Kant, VI237]。たしかに人権は、道徳的な内容を持っている。しかし、人権はその構造上、個人の自由を担保し、また他者の自由とも共存しうる主体的な権利を要求する根拠となる「法 (強制的秩序)」のもとにある。このように、カントの理論では、人権が法のうちに位置づけられている。人権という概念は、道徳にその出自を持つわけではない。それは、個人の主体的権利という近代の法学的な概念を「鑄造したもの (Ausprägung)」である。そのため、人権はもとより法学的な出自を負っている。しかし、我々がそれを道徳的なものと見做すのは、人権の内容から判断しているのでもなければ、その構造から理解しているわけでもない。ただ、人権の妥当性が国民国家の法秩序を越えなければならないという点から、そのように思い做しているにすぎない [Habermas, 1996, S.222]。なぜなら、人権は法秩序の土台を成し、自由権や社会権という基本権として国家の成員という狭い枠を超え「人間として (als Menschen)」の特性を市民に差し向けられるからである。人間であるかぎり普遍的に妥当するという意味においては、その基本権も道徳的規範を持っており、この道徳上の根拠でもって基本権は正当化される [Habermas, 1996, S.223]。しかし、このような根拠付けは、基本権から法学的な質的内容を取り除いてしまうわけでもなければ、その基本権を道徳的な規範にしてしまうわけでもない。法規範は、正当性の要求がいかなる根拠に基づいているのかには関係なく、法的な形式性を、それが法である以上保持しているのである。道徳的な権利が自律的な人間の「自由意志 (Wille)」を制限する義務によって根拠付けられている一方、法的な義務は人の「選択意志」によるその都度の行為によって生じてくる。そしてその時、個々の主体的な自由に制限を課すのが法の形式的な構造なのである [Habermas, 1996, S.224]。

ハーバーマスのよれば、人権はたしかに道徳的な内容を含んでいる。そのうえで、形式上は実定的な法秩序に属しているのである。しかし、人権が道徳的な権利と混同されてしまっているのは、人権が普遍的な妥当性要求を持っているにもかかわらず、いまだ国民国家内の法秩序の中にしかその位置を見出すことができず、国際法上の実行力を持ち得ないことにその原因がある [Habermas, 1996, S.225]。原理上、法のコードは、善と悪との基準による道徳的評価に求められることはない。またそのため、人権も道徳的な権利と互換可能というわけではない。法と道徳との区別は、すでにカントが見たように「合法性」という形式的な特性によるものであって、その区別があるがゆえに、道徳も一般的な法的規則から免れている。道徳的であるか否かの判断は、人が良心の審判という内的な法廷に立ってのことである。それに対して、法的であるか否かの判断は、人が自由という権利を身に纏うことをめぐって為されるのである [Habermas, 1996, S.236]。

以上の論拠を踏まえ、ハーバーマスはシュミットの理論の難点をつく。シュミットは、このように法と道徳とを区別することがなかった。シュミットは双方を混同し、政治を集团的なアイデンティティの自己主張に還元してしまった。しかし、このような実存論的な表象は誤っており、またそれによってもたらされた実際の理論的結果は甚だしく危険なものである [Habermas, 2004, S.26]。シュミット (をはじめとする「ファシスト的な同士」とハーバーマスは揶揄するが) は、政治的行為ばかりか国家間関係までも実存的な戦いであって、それは生命論的なアウラを帯びていなければならないものと考えていた。そしてさらに「政治的なる

もの」の本質を、民族や何かしらの政治運動というアイデンティティに切り詰めてしまった。そのようなアイデンティティは、あるひとつの規範によって馴致させることはできず、そこに含まれる「政治的なるもの」においても同様である。しかし、法と道徳とを混同しているシュミットからすれば、法規範にしたがうということは、ひとつの道徳的な「政治的なるもの」を別の道徳的な「政治的なるもの」で馴致することに等しい。そうであるならば、「政治的なるもの」は道徳的なものとはほど遠く、むしろ野生化されたものになってしまう。シュミットの「政治的なるもの」には、実はこのようなことが含意されていたとハーバーマスは解釈する [Habermas, 2004, S.104]。

シュミットは、非認知主義的で実存論的な「政治的なるもの」という概念で集団的なアイデンティティの自己主張を行った。しかしそれでは、それぞれの対立関係や抗争は、いまだ解消し得ないものとして残る。それは、シュミットが、カントが語る法の理論に含まれている普遍主義的な構想を支配の合理化と見て、それに対向する手段としての「社会存在論的な対抗物 (der sozialontologische Gegensatz)」を構築しようとしたからである。だがそれこそが、国民国家の内部であっても、また国家を超えたところであっても「憲法 (Verfassung)」が引き受けなければならない支配の合理的機能ではなかったか、このようにハーバーマスは訴える [Habermas, 2004, S.190]。

「政治的なるもの」という概念は、国家間のみならず、それぞれの国家を超え広域圏に及ぶものとなったとしても、それは、それぞれのアイデンティティが投影されたものに過ぎない。このようにアイデンティティに拘束されてしまえば、政治的な「正義」という考え方は、国家間においても、また国家を超えた広域圏においても相互主観的に共有されることはない。かりに、国際法上、広域におよぶ法秩序をシュミットの理論にしたがい考えるのであれば、それは「様々な力の均衡」でそれぞれの圏域の保障を確保することでしかなく、そこに正義の思想や国際法への意識が現れることはない [Habermas, 2004, S.192]。

シュミットは、法と道徳との区別は無頓着であるとともに、その主張は、人権が道徳的であり、そのため人権を徹底化させること自体が道徳化であるという誤った前提に立っていた。たしかに、デモクラティックな手続きをとる立法過程でも、道徳的な論拠は規範制定の根拠付けには関わっている。そのかぎり法は、道徳の影響を受けている。だが、国家を超えた次元でのパワーポリティクスを法制化していくためには、道徳的な論拠に基づきながらも法的手続きにしたがう実定法のシステムへの転換が図られなければならない。このことは、法制化 (実定法) が、道徳的な内容をまったく含んでいないということを意味しているのではない。そうではなくて、この法制化へと至るプロセスのなかで、道徳の位置づけを再定式化することが重要であると論及しているのである。

3-2 共同体の自己表象

「政治的なるもの」の概念は一人歩きをしはじめるやいなや、「得体のしれない非合理主義的な核」がその座を占め、「法の背後にある国家 (Staat hinter dem Recht)」という危うい理念となってしまう [Habermas, 2004, S.190]。それでは、デモクラティックな憲法という規範的な次元で「政治的なるもの」の具体像を見いだすことはできない。そのためハーバーマスは、我々の社会における宗教と政治との布置連関から「政治的なるもの」の意味をあらためて問い質す¹⁰。それは、かつて宗教と不可分であった「政治的なるもの」という概念がいまや「生活

の座 (Sitz im Leben)」を追われながらも、そこに新たな包括的な意味を見出すことができるかどうかを探ることである。

経済的な命令が私的な生活領域を侵食し、その支配を及ぼそうとすればするほど、人々の連帯は阻まれ、統合の意味も見失われる。そのため、ひとりひとは個人的な関心にのみ執心してしまう。これが今日の社会的状況である。集団的な行為へ参加しようとする意欲や、連帯的行為によって集団で自分たちの社会状況を形成しようとする意識も、経済システムを形成しようとするその合理性の命令からしか理解されず、結局はその力を失ってしまう。なによりもここでは、集団的な行為の力に対する信頼が損なわれており、また規範意識も衰えている。このようにして、近代の啓蒙的な自己理解に対して懐疑を抱く思想が頭を擡げてくるのである。ここでは、「時代遅れのモデル」となっていたものが新たな生命を宿し、いまいちど「政治的なもの」という考え方に新たな息吹を与え始める。それが今日、ムフをはじめとし、シュミットの系譜に連なるデモクラシー論には散見されるのである [Habermas, 2011, p.16]。

歴史的に見れば、「政治的なもの」には機能的必要条件としての政治的権威という正当性があった。それは、個々人を集合的に（集団として）結びつけようとすることでもあった。法と政治権力が宗教的な信念や実践と結びつき、統治者の命令に人々がしがたうことを担保していたのである。つまり、政治的権威とは法の正当化を行う力であり、そこには宗教的な起源があった [Habermas, 2011, p.17]。それは、政治と宗教とが混交した象徴的な次元であり、それに適う形で「政治的なもの」という概念が説明された。「政治的なもの」という概念は共同体の象徴的な表象であり、また集合的な自己了解だったのである¹¹。そのような「政治的なもの」には神話的な語りがあり、それが象徴的な表象の唯一の手段として存続するかぎり、歴史上論争的な主題とはなりえなかった [Habermas, 2011, p.18]。だが翻って言えば、そのように世界の外にある神的なものや宇宙の法則の内的な基盤を持ち出すことによって、その集団内の人々ははじめて解放もされた。神秘的な力には、支配する力だけではなく、人々を、そして様々な出来事をも必然的な制約から解放し救済するという力をも宿していたのである。そこに、象徴的な意味としての「政治的なもの」という概念の真意があった [ibid.]。「政治的なもの」という概念にかかわる従前の言説には、政治的共同体の集団的な自己表象という象徴的な秩序が顕現されており、それはまた、その権威が聖なる力によって正当化されるとする統治者の姿をも反映されていたのである [Habermas, 2011, p.19]。

このような歴史的経緯を踏まえるかたちで、シュミットの国家像に見られる政治的な権威も全能の神への信仰から引き出されているとハーバーマスは指摘する。近代国家の構造がいかに合理的な特徴を持っているとはいえ、その社会の統合が政治的介入によって成し遂げられることは、歴史に共通である。「政治的なもの」という伝統的な概念の本質的な側面は、近代では統治者の意思決定に集中しており、シュミットはここに注目している [Habermas, 2011, pp.19-20]。しかしその一方で、近代は、政治的な構造からは独立している経済的交換というシステムをも手に入れた。それは、近代国家を資本主義と信仰との裂け目において理解することでもある。また、官僚的な行政が擡頭するにつれ、システムは分化し機能的な差異化が進む。そうすると、「政治的なもの」を共同体の象徴的な自己表象として理解し続け、そこに社会統合を見ることは難しく、社会統合は経済合理性や官僚システムに偏重したものになってしまう。このことも、共同体の新たな自己表象を求める際には無視してはならない¹²。

さらに、共同体の自己表象を宗教的な側面から理解するのであれば、次のことも踏まえてお

かなければならない。宗教改革以降、宗教的な自由およびその自由な対話は、「政治的なるもの」が「中立化」してきた歴史に符合する。シュミットの時代診断は、このような中立化が社会全体に浸透したため、社会を包括的に構成しようとする力が奪われてしまったというものである。しかし、ここにシュミットの誤解があったとハーバーマスは見る。シュミットは、それを宗教と政治とのアマルガムが解消したということに起因させているが、じつはそれが誤りであった。たとえ立憲革命により国家権威が世俗化したとはいえ、宗教と政治とはたえず「政治的なるもの」に関わっている [Habermas, 2011, pp.20-21]。にもかかわらず、シュミットはこの点を見誤り、「政治的なるもの」という概念を新たなそして挑発的な概念へと変貌させた。それは表面上、マス・デモクラシー（大衆民主主義）に適用されるものの、主権は宗教的な（神聖なる）ものと結びつけられ、主権の正当性もそこからしか得られない [Habermas, 2011, pp.21-22]。シュミットは「政治的なるもの」という概念を維持しそれに正当性を与えるため、実存論的には同質の国民に適応され（同質性）、宗教的にはカリスマ的な主導者によって導かれるとする、アイデンティティ主義にもとづく権威主義的なマス・デモクラシーを導入した [Habermas, 2011, p.22]。要するにシュミットにとって、近代以降の歴史的事実でもあった「世俗化」とは、「政治的なるもの」を中立化の次元に留まらせるものであり、皮肉なことにそれは、人間性という概念でもって人間の「政治的なるもの」を骨抜きにするものでしかなかった。それは、人間性の概念をあえて迂回させながら「政治的なるもの」への接近をはかり、結局は友・敵関係に「政治的なるもの」を見るといった、あたかも反本質主義の本質主義とも呼べる遂行矛盾になってしまったのである。

3-3 世俗化—宗教性と世俗性との学習過程

世俗化とは、市民のデモクラティックな自己権能を力とし、政治的な権力の正当性から、社会を超えたところにある超越的な権威を取り除くことである。だからといって、世俗化は、宗教的な意味を担っていた「政治的なるもの」という概念が直ちに時代遅れのものになったということの意味するわけではない。むしろ世俗化とは、「政治的なるもの」という概念を、国家というレベルから市民のデモクラティックな意見形成や意思形成へと移行させ、その中に定位させることである。そのため、たとえ宗教共同体といえども、市民社会や公共圏の中で自らの役割を演じるかぎりでは、審議的な政治に参与しなければならず、その意味でその政治は「理性の公的使用」の産物であると見做される。それは「非宗教的」な市民の側でそうであるのと同様に「宗教的」な市民の側にもあてはまる。今日の世俗化された社会においては、宗教的な人々も非宗教的な人々も、互いを同じデモクラティックな共同体の等しい構成員と見做しており、また、双方が帰属しているリベラルな共同体の集団的なアイデンティティは、双方の相互行為によって影響されずにはいられない。この意味において、「政治的なるもの」は宗教を参照し続けながらも国家の次元から市民社会の次元へと移行しているのである [Habermas, 2011, p.24]。

これは、市民が宗教的あるいは非宗教的にかかわらず、すべての市民に対して相互に説明責任を負うこと、そしてまたその市民は、政治的な意見や意思形成が何ら理由なく公的に排除されるものではないということ、これらことを意味している。世俗的でもあり、また宗教的でもある市民は、理性の公的使用のと同じ目の高さで出会わなければならない [Habermas, 2011, p.26]。デモクラティックな議論のなかで、宗教的市民と世俗的市民は、双方とも市民社

会の土壌から生まれ公共圏のデモクラシーの過程を構成するといった意味で、相補的な関係に入る。宗教的な共同体が今日の市民社会の中で、いまなお生き生きとした力を維持することができるのは、その宗教的な共同体が正当性への過程へと寄与する時であり、また他方、世俗の国家内部においても、いまだなお「政治的なもの」が宗教（的要素）を残していると振り返る時、双方の相互関連性が理解されることになる。この時、宗教的な市民の理性の公的使用も、また非宗教的な市民の理性の公的使用も等しく、市民社会における審議を中心とした政治を促進させることができる。それは、政治文化にとって宗教的伝統がもつ意味論的な潜在可能性を、今日の世俗社会にあらためて意識させることでもある [Habermas, 2011, pp.27-28]。

その意味で、今日の社会がデモクラティックなものへと意味の変容を遂げたとしても「政治的なもの」は宗教との関連を完全に失ってしまったわけではない。ただ、シュミットは世俗化に関する社会理論を正しく理解することはなく、現代社会の思惟が神学的遺産と折り合うか否かといった問いを精神科学的に明らかにしようとしているだけである [Habermas, 2012, S.135]。シュミットには、世俗化の進行する市民社会が政治的自律的公共圏になりうるものであるとする点が抜け落ちている。そのため、政治と宗教との共存は、国家権力の世俗化から解決されることはない。世俗化という側面から、あらためて政治と宗教との布置関係を問いなおすのであれば、宗教的な伝承の意味論的な内容は世俗的な言葉に翻訳され、さらにその際、認知的な妥当性要求をめぐる相補的な「学習過程 (Lernprozess)」が必要とされなければならない¹³。人権の普遍性といったものがユダヤ・キリスト教的な伝統の聖なる表象の普遍化を世俗的に翻訳したものであると考えられる一方、このような翻訳可能性がなければ、ある特定の信仰共同体が別の共同体へと寛容を差し向けることも叶わなくなる [Habermas, 2012, S.140]。人権という概念は、まさにその学習過程を示す一例である。そのため、「政治的なもの」という概念は、宗教性と世俗性が接合し、また止揚しうるような学習過程において「合法性」という認知的妥当性を確保しなければならないのである。

4 まとめにかえて—世俗化社会と社会統合

シュミットの「政治的なもの」という考えの出発点には、カントへの批判があった。シュミットは、カントの普遍主義的なディスクールは個別利害を隠蔽するものでしかないという前提に立っていたのである。しかしそれはすでに述べたように、自らの理論構築の出発点に道徳的なものを据えはするものの、徹底して非認知主義的な立場であった。結果としてそれは、ニーチェの系譜に連なる「(権) 力の概念 (Machtbegriff)」如きものになってしまう。たしかに、このような試みは、表面上昨今のアイデンティティに基づくデモクラシー（政治を「脱国家化」し、多元的な文化圏のそれぞれの「自己主張」を認めようとするデモクラシー）と軌を一にしているように見える。そこには、人権やデモクラシーについての普遍的な解釈を求める際、異文化間の対話は困難であるとする現代の時代精神への訴えかけに通ずるものがある [Habermas, 2004, S.187,192]¹⁴。しかし、そもそもこのようなシュミットのカント理解に問題がある。カントによれば、道徳は最終的に宗教的な次元を踏まえ道徳的立法者の理念にまで拡張されるものである [Kant, VI6]。この道徳的立法者の意志のうちにこそ究極の目的は存在し、それは同時に人間の究極の目的ともなる [ibid.]。しかしハーバーマスからすれば、これは人が自らの行為を行う選択意志や恣意的な自由を自律化させることであり、また信仰上の真理

を世俗化することをも意味するものであった。そして、そこに倫理的自己立法としての「公的かつ私的な政治的自律の権能」[Habermas, 2001, S.23] を見ることができたのである。それゆえ、政治に内在する「(権)力」の概念とは、まさにこの「政治的自律」ということにほかならない。

またカントは、「類」としての人間の義務（共同体の目的としての最高善である「人倫的善 (das sittliche Gut)」) が「倫理的公共体」として成立されなければならないと考えた [Kant, VI, 97ff.]。人はこの時、公的な道徳的立法に服さなければならず、そして人々を結びつける法則すべてが共同体の立法者の命令となっている [Kant, VI, 98]¹⁵。この倫理的公共体は、今日ではひとつの社会統合として読み替えられなければならない。カントが行ったのは、まさしく個人を社会統合としての倫理的公共体に定位させようとする試みそのものであった。ハーバーマスから見れば、カントは宗教の問題を社会連関から捉える可能性を持ちながらも、それを信仰の問題にのみ収斂させてしまった。しかし、カントの宗教論はまさに世俗化の端緒そのものであり、倫理的公共体を社会統合の過程として理解することができる [Habermas, 2005, SS.232-233]。したがって、今日の社会では、カントが述べた倫理的公共体は、公的かつ私的な政治的自律の権能をもった社会統合の雛形として理解されなければならないのである。

社会統合とは、事実的なコミュニケーション構造を軽視することからもたらされるものでもなければ、世俗的な市民社会にある生活様式のコンテクストから離反することによって為されるものでもない¹⁶。社会統合の新たな自己表象が求められるとすれば、それは、市民が政治に参与する国民国家を基盤とし、そのもとで法が媒介されることによって可能となる連帯そのものである。「政治的なるもの」は、世俗化された社会においては、法を媒介としデモクラティックな法治国家を構成する市民の政治的自律という権能そのものであり、それは「抗事実的な自己了解 (das kontrafaktische Selbstverständnis)」[Habermas, 1992, S.679] をとおして再構成されるものなのである。

【注】

¹ [ジェイ, 1996] を参照。

² なお、ムフは後に [Mouffe, 1999c, pp.745-758] においても言及している。

³ ムフはさらに、アイデンティティの構築という名のもと、概念構成にともなう外部が生み出されかつ隠蔽されてしまう危険性が生じるという。それは、この概念構成によって導出され、かつその構成自体をも支配する「排除の痕跡」であり、それがいわゆる「構成的外部 (the constitutive outside)」だとしている。それは、単純な論理的否定ではなく、彼ら・我々という対称性を超えるものとして、またいかなる「人称的な我々」をも不可能にするものとして現前しているものであると言う。ムフの「構成的外部」の位置づけについては、拙論「政治的言説における『他者』 - シャンタル・ムフの『構成的外部』の位置づけを巡って -」『政治思想研究』(政治思想学会) 第3号、2003年、pp.151-167. を参照。

⁴ ハーバーマスは「政治的な美化によっては、我々に〈正常性〉は、与えられはしない」[Habermas, 1991a, S.44] と語り、シュミットやハイデガーらによる政治の美学化を痛烈に批判する。

⁵ [ハーバーマス, 1982] を参照。

⁶ 「政治哲学は、一定の政治的アイデンティティ、および市民としてのわれわれの役割を考える異なった様式を構築し、いかなる政治共同体をわれわれが構成したいのかを具体的に描くための、多様でつねに競合する言語をもたらす」[ムフ, 1998, pp.226-227] という点が、ハーバーマスにおいては蔑ろにされていると、ムフは指摘する。

⁷ ハーバーマスは、決断がその内容や基準・規範を蔑ろにし、瞬時にして「非日常性」へと飛躍する点を批判する。決断は、規範的な枠組みを骨抜きにし、日常の規範にとっての「例外状況」へと自らを一気に賭けて

しまうものである。また、規範性に優位するものとして政治的実存を掲げ、そこに政治的行為の権能を見てもしまえば、法の一般的な規範性や立法行為の合法性よりも、むしろ決断するといった政治的実存行為にのみ正当性の強調が置かれてしまう。さらに歴史から言えば、そのようなシュミットの理論が堪えずナチズム・反ユダヤ主義に荷担していたこともハーバーマスのシュミットを批判する点である [Vgl. Habermas, 1971, SS.307-335]。

- ⁸ 「政治的公共圏」を語る際には、「法」の創出に関する議論も併せて考察しなければならない。なお、市民社会が政治的公共圏として機能しうる点を、審議的な政治という手続き主義的なアプローチを述べた箇所としては [Habermas, 1992, SS.399-467] を参照。
- ⁹ 以後本稿では、[Habermas, 1996, SS.192-236] 及び [Habermas, 2004, SS.113-193] のなかから、シュミットに対する論考をとりあげる。
- ¹⁰ 以下 [Habermas, 2011] を中心として考察していくが、これは、2009年10月22日にニューヨーク・クーパージュニオンのヒストリカル・グレートホールで開催されたシンポジウム「世俗化再考：公共圏における宗教の力」を編纂したものであり、ハーバーマス以外にもジュディス・バトラー、チャールズ・テイラー、コーネル・ウェストらの討論者がいた。後にこれは独訳され Eduardo Mendieta (Hrsg.), *Religion und Öffentlichkeit*, Suhrkamp, 2012. としても刊行されている。
- ¹¹ ハーバーマスによれば、「この〈政治的なるもの〉という言葉は、せいぜいのところ象徴的な領域を意味するに過ぎないものであって、そこにおいて初期に文明なるものがまずそのイメージを形成するに過ぎない」 [Habermas, 2011, p.17] ものである。
- ¹² すでにハーバーマスは著書『コミュニケーションの行為の理論』のなかで、「生活世界の植民地化」が市場経済と行政機構のシステムによって引き起こされると指摘していたが、「社会統合」という考えは、このような社会の進展を合理的に再構成しよとする試みであると言える。近代の資本主義諸国と官僚社会主義諸国では、この社会統合がシステム統合という点からのみ進展し、均衡を欠いたものになってしまった。そのためハーバーマスは、自律した市民が支配関係のない討議に基づき自らの意思形成および意見形成を行うことに、社会統合の方向性を見出そうとしている。端的に述べれば、社会統合には生活世界のパラダイムとシステムのパラダイムとを総合するといった二つの水準を持つ概念を発展させることが必要となる。なお本稿では、生活世界の植民地化に荷担する「システム合理性」に対してのハーバーマスの批判は、紙幅の関係上割愛した。
- ¹³ ハーバーマスは、現代社会を、宗教的な教説と啓蒙（理性）の伝統との境界設定が新たな反省の次元である「学習過程」から理解されなければならないとした [Habermas, 2005, SS.115-117]。この宗教的意識（宗教的なメンタリティー）と世俗化された社会（非宗教的なメンタリティー）の相補的關係である「学習過程」に「理性の公的使用」が見いだされなければならない [Habermas, 2005, S.146]。
- ¹⁴ その理論自体は、国家という政治的な共同体の役割や政府の活動に対して強固な異議申立てを行っているのではない。むしろ、必要に応じるかたちで国家や政治的な共同体の役割や活動に沿う形での強固な「自己主張」を行うといった「得体のしれなさ」を含み持っているのである。
- ¹⁵ カントによれば、この倫理的共同体が実現されるためには、その最高の立法者は人びと（市民）であってはならず、それとは異なる「公に立法する者」が想定されなければならない。カントは、この最高の立法者を道徳的な世界支配者とし、そこにいっさいの真の義務である倫理的義務の表象を認め、倫理的公共体としての「見えざる教会（die unsichtbare Kirche）」を見たのであった [Kant, VI, 101]。
- ¹⁶ ハーバーマスは、「共苦（Mitleid）」という概念をもちだすホルクハイマーや、精神の前史として解釈される自然史（根源史）から「無傷の間主観性」を志向するアドルノら、いわゆるフランクフルト学派第一世代を、社会コンテクストから離反（超越）するものとして、たえず批判していた [Habermas, 1991b, S.120] [Habermas, 2005, S.189, SS.200-201]。またハーバーマスは彼らの思想を、救済宗教をユートピア的なものや政治的なるものへと転回させることによって時代に適用した、一種の神学的遺産相続と見做した [Habermas, 1981, SS.36-64]。

【参考文献】

- Jürgen Habermas, 1971, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Suhrkamp.
———, 1981, *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp.
———, 1991a, *Vergangenheit als Zukunft*, pendo-profile.
———, 1991b, *Texte und Kontexte*, Suhrkamp.
———, 1992, *Faktizität und Geltung*, Suhrkamp.
———, 1996, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp.
———, 2001, *Glauben und Wissen*, Suhrkamp.
———, 2004, *Der gespaltene Westen*, Suhrkamp.
———, 2005, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Suhrkamp.
———, 2011, “The Political” : The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology, *The Power of Religion in the Public Sphere*, (ed.) Eduardo Mendieta and Jonathan VanAntwerpen, Columbia.
———, 2012, *Nachmetaphysisches Denken II*, Suhrkamp.
*ハーバーマスの著書の邦訳は参照程度に留めており、本文中の頁数はすべて原書のもを記す。
- Immanuel Kant, 1793, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Akademie Ausgabe VI, Berlin-Leipzig.
———, 1797, *Die Metaphysik der Sitten*, Akademie Ausgabe VI, Berlin-Leipzig.
*カントの著作は通例によりアカデミー版のページ数を記す。
- Eduardo Mendieta (Hrsg.), 2012, *Religion und Öffentlichkeit*, Suhrkamp .
Chantal Mouffe, 1992, *Democratic Politics Today, Dimensions of Radical Democracy*, (ed.) Chantal Mouffe, Verso.
———, 1997, *Decision, Deliberation, and Democratic Ethos, Philosophy Today*, Spring.
———, 1999a, Introduction: Schmitt’s Challenge, *The Challenge of Carl Schmitt*, (ed.) Chantal Mouffe, Verso.
———, 1999b, Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy, *The Challenge of Carl Schmitt*, (ed.) Chantal Mouffe, Verso.
———, 1999c, Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism? *Social Research*, vol.66, No.3 (Fall 1999), p.745-758.
———, 2000, *The Democratic Paradox*, Verso.
- マーティン・ジェイ, 1996, 『力の場』 今井道夫・佐々木啓・吉田徹也・富松保文訳, 法政大学出版局. (Martin Jay, 1993, *Force Fields: Between Intellectual History and Cultural Critique*, Routledge.)
カール・シュミット, 1970, 『政治的なるものの概念』 田中浩・原田武雄訳, 未来社. (Carl Schmitt, 1932, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot.)
ユルゲン・ハーバーマス, 1982, 「合理性の行方」『思想』696号, 岩波書店, pp.54-85.
シャントラル・ムフ, 1998, 『政治的なるものの再興』 千葉眞・土井美徳・田中智彦・山田竜作訳, 日本経済評論社. (Chantal Mouffe, 1993, *The Return of the Politics*, Verso.)
———, 2001, 「グローバル化と民主主義的シティズンシップ」『思想』, vol.924, 岩波書店, pp.24-34.