

ラフスケッチの試み——政治の存在論に向けて

堀 田 新五郎

目次

はじめに 「政治的なもの」の遍在

1. 科学的命題と倫理的命題
 2. 政治と倫理：「政治的なもの」の確立
 3. 政治と科学：「政治的なもの」の自己否定（1）
 4. 政治とエクスタシー：「政治的なもの」自己否定（2）
- おわりに 法と「政治的なもの」

はじめに 「政治的なもの」の遍在

サルトルが夙に指摘しているように、意識はある対象についての意識であると同時に、常に自己意識である。知性も同じであろう。それは世界を読み解くなかで、常に自己批判を遂行する。斯様な自己言及性は無論、「学」(Wissenschaft) についても当てはまる。哲学は「良く生きる」ことを思考すると同時に「哲学すること」を問題化し、歴史学はある時代の実相を明かすとともに、「歴史を語ること」自体を内省する。対象と自己の省察、これが知の歩みであるとして、しかしとりわけ己のあり方がクリティカルに問題視される状況がありえよう。優れた政治学者・経済学者が『政治学批判』『経済学批判』を書き、数学者がパラドックスに怯え基礎付けに懐疑する時代、諸学の危機の時代である。その特性をレリーフするために、逆に危機ならざる時代を考えてみよう。少なくともそれは、学の土俵が自明視されている場合である。そのとき研究者の課題は、オブジェクトレベルに限定される。例えば「歴史」という現象、「経済」という現象が明々白々であるとき、歴史家はより精緻に時代を描くことに専心し、経済学者はより精巧なモデル作りに専念する。そこでは歴史（学）や経済（学）について疑う必要はない。だ

研究ノート

が自明性が喪失する時代、例えば歴史学の泰斗が「すべての歴史は現代史である」（クローチェ）と告げ、経済学者が同時に革命家である時代、そのとき思考はメタレベルへと移行する。己の立ち位置、学の土俵自体が問われ始めるのである。

近年、政治哲学・政治思想の分野において、「政治的なもの」（the political）をめぐる議論が繰り広げられている。すなわち、己の対象領域に関して内省的になっているのである。如上の考察が当をえているとすれば、これは「政治」という現象の自明性が揺らいでいることの証左ではなからうか。多くの論者が今日、「政治（学）」（politics）と「政治的なもの」の区別を主張しているのである。では違いはどこにあるのか。何故、その違いが可視化されてきたのか。

論者の共通理解として、前者はいわば常識的な政治を意味する。国会・政府・政党・官僚組織・投票行動・圧力団体等におけるパワーゲーム、これが「政治」であり、その解明が「政治学」である。その場合、二つの事柄が疑いえない前提となっているのではないか。特権的な政治アクターの存在と、彼らがせめぎ合う場、すなわち独立した政治的領域の存在である。しかし、こうした常識的な「政治」に、「政治的なもの」を還元してよいのだろうか。例えば、議会や政党が「政治的なもの」を占有し、家庭やサークルは政治的領域の外部にあるのか。否、そうではなく、人間関係の根源から、すなわち人間の存在論的条件から、「政治的なもの」を捉えるべきではないのか。エルネスト・ラク라우、シャンタル・ムフ、クロード・ルフォール、ウルリッヒ・ベック、ヤニス・スタヴラカキス等、多くの論者が斯様な観点から「政治的なもの」を再考しているのである。

一例としてムフを引こう。彼女は次のように論じ、「政治的なもの」を「政治」から解放する。「一つの帰結として自明なのは、政治的なものは、明らかにある種の制度に限定できず、また社会における一定の個別的な領域や局面を構成するものと見なすこともできないということである。政治的なものは、すべての人間社会に内在的な一つの次元として、またわれわれのまさしく存在論的条件を決定づける一つの次元として、把握される必要がある」。

議会や政党等、特権的アクターや独立した制度に限定するのではなく、「政治的なもの」を「存在論的条件」として捉えよとムフは言う。このテーゼは論理必然的に、「政治的なもの」をマイクロ化し、遍在させることとなる。それは、「すべての人間社会に内在」するからである。思うに、至る所に「政治的なもの」を見出そうとする方向性は、現代思想の大きな潮流として押し進められてきた。

フーコーの権力論、後期ヴィトゲンシュタイン以降の所謂「言語論的転回」、脱構築と正義をめぐるデリダの思考、フェミニズム、構築主義的社会理論、これらは「政治的なもの」に対する自由主義的隠蔽を暴きだす力を有していた。自由主義の根幹は、「政治的なもの」あるいは権力関係を、私的領域から排除しつつ境界確定し、境界内部の最適化を図る点にある。だが、現代権力論が教えるように、境界確定こそが、権力の業に他ならない。したがって、「政治的なもの」を確定する行為自体が政治性を帯び、非政治的とされた領域もまた、「政治的なもの」に染まらざるをえないこととなる。周知のように、personal is the political というフェミニズムのテーゼは、このメカニズムを撃ち、隠された権力関係を抉り出す。「家庭＝私的・個人的＝非政治＝愛」という言説こそが、権力の発動であり、効果なのである。

結局、現代思想の、おそらく最重要の帰結は「言説の権力」「言語の政治性」を明らかにした点であろう。言語は存在を分節化し、意味連関としての世界を現す。世界は、境界の網の目として成立しているのである。ゆえに、言語が権力関係に汚染され、境界が根拠なき暴力で確定されるのであれば、世界もまたそうなる他はない。しかし、そうしたメカニズムへの批判もまた言語で遂行せざるをえず、遂に循環する悪からは逃れられないのである。これが良く知られた、汎権力・汎政治性という現代思想のアポリアと言えよう。

このアポリアに対するフーコーの姿勢は明確である。アド・ホックな具体性にこだわること、今そこにある暴力をその都度切り崩すこと、つまりはブラティックを生きることである。清明な世界は不可能であり、汚染の駆除が新たな汚染を招くにせよ、諦念の必要はない。ユートピアの不可能から、今ここでの抵抗を放棄する姿勢は、all or nothing で思考する悪しきプラトニ

研究ノート

ズムにすぎないのである。

だが、それでは、何に依拠してある事象を「暴力」と判断し、それへの抵抗を実践するのか。「近代的自然権」「基本的人権」でないことは論を俟たない。現代思想は何よりも、それらの権利が権力によって恣意的に作成されたリストであることを暴露したからである。正統性を付与されたスタンダードは、すべからず権力の効果にすぎない。ならば判断基準は、畢竟個々人の美意識・趣味判断となるのではないか。だが、個々人の美意識や趣味判断で、ある事象を「暴力」と規定することは、その事象のうちには他者が関わるがゆえに、暴力的ではないのか。ポストモダンの現代思想が、「絶対的相対主義」と批判されるゆえんである。

本稿では、こうした批判をめぐる論戦に立ち入ることはしない。また、ポストモダンの「絶対的相対主義」と、「経済政体」(economic polity)との逆説的な連携について、シェルドン・ウォーリンが行った批判にも触れないでおく¹。ここではただ、「政治的なもの」を明るみに出そうとした思考が、その遍在化を帰結させたことに焦点を据えたい。そして論理的に言って、遍在化とは、その固有性が曖昧模糊となることを意味する。汎Aという主張は、Aの強調ではなくその消去に他ならない。Aと非Aを区切る境界が失われ、Aの輪郭が空しくなるからである。

したがって本稿では、あえて「政治的なもの」の存在論を考察してみたい。スピノザが言うように「すべての規定は否定である」(omnis determinatio est negatio)ならば、何ものかを浮き彫りにするには、差異が示されねばならない。以下本論では、「政治的なもの」とその他の領域との差異を素描する。比較考察の対象は、一方で科学・経済・法というロゴスの領域であり、他方で宗教・エロス・美というパトスの領域である。その上で、政治と倫理の関係性について、その一端に触れることができると考えている。無論我々には、この巨大なテーマを論じ切る能力はない。これは政治の存在論に向けた一つのラフスケッチにすぎない。

まずは、「政治的なもの」を以下のように粗く定義付けておく。≪政治的なものとは、他者たちとの間で、それでもなお、一般的合意や秩序を形成しよ

うとする人間の営みである。ゆえに「決定」が最も重要なモメントとなる。》

この粗い規定においても、いくつかポイントがある。まず、他者とは単なる他人ではない。《自らの価値が否定されるかもしれない、もう一つの価値の源泉》、これが他者である。したがって、独裁国家が美しいマスゲームのようなフォームを誇っていたとしても、それは政治的な秩序とは言えない。他者性が消されているからである。次に「決定」というモメントである。他者性を維持したまま、いかに合意形成を可能とするのか。決定の正当性が「政治的なもの」の核心と認めうるのである。

1. 科学的命題と倫理的命題

まずイントロダクションとして、科学的命題と倫理的命題を比較し、政治的命題がどのレベルでどちらに近しいのか、これを検討することとしよう。事柄の核心を探求するには、夾雑物を排し限界状況を設定するに若くはない。では、science の限界状況あるいは純粹形態とは何か。無論、「女王」としての数学である。逆に言えば、あらゆる科学は数学による基礎付けを要し、数式による論証を欲するのである。何故か。数学には主観性・相対性の余地がなく、論証の客観性が純粹に担保されるからである。小林秀雄は次のように語っている。「 $2 + 2 = 4$ とは清潔な抽象だが、後は畢竟レトリックの問題にすぎない」。小林はここで、個人の美意識や倫理観や情念によって、あるいは慣習やナショナリティや文化によって汚染されない「清潔な抽象」を数式に認めている。すなわち数学の命題は、「いつ誰が解いたとしても答えは同じ」なのである。BC6世紀のギリシャ人であろうと、AD21世紀の日本人であろうと、ピタゴラスの定理は変わりなく「真」である他はない。ここには、レトリックや解釈による揺らぎが存在しえないのである。数学は時間を排し、他者を排する。ゆえにその命題において「問い」と「答え」は同時発生する。『幾何学原本』が記された瞬間、少なくともユークリッド空間内部において、あらゆる幾何学上の「問題」と「答え」は原理的に成立したと言わなければならない。以上、数学的命題の特徴は論理必然性であり、時間性および他者性の欠如である。

研究ノート

ここで、時間と他者の存在が同じ事柄の両面であることを確認しよう。

「問題：天地創造以前、神は何をしていたのか？」一見して答えようもないこの問いが、しかし初期キリスト教神学においては、切迫した実存的問いとして、教父たちを悩まし続けていた。これは驚くべき事実だが、さらに驚くべきことに、この問いには「答え」がある。正統な解答が、アウグスティヌスによって提出されているのである。彼は次のように論証する。「天地創造以前、神は何をしていたのか」という問題は、「天地創造より前」という時間性を前提に成立する。だが、そのような時間性は端的に存在しない。時間は、「天地創造」（神の他者の出現）において動き始めた。よって上記問題は、その立て方に誤りがあり、いかなる解答を提示したとしても、それは偽命題となる。ならば、問題自体が斥けられねばならない。

「一者」には時間がない。アウグスティヌスから学ぶべきはこの真理である。「一者」という充満には「距離」が欠如し、それゆえ「運動＝時間」は生じえない。時を刻むためには、間隙が必要なのである。ただしバルグソンが強調していたように、こうした空間的メタファーでは、時間の核心を捉えそこなう恐れもある。というのも、ユークリッドの幾何学には「距離」が存在し、ニュートンの方程式は「運動」を解き明かすが、しかし彼らの体系に生きられた時間は現れないからである。時間は距離を埋める「運動の数」ではない。時計（＝時間の空間化）で捉えうるものは、時間の影にすぎない。偶然性が、「他なるもの」が欠けているのである。

この点を明らかにするために、「一者＝非時間性」という論点をもう少し追っていこう。「一者」の世界、すなわち他者の欠如した世界とは、結局価値の相克、主観のせめぎ合いが存在しない世界である。したがって、唯一の原理が支配する純粋な論理空間もまた、「一者」の世界と見なしうる。例えば将棋というボードゲームが存在する。様々な偶然の連鎖の中で、このゲームはある時代に新しく「発明」された。だが、将棋というゲームの内部は、サイコロを用いることのない純粋論理の世界である。ゆえに「新しさ」はない。新手は「発見」することしかできないのである。将棋というゲームが成立した瞬間、すべての局面、すべての指し手が、原理的に書き込まれている。

ゲームの数理において、あらゆる将棋は詰将棋だと言わなければならない。

これと同じことを、ニュートン力学について明かしたのが、有名な「ラプラスの魔」である。「もしもある瞬間におけるすべての物質の力学的状態と力を知ることができ、かつもしもそれらのデータを解析できるだけの能力を持つ知性（＝ラプラスのデーモン）が存在するとすれば、この知性にとっては、不確実なことは何もなく、その眼には未来も（過去同様に）すべて見えているであろう」。

こうして時間はその意味を失っていく。ニュートン力学において、森羅万象は、絶対時間・絶対空間の中で、方程式に則って運動する物体から構成されている。ならば、将棋との間に本質的な差異はない。この世界は詰んでいる、とデーモンは告げたのである。

「一者」の世界に時間はない。ゲームは始まる前に終了している。逆に言えば、時間の核心とは新しさが生じること、偶然が生起することである。ならば偶然性とは「他なるもの」に触れること、自己完結のシステムが、外部から一撃される事態ではなからうか。時計が、時を計る機能である限り、そこに偶然性はない。この時計がそこにおかれたこと、これが偶然である。現実存在（existence）としての単独性が、時間＝偶然を呼び覚ます。そのみが、他者に遭遇するからである。

以上、我々は時間の意味を見出した。それは「一」が破れ「他」が出来する裂け目である。新しさ、予測不可能、偶然性、ハズレなど、「他なるもの」が時間を可能にする。閉ざされ、自己完結したシステムに走る亀裂——天地創造、非ユークリッド空間の出現——これが時間ではなからうか。

ならば科学はその本性上、時間を嫌悪するものと思われる。F.ベーコンの次の言葉は、近代科学の始原における欲望を表している。「自然の秘密を知りたいければ、拷問にかけ自白させればよい」。「知は力なり」。自然を拷問にかけ自白させること、すなわち実験装置を駆使して法則を露にさせること、それを利用して自然を支配すること、この欲望が科学を突き動かしてきたと言ってよい。科学とは、生きられた経験的世界の法則（＝数式化可能）を抽出し、純粹論理の世界に近づけ、この経験的世界を計算・予測・制御・支配

研究ノート

する業に他ならない。ゆえに、科学はexistenceの偶然性を消去する。経験的世界には単独者しか実存せず、純粹論理の世界に単独者は実存しない。科学は、単独性を一般性へと転化するシステムなのである。

日本に近代システムを教えた福沢諭吉は、見事に科学の本質を掴んでいた。「水を水と言っていたら百万年たっても水だ。H₂Oと言ったとき、近代科学としての化学が始まる」。なるほど福沢は近代人である。長明が「絶えずしてしかももとの水にあらず」と記したとき、彼は一見同一な水に「この水」と「あの水」の差異を認め、単独者の無常を、つまりは取り返し不可能な時間性を詠っていた。ここからは、百万年たっても科学は生まれない。H₂O、単独性を一般性に還元するこの記号が、科学の核心を表している。

では、続いて倫理的命題を考えてみよう。ここでもまた、限界状況を設定するに若くはない。俎上に載せるのは「カルネアデスの板」である。船が難破し海上を漂うはめになった。一枚の船板が浮かんでいる。その一方の端を私が掴み、他方をあなたが掴んでいる。無論、板は一人の体重しか支えることができず、二人とも泳げない。救助まで2時間、私はどうすべきなのか？

科学的命題の特性が、「いつ誰が解いても答えが同じ」であるとすれば、倫理的命題は逆に、「いつ誰がその問いにぶつかるか」が枢要となる。「カルネアデスの板」において、「私」が誰であるか、「あなた」が誰であるか、これによって答えは全く違ったものとなりえよう。また、時代精神が武士道によるのか、功利主義によるのかによって、提示される「正解」も異なってくる。科学の核心が「単独性 → 一般性」にあるとすれば、倫理のそれは、単独者と単独者が「顔」を突き合わせることにある。そして、それに尽きる。倫理は「瞬間の持続」以外ではない。「顔」を背けたとき、倫理は別物へと変貌するであろう。

実際思想史を繙けば、倫理を瞬間の持続とする主張は、先哲の教えから導くことができるように思われる。では、倫理の要諦とは何か。先人たちはこの問いに対し、他者の我有化の否定と答えている。自己中心主義・エゴイズムへの批判である。孔孟は「仁」と「惻隱」を説き、仏陀は「無我」を実践

する。ソクラテスは果て無き「ディアレクティケー」に留まり、イエスは「隣人愛」を示した。事情は近現代においても同様である。カントは他者の人格を目的としても捉えるべきことを主張し、丸山眞男は「他者をその他在において理解する」ことを訴える。他者の我有化の否定、これは倫理の要諦となりえよう。

だが、ならばこそ、倫理は根源的なダブルバインドに襲われる。「実践」無き倫理は画餅であり、飢えた子に画餅を差し出すのは邪まである。しかし同時に、私が主体的に「倫理実践」を為すことはできない。というのも、いかなる行為が他者本位であり、他者を道具化していないかを、私が決定することはできないからである。他者の「顔」に遭遇したとき、私は倫理の場に立っている。他者が私の所有物ではないことを「顔」は告げ知らせる。だが、その後で生じる他者のための実践が、実際には「倫理的な私」という自己満足を果たす手段にすぎぬこともありえよう。故にイエスは、「施しをするときは、右手のしたことを左手に告げてはならない」と諭したのである。右手で善行をした私は、左手で恩寵を期待する。これは等価交換であり、自己本位な合理性に基づいている。ここではすでに、私は他者の「顔」を見てはいない。しかし、イエスのこの教えを実践することが「人間」に可能であろうか。

この困難についてはかつて論じたことがあり、ここではその詳細に触れることはしない。今はただ、他者を目的とする行為には、「我」の滅却が不可欠であることを確認するとどめよう。我執に囚われている限り、他者本位に動くことはできない。しかし、「無我」の主体的実践もまた、論理矛盾に陥る。私が無我を追い求める限り、それもまた我執の一形態にすぎないからである。ゆえに臨濟は言った。「仏陀に逢うたら、仏陀を殺せ」。そこに仏陀がいる。私の目の前にいる。私も仏陀に近づき、仏陀でありたい。だが、「私は～したい」という構制自体が、仏陀を遠ざけることとなる。ゆえに、仏陀を向こう側においてはならない。仏陀と出逢うときには、現前の仏陀を滅却しなければならないのである。また先覚は言っている。「仏であろうとするよりも、仏である方が楽である」。この命題はおそらく真ではなかろうか。

研究ノート

仏陀であろうとする限り仏陀からは遠い。だが、「仏陀である」と言い切れる事態とは、まさしく奇跡的な「瞬間」ではなからうか。この私が、菩提樹の下のシッダータなのである。

以上、倫理の根源的アポリアが明らかとなった。倫理は実践以外ではないが、それが実践として可能であるためには、「人間」ならぬ「仏陀」が必要なのである。他者の「顔」を見つめたまま行為することは、かくも困難な奇跡と言えよう。ゆえに、シッダータは悟りの後もまた、坐り続ける。禅師は日々大悟し、そして日々行を修めねばならない。すなわち、「瞬間の持続」が課せられているのである。修行を続ける仏陀、すでに救われている者の祈り、これらは完全性の反復であり、神的なものの持続である。倫理は宗教に裏打ちされてのみ、存在しうるのではないか。

さてそれでは、ここまで見た科学的命題と倫理的命題それぞれについて、「政治的なもの」との関係を検討することとしよう。

「はじめに」で確認したように、本稿では「政治的なもの」を次のように捉える。《他者たちとの間で、それでもなお、一般的合意や秩序を形成しようとする人間の営み。ゆえに、決定が主要なモメントとなる》。ここで「他者」とは、単なる他人ではなく、己の価値が否定されるかもしれない、もう一つの価値の源泉を意味していた。よって、「政治的なもの」と倫理との強い結びつきは明らかである。両者はともに、他者の単独性から出発しているのである。人間の複数性を裏切るとき、「政治的なもの」は失われる。だが、倫理が単独性という出発点にとどまるのに対し、「政治的なもの」はそこから、合意や秩序という一般性を志向しなければならない。ここで「政治的なもの」は、科学に近づいていくのである。倫理と科学、単独者と秩序、この双方に引き裂かれることによって、「政治的なもの」に特有の存在論的両義性が生じることとなる。

以下、本稿では他者の他者性を捨象し、「政治的なもの」が自己喪失していく動きを確認しよう。そもそも他者の存在を認めることは難しい。それは自己の狭さを承認することだからである。とりわけ、秩序を志向するがゆえ

に、政治にとって他者の存在は煩わしくて仕方がない。例えば私だけの研究室を整頓し、美しい秩序を築くのは容易い。だが相部屋になったとたん、整理整頓には政治的な煩わしさが付きまとうこととなる。よって合意や立法を使命とする政治には、他者性の捨象という誘惑が必然化する。他者さえいなければ、完璧な秩序を築きうるからである。政治は、政治の否定を欲望する。

まず2. では、ここまで論じてきた倫理と政治の関係について、その差異を中心に考えてみたい。続いて3. では、政治と科学の結合について考察し、4ではエクスタシーとの結合について吟味しよう。思うに、他者性を解消し、「政治的なもの」が自己喪失する展開には、相反する二つの方向性がある。第一に、他者との距離を無限拡大し、他者をモノと化すベクトルである。これが科学への方向であり、経済や法もまたここに含まれる。第二に、これとは逆に、他者との距離を無限縮小させ、他者との合一を生み出すベクトルである。これがエクスタシーに他ならない。エロスと宗教の原理であるエクスタシーは、科学とは逆の方向から、同じく他者を捨象し政治を解消するのである。

2. 政治と倫理：「政治的なもの」の確立

さて、倫理の要諦が我有化の否定にあり、単独性と向き合うことにあるとすれば、次のルカによる福音書の話は、まさしく倫理的と言えよう。

「あなた方のうちに百匹の羊を持っている者がいたとする。その1匹がいなくなったら、99匹を野原に残しておいて、いなくなった1匹を見つけるまでは捜し歩かないであろうか。そして見つけたら、喜んでそれを肩に乗せ、家に帰って『私と一緒に喜んでください。いなくなった羊を見つけたから』と言うであろう。」

ルカが描くイエスは、人間は計算可能なモノではないと論じている。確かに1匹と99匹の命の重さを計算するとすれば、後者が99倍重いこととなる。だが単独者を $n=1$ で計算してはならない。単独者の実存は交換不可能なものであり、回収不可能な不条理である。その不条理な存在を不条理のまま肯定すること、これがイエスの語る愛の倫理に他ならない。アウグスティヌス

研究ノート

=アーレントが言ったように、「私はあなたを愛する。すなわちあなたが存在することを欲するということ以上に、大きな肯定は存在しない」のである。

ウェーバーの有名な図式に従えば、これは心情倫理の典型ということになる。それによれば、行為の倫理的基準は、内面の美しさ、動機の誠実さということになる。なるほど、福音書の描くイエスは常に、内面と外面について語っていた。「律法学者たちとファリサイ派の人々、あなたたち偽善者は不幸だ。白く塗った墓に似ているからだ。外側は美しく見えるが、内側は死者の骨やあらゆる汚れに満ちている」。「あなた方のうち罪のない者がまず石を投げよ」「神はあなた方の心をご存じである。人々の間で尊ばれることが、神の前では、忌み嫌われる」。「貪りの気持ちをもって女を見る者は既に心の中で姦淫したのである」。

内面と外面の一致が誠実という徳であり、外面を美しく飾り律法に則って暮らしていても、それが「神の国に相応しい私」という内面のエゴイズムの所産であるならば、それは醜いと言わざるをえず、しかも神は人々の内面を透視する。したがって、倫理の基準は動機の純粹性、単独者の「顔」を見続けることとなるのである。ここでは、結果責任は問われない。キリスト教世界においては、出来事はこの世界で完結しないからである。此岸の果てには彼岸が始まる。地の国よりも神の国が存在論的に優位に立つのである。であれば、行為の結果責任は、最終的には最後の審判で結審することとなろう。たとえ、野に置き去りにされた99匹が狼に襲われようとも、それはあの世で贖われるのである。これを信じる者は、行為の純粹な動機を保つことができる。神は存在する。すなわち、皆すでに救われているのであり、すでに救われている者は結果を恐れたりはしない。何が生じようとも、すでに救われているからである。ゆえに、カール・バルトは語っていた。たとえナチとの戦いであろうとも、この世界での闘争は、最後から一つ手前の真剣さしか保つことはできないと。

だが、これで政治が成立するであろうか。結果責任を恐れずして。ウェーバーは、心情倫理と対比的に責任倫理を提示した。これは此岸だけの世界、神なしの世界における倫理であり、ウェーバーによれば、政治の世界特有の

倫理観なのである。すなわち、ある場合には、悪魔に魂を売ってまで、冷徹な合理計算をしなければならないというのである。これについて、我々はマキャベリの『君主論』の世界を確認しよう。ルカによる福音書とは対蹠的な価値が描かれている。

「君主にとって、信義を守り、奸策を弄せず、公明正大に生きることがいかに称賛に値することかは、誰でも知っている。だが、現代の経験の教えるところによると、信義などまるで意に介さず、奸策を用いて人々の頭脳を混乱させた君主が、かえって大事業を成し遂げている。しかも、結局は、彼らの方が信義に基づく君主たちを圧倒してきていることがわかる。こういうわけで、名君は、信義を守ることがかえって自分に不利を招く場合は、信義を守ることはしないであろうし、また守るべきではないのである。もっとも、この教えは、もし人間がみな良い人間ばかりであれば、間違っているといえよう。だが、人間は邪悪な者であって、あなたに対する信義を忠実に守ってくれる者ではないから、あなたの方も人々に信義を重んずる必要はない。そのうえ、信義の不履行を、合法的に言いつくろうための口実は、君主にはいつでも見出せるものである。(中略)

したがって、結局、君主に必要な徳とは、ライオンの勇気とキツネの狡知である」。

マキャベリが語っているのは、イエスとは正反対の徳である。内面と外面の一致、これがイエスの語る誠実であり、だがその不可能によって人間は皆罪人となる他はない。ところがマキャベリは内面と外面の違い、外面の取り繕いを積極的に肯定する。マキャベリズム、つまりは「権謀術数」の謂いである。何故マキャベリは、これを君主の徳とするのか。それは政治的リアリズムの要請だからである。彼は言う。「性善説に基づくすべての政治思想は、誤りというよりも危険である」。リアリストにとって「真-偽」はいつでもよい。彼の思考は、「安全 - 危険」で動いている。たとえ偽りの上に築かれたとしても具体的な安寧を、これがマキャベリの政治的思考に他ならない。無論、彼自身自覚しているように、これは「人間がみな良い人間ばかりであれば、間違っている」し、神が存在していても間違っていよう。だが、経験

研究ノート

は「全人間≠善人」を教え、神の存在証明は神学にすぎない。生きた政治闘争とは無縁なのである。したがって是非もなく、君主はライオンかつキツネであらねばならない。

思うにこれが「政治的なもの」と倫理とを分ける切断面である。政治は、悪魔に魂を売ってでも「決定」しなければならない。99匹をとり1匹を見殺しにすること。人間を $n=1$ に還元しない限り、この決定に合理性はない。そして人間が「顔」を持つ限り、 $n=1$ に還元することはできない。したがって、決定は倫理的観点からは合理性に欠け、無根拠のまま行われざるをえないと言えよう。「政治的なもの」はこの宙吊り状態に耐えなければならない。耐ええないとき、科学的合理性への誘惑が始まる。というのも科学は、最適均衡をもたらす決定を合理的選択として正当化してくれるからである。だがその帰結は、政治の自己否定に他ならない。

3. 「政治的なもの」の自己否定（1）：科学との結合

先に確認したように、科学は単独性を一般性に還元するシステムである。これを自然ではなく、人間あるいは社会に当てはめるとどうなるであろうか。例えば、近代の医療体制がフランス革命後、病院の普及という形で整い始めたころ、近代医学は「病人を見るな、病気を見よ」というスローガンを掲げていたという。それ以前の医者は、貴族や富裕層に関わる主治医であった。つまり、患者は「顔」を持った「その人」であり、医師は単独者のトータルケアに務めていたのである。しかし近代システムは事情を一変させた。焦点は一般性を有した「機械としての身体」に移行し、もはや「その人」にはない。病院は身体修理工場として、マスを相手にフル稼働する。これは近代の圧倒的な功績ではあるものの、しかし病気と病人との間に倒錯を惹き起こさないであろうか。現代では、近代医学への反省から、「cureからcareへ」というスローガンが生まれている。

次に経済社会を対象とする、近代経済学について考えてみよう。数式を駆使する科学としての経済学的前提は、いわゆる「ホモ・エコノミカス」の存在である。例えば教科書には次のように書かれている。「経済学の第一原理は、

どの行為者も自己利益によってのみ動機づけられた合理的選択者だということだ。」なるほど、そうであれば、ニュートン物理学の世界のように、経済的アクターの諸ゲームのうちに最適均衡をはじき出すのも可能となろう。しかし、人間はすべてケチであり利害計算で動くエゴイストだ、という経済学の第一原理を、政治社会に妥当させてもよいのであろうか。

ベンサム功利性の原理は、この問題を考えさせられる。人間が快を求め苦を避けて動く動物であるという規定は、結局のところ人間を磁石に変えないであろうか。N極はS極を求めN極を避けて運動する物体である。ホモ・エコノミカスも、ベンサムの人間もこれに等しくはなからうか。確かに人間を斯様に規定すればベンサムのユートピアは完成する。「最大多数の最大幸福」を功利計算すれば、それは実現可能なのである。

科学的にこれがユートピア、最適均衡であると証明された場合、社会の成員は、自分の意に添わなかったとしても、科学的証明の前に従うべきなのであろうか。これは「理性の専制」(dictamen rationis) という難問を我々に突き付ける。科学的真理に基づいて政治を行うこと、この危険性をどう考えるべきなのか。理性の専制とは、次のような事柄を表す。《その人の真の利益をその人以上に知っている(と称する)者が、その人の意志を無視してまで、その人の真の利益へと強制すること。》

I. バーリンは以下のように理性の専制を説明する。

「教育のない者が彼らを教育してくれる人たちの目的を理解し、それに協力するとは期待しえない。教育はどうしても、「自分が今やっているのが何のためなのかという理由は後になって分かる」という仕方で行われざるをえないものだ、とフィヒテは言っている。自分たちが学校に行かされる理由を理解する、とは子どもに期待できないことであるし、また無知なる者——さしあたり人類の大多数——が、やがて彼らを理性的にするであろうところの法律に今従わされる理由を理解しようとも思われない。「強制も一種の教育である」。優れた人に服従することは大きな美德であることをあなたは学び覚える。結局において私は、あなたが天然痘から守られるようにあなたを強制せざるをえない。(中略)

研究ノート

わが内なる理性は、私を一個の奴隷と化すところの「低級な本能」、情念、欲望などを取り除き、抑圧しなければならぬ。同様にして、社会の非理性的な部分を理性的ならしめるために強制を加えても差し支えない。何故なら理性的な人々に服従することは、我々が我々自身に服従することなのだから。もちろん、これはあるがままの我々自身——無知で情念にとらわれた存在——ではない。そうではなくて、もしも理性的であるならば、そうであるはずの我々自身である。そして、この我々自身とは、もしも人間がその名に値するならば、すなわち理性に耳を傾けるならば、あらゆる人間に等しいところの私自身である」。

バーリンはこのように理性の専制を説明した上で、今度はそれを以下のように批判する。

「以上が、「理性の専制」という考えである。だが、もしもこのように、最善・最賢の人によってであれ、専制主義へと導かれていくのであれば、上記の議論には、その前提に何か間違いがあるのではないか。基礎となっている想定自体がどこか誤っているのではないか。こうした議論の前提には、以下四つの想定があるように思われる。

①すべての人間は、一つの目的、唯一の目的、つまり理性的自己支配という目的を持っている。②あらゆる理性的存在者の目的は、必然的に一つの普遍的かつ調和的な型があり、しかもそれはある人が他の人よりもより明晰に識別しうる。③一切の葛藤、一切の悲劇は、ただ単に理性と非理性なものとの衝突によって生じる。したがってこの悲劇は、原理的には（非理性を理性に従わせることで）回避可能である。④すべての人が理性的になれば、彼らすべては同一である理性にしたがって、理性的な法に従うことになる。

かくして彼ら理性的人間たちは、完全に合法的な、同時に自由な存在になるのである。だが、ソクラテス＝プラトンは間違っていたのではないか？ はたして、徳は知なのであろうか。そして自由は、自由とは、そのいずれとも異なるのではあるまいか？」

結局バーリンは、「真理」に基づいて政治を行うことの危険性を訴えていると言えよう。科学的真理は他者の他者性を奪い去る。人間の複数性を消す

のである。したがってこれは、政治が政治を否定する典型ではなからうか。現実社会で「理性の専制」が行われた一例として、マルクス＝レーニン主義の「前衛理論」を挙げておこう。労働者大衆の前に立ち、彼ら以上に彼らの真の利益を知る前衛党が、彼ら大衆を革命へと教導する。革命前夜、シベリアで飢饉が発生したとき、帝政と一時休戦してでもシベリアの民衆を救おうとしたナロードニキ系の社会運動家たちをレーニンは罵倒する。そうしたヒューマニズムは、レーニンに言わせれば「サッカリンのように甘ったるい左翼小児病」にすぎない。皇帝と協働してはならない。シベリアの民衆が餓死していけば、その責任は皇帝に帰せられ、ますます帝政は揺らぐことであろう。一日も早い革命がロシア全体の最大幸福であり、政治上の真理であるならば、手段はすべて正当化される。これがレーニンの合理主義である。

レーニンにとってこの冷徹な政治的決定が合理主義として肯定されるのは、無論科学的社会主義が、革命を歴史的必然性として弁証していたからである。ここには、マルクス主義のメシア主義的逸脱が認められるのではないか。目的がロシア全体の解放、さらには人類の解放という絶対的正義であるならば、手段はすべて正当化される。翻って、レーニンのこの論理自体を正当化するためには、革命が現実到来する保証が必要となつてこよう。ゆえに、マルクス主義は預言者の言葉に接近する。私は喜ばしき知らせを携えてきた、神の国は近づいた、悔い改めよ。

マルクス＝レーニン主義がメシア主義に近接するとき、我々は「理性の専制」の核心を目の当たりにする。それは、タイムマシンを手にすることである。子どもに学校を強制すること、天然痘患者を隔離すること、これは未来を知る者の業である。タイムマシンでやって来た中学生の「のび太」は、小学生の「のび太」に対し、自分の真の利益へと強制する。では、「理性の専制」の本質が未来の把握だとすれば、これはやはり肯定しえないことではなからうか。タイムマシンは、突発性・偶然性としての時間を消去する。だが、すでに確認したとおり、単独者は偶然性を生きるものだからである。

4. 政治とエクスタシー：「政治的なもの」の自己否定（2）

研究ノート

前節では、政治と科学の結合を瞥見した。科学者は実験装置の外部に立ち、客観的に観察する。そこでは、神のごとき透明なまなざしと、運動する物体しか存在しない。だからこそ科学者は、物体を計算・予測・制御・支配することが可能となるのである。したがって、社会の科学において、人間たちはモノに墮していると言えよう。政治の科学はもはや「政治的なもの」を裏切っているのである。

最後に、これとは逆の方向から、「政治的なもの」が自己を否定していくあり方を簡単に確認したい。それが、エクスタシーの原理である。

エクスタシーは、宗教的法悦および性的恍惚を表している。マックス・ウエーバーは『世界宗教の経済倫理』に挿入された「中間考察」において、合理化・官僚制化を進める近代の政治秩序と、非合理的に生を解放する宗教・美・性愛（エロス）の領域との不可避的な緊張関係を論じている。前者が構築する鉄の檻を打ち破るべく、後者は生の非合理的諸力を動員するからである。脱魔術化された世界において、宗教が昔日の力を失っていくならば、美や性愛が前景に現れ政治秩序に挑むこととなろう。前近代の政治思想は「宗教と政治」を軸に展開した。これに対し近代は、「美と政治」「性愛と政治」という問題が浮上するはずである。但しウエーバーも指摘しているように、政治と宗教・美・性愛との関係を、対立としてのみ捉えてはならない。政治の核心に、死をも要求する共同感情が隠されているならば、自他の無媒介的融合を与える宗教的法悦・美的陶醉・性的恍惚は、すぐれて政治的原理としても機能するからである。

実際、「美と政治」の両義的關係という視点から、近代の政治を考察した注目すべき研究が現れている（小野紀明『美と政治』、1999）。また近年、「政治の芸術化」（ベンヤミン）としてのファシズムと、ハイデガー哲学との関係を「美と政治」という観点から論ずる研究も蓄積されている（*Lacoue-Labarthe, La fiction du politique—Heidegger, L'art et la politique*, 1988）。今日、政治思想史、政治理論の分野において「美と政治」というモチーフが研究者の注目を集めているのに対し、「性愛と政治」に関してはこれと著しい対照をなす。確かに「性（ジェンダー）と政治」という問題構制ならば、

ここ20年来最も議論されたテーマと言って良い。しかし、「性愛と政治」の問題をエロスの原理、すなわちekstasis（脱自）の観点から考察した研究は極めて稀なのである。例えば、近年公刊された政治理論の網羅的研究書において、フェミニズムの視点に立った「性と政治」には章が割かれるにしても、そこにおいてエロスの原理と政治との根源的な関係が触れられることは無い（*Kymlicka, Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, 1990、川崎修・杉田敦編『現代政治理論』2006年）。バタイユの定式に従えば、性的恍惚すなわちエクスタシーとは「死に至るまで高まる生の称揚」であり、「個体化の原理の融解」である。したがってそれは友敵関係における「政治的なもの」（シュミット）とは対立する一方、共同体の内的結合を刺激し、そして終には政治的共同体そのものを——すべての個体が原初の一元性に解消されるがゆえに——消滅させるのである。エロスの原理は他者との距離を問題化する。ゆえに、「政治的なもの」の核心に対他関係があるとすれば、ekstasis の考察もまた政治哲学において不可欠の課題と言わなければならない。

ここでは、如上の問題意識にしたがって、エロスの政治の一例を取り上げることとしたい。それは天皇制国家の問題である。ただし、ここでの天皇とは「国権の総覧者」ではない。三島由紀夫の言う「美の総覧者」としての天皇である。そしてそこには、エロスの国家なあり方が伺えるように思われる。

近代日本において、万世一系の天皇制は典型的な家族国家観を有していた。いわく臣民は天皇の赤子である。したがって、家族が性愛を地盤とする共同体であるとすれば、当初より近代日本国家はエロスの原理で成立していたと言えよう。「お国のために死ぬこと」、これはもちろん、法・行政機構としてのstateのために死ぬことではない。同じく「天皇陛下万歳」は、大元帥陛下のために屍となることではない。否、確かに「大君の辺にこそ死なめ、かへりみはせじ」なのであるが、その大君は近代国家における統帥権の総覧者ではない。日本の山河、家族友人たち、歴史を生きた英雄や庶民たち、子々孫々の安寧、文化や矜持、これら諸々を一身に具現化する者としての天皇なのである。天皇の下に、あらゆる実存者が溶け合っていく、このエクスタ

シーが天皇制を支えていたのではなからうか。

この観点に立てば、天皇機関説と主権説との争いの核心を掴みうるように思われる。周知のように、天皇機関説は近代的な国家法人説に依拠している。すなわち、主権は法人としての国家にあり自然人としての天皇にはない。天皇の権能は法人における理事と同じく、国家を代表する最高機関として執行されるとするものである。天皇の統治権は、固有名を持った単独者ヒロヒトにあるのではない。私的権能とは次元を異にした公人＝機関に宿るのである。これは、国家と法人（juristic, artificial, fictitious person）を同一視するものと言えよう。法人とは、人一般という抽象である。したがってクリティカルな事態が生じた場合、例えば天皇が精神病に侵された場合、国家は公的意思を持ってヒロヒトの意志にそぐわないことを、しかし天皇の意志として発動することも可能となろう。国権の総覧者は自然人ではなく、機関だからである。

これに対し天皇主権説は、国家を単独者としての「この人」と同一視する。自然人であるヒロヒトが、主権者なのである。ならば、私的意志と公的意志の間にいささかの乖離も存在しないこととなる。そのときには、ヒロヒトの意志を拘束するものは絶無となろう。上杉慎吉が言うように、「憲法は主権者を拘束する。曰く、否。国体の基礎は事実なり。主権者自ら憲法を放棄することを妨ぐべからず。若し夫れ、憲法改正の手続きに依らずして、憲法を中止し、その他憲法に異なるの処置を為すは、固より主権本来の性質にして、天皇の本質として、之を保有するもの、実に我君主国体の純正なる所以なり」。

天皇には他者がいない。外部から掣肘する他者がいないのである。「一者」には法がない。ヴィトゲンシュタインが言うように「規則に私的に従うことはできない」からである。

天皇機関説論者も主権説論者も、国家と天皇の関係を人体と中枢の関係にパラフレーズする。その上で機関説論者は、全体としての人体の観点に立つ。すなわち、人間にとって大事なものは生命であり、生命維持のためには、脳の外科手術をためらわない。だが主権説論者によれば、「この私」は全体とし

での人体ではない。「この私」は、脳に刻まれた記憶の束に他ならない。よって、記憶を損傷する可能性がある外科手術は、「人間」を生かして「この私」を殺すものでしかない。ゆえに、到底受け入れられないのである。

思うに主権説論者は、この私と天皇を同一視し、この天皇と国家を同一視する。ゆえに天皇制国家内部において単独者は独り実存し、他者は消え去るのである。神が死に、絶対が失われた近代社会において、唯一の絶対は不条理に実存してしまっている自己かもしれない。自己の死は、ただ一度きりの唯一の世界の消滅なのである。この私にとって、この私は、この私であるが故に絶対である。この同語反復による不条理な肯定を、自己の外部に見出し得たならば、これはまさしくエクスタティックな事態ではなからうか。神なき近代にあって、天皇制国家を単独者の如く捉える魅力はここにある。上杉はまさしく、同語反復において、天皇の言葉を絶対肯定したのである。「教育勅語は日本人が倫理活動を為すについての基本綱領である。何故そう言えるのか。その理由は、それが勅語であるから、ということにあり、それ以外の理由などない。勅語の正当性は、その内容にではなく、勅語という形式に存する」。

何故天皇制を信じた者たちは、「神州不滅」「一億総玉砕」を唱えたのか。彼らにとって天皇制国家が減びること、これはありえないことである。それは、この私が死ぬことと同じく、ありえないことなのである。無論、私は私が死ぬべき存在であることを知っている。だが、私の死は私の世界の終わりであり、「在る」が失われた場であるがゆえに、ありえない出来事なのである。ならば、「神州不滅」を唱えた者たちについて、驚くべきは、物量戦を理解しない牢固とした精神主義、復古主義に関してではなく、この私を、国家と同一視するエクスタシーの力ではなからうか。I am you. You are me. 死に至るまで高まる生の称揚、一億総玉砕。「天壤無窮の国体」において、我々は、エロティシズムに侵された権力国家の姿を認めうるのではないか。無論、エクスタシーは死の原理であり、そこでは人間の営みとしての「政治的なもの」は失われるのであるが。

おわりに 法と「政治的なもの」

「政治的なもの」をめぐって当てもなく思考を書き連ねて来たが、最後に「法」との関係について一言しておこう。公法学の根本問題として、憲法改正の限界というテーマがある。先の上杉の言葉にあったように、主権と憲法との関係をめぐる難問である。もしも法学的な欲望が、憲法改正手続きを厳格に憲法内部に書き込み、有事法制を規定し尽くそうというものであるならば、それはやはり「政治的なもの」を恐れている証左ではないか。そこからは、突発的時間性・偶然性を消去しようとする心理が伺えるからである。あるいは、主権者の顕現を恐れたと言ってもよい。経験的世界の現実、立法時に予想しなかった事態を現実化する。法的真空状態の出現である。こうした例外状態は、誰が主権者なのかを露骨に指し示す。

例えば国際法の根幹をなす国連憲章は、有事とはすべからず主権国家間の戦争という前提の下に構成されている。テロと大量破壊兵器が結合する21世紀型の「戦争ならざる戦争」を想定してはいない。この法的真空状態において、ブッシュ政権はまさしく主権者の如くふるまったのである。アメリカは未来の国連憲章に訴える。アメリカの前に国際法はなく、アメリカの後に国際法が続く。結局、経験的世界は偶然としての時間が動いている。「政治的なもの」を滅却させようという法学的欲望は、残念ながら常に挫折せざるをえないと言えよう。もちろん、そうであるがゆえに、法は政治の番人でなければならぬのである。

【注】

- 1 ウォーリンによれば、先進国社会の現代の特徴は、「政治体」(political body)の「経済政体」(economic polity)化である。すなわち、政治社会が経済合理性に従って再編され、政治が経済の従属変数と化す事態である。ポスト冷戦、ポスト産業社会さらにグローバル化の急速な展開は、左右のイデオロギーが対立する政治状況を終焉させた。政治イシューは、高度に専門化されるとともに、メガ・コンペティションに勝ち抜く競争力の観点から、政策の是非が問われることとなったのである。

例えば日本の現状を振り返ってみよう。選挙のたびに、国民が最も重視するイシューは景気対策である。また、郵政民営化、年金制度改革、税と

社会保障の一体改革、TPP参加の是非等々、主要争点はいずれも、高度な専門知識を要する経済的課題ばかりである。現代日本において、政治は経済の侍女に他ならない。そして、侍女となったがゆえに、政治は日常生活の隅々にまで浸透することとなった。出産・育児・教育・就職・給料・税金・消費・レジャー・年金・遺産——今日、生きることと死ぬことのすべては経済活動である。よって、政治は経済の道具であるがゆえに、あらゆる場所に遍在することとなる。まさしく、「国民の生活が第一」として、政治は生のすべてを賄うこととなったのである。

さて、斯様な在り方が経済政体であるとすれば、ポストモダンの思想がこれを批判する側に立つことは間違いない。フーコー、デリダ等、先にあげた思想潮流の核心には、他者への隠された暴力に対する批判があり、経済合理性が領域内部における最適化を志向する以上、それは他者への暴力を孕まざるをえないからである。

しかしウォーリンによれば、ポストモダンの思想は、自らを裏切って経済政体の君臨に寄与したのである。何故か。それは、人権等、近代が定立した客観的価値の徹底した脱神話化を行ったからである。その結果、意図せざる効果として、テクノロジーが唯一の客観的基準として称揚されることとなる。実体的価値の否定は、how to 的思考の実体化を促したと言えよう。

無論、ポストモダンは、価値合理性（何をゴールにすべきかの客観的思考）を否定したわけではない。ただ、合理的価値を否定したにすぎない。つまり、このゴールに客観的価値が宿するという正統性を否定したのである。にもかかわらず、その帰結は、目的合理性を野に放つのみであった。すなわち、利潤の最大化という所与のゴールに、最短距離で殺到する経済合理性が玉座についたのである。経済政体が、技術革新をエンジンに疾走するマシンである限り、ポストモダンの「絶対的相対主義」は、逆説的にガンリンを供給し続けている——ウォーリンは、こう批判したのである。

以上、ウォーリンの議論を紹介したが、本稿にとって重要なのは、ポストモダンと親和的な「経済政体」においてもまた、政治が遍在することである。政治は経済に従属することで拡散し、ゆえに固有性を失っていくのである。

【参考文献】

〈欧語文献〉

Bataille,G. (1957) *L'Erotisme*, Minuit

酒井健訳 (2004) 『エロティシズム』 ちくま学芸文庫

Bergson,H. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses universitaires de France 合田正人、平井靖史訳 (2002) 『意識に直接与えられたものについての試論——時間と自由』 ちくま学芸文庫

研究ノート

- Bernstein,R. (1971) *Praxis & Action : Contemporary Philosophies of Human Action*, University of Pennsylvania Press
- Derrida,J. (1999) *Donner la mort*, Editions Galilée
- 廣瀬浩司、林好雄訳 (2004) 『死を与える』 ちくま学芸文庫
- Habib,S. (1998) *La Responsabilité chez Sartre et Lévinas*, L'Harmattan
- Kalyvas,A. (2004) "From the Act to the Decision : Hannah Arendt and the Question of Decisionism", in *Political Theory*, vol.32 No.3
- Kymlicka (1990) *Contemporary Political Philosophy : An Introduction*
- Lacou-Labarthe (1988) *La fiction du politique—Heidegger,L'art et la politique*
- Maugarlonge,F.G (2005) *Le Concept d'Existence : Deux Études sur Sartre*, Christian Bourgois éditeur
- Miller,J. (1982) *History and Human Existence : From Marx to Merleau-Ponty*, University of California Press
- Monnin,N (2004) "Temporalité et liberté absolue", in Simon,J. et Coorebyter.,V (ed.) , *Études sartriennes : Retour critique sur L'être et le néan*, Éditions OUSIA
- Schrift,A.D. (2006) *Twentieth-Century French Philosophy : Key Themes and Thinkers*, Blackwell

〈邦語文献〉

- カントロヴィッチ (2003) 『王の二つの身体』 ちくま学芸文庫
- クロコウ (1999) 『決断——ユンガー、シュミット、ハイデガー』 柏書房
- 小林秀雄 (1962) 『Xへの手紙・私小説論』 新潮文庫
- シャンタル・ムフ (1998) 『政治的なものの再興』 日本経済新聞社
- 川崎修 (2010) 『政治的なものの行方』 岩浪書店
- クロード・ルフォール (1995) 『エクリエール：政治的なものに耐えて』 (法政大学出版会)
- ヤニス・スタヴラカキス (2003) 『ラカンと政治的なもの』 吉夏社
- シェルドン・ウォーリン (1988) 『政治学批判』 みすず書房
- (2007) 『政治とヴィジョン』 福村出版
- ハンナ・アーレント (1994) 『精神の生活』 岩浪書店
- マキャベリ (1998) 『君主論』 岩波文庫
- ウェーバー (1980) 『職業としての政治』 岩波文庫
- バーリン (1971) 『自由論』 みすず書房
- 小野紀明 (1999) 『美と政治』 岩浪書店