

〔研究ノート〕

主権の逆説について—— J. P. サルトルにおける〈党〉の問題——

堀 田 新五郎

はじめに——歴史主義・実存主義・決断主義

1. まなざし理論
2. 階級意識
3. 〈党〉の絶対性

おわりに——近代的主権のアポリア

国家の価値は、それが決断を下すところに存し、教会の価値は、それが究極の、抗弁不能の決断であるところに存する。ドゥ・メーストルにとって、無誤謬性は、抗弁不能の決定の本質であり、教会的秩序における無過失性は、国家的秩序における主権と本質を等しくする。無過失性と主権という二語は、「完全に同義」（教皇論、第一章）なのである。すべて主権は、無過失であるかのようにふるまい、すべての統治は絶対である⁽¹⁾。

より重要なのは、決断をなすということであり、いかに決断がなされたのかではない⁽²⁾。

上に掲げたのはカール・シュミット『政治神学』（1922年）の一節であるが、同書の中で最も有名な言葉とは、その冒頭におかれた次の一文であろう。「主権者は、例外状況に決断を下す者をいう」⁽³⁾。法哲学者としてのシュミットは、政治的な常態つまりは「法の支配」が失効する例外状況を強調した。よく知られているように、そこから彼は、法実証主義やハンス・ケルゼンのような規範主義と対抗しつつ、独自の独裁理論を弁証することとなる。

だが、例外状況に直面し決断する主体・主権者という構制自体は、シュミットの法哲学に固有のものであるまい。むしろそれは、20世紀の前半を広く覆った実存思想に共通する枠組みなのである。例えば、レオ・シュトラウスは、実存主義と決断主義とともに歴史相対主義の産物と見做して次のように述べてい

る。「実存主義は、非常に多様な外観をともなって現れるものではあろう。しかしそれを、次のように定義付けたとしても、さほどのはずれにはなるまい。実存主義とは、認識と行為のあらゆる原則が歴史的なものであるとする立場、つまり根拠の欠如した人間の決断以外には、いかなる根拠もありえないのだという立場なのである」。⁽⁴⁾ 確かにシュトラウスの言うように、歴史相対主義は、宗教・道徳を歴史の過程において生成してきたものと見做し、よってそれらが垂示する真理・倫理の普遍性を否定する。こうした認識をもとに実存主義者は、自らの断行する「無からの決断」こそを、唯一の道徳的価値基準として肯定するのである。例えば、無神論的実存主義の代表的思想家である J. P. サルトルによれば、真理とは実存の決断によって存在へと齎されるものなのである。⁽⁵⁾

20世紀における無神論的実存主義者は、「神の死」と価値相対的な世界の中で成長した。その内の一人であるサルトルは、既存の伝統的価値体系に安住する者を「くそまじめな精神」(esprit de sérieux)と呼んで侮蔑し、与えられた役割に従って自らの決断を回避する者を、自己欺瞞 (mauvaise foi) として攻撃する。彼ら実存主義者にとって、「神の死」以後露になった不条理な世界、純粹偶然としての世界は、実存の主体的決断を必然化させるものなのである。それ以外には、欺瞞を逃れる術はない。従ってここでは、既存の法体系が失効するシュミットの「例外状況」こそがいわば常態化していると言っているのではない。実存主義者にとって主体とは、純粹偶然に決断する者として規定されよう。それではこのような無神論的実存主義からは、如何なる政治思想が帰結するのであろうか。『政治神学』においてシュミットはまた、「現代国家理論の重要概念は、すべて世俗化された神学概念である」⁽⁶⁾ と主張している。すなわち、国家とそれを支配する主権者の関係は、この宇宙とそれを支配する神の関係と完全にパラレルなのである。あるいは、「主権者は憲法に拘束されるか」という命題が、「神は自然法に拘束されるか」という命題に基づいて思考されてきたと言ってもよい。いずれにせよシュミットは、時代の神学概念がそのまま国家理論へと応用されてきたことを強調する。ならばそもそも「神の死」から出発した実存主義は、如何なる政治を導出することになるのであろうか。ここでは、サルトルの『共産主義者と平和』(52-54年)における〈革命党〉の在り方を考察し、この限られた枠内でのみ、右にあげた問いに答えることにしたい。

1. サルトルのまなざし理論

サルトルにおける〈党〉の問題を思考するためには、まず彼の階級意識についての議論を検討しなければならない。そのためには、先にまなざし理論について確認する必要がある。

周知のようにサルトルは『存在と無』(43年)の中で、「即自存在」(être en soi)「対自存在」(être pour soi)「対他存在」(être pour autrui)という概念を用いて、現象学的存在論を展開させた。この詳細についての考察は別の機会に委ね、ここでは単に「即自」を事物としての現実存在の存在規定として、「対自」を意識としての現実存在の存在規定として、「対他」を他の意識によって対象化された限りでの「対自」の存在規定として用いることとする。

まず第一に「即自」とは、意識によるあらゆる意味づけの向こう側に、絶対的に自己充足する事物の現実存在である。事物は即自的に、それ自体としてただ単にそこに現実存在するのであり、永遠に「己がそうであるところのものである」他はない。意識による意味づけを超越するものとして、「即自」はまた純粹偶然であり、何の意味もなく、他の存在者と何の関係も持つことはないのである。従ってそれは、恒常的に「余計なもの」(de trop)として在り続けるであろう。

これに対して逆に、意識としての「対自」には「己がそうでないところのものであり、己がそうであるところのものではない」という両義的な存在規定が与えられる。意識の本性は「志向性」にすぎず、従ってその内部に実体的な核を見出すことはできない。意識は己自身をも含めて、各瞬間ごとにあらゆる存在者を志向し意味づけてゆく静止不可能な運動なのである。よって意識自身に関して言えば、それは「～である」と既に意味づけられているもの、すなわち「己がそうであるところのもの」ではなく、常に意識が志向する己の外部なのだと言えよう。意識とは永遠の「自己超出」(échappement à soi)であり、純粹な否定作用に他ならない。従って「対自」が己に与えた／与えられたところの既存の意味、すなわち「己がそうであるところのもの」のうちに自己充足し、もはや新たなる「自己超出」を放棄してしまうならば、その時には「対自」が己の「対自存在」を「即自存在」として捉えていることを意味し、故にそれは自らを欺く行為にすぎないこととなる。人間が意識を持つ「対自存在」である限り、己を最終的に規定しその内に充足することは不可能だからである。だが「即自」が「余計なもの」であることにさえ自己充足するのに対し、「対自」には、この宿命的な無規定性から生じる「不安」(angoisse)を蔽い隠し、己を何らかの意味・地位・役割へと凝固しようとする動きが現れるであろう。それが先に見た「自己欺瞞」に他ならない。無論、静止不可能な意識としての「対自」を最終的に意味づけ・物象化することは、「対自」の存在規定からして不可能な事柄である。故にこの存在論的「不安」は必然化せざるをえない。従ってそれを直視することなく、経験的な役割・地位のもとへと自己を盲目のまま固定化する者に対して、サルトルは輕蔑をこめて「ろくでなし」(salaud)と呼ぶであろう。サルトルの名を決定付けた哲学的ロマン『嘔吐』(38年)の中では、ブルジョワ階級の紳士淑女が、己に自己充足する「ろくでなし」として描かれている。

さてこのような「対自」の自己欺瞞としての「即自」化・物象化が生じる根底に、サルトルは人間の対人関係における存在様式を見出している。ここでは意識と意識、「対自」と「対自」の関係が俎上にのせられるのであり、そうした場面での「対自」の存在規定こそが「対他存在」ということになる。「対他」を巡るサルトルの議論においてまず注目すべきは、モノと意識との間に中間的・相互融和的領域を認めなかったサルトルが、ここでもやはり意識と意識との間に、そのような相互親和的媒介項を認めようとはしていない点であろう。すなわち「対自」と「対自」との関係は、必ずや一方が主体となり他方を客体＝対象として措定し、意味付け規定するという関係、つまりは一方が常に意識としての能動性を有するのに対し、他方は常にモノとしての受動性を付与されざるをえないという関係なのである。ここには、フッサールやメルロ＝ポンティに見られる「相互主観性」(intersubjectivité)という契機はない。サルトルにあって

て人間関係の相互性とは、互いに主体と客体とが交換されうるという「まなざし」(regard)——他者を対象物と化す意識の規定作用＝メドゥーサの視線——の相互交換性にすぎないのである。ならばサルトルが「意識固体相互間の関係の本質は、共同存在 (Mitsein) ではなく相剋 (conflit) である」⁷⁾ という判断を下したのは必然的帰結であったと言えようか。他者の「まなざし」の前にさらされる「対他存在」とは「対自」の「即自」化に他ならず、従って意識相互間の関係は、苛酷な「まなざし合い」として結論づけざるをえないからである。

以上、サルトルのまなざし理論とは、人間の対他関係を説明する分析枠組みであり、この延長線上に階級意識についての議論も組み立てられることとなる。

2. 階級意識

サルトルは50年代に入り、これまでの立場を転回させ、フランス共産党へと接近していく。所謂「同伴的知識人」として自己をアンガージュするサルトルは、実存主義とマルクス主義との結婚を企て、硬直した唯物論に実存主義的な自由や主体的決断を抽入しようとしたと言っている。その帰結の一つが『共産主義者と平和』であるが、ここではまず『存在と無』の段階における階級意識について瞥見することにしよう。

前説で見たように、サルトル哲学は存在論的次元において他者との共同存在を認めていない。それぞれの対自は、「例外状況における無からの決断」という至高の自由を有するが故に、相互に絶対的に対立し合うのである。「他者のまなざし」の下で私は、「彼の世界」における固定的な意味・役割・地位へと即自化される危機に直面する。よって今度は逆に、彼の側をまなざし返さなければならない。まさしくサルトルの描き出す世界において、地獄とは他者のことなのである。

それではこうした「まなざしのホッブズの自然状態」を統一すべき契機とは何か。ここで存在論的次元と存在的・経験的次元との差異に注目すべきであろう。すなわち対自の存在論的自由は各人に全的かつ平等に受肉されているが——ただし、それを自覚するか否かは別問題である——しかし存在的自由は決してそうではない。従って経験的レベルにおいて、それぞれのまなざしにはその強度の違いが生じるのである。具体的に言えば、反抗する奴隷のまなざしは、主人のまなざしを凌駕する。前者が自由を目指す自由な投企を表現するのに対し、後者は状態・情性を表すにすぎないからである。例えばその男を奴隷として鎖につなぎ自由を享受する私は、だが次の瞬間彼の下から見上げるまなざしによって「主人」として、「悪」として「敵」として即自化されるのであり、これを受動的につまりは自己欺瞞的に承認する場合にのみ、私は「自由な主人」という地位に安住することができよう。よって欺瞞を排するならば、奴隷とともに投企すべきこととならざるをえない。以上明らかに、サルトルの論理において最も強烈なまなざしとは、逆に最も虐げられた者のまなざしであり、「まなざしの自然状態」は、受難者のまなざしの下に統一すべきこととなるのである。

さてサルトルは、彼の生きた具体的政治状況、すなわち50年代初頭のフランスにおいて、鉄鎖以外に何も持たない労働者のまなざしを最も強力なものと認め、そこにアンガージュする。彼は抑圧される側の階級にこそ、強固な連帯が生まれると考えるのである。というのも存在論的次元での共同性を否定するサルトル哲学は、存在的次元における緊密な結合を、ただ「対象－我々」(nous-objet)においてのみ認めるからである。それはすなわち、抑圧する第三者のまなざしによって対他化・物化された「我々」の意識であり、従ってその結びつきは、一つの事物としての強固さを持つ。例えば、抑圧する階級の結びつき「主観－我々」(nous-sujet)が一つの移ろいやすい経験であるのに対し——ブルジョワは自己の階級を、あるいは階級そのものを否定しがちである——被抑圧者は、抑圧者のまなざしに現前するとき、強固な連帯を階級意識として保持するのである。そして対自が対他を乗り越える自由である以上、まなざされた者は、まなざし返さなければならない。すなわち、ブルジョワのまなざしによって出現したプロレタリアートは、今度は一つの主観・主体として自己を確立しなければならないのである。

「われわれ」を引き受けるということは、もはや自己性の個別的な取り戻しによって「われわれ」から自己を解放するのではなく、むしろ、この「われわれ」を「主観－われわれ」に変化させることによって、「われわれ」全体を対象存在から解放しようとする企てを、ふくんでいる。(……) 圧迫される階級は、今度は逆に、圧迫する階級を《対象－彼ら》に変ぜしめることによってしか、自己を「主観－われわれ」として肯定することができない。ただしその際に、階級のうちに对象的に拘束されている個人は、自分の「振り向き」の企てのうちに、また「振り向き」の企てによって、その階級全体を引きずっていくことをめざす。⁸⁾

以上サルトルが強調しているように、一人のプロレタリアが自己欺瞞なしに真の解放を得るには、プロレタリアートの全体的解放が不可欠となるのである。

だがしかし、「主観－我々」への転回とは、同時に解体の契機を内部に必然化させることを意味しよう。そこにはもはや対象物としての、塊としての堅固さが失われてしまうからである。従って次にサルトルは、階級全体を維持し個別性を排するために、結び付きの組織として〈党〉を論じていくこととなる。

3. 〈党〉の絶対性

サルトルによれば、打ち捨てられた労働者たちは、そのままでは惰性的・受動的状態にとどまらざるをえない。彼は『共産主義者と平和』の中で次のように書いている。「党がなければ、統一もなく、行動もなく、階級もない。もちろん、労働者の大多数は〈党〉に入っていない。工場で10時間も労働した後で、戦うことができるだろうか？」⁹⁾「〔労働者〕大衆は全然なにも要求してはいない。何故ならば大衆とは分散に他ならないからである。大衆がその指導の下に階級として集合することを大衆に要求するのは、〈党〉である」。¹⁰⁾ 労働者は、〈党〉の媒介によって惰性的大衆から主体への転回を果たし、以後彼は

〈党〉として行動するときのみ、自由な投企を可能とするのである。「組織体〔＝〈党〉〕によって主体に変えられた労働者は、その変身から出発して自己の実践的現実を発見する。労働者が何を考え、何をなそうと、それはこの彼の回心から出発してである。そしてこの彼の回心は今度は、〈党〉の政策の現在の枠の中で行われる。(……)一言でいえば、〈党〉が彼の自由であると言えるだろう。一人の労働者は、今日のフランスでは、共産党によって指導される階級行動のうちでしか、自己を表現し、自己を実現することはできないのである」。¹¹⁾

このように、最も強烈なものとしてのプロレタリアートのまなざしは、〈党〉の下へと集約されることとなる。ホッブスの自然状態は、各人が同時に自然権の一方的譲渡を行うことで、一つの絶対的主権を確立することに終わった。これと同じくまなざしの自然状態は、絶対的主権者としての〈党〉を生み出すのである。〈党〉以外には、ブルジョワ的なあるいは大衆的な情性態、即自化された対自があるにすぎない。従って、人が自己欺瞞を逃れて自由を求める自由であるためには、〈党〉とともに投企すべきこととなる。〈党〉こそは、唯一絶対の対自であり、その前には即自が、つまりはモノの情性態な塊が広がるのみなのである。

以上、ただ〈党〉だけが自由な決断をなしうる主体であり唯一者である限り、その決断は、本質的に「無からの決断」とならざるをえまい。よってサルトルは、「結びつきの組織は、純粋行為であらねばならない」¹²⁾と規定するのである。既存の規範体系が無に帰された中で、〈党〉はそのつどの決断によって新しい価値を生み出し、新たな世界を建設していく。己以外の尺度を持たぬとき、〈党〉のなす革命はまさしく純粋持続として捉えるべきものなのだと言いうるであろう。

周知の如く、実存思想は「賭け」のモメントを重視する。限界状況における決断・投企・賭けという構制が、その思想を広く特徴付けている。実存思想の源流と目されているパスカルにとって、神なき人間と無に等しかった。これと同じく、サルトルにとって〈党〉なきプロレタリアートは、なにものでもない。砕け散り、情性となるだけの塊にすぎない。よって労働者は、パスカルの信仰者と同じく、〈党〉へと投企し、〈党〉のもとへ飛び込み、〈党〉の存在を賭けなければならない。

しかし厳密に言って、ここに賭けは成立しているのであろうか。真に賭けを成り立たせるには、自由な独立した主体の前に、二つの選択肢が実在していなければならない。だがパスカル＝サルトルにとって、オールタナティヴは、人間を無に突き落とし、主体をモノの不活性へと陥らせる以上、賭け＝決断をなしうる自由な主体は、その定義からして、神・〈党〉の不在を選択することは不可能となるのである。二つの選択肢の前に、主体が呼び出されたとき、しかしすでに選択肢の一つは、彼の存在の構成要件として不可欠である。故に自由な主体は選ぶことができない。彼が賭けの場に現れたとき、同時に選択肢は決定されるからである。これは賭けではなく、賭け＝決断をなしうる主体形成のための、狂おしい理論なのではなかろうか。賭けられているのは、賭けの成立それ自体に他ならない。

従っていずれにせよ、信仰者と労働者は、神および〈党〉が存在する如く行動する。逆に言えば、信仰

者と労働者が、自らをあるべき主体と確信しつつ行為するためには、神および〈党〉がそのつど随伴していなければならない。それらは、彼らが主体として実存すること自体を、常時規定し続ける存在の原理なのである。成立した主体たちによる価値判断は、事後的なものにすぎない。存在の原理は当為に先行する。従って、神・〈党〉は主体による当為法則の彼岸に、その前にあるのだと言えよう。故に神が人間による善悪・価値判断を超えてこの宇宙を動かすのと同じく、〈党〉は労働者の善悪・有効性判断を超えて純粹生成するのである。神は存在の原理であり、すぐれて人間的であらざるをえない当為の法に侵されてはならない。実存的・主意主義的神学者ドゥンス・スコトゥスは、それ故神の絶対的な自由意志を強調した。神は善なるものに導かれてこの世界を創ったのではない。神が創ったこの世界が善なのである。これをサルトル流に言い換えればどうなるか。〈党〉は善なるものに導かれて革命をなすのではない。〈党〉がなす革命的行為が善なのである。

確かにサルトルの理論において、選択・決断が責任と不可分であることを疑うことはできないであろう。しかしながらここでは、〈党〉が決断によって担うべき全的責任とは、無責任に等しい。これは、絶対主義の国家理論において、君主が法的責任を逃れるのと論理的にパラレルな関係にある。価値体系としての法は、〈党〉および君主が行為した後に現れるべきものであり、それらを事前に拘束することはアプリアリに不可能なのである。思うに責任という概念が意味をなすのは、複数の主観（主体）がせめぎ合う対話的な場においてであろう。しかし「分割しえない主権」という論理構制の下では、最終的に一つの絶対的な主権者が「無からの決断」をなすのであり、そこに対話が成立する余地はない。従ってここでは、責任概念もまた霧散するのではなからうか。結局のところ、〈党〉の行為がそのつど事後的に肯定されていく限り、〈党〉は価値差異化的な選択を行ったことにはならない。それはただ生成するのみなのである。主権の前に法はなく、主権の後に法が続くのであれば、主権は決断しているのではない。それはただ流れている。

おわりに——近代的主権のアポリア

我々はサルトルの意図を疑うものではない。彼の真意は、硬直したマルクス主義理論に実存的自由を導入すること、さらにはスターリンの独裁を批判しそこから党と革命を救出することにあった。しかし少なくとも『共産主義者と平和』の中では、鉄の組織⁹³としての〈党〉が絶対化されてしまったのである。これまで見てきたようにサルトルのリゴリスティックな無神論は、各人に「無からの決断」を要請し、結果的にそれは、主意主義的な神が絶対君主を弁証したのと同じく、絶対的主権者としての〈党〉を導き出したのだと言えよう。そのとき、決断する主体・主権者とそれに伴う全的責任という論理は、皮肉にも生成の全き肯定と無責任に転化したのである。⁹⁴

しかしながら主権を巡るこの逆説は、一人サルトルのものではあるまい。近代国法学の歴史を繙けば、いたるところにこうしたパラドクスを看取することができるのである。例えば天皇主権説と国家主権説

(天皇機関説・国家法人説)との対立はよく知られている。だが北一輝のような思想家を後者に入れるならば、憲法改正の限界という憲法学上のアポリアについて、両者の間に深刻な対立は無くなるのである。上杉慎吉にせよ北一輝にせよ、主権者は主意主義的な神の如く、いついかなるときも——改正の手続きを無視してさえ——憲法を自由に停止・変更しうるのである。「主権は分割しえない」というルソー的テーゼを認め主権を単一性において捉えるならば、彼らの議論はまさしく論理的であるように思われる。憲法は主権者を拘束することはできない。故に主権にとって法はなく、主権者はただ純粹持続するのである。⁹⁵

法の非在というこうした問題を、徹底した形式化を行いつつ思考した者として、我々はヴィトゲンシュタインの名を挙げることができよう。『哲学探究』第201節において彼は、次のようなパラドクスを提示する。「規則は行為の仕方を決定できない。何故なら如何なる行為の仕方もその規則に一致させられ得るから」。⁽¹⁶⁾ 結局のところ、法・規則は事後的な説明体系であり、主体的行為者を事前に規定することはできない。ここでヴィトゲンシュタインは、このような主張を行っているように思えよう。しかしながら我々はむしろ、「規則に私的に従うことはできない」⁽¹⁷⁾ という彼のもう一つのテーゼから、このパラドクスを読むべきなのではないだろうか。彼の言うように、行為者を単一の主体として捉えるならば、行為と規則は同時的に生まれ出ることとなり、従って憲法が主権者を、自然法が主意主義的な神を拘束しえないのと同様、規則は行為の仕方を決定できないこととなる。まさしく、規則に私的に従うことはできない。それ故ヴィトゲンシュタインは、先のパラドクスが、むしろ他者たちとの実践的領域においては解消されていくことを強調していったように思われる。

我々はこれまで、分割しえない単一性のもとに主権を論じてきた。その場合、法の非在と主権者の無責任というアポリアが生じてしまうことを確認した。こうした観点から戦後憲法の国民主権について見るならば、主権者としての国民が単一の主体ではなく、まさに他者たちとの実践的領域においてしかありえないというところに、その意義を見出せるのかもしれない。人民主権とは、主権がいわば無限に分割されていく事態に他ならず、単一的主権——自然人にせよ機関にせよ法人にせよ——という構想が空転する有り様なのだとは言えないであろうか。逆に言えば、国民を一つの主体・主権者として表象していくならば、国民は歴史に対して全的責任を有するが故に、現実には全くの無責任状態へと転落する陥穽を再び繰り返しかねない。例えば、一億総懺悔という無責任を繰り返しかねないのである。

註

- (1) カール・シュミット、『政治神学』、未来社、1971年、71-2頁。
- (2) 同上、72頁。
- (3) 同上、11頁。
- (4) Strauss, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, 1983, P.30

- (5) cf. Sartre, J. P., *Vérité et existence*, Gallimard, 1989, pp.41-3
- (6) シュミット、前掲書、49頁。
- (7) Sartre, J. P., *L'être et le néant*, Gallimard (Collection Tel), 1943, p.481 (邦訳、『存在と無』、人文書院サルトル全集第19巻、460 頁)
- (8) *ibid.*, p.473 (邦訳、444 頁)
- (9)(10) Sartre, J. P., *Les communistes et la paix*, in *Situations VI*, Gallimard, 1964, p.248 (邦訳、「共産主義者と平和」、人文書院サルトル全集第22巻『シチュアションVI』所収、1966年、200 頁)
- (11) *ibid.*, pp.250-1 (邦訳、202 頁) 強調原文。
- (12) *ibid.*, p.249 (邦訳、201 頁)。
- (13) サルトルは〈党〉組織について次のように書いている。「〔〈党〉は〕労働者の自然発生性から生まれた心地よい産物どころか、定言的命令の如く各個人に課せられる。つまりは、秩序をして支配させ、諸々の命令を与える一つの《秩序＝命令》が重要なのである」(*ibid.*, p.247、邦訳、199 頁、強調原文、但し訳文は一部改めた)。
- (14) 一見矛盾する「決断」と「生成」は、しかし近代世界においては、ともに目的合理性に対抗するための美的・倫理的原理であったと捉えることもできよう。決断主義の祖であるニーチェは、また「生成の無垢」を唱えてもいたのである。
- (15) 逆に言えば、憲法改正手続きにこだわり、憲法制定権力の現れ方自体を憲法によって規定しようとする法の側の要請は、主権の発現というデモーニッシュな政治性を、合理的な法体系の内部に閉じ込めようとする欲望を表している。法は、政治の持つ「決断＝突発的時間性」を恐れるのである。これは、神の介入つまりは奇跡の発現(＝突発的時間性)を「最初の一撃」に限定し、以後は静謐な世界が理性的法によって支配されるとする、理神論の立場に対応するものであろう。憲法もこの世界も、ただ一度だけ創造の神秘を与えられればよい。後はただ合理的な運用／運行でなければならないのである。
- (16) ルートヴィヒ・ウィトゲンシュタイン『哲学的探究：読解』、産業図書、1997年、158頁。
- (17) 同上、159頁。