

政治学は、いま、何を、どのように語るることができるか

—川崎修の政治哲学

松葉祥一

神戸市看護大学

要 旨

2010年に上梓された川崎修の3冊の著作を導く糸は、いま政治学は、「何を」、「どのように」語るることができるかという問いである。この問いが重要であるのは、近年、政治学がこの二つの面で批判を受けてきたからである。経済学や社会学からは、人間社会を貫く原理は、政治的原理ではなく経済原理や社会原理であると批判されてきた。また他方で、ポストモダニズムからは、政治学は自らの命題を普遍的なものとして語ることはできないと批判されてきた。その結果政治学は、政治原理でないとすれば「何を」、普遍主義的にでないとすれば「どのように」語るることができるのかを自問しなければならなくなっているのである。

川崎は、この二つの批判を正面から受け止めた上で、まず、政治は経済要因や社会要因に還元することはできず、政治学は「政治的なもの」を語るなければならないという。「政治的なもの」とは、「メンバーの承認に支えられた、共通の、全体性をもった秩序に関わることから」である。現在それは、社会の問題を射程にいれた「社会」主義的なものでなければならないだろう。また他方で政治学は、もはやこの「政治的なもの」を普遍的原理として提示することはできず、あくまでアゴーンとしてのコミュニケーションの一環として提示しなければならない。

このような川崎の「政治的なもの」の探究の原器はアレントの政治哲学にある。政治学のそして政治哲学の役割は、独我論的に導き出された政治原理を独善的に語ることでなくても、相対主義に安住して現状を肯定することでもなく、価値観の複数性と生成変化を前提にして、社会的なものを前提にした「政治的なもの」を追求し続けることなのである。

キーワード：政治哲学、政治的なもの、ポストモダン、アレント、リオタール

現在、政治学は、何をどのように語るることができるか。昨年相次いで上梓された川崎修の3冊の著作を導く糸の一本は、この問いであるように思える。とくに『「政治的なもの」の行方』は、この問いがライトモチーフだと言ってよいだろう。

では、なぜこの問いなのか。それは、政治学が、近年、「何を」「どのように」語るかという二つの点で批判を受けてきたからである。一方で経済学や社会学からは、経済原理や社会原理こそが人間の集団的営みを明らかにできるのであって、政治学が語る政治原理は人間社会の全体的原理ではありえないと批判されてきた。その結果政治学は、政治原理でないとすれば「何を」語るることができるのかを自問しなければならなくなっている。また他方でポストモダニズムからは、普遍性を標榜するあらゆる命題が抑圧的であり、政治学の全命題が相対化されなければならないと批判されてきた。したがって政治学も、普遍主義的、棟梁的（アリストテレス）に語るものでないとすれば、「どのように」語るのかを自問しなければならなくなっている。少なくとも政治学のメタ理論としての政治哲学にとって、こうした問いに答えることが、現在、重要な課題であ

ることは間違いない。

ただ、この政治学が「何を」、「どのように」語るかという二つの問いは、一枚の硬貨の裏表である。なぜなら、多くの場合「何を」語るかによって「どのように」語るかが決まるからである。政治学が語る政治原理に対する第一の批判は、その原理があまりにも抽象度が高すぎて現実的でないという批判でもある。その意味でそれは、「何を」語るかについての批判であると同時に「どのように」語るかについての批判でもある。政治学の言説の普遍性にかんする第二の批判は、マクロな政治ではなくミクロな政治について語るべきだという政治哲学の対象にかんする批判と結びついている。それゆえそれは「どのように」語るかについての批判であると同時に、「何を」語るかについての批判でもある。

川崎は、この二つの批判を正面から受け止めた上で、政治学のそして政治哲学の限界と可能性を探っている。そこでわれわれは、以下で、『「政治的なもの」の行方』をテキストにして、まず経済学や社会学からの批判をめぐる川崎の議論を検証したい。次に、ポストモダニズムからの批判をめぐる議論を検証する。そして

最後に、川崎の『アレントと現代思想』にそって政治哲学の可能性について考えたい。

1. 政治学は何を語ることができるか

川崎は、シェルドン・ウォーリンとともに、ホップズ以降の政治哲学の歴史を、「政治的なるもの」が「社会的なるもの」によって征服される過程だと言う（本稿では「政治的なるもの」と「政治的なもの」を区別しない）。とりわけ19世紀以後、政治学の歴史は、政治学から経済学や社会学が相次いで「出て」いく、政治学の「空洞化の歴史」（川崎, 2010c, p.8）であった。ここで重要なのは、この経済学や社会学の独立がたんなる専門分化ではなく、「自らの把握するものこそが社会の実体だ」という強いメッセージをもって現れた」（川崎, 2010c, p.9）ことである。経済学や社会学は、政治現象を経済学的、社会学的諸要素に分解することによって説明がつかずだと主張したのである。その結果、「特殊に政治的な現象なるものは存在せず、したがって、政治特有の問題群なるものも存在しない」（Wolin, 2007, p.334）ことになり、政治的問題はすべて経済的要因や、階級構成、社会関係、文化的条件に還元されることになった。こうして政治学は、「社会の全体理論としての地位を失ったのみならず、その固有の対象領域をも失った」（川崎, 2010c, p.9）のである。

結論から言えば、川崎は、このように政治を経済要因や社会要因といった非政治的な社会構造に還元する見方を「構造としての政治」と呼び、政治にはそうした構造に還元されない独自性があるとする「作為（artificial）としての政治」（川崎, 2010c, p.43）と対置した上で、後者にこそ政治学の目ざすべき方向性があると主張する。すなわち、社会は私的利益の均衡や社会的分業の機能的必要といった即物的な要因によって存立する自己完結的なメカニズムではなく、社会の存立に対して象徴や正統性、つまり上部構造が果たす役割がある（川崎, 2010c, p.45）。その解明こそ政治学の役割であり、政治学には固有の対象と存在意義があると言うのである。ただし、川崎は、たんに守旧的に「作為としての政治」を主張するのではなく、「構造としての政治」からの批判をふまえた上で、新たな可能性を探ることになる。

実際、20世紀には「政治的なるもの」が復権する。

とりわけ、1960年代末から70年代にかけてのポスト産業社会論の展開によって、再び政治理論は下部構造決定論から上部構造優位型にシフトすることになった（川崎, 2010c, p.51）。例えばダニエル・ベルは、来るべき社会においては科学・技術や文化・倫理・規範といった知のもつ意味が決定的に増大すると主張している。政治は、それらの間の利害調整をし、交錯する公正の要求にこたえなければならない。今や政治は、革命なしに微調整の連続を通じて正義を実現しなければならないというわけである。こうした政治の復権の背後には、自己完結的なメカニズムとしての社会、とりわけ経済社会という考え方に対する懐疑がある。言いかえれば、社会の存在は、私的利益の均衡や社会的分業の機能的必要といった要因のみによっては、存在しえないということが意識されるようになったからである。その結果、経済学や社会学だけでは明らかにできない社会の上部構造が果たす役割が強調されるようになったのである。しかし政治は、だからといって指導的、「棟梁的」な地位をとりもどしたわけではないと川崎は言う。政治学それ自体では、けっして社会の全体理論にはなりえず、必然的に何らかの実体についての理論、すなわち広い意味での下部構造論を前提とし、いわばそれに「寄生」せざるをえないのである。

では、政治学は何を語ることができるのか。川崎は、試論だと断った上で、政治学の採るべき方向性を次のように提起している。もはやこれ以上、より少ない政治を求め、市場メカニズムへの還元を求めるタイプの議論を押し進めることに意味はない。むしろ今日の第一の問題は、「経済的体制が生み出す巨大な力が、政治という正統化を求めるチャンネルを迂回して、経済的合理性や社会分業上の機能主義の要請から正統化されることによって、解き放たれていること」（川崎, 2010c, p.21）にある。もし問題が、政治的正統性を迂回して脱政治化されたこの権力を、再び政治的コントロールへと戻すことだとすれば、求められているのは、公共性、さらには政治権力の再構成のはずである（川崎, 2010c, p.23）。

この示唆は、グローバルな経済活動が進展している現在、重要である。例えば西谷修は、グローバル化はあらゆる活動を経済的なものにする」と批判している。「グローバル化に伴って科学技術も文化も、そして政治さえ、あらゆる活動領域が<経済化>する、つまり経済原理で計られ、経済原理でコントロールされるよ

うになる」(西谷, 2011, p.16)。その上で、経済学を近代西欧が生んだ一つの思想あるいはイデオロギー(西谷自身はこの語を使っていないが)だとして相対化する理論の必要性を主張している。

では、経済的なものをコントロールしうる政治的なものとは何か。川崎は、国家の水準の問題だけでなく、市民社会の問題を射程にいられた政治理論の必要性を説き、それを新しい「社会」主義と呼ぶ。そして、このプログラムのための指標として次の三点を示している。「①国家・政治が一元的に社会をコントロールすることは、望ましくもなければ、可能でもない。②市場もまた権力であって、その権力の絶対化は望ましくない。③したがって、焦点は非・市場的／非・機能主義的な構成原理を有する「市民社会」の領域の確保にある」(川崎, 2010c, p.25)。今日、政治学の主要な問題は、国家と社会のあいだの綱引きよりもむしろ、社会のあり方が経済社会の論理とは異なる構成原理をもちうるのかどうかという点にあり、社会そのもののなかにその対策をみつけるほかはないのである。それゆえ川崎は、「政治理論の最も重要な課題は、全体社会モデルの提起であり、そのことを前提にした「政治的なもの」へのあり方への問いかけ」(川崎, 2010c, p.81)だと結論するのである。

では、政治学は、このような社会的なるものを前提にした政治的なものについて、「どのように」語りうるのか。

2. 政治学はどのように語ることができるか

川崎は、現代政治学が受けたもう一つの大きなインパクトとして、ポストモダニズムからのそれをあげている。そして、「政治哲学にたいしても深刻な影響を与えずにおかなかった」(川崎, 2010c, p.15) ポストモダニズムの「徹底的な相対主義」のインパクトを以下のように分析している。

第一の影響は、マクロな政治からミクロな政治への視点の移行を余儀なくされたことである。それは、見田宗介の言葉を借りれば、「政治から<政治>へ」と呼ぶことができる(川崎, 2010c, p.2)。ここでいうマクロな政治とは「権力、国家、革命、抑圧、暴力、権利、運動」といった概念と結びつけられる「政府や、法や、議会や、警察や、階級によって機能するある可視的な装置」にかかわることがらである。他方で、ミ

クロな政治とは、「身体や、言葉や、観念や、食物や、移動や、関係の網の目のようにくまなくいきわたった細かい制度の連鎖」にかかわることがらを指す。もちろん、政治学がこうしたいわばミクロな政治に無関心だったわけではなく、1970年代のポスト行動論には、多かれ少なかれこのような側面が存在した。しかし、ポストモダニズムの影響によって、「政治的なもの」が社会の中に潜在的に分散されているという視点、したがって普通の意味で政治的でないものが政治的であり、社会の秩序の重要な決定要因になっているという視点が根付いたのであり、それは現在においても「政治学にとって意義を失ったとは思えない」(川崎, 2010c, p.80)。

しかし、それにもまして重要なのは、第二の影響である。ポストモダニズムからの批判は、前述の通り、政治学の対象についての批判であると同時に、その理論の一般性、普遍性に対する批判だった。ミクロな政治の発見が、同時にあらゆる一般理論と共同性原理への批判だったのである。この批判を代表する論者としてあげられるのがミシェル・フーコーである。「絶対的相対主義者」フーコーの戦略は、「一般論を拒否して、アド・ホックな具体性と部分性に固執する」ことにある。個々の関係を超えてものごとを語る理論という語り口自体が権力の一つの表れだというフーコーの批判は、「強烈」(川崎, 2010c, p.5)であり、政治理論にとって致命的でさえある。というのも、もし政治理論が政治一般について語りえないとすれば、「一体、政治理論は何をすればいいのか。否、それどころか、一体政治とは何なのかということが問われざるをえない」(川崎, 2010c, p.6)からである。政治学は、ミクロな政治の発見の後にどのようにして再び「政治的なもの」について語ればよいのか。

また川崎は、もう一人の代表的論者ジャン＝フランソワ・リオタールの『ポストモダンの条件』について次のように述べている。周知のように、同書は、近代において知の正統化を果たしてきた二つの「大きな物語」、すなわち啓蒙主義からマルクス主義に至る「解放」の物語と、ドイツ観念論型の形而上学的正統化の物語の終焉を宣言する。しかし、リオタールは単純な相対主義を主張しているわけではない。「大きな物語」が終わった後で求められるのは、「物語」そのものの廃棄ではなく、「小さな物語」つまり「ローカル」な正義の観念である。それは、複数の制度や学問実践に

内在する原理を重視する「一種のプラグマティズム的認識論」、あるいはファイヤーアーベント的な「認識論的アナキズム」(パラロジ)である。そこでは、確かに知の基礎づけとしての正統性は廃棄されるが、それぞれ個々の認識領域においてはローカルな複数の正義の観念を語りうる可能性を追求すべきだと考えられているのである。

ここで重要なのは、ポストモダニズムが、たんに小さな物語の共存を唱える立場だととらえられていないことである(松葉, 2010)。ポストモダニズムは、ただ多様な価値観が並存している状況を指すわけではない。そこには当然^{ディフェレン}抗争が生じる。リオタールは、むしろこのように小さな物語どうしが抗争しあい、差異を際立たせあう状況をポストモダンの状況と呼んでいるのである。そこでは共存を訴えるだけでは不十分であり、抗争をどのように調停するかが問題になる。その場合、ふたたび大きな物語によって裁定するのではないとすれば、それにかわる方法が考えられなければならない。そこでリオタールは、カントの統整的判断力の概念を援用しつつ、いわば「その場限りの裁定」を主張する。判断力の機能は、一方で小さな物語どうしの抗争を、統一基準ではなく、それぞれのルールにしたがって判定する点にあり、他方で、小さな物語のあいだの「移行」を行うことにある。この裁定は、一度限りのものであり、むしろ異質性を認めることである。判断力の働きは、小さな物語固有の規則にしたがって判定すると同時に、それらのあいだの移行を行うことにある。リオタールは、このような判断力の働きによって、小さな物語の多様性が保証されると同時に、それらのあいだの抗争が調停されるとするのである。

ここで注意しておきたいのは、まず「価値」概念の転換が起こっていることである。大きな物語から小さな物語への転換は、普遍的価値から個別的価値への転換を意味するだけでなく、実体概念から関係概念へ、「永遠の真理」から「生成する真理」への転換をも意味する。またそれは、価値観を支える文化を固定的なものにとらえる見方の転換でもある。価値観を絶対・不変のものとするかぎり、そうした価値-アイデンティティを担う単位としての文化や民族、個人なども絶対・不変を主張することになる。しかし、価値概念の転換とともに文化は、もはや積極的なアイデンティティをもち、つねに変化する差異によってのみ規定される弁別的な一項でしかなくなる。

またこの転換によって懐疑論を回避することができる。たしかに多元主義は、普遍的な価値は無効だと主張する。しかし、懐疑論とちがって、価値は存在しないとか、知りえないと結論しない。それは、価値を否定するのではなく、複数の価値を認めるという方針をとるのである。逆にいえば、懐疑論も普遍主義と同じように、絶対的価値だけが唯一可能な価値だと想定しているのである。それにたいして多元主義は、さまざまな文化や個人が、それ自身の価値の基準をもっていると主張するのである。否、いまそれは文化や個人にすら還元されず、概念図式やパラダイムによって価値が異なると主張するのである。したがって、多元主義は価値は存在しないと主張するわけではなく、あるひとつの価値が絶対的・普遍的なものではなく、複数の価値が競合しつつ共存しようと主張するのである。そして、人間であれば普遍的価値をもっているはずだという信念にしたがって、普遍的だと信ずる価値を押しつけあうのではなく、価値の多元性を確認したうえで、調停をはかるシステムを作りださなければならないと主張するのである。このようなポストモダニズムが、他の普遍的な原理は認めないが、唯一の逆説的ルールとして「価値の多様性を承認せよ」という普遍的ルール——言い換えれば理性——を要求しているからである。その点で、ポストモダニズムは相対主義というよりも哲学的多元主義と呼ぶべきである。

しかし、このようなポストモダニズムに抗して、知や倫理、文化、社会秩序などを政治哲学的に、あるいはメタ政治的に基礎づけようとする企てが、さまざまな形で試みられてきた。ベルやハバーマス、共同体主義、そしてウォーリンにとってのデモクラシーや「政治的なるもの」などは、どれもポストモダニズムに抗する批判の足場であった。しかし、今日それらはどこまで説得的でありうるかと川崎は問う。政治を一般理論の支配下に置くことを拒否して、ミクロな政治の場面に限定するポストモダニズムには、確かに正当な理由があるのだ。

ただ、川崎は「それでは、「政治」は本当に存在しないのか、しなくてよいのか」(川崎, 2010c, p.7)と問う。例えば、ウォーリンは、ポストモダニズムが、側面的に経済主義に加担することになっていると批判する。すなわち、ラディカルな相対主義がもたらす「何でもあり」の世界は、リオタールがポストモダンの政治だと考えた価値観のアゴーンではなく、技術革

新をエンジンにした「経済政体」の支配にすぎないという。この政体が必要とするのは、もはや政治的正統性ではなくて経済的・機能的正統性である。ポストモダニズムの思想は、批判的・規範的な知を武装解除することによって、側面からこの政体に貢献することになっているというのである。

この批判は、古来の相対主義批判と軌を一にしている。すなわち、自己論駁性のパラドックス（相対主義自体も相対化されなければならない）のほかに、寛容の精神から出発したはずの相対主義が現状（例えば宗教的文化）をそのまま肯定してしまう保守主義だという批判である（松葉、2010）。ポストモダニズムは、単純な相対主義ではない以上、先の懐疑論（相対的価値同士の調停の可能性がない）は回避できるとしても、こうした相対主義がはらむ困難を避けようがない。

だとすれば、政治学は、ポストモダニズムからの批判を斟酌しつつ、どのように語ることができるのか。この批判は、政治哲学に対する批判でもある。政治は個別の利害や原理の闘争の場であって、政治哲学が要求するような普遍的あるいは一般的な原理によって政治を基礎づけることは不可能であり、そうすることによって「神々の争い」を招く危険がある。「イデオロギーの終焉」以降、もはや政治哲学による政治の正当化は不可能かつ不必要になったのである。政治哲学は、相対主義からの批判をどのように受け止めるのか。

3. 政治哲学の可能性

川崎は、『現代倫理学事典』の項目「政治哲学」において、政治哲学に明確な定義はないが、政治学と哲学にまたがる領域であるとしている（川崎、2010c, p. 104）。

政治学の一分野としての政治哲学に関して言えば、政治についての経験科学的・実証的研究が政治科学あるいは狭義の政治学と呼ばれるのに対して、政治哲学は政治理論とも呼ばれ、「規範理論、すなわち政治・社会制度や政策の決定・選択の「正しさ」を判断する

基準や根拠を提供するなど、政治に関する価値や当為の問題を扱う理論の研究」（川崎、2010c, p.104）とされる。しかし、政治哲学はこれにとどまらず、政治学のメタ理論的研究すなわち「政治についての基本的認識枠組みの研究」（川崎、2010c, p.105）が含まれる。その意味で、「事実と当為の二元論を暗黙の前提とした、政治科学＝事実学、政治哲学＝規範学という図式は、必ずしもつねに成り立つわけではない」（川崎、2010c, p.105）。ここで川崎は、政治哲学を、政治についての事実認識と完全に切断された政治についての純粋な規範理論としてとらえることは、政治哲学と呼ばれる営みの現実の姿と合わないだけでなく、政治哲学をあまりにも狭い領域に閉じこめることになると批判するのである。さらに、現代の政治哲学は、政治なるものの自明性自体を問い直すことを避けて通ることはできないという。国家を初めとした公式の政治制度やそこに直接関係する諸事象のみを政治と見ることは、今日では政治の現実にも政治研究の実態にも合わない。政治と非政治のあいだの境界は流動化され、つねに問い直されるべき問題となっている。

J=L・ナンシーと Ph・ラクー＝ラバルトもまた、政治哲学を明確に定義することはできず、「哲学的なもの」と「政治的なもの」の出会いであるとしている。「政治的なものについての哲学的研究センター」^{*1}。の開講講演で、同センターの主宰者である彼らが方針として掲げたのが「政治的なもの〔から〕の退引 (retrait du politique)」だった。しかし、この方針は retrait と de という語の多義性に即して、少なくとも次の二つの意味を含んでおり^{*2}、たんに哲学が政治から身を引くべきだという主張ではない。それはまず、政治的なものからの退引、つまり哲学が政治的なものから距離をとること、そして経済学、社会学などの実証的視点や、倫理学や政治学などの規範的視点から示される政治的なものが、例えば現前の形而上学といった哲学的前提を有していることを示すことである。したがって、ここでの退引とは、政治的なものから哲学への退却や、非政治主義への後退を意味するのではな

^{*1} ジャック・デリダの発案で一九八〇年一月に開設され、以後一九八四年に活動を停止するまで、毎月第三月曜の五時から、パリ、ユルム街にある高等師範学校で研究会を開いた。その際の研究発表が二冊の論集にまとめられた (Lacoue-Labarthe & Nancy, 1981; Lacoue-Labarthe & Nancy, 1983)。

^{*2} ここでは議論を単純化するために retrait という語の多義性についての詳細は省略する。この語は、ハイデガーの後期思想の鍵概念である Entzug (脱け去り・奪い去り) などの語の訳語として用いられてきたが、J・デリダによってその多義性を極限にまで拡張された (Derrida, 1998)。この語の多様性と、デリダの議論については次を参照 (西山, 2007)。

く、むしろ政治的なものを哲学の立場から「再び問題にする」ことにほかならない。第二に、今度は政治的なものの退引、つまり政治が哲学から離れること、そしてこれまで政治的なものに対してつねに優先権を主張してきた哲学が、実は政治的なものを前提にしていることを示すことである。このようにして、彼らが「政治的なものからの退引」を主張するとき問題にしているのは、むしろ政治的なものと哲学的なものとの相互依存を明らかにすることであり、あるジャンルの言説だけがすべての言説を代表すると主張する領域から一歩引いてみることなのである。こうした意味で、彼らのいう「政治的なものからの退引」とは、哲学が政治から身を引くことを意味するのではなく、新たな観点で政治と哲学を問題にすることにほかならない（松葉, 2010）。

では、そのような「政治的なものと哲学的なものとの出会い」はどうすれば可能か。われわれは、来たるべき政治哲学の形姿を、川崎が読みとる限りでのアレントの政治哲学の概念の中に見出すことになる。

川崎は、『ハンナ・アレントと現代思想』のなかで、ハンナ・アレントが1954年にアメリカ政治学会で行った講演、「近年のヨーロッパ哲学思想における政治への関心」を読解している。アレントは、この報告で、同時代の哲学者たちがどのように政治を論じているかを紹介しつつ、政治哲学の可能性について議論している。アレントが取りあげるのは、第1にハイデガー、第2にマリタン、ジルソンらカトリック思想家、第3にカミュ、サルトル、メルロ＝ポンティらフランス実存主義者、第4にヤスパースである。ここではハイデガーと実存主義者とヤスパースを取りあげる。

アレントのハイデガー評価は両義的である。まずアレントは、ハイデガーの現存在分析が伝統的哲学の独我論的をこえて、複数の他者との共存を不可避にともなう人間の日常生活に関心を向けた点、したがって哲学が政治に対する特権を主張することはできないことを認めた点を肯定的に評価している。それは、ハイデガーが、「哲学者が賢明であって、人間たちの国の移ろいやすい事柄のための永遠の標準を知っているのだという主張から抜け出した」（Arendt, 2002, p.283）ことを意味している。したがって哲学者は、「人間事情に対していかなる特権的な知をも持たない」（川崎, 2010b, p.96）ことになる。その結果哲学は、政治の領

域を、その領域自体の経験に基づく、内在的な観点から再吟味する道を開くことになる。しかしアレントは、ハイデガーが歴史性の概念に特権を認めるとき、再び哲学者に特別の地位を与えることになってしまっていると批判する。その意味で、ハイデガーの哲学は、政治哲学の基礎としては満足すべきものとはなりえなかったという。なぜなら、「こうした哲学は、政治とは何か、政治的存在者としての人間とは誰か、自由とはなにか等といったような、政治学より永続的な問い、ある意味では、より明確に哲学的な問いをすっかり忘れてしまったように思われる」（Arendt, 2002, p.284-5）からである。

一方アレントは、実存主義者に対しては一見したところ批判的である。確かに彼らは「政治への関心が彼らの仕事のまさに中心にある唯一の思潮であるという点で、現代哲学の他のすべての思潮と区別される」（Arendt, 2002, p.290）。ところがこの関心は政治的な難問に「適切な哲学的解答」を与えることや、歴史的趨勢の分析やその哲学的意義の発見をめざすものではなかった。反対に彼らは「哲学的難問の解決を、政治に期待している」（Arendt, 2002, p.290）。難問とは人間の疎外の問題であり、その解決を「革命」というかたちで政治に求めているのである。実際、彼らは最も形式的な意味における政治的原理を定式化することさえ望まない。その意味で彼らの政治哲学は、「政治的行動を通じて自らの魂を救済しようとする企て」（Arendt, 2002, p.293）にすぎないのである。しかし、川崎はアレントがフランス実存主義者たちを全面否定しているわけではないと見る（2010b, p.122）。人間の疎外の問題はアレントにとっても根本問題であったし、それに対する実存主義者の「行動主義」についてもアレントは肯定的であった。アレントは、実存主義者の行動主義に対して、「むしろそれを肯定的に引き受けた上で、そこに、あるべき政治内容を与えねばならない」（川崎, 2010b, p.123）と考えたのだという。

それに対してアレントは、ヤスパースの哲学を「コミュニケーションの哲学」として高く評価する。それは、哲学の独我論的な世界からの決定的な転換を意味するからである。「ヤスパースは孤独に反対したこれまでで唯一の哲学者」（Arendt, 2002, p. 296）であり、そこでの真理は、複数の人々のコミュニケーションのうちのみ存在する。それゆえ哲学は「万人に妥当する一つの真理を保持するのではなく」、「多くの真理の

仲介者となる」(Arendt, 2002, p. 296)。あるいはまた「実存は、ただ他の実存とのコミュニケーションにおいて、そして、他の実存に対する知においてのみ存在する(……)実存は、共通の所与の世界における人々の共同性(Zusammen, togetherness)においてのみ、そもそも発展することができるのである」(Arendt, 2002, p. 253)。

こうしたヤスパースの哲学の背後にあるのは、カント的理性への信憑である。アレントはヤスパースの「無制約のコミュニケーション」の態度は、真理の理解可能性への信念を内包しており(Arendt, 2002, p. 295)、理性が普遍的紐帯になっている(Arendt, 2002, p. 297)という。このような立場の基盤にある人間理解として、アレントは、アリストテレスの『政治学』における人間の政治性についての定義をあげる。「人間はポリス的=政治的かつ言葉を話す動物である、すなわち人間は、政治的である限り、言葉を話す能力、つまり理解し、自分自身を理解させ、説得する力をもつ」(Arendt, 2002, p. 297)。

このヤスパースの無制約のコミュニケーションとカント的理性への要請は、そのままカント的な普遍主義、世界市民主義へとつながるとアレントは考える。そこで重要なのは、全人類の画一的統合を志向するのではなく、諸民族の多様性を前提とした統合を志向している点である。問題は、「民族的過去をそのもとの異質性のままに相互にコミュニケーションさせることの可能性」(Arendt, 2005, p.139)にかかっている。そのために必要なのは、普遍妥当性の放棄である。コミュニケーションを通して、それぞれ異なる起源の数々が「まさにその同一性(sameness)において」あきらかにされる。しかしこの同一性は画一性(uniformity)とはほど遠い。「人類の統合とその連帯は、一つの宗教や、一つの哲学や、あるいは一つの政体に普遍的に同意することではなく、多様性が覆い隠すと同時にあらわにしているある一体性(Oneness)を、多様なものが志向しているという信念の中に存在しうるのである」(Arendt, 2005, p.139)。

しかしながら、アレントはヤスパースに対しても最終的に両義的な態度をとっている。ヤスパースの言うコミュニケーションは本当の意味でのコミュニケーションではないと批判するのである。ヤスパースのいうコミュニケーションは、「その用語もその基底にある経験においても、その根源を公的・政治的領域にはな

く、我と汝の個人的な出会いの中に持っていることはかなり明白」であり、それは、「これまでの哲学における孤独のうちになされる思考の対話という根源的な経験に近似している」(Arendt, 2002, p.297)という。晩年の『精神の生活』でも同様のヤスパース批判が繰り返される。「[私と私自身の間の]対話は一人の他者にまで——友人とはアリストテレスが言ったように「もう一人の自己」である限りにおいて——拡張される。しかし、それは、活動の真の複数者たる我々(We)には決して到達しえない」(Arendt, 1994, 下 p. 239)。哲学が本質的に人間を単数において取り扱うのに対して、「政治は、もし人々が複数において存在するのでなければ考えることすらできない」(Arendt, 2002, p.298)という点で根底的に異なるというのである。川崎によれば、こうしたアレントのヤスパース批判は、真理と政治の関係についての批判でもある。ヤスパースにおいては、コミュニケーションが理性と同一視され、それが真理を担うとされている。しかし、アレントにとって、政治の活動は、真理をめざすものでも、それによってコントロールされるべきものでもないのである。しかし川崎は、こうしたアレントが描くヤスパース哲学の諸要素は、最終的にアレント自身の政治思想の本質的要素と重なると述べている。すなわち実存とコミュニケーションの不可分性の強調、画一化への反対としての複数性の重視、そしてカント主義である。アレントは、「ヤスパースの思想について語ることを通じて、自らの政治思想を語っている」(川崎, 2010b, p.140)のである。

こうして、アレントは、同時代の哲学者たちの政治哲学に対して、いずれも両義的な評価を行っている。それは彼らが、現代の政治的経験に真正面から直面することを回避しているからである。彼らは、現実を前にして、「今日の政治的出来事と未来のそれ以上に恐ろしい不測の事態へのまぎれもない恐怖」を見出している。実際のところ、「そうした哲学者たちのうちの誰も、こうした背景となる経験について哲学的用語で言及したり分析したりした者はいない」(Arendt, 2002, p.300)のである。しかし同時に、アレントは彼らの中に、新しい政治哲学が成立するための必要条件を見いだしている。すなわち、ハイデガーによる「平均的日常生活の分析」であり、ヤスパースによる「真理の再定式化」であり、フランス実存主義者による

「行動の強調」である。その上で、アレントは来たるべき政治哲学を次のように定義する。「新しい政治哲学にとって決定的に重要なことは、思考の政治的意義の探究、すなわち、単数においてはけっして存在せず、かつまたその複数性が、人間や人間の本性についての伝統的な理解に我—汝関係を付け加えたところだけっして解明されることのない存在者にとって、思考することの有意義性と条件の探究であるだろう」（Arendt, 2002, p.301）。すなわち、政治哲学の役割は、独我論的に導き出された政治原理を独善的に語ることでなくても、相対主義に安住して現状を肯定することでもなく、価値観の複数性と生成変化を前提にして、社会的なものを前提にした「政治的なもの」を追求し続けることである。

結語

われわれが確かめてきたように、川崎は、政治学に対する二つの批判を受け止めた上で、政治学の新たな可能性を探っている。一方で政治学の語る「何か」は、社会の問題を射程にいれた「社会」主義的なものでなければならない。ただし、政治学はあくまで「政治的なもの」の探究でなければならない。「政治的なもの」とは、「メンバーの承認に支えられた、共通の、全体性をもった秩序に関わることがら」（川崎, 2010c, p.41）あるいは「公共性・共通性・一般性」（川崎, 2010c, p.88）である。また他方で政治学は、この政治的なものを普遍的理説として提示することはできず、あくまでアゴンとしてのコミュニケーションの一環として提示しなければならない。

そして、このように政治学が「何を」「どのように」語りうるかを問う川崎の実践こそ、政治哲学そのものと言える。それは、自らを普遍性から遠ざける以上、終わることのない問いかけである。またそれは、独我論的な思弁や「我—汝」の関係の中で行われる作業ではなく、政治を「真の哲学的問いが持ち上がる領域として認識する」（Arendt, 2002, p.280）ことから始められなければならない。その意味で、「新しいグローバルな状況における哲学的人間の適切な態度とは、「無制約のコミュニケーション」の態度」（Arendt, 2002, p.295）なのである。その前提となるのはカント的理性を前提にした人類の「共同性」である。このアレントの言う多様性のなかの共同性が、例えばジャック

ク・デリダの言う「共同性なき共同体」やナンシーの言う「無為の共同体」とどのように重なるのかを問う作業は、次の機会をまたなければならない。

また、私にはもう一つ問いが残された。アレントと同じ政治的人間の定義から出発し、かなりのところまで同じ道を歩みながら、最終的にアレントとは異なる方向に向かっているように思える政治哲学者がいる。ジャック・ランシエールは、『不和あるいは了解なき了解』のなかで、「人間は鳴き声ではなく善悪を示す声をもつがゆえにポリス的＝政治的である」というアレントと同じアリストテレスの定義から出発し、アゴンとしてのコミュニケーションの政治哲学の方向へ向かいながら、最終的にコミュニケーション的理性への批判へと向かう（Rancière, 2005；Cf.松葉, 2010）。例えば、「コミュニケーションすることを望まない理性はすでに「非理性的」である」（Arendt, 2002, p. 297）というアレントの命題は、「言葉をもたないもの」としてあらかじめコミュニケーションから排除された人々に適用されるとき、国境や民族とは別のさらに強力な排除の原理となるのではないか。そこに要請されるべきなのは、普遍的理性ではなく、「感性的なもの」の普遍性ではないか。普遍的理性の命題は、アレントの政治哲学の核心にある難民の思想（cf.川崎, 2010a, p.249）とどのように結びつくのか。こうした問いの解明もまた次の機会を待つしかない。

付記：本稿は、2011年10月8日、岡山大学で開催された日本政治学会のシンポジウム「政治的なものと哲学的なもの—川崎修のハンナ・アレント論を読む」の発表原稿に加筆修正したものである。当日、司会して下さった村上信一郎さん、応答して下さった川崎修さん、宇野重規さん、田村哲樹さんに感謝したい。

文献表

- Arendt, H. (1994), 齋藤純一, 山田正行, 矢野久美子 訳 (2002): 近年のヨーロッパ哲学思想における政治への関心. アーレント政治思想集成Ⅱ所収. みすず書房.
- Arendt, H. (1968), 阿部齊訳 (2005): 暗い時代の人々. みすず書房.
- Arendt, H. (1978), 佐藤和夫訳 (1994): 精神の生活.

岩波書店.

- Derrida, J. (1998). *Retrait de la métaphore. Psyché. Inventions de l'autre*, t. 1, Galilée, p. 63-93.
- 川崎修 (1998). アレント—公共性の復権. 講談社 (新装版, 2005年).
- 川崎修 (2010a). ハンナ・アレントの政治理論—アレント論集 I. 岩波書店.
- 川崎修 (2010b). ハンナ・アレントと現代思想—アレント論集 II. 岩波書店.
- 川崎修 (2010c). 「政治的なもの」の行方. 岩波書店.
- Lacoue-Labarthe, Ph., Nancy, J.-L. éds. (1981). *Rejouer le politique*. Galilée.
- Lacoue-Labarthe, Ph., Nancy, J.-L. éds.(1983). *La retrait du politique*. Galilée.
- 松葉祥一 (2010). 哲学的なものとの政治的なもの——開かれた現象学のために. 青土社.
- 西谷修 (2011). 経済学は何をしてきたのか—経済・産業技術システムの興隆と破綻. “経済的”を審問する—人間社会は“経済的”なのか? (西谷修編). せりか書房.
- 西山達也 (2007). ハイデガーとデリダ、対決の前に. *Heidegger-Forum*, 1.
- Rancière, J. (1995) / 松葉祥一, 大森秀臣, 藤江成夫訳 (2005): 不和あるいは了解なき了解: 政治の哲学は可能か. インスクリプト.
- Wolin, S. (1960), 尾形典男, 半澤孝麿, 福田歆一, 田中治男, 佐々木武, 有賀弘, 佐々木毅訳 (2007): 政治とヴィジョン. 福村出版.

(受付: 2011.11.1; 受理: 2012.1.10)

What and How the Political Theory Can Tell Now?: Political Philosophy of Osamu Kawasaki

Shoichi Matsuba

Kobe City College of Nursing

ABSTRACT

Osamu Kawasaki's three books published in 2010 are led by the question: "what" and "how" the political theory can tell now? This question is important, because the political science has undergone criticism in two ways. It has been criticized from economics or sociology that principles which pierce human society are not political but economic and a social. It also has been criticized from the postmodernism that the political science cannot put its principles as universal. As a result, the politics must ask itself what could it tell if it is not the political principle, and how could it tell if it does not put the principle universally.

Kawasaki responds to these two criticism from the front. First, politics cannot be reduced to economic or social factors, so that the political science must tell "the political." "The political" is defined as follows: what is concerned with the common and total order supported by the approval of members." It must be "socialistic" which put the social problem into the range. On the other hand, the politics cannot present "the political" as universal any longer, but must present it as part of communication as *agôn*.

Prototype of such Kawasaki's quest for "the political" is the political philosophy of Arendt. If the role of political philosophy is not telling self-righteously the political principle drawn solipsistically, either, it is not living peacefully in relativism and affirming the present situation, either, but is continuing pursuing "the political" based on the social, presupposing the plurality and becoming of values.

Key words: political philosophy, the political, post-modernism, H.Arendt, J-F.Lyotard