

「全体」の変容、ありふれた「神」の不可能性について —カール・シュミットの『政治神学』—

今田 勝規

1. はじめに

主権についての考察は、それぞれの時代に「神」がどのように考えられていたかという問いによって始められる。つまり、「神」は世界の外にいるのか、それとも、世界の内に在るのか、あるいは、どこにもいないのか。そうした「神」の居場所が、主権の理解を可能にする。そのようにカール・シュミットは考えた。¹

デカルトの時代には、「神」は世界の外側に鎮座する創造者であった。やがて、ライプニッツからスピノザ、そしてヘーゲルにいたり、「神」は世界と一致するものとなる。もはや、それは世界の外に立って、この世界を覗き込むものではなくなった。だが、ヘーゲルにとっても「神」はまだ「全体」概念と一致していた。その後の「神」については、われわれがよく知っている。もはや、「全体」と一致するような「神」は真剣には考えられない。たとえば、経営組織論において認知限界を唱えたハーバート・サイモンは次のように書いた。

私は何年も前に、私の都市経済論の講義を受けた建築学専攻の学生が、私が中世の都市の多くは、無数の人々の個々の決定によって「成長した」驚くほどパターン化されたシステムである、ということを指摘したときに表した驚きと不信とを、いまでも鮮明に記憶している。学生たちにとってパターンがあるということは、それを自分の心の中に構想し、またみずからの決定によってそれを実施した、そういう計画者の存在を暗黙のうちに意味していたのである。都市が雪の結晶の模様のように「自然に」そのパターンをつくっていくと

¹ Schmitt, Carl: *Politische Theologie*. Berlin 2004, S.51. =カール・シュミット『政治神学』（長尾龍一訳）：長尾龍一編『カール・シュミット著作集I』（慈学社、2007年）、36頁。

いう考え方は、彼らにとってまったくなじみのないものであった。彼らはこの考え方に対し、あたかも Darwin に対し多くのキリスト教原理主義が反応したのと同じように、反応したのである。つまり「デザイナーなくしてデザインなし」と。²

サイモンは、中世の都市が、たったひとりの意思と計画によって作り出されたのではなく、むしろ個々の意思が近隣との調和を意識することで生み出されたのだという。ところで、この記述は、奇妙なほどデカルトの都市に関する記述と似ている。もちろん、それは、サイモンとはちょうど反対の主張となっているのだが。

古い都市は、一人の技師が平野の中で思いのままに設計してつくった規則正しい町に比べると、たいていは全体のつりあいがとれておらず…それらの建物が、ここには大きいのが、あちらには小さいのが、というふうに並んでいるのを見、またそのために街路が曲がりくねり高低になっているのを見ると、それらをそのように並べたものは、理性を用いる人間の意思であるよりはむしろ偶然である、といいたくなる。³

二つの記述の間にあるのは、「全体」に関する認識の差異である。サイモンにとって世界や「全体」とは、もはやひとりの者が完全に見通せるようなものではない。それに対して、デカルトにとっての「全体」は、一者の目によって見渡すことのできるものである。前者においては、世界は、想定された対象であり、後者においては、世界は、コントロールしうる実在なのである。

こうした、サイモンの「全体」概念と、デカルトの「全体」概念との間にあるような差異をあらためて理解すること、このことを通して、ある種の認識がもたらされる。

シュミットは、主権概念を理解するためには、無時間的に絶対的なものがあるという考えを捨てなければならないと考えた。冒頭で述べたように、主権概念は、「神」がどのようなものであるのかということに関わる。より正確に言えば、それは、それぞれの時代の形而上学的諸概

² Simon, Herbert A.: *The Sciences of the Artificial*, Third Ed. Cambridge, Mass 1996, pp.33-34. =ハーバート・サイモン『システムの科学』（稲葉元吉／吉原英樹 訳、パーソナルメディア、2007年）、40頁以下。

³ ルネ・デカルト『方法叙説』（野田又夫 訳）：野田又夫 編『世界の名著 22』（中央公論社、1967年）、171頁。

念と一致するものとして捉えられるのである。

シュミットにしたがえば、サイモンとデカルトの「全体」概念の差異は、形而上学的な概念をどのように捉えるかということに関わっており（サイモンにおいては、あらゆる意味で「全体」の存在が否定されている）、そうした背景の差異は、それぞれの時代における主権概念の差異ともなるのだ。

したがって、重要なのは、「神」はいつも同じものではないということだ。そして、それぞれの時代の「神」を捉えそこなうと、同時にそれぞれの時代の主権についての理解が失われる。そうなれば、自身の時代の主権がいかに構成されるべきかを考えることさえもできない。

しかし、奇妙なのは、そうした神学概念の系譜上にしかあり得ない主権というものを主張しながら、シュミット自身は、彼の時代にふさわしいのは、「無」から創造された「決断」であると述べていることである。

これについては、すでにカール・レーヴィットが的確な批判を加えていることがよく知られている。⁴ レーヴィットは、シュミットの「決断」主義を厳しく攻撃した。ただ、レーヴィットの批判はそれほど単純なものではない。たとえば、それは、「無」についての不条理さや、「決断」にまつわる極端な主観主義、あるいは、討議的な判断についての無理解を指摘するものではなかった。

レーヴィットの批判は、彼自身の思想的立場を、ちょうどシュミットの反対側に対置させるという構成を慎重に回避している。なぜなら、そのような立場に立つて批判を開始したならば、それは、むしろシュミットの主張の特異性を強調するものとなりうるからであった。レーヴィットはあくまでシュミットの主張を、その内在論理の不整合から攻撃するしかなかったのだ。レーヴィットもまた、シュミットの攻撃対象である自由主義的な世界観を手放しで肯定するということはできなかったに違いない。

しかし、このことが、レーヴィットの批判を一見単純なものに見せてしまう原因となっているのだ。レーヴィットはシュミットの主権概念が何に対して立てられているのかということを論じなかった。彼が、時代背景について書く必要を感じなかったのは、レーヴィットがシュミットと同時代人であり、それが暗黙に前提されていたからか、あるいは、レーヴィットにとつては、そうした時代背景の変容と主権概念はさほど重要視されていなかったか、そのどちらか

⁴ Löwith, Karl: Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt. In: *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. Sämtliche Schriften*, Bd.1, Stuttgart 1984.

である。ところが、われわれがレーヴィットのシュミット批判を読むとき、われわれは、レーヴィットが書かなかったその部分を、素朴な日常的概念によって埋めてしまうのである。

いずれにせよ、レーヴィットは時代的背景について論じるべきであった。なぜなら、シュミットの「無」からの「決断」は、その時代の社会学的な考察なしには理解することができないものであるからだ。それは、シュミット自身の主張からも明らかである。繰り返すと、シュミットは、主権概念は、それぞれの時代の形而上学的概念と一致すると言った。主権概念の考察は、「神」についての、あるいは「全体」についての、それぞれの時代と、それぞれの社会が抱いたであろう観念を参照することから始められなければならない。シュミットは次のように言う。

主権概念の社会学とは、十七世紀の君主制が現実で、デカルトの神概念はその「反映」だというようなものではない。それに対し、君主制の歴史的・政治的存立は当時の西欧人の全体的意識状況に適応したもので、その歴史的・政治的現実を法的に構成しようとすれば、その構造が形而上学的諸概念の構造と一致するようなものとなるであろうということを示すことは、おそらく当時の主権概念の社会学たりうるであろう。⁵

シュミット自身の主権概念もまた、そのような社会学的な考察によって見定められる形而上学的諸概念との一致という観点から考えられなければならない。

2. シュミットの『政治神学』

シュミットの『政治神学』は社会学的な著作である。その中で、彼は次のように言う。

近代国家学の重要な概念はすべて世俗化された神学的概念である。それは例えば、全能の神が全能の立法者になったように、国家学上の諸概念が神学より転用されたものであるという歴史的沿革によるばかりでなく、その体系的構造においてそうである。従ってこれらの諸概念の社会学的考察のためにも、その体系的構造の認識は必須である。⁶

⁵ Schmitt(2004), S.50. =同上、35 頁。

⁶ Ebd., S.43. =同上、28 頁。

この有名な一節は、それほど字義通りに理解されてこなかった。というのも、「神学」という言葉が意味するところのものが、あまりにも素朴に受け止められてきたからだ。ところが、シュミットが言うように、この「神学」の意味は、決して固定的で絶対的なものではないのだ。むしろ、「神学」は、それぞれの時代の形而上学的概念と一致するものであり、さらに、その内容は、それぞれの社会において、どのような形而上学的概念が受け入れられてきたのかということに依存する。したがって、シュミットの「神学」もまた、彼がその概念を提示するに至った社会の構造を認識することによって理解されなければならない。

しかし、シュミットが提示する「神学」には常にきな臭さがつきまとう。それは、「神学」という言葉が選択されたこと自体からくる疑念とともに、歴史を参照した場合には無視することのできないような、シュミットが実際にとった態度とも関係している。

周知のように、シュミットはナチスを支持した。それだけではない。彼の思想は、ナチス、とりわけ総統の権力を理論的に担保するような傾向をもっていた。ところで、シュミットを扱う際に、シュミットがナチスとは全然関係がないのだと言ってみたり、あるいは、関係があったとしても、彼の主張はナチスのそれとは、根本的に（あるいは哲学的に）異なるものであると考えることはできるだろうか。それは難しい。シュミットが真に意図したものは何かということは、そもそも不可能な問いである。問題は、もっと別のところにある。

たとえば、言葉の違いがある。周知のように、ナチスにおいては、「民族」という言葉が重要な要素として機能していた。しかし、シュミットにとって、「民族」はそれほど重要な言葉ではない。彼にとっては、「神学」のほうが、よほど重要であった。しかし、ここで留意したいのは、そのような概念の差異にも関わらず、彼らは同時代において一時期にせよ結びつき、さらには、われわれは、双方の側に、互いの似た部分を見いだすことができるということである。しかし、似ているのは、言葉ではない。似ているのは、双方が包括する概念のふるまいである。言い換えれば、ある条件において、それらの概念が、似たものとして見い出されるということである。このことを理解するためにも、まずは実際の側面における、ナチスとシュミットの関係を見ておきたい。

1945年4月、カール・シュミットはベルリンを占拠したソ連軍によって捕縛された。その際、シュミットはロシア人取調官の尋問に対して、ナチスと彼自身の関係について説明した。けれ

ども、その説明は、非常に奇妙なものであった。シュミットはそこで、ナチスを病原菌に模したのである。

かつて、マックス・フォン・ペッテンコーファーというドイツ人科学者がいた。彼は、伝染病において重要なのは、病原菌そのものよりも、人間の抵抗力の方であると考えた。このことを証明するために、彼は、弟子たちの前で、コレラ・バクテリアの培養液を飲んだという。

シュミットはこれと同じことが自分にも言えるとして、ペッテンコーファーがコレラにかかることがなく無事であったように、自分自身もナチの病原菌を飲んだが、その病気には感染しなかったと言ったのである。

しかし、これはあながち嘘とは言えない。1933年にナチスに入党したシュミットは、1936年に失脚するまで、ナチスの公式の法律理論家となった。ところが、シュミットは、体制内部にいるあいだも、ナチス黨員や他のナチス・イデオログから、いつも攻撃を受けるような立場に置かれていた。それは、彼がナチスを擁護する発言をしながらも、一方で、ナチス体制の中心的な概念である「民族」にたいしては、それほど重要性を見いだすことがなかったからである。つまり、シュミットは、必ずしも、ナチス体制を全面的に支持していたのではないということ、それどころか、シュミットの思想はナチスのそれとは全く異質なものであるということである。

ヘルムート・クヴァーリチュは、著書のなかで、シュミットは決してナチスに喜んで入党したわけではなく、むしろ、時代の流れの中での不可避免的な選択でしかなかったと述べている。⁷ したがって、シュミットは入党してからも、ナチスが奉じる民族思想と自身の思想との齟齬によって、いつも居心地の悪さを感じていたという。確かに、シュミットは、ナチスの病原菌を飲んだ。そして現実にはナチスの体制を擁護することもあった。しかし、シュミットは仕方なくそうしたのだ、ということだろうか。

つまり、シュミット本人が言っているように、あるいは、クヴァーリチュが詳細な資料から証明しているように、彼の身体は、本当にナチスの病原菌に抵抗しうるだけの強烈な免疫機能をもっていたのだろうか。しかし、そうした弁護が、多少疑わしくなるような事実もまた知られている。

⁷ Quaritsch, Helmut: *Positionen und Begriffe Carl Schmitts*, Zweite, erweiterte Auflage. Berlin. 1989. = 宮本盛太郎(訳)『カール・シュミットの立場と概念』(宮本盛太郎 他訳、風行社、1992年)

たとえば、有名な話がある。それは、ヒトラーが、エルンスト・レーム率いる突撃隊を粛清した事件、「長いナイフの夜」に関してのものである。突撃隊隊長レームは、ヒトラーを唯一「おまえ (du)」と呼ぶことのできる最初期のメンバーであった。ところが、レームは、ナチスが組閣してからは、いわば疎外された存在となる。一方、レームや突撃隊のほうでも、ヒトラーの合法路線にたいして不満を口にし、やがて公然と「第二革命」を主張するようになる。

ちょうどその頃、突撃隊が反乱を企てているという噂が流れ、当時の大統領であるヒンデンブルクは、何らかの処置を講じなければ、自分のほうでなんとかするとヒトラーに通告した。のちに反乱の噂はデマであることが分かるのであるが、ヒトラーは彼らの粛清を決断する。

こうして、レーム率いる突撃隊は、1934年6月30日から7月2日にかけて、粛清されたのである。ドイツ国民は、むしろこれを歓迎したという。というのも、粗野な人々の多かった突撃隊は、酒に酔ってたびたび町中で暴れていたので、彼らをよく思っていなかった国民が少なくなかったのである。一方で、国外からは、ヒトラーの法を無視したやり方に対する非難がいつせいに浴びせられた。

この事件について、シュミットは悪名高い論文を書いている。「総統は法を護持したもう！」と題された論文は、レームや突撃隊幹部の殺害について、ヒトラーの決断を正当化するものであった。⁸ クヴァーリチュによれば、シュミットの意図は、別にヒトラーの行為を賞賛することにあつたのではない。むしろ、彼は自己防衛のためにこれを書いたというほうが正しいとしている。つまり、ここでも、シュミットは、彼自身の法学思想に従ったわけではないという。

たしかに、そうだろう。しかし、すでに述べたように、シュミットの意図を類推して何かを語るということは非常に難しい。ここでは、もっとほかのことを考えたいのだ。つまり、むしろ観察者であるわれわれは、なぜシュミットとナチスの同質性を見いだすことに違和感を感じないのかということである。

再び最初の問いに戻りたい。さきほど、ナチスとシュミットは実際にはそれほど似ていないと言った。「民族」と「神学」という言葉は同じものではない。ところが、この二つの言葉は、ある条件においては、極めて似通った性質をもっているように見えてくる。すなわち、それらは、ある特定の背景のもとに見いだされた時には、見分けることが難しいくらいの似通った色

⁸ Rütters, Bernd: *Carl Schmitt im Dritten Reich: Wissenschaft als Zeitgeist-Verstärkung?* München 1989, S.54. =B・リュートース『カール・シュミットとナチズム』（古賀敬太 訳、風行社、1997年）、76頁。

味を帯びる。そして、こうした背景とは、ある意味では、われわれ自身が暗黙のうちに前提することで構成してしまっているものである。

レーヴィットについて述べたとき、彼がシュミットと同時代人であるがゆえに、彼が書かなかった事柄があると述べた。それは、シュミット自身が攻撃した対象そのものについてである。簡単に言えば、自由主義的な世界観ともいうべきものだ。ところが、レーヴィットは、それについての判断を避けた。そのために、われわれは、その空白を自らの日常的な世界観によって補うこととなる。すなわち、前提されるのは、われわれにとっての自由主義的な世界観であり、それは、穏やかな、成功した、良きものとして前提されているものでもある。

そうした概念を背景としたとき、「民族」と「神学」は、あたかも同種の図として浮かび上がってくるのだ。しかし、そのような観測の態度は、結局、自らの日常を確認するための自足的なものではない。ある概念のふるまいを考察するためには、どのような背景のもとでそれが構成されているのかを見なければならない。したがって、われわれの前提を除去したのちに、果たして、それでも、「民族」とシュミットの「神学」が同じものとして理解されるかどうかということが問題なのである。

したがって、ここで展開しようとするのは、次のことである。カール・シュミットは、ワイマール共和国という当時もっとも民主主義的な憲法が採用された国家において、『政治神学』という著作を書いた。そこでは、伝統にも、権威にも、手続きや関係性にもとらわれない、無からの決断が、政治を作り出すと書かれた。このことから、彼は、ある種の反動と考えられ、さらにナチスが登場するための理論的な露払いの役割を演じたとされる。

ただし、問題は、果たしてシュミットの「神学」は、われわれが素朴に考えるものと変わらないものであろうかということだ。たとえば、それはシュミット自身が言うように、超越的な存在を示しているのだろうか。そして、まさに彼は反動でしかないのだろうか。

結論を先取りして言うと、シュミットの「神学」は近代社会において、近代社会との関係からのみ理解される特殊なものであるということである。

すでに指摘したように、シュミットは、それぞれの時代の主権概念は、その時代の形而上学的概念の構造と一致すると書いた。それならば、シュミットの「神学」もまた、その時代に一致しなければならない。

だが正確にいうと、それぞれの時代の形而上学的概念は、実際には、時代との完全な一致として理解されてはならない。この点においてシュミットは間違っている。ある形而上学的な概

念は、むしろ、その環境である社会において、社会に対して現れる。つまり、概念は常に異質なものとして現れる。シュミットの「神学」もまた、彼をとりまく環境を克服しようとするものとして出てくるのである。

このことを理解するためには、まず、彼の「政治神学」をデザインするところの、外部環境である社会がどのようなものであったかを見たい。

3. 『宇宙戦争』

「神」についての観念が時代によって異なるように、「全体」についてのそれもまた不変ではない。デカルトにとっての「全体」は、超越者の視野によってイメージされる。それは見下ろされた「全体」である。しかしながら、おそらくサイモンにとっては、そのような「全体」は不可能であろう。あるいは、こうも言えるかもしれない。サイモンにとって、デカルトの「全体」は、それが一者の視野に限定されているために、むしろその視野の外側を想定させるものである。したがって、デカルトの「全体」は、サイモンにとっては、かえって部分としてイメージされるようなものである。それに対して、サイモンの「全体」は、それが決して一度に認識されうるものではないということが前提されている。われわれが認識するのは、常に部分である。「全体」は常に、その延長線上に想定されるのみである。つまり、決して総体として認識されないがゆえに、それは「全体」としてイメージされるのである。ところで、デカルトとサイモンとの間には段階がある。その間には、もっと割り切れない「全体」に関するイメージが存在した。

シュミットに戻ろう。繰り返しにはなるが、シュミットが独自の思索を深めた時代というのは、混乱の時代であった。第一次大戦に負けたドイツは、戦勝国から莫大な賠償金を請求され、経済、政治ともに疲弊しきっていた。しかし、その中で、新しい試みもまた生まれていた。ワイマール共和国である。帝国崩壊後、この新しい共和国は、世界で最も民主主義的であるといわれた憲法を採用し、旧体制からの生まれ変わりを果たそうとしていた。

けれども、そうした理念とは裏腹に、改革は容易には進まなかった。いや、むしろ、理念の追求が潜在的には政治経済の推進力を奪っているようにさえ見えた。実際、社会情勢はちっとも改善されず、あいかわらず不安定な状態が続いていたのである。シュミットはこうした情勢のなかで考えを巡らしていた。

ただ、このことは、いまだシュミットの「神学」をとらえるための背景としては不十分である。なぜなら、不安定な社会情勢から、新しい秩序への欲求が生まれるというのなら、これほど理解しやすい構図はない。あるいは、新政府がとる議会制民主主義が「永遠のおしやべり」であり機能不全に陥っているということも、たとえ、それがシュミットの「政治的なもの」への動機となっているのだとしても、ただちに、「神学」の意味を理解することにはつながらない。

問題は、シュミットにとっての近代社会とはそもそも何なのかということである。より正確に言えば、シュミットの生きた時代の社会とは、どのような種類のものとして理解されるのかということである。このことを見ないかぎり、シュミットの「神学」の特殊性もまた理解できないのだ。

これに関して、ある事件について触れておきたい。これは、直接シュミットの思想に関連するものではないかもしれない。けれども、彼をとりまく社会が、どのような社会であったかを考慮するためには、きわめて重要な要素となってくるものには違いないのだ。つまり、シュミットの「神学」が概念として浮かび上がるための地＝背景の一要素として見いだされるものである。それが、『宇宙戦争』である。

H. G. ウェルズ原作の『宇宙戦争』は、よく知られた小説である。ごく簡単に内容を言うと、火星人が地球に襲来して、次々と人間を殺害していくというものである。ここで描かれた火星人のディテールがタコのように描写されているために、それ以降、火星人といえばタコ型が定番になったと言われている。ところで、この作品は、これまでに数回映画化されている。しかし、ここでは映画は取り上げない。それよりも、ここで参照したいのは、ラジオ版のほうである。それは、1938年に放送された、オーソン・ウェルズのラジオドラマ版『宇宙戦争』である。

オーソン・ウェルズ製作の『宇宙戦争』は、原作の忠実な再現というわけではなく、舞台はアメリカである。さらにこのラジオドラマは、淡々とスクリプトが朗読されるといった種類のものとは異なっていた。それは、きわめて巧妙な演出のもとで放送された。ところが、その演出のために、オーソン・ウェルズのラジオ版『宇宙戦争』は、大きな批判にさらされることになるのだ。

現在、ラジオ版『宇宙戦争』は YouTube で実際に当時の音源を聞くことができる。いま聞いても、まったく古びていない。おそらく、それは映像をとまわらないために、いっそう効果的なものとなっていると思われる。実際のラジオドラマは、次のようなものであった。

まず、通常の放送が始まる。そこではアナウンサーらしき人物の声が、番組を進行している。すると、途中で番組が中断され、臨時ニュースが流れてくる。その臨時ニュースの挿入はまた、唐突なものではなく、徐々に緊迫感を高めるように周到な間隔で入ってくる。臨時ニュースは、はじめは断片的な情報にとどまり、すぐに通常番組に復帰する。ところが、時間が経つとともに、臨時ニュースの回数は増え、情報もだんだんと明確なものになっていく。現場からのリポートが繰り返され、事件の目撃者のインタビューが流される。あるときには、悲鳴が混じり、ラジオの向こう側では、何かは分からないが、それでも確実になにか凄まじいことが起こっているのだということが、誰の耳にもはっきりと理解されるようになる。つまり、火星人が地球に襲来し、人間を次々と虐殺しているということが分かるようになるのだ。

ラジオドラマでは、それがフィクションであるという忠告が、番組の冒頭と中盤と最後の三度流されている。ところが、多くのひとびとは、放送を冒頭から聴いていたのではなく、途中から聴いたのだ。つまり、宇宙人襲来のニュースは、フィクションではなく、実際のニュースとして受け取られてしまった。このために、オーソン・ウェルズの『宇宙戦争』は、ひとびとの間にパニックを引き起こしたといわれている。少なくない数のひとびとが、本当に火星人が攻めて来たと考えたのだ。

このエピソードは、これまでにも、さまざまな場面で言及されてきた。たとえば、マーシャル・マクルーハンは、『メディア論』の中で、このことに触れている。

有名なオーソン・ウェルズの火星人間襲来のラジオ・ドラマは、ラジオの聴覚イメージが全体包括的および全面関与的規模をもつことをはっきりと証明するものであった。このオーソン・ウェルズのラジオの扱い方を現実に適用したのが、ヒットラーである。⁹

マクルーハンは、ラジオというメディアが映画やテレビよりも、ある効果を発揮するという点で影響力の強いものであると論じている。ある効果とは、想像力のことである。ようするに、ラジオは視覚的な刺激を引き起こすことができないために、そうした領域を補うためには、聴取者は、自前の能力と素材を喚起することで全体を構成しなければならないということである。そのことと無関係ではないが、したがって、ラジオは、政治の手段として有効な場合と、

⁹ McLuhan, Marshall: *Understanding Media*. Cambridge 1994, pp.299-300. = 『メディア論』(栗原裕／河本仲聖 訳、みすず書房、1987年)、311頁。

そうでない場合とがはっきりしていた。つまり、こちらの想像力にまかされているために、聴取者は、実際の人物とは関係なく、ただ声の印象から、その人物の顔や背格好を想像して構成するのである。そうした構成力は、自分にとって都合のよい理想的な政治家の像を描くの、どのようなメディアよりも効果的であったのかもしれない。

ナチスが、このラジオという当時としてはまだ新しいメディアを利用したことは良く知られている。マクルーハンも言うように、ラジオがなければ、ナチスは、それほどまでに公汎な影響を及ぼすことはできなかったかもしれない。

ところで、ラジオというメディアは、なぜこのような影響力を及ぼすことができたのだろうか。あるいは、なぜ全体主義は、ラジオを使って効果的な宣伝活動を行うことができたのだろうか。そして、なぜ、1938年のラジオドラマ『宇宙戦争』は、パニックを引き起こしたのだろうか。それは、大衆が十分に文明化されていなかったからだろうか。つまり、大衆は、いまのわれわれとは違って、世界がどのような広さをもっていて、どのような構造をしているかを知らなかったために、パニックに陥ったのだろうか。言い換えれば、十分に脱呪術化されていなかったために、まやかしの情報に踊らされたのだろうか。

しかし、世界の広がりを知らないならば、ラジオの向こう側に奥行きをもたせ、そこにある出来事が、あたかも現実が存在しているのだと想像することが果たして可能だろうか。音声によって届けられる断片的な情報を、現実起っている事であると信じて恐れを抱くのは、本当に彼らが無知であるからなのだろうか。だが、こうも考えられないだろうか。つまり、いまここではない、遠く離れてはいるが確かに自分自身の現実と地続きであるような場所を、超越的なものとしてではなく、なかば感覚的なものとして捉えてしまうということは、ある意味では、高いレベルで脱呪術化されているのだということが言えないだろうか。

このことを理解するには、ラジオというメディアの特異性ととともに、このメディアが多大な影響力を持つことができた社会そのものの特異性にも注目しなければならない。マクルーハンは、メディアを人間の能力の拡張として理解した。それは、一方では、社会がそうした拡張を要請したということだ。つまり、個々の人間は、目の前に見えているものだけに留意すればよいといった時代は、すでに存在しないということである。

4. 「ジャーナリズム」、「信頼」、「予言の自己成就」

このことについて、たとえば、社会学者の清水幾太郎は、『ジャーナリズム』という著書のなかで、つぎのような趣旨のことを述べている。¹⁰

清水はまず、ジャーナリズムというものが存在しない世界というのを想定する。そこでは、世の中で起っている事件や出来事は、直接的な会話によって伝えられる。ところで、会話には三種のものがある。ひとつは「報告」、二つ目は「解釈」、そして三つ目は「興味」。この三種によって会話の内容は分別できる。清水は、ジャーナリズムもまた、この三種の形式で理解できるとする。ただ、決定的に異なるのは、会話が直接的であり、ジャーナリズムの提供する情報が常に間接的なものであるということである。

拡大された社会において、我々が環境とする世界の情報は、費用、時間、能力の点において直接手にすることはできない。われわれにとって必要な知識は、常にジャーナリズムを経由して与えられる。したがってジャーナリズムとは世界そのもののなのである。

興味深いのは、清水による次のような分析である。彼は、そうしたジャーナリズムによって与えられる世界の中間的な性質を指摘する。つまり、往々にして哲学者たちは、感覚的なものと超感覚的なものを区別しようとする。前者はたとえば目の前のコップ、後者はしばしば神秘的にとらえられて、神のようなものが例となる。しかし、その間には、広大な地盤があることを彼らは忘れている。ジャーナリズムは、この中間の地盤に横たわる感覚的とも超感覚的とも言えない事物を、活字によってわれわれに提供し、ときにはその解釈さえつける。無力なわれわれはこれを信じ、身を委ねる、というわけである。

こうした近代社会の間接的性質についての分析は、もちろん、それほど特別なものではない。よく知られたところでは、アンソニー・ギデンズの近代社会についての分析がある。ギデンズは、近代社会は、「信頼」によって成り立っていると言う。この場合の「信頼」とは、ある人物やシステムが頼りになると信じることではない。「信頼」とは、「そうした信仰に由来するものである。信頼とは、正確には信仰と確信を結びつけるものであり、この働きこそが、信頼を『根拠薄弱な帰納的知識』から区別している。『根拠薄弱な帰納的知識』とは、その状況についてある程度精通していることで正当化できるような確信である。信頼は《すべて》ある意味で白紙

¹⁰ 清水幾太郎『清水幾太郎著作集9』（清水礼子 編、講談社、1992年）

委任状」¹¹であるのだ。

たとえば、われわれは、飛行機がなぜ飛ぶのか知らない。あるいはそれを操縦しているのが、どのような人物であるのかも知らない。それでも、われわれは、ほとんど不安を抱くことなく、搭乗口を通過してそれに乗り込む。このことは、「信頼」というものが、確信とはまったく違う種類のものであることを示している。確信というのは、人間にたいする場合であれば、その人の誠実さや人柄をよく知ったうえで、それを信じるということである。それに対して、「信頼」とは、その人が「本来とるであろう」行動と関係している。例えばそれがシステムに関しての「信頼」であれば、飛行機は、それがそもそも安全に飛ぶように設計されているのだから、それを疑う理由はないということになるのだ。いやむしろ、それを疑っていたら、生活に支障がでる。ならば、無条件に信頼することで、円滑な生活を送るほうが合理的であるのだ。

近代社会において、ひとびとの行動範囲は拡大される。ところが、一個の人間の認知能力というのは限定されている。にもかかわらず、拡大された社会のなかで生きることを強いられる。そのとき、われわれは、「信頼」というツールによって、それほど困難を感じることなく生活することがきくというわけだ。ギデنزが言うように、「信頼にとって最も重要な要件は、支配力の欠如ではなく、十分な情報の欠如である。」¹² そうした情報の欠如を、「信頼」というツールによって埋めることで、複雑で偶然に満ちた広大な社会を生き抜くことができるのである。もちろん、そうしたことを意識することはまれではある。ただ現実社会というものが存在するという、それらは全体としては信頼のおけるものであるという確信があるのみである。ここでは、まず分業化された社会の肯定があり、そのあとで社会が実体化されるのである。それは、まさに清水が指摘したような中間的な世界なのであり、感覚的とも超感覚的ともいえない事物として現れてくる。

こうした種類の「信頼」に関しては、また影響力の範囲ということも考慮されねばならない。それは、個別の事柄をよく知り得たうえで与えられる確信とは違うということはすでに述べた。しかし、だからこそ、「信頼」は、社会において広範囲な影響をあたえるのである。

なぜなら、「信頼」は、個別の事柄の真偽を問うという段階をカットしているので、効率性という点では非常にすぐれている。つまり、ある情報が処理される際には、その情報が精査され

¹¹ Giddens, Anthony: *The Consequences of Modernity*. California 1990, p.33. =アンソニー・ギデنز『近代とはいかなる時代か?』(松尾精文・小幡正敏 訳、而立書房、1993年)、50頁。

¹² Ibid., p.33. =同上、49頁。

ることなく迅速に受け入れられ、拡大していくという可能性があるのである。

社会学者のロバート・K・マートンは、「予言の自己成就」という概念を説明するにあたって、「ミリングヴィル氏の銀行」という架空の事件を創作している。¹³ 「予言の自己成就」とは、ある事態についての予測が、たんに客観的な分析に終始するのではなく、むしろ、その予測自体が一定の影響力をもち、現実の結果の構成要素となってしまう現象をいう。簡単にいえば、いつもバスに乗ると気分が悪くなるから、今度もきっと気分が悪くなると考えたとき、実際にバスに乗って気分が悪くなるというのも、「予言の自己成就」である。というのも、「きっと気分が悪くなる」と考えることで、身体に一定の緊張状態を作り出すのだから、予測は現実の結果の構成要素となっていると言えるからだ。

ただ、こうした「予言の自己成就」が重大な帰結をもたらすのは、それが単に個人的な経験にとどまらないという限りにおいてだ。つまり、「予言の自己成就」ということが、社会学的な概念として興味深いのは、それが、まさに社会的に、あるいは集団間で展開されたときに、まったくもって不条理な結果を招き寄せてしまうということが知られているからである。

さきほど述べたように、マートンは創作された事件を用いて、これを説明している。それは、1932年に破産した銀行についてのものである。その銀行は、頭取のカートライト・ミリングヴィルによれば、自慢するだけの理由が十分にある優良銀行だった。ようするに銀行の財政状態は安定していた。しかし、それはまた、ひとびとが、当の銀行の財政状態が安定していると信じていることによって維持されているものでもあった。したがって、ひとたび預金者が不安を抱き、銀行の支払い能力に疑問を持ち始めたとき、事態は一変する。すなわち、その銀行が破産するだろうという予言が広まったとき、多くのひとびとが銀行に押しかけて預金を引き出し、実際に銀行が破産してしまったというわけだ。

ここで重要視したいのは、こういうことだ。まず、清水のジャーナリズムにかんする考察があった。それは、われわれが直接的に手にすることのできる情報には限界があるということだった。実際にわれわれが参照するのは、報道を通した間接的なものである。しかしながら、こうした間接的な情報が、現実世界の構成要素の主要な部分となっているのだ。

つぎに、ギデنزの「信頼」について触れた。拡大された近代社会においては、複雑で偶然

¹³ Merton, Robert king: *Social Theory and Social Structure*. Glencoe 1957, pp.421-422. =ロバート・K・マートン『社会理論と社会構造』（森東吾ほか訳、みすず書房、1961年）、382頁以下。

性に満ちた世界を、確信に基づいて生き抜くことは不条理である。そのかわりに、「信頼」というツールを使うことによって、効率化をはかり、知の流通コストを下げ、アクションの円滑化を計ることが常態となる。

しかし、そうした知の流通コストの低減は、一方で個々の情報を精査するという機会をもまた減少させてしまうということを意味している。受け取られた情報は、それがひとびとの口に登り、社会的に承認されているということを担保として、真とみなされる。このとき、その情報がたとえ正しいものでなくとも、それが与えられ、広範囲に承認され、その承認によって一定の行為が生じれば、現実には、始まりにおいては虚偽だったものを、結果においては事実として受け入れることとなるのだ。それはもはや現実の血肉と化している。マーティンの「予言の自己成就」は、清水が言うような完全に感覚的であるわけでもなく、完全に超感覚的なものでもない、中間的な地盤である世界が、良くも悪くもとにかく「信頼」されるべきものとして受け止められている社会において効力を発揮するものなのだ。

ところで、こうした社会は、サイモンの「全体」と無関係ではない。それらは、デカルトの「全体」とは著しい対照をなしている。つまり、「全体」は、完全に見通せる総体であるという認識からは遠く隔たっている。さらには、そうした不可能性を受け入れてもいる。だが、もちろん、こうした社会は、デカルト的「全体」概念のすぐ後を引き継いだものではない。その間には、いわば、「全体」が一者の視野としてイメージされるのではなく、「全体」が不完全な「信頼」によってのみ担保されるのではない、それらとはもっと違った「全体」があったということが考えられる。つまり、外側から覗き込む「神」とも違うが、それでもまだ「全体」そのものが「神学」として成立するような社会があったということが想定できる。おもにこの「神学」は、経済的な思考によって培われ、有機的な関係性の総体というイメージに基礎を置いている。

前もって言うておくと、シュミットについて言えば、彼の「神学」は、合理的なものへの反動であると考えすることはできない。たとえば、「無」からの「決断」を主張した彼の主権概念が、たんに不条理を不条理として肯定するだけのものであると考えることは難しい。たとえば、シュミットは次のように書いているのだ。

経済的思考の合理主義は、一定の需要を斟酌し、その需要に対しどの程度の満足が供給可能かを考慮することだけに慣れてしまった。経済的合理主義は、現代の大都市の中に、万事計算どおりに動く一つの大建築を築きあげた。敬虔なカトリック教徒は、この断固たる

即物性の体系に対し恐怖感を抱くが、この恐怖感はまさしくカトリックの合理性に由来するのである。¹⁴

ここにあるのは、近代的な合理性への反応ではない。むしろ、近代社会に見られる非合理性への反応なのである。それは、「万事計算どおりに動く一つの大建築」であり、「断固たる即物性の体系」である。注意したいのは、シュミットが、そうした「大建築」や「即物性の体系」をあたかも実在しているかのように書いていることである。しかし、実際には、それらは、あると「信頼」されている社会と同様のものである。シュミットは、このような表現について慎重さを欠いている。もう少し正確に言うべきだった。つまり、「万事計算どおりに動く大建築」と「断固たる即物性の体系」が、あたかも実在として考えられることの非合理性というように。

5. ヘーゲルの市民社会

少し時代を遡ろう。近代的な社会をある一定の側面から特徴づけるような概念、すなわち「信頼」や「予言の自己成就」といった概念を生み出すこととなる土壌は、どこに見出されるのだろうか。もちろん、そうした概念は、ある日突然眼の前に現れるわけではない。それらは、ある社会の中で醸成され、徐々に日常的な感覚によって受け入れられていくものである。

このことに関し、われわれは、本論の主題であるシュミット自身の記述にしたがうことで、これまで述べてきたような社会の原型ともいうべき世界観が展開される場所を特定することができる。たとえば、シュミットは、次のように述べる。

疑いもなく大勢は知識層から超越観念が失われる方向に赴き、ある者は明確な、また不明確な内在論的汎神論に向かい、他の者はあらゆる形而上学に無関心な実証主義者となった。ヘーゲル哲学はこの内在論哲学の巨大な体系的構築物であるが、内在論哲学がなお保持した神概念は、世界に取り込まれてしまっている。この哲学は法や国家をも客観的なもの

¹⁴ Carl Schmitt, *Römischer Katholizismus und Politische Form*. Zweite Auflage. Stuttgart 2002, S.25.
= 『ローマカトリック教会と政治形態』（小林公 訳）：長尾龍一 編『カール・シュミット著作集Ⅰ』（慈学社、2007年）、131頁。

の内在に発するものとしたのであった。¹⁵

シュミットはヘーゲル哲学において、神学概念が、超越から内在へと収斂すると考える。さらに、その内在哲学は、マルクス主義において完成される。ただ、ここで重要なのは、マルクス主義さえも、決して形而上学的概念を克服したとは見なされないことである。シュミットにとっては、マルクス主義もまた、人間性というもの、あるいは経済というものの概念を中心とした、ある種の形而上学にはかならないのだ。

ともあれ、まずは、シュミットも指摘する、ヘーゲルの内在的な神学が、どのようなものであるかを見たい。

ヘーゲルはナチスと結びつけられることが少なくない。しかしながら、ヘーゲルとナチスは、それほど似ていない。そもそも国家を基礎づけるのに民族を持つてくるということは、ヘーゲルがもっとも嫌悪したものである。このことは、『法の哲学』の序文からも明白である。そこでは、直接的なものこそ、乗り越えられるべきものであるということが示されている。

それでは、ヘーゲルの国家は、何によって基礎づけられているのか。周知のように、それは、市民社会である。ところで、ヘーゲルは、いわゆる国家というものをはじめて定義した哲学者であると考えられている。というのも、それまでは、政治的統一体は、市民社会とほぼ同義であったからだ。

ヘーゲルは、市民社会をあくまでも中間項として設定した。市民社会は克服され、止揚されるものと考えられる。その克服を経て国家が出てくる。つまり、市民社会を克服した、より完成された政治的統一体が国家＝普遍である。

ヘーゲルがそうした国家の設計を志向したのには、歴史的な背景がある。当時のドイツといえば、神聖ローマ帝国が、名ばかりの虚ろな帝国と成り果て、諸侯が乱立し混沌が支配していた時代だ。そのなかで、ヘーゲルが求めたのは、なによりも、近代社会を基礎とした国家であった。この場合、近代社会とは、発達した貨幣経済を持つ社会をほぼ意味する。

そのため、『法の哲学』で展開される国家論は、基本的には、市民社会論を中心としている。そこでは、個人の精神は、共同体、市民社会を経て、最終的に国家の精神と一致する。重要な

¹⁵ Schmitt(2004), S.54. =同上、38 頁。

のは、ヘーゲルの論点が、国家の精神に到達するためには、必ず市民社会を経なければならぬといふところにあるのだ。¹⁶

もちろん、ヘーゲルの過ごしたドイツに、当時、発達した市民社会は存在していない。彼が資本主義や経済の概念の重要性を見だし、市民社会のアイデアを思いついたのは、イギリスの国民経済学の思想に触れたことが影響している。つまり、ヘーゲルの市民社会、あるいは国家のもとになっているのは、アダム・スミスやリカードの資本主義経済学である。

ヘーゲルは、古典派経済学の文献を読み解くことで、彼独自の市民社会論を構成するのである。それは、彼の哲学において、「欲求の体系」として提示されるものである。

簡単にいえば、市民社会は、個々人が自分の欲求を満たす場所なのである。自分が欲しいものを求めて、人は市場に登場する。けれども、彼はただで自分の欲しいものを手に入れることはできない。目的とされるものは、交換によって初めて入手可能だ。だが、交換するといっても、こちらの所有物と、相手の所有物が、まったく価値の異なるものであっては成立しない。彼は自分の持ち物に見合った分だけを手に入れることができる。ところで、こうした交換においては、ある気付きが伴う。

それは、何かを欲求しているのは、自分だけではないということだ。交換は、相手もまたこちらの所有物を求めている限りで成立する。交換においては、お互いの利益は一致し、お互いがお互いの目的を達成するために協力するという側面が重要視される。つまり市場では、自分の欲求が、見ず知らずの誰かの欲求を満たす行為ともなっているということである。ここに、目的と結果の一致、つまり、私の目的が、他者の結果となり、他者の目的が、私の結果になるという交換の共同性が確信されるのである。

ヘーゲルは、こうした市場における交換において、共同体から市民社会への跳躍の原理を見いだすのである。共同体においては、血縁や地縁といった直接的な交換が中心的な原理となる。それらは広がりをもたない。ところが、市民社会においては、自己の欲求という強力な原動力が、見ず知らずの人々の間での交換を成立させる。交換はさらなる欲求を求めて拡大される。自分自身の欲求は、市場全体の部分として見いだされる。こうして、彼は、自分の欲求、つまり、個別的なものを、いまここにあるもののみならず、感覚的な限界を超えた全体とも結びつけて考えることが可能になるのだ。諸関係の網の目のひとつであるという認識は、他方で、諸

¹⁶ Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In der Textedition von Johannes Hoffmeister. Hamburg 1995, S.169-170.

関係のひろがり、感覚的なものを超えても実在するという認識を手にする。¹⁷

この過程がヘーゲルにおいては、ひとびとが普遍＝国家を理解するための修養過程となるのだ。つまり、いまここではない、遠く離れた場所においても、自分自身の欲求に関わりを持っており、そうした、いまことは異なる全体との関係から自分自身の価値が見積もられるということ、即物的に理解すること。

もちろん、こうした過程は、社会的な分業が進んだ社会、あるいは貨幣経済が発展している社会においてのみ現実的なものとなる。¹⁸ さきほど述べたように、ヘーゲルのドイツにはそのような社会は存在していなかった。彼の市民社会はあくまでも、イギリス古典派経済学の解釈と、あるべき社会の設計として現れたものなのだ。ところが、このヘーゲルの国家デザインは、重大な契機を担っているのだ。

まとめよう。ヘーゲルは、あくまでも普遍的なものとして国家が措定されることを希望していた。だが、それは、すでに触れたように、直感によって知られるようなものであってはならない。そのために、ヘーゲルは、個別的なものと、普遍的なものを市民社会というシステムによって媒介する必要があると考えた。市民社会は、個別的な欲求を原理としながらも、その欲求が市場を構成する要素のひとつとなることで一般性に関係する。その結果、欲求を梃として、知性のほうが後から全体社会を思惟することが可能になる。そのとき、普遍的なものの思惟もまた可能になるのだ。つまり、いまこの呪縛から解き放たれる。

ところが、こうした解放は、また別の側面をも生み出す。市民社会においては、個別的なものは、諸関係の総体からその価値を導き出す。言い換えれば、もはや、個別的なものは、市民社会において、それ自体としては価値も意味も持ち得ないということである。個別的なものは、市場において、社会において、全体において、知られ、承認され、価値付けられなければならない。諸関係の総体において、はじめてその存在の意味が知られるのである。

このことは、マルクスの価値形態論を考えるとわかりやすい。一つの商品はそれ自体としての価値を持つのではなく、他の様々な商品との相対的な関係から、初めてその価値が認められるのだ。価値は、いつも交換価値なのだ。

ここでは、「全体」こそが真実であり、絶対的なものである。しかし、これはほとんど「神学」である。シュミットは、主権概念が世俗化された神学概念であると述べた。このことは、ヘー

¹⁷ Ebd., S.173.

¹⁸ Ebd., S.173-4.

ゲル的な自由主義にも当てはまる。それは、内在的な「全体」が実在として信じられているような「神学」なのである。もちろん、主権は、この「全体」に求められる。シュミットの主権概念は、したがって、ヘーゲルの「神学」に対して構想されるのである。

6. 洞窟の比喩と普遍論争

カール・シュミットの「神学」は、ふたつの古典的な概念を参照することで、理解が容易になる。ひとつは、有名なプラトンの洞窟の比喩であり、もうひとつは、中世の普遍論争である。

シュミットの「神学」は、まず、彼自身が主張している社会学的な観点から考えることが可能である。それは、それぞれの時代の主権概念は、それぞれの時代の形而上学的概念と一致するというものである。シュミットの「神学」もここから考えなければならない。

しかし、ある概念が、概念として認識されるためには、つねにその背景がなければならない。つまり、主権概念にしる、形而上学的概念にしても、それらが、どのような概念に対して、新たな時代の概念として考えられるのかということが重要なのだ。したがって、ひとつの主権概念を考察するためには、その環境に注目せねばならない。シュミットにおいて、環境とは、内在的な形而上学的概念であった。

しかし、シュミットにとって、この内在的な形而上学的概念を基礎とする社会は、いわば不完全なものと考えられたのである。それは、プラトンが、洞窟の比喩で指摘したような不完全さと比べることができる。つまり、シュミットは、近代的で自由主義的な世界観、あるいは、「全体」への信仰によって支えられる世界を実在と考えるのではなく、自由主義者が見る世界を仮象に過ぎないと見なしたのだ。

だが、一方で、シュミットはプラトンのように、この世界の外側に、真実の世界があるとは考えることができなかった。なぜなら、そのような外部に実在するとされる超越的なものは、彼の時代の「神学」にはなりえないからである。それは、すでに内在「神学」によって克服された、別の時代の「神学」に過ぎないのだ。

したがって、シュミットの「神学」は別の方向に進まなければならない。このとき、シュミットの「神学」は、まるで、中世の普遍論争における唯名論者のような立場をとることになる。だが、それはどのような立場であるのか。

よく知られているように、中世の普遍論争においては、普遍的な実在を認める実在論者と、

そうした普遍的な実在を否定して、眼の前の個物にだけ実在を認める唯名論者が、それぞれの立場を固持した。普遍的な実在とは、ようするに、プラトンやアリストテレスというような個の存在のほかにも、人間という普遍的な類が、それ自体、個物から独立して実在していると考えられる立場である。

一方、唯名論者は、われわれの常識に近い。彼らは、実在論者が考えるような普遍実在を否定し、そうした普遍の概念は、それ自体として実在するのではないと考えた。認識できる実在は、眼の前の個物だけなのだ。もちろん、こうした考えが、近代的な科学的思考の系譜へとつながるのである。

シュミットの立場は、後者に近い。しかし、シュミットは「神学」を主張するのだから、むしろ超越者との関連が容易に想像される前者の立場に近いのではないかという疑問があるかもしれない。説明しよう。なぜ、シュミットの「神学」が、個物の認識に実在を見た唯名論者に近づくのか。ここに、それぞれの時代の環境というものの重要性が関わるのだ。

すなわち、中世の終わり、近代の始まりにおいて、個物はまさに唯名論者が考えるような、手に触れ、しっかりと知覚され認識されるものとして信じることができた。ところが、そうした個物は、近代社会の発展とともに、その実在性を喪失する運命にあるのだ。近代においては、社会的な承認を経ないものは、その価値を認められることがない。このことは、ヘーゲルの市民社会を考察した際に確認されたものだ。

したがって、内在論哲学の体系的構築物であるヘーゲルの市民社会においては、個物が仮象であり、関係性の総体こそが実在である。ここで、普遍論争における唯名論者のかつての勝利が逆転される。しかし、シュミットは、そのような逆転を、さらに反転させようとする。すなわち、今度は、関係性の総体こそが、天蓋に映し出された陰、まさにプラトンの洞窟の陰に過ぎないと主張するのだ。つまり、そうした関係性の総体としての社会こそが仮象であるとするのである。このとき、関係性の総体とは、唯名論者にとっての、普遍実在と変わらぬものとなる。それは、実在すると考えられるに過ぎないもの、概念としてのみ存在するものとなる。このようにしてシュミットの「神学」は、外部にある超越的なものでもなく、概念としての普遍実在でもないようなものと一致しなければならないのだ。

シュミットは、『政治神学』において、そうした自らの「神学」の立場を、それぞれの時代の神学-主権概念の系譜をたどることによって証している。

シュミットは、十七世紀においては、「君主は神と同視され、君主の国家内の地位は、デカル

ト哲学における神の世界内の地位とまったく並行している」¹⁹ という。ここでは、「形而上学的・政治学的・社会学的観念に完全な同一性が貫徹しており、主権者が統一的人格であり同時に究極的創造者であるはずだとされていることの例を、きわめて示唆的に示しているのは、『方法序説』のみごとな叙述である」²⁰ のだ。

しかし、フランス革命以後、「自然科学的思惟は政治思想にも侵入し、啓蒙期にはなお支配していた法的・倫理的思惟を放逐」²¹ し、「理神論的世界観においてなお、世界の外にはあったがなお巨大な機械の組立工であった主権者は根絶された。機械は自己運動することとなったのである。ライプニッツやマールブランシュの形而上学においては、神は一般的意思を発するが自ら個別的意思は発しないという形而上学的命題が支配」²² するようになった。

さらには、ルソーにおいては、一般意思の概念は、「量的なもの」となり、「人民が主権者」となる。人民の統一性は、かつて絶対君主が持っていたような決断主義的性格をもたない。それは、「有機的統一体であり、国民意識とともに有機的総体としての国家という観念が生成したのであるが、これによって政治形而上学は有神論的・理神論的神概念を理解しえなくなった」²³ のである。

その結果、シュミットの時代においては、「ケルゼンのような重要な国家哲学者が、民主主義を相対主義的・非人格的科学思想の表現だと理解しているのである。この変化は十九世紀に貫徹した政治神学・政治形而上学の発展に対応している」²⁴ のだ。

シュミットが自らの主権概念を構築せねばならなかった条件とは、内在論的な体系が、関係性の総体としての「全体」を実在とみなしていた社会であった。

シュミットはそのとき、新たな形而上学的概念の可能性をドノソ・コルテスの決断主義に投影した。そこでは、超越的な神学概念と同一視される君主制の終焉が確認され、正統性からも、あるいは、有機的な結合からも自由になった、いうなれば、実在とみなされた有機的社会にとつては、たんに「無」に過ぎないものから創造された絶対的決断こそが「神学」として立てられるのである。

¹⁹ Ebd., S.51. =同上、35 頁以下。

²⁰ Ebd. =同上、36 頁。

²¹ Ebd., S.52. =同上、37 頁。

²² Ebd. =同上、37 頁。

²³ Ebd., S.53. =同上、37 頁。

²⁴ Ebd. =同上、37 頁。