



政治の理論のための覚書

著者	稲葉 振一郎, INABA Shin-ichiro
雑誌名	明治学院大学社会学部附属研究所研究所年報 = Bulletin of Institute of Sociology and Social Work, Meiji Gakuin University
巻	43
ページ	27-43
発行年	2013-03-14
その他のタイトル	A Note on Political Theory
URL	http://hdl.handle.net/10723/1434

政治の理論のための覚書

稲葉 振一郎

0

本稿では、「政治」という言葉、概念の自分なりの定義を試みる。ここでの「政治」という言葉は、現代英語の“politics”という言葉の対応語、翻訳語と考えていただいて構わない。現代の日本語における通常の使われ方から極端に外れることなく、しかもある程度明晰で厳密な思考を可能とするような定義づけをここでは試みていく。

そこでは当然、我々の日常的な言葉づかい、更にはジャーナリズムでの政治談議を意識しつつも、もう少し厳密な言葉づかいを行っている領域を参考にする。その場合当然ながらアカデミックな政治科学や公法学の用語法は念頭に置かれるだろう。しかし更にとりわけ本稿で重要な手掛かりとして用いられるのは、ハンナ・アレントとミシェル・フーコーの言葉づかいである。

1

ハンナ・アレントは周知のごとく、ナチス・ドイツに追われてヨーロッパ大陸からアメリカ合衆国に逃れてきたユダヤ系の亡命知識人のひとりであり、20世紀後半において独自の存在感を放つ政治思想家として遇されていたが、とりわけ注目されるようになったのは死後しばらくを経てから、とりわけソ連東欧社会主義圏が崩壊し、冷戦が終焉して、それまでの資本主義経

済、自由民主主義政治に対する批判理論の屋台骨となっていたマルクス主義に対する見直しが深刻化してからである。

アレントは大著『全体主義の起源』において、ファシズム、ナチズム、スターリニズムを含めた全体主義運動・政治体制を単なる逸脱現象としてではなく、西洋の思想・政治的伝統の自然なありうべき帰結として理解することをきわめて早い時期から提唱していた。またこれに関連して、カール・マルクスとマルクス主義を西洋政治思想の伝統の中に——もちろんマルクス主義の自己理解とは全く別の仕方——適切に位置づける作業にも『人間の条件』『革命について』などで先鞭をつけていた。それゆえ社会主義体制の崩壊後にアレントが注目されるのは自然なことだったと言えよう。

しかしながらその一方で、アレントの政治思想は極めて異様なものにも見える。アレントが「政治」を考える際のパラダイム——基準点、参照枠組は古典古代、アテナイを頂点とするギリシアのポリスの民主政と、共和政期のローマである。そこでは政治とは、公的領域と私的領域の厳然たる区別を前提として、私有財産としての家——オイコスを基盤として他人による支配から独立した自由人が、公けの——開かれた場所としてのポリスにおいて他の自由人と交わり、対立し、あるいは協働すること、として理解されている。

もちろんこうした理解自体は、まさに西洋政治思想の伝統に沿っている。マキアヴェッリを頂点とするいわゆるルネッサンスの政治思想も、ギリシア、ローマの法とそれを支える共和国——ポリス、レスプブリカをパラダイムとするものであった。しかしながらアレントは、更にそのルネッサンスの流れをくむはずの近代の立憲主義とリベラリズムに対して、奇妙なまでに冷淡である。

ルネッサンスから更にホップズ、ロック、ルソーらの契約論を近代立憲主義の基礎として理解し、更にその延長線上にジョン・スチュワート・ミルの議会制論において現代リベラル・デモクラシーへとまっすぐな線を引く、という、現代の議会制民主主義をまさに古典古代以来の西洋政治思想の正嫡とみなす歴史観それ自体は、もちろんそのあまりのおめでたさゆえに、多くの批判に晒されてきた。ただし、その強力な批判者であったマルクス主義の後退以降、リベラル・デモクラシーは「欠点は多々あれども他にオルタナティブが見当たらない」ものとして、消極的にはあれ強力な支持を得るようになってしまっている。リベラル・デモクラシーへの批判は、もはやその揚棄や超克のためではなく、もっぱらその修正と洗練のためになされるかのごとくである。それゆえこの歴史観も、相対的に訴求力を強めている。その意味でもこの史観は「西洋政治思想の正統」なのである。

もちろん、20世紀後半以降の政治思想の同時代的課題のひとつは、アレントも分析対象とした20世紀の全体主義、更にその背景、土壌となった大衆社会状況とそのもとの政治に対する批判であった。その文脈におけるマルクス主義によるリベラル・デモクラシー批判の要点は、リベラル・デモクラシー——とりわけワイマール共和国——が全体主義の台頭を防げな

かったことの指摘だった。伝統的なマルクス主義の枠組みにおいてドイツ、イタリア、日本のファシズムはリベラル・デモクラシーのサブカテゴリーではもちろんないが、リベラル・デモクラシーの支持基盤であったはずの市民階級、ブルジョワジーによる、労働者階級の台頭を恐れた反革命運動として理解された。つまりそれはリベラル・デモクラシーには敵対的ではあったが、資本主義経済、経済的自由主義とは必ずしも矛盾しない、と考えられていた。つまりリベラル・デモクラシーは、ブルジョワジーに裏切られた、というわけである。またその観点からは当然、スターリニズムとファシズムを「全体主義」と一括することも許されなかった。

このようなファシズム理解は今日の歴史学・政治科学の水準ではもちろん否定されているが、アレントは極めて早い時期からこうした理解を拒絶し、全体主義を単なるブルジョワジーの反動ではなく、労働者を含めた様々な階級や勢力の野合に支えられた、ラディカルな体制転覆運動として捉えていた。ただしアレントは、全体主義とともにマルクス主義を拒絶し、リベラル・デモクラシーにコミットする論者の多くとも異なって、全体主義をリベラル・デモクラシーを正嫡とする「西洋政治思想の正統」からの単なる逸脱、墮落と片づけることもしなかった。アレントによれば全体主義もまた西洋政治思想の伝統からの派生現象なのであり、もし何かそこに病理的なものがあるとしたら、その病理は西洋政治思想の伝統そのものに内在した何かである——アレントの議論はそのように読める。すなわち、リベラル・デモクラシー論者においては、ホップズ以降の契約論からミルの代議制論までが近代政治のパラダイムとされたうえで、20世紀の全体主義はそこからの逸脱と捉えられるのに対して、アレントにとっては、古典古代のデモクラシー、共和政はパラダイムと

されるが、近代政治、リベラル・デモクラシーはパラダイムとしての価値を持たないかのごとくである。

更に何より厄介なことに、これもまたマルクス主義的革命論、階級闘争史観に対する極めて早い時期における根本的な批判を提起した『革命について』において、アレントはフランス革命やロシア革命がアメリカ独立革命とは違ってテロリズム、粛清を引き起こしてしまった理由の一つとして、それが「社会問題」、具体的に言えば貧困者の救済を革命、そして政治の中心課題として取り上げてしまったことを挙げている。これは20世紀以降の政治について考えようとする者にとってはほとんど受け入れがたい主張である。現に我々にとって最も重要な政治課題は社会政策であり、先進諸国、中進国においては社会保障・社会福祉サービスを備えた福祉国家体制の維持・確立、途上国においては経済発展である。しかしながらアレントにとってこうした社会経済政策は政治の名に値しない何事かである。そのような政治理解は、我々にとってほとんど意味を持ちえない何かなのではないか？ アレントの言う本来的な「政治」などというものがあるとして、それは我々にとっての政治とはほとんど関係のないものなのではないか？

アレントの議論の今日的な意義について考えるためには、最低限この問いに答える必要がある。

2

ミシェル・フーコーは60年代から80年代初めにかけてなされたその奇妙な科学史的探究によって、我々の権力理解を刷新した、としばしば言われる。第一に彼は精神医学や刑事司法の子細な分析によって、従来は「権力」とはみなされてこなかった社会的営み、とりわけそうし

た営みを組織する知識の体系中に、「権力」——人々を拘束する、しかし自然ではなく社会的なものであり、それゆえ可変的であるような、そのような力——の作動を指摘した。第二に彼は、「権力」そのものについても、「人間の自由な主体性を外側から拘束する抑圧的な力」というよりは、「人間の主体性そのものを形作る積極的な力」として理解することの重要性を力説した。かくして彼は、伝統的な「暴力装置を備えた国家による、法的な統制」をモデルとした権力理解に対して「人間社会のローカルな隅々にまで浸透して、人々の欲望を煽り、行為を導く学問その他の知識のシステム」をモデルとする権力、そして政治理解を提示した。

しかしながら彼の権力理解が、国家のそれを含めて伝統的に「権力」「政治」と呼ばれてきた領域について無関心だったわけではない。関係者の間では早くからその存在が知られていたが、没後20年ほどを経て2000年代にその記録がようやく書籍として刊行されるようになったコレージュ・ド・フランスでの講義においては、伝統的な意味での国家、法、政治の領域に、フーコーの手は伸ばされている。これらの講義は、フーコー自身の生前にはついにまとめられ、公刊されることがなかったが、それ自体で示唆に富むものである。

従来書籍にはまとめられなかった、伝統的な意味での「政治」を扱った75-6年、77-8年、78-9年の三つの講義はしかし、先にアレントについて触れたときにそういった意味での「西洋政治思想の正統」からはやや外れたテーマを扱っている。

75-6年の『社会は防衛しなければならない』は乱暴に言うところ、19世紀以降「人種」「民族」あるいは「階級」といった言葉で語られたものの、更にその17-8世紀における先駆形態をテーマにしている。つまりは制度ではなく生身の人間、

ただし個人ではなく、はっきりとわかりやすい主体性をもった組織でもない、不定型な塊としての人間集団についての言説を主題としている。

先に我々は「西洋政治思想の正統」を、古典古代のポリス時代のギリシアや、共和政ローマを原点とし、その原点の復興をいわゆるイタリア・ルネサンスの法学者たちやあるいはマキアヴェッリに見出し、その延長線上にホッブズ、ロックらの契約理論、更にはミルの代議制論へと連なる流れとして乱暴にまとめた。もちろんそこには18世紀のフランスその他の啓蒙思想や、ドイツ観念論哲学、更にサヴィニー以降の概念法学なども数え入れることができよう。それはおおざっぱに言えば、「古典古代の共和政を原点としつつ、その復興と更なる洗練、全面化を近代政治と見なす」、というストーリーである。そこにはもちろんさまざまな契機が含まれ、それらの間には緊張や対立もはらまれているが、おおむねこの伝統は、政治を非常に乱暴な意味における「法」的な営み、法を組み合わせる「制度」づくりとして政治を考える、という一線を外さない——つまりは広い意味での「立憲主義 constitutionalism」を焦点とする——ものとして理解してよいだろう。

そう考えたとき、『社会は防衛しなければならない』の主題はみごとにそこから外れている。しかしながらその対象となっている野蛮な言説は、後世の人種主義にまで影を落としているだけではない。無造作に「人種」や「民族」を一個の主体のごとく形容して、そうした主体間の角逐のプロセスとして歴史を語ってしまうというやり口は、むしろ卑俗で到底アカデミックな歴史科学においては今や許されるものではないにしても、今なおわれわれがともすれば採用してしまいがちなものではないか。もっと簡単に言って、歴史を諸民族間の興亡の歴史とし

て、あるいはそれこそマルクス主義的に、階級闘争の歴史として語ってしまう、というやり方から、我々は今なお十分に解き放たれていないのではないか。

とはいえこの講義は、フーコーの仕事全体の中でもその位置づけがやや不分明で、むしろわかりやすいのは次の77-8年の『安全・領土・人口』の方である。そこでフーコーは伝統的な、国家による法的統制に対応する「法メカニズム」、それに対して自分が主に『監獄の誕生』で提起した、個人をミクロ的な身体動作や内面のレベルで誘導する「規律メカニズム」、そしてこの規律権力と対をなすものとして『性の歴史 I 知への意志』で導入された、生権力に対応する「安全メカニズム」という、三種類の権力メカニズムを提示する。

そしてこの講義、更に翌年の78-9年の『生政治の誕生』においてフーコーは、自らの主題を統治 government、あるいはこの統治を導く合理性、すなわち統治性 governmentality である、と宣言する。ただ、この〈統治〉という言葉（以後フーコー的な意味合いにおいて用いられる場合についてのみこの言葉を〈統治〉という山括弧とともに表示して、カギ括弧「」付や括弧なしの場合とは区別する。その含意については後論）には注意せねばならない。それはもちろん、近世以降の西欧の主権国家の営みをも含意するものとして用いられてはいるが、それだけではない。〈統治〉という言葉、概念の系譜が過去へと遡られたとき、そこに見出されるのは、先述した「西洋政治思想の正統」の原点であり、アレントにとってもパラダイムであるところのポリスのデモクラシーやローマの共和政ではない。むしろアテナイ民主政の敵対者であったろうプラトンにおける、政治家を牧者の比喩で語るというやり方、そしてなによりキリスト教における「司牧」の概念が、フーコーの

言う意味での〈統治〉の原点である。それは古典古代的な意味における「政治」——ポリスにかかわること——の正反対でさえある。つまりそれはポリスよりは、それと対になるオイコスにかかわること、オイコノミアの方によほど近いのだ。

もちろんキリスト教の歴史もまた複雑なものであり、そこには様々な契機が入り込んでいるが、世界全体が神による創造のみならず支配、統率の対象と見なされ、そうした神による世界統率もまた「オイコノミア」——日本語では「経綸」と訳されている——と呼ばれていることの意義は軽く見ない方がよいだろう。キリスト教徒の共同体としての教会もまた、法によって構築され、会議によって運営されるポリス的な側面を持つと同時に、それ自体でキリストの身体の延長と神秘的に観念され、教皇を頂点として末端の一般民衆を司牧する——教え導く、つまりは規律しかつ保護する官僚機構でもある。

だからフーコーのいう〈統治〉は、それがキリスト教の「司牧」をパラダイムとする限り、古典古代的な意味での、そして「西洋政治思想の正統」的な意味での「政治」よりはむしろオイコノミア、つまり「家政」の方に近い。近世主権国家における王権と臣民との対決は、一方における、身分制議會を拠点として王権を掣肘しようという共和主義的・立憲的志向と、他方における、臣民の領地を含めた国家全体を王権の統制下に置いて、いわば王権の・国家の「家政」として経営しようという絶対主義的志向のせめぎあいであった。ホッブズ、ロックの流れを重く見る「西洋政治思想の正統」では前者の方が重視される。それに対してフーコーは、後者に焦点を当てているわけだ。むしろ現代の一般庶民にとっては、このフーコー的な意味での〈統治〉の方がよほど正統的な意味での「政治」

よりも近いものである。つまりそれは社会経済政策、「行政」にも対応しているのだ。

繰り返すが、大学で普通に用いられる政治思想の教科書なら、マキアヴェッリ、ボダンらによる主権国家の観念の形成に続いては、ホッブズ、スピノザ、ロック、グロティウス、プーフェンドルフといった自然権思想に基づく契約論者の、広い意味における立憲主義的な構想を紹介することが多いだろう。そこでは主権国家は古典古代的な共和政と同様、法的構築物としてとらえ直される。しかしマキアヴェッリ、ボダンからはもうひとつ、フリードリヒ・マイネッケが指摘した「国家理性」という線が伸びている。フーコーが言う「統治性」もまたこれとオーバーラップしており、ブルボン王朝の宰相リシュリュー、『反マキアヴェッリ』をものした「国家第一の僕」フリードリヒ二世の権力政治に、そして彼らの政治と呼応しつつ成立していった官房学 Kameralismus、ポリツァイ Polizei、police 学といった、のちの財政学、行政学、経済学の原型を提供した政策科学がそこでは展望される。

3

ただもちろんここで我々には、17-18世紀のポリス学、そしてその延長線上にあった初期の政治経済学 political oeconomy と、18世紀後半の重農主義、そしてとりわけアダム・スミスの『国富論』以降の経済学 political economy との違いのことがどうしても気になってしまう。スミスの「みえざる手」以降、意図的な設計と構築によらない自生的な社会秩序の概念が成立し、その前後で political oeconomy は political economy という全く別の学問へと変貌した——為政者による国家の「家政」についてのノウハウの学から、為政者の意志とは独立のメカニズムである、自生的な社会秩序を客観的に分析

する学へと転換した、という理解は経済学説史上の定説である。それだけではない。他ならぬフーコー自身が、既に60年代の『言葉と物』においてこの重商主義的な political oeconomy から、デイヴィッド・リカードゥ以降の political economy への転換を、スミスを転換点として描き出している。そして『安全・領土・人口』の翌年の講義『生政治の誕生』においても、別の観点からこの転換と、それ以降の分析がなされている。つまりスミスは、アンシャン・レジームからポスト革命期まで〈統治〉が一貫して成立している、と主張すると同時に、18世紀末の革命前後に、ある種の転換が〈統治〉においても起こっている、と認めているというわけである。

これをどう解釈したらよいのか？

『監獄の誕生』の規律権力論においても、スミスの時代、18世紀末は転換期として描き出されている。そこではジェレミー・ベンタムの監獄プラン「パノプティコン」が、ひとりひとりの個人を自分自身の規律の主体、いわば自己統治の主体へと訓練する装置として分析されている。国家や教会、団体による個人の規律訓練から、個人レベルでの自己統治への転換という、権力メカニズムの焦点移動を、そこに読み込むことも不可能ではない。すなわちそこには、連続と断絶の双方が見いだされる、と。

だが、個人を自己統治の主体へと訓練していく装置は、主として何であったのか？ ベンタムのパノプティコンは机上のプランをあまり出るものではなかったとしても、『監獄の誕生』で分析の対象となっているのは刑務所や学校、工場や病院、あるいは軍隊といった団体、あるいはそのハードウェア、アーキテクチャの面に注目するならば施設 institution、特に収容型・動員型の施設である。あるいはマックス・ウェー

バーの言葉でいえば「アンシュタルト Anstalt」にあたる。つまりそれは「家」とは少しばかり性格が異なったものに見える。

ジョン・ロックの『統治二論』『教育論』においては、古典古代モデルのごとく、公的領域たる市民社会と、私的領域たる家とが峻別され、規律の典型であるところの子弟の教育——権利の主体ではない子どもを、一人前の権利主体へと訓練すること——は后者の、私的な家の領分とされていた。ただし議会で提出された救貧法についての政策提言、「貧民子弟のためのワーキングスクール計画」においては、貧民の子弟を収容し、無償かつ強制的に職業訓練を行う授産施設が提唱されている。これは政策プランとしてはとりわけて独創的だったわけではもちろんない。ただ注目すべきは、ジェントルマンの子弟の教育を私事としたロックが、貧民の子弟については強制的な公共政策を提唱していることである。(なお、ここでジェントルマン子弟について私的に行われる営為を——家庭で行われるものも学校でなされるものも共に——education と呼ぶロックが、working school については education の語を用いてはいないことは大変に興味深い。)

そもそもロックのいう「統治」はフーコーの〈統治〉とは違う。ロックの意味での「統治」は、どちらかと言えばアレント的な意味での「政治」に対応する。ではフーコー的な〈統治〉はロックにおいてはどこに存するかと言えば、まず第一には私的な家のレベル、「家政」であろう。しかし第二に、「ワーキングスクール計画」が示す社会政策もまた、フーコー的な意味での〈統治〉である。しかしながら言うまでもなくこれは私事ではない。公的な政治である。

とはいえ、こうした政治、社会政策は、ロックの『統治二論』では主題となっていない。ここでは家長たるジェントルマンたちの共同事業

としての「統治」が主題化されているが、その課題は法と秩序の維持や外交・軍事——端的に言えば財産権 property の保護であって、貧民を対象とする社会政策は——規律であれ保護であれ——特に論じられていない。そこでは貧民は、むしろジェントルマンによって雇用される労働者として現れ、政策のターゲットとしては扱われない。

このようにロックを解釈した場合、彼はフーコー的な意味での〈統治〉を顕教としては私的な家レベルの営みとして論じつつ、いわば密教として、貧民に対する公共政策としても論じてしまっていることになる。そのように考えるならば、17-8世紀における政治・統治・行政をめぐる議論の構図を、以下のように描くことができる——

この時代の政治論においては、一方では古典古代的な共和政のモデルが強い影響力を持ち、その枠組みにおいてはフーコー的な意味での〈統治〉、すなわち行政は公事ではなく私事の方に位置づけられることになる。自由市民は〈統治〉の主体ではあってもその対象ではない。〈統治〉の対象は非自由民、つまりは女子どもと奴隷、貧民である。しかし他方では絶対王政の国家理性論が示すように、公的政体たる国家をも、共和主義者のように同輩市民の法共同体ではなく、それ自体を主権者＝君主の家とみなし、市民をも君主の家の従属的構成員のごとく位置づけ、〈統治〉を国家から臣民の家までをも「全体的かつ個別的に」貫く営みとする、という図式も見出すことができる。

そして実際には前者の共和政モデルを採用する論者においても、ロックが示すような裂け目が見いだされる。すなわち、共和政モデルにおいては貧民は独立した身分を形作らず、自由市民の家に属する従属民として位置づけられねばならないが、従属民ではない貧民が、現実

しかもこの建前の貫徹を許さない程度に多数存在していたならば、〈統治〉を公的な政治が引き受けざるを得ないことになる。そしてこの相においては、国家はたとえ共和国であったとしてもそれ自体大きな「家」のようなものとなる。このいわば「顕教としての「政治」＝「統治」／密教としての〈統治〉＝「行政」」を基準に、共和政＝立憲制モデルと〈統治〉＝国家の家政モデルの併存を17-8世紀に見出していくことができるだろう。

ここで前者を軸として考えれば、貧民に対する社会政策は、本来私的な家レベルの営みだったはずが、変則的に公的な「政治」課題となってしまったもの、という位置づけになる。それは本来の「政治」とは異なり、自由人たちがその共通利害に対して共同で取り組むこと、ではなく、本来私的な家の中でなされるはずの「自由人による非自由人に対する一方的支配」である。本来の「政治」は、それとは別のところにちゃんと存在している。しかし反対に、後者を軸として考えるならば、貧民に対する一方的な〈統治〉こそが政治の本態であり、自由人たちの「政治」はそれを粉飾し隠蔽するファサードである、ということになる。

そして、このような二つのモデルの併存を実体的に支えている重要な装置が、私的な家以外の規律権力の拠点たる、様々なアンシュタルト——教会や修道院の官僚機構と労働組織、更にそれを模範として発展してきた学校や軍隊、工場や病院などの様々な施設であった、というわけである。

さて、こうした図式を念頭に置いたうえで、18世紀末の〈統治〉の論理＝統治理性の転換を解釈してみよう。『監獄の誕生』でパノプティコンのメタファーによってフーコーが提示したのは、個人が規律の、〈統治〉の対象であるにとど

まらず、それぞれに自己規律、〈自己統治〉の主体へとより強力に規律されていく、というイメージだった。80年代以降、少なからぬ政治思想研究者は、アダム・スミス以降の経済学が想定する「ホモ・エコノミクス」の原型をそこに見出した。しかしそこでは〈統治〉の主役が古き家——古典古代の自由市民、中世の戦士貴族、近世王権等に表象され、それゆえ主権国家も含む——から自然人、個人へと移行する、という風には必ずしも読まれず、「顕教としての「政治」＝「統治」／密教としての〈統治〉＝「行政」」のダブルスタンダード体制が転換後、リベラリズムの時代にも貫徹している、と解釈されていたように思われる。つまり「ホモ・エコノミクス」の成立は、自然で自明なものではないことは当然として、それが実は私的な自助努力、自己規律、〈自己統治〉では足りず、公共政策の——具体的には学校教育や、徴兵制に基づくマス・アーミーや、貧民向け社会政策を必要としたのだ、と。更にこのダブルスタンダードにおいては、その本質は密教としての〈統治〉にあり、顕教としての政治はファサードにすぎない、とも解されがちであった。

しかしながら2000年代になってようやく公刊された講義録、とりわけ『生政治の誕生』を見る限り、フーコー自身はもう少し複雑な展望を抱いていたように思われる。先にも触れたが『安全・領土・人口』において、否定的禁止を旨とする法、積極的誘導を中心とする規律と並んで第三のメカニズムとして導入された「安全装置」の概念は、上のシンプルな解釈を陳腐化させる。

乱暴に言えば、フーコーの考える法的禁止は、人の性質をそのままに、暴力的強制の裏付けを伴いつつも、言語的コミュニケーションを介して人の行動を制約しようとするものである。そして規律とは、必ずしも言葉を介さずに、

人の性質を調教して変えていくことで、積極的にある方向の行動へと導こうとするものである。それに対して「安全装置」という言葉でフーコーが指し示すのは、人の性質をそのまま所与として受け入れつつ、しかし言語的コミュニケーションも、また暴力的強制も必ずしも介さず、人の周囲の環境を間接的にコントロールし作りかえる(東浩紀の「環境管理型権力」なる卓抜な定式化を想起されたい)ことによって、人の行動を統制し誘導しよう、というメカニズムである。それが前面に出た19世紀以降の〈統治〉を、フーコーはリベラリズムと呼んでいる。それはスミス、リカードゥ以降の経済学を踏まえた統治理性のことである。

『安全・領土・人口』を見る限り、「安全装置」はリベラリズムとともに現れたものというよりは、重商主義、ポリツァイにおいてもすでに浮上している。規律メカニズムが、ミクロな身体への解剖政治として展開するのと並行して、この時代にはそうしたミクロな身体のマクロな集合体としての不定形な人間集団、つまりは「人口」、あるいは「経済」「社会」とも呼ばれる対象に対する生政治の論理がすでに見出されつつあり、フーコーはそれを「安全装置」と呼んでいる。しかしながらこの「安全装置」の特性がより見えやすくなるのは、リベラリズムの時代だ、というわけである。

こう解釈すると、規律中心の〈統治〉と、リベラリズムの〈統治〉とは、はっきりと異質な論理であると考えた方がよいだろう。しかしながら、それらをともにフーコーが〈統治〉と呼んでいるのはなぜだろうか？ 後者、リベラリズムには、対象となる個人の意に反した強制、という契機が必要ではないように見えるのに？

〈統治〉と「統治」＝「政治」を分かつものは、意に沿わない強制のあるなしではない。「政治」においてもしばしば暴力や強制は、周回的、

限界的にはあれ登場する。しかしながら「政治」の核心には、言語を介した、公共的、双方向的なコミュニケーションが存在する。それに対して〈統治〉においては、こうしたコミュニケーションが介在しない。規律を軸とした〈統治〉においてはしばしば、暴力的な強制が出勤する一方で、リベラルな〈統治〉はその洗練された形態においては、強制を伴わず、介入相手の自由意思を直接的には何ら侵害しない。しかしながらリベラルな〈統治〉もまた、「政治」なしに、つまりは双方向的コミュニケーションを欠いた、一方的な操作として作動する。こうした一方向性を、リベラルな〈統治〉は規律的な〈統治〉と共有している。

ストレートな共和政モデルにおいてのみならず、近世的な「顕教としての「政治」＝「統治」／密教としての〈統治〉＝「行政」のダブルスタンダードモデルにおいても、財産と教養のある市民は「政治」＝「統治」の主体ではあっても〈統治〉の客体ではないはずだった。そこにおいては、〈統治〉の客体は基本的には財産と教養のない、自立できない貧民であった。しかしリベラルな〈統治〉においては、貧民のみならず財産と教養のある市民までもが、その対象となっていることに注意せねばならない。

古典的なモデルでは、有産者市民はその財産ゆえに自立し、「政治」＝「統治」の主体とはなっても〈統治〉の客体とはならない。〈統治〉の対象となるのは主として非自由人、貧民である。〈統治〉の基本形は私的な家の「家政」であるが、いわば例外として社会政策＝「行政」も存在する。それが単なる例外とは言い難いまで拡大した状況に対応して、先のダブルスタンダードが成立する。

しかしながらリベラルな〈統治〉の想定する世界においては、有産者市民もまた〈統治〉から自由ではない。なぜならばそこでは、有産者

市民もまた、その財産を市場経済の循環の中に投げ入れている限りで、〈統治〉から逃れられないからである。彼らは生存の危機には脅かされてはいないだろうし、また、特定の顔の見える具体的な他者からの強制に服する必要はない。その程度には彼らは自由である。しかしそんな彼らも、リベラルな〈統治〉には服さざるを得ない。

従来のリベラリズム論においては、リベラルな統治は「法の支配」、つまり恣意的・個別的で裁量的な介入によらずに、不偏的な立法を介しての統治と、つまりは財産権の秩序、所有権の安定と契約・取引（営業）の自由の法的な保障として理解されることが多かった。しかしこのように理解するなら、我々はリベラルな統治の内容をより豊富化して理解することができる。たとえば、立法によらない裁量的政策の典型の一つであるマクロ経済政策、とりわけ金融政策もまた、こうしたリベラルな統治の一環をなすのである。

4

しかしこのように言ってしまうと、反射的な効果として、古典古代モデルがひどく歪められてしまうのではないだろうか？「古典古代においては有産者市民は〈統治〉の対象とはならない。あくまでも〈統治〉は私的な領域における私的な支配にとどまる」、などと言ってしまうと、あたかも、古典モデルにおいては、有産者市民の財産は、基本的には自給自足のために用いられ、商業その他の取引には投じられないと想定されているかのごとくである。古典古代のギリシアやローマにおいて、商業も信用取引も高度に発達していたことを考えれば、実態はもちろん、観念的なモデルのレベルにおいても、そのように想定するのはやや不自然なように思われる。では、どう考えればよいのか？

基本的な考え方としては、古典古代のギリシア、ローマにおいては、我々が民間レベルでの私的な取引と考えるものも、一種の「政治」であった、とするのが適切だろう。

スミス以降の近代の経済学、リベラルな統治理性のもとでの、市場経済における取引活動がなぜ「政治」とはみなしがたいのかといえ、そこでは人々は、具体的な取引相手との双方向的なコミュニケーションを通じてよりも、匿名的な力としての市場の「みえざる手」、価格メカニズムや競争圧力に一方的に、受動的に適應する、という形で行動する傾向があるからだ。しかしもちろん具体的かつミクロ的に見れば、我々の日常的な経済活動は、具体的に顔の見える相手との双方向的なコミュニケーションを通じてのものからも成り立っている。ただ、支配的、典型的なモードが、こうしたコミュニケーションな行為なのか、それとも匿名的な相場への受動的な追従（独占企業による市場支配や、政府によるコントロールはその裏返しにすぎない）なのか、は議論の余地がある。しかし経済学が想定する市場経済の理念的極限としての完全競争は、プライステイカーの仮定があてはまる、つまりはコミュニケーション不在の状況である。ゲーム理論による革新は次第に状況を変えつつあるとはいえ、近代の経済学の伝統においては、学の基準をなすのは「みえざる手」、匿名的な市場の力の理論であって、具体的な主体間のコミュニケーション関係の分析ではない。

しかしそうした市場イメージは、古典古代の世界には成り立っていない。経済活動は基本的に、有産者市民同士の双方向的なコミュニケーションによるものであり、その意味ではポリスのこと——政治と択ぶところはない。ただ、普通の意味での政治、つまりポリスの事業とは異なって、ポリス共同体全体を巻き込まず、局所的であるというだけのことである。

以上のように解釈することで、我々は、アレントの奇妙に宙に浮いて高踏的な古典古代イメージを修正して、よりリアルな古典古代の政治、そして市民社会モデルを手に入れることができるだろう。『人間の条件』などにおけるアレントの古典古代の「政治」論は、ともすれば「私有財産を基盤として、生存の憂いから解放された市民同士の、それ自体が自己目的化した自由な交流」として、つまりはほとんど「社交」と択ぶところがないかのようなものとして読めてしまう。しかしその一方でアレントは、近世の宮廷「社会」における「社交」に冷笑的な筆を及ぼしている。

しかしながら我々は、古典古代においても、我々ならば「経済」と呼ぶ、市場における売買や、金融取引を通じた、物財のシステムティックな流通が存在したことを踏まえて、それをも取り込んだ「政治」のイメージを作らなければならない。そうすると、個別の「家政」の枠を超えて、複数の家、家政の間での取引を含めた経済活動は、たとえ局所的なもの——つまりは、市民社会レベルのものであっても「政治」と呼ぶことが適切であることになる。そしてその延長線上に、一個のポリス、レスプブリカ（共和国）、法共同体全体を巻き込んだ共同事業をも位置づけていけばよい。

我々は古典古代人の「政治」を、アレントが知ってか知らずかミスリードしたように「私有財産を基盤として、生存の憂いから解放された市民同士の、それ自体が自己目的化した自由な交流」つまり「衣食足りて礼節を知る人々の、時に命をもかけた、自己目的的な余暇活動」と見なす必要はない。古典古代の市民たちも、私的な利益を求めてビジネスに果敢に参加したし、また公的な政治においても、しばしばそうした私的な利害は絡んでいただろう。私的な利害からは切断された公德心に導かれた、高貴で

自己目的的な営為として彼らの「政治」を崇め奉る必要はない。ただ、彼らのビジネスも政治も、公的な領域において、コミュニケーションな営為として行われていた。つまりビジネスは市場の匿名的な力への一方的服従ではなかったし、政治もまた、有力者に対する一方的な屈従／無力な民に対する一方的な支配ではなかった。それはあくまで、自由人同士の関係だったのである。

改めて確認するならば、ここで我々は「政治」＝「統治」を、自由人同士のコミュニケーションな関係を通じた相互作用——対立、競争、交渉、共同作業等々を含む——と考えており、それに対して一方的な作用である〈統治〉を対比していることになる。〈統治〉には私的な家の「家政」や必ずしも公的なものではない組織・団体——アンシュタルト等——の「行政管理」も含むし、国家を含めた公的な団体、共同体の「行政管理」も含む。つまり〈統治〉には私的なそれもある。とはいえ〈統治〉のパラダイムは、公的な団体よりは私的な家の方にこそある。

ではそもそも、「公的」であるとは、公共性とは一体、どのようなことだろうか？ それはアレントを含めて古典古代に注目する多くの論者が語るように、単なる共同性とは異なり、公と私の区別を前提としたうえでの特殊な共同性、である。

むしろ我々にとっては、中世以降の産物であるところの法人、その延長線上にある現代の法人企業、特に有限責任会社のことを考えた方がわかりやすいだろう。

会社をはじめとする今日の法人団体は、一種の共同体である、と言えなくもない。会社の構成員はそれぞれ資金や労力、知恵を持ち寄り、協力して一つの事業を成し遂げようとする。し

かし、こうした会社の重要な特徴は、法人格を持つ会社の財産（所有物と債権、つまりはモノや他者への権利）や債務（他者への責任）は、会社の構成員各自の財産や債務とは、厳然と区別されている、ということである。

修道院やある種の宗教的・共産主義的コミュニケーションとは異なり、会社においてその構成員は、自分の財産すべてを会社の財産として喜捨したりはしない。会社を作る人々が会社に投じるのは、自分の財産の一部にすぎない。多くの場合人々は、たった一つではなく、同時に複数の会社の構成員となる。また、特に株式会社などの有限責任会社の場合、会社の負った債務は会社の財産で弁済されるが、会社の構成員の私的な財産までは弁済に動員されない。会社の構成員は株式など、自分が会社に出資した財産の範囲までしか、会社の債務に対する責任を負わない。このような意味で、株式会社を典型とする今日の法人の多くでは、団体そのものとその構成員とは別々の人格的存在として厳格に区別されており、団体の権利義務とその構成員の権利義務は短絡・直結されずに、区別されたうえで関連付けられるようになっている。つまりそこでは「公」と「私」の区別が厳格になされた上で、公的領域から区別され、おいそれとそこに明け渡されはしない私的領域を確保した自由人同士の関係、つまり「政治」が成立している。

古典古代イメージにおける家、修道院を典型とするような出家者のコミュニケーション、またウェーバーのいうところのアンシュタルトにおいては、こうした公私の区別が成り立っていない。それらは規律優位の〈統治〉の空間である。近代の会社組織においても、会社法でいうところの社員、つまりは株主たちの組織は公的なものだが、普通に現代日本語でいう「社員」、つまり従業員たちは違う。株主たちから実務の執行を

委託された経営者によって雇用された存在である従業員は、自らの労力を人的資本として会社に出資してリスクをとる分、意思決定に参加し、利益にあずかるわけではない。従業員は基本的には、雇用者として会社から決まった報酬を受けることと引き換えに、雇用主の決定を執行する存在である。つまり従業員たちの組織は規律優位の〈統治〉の論理に支配されている。

5

ここでいったん整理してみよう。

古典古代の共和政モデルでは、私的所有を基盤とした有産者市民が、自由な主体として共存し、彼らの自由意志に基づく協働としてそこにおける「政治」が成立する。ただし、ここでの「政治」には、局所的なそれと全域的なそれとがある。

局所的な「政治」とは、一部の特定の市民同士の関係であり、近代人の目から見ればそれは「政治」ではなく私的な経済活動であったり、あるいは社交であったりするだろう。しかしながら古代人にとっては、それは私的な領域（家）の外での、家のメンバー以外の他人、他の自由人との付き合いとして、つまりは公的な営みとしての「政治」なのだと考えておく方がよいのではないか。つまり商業的取引や私人間の紛争、あるいは犯罪なども彼らにとっては「政治」だったのである。

近代人はこうした、私的な領域外の公的な領域における局所的な付き合いを、公事というよりは私事と考えることに慣れてきているが、しかし同じ「私事」だとは言っても生活共同体としての家レベルのそれや、純然たる個人的なそれとは区別することが多いはずである。こうした事柄を近代における狭い意味での公事、つまり国家ならびにその機関にかかわる事柄とも、家や個人レベルでの私事とも区別する言葉づかいが

ないわけでもない。たとえば「公式の」official、formal といった言葉づかいは、国家レベルのみならず民間レベルでの公的な事柄を形容する言葉として今日用いられているのではないか。あるいは civil という言葉は、今日では political とは明確に区別された意味合いを帯びてしまっているが、まさにこの private ではなく、かといって国家的でもない、まさしく（民間）市民社会 civil society レベルでの public なるものごとを形容する語として生きているのではないか。

古典古代人ももちろん、全域的な「政治」、ポリス、レスプブリカレベルでの、共同体全員を巻き込む公事について考えていたが、今日の我々は「政治」をもっぱらこちらに限って——というのは言い過ぎとしても、こちらをその典型、ないしは中心として考えることに慣れている。なおかつ、我々はこうした「政治」の単位たる国家——ないしはそれに準ずる地域自治体や国家連合——のことを「法人」と考える。すなわち国家は我々の世界では、市民社会と同様の、自立した市民たちの、その自立を放棄しない限りでの連帯としての相と、ひとりひとりの市民からは独立した固有の主体としての相との、二つの相を帯びており、その間で絶えず緊張関係にある。この（広い意味での）法人としての国家——「国民」という人間集団、「国土」を中心とした空間的、地理的な支配領域、またそれらの人間集団と空間領域に通用する法体系、それらすべての組み合わせであると同時に、それ自体が法の上では一個の統一的な意志を持ち、権利と責任を帰属させられる主体とみなされる——の観念があるがゆえに、我々は狭い意味での「政治」を、この国家にまつわる事柄——この国家の統一された意志（とみなされる何事か）を形成する営み、またそうした意志に基づいて行われる国家の行為——をこそ「政

治」とみなし、公的な領域でなされる営みであつても、国家が直接にはかかわってこない——もちろん間接的には、近代社会における国家は、人事のほとんどありとあらゆることにかかわってくるともいえるが、多くの場合は背景にとどまっている、という意味で「(積極的には)かかわってこない」と言つて構わないはずである——事柄については「政治」という言葉を用いたがらない、というのが、我々の習慣になつてしまつている、ということ言ひすぎだろうか？

しかしながら「法人」の観念が西洋世界で成立したのは相当後、キリスト教世界たる中世においてのことであり、ギリシア民主政、ローマ共和政の下ではいまだその観念は知られていなかったらしい。ポリスもレスプブリカも「法人」という抽象観念ではなく、具体的な場所——都市とそこに集まる人々の具体的な集まりから切り離しては観念されなかった。そのような発想は、「キリストの身体」の延長として観念されたキリスト教会以降のものであるらしい。エルンスト・カントーロヴィチの言う「王の二重の身体」、国家の君主が生身の肉体と、国家共同体そのものという想像上、観念上の身体との二つの身体を備えているという理論にせよ、古代人のあずかり知らぬものであつたようだ。

おそらくは古典古代の民主政、共和政の下で人々は、共同体全体レベルでの「政治」を、ローカルな「政治」、つまりは商取引やそれにまつわる紛争とは別次元のものとは考えておらず、あくまでもそれらの積み上げとして考えていた。これは単に自然にそうなつたという以上に、自覚的な戦略だつた可能性は高い。アテナイを頂点とする民主的ポリスにせよ、共和政時代のローマにせよ、公事を担当とする官職について、厳格な任期を設けたり、くじ引きで選出したり、合議体としての民会や元老院の権限をつねに重くしたり、持続的な財政システム、たと

えば国庫を作ることを拒んだり、といった具合に、彼らの共同体を我々のような意味での「国家」——法人としてひとつの意志と利害を持つかのように振る舞う主体として自立させまい、としていたように見える。周知のとおりローマは、具体的な地域、都市に根差した共同体にとどまりきれず、広域にわたる帝国を本格的に作り出し始めてから、その共和政は衰退して、たった一人の元首＝皇帝が全体を代表し、市民の協働よりも、元首＝皇帝の手足のごとき軍隊と官僚機構が支配する帝政に移行してしまつた。非常に乱暴に言えば、そこでは〈統治〉＝「行政」はあつても、「統治」＝「政治」はどんどん衰退していく。つまりこの帝国は、かつてポリス最盛期のギリシア人が、ペルシアなど東方の帝国をそう見なして軽侮したもの、つまり公的領域、市民社会を持たない、それ自体で一個の大きな「家」になり、そこでの政治はもはや「政治」ではなく帝国という大きな「家」の「家政」となつてしまう、というわけである。

しかしながら「政治」の衰退の物語において、以上のごとき事情はそのほんの一部でしかないはずである。何となれば、そうした帝国、大きな家としての国家の「家政」としての〈統治〉が万能だつたはずはないからである。民主政、共和政を通じた意志統一よりも、最初から統一された意志を持った元首、君主がその意志を強制的に押し付ける方が容易ではあるが、ローカルな都市、地域共同体を超えた広い領域にわたる帝国を、本当に文字通り「家」のように支配し経営できるわけではないので、帝国は常に地域レベルの自治の上に乗つた間接統治の仕組みであつた。

そうした間接統治の仕組みから、長い年月をかけて、古い帝国よりは地理的に狭く、しかし万単位の常備軍を動員できる程度の規模を有す

る近代的な主権国家が成立してくるわけであるが、それは単純に〈統治〉の効率が上がり、より強力になったというだけのことではない。リベラリズムという〈統治〉についてフーコーが指摘する通り、〈統治〉についての新たなモデル、「家政」の延長上にあり、規律を主体とする〈統治〉とは別の戦略、アレントの意味での「社会」、すなわち脱政治化され、公と私の区別を掘り崩されつつある公的領域（のなれの果て）の自律的で匿名的な力を「放任」する——その自律的な運行に極力干渉しないのみならず、その運行がうまく続くような環境を維持することを目指す——「安全装置」を中軸とする〈統治〉の戦略が徐々にできあがってきた、ということでもある。いちいち人々に干渉して強制的に導くのではなく、そのあるがままの性質を理解したうえで、間接的に誘導するという戦略が。これは「家政」の延長としての〈統治〉を中軸にもものを見て、リベラリズムを「反統治」と理解する史観からすれば、まさに統治の、そして政治の衰退に見えただろう。

しかしこれは〈統治〉の衰退とは必ずしも言えず、むしろより一層の洗練である。それと同時に、古典的な意味での「政治」の衰退に対しても、歯止めをかけるどころかその一層の推進となっている。何となれば、そこでは〈統治〉による介入は恣意性を低め、人々の主観的な自由は強化されたであろうが、古典的な意味での、双方向的でコミュニカティブな「政治」が主権国家と市民の間で強化されたとは言えないからだ。また、民間レベル、市民社会における、市民同士の交流、取引についてもまた、市場メカニズムの現実的な強化と並んで、スミスに典型的に見られるようなその理念化、イデオロギー化もあいまって、その「政治」性が見失われていくからでもある。すなわち、効率化し洗練された国家レベルの統治機構のみならず、民

間市民社会レベルでの市場メカニズムの強化とそれへの信頼の醸成もまた、市民社会における「政治」の衰退、そのアレント的な意味での「社会」化に寄与したのではなかろうか。

もちろん先にみたとおり、この主権国家の形成期は、ルネサンス以降の、古典古代の共和政モデルの復権の時代でもあり、共和政、さらには民主政へと向かうベクトルもはたらいはただらう。しかしながらそうしたいわば「下からの」「草の根の」力は、新しい〈統治〉の論理を前に、市民社会レベルでユルゲン・ハーバーマスの言う「市民的公共圏」を確立し、〈統治〉と市場の匿名的な力による「政治」の空洞化に対抗しようとする一方で、この〈統治〉にストレートに対抗するのではなく、むしろ飼いならすべく、人民を〈統治〉の客体であると同時に主体、主権者に格上げしようという方向でもはたらいた。つまりここでの「民主化」の力は、〈統治〉の主体としての国家の中央集権化を弱めるのではなく、むしろ強める方にコミットすることになったのである。だがそうした〈統治〉の民主化は、古典的な「政治」の価値を重んじる観点からすれば「両刃の剣」である。

既に与えられた紙幅を大いに突破してしまったが、最後に次節では「貧民」と「社会問題」に即して、「民主化」と〈統治〉の結託の孕む困難について瞥見して締め括りたい。

6

ここで仮に「貧民」と呼んでいる対象は、単に「貧困な人々」というよりも、「身分秩序から外れた人々」のことである。

古典古代モデルにおいては従属民、自分の財産を持たず、他の有産者の支配と保護の下に置かれて生きている人々——女子どもその他の被扶養者を除けば、典型的には奴隷であり、厳密な意味での奴隷≒主人の財産ではなくても、主

人への従属性の強い家内奉公人も含む——は、市民社会の一人前の構成員ではなく、したがって公事＝「政治」（商取引や裁判も含めた）の主体ではない。（公的領域に登場するときも、主人の代理人や使用人としてがせいぜいである。）これらの人々を「貧民」と呼ぶのはしかし、ためらいがある。彼らは他人の支配する家の従属的メンバーとなることで、身分秩序にきちんと位置付けられているからである。「貧民」と呼ぶるのは、このように他人の家や団体に支配・保護されずに生きていくことが難しいにもかかわらず、そうした支配・保護から望んでか望まざりてか外れてしまった人々のことであろう。

近世イングランド社会史を描いた『われら失いし世界』でピーター・ラスレットは、中世から近世にかけてのイングランド、のみならずヨーロッパ全般において、庶民にとって奉公人という生き方はライフサイクル上の一段階——農地や小作権等の家産を相続して自らの家を構えるまでの過渡的なものであり、生涯にわたる奉公人暮らしは量的にはともかく社会的な相場としては例外であった、と指摘する。奉公人、被雇用者は、法的な身分ではあっても社会的な身分ではなかった、つまり再生産される階級ではなかった、というわけである。近世末期の農業革命、産業革命、それらを通じた人口転換を経て、奉公人の多くにとって自営により自立の道が非現実的となり、他方で雇用労働者のままでも家族を形成することが可能となってから、「労働者階級」が歴史に登場した、というわけである。

近世における初期の社会政策にとっては、賃労働者や小農に多数存在したであろう貧困者よりは、むしろそこからも外れた存在、例えば孤児、労働能力を失った老人、障害者、それから労働能力があるにもかかわらず働かない乞食、浮浪者などが、その典型的な対象ということに

なる。庶民を可能な限り既存の家や、職業団体、地域共同体などに取り込ませたうえで、それでもどうしてもない場合に国家が出勤する（とは言っても基本的には、地域共同体に実務を強制する）が、そこではいわば国家が大きな「家」のごときものとして貧民を支配し保護することになる。

そのように考えれば我々は、古典古代的な共和政モデルが近代に持ち込まれた時の「貧民」への対応のモデルを、ロックの教育論におけるダブルスタンダードに見出してもよいだろう。今少し単純化して言えば、貧民となる可能性のある人々は、基本的には他の有産者市民の家や、その他自律的な団体の被保護者（ローマ風に言えば、パトロンの庇護をうけるクリエンスとでもいうことになるか？）となることが想定されており、そうした保護から外れてしまった貧民が、あくまでも例外的な存在として、治安・社会政策の対象となり、乞食・浮浪者として罰を受けたり、あるいは救貧院・孤児院などに入れられたり、場合によっては在宅給付を受けたりした。いずれにせよ彼ら彼女らは（国家を含めた）他人の家に庇護される存在であり、「政治」の主体であるはずはなかった。

それに対して、貧民が身分秩序からの脱落者、賤民ではなく、恒産なくしてなお家を構え、子をなし「労働者階級」として再生産を開始するようになったときには、どのような形で彼ら彼女らは市民社会へと位置づけられたのか？ ひとつの有力なモデルは、中世・近世の職人を範として、自らの労働能力、技能を一種の財産とする、小規模とはいえいっぱしの有産者市民としての地位を確保する、というものである。職業紹介や共済機能を備えて、近代的労働組合の原型を提供した遍歴職人たちの組合結社は、有形物ではない職人の技能に、確固たる財産としての地位を保証するための工夫であった。

しかし同時にまた労働者階級の形成の時代、労働運動の揺籃期は、スミスのなりベラリズムの〈統治〉の成立期であり、市場経済が組合などの工夫による「政治」的な機構としてではなく、人の意志から独立した「見えざる手」として自立した自然的メカニズムとして観念されるようになった時代でもあった。それゆえ19世紀後半以降の労働運動は、社会主義の影響もあって、労働市場を下から、草の根から支える市民社会レベルの「政治」結社である以上に、政党政治と結託して、民主化を通じて上からの〈統治〉にコミットすることでその目的を達成しようとした。

しかしながら「労働者階級のための〈統治〉」を目指すことは、いかなる意味において労働者階級の利益となり、その社会的地位の保障となりうるのだろうか？

労働組合の古典的な戦略は、ひとつは職業訓練や共済活動を手段として、労働者にとって雇用主に雇われてあることよりも労働組合への加盟をこそ、その生存基盤となすことであり、今ひとつは、雇用主との対等な交渉の制度的確立、「産業民主主義」の体制化であった。こうした運動は市民社会レベルでの古典的な「政治」と呼びうるだろう。しかしながら労働者階級の中には、収入が低くて共済活動に十分に参加できなかつたり、不安定雇用の下で「産業民主主義」に参加できなかつたりする者も少なからずおり、こうした不安定就業者はカール・マルクスの言う「産業予備軍」として労働市場における死荷重となって、比較的安定した地位にある労働者を含め、労働者階級全体の賃金や労働条件をも脅かす。それゆえ労働者階級全体の利益のためにも、労働運動は単に市民社会レベルでの集团的自助にとどまらず、失業者や未組織労働者のための社会政策にもコミットせねばならない。しかしその時労働運動は、単に自律的な

「政治」の主体であるにとどまらず、失業者や未組織労働者に対する〈統治〉の主体にもなってしまうのである。

アレントは『人間の条件』において近代的な労働運動を、ノンエリートの庶民をも「政治」の主体たらしめる運動として高く評価する一方で、『革命について』においてフランス革命のテロルによる蹉跌を「社会問題」——これは実質的には労働貧民、小農などの貧困者の問題である——という、政治の手には負えない難題に手を出してしまったため」と論じている。つまり一方で労働運動を称揚しつつ、その主要課題たる労働者の地位向上、とりわけ労働者の貧困の克服を「政治の手には負えない」と断じてしまっているため、支離滅裂な矛盾した発言をしてしまっているように見える。しかし非常に乱暴に言えばアレントの本旨は「貧民は貧民のままでは古典的な意味での「政治」の主体たりえない」ということではないだろうか。貧民を貧民のままにしておけば、その救済は彼ら彼女らを主役としない〈統治〉＝「行政」によるしかない、というのがアレントの立場なのだろう。貧民が「政治」の主体たるためには、彼ら彼女らが、恒産を有して独立独歩の自由な市民にならねばならない。〈統治〉＝「行政」にその生存を依存したままでは、仮にその〈統治〉＝「行政」のコントロール権を「政治」を通じて確保したところで、語の真正な意味において自由な——とりわけ、市民社会において自由な主体とはなりえない。フランス革命やロシア革命に対してアレントが厳しいスタンスをとるのは、このような考え方から来ていると思われる。

(2012年10月)

*許された紙数を大幅に逸脱したため、註の一切を省略し、本稿を準備稿とする刊行予定の拙著『政治理論入門 (仮)』に回す。

いくつかの古典を除き、最低限の参考文献を挙げ

政治の理論のための覚書

ておくならば、

ハンナ・アレント『人間の条件』『革命について』

(ちくま学芸文庫)

ミシェル・フーコー『監獄の誕生』『性の歴史 I

知への意志』(新潮社)『社会は防衛しなければならない』『安全・領土・人口』『生政治の誕生』

(筑摩書房)

エルンスト・カントローヴィッチ『王の二つの身体』平凡社

ユルゲン・ハーバーマス『公共性の構造転換』未来社

ピーター・ラスレット『われら失い世界』三嶺書房
木庭顕『ローマ法案内』『現代日本法へのカタバシス』羽鳥書店

東浩紀『情報環境論』講談社

Philip Bobbitt, *The Shield of Achilles*, Alfred A. Knopf.

Daron Acemoglu & James A. Robinson, *Why Nations Fail*, Crown Business.