

人権は政治か？

－「フランス的例外」と日本－

佐々木 允 臣

目 次

序. 分岐点としての「人権と政治」

1. 「歴史の終わり」とリベラル・デモクラシー
2. 「二重底」のネオ・リベラリズム－「人権は政治ではない」－
3. 「二重性」のラディカル・デモクラシー－「人権の政治」－
4. 「自律」のデモクラシー－「人権と政治」－
5. 現代個人主義と人権－われわれは何処に向かうのか？－

おわりに

序. 分岐点としての「人権と政治」

「人権と政治」といったフレーズを見ると、わが国では恐らく人権を保障するために形成された国家（あるいは広い意味の政府）との関係、或いは物理力の正当な唯一の独占者であり且つ人権侵害の最も危険な侵害者であると想定されている国家と人権との関係とか、それらを国家と個人が関係する場に押し替えて「国家からの自由」・「国家による自由」・「国家への自由」などの問題と理解されるであろう（憲法の人権条項に関わるコンメンタールの細かい議論は当然別にして）。或いはもっと現実に即してシベアに、今の政治は全くなっていない、憲法が保障した人権、なかでも人間が文化的どころか動物としてさえ生きていけない程に権利を無視している、そんな実感を苦々しく思いつかせるだけのこともかもしれない。わたし自身、そうした思いに共感する

に吝かではないが、ただこれから紹介しようとする「人権と政治」をめぐる論争はそうした思いとは些か異なって、わが国は言うまでもなく他の国においてもおそらく稀少であろう「フランス的例外」に属する事例である。例えば、マルクスがフランスの人権宣言について新しい政治共同体を建設することを始めたばかりの民族が利己的な人間の権利の承認を堂々と宣言したことに謎を見出したように、人権というものの理解の仕方そのものが直ちに国家像の評価に、或いは一般意志や共同利益を代表する政治概念との一致不一致に即影響するといったように「人権と政治」の相関関係自体が問題として争点化されるということである。（*4参照）

ところで、<1989年>は歴史にゴチック体で書き残される記念の年になるに違いない。長い間虐げられてきた人々の希望の星であったはずの東ヨーロッパの社会主義世界が全体主義というレッテルを貼られ、1世紀ももたないであえなく自壊し始めた年であり、対称的に西ヨーロッパではフランスで人の譲り渡すことのできない神聖な権利を高らかに謳った人権宣言200年祭が祝われた年であった。一見すると東西の光と影のようであるが、しかし200年祭というこの西の光の方にも込み入った事情が諸々あり、それらが先立つ10年前頃からの取り組みに現れていた。その一端は、「デモクラシーの理論的基礎と恐るべき日々の悲劇であったその実践との深い溝は、まさにフュレの著作『フランス革命は終わっている』の表現通り、だいたい塞がれた。」というゴーシェによる有名なフレーズの引用⁽¹⁾、フランス革命やコミュニズムに由来する偉大な解放の理想の後退は、人権というテーマの幅広いコンセンサスの展開を伴っているにしても、人権の個人主義的な限界を見極めたフュレが、『ユダヤ人問題によせて』でのマルクスの批判を思い出して、今度は『論争』誌の「人権は政治ではない」というゴーシェの論文名を借用しているところに端的に現れている⁽²⁾。それらはフランス革命は終わったという宣言であり、人権は政治的機能を果たせないよう私的領域に閉じこめるべきという要請であった。換言すれば、フランス革命という一大「政治」事件を「恐怖政治」を含めてロシア革命と結び付け、狭いブルジョア的「人権」を乗り越え全人類への解

放の道筋を付けたという通説＝マルクス主義的解釈が果たして未だ通用するかどうか、すでにソルジェニチンの『収容所群島』によってソ連の実態が露わになった以上、いかに左派勢力が強いフランスでも革命を辿り直し再評価を試みるなかで、「人権と政治」の関係も改めて問い直されることにならざるを得なかったのである。

「人権と政治」の関係をこの革命史の見直しのなかで再検討していく方向を仮に縦軸とすれば、次にそれに交差する横軸は、200年祭の取り組みと同時進行する1980年代に福祉国家の見直しから始まったネオ・リベラリズム思想と実践の来し方行く末である。国家・階級・地域・家族など共同体の拘束から解き放たれ、個人が自己責任の覚悟をもって自己の理想を自由に追求することが求められ、また声高に推奨された。この際、キー・ワードになったのは、公的事項に背を向けひたすら自己への配慮のみを愛好する私生活優先主義を是とした個人主義的な人権である。このように了解された「人権」は「恐怖政治」や全体主義下においては確かに有効であるにしても、そもそも人権の存在がそれほど意識されない位に定着している先進国では今さら「政治」の課題として人権を持ち出す意味は何処にあるのか？といったことがむしろ課題となろう。しかも、当然のように認められている筈の人権が識閥を超えてしまうという事態を招来することになると、これは返って人権の行き過ぎを抑制するため強力な権力の介入を望むような雰囲気を作り出すことにもなりかねないのである。

ただ、縦軸とか横軸と言え科学的に聞こえさも尤もらしいが、言語の常とは言え「人権」にしても「政治」にしても使用する人によって込められている意味はかなり異なる。従って、以下において述べることもわたし自身の意図を超えて争点の咬み合わない空中戦の様相を呈すること大いにあり得ることを予めお断りしておきたい。（なお、*印の後の文章はコメントに類するものなので、煩わしい方は飛ばして読んで貰って一向構いません。）

* 1 革命史の再解釈と再生人権論 学問の諸領域を横断して革命史の再

解釈に取り組んだ研究者達（主としてネオ・リベラリストあるいはリベラル・デモクラシーの支持者）は、傾向として「経済面」では資本主義に親和的であり、「政治的」には国家重視の共和主義者に比べて市民社会を遙かに重視すること、「対外的」には親米的で且つアトランティストであり、「文化面」では移民として定住する多民族に対して革命理念に基づく共和主義的統合よりも多民族のそれぞれの文化を対等なものとする多文化主義に賛同する。これらの真反対に位置するのがラディカル・デモクラシーの論者達である。ここは「人権と政治」をメイン・テーマにしているのでその点だけを少し述べておきたい。

奇しくも18世紀末にほぼ同時進行したフランス革命とアメリカ革命には共通して「個人の権利の確保」という明確な革命の目標があった。にもかかわらず、絶えず両革命が比較される一つの要因はその「方法の相違」にあった。すなわち、アメリカ革命の場合は個人の領域に権力が侵入することを防ぐこと、そのために権力を制限することであった。歴史的事実として、アメリカでは1776年の独立宣言に見られるようにイギリスから独立した権力があり、1788年に合衆国憲法が制定されている。修正条項という方式で人権がこの憲法に付け加えられたのは1791年が初めてである。換言すれば、既に存在する権力を前にして人権条項が考えられたのである。これに対し、フランスでは旧体制を打破して権力を奪取した革命家達は個人の権利の創出と保障を新しい権力を正当化する根拠としたのである。繰り返せば、人権は権力の制限ではなく根拠とされたのである。「フランス的例外」の一つをここにも見出せよう。（なお、人権に関する両革命の違いについて、樋口陽一『国法学』、有斐閣、2004年、199ページ以下参照。M.O.Padis, Marcel Gauche -La Genese de la Démocratie, Michalon, 1996, pp 63- 4）

1. 「歴史の終わり」とリベラル・デモクラシー

さて、乗っ取られた航空機による WTC 撃破という驚愕の 9・11テロを以て始まった21世紀も、やっとゼロ年代を終わり次の10年を迎えることになった。わが国では、これからの10年代の課題とそれをめぐる対抗軸として、前世紀の80年代に欧米の先進諸国とほぼ時期を同じくして始まったネオ・リベラリズムによる経済格差の顕著化と派生する文化資本の格差の固定化や一層の拡大の解決策等についてリベラリズムの更なる徹底か或いは平等を重視するデモクラシーへの軌道修正か、リベラル・デモクラシーという政治体制の中での選択が重大な争点になりつつあった。そして、2009年8月、メディアの表現によれば「歴史的な政権交代」が実現したのである。東欧社会主義国が崩壊し資本主義 vs. 社会主義という対抗軸が消滅した89年以降、「リベラル・デモクラシー」以外に取って代わるような有効な選択肢はもう無いという趣旨の「歴史の終わり」（ニーチェの「神は死んだ」、フーコーの「人間は死んだ」に比肩する名文句に数えられるであろう）という定式が提示された。そして、（アメリカ型）資本主義 vs. （ヨーロッパ型）資本主義という新たな対比が注目を浴びてきた。わが国での今回の交替劇はこれに沿っていると言えよう。もっと正確に言えば、二大政党制による定期的な政権交代という経験のないわが国においては確かに政権交代という政治的事実は「歴史的」であったが、しかし選択肢の中味においてはリベラル・デモクラシーという枠組み内での重心の移動に過ぎず、実際に「歴史的」といった大層な形容詞がつく程の質量を備えた出来事だったとは到底言えないのではないであろうか。とは言え、それは日本が世界標準から遅れているわけでも例外をなしているわけでもない。他の政治的先進諸国と共にこの政治体制を共有しているように見受けられるのであるから。

* 2 民主主義思想を一新する試み リベラル・デモクラシーが現実の政治体制として支配的であるということは、反面、理論のレベルでそれに

抗する多大な刺激を供することになっている。80年代に「政治哲学の復権」というフレーズが流行ったこともあったが、その頃の人物も含めて近年の重要な思想家としてG.ダビッドは、自由主義から出発したロールズ、マルクス主義出身のハーバーマスおよびカストリアーディス、現象学出のアーレントとルフォールの5名を選び、来る21世紀を睨んでの課題とそれに相応しい現代の民主主義理論を整理している。「民主主義の政治問題は<自由で平等な市民の政治共同体の実効性のある自己統治の創出>にある」という課題に答える「民主主義的プロジェ」の思想家という著者なりの問題意識から選択されており、あるいは異論があるかもしれない。共通の特徴点(様々な立場にありながら、著者は「共有する拒絶点」が5名に通底するという面白い表現を用いている(p.114))を整理してみよう。まず第一に、背景にあるのは戦前戦後の全体主義と60年代以降の過度の個人主義の経験と認識である。そこから第二に、巨大なイデオロギーであるマルクス主義とリベラリズムに対する反発である。第三に、それらに代わるものとして、個人的・集団的「自律」という目標を「民主主義的プロジェ」の中心におく。自律を「デモスの支配」としてすべての者がすべてのものを支配すべきだとするなら、究極的には社会から切り離された国家装置の廃止が問題となるが、5名全員は必ずしもそこまでは一致せず、むしろ(分権化された)装置の存続を前提にして可能な限りの民主主義的コントロールを主張する。第四に、その際、「政治」を国家(国家権力ないし国家装置)に焦点を合わせるのではなく、もっと広い意味で政治・経済・法・文化等々を含む社会構成体全体を指すように発想している。第五に、その政治の領域を公的/公的領域(国家)、公的/私的領域(市民社会)、私的領域(親密圏)に分け、なかでも特に公的/私的領域に重要性を認める。これは公的/公的領域と私的領域に重点をおくマルクス主義とリベラリズムに対して距離を取るためである。さらにそこから、新しい社会運動への重要視と労働者階級の歴史的使命といった特権の剥奪が帰結する。参加民主主義や審議民主主義をめぐる

最近の理論状況もそこに関係していよう。第六に、人権の重要度については両義的である。たとえば、ロールズやルフォールは人権を理論の中核におくが、アーレントやカストリアーディスはかなり懐疑的である。最後に第七として、マルクス主義やリベラリズムに背を向ける割には経済体制の問題をどうするかに関しては（カストリアーディスを除いて）正面から対峙したプランを見出しがたい。（Cf, G.David, *La Démocratie*, Editions Du Temps, 1998, pp. 114-158.）

したがって、「歴史の終わり」かどうかは別にして、いずれの国を見ても今のところリベラル・デモクラシーに取って代わる程の実効的な政治体制はないと言えよう。そこで本稿ではネオ・リベラリズムあるいはリベラル・デモクラシーの名の下に前述のように80年代を境に一層昂進されてきた現代社会における個人主義の問題（横軸）を、同じく80年代に再生した人権論との絡み（縦軸）で考えていこうとしたのである。その際、とくに留意したのは個人主義や人権を評価するに当たっての「両義性」、リベラル・デモクラシーに対抗的なラディカル・デモクラシーの立場から批判的に言えば「二重底」、「二面性」という分析視角である。

2. 「二重底」のネオ・リベラリズムー「人権は政治ではない」ー

(i) 本稿は80年代の転換期を中心に述べているが、周知のように英米においては1980年を境にケインズ主義的な福祉国家からネオ・リベラリズムによる最小限国家への転換＝「保守革命」が登場していた。ところで、逆説的に、フランスにおいてもほぼ同じ時期に、社会主義を名乗る政党の党首が大統領という最高の権力の座に納まったにもかかわらず、同じような政策を実施し始めたのである。

* 3 ネオ・リベラリズム　この潮流はレーガノミックス（1981年、アメリカの大統領にレーガン就任）、サッチャリズム（1979年、ヨーロッパで最初の女性首相にサッチャーが就任）という呼称の下、主として英米を先駆として席卷した保守革命という印象が強かったように思う。しかし、両国に限らず実際には、わが国では第一次・第二次構造改革として1996年に発足した橋本内閣をもって始動し、2001年に史上稀にみる高支持率で船出した小泉内閣で本格的な展開をみることになるのであるが、それらは戦後日本の巨大な方向転換を提唱した第二臨調（1982年に成立した中曽根内閣が組織した臨時行政調査会）の基本答申に遡るものである。フランスでは発足後2、3年で直ちに国有化政策を民营化へと180度路線変更することになった社会党政権のミッテラン大統領が選出されたのも奇しくも同じように1981年であった。ネオ・リベラリズムはこのように80年代に至って先進諸国でほぼ同時期に現実の政策として採用される程にまでかって自由放任思想（「レッセ・フェール、レッセ・パッセ」）と呼ばれていた頃の力を回復し再生したのである。それは文字通り国家（＝政府）「からの自由」を重視する立場であり、反対に国家「による自由」を目指した福祉国家の解体を狙った主義・主張である。中心にある考えは周知のように「官から民へ」あるいは市場原理の徹底というスローガンに言い尽くされており、そこから小さな政府、政府による規制の緩和・撤廃、富裕層への所得税・法人税の軽減、社会保障関係費の削減、競争・効率性の重視、結果よりも機会の平等、自己決定・自己責任・自立自助等々がある意味で演繹的に導出されてくる。その結果は、今日は既に明白であるが、失業や非正規社員の増大による階層分化あるいは格差拡大である。わが国ではその上に70年代以来の総中流意識の解体が付け加わる。

また、人権の母国を標榜するのを常とする国家でありながら、かつて存在していた頃の社会主義諸国ソ連・東欧で呻吟していた異端者への支援に発す

る人権論の再生に対してクールな反応・不信・懐疑的な態度も見られたし、さらにルソー流の「一にして不可分な共和国」の一般意志を表明する立法権の優位に対して、立憲主義や法治国家の再活性化・憲法院による法律の審査への積極的な評価、ついには典型とみなされてきたフランス革命へのデラパージュという厳しい批判とアメリカ独立革命への高い評価等々、至る所にパラドックスを感知せざるを得ないといった一見奇異に思われる現象が次々と見られた。通常は、リベラル・デモクラシーなる政治体制での平等から個人的自由等のリベラルな諸価値への重心移動として了解可能である。しかし、そのように単純には進まず、どちらかと言えば「左派による保守革命」と名付けたくなる位に屈折して現れている。その辺のニューアンスを斟酌してか、フランス革命200年祭を準備する中で形成されていったF. フュレを初めとするリベラル派による知的ヘゲモニーの幅広い潮流を、A. アルトゥーが「フランス風ネオ・リベラリズム」(un neoliberalisme à la française)⁽³⁾と記述しているのは言い得て妙である。

さて、その謎めいたパラドックスを見抜く鍵を与えてくれたのはJ. ランシエールである。ランシエールによれば、フュレの『フランス革命を考える』(1978年)は恐怖政治をフランスの民主主義革命の本質に内在するものとして提示することによって、当時支配的であった全体主義(スターリンの恐怖政治)対民主主義という二項対立を破棄し、それによって全体主義の特徴を幾つか備えた民主主義の革命的遺産を現段階で再考するという二重のモチーフをもっていたとするものである⁽⁴⁾。つまり、全体主義的な恐怖政治批判によって集団的革命幻想を払拭するリベラルな民主制の再構築を提示したといったような「単純な読み方は、[フュレの] 作戦が二段構えになっているのを忘れていた」というのも、[フュレの] 恐怖政治への批判は二重底になっているからである。いわば自由主義的な批判は、平等という全体主義的な厳格さに異議を差しささみ、個人の自由と代表制という共和制の知恵に訴える。[しかし] この批判は、初めからまったく別の批判に従属していたのである。この別の批判にとって革命の過ちは、その集団主義ではなくむしろその個人主義に

ある。この見方に従えば、フランス革命が恐怖政治になったのは、個人の権利を軽視したためではなく、逆にそれを神聖視したためだった」のである⁽⁵⁾。また「1980年代以来フランスの知識階級が公然と口にしてきた自由主義は、二重底の教えである。啓蒙思想家たちへの、また自由民主主義や個人の権利に関する英米の伝統への崇敬の背後には、社会体を引き裂く個人主義革命に対する非常にフランス的な告発が認められるのである」と⁽⁶⁾。確かに、個人の自由の確保とその神聖視への批判という一見相反するテーゼからなる二重底と思える主張がある。一方には、ジャコバン派の支配であれ社会主義体制下であれ集团的利害のために個人の諸権利を犠牲にすることへの批判、他方にはしかし擁護された個々人が平等であること・差異が尊重されることを次々に要求して止まない結果生じる個人主義の惨憺たる弊害への批判がある。後には次第に全体主義の脅威が弱まるに連れ二重性も弱まっていくにしても、フュレの強調したかった論点は集団主義の恐怖への「自由主義的批判」という面よりも実はその対極にある個人主義への「別の批判」の方に重点があったというランシエールの指摘には大いに興味がそそられよう。通常的自由主義的批判であれば全体主義への批判と個人の権利の尊重とを強調するだけで終わるであろう。しかし、フランスではさらに反転して個人の権利の尊重こそが疑惑の対象にされる。ここにも「フランス的例外」の一つが見られるが、その発生源はフランス風リベラリズムの共通の基盤であるトックヴィルの個人主義概念の両義性に求められよう。すなわち、「諸条件の平等」の結果、個々人は個人として独立すると同時に、他者との関係を喪失して孤立する、そして孤立の不安から安定を求め多数者の専制あるいは後見者的な強い国家の到来を願うようになる。それは集団主義の批判から出発した個人主義が一巡して集団主義に帰結するというパラドックスに陥ってしまうことを意味しよう。「二重底」理論はそれを避けようとする意図があるのでであろう。「フランス革命は終わっている」というフュレの『フランス革命を考える』第一部の表題は、リベラル・デモクラシーを安定させるため個人主義の行き過ぎを警戒して個人権の神聖視を改めて本来の位置に差し戻そうとする趣旨が見て取れる⁽⁷⁾。

* 4 フランスにおける人権論の再生・回帰と「人権と政治」論争 『エスプリ』誌による「人権は政治か」という論争に関連する主だった文献だけでも列挙しておこう。ルフォール「人権と政治」（『リーブル』誌、1980年）、ゴーシェ「人権は政治ではない」（『論争』誌、1980年）、『エスプリ』誌（「権利と政治」特集、1980年）、ポミアン「ポーランドの突破口」（『自主管理』、1981年）、『エスプリ』誌（「権利と社会」特集、1983年）、ルフォール「人権と福祉国家」（『学際的法学研究』誌、1984年）、フェリー&ルノー『政治哲学』、3巻（「人権から共和主義の理念へ」、1985年）、ゴーシェ『人権革命』（1989年）、バリバル「人権と市民権—平等と自由の近代弁証法—」（『アクチュエル マルクス』誌、1990年）、バリバル「人権の政治とは何か？」（チリのサンチャゴ・フランス研究所での講演、1991年）

ところで、この「人権と政治」をめぐる論争は些か分かりにくい。バリバルの「人権の政治とは何か？」を読んでも氷解しない。つまり争点が捉えにくいのである。主な要因は人権が問題とされる「領域」と人権の「性質」との二つが微妙に交錯しているというか混同されているため議論が咬み合っていないためではないのか。筆者なりに整理すると、出発点であり共通の土台であるルフォールのまさに「人権と政治」という論文は、人権の本質を「諸関係の自由」と捉え（特に「人権宣言」の第11条）、人と人が交ざり合いコミュニケーションするなかで様々の社会関係＝公的空間を形成し、そこでの議論を基に現状（ステイタス・クオ）を問題化する点に着目して、人権の「私的/公的領域」への所属とそこでの現状変化を促す政治的批判力を摘出している。ところが、これに批判的なゴーシェは人権は個人的な利害に関わる「私的領域」に属する非政治的な性質のものであって（だから、「人権は政治ではない」）、それが政治（家）の良し悪しを評価する基準へと広がると、集団的利害の確定（「政治」）や国家の今後進むべき方向（「歴史的・社会的なもの」）を定めることを歪める、と考える。これと全く反対に、バリバルは現代

の独裁国家を反面教師にして、自律への権利・「私生活」保護の権利はそれ自体政治的権利であること、人権は政治的権利・市民的権利・市民であることへのすべての人間の無制約の権利でないとしたら、それこそ如何なるリアリティーも価値もない、と述べて社会の諸領域自体の変動性・可動性・不明瞭性に触れつつも、人権の「公的/公的領域」への帰属を強調しているように思われる。

(ii) その点、89年を真ん中に挟んで発表された M. ゴーシェの「人権は政治ではない」(1980年)と「人権が政治になるとき」(2000年)という論文は「二重底」になっていない分、問題意識においても論旨の展開においても遙かに率直簡明であると言えよう。社会主義国で呻吟する異端者達の声に応え、フランスで人権のブルジョアの階級性の契機を超える普遍性を摘出する人権論が再生したのは、80年前後である。嚆矢となったのはゴーシェの師匠格に当たる C. ルフォールの「人権と政治」という論文であった⁽⁸⁾。ルフォールは民主主義を神の法や自然法など人間の手の及ばない超越的規範を拒絶することとして理解し、また権力の場合は「空虚な場」であっていかなる階級によっても永続的に専有されるべきでなく、投票のような定期的な更新の手続きに服すべきという近代の代表制民主主義観を表明していた。この2点についてはフランスの左翼にとって共通に了解されうるものであるが、しかし次の点はマルクス主義の伝統的解釈＝人権は資本主義的搾取と支配を隠蔽する法的道具と見る解釈に真正面から対立するものであった。すなわち、この論文で展開された人権論によれば人権は権力の介入を閉ざす障壁であるという自由主義的な理解に止まらず、獲得された人権の防衛とそれを梃子にした新たな権利の取得を推進するダイナミックな民主主義的論理の開示という当時の左翼ではユニークな人権読解から反全体主義的な立場を表明したものであった。ところが、ゴーシェは人権が体制的に侵害されている社会主義国家においては赤い全体主義に決着をつけるため必要であるにしても、人権が当然の政治的レトリックとして既に長年通用している西ヨーロッパ社会において、人権

概念の担う意義と重要性を同じ様に捉えることは逆の結果を招くことをむしろ懸念する。一つは現状の正当化・美化である。この意味では、「二重底」の上層部分については殆ど斟酌していないようである。（二つ目は以下の (iii) で触れる）ただ、フランスにおけるネオ・リベラリズム生成の根拠地は社会科学研究院のレイモン・アロン政治研究センター（1982年設立）であるが、その名称の主はフランス共産党と社会党との左翼共同政府綱領の締結（1972年、6年後の1978年には決裂）に自国での全体主義の「危険」を感知し、1978年に雑誌『コマンテル』を世に出したのであった。ゴーシェはそれに比べるとセンターの重要メンバーとして少し温度差があるように思わざるを得ない。

一方、「二重底」の下層に当たる部分に関するゴーシェの分析はユニークでなかなか含蓄に富んでいる。ユニークな点は「近代人の民主主義は単純な現象ではない」という説明から入って、「諸条件の平等」が含む両義性をあぶり出すようなトックヴィルのダイナミックな解説でさえ不十分とし、むしろ多様なものの統一という複合性に近代民主主義の特性があるとする。つまり、古代ギリシャ人が用いたのとは非常に違った意味での「混合体制」を形成していると見る。例えば政府形態として議会が決定し国王がそれを執行し紛争が生じれば貴族が裁定する仕組みを王政・民主政・貴族政の混合体制と呼ぶように、近代の民主主義は政治（政治共同体の形態、簡潔に言えば国民国家）・権利（法的に構成された正当性の原理、つまり人権）・歴史（集団的行動の世俗的組織、通常歴史と呼ばれている生産的生成）⁹⁾というそれぞれ内容の異なる3つの構成要素の混合から成っているとされる。もっとも、ゴーシェが近代民主主義と呼んでいる体制は、ほぼ1900年頃に市民権の要求に基づく男子普通選挙制の導入を以て初めて成立した、と述べている様に実のところは「リベラル・デモクラシー」のことである。「1900年には、それぞれの独立した存在と他に還元し得ない一貫性という基礎に基づいて、歴史的方向・政治形態・法的個人主義の論理の結びつきという問題が初めて日程に上った。それがこの時期の特異性である。それぞれの要素の傾向が全体への専一的排他的な

鍵として固執されつつも、互いを結び付けそれぞれに十分な正当性を認めるように結束させることが問題になってくる。」⁽¹⁰⁾そして1950年から60年にかけて3つの構成要素がバランス良く統合されるが、それまでは生成の時期であり70年代からは統合の解体が始まりかけ、2000年を以て生成・発展・消滅という一つのサイクルが完了する、と見る。

(iii) ところで、上述のようにフランスで人権論が再生したのがその解体のサイクルの始まりと重なっているのである。リベラル・デモクラシーが期待されている統合の機能を正常に果たせば、本来（といっても、筆者自身の想像する具体例を念頭においてのことであるが）、「政治」は万人に共通する事項—例えば、家族・地域・経済・教育・治安等の組織化による人々の現在を保護し、財の再配分による年金・医療などの社会福祉や国の将来像の提示等による未来の保障—を代表制を通じて集团的に議論し、「歴史」はそれぞれが集団に参加して形成に寄与し以後の歴史的方向を互いに予感・共鳴することによって常に更新されつつ保持される伝統であり各人や集団のアイデンティティーの一端になるのに反し、「権利」は時に顕在化する前二者の集团的圧力や介入による危険に対して何よりも個人を保護しようという法的手段であり、人権としての個人の自由に至っては集团的利益に優越することさえ認められている。問題はこれらのバランスが崩れることであるが、1980年前後から始まるポスト・モダンという表象に示されているように、自己のみしか視野に入らないナルシス的個人が圧倒的に多くを占めるようになり、ついには「政治」・「歴史」の要素を後退させ隠蔽してしまった。したがって、ゴーシェは「人権は政治ではない」筈なのに20世紀後半の四半世紀に「人権が政治になるとき」、リベラル・デモクラシーの危険を察知し警告を発しようとしたのである。

* 5 個人主義の昂進　80年代に復活したネオ・リベラリズムとこのフランスで再生した人権論、この二つは相互に関係なくバラバラに並存して

いるだけの現象ではなく、それらの共通項として内的に結びつくことを可能にしているものがある。容易に想像されるであろうが、それは「個人主義」である。ただ、辞書的意味の個人主義とは違う独特のニュアンスを押さえるためにはこの時期かなり読まれたらしい著作の題名一たとえば、『ナルシズムの時代』（ラッシュ著、仏語版1981年）、『空虚の時代』（リポビッキー著、1983年）、『68年の思想』（フェリー&ルノー著、1985年）、『68—86個人の道程』（フェリー&ルノー著、1987年）、『60年代の様々な運動』（カストリアーディス著、1986年）、『個人の時代』（ルノー著、1989年）—から窺うことが良いかもしれない。ひたすら「自己への配慮」に専心する自画像を読み取ることができるであろう。これをゴーシェは、1980年段階のフランスの特徴は人権の主体となる個人が「私化と脱政治性」という性質を圧倒的に帯びた時代、と表現している。それは Privatisation という言葉に言い表されているように「官から民へ」の傾向であり、また私生活優先主義でもある。国家や政治から距離を取り、「禁止することを禁止する」という「5月革命」時の落書きのように一切の拘束の欠如を自由と理解し、それを人権として認めること、すなわち公的領域や公的空間には全く関わらないし関わりたくないという要求である。

* 6 わが国における個人主義　70年代の終わりから80年代にかけて福祉国家体制も終焉し、家族・地域・会社といった伝統的あるいは近代的な中間的帰属集団を失って彷徨う個人の姿が目につくようになり始める。「70年代以降に顕著になるこの変化は（家族や会社の結合力の弱まりや、未来志向よりも現在中心の考え方の強まりなど—引用者注）、戦後社会という域を超えて、近代社会の地殻変動が始まっていたことを示している。・・・日本社会は・・・敗戦を経て高度成長期まで、未来の豊かさのために国民が団結し、現代の生を犠牲にして努力する体制を作り上げてきた。・・・だが、高度成長以降の『豊かさ』の実現は、このような生産主義の必要を相対的に弱める。＜未来＞の拘束は相対化可能なも

のとなり、その弛みから、個人的なく快>やく愛>を志向する声が大きくなっていったのである。」(吉見俊哉『ポスト戦後社会』、岩波新書、2009年、87ページ) 拘束的な絆から解き放たれた個人の快樂主義的な傾向が読み取られる。

確かに人権は専ら自己自身かせいぜい親密圏という<私的領域>を守るに過ぎない権利だと個人主義的に了解されているのであれば人権の再登場をそんなに嘆くこともないであろう。しかし、前述のように人権にはそれに止まらず<私的/公的領域>に跨るもう一つの潜在的次元がある。それを明るみに出したのが、前述した長く支配的であったマルクスの人権読解と70年代のソ連全体主義批判を狙ったC.ルフォールの「人権と政治」である。人権宣言の第4条からモノダの人間を摘出したマルクスに対し、ルフォールは第11条の「最も貴重な権利の一つ」とされるコミュニケーションの自由は私的領域に閉じこもった利己的な個人を神聖視するものであるどころか、思考・言論・意見・文書の流通を人権として保障することによってアゴラとも言える<私的/公的領域>の設定を積極的に認める権利であることを強調したのである。その公的空間へのアクセスの中で既存の或いは新しい人権の正当性の検討を通じて社会のステイタス・クオの問い直しを測る可能性を開いた。しかし、その結果、「人権はどのような定式化に対してもすべて超越するものとしてある。それは、人権を定式化することは再定式化し直すという要請を含み、既に獲得された権利は必然的に新たな権利を支持するように要請される、ということさらにも意味する。……人権が最終的に準拠棒として設定された時から既に獲得された権利は問いなおされる運命にある。……ところで、権利が問題になる際には現に確立されている秩序という意味での社会も問題化に晒されているのだ。」という記述に窺えるように、止むことなく個人に権利を要求するよう促す民主主義的なダイナミズムによる権利のインフレ現象、あるいは集団の政治的意思主義による既存の権利の不断の問題化、そうした行き過ぎ・過剰から生じる不安定な状況への危惧、そうしたものがリベ

ラリスト達の胸中に大きくのし掛かってきたのであろう⁽¹¹⁾。そうした怖れは1995年の年末に行なわれたシラク政権による社会保障制度改革法案に反対する闘いへの評価にも現れていた。あの68年闘争に匹敵する規模での鉄道・地下鉄・バス、郵便・電気・ガスなど日常生活の根幹に関わる領域での、しかも3週間以上にわたる長期のストライキや大規模デモが行なわれた。その際に、左翼インテリゲンチヤの一部は参加者達の集团的利己主義によるものと弾劾したのである。フランス左翼の伝統では考えられないことであったが、80年代を通じての「保守革命」の真相の一端をそこにみることもできよう⁽¹²⁾。換言すれば、第一左翼と第二左翼を分かť社会保障や雇用、移民問題などの深層にある資本主義経済制度の問題点（無限の成長・進歩という神話とか生態系への配慮とかは別にして、とくに生産過程を領導する私的所有制・流通過程でも過度に強調される効率性・市場の原理の識閥を超えた支配など）にどう対決するかというスタンスの違いが端なくも露呈したものと考えられる。だから、リベラル・デモクラシーの安定を目指すフランス風ネオ・リベラリスト達について、極左派のA. トセルなどは「全体主義というカテゴリーをソビエト的共産主義に反対する理論的武器にし、ヨーロッパの資本主義的民主主義を歴史の最後の言葉として理想化するもの」と位置づけるのである。先のランシエールの二重底批判にかなり似ているところが面白い。上層では社会主義・共産主義を念頭においた全体主義というレッテル、下層部分については資本主義的民主主義を歴史の終わりとして正当化する。因みにリスト・アップされているリベラリストはR. アロン、F. フュレ、P. レイノー、P. マナン、F. エパルド、M. ゴーシェ、A. ルノー、L. フェリー達である⁽¹³⁾。なお、筆者としてはこれらのリストにP. ローザンバロン、J. ジュリアード、それに躊躇しつつであるがC. ルフォールを付け加えておきたい。

3. 「二重性」のラディカル・デモクラシー — 「人権の政治」 —

(i) フランスの極左派は「左の左」として1989年を境とする社会主義世界の崩壊とグローバル化する資本主義の更なる攻勢に十分対抗できるよう理論の練り直しを迫られてきている。

* 7ソ連・東ヨーロッパの社会主義諸国が公式的に社会主義体制という組織として解体したのは1989年から91年にかけてであったが、実質的にはすでに70年前後に崩壊の兆しを見せ始めていた。50年代のハンガリー事件を別にしても、68年の「プラハの春」へのソ連・東独等5カ国の戦車などによる軍事介入、70年代の半ばに強制収容所群島の様相が暴露されたソ連、80年代に入って早々からのポーランド自主管理労組連帯の活動とそれへのワルシャワ軍事機構の介入はその顕著な現れであった。中国の文化革命（という名の権力闘争）、カンボジャでのポル・ポト政権による大量虐殺など70年代のアジアでの事件も入れると「現に存在する社会主義国」やマルクス主義の威信の低下は、1979年に出たりオタールの『ポスト・モダンの条件』による「大きな物語」の終焉・弾劾の格好の材料であった、と言えよう。

いかなる点で現状肯定的なりベラル・デモクラシーに優位できるのであろうか。その方向性は、一つは反・資本主義の姿勢を貫くためマルクス主義を堅持しつつも現代的妥当性を求めて絶えず検討に付すことであり、第二にリベラリズムの普遍的な遺産を認め継承することによって全体主義であるという批判に応えることである。この統合を目指すのがラディカル・デモクラシーと呼ばれる潮流である。しかし、なぜ極左派—と言っても、主として議会外の左翼の政治勢力という意味であって「極」左という語感から連想され易いテロリズムあるいはテロリストとは全くなんの関係もない⁽¹⁴⁾—のデモクラシーなのか？という疑問が生じるかもしれない。Ph.レイノーの最近の著作⁽¹⁵⁾を読

むと、他国に比べ極左派がフランスの中で占める比重の大きさ（「フランスの例外」）から理解できるであろう。それによると、第一の特徴は、一世紀にわたる長い歴史をもち、組織の恒久性は他を圧倒するが、主な思想潮流はトロッキズムであり、多かれ少なかれ「十月革命」の正当な継承者であることを自称している。メンバーの主要な社会基盤は大学内外のインテリ層であると言われている。第二の特徴は、89年以後も衰えない反資本主義的文化あるいは反リベラリズムの主張の持続性と潜在力である。「もう一つの別の世界」を求める社会運動への相対的な力および知の源泉ともなっている。第三の特徴は、極左派の理論的業績の多産性であり、現状の変革を目指すユニークな様々の作品が産出されている。それは戦後のメルロー・ポンティー、サルトルに始まるフランス哲学の伝統の中に位置し、1960年代にはアルチュセールを経由して、以後も重要な一翼を形成し続けている⁽¹⁶⁾。最後に、政治的影響力を測る一つの指標として大統領選での得票率を付け加えておこう。2007年のサルコジ現大統領が勝利した選挙では（勿論、第1回目の投票であるが）、「革命的共産主義同盟」が149万票で得票率は4.08%、他の二つのトロッキスト派の組織「労働者の党」、「労働者の闘い」も2%前後の得票であり、極左派としては合わせて約8%である。その前の2002年の極右のル・ペンが決選投票に望んだ大統領選では、革命的共産主義同盟は121万票・4.25%であり、共産党の3.4%を上回っていた。

(ii) さて、極左派の中にあつてマルクスの貢献を認めつつそれを人権というリベラリズムの遺産と統合しようと試みる典型的な例をE.バリバルの著作群に見ることができよう。ただ、遺産の継承と言っても反リベラリズムであるから当然に修正が加えられており、人権に関して規範的根拠を近代の自然権論のように超越的な「人間の本性」に訴えるのではなく、また人権宣言という行為を重視する姿勢は同様に人権を宣言することを告知（自然的には平等でも不平等でも、自由でも不自由でもない未確定の状態を、人々は代表者を通じて、以後、自由・平等であることを宣言する創出的行為＝告知が必

要である)と見るルフォールに近い⁽¹⁷⁾。しかしそれ以上に、ネオ・リベラリスト達が警戒感を露わにしている人権リストを開かれたものと見るルフォールの論理を、ほぼ文字通り辿っているかに見受けられる。たとえば「この『告知という行為』の具体性は、『宣言』のなされた翌日から女性や労働者、植民地の『人種』といった人たちの権利が市民権に組み入れられるよう要求する際に依拠されるようになった一連の諸要求の準拠点であった、ことを私は疑いようがないのである」と述べている⁽¹⁸⁾。

とは言え、バリバール人権論のオリジナリティーは人権を<公的領域>にまで及ぼした点にある、と言っても良いであろう。周知のように、若きマルクスは1793年フランス憲法の第4条を分析して人権を他の人たちと共同でしか行使できない政治的権利としての人権、すなわち市民権といわゆる人間の権利としての人権とに区分し、しかも後者の「いわゆる人権のどれ一つとして利己的な人間、市民社会の成員としての人間、すなわち、自分自身だけに閉じこもり、私利と私意とに閉じこもって、共同体から分離された個人であるような人間を越え出るものではない。」⁽¹⁹⁾と人権に厳しいコメントを付けていた。換言すれば、人権宣言は公的領域と私的領域という自由主義的あるいはブルジョア的分離を制度化したという理解の上での批判であるが、これがルフォールによって異議を唱えられるまで通説として強力な影響をもってきた。バリバールも『宣言』の人間は国家のメンバーである市民と対称をなすような「私的な個人」ではないとマルクスとは全く反対の読解をしている⁽²⁰⁾。それどころか、人権宣言の条文の中核は「二重性」の等式にあるとし、第一に人間(人権)と市民(市民権)の同一視、第二に平等は自由に等しいという平等と自由の同一視、という全く新しい意味を宣言から引き出しているのである。89年人権宣言は国民議会議員のイデオロギー、彼らが代表する各階級・階層の利害、革命を取り巻く旧体制派の動向や国際状況からくるアジェンダ等々が組み込まれたモザイク模様を呈しているので、全17条を法解釈風に文理・論理の技術を駆使して分析してもなかなか真相は読み取れるものではない。だからバリバールのような解釈も十分成りたつてであろう。第一の同

一視について、例えば、第一条（「人は自由、かつ権利において平等なものとして生まれ、・・・」）、第六条（「すべての市民は法律の作成に参加する権利をもつ・・・」）を引き合いに出して、バリバールは「宣言の中での平等の扱いは人間と市民との最も強力で最も正確な同一視の場である」⁽²¹⁾と述べて自己の解釈の有力な根拠にしている。ただ、ルソーの「われわれは市民となった後に初めて人間となり始める」⁽²²⁾という重要なフレーズ—啓蒙期政治思想独特の自然状態 vs. 市民状態の対比を旨く乗り越え得る思考—を参考にしているかどうかは不明である。それにしても同一視の政治的効果はかなりのものである。わが国での外国人の選挙権や公務就任権の問題、バリバールが実現のために奮闘している移民、難民、サン・パピエの問題も理論的には一挙に解決の糸口が見出せよう。文脈は大きく異なるけれども、かつてアレントはナチス時代にユダヤ人が無国籍状態となりもはや人間という資格しか残されていなかったまさにその時、人権が何らの意味をもたなかった経験を顧み、国家という帰属しうる場をもった国民にしか権利はないという結論に辿り着いたことを思い出すだけでもその効果の程が感得されよう⁽²³⁾。

次に、人権宣言のバリバールによる読解の第二の同一視である平等＝自由に移ろう。平等と自由の等式はフランス革命の目的が自由の否定である絶対主義と平等の否定である特権階級の打倒であったことから見れば、1789年の革命家達の二重の願いを反映したものである。ただ、自由主義の伝統によれば自由と平等はもともと別個の観念と理解されており、両者の間に妥当な均衡を見出すことだけが課題とされてきた。だから、リベラル・デモクラシーの下にあっては、文字通りの自由競争によって著しい不平等が生じ社会のなかで不満が大きくなれば、国による財の再配分によって平等の実現に向けて格差の縮小あるいは解消の試みが行なわれる。しかし、バリバールは自由と平等を分離するのではなく、<l'égaliberté>という新造語により「平等と自由は同一であって、平等は自由と等しく、逆もそうである。双方がそれぞれと正確に同じ『大きさ』である」と述べ、第一の同一視と同様に全く新しい着想を示す。しかも、「平等・自由というこの提案は人間と市民の等式の下で、

或いはむしろ等式の中で普遍性の理由として存在する」⁽²⁴⁾として、二重性という二つの等式あるいは同一視がメダルの両面の様に切り離し得ないことを注意している。従って、人間として自由権を行使し、結果として生じた格差を是正するために、今度は市民として政治的権利を行使して平等を実現する、といったことは論理に組み入れられていない。

* 8 『資本論』におけるマルクスと自由・平等 『ユダヤ人問題によせて』

での人間≠市民の公式は成熟期マルクスの次のような経済構造からの自由・平等へのアプローチとどう関係するのであろうか？「労働力の売買が、その限界のなかで行なわれる流通または商品交換の部面は、じっさい、天賦人権の本当の楽園だった。ここで支配しているのは、ただ、自由、平等、所有、そしてベンサムである。自由！なぜならば、ある一つの商品たとえば労働力の買い手も売り手も、ただ彼らの自由な意志によって規定されているだけだから。彼らは、自由な、法的に対等な人として契約する。・・・平等！なぜならば、彼らは、ただ商品所持者として互いに関係し合い、等価物と等価物とを交換するのだから。所有！なぜならば、どちらもただ自分のものを処分するだけだから。・・・彼らをいっしょにして一つの関係のなかに置くただ一つの力は、彼らの自利の、彼らの個別的利益の、彼らの私利の力だけである。・・・」（合本『資本論』、大月書店、1982年、230-231ページ）この指摘（の前提）によれば、商品交換関係が支配的になる資本主義社会においては、人は誰でも少なくとも労働力という商品の持ち主である。しかも商品に投下される労働力は抽象的労働であるから、その人間がどのような属性を持っているかは関係ない。要するに、人間であるというだけでよいのである。筆者は、人間であるというだけで享有すると定義される人権（「人間の権利」）が17-18世紀になってなぜ初めて登場するのかという問題への今のところ最も説得力のある解答だと考えている。

(iii) ところで、今日、以上のような平等・自由を実践に移そうとしたら— というのも、現実にはリベラル・デモクラシーの下で平等と自由は別個のものとして観念されてきたので— 二つの要因に左右されざるを得ない、という仮説をバリバールは提示する。一つは革命期後の長く続く、しかしそれなりに変化する状況下での力関係と利害関係の対立に見られる諸矛盾の確定、それとかような諸矛盾がイデオロギー空間で取ると考えられる諸形態の確定とである⁽²⁵⁾。先ず、前者の諸矛盾への依存については、平等・自由の制度的安定をもたらすため諸矛盾の間に相反する形態を内包する二つの「媒介」が必要とされる。その第一は「共同体」（あるいは「友愛」）であり、第二が「所有」（あるいは「商業」）である。そして「共同体」は国家共同体と人民共同体とに、「所有」は労働・所有と資本・所有あるいは個人的所有と集団的所有とに分割される。最後に、こうした対立を内包する二つの媒介の結びつきが「階級闘争」の最も一般的な形態であるとされる— もっとも、性の差異や精神労働と肉体労働の分割など別種の矛盾は排除されている。次に、諸矛盾の取る後者のイデオロギー形態であるが、平等・自由を挟んで共同体と所有が対峙する。換言すれば、自由と平等の実現にとって考えられる二つの媒介とその内部の対立物の結びつきが焦点になり、近現代の主要な政治イデオロギーの原型がすべてここに再現される。すなわち、「所有」に強調点をおく社会主義（集団的・所有）と自由主義（個人的・所有）から「共同体」に強調点をおくナショナリズム（国家・共同体）と共産主義（人民・共同体）に至るまでの4種類に収束される⁽²⁶⁾。ところが、このように整理した直後、突如、バリバールは「過剰な危険」という議論を持ち出し、二つの「媒介」を定義し直すのである。すなわち、個人に対する全体や集団の絶対的優位という「共同体の過剰」は、個人であることへの抑圧となるので、所有の保障の原理とりわけ生存条件の所有という自己自身の所有によって自由と平等の関係を測定しなければならない。逆に、利己主義的な個人の絶対的な優位となる「所有の過剰」は共同体への抑圧となるので、翻って自由と平等は本質的に人々の共同体的存在の表現であるように定義されなければならない、と。要するに、「あ

ること」と「もつこと」という古い弁証法に見出されるように、共同体は所有の一定の規制による、所有は効率性・正義・一般利益等によって規制された一定の共同体による統合によって理想的な均整が実現する筈である、とされる⁽²⁷⁾。アルトゥーは、個人の実現と共同体の利害とを対立させようとしなかったバリバールのこのような問題意識を「各人の自由な発展が、すべての人々の自由な発展にとっての条件であるような結合体」という『共産党宣言』の階級の無い社会の定義とほぼ同列に捉えているが、それこそ些か過剰な賞讃の議論ではないであろうか⁽²⁸⁾。

(iv) バリバールの「平等・自由の提案」を読みこうして要旨を纏めると、筆者はルソーの社会契約論をつい思い出してしまう。ルソーも唯一の正当性を備えた直接民主制の国家においては、法の究極の目的が相互に他を前提にする自由と平等にあること、それ故に「権力については、それが、暴力の程度にまでは決して高まらず、……富についてはいかなる市民も、それで他の市民を買えるほど豊かでなく、また、いかなる人も身売りをよぎなくされるほど貧しくはないということ、意味するものと理解せねばならない。」まさに過剰な危険を避け、「国家に安定性をあたえようと思うならば、両極端をできる限り接近させるべきである。百万長者と乞食のいずれをも認めてはならない」。一方が自由を買い、他方がこれを売るからである⁽²⁹⁾。主権を直接行使する市民、平等な自由、国家・共同体、中程度の所有等々、賭け金 (l'enjeu) という言葉を多用するバリバールに倣えばルソーの中にゲームを楽しむためのかなり沢山の持ち駒・札が見出されよう。その意味で、本節の冒頭に述べた近代の自由主義・民主主義思想の遺産を継承し、という面は成功しているように思える。しかも、そのままの継承ではなく人間・市民、平等・自由の二重の同一視によって人権宣言のオリジナルな読み直しも遂行されている。そこで期待が高まるのは、アルチュセールの高弟として信奉するマルクス主義をどのように1989年以後のグローバル化した資本主義世界に対決できるよう発展させたかであるが、筆者はバリバールについては入門した

ばかりの読者でしかないし、それも本稿のように人権との絡みで関心をもっているに過ぎない。したがって、短いコメントを二点差し挟むだけで責めを果たすことにしたい。第一は、平等・自由を実践に移すための仮説として導入された二つの〈媒介〉、所有と共同体ないし国家に関してである。所有については、経済的土台と言う唯物史観のカテゴリーに関わるだけにく〈媒介〉として真っ先に取り出されただけでなく、資本所有と個人所有に分割され、搾取・支配といった人権理念に反する内容を避けるためか上述のように〈過剰な危険という議論〉に依拠して各人の生存に資する個人所有のみが正当性をもっているかのように読めるよう修正されている。また上部構造からは国家・共同体が〈媒介〉として保持されており、しかも保守や右の陣営からの社会主義・共産主義＝全体主義というレッテルに抗して個人や部分に対する集団や全体の絶対的優位を否認している。総体として見て、人権についてもマルクス主義のカテゴリーについても木に竹を接ぐみたいな違和感をもたないで済む程度には旨く融合されているように思える。もっとも、正統性を重んじるマルクス主義者からは別の厳しい評価が予想される。

第二のコメントは人権が機能する場の問題である。ゴーシェの〈私的領域〉における人権、ルフォールの〈私的/公的領域〉における人権に対して、バリバルは〈公的領域〉における人権を提起したと言えよう。それはヨーロッパ共同体の成立による国境を越えた市民権のための活動に直截に現れている。市民権と国籍を切り離して、滞在許可証のない所謂サン・パピエ、難民等に居住への権利だけでなく投票権も認めようとする。人権宣言を読み直してそこに「平等＝自由」、「人間＝市民」という等式が「政治への普遍的権利」として機能するのを見ようとするのである⁽³⁰⁾。確かに時代に見合った卓見ではあるが、しかしそもそも人権は公共領域を担う権力・物理的暴力を独占する権力に対抗するという点に存在意義があったのではないであろうか。治者と被治者の一致—その前提として意見の一致—が民主政の理想状態であろうが、仮にかつての弱者であれ多数者として権力の把持者である限りは人権による歯止めを用意しておくべきではないのか。

* 9 自由と平等の関係について 上述のようにバリバールは<l'égaliberté>という造語をつくる程に自由と平等がいかに切り離し得ないものであるかを強調しているが、次節で触れるカストリアーディスもそれ以上と言っても誇張ではない程の情熱を両者の結び付けに賭けている。少し長い引用になるが、リベラリズムにも関連させているので我慢して頂きたい。「諸個人の自律、自由は・・・とりわけ権力へのすべての人々の平等な参加を内容としている。平等なしには自由もないのと同様に、権力への平等な参加なしには自由はない。もしわたし以外の他人がわたしに関わることを決定し、しかもその決定に対してわたしが何も関係できないとすれば、どの様にしてわたしは自由であり得ようか？ある種の自由主義的伝統にお馴染みの考え方に反して、自由の要求と平等のそれとの間には二律背反ではなく相互的な含意の関係があることを断言しなければならない。現在も広く行き渡っているこうした常套的な考えは限定された・防衛的で・受動的な自由のような、格下げした自由によって自由の見せかけを得ているに過ぎない。この考えにとっては、権力に対して個人を<防御する>ことだけが問題になっている。すなわち、疎外あるいは政治的他律をすでに受け入れている、集団から切り離された国家領域の存在を前にして諦めの気持ちでいること、結局のところ<必要悪>としての権力（と社会）という見解に同意していることを前提しているのである。この見解は間違っているだけでなく、酷い倫理的墮落をも示している。それは、自由主義の最も偉大な代表者の一人であるパンジャン・コンスタンが、古代の個人と違って近代の個人は法律や国家に対して<自己の享樂の保障>を求めている、と極めて適切に述べている通りである。」(C.Castoriadis, Domaines de l'Homme, pp.319-320, 『人間の領域』、387-8 ページ) 確かに、代表政治・間接民主制を受け入れた以上は他人による支配を受忍したことをも含意するであろう。とすれば、主権の行使から無縁となった人々にとっては政府や国家は強制力で威嚇する「悪」にしか見えないであろうし、そうだとすれば<小さな政府>に越したこ

とはない。もっとも、それも景気の良い時に限られるであろうが。コンスタンの言の通り、われわれは「享樂の保障」を求めているだけなのであるから。

4. 「自律」のデモクラシー — 「人権と政治」 —

(i) 「いかなる民主主義か？」(1990年)という講演の中で、カストリアーディスはグループ『社会主義か野蛮か』以来の盟友ルフォールの政治哲学の核心—民主主義の未規定性、知と権力の分離、空虚な権力の場などに悉く厳しい批判を加えている。現代の民主主義は未規定であるどころか現にある社会的一歴史的体制（部分的あるいは全面的な官僚制的資本主義）によって再生産されていること、同じように国家や企業の中の階層的官僚制組織の中で権力と知は堅密に結びついていること、権力は政治資金をふんだんに出せる限られた社会の階層の手にあることも十分知られていることであって、結局、現在の北の豊かな民主主義社会とは「自由主義的寡頭制」社会に他ならない、と⁽³¹⁾。これを評して、極左派に属するアルトゥーは、「彼の分析は余り効果的であるようには思えない。・・・カストリアーディスは政治というもの（社会の自己一制度化）の原理的な告知と自由主義的寡頭制という＜社会学的＞分析とを並置することで満足しており、特殊な政治形態と言える近代の市民権が担っている政治的弁証法といった＜中間的な＞水準が効果的に働いていない。この視角からは、民主主義に関する彼の思考はラディカルな批判的規範として機能してはいるが、それがどのように解放の戦略的展望と結びついているのかは明確ではない。」⁽³²⁾実現されるべきプロジェクトとして想像・創造された自律的社会という目標、それに真反対の自由主義的ではあるが限られた一部の上層階層が支配し続ける他律的社会という現実、いわば二元論に終始しており架橋すべき戦力論がない、と述べる。これに比べると、ルフォールの対立の正当性を認める民主主義概念には既存の人権を梃子にして更なる新

しい個人的・社会的・政治的権利の承認を推進するダイナミズムが見られるし、バリバールには市民権という問題意識の中に権力のコントロールだけでなく、社会や国家の内に個人や集団が有する正当なあらゆる利害の実効性のある反映あるいは代表を求める戦力的展望があるとする⁽³³⁾。

確かに、カストリアーディス自身しばしば誤解されることを嘆いているが⁽³⁴⁾、しかし人権に関する過小評価と受け取られても仕方ないような文章がかなり沢山見られる。例えば、ルソーの有名な社会契約条項について「各構成員の身体と財産を守り、保護すること」という目的条項は必要ないとか⁽³⁵⁾、人権保障を目的とする憲法をもっていないイギリスでは三世紀前から人権が最も尊重されている例を挙げて憲法への物神崇拜を戒めるとか⁽³⁶⁾、80年代のフランスにおける人権の再生に関しても東の全体主義的圧政に対しては意味があっても民主主義国では人権保障は最低限であって、その上でより自律的な社会をどの様に建設するかそが問題であるとか⁽³⁷⁾、そうした指摘を読むとあたかも目の前の不正・悲惨への人権の役割を軽視して一足飛びに自律的社会の実現が可能であるかのような印象をもたれても止むを得ないかもしれない。しかし、晩年近くになって行なわれた MAUSS (Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales、社会科学における反功利主義運動) のメンバーとの対論で次のように述べている。「民主主義社会には諸権利が存在し、ヘイピアス・コーパスや直接民主政の制度もあり、社会的経済的諸条件の変化によって市民の参加も可能になった。・・・『社会主義か野蛮か』以来、とくに『社会主義の内容』という論文におけるように常に民主主義について記述してきた。なぜか？なぜなら、自己一制度化を可能にする既に制度化された民主主義的諸形態がもし存在していないならば、自己一制度化する社会・体制について語ることがそもそも馬鹿らしいからである。存在しないなら言うべきことは何もない。未規定の言説が空虚なのはその点のためである。社会が実効的に自由であり自律的であるよう、社会が自己の諸制度を変化させるためには、社会には自らがそうすることを可能にする諸制度が必要なのである。」⁽³⁸⁾ 自己一制度化する社会＝自律的社会は、自己の同一性・統一性を保持するた

めに制度化し—その結果、言語・政治・経済・法・教育・生死観等が制度として生まれる—、次にこの制度化された諸形態が別の新たな制度化のために変革の対象にされるといふ止むことのない運動を繰り返す。その意味では、権力に反対する自由が保障され、代表制であれ統治されている者の声が議会で表明されることのできる制度、この際は＜自由主義的寡頭制＞ということになるであろうが、全体主義国家に比べれば何倍、何十倍も自律的社会に向けての解放運動がやり易いことは言うまでもないであろう。したがって、人権条項を含む憲法をもち、しかもその憲法が実効的に運用されていること、そうした法制度と運用を守りさらに改善する運動を重視するという戦略的展望がカストリアーディスに全くないわけではない。ただ、それを自律への切望を遮断する自由主義的幻想として一刀両断のもとに否定しているように思われる文章が多いため誤解が生じるのではないであろうか。

(ii) 結局のところ、ラディカル・デモクラシーとして一括される立場はリベラル・デモクラシーの支柱をなす伝統的な諸々の自由や法の前の平等といった不変・普遍を称える価値を継承しつつ、なおその未完成あるいは部分的な達成に過ぎないことを批判するという二面的な戦略を取ることにならざるを得ないのである。では、批判の際の基準となる自律的社会における「自律」とはいかなる状態を指しているのか。「自律的社会における自由は、次の二つの基本法によって言い表される。決定への平等な参加がなければ実行もないこと。法の制定への平等な参加がなければ法もないこと、である。自律的集団は『われわれは自分たちの法を自分たち自身で与えることを法としている人間である』ということを標語とし、また自己定義としている。』⁽³⁹⁾自由に関する二つの基本法から演繹される「自律」の第一の意味は自由と平等の関係について、リベラリズムの伝統とは違い両者を相互的な含意の関係として捉え、不平等な者の中には自由はないと考える。したがって、自律は自由と平等の両者を同時に要請するのであり、その意味合いは前述したバリバールの「平等・自由」と同じとみなすことができよう。次に、互いが平等・自由の関

係にあるということは一方が他方に一方的に命令することはあり得ないということの意味するから、平等・自由は引用文にあるように法への服従と制定への参加とを等式で結びつけ、「決定と実行の分離の廃止」という自律の第二の意味を開示する。そして、第二の意味の最大の帰結は政治的次元において議決機関としては直接民主制しか正当性を認められないということである。西洋の自由主義諸国で採用され長い間普遍性を謳歌してきた代表制民主主義は、代表者による意思決定（政策の決定や法律の制定）と代表される有権者による実行（納税や法律の遵守）という典型的な分離に基づいており、かくして実態は少数の代表者による大多数の被治者の支配に過ぎないから自由主義的寡頭制という評価になってしまうのである。さらに言えば、そもそもリベリズムは近代政治哲学以来国家というものは構成員にとって自己の自由や財産を侵害しかねない危険な存在、その権能を制限することこそが重要であるほどに敵対的で恐ろしい権力を備えた除去し得ない存在というイメージに捕らわれてきた。したがって、人権は正面に居座るリヴァイアサンに対する必要最小限の防壁として構想されたと言えよう。だからカストリアーデイスのように国家権力の行使にすべての構成員が平等に直接参加することなど考えられない。逆の言い方をすれば、本稿の主題を「人権と政治」にしているが、カストリアーデイスのように権力の行使としての政治は自らが行なうのだという発想からすれば、人権は政治の「目的」ではないし政治から守られなければならない人権という問題意識自体がおかしいと同時に、せいぜい前述のように人権が保障されている方が自律的社会に向けての活動がやり易いという「手段」としての意義しかもたないことになるであろう。

最後に、もう一つの「分離の廃止」は市民社会において、それも主として大企業の部門において問題になる分離に関してであり、当該企業に勤務する誰もが等しく生産・流通に関わる企業経営事項の決定と実行に直接関わることを意味する。換言すれば、上流の経営幹部から下流の第一線の現場に至る官僚制的な階層制を廃止するということであって、反資本主義を標榜する立場の核心に関わる主張である。

*10反資本主義といっても、資本主義の定義次第（何を基本矛盾と規定するかによって）で「かつて存在した東欧の社会主義」を含むこともあり得る。以下に引用するようにラディカルな立場はだいたいそうである。「社会主義は、搾取と抑圧の廃止、一部の特権的な集団の支配の除去、そうした支配関係を調整する（経済的・政治的・文化的な）諸制度の破壊を意味してきた。ところでロシアの制度はすべて—中国もそうであるが—工場における機械や労働の組織から始まって軍や国家等の意向に従う新聞や公認の文学に至るまで、社会に対する特定の階層・官僚制・唯一の党の支配を伝え再生産しより強固にするためにつくられているのである。それはそうとして、官僚制のプロセスは普遍的であり、現代社会全体に関係していると言える。すべての国の社会体制は官僚制的資本主義である。西洋諸国のは部分的な、東の諸国のは全面的な官僚制的資本主義である。注目すべき第一の確認事項。ロシアにおいては1917年以降官僚制は全面的な搾取階級であり支配階級として現れており、しかも逆説的に社会革命の墮落と名付けられている現象の産物としてである。ロシアにおける官僚制の到来を、ロシアの後進性・内乱・革命の孤立等の地域的で偶然な諸要素によって説明しようとされてきた。それは奇しくも今日、フランス共産党の歴史家達が二番煎じの笑劇を演じているトロッキーのテーゼなのだ。」（本文の注（37）の pp.131—2）「1917年以降で、人類史のどんな事件よりも社会主義者にとってもっと重要なことを考えてみよう。プロレタリアートが巨大な国で権力を奪取した。彼らはブルジョアの反革命の試みにも勝利した。次に、彼らは歴史の舞台から次第に姿を消し、新しい社会階層である官僚制がロシア社会の支配を確立し、恐怖と搾取の内でも最も残酷なやり方で<社会主義>を樹立しようとした。」（本文の注（39）の pp.224—5）「闘争の究極の条件は、官僚制的資本主義の基本矛盾である。社会生活のすべての領域と同様に生産においても、体制は個人や集団を活動の指導から排除しそれを官僚装置に移動させようと目論できた。」（Domains de l'Homme, Seuil, 1977, pp.181

ー2.) つまり、カストリアーディスにとっての階級社会の基本矛盾とは、決定と実行の分離、決定する権能を独占した支配層と決定を実行するだけの非支配層の対立なので、社会主義国を名乗っていても党・国家の官僚が全権を握っていれば資本主義国家と何ら変わらないということである。

実は、この反資本主義の立場かどうかという論点がりベラル・デモクラシーとラディカル・デモクラシーを分ける境界線である筈なのに、リベラル派には其処を意外と曖昧にする人が少なくない。MAUSSの10周年記念の対論に招かれたルフォールは幾つかの問題意識、とくにメンバーである経済学者セルジェ・ラトウーシュの立場とかなり距離があることを理由に断ったようである⁽⁴⁰⁾。これに反し、運動に多くの共感を持っているとして後日の対論に望んだカストリアーディスは、先に触れた「いかなる民主主義か？」で名指しを避けたルフォールについて本心を初めて明らかにしている。「ルフォールには民主主義の理論はあるにしても、・・・現代社会についての何らかの批判は彼のなかには見られない。・・・この社会においては人々の主要な関心はより豊かになることにあり、他のそれは生き残り愚鈍になるだけといった処に本当の問題があるのではないのか？未規定の民主主義といった言説は素晴らしいかもしれないが、私の趣味ではない。」⁽⁴¹⁾かってソ連型の社会主義体制を官僚制の構造分析から厳しく批判し、併せてマルクスのテーゼの幾つかを篩いにかけて経歴を共にする人が、現代社会の根本問題に余りにナイーブなのに呆れかえっている様子が想像される。資源の枯渇、生態系の危機、温暖化など地球規模ないしそれを超える環境問題を突きつけられているにもかかわらず、依然としてわれわれの関心は専ら経済に注がれ、しかもその経済とは大量生産・大量消費・大量廃棄を良しとする資本主義的想像力の所産に他ならない。そこで、カストリアーディス流に問題設定すれば、この資本主義的想像力の支配に引き続き従うのか、或いは自から決定し実行するという自律の想像力に基づいて新たな自律的社会構築の方向に進むのか、その選択の前

にわれわれは立たされているのだ、と言えよう。

5. 現代個人主義と人権 —われわれは何処に向かうのか？—

(i) 18世紀末の特権の廃止と強権からの自由を求めるアメリカとフランスでの革命から、19世紀末に至って散見され出した普通選挙権の導入による民主主義的潮流のものはや後戻りできない漸進まで、ほぼ100年をかけてリベラル・デモクラシーは確立された。1980年代から今日まで市場原理主義とグローバリズムという装いの下にリベラリズムの復帰が席卷し新たな転換期となってきたが、しかし民主主義的諸価値の幾つかが毀損されただけでリベラル・デモクラシーという政治体制自体は不動の様相を呈し続けている。ただ、「リベラル・デモクラシーの歴史は、社会のなかで可能な限り自由な個人であることを願う理論と、・・・この見方に19世紀中に益々明確に対立することを示し始めてきた民主主義的要請との間の、困難なジン・テーゼの歴史である」⁽⁴²⁾とも言われているように、資本主義経済下での自由競争と代表制の下での多数者の平等要求との絶えざる争いの歴史であり、リベラル・デモクラシーの要諦は個人と社会、私的所有と一般利害、一口で言えば同じ欧米起原の価値である自由と平等の均衡を模索することに求められてきた。福祉国家の形成と解体という変遷を経ながらも先進諸国で今日最も安定した持続性を誇っているのもその点にあらう。

ところで、言うまでもなくわが国も半世紀以上にわたってリベラル・デモクラシーの政治体制を取ってきた。二大政党制や政権交代、或いは二大政党間の対立軸の不鮮明、二世三世の世襲議員の続出による政治の家業化、国益や国家国民といったフレーズに隠れた単なる政党間の駆け引きや総理・閣僚・党役員等の人事への専心、さらには二院制でのねじれ現象（与党の思い通りに進まないのが問題のようであるが、筆者には思い通りになることの方が問題だと思われるが）とか、サブ・システムについては色々問題を生み出

しているようであるが、しかしそれに代わるラディカル・デモクラシーの主張や運動は非常に弱いと言っても誇張ではないであろう。そうした状況の中で、現在、筆者が関心を抱いているのは、リベラル・デモクラシーの自由の尊重とその結果生じる不平等への平等主義的な対処というシーソーのようになぜか揺れながらも近代革命によって創出された「個人」の尊厳という価値原理を中心軸に自由と平等の均衡をそれなりに確保してきたという強みが、果たして文化風土の起原の異なるわが国でも通用するのかという点である。念頭にあるのは加藤周一の「日本文化の雑種性」である。彼は、その雑種性の一つの具体例と思われる自由と平等に関する日本人の意識を次のように述べていた。「日本社会の現状は、一方では平等主義の徹底、他方では個人の自由のタテマエと実際上の個人主義の不徹底に要約されるであろう。・・・その理由は、近代日本の歴史をふり返ることによって説明されるだろう、と私は考える。平等主義への志向は、突然敗戦後にあらわれたのでも、占領軍によって『押しつけられた』のでもなく、あらかじめ日本の歴史のなかに存在し、段階を追って制度上の改革に表現されていた。」つまり、平等は徳川時代の身分制度を打破した明治維新によって日本の土壌のなかに既に存在していたのである。それ故「『平等』の少なくとも一面は、あきらかに内発的である。しかるに『自由』は、『自由民権』運動の歴史があり、『大正デモクラシー』の経験があったにも拘わらず、外発的な面が強く、内発的傾向としては確立されていなかった。『押しつけられた』ものが、深く広く国民の間に浸透しなかったのは、当然であろう。」⁽⁴³⁾日本文化に根差す平等への強度の拘りと自由への希薄な期待というこの傾向は、今日に至っても殆ど変わっていないように思われる。

*11加藤周一は茶の湯や茶室を理念型に次のような5つの日本文化の特性を引き出している。「第一、此岸性。日本の民俗信仰のなかに、『彼岸』の考えはほとんどない。多数のカミの影響は、よくも悪くも、今此処にあらわれるので、死後彼岸において作用するのではない。・・・第二、

集団主義。『此岸』とは『現世』であり、『現世』とは、具体的には所属集団である。所属集団の典型はムラ共同体で、その特徴は、地域的であり、内外の区別が明瞭で、・・・第三、感覚的世界。今此処の日常的世界は、感覚を通してあたえられる。・・・第四、部分主義。・・・全体の構造を離れての、部分それ自身への強い関心は、日本の造形美術の歴史を一貫する特徴の一つである。・・・第五、現在主義。感覚的な文化は、空間の全体から離れての部分に関心を集中するように、過去や未来に係わらず、現在状況にどう対応するかということに注意を向ける。」（『手のひらのなかの宇宙』、『加藤周一 セレクション』3、平凡社、2000年、311-318ページ）

筆者として挙げうる論拠は毎年12月の『人権週間』に掲げられる強調事項くらいに過ぎない。年々少しづつ増えていても、例年繰り返される事項は同じものが圧倒的に多いが、不思議に「人の——の自由を尊重しよう」とか「他人の——をする自由を侵害しないようにしよう」といったストレートに自由の重要性を訴えるフレーズに出会ったことはない。高齢者・女性・障害者・子供・外国人、といった少数者やいわゆる弱者といわれる人達の「理解を深めよう」・「人権を守ろう」・「偏見をなくそう」・「差別をなくそう」など平等な取り扱いへの注意が専らキャンペーンされているのである。

*12日本における人権意識の特徴　　先ず、日本では人権という言葉が日常用語として使用される場合には、専ら国家の行為に対してではなく、当然のように一般私人による行為をも含めて広く用いられる傾向がある。次に、人権のなかでも自由よりも平等に関係する人権の方が優先的に関心の対象になっている。あるいは自由権よりも実質的平等の実現を目指す社会権ないし生存権が重要視される。これは国家の積極的役割を認める20世紀型の現行憲法が国土が敗戦で焦土と化した時期に生まれたという事情も重なっているであろう。さらに、日常用語での人権の主たる侵

害者は国家よりもむしろ国民相互である。法務省の人権擁護局に持ち込まれる人権侵害の殆どが「私人による侵犯事件」である。警察官や体罰など教職員の職務執行に伴う侵犯事件は例年数%に止まっている。(もっとも、地方法務局が上級機関に報告しなければならない「特別事件」がそもそも侵犯者として一般私人が想定されるようなケースを列挙していることにもよる)最後に、自由主義の伝統によれば国家は自由への最も危険な侵害者であり、従って「必要・悪」な存在に過ぎないのに、わが国では一般私人による差別や不平等な取り扱いを積極的に是正する救済者であり、したがって「必要・善」な存在にまで高められている。

だから、日本のロー・スクールで「英米法」の教鞭を執るために来日したアメリカの弁護士は日本の奇妙な(思想)風景について新聞に投稿したのであった。「実は、だいぶ前から、法務省などのお役所が『人権擁護』のようなキャンペーンをしていることに、かなり違和を感じていた。英米法的な観点では、人権を侵害できる主体は、お役所以外にあまりない。だから、お役所がみずから人権擁護を主張するのは、どうしても怪しく映る。日本で『人権擁護』という表現は最近、学校のいじめ問題や職場における嫌がらせなどでの使用例が多く、日本における人権は『民』対『官』の権利ではなく、『官』から授かる『民』対『民』的なものに変換されている、という印象が強い。・・・」(コリン・P・A・ジョーンズ「日本型人権 国籍が保障の条件とは不思議」、朝日新聞、2008年8月12日)さらに、氏は「政府を対象にしている以外のものは『人権』ではなく、『権利』と『義務』のセットになる」と述べている。したがって、民間企業での性差別などは「人権侵害」ではなく、従業員への「権利侵害」として捉えられることになる。(『手ごわい頭脳』、新潮新書、2008年、142ページ参照。)

欧米起原の自由、日本の土壤に根差す平等、果たして旨く調和するのか、均衡は可能か。今後どうなるかは、次に触れる共同体から切り離された孤立

する個人の行く末次第であろう。もし何時の日か連帯なり共同性が取り戻されることに成功すれば、日本での自由と平等の関係の仕方も大きく変化するものと予想できる。気懸かりなことがあるとすればそれ迄の間の両者の関係である。というのも、単なる平等への傾斜であれば時代や状況、人々の意識の変化に応じて自由への反動が起ることになるのであろうが、もし自由への関心度が極めて弱い場合には平等の方も質的变化をきたし、同調主義・一律平等主義・画一主義と表現されるような事態一同調圧力という意味で「平等であるように強制される」といった事態一が蔓延することに成りかねない。自由は何よりも「差異」を生み出す想像・創造力であり、平等がその差異を禁圧し同じ様な思考・行動を陰に陽に強制すれようなことがあれば、平等自体も消失することを意味しよう。平等も、根源的には差異を尊重することであり、有意味な差異を見出せないときにのみ形式的に一律平等に扱うに過ぎないのであるからである。

(ii) 以上は同じようにリベラル・デモクラシーという政治体制を取るわが国とフランスとの一つの相違を念頭においた問題点であるが、次に先進的な現代社会として共通に直面している重大な問題、つまり共同体の崩壊と「自己への配慮」に専念するナルシシスト、公共領域に背を向け私生活優先主義に浸る個人、いわゆるポスト・モダンの問題に触れて終わることにしたい。さて、生物多様性保全の重要性が強調される昨今であるが、こんな種もいるのかと最近のわが国で吃驚することが多い。最も身近で安全な砦の筈の家庭で到底一人では生活できそうにない百歳を超える老人が何百人と行方が分からず、しかも家族もそれを心配している様子もない有様。かといって同じスペースに住んでいると安心かと言うと、自分の気の向くままに好きなことをしたい、自分の産んだ子供が泣く・食べる・汚すとただ邪魔になるだけ、殴る蹴る・食事を与えない・風呂での水責め、まるで戦前の特高警察並みの拷問。子供の方も大きくなると放火・刺殺・撲殺による復讐。監視・支援・相談の相手となる地域の底じからの弱体化も嘆かれるが、個人情報保護とや

らで他人の事情は分からず、うっかり親切心を起こすといらぬ干渉・お節介だとお目玉を貰うだけ。良かれ悪しかれかって家族と同質の目で見られている会社は、役員・従業員・顧客・取引先等を含めた運命共同体から株主・高額報酬の役員の利益共同体へと変質。何とも殺伐とした風景であろう。まさに家族・地域・企業などこれまでの主な共同体の解体・崩壊である。もちろん、すべてがネガティブ一色に染め上げられているわけではなく、天高くこの世を謳歌している人達も結構沢山数えられることは言うまでもない。ただ「無縁社会」という言葉の一般化はこの社会の深部が病み始めている致命的な症候であることに間違いのないであろう。

フランスでもご多分に漏れず個人主義の行き過ぎが深刻な問題になっているようである。たとえば「現代の個人は自己自身に閉じこもった機械、他人との関わりなしに成長したかのような幻想によって育った一種のアトムである。消費者としての好みを充足させることにのみ専心しているこれらの個人は、不安定で家族的・社会的・政治的関わりに信頼をおいていない。諸々の要求を増大させることだけに陶醉して、彼らは常に新しい権利という形式で自分たちの望みが叶えられるのを見ようとしている。・・・快樂主義者、要求するだけの人、消費者、今の人達は自分たちを造り上げてきたものを少しづつ失っていくようである」⁽⁴⁴⁾。あるいは「近年の青年達は『権利』を絶えず強調するが、自分たちの責任は意に介さない。民主主義のための闘いは『常にもっと多くの権利』のためであると言ったフランスの哲学者の文句を思い出すが、果たして誰に向かっての権利なのか？」⁽⁴⁵⁾これらはモノダとしての「自己である権利」を徹底して追求する現代の個人を批判的に扱った文献に殆ど共通に見られる描写の一例に過ぎない。その反面、階級・大衆・人民・国民といった組織や集団にかかわる表象は軒並み評判が悪い。以前と余り変わらないプラス・イメージを多少でも残しているのはせいぜい生活防衛やアイデンティティーに関係する労働組合や民族、宗教団体位ではないのか。

(iii) とは言え、人間は両義性を備えたもっと複雑な存在なのではないだら

うか。確かに現代の個人は「状況のなかに位置づけられた自分」、自己を取り巻く自然や社会、他人と共有する価値によって形成されてきたことを無視する傾向にあるが、しかし文字通りの自給自足は不可能であり経済的・社会的世界に大方依存せざるを得ないこと、絶えず不安な気持ちに苛まれ他人の賛同や承認を求めていることもまた否定し得ない事実であって、「自己への配慮」に腐心しているとしても決して「前社会的・非社会的」存在ではない。したがって、優柔不断であれ社会的活動や多様な集団への参加に全く背を向けているわけでもないようである。どちらかと言えば「現在の文化は自己であることに・私的事項に関する自己決定に価値をおいているが、多くの個人は必ずしも旨く立ち向かえているとは言えない。むしろ真正であろうとしたり、自己を実現しようとして返って意気消沈することの方が多い。自分自身であることに疲れているとも言えよう。」⁽⁴⁶⁾家族や学校、地域や企業での監視・拘束・命令・権威からは解放されたい、しかし他方で万人が自分と同じように自由放縦に振る舞えば、むしろ一層不自由な状態が容易に思い描かれる。当然のこと、多くの人と一緒に生活しなければならない、しかし自分自身を失いたくないし、他人の意思・評価に左右されたくはない。この間で揺れながら、われわれはある時には自己を過大に主張したり、別のある時には安全や秩序を必要以上に強調するのではないだろうか。上述のように、リベラル・デモクラシーはこの両方の揺れに対する調節装置を内包した政治体制なのであるが、もっと上手く共存を可能にする方法はもう外にないのであろうか。

もう一つ考えられるのがラディカル・デモクラシーである。個人か社会かというパラドックスに陥ることなく、自己が一構成員である社会の運営に自ら参加する道である。「法にしたがう人民が、その作り手でなければならない」⁽⁴⁷⁾というルソーの直接民主制の核心を現すフレーズにしたがえば、公共の事項を人任せにせず自ら行なうこと。公共の場での審議を通じてこそ、自己への配慮も自分だけが勝手に宣言することで終わるのではなく、他人と共に熟慮し審議することによって自己と他人への配慮を平等に手にすることができるのである。しかし、万人が公共の場に赴き、審議に加わり、決議して自

分たちの従う政策や法律を通過させるためには、当然各人から多くの時間を奪うだけでなく参加の空間（規模）、情報の伝達等多数の問題がある。果たして実現可能な方法なのか。ごく最近目にした新聞記事に次のような興味深い話があった。週休3日を自らも実践するある会社経営者は今約500兆円ある国内総生産（GDP）の半分、それが（この論文の出発点とした）1980年頃のレベルにほぼ等しく、それで我慢すれば環境の保護も経済の持続性も3日間の「晴耕雨読」も可能だと述べている⁽⁴⁸⁾。換言すれば、諸々の自由を宣言した18世紀末の政治革命から19世紀の産業革命を経て、20世紀の2つの世界大戦による軍事技術を産業に応用して得た豊かな消費者革命、そして21世紀前後からのIT革命、この経済優位・経済優先主義・経済第一次性の近・現代史を政治的意思決定によって根本的に転換すればもっと大量に自由時間を確保することも可能であろうし、またそうすべき瀬戸際にきているのではないであろうか⁽⁴⁹⁾。もっとも、政治的意思主義を認めることはリベラリストにとってはジャコバンの独裁主義を想起させる最も恐ろしい選択であろう。それ故、激情を抑制する理性を備えた（と称する）代表制と多数者の利益を犠牲にしても守られるべき人権を二本柱にしてきたのである。ただ筆者は一別稿で述べたことがあるように⁽⁵⁰⁾—リベラリストとは異なる信条をもつが、他者への強制力を独占する権力にはそれに相応する人権を侵害しないという内在的制約が同時に存在するのではないかと考えている。力の支配する世界では人権が紙に書かれていても究極的には何の足しにもならない、という皮肉な現実には事欠かないこともまた真実ではあるにしても。しかし、それだけにあの記事にある経営者のように現状から距離をおくことの可能な人が可能ところで少しでも「別の生活スタイル」を実践することでその可能性と優位性・有意性を示すべきであろう。

おわりに

筆者がフランスの政治哲学者の手になる人権論に初めて接したのは、1984年初冬に在外研究先の小さな本屋で偶然に見つけたルフォール著『民主主義の創出』との出会いによってである。その中の「人権と政治」という論文は長い上に難解極まりなく何度挑戦したか分からないが、ただ読む都度目から鱗が落ちるような新鮮な驚きを覚え、それが端緒となって以来今日まで四半世紀近く「人権」をテーマにした連作短編集の類を書き続けることになった。筆者の理解できた限りでの知見についてはほぼ書き尽くしたと思い、今更同じ様なテーマで書き連ねる必要は無くなったつもりであったが、もう一度これまでの筆者の軌跡を再整理しようと試みたのは、一つはフランスでのこの30年間（1980—2010）政治哲学の領域で極左派に対抗してきたネオ・リベリズムが実は複雑な「二重底」の理論であるとの指摘にかなり刺激を受けたのと、対抗権力としての人権論（ルフォール）か権力の民主主義化論（カストリアーディス）かという選択肢について⁽⁵¹⁾、人権（運動）の強化・活発化が権力への接近、民主主義権力樹立への道でもあり、しかし反面、民主主義権力を含めての権力の歯止めでもあること、要するに人権と権力は二者択一の関係ではなく、いずれも民主主義社会・自律的社会にとっては必要な契機であるという結論を改めて強調したかったからである。

顧みて思うのは、本稿で初めて取り扱ったバリバールが200年前の人権宣言を読み直して平等＝自由、人間＝市民といった新しい発想を取り出したのに比し、私個人は日本国憲法に対して共時性を感じどれほどの愛着と深慮をめぐらしてきただろうか、と反省すること頻きりである。例えば、大日本帝国憲法の世襲制・特権・無責任体制よりも、構造改革路線の下で吹き込まれた自由競争や自己責任は素晴らしいフレーズである。集団に埋没しない主体的個人の特質を遺憾なく表現している。ならば、競争が競争として成り立つために必要な最小限のルール、同じスタート・ラインの設定、責任を負うために或いは自己の功績であることを誇るために自分の帰属する集団的な背景を

すべて捨象して全くの裸の個人として公の場に登場してくる必要があるのか無いのか、またそれが可能なかどうか、そうした問題意識は表明されながらもそれ以上に深められることもなく、況や制度設計にまでは至らない議論がしばしばであった。カストリアーデイスの憲法への物神崇拜に陥ってはならないという警告には耳を貸しながらも、改めて現行憲法から引き出し得るし、且つ現在最も引き出すべき諸価値・ルール（例えば「平和のうちに生存する権利」、これほど想像・創造力を刺激するフレーズが外にあるだろうか）を模索していこうと考えているところである。

- (1) M.Gauchet, *La Révolution des Droits de l'Homme*, Gallimard, 1989, p.xxiv.
- (2) Cf. A.Artous, *Démocratie, Citoyenneté, Émancipation*, Syllepse, 2010, pp. 36-7.
- (3) *ibid.*, p. 32.
- (4) ジャック・ランシエール『民主主義への憎悪』（松葉祥一訳、インスクリプト、2008年）22ページ参照。
- (5) 同前訳書、23-4ページ。
- (6) 同前訳書、25ページ。
- (7) 1980年代のフランス・リベラリズムを扱ったわが国の文献としては、宇野重規「トクヴィルとネオ・トクヴィリアン」が注目に値しよう。本文で触れたランシエールの「二重底」と異なり、トクヴィル思想の特徴である「両義性」をこそ用いて英米圏との相違を浮き彫りにしつつ、切り離し得ないが背反的な傾向をもつ諸価値を分析し、その両極端の危険性と微妙なバランスの困難さを描写している。例えば、トクヴィルの個人主義に関して、諸条件の平等の進む社会にあって析出された個人を価値ある原理として称揚しつつ、他方で他者への無関心から生じる社会的な絆の喪失・社会の解体への危険性、個人の独立の擁護と逆に強力な社会的・行政的権力の出現への懸念、といった形でその特質が整理されている。その上で同じ系譜に属するフランス・リベラリズムが自由と平等の相乗と相剋、ルソーの人民主権とモンテスキューの権力分立および個人的自律と社会的自律の両立可能性と懐疑とを解説する際の主要なポイントとして掲げている。三浦信孝編『自由論の討議空間—フランス・リベラリズムの系譜—』、勁草書房、2010年、205-235ページ参照。
- (8) C.Lefort, *Droits de l'Homme et Politique*, in “Libre”, no 7, Payot, 1980.
- (9) M.Gauchet, *La Révolution Moderne (L'Avenement de la Démocratie 1)*, Gallimard, 2007, p. 21.
- (10) *ibid.*, p. 36.

- (11) C.Lefort, *L'Invention Démocratique*, Livre de Poche, 1981, pp.68-9. ルフォールの引用文と、フュレの「フランス革命は終わっている」を「人権の命題はフランス革命以来結び付けられてきた種々の政治形態とは決定的に別問題である」と解釈するゴーシェの文章とを比較することを是非とも勧めたい。もっとも、フランスのリベラリストが危惧するのは人権による現状の不断の問題化とそれによるリベラル・デモクラシーの不安定性に止まるものではない。むしろ彼らを捉えている脅威はさらに遡って1789年の『宣言』が国民主権の絶対性を君主主権から引き継いだこと、つまり主権を奪取することにより国民を国王から引き離しはしたが、国民を一つの不可分な存在にするためにその主権の異常に強力な象徴的誘引力をも手に入れ、しかも、国民・人民の自己統治を可能にする主権の探求を通じて直接民主制と独裁制の間を揺れ動く様を現実に見せ付けたところにある。なお、ゴーシェによれば、フランスでリベラリズムが安定するのは代表制による主権の行使が見られ始める1815年の立憲君主制からである。Cf. M.Gauchet, *La Révolution des Droits de l'Homme*, pp.xxv, 26, 40.
- (12) A.Artous, op. cit., p. 31.
- (13) A.Tosel, Préface (*Pourquoi résister au total-libéralisme? Vers une politique révolutionnaire de la civilité*), in M-C Caloz-Tschopp, "Résister en Politique, Résister en Philosophie", La Dispute, 2008, p. 14.
- (14) 今やわが国では死語に近いと思われる「左（翼）」・「右（翼）」についてその原点を念のため再確認しておくのも無用ではなかろう。「『右 droite』『左 gauche』というのは、フランス革命のときに、議長席から見ての右と左でした。・・・日本ではこれを右翼、左翼と普通訳していますけれども、日本語の右翼、左翼の慣用語の意味と混同しないようにする必要があります。フランスの場合には、右であれ、左であれ、主として議会内勢力についての分布の話です。議会内勢力の左のさらに左のほうには、エクストレム・ゴーシュ（極左）というのがあり、さらにもっとその左にはゴースト（左翼原理主義者）というのがありますし、右の外にはエクストレム・ドロワット（極右）というのがあります。・・・右翼、左翼と訳してしまいますと、直接行動主義者、・・・銃撃を加え、・・・焼き討ちする、・・・というふうなものを連想すると大間違いです。ここではあえて『右』と『左』という言葉にしておきます。」（樋口陽一『ふらんす』、平凡社、2008年、155-6ページ。）
- (15) Ph.Raynaud, *L'Extrême Gauche Plurielle -Entre démocratie radical et révolution-*, Perrin, 2010.
- (16) *ibid.*, pp. 7-13.
- (17) É.Balibar, *La Proposition de l'Égaliberté*, PUF, 2010, P. 63, p. 72.（大森秀臣訳「『人権』と『市民権』—現代における平等と自由の弁証法—」、『現代思想』、第27巻5号、青土社、57,62ページ。）
- (18) *ibid.*, p. 63.（同前邦訳書、57ページ）

- (19) 城塚登記『ユダヤ人問題によせて ―ヘーゲル法哲学批判序説』(岩波文庫)、46ページ。
- (20) É.Baribar, op.cit., p. 68. (前掲邦訳書、59ページ)
- (21) ibid., p. 66. (同前邦訳書、58ページ)
- (22) 恒藤武二訳「ルソー『社会契約論』草稿(抄訳1)」(「同志社法学」第7号、昭和26年)132ページ。なお、中山元訳『社会契約論/ジュネーヴ草稿』(光文社文庫、2008年)、318ページ、参照。
- (23) 大島他訳『全体主義の起源』、第2巻、(みすず書房)、285-6ページ。
- (24) É.Baribar, op.cit., p. 68. (前掲邦訳書、59ページ)
- (25) ibid., p. 73. (同前邦訳書、62ページ)
- (26) ibid., pp. 74-6. (同前邦訳書、63ページ)
- (27) ibid., p. 77. (なお、この引用文は元の「『Droits de l'Homme』 et 『Droits du Citoyen』」 in *Les Frontiers de la Démocratie, La Découverte*, 1992. から *La Proposition de Égaliberté* に転載された際に付け加えられた様である。)
- (28) A.Artous, op. cit., p. 63.
- (29) 『社会契約論』(桑原武夫・前川貞次郎訳、岩波文庫)、77-8ページ。
- (30) É.Baribar, op. cit., p. 72. (前掲邦訳書、61ページ)
- (31) C.Castoriadis, *Quelle Démocratie ?* in “Figures du Pensable”, Seuil, 1999, pp. 154-160.
- (32) A.Artous, op. cit., p. 76.
- (33) ibid., pp. 78-9.
- (34) C.Castoriadis, *Fait et à Faire*, Seuil, 1997, pp. 66. (江口幹訳『したこと と すべきこと』、法政大学出版局、2007年、84ページ)
- (35) C.Castoriadis, *Sujet et Vérité dans le monde social-historique*, Seuil, 2002, pp. 153-4.
- (36) C.Castoriadis, *Fait et à Faire*, pp. 66-8. (前掲邦訳書、83-5ページ)
- (37) C.Castoriadis, *Une Société à la Dérive*, Seuil, 2005, p. 253.
- (38) C.Castoriadis, *Démocratie et Relativisme Debat avec le MAUSS, Mille et une Nuits*, 2010, pp. 95-6.
- (39) C.Castoriadis, *Le Contenu du Socialisme*, 10/18, 1979, p. 26. (江口幹訳『社会主義か野蠻か』、法政大学出版局、1990年、412ページ)
- (40) C.Castoriadis, *Démocratie et Relativisme*, p. 40. ラトゥーシュの初の邦訳書『経済成長なき社会発展は可能か?』(作品社、2010年)によれば(念のために言えば、筆者は未読)、「経済成長」こそが貧困の解決という経済学の常識に反して、有限な地球を前提に経済の規模を縮小させ必要な消費に止める「脱成長」によって真の豊かさが実現可能となる、と説いているようである。朝日新聞、平成22年7月22日、掲載。(注)48参照
- (41) ibid., pp. 41-2.

- (42) S.Berstein (dir.), *La Démocratie Libéral*, PUF, 1998, p. 5.
- (43) 加藤周一「自由と・または・平等」(『加藤周一 セレクション』、5、平凡社、1999年) 342-5 ページ。
- (44) M.Canto-Sperber, *Le Libéralism et la Gauche*, Hachette, 2003, p. 102.
- (45) C.Castoriadis, *Figures du Pensable*, Seuil, 1999, p. 178.
- (46) M.Canto-Sperber, op. cit., pp. 104-5.
- (47) 『社会契約論』(前掲邦訳書、60ページ)
- (48) ビル・トッテン談話「縮む経済、『晴耕雨読』奨励」(リレーおびにおん) 朝日新聞、平成22年10月7日、掲載。
- (49) 最後に、読むたびに感銘を受けるのであるが、いざ実行するとなると挫折を繰り返すことで終わってしまうカストリアーディスの未来へのメッセージを引用させて頂きたい。「資本主義の<豊かさ>は、30億年の間の生物圏の資源をもう今や取り戻し得ないほどに一しかも一層加速されたリズムで一消尽することによって購われたものである。・・・今やわれわれは政治問題の核心に当面していると言える。自律的社会は共同体の自律的な活動によってしか形成することはできない。そうした活動は人々が新しいカラーテレビを買うよりももっとく別のこと>にエネルギーを振り向けることを前提にしている。もっと根本的には、民主主義や自由、共同事項への愛着が気晴らしや良識に反する態度、大勢順応主義、消費志向への流れに取って代わることを予定しているのである。なかでも特に<経済>が排他的で支配的な価値であることを止めることである。・・・社会の変革のために<支払うべき対価>、自律のために支払うべき対価、それは中心的で且つ事実上唯一の価値になっている今あるような経済を破壊することである。・・・もし人類が堅固で持続的な状態でこの地球で生き続けたいと望むのであれば、資源の慎重な管理、技術と生産の根本的な抑制、<質素な生活>を受け入れなければならないであろう。・・・そうしたことは、目的としての経済という忌わしい役割を廃し、人間活動の単なる<手段>という本来の場に置き戻すという別の意味作用を付与することを通じて、民主主義的に組織された人間の共同体により自由に行なわれるであろう。・・・われわれに必要なことは、すでに在ることではなく、あり得ること、あらねばならないことなのである。」C.Castoriadis, *Fait et a Faire*, pp. 76-7. (前掲邦訳書、96-98 ページ)
- (50) 佐々木允臣「人権、自由主義的・立憲主義的寡頭制と自律的社会」、島大法学第51巻2号2007年、106-7 ページ。
- (51) cf, A.Chollet, *La Question de la Démocratie*: Claud Lefort et Cornelius Castoriadis, in B.Bachofen, S.Eribaz, N.Poirie (dir.), “Cornelius Castoriadis-Réinventer l’Autonomie-”, Sandre, 2008.

(2010年12月24日脱稿)