

博士論文

ミシェル・フーコーの統治合理性批判
司牧、国家理性、自由主義の分析から

李 承駿

一橋大学大学院社会学研究科
SD0110

The critic of governmental rationality by Michel Foucault:
The analysis of *pastorat*, *raison d'état* and liberalism

LEE, Seung-jun

Doctoral Dissertation
Graduate School of Social Sciences
Hitotsubashi University

目次

はじめに	i
第1章 フーコーと政治	1
1.1 概略	1
1.2 政治化の概念	4
1.3 統治の合理性	22
第2章 個別化する統治——キリスト教司牧	29
2.1 統治の一般原理	29
2.1.1 統治術の胎動	29
2.1.2 統治術の障害	33
2.1.3 統治術の障害除去	33
2.1.4 主権、規律、統治の三角形	34
2.2 キリスト教司牧	35
2.2.1 人々の統治	35
2.2.2 オリент、ヘブライ的形式の司牧	35
2.2.3 古代ギリシアにおける司牧のテーマ	38
2.2.4 キリスト教司牧	39
2.2.5 救済、法、真理	42
2.3 指導 / 反指導	49
2.4 小括	59
第3章 全体化する統治——国家理性	61
3.1 歴史的背景	61
3.2 国家理性の定義	64
3.2.1 新しい時間性	65
3.2.2 救済（クーデター、国家の救済）	66
3.2.3 服従（暴動の問題）	68
3.2.4 真実（統計学の問題）	69

3.3	国力の増大とヨーロッパの均衡	71
3.3.1	国力の増大	71
3.3.2	ヨーロッパの均衡	73
3.4	ポリス装置	75
3.4.1	ポリスの定義	75
3.4.2	都市化、重商主義	80
3.4.3	規律化	82
3.4.4	ポリス国家批判	83
3.4.5	新しい統治性の胎動	85
3.5	小括	89
第4章	自由主義と市民社会	93
4.1	自由主義の一般原理	93
4.1.1	統治の制限	93
4.1.2	新しい統治理性	99
4.2	オールド自由主義の統治性	108
4.2.1	統治性の危機——反国家主義、国家恐怖症	108
4.2.2	戦後ドイツ——国家創設的な経済	109
4.2.3	オールド自由主義	111
4.2.4	ドイツ・モデルの普及	129
4.3	フランスの新自由主義	130
4.3.1	社会的なものと経済的なもの	130
4.3.2	負の所得税	132
4.4	アメリカの新自由主義	134
4.4.1	アメリカの自由主義の一般特徴	134
4.4.2	人間資本	135
4.4.3	経済的なものと社会的なものの関係の転位	141
4.4.4	犯罪の分析	143
4.4.5	ホモ・エコノミクス	151
4.5	市民社会	160
4.6	小括	172
	結び	175
	参考文献	177

はじめに

確かに、哲学は、ともかくデカルト以来西欧ではいつも認識の問題に結び付けられてきました。我々はその問題から逃れられていません。哲学者であろうする者が、「認識とは何か」あるいは「真理とは何か」という問題を自問しないならば、どんな意味でそれが哲学者だと言えるのでしょうか。私は哲学者ではないと言ったところで、私が取り組んでいるのが真理である限り、私はやはり哲学者なのです。ニーチェ以来この問題は形を変えてしまいました。もはや、真理 (Vérité) の最も確実な道はどれかではなく、真理 (vérité) の最も危険な道はどれかということになってしまいました。これはニーチェの問題であり、『ヨーロッパ諸学の危機』におけるフッサールの問題でもありました。科学、真なるものの拘束、真理の義務、真理を生産するために儀式化された諸手続き、こういったものは、数千年にわたって西欧社会全体を貫いており、いまやそれが普遍化されて、文明全体の一般法則になっています。真理の歴史はどんなものであり、その諸効果は何であり、それはどのように権力関係と絡み合っているか。このような道を進むのであれば、地理学だって同様の方法に属しているのです¹。

経験とはいつも一つのフィクションです。それは自分自身で作り上げる何ものかなのであって、それ以前には存在せず、それ以後になって存在するようになるものです。これこそ真理との困難な関係であり、真理が、その真理とは結びついておらず、ある程度までその真理を破壊するようなある経験のなかに差し込まれる仕方なのです²。

¹ 《Questions à Michel Foucault sur la géographie》, *D.E.*, tome III [30], n. 169, p. 30-31.

² 《Entretien avec Michel Foucault》, *D.E.*, tome IV [31], n. 281, p. 45.

あるメカニズム（例えば、監禁、刑罰化、等々）を理解可能な仕方で把握することができるようにしてくれる経験、そして、それらを別様に知覚することによってそれらのメカニズムから我々が身を引き離すようになる仕方、これは同じ一つのことをやることでなければなりません。これこそ本当に私かやっていることの核心です³。

知（真理、認識、科学）と権力（政治、社会、国家）と主体（自己、倫理、道徳）この図式的な区分は、フーコーの思想の枠組、その時期的な変遷を特徴付ける最も代表的なものである。しかし知が議論の中心である時には政治の重要性を述べたり、権力が中心的な話題である時には真理や主体が最も基本的な関心事であると言ったり、主体性がテーマの時には真理の要素とその権力との関係を強調したり、フーコーはわざと読者の期待を裏切るかのように振舞ってきた側面がある。カントの三批判書の中に体系的連関とある種の断絶が存在するという事実、それはフーコーの思想とある種の位相的な関係があると思われる。またニーチェの読書経験は別の意味で本質的なものであった。しかし再びカントへの回帰はどんな形式のものだろうか。「険しい真理の道」は、ニーチェ経験だけではフーコー的な経験にはならなかっただろう。フーコーが歩んだ道は、カントとニーチェの経験が両方あって初めて可能となったと思われる。したがって、それはもはや体系構築の困難さとは性質を異にするものである。ある意味で「螺旋的」あるいは「解釈学的循環」という見かけとは裏腹に、ここにはもっと根本的な差異が存し、まったく違った形の「困難さ」が含意されている。今日の世界における基本的な問題としてのこの三つの問題（真理、権力、主体の問題）は、いまや同じ問題になっているのである⁴。

「知と権力」、「主体と真理」、「主体と権力」、おそらくフーコーはこうした関係性の形式でしか個々の問題を語るができなかったはずで

³*Ibid.*, 46.

⁴1982年ヴァーモント大学で行った対談《真理、権力、自己》でフーコーは次のように言った。「私が研究してきた問題は、三つの伝統的な問題です。1) 科学的な知を通して我々が真理と結ぶ関係はどんなものか。この文明、つまり我々がそこで主体であると同時に客体であるところのこの文明でかくも重要なこれらの「真理の働き」と我々との関係はどんなものか。2) あの奇妙な諸戦略と権力関係を通して我々が他者と結ぶ関係はどんなものか。最後に、3) 真理、権力と自己との間の関係はどんなものか。ノ以上を一つの問いで締めくくりたいと思います。問題一から問題二、それから問題三へと移行し、最後に問題一に戻る、ということより古典的な問題があるでしょうか、またこれより体系的な問題があるでしょうか。私が到達したのはまさにここなのです」。《Vérité, pouvoir et soi》, *D.E.*, tome IV [31], no. 362, p. 782-783.

ある。知と真理を語ること、それを手に入れること、それを解明すること、それは真理と権力の結びつきを度外視しては不可能なことになったということであり、権力に巻き込まれることであり、ある種の権力を行使することである、と同時に主体が変わることである。知と権力と主体が相互に絡み合っているという根本認識、それこそニーチェの経験であり、フーコーが真剣に自己の経験として再活性化してきたものである。

とはいえ、カントの経験は、ニーチェの経験によって無効を宣されるわけではない。フーコーにとってカントの場所は、別のところにとって置かれている。それもまた今日の世界で「哲学する」ことの「困難さ」と無縁ではない。晩年のカントに対する「後期」フーコーの執拗な関心がそれを物語っている。「啓蒙」と「アクチュアリティ」そして「批判の義務」は、知的・科学技術的・または政治的「合理性」の絶えざる進歩とその効果に対する不安、あるいは警戒と監視の目を輝かせることの必然性に関わっている。このような批判はもはや三批判のカントとは「批判」の要素以外は共通点よりも差異の方が大きい。哲学の営みは、普遍的な作業ではなく「個別領域」で——フーコー自身はそれを「歴史」と受け取った⁵——遂行すべきであり、批判は、一度に決定的にケリをつけるような性質の批判ではなく「中断なき反復」を要請するものである。文明論的な批判ではなく、日常的な、日々新たに更新される変化にその都度取り組む作業を意味する。カントの経験もまた、この意味で、困難な哲学の道を示しているのである。

*

本論文は以上のような基本的なフーコー認識に基づいて、現在関心の度合いを増しつつある「統治性 (gouvernementalité)」の問題を中心に据え取り扱う。統治性のテーマはフーコー研究において中心的な場所に位置づけられてしかるべきものであるにもかかわらず、最も手薄な部分であ

⁵77年のある対談でフーコーは、歴史家を名乗る理由についての質問に対して答える中で、哲学と歴史と政治の関係を次のように語った。「子供向けの寓話と同じくらい素朴な形で言うならば、長いあいだ哲学の問題は《一切が滅びゆくこの世界の中で、移りゆくことのないものは何であるか。我々は何であるか、この移りゆかないものに対して我々は何であるか》という問題だったと思います。しかし19世紀から哲学は次第に次の問題に接近してきたと思われまます。すなわち《現在何が起きているのか、そして我々は何であるか、現在起きていること以外の、おそらく、何ものでもなく、それ以上の何ものでもない我々とはいったい何であるか》という問題です。哲学の問題とは、我々自身であるこの現在の問題です。だから今日の哲学は完全に政治的であり、また完全に歴史的で、哲学とは、歴史に内在する政治であり、政治に不可欠な歴史なのです。》(Non au sexe roi), *D.E.*, tome III [30], no. 200, p. 265–266.

る。その理由は資料の問題である。統治性に関するフーコーの著作が不在していること、これが研究が遅れる大きな理由である。著作の不在は資料の不在を直ちに意味するわけではないが、それでも著作が書かれなかったことは非常に残念なことである。1978年と79年のコレージュ・ド・フランスでの講義が統治性のテーマを取り扱ったものであるが、当時からして統治性のテーマは反響を呼び起こしたようである。しかも2004年にこの二年間の講義録が同時刊行されることによって、同テーマの豊かな内容にアクセスすることが可能になったのである。しかし晩年に近づいたこの時期に著作を書く間もなく、84年にフーコーが急逝することによって、統治性のテーマの位置づけや補足説明や疑問点の解決や更なる展望などを聞くことができなかった⁶。この点が惜しまれるところである。裏を返せば、講義録に全面的に依拠するとしても、統治性研究が十分にフーコーの意を汲み取ることになるかどうかは確信できないのであって、それだけ統治性研究は容易ではないと言えるのである。

それにしても講義録がそのまま残されていることが研究の材料として「十分」であることは揺るがない事実である。しかし、いくつかの、というかほぼ唯一の例外 [58, 63, 65, 66] を除いて、講義録全体を包括的に分析した研究例はいまだに出てきていない。本論文は重田（旧姓は米谷）氏の先駆的な研究を尊敬しつつ、そこで取り上げられていない論点を含め、別の読解の可能性を試すものである。

既にある程度明らかにされたフーコーの統治性論は、マクロ権力の視点の導入、福祉国家を含む国家論、「個別的かつ全体的」な権力、多層的な権力、司牧的起源、安全権力、国家理性から自由主義、さらに自由主義から新自由主義への統治合理性の進化、他者の統治と自己の統治を媒介して主体性の研究を架橋するもの、などの諸側面を含むものとして知られている。これらの分析はまったく正当であることには疑問を挟む余地がない。それでも本論文は既存の研究がフーコーの統治性論が含んでいる思想的・政治的な含意を十分には伝えていないという問題意識から出発する。

統治性に対してフーコーがコメントをする機会も総括する機会もあまり持たずに亡くなったことによって生じた、あるべき言説の空白を補うために、本論文はできる限り統治性研究以前のフーコーの言説を参照す

⁶いくつか対談や講演などで統治性に関する敷衍になりうるものをフーコーは残してはいるが、それらはむしろフーコーが自ら補足するものであって、フーコーにおける統治性という概念の存在を知った上での質問や批判に対する答えではない。とくに自由主義に関してはこうした補足が皆無である。

る。それが正当化されると思うのは、対象が変わってもフーコーの基本的なスタンスは変わっていないと考えるからであり、同じ対象を別の観点から思考し直すという思考のあり方に変わりはないと考えるからである。

第1章 フーコーと政治

1.1 概略

フーコーの1978年度・79年度のコレージュ・ド・フランスでの講義は、全体的に統治性の歴史的分析に当てられた。78年度の講義《安全、領土、人口》¹（1978年1月11日から同年4月5日まで）は、76年度の講義《『社会を守らなければならない』》²を受けるような形で「生命権力」のテーマを扱うことを予告し、なお第三回目の講義（1月25日）までそのテーマに取り組んだが、それ以後、生命権力のテーマを包括しうるより大きな枠組として統治性の分析に方向転換した。最初の三回の講義は、「安全」のメカニズムを法的メカニズムと規律メカニズムと比較しながら論じ、その中で安全メカニズムが持つ「人口」と「統治」との結びつきをはっきりと自覚した過程だったといえる。しかしそれ以降は、安全-人口-統治の分節化を突っ込んで分析していくというよりは、統治の歴史というまったく趣を異にする研究に入っていく。安全のテクノロジーが誕生したとされる18世紀末からの歴史ではなく、千年以上も遡って、統治性の起源とされるキリスト教司牧の制度化の歴史、そして16世紀からの、つまり宗教的な統治のモデルが世俗的・政治的な統治に活用され始める時代の国家理性論、最後にようやく「安全」もしくは「生命政治」と直接関連するポリス国家の時代まで渉獵する。

翌年の79年度の講義《生命政治の誕生》³（79年1月10日から4月4日まで）は、統治性講義の続きであるが、扱われる歴史的な時代は19世

¹Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Gallimard-Seuil, 2004 [36].

²Michel Foucault, 《*Il faut défendre la société*》, Gallimard-Seuil, 1997 [32]. この講義でフーコーは、権力を分析する方法に関する長い説明のなかで、主権=法的なモデルを批判しつつ、戦争・戦い・戦略のモデルの有効性を試す必要性を力説し、その試論のようなものとして政治的・歴史的言説の中で、戦争の言説がどのように構成されてきたかを分析した。この講義でフーコーの思考の展開は極めて広い射程を經巡るものだった。この講義の帰結の一つが、人種戦争、社会内戦争、人種主義であり、そのさらに向こうに見出されたのが、他ならぬ「生命政治」あるいは「生命権力」だった。

³Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique*, Gallimard-Seuil, 2004 [37].

紀からフーコーの同時代である1970年代までである。新自由主義を含めて自由主義がこの講義のテーマであるが、自由主義の理論的・実践的性格をフーコーは、統治術、統治のテクノロジー、統治の合理性として位置づける。国家理性の原理に基づいたポリス国家的統治と自由主義的統治は根本的に異なるものであり、さらに古典的な自由主義と新自由主義的統治の間の差異もこれまた本質的なものとして提示される。

こうしてフーコーの分析によるならば、西欧の、政治的な意味での、統治の歴史は、16世紀から始まって1970年代の今日まで何段階もの進化を遂げたことになる。統治性の進化のメルクマールになるものを挙げれば、国家理性、重商主義、重農主義と自由主義、新自由主義である——見るように、経済は統治の中心的な問題である。16世紀に誕生した国家理性は、フーコーによれば、統治論である。したがって、国家理性の時代は統治性の萌芽期であるが、しかしこの時代は主権権力の枠組みが非常に堅固であったがゆえに、統治論が実践的に適用されるには大きな障害があった。重商主義は、三十年戦争後の国際情勢において、国家間の競争で勝ち残るための前提条件として経済的統治が主たる関心であり、規制主義的政策と無際限な統治が根本原理だった時代である。重農主義と自由主義は、同様の国家間の競争の状況の中でより合理的な方策として自然主義と自由放任の原理が主張され、また実践された時代である。重商主義が無際限な統治が必要とされた時代だったとすれば、重農主義また自由主義の時代は、統治の過剰を批判する時代である。統治が介入してはならない領域——経済的な領域、市場——を常に確保しようとした時代、統治を批判する時代、過剰な統治を批判する時代である。最後に、新自由主義は、統治/非統治、介入/非介入の分割線を引くことが問題ではなく、「統治のやり方」が問題とされる時代、ある意味で、もちろん重商主義的な規制主義的過剰統治ではなく、別の意味で、別のやり方による無際限な統治の時代である。

フーコーの統治性研究は彼の権力論の最終章とも言えるようなものになってしまった。もし彼がもっと長く生きていたら、21世紀の今日に特有な新たな権力状況に対して、新たな分析を提示してくれたであろう。ともあれ、70年代後半のこの二年間の講義以後フーコーは明示的な形では権力論から離れ、知-権力-主体の例の問題系の三つ目の課題(主体)に傾いていく。そこで主体性の歴史に取り組んでいく際の導きの糸となったのは、本来的にいつても政治的な問題を直接的に扱ったと言えるこ

の統治性だったのだ⁴。このことは、統治性の枠組の一般性と射程についてフーコー自身がある程度の確信を持っていたということを物語っているのではないだろうか—— もっとも、確信するというよりは、フーコーならむしろ「試す」と言うだろう。このことを考慮するならば、権力論から統治論への移行は、単にミクロ権力からマクロ権力への視点の移動だけを意味するのではない。それは枠組の大きな変更である。権力を考える道具やモデルの不在を常に嘆き、自ら新たにそれを編み出そうと努力したフーコーは、既に多くの有効な考え方を提示してくれた。微視的なレベルで考えるべきであること、戦争や支配や戦略のモデルを試す必要性、技術の水準で権力を捉える必要性、などである。こうしたものは、統治性の枠組においても無効になるわけではないが、しかし統治性の枠組においては、同じ権力論であるとしても、「権力」という概念に付きまとうネガティブな観念に惑わされなくて済む。即ち、暴力、服従、隷属、抑圧などである。権力にこうした効果がないというわけではもちろんないし、ましてや統治にしてもこうした効果はある。しかし権力の概念に常にこうした負の観念が付いて回っていることは、権力を正当に評価することを妨げる要因である。だからフーコーはことある毎に彼自身の権力概念についてしつこく注意を促したのである。権力の概念に対して統治の概念は、ネガティブな意味を概念的には持たない。統治の意味論的な核は「導く」ことである。これは権力のような唯物論的、物理学的、存在論的な概念とは違って、行為の類型である。それ自体としては、概念的には、ポジティブでもネガティブでもなく、あるいはむしろ、西欧の歴史においては非常にポジティブな概念である。この概念的肯定性に伴う様々な歴史的効果、時として、あるいは常に、逆説的な耐え難い否定的な効果、これこそ分析すべきことであり、ここから出発した方がより実り多いだろうと、おそらくフーコーは考えたに違いない。

権力論の練り直しとも言えるこの二年間の講義を厳密に検討することによって、その政治的な含意、および思想的・哲学的な含意を読み取ることを以下において試みる。

⁴1980年度の講義《生者たちの統治について》の概要のなかでフーコーはこう言っている。「今年の講義は「統治」の観念についてここ数年なされた分析に依拠した。この[統治という]概念は、人々の行動を導く諸技術と諸手続きという広い意味で理解されるものである。子供たちの統治、魂もしくは良心の統治、家の統治、国家の統治、あるいは自己の統治である。この非常に一般的な枠組みの中で、良心の検査の問題と告白の問題が研究された」。Michel Foucault, 《Du gouvernement des vivants》, *D.E.*, tome IV [31], n. 289, p. 123. 及び、Michel Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, Julliard, 1989 [27], p. 125.

1.2 政治化の概念

1978年・79年の講義録の解説者であるM. スネラール氏は、その解説のなかで、フーコーが統治性の講義のために書いた草稿からいくつかの文章を引用している。なかでも興味深いのは、フーコーがカール・シュミットに準拠している箇所である。

独自の一般性 (*généralité singulière*) としての統治性の分析は、「一切は政治的である」[という命題] を含意する。この表現には伝統的に二つの意味が与えられている。

——政治的なものは国家の介入の全領域によって定義される。
(...) 一切は政治的であると語ることは、それは国家が、直接的にせよ間接的にせよ、至る所にあると語ることである。

——政治的なものは敵対する二者間の戦いの遍在性によって定義される (...)。このもう一つの定義はK. (*sic*) シュミットのものである。

友の理論。

(...)

結局のところ、二つの定式化が存在する。つまり物の性質上一切は政治的であるか、それとも敵対者の存在によって一切は政治的であるか、である。

むしろこう言うべきである。いかなるものも政治的ではない、一切は政治化しうる、一切は政治的になりうる、と。政治は、統治性に対する抵抗、最初の蜂起、最初の対決とともに生まれるもの以上でも以下でも決してない⁵。

この文章から二つの概念に注目しよう。「独自の一般性」と「政治的なもの」である。最初の概念「独自の一般性」についてはスネラールが厳密に分析しているので、それを全面的に参照するが、「政治的なもの」に関してはスネラールの記述に若干の検討を付け加えたい。

⁵Michel Senellart, 《Situation des cours》 [36], p. 409.

まず「独自の一般性」だが、スネラールが引用するフーコーの草稿によれば、この概念は「統治性」を定義するものとして明示化されている。ごく大雑把な理解からすると、「独自の一般性」という言い方には、時間的かつ空間的に、歴史的かつ地域的に、厳密に規定された「出来事」がなんらかの一般性を帯びうるということが想定されている。要するに、独自のなかに存在する一般性である。この概念は、フーコーがやろうとし、実際にやってきた具体的な歴史分析の一つの特徴を言い表すものであって、抽象的・形而上学的・弁証法的な概念ではない。たとえば、「家族の内部で行使される権力の極めて特殊な諸形態が、学校化のおかげで、より一般的な国家型のメカニズムに浸透させられた（のは如何にしてか）」、また「国家型権力と家族型権力がそれぞれの特殊性を保持しながら、互いに歯車が噛み合うことが真に可能だったのは、おのおののメカニズムが尊重されたからこそなのである（のは如何にしてか）」という言い方から察することができるものである⁶。

統治性の概念としての「独自の一般性」に関しては、上のような意味からまったく別の意味へと変遷を遂げる。スネラールの分析をここで敷衍しながら紹介しておく⁷。

最初に、78年の講義では、フーコーは、「統治性」の概念を歴史的・地域的に厳密に限定された意味として定義した。つまり「統治性」は主権型や規律型権力に対して「統治」型権力が優勢になる過程を指す。この過程が進んだのは18世紀である[したがって、18世紀の出来事]。しかも統治型の権力が優勢になるような過程は西欧の歴史にしか見られない[したがって、西洋の出来事]。統治性概念の限定性はさらにその概念の適用領域に関しても言いうる。つまり統治性は「国家問題」に関連する権力関係の特殊な領域を切り取ることを可能にする概念である⁸。したがって、78年の講義に限っていえば、統治性は、その時間的・空間的・概念的に特殊な性格によって、独自の = 個別的な概念である。

⁶ 《Les rapports de pouvoir passant à l'intérieur des corps》 [30], no. 197, p. 233.

⁷ Cf. 《Situation des cours》 [36], art. cit. p. 405-408. 以下の四つの段落はこれに準拠する。

⁸ この講義の概要でフーコーはこのことを明記している。「続いて、これらの要素のいくつかのもとで、[魂の統治、自己の統治、国家の統治等々の内] 政治的《統治性》の形成、すなわち、諸個人の総体の行動がますます顕著に主権権力の行使のなかに巻き込まれていった仕方の形成が、[今年度の講義では] 分析された」。Michel Foucault, 《Résumé du cours》, *Sécurité, territoire, population* [36], p. 374. *Résumé des cours 1972-1982* [27], p. 101. 及び、《Sécurité, territoire, population》, *D.E.*, tome III [30], no. 255, p. 720.

ところで、79年の講義から「統治性」の概念はより一般的に、より抽象的になる。それは二つの意味を持つようになる。一方で「統治性」は「人間の行動を指導する仕方」を意味し、他方ではこれが「権力関係の分析格子」として役立つ。ここからフーコーは「統治性」と「統治」の概念を混同するように見える——というのも「行動の指導」は「統治」の概念であるから⁹——のだが、フーコー自身は二つの概念を区分しようと務める。82年の講義《主体の解釈学》では、「統治性」は、「流動的で、変更可能で、逆転可能」な「権力関係の戦略的場」として定義され¹⁰、「統治」はこの戦略的場の中心部で確立される「行動の指導」の諸類型を指す。この戦略的場は、権力諸関係が互いにどのように絡まり合っているかを示すものであるが、そのとき「統治性」は「一つの構造」をなすのではなく、言い換えれば、「諸変数間の関係不変式」をなすのではなく、「独自の一般性」をなす¹¹。つまり統治性はある「一般性」を持っているけれども、「その諸変数は、互いの偶然的な相互作用において、諸々の状況に応じ」て変わる、したがって、この一般性の諸変数は「個別性」を保っている。そうすると統治性は、「(家族/子供、個人/公権力、人口/医学の関係など)どんな水準の分析が想定されようと、ミクロ権力に内在する合理性」である。解りやすくいえば、まず「行動の指導」[統治性]は一般的なものであるといえる。なぜなら権力関係、政治関係、他者との関係、自己との関係などすべての人間関係もしくは力関係は「指導」の関係であると、ある水準で言うことができるからである。しかしこの一般性はまだ、この限りでは、どんな現実的な関係をも含まない、無内容なものである。しかし(政治、家族、自己などの)個々の水準では、「指導」の形式は共通でも、まったく異なる「指導」の諸形態をそれぞれ持っている。したがって、フーコーがやろうとしているのは、ミクロ権力のレベルで個別的な作業を通じてある一般性を明らかにすることであり、それがすなわち「個別的一般性」であり、「ミクロ権力に内在する合理性¹²」である。

⁹Cf. *supra*, p. 3, note 4.

¹⁰Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet*, Gallimard-Seuil, 2001 [34], p. 241.

¹¹「統治性」は「構造」ではないというスネラルの表現は、『知の意志』を踏まえているように思われる。すなわち「おそらく唯名論者でなければならない。つまり権力は制度でもなく、構造でもなく、幾人かの手に渡るようなある種の力でもない。権力とは、ある所与の社会において、複雑な戦略的状况に与えられる名称である」。Michel Foucault, *La volonté de savoir* [23], p. 123. 一二〇—一二一頁。

¹²統治性概念の方法論的な賭け金についてフーコーは次のように説明している。「統治性というこの格子が、狂人の行動、病人の行動、犯罪者の行動、子供の行動を指導する仕方を分析する時に有効だと想定しうるのはなぜか」、同様に、「経済学のような、社

こうしてフーコーにおいて統治性は二つの出来事性を内包する。最初は、78年の講義では、規定された歴史的出来事であり、79年の講義からは、スネラルの表現によれば、「一切の権力関係が戦略的分析の管轄であるという意味で出来事」である。つまり後者が意味するところは、権力関係の遍在性と、具体的な権力関係の戦略的展開であり、したがって、個々の権力関係は戦略的な図式の分析が明らかにすべきものである、ということである。また、したがって、権力関係の一般的な図式としての

会体全体の経営等々のような、まったく異なる階梯の諸現象に接近する時にもこの統治性の格子が有効でありうるのはなぜか」、言い換えれば、「ミクロ権力あるいは統治性の諸手続きは、定義上、階梯の一セクターによって定義されるような厳密な一領域に限られるのではなく、どんな大きさであるかと、階梯全体にとって有効でありうる、ある観点、ある解読方法として単に見なされるべきである」と認めうるのはどの程度までか、を見定めるのがこの概念の「賭け金」である。「ミクロ権力の分析は階梯の問題ではなく、セクターの問題でもなく、観点の問題である」[37, p.192]。

『知の意志』の記述によって「ミクロ権力に内在する合理性」の意味を説明するなら、以下ようになる [23, p. 121-125]。

権力の概念で想定しなければならないのは、第一に、国家や主権や法など権力の中核あるいは支配の統一性ではなく、「力関係の多数性」である。これらの無数の力関係は「これら諸関係が行使される領域に内在し」ており、またこのこれら諸関係は「この領域を組織する構成要素」である。第二に想定すべきなのは、「不断の闘争や衝突によってこれらの力関係を変更し、強化し、覆す作用＝ゲーム」である。第三に、「これらの力関係が連関やシステムを形成するために互いの中で見出す諸々の支え」、あるいは逆に、「これらの力関係を互いに孤立させる諸々のズレや矛盾」である。最後に、これらの力関係が効果を発揮するための諸戦略、とくに、そうした戦略の一般計画や制度的結晶化が「国家装置や法律の定式化や社会的なヘゲモニーにおいて具体化する」ような、そういう諸戦略である。

力関係の多数性、最初から勝負が決まっているのではないゲーム、道具的・技術的な配分、全体化の効果、この四つがフーコーの権力概念の特徴である。この想定からの帰結は、第一に、「権力の可能性の条件」[= 「社会的な場の理解可能性の格子」] を求めるためには「中心」から出発するのではなく、「周辺」から出発しなくてはならない。第二に、「権力の遍在性」である。とはいえこの遍在性が意味するのは、「権力がおのれの無敵の統一性のもとで一切を再組織する特権を有する」ということではなく、権力が「その都度生じる」ということである。第三に、「いわゆる権力」、つまり「恒常的で、反復的で、不活性的で、自己再生産的な」権力というものは、これらの流動性から輪郭を現す全体的な効果にすぎないということである。

したがって、「権力の合理性とは、限定された水準でしばしば極めて明確に現れる諸戦術の合理性である」。これらの諸戦術は、「互いに連鎖し、依拠し合い、増殖し合い」、「最終的には、全体的諸装置を浮き彫りにする」。「そこでは、論理は完全に明晰であり、目標は解読可能」である。しかしながら「それを考案した者はおらず、それを定式化した者もほとんどいない」。権力関係は、「意図的であると同時に非主観的」である。権力関係を理解することは可能であるが、それは因果関係のように、それが、これらの権力関係を説明する別の審級の結果だからではなく、「端から端まで計算に貫かれている」からである。目標をもたない権力は存在しないが、それは個人主体の選択や決定の結果ではない。したがって、「権力の合理性を司る参謀本部を求めるのはやめ」て、ミクロなレベルで求めなければならない。

統治性は、個別的な「出来事」でもある、というか、出来事としてしか現実的には存在しない。フーコーの草稿からスネラルが引用するもう一つの文章である。

独自の一般性、それは、出来事的な現実しか持たず、またその理解可能性は、戦略的な論理しか使用できない¹³。

個別的かつ一般的な概念である統治性は、したがって、現実の理解可能性を一方の理論的な賭け金とする。だが、この理解可能性の原理は、直ちに、現実の変革可能性へとつながる。現実を正当に評価し、的確に捉えることは、現実を変える前提条件である。あるいは現実を理解する目的は、現実を変えることである。このもう一方の実践的な賭け金が「政治的なもの」の概念と関わっている。ここで本節の冒頭で引用したフーコーの文章に戻ることにする。

フーコーは「政治的なもの」を国家的にも闘争的にも定義しようとせず、独自の仕方でも定義しようとする。それは統治／抵抗関係である。さらには、フーコーが定義しようとするのは、「政治的なもの」というよりは、厳密には「政治化」ではないかとも思われる。

周知のように、カール・シュミットは、「政治的なもの」の究極的な識別標識を友／敵の区別に置いた。「政治的な行動や動機の基因と考えられる、特殊政治的な区別とは、友と敵の区別である」¹⁴。それは道徳における善／悪、美学における美／醜、経済における利／害のような範疇論的な区別であるが、友・敵はこれらの如何なる区別にも還元されえないものである。シュミットの問題意識を、その論争的な性格を抜きにして、簡単に要約すると、「認識」の問題と「決定」の問題であると思われる。第一に、個人であろうと集団であろうと、敵を識別することと政治を自覚することは同時に起こるものである¹⁵。第二に、敵の存在は、対立や闘争や戦争を前提するものであり、「友・敵・戦争という諸概念が現実的な意味をもつのは、それらがとくに、物理的殺りくの現実的可能性とかかわり、そのかかわりをもち続けることによってである¹⁶」から、このような重大なまたは例外的状況下では、なんらかの決定をくだす契機

¹³Cf. art. cit. p. 408.

¹⁴カール・シュミット、『政治的なものの概念』[52]、一五頁。(強調は原文)。

¹⁵「政治的思考および政治的本能は、理論的にも実際的にも、友・敵を区別する能力によって実証される。重大な政治のクライマックスは同時に、敵が具体的な明瞭さで敵として認識される時点なのである。」(同書、八四頁)。

¹⁶同書、二六頁。

が問題になる。したがって、シュミットが「国家」や「主権」という「一元的 = 普遍的」な「政治的単位」を引き合いに出すのは、すべての権力が国家に独占されているというような意味においてではなく¹⁷、「決定」はそもそも一元的なものでしかありえないという意味においてである¹⁸。

シュミットにおける政治の「認識」と「決定」は、「政治的なもの」を「非政治的なもの」にしようとするあらゆる戦略や効果に対抗するための理論である。つまり「非政治化」に対抗するものである。政治的多元論 [諸国家の多元論ではなく、国家内の多元論] としてシュミットが批判する自由主義的思考は、彼によれば、非政治化の最たるものである。「自由主義的思考は、きわめて体系的なしかたで、国家および政治を回避ないしは無視する¹⁹」。自由主義的諸概念は、典型的に、「倫理（《精神性》）

¹⁷ 「両方 [主権と単位] とも、ある政治的単位に属する各人の生活のすべてが、政治的なものによって規定され、その命令を受けなければならないとか、あるいは、ある中央集権的組織が、あらゆる他の組織ないし団体を絶滅しなければならないとかを、意味するのでは決してない。経済的な顧慮が、経済的に中立を標榜する国の政府の欲するすべてのことよりもなお強力である、ということもありうるし、同様にまた、宗派的に中立を標榜する国の権力が、宗教的確信のために頭を押さえられる、ということもけっこうありうる。問題となるのは、つねにただ葛藤事例なのである。」（同書、三六-三七頁）。

¹⁸ 「みずからの利益や原理に反する戦争を、たとえ国家の指導部が行おうとしても、それを阻止するだけの力はあるけれども、他方みずから主体的に、みずからの決定によって、戦争をきめられるほどには強力でない、とするならば、そこには、もはや統一的政治勢力は存在しないのである。事情はどうであろうとも、政治的単位とは、必然的に、友・敵結束にとって決定的な単位なのであって、その意味で（なんらかの専制主義的な意味においてではなく）、主権をもつ単位なのであるし、もしそうでなければ、そもそも政治的単位は存在しないのである。」（同書、三七頁）。また「主権者とは、例外状況にかんして決定をくださる者をいう」という『政治神学』の基本命題を参照せよ。（カール・シュミット、『政治神学』[51]、一一頁）。

¹⁹ カール・シュミット、『政治的なものの概念』[52]、八九頁。自由主義の多元論的な性格について、フーコーも外見上似たような分析をしている。しかしフーコーは自由主義をシュミットとはまったく異なる、あるいはおよそすべての自由主義解釈とは異なる仕方で捉える。第一に、フーコーにとって、自由主義は、統治のテクノロジー、統治の合理性の一形態、しかも最も進化した形態である。友・敵の区分から「政治」を定義するシュミットにとって、多元論的な思考は「非政治化」であるが、統治・抵抗の関係から「政治」を定義するフーコーにとっては、一元論的、すなわち主権的な形態であろうと、多元論的、すなわち自由主義的な形態であろうと、いずれも統治の形態である。したがって、後者もまた「政治」に他ならない。なぜならこれもまた「抵抗」を孕んでいるからである。主権の統治性は、その合理性を主権者 [国家であろうと、君主であろうと] の機能、資格、資質として要求し、期待するものであり、場合によっては、この同じ合理性が主権者の統治を批判する口実にもなる、そのような統治性である。しかし自由主義の統治性は、主権者が統治の合理性を所持することを根本的に否定するような統治性である。主権者が統治の合理性を持つことは、能力の意味で、不可能である。そしてその合理性は、ホモ・エコノミクスという抽象的な点の多数性に脱中心化される。合理性の主体は、主権者ではなく、ホモ・エコノミクスである。しかし利害に応じて行動するホモ・エコノミクスは、極めて操作しやすいもの、統治しやすいものである。ここ

と経済（商売）とのあいだを動くもの」であって、「あらゆる政治的概念を変容させてしまう」、たとえば、「闘争という政治的概念」は「経済的側面で競合に、他方《精神的》側面で討議に化してしまう²⁰」。性善説という人間学的前提²¹に立つ自由主義的思考は、本来的に「非好戦的」であるが、しかしそれはただ「用語だけ」なのであって、暴力的だと生理的に忌避するところの「国家・政治を根絶することはできず、世界を非政治化することもできない」、したがって、経済的な基盤に立つ帝国主義において克明であるような、「経済的な対立が政治的なものになる」ことに関して盲目的であろうとする²²。

「純」宗教的、「純」道徳的、「純」法律的、「純」経済的な動機から遂行される戦争などというものは矛盾である。これらの人間生活の諸領域の特殊な対立からは、友・敵結束は、それゆえにまた戦争は、ひきだせないのである。戦争というものは、敬虔なものでも、道徳的価値のあるものでも、また採算のとれるものでもある必要がない。(…)この簡単な認識が混乱させられるのは、多くは次の事情による。すなわち、宗教的、道徳的、その他の諸対立が、政治的対立に高まりうるものであること、そして、友・敵という決定的な闘争結束を招来しうるものであること、によってである。ただし、この闘争結束にまですすむばあいには、その準拠となる対立は、もはや、純宗教的・純道徳的ないし純経済的なものではなく、政治的な対立なのである²³。

いかなる宗教的・経済的・人種的その他の対立も、それが實際上、人間を友・敵の両グループに分けてしまうほどに強力であるばあいには、政治的対立に転化してしまう²⁴。

こうした意味において、すなわち「政治化」という意味において、フーコーのシュミット解釈である「敵対する二者間の戦いの遍在性」によっては、自由主義の逆説が潜んでいる。一元的な統治の根本的な資格剥奪は、逆説的にも、最も合理的な統治を可能にする。Cf. 《Naissance de la biopolitique》 [37], 3月28日と4月4日の講義を参照。

²⁰同書、九一頁。(強調は原文)。

²¹シュミットは、すべての政治理論や国家理論は、二つの人間学的前提によって分類されると言い、彼自身の主観的な好みかもしれないが、実りある理論はすべて性悪説に準拠する理論であるとする。

²²同書、一〇一頁。

²³同書、三一―三二頁。

²⁴同書、三三頁。

て「一切は政治的である」という文章を理解すべきであろう。ともかく、フーコーは「如何なるものの政治的ではない、一切は政治化しうる、一切は政治的になりうる」という命題の方を好んだ。これは明らかに「政治化」に重点が置かれている。

77年のある対談でフーコーは、「政治的なもの」の明確化を要求した質問者に次のように答えている。

ある所与の社会で力関係の総体が政治の領域を構成することが事実だとしても、また政治というものがこれらの力関係を調整しようとし、目標にしようとする多かれ少なかれ包括的な戦略であるということが事実だとしても、次のようにあなたの質問に答えることができます。すなわち、政治は、基本的かつ本来中立的な諸関係を、最終審級として決定するもの（あるいは多重決定するもの）ではない、ということです。一切の力関係は、瞬間瞬間において、（その力関係のある種の一瞬の切り口としての）権力関係を内包します、またおのおのの権力関係は、その効果のみならずその可能性の条件に参照しなければならないのと同様に、権力関係がその一部分となっているところの政治領域に参照しなければなりません。「一切は政治的である」ということは、力関係のこの遍在性と、政治領域へのその力関係の内在性のことに他なりません。しかしこれはまた、この無際限にもつれた糸を解きほぐすという、今ようやく素描された課題を自分に与えることを意味します²⁵。

政治的分析と政治的批判は、その大部分がこれから発明すべきものです。とはいえ、戦略もまた発明しなければなりません。これらの力関係を変容させると同時に、そうした変容を可能とし、この変容が現実の中に書き込まれるように、これらの力関係を調整しもするような戦略をです。ということは、政治的立場を規定することなどさして問題ではなく（こんなものはわれわれを既成のチェス盤の上での選択に連れ戻すことです）政治化の新しい計画^{シエマ}を想像し、実際に存在せしめることが問題なのです。もしも政治化することが、選択に連れ

²⁵ 《Les rapports de pouvoir passant à l'intérieur des corps》 [30], *op. cit.*, art. cit., p. 233. (強調は引用者)。

戻すことや、既成の諸組織に連れ戻すことを意味するならば、こうした力関係やこれらの権力メカニズムをわざわざ分析して際立たせるまでもありません。(多国籍経済や官僚主義国家に対応する)権力の新たな大きな諸技術に、まったく新しい形態を具えた政治化を対抗させなければなりません²⁶。

「権力があるところには抵抗がある」[23, p. 125]。権力と抵抗の関係は、外在性関係ではない。抵抗が権力に対して外在的であると考えるのは、「権力関係の、厳密に関係的な性格を誤認することである。権力関係は、抵抗点の多数性との関係においてしか存在しえない」(*ibid.*, 126)。「抵抗は、権力関係におけるのもう一方の項である」(*ibid.*, 127)。

このように『知の意志』においてすでに明言されている抵抗の問題は、「統治性」においてはもっと厳密な意味を持つようになる。権力一般に対する抵抗ではなく、「特殊な権力」つまり「統治権力」=「指導(する)権力」に対する抵抗である。あるいはむしろ、(基本的に不均衡な)力関係としての権力関係という、いわば漠然とした概念とそれに対応する抵抗[この考え方は、したがって、必然的にフーコーを戦争モデルに取り組みようにした]から、指導関係としての権力関係というより一般化された権力関係とそれに対応する抵抗へと厳密化されたと言うべきであろう。

(...)主権を行使するわけでもなく、搾取するわけでもなく、指導する権力、このような権力の諸形態に対する抵抗をなんと呼べばいいでしょうか [36, p. 203]。

この種の抵抗をフーコーは「反-指導」と呼ぶ(*ibid.*, 205)。スネラールによる統治性と抵抗あるいは反-指導との関係についての簡潔な整理を以下にあげておく。

フーコーにあっては、統治性の諸類型の分析は、それ[統治性の諸類型の分析]と対応する抵抗あるいは「反-指導」の諸形態の分析と分離できない。こうしてフーコーは78年の第1講目(3月1日)の講義で、中世に司牧制度に対して展開された反-指導の主要な諸形式(禁欲主義、共同体、神秘主義、聖書、終末論信仰)の目録を作成する。同様に、国家理性の原理によって配置された近代的な統治性の分析もフーコーを、講義

²⁶ *Ibid.*, p. 233-234.

の最後で、市民社会、人口もしくは国民^{ナシオン}という、特殊な反-指導の諸形式を浮き彫りにするように仕向ける。各時代に「統治性の危機」[37, p. 70]の兆候をなすこれらの反-指導は、現在の危機においてはそれらがどんな形を取るかと問いかけることが重要である。それは闘争や抵抗の新しい様態を定義するためである。フーコーが提示した[79年の]リベラリズムの読解は、したがって、この問いを根底に置かない限り理解することができない²⁷。

「政治は、統治性に対する抵抗、最初の蜂起、最初の対決とともに生まれるもの以上でも以下でも決してない²⁸」。統治/抵抗もしくは反-指導の図式が、友/敵図式より有効であるとフーコーが考えるのは、戦争モデルを放棄するということの意味するのではまったくない。戦争は内密になる。クラウゼヴィッツの命題「戦争、それは別の手段によって遂行される政治である」を反転させた仮説「政治、それは別の手段によって遂行される戦争である」[23, p. 123]は、フーコーにとって、依然有効である。それは戦争が政治の読解の原理だということの意味する。しかしこの戦争は、シュミットにおけるように、最終決断を強いる緊迫した状況だけを指すのではない。76年の講義『《社会を守らなければならない》』²⁹で、フーコーはこの仮説が意味するところを次の三つであると言っている。

第一に、権力関係は、「歴史的に特定できるある時代に、戦争の中で、また戦争によって設定されたある力関係を停泊地とする」。「政治権力が、戦争を中止し、市民社会の中で平和を君臨させ、あるいは君臨させようとするのが事実だとしても、それは、戦争効果を中断させたり、戦争の最後の戦場で明示化する不均衡を中性化したりするためではない。この仮説では、政治権力の役割は、あの[過去に確立した]力関係を、ある種の沈黙の戦争によって、永久的に再記入すること、しかも諸制度の中に、経済的不平等の中に、言語の中に、互いの身体の中にまで、それを再記入することであろう」。言い換えれば、「政治とは、戦争の中で明らかになった力の不均衡の承認と更新である」。

²⁷Cf. Michel Senellart, 《Situation des cours》, art. cit. p. 408.

²⁸Cf. *supra*, p. 4.

²⁹Michel Foucault, 《Il faut défendre société》, *op. cit.*, p. 16-17. 以下の三つの段落はこれに準じる。

第二に、「^{シ ヴィル}《市民的平和》の内部での、政治的闘争、権力についての、権力との、権力のための衝突、力関係の変容(…)、これ全体は、政治システムの中での、戦争の継続としてのみ解釈されるべきであろう」ということである。「平和の歴史や平和的制度の歴史を書く時でさえ、この同じ戦争の歴史以外は決して書けないだろう」ということである。

第三に、「最終的決着は、武器が結局のところ裁判官になるような力試しとしての戦争からしかやってこない」ということである。「政治の目標は、最終戦闘であろう、つまり継続された戦争としての権力行使をついに、ついにようやく中断させることができるのは最終戦闘であろう」ということである。

政治 = 「沈黙の戦争」という考え方は、以後も、明示的に表明しはしないが、フーコーはずっと持っていたと考えるべきであり、その考えが一般化されたのが、政治 = 「統治性に対する抵抗から生まれるもの」という定式である。すでに、『*知の意志*』に書かれている抵抗の性格は、戦争モデルをそのまま適用するのではなく、戦争モデルを練り上げる必要性を感じさせるものである。権力が、局地的に戦術的合理性に従うものであるということは、抵抗も局地的に、またそれなりに戦術的になるものであるであろう。

[単数の大きな《拒絶》の場所があるのではなく]、複数の抵抗 (*des résistances*) があるのであって、それらは可能的であり、必然的であるかと思えば起こりそうもなく、自然発生的であり、御しがたく、孤独かと思えば共謀し、匍匐して進むかと思えば暴力的であり、妥協を知らないかと思えば取引に素早く、利害に敏感かと思えば犠牲的である。定義からして、抵抗は戦略的な場の中にしか存在しえない [23, p. 126]。

「統治性に対する抵抗」が「政治化する」ことであるということ、また「統治性 / 抵抗」図式が「権力 / 抵抗」図式に比べて「政治化」をより一般的に捉えなおすことだということについて、以下において若干検討を加えたい。

フーコーにおける知と権力の関係については概説が要らないほどよく知られている。ところで、78年の第1講目(1月11日)の講義のほぼ冒頭でフーコーは興味深い発言をしている。

私がやっていることは、(…)歴史でも社会学でも経済学でもありません。それは、いずれかの仕方で、単純に事実的ない

くつかの理由で、哲学つまり真理の政治と関わりを持つ何かです、というのも私はこれ以外に《哲学》という語の他の多くの定義を認めないからです。それ[私がやっていること]は真理の政治です。社会学でも歴史でも経済学でもなくこれである限りにおいて、お分かりのように、権力の諸メカニズムの分析は、私の頭のなかでは、我々の社会のなかで展開される闘争や葛藤や戦闘によって、またこの闘争の要素である権力の諸戦術によって、我々の社会のなかで生産される知の諸効果が何であるかを示すことを役目とします [36, p. 4-5]。

権力の分析は、闘争 [= 政治] によって生産される知の諸効果を示すことである。というのも知は、政治抜きに、純粋な知ではありえないからである。闘争・政治と知の関係を思考することが、フーコーの言う哲学である。真理の政治 [= 哲学] とは、真理の、真理による、真理のための批判 = 闘争 = 政治である。これにすぐ続けて、

いずれかの仕方で、命法的な言説のような何かによって貫かれまた支えられていないような純粋に理論的な言説または分析は存在しない、と私は思います。しかし、理論の次元における《これを愛しなさい、あれを嫌いなさい、これは善い、あれは悪い、これに賛同し、あれを信用するな》といったような命法的な言説は、実際には、美学的な選択においてしかその基盤を見出せないような美学的言説に他ならないと思われまます。だが《これと戦いなさい、そしてしかじかのやり方で戦いなさい》といったような命法的言説に関していえば、それは何らかの教育制度によってかまたはまったく単純に一枚の紙の上に留められる時からでさえ、非常に軽薄な言説だと思われまます。いずれにせよ、やるべきことが存在するというこの次元は、現実的な諸々の力の場の内部でしか出現できません。つまりこの力の場は、語る主体が独りで、自分のパロールから出発して作り上げることは決してできないということであり、また如何なる仕方ででもこの力の場をコントロールすることも、それをあの言説の内部で生かすこともできないということなのです。したがって、我々がやろうと試みつつある理論的分析を支える命法——というのもその一つは存在しなければなりませんから——それは、単純に次のような仮言命

法であることを私は望んでいます、それはすなわち、もし戦いたいなら、これらが鍵となる点である、これらが力線である、これらが錠前である、これらが障壁である、ということです。言い換えれば、これらの命法が戦術的な指標以外の何ものでもないことを私は望んでいます。戦術の用語で有効であるような分析をやるために現実的などのような力の場に自分が立っているかを知ることが、私にとって、もちろん同じ方向で仕事をしている人々にとって重要です。しかし、ともかく、ここには闘争と真理の円環があります、つまりまさしく哲学的実践の円環があります (*ibid.*, 5)。

ここには、前述のシュミットの政治的なものの範疇がいささか下敷きになっているようにも見える。すなわち美学や道徳や経済の範疇に還元されえない政治の範疇の標識は闘争であるということだ。フーコーは、シュミットよりさらにもう一步先に進もうとしているように見える。ここで闘争の「戦術的な指標だけを示す仮言命法」というのは、「現実的な力の場のどこに自分が立っているか」と合わせて、フーコーらしい言い方と思われる。後者は普通の意味で政治的な立場を明確に表明するということを意味するのではまったくない。つまりブルジョワかプロレタリアか、民主主義か社会主義か、どの政党を支持するか、どの理論に依拠するか、等々のような既存の政治的な選択に連れ戻されるようなものではない。闘争は、局地的に、日常的に、目立たない形で行われており、そうした具体的・現実的な諸々の戦いにおいて、何が賭け金であり、どこが戦線であり、どんな道具が使われるか、などといったことが問題なのである。したがって、ここには、逆説的だが、理念、人類、生命、人間、人権、自然、法などから発せられる定言命法はない。あるのは、どこに根拠を置こうとも、ある種の耐え難さだけである。これだけは戦わずにはいられないほど耐えられない、と感じる感受性、これさえあれば、そこに政治が生まれる可能性は存在するのである。(感受性については後にまた触れる)。ところが、フーコーはこの後にすぐ、一つの定言命法を提示する。

(...) 哲学が展開される次元そのものである、闘争と真理の間のこの深刻かつ根本的な関係 (...) は、理論的言説の内部で行われる諸論争では、哲学をしておのれを劇場化させ、骨抜きにさせ、哲学の意味とその効力を喪失させること以外は何

もなしえませんが、だから私は、こうしたすべてを鑑みて、たった一つの命法だけを提案したいと思います、といってもこちらは定言命法・無条件命法です——決して政治をやるな (*ibid.*, 5-6)。(強調は引用者)。

しかしこの定言命法 [政治をやるな] は、特殊な意味として理解すべきものである。この発言に付された編集者の注は、この発言をフーコーの68年経験と結び付けている³⁰。68年当時チュニジアとフランスでフーコーが経験したものは、根本的に異なるものであった。本質において、チュニジアで行われた闘争は、「直接的な、実存的な、身体的なアンガジュマン」だったのに対し、フランスでは理論的論争だけが繁茂していた、とフーコーは感じ、それに失望したのである³¹。「論争」と「政治」を同列に置くことは、当然、フーコーが重要視する「政治化」とはまったく別物である。「政治」をやるなことは、「論争」をしないことである。闘争と真理の関係は、ややもすれば哲学を、如何なる生産性もない理論的論争に巻き込むから、それに注意しなければならない、ということであろう。しかしこの「定言命法」は単にフーコーの歴史的経験を反映しているだけではない。フーコーは論争と政治についての理論的な考察も残している。84年に行われたポール・ラビノーとの対談《論争、政治、問題化》³²は、その大まかな見取り図を示すものである。そこでフーコーは、論争を「対話」と対立させ、政治を「問題化」と対立させる。

論争と対話は根本的に異なるものである。論争は権力関係の強要であり、対話は真理の営みである。真剣な対話は「真理の探究と他者との関係に関する道徳」に関わるものであり、論争家は、「あらかじめ持っていて、決して疑おうとしない特権を振りかざして進み出る」。論争家は、「戦争遂行を許可し、しかもその戦いを正義の企てにする権利を、原理からして、所有する者」である。彼の向かい側にいるのは、「真理探究のパートナー」ではなく、「敵」である。この敵は「誤っていて、有害で、その存在自体が脅威」である者である。論争家にとってゲームは、相手を「発言の権利を持つ主体として認めることに存するのではなく、如何なる可能的な対話の相手としても否定し去ることに存する」。論争家の最終目標は、「困難な真理に可能な限り近づくことではなく、最初から彼が明らかに保持している正当な根拠に勝たせること」である。論争家は、「定義か

³⁰Cf. *ibid.*, p. 25, note 2.

³¹《Entretien avec Michel Foucault》 [31], *op. cit.*, art. cit., p. 79-80.

³²《Polémique, politique et problématisations》 [31], *op. cit.*, no. 342, p. 591-598.

らして、その敵対者がそこから排除されている合法性に依拠する」。³³

さらにフーコーは「論争の歴史」の存在を認め、論争の三つの歴史的モデルを提示する——宗教モデル、裁判モデル、政治モデル。宗教モデルの論争は、「敵対者の落度」を「道徳的な過ち」や「有罪性 (culpabilité)」として告発するものである。裁判モデルの論争は、「対話者ではなく容疑者」の「有罪性の証拠を集め」、「有罪判決を下す」ものである。どちらも「真理を口にする」のは「権威に従って」である。政治モデルは、「今日において最も有力なもの」である。それは「同盟を規定し、仲間を集め、利害や意見を集約し、党派を代表する」。それは「他者を、対立する利害を担う敵にし」、この敵が消滅するまで徹底的に戦うものである。もちろん論争は実際の闘争ではなく、これらの「破門、有罪判決、戦い、勝利と敗北は、言葉の彩にすぎない」。「にもかかわらず、言説の次元では、これらは無意味ではないやり方である」。論争は、「不毛化」するものである——「論争から何か新しい考えが生まれるのを見たことがあるでしょうか」。論争と対話のこの根本的な差異よりも「さらに重大な」のは、「この喜劇の中で、戦争、戦闘、全滅、無条件降伏を人が真似ること」であり、「危険な」のは「真理への接近がこのような道を通ることができる信じさせ、たとえ単に象徴的な形式のもとでにせよ、こうしたこと [戦争...] が容認されうるような現実の政治実践を、こんなやり方で、妥当化すること」である。³⁴

このような論争的な態度と距離を置いて、フーコーは「私の態度は (...) 《問題化》の次元に属する」と言っている。「つまり、[問題化とは、] 政治に問題を提起すると思われる、事実、実践、思考の領域の練り上げ」である。³⁵

ここで、先ほど言及した感受性の問題に触れておきたい。権利、人権、国際的市民権、連帯についてフーコーが肯定的に語る稀な言葉として、81年の対海賊行為国際委員会の創設の際の記者会見での口頭発表文のほぼ全文を以下にあげておく。

我々は、今起こっていることに対するある種の共通の耐え難さ以外には、語り、また一緒に語る他の如何なる資格も持たない私人としてここにいます。

³³ *Ibid.*, 591–592.

³⁴ *Ibid.*, 592–593.

³⁵ *Ibid.*, 593.

多くの男たちと女たちが自分の国に住むよりも、自分の国を離れる方がましだと考える理由、それに対して私たちは大したことはできない、ということ、私は承知していますし、この明白な事実に従わなければなりません。この事態は、我々の手の届く範囲にはないのです。

では、誰が我々を任命したのでしょうか。誰でもありません。そしてまさにこれこそが、我々が正当であることを認めてくれるものです。このイニシアティブを先導する三つの原理を肝に銘ずべきだと思います。(…)

(1) 国際的^{シトワイエヌテ}市民権というものが存在します。それは固有の権利と義務を持ち、たとえその張本人が誰であれ、その犠牲者が誰であれ、如何なる権力の濫用に対しても立ち上がることを義務付けるものです。いずれにせよ、我々は皆統治される者であり、またこの資格において連帯しているのです。

(2) 諸政府は、社会の幸福を引き受けると主張するのであるから、自らの決定が引き起こし、自らの落度が容認する人々の不幸を損益勘定に入れる権利を不当にも得ています。本当は諸政府にその責任がある人々の不幸を、常に諸政府の目元と耳元で強調することは、この国際的市民権の義務の一つです。人々の不幸が統治 = 政治の無言の残余物であっては断じてなりません。この不幸が、権力を保持する者たちに向かって立ち上がり、訴える絶対的権利を根拠付けるのです。

(3) 個人は憤慨し、語る、政府は反省し、行動するといった、非常にしばしば我々に提示される任務の分担を拒絶しなければなりません。たしかに善き政府は非統治者の義憤を愛するということが事実ですが、それはこの義憤が叙情的に留まる場合に限られます。非常にしばしば、語る者は統治者たちであり、統治者たちは語ることしかできないし、語ることしか欲しない、ということに気づかなければならないと思います。経験が示すとおり、我々は、我々に提示される純然たる憤慨という配役を拒否することができるし、拒否しなければなりません。アムネスティ・インターナショナル、人間の地球、世界の医師団は、このまったく新しい権利を作り上げた率先的な行動です。すなわち、国際政治と国際戦略の領域に実際に介入する私的個人の権利です。諸個人の意志は、諸

政府がその独占権を保持しておきたいと望んだところの現実の中に書き込まれるべきです。そして、少しずつ、一日一日、この独占権をもぎ取らなければなりません³⁶。

この「宣言文」を、市民社会、個人の自由と権利、自然権などを単に擁護するものとして解釈することはできない。それは、おそらく誤りであろうし、少なくとも誤解の余地を残すことになる。たとえば、「国際政治と国際戦略の領域に実際に介入する私的個人の権利」は、自由主義的な意味での権利では決してなく、歴史的な意味を持つものであって、今までになかった「まったく新しい権利」である。これに比肩するものがあるとすれば、それはカントの世界市民としての義務や理性の公共的使用くらいであろう³⁷。強調したいのは、最低限の政治化の定義に関わるものであって、理論的根拠ではない。すなわち、それは、統治に対する「耐え難さ」に我慢をしないという基本的感情であり、「人々の不幸が統

³⁶ 《Face aux gouvernements, les droits de l'homme》 [31], *op. cit.*, no. 355, p. 707-708. (強調は引用者)。

³⁷ 新しい権利の創出を示唆するものとして、フーコーは76年度の講義《社会を守らなければならない》の第二講(1月14日)の締めくくりの部分で次のように言っている。「向かうべきところは、主権の古い権利ではないだろう。それは、反規律であると同時に主権の原理からも解放されるような新しい権利の方向であろう」[32, p. 35]。

なお、上の「宣言文」にカントの「世界市民」、「世界市民法」、「世界市民の体制」が活かされていることは、容易に気がつく[43]。カントが構想する世界市民体制は、市民社会のまったく新しい可能性と、そのユートピア的な性格がしばしば強調される。フーコーが、ファーストの『市民社会の歴史』をその典型として分析する市民社会の理論は、「地球」や「人類」や「世界」の共同体ではない。市民社会は、「局在化」された共同体(家族、村、同業組合、等々)であり、最大限にその外延を拡張しても、ナショナルなもの以上ではない[37, p. 305-306]。このような市民社会の本質からすれば、カントの世界市民体制は、空想、あるいは少なくとも奇想天外な発想である。カントが生きていた時代にこのような思想がまったく理解を得られなかったのは不思議ではないのである。

反対に、経済の空間、市場の空間には、そのような局在化や領土性や集団化は存在しない。経済の空間には、利害の主体たるホモ・エコノミクスが住んでおり、彼らは利益のためなら共同体を離れることも厭わない。経済の原理は、この限りにおいては、市民社会を解体する原理である。経済的な総合と市民社会の総合の間の深い関連性と、その逆説的な相反の関係については、79年4月4日の講義全体(*ibid.*, 295-317)、とくにp. 305-306を参照されたい。

フーコーが分析する市民社会のもう一つの特徴は、「政治権力の永久的な母体」である。権力者の存在、権力のヒエラルキーなどは、契約によって、事後的に構成されるのではなく、自然発生的に形成されるものである(*ibid.*, 307-308)。したがって、市民社会論は、政治権力を正当化する理論でもある。こうした認識によって、フーコーは、市民社会を理論的な準拠点とすることを一貫して拒み続けた。

カントの世界市民社会論をどのように考えるかは、差し当たり問題にせずとも、そのアクチュアリティはますます増大する[72, 73]。少なくともそれは、義務や道徳と関わっている。この点に関しては、フーコーもカントの意義を認めていると言ってよい。

治の無言の残余物であっては断じてならない」という道徳であり、「個人の意志」を「現実の中に書き込む」という変革である。こうした仕方の変革こそ「政治化」の本当の意味であろう。こうした政治的感情に関する言及をフーコーは、思いのほかたくさん残している。そのいくつかをあげておく。

すでに存在するものに耐える敷居を下げることに、皮膚をもっと過敏にするようにし、感受性をもっと強情にするように努めること、権力の諸事実と、それをかき消し、それが持っている小さなもの、脆いもの、したがって、とっつきやすいものの中で出現させる諸習慣とに対する不寛容を研ぎ澄ますこと〔、それが、権力に対する戦争戦略より有効だと思われる戦術、すなわち我慢をしない戦術にして真理の戦術、あるいは《薄型隊形》と呼ばれうる戦術である〕³⁸。

〔私の計画は〕、狂気、正常性、病気、犯罪、処罰について、いくつかの「明証性」や「決まり文句」が剥げ落ちるように手助けをすること、また、他の多くの人たちとともに、いくつかのフレーズがもはやそう簡単には言われえないようにすること、いくつかの身振りがもはや、少なくとも何らかの躊躇なしにはなされないようにすること、知覚の仕方やものやり方に何らかの変化が生じることに貢献すること、感受性の諸形態と寛容の敷居のこの困難な転移に参加すること、等々です³⁹。

歴史的反省という観点からも政治的分析という観点からも、ある社会での不寛容の諸々の敷居は、非常に注目に値する。というのもそれは、単に「感受性」に関わる事柄であるだけでなく、抵抗、拒否の能力、戦いの意志にも関わる事柄だからである。敷居のこうした諸転移の歴史全体は非常に示唆に富んでいる。(…) / 不寛容の敷居は変化するものであると言われねばならない⁴⁰。

こうした感受性の問題は、エートスすなわち倫理の問題である。ここにフーコーの政治化の倫理的形式が現れている。「政治と倫理」というあ

³⁸ 《Préface》 de *Les juges kaki* [30], *op. cit.*, no. 191, p. 139-140.

³⁹ 《Table ronde du 20 mai 1978》 [31], *op. cit.*, no. 278, p. 30-31.

⁴⁰ 《Postface》 [31], *op. cit.*, no. 279, p. 35-36.

る対談で、フーコーは、「実は私が関心を持っているのは政治よりも遙かに道徳、あるいは、ともかく、倫理としての政治です⁴¹」と言っている。現に起こっていることや統治の受動性を甘受しないという態度、これは「倫理的な態度でもあり、政治的な態度でもある⁴²」。

さて、国家理性、自由主義、新自由主義といった統治術を二年間にわたって検討し、その結論としてフーコーは、79年の最後の（4月4日の）講義の終わりで、次のように言っている。

結局、政治とはいったいなんでしょうか。もしそれが、様々な指標を伴ったこれらの様々な統治術のゲームであると同時に、これらの統治術が引き起こす論争でないとしたら。ここにおいて政治は生まれる、と私は思います [37, p. 317]。

統治とそれに対する不寛容と抵抗は、政治を生み出すものである。これは、歴史の解釈格子であると同時に、現実の変革の契機でもある。しかしこの変革、あるいは「不寛容の敷居の転移」させることは「困難」な作業である。それは、直接的な行動によってなされるのではなく、単なる告発によってなされるのでもなく、理論的な作業、「真理の作業」が必要である。それがこの変革を「有効」に遂行する道である⁴³。したがって、「政治化」のうちには合理性の分析、合理性の批判、政治的・政治技術的な合理性の分析と批判が含意される。フーコーの統治性分析は、政治的合理性としての統治合理性の分析と批判である。したがって、この側面を見ないわけにはいかない。

1.3 統治の合理性

統治性（*gouvernementalité*）は、統治の合理性と翻訳しうる概念である⁴⁴。本節では、合理性一般、政治的合理性、さらに政治的統治の合理性をフーコーがどのように考えているかについて検討し、合理性批判の意味と方法についてのフーコーの考え方を明らかにする。

⁴¹Cf. 《Politique et éthique: une interview》 [31], *op. cit.*, no. 341, p. 586.

⁴²*Ibid.*, p. 588.

⁴³《Une mort inacceptable》 [30], *op. cit.*, no. 166, p. 7–9.

⁴⁴コリン・ゴードンは実際にこのように統治性を理解している。Colin Gordon, “Governmental rationality: an introduction”, *The Foucault Effect: Studies in governmentality* [7], p. 1–6.

合理性一般についてフーコーは次ぎのように言う。

合理性の諸形態とは、あるときに、我々の時代とごく最近に至るまでも、支配的でありえた知の諸類型、技術の諸形態、統治もしくは支配の諸様態を指す。これら（知、技術、統治・支配の三つ）の領域が合理性の主要な適用がなされる領域である⁴⁵。

「支配的な」とは、合理性と現実との関係を示す形容詞である。理論や思考や論理や計算や技術などが、様々な形態のもとで存在する中、「支配的でありえた」形態は、合理的であるといえるし、他の形態より現実的なものであるといえる。合理性を現実^{ジュネーブ}に属するもの^{ジュネーブ}と考えることには、次のような条件がつく。

復元すべき全体としての現実なるもの（*du réel*）の包括的な審級という神話から眼を覚ますべきである。他のよりも《現実的》なものの全体、またはそのいくつかについて語るという条件で、人がそこに復帰していくような《現実というもの》（《le》réel）は存在しない。また、他の諸要素と他の諸関係を出現させることに話を限定すれば、無定見な抽象化のために欠けているような《現実というもの》も存在しない。歴史が渴望すべき唯一の現実、それは社会それ自体である、としばしば暗黙に認められている原理にもまた疑問を投げかけるべきであろう。合理性のある類型、思考のある仕方、あるプログラム、ある技術、合理的かつ調整された諸努力や定義され追求された諸目標やそれに到達するための諸手段の総体、等々、これ全体は、たとえそれが《現実》そのものだとも、社会（《la》société）全体だとも主張しないとしても、現実^{ジュネーブ}に属している^{ジュネーブ}のである。この現実の生成は、適切な諸要素をそこに介在させる限りは、完璧に合法的である⁴⁶。

だが、合理性には、政治や権力の合理性も存在する。フーコーの、統治論も含めて、権力論は、政治的合理性の分析であったと言い切ることさえできる。

⁴⁵ 《Structuralisme et poststructuralisme》 [31], *op. cit.*, no. 330, p. 447.

⁴⁶ 《La poussière et le nuage》 [31], *op. cit.*, no. 277, p. 15.

単に理論や科学的技術の原理ではなく、単に認識の諸形式や思考の諸類型を生み出すのではなく、権力の諸形態との複雑かつ循環的な連関によって結ばれているこの合理性。この合理性はいったい何であるか。その分析はどのようにやればよいのか、その形成とその構造においてそれを把握するにはどうすればよいのか⁴⁷。

この政治的合理性は、暴力とも関わっている。

合理性とは、人間の行動の総体をプログラム化し、方向付けるものです。諸制度の中に論理が存在するように、諸個人の行動にも、政治的関係にも論理が存在します。最も暴力的な諸形態にさえある合理性が存在します。暴力において最も危険なのがその合理性なのです。もちろん暴力はそれ自体恐ろしいものです。しかし暴力がその最も深い投錨点を見出すのは、またその永続性を引き出すのは、我々が使用している合理性の形態からなのです。もし我々が理性の世界に生きているなら、我々は暴力から逃れることができるようになるだろう、と言われたことがありました。これはまったくの誤りです。暴力と合理性の間に両立不可能性などありません。私の問題は、理性を批判することではなく、こんなにも暴力と相性のよいこの合理性の性質を決定することです。私が戦っているのは、理性一般ではありません。理性と戦うなど私にはできません⁴⁸。

合理性の暴力という認識は、必然的にウェーバーとフランクフルト学派に結び付けられる。だがフーコーは、これらの伝統と一線を画す。

もし、資本の諸矛盾に関するマルクス主義的分析を、資本主義社会の非合理的な合理性の分析によって中継しようとした人々を《ウェーベリアン》と呼ぶなら、私は自分をウェーベリアンだとは思いません、というのも私の問題は、結局、人類学的な不変項としての合理性という問題ではないからです。一方で、絶対的理性という価値を想定しなければ、他方で、合理化の欄に何でも入れるという危険を冒さなければ、《合理化》

⁴⁷ *Ibid.*, 16.

⁴⁸ 《Foucault étudie la raison d'État》 [30], *op. cit.*, no. 272, p. 803.

それ自体を語ることはできないと思います。この語は道具的かつ相対的な意味に限定すべきだと思います。公開的身体刑の儀式は、独房への監禁よりそれ自体として非合理的であるわけではありませんが、罰をとおしていくつかの効果を狙い、その功利性を計算し、その正当化を見出し、その軽重の濃淡をつける等々の新しいやり方を出現させた刑罰実践のある類型に比べれば非合理的です。いわば、合理性の多かれ少なかれ完璧な諸形態として諸実践を評価するようなある合理性の物差によってそれらの実践を値踏みすることが問題ではなく、実践のなか、実践の諸体系のなかに合理性の諸形式が如何に書き込まれるか、実践のなかで合理性がどんな役割を演じるか、を見定めることが問題なのです。というのも、たしかに合理性のある体制がなければ《実践》は存在しないからです。しかしながら、この合理性の体制を理性という価値によって測定するのではなく、私はそれを二つの軸に沿って分析したいのです。一方では、命令のコード化（ここにおいて、合理性の体制は、規則や対処法や目的のための手段等々を形成する）、他方では、真・偽の定式化（ここにおいては、合理性の体制は、その真・偽の諸命題の分節化が可能であるところの諸対象の領域を決定する）です⁴⁹。

次に、79年の二講目（1月17日）の講義でフーコーは、フランクフルト学派について批判的に言及しつつ、上の引用文で言われている合理性の二つの体制のうちの一つである「真・偽の定式化」を *véridiction* と呼ぶ。（もう一つの体制「命令のコード化」は *juridiction* と呼ばれる。*Véridiction* と *juridiction* に関しては1月17日の講義で詳細に展開されている〔本論文第4章第1節参照〕⁵⁰）。

真実の歴史ではなく、……*véridiction* の歴史を記述すること、それが意味するのは、あのヨーロッパの合理性の批判、19世

⁴⁹ 《Table ronde du 20 mai 1978》 [31], *op. cit.*, art. cit., p. 26.

⁵⁰ *Véridiction* と *juridiction* をどのように訳すかは悩ましい問題である。エレガントな訳語は諦める他ない。語源的な意味を最大限に活かした訳語が本来の意味を最も良く反映すると思われる。前者は「真実を語ること」あるいは「真実の語り」、後者は「法を語ること」あるいは「法の語り」である。しかし文章の中でこれらの語が登場する時には、意識して「真実を語る審級」「法を語る審級」、あるいは「真実を語る体制」「法を語る体制」と訳しての方が無難な場合が多い。

なお講義録で登場するこの二つの概念の歴史的な意味については第4章で考察する。

紀初頭から様々な形で絶えず繰り返されたヨーロッパの合理性の過剰に対する批判を断念することです。ロマン主義からフランクフルト学派まで、合理性が、それに固有な権力の重さとともに常に嫌疑をかけられてきました。しかし私が提案したい知の批判は、理性のもとで絶え間なく圧制的なものが存在するという、知が絶え間なく圧制的なものを持っていることを告発することではありません、というのも非理性もまたまったく同様に圧制的だからです。……嘘や誤謬も同じくらい権力の濫用だからです。提案される批判は、どんな条件で、どんな効果を伴って、*véridiction* が実行されるかを決定することです。/ 分析が政治的な射程を持つためには、分析が諸真実の生成にも、誤謬の記憶にも向わないことが必要です⁵¹。

ここで一旦立ち止まって、直前の二つの引用文における二つの合理性の体制や *véridiction* と *juridiction* という言い方が何を意味するかをしてみる。

フーコーは、現実そのものを信用しない。現実には様々なレベルがある、とフーコーは考える。スネラルが指摘するとおり⁵²、フーコーは、79年の講義で、彼の統治性の分析がどのレベルの現実を分析しているのかを明らかにしている。フーコーの表現によれば、それはいわば「統治の自己意識」のレベルである [37, p. 4]。つまりフーコーは「現実的な統治実践を研究するのではなく」、「可能な限り最良の統治の仕方に関する反省」の水準を研究しようとするのである (*ibid.*)。しかしこれは、単に言説の次元に留まるものではない。それは、制度でもなく、理論でもなく、イデオロギーでもなく、実践である。それは、現実を構成する要素、それも重要な要素である。なぜなら、これらの言説は、仮にそのラディカルさゆえに現実には書き込まれなかったとしても、人々の思考を方向付けるだけでなく、いずれ実際に現実において実現したり、少なくともある効果を及ぼすからである。

ところで、合理性の体制、実践の体制、プログラム化には、二つの水準があるとフーコーは考える。それが *véridiction* と *juridiction* の体制である。

重要なのは実践の体制を分析することです。(…) / 「実践の

⁵¹ *Naissance de la biopolitique* [37], *op. cit.*, p. 37-38.

⁵² M. Senellart, 《*Situation des cours*》 [36], *art. cit.*, p. 405.

諸体制」を分析すること、それは、なすべきことに対する命令の諸効果(《jurisdiction》の諸効果)と、知るべきことに対するコード化の諸効果(《véridiction》の諸効果)とを同時に持っている指導^{コン デュイト}=行動の諸プログラム化を分析することです⁵³。

他方、これらのプログラム化は、現実のなかに一連の効果全体を導入します。(…)それらは制度の中に結晶化し、諸個人の行動を形成し(informant)、物事の知覚と評価のための解読格子として役に立ちます。(…) / これら指導^{コン デュイト}=行動のプログラム化、[すなわち]これら法を語る審級(jurisdiction)/真理を語る審級(véridiction)の諸体制は、失敗してしまう現実の計画などではありません。それらは現実の断片なのであって、これらの断片こそが現実の非常に特殊な諸効果をもたらすのです。その特殊な諸効果とは、人間が自分自身と他者を「指導し」、「統治し」、「導く」仕方における真なるものと偽なるものの分割という効果なのです。これらの諸効果を、(哲学の問題そのものである)真理の問題にとってそれが含意するものと一緒に、歴史的な諸出来事の形態において把握すること、これがほぼ私のテーマです⁵⁴。

さて、暴力と関わりを持ち、政治権力と関わりを持つ合理性を批判し、監視することは、どのように行えばいいのだろうか。1981年にスタンフォード大学で行った講演で、フーコーは彼の合理性批判の三つの基本方針について明言している。

1. 社会や文化の合理化を全体として扱うのではなく、その過程を複数の領域において分析する方がおそらく慎重である——というのもそれらの領域の一つ一つは狂気、病気、死、犯罪、セクシュアリティ、等々という根源的な経験の中に根を下ろしているから。
2. 合理化ということば自体が危険だと思える。誰かが何かを合理化しようとするとき、本質的問題は、その人が合理性の原理に一致しているか否かを探ることではなく、

⁵³ 《Table ronde du 20 mai 1978》 [31], *op. cit.*, art. cit., p. 22.

⁵⁴ *ibid.*, 29.

その人が依拠している合理性の類型は何かを発見することである。

3. たとえ啓蒙主義が我々の歴史において、また政治技術の発展において極めて重要な局面だったとしても、もし我々が如何に我々自身の歴史の罫にはまっているかを理解しようと思えば、もっともっと古い諸過程を参照すべきである⁵⁵。

これは非常に重要な方法論的提言である。個別領域における合理化の過程を分析することは、前節で見たように、その過程が持つ特異性と一般性を明らかにすることができる。また合理性を真理の基準に照らし合わせるのではなく、合理性には様々な異なる類型が存在すると考えることは、批判のあり方の根本的な見直しである。批判はもはや真／偽、善／悪の断罪であっては意味がないのである。第三に、合理性の系譜学的分析が必要とされるのは、合理性の「罫」が存在すること、合理化の過程は純粋な過程ではないということの意味する。フーコーはこれらの基本方針を貫いてきたと言える。

*

これからは、西洋の統治の合理性が歴史の中でどのように形成され、進化を遂げるか、フーコーの分析を厳密に読み取らなくてはならない。以下の第2章、第3章、第4章は78年・79年度のフーコーのコレージュ・ド・フランスでの講義録に準拠して論を進めていく。

⁵⁵ 《《Omnes et singulatim》 : vers une critique de la raison politique》 [31], no. 291, p. 135–136.

第2章 個別化する統治——キリスト教司牧

2.1 統治の一般原理

2.1.1 統治術の胎動

本章と次章は、78年の講義録《安全、領土、人口》[36]にそって、全体的な論理と流れを示しつつ、重要な事実や論点を取り出し、とくに統治の合理性の側面に注目する¹。

*

フーコーにとってヨーロッパの16世紀は統治の問題が堰を切ったように噴出した時代である²[36, p. 92][34, p. 240]。この時代に提起された統治の問題群をフーコーは大きく三つの系列に分ける。第一の系列、モンテーニュに代表されるようなストア哲学への回帰は、自己の統治の系列に属する。第二に、宗教的な系列として、魂の統治の系列である。宗教改革によって勃発したカトリックとプロテスタントの戦いは、フーコーの視点からすれば、司牧の問題をめぐる戦いであった。つまり司牧の問題とは、他者の行動や他者の魂（良心）を指導（統治）する権利、義務、

¹本節の四つのサブセクションは基本的に78年2月1日の講義に準じる[36, p. 91–118]。

²ヨーロッパの15–16世紀の重要性については、様々な観点からある種の歴史的共通認識が成立しているといえよう。科学・技術、芸術、哲学、政治、宗教などの近代性の第一歩がこの時代に踏み出された。フーコーもまたこの時代を重く見ている。ただ観念の違いはある。司牧と統治性がそうであるように。それと密接に関連するものとして、とくに興味深いのは、批判の近代性を切り開いた時代としてフーコーは見ているという点をあげることができる。フーコーによれば、近代的な批判の出発点は、この時代の宗教、とりわけキリスト教司牧に対する批判 [= 抵抗、蜂起] である。《Qu'est-ce que la critique?》(conférence du 27 mai 1978 à la Société française de philosophie), *Bulletin de la Société française de philosophie*, 2, avril-juin 1990 [24]. (このテキストは、*Dits et écrits* に収録されなかったものである。現時点で、これを入手することはできず、韓国語訳を参照する)。

方法、技術、制度などをめぐる一連の問題である。宗教改革と反宗教改革によって宗教界には、統治をめぐって大きな分裂が生じたことになる。第三に、君主による国家の統治の系列である。本来的に政治的に、即ち、主権または国家の問題という意味において政治的に、統治が反省されるのは16世紀からであるとフーコーは考える。フーコーは、アクチュアルな政治における問題の所在を、政治哲学や国家論や主権論でもなく、経済(学)でもなく、統治にあると見る。ある意味では、統治という問題水準は、国家や主権の問題と経済の問題との中間、あるいはこれらが重なり合う領域であると言える。一方で、マキアヴェリから始まる広い意味での近代的な政治学は国家という抽象的かつ超越的な現実を法的な主権によって基礎付けるものであり、この伝統の系列は、政治学の法的思考と呼べるものとして、君主主権論から社会契約論や国民主権論に至るまで続くものである³。他方で、近代国家への大きな敷居を踏み越える出来事として、経済(エコノミー)が家の領域から国家の領域に拡大したことが挙げられる。したがって、経済の問題は政治の問題の中心にあるものであり、この系列は、重商主義、重農主義を経て、経済学の領域を構成する。フーコーが評定しようとする統治の問題は、純粋な主権の問題でもなく、純粋な経済学の問題でもない。むしろ国家的・主権的・法的な問題と経済の問題が相互干渉を引き起こす領域こそが統治の問題を構成する領域である。この領域をなぜ問題化する必要があるのだろうか。第一に、統治性は、技術の領域であり、合理性の領域であるからである。それは、純粋な学説でもなく、かといってイデオロギーでもない。にもかかわらず、それは、高度の技術と合理性を持っている。第二に、統治性は、国家的政治と経済とが同時に問題になるだけに、戦略的であり、ある両義性を常に露呈する。

さて、16世紀の政治的な統治を定義する文献に現れる一般的な特徴をフーコーは三つにまとめている。この三つの特徴は政治的統治の出現の最初の歴史的な形態であるが、その後の統治術の洗練化を可能にする出発点であり、そのうちいくつかは、理論的に一般的な特徴として現在まで維持される、したがって、アクチュアリティを持っている。

一、「統治は国家に内在するものであり、統治のやるべきことは複数存在する」という原理である。この原理は、肯定的に措定されるのではな

³マキアヴェリを君主＝主権論的思考の範疇に入れ、統治論の範疇に入れないというのは、フーコー独自の視点である [65]。

く、否定的に措定される。つまりこれは、マキアヴェリの『君主論』のアンチテーゼとして措定される。マキアヴェリの原理は、ある三段論法によって演繹される。(1) 君主は、国家に対して単一性、外在性、超越性の関係にある。(2) この関係は常に脆く、外的にも内的にも脅かされる。(3) したがって、統治術によってこの関係を操作しなければならない。統治の目的は、したがって、principauté (公国、君主の位、君主と国家の関係) の守護、維持である。こうしてマキアヴェリズムにおける統治術は、内外的な危険を評定する技術、もろもろの力関係を操作する政治戦略的な技術という側面を帯びていく。

これに対して反マキアヴェリ的な統治の原理は、一方で、君主の単一性に対して統治者の複数性を代置する。「統治者は、君主、皇帝、王、領主、行政官、高位聖職者、裁判官などと呼ぶことができる」と、ラ・ペリエールは統治者を定義する。統治の多様性は、「家^{メゾン}の統治」、「魂の統治」、「子供たちの統治」、「州^{プロヴァンス}の統治」、「修道院の統治」、「家族の統治^{ファミユ}」等々の表現によって表される。これがマキアヴェリにおける君主の単独性に対する統治者の複数性である。他方で、これらのすべての統治活動は国家の内部で行われる。これがマキアヴェリズムの君主の外在性と超越性に対立する点である。

これらの多様な統治を類型論的に考察した者としてフォーコーは、フランソワ・ラ・モト・ル・ヴァイエールという人をあげる。彼によれば、統治には三つの個別的な領域があり、それぞれを管轄する独立した学問がそれに対応する。すなわち、自己の統治、家族の統治、国家の統治と、それに対応する道徳、家政術、政治学である。こうした独立的な類型論にもかかわらず、これらの間の連続性が重視される。自己の統治から出発して国家の統治までいく、上昇的な連続性と、反対に、国家の統治から自己の統治までの下降的な連続性である。とくに、重視されるのは、家政術と政治学の連続性である。この点は、統治の歴史において重要な一步に位置づけられる、エコノミー (家政術 = 家族の統治) の政治への導入である。というのも、この連続性の中に、後の18世紀に定義される「経済的統治」の萌芽が存在するからである。

二、統治の本質的な対象とその目標の定義である。ラ・ペリエールによるその定義はこうである——統治とは物の適切な配置である。「臣民」の統治でも「領土」の統治でもなく、「物」の統治である。物の統治とい

う「奇妙な定義」は、必然的に「船の比喻」を想起させる⁴。

統治が物の適切な配置だとされる点において、ここには、ヨーロッパの政治的思考において決定的ともいえるある断絶が示される。即ち、(マキアヴェリも含めて)主権的な形式で政治を考えるのとは異なるものが出現するのである。この限りにおいてはマキアヴェリと16世紀の法哲学とはそれほど異質ではない。主権的な考え方は、法と領土が中心的な要素であり、住民は変数に過ぎない。それに対して、統治は人と物の複合的な総体を本質的な対象とし、法は道具に過ぎず、領土は変数に過ぎない。ヨーロッパの政治的思考を特徴づけるものは、法=主権的な形式である。そして法=主権的な形式の思考が本質的に対象とするのは領土である。主権の目標は主権そのものであり、道具は法である。しかし統治の目標は事物の中にあり、その道具はさまざまな戦略である。法はそのうちの一つに過ぎない。富の生産、国力の増大、人口の増大などの目標は17,18世紀に明示的・非明示的に見出されるが、これらの目標は法によっては達成されえないものとして自覚される。

三、統治者の徳目としての「忍耐、知恵、勤勉」の定義である。これらの徳目は伝統的な主権者の徳目とは異なるものである。「忍耐」は、主

⁴ 「物の統治」における物とは、「人に対する物」ではなく、「人と物で構成された複合体」である [36, p. 100]。この観念は、西欧の長い伝統のなかで維持されてきた「統治」の語源的な意味、すなわち船を操縦する技術に依拠している。

82年度の講義《主体の解釈学》を参照して、若干付言しておく。航行術は、なんと^{テクネ}でも技術として定義される。テクネー一般は、二つに分類される——論証的技術、予知的 (stochastique, conjectural) 技術。論証的技術には論理学が入り、予知的な技術には航行術と医術が入る。予知的技術、とくに航行術がモデルとして適用されうる領域は非常に広く、その代表的な分野は、哲学 (近代的な意味での認識論的な真理探究としての哲学ではなく、自己の統治としての哲学)、医学、政治 (他者の統治) である [34, p. 386]。

航行の比喻には、いくつかの要素がある。(1) 航行は移動である。(2) この移動は目標に向かう移動である。(3) この目標は、母港、避難所、祖国、生まれ故郷である。(4) このような目標に向かう帰還には必ず危険が伴い、この危険を乗り越えなければ、目標に到達することはできない。(5) こうした危険が伴うがゆえに、知と技術が必要である。危険に満ちた航行に必要な技術は、予知的技術である。予知的技術としての航行術は、理論的であると同時に実践的な技術である。すなわち予知的技術は、生存のための技術である。航行術のイメージは三つの知の形態としばしば関連させられる——医術、政治的統治術、自己の統治。この関連性は古代においては持続的に喚起されるが、この連続性が初めて切断されるのは16世紀である。「この[航行の]比喻の歴史全体は、実際に16世紀まで繰り返し見出されうる」。16世紀には、「国家理性をめぐって中心化される新しい統治術の定義が、非常にラディカルに、自己の統治/医術/他者の統治を区別するようになる」とはいえ航行術のイメージは、「まさしく統治活動と呼ばれる活動に結び付けられ続ける」 [34, p. 238-239]

権者の殺す権利、権力の正当化、怒りに対立するものである。統治者の表象としての暴力の不在である。「知恵」は人間と神に関する法の知識や正義に関する伝統的な徳目ではなく、事物の適切な配置に関する知恵である。「勤勉」とは統治者の非統治者に対する奉仕を意味する。

この四つの一般原理に胚胎されているのは、内政中心の統治、経済本位の統治、福祉的な統治、非暴力と奉仕を旨とする統治である。しかしこうした統治の理論は、順調に発展を遂げたわけではない。それが発展するのは18世紀からである。

2.1.2 統治術の障害

16世紀に誕生した統治理論がその発展を阻まれたのは、それが君主制という揺るぎなき制度の枠内で生まれ、君主制を支えとし、あるいは君主制をかいくぐって展開されたからである。しかも30年戦争や度重なる暴動や財政的な危機・食糧危機などの一連の危機的状況によって君主制はますます強固になっていった。

こうした歴史的な理由のほかに、統治術がその発展を阻まれたのは、制度的かつ精神的構造にも起因する。それは主権性の圧倒的な支配である。主権が中心的な問題である限り、統治術は発展することができなかった。重商主義がその例である。重商主義は政治の領域において統治術を容認した最初の努力であり、統治術における合理性の最初の敷居であることは確かだが、重商主義の本質的な目標が主権者の力にあった限りにおいては統治術の妨げとなった。統治術はそれ固有の次元を見出せず、二つのものに吸収されていった。一つはあまりにも強固な主権という制度、枠組みであり、もう一つは契約論という公法の理論である。

家族モデルの偏狭性、脆弱性、非一貫性もまた統治術の障害である。政治的統治のモデルとして家族のモデルに甘んじてたエコノミーの観念によっても統治術は妨げられた。

2.1.3 統治術の障害除去

18世紀からこれらの障害は除去されていく。その主たる要因は人口の膨張である。人口の膨張に伴って、通貨量や農業生産量も増加した。統治のモデルとしての家族は消滅し、統治または政治に固有なエコノミー

の領域が出現するようになる。人口の問題が統治術を後押ししたとも言える。主権の枠組から統治の問題が開放されたのは、人口という特殊な現象が知覚されたからである。統計学は国家学として重商主義の時代には君主制の枠内で、主権の形式のもとで機能していたが、この同じ統計学が、今度は、人口の問題を標定し、それによって、今日経済と呼ばれる特殊な現実としてのエコノミーを再定義するようになる。

家族のモデルは統治のモデルとしては消滅するが、その代わりに統治の道具、それも特権的な道具となる。統治が人口に働きかけるとき、統治は家族に働きかけることになる。家族を通さなければ人口への働きかけはできない——あらゆるキャンペーン、ワクチンのような予防接種の例で見られるように。

統治術の障害除去を可能にした人口は、統治の手段でもあり、統治の目標でもある。人口はこの両義性において、統治の新しい技術を誕生させた。

2.1.4 主権、規律、統治の三角形

統治術の発展の障害となっていた主権は、統治術が政治の科学になることによってその役目を終えるわけではない。むしろ主権の問題は18世紀に非常に鋭く提起される。その理由は、16,17世紀のように主権理論から統治術の指導原理を導き出そうとしたからではなく、反対に、統治術が既定事実になることによって、国家主権に法的正当性を与えることが問題になるからである。

ルソーの『政治経済論』と『社会契約論』はこれを証言している。『政治経済論』の問題は統治術の定義である。ルソーはエコノミーの二つの意味をはっきりと識別している——政治的エコノミーと家族的エコノミー。『社会契約論』は、「自然」、「契約」、「一般意志」のような概念とともに、主権の法的原理と統治術の主要な要素とに同時に取って代わるような統治の一般原理を与えることを問題としている。したがって、統治術の出現によって、主権の問題は消滅するどころか、かつてないほど先鋭に提起される。

規律もまた消滅しない。学校や工房や軍隊などの規律的組織は、その正当性の根拠を行政君主制ではなく、人口の経営に置かれる。

したがって、人口の統治の観念は、主権の問題をなお先鋭化し、規律の必要性をなお先鋭化する。ここには「主権、規律、統治の三角形が存

在する」。

*

ここまでの議論は後述 [第三章] の国家理性の理論の一般的な特徴だけを論じたものであるが、ここからフーコーは、統治、とりわけ人々の統治という観念の起源を求めて司牧の分析に入っていく。

2.2 キリスト教司牧

2.2.1 人々の統治

前述したように、統治の対象であり目標であるものは、「物」すなわち物と人の複合体である⁵。統治の対象が人であるという観念は、歴史的にそれほど自明なことではないとフーコーは考える。この観念は古代ギリシア・ローマ的な伝統ではないとフーコーは言う。それは古代オリエント文明、とりわけヘブライ文明の名残であり、決定的には、それを受け継いだキリスト教の中から生まれた観念であるという。フーコーが一貫してキリスト教において問題とするのは、道德の問題（ニーチェ的にせよ、ウェーバー的にせよ）ではなく、指導（*conduite, direction*）、統治（*gouvernement*）、司牧（*pastorat*）の問題（観念、技術、制度、権力）である。フーコーは統治の起源を求めて、オリエントの司牧の形式を分析し、ギリシア文明と比較し、そしてキリスト教の司牧を分析する。

2.2.2 オリエント、ヘブライ的形式の司牧

古代オリエント諸文明には、王、神、首長は人々に対する羊飼いであるというテーマが存在する。エジプトではパラオの戴冠式で王が羊飼いの紋章と杖を受け取る。これは儀式的・象徴的なものであるが、この儀式で象徴されるのは、王と人々の関係、神と人々の関係である。司牧とは、神と人々との関係の根本的な類型であり、王はこの関係に参加する。

ヘブライ文明においてはこの司牧のテーマがさらに発展し強化される。ヘブライ文明の特徴は、司牧関係（羊飼いと群れの関係）が根本的な関係である上に、もっぱら宗教的な関係であるということである。即ち神

⁵以下の二つのサブセクションは基本的に78年2月8日の講義に準じる [36, p. 119–138]。

と人々の関係である。ダヴィデを除いてヘブライのどんな王も羊飼いは呼ばれない。羊飼いは神にのみ許される名称である。実際の政治的指導者にとって司牧は否定的な名称に過ぎなかった。つまり悪い王を言い表すものとして悪しき羊飼いと呼ばれる。肯定的な意味での羊飼いは神にしか使わない。

こうしたヘブライ的な司牧権力の特徴をフォーコーは四つ挙げている。

一、羊飼いの権力は、場所（領土、ポリス、都市、城）に対して行使する権力ではなく、群れに対して、しかも移動する群れに対して行使する権力である。ギリシアの神は本質的に領土的な神であるが、ヘブライの神は移動する神、放浪する神である。

二、司牧権力は根本的に福祉的な権力である。これは、福祉が政治的権力の一効果や一属性であるということではなくて、福祉が権力の唯一の存在理由であるという意味である。それは群れの救済を意味するが、この救済は、厳密に、生活の糧を与えることと群れの世話（治療）をすることである。旧約聖書に書かれているモーセのエピソードはこのことを良く示している。羊飼いであった頃のモーセは、優れた羊飼いであった。羊の群れを牧草地に導いていくと、モーセはまず、軟らかい草しか食べられない最も若い羊たちを送り、それから若干年取った羊たちを送り、その次に最も年取った羊たちを送った。最も丈夫な羊たちは硬い草も食べられるからである。これを見て神はモーセに言った、「汝は羊たちを哀れむすべを心得ているゆえに、我が人民をも哀れんでくれることだろう、汝に我が人民を預けよう」と。

三、司牧権力は、養育の義務、献身、配慮、苦勞、奉仕を特徴とするのであって、優越性、誇示、名誉、威光、力、恐怖、暴力を特徴としない。

四、司牧権力は個別化する権力である。群れに対する権力である司牧権力は、逆説的にも、個々の羊に対する権力である。羊飼いは一匹の羊のためにあらゆることをする。これは名高い羊飼いの逆説である。一匹の羊を救う必要があるとき、羊飼いは他の群れ全体を放置して一匹の迷える羊を探しにいかねばならないという危機的な状況に置かれる。一匹の羊が大切か、多数の羊が大切か。旧約聖書上のモーセは実際に、群れを放置して一匹の羊を探しに行った。そして見つかった羊を腕に抱えて戻ってみると、犠牲にする覚悟であった群れは無事だった。個の救済

が全体の救済につながるという聖書の記述は、象徴的な救済として理解することができる。だが、ともかくこの羊飼いの道徳的・宗教的な逆説は、司牧の中心問題になる。

*

「司牧権力の観念は、ギリシア・ローマ的な観念とは完全に異質である」。これが西洋に移植されたのはキリスト教によってである。フーコーはこの権力形態を、非常に逆説的なものとする。それは、単に「全体化かつ個別化する」権力⁶の逆説だけではない。それは、内外的な自己と他者の分割と排除、救済と暴力の逆説、奉仕と服従の逆説でもある。さらには、戦争、帝国主義、植民地主義のような好戦的で、拡張主義的な貪欲な権力でもある。次のフーコーの発言は、こうしたものを示唆している。

(...)すべての文明のうち、キリスト教西欧の文明はおそらく、最も創造的で、最も征服的で、最も傲慢であると同時に、おそらく最も血腥い文明の一つでした。ともかくキリスト教西欧の文明が、最も大きな暴力の数々を繰り広げてきたのは間違いありません。しかし、それと同時に——これが私が強調したい逆説ですが——、西欧人は、ギリシア人の誰もがおそらくは認めることを許さなかったものを、何千年間にわたって、学んできました。西欧人は、何千年間にわたって、自分を羊たちの中の一匹の羊だと考えることを学んだのです。西欧人は、何千年間にわたって、己の救済を、彼のために犠牲になってくれる羊飼いに求めることを学びました。西欧の最も奇妙で、最も特徴的な権力形態、最も広いまた最も持続力のある運命にも定められていたに違いない権力形態、それは、草原から生まれたのでも、都市から生まれたのでもない、と私は思います。それは自然人の方から生まれたのでも、最初の諸帝国の方から生まれたのでもありません。これほど特徴的で、文明史全体においてこれほどユニークな西洋のこの権力形態、それは、羊たちの方から、羊たちにまつわる仕事として考えられた政治の方から生まれ、少なくともそれをモデルにしたのです [36, p. 134]。

⁶Cf. 《Omnes et singulatim》 [30], *op. cit.*, art. cit., p. 134–161.

この逆説の諸形態は、本章の「キリスト教司牧」と「救済、法、真理」の節で見られよう。

2.2.3 古代ギリシアにおける司牧のテーマ

古代オリエント、特にヘブライにおける司牧のテーマが統治性の起源として簡単に分析されたが、実は、古代ギリシアにも司牧のテーマは存在する⁷。しかしその形式はオリエントのそれとかなり異なる。第一に、政治的な関係を表す肯定的な司牧のテーマが存在するが、それは非常に限定的なものである。オリエント文明の影響を受けたと考えられるピタゴラス的な伝統の中にそれは存在する。しかしこの伝統は、ピタゴラス派の持つ共同体的・宗教的な限定的性格ゆえに、社会一般へと広がることはなかった。しかしこの伝統が、こうした限界にもかかわらず、ギリシア社会の中でかなり一般的に論じられたことを反証する唯一の例がプラトンのテキストである——『クリティアス』、『国家』、『法律』、『政治家』。これらのテキストに現れる羊飼いの比喻を、フォーコーは、三つの現れ方をするものとして分析する。

一、羊飼いの比喻は、太古（歴史以前）の至福の時代における神と人々の関係を示すものである——『クリティアス』と『政治家』。したがって、現世における政治的関係を言い表すものではないような現れ方である。

二、現世における政治家を言い表すものである。しかし羊飼いとしての政治家は、ポリスの建設者でも、立法家でもなく、服従する者、主人と家畜の媒介者としての番犬のような者である。したがって、ここで現れる羊飼いの権力は政治機能の本質ではなく、補助的な機能である——『国家』。

三、ピタゴラス的伝統におけるようなテーマを反復するものである。つまり良き執政官は良き羊飼いであるというテーマである。これは『国家』のなかで、トラシュマコスとソクラテスとの議論の前提として登場する。

ところでこれらのテキストのうち『政治家』は、羊飼いのテーマと直

⁷以下の二つのサブセクションは基本的に 78 年 2 月 15 日の講義に準じる [36, p. 139-165]。

接的に議論をするテキストである。政治家、執政官、政治権力の本性が羊飼いのモデルと適合するかというのがこのテキストの中心問題である。結果的にはそれは否定的である。この否定はピタゴラス哲学（ポリスの首長は羊飼いでなければならない）の正式の拒絶である。プラトンは長い推論の末、政治家は羊飼いでないという結論に達する。政治家の役割、機能のモデルになるのは羊飼いでなく、織工である。羊飼いは、一人で数多くの技術を駆使するが、織工は補助的な諸技術に支えられて仕事をする。政治の次元には織工のモデルが適用されるが、羊飼いは医者や農民や体育教師など、政治より下位の、政治を補助する技術のレベルに位置付けられる。

従って、ギリシアに羊飼いのテーマが存在しないわけではないが、羊飼いを権力のポジティブな分析の出発点とするような考えは、政治的思考の中には存在しない。

2.2.4 キリスト教司牧

統治（gouvernement）という語の語源がギリシア語であるとしても、西洋の統治の起源はオリエントであり、それをさらに洗練化させたのはキリスト教である。したがって、フーコーは本来的に司牧の歴史を起源^{2,3}世紀から18世紀までと見る。しかし18世紀に司牧権力が終わるとするのは誤りで、司牧は未だに権力として働いており、「未だにそこから我々は自由になっていない」。

さらに司牧権力はキリスト教において揺るぎない一枚岩的な構造を持っていたわけではない。司牧権力には反乱、不満、血腥い戦争が付きまわっている。フーコーはキリスト教をめぐる戦争は根本的には司牧をめぐる戦いであったと言う。その代表的なものはグノーシス派の戦いと宗教革命である。司牧をめぐる戦いとは、即ち、誰が司牧になるのか、どのようになるのか、どんな権利においてなるのか、何のためになるのかをめぐる戦いだということである。「人々を統治する権利を誰が持つか、人々をその日常生活において、細部にわたって、彼らを生きさせる物質面において統治する権利を誰が持つか」、「この権力をどのように行使するか、各人の自律の余地はどれくらいか、この権力を行使する者の資格は何か、彼らの権限の限界は何か、何に依拠して彼らに反抗しうるか、彼らはどのように互いに統制し合うのか、これら全体が、13世紀から18世紀までの西欧を貫いた司牧性（pastoralité）の大いなる闘いである」。しか

し重要なのは「司牧は結局清算されなかった」ことである。宗教革命の争点は司牧権力の行使の仕方であって、司牧の存在そのものではなかった。宗教革命によって両分されたキリスト教世界は「どちらも司牧なき世界ではなかった」。むしろ司牧は異なる二つの類型のもとで強化された。プロテスタント型司牧はもっと細心になり、その分だけヒエラルキーは柔軟になった。反宗教改革の方は教会の内部で強力に中心化された。ともかく反司牧的とはいええない司牧をめぐる大いなる戦いの結果、「司牧権力は深みにおいて再組織化」された。

司牧権力の持続力と生命力をフーコーは次のよう言い表している。「封建型の政治権力は、おそらく、いくつかの革命を知っており、ともかく、いくつかの痕跡を差し置けば、西洋史からそれを清算し追い出した一連の過程にぶつかってきた。反封建の革命はいくつか存在した、しかし反司牧の革命は一度もなかった。司牧はいまだに、司牧を歴史から徹底的に葬り去るような抜本的な革命の過程を経験したことがない」⁸。

さて、フーコーが分析するキリスト教の司牧の特徴は次の三つである。

一、司牧の制度化。ヘブライには本来的な意味で司牧の制度化は存在しない。ダヴィデを除いて、ヘブライの王たちは誰一人として牧人として指名されることはなかった。しかしキリスト教教会は、上にはキリストから、下には司祭に至るまで、権威関係が完全に構築される。キリストは牧人であり、使徒たちも牧人であり、修道院長も牧人である。教区の主任司祭は牧人であるかどうかをめぐる問題は、最終的に宗教改革のきっかけになるほどの問題であった。しかし、ともかく、教会組織はキリストから修道院長や司祭に至るまで司牧の組織である。

したがって、教会権力は司牧権力である。それは群れに対する羊飼いの権力として正当化される。秘蹟の権力、洗礼の権力とは、群れの中で羊たちの点呼をすることである。聖体拝領の権力とは、霊的な糧を与えることである。改悛の権力とは、群れを離れた羊を再び群れに連れ戻す権力である。法制化の権力もまた羊飼いの権力である。法制化の権力と

⁸反司牧の革命は存在しなかった、司牧は消滅しなかったということは、統治に関しても言えることである。反統治というものは存在しないのである。後に分析される反-指導は、したがって、厳密には、統治=指導の存在そのものを拒否することではない。それは統治=指導のやり方の問題である。フーコーは、「批判」というものの新しい定義を提案する。批判は統治化と不可分である。批判は、単純には「統治されないための技術」だが、厳密には「このようには統治されないための技術」である。Cf. 《Qu'est-ce que la critique?》 [24], *supra*, p. 29, note 2.

は、病気や物議によって群れ全体に悪影響を及ぼしかねない羊を群れから追い出すことを司祭に許す権力である。したがって、教会権力は司牧権力である。

二、こうしたキリシト教の司牧権力は、非常に逆説的な仕方で、政治権力と区分されていた。このある意味での政教分離は、宗教的な権力がもっぱら魂の配慮だけを任務としたという意味ではない。反対に、逆説的にも、司牧権力は現世的な権力である。司牧権力の魂の配慮の仕方は、日常的な指導、生活のやりくり、財産への介入を含む限りにおいてのみ個人の魂に配慮する。個人に限らず、それは集団、都市、世界全体とも関わる。

彼岸にその目標があるとはいえ現世的な権力、にもかかわらずこの権力は政治権力と完全に分離された権力である。ヴァレンティアヌス帝が聖アンブロシウスをミラノに派遣するときの言葉「執政官としてではなく、牧人として」は、特徴的な定式化であり、この定式化は歴史全体を通じて根本法則のままにとどまる。どんなに宗教的な媒介メカニズムが存在するとしても、王は王、司牧は司牧である。主権者（カエサル）/司牧（キリスト）のこの二元構造、この代替不可能性・相互不可侵性は西洋文明の特徴である⁹。

三、キリシト教司牧は完全に組織化、制度化されたうえに、一連の技術全体を編み出した¹⁰。それは、人々を導き、掌握し、操作する技術、人々に目を配り、一步一步進ませる技術、個人的かつ集団的に、生きる間ずっと、生の各瞬間において人々の責任を負う技術である。これが最も決定的な現象であり、「どんな文明もどんな社会も、古代世界の終わりから近代世界の誕生までのキリシト教諸社会ほど司牧的ではなかった」。しかし司牧権力の技術は、主権者の技術とは異なる。それは子供や少年を教育する技術とも異なる。それはまた、人を彼の意に反して丸め込む技術とも異なる。司牧は政治でも教育でも修辞学でもない。それは人々を統治する技術である。この統治性は、16世紀末、17,18世紀に政治の中に入り込む。そしてこれが近代国家の敷居を示す。近代国家は統治性が実際に計算され・反省された政治実践になったときに生まれる。フーコーは、近

⁹フーコーは「東方のキリシト教はこれと異なる発展の過程をたどった」と考える。つまり司牧権力と政治権力の区分が東方のキリシト教ではなくなる。

¹⁰この第三の特徴と次のサブセクションは基本的に78年2月22日の講義に準じる [36, p. 167-193]。

代国家の起源はここに求めるべきであるとする。

2.2.5 救済、法、真理

フーコーは紀元3世紀から6世紀までの諸テクストを分析して、初期キリスト教における司牧の制度化の初期段階に現れる、理論的レベルでの司牧の根本原理を取り出す。それは救済、法、真理である。この三つの要素は権力一般の特徴ともいえるが、司牧の定義において重要なのは、この三つとの司牧特有の関わり方であるという。

救済（各人の救済）

ギリシアとヘブライの共通点は、指導者とポリス、羊飼いと群れの関係が運命共同体であるということである。つまり救済は相互的なものである。統治する者（指導者、羊飼い）と統治されるもの（ポリス、群れ）は、ともに救済され、ともに滅びる。

キリスト教においてもこのような相互性は存在する。しかしその関係は遥かに複雑になり、遥かに洗練される。その関係は包括的であるというより、逆説的にも、統合的かつ分配的な関係である。統合的かつ分配的関係とは、万人にして各人を救済しなければならないということである。しかも重点が置かれるのは各人の救済である。

この分配性の原理にキリスト教は四つの補助的な原理を追加した。これは他に例を見ない特有なものである。

一、分析的な責任の原理。個としての羊のすべてを知り、報告することである。羊の行動のレベルだけでなく、行動の可能性のレベルで、量的だけでなく質的に把握し、質問し、検査し、報告することである。

二、網羅的かつ瞬間的な転移の原理。「転移」とは、精神分析的な意味で、羊の良い行動も悪い行動も単に報告するだけでなく、司牧自身の行為とみなし、羊の善行も悪行も司牧自身のこととして喜び、また悲しまなければならない。

三、犠牲の逆転の原理。牧者は羊たちの救済のために自分の死を甘受しなければならない。この死は実際の死でもあり、霊的な死でもある。牧

者は、羊たちが危険に晒されたときに、敵に立ち向かって、死を覚悟して彼らを守らなければならない。また他者の魂のために自分の魂を危険に晒さなければならない。その結果、牧者は誘惑に晒される。これはキリスト教における良心の指導において非常にアクチュアルな問題である。牧者は告白する信者と同じ誘惑に晒される。牧者自身が救われるのは、逆説的にも、他者の死と誘惑を引き受けるまさにその時である。

四、交互的な対応の原理 (le principe de la correspondance alternée)、または長所と短所の絶妙なエコノミー。羊たちの美点は羊飼いの美点であるが、羊飼いの美点は羊たちの美点にならない。また羊飼い自身の救済は、羊たちの短所に由来する。羊たちを救うことが羊飼いの救済になる限りにおいて、羊飼いの救済の条件として、羊たちが言うことを聞かない、または羊たちが危険に晒されていることが必要である。羊飼いはできる限り完璧であり、模範となり、清くなければならないが、しかし、羊飼いが弱さを持たなければ、即ち羊飼いが清すぎれば、傲慢が生じる。この傲慢さは、神の眼には、羊飼いにとって落とし穴となる。したがって、牧者の弱さが羊たちの救済を保証する。この関係は、長所と短所の絶妙な機構である。この機構は、羊飼いや羊も決定的に救済することを保証するものでないゆえに、牧者が絶えず管理・運営しなければならないものである。救済という一般テーマは、地平としては依然存在するが、キリスト教はこの一般テーマから解放されて、長所と短所の機構という特殊なものを手にするのである。

法 (絶対的服従)

キリスト教司牧において牧者は、本質的には法の間人ではない。ギリシアと比較すれば、ギリシアの市民が他人の指導を受け入れるのは二つの場合に限定される。つまり法と説得によってである。ポリスの名において命令されるときか、それとも修辞学によって説得されるときかである。ギリシア人にとっては、服従という一般カテゴリーは存在しない。法と説得は服従の次元に属するものではない。これは法の尊重、議会決定の尊重、執政官の判決の尊重という尊重の領域、そして人々を訓練し、説得し、誘惑する諸手続きとしての策略の領域である。演説家は聴衆を説得する、医者処方に従うよう患者を説得する、哲学者は真理や自己の統御に到達するために相談に来る者にしかじかのことをやるように説得

する。教師はある結果を出すことの重要性を生徒に説得し、ある目標に達するために使うべき方法の重要性を説得する。

キリスト教はこれと違って、純粋な服従というものを創り上げた。キリスト教司牧は牧者と羊との間の全面的な依存関係という独自のものを見出した。この全面的な依存関係は三つのことを意味する。

一、法や命令や原理への服従ではなく、個人に服従することである。この個人的な依存関係は4世紀から修道院生活において制度化される。修道院共同体に入る者は誰も、誰か上級者の手に委ねられる。上級者はその人について完全に責任を負い、やって良いことをその都度言い付ける。見習修道士の完全性・美德は、上級者の命令を明示的には従わずにやることができたどんなことも過ちとみなすところにある。生活全体が完全に、彼自身の一つ一つのエピソードや各瞬間が誰かに命令されるべきだという事実によってコード化されなければならない。

二、完全な服従、理由なき服従。これを例示するのがいくつかの良き服従の試練である。ひとつは理不尽な命令への服従である。完全な服従は、命令が合理的だからではなく、それが重要な任務だからでもなく、むしろその命令が理不尽だからこそ服従することである。また意地悪な先生の試練である。先生が意地悪であればあるほど、従う者は感謝を示し、先生が彼の服従を褒めなければ褒めないほど、その服従は立派である。そして有名な法を破る試練である（ルキリウスの試練¹¹）。キリスト教の服従はある個人の他の個人に対する完全な服従である。

三、目的なき服従、服従のための服従。この服従は合目的な関係ではない。ギリシアにおける、例えば、医者、体育教師、修辞学の先生、哲学者に人が頼る時の服従関係は、ある目的を得るための関係である。そうした目的には、職業的な知識や、何らかの完全性や、治療や、健康、美德、真理などがある。この結果の方からすれば、服従というのはいつも望ましい関係であるわけではない。この服従関係が中断され、逆転さえする瞬間がいずれ訪れる。人が哲学の先生に従うのは、ある瞬間自己の統御ができる状態に到達するためである。服従関係は逆転して、自己自身の

¹¹ルキリウスは、妻を亡くした後、10歳くらいの息子を連れてある修道院に行く。そこで彼は一連の試練に従わせられる。そのうち、彼の息子を川に溺れさせるというものがあつた。実行すべき命令であるゆえに、彼は実際に自分の息子を川に溺れさせに行く [36, p. 180]。

主人になるのである。しかしキリスト教的服従は、こうした目的がない。服従が行きつく先には純然たる服従があるのみである。人が服従する目的は服従の状態に達することである。こうした服従の観念は、他に例を見ない。言い換えれば、服従が目標とするのは、自分を最も卑賤な者と感じ、誰かの命令を受け入れ、服従関係を無際限に更新し、とりわけ己の意志を断念するような恭順である。謙虚であるということは、罪多き人間であると悟ることではなく、単に誰かの命令を受け入れることである。それはまた自分自身の意志はどんなものであれ悪しき意志だと知ることである。従って、服従の目標としての服従の状態というのは、自分自身の意志の決定的断念、自己の意志の変更、自己の意志の死によって定義される。意志があるとすれば、意志を持つまいとする意志以外にはない。

キリスト教の服従の理論と実践において、命令する者つまり牧者は、命令するために命令してはならない。彼が命令をするのは、命令するように命令されたというただひとつの理由による。牧者の資格を判定する試練というものがこの論理を説明する。彼は司牧の職務を拒否する。その理由は命令することを欲しないからである。しかしこの拒否がただひとつの意志の肯定になりかねないという理由で、彼はこの拒否を断念し、服従して、命令をしなければならない。こうして司牧関係が展開する空間を特徴づける服従の一般領域が出来上がる。

ここで注目すべき問題として隷属 - 奉仕の系列が組織される。羊は牧者に対して隷属関係を生きなければならない。反対に牧者は自分の任務を奉仕として考えなければならない。この関係もまたギリシアの義務オフィキウムの概念と比較・対立させることができる。もうひとつの根本的な問題は私モワの問題である。すなわち自己の肯定を通さないだけでなく、自己の破壊をも内包するような個別化 = 個人化の様式である¹²。

¹²西洋の主体性の歴史においてキリスト教がもたらしたものは、自己否定の主体性である。フーコーは、西洋の主体性の歴史を、大きく二つの形態に区分する。スピリチュアリティの形態と認識論的な主体（「デカルト的契機」）である。このなかでスピリチュアリティの歴史は、キリスト教を境に二つに区分される。すなわち、自己の統御、自己の完成、自己の鍛錬の形式と、自己の否定の形式である。後者はキリスト教的な主体性である。Cf. *L'héméneutique du sujet* [34], *op. cit.*

なお、司牧の最も特徴的な機能の一つは、個別化である。「私は、実際、諸個人に向けられ、彼らを継続的に・永久的に導く権力の諸技術の発展を念頭においています。もし国家が集権化され・集権化する権力の政治形態だとすれば、司牧を個別化する権力と呼ぼうと思います」。Cf. *《Omnes et singulatim》* [31], *op. cit.*, art. cit., p. 136.

真理（個人の真実の生産）

最後に、真理の問題である。これもまたギリシアの真理関係（教育）と比較して、類似性と相違性を示すことができる。すなわち牧者は教育の任務を持っている。しかもその任務は最も重要な任務だとさえいえる。教育は一次元的なものではなく、複雑なものである。牧者は、彼自身の模範、彼自身の生活によって教えなければならない。模範の価値は非常に高い。模範によって示さない言葉だけの教育は無効化される。教育はまた、一般的、包括的には行われぬ。みんなに同じ仕方で教えることはない。人々の精神がそれぞれ違うからである。これら全体は伝統的な教育の考え方とそれほどかけ離れていない。しかしキリスト教は二つの根本的に斬新なものをもたらした。

一、羊たちの日常的な生活、行動を隈なく見る眼差し、観察、監視という意味での完全な教育である。日常生活は単に教育の結果ではなく、観察や配慮の対象になって、その結果、牧者は羊たちの行動に関する知を形成しなければならない。牧者の眼差しは信者のベッドにまで浸透しなければならない。

二、良心の指導である。牧者は単に真理を教えるのではない。良心の指導は、じつはキリスト教が発明したものではない。古代の良心の指導は、第一に、指導してもらいたい人の意志によるものである。この指導は有料であった。自発的に指導を乞い、指導料を払う。ソフィストたちは、公共の場で良心指導の店を開いていた。第二に、古代の良心指導は状況的、逸話的であって、自分の人生全体を導いてもらうわけではない。近親の死があるとか、子供や妻を亡くしたとか、破産したとか、君主によって追放されたとか、苦しいときに相談をするのである。従って、良心指導は自発的、逸話的、慰め的なものである。第三に、良心の指導には良心の検査が伴われる。つまり、指導者は、指導される側に自分の良心、自分が行ったこと、自分が犯したことを検査するように言い、誘い、時には強制する。要するに、ある日の存在、あるいは存在の断片をなぞる。起きたこと、調査する者の手柄、徳、進歩などが真実の中で確実になるように言説のフィルタを通してなぞる。しかし良心指導の実践の中に含まれるこの良心の検査は、目的を持っている。それは自己の統御である。良心の検査は自己の統御の条件であった。

キリスト教における良心の指導と検査の形式はまったく異なる。第一

に、良心指導は自発的なものではない。それは絶対的に義務的なものである。良心の指導者を省略することはできない。第二に、良心指導は状況的なものではない。それは不幸や困難や危機に応じてなされるものではない。それは絶対的に永続的なもの、人生全体に対するものである。第三に、良心の検査^{エグザマン}は自己の統御を保証することを機能とはしない。それは正反対のものである。良心の検査の目的は、自分がやったこと、自分のありよう、自分が感じたこと、自分が従った誘惑、自分の中に残っている悪い考えを指導者に言いに行けるようにすること、つまり他者への従属関係を固定することである。良心の検査は、統御の手段から従属の手段に変わった。人は良心の検査によって、その都度、自己に関するある種の真実の言説を形成するようになる。自己から出発してある種の真実が抽出され、生産されるようになる。その真実によって指導者と指導される者は結ばれていく¹³。

¹³ フーコーにとって検査^{エグザマン}という概念は、知・真実の技術の歴史においても、権力の技術の歴史においても、主体性の歴史においても重要である。キリスト教の良心の検査がモデルにしたのは、古代の良心の検査である。しかしキリスト教はそれを完全に変質させ、発展させる。帝政ローマ時代の主体化にとって良心の検査が如何なる機能を果たしたかについては、82年度の講義《主体の解釈学》の3月24日の第二講目の講義を参照されたい [34, p. 457-470]。

真理の歴史に関して、フーコーは大きく二つの系列を考える。内在的な真理の歴史、つまり真理がそれ固有の調整原理によって自己修正されていく歴史と、外在的な真理の歴史、つまり本来的に真理以外の場所から形成される真理の歴史である。後者の場合は、社会的な諸々の実践に応じて様々な知が生まれるようになる。前者は科学史が記述するような真理の歴史であり、後者は、別の歴史が記述するものである。社会的実践と深く関わる外在的な真理の歴史には、また大きく三つの系列が存在すると、フーコーは考える。その三つの系列とは、試練^{アンケート}、調査、検査である。裁判実践、司法のシステムにおいてこれらのメカニズムを特徴付けるとすれば、以下ようになる。

まず試練とは、第一に、真実の探求が問題ではなく、ゲームである。第二に、このゲームは、真・偽が問題ではなく、勝利か敗北かが問題である。第三に、この勝負は当事者間の問題であり、第三者や権威は必要ない。第四に、強い者が正しいとするものである。このシステムは中世まで機能していた。

次に、調査だが、フーコーは、裁判における法的真実の産出方式としての調査の最初の登場を『オイディプス王』において見出す——それは証言などを集めて、真実の断片から完全なる真実を構成することである。これはギリシア文明では、それほど発展せず、12,13世紀に再出現するが、そのときは完全に様変わりして、西欧世界において決定的なものとなる。それは博物学的、司法的、行政的、政治的なものになっていく。調査の特徴は、第一に、ある種の権威を必要とする。政治権力は、必然的な登場人物である。第二に、権力者は、正義をなすのではなく、手続きの合法性を確認することを役割とする。第三に、権力は、質問を立て、問い質すことによって行使される。権力は真実を知らず、それを知らうとする。調査の技術は、あるタイプの権力をその起源とするが、次第にその領域を拡大して、権力と無関係ないわば認識の諸領域に広がる。

最後に、検査^{エグザマン}だが、これは非常に奇妙な分析の形態である。検査の起源は、哲学的・

従って、キリスト教司牧の特徴は、救済との関係でも、法との関係でも、真理との関係でもない。キリスト教司牧は、この救済の関係にある構造全体、美德の循環・転移・逆転の技術全体に作り変え、法的関係を個人的、全面的、完全な、永続的な服従関係に変え、真理の関係を隠された内面の真実の生産に変えた。

キリスト教司牧とともにまったく新しい権力の形態が生まれる。それはまったく特殊な個別化＝個人化の様式と呼ばれうるものである。この個別化は、救済、法、真実と関わるものを通して把握されうるまったく特殊な様式で行われる。この個別化は個人の身分や力や威光によって定義されるものではない。それは三つの方式でなされる。まずは、分析的なアイデンティフィケーションである。第二に、この個別化は、自己の自己に対する統御によってなされるのではなく、隷属のネットワークによってなされる。これが内包するのは、全員の全員に対する隷属、個人の中核としての自己やエゴイズムの排除である。従って、これは服従化による個別化である。第三に、この個別化は、真実に対する関係によって得られるのではなく、内面的・隠された・秘密な真実の生産によって得られる。分析的同一化、服従化、主体化、これがキリスト教司牧とその制度によって実際に行われた個別化の手続きの特徴である。従って、西洋における人間の個別化の諸手続きの歴史全体、すなわち主体の歴史は、司牧の歴史と歯車が噛み合っているのである。

司牧は、16世紀から展開するような統治性の序曲のようなものである。司牧は、二通りの仕方でこの統治性の序曲を奏でる。ひとつは、司牧本来の諸手続きによって。だが救済原理や法の原理や真実の原理によってではなく、法のもとの、救済のもとの、真実のもとの、別のタイプの諸関係を構築する対角線の諸空間全体によってである。もうひとつは主体の非常に特殊な構成によってである。分析的にその長所が同定される主体、服従の連続的なネットワークの中で従属させられた主体、強要される真実の抽出によって主体化される主体。西洋近代的な典型的なこの主体の構成は、司牧を西洋の権力の歴史における決定的な契機のひとつにするものである。

宗教的なものであるが、この分析形態から、社会学や心理学、精神病理学、犯罪学、精神分析が生まれる。要するにこれは社会を「規範化」する人間学の母体である。これは単に、調査のように、起こったことを知ることが問題ではなく、個人を不断に監視し、個人に関する知を絶えず生産するものである。Cf. 《La vérité et les formes juridiques》, *D.E.*, tome II [29], no. 139, p. 538-646.

司牧の分析を通じてフーコーが示そうとするのは、西洋近代社会における宗教と政治の関係を別様に考える必要があるということである。宗教と政治の関係が本質的に作用する場は教会と国家ではなく、司牧と統治であるということである。「少なくともヨーロッパ近代の根本問題は教皇と皇帝ではなく、むしろ *ministre*（公僕としての大臣、神の僕としての聖職者）という、フランス語でも他の言語でも唯一で同一の名の利便性を有する、例の混合的な人物、あるいは二人の人物である」。Ministre は、この両義性において、宗教と政治の関係、つまり統治と司牧の関係が実際に宿るところのものである。

全体化する権力としての国家理性、あるいは個別化する権力としての司牧が全体化する権力である国家理性にどのように入り込んだか¹⁴を分析する前にフーコーは、統治に対する、とくに司牧に対する抵抗という特殊な抵抗の形態を分析する。

2.3 指導 / 反-指導

ナチアンの聖グレゴリウス（329-390）は、司牧を魂のエコノミー（*oikonomia psuchôn*）と呼んだ、とフーコーは言う¹⁵。伝統的な家政術の観念は家という特殊な領域の経営を指す。しかし初期キリスト教の教父たちに見られるように、キリスト教司牧はこの伝統的なオイコスの次元（家）を別の次元に移した。それは世界全体とまではいかずとも、少なくともキリスト教国（キリスト教世界）、キリスト教徒みんなの共同体である。家庭の繁栄から魂の救済に、エコノミーの次元は移された。これがエコノミーの最初の重要な変化だとすれば、16, 17世紀の変化は第二の変化である。

¹⁴ 「逆説的にも、権力が個別化するものであればあるほど、それは官僚主義的になり、国家的になる」。Cf. 《La philosophie analytique de la politique》 [30], *op. cit.*, art. cit., p. 551.

¹⁵ 講義録の編集者注によれば、これはフーコーの思い違い、もしくは合成・捏造のようである。実際に、聖グレゴリウスの『対話編』でこれに相当するのは「魂の医学」であるという。しかし別の箇所、仏訳で「統治する」という動詞に訳されている箇所の原語が「オイコノミア」であることが指摘されている。オイコスの領域が家から国家へと拡大される現象が近代性のメルクマールとされており、フーコー自身もその考えに異議はないものの、ここでフーコーは、その前段階として、国家への拡大以前に、魂の共同体、信者たちの国境なき共同体への拡大を示唆しているだけに、この誤りの検証は重要な問題であろう。Cf. *Sécurité, territoire, population* [36], *op. cit.*, p. 220, note 1. なお、本節及び以下の五つのサブセクションは基本的に78年3月1日の講義に準じる（*ibid.*, 195-232）。

Oikonomia psuchôn を魂の「経済」と訳すわけにはもちろんいかない。この語はラテン語では *regimen animarum* 「魂の指導」と訳される。フーコーはこのオイコノミアを《conduite》と訳すことを提案する。この語には二つの意味がある。それは、導く、率いる、指導するという活動 (= 能動性) と、他方では、振り舞い方、指導のされ方、指導という行為の結果のもとで振り舞う仕方である。このコンデュイットという概念は、キリスト教司牧によって西洋社会の中に根本的な要素のひとつとして導入される。

さて、司牧は堅固な構造性を保って維持・発展したわけではない。司牧の危機が存在し、司牧の膨張が存在し、司牧の分裂が存在し、統治性への移植が存在する。そのうち、司牧に対する抵抗とはどういうものであったか。「権力が政治的主権を行使する限り権力への抵抗の諸形態が存在し、また権力が経済的に搾取する限り、抵抗の諸形態あるいは権力に向けられる拒絶の諸形態が存在したのとまったく同様に、指導としての権力に対する抵抗の諸形態も存在したのではないだろうか」 [36, p. 198]。

フーコーが *oikonomia psuchôn* の概念を持ち出したもう一つの理由は、指導 (conduite) / 反指導 (contre-conduite) の概念的・歴史的有効性を試すためである。仮説として以下の三つが立てられる。

1. 指導と反指導の間には直接的かつ創設的な相互関係がある。
2. 政治的反乱でも経済的反乱でもなく、指導をめぐる反乱の特殊性と自律性を測定することができる。
3. 18世紀から司牧機能の統治性への移植に伴って生じる反抗の形式を標定することができる。

第一の仮説の例をフーコーは、司牧制度の成立期に求める。歴史的に (初期キリスト教の時代ゆえに) 指導の形式が存在しなかったゆえに、反指導とは呼べないが、司牧はそれ自体何かの反動・抵抗として形成された。それはグノーシス派の宗教的行動のある種の陶醉である。グノーシス派は、物質を悪と同一視した。そこから帰結するのは、物質からの解放、物質の破壊、世界と法の破壊である。キリスト教司牧はこれに対抗して発展したのである。

第二の仮説の例は、ルターの反乱である。ルターの反乱がどんなに政治的、経済的な中継点を持っているとしても、それは政治的なものでも、経済的なものでもなかった。しかし反指導の反乱がどんなに特殊なものであるとしても、それは自律的なものではなかった。それは常に他の問

題、他の葛藤に結びついている。例えば、それは中世全体において、局地的（フランドル、リヨン）とはいえ、ブルジョワと封建制との戦いに結びついている。それはまた特に12世紀から顕著な都市経済と農村経済の分離と結びついている。それはまた女性の身分の問題とも結びついている。この反指導の運動は女性修道院で盛んである。それはまた文化的な格差と結びついている——例えば、牧者と医者との対立。従って、反指導の反乱はその形式と目標が特殊ではあるが、決して自律的なものではない。17世紀のイギリス革命は、制度的な葛藤、階級的葛藤、経済的問題などを伴った複雑な出来事だが、このイギリス革命はこの反指導の特殊な次元を隅々まで持っている。それは指導の問題を巡る葛藤だった——誰の指導を受けるか、どのように指導されるか、何のために指導されるか。

第三の仮説に関してはフォーコーは三つの例をあげる。

一、従軍。17,18世紀までの長い間、身分的に軍人である人、つまり貴族を除いて、従軍することは多少とも志願による職業であった。時として志願で済まされない場合もあるが、ともかく、それゆえこの軍事的徴兵は抵抗、拒否、脱営の余地を残していた。脱営は17,18世紀にすべての軍隊で流行りの現象であった。しかしこの時代からは、従軍はある国のすべての市民にとって単に職業ではなく、一般的な法律でさえもなく、良き市民の倫理になった。軍人であることが、政治的・道徳的な行為になった時から、古い違反としての脱営に不服従としての脱営の形態が付け加わる。この拒否は、戦争という仕事をやることを拒むのではなく、道徳的な行為、反 - 行為（= 反指導）、公民教育の拒否、社会によって提示された諸価値の拒否、民族的義務や民族救済的義務の拒否、国家における政治システムの拒否、自己と他者の死と殺害関係の拒否として現れる。ここには古い脱営の形式でもなく、中世の宗教的な反指導の抵抗現象とも異なる、指導の抵抗の現象が現れている。

二、18世紀からの秘密結社の発達。これらは宗教的な離反に近い。その代表的な例はフリーメイソンである。これらの秘密結社は19世紀にはますます政治的要素を持つようになるが、別の指導の模索という側面を常に伴う。別の指導の仕方、別の人間による指導、社会の外観的・可視的・お役所的な統治性によって提示されるものとは異なる目標を目指す指導。この政治活動において地下組織性は必然的な次元のひとつではあるが、同時に、別の指導の形式のもとでの統治的指導への代案的可能性を

提供している。フーコーは、今日において二つの政党のタイプがあるという¹⁶。権力の行使や機能・責任の達成を目指すものと、だいぶ前から地

¹⁶「政党」の問題は、フーコーにとって重要である。78年と79年に、フーコーは一見すると矛盾すると思われるような発言をしている。79年の講義でフーコーは「政党の統治性」という研究課題をはっきりと打ち出し、全体主義国家との関連性を指摘するが、これを78年4月に来日した際に行った講演と比較してみる。

78年の講演でフーコーは、権力の問題が真剣に問題にされたのは、20世紀半ばの大きな「権力の病」すなわちファシズムとスターリニズムを経験した後のことであると言う。しかしファシズムとスターリニズムは必ずしも新しいものではないと言う。それは「特異な現象」ではあるが、実は、「多くの点で、西洋の社会的・政治的なシステムにすでに存在していた一連のメカニズム全体を延長させたにすぎない」。それはたとえば、「政党の組織、ポリス装置の発展、強制労働収容所のような抑圧技術の存在」であり、「西洋自由主義社会の遺産」である。「ファシズムとスターリニズムはそれを受容するしかなかった」。ここでは、権力技術の普及における柔軟性が述べられていると言えよう。その限りで、全体主義国家と政党の組織は技術的連続性を持っている。「自由主義の遺産」というのもおそらくこのように考えなければならぬだろう。Cf. 《La philosophie analytique de la politique》 [30], *op. cit.*, art. cit., p. 535–536.

しかし79年の講義では、技術の相互浸透可能性ではなく、統治性において語る。国家の統治性、政党の統治性、自由主義の統治性は、異なるものであり、全体主義国家と連続関係にあるのは、政党の統治性であるとされる。79年3月7日(2月7日の講義でも若干触れられる)の講義で、フーコーは、あらゆる国家形態、たとえば、ポリス国家、福祉国家、ファシスト国家やナチス国家やスターリン国家などの全体主義国家を十把ひとからげにする通常の状態の国家批判の安易さを批判しつつ、全体主義国家の特殊性は「政党の統治性」に起因するものであると語る。第一に、「福祉国家は、全体主義国家、ナチス・ファシスト・スターリン国家と同じ形態も、同じ起源も持たない」。その起源は「18世紀の行政国家」でもなく、「19世紀に局限まで推し進められたポリス国家」でも「官僚主義国家」でもない。「政党という新しい統治性こそ全体主義国家の歴史的起源である」。第二に、全体主義国家は、「国家の高揚」ではまったくなく、反対に「国家の弱体化」である。我々の社会のアクチュアリティにおいて重要な問題は、「国家の増大」ではなく、「国家の衰弱」である。第三に、この国家の衰弱は、今日の社会においては、二つの形態のもとで出現する。一方で、「政党の統治性の成長による国家の統治性の衰弱」、他方で、「自由主義の統治性」による国家の衰弱である。Cf. *Naissance de la biopolitique* [37], *op. cit.*, p. 115–116, p. 196–197, et *infra*, p. 114–115.

単にミクロなレベルで用いられる権力技術という観点からすれば、その発展と普及の方向は盲目的である。しかし国家や社会という全体を導くプログラム化の水準においては、明確な形態的差異が存在し、それを識別することができる。統治性概念の有効性が測られる事例であるといえよう。

講義の中でフーコーは、翌年(1980年)の講義でこの「政党の統治性」のテーマを扱うことを予告しているが、その講義録がまだ刊行されていないがゆえに、それを確認することはできない。だが、80年の講義の《綱要》による限り、キリスト教の告白の実践が「統治性」の概念枠組の中で分析されているので、宗教との関係が深いと思われる「政党の統治性」の分析が含まれている可能性を期待することもできる。79年の講義録の編集者の注は、80年の《綱要》のみを参照しており、80年の講義の原稿を確認したとは思われない。Cf. *ibid.*, p. 214, note 10. *Résumé des cours* [27], *op. cit.*, p. 123–129.

既刊の講義録のうち82年度の《主体の解釈学》に、全体主義国家との関係性はまったく示唆されていないが、「政党」についてほんの僅かに言及している部分が二箇所存在する。一つは、1月6日の第二講目の講義の中である。西洋思想史における主体と

下組織性を止めてはいるが、古い計画の名残を留め続ける政党、つまり新しい社会秩序を生み出し、まったく新しい人間を生み出そうとする計画を明示的には放棄したが、その雰囲気を保ち続ける政党である。この政党は、たとえそれが既存の社会を再生産するにすぎないとしても、それはある点までは反社会、別の社会として機能せざるを得ない。そしてその限りにおいて、この政党は、別の司牧として機能する時から、別の社会、別の指導形式を提示すると同時に、指導的反乱を誘導する。

三、反医学運動。医学、医学的知は司牧の巨大な力のひとつであったといえる。その限りで、18世紀末から医学もまた一連の指導的反乱を引き起こした。予防接種の拒否のような実践的な運動から、ある医学的合理性に対する拒否まで——電気療法、磁気療法、薬草、伝統医療などをめぐって医学的異説を構成しようとする努力。こうした医学の拒否はいくつかの宗教団体において盛んであった。

この種の指導に対する抵抗を名づけるためにフーコーはいくつかの概念を候補者としてあげる——「抵抗」、「拒否」、「反乱」、「不服従」、「^{ディシダンス}離反 = 反体制」。しかし主権を行使するわけでも、搾取をするわけでも

真実の関係には、大きく二つの形態が存在する——「スピリチュアリティ」と主知主義あるいは認識中心主義。「スピリチュアリティ」とは、主体が真実に到達することの本質的な不可能性を前提とし、真実への到達過程においては代償や鍛錬や啓示などの条件を必要とし、真実への到達の効果としては主体の変容をもたらすものである。これに対し、主知主義は認識の完全な可能性を前提として、真実への到達は手続きや「方法」の合法性のみを条件とし、真実の効果としては主体の変容をもたらさないものである。さて、マルクス主義は、本来的にはスピリチュアリティの特徴を含んでいるものであるが、それが隠蔽されてきたと、フーコーは言う。マルクス主義は、知に固有なスピリチュアルな諸条件を社会諸形態に隠蔽してきた。つまり「主体と真実」の諸問題は、集団・階級・政党などへの帰属の問題に割り引かれた。これは主体と真実の関係の問題の忘却である、とフーコーは言う。Cf. 《L'herméneutique du sujet》 [34], *op. cit.*, p. 31.

もう一つは、2月10日の第一講目の講義で、「^{コンヴェルション}帰依 = 回帰」の概念を説明する時である。「帰依」の観念は、宗教的にも、哲学的にも、道徳的にも、政治的にも重要な観念である。その政治的な意味として、19世紀の革命的主体性の確立において導入されたのが「帰依」である。19世紀の革命の特徴を、フーコーは、フランス革命への帰依 = 回帰と考える。「革命への帰依」という根本図式を考慮しないと、19世紀の革命的実践、革命的主体を理解することはできないとする。ところが、帰依の観念は、政治の領域で有効化されながらも、「革命党の存在」によって消滅される。「帰依の図式による革命への帰属は、政党への加入による革命への帰属に移行する」(*ibid.*, 197-200)。

これらの発言から「政党の統治性」と全体主義国家の関係を探ってみても無意味であろうが、何らかの関係があるだろうということは想像できる。80年の講義録の刊行が待ち遠しい限りである。

なく、指導をする権力へのこの特殊なタイプの抵抗は、反乱よりは穏健であり、不服従よりは強硬なものである。「離反 = 反体制^{ディン・ダ・ン・ス}」という語は、意味的には相応しいとされる。なぜなら宗教的抵抗にも政治的抵抗にも実際に使われた語だからである。しかしこの語には現在あまりにも限定的な意味が付与されているので、フーコーは「反-指導 (contre-conduite)」を提案する。反-指導という語の利点は、(1)「指導」という語の能動的な意味を活かすことができる。(2)他の語が持つ実体化の機能を避けることができる——「離反」は「離反者」を作る。実体化は有効であるどころか危険である。「反-指導」の概念を使用すれば、ある離反者を制裁せずに、また神聖化もしくは英雄化せずに、政治または権力の一般領域で行動する構成要素を分析することができる。

さて、中世に起きた様々な反-指導は、五つの形式を拠り所にしていた。その五つとは、禁欲主義、共同体形成、神秘主義、聖書、終末信仰である。これらはすべて、前述の司牧権力の特徴である、救済の機構、服従の機構、真理の機構を、部分的または全面的に再配分し、無化し、資格剥奪することを企てるものである。

禁欲主義

禁欲主義をキリスト教の本質とする習慣があるが、実は禁欲主義は司牧に対する反-指導である。司牧は3,4世紀の教会で発達したもののだが、それはかなりの部分において、禁欲的实践に反対してのことである。具体的には、エジプトやシリアの修道生活、独居修道生活の行き過ぎに反対してである。単独ではなく共同での修道生活、修道院のヒエラルキー、日課的な規則、上位者への絶対服従、意志の断念、こういったものは禁欲主義と両立不可能である。

なぜ両立不可能であるか。(1)禁欲は自己との取っ組み合いである。そこに他者は、不可能ではないが、必然的ではない。(2)禁欲は段階を踏んで前へと進む鍛錬である。易しいものから難しいものへ進む鍛錬である。この鍛錬において難しさの基準は、禁欲者自身の苦痛である。嫌なことや不可能なことをやることによって禁欲者は、己の限界を知るまさにそのときに、己の修行の案内人となり、それを乗り越えるように推し進められる。(3)禁欲主義は内面的な挑戦であり、また他者への挑戦でもある。自分または他者がやり遂げた難しい修練よりもさらに難しい修

練を行う。(4) 禁欲主義は、完全な状態、アパテイアの状態を目指す。禁欲主義者のアパテイアは、自分自身・自分の身体・自分の苦痛に対する支配である。結局、禁欲主義において問題は、自分に勝つこと、世界・身体・物質・悪魔とその誘惑に勝つことである。ここで誘惑は重要である。誘惑は禁欲主義者にとって除去すべきものではそれほどなく、不断に手なずける (maîtriser) べきものである。禁欲者の理想は、誘惑のない状態ではなく、どんな誘惑にも動じない境地に到達することである。(5) 最後に、禁欲主義は、身体の拒否、物質の拒否、グノーシス的な没宇宙論に準拠する、あるいはキリストとの身体の同一化に準拠する。禁欲者であるということ、苦痛を受け、食べることを拒み、自分に鞭打ち、自分の身体にこてを当てるということは、己の身体をキリストの身体ならしめることである。

競技者の試合という形式、自己と世界の統御という形式、物質の拒否、没宇宙論、身体の栄光ある同一化、これらは司牧とは明らかに両立できないものである。司牧においては、永遠な服従と自己の断念が存在するのみであり、他者との競合や自己の統御は存在しない。世界の断念も存在しない。司牧と禁欲主義が両立不可能である限りで、中世に司牧に対する反指導が展開されたとき、禁欲主義はその支点・道具の一つであった。この禁欲主義は一連の宗教的な集まりにおいて発達した。禁欲主義は、キリスト教と疎遠ではないにせよ、明白に司牧権力とは疎遠なものである。ところでキリスト教が組織されたのは司牧権力の周りである。禁欲主義はキリスト教の中でずっと争点となるが、キリスト教は禁欲的な宗教ではない。キリスト教は、司牧をその権力構造として持っている限りで、本質的に反禁欲的である。反対に、禁欲主義は一つの戦術的要素、権力構造に対抗するときの切り札のようなものである。禁欲主義の持つ固有の過剰さは、外的な権力が近づくのを不可能にする。

キリスト教司牧は、ユダヤ的原理、ギリシア・ローマ的法の原理に、服従という過剰な、法外な要素を付け加えた。禁欲主義は、個人が自己に差し向ける命令と挑戦の過剰さによって、この服従を圧倒する。法のレベルが存在するとすれば、司牧はそれに他者への服従の原則を追加し、禁欲主義はそれに自己の鍛錬という挑戦を追加する。

共同体

共同体の形成は、司牧権力に従わないやり方の一つであった。禁欲主義の場合は、個人主義的傾向が強かった。共同体の形成は、司牧者の権

威、神学的正当性を拒否する理論的・神学的・教理的な根拠を持っている。

一、罪の状態にある司牧者の問題。司牧者の権力の特徴は、一度叙任を受けたら絶対的に抹消できないことであった。司牧者の権力の永続性、司牧者の権力と道德性との関係、こういった問題を提起する系列である。前述の「長所と短所のエコノミー」全体と関わる問題である。

二、司祭の秘蹟権の問題。教会の権力は、秘蹟権を深化することによって強化された側面が存在する。洗礼、告白、聖体などの秘蹟は、信者を共同体に入らせるものであった。こうした秘蹟は、様々な宗教的共同体において絶えず疑問視されていく。子供への洗礼義務の拒否（意志を持たぬ者に及ぼす司祭の権力としての洗礼の拒否）、成人の洗礼（意志による洗礼）だけを認める傾向、この傾向は再洗礼になっていく。告白への不信もある。告白は10,11世紀までは俗人同士で行われえた実践だったが、11,12世紀から司祭が独占するようになる。宗教的共同体では、俗人同士の告白が実践されると同時に、司祭への告白の不信が現れる。

三、聖体の秘蹟の問題。共在説（*présence réelle*）のような、パンと葡萄酒を分かち合う共同の食事を摂る形で聖体の秘蹟を執り行う反-指導的な共同体的実践が存在する。

これらの理論的根拠に基づく共同体の形成は、司牧の特徴である司祭/世俗という二形性（*dimorphisme*）を廃止する。聖/俗の二形性にとって代わっていくつかの形式が現れる。選出、指名によって司牧者を選ぶ場合（タボル派）は、明らかに、司牧の地位は一時的である。もう一つの形式は、聖/俗の二形性の代わりに出現する、選ばれし者/選ばれざる者というまったく異なる二形性である。この形式では、選ばれし者はすでに救済をなしたゆえに司牧者を必要とせず、選ばれざる者はそもそも救済の見込みがないゆえにこれまた司牧者を必要としない。この形式の二形性は司牧権力の組織を排除するものである。

また聖/俗の二形性に平等の原理が取って代わるものもある。司牧の不在であり、私有財産の不在、共同体の所有、平等な分配である。

共同体の形成は、司牧の服従の原理に対立するものである。しかし服従の原理は反-指導的共同体において完全には排除されない。汎神論的な

共同体のような場合は、服従の原理が不在であるといえる。しかし司牧とは別のやり方で、服従の図式を有効化する共同体も存在する。たとえば、相互的な服従関係である。他者が神であるかのように、互いに他者の命令に服従する。またヒエラルキーの体系的な逆転も存在する。原理的に、キリスト教司牧が唱える、「司牧は最後の僕」であるという原則のラディカルな実行である。最も無知な者、最も貧しい者、放蕩者、娼婦が団体の責任者として選ばれる。これらの共同体は、ある種の過剰さにおいて、反社会、社会的階層関係の逆転、カーニバル的な側面を持っている。

神秘主義

神秘主義は、定義からして、司牧権力から逃れる。神秘主義の特徴は、司牧の「真理の機構」との対立にある。

一、可視性の構造。司牧の真理の機構は、個人の検査、個人の内面的な真実の生産を特徴とする。神秘主義の真理の機構は、その可視性の働きにおいて司牧と異なる。魂は、他者に見られるべく与えられたものではない。神秘主義において魂は自分自身を見る。自己の中に神を見、神の中で自己を見る。この限りで、神秘主義は告白による検査のシステムを逃れる。

二、教育の原理。神秘主義は、魂への直接的な神の啓示であるから、司牧における教育の構造、真理の伝達を逃れる。

三、進歩の原理。司牧における教育の原理は、前進的な蓄積・学習によって無知から認識へ進むが、神秘主義は、交替の働きを通過する。即ち、夜と昼、陰と光、喪失と取り戻し、不在と現前の不断の転覆の働きである。神秘主義は、完全に両義的な経験の形式で展開する。夜の秘密は照明 (illumination) であり、照明の秘密は盲目にすることである。無知は知であり、知は無知の形式を持っている。

聖書

反-指導の運動には聖書への回帰を拠り所にするものがある。聖書は、司牧の中継を必要としない。聖書への回帰は、反-指導の本質的なテーマ

の一つである。

終末信仰

終末信仰は、本当の司牧である神の再臨を待ち望むものである。ヨアヒム（1132-1202）的形態の終末論は、歴史における第三の時代の到来を言明する。最初の時代は、三位一体の第一の位格である神が預言者アブラハムの中に受肉する時代、この時代にユダヤの民には司牧者たちが必要であった。第二の時代は、第二の位格（キリスト）が受肉する時代である。キリストは神よりうまくやる。神は司牧者を送ったが、キリストは彼自身が受肉する。しかしキリストは一度天国に戻り、彼の群れを司牧たちに預けた。しかし第三の時代が来る。この時代には聖霊が地に降りてくる。ところが聖霊は、人格に受肉しない。聖霊はすべての人々に充満する。したがって、羊飼いは必要でなくなる。

*

最後に、フーコーはこうした反-指導の諸形式を三つの点で特徴付ける。

一、キリスト教は、その現実の司牧の組織化においては、禁欲の宗教でも、共同体の宗教でも、経典（聖書）の宗教でも、終末論の宗教でもない。

二、五つの反-指導のテーマは、キリスト教の外部にあるものではない。それは境界的なものである。それは教会自体が絶えず再活用し、再導入し、意味を変え、反復させたものである。その帰結として、反-指導の再移植を選択するようになるプロテスタント教会と、反宗教革命によってこれらの要素を統合しようとするカトリック教会とに教会は分裂する。これらの要素は、境界的な仕方ではあれ、キリスト教の一般地平の一部分である限りにおいて、戦いは外在性の形式でなされるのではなく、戦術的諸要素の再活用の形式でなされる。

三、司牧権力の観点は、統治性の最深部もしくは背景の把握を可能にするかもしれない。権力は、権力それ自体から出発して展開される内因性の歴史の記述によっては明らかにされない。互いに外在的な要素の間の理解可能な諸関係を標定することが、権力の問題において重要である。

政治的問題、経済的問題、都市暴動、農民暴動、封建制とブルジョワジーの葛藤などがなぜ、宗教的なテーマに彩られるのかが問題である。これらの外在的な諸要素の間の蝶番としての司牧を問題にすることは、伝統的なイデオロギー的還元を防ぐためである。集団や階級の熱望が、宗教的信念に翻訳されるような反映論的思考方を排しなければならない。司牧の観点は、反映論ではなく、関係・戦略の形式の分析である。

2.4 小括

本章で示そうとしたのは、フーコーの司牧理性 (*ratio pastoralis*) [36, p. 238] あるいは司牧権力の合理性の分析である。司牧権力の合理性は、統治の合理性の起源とも言えるようなものである。しかしこれはまだ本来的な統治理性 (*ratio gubernatoria*) (*ibid.*) あるいは政治的合理性ではない。16世紀から国家理性による政治的統治の必要性が主張された時、そこには司牧権力の諸技術が活用されているのである。このプロセスは、後にポリス装置になるものによって完全に進められる。国家は、「個別化の要因であると同時に全体化の原理」である¹⁷。このことは「ポリスの最初の計画がどんなものであったかを見れば十分」である¹⁸。ところで、司牧権力は個人の救済、個人的な服従関係、個人的な真実の抽出という理論・実践・技術・制度を開発し、発展させた。これらはすべて個人の魂の統治 = 指導を最も合理的に行うためのものである。フーコーが分析しようとしたのは、司牧の歴史ではなく、政治的統治によって活用された統治の合理性としての司牧合理性という水準である。

しかし政治的統治は、論理必然的に集団・人口・全体を統治することである。全体化の合理性を追求するのに、なぜ個別化の合理性が活用されたのだろうか。第一に、それは、司牧権力が、主権者という意味で政治権力なのではなく、もっぱら宗教的な権力でもなく、現世的な権力だったからである。第二に、司牧権力のメカニズムそのもの（救済、服従、真実）が、政治的な統治と非常に親和的だからである。非統治者の救済（政治的な意味では、生命の維持、生活の保障、安全の保証、健康の保証など）は、完全に統治者に依存することによってのみ達成されうる。とはいえ、本来的に理論的には、統治者は非統治者の救済のために自己犠牲と奉仕を原理としているが、現実政治においてこの原理までもが実際に導入さ

¹⁷ 《Omnes et singulatim》 [31], *op. cit.*, art. cit. p. 161.

¹⁸ *Ibid.*

れるかどうかは、別の問題である。このような救済のメカニズムは、統治者への絶対的な服従を求める。これもまた政治的統治にとって都合のいい理論だといえる。個人に関する真実の生産は、政治的統治にとってますます不可欠な道具となる。

統治合理性の二大枠組は、個別的統治の合理性と全体的統治の合理性であるといえる。しかし全体的統治を合理化するためには個別化の技術の導入が不可欠である。司牧理性 (*ratio pastoralis*) と国家理性の深い結びつきはこの点に存する。

政治的合理性は、西欧の諸社会の歴史のなかで発展し、課されたものです。まずそれは、司牧権力の観念の中に根を下ろし、次いで国家理性の観念の中に根を下ろしました。個別化と全体化はその不可避的な二つの効果です。解放は、この二つの効果のどちらかを攻撃することから来るのではなく、政治的合理性の根っこそのものを攻撃することからのみやってくるのです¹⁹。

したがって、司牧のメカニズムは、統治合理性の最初の形態であると同時に統治合理性の根底にあるものであって、これを明らかにすることによって、統治者として、または非統治者として自明な考え方や振舞い方に、ある種の変化をもたらす可能性を秘めているものである。統治合理性の批判はこの点にこそ意義があるのである。

¹⁹ *Ibid.* et *supra*, p. 45, note 12.

第3章 全体化する統治——国家 理性

3.1 歴史的背景

ボテロ（1540–1617）を初めとして国家理性論が誕生する歴史的背景には、司牧の危機と呼ばれるものがあった¹。宗教改革において最もラディカルな形態をとる反-指導的抵抗・蜂起は、司牧の分裂をもたらした。司牧は消滅したのではなく、プロテスタント的司牧とカトリック的司牧とに分離し、その各々において司牧はさらに強化される。

「司牧から統治へ」という言い方をする場合、それは複雑な現象である。まず16世紀にはまだ宗教的司牧が存続している、あるいはむしろ強化される。他方、教会の外部で、人間の指導の発展がある。これには二つの形式がある。一つは私的な形式であり、中世に消滅したヘレニズム時代の哲学への回帰である——自己をどのように指導するか（どのように振舞うか）。デカルトの『精神指導の原理』や『省察』などは、これを代表するものである。もう一つは公的な領域での指導の出現である。言い換えれば、政治的領域で指導の問題が提起される。主権権力には、それまで与えられなかった、指導の任務が与えられる。主権者は、魂の指導までも責任として引き受けるべきものと見なされる。この限りでは、宗教的司牧から別の指導の形式への移行はまだ存在しない。私的にせよ、公的にせよ、存在するのは指導というテーマの一般的な強化・増幅・拡散が存在するのみである。

ところで、これらの複雑な現象の中に、非常に新しいものが含まれているとすれば、それは、主権者が人々の統治という任務を引き受けるべきかという問いである。この種の問いは、主権の枠組の中で統治の合理性、最初の政治的合理性を定義するものである。それはまた、（政治の）新しい領域、新しい対象を定義するものである。前者は、もはや司牧理

¹本節は基本的に78年3月8日の講義に準拠する [36, p. 233–259]。

性 (*ratio pastoralis*) ではなく、統治理性 (*ratio gubernatoria*) と定義され、後者は、公的領域としての国家 (*res publica*) と定義される。

国家 (*res publica*) は、統治の水準で出現したまったく新しいもの、まったく特殊なものである。主権者は、自然を統治する神でもなく、身体を統御する魂でもなく、群れに配慮する司牧でもなく、子供を指導する家長でもない。主権者はもはやモデルを持たない。

16-17世紀に起きた出来事には二つの系列があるといえる。一つは、宇宙の脱統治化 (*dégouvernementalisation*) である。自然科学の発展によって、自然は神の宇宙論的な統治から切り離される。この独立・自足的な自然は、如何なる統治も許さない。自然はそれ自体の「原理」によって営まれる。他方で、人々に対する主権が存在する。主権は、直接的にはそれ自体のうちに含まれていない特殊なものを背負わなければならない。主権には統治が求められる。統治とは、主権にとって、過剰な何かであり、他にモデルが存在しないゆえに、それ自体の理性を見つけなければならない。それが国家理性である。ポテロの定義によれば、「国家理性は、国家の保全や国家の設立やその拡張より遥かに以上のものを含む」。国家理性は、国家が設立される瞬間から、国家を維持し保全することを可能にする合理性の類型なのである。したがって、一方で自然原理 (*principia naturae*) が、他方で国家理性 (*ratio status*) が存在する。自然原理と国家理性、自然と国家、ここにおいて西洋近代人に与えられる知と技術の大きな二つの座標が構成・分離される。

最初の国家理性論が出現したとき、それはガリレイの発見が宗教的にスキャンダルを巻き起こしたのと同様のスキャンダルを巻き起こした。無数の反国家理性の言説に共通して反復的に現れる三つの言葉、それは「マキアヴェリ」、「政治」、「国家」である。

事実、マキアヴェリにおいて統治術を見出すことはできない。マキアヴェリの問題は、国家の保全ではなく、君主と君主の支配が及ぶものとの関係であった。マキアヴェリにおいて統治術は存在しない。にもかかわらず論争の中心はマキアヴェリである。統治術を定義したのは彼ではないが、統治術の定義は彼の言葉を通してなされる。これはかなり独特な言説の現象である。

国家理性に敵対する者たちは、国家理性論者に向かって次のように言う。主権とも異なり、司牧とも異なる自律した、特殊な統治術などは存在しない。存在するのはマキアヴェリだけ、つまり君主の気まぐれだけである。したがって、国家理性論者はみなマキアヴェリストである。特

殊な統治形態を探るために世界・自然・人間に対する神の主権という根本原理を無視すれば、結局たどり着くのは君主の気まぐれである。

国家理性擁護者たちにとっても、マキアヴェリは彼らの求めるものを与えてはくれない。マキアヴェリは両側から忌避される。

第二に、「政治」という語である。「政治」という語は常にネガティブに用いられる。「政治家」という語は、統治がなすべきもの、統治の合理性の形式を思考し、計算し、分析する人々を指す。しかしこの語のコノテーションは、分派、異端すれすれのものである。16-17世紀の「政治」は、物や領域や実践のタイプを指すのではなく、職業形態でさえもなく、このように人を指すものであった。法的・神学的な基盤に対して、政治家たちは、統治の合理性を思考しようとした人々である。領域として、行為の類型として政治が現れるのは17世紀半ばである。このときに政治は異端であることをやめる。政治は、ある一部の人々の思考の仕方であることをやめて、ポジティブに価値付けられた領域になって、制度と実践の水準で、フランス絶対君主制の主権システムの内部に統合される。ルイ14世は国家理性を主権の一般形式の中に持ち込んだ人物である。彼の独自性は、国家理性が実践の水準に達したことだけでなく、君主の可視的・示威的な儀式全体の水準にも達したことである。主権と統治の絆と分節化を誇示し、それと同時に、水準の差異、形式の差異、特殊性をも誇示する。ルイ14世は実際に国家理性である。彼は「朕は国家なり」と言う。

第三に、国家である。16-17世紀は国家理性の誕生の時期であって、制度としての国家が誕生した時期であるわけではない。つまり制度的な国家を特徴付ける軍隊組織、税制、司法制度などは遥か以前から存在しているのであり、問題は、国家が政治的な反省の中心に入り込んだ時期はいつなのかということである。国家についての認識と分析、国家への期待と不安、国家に対する愛と憎しみ、国家への依存と国家からの自立は、この時期を出発点とする。要するに政治的な賭け金としての国家の出現である。

*

フーコーにとって国家の問題は彼の分析の中心的なテーマであるといえるが、彼は、方法論的に、国家の概念内在的な分析を行わない。他の理論家たちの国家論を歴史的分析の対象とする場合、フーコーは、それらが統治の理論である限りにおいてのみ視野に入ってくる。即ち、フー

コーは、政治的問題の賭け金は国家よりも統治であるという考えを持っている。16–17世紀の国家理性の理論は、本質的に国家論ではなく、統治論であるとフーコーは見る。「国家は統治の一つの仕方、統治の一形態に過ぎない」、「国家は統治の予期せぬ結果に過ぎない」、また「統治は国家の道具ではない」[36, p. 253]。したがって、より一般的な問題としての統治の歴史の中に、国家を位置づけ直すことがフーコーの問題である。

3.2 国家理性の定義

イタリアのパラッツォは『統治と真の国家理性に関する論考(1604)』において「理性」と「国家」を定義する²。まず理性は二つの意味で理解される。理性とは、一方で、物の完全な本質、事物の諸部分全体を統一するもの、物を構成する諸要素の間に必要な絆である。他方で、理性は物の本質を認識することを可能にする魂の能力である。即ち、理性は主観的かつ客観的な意味において理解される。

国家に関しては、四つの意味で理解される。まず国家は領域、支配権(*domaine, dominium*)である。第二に、国家は法律などの制度の総体である。第三に国家は、生活の条件、身分、職業である。最後に、国家は、運動と対立される物の質、不動ではないが、物がその状態を維持するようにする質である。共和国とは、この四つの意味を持った国家である。即ち、領土であり、法という環境であり、諸身分によって規定される諸個人の総体であり、この三つ(領土、司法、身分)の安定性である。

国家理性とは何か。客観的には、エターの四つの意味を持つ共和国がその統合性を維持するのに必要かつ十分なものである。主観的には、共和国の統合と平穏と平和を得るための手段を認識することを可能にする規則や技術である。こうした国家理性の定義の特徴は、第一に、国家以外には他にどこにも準拠しないということである。自然の秩序にも世界の秩序にも神の命令にも国家理性は準拠しない。第二に、国家理性は本質-知の関係をめぐって分節される。第三に、国家理性は本質的に保守的な何かである。国家理性は、国家の存在、統合の状態での維持が主眼であって、変革の原理ではない。最後に、国家理性は、国家それ自体の外部にある如何なる目的性とも関わらない。国家理性の目的は国家それ自

² (以下の四つのサブセクションを含む) 本節は基本的に78年3月15日の講義に準じる [36, p. 261–291]。

体である。幸福のようなものがあるとしても、それは国家それ自体の幸福でしかない。最後の日は存在しない。

パラッツォに対する（おそらくは彼自身の仮想的な）反論は、第一に、国家それ自体以外の目的を持たない統治になぜ従わなければならないのか、第二に、国家理性による恒常的な統治の必要性はあるのか、つまり危機的な時期にだけ一時的な統治で十分ではないか、というものである。それに対してパラッツォは答える、共和国は、もし国家理性に命じられる統治術によってその都度維持されなければ、一瞬たりとも存続することができない、と。統治は常に必要である。

3.2.1 新しい時間性

パラッツォの国家理性の定義は、新しい歴史的・政治的・保守的な時間論が素描されている。無際限な時間、統治の時間性、永遠な・保守的な時間性である。

一、起源、合法性、王朝の問題の不在。これらは、マキアヴェリが提起した問題である。権力の起源によって可変的であるべき統治術、これがマキアヴェリの問題であった。しかし国家理性もしくは統治術において起源の問題は提起されない。人はすでに統治の中、国家の中、国家理性の中にある。

二、終点の不在。終点の不在は、起源の不在より重要である。国家は諸個人の救済を案じる必要がない。歴史の終り、歴史の完成を求める必要はない。歴史的・宗教的・政治的な最後の帝国の夢は存在しない。キリストの再臨もカエサルの帝国もない。歴史の時間は無際限なものとなる。開かれた歴史性であり、歴史的・政治的な特異な時間である。救済を目標としないが、統治は無際限に続くものとなる。最後の帝国という理念に取って代わるのは永遠平和という理念である。この理念は、諸国家間の均衡によって獲得される。普遍的平和は多数性によって保証される安定性である。

*

16-17世紀は、司牧もしくは統治が、本来的な政治つまり主権の領域に入り込んだ時代である。司牧もしくは人々の統治のテーマの根本問題は、救済、服従、真実の問題であった。では、国家理性においてこの三つのテーマはどうなるのか。

3.2.2 救済（クーデター、国家の救済）

17世紀はクーデターの理論が盛んであった。クーデターの問題は、国家理性における救済のテーマを考える手がかりになる。17世紀のクーデターの問題は、国家の没収を意味しない。クーデターは通常法を越えるもの、法・合法性を中断するものである。法を侵害するクーデターは、しかし国家理性と無縁なものではない。つまり国家理性に対する例外ではない。ここからは、国家理性と合法性のシステムとがイコールで結ばれていないことが分かる。国家理性は、法律の違反を許す概念装置である。

本質の水準で国家理性は法律と重ならず、法律違反的なものであるが、通常国家理性は法を尊重する。法が国家理性に勝るからではなく、国家理性が法を国家理性の固有の働きのエレメントとして措定するからである。だが、もはや法の尊重が不可能な瞬間がある。通常は国家理性は法を尊重するが、緊急なときに国家理性は国家の名において法を超える。国家それ自体の救済の必要性が法を締め出す。国家は、法律なしで、国家それ自体に働きかける、これがクーデターである。したがって、クーデターは国家の没収ではなく、国家の自己開示であり、国家理性の肯定である。

こうした国家の観念、クーデターの観念にはいくつかの重要な要素がある。

一、必然性の観念。国家の必然性（必要性）は、法より優位である。必然性は法を沈黙させる。

二、暴力の観念。クーデターは、その本性上、暴力的である。通常国家理性は暴力的ではない。しかし必然性が求めれば、国家理性はクーデターになり、暴力的になる。これは司牧と正反対の原理である。司牧の原理は、各人にして万人の救済であった。国家理性的な司牧は、選択の司牧、排除の司牧、犠牲の司牧になる。全体（国家）のためには少数の犠牲を止むを得ないとする。この国家暴力に関しては、もちろん国家犯罪、国家の不正の観念も含まれている。ともかくクーデターは暴力的である。国家理性の暴力性、理性の暴力性を肯定する限りにおいて、国家の理性／暴力の二律背反は存在しない³。国家暴力は国家理性の明示化

³国家理性の「理性」は、今日的な意味での理性ではなく、「合理性」と理解すべきである。フーコーは国家理性を、西洋における政治的合理性の最初の形態であると考え（Cf. *supra*, p. 61–62.）。なお、合理性と暴力の関係については第一章を参照されたい（Cf. *supra*, p. 23–24.）。

であるとさえ言える。ただし17世紀には暴力と乱暴 (*brutalité*) の下位区分が存在した。気まぐれによる暴力は乱暴と呼ばれ、賢者たちの合意によってなされる暴力と区別される。この区分を転倒させた人にJ. ジュネがいる⁴。

三、クーデターの演劇的な特徴。クーデターは、見てすぐそれと分かるものでなければならない。クーデターはそれが成功するためには秘密がなければならないが、隠すべきものはその手続き、その手順である。反対に、クーデターを正当化する必然性を称揚する諸特徴は、すぐに見て取れなければならない。

ここには、周辺のとはいえ重要な、政治における演劇的実践の問題がある。演劇は国家と国家権力の所持者である主権者の誇示 (*manifestation*) の一様式に違いない。戴冠式、入城式、葬式のような主権権力を宗教的な特徴と分節させる伝統的な王の儀式と、近代的な演劇 (= 古典演劇) を対比することができる。王権はこの種の近代劇の中で顕示される (*se manifester*) ことを欲し、演劇の中で体現される (*s'incarner*) ことを欲した。演劇の中に登場する数々の王権の誇示の中で最も重要なものは、クーデターである。演劇は、政治的誇示 = 再現 (*représentation*)、とりわけクーデターの誇示 = 再現の特権化された場である。古典演劇は本質的にクーデターをめぐる組織される。国家理性は演劇性の中で誇示され、演劇は国家理性をめぐる組織される。宮廷は、国家理性が演劇化される場所であると同時に、演劇が国家それ自体を演じる (*représentation*) 場所でもある。

17世紀からまったく新しい歴史的・政治的な展望が開かれる。無際限な統治、不連続な諸国家の永続性、希望も終わりも目的もない諸国家の並存である。諸国家はある理性によって秩序立てられるが、この理性の法則は王朝の合法性であろうと、宗教的な合法性であろうと、合法性のそれではなく、必然性の法則である。国家理性は、常に危険なクーデターのなかで、この必然性の法則に取り組まなければならない。国家、国家理性、必然性、危険に満ちたクーデター、これ全体は、政治と歴史のまったく新しい悲劇の地平を構成していく。国家理性の誕生と同時に、ある種の歴史の悲劇が誕生する。しかしこの悲劇は、現在や過去の哀歌とは何の関係もない。この歴史の悲劇は、クーデターという政治的実践と関連している。クーデターとは、現実という舞台の上でのこの悲劇の上演

⁴*Ibid.*, 279, 287 note 28.

である。クーデターの悲劇、歴史の悲劇、統治性の悲劇は終わりを持たない、だが、この悲劇は、必要性が生じた場合には、演劇的・暴力的な形式のもとで顕示されるしかない。すべての悲惨さを、禁欲主義の自発的な悲惨さをも耐えさせた司牧の大いなる約束に、国家の演劇的・悲劇的な過酷さが隣り合う。常に脅かされる国家の救済の名目で、人々は、国家理性の最も純粋な形式としての暴力を受け入れる。

3.2.3 服従（暴動の問題）

フーコーはベイコンの暴動についての論文『暴動と障害について(1597)』を紹介している。ベイコンは、暴動は国家(*res publica*)に内在的な自然な・正常な現象だと捉える。暴動には様々な前触れの記号があるので、統治はまずこの記号を読み取らなければならない。暴動には、上から来るものと下から来るものの二種類がある。また暴動には二つの原因がある。物質的な原因と偶発的な原因である。物質的な原因とは「胃袋」から来るものと、頭から来るもの(不満)である。不満というのは、意見(*opinion*)の現象、知覚の現象である。偶発的な原因が厄介なものであって、それはどこから由来するのかがよく解らないものである。そして暴動の治療法も存在する。しかしその治療法は、物質的な原因にのみ適用されるべきで、偶発的な原因に適用しては決してならない。貧困の治療法は、奢侈を抑止し、怠惰・浮浪・物乞いを無くし、商業を活性化し、貨幣の流通を増やし、金利を下げることなどである。

不満に対する処方も存在する。ベイコンによれば、国家には二部類の個人がいる。人民(*peuple*)と有力者である。本当に危険な暴動はこの二つが手を組んだ時でしかない。人民それ自体は脆いし、貴族が扇動しない限りは暴動に巧みではない。貴族の方は、数が少なく、従って弱い。ところで、貴族は問題を抱えていない。なぜなら彼らはいつも満たされているのだから。貴族は買収したり、処刑することができる。貴族は、首を取られ、裏切る、従って貴族はこちら側にいて、問題にはならない。反対に人民の不満は解決が困難である。一方で、人民の不満が暴動の中で爆発する以外の出口を見出すことにならないようにしなければならない。彼らに若干の希望を残してやる必要がある。第二に、彼らが貴族の中から首長を見出さないようにしなければならない。人民と貴族の間に断層と利害の対立を作らなければならない。彼らが結託しないように。

実際ベイコンはマキアヴェリに準拠しているのであるが、二人の間の

明らかな差異が三つある。マキアヴェリの問題は、所有を剥奪される脅威に晒されている君主の問題であった。しかしベイコンにおいては、国家の内部に永久的に現前しているある種の可能性、潜在性、実質性が問題である。その潜在性は暴動である。暴動の可能性は統治すべき何かである。統治はこの暴動の可能性の責任を負う。第二に、マキアヴェリも人民と有力者を区分した。彼の考えも両者が手を組まないように注意すべきである点で同じである。しかしマキアヴェリにとって本質的な危険は有力者から来る。特に君主の敵、陰謀をこねる側から来る。マキアヴェリにとって人民は本質的に受動的で、幼稚であって、君主の道具として使うべきものだった。ベイコンにとっては問題は有力者ではなく、人民である。人民は幼稚だが、国家の統治なるものの本質的な対象は人民である。第三の差異は、マキアヴェリの計算の目的は君主の資格である。彼の計算において働いているのは常に形容語句である。正義に見えるべきか不正に見えるべきか、どのように怖く見せるべきか、どのようにその弱さを隠すべきか。反対にベイコンが計算するのは、形容語句ではない。それは経済である。統治の計算は、富、循環、輸入、税に向かう。それはまた意見、即ち統治される人々の頭の中で起こることに向う。経済と意見、これが統治が操作すべき現実の二大要素である。ところで、ここに透けてみえるものがある。一方で重商主義と共に経済的な計算の政治、他方で最初の意見 (opinion) のキャンペーンである。フランスではそれはリシュリュの統治と共に始まる。彼は政治的キャンペーンを発明し、「広告業者」というその分野の専門職を発明した。経済学者の誕生と広告業者の誕生、これは現実の領域の二つの大きな側面である。

3.2.4 真実 (統計学の問題)

国家理性つまり統治術に内在する合理性は、司牧と同様に、ある種の真実の生産を内包する。しかしそれは司牧とは非常に異なるものである。司牧においては、第一に共同体で起こることについて知っている牧者が必要であり、教えられる真実が必要であった。群れの各自は自分自身の真実を発見し、明るみに出す。牧者は、その真実の、裁判官や保証人とは言わずとも、少なくとも永遠な証人である。司牧の特徴は、この真実のサイクルであった。

国家理性はまた、17世紀までの伝統的な統治者の観念、イメージ、表象であった知恵 (sage) と慎慮 (prudence) も持たない。知恵とは、法を

知ることである。国の実定法を知り、自然法を知り、神の命令を知ることである。それはまた、歴史的な模範を知り、徳のモデルを知ることである。慎慮とは、この知恵を実際に適用すべき程度、時期、状況を知ることである。結局のところ、知恵と慎慮は、法の操作である。

しかし17世紀から統治者に必要とされる知は、これらとはまったく異なる。第一に内容の差異である。統治者に必要な知は、国家を構成する諸要素を知ることである。それは当時それは当時《*Statistik*》と呼ばれたものである。これは語源的には国家の認識である。それは国家の力と資源に関する知である。例えば、人口の認識、その量の測定、その死亡率の測定、その出生率の測定、国家内の個人の異なるカテゴリー化、国家の潜在的な富の算定（鉱山、森林、等々）、生産物の富の算定、循環する富の算定、商業的収支の算定、税金と輸入の効果の測定、こうしたすべてのデータが主権者の知の内容である⁵。

国家理性における真実の問題のもう一つの要素は、公衆（le public）の問題である。国家理性は人々の意識に介入しなければならない。だが、それは司牧のように単に真／偽の信憑を人々に押し付けるのではなく、彼らの意見（opinion）が変わるようにすること、意見と共に振舞い方、経済的・政治的主体としての振舞い方が変わるようにすることである。公衆の意見（世論）のこの働き全体が、国家理性における真実の政治の一側面になっていく。

⁵ 司牧における真理機構、良心の指導としての検査^{エグザマン}について、また政治的・行政的・主権的な知を構成するものとしての調査^{アンケート}については、第二章を参照されたい。Cf. *supra*, p. 47, note 13.

調査についてもう少し付言しておく。国家的な調査は12世紀に出現するとフーコーは考える。その起源は、教会の宗教的かつ行政的な調査である。教会はその財産管理と教区管理の方法として、検査^{エグザマン}とは異なる、調査を用いていた。司教が教区を回る「訪問（*visitatio*）」、「一般調査（*inquisitio generalis*）」、「特殊調査（*inquisitio specialis*）」である。教会による調査は、中世の間ずっと存続し、行政的かつ経済的な機能を果たしていた。それは犯罪に関する精神的な調査であると同時に、教会財産を管理する行政的な調査でもあった。これは12世紀まで存続する。ところが、この頃、国家あるいは主権者が権力の源泉として出現し、司法手続きを押し収めるようになる。教会が持っていた、精神的かつ行政的、宗教的かつ政治的なモデルの調査は、司法手続きの中に取り込まれる。この司法調査は、他の社会的・経済的な領域、さらに知一般の領域にも拡大する。「そのいくつかは主として行政的あるいは経済的なものであった。こうして人口の状態に関する調査、富の水準に関する調査、金銭や収入の量に関する調査のおかげで、王の代行者たちは王権を保証し、確立し、増大させた。諸国家の経済的な知、経済的行政の知全体が、中世の終わりに、17世紀と18世紀に蓄積されたのは、このようにしてである。国家行政の規則的な形態、政治権力の移譲と連続性の規則的な形態が生まれたのはここからであり、経済学、統計学などの諸科学が生まれたのはこうしてである」。Cf. 《La vérité et les formes juridiques》 [29], *op. cit.*, art. *cit.*, p. 582–586.

*

フーコーの国家理性の分析は、「国家の系譜学」でも「国家の歴史」でもない。それは、国家の問題がそれを通して現れたところの「実践的-反省的プリズム」のいくつかの側面を示すことである。その「実践的-反省的プリズム」とは統治である。

国家理性の諸理論の中に「人口」は、ある意味では現前し、ある意味では不在している。国家の目的は、国家それ自体、国家の幸福、国家の繁栄である。幸福の主体であり客体である人口は、僅かに素描されているに過ぎない。服従と暴動の主体は人民である。ここにも人口の観念は僅かに現前している。公衆と公衆の意見、ここにはすでにほとんど人口が現前している。しかし国家理性における世論の問題において公衆は、受動的なものである。人口はまだ国家理性においてはそれほど操作的な概念ではない。重商主義は、国家理性の枠内で実践された政策である。人口の観念が練り上げられるのは18世紀からである。

3.3 国力の増大とヨーロッパの均衡

3.3.1 国力の増大

16-17世紀の国家理性（統治理性）の出現は、同じ時代の科学の分野で起きた出来事と同列において語ることができる⁶。それは理性の歴史、合理性の歴史に書きこまれる出来事である。その重要性はケプラー、ガリレイ、デカルトなどによって特徴付けられる出来事と同じくらいである。自然の領域における客観的な思考・計算・推論の仕方が出現したのと同様に、政治の領域でもそれ自身のラチオを持っている特殊な統治技術（国家理性）が出現したのであり、この出現によって、ある種の思考・計算・推論の仕方が成立した。そしてこの思考・計算・推論の仕方は、当時政治と呼ばれていた。この政治は、自然科学と同様に、当時異端的なものと思なされた。統治理性はまた国家をも素描した。国家は、（カント的な）統整的理念のようなものである。即ち、国家は、第一に、現実的なものの理解可能性の原理である。第二に、国家は目標として機能する。国家は、それが現に何であるかという^{エートル}こと^{エートル}の理解可能性の原理であると同時にそ

⁶本節の二つのサブセクションは基本的に78年3月22日の講義に準じる [36, p. 293-318]。

れがあるべき当のものの理解可能性の原理でもある。したがって、統治理性は国家を、現実の理解の原理として措定し、また目標・命法としても措定する。国家は国家理性に命令するものである。国家が存在するから合理的に統治しなければならず、国家を存在せしめるために合理的に統治しなければならない。

こうした国家理性の定義には、常にある揺れが存在する。一方で、国家理性は、国家それ固有の本性に一致させること、国家の維持、国家の安定化を任務とする。現実の国家を、あるべき国家、国家の永遠・不易の本質へと適合化することである。これは本質主義的な国家理性の定義である。

他方、国家理性の定義には、国家の維持ではなく、国家の増大を原理とする側面が存在する。国家の増大とは、ある必然的な出来事を避けることである。それは、誕生・成長・完成・衰退・消滅のサイクルである。このサイクルは当時レポリューションと呼ばれた。16世紀の人々はこのレポリューションに抗して統治術を提案する。しかしこの統治術はレポリューションの回避した状態、完成状態での国家の維持である。

ところが、現実^{ドゥワ・エートル}に準拠して、国家理性の理論、国家維持の理論を不十分だとする人たちが現れる。彼らによれば、国家の増大こそが現実的に国家を維持することを可能にする。なぜなら諸国家は競争の空間に置かれているからである。

国家増大論は、国家理性の理論的帰結であると同時に、歴史的現実の帰結でもある。理論的に、国家理性は、国家の自律、国家外的な法や目的の不在、無際限な政治的歴史性を誕生させ、そこから必然的に国家の複数性と国家間の競争が導かれる。

他方、歴史的・現実的に、国家増大論は、二大普遍性の消滅の帰結である。ウェストファリア条約によってローマ帝国は消滅し、宗教改革によって教会は分断される。この現実において残るのは、絶対的な諸単位、互いに如何なる従属化も依存性もない諸単位である。これらの単位は、経済的空間、商業空間、植民地的征服の空間、海の支配の空間のなかで自己肯定をしようとする。君主の敵対関係から国家の競争関係への移行である。

この移行は西洋史における最も本質的な変化のひとつである。新しい統治の合理性の問題は、国家の維持ではなく、国力の増大である。このために西洋は、二大装置を作動させる。外交的 - 軍事的装置とポリス装置である。この二つの装置の結合が安全メカニズムである。普遍主義が消

滅した後、別のシステムが成立する。それは、他国を刺激せず、弱体化や消滅を謀らず自国の成長を最大化することを可能にするようなシステムである。このシステムの目標は、ヨーロッパの均衡である。

3.3.2 ヨーロッパの均衡

17世紀前半の「ヨーロッパ」という観念はまったく新しいものである。新しいヨーロッパの意味は、第一に、統一性である。とはいえ、普遍主義的な統一性ではない。第二に、ヨーロッパは諸国家間のヒエラルキーを持たない。ヨーロッパは根本的に複数的である。これは国家間の格差がないという意味ではない。第三に、ヨーロッパと世界全体との関係であり、ヨーロッパの特殊性である。ヨーロッパが世界と結ぶ関係は、経済的支配と植民地化の関係、商業的活用の関係である。この思考は16 - 17世紀に形成された。

「^{バランス}均衡」とは何か。バランスには三つの意味がある。第一に、最強国が他国に自国の法律を押し付けてはならないということ、したがって、国家間の格差の制限を意味する。第二に、最強国の数の制限を意味する。言い換えれば、いくつかの国家の貴族政治、なお平等的な貴族政治である。つまりイギリス、オーストリア、フランス、スペインは、互いにこの四カ国のうちのどの国をも大きく凌いでではない。第三に、小国の連合の可能性を意味する。こうして終末論の変わりに、普遍的平和に向かうことが目標になる。もはや覇権ではなく、国家の複数性が安全を保証する。

この目標を達成するのに必要な道具は、戦争と外交と軍隊の三つである。この均衡を維持するためには戦争遂行が可能であるばかりか、戦争を遂行しなければならない。そのとき戦争は、その機能、その形式、その正当性、その目標の転倒が見られる。中世の戦争は、不正の存在、権利の侵害に起因する本質的に法的な振舞いであった。私的な領域での権利の侵害と君主の衝突との間には何の不連続性もなかった。常に係争があり、係争の清算がある。戦争の解決も法的手続きによってなされる。法的手続きとは、勝利、神の判断としての勝利である⁷。

⁷74年度の講義《精神医学の権力》のなかでフーコーは「短い真理の歴史」と自ら名づけて割愛した部分がある（1月23日の講義）。そこでフーコーは、西洋の真理には二つの系列があると言う。一つは論証的真理の技術であり、もう一つは、出来事的、訓練的、狩猟的、戦略的、^{ショック}衝撃的、戦争的、権力関係的な真理の系列である。後者を重視するフーコーだが、この系列に属する知の形態は、司法、錬金術、医学である。ここでは司法の領域だけを取り上げる。中世までは罪人を判定するために、人は「神の裁き」

しかしもはや戦争は権利の戦争ではなく、国家の戦争である。戦争の開始は法的根拠を必要としない。戦争開始の権利は完璧に与えられる。それは純粹に外交的な理由である——均衡が損なわれた、均衡の再建が必要である、一方の力の過剰がある、それを許すことはできない。第二に、戦争は権利との連続性を失って、政治との連続性を獲得する。この政治は、諸国家間の均衡を維持することを機能とする。戦争遂行の命令を出すのは、ある程度まで、この政治である。この時代からある原理が現れる、それは200年後にクラウゼヴィッツによって定式化される——「戦争、それは他の手段によって継続される政治である」。

第二の道具は外交である。外交も大きく様変わりする。ウェストファリア条約は多国間の条約である。これは新しいものである。イギリスを除いて当事国すべてが紛争を解決し、調整していく。だが、この調整は法的になされるのではなく、外交的になされる。それは均衡の必要性によって決定される。交換や取引や譲渡がなされるのは、古い相続権や征服者の権利に応じてではなく、均衡が最も安定的になるような物理的な原理に応じてである。これによって外交的な草案が現れる。それは、永久的な大使の設置である。これは永久的な交渉の組織化であり、各国の力の状態に関する情報体系の組織化である。永続的な大使は、15世紀末–16世紀初頭に設置されるが、意識的・反省された・完全に永続的な組織化はこの時代からである。帝國的統一でも教會的な普遍性でもない国際関係の永続的な装置という観念、真の諸国家の社会という観念がここに誕生する。

ヨーロッパの中で諸国家が社会を形成するという観念は、万民法 (*jus gentium*) と呼ばれるものの発展を促した。これは法的思考の中心的なも

におかれた。そこで問題だったのは、実際に何が起こったかを発見することではなかった。「神の裁き」はある種の試練だった。係争中の二人の対立において勝利者を決定するような仕方ではなかった。尋問をし拷問をすることは、裁判官と容疑者との間の紛れもない物理的闘争だった。容疑者が持ち堪えることができるかどうかを知るための闘争だった。容疑者が負けるのは、彼に罪があるということが証明されたからではなく、試合に負けたという単純な事実による。こうした風景全体はある意味作用のシステムの中に書き込まれる——「だから神は彼を見捨てた」。Cf. Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Gallimard-Seuil, 2003, p. 235–240 [35].

もう一つ「真実と裁判諸形態」というテキストをあげておく。この中でフーコーは、法的真実の産出方式として最も古い証言を『イーリアス』において見出す。それは上述のような「試練」の形式である。ところで、フーコーが分析する『オイディプス王』には、試練の形式と論証の形式が複雑に絡まっている。この悲劇作品の中に、証言に基づく論証的真実の技術が、初めて出現する。Cf. 《La vérité et les formes juridiques》 [29], *op. cit.*, art. cit., *supra*, p. 47, note 13.

のの一つになる。それは、個人間の関係のように国家間の関係を定義するものであり、ヨーロッパを一つの共和国にするものである。

第三の道具は、軍隊装置である。第一に、軍人の職業化、第二に、常備軍の設置、第三に、要塞と交通の設備、最後に、知、戦術的反省、作戦の諸類型、攻撃と防御の諸図式など、軍事的な固有の反省全体である。軍隊の次元の出現は、戦争の実行において汲み尽くされるのではまったくない。平和のシステムの中でさえ、費用がかかり、膨大な、知的な常備軍装置を持つことは、ヨーロッパの均衡のために不可欠だったからである。軍隊装置の存在は、政治において本質的な部品のひとつである。ここでもクラウゼヴィッツの原理が見られる。継続された政治としての戦争は、軍の制度化という支えが必要である。戦争はもはや人々の活動のもう一つの顔ではない。政治が定義する手段、そのうち軍が本質的な手段であるが、その手段を用いること、それが戦争である。ここには、安全メカニズムとしてヨーロッパの均衡のために必要な外交 - 軍事的な複合体がある、この複合体は永続的に作動し、戦争はその一機能に過ぎなくなる。平和と戦争の関係、市民的なものとの関係が、この複合体全体をめぐって再編成される。

3.4 ポリス装置

3.4.1 ポリスの定義

国家理性おける新しさは、統治技術を主権の機能であるとする点であった⁸。しかし統治技術の本質的な斬新さ、近代的な敷居は、競争空間における力関係の操作にある。ヨーロッパの均衡は、この力関係の操作の一つの装置である。もう一つの装置はポリスである。16世紀までポリスは公的権威によって支配される共同体の形態を意味していた。ポリスは常に共和国（公的なもの）と連合される。従って、家族や修道院などは、公的な権威が不在するがゆえにポリスとは言われない。しかし17世紀からこのポリスはかなり異なる意味を帯び始める。17世紀からは、国力を増大させる諸手段の総体をポリスと呼ぶようになる。

このポリスはヨーロッパ均衡と密接に関連している。ヨーロッパ均衡は多数の力の間での均衡を維持することであったが、ポリスは国力を最大限に増大させる手段である。他方、各国のポリスの均衡的な発展がなけ

⁸本サブセクションは基本的に3月29日の講義に準じる [36, p. 319–340]。

れば、不均衡が生じる。各国は、それぞれ良きポリスを持つべきである。しかしそこから逆説的な帰結が生じる。もしヨーロッパの均衡においてある国が悪しきポリスを持っているとすれば、不均衡の現象が生じる。従って、他国も良きポリスを持つようにしなければならない。ヨーロッパの均衡は、従って、ある意味で国際的なポリスとして、あるいは法として機能し始める。これは1815年ウィーン条約と神聖同盟の政治と共に体系的に引き出された帰結である。またヨーロッパ均衡とポリスは共通の道具を使用する。それは「統計学」である。統計学は、国家の国家についての知、国家の自己についての知であると同時に、他国に関する知である。その限りで統計学は二つの技術（ヨーロッパ均衡とポリス）の蝶番である。

ヨーロッパの均衡は、ヨーロッパ全体が同じ観念、同じ装置を共有するが、ポリスにおいては事情がまったく異なる。各国家は同じ道具も同じ理論も使用しない。国家理性の理論が盛んだったイタリアはポリスの問題が欠けている。ドイツではポリスの過剰な問題化がある。フランスではイタリアとドイツとは異なる状況にあった。フランスは早く領土の統一を実現したからである。フランスでは君主と行政をめぐる集権化が進んで、ポリスの問題はドイツほど理論的・思弁的には行われなかった。フランスにおいてポリスは行政的実践の内部でのみ知覚される。フランスには *Polizeiwissenschaft* のようなものも、*Polizeistaat* のような観念も存在しない。

17世紀初頭、フランスにはまだ「ポリス国家」という概念が存在しなかったが、まもなくドイツでポリス国家と呼ばれるもののユートピアを定義する者がいた。テュルケー・ド・メイエルヌという人は、『貴族民主主義的君主制 (*La Monarchie aristodémocratique*)』(1611) という奇妙なタイトルの書物のなかで、「都市 (*cité*) に装飾、形態、光輝を与えるもの全体」をポリスと定義した。都市 (*cité*) における「見えるものの全体の秩序」、この水準で理解されるポリスは、統治術全体を厳密に意味する。メイエルヌにとって、ポリスを実行することと統治術とは同義である。ポリスを実行するためには、四つの高位の役所と四人の高官が必要であると、メイエルヌは言う。司法を担当する大法官 (*Chancelier*)、軍を担当する最高司令官 (*Connétable*)、財政を担当する総監 (*Superintendant*) ——ここまでは既存の制度である——、そしてさらに「ポリスを担当する保安及び改革官 (*Conservateur et le général réformateur de la police*)」である。そしてポリスの役割は、人民の間の「質素 (*modestie*)、慈善 (*charité*)、

誠実 (loyauté)、勤勉 (industrie) と儉約 (bon ménage) という独自の「実践」を維持することとする。

一、ポリスの保安官 (Conservateur) の直属の部局は、本来の意味でポリス局 (le Bureau de Police) である。このポリス局は、子供と若者の指導を任務とする。ポリス局は、子供たちに文字を学ばせる。識字は、王国のすべての機能に備えるために必要なものである。子供たちはまた、信心も学ばなければならないし、軍務も学ばなければならない。この基礎形成 (formation) を終わると、25歳になるが、25歳になった青年はポリス局に出頭しなければならない。そこで青年は、自分の人生においてどんな職に就きたいかを言わなければならない。そして彼は、自分の職業選択とともに、決定的に登録される。この登録を拒否した者は、市民 (citoyen) のランクから外されるべきである。彼らは「人民のクズ、ヤクザ、破廉恥」と見なされるべきである。ポリス局は、したがって、各人の職業を担当する。

二、ポリス局の横に、本来の意味ではないポリス局として、慈善局 (le Bureau de Charité) が置かれる。慈善局の責任者は改革官 (Reformateur général de la police) である。慈善局は、貧者を担当する。仕事を与えるべき健全な貧者と、補助金を与えるべき病人や非健全者の貧者である。慈善局はまた、公衆の健康をも担当する。疫病や伝染病の時はもちろん、どんな時も。慈善局はまた、火事や洪水などの災害を担当する。災害の予防、復旧、犠牲者の援助を担当する。最後の慈善局の機能は、高利貸しの被害から逃れることができるように、零細な職人と労働者に金を貸すことである。

三、第三の部局は、商人局 (le Bureau des Marchands) である。市場の問題、製造の問題を調整し、全地域の商業を円滑に整えることを機能とするものである。

四、第四の部局は、不動産を担当する土地局 (le Bureau du Domaine) である。領主の諸権利が人民を苦しめすぎないようにし、不動産の売買の仕方を監視し、不動産価格を監視し、不動産登録を実施し、最後に、王領地、道路、河川、公共的建造物、森林などを監視する。

このメイエルヌのプロジェクトに現れているのは、ある水準では統治 = 政府全体と同定されるポリスであるが、第二の水準で、伝統的な国家の機能（司法、軍、財政という伝統的な制度）に対して、最初の厳密なポリスの定義である。第二に、ポリスは道徳的な機能を持つ。労働と道徳性の混合である。第三に、このプロジェクトには、真なる主体としての人間が現れている。諸個人の職業教育に気を配ることは、どんな身分であるかという社会階層を問題にするのではなく、人間が自分自身に向ける管理・決定・拘束全体が問題である。メイエルヌはいう、「ポリスにとって重要なのは貴族と平民の区別ではない。したがって、身分の差異ではなく、職業の差異である」。「私が提案したのは、徳と悪徳が刻印される真なる主体としての人間である。そうすれば、彼は、徐々に、幼年期から彼自身の完成に至るまで導かれるようになるだろうし、また、彼は、彼自身と彼の行動は、政治的・社会的な真なる徳という意味で、彼が没頭する何かに引き止められるようになるであろう」 [36, p. 329]。

「真なる主体としての人間」、「何かに没頭する限りで」真なる主体としての人間、活動を持つ限りでの真なる主体、この活動が彼の完成を特徴づけ、当然の帰結として、国家の完成を特徴付ける限りで真なる臣民 = 主体としての人間がここに現れる。「ポリス」を理解するうえで、最も根本的な要素の一つがこれである。ポリスが目指すものは、人々の活動であるが、国家との関係を持つ限りでの人々の活動である。伝統的な考え方、主権者や共和国の関心事は、人々がその身分によって、その徳によって、その内面的な資質によって何であるかであった。国家の良き質は、国家の構成要素の良き質に依存していた。それは、存在の関係、存在の質の関係、徳の関係であった。しかし新しい考え方において国家の関心事、ポリス国家の関心事は、人々がやること、人々の活動、人々の「職業」である。ポリスの目標は、人々の活動が国力の増進の構成要素をなす限りで、人々の活動を管理することである。これは、ドイツでポリス国家と呼ばれるもの、フランスではそのように呼ばれないが、事実上実施されるポリス国家の中心要素である。

人々の活動が国家に統合されるために必要かつ十分な道具・対象は具体的に何であるか。

一、人々の数。国力はその国の住民の数に依存する故に、これは非常に重要である。この考えは、中世にも、16世紀にも存在していたが、17世紀には厳密な意味を持つようになる。というのも、国力が最大限にか

つ最も確実に増大することができるために、人々の数と領土の広さと富との間にあるべき関係は何かを知る問題が提起されるからである。しかしこれはまだ人口の問題ではない。人口の問題は、18世紀から、重農主義者たちによって提起される。

二、生活の諸々の必要。この目標は、直ちに農業政策を含意する。これはまた商業化、流通、飢饉の時の予測などの管理を含意する。

三、健康の問題。健康はポリスの対象になる。健康は、人々がよりよく労働し、活動するための必要条件である。したがって、それは単に、疫病の問題だけでなく、日常的な健康の問題であり、病気一般と関わる。特に都市では、空気、換気、通風などが問題であり、これは瘴気の理論と関連する。新しい設備、新しい都市空間を作るための政策全体は、健康の原理によって導かれる。

四、人々の活動への配慮。労働が可能な健常者を労働させること。補助金は非健常者の貧者にしか与えないこと。また国家が必要とする様々な職種への配慮である。さらに、より効率的な生産の仕方への配慮である。

五、商品・生産物の交通^{シルキュレーション} = 循環。交通は、まず物質的な道具である。道路とその状態、その開発、河川・運河の航行可能性、等々である。交通はポリスにとって特権的な対象である。しかし《circulation》は単に物質的な交通だけを意味するのではない。王国において人と物を循環させるのを可能にする規制、制限、限界、あるいは反対に、簡便化、奨励などの総体、それが《circulation》である。そこからポリスの典型的な規制が出てくる——浮浪の抑制、特定の方向の商品の流通の簡便化、有資格の労働者が彼らの仕事場所を、とりわけ王国を離れられないようにすること。

17世紀にポリスの対象とされているのは、結局のところ、18世紀に「社会」と呼ばれるものである。メイエール又は、ポリスの対象を人々の「共存」と「コミュニケーション」であるという。

ポリスが抱え込むのは、生と良き生と呼ばれうる広大な領域である。単に生死の問題、生存の問題だけでなく、人々がよりよく生きることが、ポリスの目標である。生、良き生、共存を保証する介入と手段の総体であるポリスは、実際に、国力の増大に有益である。したがって、ポリスとと

もにあるサイクルが形成される。諸個人に対する合理的かつ計算された介入の権力としての国家から出発して、増大する力の総体としての国家に戻るサイクルである。ところで、このサイクルは諸個人の生を通過する。諸個人の生は国家にとって大切である。臣民の数が主権者を強力にするということは既に知られていた。しかしここでの諸個人の生を通過するとは、よりよい生、快適な生、心地よい生、幸福な生を通過することである。したがって、このサイクルが意味するのは、諸個人の幸福と国力との分節化である。単なる存在 (être) を超えて良き存在 (bien-être) を算出すること、これがポリスの目標である。

3.4.2 都市化、重商主義

18世紀初頭、Nicolas Delamare は、ポリスが担当すべき11の領域を特定し、それをより一般的な四つの集合に再分類した⁹。ここには、ポリスの対象・目標としての「良き生」が確認される。

これは第一に、都市の問題である。第二に、市場の問題である。

都市の問題は、中世に遡る。ポリス制度を予備するものは中世の都市の統制であった。もう一つのポリスの予備的制度は、近衛騎兵隊という軍事力である。15世紀に王権は、戦争後の無秩序を避けるためにこれを派遣せざるを得なかった。軍隊は戦争後に本質的に解体した。自由になった軍人、給料をほとんどもらえず、潰走する軍人、彼らは流民となって、ありとあらゆる不法を犯す——暴力、非行、犯罪、盗み、殺人。この路上の人々を禁圧する任務を負わされたのが近衛騎兵隊である。

この二つがポリスの前身となる制度である。17-18世紀のポリスは領土の都市化を本質としていた。「ポリス化」と「都市化」は同じことである。

ポリスと都市化の密接な関係は、重商主義的統治実践において決して分離されえない。重商主義とは、ヨーロッパの均衡とヨーロッパ内での

⁹11の領域とは、宗教、風俗、健康と生活物資、公安、建物・場所・道路の世話、科学と教養科目、商業、手工業と機械技術、使用人と日雇労働者、演劇と遊戯、貧者の世話と訓育である。これらの領域は以下のように分類される。第一に、「生活の善良さ」、この内には、宗教、風俗が入る。第二に、「生活の保護」、この内には、健康と生活物資が入る。第三に、「生活の利便性」、この内には、平穩、建物の世話、科学と教養、商業、手工業と機械技術、使用人と日雇労働者が入る。第四に、「生活の楽しみ」、この内には、演劇と遊戯が入る。第五に、「公益の相当の部分」、この内には、貧者の世話と訓育が入る。

なお、以下の四つのサブセクションは基本的に4月5日の講義に準じる [36, p. 341-370]。

競争という文脈の中で、商業を本質的な道具とする国力の増大の技術である。重商主義は、まず、各国が可能な限り最大の人口を持つこと、第二に、この人口が完全に労働に就くこと、第三に、この人口に与えられる賃金が可能な限り低いこと、第四に、商品の原価を可能な限り抑えて、できる限り外国に売れるようにすることを要請する。この売上は、金の輸入を可能にし、王室の宝庫に、商業的に勝る国に金を運ぶことを可能にする。ところで、国家の増大とヨーロッパの均衡において不可欠な軍事力を保証するものは何であり、新たな商業的進歩をもたらす生産を刺激するのは何であるか。それは、貨幣の輸入の技術のような商業技術全体である。そしてこれが重商主義の特徴である。国家理性がヨーロッパの均衡を目標とし、外交-軍事的装置をその道具とし、この同じ国家理性が、各国の国力の増大という別の目標を持つとき、この国力の増大の道具は商業である。ポリスは、商業的な競争の政策と切り離しえない。

17世紀から18世紀初頭まで、ポリスと商業、ポリスと都市の発展、ポリスと広い意味ですべての市場の活動の展開は、本質的に一体をなす。市場経済の発展、16世紀からの交換の強化、貨幣流通の活性化、これ全体は、人間存在を商品と交換価値という純粹に表象的な抽象的世界の中に入らせた。「これはおそらく嘆かわしいことである」。しかし人間存在が商品の抽象的世界に入ったことよりも遙かに、17世紀に現れたのはまったく別のことである。それは理解可能で、分析可能な関係の束である。それは、同じ多面体の諸面のように、いくつかの根本要素を結びつけることを可能にする——国家理性の原理に則した統治術の形成、ヨーロッパ均衡の形式での競争政策、ポリスによる国力の増大の技術の探求、市場としての都市(ville-marché)の出現。この時代に都市-市場が誕生したのではなく、都市-市場が、人々の生に対する国家的な介入のモデルとなったということである。国家理性と都市の特権のサイクルが存在する。ポリスと商業の優先との間に根本的な関連がある。国家理性と都市の特権、ポリスと商業の優先の間のこの関係が存在する限りにおいて、生と良き生、存在と良き存在は実際に、西洋社会の歴史で初めて、統治の介入にとって関与的になる。国家の統治性が、人間の存在と共存の微細な物質性に興味を示し、交換と交通に関心を示すのも、都市を通して、健康、道路、市場、食糧などの問題を通して、国家の統治性が人々の存在と良き存在を背負うのも、この時代に商業が国力の増大の主要な道具と見なされ、それを目標とするポリスの特権的な対象と見なされるからである。

3.4.3 規律化

こうしてポリスは、新しい領域への国家理性・国家権力の介入を明示する。しかしこのポリスが用いる手段はわりあい伝統的なものである。もちろんポリス権力という観念は、17世紀初頭から、司法権力のような王権とは完全に区分される。ポリスは司法ではない。ポリスに対する不信とポリス擁護とに関わらず、ポリスは司法ではないものとして知覚される。もちろんポリスも司法と同様に王権から派生するが、司法とは区分される。ポリスは司法決定を執行するものとはまったく考えられていなかった。ポリスは司法の延長ではない。王は司法を通して働きかけるのではなく、非司法的に直接臣民に働きかける。ポリスは主権者にのみ属する。臣民としての諸個人に直接的に主権を行使すること、それがポリスである。言い換えれば、ポリスは主権者の直接的な統治性である。ポリスとは、永久クーデターである。永久クーデターは、司法をモデルとする必要もなく、国家それ固有の合理性の原理の名において実行される。したがって、ポリスは、それ固有の働きと第一原理において、「特殊」な様態の介入でなければならない。

実際にポリスのこの特殊性はどのように具体化したかという点、17-18世紀には、一つの介入様式しか持たなかった。もちろん司法装置を通過するのではなく、永久クーデターであり、直接的な王権の発動であるが、それは、規則、勅令、禁令である。ポリスは法律よりも沢山の規則を必要とする。無際限な規則、永久的な規則、永久的に更新される規則、ますます詳細な規則の世界である。それにしてもこれは形式としては司法形式である。形態論的にポリスは、たとえ司法制度とはまったく異なるとしても、司法的な道具とは根本的に異なる形式と道具を以って介入するわけではない。規則の世界であり、規律 (discipline) の世界である。16世紀末から18世紀まで工房や学校や軍隊で広まる大いなる規律の普及は、都市を本質的なモデルとするポリスにおける、規律化一般、規制一般を背景としている。都市を半ば修道院にし、王国を半ば都市にすること、これは、ポリスの最深部に見出される大いなる規律の夢である。商業、都市、規制、規律、これらが18世紀前半までのポリスの実践において最も特徴的な要素である。

3.4.4 ポリス国家批判

18世紀後半からポリス国家批判と呼ばれうるようなものが出現する。そのきっかけとなるのは、穀物の問題、飢饉の問題、経済の問題であり、重農主義的テーゼ、より一般的には経済学的テーゼである。

第一のテーゼは、飢饉を防ぐためには、つまり穀物を豊富にするためには、良い値で買われなければならない。このテーゼは、重商主義的政策と対立する。重商主義的原理はこうである——沢山の穀物が必要である、穀物は安くなければならない、なぜなら可能な限り賃金を低くすることができるのは、穀物が安いからであり、交易商品の原価を低くすることができるのは、賃金ができるだけ低い時であり、外国に商品売ることができるのは価格が低い時であり、商品売ってこそできるだけ多くの金をもたらすことができるからである。したがって、重商主義は、低い賃金のための穀物の安価の政策である。重農主義者たちのテーゼとともに、穀物の豊富さと穀物の比較的高い値段との間の関連とともに、農業収益、農業投資、農民福祉、農民人口の福祉が現れる。これによって、ポリス・システムにおける都市の特権化にひびが入る。経済学者たちの問題設定は、合理的統治性の根本要素として農業を再導入する。土地は、都市の傍らで、都市以前に、都市以上に、統治の介入の特権的对象となる。第一に、この統治性は土地を考慮に入れる。第二に、土地を考慮に入れるだけでなく、この統治性は、市場、生産物の売買、その流通に集中せず、生産に集中する。第三に、この統治性は、物を安く売ることに関心があるのではなく、回帰の問題に関心がある。つまり生産物の価値がどのようにそれを生産した最初の生産者（農民）に戻ってくるかという問題である。農業中心主義による脱都市化、商業化から生産の問題の出現、これがポリス・システムにおける最初の亀裂である。

第二のテーゼは、需要と供給に応じて、できる限り穀物の価格を高めると、何が起こるか。穀物は無際限に高騰しない、穀物の価格は固定されるようになる。高すぎず安すぎず、公正価で安定する。これが公正価のテーゼである。穀物価格が公正価で安定する理由はこうである。第一に、穀物の価格が十分高ければ、農業者は種蒔きをためらうからである。沢山種を蒔けば、収穫が多くなる。収穫が多ければ、希少な時期を待つて穀物を蓄える誘惑は少なくなる。したがって、穀物全体が取引に出されるようになる。もし価格が高ければ、もちろん諸外国がこの高値の収益を見込んでできるだけ小麦を送ろうとする、その結果、価格が高ければ高いほど、それは安定化に向かう。この第二の原理は何を嫌疑にかける

のか。それは都市ではない。それは、ポリスの主要な道具である規制である。ポリス的規制は、物は無際限に柔軟である、あるいは主権者の意志または国家理性に内在する合理性は、物からそれが望むものを得ることができる、ということ公準とする。しかしこの公準こそ経済学者たちの分析において疑問視されているのである。物は柔軟ではない。物は、二つの理由で柔軟ではない。第一に、人が修正できない物の流れというものがあるからだけでなく、この流れを修正しようとするれば、それを悪化することになるからである。こうして、穀物が希少な時、それは高い。もし価格を固定する規制によって、希少な穀物が高いのを防ごうとするならば、人々は彼らの穀物を売ろうとしなくなる。相場を下げようとするればするほど、希少性は昂進し、相場は上がろうとする。したがって、物は柔軟でないだけでなく、強情である。物は、その流れに抗して修正しようとする者に反して逆行する。物の強情さである。規制は、人が望む方向には赴かない。端的に言って、規制は無用である。物の流れには自発的な調整が備わっているゆえに、ポリスの規制は無用である。規制は有害であるだけでなく、もっと悪いことに、無用である。したがって、ポリスの権威による規制の代わりに、物そのものの流れに応じてなされる調整を代置しなければならない。これが、ポリスに生じた第二の亀裂である。

第三のテーゼは、人口のまったく新しい認識である。人口はそれ自体においては財産とはならない。人口は絶対的ではなく相対的な価値を持つ。人口の数を権威主義的に決めてはならない。人口の数は自ずと調整されるものである。

第四のテーゼは、国家間の自由貿易を認めることである。ここにもポリスのシステムとの根本的な対立がある。ポリスにおいては、諸外国に商品を送り、外国から多くの金をもたらすことが問題であった。それが国力の増大を目標とするポリスの根本要素であった。しかし経済学者たちの問題は、各国の内部で働く調整メカニズムである。外国の物価が高ければ、自国の穀物が外国に流れ、自国の物価が高ければ、外国の穀物が入ってくる。したがって、競争が働くに任せなければならない。しかしこの競争は、ヨーロッパの均衡のシステムにおけるような国家間の競争ではない。それは私人間の競争である。私人の利害のゲームが互いに競争を作り出し、各自最大限の利潤を追求する、これが国家全体、人口全体に利益をもたらす。つまり公正価という最も望ましい経済的状况をもたらす。万人の幸福は、ポリスによって、国家の規制によって、権威主

義的介入によって保証されるのではなく、各人の利害のメカニズムが働くのに任されたとき、各人の行動によって保証される。したがって、国家は各人の幸福の原理ではない。ポリスにおいては、各人のより良き生が国家によって利用されて、万人の幸福として中継される。しかし今度は、国家は各人のより良き生が調整されるためにのみ介入する。利害の調整者としての国家であって、各人の幸福を万人の幸福に変換する超越的・総合的な原理としての国家ではない。

3.4.5 新しい統治性の胎動

これらの批判を通して、新しい形態の統治性が出現する。この新しい統治性において経済の問題は特権的である。ポリス国家批判は法律家によるものではなく、経済学者によるものである。17-18世紀にポリス国家が出現した時、法律家たちの批判は法的な考え方に準拠していた。彼らにとって王権はますます常軌を逸するようには見えたのであり、したがって問題は王権の制限であった。ポリス国家を批判した法律家たちに新しい統治術の定義を試みた者はいなかった。新しい統治術の可能性からポリス国家を批判したのは経済学者たちであった。新しい統治術に答えたのは二つの部類の人たちである。最初は政治家である。彼らは、宇宙論的-神学的な世界から国家という特殊な領域を区分し、この国家に固有な合理性を定義した。彼らはある意味で異端であった。ほぼ1世紀後経済学者が現れた。彼らも異端であった。主権の宇宙論的な思考に対してではなく、国家、国家理性、ポリス国家に対してである。彼らは常に理性の用語で新しい統治術を語ったが、それは国家理性ではない。あるいは単に国家理性ではなく、経済という誕生しつつある領域によって修正を加えられる国家理性である。経済的理性は国家理性に取って代わるのではなく、国家理性に新しい内容と形式を与える。政治家の統治性はポリスを与え、経済学者の統治性は近代的・今日的な統治性の基本線のいくつかををもたらした。

とはいえ依然として国家理性の領域にある。経済学者たちの統治性も国力の増大を目標とする。しかしこの国家理性は修正される。国家理性の修正点は以下の五つである。

一、自然性の再出現。国家理性において一度見失った自然を経済学者たちは取り戻す。中世まで良き統治は世界の秩序の一部であった。統治

は宇宙論的な枠組に書き込まれた。国家理性はこの自然秩序にラディカルな断絶をもたらした。それが国家である。国家は固有な合理性とともに新しい現実として出現する。自然の断絶と新しい人工性である。それゆえに国家理性は無神論として非難された。

しかし経済学者たちとともに自然性が再出現する。むしろ別の自然性である。人口に固有なメカニズムとしての自然、これは中世的な自然ではない。この自然は、国家・国家理性・ポリスの人工性と対立する自然性である。この自然性は、共住し、交換し、生産するときに自発的に行われる自然性である。当時はまだ名づけられていないが、思考され始め、分析され始めた、社会の自然性である。

共同で存在する人間に特殊な自然性としての社会、経済学者たちが対象とし、出現させつつあったのがこの社会である。この社会は、国家の向かい側で、市民社会と呼ばれるようになるものを出現させる。市民社会は国家の産物でもその結果でもない。それは人間の自然的実存のようなものでもない。市民社会は、18世紀に生まれた統治形態が国家の必然的な相関項として出現させたものである。

二、認識のテーマの出現。統治に特殊な認識ではなく、科学的認識といえるような認識である。科学的合理性の返還要求、これは重商主義者たちによっては提起されなかった。経済学者たちによって提起されたこの合理的認識は、したがって、力の計算でも、外交的な計算でもない。それは、その過程、その手続きにおいて科学的であるべき認識である。統治に内在的でないこの科学的認識は、にもかかわらず、これに依拠しない統治は挫折する。これは統治に外在的な認識であり、統治者の認識でもないが、この科学的認識の結果を統治は無視することができない。したがって、知と権力の関係がここで出現する。統治と科学の関係の出現である。同時に、混合的に知であり権力でもある統一体は分離し始め、二極化される。知は理論的な純粹さをますます要求して科学となり、同時に、この科学性は統治によって考慮される権利を要求する。

三、人口問題の新しい形式での出現。人口は絶対的な現実ではなく、相対的な現実として出現する。人口にはそれ固有の法則があり、内在的な自然性が存在する。もはや国家が責任を負うべきなのは、主権者や臣民ではなく、この新しい現実としての人口である。この自然性における人口の責任を負うのは、科学とはいわずとも、新しい介入形態である——

社会医療、公衆衛生、人口学。

四、規制・命令・禁止のシステムの正当性はもちろんのこと、それを課すことに関心自体の不在である。国家の役割は、自然過程を尊重することである。国家的統治の介入は制限される。そして新しい介入の領域が開かれる。だがそれは規制の形式ではない。規制するのではなく、刺激し、操作し、簡便にし、放任し、運営する。物を妨げるのではなく、必然的・自然的な調整が働くように手配することである。自然現象が道を踏み外さないように、自然現象を支えることである。恣意的な、盲目的な介入は自然現象を逸脱させる。この新しい介入は、安全メカニズムを設置することである。

五、自由。権力・不当な取り上げ・主権者と統治の濫用に対立する個人の権利としての自由だけでなく、統治性そのものに不可欠なものとしての自由である。統治が可能になるのは自由が尊重されるという条件においてのみである。自由を尊重しないことは、法に対する権力の濫用だけでなく、統治の無能を意味する。

こうして過剰規制的なポリスは解体されて、二重のシステムになる。一方では、経済、人口の運営に属するメカニズムであり、他方では、無秩序、不法、非行を抑圧する装置である——近代的な意味での警察。秩序の中での成長、公的な機能は経済的な制度によって保証され、無秩序の除去は警察の機能となる。厳密には四つに分かれる——経済、人口の運営、自由と権利の尊重、警察。この四つの要素が、18世紀にもほとんど変わらなかった外交的-軍事的装置に付け加わる。

経済、人口の運営、司法装置を伴った自由と権利の尊重、警察装置、外交装置、軍事装置、これらが我々が身を置いているところの近代国家の装置である。社会、経済、人口、安全、自由、これらは新しい統治性の要素であり、我々の知っている統治性の要素である。

司牧と人々の統治は、反-指導をもたらした。比喻としてではなく、同じことが近代的な統治性の分析の後にも起こる。人々を指導する司牧技術と、それとまったく同じ時代に起こった反-指導との間には、相互的な支えがあった。司牧と反-指導における問題はまったく同じだったのである。統治性の近代的システムにも反-指導と呼ばれうるようなものを次の

ように分析することができる。つまり、近代的統治性に対応する反指導の目標は、結局、この統治性と同じであると。18世紀半ばから一連の反指導が展開する、その本質的目標は、国家理性を拒否し、国家に抗して社会というものを出現させ、誤謬・無理解・盲目性に対する経済的真理を出現させ、自然的かつ生きた現実として人口の絶対的価値を出現させ、非安全性と危険に対して安全性を出現させ、規制に対して自由を出現させることである。

これを図式的に言えば、国家理性は第一法則、鉄の法則を措定した、それは近代的な統治性の法則であると同時に歴史科学の法則でもある。つまり人間はこれからは無際限な時間の中で生きなければならない。統治はいつまでも存在するだろう、そこには常に国家があるだろうし、国家は中断点を望まないだろう。国家理性の新しい歴史性は、最後の日の帝国を追い出し、終末論的な王国を締め出した。16世紀に定式化され、今でも存在するこのテーマに対して反指導が展開される、それは時間が終わる瞬間が来るということ肯定することを原理とする。国家の無際限な統治性が中断される瞬間が来る。何によって中断されるのか。社会となるものの出現によってである。国家権力が市民社会の中に吸収されることが可能となる時、市民社会は国家の制約と監督を克服することができるようになる日が来る。時間は、少なくとも政治の時間ではなく、国家の時間は終りが来る。革命的終末論は19世紀と20世紀に絶えず出現した。反指導の最初の形式は、市民社会が国家を凌駕する終末論の肯定である。

第二に、国家理性は諸個人の服従を根本原理として措定した。即ち、諸個人の隷属的關係は、忠誠という封建的な形式でなされるべきではなく、その指導において、国家の命令に対する全面的な服従の形式でなされるべきである。これに対して反指導が展開される。国家との一切の服従關係を断ち切り、人口が権利を持つ日が来る。この権利は、法的権利ではなく、自然の法則である。私の欲求の法則である。従って、終末論が、蜂起・反乱の絶対的権利という形を取る。第二の反指導の形式は、革命の権利である。

最後に、真実の所有者としての国家に対する反指導である。国民(nation)自身が、その全体性において、それ自身についての真実を所有することができるようにならなければならない。自分自身に関する知の正当な資格を持つ国民という觀念、あるいは社会という觀念、この社会はそれ自身に対して透明であり、己の真実を所有する、たとえこの人口の一

要素つまりある組織とか、ある政党とか、人口全体の代表者がこの真実を定式化することがあるとしても。いずれにせよ、社会の真実、国家の真実、国家理性、これを所有するのはもはや国家それ自体ではない。正当な所有者は国民である。ここに第三の形式がある。

市民社会を国家に対立させること、人口を国家に対立させること、国民を国家に対立させること、これらは近代国家の生成の内部に働いていたものである。これらの要素は、国家においても、国家に対立させられるものにおいても、賭け金となっていく。その限りで、国家理性の歴史、統治理性の歴史と反-指導の歴史は互いに分離され得ない。

3.5 小括

国家理性は、統治合理性の最初の形態ではなく、政治的（統治）合理性の最初の形態である。国家理性は、司牧理性が個別化する合理性であったのに対して、全体化する合理性である。全体とは、人々の全体、人口を意味するが、国家理性は、この全体の統治を主眼としながらも、逆説的なものをもたらした。それは国家である。現代のアクチュアルな問題としての統治と国家は、国家理性をその出発点とする。しかし国家は「統治の予期せぬ効果にすぎない」[36, p. 253]。だが、この予期せぬ効果の方が肥大化される。理論的にも、問題化の水準でも、現実の政治形態においても、これは無視できない事実である。フーコーはこの二つの問題系列をそれぞれ正当に評価しようとする。統治の合理性そのものの水準の分析と、それが国家装置に回収されるメカニズムの分析は、同時に遂行される。

司牧と国家理性の関連性をフーコーは、例の三つのメカニズム（救済、服従、真実）の比較によって示そうとする。第一に、司牧における各人の救済は、国家の救済に取って代わる。第二に、絶対的服従の原理は、国家に対する服従となる。だが国家理性は、この服従が無条件に強要されるだけでは達成されえないことを知る。したがって、服従の原理は、繊細な操作の中で働くようになる。その例は、不服従、暴動、反乱を抑える環境づくりの問題によって示される。この操作は、不服従の最も根本的な原因である貧困を解決する経済的なものと、人々の観念に働きかける世論操作のようなものからなる。第三に、真実の問題は、国家を構成する諸要素に関する知の問題になる。とはいえ、個人に関する真実の生産が無効になるわけではない。人口に関するグローバルな知の傍らで個

人の真実の生産は、国家装置の重要な一角をなす規律化と規範化の根本的な手段となる。

しかし統治または国家の個人の生に対する関心、配慮、監視、介入こそは、国家理性の中で本質的に働いている司牧の原理である。人口への配慮は、個人への配慮なくしては不可能である。この機能はポリス装置によって果たされる。ポリス国家において頂点に達する国家理性は、全体化する統治の合理性であると同時に最も個別化する統治の合理性でもある。

国家理性を原理とするポリス国家は、統治の無際限な行使を是とするものであるが、これは次第に統治の常軌を逸した過剰として認識されるようになる。ここから統治の制限を旨とする自由主義的な新しい統治性が誕生する。だが、重要なのは、自由主義的統治の合理性は統治の全否定ではないということである。「自由主義は明らかに一つのイデオロギーでも、一つの理想でもない。それは統治の一形態、非常に複雑な統治《合理性》の一形態である¹⁰」。

国家と市民社会の対立は、指導と反指導の対立の構図をそのまま保っている。第一に、国家理性による国家の無際限な統治の歴史の開示と、国家の歴史的終焉を肯定する社会が同時に措定される。第二に、国家に対する服従と、反抗の権利、革命の権利は、同時に措定される。第三に、真実の所有者としての国家と、国民による真実の返還要求は、同時に措定される。

市民社会の理論を、統治の相関者、統治に対する反指導と考えることは、如何なる市民社会も権力を有するものであるということである。これに対して、一般的な市民社会論は、一方で「権力の所持者であり、その主権を市民社会に対して行使するような国家」と、他方で、「それ自体において、このような権力の諸過程を所持していないような市民社会」との対立を前提にする¹¹。フーコーが、市民社会論に理論的に依拠しようとしなないのは、この理由による。フーコーにとっては権力の存在しない世界などありえないからである。フーコーがハーバーマスを批判するのもこの理由によってである。

(...)ハーバーマスが言っていることに私が同意している部分ももう少しはあるのですが、それにしても、私がいいつも問題だと思えるものがあります。それは、彼がコミュニケーション

¹⁰ 《Postface》 [31], *op. cit.*, art. *cit.*, p. 36.

¹¹ 《Entretien avec Michel Foucault》 [31], *op. cit.*, art. *cit.*, p. 89.

ン関係にあまりにも重要な地位を、とりわけ私に言わせれば「ユートピア的」な機能を与える時です。(…)権力の諸関係は、それ自体、そこから解放されるべき悪のようなものではないということが分かっていないのです。もし権力関係を、諸個人が他者の行動を指導し、決定しようとする時に用いられる諸々の戦略だと理解するならば、権力関係のない社会などありえないと思います。だから問題は、完全に透明なコミュニケーションのユートピアの中で権力関係を解消しようとするのではなく、様々な法的規則や管理の技術、道徳やエートスや自己の実践を自分に与えて、できるだけ最小限の支配が伴うように、この権力のゲームに参加することです¹²。

¹² 《L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté》 [31], *op. cit.*, no. 356, p. 726–727.

第4章 自由主義と市民社会

自由主義の問題がフーコーの重要な関心事であり、それが「統治性」との関連において「統治性」の極北として分析されたことはこれまであまり知られていない。1979年のコレージュ・ド・フランスでの講義以外にこの問題にアクセスする方法は存在しない。この年は一年間の講義全体が自由主義の分析に割かれる。本章は、この1979年の講義《生命政治の誕生》におけるフーコーの自由主義、特にドイツとアメリカを中心とする新自由主義の理論的・歴史的な分析を通して「統治合理性」の進化を明らかにし、その分析に含意される意味に迫っていく。

4.1 自由主義の一般原理

4.1.1 統治の制限

外在的制限

17世紀から国家理性の理論を出発として西洋に誕生した国家における統治つまり政治世界における統治は、ポリス国家の理念において具体的に実践されるようになるが、この同じ出発点において「統治性」は、両義的なメカニズムを胚胎しているとフーコーは考える¹。一方で、国家理性の理論が目指すもの、またポリス国家そのものの目標は、国家の力の無制限な増大であり、そのための具体的な方法、道具は内政的なあらゆる装置であった。それらの装置は本質的に規制的 (réglementaire) なものであった。つまり国家 = 主権者の命令や法規が主要な道具であるという意味で法的 = 主権的な枠組の中で統治の合理化を模索したのである。他方で、重商主義に典型的に現れるこのような行政的な諸実践は、重農主義あるいは自由主義的な反省とともに新たな局面を迎える。そのときに

¹以下の三つの見出しを含む本サブセクションは基本的に79年1月10日の講義に準じる [37, p. 3-28]。

新しい統治術が生まれたのであり、それは「統治の自己制限」という技術である。国家や統治の介入の領域が制限された方が合理的な統治へと繋がるという考え方がそれである。「市場」はまさに統治の介入の領域を分割する境界線をなしていく。この新しい統治術が本質的に経済的統治である所以がここにあるが、経済の領域と非経済的な領域との分割、介入してはならない領域と介入すべき領域との分割、そして経済的な領域には介入してはならず、その他の領域は介入しても構わないとすることによって、統治は自らの介入領域を制限していく。フーコーの統治性の研究において特徴的な点は、このような統治の内在的な自己制限の論理を入念に読み取ることにある。この「統治の自己制限」について多少詳細に検討しなければならない。

16世紀に出現した統治の合理性の一つのタイプとしての国家理性は、一面では国家の無際限な増大、国家の無際限な強化を目標としている。それは現にある国家を在るべき姿としての国家に持つべき技術、所与としての現在の国家を未来の、理想の国家に重ね合わせ、移行させる技術である。

しかしこのような、一見国家権力の無限増殖を目標としている国家理性においても、実は統治はある程度において制限される。それはフーコーが「国家の特殊性と複数性」と呼ぶ根本原理によってである。宗教戦争後のヨーロッパ世界の地政学的な再編を歴史的条件として出現した国家理性の理論は、一方では統治の特殊な対象を定義した。というのもそれまでの統治の概念は、その意味論的な広い外延からも察することができるように、自己の倫理的な指導原理でもあり、特に家庭（オイコス）の善き管理を指すことも、さらには宗教的な意味で他者の魂を指導する原理でもあった。ところが国家理性の出現とともに、統治はそれ固有の領域と対象を持つものとして厳密に定義される。それが「政治」の領域、国家である。この事実のうちに統治の制限の原理が潜んでいる。統治が管轄すべき固有の領域が、来世における魂の救済ではなく、現実の世界であるということである。国家は家でも、教会でもない。それは非常に特殊な現実である。しかも国家は帝国でもない。ここにもう一つの外在的な統治の制限の原理が作動する。ヨーロッパの再編がもたらしたものの一つは、千年王国の消滅、宗教的また政治的な帝国の消滅であり、国家の複数的存在の原理である。国家は融合、統一する必要もなく、複数においてのみ存在するという原理は、外交的-軍事的な装置によって保証される。各国は他国を決定的に凌ぐことがないという条件で競争状態に置

かれ、その限りにおいてのみ自国の最大限の増大、競争的優位を目指さなければならない。国家理性の統治術、重商主義の統治術は、この世界的な枠組の中で実践されたものである。したがって国家理性の理論が目指す目標は「制限された」目標である。これをフーコーは統治の「外在的な制限」と呼ぶ。

他方、内政の次元においてポリス国家は、ある意味で、無限な目標を持つ。それは来世にまで手を伸ばすという意味ではなく、政治世界または国家という特殊な現実が持つ汲み尽くせないほどの任務を言い表している。統治する者は、臣民たちの生活における最も仔細な活動までも監視し、統制し、導かなければならない。この限りにおいて統治は内政的に無制限に繰り広げられるかに見える。しかしフーコーはここにおいても、つまり内政的に、国内という意味で内面的にも統治が制限されるメカニズムが存在すると言う。国家理性に限界を設ける動きは神学を含むいくつかの仕方において出現するが、フーコーは法の側からの制限に注目する。

中世まで法、司法制度は、軍隊とともに主権権力の道具であった。それは封建貴族の諸特権を制限しつつ王権を伸張させるものだった。ところが17世紀から国家理性という新しい統治合理性が発展すると、法は、反対に、この国家理性の無限な増大を制限する支えになっていく。法は主権権力を増大させるのを止めて、それを制限するものになっていく。それはいくつかの仕方になされる。王国基本法をめぐって、自然法と契約論において、歴史的-法的な反省においてである。王国基本法は、国家理性が侵害することのできない絶対的なものであり、国家以前にあるものにして国家を構成するものとして、国家理性の無限な増大に歯止めをかけるものである。自然法は、如何なる主権者であろうとも犯し得ざる絶対的な真理・法として措定されるものであり、契約論は主権者と主権者を任命する臣民との間で取り結ばれる契約の理論であって、主権者が守るべきいくつかの条項を含むものである。歴史的-法的な反省は、王権の絶対性をその最初の契約、その原始的な法的状況の時点まで歴史的に遡って解体し、主権の一次的な譲渡の事実を無視し、わざと忘却して主権を恒常的なものにしようとする主権者の策略を暴こうとするものである²。

こうした法的な反省は、例外はあるとしても、基本的に反体制的なものであり、国家理性に対立するものである。重要なのは、国家理性が誕

²この問題は1976年の講義《社会を守らなければならない》において詳細に分析されている [32]。

生じた16世紀から17世紀まで国家理性は常に批判に遭い、それを制限しようとする働きに対面してきたということであり、それは法の側からなされたということである。しかしこの制限は国家理性に対して「外在的」な制限である。なぜならまずこの制限の原理は神や始原において決定的に措定された限界であり、歴史的に遠い過去において定式化された限界だからであり、第二に国家理性の越権・濫用を法の名において告発することができるのは、国家理性が法の限界を越えた時でしかないからである³。

内在的制限

統治の本来的な「自己制限」、本来的に「内在的」な制限は18世紀から始まる。フーコーはこの統治の内在的な制限に関して、その抽象的・一般的な特徴だけを挙げている。

第一、この制限は「事實的」な制限である。これが意味するのは、この制限は法的な制限ではないということである。国家理性とは異なる新しい統治術において統制 (réglementation) ではなく調整 (régulation) が重要になるのも、統治の制限が法的にではなく、統治実践そのものにおける本来的な自己制限が合理的な統治にとって重要になるからである。従って、統治が法的な限界を踏み越えることは、つまり「非合法」ということは、統治にとって関与的ではなくなる。「合法性」は統治に相応しい形容語ではない。統治は合法か否かで評価されるのではなく、器用か「不器用」か、「適切」か否かという用語で判断される。

第二、統治の内在的な制限が意味するのは、事實的な制限でありながら、つまり状況に応じた制限でありながら、それでも一般的な制限であるということである。即ちあらゆる状況においても比較的一律に適用される制限の原理が存在するということを意味する。

第三、統治の内在的な制限が意味するのは、この制限の原理が外部つまり神や自然法や臣民の意志などに求められるのではなく、統治実践そのものの内部に求められるということである。即ち統治活動が制限され

³統治性に対する法による外在的な制限と、次に見る、功利性・真理・経済による内在的な制限とは、互いに異質な二つのシステムである。次節で見るように、この二つのシステムあるいは体制は、それぞれ *juridiction* と *véridiction* の体制と呼ばれるが、しかし、この異質な二つの体制は、そのどちらかが消滅するのではなく、相互作用する。優勢になるのは *véridiction* であるが、とはいえ *juridiction* は、消滅するどころか、さらに先鋭に問題化する。要するに、問題は、市場の真理をどのように法の用語で定式化するか、になる。Cf. *infra*, p. 99–103.

るべきなのは、統治の目標を達成するために他ならない。そのときこの制限は同時に統治の手段となる。統治の最良の手段としての統治の制限であり、統治それ自体が進んで自らに課す自発的な制限である。

第四、統治の内在的な制限が意味するのは、新たな分割である。統治活動には制限が設けられる。しかしそれは法的な制限でも、主体の中に引かれる線でもない。というのも統治活動に委ねられ、譲渡された部分と、主体の中に絶対的に留保される自由の部分との間に分割線が引かれるのではないからである。分割線が引かれるのは、統治実践そのものにとってやるべきもの (*agenda*) とやってはならないもの (*non agenda*) との間である。この分割線は機能的・操作的・功利的なものであって、公理的なものではない。

第五、この内在的な制限を決定するのは統治を行う者ではない。人々の統治は、統治者によって被統治者に押し付けられる実践ではなく、統治者と被統治者の互いに対する相互的な規定と位置決定をする実践である。フーコーはこの相互作用を「取引 (*transaction*)」と呼ぶ——「～の間の作用 (*action entre*)」——というこの語の最も広い意味で。統治者と被統治者は一方通行的な関係ではなく、葛藤、合意、議論、相互譲歩などの波乱に満ちた関係で結ばれる。

18世紀から出現するこうした統治理性をフーコーは「批判的統治理性」と呼ぶ。もはや問題は主権の濫用ではなく「統治の過剰」である。統治実践の合理性は、統治の過剰において、統治の過剰の制限において測定される。

ところで18世紀にこの統治理性の自己制限を可能にしたのは何かというと、もちろんそれは法ではなく経済学である、とフーコーはいう。18世紀中葉からの経済学こそが統治理性の自己制限を可能にする知的な道具、計算の類型、合理性の形態である⁴。

⁴経済学は、とくに最初の経済学は「批判的統治理性」ではあっても、それでも「統治理性」である。ところが、後で見るように(本章の第4節)、最もラディカルな新自由主義においては、経済学はそもそも「統治理性」ではありえないものとなる。「理性」は国家や統治者の側が持っている、持つべき、持ちうるものではなく、そもそもそれを持つことが「不可能」であって、「理性」はホモ・エコノミクスという経済的主体あるいは抽象的な点の方に脱中心化される。しかしこうした統治を全否定する合理性は、逆説的に、最も合理的な統治を可能にするものである。利害の論理・合理性によって行動するホモ・エコノミクスは、極めて操作しやすいものであって、統治のやり方は、このホモ・エコノミクスの利害を刺激して、望ましい方向に導くようなものになる。統治を資格剥奪する経済学は、統治術と側面的な関係を持つようになる。経済学が統治理性になることはなく、経済学は統治の際に用いるべきものとなる。

経済学

経済学が統治術と統治の自己制限を同時に実現する理由は、経済学が統治性そのものに内在しているからだとフーコーは考える。第一に、経済学は法学とは異なり、国家理性に対抗して、国家理性の外部で展開されたのではなく、少なくとも最初のうちは、国家理性の内部で、ポリス国家の内部で展開されたからである。この限りでは経済学は国家理性やポリス国家の目標をそのまま反復するものであり、国家間の競争を適切に調整しながら国民の繁栄を保証するものであった。

第二、経済学、経済的反省は、その政治的な帰結として専制主義^{デスポティズム}を含意していた。つまり国家理性に対する外在的な反論として提示されるのではない経済学は、その論理の果てに、全面的な専制主義に必然的に辿り付く。政治権力は、外在的な制限のない権力でなければならないというのが経済学の結論であり、それが専制主義である。専制主義すなわち経済的統治は、経済以外の何ものからも制限を受けてはならず、専ら経済それ自体の自己調整があるのみである。法的反省とは正反対の帰結であり、まったく異なる制限の原理を含意するとはいえ、初期段階では経済学は主権者に絶対的な権力を与える国家理性の路線そのものを反復する。

第三、経済学の対象。経済学が反省するのは統治実践そのものである。経済学は統治実践を「その起源の側からではなく、その効果の側から探求する」。例えば、税金の徴収が問題になる場合でも、この法が合法か否かではなく、この法が効果的か否かが問題になる。

第四、こうした問いに答えていくことによって、経済学は「自然」を発見する。この自然は、統治実践に先行的な自然法などではなく、統治実践そのものに固有なある自然性である。統治の対象には固有な自然が存在する。「自然のこの観念は、経済学の出現に伴って完全に転覆する」。自然法的にいえば、自然は統治または権力に先行するものであり、統治または権力から完全に留保された根源的な領域であって、不法な仕方ではなければ、権力がそれを掌握することはできない。しかし経済学にとって自然は、統治実践そのものに密着しているもの、「統治に不可欠な皮下組織」、「統治活動の裏面あるいは別の顔」である。可視的な顔は統治活動である。この統治の裏面としての自然は経済学がそれ固有の必然性において研究するものである。こうして経済学は、人口が高賃金の方に移動することは自然法則であり、食糧価格の高騰を防ぐための保護関税が必然的に欠乏を引き起こすのは自然法則であると説明する。

第五、統治実践に固有な自然が存在することから、統治実践はこの自

然を尊重することによってのみなされる。自然に逆らえば統治にとって否定的な帰結が生じる。従って、統治活動の基準として、合法性の代わりに、成功か失敗かだけがあるということになる。ここには功利主義哲学の問題全体が関わっている。「功利主義哲学が如何に統治性と直接関わっていくかがわかる」。この成功か失敗かという新たな分割は、統治の自己制限の可能性を切り拓くものである。統治が成功を求めてなされるにもかかわらず、失敗する可能性は存在する。それは統治が自然を犯したからである。しかしこの自然の侵犯は単純に暴力や濫用や過剰ではなく、統治の自然メカニズムに対する「無知」による。最悪の統治は、統治の無知に起因する。統治は自然に応じて自らを制限しなければならない。ここから経済学によって統治理性に導入される二つの問題が提起される。即ち統治の自己制限の問題と真実の問題である。

経済学の重要性はここにある。この時初めて経済学は、国家理性とポリス国家に真実による自己制限の問題を突きつけたのである。統治は常にやり過ぎる危険性があること、それは政治的、経済的、自然的なメカニズムの真実を統治が充分知りすぎることにはありえないという原理である。政治的な領域における新たな真実の体制の成立であり、この体制は「今日のものと同じ」である。

ここからフーコーは、18世紀中葉のある命題「なすに任せよ（レッセフェール）」の原理の本質性を指摘する。それは統治が尊重すべき本質的な原理であり、「統治理性の自己制限」の原理である。「リベラリズム」とは、フーコーにとって、それ自体のうちに自己制限の原理を内包した統治合理性あるいは権力の新しい類型である。

4.1.2 新しい統治理性

市場——司法の場から真実の場へ

18世紀中葉から経済学とともに出現する新しい統治術は、国力の増大を保証するものであるよりも、むしろ統治権力の行使を内部から制限することをその本質的特徴とする⁵。ここでフーコーは経済学と国家理性の関係をより厳密に敷衍する。また前述の法の問題つまり統治の外在的な制限としての法と内在的な制限としての経済学との関係を、場の問題として捉え直す。

⁵この見出しは、基本的に1月17日の講義に準じる [37, p. 29–51]

経済学と国家理性は繋がっているが、この繋がりにおいてフーコーが強調しようとするのは、「経済学が統治の何らかのモデルを提供した」ということでもなく、「経済的モデルが統治実践の組織原理になった」ということでもない。フーコーが強調するのは、統治実践の固有の対象の領域の性質変化である。17世紀までの統治において、その介入や統制の特権的な諸対象を構成していたものは、無限ともいえる規制的統治性によって覆われていたが、この場そのものが、真実の場、真実を形成する場になったということである。統治が働きかける領域は司法の場から真実の場へと変貌する。この真実の場は「市場」である。

「中世と16-17世紀に機能したような市場」は、「本質的に司法の場」であった。市場が司法の場であったというのは、第一に厳しい規制に囲まれる場であったということの意味する。第二に、市場において固定された販売価格は公正価格であるべき価格と見なされたという意味で、市場は司法の場である。市場は分配の正義が実現される特権的な場である。例えば、食糧生産物のような根本的な生産物は、最も貧しい者にも買えるようにならなければならない、市場の諸規則がそのために調整を行う。この限りで市場は配分的正義 = 司法の場であった。第三に、市場の諸規制が保証するもの、それは価格の真実ではなく、不正行為・詐欺・犯罪の不在であったという意味で、市場は司法の場であった。

ところが、18世紀中葉にある変化が生じた。市場は司法の場ではないものとして現れる。一方では市場は、それ自体の自発的な、「自然な」メカニズムを備えており、統治はそのメカニズムを修正もしくは変質させずに、よく知り、従い、尊重すべきであるという意味で、市場は真実の場となる。他方で市場は自然に価格の形成を行うという意味で真実の場となる。「自然」価格、「良価」、「正常価」と当時呼ばれていたのは、このような価格を指す。市場は、その自然において、その真実において、自発的にある価格を形成する。この真なる価格は、司法的な意味はそれほど含んでおらず、需要と供給の適切な関係、生産物の価値をめぐって揺れ動く価格である。

経済理論、特に価格と価値の関係の理論の重要性は、市場は真実を開示する場であるということを示すという事実からくる。この時、統治は、価格が真理の基準をなすということを見出す。この真理の基準は統治の正しさと誤りを区別するものになっていく。市場が真実を語る = 語られる場 (*lieu de vérité*) であるということは、市場が統治実践にとって真・偽確定 (*vérification-falsification*) の場であるということである。

ある。良き統治はもはや司法 = 正義において機能する統治、単に正しい統治ではなく、真実において機能する統治でなければならない。統治性において経済学が重要なのは、少なくともその初期段階では、それが統治のモデルを提供したからではなく、統治実践固有の真実の原理を見出すにはどうすれば良いかだけを指示した限りにおいてのみである。つまりそれまで統治の対象領域であり、司法の場であった市場を真実の場にしたところに経済学の重要性がある。

フーコーが問題にするのは、*véridiction* の審級として市場を構成した経済学であるが、こうした問題意識には、彼のより一般的な問題意識に繋がるものである。それは法を語ることと真実を語ることとの間に交叉する無数の関係という歴史における一つの根本現象である。狂気の歴史、監獄の歴史、セクシュアリティの歴史においてフーコーが記述しようとしてきたのは、真実の歴史であるよりはむしろ *véridiction* の歴史であるということ、そしてそれが *juridiction* の過程すなわち広い意味で司法メカニズムと分節される仕方の歴史であったことが示される⁶。

純粋な国家理性とポリス国家の原理である、全面的な統治性、無限上昇的な統治性に対する二つの制限のシステムが存在することを見てきた、すなわち統治に外在的な法的制限と統治に内在的な自己制限である。この共存する二つのシステムは、相互干渉があるとはいえ、異質なものである。この二つの関係を規定することは重要である。その際フーコーが

⁶方法論的な重要な概念であり、合理性の形態でもある、プログラム化、*véridiction*、*juridiction* については第1章第3節を参照されたい。Cf. *supra*, p. 25–27.

また「真理の歴史」ではなく「*véridiction* の歴史」であるとは、「誤謬の歴史」でもないということの意味する。この場合の「真理の歴史」は一般に科学史が記述する歴史であるが、「誤謬の歴史」とは一般に批判的な歴史、「禁止の歴史」である。興味深くもフーコーがここで「誤謬の歴史」と結びつけるのは、フランクフルト学派の西洋の合理性批判である。したがって、フーコーがやってきたと語っているのは、「自律した真理のシステム」ではなく、「イデオロギー」や「誤謬」の歴史でもなく、「真か偽として特徴付けられうる諸言表は何か、を固定することを可能にする諸規則の総体としての *véridiction* の体制」あるいは「真か偽でありうる言説を語りうるために満たされるべき諸条件」の歴史である。ところで、このような言説の体制あるいは「諸条件」のうちに注目すべきもう一つの特権的な体制が存在する。それが *juridiction* の体制である。*Véridiction* と *juridiction* は、非弁証法的な相互関係において互いに複雑に絡み合う。したがって、戦略的な図式を用いてこれらの関係を分析しなければならないのである。

なお、真理に対するフーコーの考え方に根本的な影響を及ぼしたのはニーチェである。ニーチェにならってフーコーは、「ある科学の合理性、ある実践の合理性、ある言説の合理性、といったような合理性は、この科学、この実践、この言説が生産しうる真理によって測定されるのではなく」、「真理は、それ自体言説の歴史の一部であり、ある言説、ある実践に内在するある効果のようなものである」と考える。「言説や知がそれ自体と結び結ぶある関係の中に真理は存在する」。Cf. 《Entretien avec Michel Foucault》[31], *op. cit.*, art. *cit.*, p. 54.

注意を促し、見出そうとしているのは、弁証法的でない関係のあり方である。弁証法的でない仕方で、自己制限的な統治理性の体制において、法的制限をどのように規定するか、真実の場である市場をどのように法の用語で定式化するか、である。「18世紀末から提起されていく問題は、経済学が存在するなら、公法はどうかである」。真実の尊重として、市場の自由として、統治の非介入や権力の制限の問題は、法の中に転記されなければならなかった。

こうして法の問題は公法の問題において根本的な洗練化を強いられる。この洗練化の道は二つあるとフーコーは言う。一つは「革命の道」、「公理的、司法的-演繹的な道」、「ルソー的な道」であり、もう一つは統治実践そのものから出発して歩む道である。第一の道は古典的な形式において法から出発する。まず譲渡不可能な根源的また自然的な権利を定義し、次に主権の構成を通過して、統治の限界を演繹する。第二の道は「有用性=功利性」から出発して統治の限界を設定する。これは功利主義的な道である。

法律の二つの考え方がここには示される。これは「自由」の二つの意味をもたらしことになる。一方では法的な考え方としての自由である。どんな個人も、基本的な権利としてある自由を所有しているという考え方である。他方では、統治者に対する被統治者の独立としての自由である。前者は人権問題に繋がるものであるが、後者は別のやり方の返還要求である。「ヨーロッパのリベラリズムを特徴づけるのはこの両義性そのものである」。公理的な道と功利的な道は異質であるが、完全に排他的ではなく、共存し、合流している。その結合の仕方を弁証法的にではなく、戦略の理論を用いて示すことが重要だとフーコーはいう。

しかしこの二つの道のうち長持ちしたのは、功利性の道である。「19世紀初頭から、功利性の問題がますます法という伝統的なすべての問題を覆い尽くす時代に入る」。これこそ「本来的にヨーロッパのリベラリズムの歴史のみならず、西洋の公権力の歴史をも特徴づけていくものである」。

市場原理とは交換の自由による自発的な *véridiction* の作用に任せれば、価値と価格の適切な関係が形成されるというものである。従って、市場における交換と、功利性を基準にした公権力の介入の諸限界の設定とが、統治の自己制限を分節するものである。市場における交換と、公権力における功利性とを同時に思考することを可能にする一般カテゴリーが「利害」である。利害は交換の原理であり、功利性の基準である。近代的な形態の統治理性、それ自体の自己制限の原理を求める統治理性は、利害

に応じて機能する理性である。しかしこの利害は、国家理性におけるような国家の利害ではない。それは、個人的・集団的な利害、社会的な功利性と経済的な利益、市場の均衡と公権力の体制との間の複雑な働きであり、基本権と被統治者の独立の間の複雑な働きである。この新しい統治理性における統治とは、利害を操作する何かである⁷。

利害とは統治が働きかける当のものである。つまり統治は物や人に直接的に働きかけるのではない。統治が唯一本来的に関心を抱くのは利害という現象（「利害の現象的共和国」）である。「リベラリズムの根本問題は、交換が物の本当の価値を決めるような社会において、統治とすべての統治活動の功利性の価値は何か、である。……人がリベラリズムに対立させようとするすべての政治的、経済的、等々の形態が、実際に、この問題つまり交換が物の価値を決めるような体制における統治の功利性のこの問題の定式化を避けることができるかどうかを知ること、これが問題である」。ここにおいてフーコーは、政治問題の本質を政体ではなく統治性に置く、また統治性の現代的な形態としてリベラリズムを位置付ける。

国際関係、ヨーロッパ、永遠平和

自由主義的な統治技術の特徴は、第一に経済的な真実の問題と市場の *vérédiction* の問題、第二に功利性の計算による統治性の制限の問題だった⁸。第三の特徴としてフーコーが挙げるのは、国際関係の問題である。国家理性において、外交-軍事的装置とポリス国家のもとでヨーロッパの均衡のシステムが存在していたということは既に述べたが、自由主義的な思考とともにこの関係にも変化が生じる。

ポリス国家は無限に強化される統治性を特徴とする。その統治性に歯止めをかける装置は、国家理性においては、内在的には不在している。それを防ぐのは外在的なヨーロッパ均衡のシステムであった。この二つは互いにバランスウェイトとして作用する。

経済的な観点から考えると、重商主義の国力の計算のやり方、国家間の競争のあり方は、ある国家を富ませるものは、他国の富から天引きされるものでしかない、というものである。重商主義にとって経済ゲーム

⁷近代的な統治理性が「利害に応じて機能する理性」であり、この利害は「国家の利害」ではなく、「個人の利害」であり、統治とは「利害を操作するもの」である、ということについては、本章の第4節を参照されたい。

⁸以下の二つの見出しは基本的に1月24日の講義に準じる [37, p. 53-75]

は「ゼロサムゲーム」である。重商主義はマネタリスト的な性格が意味するのは、ゼロサムゲームにおいてしか、他国を犠牲にする富裕化の形式においてしか、競争を理解することはできないということである。ヨーロッパの均衡が意味するのは、こうしたゼロサムゲームにおける独り勝ちを防ぐことである。国家間の格差が大きすぎるときに勝負を中断することである。

ところが、自由主義的な統治術において事情はまったく異なる。重商主義者たちまたはアダム・スミスにとって、競争のポジティブな効果は不平等に配分されることはない。自然な状態で、自由な状態で行われる競争は、二重の利益をもたらす。市場の自由によって保証される価格の揺れは、売り手と買い手相互の富裕化のメカニズムを働かせる。つまり売り手にとっては最大の利益、買い手にとっては最少の支出である。こうして、自由主義が定義する経済ゲームには、個人におけると同様に、国家の富裕化が長期的に構築され、維持されるのは相互的な富裕化によってだけであるという観念が見出される。従って、相互的な富裕化、集団的な富裕化、ブロック的な富裕化、ヨーロッパの富裕化である。問題はヨーロッパ全体が豊かになるか、ヨーロッパ全体が貧しくなるかである。「分け合うケーキはもうこれ以上はない」。

ここからフーコーはヨーロッパの「進歩」という観念を見出す。これは、ある国家が他国を決定的に凌ぐことがないように睨みを利かすような古典的なヨーロッパではなく、集団的な経済的主体としてのヨーロッパである。このヨーロッパは、国家間の競争を通じて、無限な経済的な進歩という道に入っていく。

「ヨーロッパの進歩というこの観念は、リベラリズムにおいて本質的なテーマの一つである」。この観念は、ヨーロッパ均衡のテーマを完全に転倒させる。ゼロサムゲームという経済ゲームの考え方から完全に抜出す。しかしゼロサムゲームにならないためには、まずヨーロッパ諸国間の恒久的な出入りの自由が必要であり、第二にヨーロッパの外部にもっと広い市場を、世界市場を持たなければならない。

ここにおいてヨーロッパは初めて経済的統一体 = 単位として、経済的主体として世界に姿を現し、世界を経済的にヨーロッパが支配しなければならないという観念が生じる。国家理性とポリス国家の時代のヨーロッパ均衡の計算は、有限な資源をめぐる競争によってもたらされるゼロサムゲームという帰結を防ぐものであった。今や世界市場の開示によって、市場は無限になる。しかしそこに含意されるのは、ヨーロッパとその他

の世界との身分の差異である。ゲームのプレイヤーはヨーロッパであり、世界は賭け金となる⁹。

これは植民化を意味するのでも、帝国主義を意味するのでもない。これはヨーロッパの統治実践における世界的規模の計算の新しい類型の始まりである。地球全体を地平とする統治合理性の出現の一つの例としてフーコーは、平和プロジェクト、18世紀の国際組織のプロジェクトを挙げる。17世紀の平和の観念は国家間の力のバランスと分節されるが、18世紀の平和と国際組織の観念は別の仕方で分節される。永遠平和を保証するものは、国家間の内的な力の制限ではなく、外部市場の無限化である。外部市場が広げれば広いほど、永遠平和の保証も多くなる¹⁰。

リベラリズム

市場の *véridiction*、功利性の計算による統治の制限、世界市場に対して無限な経済発展の地域としてのヨーロッパの地位、これをフーコーは通例に反してリベラリズムと呼ぶ。こうした自由主義の定義は単に政治的な選択という通常の意味よりも遥かに一般的なものである。じつは、この三つの統治術の特徴は自然主義と呼んでも差し支えないようなものである。というのもその起源からしてそうである。重農主義者たちやアダム・スミスらが語る自由は、法的な自由であるよりは、遥かに経済過程に内在する自発性や力学のようなものである。カントにおいてさえも、彼自身は経済学者でもなく、法学者よりも遥かに以上の人物であるカントにおいても、永遠平和は法によって保証されるのではなく、自然によって

⁹統治合理性が、ナショナルなものと同ヨーロッパ的なものに分節し、戦略的に使い分けられることは想像に難くない。また統治がその残余を残すこともまた明白である。しかしフーコーはこれを理由に統治合理性に対して単純にノンと言うのではない。そのような批判の仕方は、彼が批判する「誤謬の歴史」のやり方である。とはいえ、フーコーはこのような不正に対して客観的・中立的な立場に立とうとするわけでは決してない。重要なのは、現実の理解可能性の敷居を下げて、何が問題なのかを見えるようにすることである。敵の手の内を冷静に把握することが、巨大な敵との効果的な戦い方である。

¹⁰ここでフーコーは、カントの『永遠平和のために』に対する興味深い解釈を行う。フーコーの分析によれば、カントの思考にも当時の自由主義的な反省の図式が見出されるという。カントにとって、永遠平和を保証するものは、法ではなく、自然である。自然は、地球全体に人々を住まわせる。したがって、この保証は、地球全体に張り巡らされる商業関係のネットワークによって表明される。

また、フーコーは、永遠平和の観念をあくまでも「ある反省の図式」、「ある分析の形式」、「ある計算の形式」であり、歴史的現実ではないと断った上で、いくつかの補足をしている。たとえば、戦争の時代としての19世紀、ナポレオン国家の逆説、ウィーン条約の問題である。これらについては1月24日の講義を参照されたい。

保証される。18世紀中葉に素描されるのは統治の自然主義のようなものである。

しかしながらフーコーは自由主義という言い方が可能であると言う。その理由は、それでも自由がこの実践において提起される諸問題の中心にある限りにおいてである。しかしだからといって、18世紀中葉から統治がより寛大に、より柔軟になるという意味ではない——このような命題は歴史的または政治的にナンセンスである。自由主義の時代だとはいえ自由の量が増したわけでは決してない。これには事実的な理由と方法的・原理的な理由がある。事実的な理由の例としては、フランスにおけるような行政君主制が、つまりリベラルな体制が諸個人に自由の余地をどれほど残したかというような問いは無意味である。「あるシステムと他のシステムとの間の自由の量を測定することには事実上それほど意味はない」。

第二の理由は、より根本的な理由である。自由は、時間を通して漸進的に実現する普遍だと考えてはならないということである。「自由とは、統治する者と統治される者とのアクチュアルな関係である、この関係において、現在存在する自由の《少なすぎ》の尺度は、要求される自由の《もっともっと》によって与えられるのである」。従って、「リベラル」だと言うとき、それは自由の方により多くの白い碁盤目を残すような統治性の形態を意味するのではない。

フーコーが「リベラル」な統治と呼ぶ理由は、統治実践が、ある自由の尊重に満足しないからである。統治実践は自由の消費者である。というのも統治実践はいくつかの自由が実際に存在する限りにおいてのみ機能するからである。新しい統治理性は自由を必要とし、自由を生産し、自由を消費する。従って、新しい統治術は自由の経営者である。しかしその意味は、「自由であれ」という矛盾を含んだ命法のことではない。自由主義が定式化するのとは「自由であれ」ではない。それは単に、「私は君にそこから自由であるところのものを作ってあげよう」、である。従って、自由主義は自由の命法ではなく、自由の諸条件の経営と組織化である。ここから、自由主義的实践の中には、自由の生産と、自由の制限・破壊との間に、常に異なる、常に流動的な怪しげな関係が作り出される。リベラリズムという体制における自由は所与ではない。それは各瞬間に製造＝捏造されるものである。

リベラリズムの表向きが自由の捏造、つまり自由の生産と自由の制限の流動的な関係であるとすれば、その裏面は安全（*sécurité*）である。安全とは、危険の予防、防止、解決であるが、それは個人にとっても、集団

にとっても保証されるべきものである。個人的利害と集団的利害が対立するとき、一方では集団的利害の名目で個人的利害が侵害されないように個人的利害を守るべきであり、逆に、個人的利害に対しても集団的利害は守られなければならない。経済過程の自由が企業や労働者にとって危険であってはならず、反対に、個人に生じうる出来事、病気や高齢化や事故や死などが、集団にとって、社会にとって危険であってはならない。自由と安全、これが新しい統治理性の中心にあるものである。

安全とは、主権という古い政治システムにおける、主権者が臣民に対して約束する保護のことではない。リベラリズムが保証するのは、個人の外的な保護ではなく、危険の観念をめぐって、諸個人の自由と安全を各瞬間に調停することである。

これはいくつかの帰結をもたらす。リベラリズムのスローガンは「危なっかしく生きる」である。つまり個人は永久的に危険な状況に置かれているということである。実際に19世紀には危険の教育、危険の文化が出現する。これは中世や17世紀までの政治的かつ宇宙論的な想像力が栄養分としていたペストとか死とか戦争のような黙示録的な脅威とは非常に異なる。それは日常的な危険である。たとえば、19世紀初頭の預金金庫キャンペーン、19世紀中葉からの探偵文学と犯罪に対するジャーナリズムの出現、病気と衛生に関するキャンペーン、セクシュアリティをめぐる、また変質 (*dégénérescence*) をめぐる不安全体である。危険とはリベラリズムの内在的な心理的・文化的条件であり、相関項である。

第二の帰結は、自由のバランスウェイトとしての管理・拘束・強制の驚くべき拡大である。自由は規律システムと完全に結びつく。リベラリズムは規律と結合している。晩年のベンサムは、例のパノプティコンを統治そのものの定式であるべきものとして提案する。

第三の帰結は、管理と介入による自由の過剰生産メカニズムの出現である。ここでは管理は、パノプティコンの場合のように、自由に必要なバランスウェイトではない。管理と介入は駆動原理である。1920年代、30年代の経済的危機は単に直接的に経済的な帰結としてだけではなく、政治的な帰結としても知覚された。そこに人は根本的な自由のいくつかにとっての危険を感じ取ったのである。したがって、福祉政策はより多くの自由を保証し、生産するやり方だった。しかしこのより多くの自由の生産には代償が伴われた。それは介入主義である。福祉を保証する根本的な措置としての介入主義は新たな専制主義の脅威として現れる。自由が保証されるための唯一の可能性として、自由にとって脅威である経済

的介入主義があるのみである。その結果、新しい統治術は、自ら進んで、統治性の危機を招き、その観念にたどり着く。

もうひとつの危機の可能性は、自由の代償的なメカニズムのインフレである。たとえば、独占禁止法のような立法的な首枷がありうる。遙かに局地的な可能性としては暴動のような危険もありうる。結局のところ、自由を保証し、生産するために駆使するメカニズムそのものが、実際にそれが生産するものを遙かに凌ぐ破壊的な結果を生産するという過程である。「自由生産的 (libérogènes)」と呼ばれうるこれらの装置全体の両義性である。

これはリベラリズムのまさしく現在の危機である。ネオリベラリズムの出発点はこの危機からである。すなわち、社会主義、ファシズム、国家社会主義への移行によってもたらされる自由の過少を防ぐために、こっそりと経済的介入主義が導入されるのではないか、ということである。この限りで、ケインズ型介入主義が議論の中心になる。リベラリズムの危機は単純に資本主義の危機と呼ばれるものの投影ではないかという意見が存在する。しかしリベラリズムの危機は資本主義の危機と関連しているとはいえ、その投影ではない。とりわけそれは資本主義の危機から直接演繹されるものではない。

4.2 オルド自由主義の統治性

4.2.1 統治性の危機——反国家主義、国家恐怖症

フーコーにとって統治性研究の目的の一つは国家の問題に接近することであった¹¹。現在の国家論全体をフーコーが非常に冷静に判断しているように見えるのは、「国家に対する愛と憎しみ」、「国家の過大評価」、「国家の過小評価」、「国家恐怖症」などの表現からも見て取れる。そしてフーコーは国家を直接の研究対象にせず、別の接近の仕方を選んだ。それは統治性研究を通じて国家の問題を捉えなおすことである。ナショナリズムと反国家主義に極端に大別される国家への反応の仕方は、フーコーにとっては統治性の状況に応じて揺れ動くものでしかない。しかしナショナリズムについては単に示唆するに留めて、フーコーは反国家主義を問題にする。反国家主義または国家恐怖症は今日の政治的な諸テーマを貫いているものだが、それは「非常に古くからの多くの資源を栄養分とし

¹¹以下の二つのサブセクションは基本的に1月31日の講義に準じる [37, p. 77–103]。

てきたもの」である。例えば、ソヴィエト経験、ナチス経験、戦後イギリスの計画経済などである。また国家恐怖症の運び手たちも非常に多様な人物たちである。彼らの共通の特徴は政治的亡命者であるということである。「19世紀末の政治的亡命は確実に社会主義の普及の大きな担い手のひとつであった。20世紀の政治的亡命、政治的離反は、反国家主義または国家恐怖症と呼ばれるものの普及の担い手だった」。ところがフーコーはこのような反国家主義を「統治性の危機の主要な徴候の一つ」と見る。

これまで見てきた自由主義的な統治性は、2世紀を経て、二つの着地点を見出す。いわゆる新自由主義的な統治性は二つの形態で識別される。それはドイツとアメリカという二つの着地点である。ドイツの場合は、ワイマル共和国、29年の危機、ナチズムの展開、ナチズムの批判、そして戦後復興にかかっている。アメリカの場合は、ニューディール政策、ルーズベルト政策、戦後の連邦介入主義をめぐって展開されるネオリベリズムである。この二つのケースにおいて共通項は、理論的な共通の敵としてのケインズ主義、そして実践的・政策的な反発の対象としての計画経済、国家の介入主義である。さらにこの二つを媒介する人物であるが、総じてオーストリア学派、新限界効用学派である。

フーコーはドイツの新自由主義について非常に長く論じている。それは現在の新自由主義の起源だからであり、今でもアクチュアリティを持っているからである。

4.2.2 戦後ドイツ——国家創設的な経済

第二次大戦後の状況から始める。戦後ヨーロッパ全体は「一連の要請によって命じられるほとんど抵抗できない経済政策に支配される」。第一に、戦後復興の要請である。即ち、戦争経済から平和経済への転換、破壊された経済的ポテンシャルの再建、そして戦争中に現れた新しいテクノロジーの所与、新しい人口学的な所与、新しい地政学的な所与の統合である。第二に、この復興の方法としての計画化の要請である。この計画化は内政的な要請であることはもちろん、マーシャル・プランのように各国の計画化を要請するものでもあった。第三に、社会政策の要請である。これらの社会政策は、ファシズムやナチズムの再発防止のために不可欠なものとして考えられた。これらの三つの要請は完全にケインズ主義的な政策であった。こうしたヨーロッパ全体の統制的・介入主義的・ケインジアン的雰囲気の中で、イギリス-アメリカ両国共同統治地区にお

けるドイツ経済省の科学諮問会は1948年4月18日に、市場の自由化を求める報告書を提出し、満場一致で決議された。ここで打ち出された原理は非常に単純な返還要求の次元にあるものである。10日後、ルードヴィヒ・エアハルト（当時の経済省の責任者）はこの原理を反復しながら補充する演説をフランクフルトで行う。フーコーはこの演説文を綿密に分析する。

「経済を国家的拘束から自由にしなければならない」、「アナーキとシロアリ国家を避けなければならない」、（なぜなら）「市民の自由と責任を確立する国家だけが唯一合法的に人民の名において語りうる」（からである）。この引用文からフーコーはドイツの新自由主義の特殊性を読み取る。これらの引用文は単に経済的な自由主義を定式化するのではない。それが言おうとするのは「国家の合法性」である。

この引用文が意味するのは非常に両義的である。一方ではこれは非常に陳腐なことを言っている。経済的に、また一般に政治的に、権力を濫用する国家はその資格、権利、「合法性」を失う、と。これには実は非常に戦術的な目標が隠れている。国家は諸個人の自由を侵害する限り合法的に行使できず、国家はその権利を失う。だがテキストは国家が「すべての権利」を失うとは言っていない。つまり主権の権利を失うとは言っていない。失うのは「代表権」である。市民の基本的な自由を侵害する国家は市民を代表する権利を失う。ナチズム（国家社会主義）は、非合法的な主権行使とは考えられないのである。ナチズムがドイツ市民に押し付けた命令、法律、規則は無効にならない、そしてナチズムの立法的な枠組のなかでなされたことの責任はドイツ市民に負わせることができない、反対に、ナチズムは、回顧的に、その代表権を失う、つまりナチズムがやったことはドイツ人民の名においてなされたとは考えられない。これがこのテキストに暗に含まれている意図である、とフーコーは見る。

このテキストに含まれるもう一つの前提は、新しい国家、新しいドイツの創建のための歴史的権利も法的な合法性も存在しないということである。そこで新しい国家の創建の土台として持ち出されるのが経済的な制度である。分断され、占領されていて、装置もコンセンサスもなく、集団的な意志も存在しない限りで法的な権力を建てることのできない状況であるゆえ、単に経済的な自由の空間を作り、自由を保証するような制度的枠組を作ることである。「経済的自由の制度は、政治的主権の形成の連通管として、^{サイホン}導火線として機能すべき、機能しうるものになっていく」。

保証された経済的自由の行使の上に国家の合法性を建てるという観念

の重要性をフーコーは指摘する。「今日のドイツにおいて、経済、経済発展、経済成長は、……政治的主権を産出している。経済は、それを保証する国家にとって合法性を産出する」。より一般的に「経済は公法を創造するものである」。これは「経済制度から国家へ至る永久回路」、「経済制度から出発しての国家の創世記、国家の系譜学」である。

だが経済がもたらすのは、ドイツにおいて、国家の法的正当化だけではない、それは政治的コンセンサスをも産出する。経済過程に参加するすべての者、投資家、労働者、組合メンバー、これらの者が経済ゲームを受諾するときから既に政治的コンセンサスを形成する。

18世紀の問題は、現存する国家、合法的な国家、ポリス国家のもとで完全に機能する国家をどのように制限するか、であった。しかしドイツ人は正反対の問題を抱えていた。つまり存在しない国家をどうやって、経済的自由のような非国家的な空間から存在させるか、である。これが一見平凡に見えるエアハルトのテキストに対するフーコーの注釈である。

4.2.3 オルド自由主義

理論的背景

ドイツの新自由主義を支えた人物たちの簡単なプロフィールを通じてフーコーは、思想的な背景を説明する¹²。まず後に西ドイツの首相になる例のエアハルトのもとで構成された科学委員会の面々である。中心人物のヴァルター・オイケン Walter Eucken (1891–1950)、彼は経済学者であり、マックス・ウェーバーの弟であるアルフレッド・ウェーバーの弟子であった。彼は1927年にフライブルク大学の教授になり、フッサールと知己を得、現象学に接し、重要な法学者たちと知り合った。この法学者たちも現象学を勉強していて、19世紀の歴史主義の制約とケルゼンの形式主義的な制約を克服する法理論を模索していた。オイケンは1936年に『経済の秩序 (Die Ordnung der Wirtschaft)』という叢書を刊行する¹³。フライブルク学派またはオルド自由主義者と呼ばれる経済学はをリードするのはオイケンである。フランツ・ベーム Franz Böhm (1895–1977) は、フライブルクの法学者で現象学者である。彼は後にドイツ連邦議会

¹²以下の二つの見出しは基本的に2月7日の講義に準じる [37, p. 105–133]

¹³講義でフーコーはオイケンが1936年に『オルド』という雑誌を創刊すると言っているが、これは間違いである。『オルド』誌の創刊年は48年である。Cf. *Ibid.*, p. 107, p. 126, note 8. さらに米谷の論文 [64, p. 202] を参照。

の議員になり、ドイツの経済政策において決定的な影響力を持つ。ミュラー・アルマック Alfred Müller-Armack (1901–1978) もこの委員会のメンバーである。彼は経済学史家であり、エアハルトが経済相のとき国務長官 (secrétaire d'État) になり、ローマ条約に参加する。以上が科学委員会の主要メンバーである。

この委員会のメンバーではないが彼らに影響を及ぼした人物として、ウィルヘルム・レプケ Wilhelm Röpke (1899–1966) がいる。彼はワイマル時代の経済学者であり、反ケインズ主義者であり、1933年に亡命する。同じく亡命者のリュストウ Alexander Rüstow (1885–1963) がいる。またオーストリア学派のハイエク Friedrich von Hayek (1899–1992) とミーゼス Ludwig von Mises (1881–1973) である。

これらの人物たちはみなワイマル共和国を生き抜いた人たちである。ワイマル共和国は既に、例の1948年の状況を経験しており、国家の合法性と経済的自由の分節化という問題はそこで既に提起されていた。

これらの人物、フライブルク学派、オールド自由主義者たちは、フランクフルト学派との奇妙な関係にある¹⁴。

もっと重要な点は彼らのナチス経験である。ナチス経験は彼らの反省の中心であった。フライブルク学派にとってナチズムは「認識論的・政治的な「ダマスコの道」」であった。というのも彼らが目指すもの——経済的自由の空間から出発して国家の合法性を基礎づけること——に到達するためにはナチズムを回避することはできなかったからである。ナチズムは、彼らにとって障害となる敵対者が何であるかを定義すること

¹⁴フライブルク学派とフランクフルト学派はいくつかの共通点がある。両者とも亡命を余儀なくされる。また同じ政治的体験と同じ出発点である。それは政治的-学問的な問題であり、ウェーバー主義の問題である。20世紀初頭のドイツにおけるマックス・ウェーバーは、「マルクスの問題をずらした人として機能している」。「マルクスが資本の矛盾した論理というものを定義し分析しようとしたとすれば」、マックス・ウェーバーは資本の矛盾した論理ではなく、「資本主義社会の非合理的な合理性」を問題にした。「資本から資本主義への移行」、「矛盾の論理から合理的・非合理的なものの分割への移行」、これがマックス・ウェーバーの特徴である。フライブルク学派とフランクフルト学派はこの問題を異なる意味で反復した。フランクフルト学派の問題は、「経済的非合理性を無化するように定義され、形成されうるような新しい社会的合理性はどんなものでありうるか」を決定することが問題であった。反対に、フライブルク学派は、「資本主義の社会的非合理性を消去することを可能にするような経済的合理性を定義する」ことが問題であった。同じ問題を解決するための異なる二つの道である。両方とも亡命の運命にあうが、戦後帰国してから両者は敵対関係(政府側と反政府側)に置かれる。これがドイツにおける「ウェーバー主義の二重の運命」である。

なお、合理性批判が新しい合理性の形成を目標としてなされるのではないということ、フーコーの独自の理論的立場であり、この限りで、フーコーがフランクフルト学派と距離を置いているという点は、すでにいくつかの仕方で指摘した。

を可能にすると同時に、どうやってそれを乗り越えて彼ら自身の概念的・技術的な資源を再配分すれば良いかを教えるものであった。ナチズムは彼らの敵の論理を見出すうえで重要であった。要するに自由主義に対する障害である。

ドイツには19世紀中葉から自由主義が存在するが、それは歴史において絶えざる障害・批判に面してきた。第一の障害は、ドイツにおいては国民政策と自由主義政策は両立できないという原理である。この原理は1840年にリスト Friedrich List (1789–1846) によって定式化された。関税同盟の挫折はその証拠である。自由主義経済はあらゆる経済政策に普遍的に適用できる一般的な公式であるどころか、戦術的道具であり、とりわけ経済的な覇権国家の戦略に過ぎないということである。端的に自由主義はイギリスの政策、イギリスの支配政策である。それはまた一般的に海洋国家の政策である。この限りでドイツは、地政学的に、自由主義政策は採られえない。ドイツに必要なのは保護主義政策である。

第二に、19世紀末にドイツの自由主義が遭遇した理論的・政治的障害はビスマルクの国家社会主義である。ドイツが統一するためには、保護主義政策を実施して外部に対して守られる必要があるだけでなく、内政的には社会政策によって、国家統一を阻害するプロレタリアを社会的・政治的なコンセンサスのなかに統合しなければならない。これがビスマルクの国家社会主義である。

第三の障害は、戦争から出発する計画経済の発達である。戦争を通して培われた諸々の技術、希少資源の割当て、物価の安定化、完全雇用の保証など中央集中的な技術である。戦争が終わってもドイツは計画経済を止めることができない。

第四の障害は、ドイツの歴史で最も新しい、ケインズ型統制経済 (dirigisme) である。ケインズ主義の自由主義への批判は1925年から始まる。

この四つの障害、つまり保護経済 *économie protégée*、国家社会主義、計画経済 *économie planifiée*、ケインズ型統制経済 *dirigisme* は、ナチズム以前にすべて出揃っている。19世紀末から自由主義を支持する人たちが議論してきたのは、これらの問題を巡ってである。これらの四つの要素は不連続なものではなく繋がっている。保護経済はまったく自然に扶助経済へと移行する。しかしこれ全体が繋がっているとはいえ、システムを形成することはなかった。ところが最終的にナチズムはこれらの要素を融合して、一つの密着した経済システムを組織する。ケインズ主義政策は1936年に四ヵ年計画によって中継される。この計画化は二重の目標を

持っていた、一方ではドイツの自給自足体制（絶対的な保護主義）と、他方では扶助政策を保証することである。これ全体は当然の帰結としてインフレを引き起こす、そしてその支払いは戦争準備（軍国化経済）が可能にする。これ全体が一つのシステムを形成するのである。

このようなナチスのシステムを前にしてドイツの新自由主義者たちは理論的に、思弁的に攻撃（*coup de force*）を始める。だがそれはナチスの経済システムが怪物的であり、終局的な危機的状態の産物であるということではない。オールド自由主義者たちが言うのは、「ナチズムは真実である」、ナチズムは「異なる諸要素間の必然的な関係のシステムが何であるかを啓示するものである」ということである。これらの四つの要素は、オールド自由主義者たちによれば、互いに結びついており、そのうちどれか一つを採択しても他の三つを避けることはできない。

この原理にもとづいて彼らは、異なる経済類型を研究する——例えば、ソヴィエトの計画化、アメリカのニューディール政策、イギリスのベヴァリッジ計画。そしてそれ全体を再把握して彼らは言う、「働いているのは同じ原理である」と。これらすべての計画化と政策はどれも結局はナチズムに辿り付く。そして彼らはある種の経済的-政治的な不変項（反-自由主義）を見出し、本質的な差異を、社会主義と資本主義の間ではなく、自由主義と他の一切の介入主義の間に置く。政体の構造はもはや問題ではない。この反-自由主義という不変項、これがオールド自由主義者たちがナチズムの経験の中で解読したものである。これが第一の攻^{クー・ド・フォルス}撃であり、第一の教訓である¹⁵。

第二の理論的な攻^{クー・ド・フォルス}撃は、ナチズムの本質は「国家権力の無限な増大」であるという分析である。これはある意味で逆説的である。というのも、最初の段階ではナチズムは、「国家の消滅を用意する最も体系的な試み」であるからである。ナチズムが国家の消滅である理由は、第一に、国家社会主義のドイツの司法構造そのものに現れる。国家社会主義（ナチス）のドイツにおいて国家は法的な人格の身分を失う。というのも原理的に国家は、その法的基盤つまり人民 *Volk* の道具としてしか定義されないからである。法の基盤である人民、この人民の共同体 *Gemeinschaft* としての国家が目標ではなく道具と化す。第二に、ナチスのすべての装置の働きの原理は行政的なヒエラルキーではなく、指導 *Führertum* の原

¹⁵ オールド自由主義のこのような理論的な試練の帰結の一つは、国家恐怖症、反国家主義、国家に対する千篇一律の批判である。これに対してフーコーは批判的である。Cf. *Ibid.*, p. 192-195, et *supra*, p. 52, note 16.

理である。そこには忠誠と服従があるのみである。第三に、党の存在である。国家を犠牲にして党に権威の本質を置く立法的な総体である¹⁶。

ところが、このような一見すると国家の消滅であるものを見誤ってはならないと、オルド自由主義者たちは言う。実際に、19世紀国家という伝統的な形態（特にブルジョワ国家、資本主義国家）は、第三帝国の経済政策が求めるこの新しい国家化の要求に対応できない。上述の経済システムが与えられれば、それを実現するためには、既存の国家が保証できないようなある種の超国家、国家の追加が必要になる、と。そこから国家権力の強化の必要性が出てくる。オルド自由主義者たちが結論づけるのは、経済的な組織化と国家の成長との間の必然的な関連である。

第三の攻撃^{クー・ド・フォルス}は、ナチスが反復するゾムバルトの資本主義批判の反批判である。ゾムバルトは、半マルクス主義と半ナチズム的な態度において資本主義社会を批判した。彼が分析する資本主義社会は、大衆社会、一次元的人間の社会、権威の社会、消費社会、見世物社会である。ナチズムが資本主義国家を破壊すると言ったとき、ゾムバルトを反復したのである。

しかしオルド自由主義者たちは言う、ナチズムが資本主義国家を破壊すると言って実際にやっていることは、資本主義社会のあのすべての特徴の反復・強化である、と。それは、ニュルンベルクの大衆、ニュルンベルクの見世物、一律な消費、国民車^{フォルクスワーゲン}の着想、等々が物語る。これらの要素は、ブルジョワ資本主義社会の産物ではなく、ある社会の産物である、つまり経済的に自由主義を受け入れない社会、保護主義政策、計画経済政策、行政が諸個人の日常的な生存の責任を引き受けるような社会・国家の産物である。これらの現象は国家主義または反自由主義に結びついているのであって、商業経済に結びついているのではない。

ナチズムの経験を通してフライブルク学派の自由主義者たちは、次の三つの点を解明したと信じた。第一に、ナチズムは経済的な不変項であって、社会主義／資本主義の対立や政体とは無関係であるということである。第二に、国家社会主義は不変項であって、必然的に国家権力の増大に結びついているということである。第三に、国家権力の増大に結びついているこの不変項は、社会的な共同体を破壊するということである。

自由主義に対立するこれら全体はある不変項を形成し、それは19世紀

¹⁶オルド自由主義はナチズムの本質を「国家の増大」と分析するが、フーコーは、反対に、逆説的だが、全体主義の本質を「国家の縮小」と分析する。そして国家を縮小させるものは「政党の統治性」とであると語る。Cf. *supra*, p. 52, note 16.

末からヨーロッパ社会の発展を通して見られる。オールド自由主義者たちにとってそれは自由主義的な統治術それ自体の帰結でもあった。自由主義的な統治術はこの負の帰結の制限を試みた。しかしそれは介入の技術、端的に技術、技術化であった。自然科学において有効なある合理性のタイプを社会や経済に適用する介入の技術であった。レプケはこれを「永遠なサン・シモン主義」と呼んだ。自由主義的な統治術がそれ固有の帰結を制限しようとして用いる原理は、結局、ナチズムに導く原理である。サン・シモンからナチズムへの円環が存在する。ある合理性があり、この合理性は介入をもたらし、この介入は国家の増大をもたらし、国家の増大は技術的合理性に応じて機能する行政の実施をもたらし、この行政がナチズムをもたらす。

しかしフーコーはオールド自由主義の本質を、これらの批判と分析の帰結の中に認める。市場経済の不備やその破壊的效果は、市場経済に起因するのではなく、反対に国家に起因するということである。従って分析を完全に転倒させる必要がある。市場経済の欠陥とされてきたすべてのものは国家に帰属させなければならない。市場経済は、18世紀のように国家の制限の原理ではなく、それ以上に、国家の存在そのものにおいてまでも国家の統制の原理を求めなければならない。言い換えれば、国家によって定義され、国家の監視のもとで維持される市場の自由を受け入れるのではなく、国家の存在の始まりから国家を組織し統制する原理として市場の自由を手に入れなければならない。国家の監視の下にある市場ではなく、市場の監視の下にある国家である。この逆転こそオールド自由主義の分析の本質である。

この点が現在の新自由主義において重要な要素である。ドイツ型の新自由主義においても、アメリカ型の新自由主義においても、現在の新自由主義は古典的な自由主義経済の再出現ではなく、それより遥かに重要な何か、つまり右も左も不信感を抱いている国家のための原理・形式・モデルを市場経済が提供することができるかどうかという問題である。国家の批判を通じて、国家の批判の陰で、新自由主義の真の目標は、国家権力の形式化であり、市場経済から出発しての社会の組織化の可能性である。市場経済の社会的・政治的な形成（information）の力の射程、それが賭け金である。そして真自由主義者たちの答えはウィである。市場経済は国家を形成（informer）し、社会を改革（réformer）しうる。

オルド自由主義の理論

オルド自由主義者たちが行った古典的自由主義学説の逆転の一つは、市場原理における交換から競争への移動である。18世紀の自由主義において市場は、二人のパートナーの間の自由な交換として定義されていた。交換される物は交換する二人にとってその価値が等価である。市場の原理は交換であり、自由な交換であった。これには国家は介入する必要がなかった。せいぜい市場を監視することが国家に求められたに過ぎない。国家の介入が要求されたのは生産だった。

しかし新自由主義者たちにとって市場の本質は交換（原始的かつ架空的な状況）にはない。市場の本質は競争にあり、等価性ではなく不平等にある。こうした原理は19世紀の自由主義思想の特徴であり、新自由主義者たちはそれを反復する。競争のみが経済的合理性を保証するのはなぜか。完全な競争が存在するならば、価格が形成されるからである。

競争の問題が中心問題になるに連れて、オルド自由主義者たちは19世紀からの自由主義学説とは異なる要素を導入するようになる。それは独占現象に対する別の考え方である。19世紀からの経済学、限界効用論と新限界効用論の考え方は、市場が完全競争によって機能するために、独占現象を防ぐ必要があり、そのためにのみ国家は介入すべきである、というものだった。そしてこの経済学は18世紀と同じ結論を引き出す。すなわちレッセフェールである。18世紀は交換から、19世紀は競争からそれを演繹する。しかしいずれにせよ市場経済の帰結はレッセフェールである。

しかしオルド自由主義者たちにとって競争の原理からレッセフェールを引き出すことはできない。それは「自然主義的素朴さ」である。交換によって定義しようと、競争によって定義しようと、市場は自然の所与である限りにおいて尊重すべきであるということである。ここにおいてオルド自由主義へのフッサールの影響が見出されるが、競争とは自然の所与ではない。競争は自然現象ではまったくない。それは欲求や本能や行動などの自然作用の結果ではない。競争はそのポジティブな効果をその形式的本質に負っているのであって、自然的所与に負っているのではない。競争はエイドスである。それは形式化の原理である。競争は内在的な論理を持っており、固有の構造を持っている。その効果はこの論理が尊重される条件においてのみ産出される。

フッサールにとって形式的構造がいくつかの条件なしには直観に与えられないのとまったく同様に、経済の本質的論理としての競争は入念か

つ人為的に整えられたいいくつかの条件のもとでのみその効果を産出する。それは原始的所与ではなく、長い努力の結果である。実をいうと、純粋な競争は決して達成されえない。それは目標でしかありえない。それは統治性の政治的・歴史的な目標であって、尊重されるべき所与ではない。

ここから導き出される帰結は、競争の経済と国家の関係はもはや相互的な制限ではないということである。市場の本質としての純粋な競争は、能動的な統治性によってのみ生じる。従って市場メカニズムはここにおいて完全に転倒する。統治は隅々まで市場経済に同伴しなければならない。市場経済は統治から何かを差し引いてはならない。反対に市場経済は、すべての統治活動を定義する規則を定める際の一般的指標を指し示すのである。市場があるから統治するというよりも、市場のために統治しなければならない。ここにおいて18世紀の問題は完全に転倒する。これは一体どんな種類の制限になるのだろうか。「市場とは、統治において、最終的に生み出すべきところのものである」という一般原理は、統治術にとってどんなものになるのだろうか。これが問題である。

今日の新自由主義に対する一般的な反応の典型をフーコーは批判する。まず経済学的な観点から、新自由主義は古典経済学の再活性化に過ぎないというもの、第二に、社会学的な観点から、新自由主義はマルクスが『資本論』第一巻で分析し、告発したブルジョワ社会に過ぎないというもの、第三に、政治的観点から、新自由主義は国家権力の一般化、正当化であり、その狡猾なカムフラージュでしかないというものである。この三つの批判の典型は、新自由主義を常に最悪なものと断定するものである。しかしフーコーは新自由主義に対してまったく別の捉え方をしている。新自由主義は、アダム・スミスでもなく、ブルジョワ社会でもなく、強制収容所でもない。その理論的原理は、上述のように交換から競争へ、自然から人工へ、の移行において見られ、その政治的原理は、国家と社会を形成する市場経済において見られる。それは市場経済の原理とレッセフェールの政治的原理との間の分離だった。新自由主義は自由放任ではなく、永久的に入念な介入を旨とする。それは純粋な形式的構造である競争がその構造の中で働くことができるように能動的に条件を整えることである。

社会的な介入

新自由主義の介入の性質、新自由主義政策の独自性はどこにあるのか¹⁷。古典的自由主義は、やるべきこと (*agenda*) とやってはならないこと (*non agenda*) の分割にその介入の性格が現れている。これは新自由主義者の目には素朴に映る立場である。新自由主義の問題は、何に触れるかではなく、どのように触れるかである。やり方の問題、統治のスタイルの問題である。新自由主義者たちが統治のスタイルをどのように定義するかを知るためにフォーコーが挙げるのは、三つの問題である——独占の問題、経済的な整合的な行為 *action conforme*、社会政策の問題。

第一に独占の問題である。これはある意味で陳腐な問題である。古典的な考え方では、独占は競争における自然・必然的な帰結である。競争を自然のままに放置すると必然的に競争を無化するような結果をもたらす、それが独占という現象である。独占を生じさせずに競争を展開させることは無理な相談である。これは自由主義のネックであり、経済のメカニズムに内在する競争の自己抹殺的論理を露呈させるものである。競争は問題を含んでおり、独占は競争の論理の一部である。独占の逆説である。従って古典的自由主義は、競争を救うために時折経済メカニズムに介入しなければならないという介入の理由を持っていた。しかし新自由主義はまったく異なる立場に立つ。独占は競争の経済的・歴史的論理の一部ではないというのである。これにはいくつかの論拠がある。

第一に、歴史的・法的の論拠である。独占とは、自由主義経済の歴史における最後の現象であるどころか、最初の現象である。つまり経済における公権力の介入を原理としている最初の現象である。独占が存在するのは公権力があるギルドや工房に特権を与えたからであり、国家や主権者がある個人や家族にある税制の形態のもとでの税財政的奉仕の代わりに独占を与えたからである。独占はアルカイクな現象であり、介入の現象である。

また独占現象は競争の経済の問題ではなく、法的な問題である。相続に関する法的問題、株式会社の権利の問題、免状権の問題などが独占を生み、助長するのであって、経済的な理由によって独占が生じるのではない。こうして新自由主義は、歴史的、制度的、法的な一連の問題を提起するが、これは新しい研究の道を切り拓くものである。

第二に、政治的（政策的）論拠である。国民経済、関税保護主義は独占を助長する。

¹⁷この見出しは基本的に2月14日の講義に準じる [37, 135–164]。

第三に、本来的に経済的な論拠である。資本主義または固定資本の必然的な増加が集中化や独占傾向を支えるという古典的な分析には同意するものの、この傾向が必然的に破滅的な独占に到達することはないと新自由主義者たちは言う。この集中化はある一定の水準で安定する。均衡を保とうとする最適な集中化と最大の独占化の間には自然発生的には絶対に超えられない闘がある。この闘を超えて独占の最大化へ移行するためには「捕食的な新封建制」と呼ばれるもの、「国家、法、裁判所、世論の支持」が必要である。

独占現象は経済過程において、つまり生産力の変容、技術の変容、生産性の急成長、新市場の出現などの経済過程において中期的に生じる。競争経済の力学全体は一連の変数を含んでおり、独占への傾向はそのうちの一つに過ぎず、一定期間の間作用することはあっても、長期的に見れば他の変数によって相殺される。

第四に、これも経済的な論拠だが、独占それ自体の重要性を否定する論理である。もし独占現象が経済の働きにおいて有害な要素を持っているとすれば、それは独占それ自体ではなく、独占が価格に及ぼすかも知れない影響であるが、実際にそんなことは起こらない。独占価格は実践されえない。なぜなら独占価格を実践すれば、競争に遭うからである。競争は独占と戦うために独占価格そのものを利用する。従って、独占がその独占権を保持しようとしたら、競争価格あるいはそれに近い価格を適用せざるを得ない。従って、独占は市場メカニズムと価格を乱すことがない。そして独占は大した問題ではない。

こうして新自由主義者たちは独占という厄介な問題から解放される。経済過程において介入すべきものは何もない。経済過程を完全にその働きに任せれば、競争という調整的な構造をそれ自身のうちに持っている経済過程は決して乱れないからである。従ってこの水準では非介入が必要である。しかしこの非介入には留保がつく。その留保とは、公権力が独占を創出するために介入することを防ぐような制度的な枠組を構築しなければならないということである。ドイツの立法には反独占の膨大な制度が見出されるが、しかしその機能は、独占を生み出す経済そのものを防ぐために経済の領域に介入することではまったくない。ここで新自由主義者たちの独自性の第二点である、「適合的な活動 (action conforme)」の問題である。

これについては、オイケンのバイブル的なテキスト『経済政策の基礎』の分析に入る。オイケン自由主義的統治の介入の仕方を二つ定式化する。

第一に統整的な活動 (actions régulatrices) 第二に秩序化活動 (actions ordonnatrices) である。

オイケンが新カント派のオイケンの息子である。統整的活動の形式で介入すべきであるということは、市場経済のメカニズムに介入するのではなく、市場の諸条件に介入すべきであることを意味する。市場の条件に介入するとは、カントの統整の概念に厳密に従って、市場の根本的な傾向を働かせることである。市場には三つの根本的な傾向がある。第一に、コストの減少傾向、第二に、企業利益の減少傾向、最後に、コスト減少や生産の改良による暫定的・点括的な利益の増加傾向である。この三つの傾向は市場の調整 (régulation) メカニズムそのものであり、統整的活動が関わるべきものである。

統整活動は第一目標として価格の安定を目的とする。価格の固定という意味ではなく、インフレーションの管理という意味での安定である。これ以外のすべての目標は補助的なものである。

統整活動は、道具として、信用政策、割引歩合を活用する。対外的な価格の上昇に制動をかけようとしたら、貸方の未払金の割引によって外国貿易を活用する。また貯蓄や投資に働きかけようとしたら、常に適度の税制の格下げによって操作を行う。しかしこれは、計画化によって利用される道具 (価格の固定化、市場のあるセクターの支援、雇用の体系的な創出、公共投資) のいかなるものでも決してない。こうした介入の形態は厳格に止めるべきである。特に新自由主義において明確なのは雇用政策である。失業に関しては、たとえ失業率がどれほどであっても、直接的には介入すべきではない。第一目標は価格の安定であって、完全雇用ではない。むしろある程度において失業は経済にとって絶対的に必要である。失業者とは、社会的な犠牲者ではない。それは移動中の労働者、利益のない活動からより利益のある活動の間を移動する労働者である¹⁸。これが統整的活動である。

秩序化活動 (actions ordonnatrices) とは、市場の諸条件に介入する活動である。上で言ったような条件よりも根本的な諸条件である。それは市場の存在の条件、オルド自由主義者たちが「環境 (cadre)」と呼ぶものである。オイケンが農業の問題をとりあげる。農業は市場経済に統合されるのが最も不十分な領域である。農業を市場経済に乗せるためには、市場経済を条件づける所与に働きかけるべきである。収益性の少ないセ

¹⁸新自由主義の雇用政策、広くは社会政策の目標は、最低限の安全保障である。この観念がラディカル化したのが「負の所得税」という観念及び政策である。Cf. *infra*, p. 132–133.

クターを支援するような介入ではなく（これは悪しき介入である）環境に働きかけることである。第一には人口に働きかける。第二に、教育を含めて技術の水準で介入する。第三に、開拓に関する司法体制、特に相続に関する法律、小作と賃貸借に関する法律などを修正することである。第四に、土地の割当てと、利用可能な土地の面積、性質、利用法とを修正することである。最後に、気候に介入することである。

人口、技術、徒弟制と教育、司法体制、土地の使用可能性、気候、これ全体は直接的に経済的なものではなく、市場メカニズムに隣接してもない。しかし、オイケンにとってこれらは農業を市場として、市場において機能させるための条件である。経済過程そのものの水準では統治の介入は控え目であるべきであるが、反対に、科学的、技術的、人口学的、法的、文化的ないわば社会的な所与の総体に関しては介入は重くならなければならない。

第三に、社会政策である。一般的に社会政策とは、各人が消費財へのアクセスにおける相対的な調整を目標として定める政策である。福祉経済におけるこのような社会政策は、不平等を導入し、社会に破壊的な効果をもたらすとされる未開経済の諸過程に対する対策として考えられている。従って、経済過程と社会政策は対位法的な関係にある。社会政策の原理は、第一に、平等化、消費の社会化、第二に収入の転移、第三に経済成長に比例して能動的・強化的・寛大的な社会政策にならなければならない、ということである。

オールド自由主義者たちはこの社会政策の三つの原理を疑う。社会政策は経済過程の諸効果を補償するものであってはならない。平等化、消費財への各人のアクセスにおける調整は、目標にならない。経済的な調整、価格メカニズムは平等化によっては得られない。それは競争と差異化の働きによって得られるのである。調整がなされるためには、多く給与をもらう人と少なくもらう人が必要であり、価格が上がったり下がったりすることが必要である。平等化を旨とする社会政策は反経済的である。社会政策は不平等を機能させなければならない。

収入の転移は危険である。特に貯蓄や投資という生産的なものに回るかもしれないような部分に対して適用されると危険である。天引きをするならば、高所得者にとって過剰消費に回る部分から天引きすることである。そして過少消費状態にある人に転移することである。これ以上のことをやってはならない。従って非常に限定的である。

第二の原理に対して、オールド自由主義者たちは、消費と収入の私有化

を主張する。病気や事故のような個人的または集団的・社会的な危険に対して諸個人を保障することは社会に要求されない。社会に要求されるのは、諸個人が直接的に高収入を得、あるいは共済などの中継によって、諸々の危険に自分自身で対処することができるようにすることである。例えば、私的な備蓄によって、病気や事故や高齢化や死の危険に自分で自分を保障するようにすることである。従って社会政策は、個人保険、相互保険、私的所有を道具とする。ドイツ人はこれを「個人的社会政策」と呼んだ。

第三の原理に関しては、社会政策は、経済成長と衝突するもの、経済成長を補償するものであってはならない。社会政策は経済成長が大きくなるほど寛大であってはならない。経済成長のみが、諸個人にある水準の収入を得させ、この収入が諸個人の危険に対処することを可能にするのである。

オルド自由主義者たちが定義した社会政策は実際にいくつかの理由でドイツで実施されなかったが、それでもこれが重要なのは、ここからアメリカのアナルコ自由主義が発展するからであり、第二に、保険メカニズムの私有化という着想が、次第に新自由主義的になっていくいくつかの国において浸透していく、特にフランスにおいてその傾向がみられるからである。

オルド自由主義の独自性を特徴づけるのは、古典的自由主義が経済的統治だったとすれば、社会的統治である。それがオルド自由主義者が社会政策 (*Gesellschaftspolitik*) と呼ぶものである。

統治の介入の対象になった社会に対して統治は何をするのだろうか。統治は市場が可能であるようにする。市場が統整の役割を果たすためには市場が可能でなければならない。しかし統整原理として市場を導入することは、商業社会、ブルジョワ社会に立ち戻ることを意味するのではない。ゾムバルトが定義した大衆社会、消費社会、商品社会、スペクタークルの社会、シミュラークルの社会、スピード社会に戻ることはない。新自由主義者たちが思考する、市場の上で調整される社会とは、商品の交換ではなく競争メカニズムが統整原理を構成するような社会である。結果 = 商品に従う社会ではなく、競争の力学に従う社会である。スーパーマーケットの社会ではなく、企業社会である。ホモ・エコノミクスは交換する人間ではなく、消費する人間でもなく、起業する人間、生産する人間として再構成される。

企業社会の分析は 19 世紀から展開されてきた。企業に関する歴史的、

経済的、道徳的な分析は、ウェーバー、ゾムバルト、シュムペターらによってなされた。これらの分析は新自由主義の分析と計画が準拠するものである。かりに新自由主義政策が何かに回帰するとすれば、それはレッセフェールの統治でもなく、マルクスが批判する商人社会でもなく、ウェーバー、ゾムバルト、シュムペターが分析しようとした企業社会の倫理である。

法の問題

オールド自由主義の社会政策は、企業モデルの社会的一般化と司法制度の見直しを含意するものである¹⁹。この法の問題は、アメリカの自由主義にとって重要になっていく問題である。自由主義体制は自然秩序の結果ではなく、国家の司法的介入による法秩序の結果である。経済生活は、所有、契約、発明の特許、破産、職業連合と商業団体の地位、貨幣と銀行の体制を定める司法の枠組において展開するのである。これらすべては自然の所与ではなく、立法家の創造である。この法の問題は、古典経済学者たちが最も無視してきたものである。リベラルであることは、過去の立法化に結果する事実上の特権の維持という意味で保守的なわけではない。反対に、科学的発見、経済的な組織と技術の進展、社会構造の変化、同時代意識の諸要請、法的秩序への永続的な適合という意味で本質的に進歩主義的である。

オールド自由主義にとって法的なものは上部構造の次元にあるものではない。法的なものは経済的なものを形成し、経済的なものは法的なものなしに存在しえない。これが意味するのは三つのことである。まず理論的な意味として、下部 (infra-) の次元にある経済的なものと上部 (super-) の次元にある法-政治的なものを対立するものと考えたよりは、経済的-法的な次元と考える必要があるということである。ここにおいてオールド自由主義者たちはマックス・ウェーバーの側に立つ。ウェーバーと同様に彼らは、生産諸力の水準ではなく、生産諸関係の水準に立つ。彼らは歴史と経済あるいは法と経済を同じ手をつかむのであって、経済的なものに後から法的なものが付け加わるとは考えない。経済的なものは、最初から、規則化された諸活動の総体として理解されなければならない。これらの総体は異なる水準・形式・起源・クロノロジーを持っている。こ

¹⁹この見出しは基本的に2月21の講義に準じる [37, p. 165-190]。なお、*véridiction* と *jurisdiction* の関係、つまり市場の真理を如何に法の中に定式化するか、という問題が一貫して分析されていることに留意されたい。

これらの規則は、社会的なハビトゥスであったり、宗教的な教えであったり、倫理であったり、同業組合の規定であったり、法律であったりする。この経済的かつ法的な総体は、オイケンが、ウェーバー的というよりは現象学的な観点から、「システム」と呼ぶものである。この経済過程を含む「システム」は二つの分析の次元を持つ。本来的に経済的な分析は、純理論と形式化に属する——例えば、競争メカニズム。しかしこれらの経済過程は、現実において、歴史においては、制度的な枠組と実定的な規則がそれにその可能性の条件を与えたという限りにおいてしか実在しない。これが、歴史的に、例の生産関係の総体の分析が意味するところである。

「歴史的に」とは、資本主義の純然たる経済的現実が存在し、その現実がそれ固有の必然性によってある時に、封建的権利のような古い法制度を覆して、所有権のようなより好ましい新しい法制度を創り出した、と考えることではない。それが意味するのは、歴史的に我々はある独自の形象に関わっているということである。つまり経済過程と制度的枠組が互いを必要とし、互いに支え合い、互いに修正し合い、互いにモデル化されるような形象である。資本主義は長子権や封建的権利を覆した下部の過程ではない。実際に、資本主義の歴史的な形象とは、例えば、長子権がその形成とその生成において果たした役割を考慮する場合にのみ理解される。資本主義の歴史は、経済-制度史でしかありえない。ここから法-経済史の一連の研究が派生する。これらの研究は理論的にも重要だが、とりわけ政治的に重要だった。というのも資本主義の理論的かつ歴史的な問題、そして法制度がそこで果たした役割の問題が賭け金とするのはまさしく政治的な賭け金だからである。その賭け金とは資本主義の延命の問題、資本主義に開かれた可能性の問題である。

マルクス主義的観点からすると資本主義しか存在しない。ただ制度的な変数によって、進んだ資本主義か、阻害された資本主義があるのみである。現在の資本主義の行き詰まりは、資本の論理によって決定されている限り、歴史的に決定された運命である。

しかし「資本」と呼ばれるものが、経済過程に属するには違いないが、経済的かつ制度的な資本主義においてのみ歴史的現実を持ちえないとすれば、既知の歴史的資本主義が資本の論理の唯一の必然的な形象とは演繹されえない。最初の、マルクス主義的な分析の類型においては、唯一の資本主義が存在し、やがて資本主義はまったく存在しなくなる。しかし第二の類型の分析においては、経済的-制度的な形象の歴史的な独自性があるのであって、そこからは諸々の可能性が開かれる。こうして資本

主義の歴史をめぐって、資本主義における法制度の役割の問題をめぐって、政治的な賭け金全体が存在するのである。オールド自由主義者たちの目標は、資本主義はまだ可能だ、資本主義はそれに新しい形式を付与してやれば生き残れるということを証明することである。そのために彼らは二つの証明を課題として持つ。第一には本来的に経済的な資本主義の論理、あの競争市場の論理は可能であり、矛盾しないということの証明、第二に資本主義社会に特徴的な諸効果（矛盾、行き詰まり、非合理性）を乗り越えることができるような法的-経済的な関係を新たに構築することである。

第二の問題は、「法的介入主義」という側面である。これは最初の問題の帰結である。現在の資本主義が、資本の論理から派生する資本主義ではなく、法的-経済的な総体によって構成された独自の資本主義だとすれば、須くこの総体に介入し、別の資本主義を發明しなければならない。ではどこから手をつけたら良いのだろうか。それは市場ではない、なぜなら市場はその純粋なメカニズムがそれ自体の調整者であるように作用するはずだからである。従って、経済的には最小限の介入主義が、法的には最大限の介入主義がある。

そこでオールド自由主義は「意識的な経済法 (*droit économique conscient*) への移行」を目指す。これはオイケンの定式であるが、これは陳腐なマルクス主義的定式と一字一句対立する。陳腐なマルクス主義的定式においては、経済的なものは常に歴史家の意識を逃れるものである。オイケンにとっては、歴史家にとって無意識的なものは経済的なものではなく、制度的なものである。あるいはむしろ無意識的なものは、歴史家たちの無意識ではなく経済学者たちの無意識である。経済理論を逃れ、経済学者を逃れるのは制度である。そして我々は意識的な経済法の水準に移行しなければならない。経済的-法的な複合体に取り入れうる諸変容を意識することによって、この移行を遂行しなければならない。オールド自由主義の目標は「経済秩序 (*Wirtschaftsordnung*)」となる。これは実践すべき革新として、ドイツ伝統における「法治国家 (*Rechtsstaat*)」の経済への適用である。この時、オールド自由主義の分析は、競争の経済理論の系列にも、ウェーバーのような経済の社会学的歴史の系列にも書き込まれない。それはドイツの法的思考の歴史とドイツの制度史において重要だった国家の法的理論の系列に書き込まれるようになる。

ドイツの法理論において法治国家の概念は18世紀末から現れる。19世紀初頭までの法治国家概念は二つのものとの対立によって定義される。第

一に専制主義との対立である。第二にはポリス国家と対立する。この二つは重なる場合もあるが、異なるものである。専制主義とは公権力の起源、公権力のすべての命令を主権者の意志に、その意志にのみ割り引くものである。ポリス国家は、公権力の一般的な命令（法律）と、公権力の状況的・一時的・局地的・個別的な諸決定（法規）との間の本質的な差異、起源の差異、効果の差異を無化するようなシステムである。ポリス国家は、法律一般から個別的な措置に至るまで、公権力の命令を唯一かつ同一の原理とする行政的な連続体である²⁰。

法治国家はこの二つに対立する。第一に法治国家とは、公権力が予め定められた法律の枠の中で作用する場合にのみ正当化されるような国家である。従って、公権力の起源は主権者や主権者の意志ではなく、法律の形式になっていく。第二に法治国家は、法律の間の差異を肯定する。一方で普遍的な法律、主権の作用であるものと、他方で公権力の個別的な決定との間に本質的な差異を認める。つまり法治国家は、主権の表現である法律装置と行政的諸措置とが区分される国家である。18世紀に働いていた権力形態と公法の形態に対抗して、18世紀末と19世紀初頭に法治国家の理論と呼ばれるものを組織したのは、この公権力の法理論である。

19世紀中葉にこの法治国家概念は洗練化される。この時代の法治国家は、公権力に対抗する拠り所の具体的な、制度化された、有効な諸可能性が存在するような国家である。つまり法治国家は単に法律の枠内で作用する国家ではない。法律システムが存在する一方で、公権力と諸個人との間の関係を調停する司法の諸審級が存在するような国家である。これは行政裁判上の問題である。19世紀中葉は行政裁判上の是・非をめぐる大いに議論が交わされた。行政裁判所に反対の立場の論理は、行政裁判所が公権力に由来する限り、国家と市民の間の有効な調停ではありえないというものである。真の調停がなされうるのは、単に通常法廷においてである。これは当時のイギリスで「法の支配 (rule of law)」についてなされたすべての分析である。

新自由主義者たちが資本主義を改革しようとするのは、ここから出発してである。それは法治国家の原理を経済に適用することである。その時に新自由主義が狙いをつけていたのは、国家が、特に他にもまして民主主義国家が実践していた経済の領域における合法的な介入の一切の形

²⁰専制主義とポリス国家の差異は、別の観点からすれば、主権型権力の規律型権力との差異である。しかしこの統治性に関する講義において、フォーコーが新たに認識しなおしたものの一つに、二つの独自性を維持しながらも、主権を規律を含む広い意味で捉えることが挙げられる。Cf. *supra*, p. 82.

態である。オールド自由主義者にとって、経済の領域に法治国家の原理を適用するとは、法的な介入が形式的な原理の導入という形態をとる場合にのみ介入が存在するという事である。形式的な経済的立法化しか存在しないのである。

法的介入が形式的なものに止まるとは、単純に計画の正反対のことである。計画、経済計画とは合目的性を持っている何かである。第二に計画においては、目標に応じて判断の契機が常に与えられる。第三に計画においては、公権力が決定者の役割とともに現れる。即ち決定の原理が個人ではなく公権力に代わる。最後に計画においては、公権力が経済過程全体を管理する主体となる。

これと正反対のことをしなければならない。法治国家は、一般的な性格を持つ諸措置を定式化するが、その諸措置は決して個別的な目標を定めてはならない。あくまでも一般的・形式的な法則に止まるべきである。第二に、この法則はアプリアリに考えられるべきであって、生じた結果に応じて修正可能なものであっては決してならない²¹。第三に、各動作主が、彼の行動に定められた法的枠組が変動しないということを知るようになるというまさしくその限りで、経済的な各動作主がまったき自由において決定を行うことができるような枠組を、この法 = 法則は定義しなければならない。第四に、この形式的な法は、それでも国家を他の法律と結びつける法である、したがって、この法は、公権力がどのように振舞うかを各動作主が正確に知ることになるような、そのような法である。最後に、そしてまさにこのことによって、経済領域における法治国家というこの考え方は、しかじかの動作主のカテゴリーに取って代わることができるような、経済的な知の普遍的主体が存在する、という考えを排除する。国家は、経済過程に盲目的であるべきである²²。要するに、経済はゲームであり、経済を縁取る司法制度はゲームの規則として考えられなければならない。法治国家は、経済ゲームにとって規則の宣誓者 (prestateur) として統治の活動を形式化する。従って、ゲームの規則としての法律のシステムが存在するようになり、経済過程の自発性によってその具体的なある秩序が表れるようなゲームが存在するようになる。「法と秩序」、この二つの概念はアメリカの右派の思考において波乱に富んだ概念であるが、単にアメリカの極右のスローガンなのではない。これはもともと非

²¹憲法や成文法や形式性によって特徴付けられる大陸の法制度と不文法や慣習法や改正によって特徴付けられ、歴史的慣例と現実の変化に法律を対応させていくアングロ・サクソンの法制度の差異がある程度現れているかも知れない。

²²Cf. *infra*, p. 156–157.

常に厳密な意味を持っていて、その意味は自由主義を超えて遡ることができる。これが意味するのは、国家や公権力は法の形式の下で以外には決して経済の領域に介入してはならない、そして、それ本来の調整の効果であると同時に原理である経済領域が出現可能になるのは、この法の内部においてである、ということである。

4.2.4 ドイツ・モデルの普及

戦前から戦後にかけてドイツで生まれた自由主義は、現代の自由主義的思考の起源であるとフーコーは考える²³。フーコーはその痕跡をフランスとアメリカにおいて追跡する。フランスとアメリカは非常に対比的である。フランスでの普及は、ゆっくりと、密かに行われた。フランスの特徴は、第一に、強く国家化された統治性から出発して自由主義のモデルが導入されたことである。第二に、危機、特に経済的危機の文脈で導入されたことである——失業の増大、インフレの増加、石油危機。この危機は、自由主義の導入の動機であると同時にその障害でもあった。第三に、このドイツ・モデルを導入し実行する人たちは、こうした危機的な状況で国家を運営する人たち、すなわち国家の経営者である。こうした理由によって、フランスで自由主義的政策はその実施が困難である。

アメリカはフランスとは事情が異なる。ドイツの自由主義がアメリカに普及したというの是一見奇妙に思える。新自由主義モデルをめぐるドイツとアメリカの関係は複雑である。アメリカでは自由主義というものが恒常的なものであり、ニューディール政策に対する反応として現れるのは、必ずしもドイツ的なものではなく、アメリカ内在的なものとみなすことが可能である。他方、ハイエクのような移民者たちの影響が存在することも事実である。

アメリカでも危機の文脈で自由主義が展開する。それはもちろん経済的な危機だが、政治的な危機という形式で展開する。連邦政府の権力、連邦政府の政治的な信頼性などの問題がそこでは提起される。

新自由主義的統治性は、フランスの場合は政府職員と政府顧問がその担い手であるが、アメリカの場合は、かなり広く社会の中に広がっている政治的反対運動の形態をとる経済的-政治的な大きな二者択一として提示される。

²³この見出しと次節は基本的に3月7日の講義に準じる [37, p. 191-220]。

4.3 フランスの新自由主義

伝統的に計画経済、介入主義、社会保障、完全雇用の性格が強いフランスにおいて時々採られる自由主義政策は、ある意味でエピソード的な出来事かもしれないが、その中でも完全な自由主義、つまりドイツ・モデルのラディカル化の言説が生まれる可能性はある²⁴。それは、社会政策・社会保障の問題化に存している。

4.3.1 社会的なものと経済的なもの

第二次大戦中に計画されたフランスとイギリスの社会政策は、二つの問題と一つのモデルに依拠していた。一つの問題は完全雇用の維持である。もう一つの問題は、平価切下げの負の効果を軽減することである。平価切下げは経済成長に必然的に伴われるが、そのツケは個人に回ってくる。この二つは、社会的にカバーしなければならないものであると考えられていた。そのための解決策は、戦争モデル、国民連帯のモデルであった²⁵。個人に起こった赤字、事故、偶然などは、国民連帯の名において、集団責任として受け止めねばならない。収入の再配分と集団的消費の政策がその代表的なものである。しかしこのような政策が画定するときに提起される問題が存在する。それは社会政策が、同時に、経済政策になるのかどうかという問題である。社会政策によって、経済システムに倒錯的な効果が生じるのではないか、経済に負担がかかるのではないかという問題である。

この問題に対して様々な答え方があったが、戦後30年間は概して、社会政策は経済に少なくとも否定的な効果は及ぼさないという答えが主流であった。

ところが、30年後の1976年『社会問題フランス評論』*Revue française des affaires sociales*に、過去30年間の社会保証に関する総決算として、国立行政学院(ENA)の学生たちによる非常に興味深い報告が出された。彼らは次のような確認をしている。第一に、社会保障は相当な経済的な影響力を持っている。この影響力は、他方で、社会保障費負担金の基盤が定義される仕方に関連している。この影響は労働費用において生じる。社会保障が原因で、労働はより高かつく。そこから雇用に影響が生じ、失

²⁴Cf. *supra*, p. 129, note 23.

²⁵Cf. *infra*, p. 134, note 27.

業率が増加する。また国際的な競争に影響が生じる。なぜなら諸外国における保障体制の差異は、国際競争に歪みを生じさせ、社会的なカバーが最も完璧な諸国を犠牲にするからである。そしてついには、労働費用の増加によって、産業の集中化、独占型発展、多国籍開発が加速化される。従って、社会保障政策は経済への明らかな影響がある。

第二に、負担金が頭打ちになり、税率の差別化による収入の再配分の逆効果が生じる。再配分は、最も貧しい者を犠牲にして最も豊かな者を有利にする。したがって、30年間機能してきた社会保障は、本来的な経済的な諸効果をもたらす。そこで彼らは、「社会保障の目標は経済的な性質ではないし、そうであってはならない。社会保障の資金調達の諸様態は、市場の法則を歪めながら、経済政策のエレメントを構成してはならない。社会保障は経済的に中立的なままに留まるべきである」という。これは、ほぼ一語一語において、オールド自由主義によって構想されたような社会政策である。

経済的に中立であるような社会政策という観念は、1972年当時財務大臣だったジスカル・デスタンがフランスに新自由主義モデルを導入した時期のそもそもの初めから既に非常に明確に定式化されていた。ジスカル・デスタンは伝統的な政策を打ち出しているように見えても、一つだけ、フランスの予算構成の仕方に対して明確な問題提起をする。彼にとって健全な政策は、「経済の拡大の必要性に対応するものと、社会的な連帯と正義の配慮に対応するものとを完全に分離する」ことである。つまり互いに対して可能な限り浸透不可能な二つのシステム、完全に区分された二つのタイプの税制を持つべきだということである。

経済的なものと社会的なものとの分離は、ドイツとアメリカの新自由主義と共通なある原理に訴える。即ち、経済は本質的にゲームであるという原理である。社会全体はこの経済ゲームによって貫かれるべきであり、国家は経済ゲームの諸規則を規定し、その実際の適用を保証することを機能とする、ということである。この規則は、ゲームそのものを最大限に活発にすることを第一の目標とし、補助的機能として、完全な敗者・脱落者を出さないことを目標とする。これはある種の裏返しの社会契約である。つまり、社会契約においては、それを望む者、またそこから排除されるときまでそれに同意した者は社会の一部である。経済ゲームの場合は、最初は経済ゲームの一部になることを誰も望まなかった、そして従って、明示的には決してその一部になることを望まなかったにもかかわらず、その中に捕らわれてしまったこのゲームから誰も排除され

ないようにすることが、社会の役目であり、国家によって課されるゲームの規則の役目である。経済的なものと社会的なものとの間の唯一の接点は、如何なるプレーヤも排除されないようにする保護の規則である。社会保障の本質的な機能は、経済ゲームからのプレーヤの非排除に置かれる。この非排除の機能を最もラディカルに定式化したのが、アメリカで生まれた負の所得税の観念である。

4.3.2 負の所得税

フランスでは、1974年から負の所得税の計画が何度も見直された。この観念は、1972年のジスカルも抱いていた観念である。負の所得税とは、社会的給付を決して集団的消費の形で提示してはならないとするものである。集団的消費は、最も富める者が得をする。したがって、まったく単純に、包括的・抽象的な支給の代わりに、決定的もしくは暫定的に十分な敷居に達しないような人々にのみ、現金支給による補助的な支給をすべきである。最も富める者は、自分で自分の健康を完璧に保障することが可能であるゆえ、集団的消費に参加する可能性を与える必要がない。反対に、決定的には高齢者や障害者、暫定的には失業者は、十分な消費の水準に達しないことがあるので、これらの人々にのみ補助的な支給を与える。したがって、ある収入の水準以下の者に補助金が支払われる。これは、第一に、健康や教育のようなサービスの一つ一つに社会全体が支払わなければならないという観念を放棄し、第二に、最も貧しい者とそうでない者、生活保護者と非保護者の歪み、つまり社会的な格差を再び容認するような考え方である。

負の所得税の特徴は以下の三つである。

一、負の所得税が作用する水準は、貧困の原因ではなく、貧困という結果である。伝統的な観点では、援助が必要である理由が問われずに、また援助の原因を修正しようとせずに、援助を与えることはできない。しかし負の所得税は、単に基本的欲求を満たすことができない者に欲求を満たしてやることだけである。その結果、善き貧者と悪しき貧者、意図的に労働しない者と意図せざる理由によって労働しない者の間に長い間西洋の統治性が立てようとした区別が意味をなさなくなる。ともかく、なぜ社会ゲームの水準以下に落ちるかという問題は無視される。唯一の問題は、理由はともあれ、人がこの敷居以下にいるかいないかである。そ

の時問題は、官僚主義的・警察的・取調べ的な調査をする必要なく、単に補助金を与えることである。

二、負の所得税は、いわゆる社会主義的政策・福祉政策の正反対である。「相対的」貧困は問題ではなくなり、唯一の問題は「絶対的」貧困である。その結果、19世紀末から多かれ少なかれ社会主義化されたすべての政策が解消しようとしてきた貧困のカテゴリーが再び導入される。それまでのすべての福祉政策は貧者のカテゴリーを知らないことを望み、介入によって人口の内部に亀裂が生じないようにしてきた。政策は格差が存在するところにあった。しかし負の所得税は、反対に、格差を定義する政策である。

三、負の所得税は、最低線において、安全一般を保障するものである。ある敷居以上においては、各人はある意味で企業でなければならない。しかし経済的な底辺においては、最低線を行き来する流動人口が構成される。偶然によって、また経済的な必然性によって閾-下に落ちた場合は援助が与えられる。だが、経済的な可能性と条件が求めれば、閾-上に上がることができる。閾的人口、閾-下かつ閾-上の人口の構成である。この人口は完全雇用を断念した経済にとって永久的な労働力予備軍としての資源 (fonds) となる。これは、最低限の安全を保障するメカニズムである。

これは18世紀または19世紀の資本主義を構成し発展させたメカニズムとはまったく別のメカニズムである、その時代に資本主義は労働力の永久的な貯蔵庫として農村人口に係っていた。もはやまったく異なる様式で人口を構成しなければならない。このまったく異なる様式とはあの援助される人口のそれである、つまり完全雇用に集中するようなシステム、また社会保障のようなメカニズムを実施するようなシステムより、非常に自由主義的な、遥かに官僚主義的でなく、遥かに規律主義的でない様式で援助される人口のそれである。結局、人々には、望む場合または望まなくても、労働する可能性が残される。とりわけ、人々に労働をさせることが得でない場合、彼らに労働をさせない可能性が与えられる。彼らには単にある敷居でのミニマムの生存の可能性が保証されるだけである。このような計画はドイツのオールド自由主義の一般テーマの急進化に他ならない。

4.4 アメリカの新自由主義

4.4.1 アメリカの自由主義の一般特徴

アメリカの新自由主義は、三つの文脈で発展した。第一にはニューディール政策のようなケインズ主義的政策である²⁶。

第二の文脈は、ベヴァリッジ・プランと、第二次大戦中に練り上げられた経済的・社会的な介入主義の計画である。これらの計画は戦争協定のようなものを内包する。戦争協定という用語で、諸政府は人々に語りかける——いま我々は諸君に自分を殺すことを要求する、だが、もし諸君がそうしてくれれば、我々は諸君の人生の終わりまで職を保証することを約束する、と。この協定システムによって、初めて、諸国民全体（des nations entières）が戦争を遂行する。この協定は、単に力と力の同盟という国際的な協定ではなく、ある種の社会的な協定である。この協定の名において国家は、戦争遂行つまり自殺を要求した人々に安全（雇用の安全、病気や事故などの偶然に対する安全、退職・年金の安全）を保証するような社会的・経済的な組織化を約束する。戦争の要求がなされる時に安全の協定がなされる²⁷。

第三の文脈はトルーマン行政府からジョンソン行政府まで展開された経済的・社会的なすべてのプログラム、連邦政府の増大である。

この三つの要素全体は、新自由主義的思考が反発して展開されるところのものである。この点では、ヨーロッパの新自由主義とアメリカの新自由主義は同じタイプである。

しかしヨーロッパの新自由主義とアメリカのそれとの差異も明らかである。まずアメリカの自由主義そのものは、非常に早く（19世紀）から、フランスのように既存の国家、国家理性を調停する原理としてではなく、国家形成・独立の出発点だった。アメリカの自由主義は、独立戦争期間

²⁶以下の二つのサブセクションは基本的に3月14日の講義に準じる [37, p. 221–244]。

²⁷こうした政治的合理性には、個人と全体の救済の逆説、個人の生の保障と死の要求の逆説を含意する司牧型の権力が導入されたい。ポリスに関する大計画が行われた18世紀後半に、「個人の生への配慮は国家にとって義務になる」。「同じ頃、フランス革命は、今日の数々の国民大戦争の合図を与える」。「国民軍が投入され」、「巨大な集団殺戮に達する」。「同じような現象は、第二次世界大戦中にも観察される」。ベヴァリッジ・プランが象徴するのは、「さあ殺されに行きなさい、あなた方には長くて快適な一生を約束しましょう」というスローガンである。「生命保障は死の命令と対になっている」。「政治構造の中に、巨大な破壊機械と、個人の生を保護する制度と共存」しているのである。これは、「我々の政治的合理性の中心的な二律背反」である。Cf. 《Les techniques de soi》 [31], *op. cit.*, no. 363, p. 815.

中に、ちょうど1948年のドイツで自由主義が演じた役割と同じ役割を演じた。国家建設の原理として、国家の合法化の原理として、しかも本質的に経済的な返還要求として、自由主義は提示された。アメリカの自由主義は国家の制限ではなく、国家の建設を要請する。

第二に、アメリカの自由主義は、2世紀間ずっと政治的論争の中心にあった。自由主義の問題はアメリカの議論全体、すべての政治的選択において蒸し返される要素であった。ヨーロッパにおいて19世紀の政治的論争の反復的要素が、国家（国家の統一、国家の独立、法治国家）であったとすれば、アメリカにおいてそれは自由主義だった。

第三に、社会の底辺に自由主義的論争の基盤があるのに対して、非自由主義（ケインズ主義、計画経済、介入主義）は、とりわけ20世紀半ばから、社会主義的な目標を導入する意味で脅威的であり、帝国主義的・軍事的国家の土台にあぐらをかくという意味で脅威的であった。したがって、非自由主義に対する批判は二重の着地点を見出した。右翼は、社会主義を招きかねないものに敵対的な、歴史的・経済的な自由主義の伝統に依拠し、左翼は、帝国主義的・軍事的国家の発展に対する、単に批判ではなく、日常的な闘争を展開する。アメリカの新自由主義の両義性は、右と左の両陣営において同時に再活性化されるところからくる。

これらの理由によって、アメリカの自由主義は、単に（フランスのように）統治者による経済的・政治的選択ではない。アメリカにおいて自由主義は、存在の仕方、思考の仕方全体である。統治者の非統治者に対する技術よりも遥かに、それは統治者と非統治者の間の関係の類型である。したがって、アメリカの自由主義は、単に政治的二者択一ではなく、ある種の包括的・多形的・両義的な権利要求である。それはまた、ある種のユートピア的中心である。それはまた、経済的・社会的な思考の方法、その分析格子でもある。思考・分析・想像力のスタイルとしての自由主義を典型的に示すものが、人間資本の理論と犯罪分析である。

4.4.2 人間資本

人間資本の理論は、それまでの経済学においてまだ開拓されていない領域の経済分析という性格を持つ。古典経済学は、財の生産は土地、資本、労働の三要素に依存すると語ってきた。しかしアメリカの新自由主義者たちによれば、労働は依然として未開拓の領域である。アダム・スミスの労働は労働の分業、労働の種別化に過ぎない。古典経済学は労働を

時間要因に還元することによって、労働の本質の中性化を絶えず行っている。リカードがやったことは、量的な労働の増加、時間変数による労働の増加の分析に過ぎない。ケインズにおいても労働分析が見出されるが、これはむしろ労働の非-分析である。ケインズにとって労働は生産要因であるが、しかし労働それ自体は受動的なものである。こうした古典経済学の批判から、新自由主義者たちは、労働を経済分析の領域に再導入することを試みる。

ところで、新自由主義者たちは、決してマルクスと論争をしない。しかしマルクスとの差異は明らかである。マルクスは、労働を分析の本質的な軸とした——この限りではマルクスは正しい、とおそらく新自由主義者たちは言うだろう。しかし労働力、労働力の商品化、労働力の需要と供給、労働の剰余価値の生産と搾取、これらのプロセスからマルクスがたどり着くのは、資本主義の論理である。つまり資本主義の論理とは、具体的・現実的な労働ではなく、労働の抽象化、労働の本質の中性化である。したがって、マルクスもまた労働を、力と時間、生産価値の諸効果の問題としてしか見ていない。労働の抽象はマルクスにとっては資本主義の歴史的・現実的欠陥である。しかし新自由主義者たちにとって労働の抽象は、現実的な事実ではなく、経済理論の事実である。経済学がその理論の中に労働を空白のままに残したがゆえに、マルクスが代表するように、労働に哲学全体、人間学全体、政治全体を投入する余地を与えたのである。したがって、やるべきなのは、労働の現実を抽象した現実の資本主義を批判することではなく、労働を抽象化した理論を理論的に批判することである。

新自由主義の本質的な認識論的な変化は、経済分析の対象の領域を変える点に存する。アダム・スミスから20世紀初頭までの経済学は、生産・交換・消費のメカニズムを対象にしてきた。しかし新自由主義者たちにとって経済分析はこれらのメカニズムを研究することに存するのではなく、排他的・二者択一的・競合的・還元不可能な選択、目的に希少資源が当てられる仕方を分析することに存する。

これは経済学の対象を定義するものである。「経済学、それは人間行動の科学、相互排他的に活用される希少な目標と手段との間の関係としての人間行動の科学である」、1930年代初頭のロビンスのこの定義は、その限りで、新自由主義経済学説の創始者の一人と見なすこともできる。この定義では、経済学は、資本、投資、生産といったプロセスの分析ではない。人間行動の分析、人間行動の内在的な合理性の分析、これが経済

学である。資源は希少なものである。この希少性において、個人または諸個人があこの目標ではなく、この目標のために資源を割り当てると決定を下すのは、どんな計算、どんな合理性に基づいてなのか。こうした活動を分析するのが経済学である。

労働を経済分析の内部に再導入することは、労働を経済行為として研究することである。これは労働者の観点に立つことであり、労働者を経済分析の対象とするのではなく、むしろ労働者を能動的な経済的主体にすることである。

テオドル・シュルツやゲリー・ベッカーのような人は言う。人はなぜ労働するのか。賃金を得るために労働する。では、賃金とは何か。それは、まったく単純に所得である。労働者の観点から賃金は、労働力の販売価ではなく、所得である。ここでアメリカの新自由主義者たちは20世紀初頭のアービング・フィッシャーの古い定義に参照する——所得とは、まったく単純に、資本の生産物あるいは生産高である。逆に、将来の所得の一つの仕方、あるいは別の源泉でありうるもの全体を「資本」と呼ぶことができる。したがって、賃金を所得だと認めるなら、賃金は資本の所得である。資本の所得が賃金だというとき、資本とは、労働者にある賃金を稼ぐことを可能にするすべての物理学的・心理学的な要因の総体である。したがって、労働者の側から見て、労働は抽象によって時間に還元された商品ではない。労働は、資本である、つまり適性や能力を含む「機械」である。

未来の所得を可能にする資本、このように定義される資本は、それを所持する者から分離できない。したがって、これはいわゆる資本ではない。労働の能力は、労働者自身から分離されえない機械である。これは、資本主義は労働者を機械に変える、したがって労働者を疎外する、ということの意味しない。むしろ、労働者と一体になっている能力は、労働者をポジティブな意味での機械にするのである。この機械は、所得を生産するのではなく、むしろ所得の流れを生産する。この機械は、賃金との交換で労働市場で点括的に売られるのではない。この機械には、生という持続期間、老朽化、高齢化がある。使われ始めは、比較的低賃金で、次第に賃金は上がり、老朽化と高齢化とともに賃金はまた下がる。この時間の流れ全体においてこの機械は報酬を与えられるのである。したがって、機械—流れの複合体としての総体である。この総体は、企業に投資される資本によって市場価格で売られるような労働力とは正反対の考え方である。労働力ではなく、能力としての資本という考え方である。労働者

は、多様な変数に応じてある所得-賃金を得る一種の企業として現れる。これはドイツの新自由主義の観念である。企業単位からなる経済、企業単位からなる社会、これは経済的な解釈原理であると同時に、社会と経済の合理化のための自由主義的計画化でもある。

これらの諸条件において、新自由主義は、ある意味で、ホモ・エコノミクスへの回帰である。しかしそれは古典的なホモ・エコノミクスではまったくない。古典的なホモ・エコノミクスの特徴は、交換する人間、効用の理論、欲求の問題である。

新自由主義はホモ・エコノミクスの理論であることを声高に主張するが、実際は、ホモ・エコノミクスは交換する人間ではなく、企業家である。ホモ・エコノミクスは、自分が自分の資本、自分が自分の生産者、自分が自分の所得の源泉である。ゲリー・ベッカーの消費理論によれば、消費は単に、交換過程において、買い手が生産物を手に入れるために貨幣交換を行うことではない。消費する人間は交換の一項ではない。消費する人間は、消費する限りにおいて、生産者である。何を生産するかというと、単純に、自分の満足を生産する。したがって、消費を企業活動と考えるべきである。

では、人間資本と呼ばれるこの資本は何から合成されているのだろうか。それは生得的な要素と後天的な要素から合成される。生得的な要素は、遺伝的な要素と単に生得的な要素とがある。この差異は明らかである。我々が持つ身体は無料である。遺伝的装置を持つために支払いをする必要はない——この意味で身体は単に生得的な要素である。

現在の遺伝学は、想像より遥かに多くの要素が遺伝的装置によって条件づけられていることを示している。特に遺伝学は、ある個人にとって、ある年齢に、生のある期間に、あるいは生のどの瞬間であろうと、しかしかの病気にかかる確率を明らかにすることを可能にする。言い換えれば、遺伝学を人間個体群に適用する現在の利益の一つは、危険に置かれた諸個人と、諸個人が生を通じて冒す危険の類型を識別することである。ここから何が想像されるか。危険性の低い個人を生産しうる者、つまり善き遺伝的装置は、希少なものとなる。したがって、希少な善き遺伝的装置は、経済的回路、経済的計算、二者択一的な選択のなかに、完璧に、まったく正常に、入ってくる。できる限り優れた遺伝的装置を持つ子孫を望むなら、善き遺伝的装置を持つ配偶者を見つけなければならない。人間資本の高い子供を望むなら自分の方から投資をしなければならない。十分に働き、十分に収入を得、しかるべき社会的身分を具えなければならない

ない。このように善き遺伝的装置の希少性の問題は、経済的・社会的な問題になりうる。これは、(冗談ではまったくなく)現在拡散しつつある思考の形式、問題設定の形式である。これはまた現在の政治的なアクチュアリティの水準でにおける遺伝学の問題である。遺伝学の人種主義的な危惧が解消されたわけではないが、それはもはや現在の政治的な賭け金ではない。遺伝学の活用の政治的問題とは、人間資本の構成・増大・蓄積・改良である。

新自由主義的分析は、遙かに後天的な側面に重点を置く。つまり個人が生涯を通じて自発的に人間資本を構成することである。人間資本を形成することは、教育的な投資を行うことを意味する。教育的な投資の要素は、単に学校教育や職業教育より遙かに広く、数多い。まずこの投資は、両親が子供に捧げる時間によって構成される。両親が子供に時間を注げば注ぐほど、子供はより適応的になる。子供のそばで両親が過ごす時間は、人間資本を構成する投資として分析されなければならない。子供に注がれた時間、世話、文化的な刺激の総体、これ全体は人間資本の形成を可能にする要素である。こうして、子供の生の環境分析は、投資可能性の用語で人間資本の計算・測定を可能にする。同じように、医学的配慮、一般に健康にまつわる活動は、人間資本の改良、その長い保存・活用の問題である。

第二に、人間資本を構成する要素としての流動性である。つまり移動の能力、特に移住の能力である。移住はまずコストを意味する。移動の間は稼げないし、物質的なコストがかかり、新しい環境に適応するのに心理的なコストがかかる。これらのネガティブな要素があるにもかかわらず、移住は身分・報酬などの改善を図る意味で投資である。移住は投資であり、移住者は投資家である。

こうした新自由主義的分析は、遺伝学の問題のような直接的な政治的な問題を孕んでいるが、それは一面に過ぎないのであって、これらの分析の肯定的な利点を認めないのは、誤りであると同時に危険である²⁸。実

²⁸フーコーの合理性批判は、「真理の歴史」でも「誤謬の歴史」でもない。つまり裁判官のように真偽を判定するような批判ではない。フーコーの新自由主義に対する態度も同様である。真理の語り方の歴史の方法論的な賭け金は、合理性批判の新しい道の模索にある。76年のある対談でフーコーは次のように言っている。「《イデオロギー的》批判の時代がありました。この批判は、^{vérédiction}《告発》の批判、診断の批判、多少とも秘密な悪による資格剥奪の批判です。誰かが何かを言うと、彼の語彙の中から、彼が言ったことの中から、もっと悪いことに、彼が言いもしないこと、彼の言説のちょうど言わずにおいたことの中から、彼の言説を特徴づけ、それを黙らせるものを突き止めようとしたのです。いわば理論的梅毒による批判です。(…) / 私が活用したいのは、利ざとい盗用

際、この種の分析は、まず、19世紀末から繰り返されてきたいくつかの現象を見直すことを可能にする。それは技術の進歩の問題であり、シュムペーターが「革新」と呼んだものの問題である。シュムペーターは——彼が最初の人物ではないが——こう観察した、つまり、マルクスと、一般には古典経済学者たちが定式化した予言とは反対に、利潤率の傾向的な低下は実際にまた永久的に修正された、と。この利潤率の傾向的な低下の修正は、ローザ・ルクセンブルグのような帝国主義の学説がその解釈を与えた。シュムペーターの分析は要点は、利潤率の非低下は単に帝国主義的現象に起因するのではないということである。それが起因するのは、一般に、革新である、つまり新しい技術の発見、新しい源泉の発見、生産性の新しい形態の発見、新しい市場または新しい労働者資源の発見である。シュムペーターはこの革新を資本主義の働きに実体的に同一化し、この革新の側面からあの現象の説明を求めていく。

新自由主義者たちが反復するのはこの革新の問題であるが、シュムペーターやウェーバーにおけるような資本主義の倫理的-経済的-心理学的な特徴としてではない。革新の問題を資本主義のメカニズムに結びつけるのではない。革新が存在するのは、人間資本の所得、人間資本の投資による。こうして人間資本というより一般的な理論の中で革新の問題を再び取り上げることによって新自由主義者たちは経済成長を説明する。経済成長は、古典的な分析の諸変数（土地、資本、労働時間と理解された労働）からは説明できず、人間資本の合成の仔細な分析によってのみ説明できるとされる。

この分析から成長政策の原理が出てくる。それは物理的な資本の投資によるのでも、労働者数によるのでもなく、投資の水準と形態を人間資本に変えることである。またこの側面から、経済政策、社会政策、文化政策、教育政策が組織され、展開される。同様に、人間資本の問題から、第三世界の経済問題が再考される。第三世界の経済の不振は、経済メカニズムの障害ではなく、人間資本の投資の不十分さと理解される。さらに歴史分析も見直される。16-17世紀の西洋の経済の離陸という問題は、物質的な資本の蓄積であるという仮説はますます信憑性を失いつつある。

新自由主義的分析は、歴史的な図式、理論的な分析、政策的な計画化、

の技術です。思考や言説は諸々のシステムによってうまく組織されています。しかしこれらのシステムは権力に内在的な諸効果だと考える必要があります。ある言説の真理を保持するのは、その言説の体系性ではなく、反対に、分離、再活用、他の場所での再移植などの可能性の方なのです。Cf. 《L'extension sociale de la norme》 [30], *op. cit.*, no. 173, p. 78.

これ全体である。その否定的な政治的意味を抹消するのではなく、その政治的意味の深刻さがこれらの有効性そのものに負っているのはなぜか、それが問題である。

4.4.3 経済的なものと社会的なものとの関係の転位

長い間社会的領域は、経済的領域との対立において、あるいは経済的なものを補完するものとして定義されていた²⁹。アメリカの新自由主義はこの関係を逆転させる。本来的に経済的な現象でないものを経済的に解釈しようとするのである。

ドイツのオールド自由主義は、市場を、価格形成に不可欠な経済的調整原理として定義した。この市場原理に対して、統治 = 政府は、競争メカニズムが本来の構造に則して働くことができるように、社会を組織化すること、社会政策 (*Gesellschaftspolitik*) を実施することを機能としていた。したがって、社会政策は市場の構成を睨んだ社会政策である。

しかしこの社会政策はいくつかの両義性を含み、いくつかの問題を提起する。第一に、経済は重い現実的な諸過程であるのに対し、社会は純粹に希求的あるいは「軽い」性格を持っている。第二に、社会政策は介入を含意する。この介入は異様に多く、それらの介入が、あってはならない経済過程への介入なのか、経済過程のための介入なのか、という疑問が生じる。最後に、社会政策の観念には、経済的-倫理的な両義性と呼べるようなものが存在する。即ち、オールド自由主義にとって社会政策は、社会体の内部で「企業」形式を一般化すること、企業モデルで社会を再形成することを意味する。ところで、この「企業」形式の一般化は、一方では、経済モデルを減速させ、他方では、社会モデルを加速させる。即ち、需要と供給のモデル、投資-コスト-利潤のモデルを減速させて、それを社会的諸関係、つまり生存、個人自身、時間、家族、近隣、集団などの関係の形式にする。経済と競争の「冷たい」メカニズムのアンチテーゼとして「熱い」価値と呼ばれる道徳的・文化的な価値全体を再構成することである。古典的な用語で言えば、個人が彼の労働環境に対して疎外されないようにすることである。企業への回帰は、経済政策（社会領域全体の経済化政策）であると同時に、経済的なゲームにおける冷徹なもの、計算的なもの、合理的なもの、機械的なものの存在を補償する生命政策 (*Vitalpolitik*) として現れる。オールド自由主義者たちが夢見る企

²⁹以下の二つのサブセクションは基本的に3月21日の講義に準じる [37, p. 245-270]。

業社会は、したがって、市場のための社会であると同時に反市場的な社会である。

この両義性に対して、アメリカの新自由主義は徹底的な急進性を持っている。アメリカの新自由主義においては、市場（経済）の形式を社会全体に一般化することが問題である。これはいくつかの帰結をもたらすが、二つの側面だけに注目する。

市場形式の一般化は、貨幣交換を超えてまで、知覚可能性の原理として機能する。需要と供給の用語で、非経済的な領域が経済的に分析される。このような分析は様々な領域でなされる。人間資本の理論がその一つである。愛情と教育の時間が投資、コスト、利潤の用語で分析される。

また新自由主義者たちは出生率の問題を捉え直す。所得が高いほど家族が少ないというのは既に知られている古い法則である。この逆説的行動は、経済的逆説なのか、そしてそれは道徳的・倫理的・文化的な次元の非経済的な要因に起因するのか。この問題に対して新自由主義者たちは、こうした行動は経済的行動であると答える。高所得の人々は、高い人間資本を保持する人々である。高所得の人々は、古典的な意味で、子供に遺産を譲るのではなく、人間資本を譲渡するのである。これは親の財政的投資、時間的投資全体を含意する。ところが、これらの投資は家族が多ければ可能でない。

また新自由主義者たちは婚姻現象を、本来的に経済的 = 家政術的な合理化として説明しようとした。これは、伝統的に会社と消費者に取っておかれた分析の枠組を家庭というセクターに完全に適用することである。会社と同じ名目で、世帯（ménage）を生産単位とすることである。世帯とは、特殊なインプットを与え、アウトプットの利潤を分かち合う二つの部分の契約による結合である。配偶者間のこの長期的な契約は、経済的に合理的である。なぜかという、家庭生活を機能させるためには無数の契約が必要であり、その都度再交渉 = 取引しなければならないからである。「塩を頂戴、胡椒をあげるから」式の交渉は、婚姻契約という長期契約によって解消される。そしてこの契約は、取引のコストの水準で経済 = 節約を可能にする。一つ一つの身振り毎に取引をしなければならないなら、絶対的に克服できないコストが生じる。婚姻契約はこの永久取引を解消する。したがって、ここにも伝統的に非経済的な社会的行動を経済の用語で解説しようとする新自由主義の試みが存在する。

新自由主義の経済分析の第一の活用が知覚可能性の水準に存するとすれば、第二の活用は、統治・公権力の活動のテスト、評価、批判の可能性

と義務である。需要と供給、コストの用語で、公権力の行為の一切をフィルターにかけること、これは、政治・統治行為の永久的な政治批判を定着させることである。これは単に実際に行使された統治性に対する政治的批判でもなく、単に法的な批判でもないような批判である。それは商業的批判 (critique marchande)、商業的批判のシニシズムである。アメリカにはこのタイプの永久的な批判が存在する。またこの批判は制度の中で発展してきた。アメリカ企業研究所 (AEI) という制度は、今では、すべての公的な活動をコストと利潤の用語で評価することを本質的な機能とする。この種の批判は、「経済的実証主義」と呼びうるような形式で批判すること、永久的に統治政策を批判することである。

このタイプの批判は、論理実証主義の日常言語批判と類似している。ウィーン学派の論理実証主義を、論理を言説 (科学的、哲学的、日常的言説) に適用することだと理解するとき、ここには一種のフィルターが見られる。矛盾の用語で、意識の欠如の用語で、ナンセンスの用語で、一切の言表をフィルターにかけることである。そしてある程度において、新自由主義者たちが統治政策に適用しようとしていた経済的批判は、これもまた、矛盾の用語で、意識の欠如の用語で、ナンセンスの用語で、公権力の一切の行動をフィルターにかけることである。市場形式一般は、行政府との論争における差別化の道具または装置となる。古典的自由主義は統治に市場形式とレッセフェールを尊重することを要求した。だが今度は、市場とレッセフェール、この二つはそれぞれ裏返される。市場は統治の自己制限の原理であるのをやめて、統治に対抗する原理になる。(市場の) レッセフェールは裏返されて、統治の非レッセフェール [統治を自由放任にさせてはならない] となる。市場の法則の名において統治活動の一つ一つを評価するこの批判は、統治に対するある種の永久裁判所である。19世紀が統治行為のやりすぎに対して、法の用語において公権力の行為を評価することを可能にしたある種の行政的な ジュリディクション 法廷を構築しようとしたとすれば、これは、厳密に経済と市場の用語で統治行為を評価すると主張するある種の経済的な裁判所である。

4.4.4 犯罪の分析

この二つの側面——経済的な理解可能性の格子を通しての非経済的な諸行動の分析、市場の用語での公権力の行為の批判と評価——は、犯罪についての新自由主義者たちの分析の中に現れる。エアリッヒ、スティグ

ラー、ゲリー・ベッカーらの分析は、18世紀の刑法改革論者（ベッカーリアとベンサム）への単純な回帰として現れる。18世紀末の改革論者が提起する問題は、経済学の問題だった。即ち、それは政治または権力行使に対する経済的分析・計算・反省だった。

刑法実践を功利性の計算にくぐらせることによって改革者たちが求めたものは、最大限に低いコストの刑法システムであった。ベッカーリアによって素描され、ベンサムによって支持され、最後に18世紀末と19世紀初頭の立法家たちと法典編纂者たちによって選ばれた解決策は、法律尊重主義的解決だった。刑法システムが良く機能するためには良き法律が必要であり、究極的にはほぼそれで充分であるという、法律のこの大いなる原理は、まさしく経済の用語で、取引のコストの低下を求める意志に他ならない。法律、それは、人々を良く処罰するための、そしてその処罰が有効であるための最も経済的な解決策である。第一に、犯罪は法律の違反として定義されていく。従って、法律が存在しない限り、犯罪は存在せず、ある行為を告発することは不可能である。第二に、処罰は法律によって決められるべきである、しかも徹底的に決められるべきである。第三に、これらの処罰は、法律そのものの中で、犯罪の重さに応じて決められるべきである。第四に、刑事裁判所がやるべきことはただ一つ、立証された犯罪に、その犯罪の重さに応じて犯罪者が服すべき処罰を予め規定する法律を単に適用することである。一見して、至って単純かつ自明な力学、これが、社会にとって有害な諸行動の処罰と除去のための最も経済的な、最も確実な形式を構成する。法律は、18世紀末に刑罰権力において、経済の原理として見なされた。処罰可能な人間は、^{ホモ・ベナリス}厳密な意味で、ホモ・エコノミクスである。

19世紀を通してこの経済は逆説的な効果をもたらす。その原因は法律のある両義性である。法律は、当然、行為を制裁するものに他ならない。しかし、他方で、刑法の存在の原理は、行為を罰するのではなく、個人を罰することである。その結果、行為との関係を定義する法律の形式と、個人に狙いをつける法律の実際の適用との間のこの両義性において、法システムに内在するある傾向線が描かれる。法律の適用のますます個人化する傾向、これと相関的な、法律が適用される者の心理学的・社会的・人間学的な問題化の傾向である。19世紀全体を通して処罰可能な人間は、^{ホモ・ベナリス}_{ホモ・クリミナリス}犯罪の人間へと偏流する。そしてついに19世紀末には犯罪学が構成される。法律の厳密かつ経済的な力学の構成要素としてのホモ・レガリス、ホモ・ペナリスに取って代わって、人間学の構成要素としてのホモ・クリミ

ナリスが登場する。ホモ・クリミナリスを構成する人間学全体は、一連のインフレーションをもたらす——知のインフレーション、言説のインフレーション、制度・審級のインフレーション。したがって、法律の純粋な力学という経済的原理は、このインフレーション全体をもたらす、このインフレーション全体の中で刑法システムは19世紀末から不断にまごつく³⁰。

³⁰ホモ・ペナリスとホモ・レガリスは、ホモ・エコノミクス同様、合理的人間を前提にする人間である。処罰される人間は、衝動や誘惑や葛藤や意図さえも関係なく、侵犯的な行動に踏み切ったかどうかだけが問題で、法の一線を越えたときにのみ処罰されるのであり、したがって、法的人間であり、この一線を越えるか超えないかの決断には、経済的な損得の合理的な計算が介在する、したがって、経済的人間である。法律は個人の行為を、罰せられる行為と罰せられない行為に分けることに存する。しかし、合理的行為を前提し、責任主体として犯罪者の処罰を可能にする刑法システムは、19世紀からますます行き詰まっていく。そのきっかけは、異常性の犯罪である。合理的行為として説明がつかない異常な犯罪は、処罰権力をぐらつかせる。個人の行為のレベルではなく、個人そのものの人間学的な知に準拠して、刑法権力の処罰可能性に嫌疑をかけたのは医学である。医学は「異常者」＝「危険な個人」という範疇を作り上げ、自らその分野の専門的・独占的な知の所有者として名乗り出る。「異常者」を「危険な個人」と同定すること、患者を犯罪者と同定すること、ここには、医学と法学の相互浸透がある。ところが「危険な個人」や「異常性」の範疇は次第に変容していき、また拡大していき、排他的な概念ではなく、普遍的な概念になる。正常／異常の区分ではなく、正常性の中に存在する異常性が問題になる。異常性は正常性を定義するものになる。したがって、異常性の人間学は、普遍的な人間学になる。

ホモ・クリミナリス
犯罪的人間は、行動の如何を問題にするのではなく、心理学的・人間学的な土台が問題になる人間である。この考え方からすれば、人間は誰しも、正常であっても善良であっても、その存在の奥底に、本能の中に、精神の中に、犯罪の種を持っている、犯罪予備軍である。犯罪学が誕生する歴史的條件はこうした観念の出現と不可分である。医学が法の領域に浸透し、医学が法の領域における固有の権利を要求し、それを勝ち取った結果として、法が義務的に準拠せざるを得ない知のフィルターの一つが犯罪学である。Cf. Michel Foucault, *Les anormaux*, Gallimard-Seuil, 1999. また佐々木の論文 [69] を参照。

1974年と75年度の講義《精神医学の権力》と《異常者たち》は、精神医学的な知がどのように刑法システムに食い込んでいって社会の規範化の機能を果たすようになるかを分析しているという意味で、これもまた *véridiction* と *jurisdiction* の関係の戦略的分析である。精神医学は、人間の行動よりも人間の自然本性を実証的な対象にする人間学であり、この精神医学の権力はますますその陰険な力を増してきている。70年代半ばのフーコーの問題意識は、総じて規律化もしくは規範化する権力の系譜学的分析に専念していた。精神医学はこの規範化する権力の近代的な担い手に他ならない。ところで、70年代後半の統治性研究は、規範化の力線とは異なる力線を、あるいはむしろ反対方向の力線を追究しようとしている。精神医学的な知によって分裂させられた人間（合理／非合理、正常／異常、理性／非理性）を、経済的な知は再びその統一性を取り戻そうとする。ホモ・エコノミクス
経済的人間は、たとえ非理性であっても、刺激に対して反応する限りは、合理的に行動する人間であると定義される。この限りでホモ・エコノミクスは、合理的主体としての人間である。しかし経済学は、人間を対象化する知的暴力から人間を本来的な意

新自由主義者たちの分析は、結局のところ、ホモ・エコノミクスからホモ・レガリスへ、ホモ・エコノミクスからホモ・ペナリスへ、ホモ・エコノミクスからホモ・クリミナリスへの横滑りを防ぎながら、18世紀の功利主義的フィルターを反復することに存する。それは、可能な限り純粹に経済的な分析によってホモ・エコノミクスにしがみつくと。おそらく新自由主義からすれば、18世紀刑法の欠陥は、司法構造と功利性との適合という理念にある——功利性は法の中で具現し、法は功利性の計算から出発して構築されうる。しかし刑法の歴史は、この適合がなされえなかったことを示している。新自由主義者たちは歴史の問題には無関心だが、ともかく司法の構造という用語と形式でこの問題を直ちに翻訳しようとせず、ホモ・エコノミクスの問題を維持しようとする。

ホモ・エコノミクスの維持の努力はまず犯罪の定義によってなされる。新自由主義者たちにとって犯罪とは「罰に処される危険に個人を走らせる一切の行為」である。これは、フランスの刑法典に影響されたすべての法典の犯罪の定義そのままである。刑法典は、犯罪の、如何なる実質的定義も、質的定義も、道徳的定義も与えない。犯罪は法によって罰せられる、この一点に尽きる。新自由主義的定義もこの点では同じである。刑法典の定義と新自由主義の定義との差異は、観点の差異である。刑法典の犯罪の定義は、裁判官の観点からなされた客観的・操作的な定義である。しかし新自由主義の定義は、犯罪を犯す者の観点に立つことである。行為の主体にとって犯罪とは何か、である。

この観点の移動は、人間資本と労働についてなされたことと同じタイプのものである。経済的な力学と過程の観点から労働を決心する主体の観点への移行と同様に、ここにも主体への移行が存在する。しかしこれは心理学的な知、人間学的内容をこの主体に投入することはしない。これもまた労働者の観点から労働を語る時に、労働の人間学がなされなかったのと同様である。主体を彼の行動（経済的行動）の理解可能性という側面で捉える限りにおいてのみ主体への移行がなされる。ホモ・エコノミクスとしてのみ主体を捉えることである。これは、主体は完全にホモ・エコノミクスとして考えられるということの意味しない。言い換えれば、ホモ・エコノミクスとしての主体の把握は、どんな行動であれ一切の行

味で主体化し、人間を解放するものではない。経済学は、これもまた、別のやり方で人間を操作する合理性の一形態である。精神医学が個人に直接狙いをつける操作だとすれば、経済学は個人の行為の総体としての集団的效果に直接的な焦点を合わせて最適化する操作である。自由の主体としてホモ・エコノミクスが措定されるのは、統治の合理性が主体の自由を必要とするからである。

動の経済的行動との人間学的な同化を含意しない。これが意味するのは単に、個人の行動についての新しい理解可能性の格子がこれであるということである。これが意味するのはまた、それによって個人が統治可能になっていくところのもの、それによって個人に作用を及ぼしうようになっていくところのものである。これは個人がホモ・エコノミクスである限りにおいてのみである。つまり個人と個人に行使される権力との接触面、従って、個人への権力の統制原理はこの種のホモ・エコノミクスの格子でしかない。ホモ・エコノミクス、それは統治と個人のインターフェースである。これは、一切の個人、一切の主体はホモ・エコノミクスであるということの意味するのではまったくない。

主体をホモ・エコノミクスと考えることの帰結は、犯罪は道徳的に、人間学的に特徴付けられないということである。道路交通法の違反と計画的な殺人との間には如何なる差異も存在しない。犯罪者は誰にでもなれる。みんなが犯罪者である。結局、犯罪者は、行為において投資をし、その利潤を期待し、損失のリスクを背負う普通の人々と同様に扱われる。したがって、刑法システムは、犯罪者に係わるべきではなく、あるタイプの振舞いに係わるべきである。この種の振舞いは、利潤を期待し、特殊なリスクを帯びる。そのリスクは経済的な損失のリスクではなく、刑法的なリスクである。言い換えれば、刑法システムは犯罪の供給に対処しなければならない。

では、処罰はどうなるのか。新自由主義にとって処罰とは、ある諸行為の有害性を制限するために用いられる手段である。これも18世紀の功利主義的な問題と類似している。処罰の措置に適用されるのは功利性という同じ原理である。しかしここでもまた重要な変化が存在する。古典的な理論は単に処罰と処罰によってもたらされる異質な諸効果（更生や予防など）とを互いに分節（articuler）させようとしたのに対して、新自由主義者たちは、処罰の分離（désarticulation）を行う。彼らは、アングロ・サクソンの法的思考において支配的な問題系を反復させる。それは法の「力」、法の「執行（*enforcement*）」という考え方である。この考え方に依拠して新自由主義者たちは二つのものを区分する。一方で法が存在する。だが、法とは禁止であり、禁止の定式化は制度的な現実である。法とは現実である。他方で、道具の総体が存在する。法 = 禁止に現実的な「力」を与える道具である。*Enforcement of law* は法律の適用以上のものである。しかしそれは法律の強化ではない、法律の強化よりは以下のものである。*Enforcement of law* とは、法の定式化（禁止行為）に、社

会的現実、政治的現実、等々を与えることである。この法の「執行」は、犯罪の供給を負の需要を以って対抗させる道具、犯罪市場における行動の道具全体である。しかし法の執行は無際限に拡張できるものではない。それには二つの理由がある。

第一に、犯罪の供給は需要または負の需要に対して一律に弾力的なものではないからである。犯罪のいくつかの形、犯罪的行動のいくつかの部分は、負の需要の変容や非常に軽微な強化に対して非常に容易に反応する。例えば、大規模小売店では総売上の20%が盗みによって横に流される。大きな費用をかけずに、監視も法律の過度な執行もせずに、10%以上で10%を消すことは容易である。5%から10%の間はわりあい容易である。5%以下で減少させるのは非常に困難になる。同様に、ある種の情動的な犯罪は、離婚に関する法律のレベルでの寛大主義(laxisme)によって容易に減らすことができる。しかし情動的な犯罪の核なるものが存在して、これは法的寛大主義によって減少させることは不可能である。従って、弾力性、つまり負の需要に対する犯罪の供給の変容は、様々な行動の部分とタイプによって同質ではない。

第二に、これは第一のものと完全に結びついている別の側面だが、法の執行それ自体はコストを持ち、負の外在性を持っている。法の執行の装置に投資されたもの全体は、他の場所では活用することができない。法の執行にはコストがかかる、ということは法の執行には政治的・社会的な不都合が含まれるということである。従って、刑法政策は、18世紀の改革者たちが夢見た普遍的な合法性のシステム、犯罪の完全な消滅という目標を持たなくなる。ベンサムが夢見たような刑法、そして刑法の力学は、たとえ現実において実現することができなくても、犯罪を無くするような法律であるべきだった。そしてパノプティコンの理想、透明性の理想、個人の一人一人に向けられる眼差しの理想、各人が己の計算において、心の底で、彼の経済的な計算において、「いや、この犯罪を犯しても受ける罰が大きすぎる、だからこの犯罪は犯さない」と自分に言い聞かせることができるほど十分に微細な罰のグラデーションという理想、この種の犯罪の無化は18世紀の改革者たちの考えの中の合理性の原理、刑罰計算の組織原理であった。ここでは、反対に、刑法政策はこの種の目標を断念しなければならない。刑法政策は、犯罪市場への、また犯罪の供給に対する単純な介入をその調整原理とする。それは犯罪の供給を制限する介入、単に負の需要によって犯罪の供給を制限する介入である、というのも負の需要はそのコストが、その供給を制限しようとするところ

の犯罪性のコストを決して凌駕してはならないからである。これはスティグラーが刑法政策の目標として与えた定義である。「法の執行の目標は、社会が手に入れることができる信じ、規定された行動の規則へのある程度の適合性を獲得することである。《完全な》法の執行をやめるべき決定的な理由は、法の執行は高くつくという事実である」。従って、良き刑法政策は犯罪の消滅を目指すのではなく、犯罪の供給と負の需要の諸曲線間の均衡を目指す。社会は一定率の不法とともにある。刑法政策の本質的な問題は、どうやって犯罪を罰するか、ではない。犯罪と見なすべき行為とは何か、でもない。犯罪として黙認すべきものは何か、である。あるいはまた、黙認することが容認できないものは何か、である。これが刑罰の問題である。

具体的に新自由主義者たちの分析は、本質的にドラッグの問題である。ドラッグの問題は、犯罪性が最もうまく市場現象と触れるものである。したがって、ドラッグは市場として現れる。1970年代までドラッグに対する法の執行の政策は本質的にドラッグの供給の縮小を目指していた。ドラッグの供給を縮小することはもちろん、市場に持ち込まれるドラッグの量を減らすことであった。市場に持ち込まれるドラッグの量を減らすことは、第一に精製のネットワーク、第二に分配のネットワークの管理と解体である。ところで、60年代のこの政策は周知の通りうまくいかなかった。精製と分配のネットワークを、徹底的にではなく、部分的に解体することによってもたらされたのは、第一に、ドラッグの単価の高騰である。第二に、いくつかの巨大な販売者、巨大な密売人、巨大な精製網、巨大な分配網の独寡占状況を助長し、強化してしまった。第三に、本来的な意味で犯罪性の水準でより重要な他の現象が生じた。それは、あるドラッグの需要は絶対的に非弾力的であるということである。値段がいくらであろうと、中毒者は商品を手に入れてしまい、どんな値段でも支払おうとするようになる。ドラッグの需要のある層全体のこの非弾力性こそ犯罪性を増加させるものである。従って、この観点からすると、60年代に展開された法の執行のスタイルはセンセーショナルな失敗と判明した。

1970年代から第二の解決策が出てくる。それは自由主義経済の用語で定式化される。ドラッグの供給を制限しようとするのはまったくもって馬鹿げたことである。ドラッグの供給を左側にずらすべきである。非常に包括的には、ドラッグの入手を容易にし、安くすべきである。しかしいくつかの変調がある。買い手（需要者）の二つのカテゴリーが存在する。ドラッグを消費し始める者、この者たちの需要は弾力的である、つまり高

すぎる価格の前ではつまり、彼らの快樂を約束する消費を断念することができる者、彼らは支払う能力がない。それから非弾力的な需要がある。どんなやり方でも、どんな値段でも買う者がいる。ドラッグ密売人のやり方は、弾力的な需要の消費者には、つまり初心者、弱小消費者には、一度、そして一度だけ、比較的安価な市場価格を提供することに存する。この人たちは常習的な消費者になる。つまり価格を上げたときに、彼らの需要は非弾力的になる、この時に彼らに供給されるドラッグは極端に高価な独占価格であり、これが犯罪性の現象を招く。法の執行の政策を方向付ける者の態度はどんなものであるべきか。反対のことをやるべきである、初期価格と呼ばれるもの、つまり新しい消費者にとっての価格が可能な限り最も高くなるようにすることである。価格がそれ自体で抑止の武器になるように、弱小消費者、たまたまの消費者が、経済的な敷居の問題によって、消費の一步を踏み越えることができないようにすることである。反対に、その需要が非弾力的な者に対しては、可能な限り安価で与える。というもどのみち彼らはやるのだから、ドラッグを買うためにどんな手段でも金を手に入れざるを得ないようなことがないようにしなければならない。言い換えれば、彼らのドラッグの消費が可能な限り最も少なく犯罪招来的であるようにしなければならない。従って、中毒者たちには安値が、非中毒者たちには高値が必要である。甘いドラッグと冷酷なドラッグを区分しようとはそれほどせずに、誘導性の価値を持つドラッグと持たないドラッグを区分し、特に二つのタイプの消費、弾力的な消費と非弾力的な消費を区分するような政策全体が存在する。法の執行の政策は経済的な合理性に従う。

新自由主義者たちの犯罪の分析全体の帰結は、第一に、犯罪者の人間学的な消去である。生まれつき犯罪者、たまたまの犯罪者、倒錯的・非倒錯的な犯罪者、常習的な犯罪者、等々の、かつて存在したすべての区分は如何なる重要性もない。ある水準では、どんなに病的な主体であっても、この主体はある程度まで損得の変化に「応答的 (*responsive*)」である。刑法の行動は可能な損得のゲームに対する行動であるべきである。つまり状況的 = 環境的な行動であるべきである。個人が犯罪を供給し、陽・負の需要に出会うのは市場の環境の中である。したがって、働きかけるべきなのは、この環境である。

第二に、このような分析の地平に現れるもの、それは決して規律的な社会の理想や計画などではない。それはまた規範化一般に基づいた、規範化不可能なものの排除のメカニズムが要請されるような社会でもない。

まったく反対に、この分析の地平には、差異のシステムの最適化が存在するような社会がある。諸個人とマイノリティに対する寛容が存在するような社会、ゲームのプレーヤに働きかけるのではなく、ゲームの規則に働きかけるような社会、諸個人の内在的な服従というタイプの介入ではなく、環境タイプの介入が存在するような社会である。

4.4.5 ホモ・エコノミクス

アメリカの新自由主義のこうしたすべての分析は、ある中心的な観念をめぐって回る³¹。それはホモ・エコノミクスである。このホモ・エコノミクスのモデルを単に経済的な行為者だけでなく、社会的な一切の行為者全体に適用することは、理論的に、方法的に、合法的であるか、あるいは有効であるか、という問題が今度は提起される。

ホモ・エコノミクスの非経済的な領域への適用可能性の問題には、二つの重要な賭け金がある。最も重要な賭け金は、経済分析の対象と一切の行為との同一化である。この同一化の背後で、経済的对象の一般化の可能性が見出される。そして経済分析の対象は、手段・方法・道具の戦略的な選択を含む目的化された一切の行為と同定される。究極的に、一切の合理的な行為は、経済分析の可能な対象と定義される。

しかし、既に極めて外延的に見えるこの定義よりもさらにラディカルな定義が存在する。ベッカーのような人は、経済分析の対象が、合理的な行為を超えて拡大されうる、つまり非合理的な行為にまでも拡大されうるという。ある決まった目的に希少資源を最適に割り当てようとしない行為も経済分析の対象に完璧になりうるということである。しかしこれだけではまだ不十分である。「行為の反応が現実に対して偶然的でない、というこの条項にある個人の行為が答えさえすれば、経済分析は、その投錨点と有効性を完璧に見出しうる」とベッカーは言う。つまり環境の諸変数における諸変容に体系的に答えていくような一切の行為は、経済分析に属しうる。一切の行為は「現実を受け入れうる」。ホモ・エコノミクスは現実を受け入れる者である。合理的行為とは、環境変数における諸変容を感じ取る能力のある一切の行為、それらの変容に偶然的にではなく体系的に答える一切の行為である。そして経済学は、環境変数への応答の体系性の科学として定義されるようになる。経済分析の対象を環境変数へのある個人の体系的な応答の総体として定義する時、経済学は、

³¹本サブセクションは基本的に3月28日の講義に準じる [37, p. 271–294]。

アメリカ的な技術、今日的な技術、刺激-反応の行動主義的技術全体と統合される。

ベッカーの定義は、あるパラドクスを指摘することを可能にする。古典的なホモ・エコノミクスは、権力行使に対して触れることのできない要素として機能した。ホモ・エコノミクスはレッセフェールのままにされる。ホモ・エコノミクスはレッセフェールの主体または客体である。ホモ・エコノミクスは、レッセフェールを規則とする統治のパートナーである。しかし、今度は、ベッカーの定義におけるホモ・エコノミクスは、操作しやすい者、優れて統治可能な者である。

このパラドクスは、18世紀以来、ホモ・エコノミクスを定義することは、統治に還元されえない要素を立てることだったのかという問題に連れ戻す。

実は、ホモ・エコノミクスの理論なるものは存在しないし、この概念の歴史も存在しない。ホモ・エコノミクスが意味するものがほぼ明確に出現するのは、新古典派、ワルラス、パレトとともにである。しかしそれ以前でさえも、概念化はされなくても、この概念は既に作用していた。イギリス経験主義の主体理論から出発することができる。イギリス経験論における主体理論は、中世以来の西洋の思考にあったものよりも重要な理論的な変化がある³²。

イギリス経験論が——おおよそロックから——西洋哲学に初めてもたらしたものの、それは、自由によって定義されるのでも、魂と肉体の対立によって定義されるのでも、墮落と罪によって烙印を捺された肉欲の中心・核によって定義されるのでもなく、還元不可能であると同時に譲渡不可能な個別的な選択の主体として現れる主体である。還元不可能な選択の意味は、ヒュームの例から理解される。個人の諸々の選択を分析する時、選択の理由を遡及的に問い続けていくと、結局還元不可能な要素に至りつく。物の苦しいまたは苦しくない性質は、それ自体が選択の理由になって、それ以上進むことはできない。苦しいものと苦しくないものとの間の選択は、如何なる判断、如何なる推論や計算にも送り返されない還元不可能なものをなす。これは分析における逆進的な行き止まりである。

この種の選択は譲渡不可能な選択である。譲渡不可能というのは、あ

³²西洋の主体性の歴史という観点から、イギリス経験論の特殊性と重要性を認める発言としては、83年に行われた対談「構造主義とポスト構造主義」を参照されたい。Cf. 《Structuralisme et poststructuralisme》 [31], *op. cit.*, art. cit., p. 436–437.

しかし著作を含め現在まで刊行されているコレージュ・ド・フランスの講義録、とくに『主体の解釈学』にも、イギリス経験論を主体論として分析したものは他に見当たらない。

る選択を他の選択に代置することができないという意味ではない。病気より健康を好むとしても、死よりは病気を好むことがありうるし、その時は病気を選ぶこともありうるからである。さらに他人の病気よりも自分の病気を好むことさえありうる。しかしいずれの場合でも、選択の原理となるのは、私の気分、私の感覚、私の苦痛／非苦痛である。ある他者が病気であること知る方が、私自身が病気であることよりも苦痛であるという事実である。

したがって、個人的な選択、還元不可能な選択、譲渡不可能な選択のこの原理、主体そのものに無条件に準拠した選択のこの原理は、利害と呼ばれるものである。

イギリス経験論哲学がもたらした根本的なもの、それは利害の主体である。利害が、主体の意志の形式として始めて出現したことが重要である。

ホム・エコノミクスの問題系全体を作動させるのは、利害主体と法的主体、利害の形式と法の形式の意志の同定可能性の問題である。一見すると、利害の意志と法的意志とは、同一化ではなくとも、両立可能であると言える。実際に、18世紀中葉まで見られるのは、法的分析と利害の用語での分析との混合である。原始契約あるいは社会契約の問題が提起される時、諸個人が契約を結ぶのは利益があるからだとされる。個人は各自自分の利害を持っている。しかし契約以前の自然状態において、これらの利害は脅かされる。したがって、彼らの少なくともいくつかの利害を守るために、彼らは他のいくつかの利害を手放さざるを得ない。要するに、利害は契約の経験的原理として現れる。そのとき形成される法的意志、権利＝法的主体は、結局のところ、利害の主体である。しかしヒュームによれば、こうはいかない。こんなに単純ではない。契約は利害の原理によって結ばれる、というところまでは同じである。しかし一旦契約が結ばれたら、それはなぜ尊重されるのか。法律家たちが言うのは、契約を結ぶことが利益あることだと一旦認めたら、契約の義務はある種の超越性をなし、この超越性に対して主体は服し、その結果、法的主体になる、ということである。これに対してヒュームは答える、人が契約に従うのは、人が利害の主体であることを辞めて突然法の主体になったからではない、と。契約が尊重されるのは、契約が単に存在するからではなく、契約が存在することに利益が存在するからである。契約に従い続けることを義務付けるものは何もない。契約は利害を徹底的に提示する形式をなす。従って、利害と法的意志は互いを中継しない。法の主体は利害の主体の代わりにはならない。利害の主体は、法的構造が存在する

ときまで、契約が存在するときまで、残り、存続し、持続する。法律が存在する時の間中、利害の主体は存在し続ける。利害の主体は恒久的に法の主体を超え出る。従って、利害主体は法の主体に還元されえない。前者は後者に吸収されえない。前者は後者をはみ出、それを取り囲み、恒久的にその働きの条件である。従って、法的意志に対して利害は還元不可能なものをなす。

第二に、法的主体と利害主体は絶対的に同じ論理には従わない。法的主体は、最初に自然権を持っているが、本当の法的主体になるのは、これらの自然権の譲渡を承認した時である。法的主体は、定義からして、否定性を受け入れる主体、自分自身の断念を受け入れる主体、自己の分裂を受け入れる主体である。主体の分割、自然権の保持者としての最初の主体に対する第二の主体の超越性・否定性の関係、これが法的主体の弁証法の特徴であり、この運動において法律と禁止が出現する。

しかし利害主体はこのような力学にはまったく従わない。この利害主体は経済学者たちの分析と合流する。それによって利害主体は経験的な内容を与えられる。穀物の問題、欠乏の問題をめぐる重商主義的な立法化に対する、重農主義やイギリスの経済学者たちの批判は、各人の利害の徹底的な追及が、各人の利益の最大化だけでなく、他者の利益の保護と最大化をもたらすという力学を示すものだった。従って、経済学者たちが機能させるような利害主体とともに、法的主体の弁証法とはまったく異なる力学が現れる。それは利己主義的な力学であり、直ちに乗数的な力学であり、如何なる超越性もない力学であり、各人の意志が同時的にまた他者の意志・利害に無自覚的に合意されるような力学である。契約の法理論におけるような断念・超越性・意志連関の弁証法とはかなり異なるものである。市場と契約はちょうど互いに対して逆に機能する、従って、互いに異質な二つの構造が存在する。

18世紀の利害の分析全体は、一見すると契約理論と十分に関連しうるものとして出現するが、契約説や法的主体の学説とはまったく異質な、まったく新しい問題系を解き放つ。利害主体の経験論的な考え方と経済学的分析との交差点において、ある主体が定義されるようになる。それは利害主体であり、これこそホモ・エコノミクスを特徴付けるものである。ホモ・エコノミクスは、18世紀に^{ホモ・ユリディクス}権利を有する人間や^{ホモ・レガリス}法的人間と呼ばれるものとはまったく異質な形象 = 人物である³³。

³³犯罪と刑罰の問題において法的主体が経済的主体と同定されることは前節で見たとおりだが、ここでは法的主体と経済的主体の異質性が強調されている。これは、フーコーが矛盾することを言っているのではなく、その「異質性」、「還元不可能性」を言っ

この異質性はさらに遠くまで行く。まず、経済的主体と法的主体との間には、形式的な異質性だけでなく、政治権力と結ぶ関係において本質的な差異がある。経済的主体は法的主体とはまったく異なるタイプの問題を権力に対して提起する。

権力の問題において経済的人間がラディカルにもたらした新しいものは、コンドルセ、アダム・スミス、ファーガソンの例によって理解される。

コンドルセは、『人間精神の進歩』の第9時代という章の中で、個人の利害を考察している。この利害は、二つの特徴を持っている。第一には、利害はまったく依存的なものである。つまり利害は、自然の偶然性に依存し、世界の運行に依存し、政治的な出来事に依存する。これらのものに対して個人は何もすることができない。個人を逃れ、個人をはみ出さうとしたもの全体に利害は依存する。第二に、にもかかわらず、その代わりに、これらのものは、道徳的世界の一般法則によって、一連のポジティブな諸効果と結びついて、彼にとって利益あるものを他者にとって利益あるものならしめる。

したがって、ホモ・エコノミクスは二重の無意志的なものの中に置かれる。一方で、彼の利害が依存するところの偶発事は、踏破することも、全体化することもできない領域に属し、他方で、彼が己の利益を生産することによって他者のために生産することになる利益は、これもまた無際限なもの、全体化できないものである。この二重の無際限なものは、彼の利害的計算を資格剥奪するどころか、それを基礎付け、それに一貫性を与え、効果を与え、それを現実の中に書き込み、最も優れた仕方でも世界全体と結びつける。したがって、ホモ・エコノミクスには、彼の計算のポジティブな性格を、まさに彼の計算を逃れるところのもの全体に負っているようなシステムが存在する。この点に関してはアダム・スミスの見えざる手を思い出さざるを得ない。

見えざる手は、経済的な楽観主義であると、あるいは自然秩序の神学的な思考の名残であるという意見が存在する。経済の世界には本質的な超越性のようなものがあって、その過程の全体性が経済人間の各人を逃れるとしても、反対に、この全体が或る者の視線にとっては完全に透明であるような点が存在するという観念である。この視線に従えば、あれらの分散した利害の線は全体として束ねられる。したがって、経済的世界の全体的な超越性の要請である。これは「手」の側面である。

ているのである。つまり経済的主体は法的主体を「はみ出」、「取り囲み」、その「条件」になりうるが、その逆は不可能であるということである。

ところが、『国富論』のなかで「見えざる手」が出てくるところからもう少し先で、スミスは言う——皆の利益というあの目的は商人連中の関心事には入ってこないということがいつも最悪であるわけではない。「彼らの商売の企てにおいて全体的な善のために働くことを切望する人たちが多くの善いことをしたのを私はかつて見たことがない。この良き情念が商人たちの中に普通に入ってはこないということは事実である」。大よそこう言える——幸いにも、人々は自分たちの利益にしか関心を持たない、幸いにも、商人たちは完璧に利己主義者であり、そのうち稀な何人かが、全体的な善に関心を持っている、しかしそのような人たちが全体的な善に配慮し始めるとき、このときにこそ、うまくいかなくなり始める。

集団的な利益の確実性が存在するためには、各行為者はこの全体性に盲目的であっても構わないだけでなく、絶対的に盲目的であるべきである。各人にとって集団的な水準での不確実性が存在すべきであって、それでこそ実際にこのポジティブな集団的結果が期待されうる。ここは、不可視性の原理の中心である。通常は摂理のような「手」の側面が強調されるが、「不可視性」の側面がより重要である。不可視性は単に、人間の知性の不完全性によって、「手」の存在を説明できないということの意味するのではない。不可視性は絶対的に不可欠なものである。

如何なる経済的行為者も不可視であるべきである。だがおそらくもっと遠くに行かなければならない。経済的行為者だけでなく、如何なる政治的行為者も不可視であるべきである。言い換えれば、経済世界は主権者に不分明であるべきであり、そうでしかありえない。これには二つの仕方があって、その一つは周知のものである——レッセフェール。すなわち、政治権力が介入する必要のない自然の力学としての経済の力学が存在するということである。しかしスミスはさらに遠くに行く。主権者が経済の力学に関して全体的な観点を持つことや、その諸要素を人工的・意図的に結合することは不可能である。「見えざる手」は、一切の介入の形式を、一切の張り出した視線の形式を禁じる³⁴。この点に関してファーガソンのテキストは非常に明快である。彼は『市民社会の歴史』の中でこう言っている——「個人が儲ければ儲けるほど、国富の総量は増加する。行政がこの対象に手を差し出すたびに、行政は物の流れを断ち切り、苦情を訴える臣民を増やすことしかできない。商人が自分の利益を忘れて国家計画に専心するたびに、空想・幻想の時代は間近い」。そしてファーガ

³⁴すぐ後で、カントとの比較がなされるが、カントの物自体の認識不可能性との類似と、超越論的な主体との差異が認められる。

ソンはフランスとイギリスのアメリカ植民地の例を挙げる——フランス人は彼らのアメリカ植民地のために最良であろうような計画、行政、決定を携えてやってきた。彼らは「壮大な計画」を立てた、だがこれらの壮大な計画は「観念の中でしか実現」することができなかった、だからフランスのアメリカ植民地は崩壊した。反対に、イギリス人はアメリカを植民地化するために「短期的な見通し」だけを持っていた。それゆえ、諸産業は活発であり、植民地は栄えるようになった。経済学は18世紀中葉に経済過程の政治的な全体化という偽推理を告発する³⁵。

主権者が無知であり、無知であるべきだということ、それはアダム・スミスが、見えざる手によって言おうとしたことである。従って（彼はわりあい偽善的に言う）、主権者は非常に良い主権者でしかありえない、というのもこの主権者は「充たすことのできない任務——すべての経済過程の監視——から解放され、様々なやり方で不断に裏切られる憂き目に遭うことは絶対はない」からである。「この任務の適切な達成のための、如何なる人間の知恵も、如何なる十分な知識も存在しない」。

経済的合理性は、この過程の全体の認識不可能性に取り囲まれるだけでなく、この認識不可能性の上に基礎づけられる。ホモ・エコノミクスは、経済過程の内部における可能な合理性の唯一の小島である。この過程の制御不可能な性格は異論の余地がないが、反対に、それはホモ・エコノミクスの原子的な行動の合理性を基礎づける。こうして経済世界は本性上不透明である。それは本性上全体化不可能である。経済学は無神論的な学である、経済学は神不在の学、全体性不在の学である、経済学は主権的な観点の無用性だけでなく、不可能性をも表明し始める学である。経済学は、国家の内部でその主権を行使する主権者の法的形式において、社会生活の本質的なものとして現れつつあるもの、つまり経済諸過程を掠め取る。自由主義は、その近代的な一貫性において、一方の利害主体・経済的主体に特徴的な全体化不可能な多数性と、他方の法的な主権者の全体化する単一性との間の本質的な両立不可能性が定式化されたときに始まった。

法的-政治的な思考の大いなる努力は、18世紀を通して、個別の権利主体から出発して、主権者の存在によって定義される政治的単一性 = 統一

³⁵この観点からすれば、フランスよりイギリスの方が統治の面で合理的だったと言えるが、この合理性が政治的・倫理的にどんな意味を持っているかは言うまでもない。このような分析が、フーコーにとってどんな意味を持っているかも、誤解される余地はそれほどないと思われるが、統治合理性を批判する理由、統治合理性の暴力が最もはっきり現れている事例の一つである。

の構成にどうすれば到達することができるかを示すためになされた。しかし経済学の問題関心は、まったく異なる布置・論理・合理性に従う。実際、政治的-法的世界と経済的世界は、18世紀から、異質な、両立不可能な世界として現れる。経済的-法的な科学という観念は厳密には不可能である、また実際に構成されたことがない。法的人間は主権者にこう言う——私は諸権利を持っています、私はそのいくつかをあなたに託しました、あなたはそれ以外のものに触れてはなりません。こんなことはホモ・エコノミクスは言わない。ホモ・エコノミクスもまた主権者に言う——やっちはいけません。なぜならそうすることができないからです。「あなたは無力だ」という意味であなたはできないのです。あなたができないのは、あなたが知らないからであり、あなたが知らないのは、あなたが知ることができないからです。

これは重要な契機、すなわち、経済学が統治理性の批判として提示されうる契機である。「批判」、これを今度はこの語の本来的・哲学的な意味で用いる。ともかくカントは、若干後に、人間は世界の全体性を認識することができないと人間に言わなければならなかった。この何十年前に経済学は主権者に言ったのである——あなたはもはや経済過程の全体性を認識することはできません。経済学に主権者は存在しない。経済的な主権者は存在しない。ここには経済的思考の歴史における、特に統治理性の歴史における非常に重要な点の一つが存在する。経済的な主権者の不在または不可能性——この問題は、ヨーロッパ全体と近代世界全体を通して、統治実践によって問われていく。自由主義・新自由主義的思考の19世紀と20世紀ヨーロッパにおけるすべての回帰は、依然として、経済的主権者の存在の不可能性の問題を提起するやり方である。反対に、計画経済、社会主義、国家社会主義として現れるようになるもの全体は、経済学がその創設の時から経済的主権者に抗して定式化されたあの呪いと、それと同時に、経済学の存在の条件そのものを克服することができるかどうかを知る問題になっていく——にもかかわらず、経済的主権を定義することができるある点が存在しえないだろうか。

見えざる手の理論は本質的に政治的主権者の資格剥奪をその機能としているように思われる。直接的な文脈の中に位置づけ直すなら、見えざる手の理論は明らかにポリス国家の拒絶である。ポリス国家（国家理性によって統治される国家）は、その重商主義的政策とともに、法的主権者ではもはやなく、管理能力のある主権者を構成するためになされた努力であった。臣民を管理するだけでなく、経済的諸過程をも管理する主

権者である。ポリス国家は経済的な主権者が存在すべきであるという公準に依拠している。経済学は単に重商主義の諸学説や諸実践への反駁ではない。アダム・スミスの経済学は単に重商主義が如何に技術的・理論的な誤謬を犯したかを示すのではない。スミスの経済学、経済的自由主義は全体的な政治計画の資格剥奪、よりラディカルに言えば、国家とその主権に応じてスライドされる政治理性の資格剥奪をなすものである。

興味深いのは、見えざる手の理論が対立するところのものである。それは、重農主義である。重農主義者たちの立場は、この観点からすると、非常に興味深く、また非常に逆説的である。フランスの重農主義者たちの分析が証明したのは、統治・国家・主権者が利害のメカニズムに介入してはならないということだった。しかし重農主義者たちはすぐさまこう付け加える——経済的行為者を自由にしなければならない、しかし、第一に考慮すべきは、国の領土全体は主権者の所有である、あるいは主権者は国のすべての土地の共同所有者であり、従って、共同生産者である。このことが重農主義者たちをして税金を正当化することを可能にしたのである。従って、主権者は、重農主義者的な考え方において、ある意味で、原理的に、とりわけ事実上、国の一切の経済的活動に適合的である。

第二に、経済表の存在は主権者に彼の国の中で起こる一切のことを正確に認識する可能性を与える、従って、経済過程をコントロールする能力を与える。従って、主権者が経済的行為者を自由にするのは、主権者が、経済表のおかげで、起こること、また起こるべき仕方を同時に知っているからである。従って主権者は、この全体的な知の名において、経済的行為者の自由の原理を、気前よくかつ合理的に受け入れることができる、あるいはむしろ理性・知・真実の必然性そのものによって受け入れるべきである。従って、主権者の知と諸個人の自由の間に、第二の適合化が存在する。

最後に、良き統治（経済表のおかげで経済過程の一切を熟知する主権者の統治）は、すべての臣民たちの間に、可能な限り最も広く、また可能な限り最も一律的に普及される経済的な知が存在しなければならなくなる。そして経済表の中にその原理が見出されるところのこの経済的な知は、経済的に最も教育された臣民たちと経済の根本法則を認める能力のある主権者との共通するものになる。従って、知のレベルで、真実の意識のレベルで、主権者と経済的行為者たちの間の第三の適合化が存在するようになる。従って、重農主義者たちにおいて、レッセフェールの原理は、主権者の存在と同時的に成立することが可能となる。主権者の唯

一の法則は明証性の法則であり、経済的行為者たちと共有する知の法則である。主権者の法則がこういうものになればなるほど、より一層専制的な主権者が存在するようになる。ここに、ここにおいてのみ、互いに対して政治的かつ経済的な透明性の観念が存在する。ここに、ここにおいてのみ、経済的行為者たちを自由にすべきであるという観念と、経済過程の全体を踏破する政治的主権が存在するという観念が見出されうる。

アダム・スミスの見えざる手は、これと正反対である。それは、重農主義者たちが経済的な明証性の理論において擁護しようとした絶対的専制主義と全体的な経済的自由というこの逆説的な観念の批判である。見えざる手は、原理として、経済的主権者、重農主義者たちがいう意味での専制主義は存在しないとする。なぜなら経済的な明証性は存在しないからである。従って、最初から（経済学の最初、アダム・スミスの理論、自由主義理論の最初という呼び方をすれば）、経済的な科学は決して、統治合理性の行動指針、その完璧な計画化であるべきものとしては提示されなかった。経済学はもちろん科学であり、あるタイプの知であり、統治する者たちが考慮すべきある様式の認識である。しかし経済的な科学は統治の科学ではありえない。そして統治は経済を、原理・法則・行動規則・内在的な合理性とすることはできない。経済学は統治術に対して側面的な科学である。経済学を用いて統治すべきである、経済学者たちの側で統治すべきである、経済学者たちに耳を傾けながら統治すべきである、しかし経済学が統治性それ自体の合理性であってはならず、そんなことはとんでもないことであり、可能でない。

統治合理性または統治術の問題に対する見えざる手の理論をこのように解釈することができる。とすれば、そのとき一つの問題が提起される——もし統治の対象が経済過程ではないとするならば、統治の対象は何になっていくのか。この問題と関連するのが市民社会の理論である。

4.5 市民社会

ホモ・エコノミクスと権利の主体の以上のような還元不可能性は、主権権力の行使に対して重要な変容をもたらす。権利の主体は、主権権力の行使に限界を設けることを可能にする。反対に、ホモ・エコノミクスはそれに甘んじない。ある程度まで、ホモ・エコノミクスは主権権力を剥奪する。主権者が触れてはならないある権利の名目においてではなく、主権者の本質的な無能力の名目においてである。主権者の古典的な考え

方では、主権者を越えたところに、不可解な何かが存在した、それは神のデザインだった。主権者がどんなに絶対的であったとしても、彼を逃れる何か、摂理の構想である何かが存在していた。今度は、主権者の下のところに、主権者を逃れる何かが存在する、それはもはや摂理の構想でも神の法則でもなく、経済的領域の迷宮・蛇行である。この限りにおいて、ホモ・エコノミクスの出現は、伝統的な考え方、法的・絶対主義的な考え方あるいは主権者の考え方に対するある種の挑戦を表している。

これに対して、図式的には二つの解決策が存在する。第一の可能性は、経済過程が主権者を逃れるなら、主権者の権力は制限される。とはいえ、市場を除く一切に主権者は触れることができるようになる。第二の可能性は、重農主義者たちによって提示され擁護されたものである。市場の尊重は、重農主義者たちにとって、主権者が市場に踏み込んではいならないということの意味しなかった。むしろ市場に対して、それまでの政治権力とはまったく異なるある権力を行使すべきだということの意味する。主権者は市場に対して権力者のようであってはならない。主権者は、市場に対して、幾何学的な諸現実に対する幾何学者のような者であるべきである。主権者は、経済過程に内在する必然性に対して主権者を受動性の位置に置く明証性によって、市場を認めなければならない。言い換えれば、主権者は、経済過程に対して、政治的能動性から理論的受動性に移行しなければならない。最初の解決策は、主権者の活動 = 能動性を市場以外の全体に制限すること、統治理性・国家理性の形式を維持すること、単に市場という領域の引き算を行うことである。第二の解決策、重農主義者たちの解決策は、統治性の活動の領域の延長全体を維持すること、ただしその実質において統治活動の本質そのものを受動性に修正することである。

実際、この二つの解決策のどちらも実現しなかった。これは法の領域に還元できないホモ・エコノミクスの特殊性の問題から出発してなされた統治理性の再調整全体である。より厳密に言えば、ホモ・エコノミクスによって提起される問題とは以下のようなものである。統治術は主権の空間において行使されるべきである、これ自体はこれを口にする国家の権利そのものである。しかし厄介なことは、主権の空間が経済的主体たちによって住まわれていることが明かされるということである。ところでこれら経済的主体は、権利の主体への還元不可能性からすれば、主権者を拒否する。主権者が彼の活動領域の如何なるものも断念しないためにはどうすべきか。法理論はこの問題に答えることができない。市場

も、経済表も、契約の法的な概念も、主権の空間に住んでいる経済的人間たちがどのように統治されうるかということ定義することができない。経済的人間にして権利の主体として主権の空間に住むこれらの諸個人の統治可能性 (gouvernabilité または gouvernementabilité) は、ある新しい対象、ある新しい領域の出現によって以外には保証されえない。それは明らかに、法的主体の全体でも、経済的主体の系列でもないものである。これらの諸個人は依然として法的主体であり、また経済的行為者である。ただし、(法的または経済的) いずれかの名目で、「統治可能な」者ではない。これらの諸個人はある新しい集合を定義することができるようになる限りにおいてしか統治可能でない。その新しい集合は、法的主体としてと同時に経済的行為者として彼らを包み、単にこの二つの要素の関連や結合だけでなく、一連の他の諸要素全体をも明らかにする。これらの他の要素に対して法的主体の側面または経済的主体の側面は、彼らが複合的な集合の一部をなすという限りで、部分的な側面、統合可能な側面をなす。これが統治の自由主義的な技術の特徴である新しい集合である。この新しい準拠領域、それが市民社会である。

市民社会の概念とその分析は、この問題——経済的な主体によって住まわれている主権空間を法規則に従ってどのように統治すべきか——に答えるための試みである。従って、市民社会は哲学的な観念ではない。それは統治のテクノロジーの概念、あるいは統治のテクノロジーの相関者である。このテクノロジーの合理性の尺度は、経済に応じて法的にスライドされる。経済的な機構エコノミーに応じてスライドされた統治性の法的な機構エコノミー、市民社会の問題はこれである。市民社会、端的に社会、18世紀末にナションと呼ばれたもの、これらは、統治術に、経済法則も法的原理も違反しない自己制限、統治の一般性の要求や統治の遍在性の要求も違反しない自己制限を可能にするものである。遍在的な統治、何ものもそこから逃れない統治、法規則に服する統治、にもかかわらず、経済の特殊性を尊重する統治、これこそ市民社会を経営する統治であり、国家を経営する統治、社会的なものを経営する統治である。

ホモ・エコノミクスと市民社会は不可分の二要素である。ホモ・エコノミクスは、市民社会という複合的な現実に住まう観念的・純粹に経済的な点である。あるいは市民社会は、これらの観念的な点はその内部に戻されるべきところの集合 = 全体である。市民社会は、国家と対立するための土台や原理として役立つような歴史的-自然的な所与ではない。市民社会は、本源的なかつ直接的な現実ではない。市民社会は近代的な統治

テクノロジーの一部である何かである。だがそれは、市民社会が統治のテクノロジーの純然たる産物であるという意味でもなく、市民社会はリアリティを持たないという意味でもない。市民社会は、狂気のようなもの、セクシュアリティのようなものである。それは、相互作用=取引の諸現実と呼ぶことができる。つまり権力関係と、不断にそれを逃れるものとのまさしくゲームにおいて、まさにそこから、ある意味で統治者と統治される者の界面で、あの相互作用的・一時的な諸形象=人物たちが生まれるのである。これらの諸形象は、いつの時代にも実在しなかったにもかかわらず、それでもなお現実的なものである。従って、統治のテクノロジーの歴史における相互作用的な現実の要素、それが市民社会である、相互作用的な現実は自由主義と呼ばれる統治のテクノロジー形式そのものにまったく相関的なものである。自由主義とは即ち、それ自体の自己制限を目標とする統治のテクノロジーである。というのもそれは経済過程の特殊性に応じてスライドされるものだからである。

市民社会の概念は、18世紀を通して完全に变化する。18世紀後半の初めまで、市民社会は、法的-政治的な構造によって特徴付けられる社会である。しかし18世紀後半から、経済学の問題と経済主体の統治性の問題が提起される同じ時代に、市民社会の概念は、完全にとは言わずとも、相当に変わり、すっかり手直されていく。18世紀後半の市民社会の特徴を決定的に示すテキストが、アダム・スミスの『国富論』に非常に近い、ファーガソンの『市民社会の歴史』である。アダム・スミスの「ネーション」という語は、ほぼファーガソンの言う市民社会の意味である。ファーガソンにおける市民社会は四つの特徴を持っている。第一に、歴史的-自然的な常数として理解される市民社会、第二に、自然発生的な総合の原理としての市民社会、第三に、政治権力の永久的な母胎としての市民社会、第四に、歴史の動因としての市民社会である。

一、歴史的-自然的な常数として理解される市民社会。ファーガソンにとって市民社会は、それ以上は何も求めるべきものが存在しない所与である。市民社会以前には何も存在しない。たとえ何かが存在するとしても、それは我々には接近不可能であり、それについて知ることはできない。言い換えれば、非-社会の問題を提起するのは無用である。如何なる種類の結合もなく、如何なる伝達手段もなく、人間が自然において散らばって存在し得たかのように、孤独の用語で特徴づけられようと、あるいはまた、ホッブスにおけるように、万人の万人に対する戦争として特

徴づけられようと、非-社会は、我々に係りのある諸現象の分析に何の役にも立たない神話である。人間の歴史は常に「集団によって」存在したのである。「社会の古さは個人の古さと同じである」。互いに言葉を交わさない人間を想像することは、手や足を持たない人間を想像するのとまったく同様に空虚である。言語、意思疎通、ある種の永続的な人間関係は、個人と社会の特徴である。なぜなら個人と社会は互いに片方抜きには存在しえないからである。要するに、自然から歴史へ、非-社会から社会へ移行するような契機は決してやってこないし、想像しようとしても無駄である。人間の自然の本性は歴史的である、なぜなら人間的な自然の本性は社会的だからである。そしてファーガソンは18世紀にしばしば繰り返された方法論的な神話・ユートピアを言及する——例えば、他の一切の社会の形態の外で完全放置状態で育つような子供の一団。5年後、10年後、15年後にまた来てみるとするならば、我々は何を見るだろうか。「食べ、眠り、群れで行き、一緒に遊び、言語を作り、分裂し、喧嘩する、この小さな社会の成員たちを見るだろう」。従って、社会的な絆は自然発生的に形成される。社会を創設する必要はない。どんな仕方であれ我々は社会の中にある。社会的な絆は前歴史を持たない。それが前歴史を持たないということは、それが永遠であると同時に不可欠であるという意味である。永遠だという意味は、人間性の歴史において可能な限り遠くへ行くと、社会だけでなく自然もまた見出されるということである。つまり自然状態を求めて他の場所を探す必要はない。喜望峰においてと同様にフランスにおいても自然状態は見出される。というのも人間が社会状態にあることを欲することが自然状態だからである。最も複雑な、最も発展した社会においてさえ、社会状態が常に我々に語りかけるのは、それが自然状態であるということである。というのも自然状態が、我々が社会の中で生きることを望んでいるからである。従って、社会状態における自然状態の永遠性、また自然にとって社会状態の不可分性である。自然状態は剥き出しの状態、単独の状態では決して出現しえない。ファーガソンは言う——「文明化された状態におけると同様に野蛮状態でも、一步ごとに、人間の発明の印が見出される」。そして彼は特徴的な文句を付け加える、起源点として特徴的なのではなく、人類学の理論的可能性の指示点として特徴的な文句である——「宮殿が自然から程遠いとしたら、掘っ立て小屋もまたそれに劣らず自然から程遠い」。掘っ立て小屋と宮殿、どちらが自然に近い訳ではない。それは単に、社会的なものは自然的なものの一部であり、自然的なものは常に社会的なものによって運ばれる

ということである。従って、市民社会は人類にとって歴史的-自然的な常数である。

二、市民社会は諸個人の自然発生的な総合を保証する。自然発生的な総合とは、明示的な契約の不在、意図的な結合の不在、諸権利の断念の不在、自然権の他者への委託の不在、要するに、服従協定のようなものによる主権の構成の不在である。

ここには諸権利の交換というメカニズムが存在しない。あるのは、利害という純粋に経済的な力学における例の利益の直接的な多様化と同じ形式を持つ直接的な多様化の力学である。形式は同じであるが、その要素とその内容は同じではない。そして、ここにおいて、市民社会は、経済過程と経済的な連関を超え出るのであり、それに還元されえないものであるにもかかわらず、その支えであることが可能となる。というのも市民社会において、人々を互いに結合させるものは利害の力学と類似した力学であるのだが、それは厳密な意味では利害ではないからである。市民社会は、様々な経済的主体の連合以上のものである。市民社会において諸個人を結びつけるものは、「脱利害的な利益」と呼ばれうるようなものである。ファーガソンは言う、市民社会において諸個人を結びつけるものは、本能、感情、好感、諸個人の互いへの好意、また諸個人の互いへの嫌悪、不幸に対する嫌悪である、だが、場合によっては、他者の不幸に対する快感である。そこから諸個人は互いに分裂されていく。従って、これが、経済的主体を結びつける絆と、市民社会の部分となす諸個人との間の第一の差異——非利己主義的な利害——である。

第二の差異。経済的主体間の絆は局在的なものではない。市場の分析が証明するのは、地球の表面全体における、利己主義の自然発生的な総合によってなされる利害の多様化である。市場の全体空間には局在化、領土性、独自の再集団化は存在しない。反対に、市民社会における好感の絆、好意の絆は、ある他者たちに対する嫌悪の連関、非-好意の連関と相関的である、つまり市民社会は他の集合に対する限られた集合、独自の集合として提示される。市民社会は人類一般ではない。市民社会は、「ある部族やある共同体の集団を選ば」せるものである。市民社会は人道主義的ではなく、共同体的である。家族において、村において、同業組合において現れるもの、より高い水準で、ナシオンにおいて、アダム・スミスの意味でのナシオンにおいて、同時代のフランスで与えられた意味でのナシオンにおいて出現するもの、それが市民社会である。このナ

シオンは、市民社会の主要な形態のうちの一つである。

これらの連関——脱利害的な利害の連関、局所的な形態を取り、様々な水準を持つ連関——に対して、経済的な利害の連関は両義的な立場に置かれる。一方で経済的な連関は、権利の断念の形式ではなく、直接的な多様化のあの形式に宿っている。従って、形式的には、市民社会は、経済的連関を運搬するものになっていく。しかし経済的連関は、それが場を占めることができる場所の市民社会の内部において、奇妙な役割を演じる。というのも、一方で、経済的連関は、利害の自然発生的な収束によって諸個人を互いに結びつけるのだが、同時に、それは分離の原理になっていく。隣人に対する同情、好意、愛、共同体の感情という能動的な絆に対して、経済的な絆は（諸個人の利己的な利益を強調し、より鋭くしながら）市民社会の自然発生的な絆が結ぶことになるものを絶え間なく解体しようとする。言い換えれば、経済的な絆は市民社会の中に場を持ち、市民社会によってのみ可能であり、市民社会をある仕方で引き締める、しかし他方でそれは市民社会を解体する。こうして『市民社会の歴史』第一巻でファーファソンは言う——諸個人間の絆は、彼らが直接的な利益を見出さないときにこそ最も強い、この絆は、例えば、自己を犠牲にすると、友達を助けるとき、豊かさや安全を発見するよりむしろ自分の部族の中に留まることを好むときにこそ最も強い。これは（非常に興味深いことであるが）、ちょうど経済的合理性を定義するものに対して答えている。経済的主体は、例えば、カナダの小麦を買ってドイツで転売することによって自分の利益を追求することができるを見るや、これをやる。経済的主体はこれをやる、なぜならそれは自分の利益であり、とりわけそれは皆の利益になるからである。反対に、市民社会の絆は、たとえ他所で豊かさや安全が発見されとしても、自分の共同体に留まることを好むようにする。経済状態に向って行けば行くほど、逆説的にも市民社会を構成する絆はますます解体され、人間は彼が皆と、誰とでも共にする経済的な絆によってますます孤立する。これが市民社会の第二の特徴である——経済的な絆がその中にその場を持つところの自然発生的な総合、しかし経済的な絆は絶え間なく脅かす。

三、市民社会は政治権力の永久的な母胎である。実際、社会契約、結合契約（*pactum unionis*）の自然発生的な役割を演じるこの市民社会において、権力はどのように市民社会にやってくるのか。法律家たちが服従契約（*pactum subjectionis*）と呼んだものに相当するものは何か。市民社

会の中で諸個人を結びつけるために *pactum unionis* は必要ないのとまったく同様に、*pactum subjectionis* は必要ない。権力は自然発生的に形成される。それはどのように形成されるのか。まったく単純に具体的・多様な諸個人間に取り結ぶ事実的な連関によってである。諸個人間のこれらの差異は、彼らが社会の中で演じる様々な役割によって表現される。これらの自然発生的な差異は直ちに労働の分業をもたらす。単に生産における労働の分業ではなく、全体的な決定が集団によって下されるその過程における労働の分業である。ある人たちは意見を出し、ある人たちは命令を出す。ある人たちは反省し、ある人たちは服従する。「どんな政治的制度よりも以前に、人々は才能の無限な多様性に恵まれる。彼らをひとまとめにしても、各人は自分の場所を見つけるだろう。従って、彼らは一緒に承認し、非難し、決定する。しかし彼らはより選ばれた分け前で検討し、相談し、討議する、個人として彼らは支配力を持つ、あるいは支配力を持たせる」。つまり集団の決定が集団全体の決定として市民社会において出現する。しかしより入念に見るなら、様々なことが「選ばれた分け前」によって行われる。個人として、ある人たちは支配力を取り、他のある人たちは彼らに対する支配力を取らせる。従って、権力の事実が、この権力を創設し、正当化し、制限し、または強化する法に先行する。権力が調整される以前に、権力が移譲される以前に、権力が法的に構築される以前に、それはすでに存在したのである。「我々は首長に従っている、彼の要求を議論することを思いついた以前から、首長の選出のための形式を定めた以前からである。人間が敢えて統治そのものを諸規則に従わせようと思ったのは、執政官と臣民の質において多くの過ちを犯した後にすぎない」。権力の法的構造は、常に、事後的に、権力そのものの事実の後でやってくる。従って、次のようには言えない——人間はかつて孤立的だった、人間は権力を構成することを決めた、だからこの人間たちは社会状態にある。こういうのは大体 17 世紀と 18 世紀初頭になされた分析であった。次のようにも言えない——人間は社会において再び集まり、一旦社会において集まると、彼らはこう考える、だって権力を立てること、その諸様態を規制することが良いことであり、便利であり、有用であろうから、と。実際、市民社会は、恒常的に、そもそもの始めから、その条件でもその補足でもない権力をにじみ出すのである。「従属のシステムは、社会それ自体がそうであるのと同様に人間に本質的なものである」とファーガソンは言う。ところで、ファーガソンはこう言っていた——社会抜き人間は考えることができない、と。言語抜きの人

間、他者との意思疎通抜きの間人は、手も足もない人間同様に考えることができない、と。従って、人間、その本性、その足、その手、その言語、他者たち、意思疎通、社会、権力、これ全体は市民社会の特徴である連帯的な集合をなしているのである。

四、市民社会は歴史の動因である。一方で、市民社会は自然発生的な総合、自然発生的な従属化である。他方で、市民社会には、市民社会の自然発生的な分離の原理としての要素が存在する。それは、利害、ホモ・エコノミクスの利己主義、経済的な諸手続きである。これは自然発生的な、均衡の解離の原理である。こうしてファーガソンは、市民社会が規則的に推移する三つの段階を説明する——野蛮性 (sauvagerie) の段階、未開性 (barbarie) の段階、文明の段階である。野蛮性の段階とは、利害あるいは経済的な利己主義の実現のある形式である。野蛮な社会とは、本来の意味で農耕・飼育のない、狩猟社会、漁労社会、自然生産の社会である。従って、それは所有権のない社会である。ここには従属化と統治の何らかの始まりが見出される。次に、経済的な利己主義、経済的な利害が働くことによって、各人が自分自身の取り分を持つとすると、野蛮社会から未開社会へ移行する。従って、経済的-政治的な新しい制度 (新しい生産関係) が成立する——ある諸個人に属する家畜の群れ、ある共同体またはある諸個人に属する牧草地。私的な社会が成立し始める。しかし私的な社会といってもそれは法律によってはまだ保証されない私的な社会である。そして市民社会はこのときに、保護者と被保護者、主人と奉公人、家族と奴隷、等々の形態を取る。ここには本来の意味での経済的な力学全体が存在する。この力学は次のことを示す、すなわち、市民社会から出発して、市民社会が可能にし、市民社会が守る経済的なゲームから出発して、どのように一連の歴史的な変換全体が起こるようになるかである。分離的な連合の原理はまた歴史の変換の原理でもある。社会組織の統一を作り出すものは、同時に、歴史の変換の原理、社会組織の永続的な分裂の原理である。

ホモ・エコノミクスの理論において、集団的な利益は利己的な利害の盲目的な働きから生まれる。各人の盲目性による全体性というこの同じ図式は、今度は、歴史に関して見出される。ファーガソンは、市民社会の名において、市民社会の永続的な変換を語る。市民社会の歴史上の登場ではなく、というのも市民社会はつねに歴史の中にあるからだが、そうではなく、市民社会の中にある歴史の動因である。「人間は、瞬間的な

衝動に従いつつ、彼を感じる不都合を改善しようとしつつ、自分の手の届くところにある諸利益を得ようとしつつ、予測不可能な諸項に到達する。他の動物と同様に人間は、その目的に気づかずに、自分の本性の道程を完遂する。どこからともなくやってくる風と似て、市民社会の諸形態は晦渋な、遠い始原に関連している。要するに、市民社会を永続的に構成するメカニズムと、市民社会の一般的な諸形態の中に永続的に歴史を生み出すメカニズムとは同じメカニズムである。

このような市民社会の分析とともに、重要な交叉が存在する。第一に、純粹に経済的なでもなく、純粹に法的でもない、集团的・政治的統一を構成する諸個人の社会的諸関係の領域が開かれる。第二に、市民社会は、歴史の市民社会との分節化である。歴史は、最初に与えられた司法構造の延長ではない。市民社会は、変質の原理——自然状態に対して、否定的な諸現象が始原の透明性を濁らせること——ではない。変質のない歴史の永続的な生成が存在する。法的・論理的な連続ではなく、新しい社会関係、新しい経済構造、新しいタイプの統治の永続的な形成である。第三に、市民社会は、統治形態のもとで、社会的連関と自律性の関係との間の内在的・複合的な関係を示すことを可能にする。この三つの要素、つまり法的でない社会関係の領域の開示、変質の形式ではないある形式のもとでの歴史の社会的連関との分節化、そして統治の、社会的な連関の自律性への有機的な帰属、これが、(1) ホッブス、(2) ルソー、(3) モンテスキューの市民社会の概念とそれぞれ一線を画すものである。政治的思考のまったく別のシステムが始まる。それはまったく新しい統治のテクノロジーに内在的な、あるいは経済問題の出現によって統治術に提起された新しい問題に内在的な政治的思考・反省である。

市民社会の概念とともに、社会の始原的な構成という理論的・法的な問題を退ける一群の問題、一群の概念、一群の分析が生じる。それは、市民社会の中での権力行使の法的問題が問われなくなるという意味ではなく、逆向きに問われていくという意味である。17世紀と18世紀には、社会の根っこにすらあって予め権力行使を制限するような法の形式を、どのように社会の起源において見出しうるかを知ることが問題だった。ここでは、反対に、問題なのは、服従関係の諸現象、つまり権力の諸現象とともに存在する社会であり、権力をどのように規制するか、服従関係が既に働いている社会の中でどのように権力を制限するかを知ることが問題である。18世紀末から今日まで政治的思考全体に実際に付きまとい

ている問題が提起されていく——市民社会と国家の関係という問題。この限りで、18世紀前半には定式化されえなかった問題であり、現在は次のような仕方で提示されていく——既に与えられたものが何であれ、それは社会である。国家は、その法的構造において、その制度的装置において何をやることができるか、そして国家は社会に対してどのように機能しうるか。

*

市民社会の観念とともに、あの統治理性の再配分、再中心化／脱中心化が起こる。16世紀から出現するもの、既に中世に出現するもの、それは次の問題である——権力行使をどのように規制し、統治を行う者においてそれを測定することができるか。非常に一般的にいえば、権力の無際限な行使を規制し、測定し、制限するという観念は長い間、統治する者の知恵の側で求められてきた。知恵、それは古い答えであった。知恵が意味するのは、物の秩序に沿って統治することである。それが意味するのは、人間と神の法の認識に沿って統治することである。それが意味するのは、神が命じたことに沿って統治することである。それが意味するのは、結局、真理において統治を規制しようとしたということである。宗教的なテキストの真理、啓示の真理、世界の秩序の真理、これが権力行使を規制する原理であるべきものだった。

16-17世紀から権力行使の規制は知恵に沿ってなされるのではなく、計算つまり力の計算、関係の計算、富の計算によってなされる。つまり真理において統治を規制しようとするのではもはやなく、合理性において統治を規制しようとする。合理性において統治を規制すること、これが統治技術の近代的な形式と呼ばれうるようなものである。ところが、この合理性における規制は、図式的にいえば、継起的な二つの形態を取る。それは、権力を規制する合理性において、主権的な個別性として理解された国家の合理性ということがありうる。国家理性の時代に統治の合理性は、主権者自身の合理性である。「朕は国家なり」と言いうる者の合理性である。明らかにこれは一連の問題を提起する。まず、この「私=朕」とは何か、統治の合理性を、自らの力を最大化する主権者自身の合理性に準拠させるこの「私」とは何か。そして契約という法的な問題が提起される。事実の問題でもある——市場のような問題が提起されるとき、あるいは一般的に、経済過程のような問題が提起されるとき、「朕」と言い張る主権者のこの合理性はどのように行使されるか。というのもここで

は合理性は統一的な形式を完全に免れるだけでなく、統一的な形式と張り出す視線を完全に排除するからである。そこから、新しい問題、統治の規制の指標としての新しい形式の合理性への移行がなされる。今度は「朕は国家なり」と言いうる個人の主権者の合理性のうえで統治を規制するのではなく、統治される者の合理性、経済的主体として、より一般的に言えば、利害主体として統治される者の合理性のうえで統治を規制する。利益を満足させるためにいくつかの手段を用いるこの個人たちの合理性である——統治の合理性において規制の原理として役立つべきなのがこの被統治者たちの合理性である。これが自由主義的な合理性を特徴づけるものである。

ここが分割点であり、これが重要な変換である。それが意味するのは、個人としての国家、個人としての主権者の合理性が、だからといって廃止されうるということではない。次のようにとさえ言えるのである、一般的に言って、民族主義的なすべての政策、国家的な諸政策、等々は、その合理性の原理が、個人としての主権者の利益・利益戦略に応じて、あるいは主権的な個人をそれが制定する限りでの国家の利益・利益戦略に応じて調整されていく、と。同様に、真実において規制される統治もまた消滅するのではないと言える。ともかく、マルクス主義も、ある合理性によって調整されるあるタイプの統治性の追求である。合理性といっても個人的な利害の合理性としてよりは、少しずつ真実として明示される歴史の合理性としての合理性である。ここには、19世紀以来我々が知っている近代世界において、互いに重なり合い、互いに依拠し合い、互いに対抗し、互いに戦う一連の統治の合理性全体が見られる。真理による統治術、主権国家の合理性による統治術、経済的行為者たちの合理性による統治術、より一般的には、被統治者の合理性による統治術。互いに重なり合いながら、19世紀以来の政治的論争の対象をなしていくのが、これらすべての多様な統治術、これら多様な計算の仕方、合理化の仕方、統治術の規制の仕方である。「政治とは一体なんであるか、もしそれが様々な指標を伴ったこれらの様々な統治術のゲームであると同時に、これらの様々な統治術が引き起こす論争でないとしたら。ここにおいて政治は生まれるのである」。

4.6 小括

合理性はつねに発展し成長するものであり、統治の合理性も例外ではない。自由主義の統治合理性は、司牧と国家理性からすると、非常に異なるもののように見える。個人的かつ全体的な統治とは完全に対立するよう見える。もはや「人々の統治」そのものが否定されているように見える。「環境タイプの介入」がおそらく自由主義的統治の性格を最もよく言い表しているだろう。人々への介入は、直接的ではなく、間接的に行われる。

どんな統治にも備わっていると想定されていた、救済、法、真理の機構は、自由主義的統治においてはどうなっているのだろうか。各人にして万人の救済という司牧に由来する逆説は、国家理性においては、国家の救済のための悲劇として特徴付けられていた。自由主義において、この点は、非常に両義的である。第一に、人々の救済は、ポリス国家のように各人の生に直接介入するような仕方では完全に放棄されているように見える。救済は、競争の原理と企業モデルの社会的一般化によって、各人にほぼ完全に任される。しかし問題は、完全競争を理想とする社会は、競争における弱者の救いがたい脱落を生じさせる。したがって、社会政策の問題が重要な争点になる。自由主義の解決策は、ラディカルには、競争原理を乱さないで、競争の脱落者の最低限の生命保障だけを目標とする「安全」のシステムを構築することである。第二に、国家の問題において、自由主義は非常に両義的である。国家の制限の原理であり、国家批判の原理である自由主義は、国家批判を通じて、国家批判の陰で、国家批判に乗じて、国家権力の生成と形式化を図るものである。自由主義の統治性は、個人の救済、国家の救済、ヨーロッパの救済を保障する合理的な方法として提示されるのである。

法の問題は、非常に複雑になっているように思われる。まず、自由主義が誕生する同じ時代に法は、主権と統治の正当化ではなく、その制限の原理として現れる。革命に通じる道として法は統治と関わる。しかし経済学が統治に内在的な制限であるのに比べると、法は外在的な制限の原理である。またしかし法は、統治の内部で完全にその効力を失うのではない。真理を語る経済学の言説は、法的言説として定式化されなければならない。自由主義において *véridiction* と *jurisdiction* の関係は、恒常的に緊張した戦略的關係を維持する。経済の領域は法的領域に還元されず、経済の領域が絶えず法的領域を植民化するよう見えるが、反対に、司法制度、司法手続き、法的介入主義、法治国家、法的支配の必要性は、

自由主義的統治においてますます増大する。法の問題はまた、主体の新しい定義においてもその特殊性を維持する。ホモ・エコノミクスは、法的主体とは異質なものとして、法的主体をはみ出、法的主体を条件付けるものとして措定されるが、それでも法的主体は無効化されるとは思われない。国家と主権が存続する限りにおいて、市場と主権の空間が重なる限りにおいて、利害の主体がどんなに権利の主体を覆うとしても、権利の主体は依然主権の相関者としてある。市民社会の新しさは、この利害の主体と権利の主体を同時に統治可能にする合理性であるという点である。

真理の問題。市場が統治 / 非統治、介入 / 非介入に分割された領域で非統治と非介入の領域として主権の空間に位置する限りは、市場以外の領域の統治は正当化され、必要とされていた。重農主義的思考がこれに当たるが、しかし自由主義は、非経済的、非市場的な領域にまで市場原理を拡大することによって、統治の可能性をますます窮地に追い込む。市場は、本質的に、*véridiction* の場、真理尊重の場であり、自然の原理が働く場である。統治はこの場に介入してはならない。主権の空間全体が市場空間になれば、統治は完全にその正当性を剥奪される。市場の真理を明らかにする経済学は、したがって、主権的統治を完全に無効化する可能性を秘めている。しかし経済学は、自己調整による功利性と最適化を旨とする新しい統治の合理性である。

78年の講義で、フーコーは市民社会を国家統治に対する反-指導として捉えていた。この意見は79年の講義では多少厳密化する。市民社会は、もはや単に国家に対する反-指導ではなく、家族や村や国家などの感情的な（場合によっては法的な）絆で結ばれる共同体と、純粹に利害のメカニズムによって結ばれる経済的な共同体とを同時に統治可能にする新しい合理性の形態として分析される。

最後に、反-指導のテーマは、79年の講義では、統治合理性の諸形態間の論争と闘争として位置づけなおされる。そして統治合理性をめぐるこの論争と闘争こそ政治を生み出すものであると結論付けられる。

結び

本論文は、ミシェル・フーコーの統治合理性批判の具体的な分析を通じて、彼の政治的思考の特徴を多少とも明らかにすることを目的として書かれた。我々のアクチュアリティの様々な面相と、それらが由来するところのものとを明らかにする作業を通じて、現実の理解可能性、理論的なアプローチの可能性、行動の可能性を同時に切り開こうとするフーコーの理論的・政治的・倫理的な態度を垣間見ようとした。真理と政治と倫理は同じ問題であり、統治合理性の理論的・歴史的分析は、直ちに新しい「政治化」の創出につながる。そしてこの政治化の形式は、合理性ではなく、法でもなく、倫理である。統治合理性を分析し批判することは、その合理性を善／悪や真／偽のどちらかとして二元論的に評価するためではなく、倫理的であると同時に政治的な新しいエートスを作り上げ、それを他者ととも共有するためである。こうした政治意識の変化がなければ、政治は変わらないのである。つまり、政治技術は進化するだろうが、いつも同じ常套句が幅を利かせるままになるのである——皆のために少数の犠牲は止むを得ない。

参考文献

- [1] Giorgio Agamben. *Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*. Giulio Einaudi Editore S.p.A, Torino, 1995. 『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』高桑和巳・植村忠男 訳、以文社、2003.
- [2] Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire: Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, Lipnitzki/Viollet, 1954.
- [3] Étienne Balibar. " Foucault and Marx: The question of nominalism ". *Michel Foucault philosopher*. New York: Routledge, 1992.
- [4] Georges Bataille. *La souveraineté* (Œuvres Complètes, tome VIII), Gallimard, 1976. 『至高性』湯浅博雄・中地義和 訳、人文書院、1990.
- [5] Maria Bonnafous-Boucher. *Un libéralisme sans liberté: Du terme «libéralisme» dans la pensée de Michel Foucault*. L'Harmattan, 2001.
- [6] Alain Brossat, *Michel Foucault: les jeux de la vérité et du pouvoir*, Presses Universitaires de Nancy, 1994.
- [7] Graham Bruchell and Colin Gordon and Peter Miller eds. *The Foucault effect: Studies in governmentality*, The University of Chicago Press, 1991.
- [8] Georges Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, la première édition en 1968.
- [9] Jeremy R. Carrette, *Foucault and Religion: Spiritual corporality and political spirituality*, Routledge, 1999.
- [10] Mark S. Cladis ed. *Durkheim and Foucault: perspectives on education and punishment*, Durkheim Press, 1999.

- [11] Arnold I. Davidson ed. *Foucault and his interlocutors*, The University of Chicago Press, 1997.
- [12] Olivier Dekens, *L'épaisseur humaine*, Éditions Kimé, 2000.
- [13] Gilles Deleuze, *Foucault*, Éditions de Minuit, 1986. 『フーコー』宇野邦一 訳、河出書房新社、1987.
- [14] Norbert Elias. *Die höfische Gesellschaft*. Hermann Luchterhand Verlag, Darmstadt und Neuwied, 1969, 1975. 『宮廷社会』波田節夫他 訳、法政大学出版局（叢書・ユニベルシタス）1981.
- [15] Jacques Ellul. *The technological society*. Vintage Books, 1964. Originally published in French, 1954.
- [16] Mariapaola Fimiani, *Foucault et Kant: Critique Clinique Étique*, L'Harmattan, 1998. Traduit de l'italien par Nadine Le Lirzin.
- [17] Michel Foucault, *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical*, Quadrige / Presses Universitaires de France, 1963. 『臨床医学の誕生』神谷美恵子 訳、みすず書房、1969.
- [18] Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966. 『言葉と物』渡辺一民・佐々木明 訳、新潮社、1974.
- [19] Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Gallimard, 1969. 『知の考古学』中村雄二郎 訳、河出書房新社、1981.
- [20] Michel Foucault. *L'ordre du discours*. Gallimard, 1971. 『言語表現の秩序』中村雄二郎 訳、河出書房新社、1981.
- [21] Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Gallimard, 1972. 『狂気の歴史——古典主義時代における』田村俣 訳、新潮社、1975.
- [22] Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, 1975. 『監獄の誕生』田村俣 訳、新潮社、1977.
- [23] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*, Gallimard, 1976. 『性の歴史 I —— 知の意志』渡辺守章 訳、新潮社、1986.

- [24] Michel Foucault, 《Qu'est-ce que la critique?》(conférence du 27 mai 1978 à la Société française de philosophie), *Bulletin de la Société française de philosophie*, 2, avril-juin 1990, Paris, Armand Colin.
- [25] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II: L'usage des plaisirs*, Gallimard, 1984. 『性の歴史 II —— 快楽の活用』田村俣 訳、新潮社、1986.
- [26] Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*, Gallimard, 1984. 『性の歴史 III —— 自己への配慮』田村俣 訳、新潮社、1987.
- [27] Michel Foucault, *Résumé des cours 1970-1982*, Julliard, 1989.
- [28] Michel Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, tome I, Gallimard, 1994. 以下の4巻の邦訳は、『ミシェル・フーコー思考集成 I - X』蓮見重彦・渡辺守章 監修、小林康夫・石田英敬・松浦寿輝 編集、1998-2002.
- [29] Michel Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, tome II, Gallimard, 1994.
- [30] Michel Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, tome III, Gallimard, 1994.
- [31] Michel Foucault, *Dits et écrits 1954-1988*, tome IV, Gallimard, 1994.
- [32] Michel Foucault, 《*Il Faut défendre la société*》: *Cours au Collège de France. 1976*, Gallimard-Seuil, 1997.
- [33] Michel Foucault, *Les anormaux: Cours au Collège de France. 1974-1975*, Gallimard-Seuil, 1999. 『異常者たち』慎改康之 訳、筑摩書房、2002.
- [34] Michel Foucault, *L'herméneutique du sujet: Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard-Seuil, 2001. 『主体の解釈学』広瀬浩司・原和之 訳、筑摩書房、2004.
- [35] Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Gallimard-Seuil, 2003. 『精神医学の権力』慎改康之 訳、筑摩書房、2006.

- [36] Michel Foucault, *Sécurité, Territoire, Population: Cours au Collège de France. 1977-1978*, Gallimard-Seuil, 2004.
- [37] Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique: Cours au Collège de France. 1978-1979*, Gallimard-Seuil, 2004.
- [38] Jürgen Habermas. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1985. 『近代の哲学的ディスクール I-II』三島憲一他 訳、岩波書店 (SELECTION 21) 1988.
- [39] Jürgen Habermas, “ Mit dem Pfeil ins Herz der Gegenwart: zu Foucaults Vorlesung über Kants Was ist Aufklärung ”, *Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt:Suhrkamp, 1985. 「現代の心臓に打ち込まれた矢とともに——カントの『啓蒙とは何か』についてのフーコーの講義をめぐって」河上倫逸監訳『新たなる不透明性』松籟社 1995 年.
- [40] Ian Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge University Press, 1990. 『偶然を飼いならす』石原 英樹、重田 園江訳、木鐸社、1999 .
- [41] Axel Honneth, *Kritik der Macht: Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt, 1985. 『権力の批判——批判的社会理論の新たな地平』河上 倫逸監訳、法政大学出版局、叢書・ユニベルシタス 369、1992.
- [42] Immanuel Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung (1784)*, 『啓蒙とは何か』篠田 英雄訳、岩波文庫、1950 .
- [43] Immanuel Kant, “ Zum ewigen Frieden (1795) ”, *Kleinere Schriften zur Geschichtsphilosophie Ethik und Politik*, Herausgegeben von Karl Vorländer, Verlag von Felix Meiner, Hamburg, 1964. 『永遠平和のために』宇都宮 芳明訳、岩波文庫、1985.
- [44] Thomas Lemke. “ Foucault, Governmentality, and Critique ”. *Rethinking Marxism Conference*. University of Amherst (MA). September 21-24, 2000. <http://www.thomaslemkeweb.de/>
- [45] Thomas Lemke. “ ‘ The birth of bio-politics ’: Michel Foucault’s lecture at the Collège de France on neo-liberal governmentality ”,

- Economy and Society*. Vol.30 Number 2. Taylor & Francis Ltd, 2001.
- [46] Luther H. Martin, Huck Gutman, and Patrick H. Hutton, editors. *Technologies of the self: A Seminar with Michel Foucault*. The University of Massachusetts Press, 1988. 『自己のテクノロジー』田村倅・雲和子 訳、岩波書店 (SELECTION21) 1990.
- [47] Jeremy Moss ed. *The later Foucault*, SAGE Publications, 1998.
- [48] Tim Newton. “ Theorising subjectivity in organizations: The failure of Foucauldian studies? ”. *Organization Studies*. EGOS, 1998.
- [49] Karlis Racevskis ed. *Critical Essays on Michel Foucault*, G. K. Hall & Co. 1999.
- [50] Jean-Jacques Rousseau. *Du contrat social*, Flammarion, 1992. 『社会契約論』桑原武夫・前川貞次郎 訳、岩波文庫、1954.
- [51] Carl Schmitt. *Politische Theologie (1922)* , Zweite Ausgabe. Verlag von Duncker & Humboldt, München und Leipzig, 1934. 『政治神学』田中浩、原田武雄 訳、未来社、1971 .
- [52] Carl Schmitt. *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humboldt, München, 1932. 『政治的なものの概念』田中浩、原田武雄 訳、未来社、1970 .
- [53] Paul Veyne. *Comment on écrit l'histoire: Essai d'épistémologie*. Éditions du Seuil, 1971. 『歴史をどう書くか』大津真作 訳、法政大学出版局 (叢書・ユニベルシタス)、1982.
- [54] Jean-Claude Zancarini ed. *Lectures de Michel Foucault: A propos de «il faut défendre la société»* , ENS Éditions, 2001. theoria 1.
- [55] Jean-Claude Zancarini ed. *Lectures de Michel Foucault: Foucault et la philosophie*, ENS Éditions, 2003. theoria 2.
- [56] Yves Charles Zarka ed. *Michel Foucault: de la guerre des races au biopouvoir*, Cité: Philosophy, Politics, History, puf, fév 2000.
- [57] 内田 隆三、 『ミシェル・フーコー』 講談社現代新書、1990.

- [58] 重田 園江、「一九世紀の社会統制における 社会防衛 と リスク」、『現代思想』vol.25-3、青土社、1997.
- [59] 重田 園絵、「戦争としての政治」、『現代思想』vol.31-16、青土社、2003.
- [60] 萱野 稔人、『国家とはなにか』、以文社、2005.
- [61] 神崎 繁、「生存の技法としての「自己感知」(上):ストア派における「自己保存」と「自己意識」の同根性をめぐって」、『思想』971号、岩波書店、2005.
- [62] 神崎 繁、「生存の技法としての「自己感知」(下):ストア派における「自己保存」と「自己意識」の同根性をめぐって」、『思想』972号、岩波書店、2005.
- [63] 米谷 園江、「統治から見た近代——ミシェル・フーコーによる近代国家像」、『創文』No. 354、創文社、1994 .
- [64] 米谷 園江、「近代権力の複層性——ミシェル・フーコー『監獄の誕生』の歴史像」、『相関社会科学』第5号、東京大学大学院総合文化研究科国際社会科学専攻、1995.
- [65] 米谷 園江、「ミシェル・フーコーの統治性研究」、『思想』870号、岩波書店、1996.
- [66] 米谷 園江、「自由主義の統治能力——ミシェル・フーコーのオールド自由主義論」、『自由な社会の条件』鬼塚 雄丞・丸山 真人・森 政稔編、新世社、1996.
- [67] 酒井 隆史、『自由論——現代性の系譜学』、青土社、2001.
- [68] 佐々木 滋子、「近代の狂気と精神病院権力——フーコーの精神医学批判(1)」、『一橋大学研究年報』(人文科学研究 42)、2004.
- [69] 佐々木 滋子、「近代の狂気と精神病院権力——フーコーの精神医学批判(2)」、『一橋法学』第4巻第1号、2005.
- [70] 佐々木 滋子、「フーコーと精神分析」、『一橋大学研究年報』(人文科学研究 43)、2006.

- [71] 平子 友長、「ステイト・ナション・ナショナリズムの関係」、『唯物論研究年誌』唯物論研究協会編、第8号、青木書店、2003。
- [72] 平子 友長、「カント『永遠平和のために』のアクチュアリティ——ヨーロッパ帝国主義批判の書として」、『唯物論』東京唯物論研究会編、2005年12月号。
- [73] 平子 友長、「グローバリゼーションという現実——哲学に突きつけられた課題」、『哲学』日本哲学会編、第55号、2004。
- [74] 森村 進、「アナルコ・キャピタリズムの挑戦——ある鼎談」、『自由・権力・ユートピア』(新・哲学講義7)、岩波書店、1998。
- [75] 山本 哲士、『フーコー権力論入門』日本エディタースクール出版部、1991。
- [76] 山脇 直司、「啓蒙理解のゆくえ——フーコーとハーバーマス、社会哲学の変容」、『思想』855号、岩波書店、1995。
- [77] Francis Bacon, *The Esayes or Counsels, Civill and Morall (1597, 1612)*, 3rd ed., London, impr. John Haviland, 1625, 『ベーコン随想集』渡辺義雄 訳、岩波書店、1983。
- [78] Gary Becker, "Instrument in human capital: a theoretical analysis", *Journal of Political Economy*, vol. 70(5), 1962.
- [79] Gary Becker, *Human Capital: A theoretical and empirical analysis with special reference to education*, New York, National Bureau of Economic Research, 1964, 『人的資本：教育を中心とした理論的・経験的分析』佐野陽子 訳、東洋経済新聞社、1976。
- [80] Gary Becker, "Crime and Punishment: an economic approach", *Journal of Political Economy*, vol. 76(2), 1968.
- [81] Gary Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago-London, University of Chicago Press, 1976.
- [82] Jeremy Bentham, *Method and Leading Features of an Institute of Political Economy (including finance) considered not only as a science but as an art (1800–1804)*, in *Jeremy Bentham's Economic*

Writings: critical edition based on his printed works and unprinted manuscripts, ed. by W. Stark, London, G. Allen & Unwin, 1954.

- [83] Jeremy Bentham, *Panopticon, or The inspection-house: containing the idea of a new principle of construction applicable to any sort of establishment, in which persons of any description are to be kept under inspection; and in particular to penitentiary-houses, prisons, houses of industry, work-houses, poor-houses, manufactories, mad-houses, hospitals, and schools*, in *Works*, ed. J. Bowring, Edinburgh, Tait, 1838–1843.
- [84] François Bilger, *La Pensée économique libérale dans l'Allemagne contemporaine*, Paris, Librairie Générale de droit et de Jurisprudence, 1964.
- [85] Franz Böhm, *Wettbewerb und Monopolkampf : eine Untersuchung zur Frage des wirtschaftlichen Kampfrechts und zur Frage der rechtlichen Struktur der gelten den Wirtschaftsordnung*, Berlin, C. Heymanns, 1933.
- [86] Franz Böhm, *Die Ordnung der Wirtschaft als geschichtliche Aufgabe und rechtsschöpferische Leistung*, Stuttgart-Berlin, W. Kohlhammer, 1937.
- [87] Franz Böhm, *Wirtschaftsordnung und Staatsverfassung*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1950.
- [88] Franz Böhm, *Reden und Schriften: über die Ordnung einer freien Gesellschaft, einer freien Wirtschaft und über die Wiedergutmachung*, Karlsruhe, C.F. Müller, 1960.
- [89] Giovanni Botero, *Della ragion di Stato libri dieci*, Venetia, appresso i Gioliti, 1589.
- [90] Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, Berlin, Berlin, F. Dümmler, 1832, 『戦争論(上、中、下)』篠田英雄 訳、岩波書店、1968.
- [91] Jean-Antoine-Nicolas Caritat marquis de Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain (1793)*, Paris,

- Garnier-Flammarion, 1988, 『人間精神進歩の歴史』前川貞次郎 訳、創元社、1949.
- [92] Nicolas Delamare, *Traité de la police, où l'on trouvera l'histoire de son établissement, les fonctions et les prérogatives de ses magistrats, toutes les loix et tous les règlements qui la concernent*, t. I-III, Paris, 1705-1719, t. IV par A.-L. Lecler du Brillet, 1738.
- [93] Ludwig Erhart, *Wohlstand für alle*, Düsseldorf, Econ Verlag, 1957, 『社会市場経済の勝利』菅良 訳、時事通信社、1960.
- [94] Ludwig Erhart, *Deutsche Wirtschaftspolitik: der Weg der sozialen Marktwirtschaft* Francfort/Main, Knapp, 1962, 『ドイツの経済政策』河原田健雄 訳、時事通信社、1962.
- [95] Walter Eucken, *Die Grundlagen der Nationalökonomie*, Jena, G. Fischer, 1940, 『国民経済学の基本問題』大泉行雄 訳、實業之日本社、1943.
- [96] Walter Eucken, *Die Grundsätze der Wirtschaftspolitik*, hrsg. von Edith Eucken und K. Paul Hensel, Bern-Tübingen, Francke & J.C.B. Mohr, 1952, 『経済政策原理』大野忠男 訳、勁草書房、1967.
- [97] Irving Fisher, *The Nature of Capital and Income*, New York-London, Macmillan, 1906, 『資本及収入論』大日本文明協会、1913.
- [98] Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Edinburgh, Printed for A. Millar & T. Caddel in the strand, London, and A. Kincaid & J. Bell, Edinburgh, 1767, 『市民社会史(上、下)』大道安次郎 訳、白鳥書院、1948.
- [99] André Glucksmann, *La cuisinière et le mangeur d'hommes: essai sur les rapports entre l'État, le marxisme et les camps de concentration*, Paris, Le Seuil, 1975, 『現代ヨーロッパの崩壊』田村俣 訳、新潮社、1981.
- [100] André Glucksmann, *Les maîtres penseurs*, Paris, B. Grasset, 1977, 『思想の首領たち』西永良成 訳、中央公論社、1980.
- [101] Grégoire de Nazianze, *Discours*, trad. J. Laplace, Paris, Cerf, 1978.

- [102] Friedrich von Hayek, *Prices and production*, London, Georges Routledge & Sons, 1931, 「価格と生産」『ハイエク全集』西山千明 ほか 監修、第1巻、春秋社、1997.
- [103] Friedrich von Hayek, *The road to serfdom*, London, George Routledge & Sons, 1944, 『隷従への道：全体主義と自由』一谷藤一郎、一谷映理子 訳、東京創元社、1992.
- [104] Friedrich von Hayek, *Individualism and economic order*, Chicago, University of Chicago Press, 1948, 『ハイエク全集』西山千明 ほか 監修、春秋社、1997、第3巻：『個人主義と経済秩序』.
- [105] Friedrich von Hayek, *The counter-revolution of science: studies on the abuse of reason*, Glencoe, Ill., Free Press, 1952, 『科学による反革命：理性の濫用』佐藤茂行 訳、木鐸社、1979.
- [106] Friedrich von Hayek, *The constitution of liberty*, London, Routledge & Kegan Paul, 1960, 『ハイエク全集』西山千明 ほか 監修、春秋社、1997、第5巻：『自由の条件1：自由の価値』、第6巻：『自由の条件2：自由と法』、第7巻：『自由の条件3：福祉国家における自由』.
- [107] Friedrich von Hayek, *Law, legislation and liberty: a new statement of the liberal principles of justice and political economy*, London, Routledge & Kegan Paul, 1973-1979, vol. I: *Rules and order*, vol. II: *The mirage of social justice*, vol. III: *The political order of a free people*, 『ハイエク全集』西山千明 ほか 監修、春秋社、1997、第8巻：『法と立法と自由1：ルールと秩序』、第9巻：『法と立法と自由2：社会正義の幻想』、第10巻：『法と立法と自由3：自由人の政治的秩序』.
- [108] Thomas Hobbes, *Leviathan*, London, A. Crooke, 1651, 『リヴァイアサン(1-4)』水田洋 訳、岩波書店、1992.
- [109] David Hume, *An Inquiry concerning the Principles of Morals (1751)*, Chicago, Open Court Pub. Co., 1921, 『道徳原理の研究』松村文二郎、弘瀬潔 訳、春秋社、1949.

- [110] David Hume, *A Treatise of Human Nature (1739–40)*, ed. L.A. Selby–Bigge, Oxford, Clarendon Press, 1896, 『人間本性論』木曾好能 訳、法政大学出版局、1995.
- [111] Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle a.d. S., Niemeyer, 1913, 『純粹現象学への全般的序論 (1–2)』渡辺二郎 訳、みすず書房、1979.
- [112] Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, S. Niemeyer, 1928. 『論理学研究 (1–4)』立松弘孝 訳、みすず書房、1968.
- [113] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, herausgegeben von Walter Biemel, Den Haag, M. Nijhoff, 1954, 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫、木田元 訳、中央公論社、1974.
- [114] John Maynard Keynes, *The general theory of employment, interest and money*, London, Macmillan & Co., 1936, 『雇用・利子および貨幣の一般理論』塩野谷祐一 訳、東洋経済新報社、1983.
- [115] François de La Mothe Le Vayer, *La Géographie et la Morale du Prince*, Paris, A. Courbé, 1651, in *Œuvres*, t. I, Dresde, Michel Groell, 1756.
- [116] François de La Mothe Le Vayer, *L'Économique du Prince*, Paris, A. Courbé, 1653, in *Œuvres*, t. I.
- [117] Guillaume de La Perrière, *Le Miroir politique, œuvre non moins utile que nécessaire à tous monarches, roys, princes, seigneurs, magistrats, et autres surintendants et gouverneurs de Républiques*, Lyon, Macé Bonhomme, 1555.
- [118] Friedrich List, *Das National System der Politischen Ökonomie*, Stuttgart-Tübingen, Cotta, 1841, 『経済学の国民的体系』小林昇 訳、岩波書店、1970.

- [119] John Locke, *An essay concerning human understanding*, London, printed by E. Holt for Th. Bassett, 1690, 『人間悟性論』加藤卯一郎 訳、岩波書店、1940.
- [120] John Locke, *Two Treatises of Government*, London, A. Churchill, 1690, 『全訳統治論』伊藤宏之 訳、柏書房、1997.
- [121] Rosa Luxemburg, *Die Akkumulation des Kapitals: ein Beitrag zur ökonomischen Erklärung des Imperialismus*, Berlin, Buchhandlung Vorwärts P. Singer, 1913, 『資本蓄積論(上、中、下)』高山洋吉 訳、三笠書房、1952.
- [122] Niccolò Machiavelli, *Il principe (1513)*, Rome, B. Di Giunta (impr.), 1532, 『君主論』河島英昭 訳、岩波書店、1998.
- [123] Alfred Marshall, *Principles of economics*, London, Macmillan, 1890, 『経済学原理』馬場啓之助 訳、東洋経済新報社、1965.
- [124] Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*, Munich–Berlin, R. Oldenbourg, 1924, 『近代史における国家理性の理念』菊盛英夫、生松敬三 訳、みすず書房、1960.
- [125] Ludwig Edler von Mises, *Die Gemeinschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena, G. Fischer, 1922.
- [126] Ludwig Edler von Mises, *Liberalismus*, Jena, G. Fischer, 1927.
- [127] Ludwig Edler von Mises, *Le socialisme: Étude économique et sociologique*, traduit de l'allemand par Paul Bastier, A. Terrasse et préface de F. Terrasse, Paris, Librairie de Medicis, 1938.
- [128] Ludwig Edler von Mises, *Nationalökonomie: Theorie des Handelns und Wirtschaftens*, Geneva, Edition Union, 1940, 『ヒューマン・アクション = Human action』、村田稔雄 訳、春秋社、1991.
- [129] Ludwig Edler von Mises, *Human action: A treatise on economics*, Yale University Press, 1949, 『ヒューマン・アクション = Human action』、村田稔雄 訳、春秋社、1991.

- [130] Jacob Mincer, *Schooling, Experience and Earnings*, New York, National Bureau of Economic Research, Columbia University Press, 1974.
- [131] Michel de Montaigne, *Les essais*, ed. A. Tournon, Paris, Imprimerie nationale, 1998, 『工セー』宮下志朗 訳、白水社、2005.
- [132] Charles de Secondat Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XVIII, 10, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 《Bibliothèque de la Pléiade》, 1958, 『法の精神（上、中、下）』野田良之 ほか 訳、岩波書店、1988.
- [133] Alfred Müller-Armack, *Staatsidee und Wirtschaftsordnung im neuen Reich*, Berlin, Junker & Dünnhaupt, 1933.
- [134] Alfred Müller-Armack, *Genealogie der Wirtschaftsstile: die geistesgeschichtlichen Ursprünge der Staats- und Wirtschaftsformen bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts*, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1941.
- [135] Alfred Müller-Armack, *Wirtschaftsordnung und Wirtschaftspolitik: Studien und Konzepte zur sozialen Marktwirtschaft und zur europäischen Integration*, Freiburg im Breisgau, Rombach, 1966, deux traductions en français: *Discours du gouvernement et de la raison vraie d'Etat*, par Adrien de Vallières, Douai, impr. De Bellire, 1611, et *Les politiques et vrais remèdes aux vices volotaires qui se comettent ez cours et republicues*, Douai, impr. B. Bellère, 1662.
- [136] Giovanni Antonio Palazzo, *Discorso del governo e della ragion vera di Stato*, Napoli, per G.B. Sottile, 1604.
- [137] Vilfredo Pareto, *Manuale di economia politica con una introduzione alla scienza sociale*, Düsseldorf, Verlag Wirtschaft und Finanzen, 1992, Facsimile reprint. Originally published, Milano, Societa editrice libraria, 1906. (Piccola biblioteca scientifica: 13), 『數學的經濟均衡理論』早川三代治 訳、丸善、1931.
- [138] Arthur Cecil Pigou, *Wealth and Welfare*, London, Macmillan & Co., 1912.

- [139] Arthur Cecil Pigou, *Economics of welfare*, London, Macmillan, 1920, 『ピグウ厚生経済学(1-4)』永田清 監修、気賀健三 ほか訳、東洋経済新報社、1953-1955.
- [140] Platon, *Critias*, in *Œuvres complètes*, trad. par Léon Robin, Paris, Gallimard, 《Bibliothèque de la Pléiade》, 1950. 『プラトン全集』第12巻、田中美知太郎、藤沢令夫 編、岩波書店、1974-1978.
- [141] Platon, *Lois*, in *Œuvres complètes*, trad. par Léon Robin, Paris, Gallimard, 《Bibliothèque de la Pléiade》, 1950. 『プラトン全集』第13巻、田中美知太郎、藤沢令夫 編、岩波書店、1974-1978.
- [142] Platon, *Politique*, in *Œuvres complètes*, trad. par Léon Robin, Paris, Gallimard, 《Bibliothèque de la Pléiade》, 1950. 『プラトン全集』第3巻、田中美知太郎、藤沢令夫 編、岩波書店、1974-1978.
- [143] Platon, *République*, in *Œuvres complètes*, trad. par Léon Robin, Paris, Gallimard, 《Bibliothèque de la Pléiade》, 1950. 『プラトン全集』第11巻、田中美知太郎、藤沢令夫 編、岩波書店、1974-1978.
- [144] Leopold von Ranke, *Zur Kritik neuerer Geschichtsschreiber*, Leipzig & Berlin, G. Reimer, 1824.
- [145] David Ricardo, *Principles of political economy and taxation (1817)*, edited, with introductory essay, notes and appendices, by E.C.K. Gonner, London, G. Bell, 1925, 『経済学および課税の原理』堀経夫 訳、雄松堂書店、1972.
- [146] Lionel Charles Robbins, *Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, London, Macmillan, 1932, 『経済学の本質と意義』辻六兵衛 訳、東洋経済新聞社、1957.
- [147] Wilhelm Röpke, *Die Gesellschaftskrisis der Gegenwart*, Erlenbach-Zurich, Eugen Rentsch, 1942, 『現代経済の危機』喜多村浩 訳、青也書店、1949.
- [148] Wilhelm Röpke, *Civitas humana: Grundfragen der Gesellschafts- und Wirtschaftsreform*, Erlenbach-Zurich, Eugen Rentsch, 1944, 『ヒューマンイズムの経済学：社会改革・経済改革の基本問題(上、下)』喜多村浩 訳、勁草書房、1952-1954.

- [149] Wilhelm Röpke, *Internationale Ordnung*, Erlenbach-Zurich, Eugen Rentsch, 1945.
- [150] Wilhelm Röpke, *Die deutsche Frage*, Erlenbach-Zurich, Eugen Rentsch, 1945.
- [151] Wilhelm Röpke, *Ist die deutsche Wirtschaftspolitik richtig? : Analyse und Kritik* Stuttgart, Köln, W. Kohlhammer, 1950.
- [152] Alexander Rüstow, *Das Versagen des Wirtschaftsliberalismus als religionsgeschichtliches Problem*, Istanbul, 1945.
- [153] Alexander Rüstow, *Ortsbestimmung der Gegenwart*, Erlenbach-Zurich, Stuttgart, E. Rentsch, Bd. 1: *Ursprung der Herrschaft*, 1950; Bd. 2: *Weg der Freiheit*; Bd. 3: *Herrschaft oder Freiheit?*, 1955.
- [154] Theodor W. Schultz, "The emerging economic scene and its relation to High School Education", *The High School in a New Era*, in F.S. Chase & H.A. Anderson, dir., University of Chicago Press, 1958.
- [155] Theodor W. Schultz, "Capital formation by education", *Journal of Political Economy*, vol. 68, 1960.
- [156] Theodor W. Schultz, "Investment in human capital", *American Economic Review*, vol. 51, 1961.
- [157] Theodor W. Schultz, "Reflections on investment in man", *Journal of Political Economy*, vol. 70(5), second part, 1962.
- [158] Theodor W. Schultz, *Investment in Human Capital: The role of education and of research*, New York, The Free Press, 1971.
- [159] Joseph Alois Schumpeter, *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1912, 『経済発展の理論：企業者利潤・資本・信用・利子および景気の回転に関する一研究』塩野谷祐一 ほか 訳、岩波書店、1980.
- [160] Joseph Alois Schumpeter, *Capitalism, socialism, and democracy*, New York, Harper & Brothers, 1942, 『資本主義・社会主義・民主

- 主義（上、中、下）』中山伊知郎、東畑精一 訳、東洋経済新報社、1962.
- [161] Joseph Alois Schumpeter, *History of economic analysis*, edited from manuscript by Elizabeth Boody Schumpeter, London, Allen & Unwin, 1954, 『経済分析の歴史（1-7）』東畑精一 訳、岩波書店、1955.
- [162] Adam Smith, *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, London, W. Straham & T. Cadell, 1776, 『諸国民の富（1-5）』大内兵衛、松川七郎 訳、岩波書店、1959-1966.
- [163] Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1902, 『近世資本主義』岡崎次郎 訳、生活社、1942.
- [164] Werner Sombart, *Deutscher Sozialismus*, Berlin-Charlottenburg, Buchholz & Weisswange, 1934.
- [165] George J. Stigler, “ The optimum enforcement of laws ”, *Journal of Political Economy*, vol. 78(3), 1970.
- [166] Louis Turquet de Mayerne, *La Monarchie aristodémocratique, ou le Gouvernement composé et meslé des trois formes de legitimes Républiques*, Paris, Jean Berjon et Jean le Bouc, 1611.
- [167] Léon Warlas, *L'Économie politique et la Justice*, Paris, Guillaumin, 1860.
- [168] Léon Warlas, *Éléments d'économie politique pure, ou Théorie de la richesse sociale*, Lausanne, 1874-1887, 『純粹経済学要論』手塚壽郎 訳、森山書店、1933.
- [169] Léon Warlas, *Théorie mathématique de la richesse sociale*, Lausanne, 1883, 『社会的富の数学的理論』柏崎利之輔 訳、日本経済評論社、1984.
- [170] Léon Warlas, *Études d'économie sociale*, Lausanne-Paris, 1896.
- [171] Léon Warlas, *Études d'économie appliquée*, Lausanne-Paris, 1898.

- [172] Max Weber, *Die protestantische Ethik und der " Geist " des Kapitalismus (1905)*, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1920, vol. I, 『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』大塚久雄 訳、岩波書店、1989.
- [173] Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1922, 『経済と社会(1-7)』安藤英治 ほか 訳、創文社、1960-1976.