

〈研究ノート〉

社会的自由主義

— R. ポランの政治哲学 三八 —

白石正樹

目次

- 一 政治的正義
- 二 社会的正義
- 三 社会的自由主義

一 政治的正義

レーモン・ポランによれば、経済の自然的な自由な働きと、その道徳的諸要求を伴う周りの文化的秩序との対立は、根本的である。いかなる基礎に、公権力は、その新しい政策を基づかせようとするのだろうか。ひとは、政治的自由主義が、法の状態を創設する「政治的正義」の、その定義やその実践の中でまだ決して出会わなかった「正義」の問題に向い合っているのではないだろうか。スピール1)の著作によって一つの新しい語彙が導入され、ひとはもう「正義」ないし「政治的正義」について語らない。すなわち、ひとは「社会的正義」(Justice sociale) について語り、多くのひとがそれについて夢中になって語る。

自由主義国家を取り扱う前に、ポランが今や解決しようと試みなければならぬのは、現代の自由主義の「正義」の問題である。— 文化的自由主義、政治的自由主義、および経済的自由主義の傍らで、それらを調和させつつ、また、いわばそれらの総合をなしつつ、「社会的自由主義」を位置づけ、基礎づけねばならないのでないか。

「社会的自由主義」の名称の下に、西洋世界の只中で、現代文化に刻まれているような、その道徳的、人間的諸要求を伴う文化的自由主義と、機能的な諸必要を伴うが、またその危機、退廃、並びに結果に刻まれた行過ぎを伴う経済的

自由主義との、現実的紛争から生まれた一つの「正義」の諸原理を決定し基礎づけることが肝要である。新しい「正義」の着想とその限界の影響を受けて、できるだけ文化と経済を一致させ調和させよう一層広い使命を遂行することが、新しい政治的自由主義 (un nouveau libéralisme politique) のなすべきことである。²⁾

古代の伝統とキリスト教的伝統の直接的継承者たる自由主義者たちにとって、「正義」は人間の事柄の固有の秩序、すなわち、政治的共同体の只中で、その安全、平和、調和を保証するために人々の間で維持されるにふさわしい法の諸関係の体系、である。あの調和的秩序の着想は、古代人においては、コスモス、宇宙の調和的秩序、に対応しており、また、人間たちの世界、都市国家、に再び見だし設定すべきものであるが、キリスト教徒においては、さまざまな比率で、だがふつうは結合されて、神法すなわち神の命令と、人間本性の法とを、抛り所とする。そして、後者は、現にそうであるような人間たちの生活の諸条件に適用された理性の法である。その人間たちは、かれらが生活しないわけにはいかない政治的共同体の只中で、自らの自由を善用もしくは悪用する能力を備えている。

自由主義者たちは、諸個人の資格での人間たちは自律しようと信じているので — かれらは善または悪に向かって自由でありうるし、また理性的なのではないか — 正しい秩序は、かれらにとってもはや普遍的に決定された中身をもつ秩序ではない。³⁾ 「正義」とは自由主義者にとって、「政治的正義」である。それは法律を規定する「形式的正義」であって、かかる法律を、政治的共同体の只中で共存する、自由で理性的な人々は尊重しなければならない。 — 各人が自分のために、また、各人が他の人々とともに、他者の尊重において、自らの素質と自らの固有の徳を発達させようのために。

人間の本性は現にあるがままなので、かれらの所属する歴史的文化が何であろうとも、一つの政治的共同体の只中で、自由と理性的省察の可能な、不完全な人間たちの共存の最小限の (minima) 諸条件をなす諸原理を、各人が自分の仕方考察すべきである。実際、ひとはかかる諸原理を、ある一つの形式または他の形式の下で、アリストテレスやローマの法学者たちまたはストア学派以

来、十七世紀の自然法学の哲学者たちに至るまで、また、ヒュームのような懐疑論者またはケルゼンのような法実証主義者においてさえも、再び見いだすのである。そして、そうしたことは、明らかに次のような理由による。——かかる諸原理は、自由と理性の可能な人間たちの共存の最小限の (minima) 合理的諸条件をなす。それらは人間的事柄の本性に対応している。それらは善意の、また誠実な、人間たちに、つまり理性的であろうと努めようとする人間たちに、向けられている⁴⁾。

ローマの法学者たちによって確立された、あの三つの原理を思い起さねばならない、とポランは言う。それらは幾世紀もの西洋文化を通り抜けたのである。「何人をも害するなかれ」(neminem laede) の規則は、他者に悪をなさず、他者を害することを断念し、理性的計算のうえに社交性を基礎づけ、そして実際、人間の本性のうちに刻まれた社会的本質を実行に移す。社会における共存は、他者に対して戦争をしない善意を、また自分自身の存在を一層良く保証するために、自然的非社交性の制御、他者を害する自然的傾向の制御を、要請する。それは平和の意志である。かかる意志は、最初の決定、他の人々と社会に生きる意志、反省的社交性の表明、である。かかる意志は、仲間の各々が、彼の所有するものによって、つまり彼が自らの身体、自らの自由、および自由がそのうちに具現される外的財について有する所有権によって、規定される場合にしか表されえない。かかる意志は、そのうえ、消極的規則である。——それは「悪人」とならない意志である。

したがって、ローマの法学者たちは、決定的に第二の規則——「各人にその分を帰属せしむ」(suum cuique tribuere)——を規定していた。この規則が欲するのは、各人に対して、彼に彼自身のものとして属するものを決定し帰属させることである。それが言わんとするのは、所有の権利が規定されなければ、可能な社会はないということである。それは幾世紀を通り抜けて、ホップズによって、次いでロック自身によって——「所有なきところ正義なし」(Where there is no property, there is no justice)——確立された基礎に立つ、政治的自由主義の規定にまで至る規則である。所有の原理に対するあらゆる攻撃は、根拠のない、非現実的な、取るに足りないことでしかない。

実際、次のような第三の規則こそが社交性に積極的内容を与えるのである。——

「汝が汝に為さるることを欲せざることを、他人に為すなかれ」(alteri ne feceris quod tibi fieri non vis)。それは真に社交性の規則であって、解釈なしには適用しえない量的関係の平等でなく、「正義」の積極的規定たる相互性(réciprocité) — 結社の实际的で効果的な機能の仕方を保証するもの — なの⁵⁾である。

これら三つの規則は、ポランの考えるところ、人間の本質自体、自由で理性的な個人のその本質的な「非社会的社交性」、に由来する最小限の「信条」(credo)をなす。自由に対してその表現の諸条件を保証する、この自由主義的諸原理がなければ、それはアナーキズム的傾向の無秩序、および各人对各人の闘争への復帰、または諸々の専制 — ティラニーまたは全体主義 — によって課される隷従でしかなく、人間たちの生活を野獣のそれに帰してしまう。「政治的正義」へのこの最小限の「信条」(credo)は、深いコンセンサスの中で、国民の歴史的文化によって是認された、祖国への献身に導かれる忠誠のなかに刻まれている。こうして、各国家に、その国家にふさわしい「政治的正義」が属している、とポランは言う。

諸個人がなすかれらの自由の使用に従って、かれらの間の調停者、判定者として役立つこと、また、そのために正と不正を告げること、法律によって権利を告げ、その保証と保護を確保することは、自由主義的な公権力の原初的な本質的な任務ではないか。「政治的正義」は法の状態を設置する原理である。法の状態の只中で、諸個人の自由は諸権利に変えられる、言い換えれば、法的秩序の只中で、正しいとされる秩序の只中で、制限されるが確保され保証される。

反省的な理性的な自由を、いわば各人間の自由への義務を、市民の権利に、すなわち、すべての人に対する平等な形式的権利に、変えつつ、「正義」を君臨させることが、政治的権威の基本的な使命である。調停者、立法者、判定者、保証人、擁護者 — そこに、古典的自由主義にとって、公権力のこのうえもない政治的機能がある。そのうえ、それが自らに与える諸機能は、市民の権利の⁶⁾十分な行使を保証する以外の他の目的をもたない。

二 社会的正義

ひとは伝統的な「政治的正義」を越えて、真の正義、「社会的正義」、であるような「正義」の新しい形式を援用しつつ、現代国家の新しい使命を正当化しようとした。ひとはたいそうしばしば、一つの証拠として、また一つの明晰で判明な観念として、「社会的正義」を援用する。実際、「社会的正義」のイデオロギーは、多少とも雑然と集められた四つの主要な課題——人々間の実質的平等、集合的連帯、一般扶助、後見国家——を発展させる。それらは皆、政治経済学から借用された人間の考え方を元にしている。しかし、政治経済学の人間は、非常に部分的で、非常に抽象的で、また非常に変形されているのではないか。ポランはかかる人間観に危惧をいだきつつも、それらの課題を順を追って検討するだろう。

「社会的正義はえてして二つの主要なテーマを発展させる。すなわち、一方において、それは実質的平等が、諸々の役割や業績の主要な考慮がなされることなしに、市民たちの物質的存在条件のなかに確立されることを要求する。生活の平等は、それ（社会的正義）によれば、諸作品（仕事）に対する諸々の承認の比例よりも重要なものであると考えられる。こうした事情であるとするれば、他方において、彼自身の生存条件を確立する配慮はもはや各市民の責任に任せられないことは明らかである。国家のみが生活手段や財産のかかる平等主義的配分を遂行しえ、各人が彼自身の自由についてなすはずの善用や悪用にもかかわらず、こうした物質的平等の維持を所得政策によって保証しえるのである。」⁸⁾ この二つのテーマは、ポランによれば、自由主義の原理と根本的に対立し、それが擁護する政治的正義と相容れない。なぜなら、社会的正義は各個人の自由な発展よりも、また彼の業績の褒賞よりも、物質的に平等主義の社会の形成を愛好するから。また、国家や集合体の責任ならびに行動が、諸個人の行動ならびに責任に取って代わるから。

1 実質的平等

人々間の実質的平等の組織を要求することは、実際、人間存在の物質的諸条件、そのために実質的平等の観念が真に一つの意味をもつ諸条件、を強調す

ることである。— 人間は、その種（動物種）への所属において表される。その特定の存在、定義によりすべての人間にとって同一のその総称的存在、そのみが考察される。それは個人の、また種の、生活に不可欠な諸必要の満足によって規定される。その諸必要は身体の必要の周りに集中され、それらは物質的諸必要 — 食べ物、住居、衣服、健康、および休息と安逸（*far niente*）の意味で理解された余暇 — である。

ひとはどうしても必要なら、余暇（*loisir*）を教育に、また娯楽に拡大適用する。— かかる教育の目標が全員の平等であり、娯楽のそれが大衆の娯楽であるという条件で。平等の要求は、それが後を継いだ「各人にその必要に応じて」という格言よりも一層やかましい。後者は、その単純でナイーブな楽観論において、自然的な豊かな社会を意味しており、そこでは自由に養われた欲望の多様性が、一般化されたゆりのうちに満たされえた。生活に不可欠な諸必要と同時に、才能の多様性に応じる諸必要も満足を見いだすだろう。

実質的平等を要求しながら、「社会的正義」は、はるかに一層悲観的な視点に立つ。なぜなら、それは文化的、経済的生活の不平等な諸結果に対する闘争のイデオロギーとして己を主張するから。欲求のあらゆるイデオロギーと同じように、それは、人間の諸々の欲望は飽くことしらずであると知っている。それは熟慮の末、希少性の、また窮乏すらの、経済のうちに根を下ろす。全体主義的分配の諸体系は、それらがどれほど豊かさに無関心であり、また、それらがどのように豊かさを嘲るか — それを質素の諸徳に対置しつつ — をさえ示す。「社会的正義」は豊かさの中よりも、貧困の中で効果的である。それは、金持の間でも、貧乏な人々の間で正しいのである。それは、貧困が、生活に不可欠な諸必要がなかなか賄われないほどであるとき、自ずから幅を利かせ⁹⁾る。

実質的平等を特別扱いしつつ、「社会的正義」のイデオロギーは、自由とその作品とに反対する、とポランは言う。もしそれがたいそう容易に窮乏のうちに根を下ろすとすれば、その理由は、自由を問題にしなから、それが自由の本質的表明にして豊かさの必要不可欠の（*sine qua non*）条件たる仕事に対する、その不信を表現するからである。実質的平等の「正義」を、自由の諸作品や不平等な諸帰結に対置しつつ、それは仕事、作品、功績に見合った「正義」を非難する。実質的平等、つまり真の「社会的」正義、を位置につけるためには、

形式的な諸権利の平等は、明らかに十分ではない。財の、等しい量への権威主義的配分は、それだけではその善用を保証しさえしない。仕事の諸条件の平等は、つくりだされる作品の質や企ての成功を保証しない。¹⁰⁾

また、ポランが指摘するように、「社会的正義」のイデオログたちが、機会の平等（機会均等 *égalité des chances*）にもう満足しなくなってから久しい。—— 第一に、機会の平等は、実際、活用の重大な困難にぶつかる。教育の諸条件の平等は、實際上、実現できない。—— 各個人をもつばら共同体的教育環境におくために、プラトンのユートピアに立ち戻り、各個人を、彼の家族、彼の社会環境、彼を包む文化的微気候（*micro-climat*）から引き離さねばならないだろう。そこに至るために、事物の自然に反して、最も聖なる人間的な諸選択に反して、見るに耐えないほどの許しがたい暴力を用いねばならないだろう。

第二に、もし機会の平等が適度に管理されるならば、もし中間的な最も低い水準へ向けての大衆の平等主義化の代りに、それが最も広い諸才能の探査を組織するならば、もしそれが科学的、技術的形成への、また果すべき諸機能への、諸々の素質の適切な適合を實踐するならば、また、もしそれが最も適した人々の段階的な選択と組み合わせられるならば、それは、よく理解されたあらゆる教育と同じように、極度に効果的な不平等の乗数になる。

それは、極度に多様化された社会の、機能的な諸必要との幸せな対応のうちに、差異を引き起しかつ発展させる。それは、かれらの才能に対応する諸機能や諸責務に達するのを可能ならしめるために、全国民の中で最良の人々や最も天分に恵まれた人々を探しに行く。それは各人に、国民の中で全員の最大幸福のために、彼に最もふさわしい役割を演じさせる技術である。要するに、熱狂的な平等主義者たちの希望に反して、それはエリートを形成する。そして、エリートは一つの文化の酵母であり、その文化に進取の気性、企て、創造の人々を供給し、その文化の開花を活気づける。

だから、もし「社会的正義」の狂信者たる平等主義者たちが望まない平等があるとするれば、それはまさに機会の平等である。実際、十分な自由において己を発達させるべく、各人の才能に対して提供される可能性でないとしたら、ここで機会は何を意味するのだろうか。¹¹⁾

「社会的正義」が君臨するところでは、自由は、そして諸自由も、消滅する。

功績の価値や機能を認めるのを拒みつつ、「業績主義」(méritocratie)を嘲りつつ、全体主義的イデオロギーは、実際、またもや自由とその作品を非難するのである。それは、自由が諸国民の健全さの、諸国民の繁栄の、また諸国民の文化の、必要不可欠の(sine qua non)原理であることを認めるのを拒む。¹²⁾

2 連 帯

一層確実な実現の方途を見つけるために、「社会的正義」のイデオロギーは、諸個人とかれらの自由にてなく、かれらがその不可欠な部分をなす集合体に、また、このイデオロギーにとって唯一実際的で効果的なものである行動の集合的性格に、力点をおく。集合体は「堅固な」全体をなす、言い換えれば、それはまったく一個のものである。平等がそこに広がる時、連帯は全体の諸要素の均質性によって強化される。一人を、彼の本性を、傷つけるものは、明らかに他のすべての人を、またかれらの本性を、傷つける。これは、かつてデュルクームが初歩的な諸社会の中に見つけた「機械的連帯」を思い起させる。この機械的連帯の観念を、現代の諸産業社会に適用することは、不条理であるし滑稽ですらあるだろう。— たとえひとつが、全体主義的社会にパラダイムとして役立つ「均質的な階級のない社会」のイメージを、地平線上にかいま見ないとしても。¹³⁾

ポランによれば、現代社会には、効果的な二つの型の連帯しかない。一方において、ひとは進んで、外的危機を前にした政治的共同体の全体的な連帯の存在を認める。かかる外的危機の切迫は、それが戦争の脅威であれ、それが全国的レベルでの自然的大災害の出来事であれ、市民たちの全体を結集させる。これらの危機のいずれも、「社会的正義」の運動を活気づかせることはない。

他方において、ひとは巨大な産業社会に、デュルクームが「有機的」と呼んだ連帯の存在をはっきりと確認する。それは分業や諸機能の多様性から生まれ、諸集団や諸個人間の相互依存を増大させる。実際、政治的共同体全体の健全さは、その諸部分の健全さと結びついている、言い換えれば、全体の立派な働きは、その諸要素の立派な働きを伴う相互依存にある、ということは明らかである。

しかし、そこでは、道徳性または感情の問題でなく、統治の問題であるとこ

ろの機能の仕方や技術の問題、厳密に言って、政治的問題が肝要である。— 諸集団の各々または諸個人の各々が、最良の諸条件で、その機能を遂行するにはどうしたらよいだろうか。問題になるのは、政治的共同体の性質、政治的権威の性質である。各部門の市民たちにとって、自分の職務の行使は、国家の一つの義務、ドイツ人が召命(Beruf)の語を用いるときに述べるような一つの天職 — 職業もまた使命も述べようとするもの — である。これは被治者についてと同様に、統治者について真実である。各人は、自分の仕事において、一つの任務、諸々の義務、をもつ。そして各人は、他の人々が、かれらの仕事において、かれらの立場で、かれらの義務を果すことを期待する権利をもつ。そのような相互依存から生まれる連帯は、機能本位的で、政治的な事柄であって、それは効用、同意、諸義務、および諸権利の用語で分析される。それはたんなる「政治的正義」の領域に属する。¹⁴⁾

毎日たいそう現実的に経験される、また産業社会が複雑さと専門性を増すだけにますます経験される、この有機的連帯は、どうしようもないほど諸機能のいやます分割と多様性を引き起す、ということをポランは付け加える。それは、人々の間に、かれらの作品、かれらの功績において、差異と不平等を増大させる。それは、社会主義的な均質の擬-社会の、いわゆる実質的平等に基づく連帯と矛盾する。しかし、社会主義者たちは、矛盾や一貫性のなさくらいは気にしない。

だから、ひとがわれわれに、その有名な連帯は寛大さと心情の領域に属することを信じさせようとする、あの教訓的な感情的な言説をもつてくどくどと繰り返さないように願う。ポランによれば、それはまったくのデマゴギーである。何人も、国家において、自分の職務をうまく果さない者、またはそれをなそうとしない者と連帯することはない。何人も、自分の義務を果さない怠け者、臆病者、愚か者と連帯することはない。そのようなやる気のない人々や悪徳でいっぱいの人々と、われわれの社会のような複雑な社会の中で、自然によって一つの機能 — それがどれほど目立たないものであろうと — を行使しえなくされた人々や、救助され援助されねばならない人々とを、混同してはならない。

連帯の道徳的観念や「社会的正義」のイデオロギーへの熱烈な感情的な訴えは、もっぱらデマゴギー的な詭弁に属するのみでなく、それは奇妙な内的悪徳

を隠している。実際、連帯の徳を不当に一般化しつつ、また、他者に、総体に、そして結局、国家に — 問題に見合った解決策を準備するという口実で — ピティエと寛大さの躍動、隣人愛、人間性の個人的義務を振り向けつつ、「連帯」と「社会的正義」の宣伝者たちは、廉価で、まったく道徳的な義務から解放され、かれらにとって最小費用で、また、かれらによって集合体に、他の人々に、課される多額の費用で、そうした義務を片付けてしまう。個人的な自覚や行動から、集合体によって引受けられる評価や行動への、体系的な移行が確認される。連帯のおかげで、これもまた決まり文句になった心情の擬-言語で言われるように、ひとは集合体を、各人に関して責任があるものとし、まさにそのために、各人は、自分の隣人に、またより少なく自分自身に、責任があるのをやめる。

連帯のおかげで、「社会的正義」のおかげで、ひとは自由の諸要件を解消する。そしてひとは、まったく個人的で自律的なあらゆる自分の義務、つらくて困難な自分の任務、を否定しつつ、自由それ自体を非難する。連帯の偽善的規定の下に、ひとは「社会的正義」のあらゆる詭弁を見いだすが、それには、経験が示すように、すべてのひとに対する平等の貧困となって表れる、平等主義的熱狂の付随物が伴う。連帯を集合的にするために、ひとは政治的共同体を一つの堅固な全体、一続きの全体として構成する。集合的連帯と「社会的正義」のイデオロギーは、全体主義¹⁵⁾に行き着いてしまう。

3 後見国家と一般扶助

「社会的正義」の名の下で、後見国家 (État tutélaire)、福祉国家 (État Providence) — それが Welfare State でないとき — が君臨する。国家の巨大な勢力は国民の諸活動の全体性に広がる。そのときまで、国家は立法者、調停者、判定者、保護者、私的な個人的諸活動と共通利益の擁護者であった。それは、その任務が明らかに集合体に属する公的な諸々のサービス — 公共財産、国民の防衛、国庫、貨幣の鑄造と発行、土木 — を管理していた。諸個人が、残りのすべてに対して決定し行動していた。いまでは、国家は、そのうえ普遍的行為者、普遍的雇用者、唯一の経営者、すべての人に対する社会保険業者、国民の全作品の生産者、運搬業者、主人、唯一の教育者にして教授、唯一の真

正の報道者、また、余暇と娯楽の組織者にすらなる。それは、各人の私的道德の判定者になる傾向がある。(それは避妊や妊娠中絶の組織者でないか。) 国家はわれわれのために行動し、われわれのために組織し管理し、国家はわれわれのために予見し、われわれのために思考し判断する。

触手のように広がる官僚制が、私的諸活動に介入し、それらを整序し、方向づけ、制御し、諸個人からイニシアティブ、発明、企てのあらゆる力を奪い、そして、あたかもその目的は、各個人を一種の労務者に変えることであるかのように、かれらにたんなる執行の役割しか残さない。思考し、計画し、組織するのは、官僚制の形での集合体である。その条件では、公的領域はしだいに私的領域を吸収する。ポランは、私的所有の受けた侵犯のみを、その象徴と見なすだろう。長い間、刑罰の理由や公益上の取用を除き、公権力によってさえ侵犯してはならないと考えられた私的所有は、次第にその諸権利において制限され、ますます重い諸税を課せられ、實際上、その消滅に至る。それは、その安定性やその譲渡の継承においてますます揺らいでいるが、しかるに所有は、そのために所有が蓄えられる家系の観点においてしか、まさしくその安定性をもたないのである。それは、その起源において、またその正統性に関して、ますます嫌疑の対象である。すべては、あたかも各人の私生活が、現在の瞬間に、また彼が生活し仕事をするのに利用する事物の直接的範囲に、彼が一時的につくらなければならぬ人々の範囲に、帰されるかのように運ぶ。各個人は、なおも本当に個人的存在を有するのだろうか。彼はもう公共の一要素でしかない。しかしながら、一人の人間は、彼ができるだけ己自身を制御し明敏であり、現在のためにも未来のためにも、己に対して、己の家系に対して、また他の人々に対して、自らの生活に責任をとるときにのみ、大人として生きる。彼はそのとき、彼が自分の利益、使命、義務と考えることに応じて、最も熟慮された最も理性的な仕方¹⁶⁾で、自分の自由をその素質の最大限で使用しようと努める。

「社会的正義」を行き渡らせるために、国家が、本性により諸個人に属するが、かれらの素質の不平等な発達やかれらの差異の無限の多様性を引き起す、諸機能を不当にわが物とするときから、かれらは大人として取り扱われなくなる。「社会的正義」を行き渡らせうる一国家の臣民たちが、他のすべての人々とともに、ついに実際のな平等の中に位置づけられる状態を示すのに、適切な言葉を

見つけることは難しい、とポランは言う。それは「市民」ではない、それは「奴隷」ではない。それは、かれらが後見国家に対して、飼いならされた状態に帰されているという意味で、「奉公人」(serviteurs)である、というべきである。

奉仕する (servir)、サービス (service)、奉仕者 (serviteur) という美しい語は、そのとき、その気高さを失って、墮落した意義しか保たなくなる。それは奉公人、使用人、またはひとが通常言うように国家の公務員、それも、そこにはもう公務員しかいない国家の公務員である。かれらは、一般計画化の枠組みの中でかれらに割り当てられる、勤務 (service) に等しい仕事を滞りなく行わねばならない。そうすれば、かれらはその誕生から死まで、かれらに認められる待遇、手当、および食物配給の枠組みの中で、全面的に世話をされる。援助も救済も問題ではない。というのも、かれらは自分自身のために、自分自身ではもう何もしないから。— かれらの勤務と引き換えに、かれらに何が起ろうとも、かれらがそれを心配することなしに、かれらに、全員に対して同一の、全面的な物質的安全が提供される。かれらはもう自分自身に責任をもつ必要はない。

他の幾人かは、類似した状態を隷従と呼んでいた。しかるに、「社会的正義」のイデオロギーは、各人が集合体に仕え、また集合体が全員の安全を保証するかかる勤務の状態を、「実質的平等」の状態でついに実現された「実質的自由」の状態、と呼ぶのである。かれらはたんに物質的に世話をされるだけでなく、精神的にも世話をされる。後見国家がかれらのために考え、かれらの教育、かれらの情報を保証し、またかれらの自由時間の世話をし、かれらの余暇を組織し、そしてかれらに一つの文化を提供する。ポランによれば、トクヴィルはそれを見事に書き留めていた。— 各人が自分の面前に同類しか見いださないように促されるこうした均質性の環境の中で、精神の諸活動は、たいそう容易な、たいそう便利な、たいそう心地よい、順応主義 (conformisme) の罨にとらえられる。¹⁷⁾ 己自身に閉ざされた全体世界の中で、違った風に考えることは、奇妙な存在になることである。均質性、類似性から離れることは、本当に異邦人 (étranger)、精神異常者 (aliéné) になることである。かかる世界では、非社会的存在、精神異常者、はまったく病理学的存在である。彼の事例が、精神科病院の管轄に属するとしても驚いてはならない。¹⁸⁾

社会正義的 (justicialiste) で平等主義的なイデオロギーの実際の帰結がどれほど破局的で、どれほど非人間的であろうとも、ひとは、各人の反省と勇気を、いわばたしかな知徳と道徳徳を、要求する複雑で難しい一文明のなかに、かかるイデオロギーが持ち帰りうる意見の幻想と成功を説明するのにほとんど苦労しないだろう、とポランは言う。

まず最初に、人々はしばしばかなり愚かなので、とりわけ、もしひとが、かれらに「正義」や平等について語るならば、とりわけ、その「正義」やその平等が、天から、つまり国家から、かれらに降りてくるだろう、と告げるときには、そうした語が覆い隠すことを気にかけることなく、語にだまされるほどであるから。その幻想がどれほどナイーブであろうとも、かれらが最も喜んで、その「社会的正義」といういかめしい用語の下に見るものは、幸福への権利である。真に正しいことは、すべての人々が等しく幸福になることであろう。それは本当に、天国が地上に行き渡る、ということであろう。不幸な人々は知らないのだが、もし世俗的幸福 — つまり安楽や物質的十分さの通俗的状态 — が可能であるとすれば、各人が自分自身の永遠の救済の可能なる唯一の作り手であると同様に、各人が自分自身の幸福の可能なる唯一の作り手である。ひとは全くつくられた、そして保証された自分の幸福を、誰からも受け取らず、またとりわけ国家から受け取らない。— 幸福は政治の領分ではないし、それはたしかに、もちろんデマゴギーや策略に関するものを除いて、政治の合理的な究極目的ではない。¹⁹⁾

マキアヴェリはずっと以前から、われわれに、賢明な政治家はあたかも人々が劣悪で邪悪であるかのように振舞わねばならないことを教えていた。そして彼は、社会的な諸情念の中の最悪のもの、そして最も広まったものは羨望 — それ以上にもつ者、より上位にいる者、に対する羨望 — であると考えていた。穏やかなものであっても不平等の光景は、しばしば理性的であると思われるような競争心や野心よりも、むしろ羨望や落胆を引き起す。己自身のためにより以上に獲得すること、またはより高く昇ることよりも、むしろ他の人々を己の地位に、また己の財産に、引き下げることが重要なのである。それは一層容易である。ひとはしばしば、分かち合った貧困のうちに生活することに渋い満足を見いだす。

デマゴグたちは、こうして容易に、安直の好みを伴う怠惰への傾向を利用することができ、また同様に、各人が己自身の心の奥に見いだす服従傾向を利用することができる。— 各人が、他の人々から、言い換えれば後見国家から、己自身が手に入れるのが大変困難なもの、すなわち最小限の安楽の中での安全、を受け取るだろうことを、デマゴグたちが約束するときに。自らのリスク、自らの努力、自らの権利のための闘争を伴う、制御と支配のために生まれた人々よりも、はるかに一層多くの、おとなしくて、安易な隷従のために生まれた人々がいる。

最後に、社会正義的で平等主義的なイデオロギーが実施されるとき、それは著しい数の支持者や立役者を見いだす。それも、かかるイデオロギーが奇妙なことに必要としない、幾人かの野心的で偉大な行動の可能な首長たちの中よりは、むしろ、自分たちに保証される安全によって備えがあると思う公務員の大多数の中や、国民の事柄を管理する大勢の官僚の中に、である。官僚機構は自ずと回り機能する傾向があるが、それは、それ自体の生き残り、と、管理される人々に対して管理する人々の特権を確保するためでしかないだろう。型にはまった仕事 (La routine) が進取の気象 (l'initiative) に打ち勝ち、それ自身の安全の配慮が企業精神や責任感覚に打ち勝ち、直接的結果の配慮が全体の感覚や未来に打ち勝つ。一種の慣性 (inertie) の原理が、成果への無関心において、平等主義的な最小限の安楽の維持とすれすれに官僚機構を動かしている。²⁰⁾

われわれは自由主義の、そしてあらゆる人間主義すらの、対極にいる。われわれは、この「社会的正義」のデマゴグ的概念に、とても多くの注意を与えなかったことを後悔することだろう。— もしそれが、われわれにとって、その偽りの外見を探究し、その破局的結果を想起させ、そしてわれわれ自身のナイーブさを取り除く機会でなかったとすれば。結局のところ、社会的であるよりはるかに多く全体主義的である、この誤った「正義」のデマゴグ的な罠を追い払おう。社会的自由主義があるべきであるとすれば、そこに到達せねばならないのは、疑いもなく他の方途によってである、とポランは主張する。²¹⁾

三 社会的自由主義

長い間、先行する諸体制のあとを引き継いで、古典的自由主義はもっぱら政治的な諸機能に公権力を導きつつ、次のように考えていたとポランは言う。— すなわち、「未亡人や孤児」、運命のいたずらや貧窮の犠牲者たち、子供、老人、あらゆる種類の障害者、に対する援助は私的領域の一部をなす、と。われわれの知る社会よりもはるかに道徳的で、より単純かつより質素な習俗を備えた社会において — そこでは家族の諸構造は、われわれのものよりもはるかに豊かで、複雑で、またはるかに親密に結ばれていた — 多くの人生上不運な人々は、人間存在の諸条件を、かれらの家族的共同体の中に見いだしていた。忠誠心や奉仕のきずなは、多くの人に逆境に対する救助を保証していた。そしてとりわけ、愛徳 (charité) が一層生き生きとした信仰と相伴う強くキリスト教的な文明の中で、隣人愛は、私的な発意、慈善的な諸制度や諸財団、に靈感を与えるところとなり、それらはヨーロッパをあらゆる種類の救助が施される諸々の企ての網目で覆っていた。その幾つかのものが今日なおも続けられているが、ひとはそうした私的活動の効果を過度に認めることはできないだろう。不運へのそうした援助において、隣人愛に動かされた個人的現前は、与えられた救助に対して一つの価値とかけがえのない効果とを与える、ということをポランは付け加える。²²⁾

しかしまた、次のことを認めなければならない、とポランは言う。現代の広大な産業諸国民において、人口の集中は大衆の諸問題を引き起した。その一方で、諸家族は縮んで消滅する傾向があり、諸個人をますます孤立し、途方に暮れ、そして貧しいままにした。相互扶助の諸条件は、ますます複雑で、ますます不自然で、あまり適さない人々によって制御するのがますます難しい社会生活の中で、一層困難になった。この不安定な枠組みの中でこそ、今後はマスの用語で提起される、同時代の経済と文化との大紛争が爆発することになる。極度の貧困と極度の無教養の状況は、近代諸国民の道徳性にとって耐えがたいものとなった。それがどのような体制の下であれ、またかれらの功績または落度が何であれ、運命の仕打ちに、または経済的、社会的闘争の打撃に、抵抗しえなかったか抵抗するすべを心得ていなかった最も不幸な人々、経済の自然法則

の苛酷さと競争の厳しさの犠牲者であった人々、己を防衛しえず未来を予測しそれに備えられなかった人々、すべてそうした人々は、困窮したままにされるのではなく、国家によって一貫した仕方であらねなければならない。習俗と近代の人間の考え方はそれを課している。

ポランによれば、われわれの文化それ自体の中で、われわれは幾つかの異質な文化が互いに浸透し合う時代に生きている。古い諸ヒエラルキーや、なされる奉仕と尊敬される特権の忠実な実践が維持されている、諸身分の社会の長い伝統に由来する文化をほうっておこう。また、権威の使用と従属の諸関係で腐敗した諸政治社会から離れて、みな自然的に善良で自由な人々を自然に即して生きるように促す、自由至上主義的でアナキズム的傾向をもつユートピアをほうっておこう。— もしかかれらのユートピアが、それがときには不安定な、さらに爆発性の、性格をとるところの幾つかの社会主義的傾向の環境に影響を及ぼさなかったとすれば、それはアウトサイダーたちのための気まぐれな景観であろう。それらがどれほど有意義であろうとも、これら二つの傾向は無力な少数派にしか影響を与えず、それも有効な計画においてより、むしろノスタルジーまたは夢想の様式においてのことである。

反対に、われわれの文化において対峙し、かつ相互に浸透し合う、二つの主要な倫理 — 責任の自由主義的倫理と後見の社会主義的倫理 — を考察しよう。それらは、ポランによれば、現代の支配的体制の二つの型を活気づけている。²³⁾

1 後見の倫理と責任の倫理

後見の倫理 (éthique de la tutelle) は、社会化された人間の物質的安楽と安全を保証するために、もっぱら国家に訴える。— かかる人間は、大人として生きることが不可能であり、彼にとってあまりに複雑な世界の中で、己の自由を合理的に使用することが不可能であると見なされている。国家の究極目的は、後見の政治的権威の勢力であるが、それは、諸個人が全体の構成要素であるゆえに、かれらが享受する公共の利益と集合体の繁栄の条件となる。

注目すべき事実がある。— 統治する官僚制のメンバーたる諸個人は、諸能力の神秘的移転によって集合体の生を組織することができるのに、かれらは諸個人としては、自らの生活を組織しえないのである。しかし、全体的な、かつ結

局均質的な、集合体のメンバーとしてしか存在しない、社会化された、かつ社会主義的な、あの人間は、すでに有機体的全体性のたんなる断片たる、全体主義の人間でないだろうか。かかる有機体的全体性は、真に自律的な唯一の現実性であろうし、それは己自体の存在に、すなわち己自体の勢力に、固執する以外の他の究極目的をもたないだろう。

ポランが指摘するように、社会主義的体制は、市民たちの実質的平等を欲すると同時に、かれらの個人的諸自由が不平等と差異の創造者であることを認めるのを拒みつつ、かれらの個人的諸自由を尊重しようと望むという、一貫性のないイデオロギーに基づいている。それは、諸個人の実質的自由（外部から来る実質的決定でしかないもの）を欲すると主張するが、しかるに重要なのは、形式的自由なのである。なぜなら、これのみが各人の自由の力の表現と自律とを可能にするからである。それが実際にあの「実質的」自由を実現するために頼るのは国家であるし、それが次第にあらゆる権力を授けるのは国家に対してである。——結局、国家が己自体を目的と見なすほどまでに。これは全体主義のしるしである。社会主義者にとって、一貫性のなさから脱出する唯一の手段は、もしそれが諸々の失敗の中の最悪のものたるあの出口でしかないとしても、全体主義へ移行することである。²⁴⁾

他方、責任の倫理 (éthique de la responsabilité) は、個人の反省的で理性的な自由に訴えるのであり、かつ原則としてそれを信頼する。この倫理は、個人に、努力とリスクのなかで、良きにつけ悪しきにつけ、己自身の生活の責任をとるように促す。この倫理は、国家をたんに一つ的手段と考え、そして国家に、その使命の成功のための制限された明確な諸権力を授ける。諸個人の可能なる最良の発展が、その使命の目的なのである。

自由主義的諸体制は、ポランによれば、諸個人に課される経済的条件と新しい習俗の要求の間の一致を回復させるための、諸方策をとるべき最初のものであった。自由主義的諸政府は、社会的または経済的諸事実と習俗の圧力の間の不均衡が、ますます政治的な紛争を引き起していたとき——それは要職にある統治者たちの存在を脅かしており、公権力のみが解決しうるものであった——、緊急の政治的諸問題に立ち向かうために、情勢次第で、予め考えた計画なしに行動した。

自由主義的統治者たちは、私教育の諸制度の傍らで、広大な公教育を実施した。自由主義者たちが、諸個人と国家に向かって、結社の権利を確立したのであり、また、文化的、経済的、社会的団体の行動を合法的なものとした、言い換えれば、かれらは實際上、「諸党派」に政治権力を認めた。自由主義的統治者たちは、少しずつ国家を財政的、経済的、産業的大勢力に変えつつ、また、公的および私的な経済的諸活動の柔軟な計画化を組織しつつ、経済生活に介入した。結局、自由主義的統治者たちは、仕事の保護に関して法律を制定しつつ、また、公的扶助（生活保護）の諸制度を増大させつつ、社会生活に介入した。結局、かれらは保険の私的諸会社に代って、またはそれらを独占しつつ、ひとが「社会保障」（la sécurité sociale）と称するものを組織した。「社会保障」の名で、国家は、本来、諸個人に属するところの、未来の配慮や貯蓄の心配を引き受ける。（たんなる自己保存の原理が問題なのでないか。）— 今後、自由主義国家は、病気、失業、老齢、不適応、および身体障害に対する保護を保障する。社会保障を口実として、自由主義国家はすでに、国民所得のますます大きな部分を社会的歳入の形で再配分しつつ、歳入の広大な移転を行っている。— もはや功績、責任、とられたリスク、および運に比例してでなく、生活や不運の諸条件に比例して²⁵⁾。

だから、ポランによれば、事実上の社会的自由主義（un libéralisme social de fait）はすでに存在する。古典的自由主義は一つの哲学から — かつて存在した最も効果的な政治哲学から — 生まれていたが、偶然的事情から、また紛争的状况への政治的反応から生まれたこの社会的自由主義は、ほとんど一つの哲学に機会を与えなかった。哲学でポランが言わんとするのは、効果的实践と明敏な理論を結びつける一貫した理解と整序の努力のことである。反対に、社会的自由主義は、よそから来たイデオロギー的テーマを、つまり幾つかの社会主義を、思わず使ってしまった。ひとは、自由主義者たちが、「不平等に対する闘争」を原理と見なすのを耳にした。— まさにどんな不平等が問題であるのかを、または、この闘争において諸自由に起ることを、知ろうとあまり気にかけることなしに。自由主義者たちは、少しずつ所有の権利を薄くすることによって、それだけ諸個人の、集合体や国家に対する依存を増大させ、また、かれらに實際上、貧困や乞食の状況を余儀なくさせるということを理解せずに、所有権の

制限の、そしてそれに続く相続権の制限の、理論をつくった。²⁶⁾

「社会的正義」のテーマは自由主義者たちによって活用されたが、ひとは、諸個人の諸権利によって、すなわち個人的諸自由の実践によって、鼓吹された自由主義的「正義」と、国家の遍在的な全能な行動を鼓吹する「社会的正義」との間に存在する矛盾を自覚することはなかった。この社会的自由主義は、社会的関心事をもつ自由主義にとどまるだろうか、それとも、それは自由主義的ためらいをもつ社会主義になる危険を冒さないだろうか。²⁷⁾

2 人権

現代の自由主義は、文化的自由主義、経済的自由主義、社会的自由主義、および政治的自由主義を調和的に整序しようとするのであるが、それは、まず第一に、「正義」の観念に支配的である混乱を通して、人間の「権利」の観念に重くのしかかる曖昧さから、解放されることで始めなければならない。ポランによればまず最初に認めねばならないのは、権利の観念は、原初の観念、自然的観念、ではないということである。— 権利は、政治的共同体にしか、また政治的決定によってしか、存在しないのである。

人間的事物の本性に刻まれているのは、諸々の自由、すなわち、自由の可能な、理性の可能な、言葉と社会の可能な、未来のための生活の可能な、人間の本性の諸表明である。かかる諸自由は、各個人に対して彼自身のために、また他者に対して、それらの意味を受け取る。

それはまず第一に、己自身で存在する自由 (la liberté d'exister par soi-même)、すなわち、己自身の存在に責任をとり、闘争や仕事のおかげで、努力や発明のおかげで、己自身の生き残り、己の繁栄、己の教養を確保するために、ひとが意のままに使用しうる諸手段を組織する自由である。この自由は、古典的自由主義のなかに暗に少しばかり含まれていた。それは最も重要なものであること、また、社会主義的諸体制が発達して、後見国家に対して諸個人の代りにかれらの善や幸福をつくる配慮を委ねるとき、それをはっきりさせねばならないこと、にひとは気づくのである。きっぱりと、次のことを強調せねばならない。— 何人も、他者の代りに、彼の反省的自由のみが大きな努力と大きなリスクをもって彼自身のために遂行しうる任務を遂行することはできない。

第二の自然的自由は、所有する自由 (la liberté de posséder)、すなわち、そのうちに最も重要な自由が具現され外在化されるところの、またそれがなければ、かかる自由は消滅するところの、所有の自由である。古典的作家たちにとって、所有とは、己の身体、己の財産、および己の自由それ自体の所有である。²⁸⁾この最後のものは、たしかに、己の自由と己の自然的諸自由の所有であり、それが所有の観念にそのあらゆる意味を与えるのである。なぜなら、このことは、ひとは己の身体に、己の四肢に、動産と不動産に、具現されたその外的諸手段もまたもつのでなければ、また、その諸成果を所有するの²⁸⁾でなければ、己の自由を使用することはできないということを意味するから。己の財産の所有への到達は、長い所持が問題であれ、同意された交換、仕事、功績、または運が問題であれ、そうした資格で正当化される。— 所持する対象の、自らの仕事の汗による、よく分からないが何らかの浸透を考え出す必要もなしに。政治的共同体において、法律は、かかる到達 (取得) の様態や、公的有用性の厳密に計算された諸必要によってもたらされうる侵害 (徴収) の様態を規定することに限られるだろう。所有は一つの自由であるし、所有なしには自由はない。

第三の自然的自由は、思考する自由 (la liberté de penser) であって、それは、もちろん、信仰する自由や、他者の自由の相互的尊重以外の他の制限なしに、己の言葉、己の文書、己の出版物、己の行為、己の作品によって、己の意見を表現する自由を含んでいる。それは本質的自由である。なぜなら、人間的自由は、反省する能力、自分自身の思考やあらゆる所与に対して距離をとる能力、所与を越える発明の能力であることを現わす能力、新しいものの創造の能力から生まれるから。人間は自由である、なぜなら、彼は反省的仕方²⁸⁾で思考する、言い換えれば、自覚し、自分の思考を、またそれを通して自分自身を、制御し、かつ、自然および彼に与えられたあらゆるものを乗り越え、超越することができるから。それは精神の自由である。それは抑えられないが、しかし、その表現、つまり言葉、文書、しぐさ、行為、作品におけるその表明、は抑えられうる。なぜなら、それは、物質的手がかりを、抑圧に対して与えるから。だから、それに気をつけて、それを極度の細心さで擁護しなければならない。国家による情報諸手段の掌握と、それらの自称公的奉仕への変形は、諸自由に対する決定的侵害であることは明らかである。— そして、自由主義的諸体制で

さえも、とくに近代の視聴覚メディア手段の使用において、かかる重大な過ちに身を委ねたのである。

ポランは、第四の自然的自由を区別するだろう。— それが所有する自由に、とくに己の身体の自由に、暗に含まれているにもかかわらず。なぜなら、その欠如は、全体主義的諸体制の最も明白な規準の一つになったからである。すなわち、それは往来する自由、自分の好みにしたがって転居し、また旅行する自由 (*la liberté d'aller et de venir, de se déplacer et de voyager selon son gré*) — これには、自分と一緒に、自分の財産またはその価値を運ぶ自由が含まれる — である。かかる自由は、だから、ひとが受入れ国を見だしさえすれば、彼が所有するものと一緒に、他国に移住する自由 (*la liberté d'émigrer*) をもたらす。かかる自由の使用ほど、ひとが自分の生活する国やその国に君臨する体制についてもつ意見をよく表現するものは何もない。

第五の自由が残っているが、それを多くの自由主義的諸国はなかなか認めることができなかった。なぜなら、それは自由のまったく個人的な性格に反しているように見えるから。— それは結社の自由 (*la liberté d'association*) である。しかし、それが、仕事に、また闘争に、したがって、他の人々との仕事に、他の人々との、また他の人々に対する闘争に存する、あの自由の表明に自然的に刻まれていることを認めなければならない。なぜ、そこに政治社会の原理を見て、その自然的で本質的性格、またそのうえ、社会生活における経済的ないし文化的性格を認めないのだろうか。²⁹⁾

さて、ポランが非常に古典的な列挙を取り戻したばかりの諸自由は、政治的共同体の枠組みにおいて、法律がそれらを諸権利として、言い換えれば、行使されうる、承認され保障された諸力として、構成するときしか諸権利にならない。法律の枠組みの中で、それらの諸権利を使用するか使用しないかは、また、それらを彼がそう理解するように使用するかは、各人の自由である。一つの権利は、それに対応する自由を決定するのではなく、自由の場合によって起り得る使用を保障するのである。

したがって、諸自由を保障するあの基本的諸権利は、厳密に形式的な諸権利である。— それらが形式的であるのは、論理的であるし納得のいくものである。というのも、各市民のみが、自分の諸権利を、自分の意志に従って使用するこ

とができるから。彼の諸権利の形式主義は、彼の自由の保障である。かかる形式主義は、最も一貫した自由主義によく合致している³⁰⁾。

「社会的正義」に固有のイデオロギーの誤りと詭弁は、社会的と称される諸権利、第二世代の諸権利、を基本的諸権利と同列におくことにある。社会的諸権利は、人間の事柄の本性の中にも、諸自由にも、基礎づけられていない。それらは、元来、諸権利ではない。そうではなく、ひとは次のように言いうるだろう。— 所与の文明の状態において、それらは「支払われるべきもの」(dûs)である。すなわち、それらは、所与の政治的共同体において支払われるべきものとして、つまり各市民に払うべき生活の諸条件として、考えられた諸々の保護(protectio)ns)、給付(prestatio)ns)、またはサービス(servic)es)である。教育を受ける権利(le droit à l'éducation)、仕事に就く権利(le droit au travail)、老齢保険の権利(le droit à une assurance vieillesse)、社会保障法によって規定された給付権(le droit à des prestations)がそうしたものである。

かかる「支払われるべきもの」は、法律によって諸権利に変えられる。ひとはそれらを「実質的諸権利」と呼ぶが、しかし、それらは己の自由を使用する市民たちによって行使される諸力、諸自由、ではない。それらは真の「諸権利」ではない。すなわち、それらは外部から、とくに国家から、受ける、またまったく受動的に受け取る、諸々の保護、給付、受領サービスである。かかる支払われるべきものには、諸々の贈与(dons)が対応する。

「社会的正義」は、だから、まさしく二つの型の「正義」— 真の正義とうわべだけの正義—、そして、二つの型の権利— 形式的諸権利と「実質的」諸権利— を混同している、とポランは言う。実質的諸権利は、言い換えれば、根本的に異なった秩序のものであって、各文明とともに変わる「支払われるべきもの」のことである。そのうえ、ひとは容易に、権利(droit)の語についてなされる乱用を想像する。— ひとが「社会的諸権利」を、集合体から諸々の贈与またはサービスを手に入れるための権利要求の諸原理に変えるときに。ひとはこの「権利」というまことしやかな語を、一つの権利要求(une revendicatio)んでしかないものを正当化するために用いる。どんなものでも、福祉国家

(État-Providence) に対して、自称「権利」として要求されうるのであって、妊娠中絶費用の返済すらそうである。一語で言うならば、社会的諸権利は「正義」に属するものでないし、それらは「正義」の中に基礎づけられない。³¹⁾

「社会的次元に導入された「正義」の語自体が、自らのうちに普遍性の要請を帯びており、この要請は少しずつ平等主義的偏流と、それにつきものの国家管理的強制を導入する。かかる偏流は個人的諸自由の領域や、またその使用が含意する責任と功績の認知の領域をますます狭く限定する傾向があり、かつ、自由の表明の最初の権利である所有の権利の高まりつつある検討に向かう。だから、デモクラシーの基本的原理、すなわち市民たちの自由で責任ある存在こそが、愚弄されはしないとしても無視されるのである。政治的に無視されて平等への願望がはびこるほど、道徳的に愚弄されて、無責任、保護、順応主義への慣れは、無気力、飼い馴らし、隷従に導く。それは群れの形成であり、真正のデモクラシーと逆のことである。」³²⁾

慈愛が問題であれ連帯が問題であれ、他人の意義と現前の、本質的な隣人愛の、部分的で還元的で退化し墮落したこうした見方に直面して、ポランは、正義よりも「社会的衡平」(équité sociale) と呼ぶほうがよいものを引合いに出しつつ、もう一つの福祉政策を活用することを勧める。社会的衡平は、自由主義的人間主義、理にかなった社会的自由主義、を指し示す。それは、今日の社会において、政治的義務に、つまり国民的レベルで援助を整える義務に、諸必要や無能力(労働不能)や窮乏に対する救助に、気づいている。何よりも各人のケースに適合したサービスを、そしてそれが可能なところではどこでも一時的サービスを、援助し役立つことが問題である。

そうしてなされたサービス、そうして認められた援助は、道徳的なまた政治的な二重の義務の対象であるにもかかわらず、厳密に言って諸権利を、とりわけ決定的に獲得された諸権利を成すものではない。それは諸利益(avantages)である。最も恵まれない人々に認められる諸利益は、不可避免的に、行き渡る繁栄の程度の関数である。また、経済発展は周期的カーブをたどること、それは豊かな時期と危機の時期を経験することが知られている。援助の水準は、³³⁾ 経済管理の合理的条件と同様に、こうしたことを考慮に入れられないわけにはいかない。

3 人間性の原理

自由主義は、人間の社会的性質がその自由と不可分であるという、人間についての自由主義的考え方の中にしか、その社会的行動への基礎を見いだすことができない。一つの人間社会は、考察される国民の文化がそう理解する意味で、十分に人間的な生を生きることのできる人々から構成されねばならない。

ポランは自由主義的人間観をもう一度繰り返す。— 人間の特性をなすものは、彼が自由と意識の可能なもの、反省的で理性的な自由の可能なもの、であることである。彼は自由なので、彼はすっかり与えられたものではない。すなわち、彼の本性は、自由に己の本性をつくることにある。つまり、彼は己をつくるべきである。彼の自由は、それに内在する義務を伴う。すなわち、己自身を人間にすること、これは、永続的な、決してすっかり成就されない一つの義務である。なぜなら、各人にとって、自分の作品、すなわち、人間の一作品であると同時に、自分に固有の一作品 — 独創的で、またそれをよく考察すればユニークな — を成就することは、義務であるから。

自由と義務は、意識と理性的反省の可能なあの存在を、一つの道徳的存在にする。道徳的であることは、彼の諸行為や諸作品によって理解され、正当化されることであるが、その正当化は各瞬間に再び問題にされ、かつ再び引受けられる正当化である。それは、他の人々が、人間の尊厳、人間のすぐれた比類のない尊厳について語りながら表現したことである。それが彼の能力の範囲内にある限り、尊厳を、すなわち、各人間の反省的で理性的な自由を、また理解され正当化される一つの生を生きる彼の能力を、承認しかつ擁護することは「人間性の原理」である。

あらゆる自由主義は、本質上、人間主義である、とポランは言う。なぜなら、あらゆる自由主義は、すべての人間にその尊厳を認め、尊重し、かつ擁護しようとするから。「政治的自由主義」は、各人を、彼の諸行為において、また彼の諸作品において、従って、彼がその所有権を有する財産において、考察する。そしてそれは、すべての市民たちの間に一つの正しい秩序、一つの法の状態、を行き渡らせる。それは所与の文化の状態で、自由と理性的反省の可能な諸存在の社会生活の諸必要に応じて、法律を打ち立てる。「社会的自由主義」は、諸々の作品、財産、および功績でなく、各市民の生活の諸条件を考察する。それは、

すべての人に対して、ポランが規定したばかりの人間性の原理が尊重されるような、生活の諸条件を保証しようと努める。だから、自由主義国家が引受けるのは、一つの新しい使命である。³⁴⁾

問題は、いかにして国家は、非人間的諸条件のうちに生きる人々を、かれらの尊厳を尊重しつつ、かつ、かれらの自由を擁護しつつ、援助しうるかを知ることである。——かかる援助が、集合体が意のままに用いる大量の物質的諸手段によってしか作用しえないときに、また、かかる援助が、不可避的にかれらが有する共通なものにおいて考察され、かれらが有する異なった個人的なものにおいて考察されない、たくさんの諸個人にかかわるときに。いかなる諸条件で、私的事柄に属する隣人愛、慈愛、同情、ピティエによって鼓吹された他者への援助に、人間性の原理によって鼓吹された公的扶助が付け加わりうるのか。

まず最初に、何人も、他者のために、彼自身の反省的で理性的な自由の事柄にして義務であるものをなすことはできない、ということの思い起すことが望ましい。自分自身の自由を用いることや、自分の生活の主導性や責任をとることは、もっぱら各個人の事柄である。いわんや (a fortiori) 国家も、そのメンバーたちのどの人も、各市民の自由な諸活動に取って代ったり、徹底した仕方では彼の生活の面倒を見たりすることはできないだろう。——自律的で責任ある人間を、一種の養われた家畜にまで貶める危険を冒して。これが、「社会的正義」の主題に対するポランの大いなる反論の一つであった。

かかる原則が承認されるや、西欧の大きな産業国民の公権力は、耐えがたい貧困に脅かされたそのあらゆる市民たちに、人間存在にふさわしい生活を認めつつ、最小限の (minima) 物質的諸条件である生活の諸条件を保証することを目標にせねばならないだろう。公権力は、こうして、それ自体としては負債でない、一つの負債を引受ける。——それは、繁栄の諸条件に、また統治される社会の習俗に、関係している。それは、だから、まさしく負債であって、義務ではない。それは、財産に対応する支払われるべきものとして計算されるのであり、諸権利に対応する諸義務としては認められない。³⁵⁾

かかる負債には二種類ある、とポランは考える。第一のものは、運命が、その諸々の困難やリスクのために自律的な人間生活を送ることを決定的に不可能にした人々にかかわる。それは年齢や運命、不用意、が諸手段を奪った人々で

ありうる。それは病気または事故が、必要な身体的または知的諸能力を奪った人々でありうる。個人の好みに合わせた人間的諸配慮が、かれらの各々が達しようとするところの独立と人間性の最も高い水準で生活するのをかれらに許容することを、そうした人々に対して願おう。またかれらが、そのハンディキャップにもかかわらず、可能であるところの最も個人的な生活を送れる状態におかれることを願おう。

他方で、かかる負債は、再び運命が、それと社会的、経済的闘争の暴力、その結果生じる自然淘汰が、破産または失業に追いやった人々、または、それらによって自分自身では脱出することのできない諸状況におかれた人々、にかかわる。かれらを援助して、かれらを、かれらが自らの自律を回復し、自分自身の生活の責任を再びとることができるような物質的諸条件の下におくことが重要である。そうした人々に対して、後見の倫理は、それが一時的であって、かつ、それが責任の倫理を目的とする場合にしか意味をもたない。かれらがそうしうる限り、またかれらがそうしうるや否や、かれらを、かれら自身が改めて己の責任を引受け、かれら自身、生活の困難やリスクに直面し、自らの実際的自由の諸条件たる仕事と闘争に再び身をおき、そして、もう一度、人間として振舞うことができるような、生活と再教育の諸条件のうちにおかなければならない。

ポランによれば、あらゆる援助は、自律的生活の回復への励ましを伴わなければならない。それは物質的救助と同じくらい、道徳的かつ職業的な再教育であらねばならない。後見的援助の腐敗的諸結果に対して、かかる永続的な再教育は必要なものである。人間の真に人間的な生は、彼の生命の諸欲求の満足のかなたで、彼の生の物質的諸要求のかなたで、一つの文化に参加し、彼が自由、自律、反省、責任に至るときから、また、彼が精神の生活を生きたときから始まる。そこに、ついに³⁶⁾ 実際的で効果的な人間的自由がある。

生活の諸条件の人間性または非人間性の評価は、疫病のように幾つかのイデオロギーが広めるところの、人間についての馬鹿げた考え方を考慮することはできないだろう。ポランはそのことを十分に述べた。— 自由の実践、自由の反省的で理性的な使用は、苦労やリスクなしではすまない困難なつらい実践である。それは、仕事、闘争、および努力において行われる。人々を仕事、闘争、

および努力に対して保護するのでなく、その実行の諸条件を人間的にすることが重要である。

社会的扶助と仕事の保護によって与えられる生活の諸条件は、国民における習俗と現行の生活水準に対応する人間性の負債である。それは、国民の豊かさや、経済のよい働きによって負わされる諸必要に応じて計算される。その比率は、どんな場合でも、失敗しないために、国民経済の繁栄を条件づけている生産性や競争力の水準を傷つけることはできないだろう。援助と保護の水準は到達した繁栄の水準次第であるので、かかる援助と保護の水準を国民の繁栄を危険に陥れる点にまで上げることは、不条理で、非効率的で、破壊的であろう。この規則は必要不可欠な (sine qua non) 規則である。さらに、各個人の活動をなす反省的諸自由の自然的働きを歪める、国家の干渉は、それが一層大きいただけますます悪い影響を伴うこと、またそれは、諸自由の働きを統べる自然的諸法則に一層逆らうこと、を決して見失わないほうがよい。同様に、結局、各人が利益を有するのは、国家ができるだけ経済法則の諸結果に反して行動しないこと、また、人間性の原理が国家に割当てる諸目的を実現するために、できるだけかかる諸結果を利用しつつ行動することである。³⁷⁾

トクヴィル (Tocqueville) は — そこから彼自身はあらゆる諸帰結を引き出すことはできなかつたが —、正当にも、現代の自由主義的諸民主制を脅かす「後見的専制」³⁸⁾ を告発していた。その最も基礎的な諸欲求によって規定された、同じような平等な、数え切れないほどたくさんの諸個人の、満足と物質的安全を保証すると主張する、あの巨大な遍在する権力は、かれらに代ってなしえ、かれらに代って欲し、そして、かれらに自由な責任ある行為者として行動することを免除する。かかる権力は、順応主義的な思考の体系を配置するが、これは反体制派の人々を異邦人 (étrangers)、「精神異常者」(aliénés) にし、かれらは人間性への自らの諸権利を失う。かかる権力は、かれらを己がその牧者となる家畜の群れに変える。自称民主主義的で自由主義的な、この後見的専制は、全体主義への道を切り開く。われわれは今日では、目の前に、そうした卑しい隷従に屈する西欧諸国民をもっている。もしわれわれが明敏、勇気、そして自由への信頼と同時に、自由への愛を欠いているならば、これはわれわれをその諸々の脅威でつつみ、押しつぶしうる最も大きな危険である。³⁹⁾

注

- 1) African Spir, *Principes de Justice sociale*, Editions du Mont-Blanc, 1945. (*Recht und Unrecht*, 1879. の仏訳。)
- 2) Raymond Polin, *Le libéralisme Oui*, La Table Ronde, 1984, pp.70-71.
- 3) かつて、その秩序についての学(すなわち、実のところ形而上学)は、各人に対して、彼が正しくあるために、言い換えれば、十分に己の固有の務めを遂行するために、自らの本性に固有のものとしてあるものを実現するために、彼がなすべきことを述べるのを可能にしていた。(op. cit., p. 72.)
- 4) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.71-72,
- 5) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.72-73,
- 6) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.73-74,
- 7) Polin, *Le libéralisme Oui*, p.74,
- 8) R. Polin, « Quelques principes fondamentaux pour un libéralisme de notre temps », in *Revue des Sciences morales et politiques*, 1983, pp.199-200.
- 9) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.74-75,
- 10) Polin, *Le libéralisme Oui*, p.75,
- 11) Polin, *Le libéralisme Oui*, p.76, 「われわれの目の前で、あらゆるレベルで急激に広がった、マスプロ教育は、教育の諸制度を著しく墮落させた。新しい諸構造の設置も、スタッフの補充または形成も、その動きについていくのに成功しなかった。すべての個人は實際上、等しい素質をもつ、また不平等は社会の作品である、という原理から発しつつ、平等主義者たちは、台頭する世代の教育に新しい意味を与えようとする。破廉恥にも、幾人かの人は、教育に目的として、素質の発達や才能の高揚でなく、諸個人の平等化を与えることに躊躇しない。教育は凡庸さの領域になる。……その勢いによって、ひとが目撃するのは、中等教育の初等教育化、そして諸大学の中等教育化である。ひとはそのとき、いかなる脅威が研究に重くのしかかりうるか推察するのである。」(ibid.)
- 12) *ibid.*
- 13) Polin, *Le libéralisme Oui*, p.77, 「社会的正義は、その支持者たちが社会的連帯と呼ぶものの表現である。なおも連帯(solidarité)の概念について了解し合わねばならない。それはたしかにデュルケムが「有機的連帯」と呼んだものではない。なぜなら、有機的連帯は複雑な社会の只中で、そのメンバーたちの多様性とかれらが果たす役割の多様性から、従ってかれらの差異、かれらの不平等から生じるのであり、それらの相補性が、生き生きした有機体のなかにそれが存在する仕方では設けられ、連帯を保証するからである。それはデュルケムの語彙による「機械的連帯」、すなわちそのメンバーたちの均質性に基づく連帯でさえない。この連帯は、かれらの中の誰かに対してなされた悪のためにすべての人が苦しみ、ただ一人に対して生じる善をすべての人が一緒に享受するようにするものであって、未発達な諸社会に固有の緻密さの連帯である。それはむしろ、そのメンバーたちの各々が社会的全体と不可分であって、相互依存的で堅固な——堅固などは、すなわち語源が意味するように一塊の、である——一つの全体を形成する、あの全体に全面的に依存する、固さの連帯であろう。」(R. Polin, *La République entre démocratie sociale et démocratie aristocratique*, PUF, 1997, III, ch. 2, p.219.)

- 14) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.77 – 78,
- 15) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.78 – 79,
- 16) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.79 – 80,
- 17) Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, II, ch. II : De l'individualisme dans les pays démocratiques, *Oeuvres II*, Pléiade, pp.612 – 614.
- 18) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.80 – 81,
- 19) Polin, *Le libéralisme Oui*, p.81,
- 20) Polin, *Le libéralisme Oui*, p.82, 「各人の当然の諸利益が本人以外の他の人々によって決定され、またとりわけ保護されて生活することが重要となる、己の安全を確保するためにしかもはや生きない社会では、臆病があとのことはしてくる。これからはそのエレクトロニクスの武器を備えた、官僚機構の四方八方に広がった強制、およびその機構全体の働きをコントロールする、超-官僚制が³行き渡らせるテロールを忘れないようにしましょう。ひとはそのような超-官僚制を「ポリス」(police)と呼ぶ。そして、かかる意図しない言葉遊び — ポリスとは、当初は都市国家、ギリシア人の「ポリス」、の政治である — が告げているのは、全体主義体制において、すべての政治機関は「ポリス」の中に集中されるだろう、ということである。」(op. cit., pp.82 – 83.)
- 21) Polin, *Le libéralisme Oui*, p.83,
- 22) *ibid*,
- 23) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.83 – 84,
- 24) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.84 – 85,
- 25) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.85 – 86,
- 26) Polin, *Le libéralisme Oui*, p.86,
- 27) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.86 – 87,
- 28) cf. John Locke, *Two Treatises of Government*, Bk. II, ch. V, § 27 ; ch. IX, § 123.
- 29) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.87 – 89,
- 30) Polin, *Le libéralisme Oui*, p.89,
- 31) *ibid*,
- 32) Polin, *La République*, III, ch. 2, pp.229 – 230. 政治的共同体に生きる諸個人の、本質的に物質的で、たんに象徴的にのみ精神的な生活の考慮にこうして還元された社会的なものは、実際は、公的なものから私的なものまで、政治的なものから道徳的なものまで、経済的なものから文化的なものまで、社会における他のあらゆる生活面を無視し、無に帰してしまうという事実⁴に再び注意しなければならない。「社会的」正義は、諸々の欲望を、またそれなくして人間は獣でしかないであろう本来的な意欲する欲望を、犠牲にして、もっぱら諸々の必要に集中する。(op. cit., p.230.)
- 33) Polin, *La République*, III, ch. 2, pp.230 – 231.
- 34) Polin, *Le libéralisme Oui*, p.90, 一個人の慈善的行為を鼓吹する隣人愛は、元来、不完全で有限な人間、善と悪の原理としての自由を担う人間、に向けられている。思いやりのある人間は、だから、彼の隣人の中に、一人の有限な被造物と同時に、自らの自由のある何らかの使用をなした一人の個人を見る。自分にたいそう似ていると同時にたいそう

異なる彼の隣人への愛は、彼の自由を高揚させるし、また彼の尊厳を認める。窮乏している彼の隣人への援助は、まったく自然的に一つの私的事柄である。(op. cit., pp.90-91.)

35) Polin, *Le libéralisme Oui*, p.91,

36) Polin, *Le libéralisme Oui*, p.91-92,

37) Polin, *Le libéralisme Oui*, pp.92-93,

38) Tocqueville, *De la démocratie en Amérique II*, IV, ch. VI : Quelle espèce de despotisme les nations démocratiques ont à craindre, *Oeuvres II*, Pléiade, pp.834-840.

39) Polin, *Le libéralisme Oui*, p.93,