

統治の比較社会学

——真・善・美の歴史的位相——

山本 祥弘
堀内 進之介

本稿の目的は、統治の現代的位相を、近代初期から現代までを概観することによって歴史的に位置付けることにある。結論としては、歴史的には、政治が依拠し政治を糧とする価値や理念は、客観的世界／社会的世界／主観的世界という3つの世界に係留されてきたのであり、こうした視座から、神学的な時代・世俗化の時代・ポスト世俗化の時代という歴史的区分を、統治のあり様の変遷過程という点から意義付けることができる。すなわち、客観的世界を足場とした「真」を糧とする政治は、神学の時代および歴史哲学的・マルクス主義的世俗化の時代において、社会的世界を足場とした「善（公正）」を糧とする政治は、福祉国家的世俗化の時代において、そしてポスト福祉国家体制の現代は、主観的世界を足場に「美」を糧とする政治が展開されていることを示す。

本稿がこうした通時的な対比を、統治の比較社会学として論じるということは、「客観的世界／社会的世界／主観的世界」ないし「真／善／美」という区別自体をどのようなものとして扱うかということに関係している。マックス・ヴェーバーは、近代においては真／善／美といった異なる価値領域が自律してあるとしたが、本稿の視座は、真／善／美が自律的な価値領域としてあるかのように措定されることによって、政治を駆動させてきた統治のあり様を主題化するものである。

キーワード：客観的世界／社会的世界／主観的世界、真／善／美、統治

1 はじめに

現代における統治の特徴は、個々の人間の心理や身体、ひいては生そのものをフックとして成り立っていることにある。すなわち、とりわけ第二次大戦以降、個人の主観をターゲットにした心理学的テクノロジーがますます社会に浸透し（Rose 1999）、さらに現代では生命そのものをターゲットにした分子レベルの技術を介して、生命力は資本化され、「生それ自体の政治」が展開されている（Rose 2007）。

本稿の目的は、そうした統治の現代的位相を近代の始まりから現代までの統治の諸様式を概観することによって、通時的に比較し、歴史の中に位置付けることにある。したがって、ここでのわれわれの第一義的な主題は歴史社会学的な記述であって、ある種の価値や統治様式に対する批判／擁護の論理を展開することではない。むしろ本稿は、今日的な統治様式を生きるわれわれの日々の振舞いを主題化する作業に対して、そうした「批判的」議論の前提を提供するものとして位置付けられるであろう¹⁾。

結論を先に述べれば、歴史を統治論的に顧みようとする本稿の視座からは、政治が依拠し政治を糧とする価値・理念・世界像といったものが、客観的世界／社会的世界／主観的世界という3つの世界に順次係留されてきた様子を見て取ることができ、このことによって、神学的な時代・世俗化の時代・ポスト世俗化の時代（＝現代）という時代区分を、統治のあり様の変遷過程という点から意義付けることができるということである。すなわち、まず神学の時代とは、客観的世界（＝神の摂理）を措定することで「真」を糧とする政治が展開された時代であると言える。次に世俗化の時代とは、第一に、神の摂理に替えて歴史哲学（マルクス主義に代表される）的に人間の本来性・ありうべき社会といったものとしての客観的世界を措定することで「真」を糧とする政治が展開された時代であり、第二に、なおも進歩信仰を維持しながらも、人間の本来性としての客観的世界を先取る「真」の政治に替えて、社会的世界を足場とした「善（公正）」を糧とする福祉国家

体制が展開された時代である。そしてポスト世俗化の時代である現代は、福祉国家体制の崩壊によって進歩信仰が後退し、社会的世界を足場とした「善（公正）」の政治に替えて、主観的世界を足場にした「美」を糧とする政治が展開されている時代である（図1）。

われわれは後述するように、これら3つの世界に、それぞれ真／善（公正）／美という価値が主導概念として対応していることを見出す。これらは奇しくも、ヘーゲルの哲学体系においては、理性／悟性／感性の区別として描かれたものである。

本稿が依拠する統治論的視座は、客観的世界／社会的世界／主観的世界ないし真／善／美という区別そのものを捉えようとするものであり、ヨアヒム・リッター（Ritter 1963=2002）が「埋め合わせ理論」として提起した、統治性に関する機能主義的なアプローチを背景とするものである。これによって、言うなればわれわれは、機能主義的に真・善・美が、いわば統治のメディアとして等価であることを見出すわけだが、こうした統治論的視座はマックス・ヴェーバーやユルゲン・ハーバーマスによる議論のメタレベルに位置していると言えよう。ヴェーバー（Weber 1919=1980）は、異なる価値領域が和解しがたく並立したものとして近代社会を描いたが、それは、真／善／美といったものが、価値領域として自律してあるという見方であり、ハーバーマスの議論もこうしたヴェーバーの見方を踏襲している。これに対して、われわれの視座は、既に述べたように、真／善／美があたかも自律的な価値領域としてあるかのように措定されることによって政治を駆動させてきた統治のあり様を主題化しようとする水準に位置している。そして、このように真／善／美を、近代社会における自律的価値領域として平面的に捉えるにとどまらず、メタレベルの統治論的視座から歴史的位相として捉える見方からは、真／善／美（客観的世界／社会的世界／主観的世界）の歴史的循環、したがって統治様式の歴史的循環（もちろん理念的にであるが）を問題にすることもできるようになる。本稿は、真／善／美という主導的価値の歴史的循環（統治様式の歴史的循環）の中で、ある時代においてどの側面が前景化して

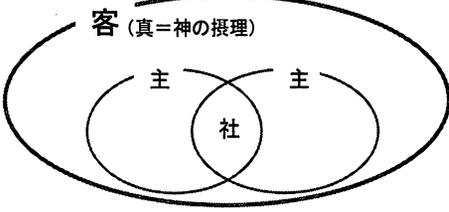
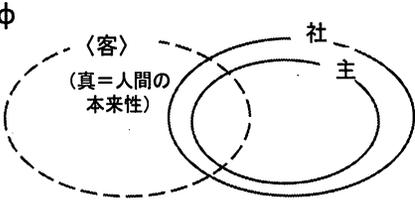
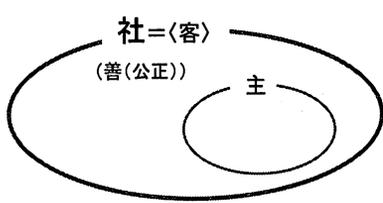
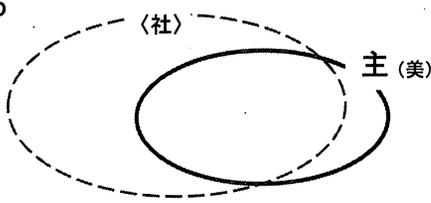
時代区分	統治における主導領野 (客:客観的世界, 社:社会的世界, 主:主観的世界)	正統化装置としての 主導概念
神学の時代	 <p>客\supset(主\cup主\cup社), 社=(主\cap主), 「人間の世界」=社\cup主.</p>	神学, 万物理学 (物語論的正統化)
世俗化の時代	 <p>\langle客$\rangle \cap$社の最大化が目的, 社\supset主.</p>	マルクス主義 (イデオロギー的正統化)
	 <p>社=\langle客\rangle, 社\supset主.</p>	福祉国家 (イデオロギー的正統化)
ポスト世俗化の時代	 <p>\langle社$\rangle \ni$主, 主$\cap$$\langle$社$\rangle$の最大化が目的.</p>	ポスト福祉国家 (感情的動員)

図 1

いるか記述しようとする、つまり、統治の位相を記述しようとするものである。

以上のような視座から、本稿では現代社会を主観的世界と「美」的なものが前景化した社会として歴史的に位置付ける。そうした視座に意義があるのは、「美」的な社会が「真」を糧とする統治へと還流していこうとする局面において不可避免的に孕むある種の危険を把握する手助けになるからに他ならない。ナチズムの台頭が主観的世界をフックにした「美」的な動員という側面を有していたように、「美」と政治の諸関係はどの時代にあっても、それが主題となるころでは大きな危険を孕んでいると言える。既に述べたように、真／善／美が理性／悟性／感性に相応するものであってみれば、感性（「美」）が前景化している現代においては直ちに感情に訴える動員が生じるし、また、政治の「美」化は保守的な態度を、「美」の政治化は権威主義的な心性をも惹起しうるのであろう。現代社会が高度に再帰的な社会、自明なことなど何もないということが自明となった社会、恣意性が自覚された社会であることによって、政治の足場はほとんど不可避免的に主観的・「美」的な領域に置かれることになり、あらゆる行為は（美的）決断や投企という性格を自ずから強めることになる。こうした状況にあつて、美的決断が政治の恣意性に居直る態度や心性を惹起するのか、それとも恣意性の絶えざる更新に見出されるのかは、時代の偶発性を伴いもするに違いない。とはいえ、時代の偶発性に「美」と政治の諸関係を投げ出すことは、何にもまして危険と言うべきであらう。なぜなら、それはすでに意図せずして政治の「美」化に与しているからである。

以下では、まず神の摂理としての「真」に依拠する神学の時代、および人間の本来性としての「真」に依拠する第一の世俗化の時代を客観的世界の時代として、次に「善（公正）」に依拠する第二の世俗化の時代を社会的世界の時代として、そして「美」に依拠するポスト世俗化の時代を主観的世界の時代として、順次概観していこう。

2 客観的世界の時代——神学の時代および世俗化時代における「真」の政治

キリスト教が勢力を拡大した要因の一つは、律法を重んじることで排他性を維持するユダヤ教に対し、愛と信仰によって万人の救済可能性を説いたことにある。しかし、教会組織の拡大や、異教に対する自己弁護の必要が生じたことによって、信仰と理性を統一すべく教義の整備が求められるようになり、神という超越項を中心に据える一大秩序が構想されていくことになる。皇帝権力は、王権神授説をはじめとして、これを最大限に利用し、自らの支配の正当性・正統性を神の「真」性から引き出してきた。そこでは、軍事貴族ないし軍事市民の政治的自律性を弱体化させながら確立されてきた祭司権力が、「^ライ^ト国^カ家^キ奉^ル仕^キ義^ム務^ル」(ヴェーバー)を課すことによって民衆を支配する。すなわち、神の摂理としての客観的世界と、そこに依拠する「真」を糧とした統治であり、「真」を統治の糧とすべく神の摂理＝客観的世界を保持しようと努める政治である。いわば神学（そして万物学）による物語論的正統化と呼んでよいだろう。

客観的世界を神の摂理とするか否かの違いはあれ、客観的世界と「真」に依拠し、これを保持することによって成立する統治の構図自体は、17世紀の歴史神学の終焉の後も、マルクス主義的プロジェクトから福祉国家体制に至る世俗化の時代を通して、機能し続けることになる。後述するように、17世紀における歴史神学から歴史哲学へのパラダイム転換によって、真理性の係留点が神の摂理から人間（の制作能力）へと移行した後は、「人間の真の自然史」たる歴史科学（マルクス）によって見出された人間の本来性や「ありうべき社会」といったものが、「真」なるものとして参照されるようになるのである。ここでは依然として、何らかの本来性が先取りされており、それらが神の摂理の機能的等価物となっていた。したがって、歴史哲学的・マルクス主義的世俗化の時代における政治は、なおも客観的世界を足場とした「真」を糧とし、また「真」を糧とするために、客観的世界を維持

せねばならなかったわけである。

ここでわれわれは、神学の時代と世俗化の時代との、こうした断絶と連続性を象徴するものとして、ジャンバティスタ・ヴィーコの神学的世界観とそれが辿った逆説的な顛末を見出すことができよう。既に14世紀においてスコラ神学は、いわゆる「普遍論争」を通じて、信仰の意義を確保するためにむしろ信仰と理性を分離する方向に向かい、それによって内部から崩壊していたが、17世紀になって、それまで神の管轄事項であった歴史や人間の運命が、人間自身が切り開き得るものとされるようになり、歴史神学からルネサンスを経て歴史哲学へとパラダイムは転換する。この転換期にあってヴィーコは、歴史哲学ないしデカルト的自然学の傲慢さに違和感を表明しつつ²⁾、なおも神の摂理の不可知性・不可侵性を理論化しようと、「敬虔な学」としての「新しい学」を構想し、「真なるものと作られたものとは置き換えられる」という原則を提示した³⁾。しかし、神の世界の不可知性と人間の認識能力の限界をこそ主張したはずのヴィーコの神学的原則は、歴史哲学者たちによって、歴史的主体としての人間の無限とも言える可能性を主張するものとして読み替えられていったのである。

ヴィーコは、「この文明社会が人間によって作られたのはたしかであり、したがってその諸原理はわれわれ自身の間人間の諸様態のうちに見出されうる」ものであるとし、他方、「自然界を作ったのは神なのだからそれについての学をもつのは神だけである」(Löwith 1968=2001: 201)として、真理は、前者の文明社会ないし諸国民の世界に対する／における考察にこそ見出されるとした。このように真理を人間の世界に係留することで、神の摂理を認識することが根源的に不可能であることを強調するヴィーコの目的は、主知主義的な歴史哲学に対して、神の摂理の不可知性を擁護することに他ならなかった。こうした主張にも表れている通り、ヴィーコにおいては、真なるものの基準は作ることそのものに求められている。確かに、知ることと作ることとの同一性に真理性の担保を見出すということ自体はヴィーコの独創ではなく、スコラ神学において基本となる発想の一つである。

とはいえ、認識と制作の前提関係が逆転している点に両者の違いがある。すなわち、スコラ神学では神の認識作用が制作の前提に据えられるのであって、知ることと作ることの置換可能性を意味するものではない。これに対し、ヴィーコは制作しうることを「真」の認識の条件に据えることで、あくまで真理を人間の世界に保留させるのである。したがって、ここでヴィーコは、主知主義的なスコラ神学に対して、主意主義の立場に立つことによって神の摂理の不可侵性をより確実なものとすることを意図していたと言えよう。

こうしたヴィーコの主張を、クローチェは、人間の自由で自律的な活動が歴史的世界を創造するのであり、またそうであるからには、人間は自らの創造したものを完全に知ることができる、という歴史哲学的主張として解釈した。もちろん、こうしたクローチェの解釈はヴィーコの意図を見誤ったものである。むしろ、ヴィーコは、歴史の経過を、「人間によって作られた世界ではあるが、しかし自由な決断や選択よりむしろ運命の必然性に近いものによって巧みに隠されてもいるような世界として捉えた」(Löwith 1968=2001: 215) のであり、神の摂理が名指し得ぬもの、語り得ぬものであることを主張するためにこそ、真理を人間の世界に保留することで人間の能動性を、ひいては人間世界の必然性を名指したのである。

あくまで歴史を「摂理の歴史」と考えたヴィーコの「敬虔な学」は、しかし、実際にはクローチェによる誤読が示していたような方向へと、神学的前提が脱色されながら世俗的に展開し、歴史における「工作人(homo faber)」の特権性を浮上させることになった。実際、工作人は近代自然科学・技術を通して自然の世界を支配し、またそれを通して文明世界をも変えていくほどの制作能力を手に入れたのであり⁴⁾、ここに至って、神の摂理として不可知なものとされていた客観的世界が、人間の世界たる社会的世界・主観的世界へと全面的に繰り込まれ、真理を保留する超越項が消滅することになる。つまり、「真」は神によって最終的に担保されるものではなく、人間の営みそれ自体が最終的に「真」性を担保するものとされるようになったのである。

とりわけ、マルクスはその関心をもっぱら文明世界に向け、自然を人間の歴史的活動の従属的予備条件に格下げした。すなわちマルクスは、「人間の真の自然史」として歴史科学こそが唯一の科学であるとの宣言のもと、すべての精神生活や思考は社会的歴史的前提を持つとしたのである。こうした真理観が成り立つための条件は、労働社会の「工人」が世界の支配権を獲得していると観念されていることに他ならない。

既に述べたように、神学の時代と世俗化の時代とのこうした断絶にも拘わらず、統治の糧としての「真」が神という超越項によって供給されなくなったからといって、「真」を糧とする政治＝客観的世界を再生産する政治が終焉したというわけではない。今度は、人間の本来性や「ありうべき社会」といったものが先取りされ、それが「真」として神の機能的等価物となったのであり⁵⁾、歴史哲学的・マルクス主義的世俗化の時代の統治は、なおも客観的世界を足場とした「真」を糧とし、また「真」を糧とするために、客観的世界を維持せねばならなかったのである。

3 社会的世界の時代——世俗化の時代における「善（公正）」の政治

かつて敬虔な時代において神の摂理への信仰が果たしていたのと同じ機能を、神なき近代においては進歩の概念が果たすことになる。進歩とは、時間を純粹に歴史内在的に考えようとする、つまり、時間を自然との関連を抜きに考えようとする最初の概念である(Bolz 1994 = 1994: 3)。人間の本来性を回復するというマルクス主義的政治のプロジェクトは、こうした歴史哲学的な進歩信仰ないし理性信仰を背景としていた。しかしながら、20世紀の現実が知らしめたものは、むしろ理性の逆説であった。歴史を顧みるなら、本来的に先取られた「真」を糧とし、それゆえ「真」の足場たる客観的世界を再生産しようとするタイプの統治が孕むことになる危険を、われわれは容易に見出すことができる。既に Weber (1920=1989) が指摘し、Horkheimer and

Adorno (1947=1990) がラディカルに定式化したように、「真」へと向かおうとする理性的な営みが人間の生存条件そのものを掘り崩してしまうという危険性が、とりわけナチズム体験を通じて広く認知されるに至った。Adorno (1964=1992) は、ハイデガーの哲学に取り消し難く滲み入っている「本来性」の思考を批判している。こうして本来性＝「真」の視座からする世俗化時代の政治はその説得力を失速させていったのである。

これに加えて、とりわけ第二次大戦後に生じた市場経済の急成長が見逃されてはならない。この経済成長は、労働条件の大幅な改善を伴うものであり、人間の本来性の回復を求めるマルクス主義的政治は、半ばその目的を成就した形となって、その政治的足場を失うことになった。同時に、資本主義システムを補完するケインズ主義等の制度的技術に対する信頼、いわば「受動的信頼」(ギデンズ)をベースとした福祉国家的な秩序の形成が広く是認され、問題の戦線は、資本主義か社会主義かといった社会構造そのものの選択の問題から、分配に関する制度技術的問題へと縮小されていったのである。

こうして、本来的な「真」と客観的世界に依拠した政治は、その危険性が体験され、有効性をも減じていく中で後景へと退き、替わって「善(公正)」の理念が主導的価値として浮上してくることとなった。福祉国家体制として現れ出た第二の世俗化時代の統治は、「善(公正)」を糧とするのであり、その拠り所としての社会的世界を前面に押し出すことになるのである。ジョン・ロールズの『正義の理論』は、言うまでもなく一つの典型である。ロールズは、基本財の分配に関する基本原理の選択について、もし諸個人が「無知のベール」のもとで思考実験するなら、採択される原理は、個々人の平等な自由の原理と、格差は最も恵まれない者が絶対的スケールで有利になる場合にのみ認められるという原理の二つの原理であるとし、社会的再分配を、自己利益を図るための契約の履行として根拠づけようとする(Rawls 1971=1979)。こうした思考実験で想定されている「原初状態」の個々人は、「善の構想」すなわち「いかに自分の人生を生きるべきかについ

て、なにが自分の人生を生きるに値するものにするかについて、その人が抱く信念のセット」を、持ち合わせてはいない(Mulhall and Swift 1992=2007: 6)。つまり、ここで目論まれていたのは、人間の本来性のような「真」なるものを先取ることのない政治哲学であると言えよう。

また、近代においては異なる価値領域が自律化して存在してあるというヴェーバーの主張に依拠し、一貫して「システム/生活世界」の基本的区別を固持しながら、公共空間におけるコミュニケーションを自律的領域として囲い込もうとするハーバーマス(Habermas 1981=1987)の試みも、それが行政国家としての福祉国家に対する批判を伴いこそすれ、「真」を糧とする政治が孕む反近代的野蛮への逆行という危険への警戒から、社会的世界に主導権を握らせようとする政治の顕著な例と言える。

世俗化の時代における「善(公正)」と社会的世界の前景化は、しかし、本来性や「真」を標榜する客観的世界を重要な参照点として維持しようとする政治が端的に無意味になったということの意味しない。むしろそれらは、意味論としてストックされ、活用され続けることになる。こう言ってよければ、仮想敵として機能し続けるのである。客観的世界を仮想敵と見なすその足場こそは社会的世界であり、したがって、福祉国家的世俗化時代の統治は、「善(公正)」を糧とすべく、社会的世界を再生産していくこととなるわけである。こうして統治の基礎は、客観的世界の保持から社会的世界の保持(客観的世界/社会的世界・主観的世界の区別の保持)へとスライドしたのである。

4 主観的世界の時代——ポスト世俗化の時代における「美」の政治

福祉国家体制における統治は、社会的世界に位置付く「善(公正)」を糧とし、ゆえに社会的世界をそれとして保持しようとしてきた。マルクス主義的世俗化の時代に引き続き右肩上がりの進歩・成長を理念的・政治的に維持してきた福祉国家体制も、しかし、むしろその成功

によって、それが内包していた問題的側面が表面化するに至り、さらにグローバル化と社会の再帰化の加速によって、体制の維持が困難となった。同時に、福祉国家体制が糧としてきた「善（公正）」の理念もまた、その正統性を問い直されることとなり、ロールズのリベラリズムも、コミュニタリアン（と目される論者）によって、そもそも「原初状態」の個人を形成した価値の等閑視、個々人の価値の「共約不可能性」（マッキンタイア）の看過が批判されることになった。そして、「善（公正）」が道徳的生活の一面に過ぎず、したがってそれが道徳的生活の他の側面を抑圧しうるものであること、また、個人が立脚するいかなる基礎的な前提や枠組みも、その対立者に対して根底的なレベルで正当化することはできないといった事態が、ますます主題化されるようになってきたのである。

例えばアクセル・ホネットは、社会的不公正が社会批判の正当な対象であるという前提そのものが十分な根拠を持たないと指摘する。

このように議論が規範の問題に全面的に集中しているのは、あらゆる社会批判の正当な対象となりうるのは社会的不公正であるはずだ、という前提のゆえである。だが、実はこの前提そのものが十分な根拠を持っているわけではない。このように前提を狭くとることがいかに意味がないかは、一般的に見て、たとえリベラルな社会においても、社会的不公正とはまったく別の状態が悲惨として経験されることを考えるだけで分かってしまうものである。例えば、諸要求を充足させてくれるその仕方だけを誤りとするのではなく、これらの要求そのものを「誤り」とすることも十分に可能なのである。あるいは、われわれの要求や願望を引き起こすメカニズムそのものが全体として怪しいという信念をわれわれが持つことも十分にありうる (Honneth 2000=2005: 82-3)。

ホネットは、ある状態が不公正な状態として診断される際に用いられる、予め構築された図式の前提となっている要求や利害の内容や方

向性そのものを問う水準、つまり、「公正な社会秩序をめぐる道徳的判断の場としての規範に関わる妥当要求にまでまだ到達していない段階」(Honneth 2000=2005: 83)を主題化しようとする。すなわち、社会的世界に視座をとって社会的不公正の是正を目指す営みが、一定の基準を満たす／満たさないというコードに専ら依拠したものであるが故に、またそうしたコードに依拠した決定を行政システムが大量生産するものであるが故に、ある種の抑圧・排除をもたらし得るものであってみれば、ここにおいて、それを主題化する視座は主観の世界に求められているのである。

ホネットと同様の視座からする実践を、アンソニー・ギデンズは「ライフ・ポリティクス」と呼び(Giddens 1991=2005; 1992=1995; 1998=1999)、ウルリッヒ・ベック(Beck 1986=1998)が再帰的近代の問題的帰結として言及した「個人化」を、「自己の再帰的プロジェクト」としてむしろ積極的に引き受けるべき時代が到来していると強調する⁶⁾。

ライフ・ポリティカルな問題は抽象的システムの外では論議されえない。様々な種類の専門知識から引き出される情報がその定義の中心にある。しかしライフ・ポリティカルな問題は、解放された社会環境で私たちが人生をいかに生きるべきかという問題に集中するので、道徳的または実存的な問題を前面に出さざるをえない。ライフ・ポリティカルな問題は、制度的に抑圧されたものの回帰に対して、中心的な議題を与える。そうした問題は社会生活の再道徳化を求め、モダニティの諸制度が意図的に消滅させる問題への新たな感受性を要求するのである(Giddens 1991=2005: 254)。

翻ってわれわれは、社会批判の可能性を模索するホネットやギデンズのこうした主張から、それに対応するものとして、統治の現代的位相を見出すことができよう。すなわち、社会的世界(客観的世界／社

会的世界・主観的世界の区別)の保持を基本戦略とする福祉国家的な統治の恣意性が明るみに出た今日では、統治のフックは社会的世界から主観的世界と「美」へとスライドしているのである。「存在論の終焉」と「不確定性の支配」が認識を導き、「多元性」が規範的色彩を帯びる社会にあって、あらゆる行為は投企・決断としての性格を強めることになるのであり、この意味で、主観的世界の前景化は、「美」の前景化に他ならない。こうして現代の統治は、主観的世界を足場とし、「美」を糧とするのである。

ここでわれわれは、現代社会が主観的世界と「美」とに向かうことの不可避性と積極性的意義とを見据えるのみならず、そうした社会が孕む固有の危険性をも見据えねばなるまい。ポスト・モダンにおいて「美学が現代の主導的学問へのしあがっている」と言うノルベルト・ボルツの次のような記述は、このようなアンビバレンスを指し示しているものと読める。

今日、人は理性の体系のなかで神話への窓を探し求めているのである。こうして、自己に絶望した近代は、この近代自身が自己の存在をそれに負っている基本的過程、つまり世界の脱魔術化および世界のアウラの解体を撤回しようと企てているのである。啓蒙されたこの世界が疎外されている状態は、この世界を再アウラ化(Re-auratisierung)することによって耐えられるものとしなければならない。そして合理的に脱魔術化されている人間たちに、この再アウラ化は美的な代償魔術化(Ersatzverzauberung)という慰めを与えねばならない。(Bolz 1994=1994: 17)

歴史的視座からは、美と政治の諸関係はどの時代にあっても、それが主題となるころでは大きな危険を孕んでいる。政治の美化は保守的な態度を、美の政治化は権威主義的な心性を惹起しうるからである。美的決断が政治の恣意性に居直る態度や心性を惹起するのか、それとも恣意性の絶えざる更新に見出されるのかは、時代の偶発性を伴いも

する.とはいえ,時代の偶発性に美と政治の諸関係を投げ出すことは,何にもまして危険であろう.なぜなら,それはすでに意図せずして政治の美化に与しているからである.「美」的な主題が前面化している今日の社会においては,なおさらそうである.学問の政治的な中立性を標榜することですら,政治的な態度以外の何ものでもない.こうした政治的態度は,その意図の如何を問わず,いまや結果的に既存の政治の正当化に加担するものとなる.

5 結びにかえて

本稿では,神学の時代からポスト世俗化の時代である現代までの統治様式の変遷を概観してきた.要約するならば,まず神学の時代においては,神の摂理としての「真」を糧とすべく客観的世界を保持する政治が支配した.世俗化の時代における政治も,引き続き客観的世界を保持しようとする政治であったが,ただしそこで掲げられた「真」は,脱魔術的な「真」すなわち工作人としての人間の制作能力に係留される「真」であった.この「真」はまた,人間の本来性の謂いであったが,しかし,本来性としての「真」と現実社会との外延を一致させようとする営みの孕む危険性が,とりわけナチズム体験によって認知されるにつれ,統治の主導領野は客観的世界から社会的世界へとずれ込み,「真」に替って「善(公正)」が主導的価値となっていくことになる.この更なる脱魔術化の段階,世俗化の第二の段階における政治は福祉国家として体现されたが,これもシステム自体が内包する問題から崩壊するに至り,新自由主義と新保守主義の台頭を招いた.こうしてポスト福祉国家・ポスト世俗化時代である現代における統治の主導領野は,社会的世界から主観的世界にずれ込み,「美」が主導的価値となっているのである.

こうした統治の比較社会学の視座からは,今や次のようにも言うことができよう.すなわち,それぞれの時代の統治は,それ固有の限界と危険性を孕むものであるが,歴史的には,それら限界や危険性は「克

服」されたり「打倒」されたりしてきたというよりも、むしろ、準拠点となる価値領域が横滑りすることによって、ある種の限界や危険性は後景化・周辺化されてきたのであり、また、足場に据える価値領域の周辺に他の価値領域を再配置して見せることで、統治はそれらを「敵」として利用しもする。問題自体は消滅することなく、問題の解決とは問題の定義変更にはならない (Luhmann 1968=1990: 238-9)。統治コードの変更 (統治の足場となる世界の変更) とともに、問題は定義変更されることによって「解決」されたり、解決可能な問題へと変換されたりして、隠蔽ないし後景化されるのである。

こうした視座からすれば、政治の主導的理念が歴史的に真・善・美と変遷してきたことを、一回起的な歴史的な事柄としてではなく、循環し得るものとして見ることができよう。あるいは、方法的にそのように見ることによって、「美」を糧とする種類の政治がやがて引き寄せるかもしれない「真」を糧とする種類の政治の負の側面を抑制する手掛かりを、現在において見出すことに期待をかけることもできるのである⁷⁾。既に述べたように、「美」と政治の関係の偶発性が高まり、政治の恣意性を踏まえた振舞いは、保守主義にも権威主義にもなりうる。現代社会では、いわば、あらゆることが危険なのである。

しかるに、今日において「批判」という営みに意義を見いだそうとするならば、それは「否定の否定」としてのみ可能であると言えよう (Adorno 1966=1996: 501)。そうした営みは、決して「措定」に移行することなく批判そのものの自己反省の回路を開いておかねばならない。現代の社会とは、統治の歴史的位相という視座からすれば、ヴェーバーの言う「価値自由」(Weber 1904=1998) を、単に社会科学方法論としてではなく、むしろ倫理的態度としてより強く引き受けることが、われわれにとって重大な意義を生ずるような社会なのである⁸⁾。

[注]

- 1) 統治の現代的位相、および今日的な「批判」のあり様については、大河原・堀内 (2008) で詳細に検討されている。

- 2) ヴィーコは、数学的認識の真理性と確実性を基礎に据えるデカルト的自然学への違和感を次のように表明している。「……自分の判断にしか従わず、幾何学的方法しか使わないのは行き過ぎである。今や、これらの極端から中庸へと立ちもどるべき時であろう。つまり、自分の判断に従いつつも、しかしながら権威にもなにごしかの配慮を払うべき時なのである」(Löwith 1968=2001: 210-1)。
- 3) Löwith (1968=2001) は、ヴィーコを神学に引き付けた上で、ヴィーコの主張が逆説的にも世俗化を加速させたという逆説を強調する。これについて、上村(1987: 108-9)は、ヴィーコの論理をもっぱらスコラ神学に依拠したものとして捉えることは出来ず、むしろ近代的テクノロジーにも繋がる技術知的・実験主義的な地盤をも持ったものであると指摘すると同時に、レーヴィットの戦略的意図は十分理解できるとしている。本稿では、既に述べたように、神学の時代と世俗化の時代という断絶と、両者ともに客観的世界と「真」を保持しようとするという連続性とを象徴するものとしてヴィーコを位置付ける。
- 4) 制作者としての人間は、外部の世界を作り変えるだけではない。すなわち、製作者は製作者そのものを制作するに至る。既に1960年代には、バイオテクノロジーと情報技術が社会を編成する二大テクノロジーとなり、「人間」の意味論が主題化するであろうことがはっきりと見通されていた。例えば、U. Spiritoは、次のように述べた。「今日では真なるものと作られたものは置き換えられる〔という原則〕は人間主体の地平に移っている。今や二つの科学が第一線に立つ。人間の活動の対象から、人間の活動そのものを対象と考えることへの遡行をめざすような科学として、それらは確かに将来の科学を代表している。すなわちその二つの科学とは、生物学とサイバネティクスである」(Löwith 1968=2001: 236)。そして、Löwith (1968=2001: 236)は、次のような(反語的な)問いを投げかけている。「最後に浮上する問いは、人間

が事実上は作りうるすべてのものを作ることを禁ずるような法廷が人間を超えたところに、そして人間のためにいまだ存在するのか。それとも、われわれの作りうるという力にはなんの限界も置かれてはいないのかということである」と。なお、山之内(1987: 112)によると、こうした人間の自然および歴史に対する関係を主題化し、近代に対抗する拠点として、レーヴィットは「自発的にする受苦と克己」を挙げていると見ることができる。

- 5) 山之内(1997: 41)もヴェーバーに拠りながら、「マルクスは歴史的時間性そのものを、科学の名において、神学的な予言の場と化した」のであり、それは中世神学の転移形態に他ならなかった、としている。
- 6) ギデンズは、『福祉』が否定的な意味合いしか持たず、主として貧困層のみを対象としてきた国では、アメリカで実際にそうであったように、結果として、世論の分裂を招来する」(Giddens 1998=1999: 181)とし、また、「給付額がトップダウンで決まることからわかるように、福祉国家は本質的に非民主的なのである」(Giddens 1998=1999: 188-9)として、「善(公正)」を糧とする従来の左派による「解放のポリティクス」の限界を指摘している。ただし、「ライフ・ポリティクス」の地平は、「解放のポリティクス」の一定の成功を条件とするものであり、「解放のポリティクス」は重要であり続ける。
- 7) 大河原・堀内(2008)は、統治の現代的位相を、とりわけ心理学的テクノロジーの側面において分析し、批判=実践の可能性を「克己」に見出している。
- 8) したがって、統治の比較社会学という視座からは、馬場(2001: 171)の次のような実践論は、いくつかの点でやや不十分に映る。馬場は次のように述べている。「自己の言説をその内容からして批判的である規定したうえで、現代社会において批判を貫徹することの困難さや不可能性を前にして肩をすくめたり奮闘して見せるのが、悲劇としての批判である。一方喜劇的批判は自己の言

説が結果として批判となるであろうことを見越してしかしそれを目的とすることなく、分析を推し進める。それが既存の制度に沿った単なる義務であるか、それとも制度を破壊しかねないアドベンチャーなのかは、それ自体からは決定できない」と。確かに、批判や分析は、それ自体において「批判的」であることを示しうる外部を持たない。その意味で、批判は常に流動的なものとなる。しかし、であればこそ「自己の言説が結果として批判となるであろうことを見越」すことの困難さが見据えられなければなるまい。社会的には何を帰結するのかを予め把握することなどできようもないのであればこそ、批判や分析を行う者には、責任倫理が要請されるはずである。既に述べたように、政治的中立を標榜することも、それ自体ひとつの政治的な振る舞いに他ならない。したがって、我々にできることは、「ひとつの企投」だけであろう。こうして今日では、「批判」という目論見は、むしろ「自己の言説をその内容からして批判であると規定したうえで、現代社会において批判を貫徹することの困難さや不可能性を前にして肩をすくめたり奮闘して見せる」ものとして立ち現われるべきものとなっているのである。

〔文献〕

- Adorno, Theodor W., 1964, *Jargon der Eigentlichkeit Zur deutschen Ideologie*, Frankfurt: Suhrkamp. (=1992, 笠原賢介訳『本来性という隠語——ドイツ的なイデオロギーについて』未来社.)
- , 1966, *Negative Dialektik*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (=1996, 木田元・徳永恂・渡辺祐邦・三島憲一・須田朗・宮武昭訳『否定弁証法』作品社.)
- 馬場靖雄, 2001, 『ルーマンの社会理論』勁草書房.
- Beck, Ulrich, 1986, *Risikogesellschaft Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag. (=1998, 東廉・伊藤美登里訳『危険社会』法政大学出版局.)

- Bolz, Norbert, 1994, “Antimodern—promodern—postmodern” (=1994, 三島憲一訳「アンチ・モダン プロ・モダン ポスト・モダン」『岩波講座 現代思想 14 近代／反近代』岩波書店.)
- Giddens, Anthony, 1991, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press. (=2005, 秋吉美都・安藤太郎・筒井淳也訳『モダニティと自己アイデンティティ——後期近代における自己と社会』ハーベスト社.)
- , 1992, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Stanford: Stanford University Press. (=1995, 松尾精文・松川昭子訳『親密性の変容——近代社会におけるセクシュアリティ, 愛情, エロティシズム』而立書房.)
- , 1998, *The Third Way*, London: Polity Press. (=1999, 佐和隆光訳『第三の道—効率と公正の新たな同盟』日本経済新聞社.)
- Habermas, Jürgen, 1981, *Theorie der Kommunikativen Handelns*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (=1987, 丸山高司・丸山徳次・森田数実・馬場孚瑳江・脇圭平訳『コミュニケーション的行為の理論 下』未来社.)
- Honneth, Axel, 2000, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp Verlag. (=2005, 加藤泰史・日暮雅夫他訳『正義の他者 実践哲学論集』法政大学出版局.)
- Horkheimer, Max, and Theodor W. Adorno, 1947, *Dialektik der Aufklärung Philosophische Fragmente*, Amsterdam: Querido Verlag. (=1990, 徳永恂訳『啓蒙の弁証法』岩波書店.)
- Luhmann, Niklas, 1968, *Zweckbegriff und Systemrationalität Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen*, J.C.B. Mohr. (=1990, 馬場靖雄・上村隆広訳『目的概念とシステム合理性 社会システムにおける目的の機能について』勁草書房.)
- Löwith, Karl, 1968, ‘ Vicos Grundsatz: verum et factum convertuntur ’ in *Aufsätze und Vorträge 1930-1970*, 1971, Stuttgart, Kohlhammer. (=2001, 村岡晋一・瀬嶋貞徳・平田裕之訳『ヘーゲルからハイデガーへ』作品社所収.)

- Mulhall, Stephen, and Swift, Adam, 1992, *Liberals and Communitarians 2E*, Blackwell Publishing Ltd. (=2007, 谷澤正嗣・飯島昇藏他訳『リベラル・コミュニタリアン論争』勁草書房.)
- 大河原麻衣・堀内進之介, 2008, 「能動性の統治論的考察——「自己との関係」の現代的位相」『社会学論考』29 首都大学東京・都立大学社会学研究会.
- Rawls, John, 1971, *A Theory of Justice*, Harvard UP. (=1979, 矢島鈞次訳『正義論』紀伊國屋書店.)
- Ritter, Joahim, 1963, “Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft”, in: *Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster*, Heft 54, Münster. (=2002, 藤野寛訳「風景——近代社会における美的なものの機能をめぐって——」安藤一恵・佐藤康邦編『風景の哲学』ナカニシヤ出版.)
- Rose, Nikolas, 1999, *Governing the Soul The Shaping of the Private Self second edition*, Free Association Books.
- Rose, Nikolas, 2007, *The Politics of Life Itself Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty-First Century*, Princeton University Press.
- 上村忠男, 1987, 「解題 1」上村忠男・山之内靖訳「ヴィーコの基礎命題〈真なるものと作られたものとは置換される〉——その神学的諸前提と世俗的諸帰結」『思想』759.
- Weber, Max, 1904, “Die Objektivität” *Sozialwissenschaftlicher und Sozialpolitischer Erkenntnis*. (=1998, 富永祐治・立野保男訳, 折原浩補訳『社会科学と社会政策にかかわる認識の「客観性」』岩波書店.)
- , 1919, *Wissenschaft als Beruf*. (=1980, 尾高邦雄訳『職業としての学問』岩波書店.)
- , 1920, “Die protestantische Ethik und der »Geist« des Kapitalismus”, *Gesammelte aufsätze zur Religionssoziologie*, BD. 1, SS.17-206. (=1989, 大塚久雄訳『プロテスタンティズムの倫理と資本主義の精神』岩波書店.)
- 山之内靖, 1987, 「解題 2」上村忠男・山之内靖訳「ヴィーコの基礎命題

〈真なるものと作られたものとは置換される〉——その神学的諸前提
と世俗的諸帰結』『思想』759.

——, 1997, 『マックス・ヴェーバー入門』岩波書店.

(やまもと よしひろ・首都大学東京大学院博士後期課程
／現代位相研究所)

(ほりうち しんのすけ・首都大学東京大学院博士後期課程
／現代位相研究所)

Comparative Sociology of Governmentality:
Historical phase of Truth, Goodness and Beauty

YAMAMOTO, Yoshihiro

Graduate School of Humanities, Tokyo Metropolitan University
And also Modern Phase Research Laboratory in M.P.S.Inc.
yamamoto@modernphase.com

HORIUCHI, Shinnosuke

Graduate School of Social Sciences, Tokyo Metropolitan
University
And also Modern Phase Research Laboratory in M.P.S.Inc.
horiuchi@modernphase.com

The aim of this paper lies at finding the historical position of the modern phase of governmentality by looking at the panoramic view of history starting from the beginning of modern times until the contemporary times. Preempting the conclusion, we can say that the world images, ideas and values which were basically based on politics but at the same time the lying foundation of politics itself, are deeply connected with the objective world, the social world or at the subjective world. The changing process of the political order gave way to the classification of history, that is, the theological era, the secular era, the post secular era and the contemporary era. In other words, the political order was based on truth and had its foothold on the objective world during the theology era and the secular era which could also be described as the age of Marxism. This political order developed in to a political order which was based on justice and had its foothold on the social world during the post secular era

wherein welfare state system appeared to have provided passive trust. The collapse of this welfare state system best describes the contemporary era wherein the political order is based on beauty and has its foothold on the subjective world

This paper deals with how comparison of history as comparative sociology of governmentality is related with how we are going to approach the classifications of objective world/social world/subjective world and truth/justice/beauty. While Max Weber proposed that truth, justice and beauty in a modern society were of different areas of value and are independent with each other, this paper would analyze the driving force the government, the political order that masked truth, justice and beauty as if these were of different areas of value.

Keywords:objective world / social world / subjective world, truth / justice / beauty, governmentality