

Title	「人権」という徴候：マルクス主義とフーコーが残した問い
Sub Title	Rethinking the concept of human rights : questions left unanswered by Marxism and Foucault
Author	大貫, 恵佳(Ōnuki, Satoka)
Publisher	三田社会学会
Publication year	2024
Jtitle	三田社会学 (Mita journal of sociology). No.29 (2024. 7) ,p.118- 129
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論文
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AA11358103-20240701-0118

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

「人権」という徴候
——マルクス主義とフーコーが残した問い——

Rethinking the Concept of Human Rights:
Questions Left Unanswered by Marxism and Foucault

大貫 恵佳

1. 問題の所在

A. バディウが、人権を「西欧の金持ちどもが自己満足しているエゴイズムや諸権力を維持するために仕え、広告宣伝などと馴れ合っている」(Badiou 2003=2004: 16) と辛辣に断罪したのは1993年である。自らを「悪」を判断できる能動的な主体の側においた文明化=市民化された西側諸国が、自分たちの帝国主義と植民地主義を棚上げに、グローバル・サウスを「悪」の「犠牲者」であるとして、そして、自分たちは犠牲者を救う「善」であるとして人権の名のもとに「人道介入」を喧伝している。バディウの怒りはそうした西側諸国の欺瞞に向けられたものだった。それから30年以上が過ぎたいま、私たちは世界を前に同じ憤りと絶望をおぼえている。パレスチナを国家承認しない西欧の国々やアメリカ、日本などが政治的な語彙を避けながら「人道支援」を謳っている。私たちもそろそろ、人権を議論の出発点やゴールとするのではなく、それ自体を議論の俎上に載せていかななくてはならないだろう。

本稿はそうした議論のための出発点として、人権をめぐるアポリアの構造を理論的に明らかにするものである。その際、諸議論の背景となった歴史をふまえつつ、マルクス主義とフーコー権力論という2つの理論枠組みに着目する。そして、人権の問題が生政治と資本主義と関わっていることを示し、その背後にあるリベラリズムの再考の必要性を主張する。

2. 歴史の中の人権

(1) ミニマルでマキシマルな人権

S. モインは「人権」の歴史をたどりながら、人権が、私たちが通常思っているよりもはるかに新しいものであると主張した。一般に人権概念の起源は、18世紀の自然権論などに求められ、その理念は、1940年代の第二次世界大戦とジェノサイドへの応答、世界人権宣言の採択などを契機として普及したと考えられている。だがモインは、人権概念が出現したのは1970年代半ばであるという。ヘルシンキ宣言への調印、アメリカの外交政策の人権重視への転換、またアムネスティ・インターナショナルのノーベル平和賞受賞などがその歴史を特徴づける出来事である。

もちろんそれ以前から「権利」の概念は存在していた。だが、それは「当初から国家の権威の一部であり、国家を超越するために発動されたものではなかった」(Moyn 2010: 7)。つまり現在の私たちがイメージする「人権 human rights」とは異なっていた。モインがここで現在に続く「人権」とい

う語で示すのは、国家・社会の変革をめざす「政治」的理念ではなく、国民国家の枠を超えて共有され、個人を苦痛から保護することのみを目的とする「ミニマリスト」で「道徳」的な理念のことである。

では、なぜ1970年代の半ばだったのか。モインは、国家社会主義と革命的共産主義の全体主義化という左翼の挫折にその答えを見出す。A. ソルジェニーツィンの『収容所群島』のフランスでの発売が1973年だが、収容所の悲劇は偶発的な出来事ではなく、組織的で集団的な革命思考の必然的な帰結だったのではないかという反省が、当時の左派知識人をはじめ人びとのなかに生じたという。

重要なのは、想像力の転換であった。長い目で見れば、政治的ユートピア主義から道徳的ユートピア主義への置き換えが意味したのは、かつてユートピアに華やかさを与えていたマキシマリズム——とりわけ、深遠な変革を要求するユートピア、あるいは革命や暴力——を、その支持者たちが放棄することによって、人権が世界にもたらされたということである。(Moyn 2010: 171)

1980年に「人権は政治ではない」を発表したM. ゴーシェは、人権概念に批判的な立場から、その出現の背景について同様の指摘をしている。宇野重規の整理によると、この点に関するゴーシェの主張は以下になる。「保守主義、自由主義、社会主義というイデオロギーの枠組みをはじめとする、19世紀初頭以来の政治的・社会的言説が動揺」し、とくにそれらイデオロギーに対応する「伝統」「進歩」「革命」の理念が揺らいだのが1970年代であり、人権の言説はその「空洞」を埋めるために現れた(宇野 2004: 137)。

しかしモインによれば、人権が政治と関わるのは時間の問題だった。すでに1970年代からアメリカは人権を国家の政策にまで浮上させていたし、1989年のベルリンの壁崩壊後には冷戦時代の政治的言説はより一層支持を失っていた。そうしたなか、世界には民族紛争や虐殺、宗教原理主義や外国人排斥運動などの新しい問題が頻発した。人権は「危機に瀕した世界を救済するための計画を作成することを余儀なくされ」、「世界各地のポストコロニアル国家における『統治』」(Moyn 2010: 221, 223)にさえ関心を寄せるようになった。こうして人権は道徳から政治へと参入し、人権運動はカリスマ性から官僚主義へと変貌を遂げながら(Moyn 2010: 219)、世界へと拡大した。ミニマルであるがゆえに広く受け入れられた人権は、今度はそれゆえにマキシマリズムへと転換せざるをえなくなったのだ。

人権の「起源」を1970年代とするモインの主張に対しては多くの異論がある。だが、その覇権の拡大が70年代にあったこと、その背景にイデオロギーの挫折があったとする指摘は、こんにちミニマルかつマキシマルな人権を考えるうえで重要である。

(2) ルフォールのマルクス批判

人権がミニマルな道徳として勢力を拡大していた1980年、C. ルフォールが「人権と政治」(Lefort 1981/1994=2017)を発表している。それは、マルクス主義と全体主義とに関連があるとの確信にもとづいた、マルクス主義内部からの問題提起であった。

マルクスの人権批判(Marx [1843] 1982=2014)は1789年の「人間と市民の権利の宣言」(フランス

人権宣言) に対するものだ。マルクスは「人間と市民の権利の宣言」における「人間」と「市民」の権利をそれぞれ「人権」と「公民権」と捉え、前者を「孤立して自分の中に引きこもっているモノドとしての人間」、「エゴイスティック」で「自分の私的な利益と恣意に引きこもっていて、共同体から分離された個人」(Marx [1843] 1982=2014: 55, 59) の権利であると批判した。つまり、人権を資本主義イデオロギーの産物として退けたのだ。対してルフォールは、人権宣言の条文をひとつひとつ読み直し、宣言のなかには個人を分離する権利だけでなく、人間同士をつなぐ権利(たとえば、思想及び意見の自由な交流の権利)が認められると主張した。その際、ルフォールは人権の政治性を強調しているが、それはマルクスへの批判のみならず、道徳としての人権への不満の表れでもあっただろう。

ルフォールのマルクス批判をここで詳細に論じることはできないが、そこに含まれる相互に関連する3つの論点を指摘しておこう。ひとつは、ルフォールが、法—権利は、権力を制限し、「権力に対し、……消去することのできない外在性を示す」(Lefort 1981/1994=2017: 25) と考えている点だ。もうひとつは人間の「未規定性」と人権の「象徴的次元」に可能性を見出している点である(Lefort 1981/1994=2017: 28, 30)。マルクスは、ブルジョワ・イデオロギー批判という罫にはまってしまう、近代の民主主義革命という政治の次元を見落としてしまった。だが、君主制国家において王と結びついていた法は、いまや人間と結びつけられる。そしてその人間は「超越した全体性」をもつものではない(Lefort 1981/1994=2017: 26-27)。人権宣言の「人間」については、「未規定的人間という虚構」であるとか「抽象的人間」であるといった批判がなされるが、しかし未規定であるからこそ、それを「篡奪せんとするあらゆる権力……を逃れる」(Lefort 1981/1994=2017: 28)。権利は既存の権利と対立し、既存の権利を問いただし続けるが、それこそが権力が十分に制御できないものである。こうした異議申立てのためにも、人権について書かれた法と、社会がそれを解説しようとする意志(権利意識)が必要——ルフォールはそれらを「人権の象徴的次元」と呼ぶ——なのだ。3点目は、個々の権利要求とマクロな社会変革の関連についてである。ルフォールは「国家権力の奪取のみが何か新たなものを生じさせる条件なのだ」という強情な確信(Lefort 1981/1994=2017: 32)を捨て去るべきだとし、革命的世界観を否定する。その代わりに個々の権利要求によって「政治社会の横糸が修正」(Lefort 1981/1994=2017: 33)されていくような改革に期待を寄せている。

権利は権力に外在するのか、人権の未規定性をどう捉えるか、ミクロな権利要求とマクロな社会変革との関連をどう捉えるのか。こんにち、人権について思考する際に重要な論点は、すでにルフォールにおいて現れている。

3. 人権のパフォーマティブな効果

(1) ランシエールにおける人権

ルフォールも述べるように、フランス人権宣言の「人間」の不明瞭さに対する指摘は18世紀からなされてきたが、H. アーレントも『全体主義の起原』のなかの「国民国家の没落と人権の終焉」と題する章において、人権を批判している(Arendt 1962=2017)。アーレントの眼前にあったのは、第一次世界大戦後から大量に生まれていた無国籍者や難民であった。「人間と市民の権利の宣言」の前半部分は、政治的身分にかかわりなくただ人間であるという事実のみに由来する権利を認めていたはずだった。ところが、難民や無国籍者、すなわち国民国家という後ろ盾を失い、「生まれながらに持

つはずの最低限の権利に頼るしかなくなつた人々があらわれた瞬間に、彼らにこの権利を保証し得る者はまったく存在せず、いかなる国家的もしくは国際的権威もそれを護る用意がないことが突如として明らかになつた」(Arendt 1962=2017: 307)。アーレントによれば、人権は「無権利者」の権利であるという矛盾を含んでいる。

この批判はさまざまな議論を呼んできた。ここではJ. ランシエールの議論を参照したい。アーレントの論理では、人権とは、「無権利者の権利」すなわち「いかなる権利もない人びとの空虚な権利」であるか、「市民の権利」すなわち「権利をもつ人びとの権利であつて、トートロジー」かのどちらかになってしまう(Rancière 2004: 302)。だがランシエールは、このように空虚かトートロジーになってしまうのは、人間の権利の主体を単一のものと想定しているからだという。そうではなくて、人間の権利の主体とは、市民と非市民の境界を問題化するために、2つの世界を往復する運動としての「主体化のプロセス」(Rancière 2004: 302)なのだ。

その意味での人間の権利を、ランシエールは「自分もっている権利をもたず、自分もっていない権利をもつ人びとの権利」(Rancière 2004: 302)と表現する。説明のためにランシエールが好んで用いるのが、オランプ・ドゥ・グージュの『女性および女性市民の権利宣言』(1791)における「女性には処刑台にのぼる権利がある。同様に、女性には演壇にのぼる権利もあるはずである」(Rancière 2005=2008: 83)という立論である。ここで問題となっているのは、女性には男性と同じように平等に死刑判決を受ける権利があるにもかかわらず、平等な参政権を与えられていないことである。つまり女性は、「もっている[はずの]権利をもっていない者」であり、同時に「もっていない[はずの]権利をもっている者」(Rancière 2005=2008: 84)として現れる。この立論は議員たちに聞かれることすらなかったが、それでもその場に「共有された感覚(常識 common sense)」(Rancière 2004: 304)に分裂をもたらした。グージュらは「2つの世界を1つの同じ世界に置く」(Rancière 2004: 304)ことで、そこで権利を与えられている者は誰なのか、誰にその権利が関係するのかといった論争を開いたのだ。ランシエールはこれを「ディセンサス dissensus」や「不和 mésentente」と表現し、民主主義の基礎とする。そしてこの「ディセンサスの場面を演出する能力」を「政治的」主体と呼んでいる(Rancière 2004: 304)。

ランシエールの議論は、人間の未規定性と人権の象徴的次元を重視したルフォールの流れを汲むもので、現代の人権擁護者たちに最も受け入れられているものである。自分のもつ実際の権利が、たとえ書かれた法が認める権利とかけ離れていたとしても、それを梃に権利を主張していく運動こそが、権利の主体を構成するという考え方である。つまり、権利を主張することのパフォーマティブな効果に人権の可能性があるとする立場である。

ところで、ランシエールの特有の哲学は、「感覚」や「感性的なもの」を重視するところにある。ランシエールは、「感性的なものの布置」(Rancière 1995=2005: 60)によって配分された領域をポリスとし、その布置を再配置することを政治とした。政治とは、「当事者を決め分け前があるかないかを定める感性的なものの布置を、定義上その布置のなかに場所をもたぬ前提、つまり分け前なき者の分け前という前提によって切断する活動」(Rancière 1995=2005: 60-1)である。言語による「了解」や「合意 consensus」ではなく「感性的なもの」を重視するのは、言葉を話す人びとは、話す存在として特権をもっており、その特権によって利害関心を共有していると考えられるからである(Rancière

1995=2005: 56)。こうしたすでに設定された参加者間の合意ではなく、いままで言葉をもたなかった人、見られることがなかった人との衝突によるディセンサスに政治の可能性を見出している。

(2) フーコーにおける権利の両義性

人権をそのパフォーマティヴな効果において評価するとき、権利と権力との関係をどう捉えるかという理論的立場が重要となる。ルフォールは、権利は権力に外在し、それを制限するものと考えていた。周知のとおり、同時代にあって、そうした権力観に異議を唱えていたのがM. フーコーである。フーコーによれば、近代社会の権力は、規律権力と生政治によって人びとを生かす権力（生権力）である。そして規律権力は、主体に対して外部から禁止や制限をかける法的権力とは異なり、主体自体を（ある規範に沿って、もしくはその規範からの差異として）作り出すものである。

したがってフーコーにとって、権利（そして権利の主体）とは、権力の外部に位置するものではない。それどころか、権利は権力の正当性を維持する機能をもつ。なぜなら人は、権利が権力に対立すると考えることで、社会契約というフィクションを受け入れるからだ。フーコーにとっては、権利の主張は支配権力に対する抵抗の根拠とならなければならず、それを強化する可能性すらあった。

だが、実際にフーコーが権利の語彙をすべて退けていたかというところではない。活動家としてのフーコーは、しばしば、権利という語を使用している。権利に関するフーコーの両義的立場については、B. ゴールダー（Golder 2015）が詳細に論じている。フーコーが人権という語彙を動員したなかでもっとも有名なものは、1981年の「政府に対しては、人権を」（Foucault [1984] 2001=2002）である。それは難民問題に対して、「私的個人たちが国際政治と国際戦略の秩序に実際に介入する権利」すなわち「国際的市民権」（Foucault [1984] 2001=2002: 216）を主張した声明だ。この権利のための先駆的存在として、アムネ스티・インターナショナルや世界の医師団などが挙げられていることから、ここで示されているのが国際的な人権であることは明らかだ。

もちろん、フーコーは人権によって人間に備わる何か本質的で普遍的な性質に言及することはない。上記声明においても、自分たちについて、「私たちは、いま起きていくことへのなにかしらの共通の耐え難さ以外には、語り、共に語る資格をもたない個人」（Foucault [1984] 2001=2002: 215）だという。これについて、ゴールダーは、フーコーにとっての権利が「共通に共有される特定の、偶発的な困難から生じている」（Golder 2015: 79）ことに着目している。「署名者たちは普遍的な人間性の担い手」ではなく、「かれらの言論はまさに根拠がないところから始まる」（Golder 2015: 79）。フーコーの人権とは、「誰があるいは何が人間としてカウントされるべきかという意味をめぐる、還元不可能な政治的論争が繰り広げられる舞台」（Golder 2015: 83）なのだ。

1981年という時代も重要だろう。人権を動員することの効果が十分に期待できる時代だった。つまりフーコーも、ランシエール同様、人権のパフォーマティヴな効果に期待しているのである。だが、両者には決定的な違いがある。ゴールダーは、両者の差異を以下のように説明する。「権利の法秩序のなかで、主体として自らを記すことができるのは誰か」というランシエールの問いに、フーコーであれば、「問うべき問いは、誰が自らを主体として法的領域内に定着させ、刻み込むことができるかということではなく、むしろ、このような刻み込みはどのような代償を払って行われるのか、そして、どのような偶発的で可変的な条件のもとで行われるのか、ということなのだ」（Golder

2015: 90) というかもしれない。

両者の違いは、そのまま権力観の違いを反映している。実は、ランシエールは、権力に対する外在性を認めないフーコー（と後述するアガンベン）の理論を「極論 polemics」（Rancière 2004: 300）と批判している。その結果ランシエールが見落としているのが、この代償である。フーコーは人権を手段として使用していたが、その効果にはひととき配慮していた。

ゴールドナーはその証左として、フーコーが積極的に関わっていた死刑廃止運動において、あえて人権という語を使用していないことを挙げる。フーコーにとって死刑は、法—権利よりもはるかに生権力のカテゴリーの問題だったからだ。たしかに、死刑や刑罰制度に関するフーコーの声明やインタビュー（e.g. Foucault [1972] 2001=1999, Foucault [1981] 2001=2001）等には、権利という言葉は使用されていない。それどころか、刑罰制度が法システム（法—権利）のみならず、法外なシステム（規律や治安）によって支えられていることに言及している。フーコーはもちろん死刑廃止を求めていたが、刑罰制度全体、ひいては刑罰権をも問題化していた。だからこそ、死刑廃止のために人権を動員することの効果には慎重であったと考えられる。ゴールドナーがいうように、それは、死刑の廃止ではなく「改良」につながったり、そもそも問題である刑罰権への批判的関与を妨げたりすることになるかもしれないからだ（Golder 2015: 143）。つまりフーコーは、法—権利の語彙による闘争の成功が、結局は規律権力や生政治を強化しうることを懸念したのだ。

4. 人権の政治性

(1) ネオリベラリズムと人権

人権を権力に外在するものとしてではなく、それを構成するものと捉え、その隠された政治性を批判するのは、近年、ネオリベラリズム批判の文脈でもよく見られるようになってきている。W. ブラウンは、フーコー権力論を理論枠組みとしながら、権利は権力に対して防御になるだけでなく、「統治性の一側面として、権力の開口部の重要な側面」であるという（Brown 2004: 459）。そして人権概念が「自由主義的帝国主義とグローバルな自由貿易の必要条件とうまく一致し、その両方を正当化」（Brown 2004: 461）していると批判する。ブラウンの人権批判は、M. イグナティエフの人権論（Ignatieff 2001=2006）に対するものとして展開されている。ブラウンによれば、イグナティエフの議論は、人権のミニマリズムを謳いながら、その実、西欧社会のリベラリズムを支持している。たとえば、イグナティエフは、人権運動は保護される人びとの自律とエンパワメントをめざすという。だがそれはある従属と引き換えにである。ブラウンはこの事例として「人権という旗を掲げ……、イグナティエフがときに人権の取り組みとして擁護した、アメリカとイギリスによるイラク介入」（Brown 2004: 455）を挙げる。また、イグナティエフは「人権についていえるのは、暴力や虐待から個人を守るために必要だということだけだ」（Ignatieff 2001=2006: 141）と、人権をミニマルに設定する一方で、それが経済的改善や安全保障さえをも生み出すという。その際、A. センのベンガル飢饉の事例を引き、個人の自由を基礎とした民主主義とリベラリズムこそ国家の富の源泉だとする。だがこの言明は西欧の民主主義国家の富が、周辺国家の搾取の上に成立していることを無視している。結局のところ、イグナティエフは、「人権を自由市場秩序の不可欠の前提条件とし、市場そのものを個人の社会的・経済的安全保障の手段」（Brown 2004: 458）だと主張しているのだ。

ブラウンの立場は決して、人権活動が虐待を制限する可能性を否定するものではない。そうではなくて、「単なる虐待の減少や虐待からの保護などというものは存在しない」(Brown 2004: 460) ということである。つまり、「このような刻み込みはどのような代償を払って行われるのか」を問うているのである。ブラウンは、人権の名のもとにアメリカが行ったイラクとアフガニスタンへの侵攻、イスラエルの占領行為への支援などにおいて、「『解放』が、抑圧された人びとに人権をもたらすと約束した以上、人権言説のシニカルな展開と真摯な展開を区別することも、人権キャンペーンと自由主義的帝国主義の正当化とを切り離すことも難しい」(Brown 2004: 460) と述べる。そこにはフーコーの両義性と共通した思いが読み取れる。

(2) 人権と生政治

フーコーの権力論、とくに生政治の概念を引き継ぎながら、さらに根源的に人権を批判したのが、G. アガンベンである。アガンベンが、政治の本源的な構造は、例外化という操作にあるとする。政治の領域が画定されるためには、非政治的なもの(人間が生きているという単なる事実)が政治的領域から排除されなければならない。だが、排除された単なる生は、政治の領域と無関係ではない。その排除自体が政治の領域を基礎づけているという意味で、それは政治の領域の「外に捉えられている」(Agamben 1995=2003: 29)。

この排除すると同時に包含する操作を、アガンベンは「例外化」などと呼び、政治の原初的構造だとする。そして、C. シュミットによる「主権者とは、例外状態にかんして決定をくだす者をいう」(Schmitt [1922] 1934=1971: 11) という定義を、この例外化の構造によって再解釈する。すなわち、主権の構造とは、単なる事実としての人間の生を、法権利から例外化し(例外状態を決定する)、そのことによって、法権利の領域を画定するものであるという。

アガンベンは、例外化された生を「剥き出しの生」と呼ぶが、この剥き出しの生の位置と機能が重要である。剥き出しの生は、法以前に想定される自然状態としての「単なる事実」ではない。それは法が、自身の領域を画定するために「単なる事実」(法以前のアノミー)として作り出すものである。それは法と事実の「不分明地帯」にある生である。そしてこの不分明地帯こそが、「法の発効の可能性を開く」(Agamben 1995=2003: 30)。法が法として効力をもつためには、事実と関係をもたなければならないが、事実とは本来、法とは無関係なものだ。だから法は、自らとは無関係な「外部性」との関係を維持する領域として、この不分明地帯を必要とするのである(Agamben 1995=2003: 30)。こうした位置におかれた剥き出しの生は、法権利の領域を画定し、法の効力を維持するために、法にとってなくてはならないものである。だが、それは「例外」として法の外部に位置づけられているため、法が適用されない(宙吊りにされる)生でもある(Agamben 1995=2003: 33)。

アガンベンはこの例外化の論理を用いて、フーコーの生政治とアーレントの人権の議論を架橋する。フーコーが生政治について述べている有名な一節を引用しよう。

人間は数千年のあいだ、アリストテレスにとってそうであったもののままでいた。すなわち、生きた動物であり、しかも政治的存在であり得る動物である。近代の人間とは、己が政治の内部で、彼の生きて存在する生そのものが問題とされているような、そういう動物なのである。(Foucault 1976=1978: 181)

アガンベンは、フーコーのいう「生きて存在する生そのもの」を「剥き出しの生」として解釈する。この例外化の構造自体は、近代に限ったものではない。では、その近代的特殊性とは何か。それは、かつては政治の領域と「(少なくとも外見上は) はっきりと区別」されていた単なる事実としての自然的な生（それは実際には例外化された剥き出しの生なのだが）が、近代国民主権の論理によって、「いまや国家の構造の前景に登場し、さらには国家の正当性と主権を基礎づける」(Agamben 1995=2003: 176) ようになったということだ。それを可能にしたのが人権宣言である。

……いまや、人権宣言の数々を、立法者に永遠の倫理的原則の尊重を課すことを目的とする（実のところあまり成功を収めていない）法を超える永遠の価値を無償で布告するものとして読むことをやめるときである。その反対にこれを、近代の国民国家の形成における現実の歴史的機能に即して考慮しなければならない。人権宣言は、国民国家の法的-政治的次元に自然的な生を記入することの原初的形象を表している。(Agamben 1995=2003: 176)

人権宣言は、「人間」（生まれ）と「市民」を並置し、「自然的な生」（剥き出しの生）を「政治的な共同体のまさに核心に書きこんだ」(Agamben 1995=2003: 177)。このようにして「人間」は「市民」を基礎づけることとなるが、両者のあいだの関係は通常、問われることがない。国民国家は、「生まれが即座に国民となる、という暗黙の虚構」(Agamben 1995=2003: 178) の上に成り立っているからだ。

だが、アーレントが指摘したように、難民や無国籍者、そして収容所の生といった市民権から切り離された存在が、その虚構を明るみに出す。一切の保護を奪われたこれらの人びとの生は、「死へと露出されている生」(Agamben 1995=2003: 126) である。これらの生は、殺人罪をおかすことなく殺害可能なのである。それは、アーレントによれば「彼のためには、法が存在しない」(Arendt 1962=2017: 314) からであり、こうした人びとは法の外部におかれているからである。しかしアガンベンにとっては、これらの生は、法が効力を維持するために前提としつつも法が参照されない（宙吊りにされる）生であり、法の外部と内部の不明地帯におかれているからということになる。

こうして生政治は死の政治と重なり合う。アガンベンがフーコーと異なるのはこの点である。フーコーにおいては、生政治は人種主義などを經由することで死の政治へと転化した（Foucault 1977=2007: 255）、アガンベンにおいては生政治の論理そのものが死の政治を内包している。それゆえに、アガンベンの人権への批判はフーコーよりも厳しい。

人権という概念は、「難民」という概念およびそれが表象する「剥き出しの生」を政治的なものから切り離し、人道的なものとして例外化する。だが、アガンベンは、剥き出しの生こそ、生政治のカテゴリーで扱われるべき問題であり、近代の「統治の奥義」(Agamben 2014=2016: 439) だと述べる。だからこそ、アガンベンにとって、人権と「人道的組織は、自分が相手どって闘うべき諸勢力とのあいだに心ならずも秘かな連帯を維持している」(Agamben 1995=2003:184) として徹底的な批判の対象となるのである。

5. 人権の脱政治性とリベラリズム

最後に、これまでの議論を振り返り、残された課題を整理しよう。ルフォールが人権の可能性に対

して楽観的な立場を維持できたのは、権利の外在性を信じていたからであった。ルフォールは、たとえば雇用の権利の要求が国家権力を「斜めから攻撃」(Lefort 1981/1994=2017: 37) すると考えていた。だがD. マクローリンは、この事例は「労働力からの排除を是正するかもしれないが、経済の根本的な再編成を求めるものではなく、資本主義社会を特徴づける生産の価値増殖を克服することもできなかった」と指摘する (McLoughlin 2016: 319)。マクローリンがいうように「これは偶然ではない」(McLoughlin 2016: 319)。ルフォールは、「革命の視点を放棄し、代わりに政治的・法的承認のための闘争を重視する」からだ (McLoughlin 2016: 319)。

このことは、ランシエールの議論についても同様である。ランシエールが「感性的なもの」を重視しているのは、言語秩序がもつ権力性と合意による民主主義の欺瞞に対する慎重さゆえである。だが、感性的なものもたらす「ディセンサス」が法的承認を求めるプロセスであるならば、それは結局のところ、合意による民主主義と何が違うのだろうか¹⁾。

やはりフーコーがいうように、法-権利モデルそれ自体を問う必要がある。だが、フーコーは権利については両義的な立場を保ったままであった。たしかに問題に対する「現実的」な対応として、多くの場合、法的承認は重要である。しかし、法的承認のための闘争のみが「正義」であるかのように独り歩きすることの危険性——そのことによって規律権力や生政治が強化されてしまうこと——も無視することはできない。フーコーのこうした態度を矛盾だと非難することはできないだろう。むしろ、問題への関与の方法として最も誠実なものかもしれない。だが理論的には、フーコーが法-権利の問題を追究しないままに終わってしまったこともたしかである。フーコーによって残されたこの問題はアガンベンに引き継がれた。

本稿でみてきたように、アガンベンの議論が強調しているのは「剥き出しの生」や「人権」の根源的政治性である²⁾。そしてここでアガンベンが扱っているのは、フーコーが触れることのなかった法の暴力性である。これは、ある特定の法が暴力的であるとか、ある事例において法が暴力的になりうるという水準の問題ではない。そうではなくて、法がつねに剥き出しの生を産出し、その生を死へと曝し続けているという、法のもつ構造的な暴力性の問題である。この暴力に曝されているのはもちろん、難民や無国籍者だけではない。生まれが即座に国民となるという国民国家の虚構が問題化していないときでも、私たちの生は水面下で分割され、ある部分が剥き出しの生として例外化され、死へと露出されている。そしてその死へと露出されている生が、国民国家を支える法権利の源泉となっている。アガンベンが、「原初的な政治的要素とは単なる自然的な生ではなく、死へと露出されている生(剥き出しの生ないし聖なる生)」だと述べるように (Agamben 1995=2003: 126)、剥き出しの生は、あるときは「聖なる不可侵な人権」、あるときは人間の「生命の尊さ」などと呼ばれているものでもある³⁾。アガンベンの議論は、人権の聖性や不可侵性それ自体の政治性を初めて明みに出したのだ。人権に関して真摯に思考しようとするなら、これを「極論」といって無視することはできない。

一方で、マルクス主義の伝統においては、人権批判は資本主義批判と結びついていた。だが、両者はいかに関係するのだろうか。マクローリンは、「実際、資本主義と権利の関係はマルクス主義の長年の関心事であったが、……人道主義と国家暴力の関係に焦点を当てがちであったポスト・マルクス主義理論における権利批判にあっては、この問題は最も発展していない側面の一つである」(McLoughlin 2016: 311) と述べている。バディウは『「人権」を至上とする文化』が「自由の礼賛

(これにはまた、なによりも、他のすべての自由の物質的保証となっている企業経営および私的所有の自由、そして富を蓄積する自由が含まれる)」(Badiou 2009=2013: 14) によって成り立っていると、マルクス主義の立場から一貫して人権を批判している。さらに1990年代以降、市場原理が統治原理へと拡大していくネオリベラリズムのなかで、先に紹介したブラウンなどもまた、人権と資本主義との問題をふたたび取り上げるようになってきている。とはいえ、たしかにマクローリンのいうように、いずれの論者も人権とネオリベラリズムのあいだにある一致や共犯関係を指摘するのみで、両者の関係について、論理的で説得力のある議論を展開できていないように思われる。

モインもまたこの点に言及している。たしかに、1970年代、国家福祉主義の衰退は新自由主義者たちに活躍の契機を与えた。まさにその頃、欧米諸国はグローバル・サウスと東欧に資本移動を行っており、国際人権の政治もポストコロニアル国家と開発主義国家をターゲットとしていた。こうした歴史的一致に加えて、両者には、個人の重視と国民国家に対する疑念というイデオロギー上の共通点もある (Moyn 2014: 155-6)。しかし、モインは、人権はネオリベラリズムの「無力な仲間」にすぎないという。そして、人権は、むしろ何か別の「より広範な症候群の徴候」(Moyn 2014: 160) ではないかと仄めかすが、その症候群が何かについては明らかにしていない。

「人権」は、そのミニマルさと脱政治性によって、70年代以降に覇権を拡大した。これに対して、フーコーやアガンベンが人権の政治性を強調した。特にアガンベンが明らかにしたのは、生政治と人権の深い関わりである。生政治はフーコーにおいてはリベラリズムの問題でもあった。リベラリズムとは、事物や人間の「自然本性」にできる限り干渉せず、あるいは少なくとも、その「自然本性」をいかして、統治する方法である。つまりリベラリズムとは、脱政治性という仮面をつけた統治なのである。このように考えると、人権と資本主義と生政治の背後には共通してリベラリズムの問題がある。「より広範な症候群」とはリベラリズムなのではないか。少なくとも、人権について思考することは、リベラリズムを問い直すことでもある。そしてリベラリズムを再考した先には、人権に代わる新しい語彙が必要とされるだろう。

【注】

- 1) この点については、アガンベン自身もランシエールに対して指摘している (Agamben 2000=2005: 95-96)。
- 2) アガンベンは「剥き出しの生」の政治性を強調しているが、それは脱政治的だと誤読されることが多い。たとえばランシエールは「剥き出しの生」を単に「自然的な生」と読み、「権力と抑圧の問題を脱政治化」(Rancière 2004: 299) していると批判する。また、J. バトラーは、「剥き出しの生」が政治的排除の所産だとしても、アガンベンがその排除された存在を「剥き出しの生」などという「形而上学的概念」によって記述するとき、それらの存在は「行動の領域から排除された所与という諸形式」へと還元されているという (Butler 2015=2018: 106)。J. ホワイトも、ランシエールによるアガンベンの誤読を詳細に指摘したうえで、それでも「アガンベンの批評が政治的舞台からアクターを減らしている」という点では、ランシエールは正しいと結論づけている (Whyte 2009: 159)。
- 3) 法と暴力との関係、およびそれらを接続するものとしての生の「聖性」に関するアガンベンの議論は、W. ベンヤミンの「暴力批判論」(Benjamin [1921]1999=1994) を下敷きにしたものである (Agamben 1995=2003: 95-100)。

【文献】 ※日本語訳からの引用に際しては、表現を変更している箇所がある。

- Agamben, Giorgio, 1995, *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino: Einaudi. (高桑和巳訳, 2003, 『ホモ・サケル——主権権力と剥き出しの生』以文社.)
- , 2000, *Il tempo che resta: Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino: Bollati Boringhieri. (上村忠男訳, 2005, 『残りの時』岩波書店.)
- , 2014, *L'uso dei corpi*, Vicenza: Neri Pozza. (上村忠男訳, 2016, 『身体の使用——脱構成的可能態の理論のために』みすず書房.)
- Arendt, Hannah, 1962, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, Frankfurt am Main: Europäische Verlagsanstalt. (大島通義・大島かおり訳, 2017, 『新版 全体主義の起源 2——帝国主義』みすず書房.)
- Badiou, Alain, 2003, *L'éthique: essai sur la conscience du mal*, Caen: Nous. (長原豊・松本潤一郎訳, 2004, 『倫理——〈悪〉の意識についての試論』河出書房新社.)
- , 2009, *L'hypothèse communiste*, Paris: Éditions Lignes. (市川崇訳, 2013, 『コミュニズムの仮説』水声社.)
- Benjamin, Walter, [1921] 1999, "Zur Kritik der Gewalt," *Gesammelte Schriften*, Bb. II-1, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 179-273. (野村修訳, 1994, 『暴力批判論』『暴力批判論 他十篇——ヴァルター・ベンヤミンの仕事 1』岩波書店, 27-65.)
- Brown, Wendy, 2004, "The Most We Can Hope For...": Human Rights and the Politics of Fatalism," *South Atlantic Quarterly*, 103 (2/3): 451-63.
- Butler, Judith, 2015, *Notes toward a Performative Theory of Assembly*, Cambridge and London: Harvard University Press. (佐藤嘉幸・清水知子訳, 2018, 『アセンブリ——行為遂行性・複数性・政治』青土社.)
- Golder, Ben, 2015, *Foucault and the Politics of Rights*, Stanford: Stanford University Press.
- Foucault, Michel, [1972] 2001, "Les deux morts de Pompidou," *Dits et écrits I: 1954-1975*, Paris: Gallimard, 1254-7. (高桑和巳訳, 1999, 『ポンピドゥーの二人の死者——監獄と死について』『ミシェル・フーコー思考集成IV——規範/社会』筑摩書房, 369-73.)
- , 1976, *Histoire de la sexualité, I: la volonté de savoir*, Paris: Gallimard. (渡辺守章訳, 1986, 『性の歴史 I——知への意志』新潮社.)
- , [1981] 2001, "Contre les peines de substitution," *Dits et écrits II: 1976-1988*, Paris: Gallimard, 1024-6. (大西雅一郎訳, 2001, 『代替刑に反対する』『ミシェル・フーコー思考集成VIII——政治/友愛』筑摩書房, 430-2.)
- , [1984] 2001, "Face aux gouvernements, les droits de l'homme," *Dits et écrits II: 1976-1988*, Paris: Gallimard, 1526-7. (原宏之訳, 2002, 『政府に対しては、人権を』『ミシェル・フーコー思考集成X——倫理/道徳/啓蒙』筑摩書房, 215-7.)
- , 1997, *Il faut défendre la société: cours au Collège de France (1975-1976)*, éd. sous la dir. François Ewald et Alessandro Fontana, par Mauro Bertani et Alessandro Fontana, Paris: Seuil/Gallimard. (石田英敬・小野正嗣訳, 2007, 『社会は防衛しなければならない——コレージュ・ド・フランス講義1975-1976年度』(ミシェル・フーコー講義集成VI) 筑摩書房.)
- Ignatieff, Michael, 2001, *Human Rights as Politics and Idolatry*, Princeton and Oxford: Princeton University Press. (添谷育志・金田耕一訳, 2006, 『人権の政治学』風行社.)
- Lefort, Claude, 1981/1994, *L'invention démocratique: les limites de la domination totalitaire*, Paris: Fayard. (渡名喜庸哲・太田悠介・平田周・赤羽悠訳, 2017, 『民主主義の発明——全体主義の限界』勁草書房.)

- Marx, Karl, 1843 [1982], "Zur Judenfrage," *Marx/Engels Gesamtausgabe*, 1/2, Berlin: Dietz Verlag. (中山元訳, 2014, 『ユダヤ人問題に寄せて／ヘーゲル法哲学批判序説』光文社.)
- McLoughlin, Daniel, 2016, "Post-Marxism and the Politics of Human Rights: Lefort, Badiou, Agamben, Rancière," *Law and Critique*, 27: 303-21.
- Moyn, Samuel, 2010, *The Last Utopia: Human Rights in History*, Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- , 2014, "A Powerless Companion: Human Rights in the Age of Neoliberalism," *Law and Contemporary Problems*, 77 (4): 147-69.
- Rancière, Jacques, 1995, *La méésentente: politique et philosophie*, Paris: Galilée. (松葉祥一・大森秀臣・藤江成夫訳, 2005, 『不和あるいは了解なき了解——政治の哲学は可能か』インスクリプト.)
- , 2004, "Who is the Subject of the Rights of Man?," *The South Atlantic Quarterly*, 103 (2/3): 297-310.
- , 2005, *La haine de la démocratie*, Paris: La Fabrique. (松葉祥一訳, 2008, 『民主主義への憎悪』インスクリプト.)
- Schmitt, Carl, [1922] 1934, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, München und Leipzig: Duncker & Humblot. (田中浩・原田武雄訳, 1971, 『政治神学』未来社.)
- 宇野重規, 2004, 『[増補新装版] 政治哲学へ——現代フランスとの対話』東京大学出版会.
- Whyte, Jessica, 2009, "Particular Rights and Absolute Wrongs: Giorgio Agamben on Life and Politics," *Law and Critique*, 20: 147-61.

(おおぬき さとか 駒沢女子大学)