HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	フランス福祉国家の思想的源流（１７８９～１９１０年）（１）　－社会経済学・社会的共和主義・連帯主義－
Author(s)	田中, 拓道
Citation	北大法学論集, 55(2), 27-83
Issue Date	2004-07-20
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/15284
Type	bulletin (article)
File Information	55(2)_p27-83.pdf

Instructions for use

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

論説

フランス福祉国家の思想的源流（一七八九～一九一〇年）（一）

――社会経済学・社会的共和主義・連帯主義――

田中拓道

目次

序
一　目的
二　先行研究
三　対象

四　視角
五　構成
第一章　社会問題
第一節　導入
第二節　革命期――〈市民的公共性〉と〈政治化された公共性〉
第一欽「公論」
第二欽「友愛」
第三欽「貧困」への視座
第三節　世紀転換期のイデオローグ――〈社会科学の公共性〉
第一欽「王立科学アカデミー」から「フランス学士院」へ
第二欽「社会数学」と「社会生理学」
第四節　一八三〇年代――「社会問題」の登場
第二章　社会経済学――「新しい慈善」
第三章　社会的共和主義――「友愛」
第四章　連帯主義――「連帯」
結論

（以上本号）

序

一　目的

本稿は、大革命を経た十九世紀フランスにおいて、産業化とともに現れた「社会問題」への対応を自由放任主義と社会主義の間にたって行おうとした、支配層の諸思想を検討し、二十世紀に生まれるフランス福祉国家を準備した思想史的な過程を明らかにしようとするものである。

本稿では、二つの論点を扱う。第一に、フランス革命初期に現れた「近代的」秩序像が、産業化に伴う新しい貧困現象の登場によって、どのように問い直されたのかを、思想的な水準において検討することである。ここでは、十八世紀後半に成立する「公共性」への新たな理解を軸に据え、革命以降の「貧困」認識の変遷の中で、そこに内在する問題がどう問われたのかを検討し、一八三〇年代に生まれる「社会問題」への認識を、支配層における秩序像変容の画期として、思想史的に位置づける。

第二に、「社会問題」への対応として、七月王政以降の支配層に唱えられた思想を、「政治経済学」、「社会経済学」、「社会的共和主義」、「連帯主義」の四つの思想潮流に区分し、それらの対抗関係の中で、二十世紀初頭に導入されるフランス福祉国家の原型を位置づける。

以上の作業によって、「社会」の組織化という、国制論とも抽象的原理論とも異なる十九世紀政治思想に固有の問題構成を明らかにするとともに、それへの対応のひとつとして、二十世紀初頭に導入されるフランス福祉国家の制度的原型が、いかなる思想的射程と限界とを有していたのかを検討することが、本論文の目的である。

二　先行研究

以上の狙いを明確にするために、これまでの十九世紀フランス史研究を「近代社会」論、「対抗文化」論、「政治文化」論の三つの段階に区分した上で、上記の関心を位置づけておきたい。(1)

第一に、一九六〇年代までの多くの研究において、十九世紀フランスは、「近代社会」の一つの範型とみなされてきた。(2) 十九世紀の史的過程は、革命期の人権宣言に見られる自由主義原理、一七九一年や一七九三年憲法に宣言される国民主権、人民主権原理が、産業化の進展と民主主義の制度化によって具体化していく過程であり、旧来の封建支配層に代わり、ブルジョワジーの支配権が確立していく過程とされてきた。こうした理解は、マティエ、ルフェーブル、ソブールなど、いわゆる正統史学の革命理解とも相応している。(3) 彼らによれば、フランス革命とは、十八世紀を通じて経済的実力を蓄えたブルジョワジーが、農民層や民衆層との協力によって、貴族・聖職者などの封建支配層を打ち倒した「ブルジョワ革命」とされる。(4) 十九世紀フランス史とは、革命期に開始された新旧支配層の移行が完遂する過程であり、特に七月王政期の金融ブルジョワジーに代わり、第三共和政期において、商工業ブルジョワジーの支配権が確立していく過程と理解される。(5)

本稿では、以上の研究蓄積を踏まえつつも、政治史と社会経済史との関連に着目するのではなく、革命期に宣言された政治的な秩序原理が、その原理的な水準において、十九世紀以降にどのように問い直されたのかを主題としたい。ここでは特に、本論文が鍵概念として用いる「社会的（social）」という形容詞によって示される問題平面について、言及しておく。

フランス革命期には、伝統的な社会関係から析出された、自然権を有する自由な個人を前提とし、彼らの合意によっ

て公的権力が正統化される、という社会契約論的な秩序原理が提唱された。[6] しかし、こうした公と私、国家と個人の二元的構造から成る秩序像は、ジャコバン独裁とテルミドール反動を機に、様々な論者によって問い直されていくことになる。総裁政府期から復古王政期にかけて、イデオローグ（デステュト・ド・トラシ、カバニスなど）、保守主義者（メストル、ボナルド）、リベロー（スタール夫人、コンスタン）、サン・シモン、ドクトリネール（ギゾー）など、様々な立場の論者は、国家と個人を媒介する「社会」の不在を問題化し、統治権力を規制する原理の不在を、革命期の専制と秩序の混乱の源泉と見なした。彼らの語る「社会」とは、自然権の具体化としての自律的秩序―近代「市民社会」として指示されてきた―というよりも、むしろ個人の意思に優越し、統治権力にも先立つような独自の集合を指している。[7] さらに一八三〇年代以降、「社会」が「貧困」との関わりで問題化されるにつれて、それは私的自律を有する個人によって構成される規範的秩序ではなく、逆に個人に先立ち、その思考や振る舞いを規制し、存立を保障していくような、具体的な生活環境・行動様式・交遊関係・家族形態・労働習慣・モラルの集合を指すようになる。一八三〇年代に現れる「社会問題」とは、公と私、国家と個人の二元的秩序観を問い直し、両者を媒介する「社会」の組織化を、新たな思想的主題として示した認識であった。

第二に、これまで「近代社会」論に対する批判的な視座は、主に社会主義・労働運動史研究によって担われてきた。とりわけ、労働者階級の形成や賃労働と資本との関係に焦点をあわせてきた従来の労働研究にたいして、七〇年代以降は、資本家主導の近代化や産業化に対抗する職人・労働者層の生活世界の「自律性」が強調されてきた。[8] そこでは、七月王政、四八年二月革命、パリ・コミューン、サンディカリスム、社会党・CGT設立期などを中心として、主に熟練労働者の社会的結合（sociabilité）、心性（mentalité）、運動、組織のあり方が実証的に明らかにされている。

本稿では、「社会問題」を主題とするにもかかわらず、社会主義思想や労働運動を直接の対象としていない。その理

由は、次の二点にある。第一に、本稿が、支配層・被支配層の対抗関係よりも、十九世紀の支配層における権力実践を支える論理に着目しているためである。当時「社会問題」に対応したのは、職人・労働者層にとどまらない。支配層の側もまた、「社会問題」を貧民の「モラル」の問題と読み替え、それに働きかけるという形で、民衆層の社会への統合を図ろうとしていた。本稿では、こうした支配層の言説と統治観が、十九世紀を通じてどのように洗練されていったのかを主題とする。さらに言えば、後述する「政治文化」論において、支配層・被支配層の相互関係が指摘されているように、七月王政期から第三共和政期にかけて、職人・労働者層の思想は、しばしば支配層の思想に取り込まれ、あたかも両者が共通の問題構成の中で語られているかのように見える場面も少なくなかった。(9) 十九世紀統治層の思想は、「ブルジョワ的」という単一の枠組みによって把握されうるものではなく、その論理の形成過程と内的多様性は、それ自体として批判的考察の対象とされなければならない。第二に、十九世紀の被支配層の対抗運動に、より積極的・現在的意味を見出そうとするならば、彼らの「自律性」の強調にとどまらず、その思想や運動が、支配層の統治像やイデオロギー内部に孕まれた矛盾・対立と、どのように呼応していたのかを問うていく必要がある、ということである。

第三の研究潮流として、一九八〇年代以降は、「対抗文化」論に代わり、社会史と政治史との結合を模索する「政治文化」論が現れている。この潮流では、一方において、民衆の集合的心性や言説の政治史に果たした役割が強調され、両者の関係のあり方が、習俗・儀礼・象徴などの多様な対象において検討されている。(10) 他方では、グラムシやアルチュセールの用いた「ヘゲモニー」「イデオロギー」概念の影響の下で、統治権力による民衆の日常世界への働きかけが検討されている。(11) これらの研究では、支配層と民衆層が分断された上で、前者による後者への一方向的な支配関係が想定されるのではなく、両者のあいだに不断に見られる相互的な影響関係が指摘されている。

この研究潮流のうち、フーコーの議論に影響を受けたアプローチは、八〇年代半ば以降の十九世紀研究に大きな位置

を占めてきた。フーコーは、一九七〇年代末のコレージュ・ド・フランスの講義において、十八世紀以降の統治権力のあり方を「生政治（biopolitique）」と称し、考察の主題に据えている。[12] 彼によれば、この時期以降の統治権力の目的は、個々人の生命や安寧を保障し、それを集合的に管理すること、そのために社会の物質的条件や諸制度を改変することに向けられるようになった。人口への着目、衛生学・医学・生理学など人間の身体に関する知の蓄積、病院・学校・監獄の整備、公衆衛生、住居の改善など、十八世紀以降の一連の改革は、こうした問題系から発するものであったとされる。さらに彼によれば、「生政治」の権力は、国家に担われるのではなく、その外延に広がる「社会的」領域に埋め込まれ、学校、病院、家族、工場などに担われることによって、より合理的に機能する。フーコー自身の関心は、一九八〇年代以降『性の歴史』を介して近代以前へと遡っていったが、その枠組みは後の研究者へと引き継がれ、家族、監獄、都市政策、住宅政策、公衆衛生、優生学、統計学などと「統治実践（pratiques gouvernementales）」との関わりを対象とした多くの研究が、現在に至るまで現れている。[13]

本稿では、狭義の国家にとどまらず、「社会」との相互関係において再編された統治権力のあり方を主題とし、その論理を批判的に検討するという問題意識を、これらの研究と共有している。他方で、本稿では、十九世紀以降の規律権力の拡散を指摘するにとどまらず、それを基礎づける論理の多様性と、統治層内部に見られた思想的対立の契機とを重視する。フーコー以降の研究では、十九世紀以降の史的過程が、しばしば同質的な論理に支えられた規律権力の一方向的な拡散として描かれる傾向がある。例えば、プロカッチやエヴァルドは、十九世紀思想における「社会的なもの」の主題化を、「決定的な政治的転換点」、「新しい存在論的状況…精神的転換」と位置づけ、それまでの権力と、新たに導入された規律権力との断絶を強調する一方、この時期以降の「社会的なもの」をめぐる議論の多様性に、十分な注意を払っているとは言い難い。[14] 本稿では、十九世紀支配層の側から「社会」を主題化した思想内部に、産業化（市場）への

態度、法とモラル、国家と中間集団、自由と平等の意味づけ、価値理念などをめぐる、複数の対立軸が存在したことを強調する。こうした視角を導入することで、十九世紀フランス政治思想史が、特定階級の利害や単一の理論に立脚する統治権力の一方向的な拡散と包摂の過程ではなく、むしろフランス革命期に提唱された「近代的」統治から現代的な統治システムへの転換において、支配層内部に様々な矛盾や対立がはらまれていく過程として理解できることを明らかにする。そして、その延長において二十世紀初頭に導入される福祉国家の原型が、どの程度の射程と限界を有していたかを検討するための手がかりを提供することを目指す。

三　対象

本稿で主に参照する資料は、革命期から一八三〇年代に至る主要な共和主義者・イデオローグ・政治経済学者のテクスト、そして七月王政期以降の支配層に属する論者―アカデミー会員、行政官、衛生学者、経済学者、政治家、文筆家、ジャーナリスト、大学教授など―のテクスト（著書、パンフレット、新聞記事、雑誌記事）、議会討論、演説記録などである。[15] 以下では、本論に先立ち、七月王政期以降に対象となる四つの主要な思想潮流について、概略を示しておきたい。

第一に、「政治経済学（économie politique）」は、十八世紀後半のイギリス政治経済学の影響の下で、ジャン＝バティスト・セイ（Jean-Baptiste Say）やシャルル・デュノワイエ（Charles Dunoyer）によってフランスに導入された思想である。それは七月王政期に支配層に受容され、道徳科学アカデミーの「政治科学」部門、「政治経済学協会（société d'économie politique）」、『経済学者雑誌（Journal des économistes）』などの周辺に組織された経済学者へと引き継がれ、十

九世紀半ばのジョゼフ・ガルニエ（Joseph Garnier）から、世紀末のレオン・セイ（Léon Say）、ポール・ルロワ＝ボーリウ（Paul Leroy-Beaulieu）に至るまで、影響力を持ち続けた。産業の自由を重視するこの思想を、本論文では、経済思想としてではなく、「モラル」に関する思想として、すなわち国家の介入に対抗しながら秩序維持を図るために、家父長的家族やパトロナージュなどの伝統集団の役割を強調し、貧民の「モラル化」を図ろうとした思想として、「社会経済学」との対比において扱う。

第二に、「社会経済学（économie sociale）」は、主に七月王政期の支配層の一部であるプロテスタント、カトリック、保守主義者などに担われ、「政治経済学」に対抗した思想家や実践家の思想である。彼らは、経済的自由主義のもたらす負の側面を強調し、とりわけ伝統的な社会関係の解体（共同性の解体）を、批判的に採り上げる。旧貴族、聖職者、地主など旧支配層に多く見られるこの思想は、階層的社会観を前提とし、パトロナージュ、家父長的家族、宗教組織、共済組合などの中間集団の役割を強調するとともに、それらを統合し、「新しい慈善（charité nouvelle）」を組織化するための「科学」の役割を重視する。七月王政期に、「道徳政治科学アカデミー（Académie des sciences morales et politiques）」を中心的な場として語られたこの思想は、第二帝政期には、ル・プレ学派と「社会経済学協会（société d'économie sociale）」に担われ、第三共和政期に入ると、より平等主義的な色彩を強める共済組合主義（mutualisme）、シャルル・ジッドやエミール・シェイソンなどの経済学者集団、さらに「社会資料館（Musée social）」を中心的な場として組織され、独立した学問体系として確立するとともに、実践的にも大きな影響力を獲得していく。十九世紀末の社会保険の導入に際して、急進共和派とイニシアティヴを争ったのも、この潮流であった。

第三に、「社会的共和主義（républicanisme social）」は、七月王政期、とりわけ一八四〇年代以降の「社会的共和国」設立を担った思想と運動を指している。[16] 七月王政期に、共和派のジャーナリスト、文筆家、政治家から、職人・労働者

に至る人々に担われ、労働者階級の貧困を主題化したこの思想は、二月革命から第二共和政初期において、一時的に統治思想としての役割を試され、一八四九年以降は、様々な方向に分岐していく。本論文では、統治思想としての「社会的共和主義」を考察の対象とし、それを「友愛（fraternité）」という概念によって特徴づける。[17] 第二共和政が短期間で挫折すると、第二帝政下において「友愛」概念への批判的検討が、アルフレッド・フイエ（Alfred Fouillée）やシャルル・ルヌーヴィエ（Charles Renouvier）などの哲学者を中心に行われ、社会共的和主義の再構成が模索される（「友愛」から「連帯（solidarité）」へ）。

第四に採り上げるのは、第三共和政期の「連帯主義」である。ここで「連帯主義」と称する思想は、ある面では通常扱われるよりも狭く、ある面では広い潮流を指している。一般に「連帯主義」とは、第三共和政下の急進社会党指導者レオン・ブルジョワ（Léon Bourgeois）によって主張され、世紀転換期に広く普及した急進共和派の政治的イデオロギーを指している。[18] しかし本稿では、第二帝政期から第三共和政初期の共和主義哲学者ルヌーヴィエ、フイエ、アンリ・マリオン（Henri Marion）などによって、四八年の「友愛」思想への反省の中から形成され、第三共和政中期には、急進共和派を支えるイデオロギーとして、レオン・ブルジョワ、フェルディナン・ビュイソン（Ferdinand Buisson）などに引き継がれ、大学の世界では、エミール・デュルケーム、セレスタン・ブグレ（Célestin Bouglé）などによって制度化された幅広い思想潮流を指すものとして用いる。この潮流は、思想的にはカント哲学と有機体論の接合によって新たな社会観（「連帯」）を基礎づけ、政治的には、穏健な社会改革－累進課税、住居・衛生政策、特に保険制度－を導入し、二十世紀初頭に急進共和派に近い立場にあった改良社会主義者－ミルラン（A. Millerand）、トマ（A. Thomas）など－の手によって社会保険の一般化をもたらし、政治経済学、社会経済学、サンディカリスムなどとの対抗関係の中で、二十世紀のフランス福祉国家の制度的原型を準備する役割を果たした。

四　視角

これらの対象を検討するにあたっては、以下の二つの視角を重視する。

第一は、四つの思想潮流の関係についてである。これらの潮流は、ある程度は時系列によって整理することが可能である。十九世紀初頭に、イギリス政治経済学の影響の下で導入された政治経済学にたいし、社会経済学は、主として七月王政期以降、支配層の中でも政治経済学と距離を取る論者たちに担われた。社会的共和主義は、両者への批判を含意して、主に一八四〇年代以降に唱えられ、第二共和政期に一時的に統治層の側に立つ。最後に、第二帝政から第三共和政初期にかけて哲学的導入が図られ、第三共和政中期に政治的影響力を獲得する連帯主義は、政治経済学への批判のみならず、社会経済学、社会的共和主義への批判と継承を踏まえて形成されたものと位置づけることができる。

本論文では、「社会問題」を対象とする統治層の以上のような思想的継起を、一方では、内在的な発展のダイナミズムにおいて描こうと試みる。すなわち、以前の思想を批判し乗り越える中で新しい思想が生まれてく過程を辿ることで、十九世紀末から二十世紀初頭に導入される社会保険、二〇世紀半ばの福祉国家設立へつながる制度的原型を、これらの思想展開のひとつの帰結として位置づけようと試みる。

しかし他方では、各々の思想潮流が、それぞれ内容を少しずつ変化させながらも、単一の思想に収斂することなく、互いに対抗関係を維持し続けた点についても同様に強調する。例えば本論文では、社会保険制度の導入にあたって、政治経済学と社会主義のみならず、社会経済学と連帯主義との間に、いかなる思想的・実践的対立軸が存在したのかを論じ、それを十九世紀全体の構図の中に位置づけようと試みる。こうしたアプローチは、従来十九世紀末から世紀転換期にかけて、第三共和政の安定化とともに、一見したところ社会政策への合意が形成され、思想的な収斂が生じたかのよ

うに見なされてきた背後に、いかなる対立点や問題点が孕まれ続けたのかを明らかにする。さらにそれは、今日の「福祉国家」の原型が、実際には様々に異なる潮流から発する思想・実践・人的結合の拮抗の中で形成された複合的な構築物であり、その出発点においてすでに、内的対立と矛盾をはらんでいたことを、明らかにするはずである。(19)

第二に、各々の思想内容を、語り手の位置する「場」と「人脈」の性質との関連において解釈する、という点である。革命以降の秩序の再建という文脈において語られたこれらの思想は、具体的な実践と切り離しては解釈できない。これらの思想が前提としているのは、個人を取り巻く生活環境、慣習、人的関係などによって、彼らの生活規律や振る舞いが形成・規定される、という考え方であった。こうした個人・社会観に基づけば、公的秩序の再建とは、抽象的原理の適用ではなく、むしろ教育、労働、家族、衛生、貯蓄などにかかわる、個々人への具体的・実践的働きかけを組織化することによってはじめて可能となる。

近年の研究では、「社会問題」への対応に一定の政策的合意が見られた第三共和政期に、それらの問題を観察し、議論を交わし、実践的提言を行うために形成された場を、「社会的実験場（laboratoire social）」と称することがある。(20) 例えば、『近代フランスの社会的実験場』を著したホーンは、ある論文で次のように指摘している。「[社会改革運動を志して] 社会資料館（Musée social）に集まった人々の共通点は、イデオロギーでも、社会的出自でもなく、観察に基づき、改革を実践するための言語を練り上げる、という関心にあった」。(21) ここで「実験場」という表現が用いられているのは、人的関係の制度化だけでなく、問題となる対象を構成し、対象に関する知を蓄積し、その対象に働きかけるという一連の行為（それは「実験」に喩えることができる）が、一つの「場」において結合していたからである。言い換えれば、「社会問題」の構成、社会に関する知（社会科学）の確立、統治実践の洗練という三者が、その知と実践を担う人的関係（réseaux humain）の制度化によって、不可分な形で結びつくことこそ、十九世紀の社会改革思想の特徴である。こ

の時期の政治思想が、理想的国制や抽象的原理に関する議論に着目するだけではうまく解釈できない理由も、以上のような性質による。したがって、その解釈にあたっては、テクストを読み解くだけでも、それを時代状況の中に位置づけるだけでも十分ではなく、各々の論者がいかなる「場（champ）」から現実を捉え、どのような「人脈（réseaux humain）」の中でその思想を語っていたのかを、同時に問うていかなければならない。本論文では、科学アカデミー、道徳政治科学アカデミー、共和主義結社、同業組合、雑誌編集グループ、共済組合、社会経済学協会、社会資料館、大学、労働組合、政党など、それぞれの思想の語られた「場」の性格と、そこでの人的関係の配置を重視し、これらの配置と思想内容とのつながりから、相互の対立関係を読み解こうと試みる。

五　構成

最後に、本論の構成は以下のとおりである。第一章では、フランス革命期に現れた「公共性」への新たな理解が、七月王政期に至る過程でどのように問い直されたのかを、貧困への認識と対応を軸として考察する。ここでは、革命中期の共和主義者、世紀転換期のイデオローグ、七月王政期の支配層を採り上げ、それぞれの思想における「公共性」への理解を、〈政治化された公共性〉、〈社会科学の公共性〉、〈社会化された公共性〉として比較考察し、その変容の過程を明らかにする。

続く第二章から第四章では、「社会問題」への対応として現れた統治層の思想を検討する。まず第二章では、政治経済学との対比において、「新しい慈善」を唱えた社会経済学の思想について検討する。ここでは、宗教、法的慈善批判において現れた彼らの「社会問題」認識を採り上げた後、それへの対応として主張された統治像を、市場への態度、国

家と中間集団との関係を軸に考察する。さらに、七月王政期以降の展開として、第二帝政期におけるル・プレによる社会経済学の復権についても論じる。

第三章では、一八四〇年代以降に政治経済学・社会経済学批判として現れ、第二共和政の樹立を担う社会的共和主義の思想について検討する。ここでは、彼らの「社会問題」認識、「友愛」概念の論理構造を検討したのち、「社会的共和国」として提起された政治像における「社会的なもの」の扱いについて論じる。さらに、第二共和政末期の共和主義者による「友愛」批判を検討し、第二帝政下において、新しい世代の共和主義哲学者が、「友愛」に代えて「連帯」を導入することで、社会的共和主義の再構成を模索することを論じる。

第四章では、以上の過程を経て、第三共和政中期に形成された連帯主義と、それをめぐる思想的対立の構図について検討する。一八九〇年代に入り、穏健共和派から急進共和派へとイニシアティヴが移行すると、急進共和派は、「連帯」概念に支えられた新たな社会観を基礎として、一連の社会立法の導入を図っていく。この章では、一八九八年の労働災害補償法の導入を軸として、これらの社会政策がどのように正当化され、その過程で、政治経済学、社会経済学、サンディカリスム、連帯主義がいかなる思想的対立の構図を形成したのかを検討する。その延長に、二〇世紀初頭から一九三〇年にかけて導入されるフランス福祉国家の制度的原型に、いかなる特徴と問題点がはらまれていったのかを明らかにする。

(1) 以上の研究史の区分は、小田中直樹の議論を参考にした。小田中直樹『歴史学のアポリア―ヨーロッパ近代社会史再読』山川出版、二〇〇二年、四三―五六頁。ただし、第三のカテゴリーは、小田中の「ヘゲモニー」論より広い対象を指して

いるため、「政治文化」論と称した。

（2）とりわけ日本において、高橋幸八郎『近代社会成立史論』日本評論社、一九四七年、同『市民革命の構造』御茶の水書房、一九五〇年、以来、経済史的観点からフランス社会の「近代」性を強調する研究が主流を占めてきたことは周知のとおりである。

（3）Albert Mathiez, *La Révolution française*, 1922（ねづまさし、市原豊太訳『フランス大革命』岩波書店、一九五八－五九年）; Georges Lefèvre, *Quatre-vingt-neuf*, Paris, 1939（高橋幸八郎ほか訳『一七八九年－フランス革命序論』岩波書店、一九七五年）; Albert Soboul, *La Révolution française : 1789-1799*, Paris, Editions sociales, 1948（小場瀬卓三、渡邊淳訳『フランス革命－一七八九－一七九九』岩波書店、一九五三年）.

（4）もちろんこの理解にも、経済構造を重視する解釈（例えば、Albert Soboul, *La France à la veille de la Révolution : économie et société*, Paris, 1974, 山崎耕一訳『大革命前夜のフランス－経済と社会』法政大学出版局、一九八二年）、民衆運動や政治運動を重視する解釈（ルフェーブル）など、様々な分岐がある。ただし彼らはフランス革命を主に「ブルジョワ革命」と捉える点で共通している（ソブール『フランス革命』前掲書、五九頁以下；マチエ、前掲書、三五頁以下；ルフェーブル、前掲書、八七頁以下）。さらに、こうした革命理解が、一九六〇年代以降フュレなどの修正派によって問い直され、論争が続いてきたということはよく知られている（François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978, 大津真作訳『フランス革命を考える』岩波書店、一九八九年）。修正派によれば、正統史学の用いてきた「ブルジョワジー」という範疇を歴史的に規定することは困難である。すでに十八世紀以降、封建支配層と「ブルジョワ」階級の相互浸透が進んでおり、革命期に見られたのは、ブルジョワ階級による権力の掌握というよりも、当時のエリート層による自由主義的な改革にすぎなかった。「十九世紀の主要な西洋諸国の歴史において、資本主義やブルジョワジーが登場し、支配を確立するために、革命は必要なかった」（*ibid.*, p. 41）。彼らによれば、革命期の政治過程は、社会経済的要因によってではなく、むしろ、エリート内部におけるヘゲモニー闘争の過程で、抽象的な「言説」が自律的機能を獲得し、革命の急進化をもたらした、という点から説明されなければならない。

（5）こうした見方の典型として以下を参照。Jean Lhomme, *La grande bourgeoisie au pouvoir (1830-1880) : essai sur l'histoire sociale de la France*, Paris, Presses Universitaires de France, 1960（木崎喜代治訳『権力の座についた大ブルジョアジー－十九世

紀フランス社会史試論』岩波書店、一九七一年）；David Thompson, *Democracy in France : The Third Republic*, London and New York, Oxford University Press, 1946, pp. 53f. 第三共和政を中産階級の支配権の確立期と位置づける解釈は、近年に至るまで一般的である。Ex. Sanford Elwitt, *The Third Republic Defended, Bourgeois Reform in France, 1880-1914*, Baton Rouge and London, Louisiana State University Press, 1986, p. 2 ; Philip Nord, *The Republican Moment : Struggles for Democracy in Nineteenth-Century France*, Cambridge, Harvard University Press, 1998, p. 13, pp. 218-220 ; Christophe Charle, *Histoire sociale de la France au 19e siècle*, Paris, Seuil, 1991, pp. 130-133. 邦語では、中木康夫『フランス政治史（中）』未来者、一九七五年、二四五頁以下、など。

（6）一七八九年の「人間と市民の権利宣言」をめぐる議会討論からは、こうした論理が広範に共有されていたことが読み取れる（富永茂樹編『資料権利の宣言－一七八九』京都大学人文科学研究所、二〇〇一年）。

（7）スウェルによれば、「社会」という語は、十八世紀までの自律した諸個人の結合（association）という意味から、世紀転換期以降、個人の意思やコントロールを超越した関係という意味へと変化した（William H. Sewell, *Gens de métier et révolutions : le langage du travail de l'ancien régime à 1848*, Aubier Montaigne, 1983, p. 200）。同様にニコレも、自然権や契約に基づく十八世紀的な「社会」と、十九世紀以降の社会主義や社会学において語られる「社会」とを対比している（Claude Nicolet, *Idée républicaine en France (1789-1924) : essai d'histoire critique*, Paris, Gallimard, 1994, p. 329）。こうした変化の内容については第一章で詳しく検討する。「社会」概念史に関する一般的な概説として、マンフレート・リーデル『市民社会の概念史』以文社、一九九〇年、第一章、を参照。

（8）サン・シモン、フーリエ、プルードンなど、「初期社会主義」に関する研究は数多く、ここで列挙する必要はないであろう。六〇年代以降は、雑誌『社会運動（*Mouvement social*）』の発刊、『フランス労働運動人物事典（*Dictionnaire biographique du mouvement ouvrier français*）』の発刊を契機して労働運動史研究が蓄積されてきた。七〇年代に入ると、E. P. トムソンの「モラル・エコノミー」論を一つの契機として、民衆運動史研究へとアプローチが推移していく。（E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, London, Voctor Gollancz, 1963. 市橋、芳賀訳『イングランド労働者階級の誕生』青弓社、二〇〇三年）。邦語の代表的研究として、喜安朗「労働者の生活圏と労働運動」『思想』第六四五号、一九七八年、七八－九八頁；『夢と反乱のフォブール』山川出版社、一九九四年；『近代フランスの〈個と共同性〉』平凡社、一九九四年；谷川稔『フランス社会運動史－アソシアシオンとサンディカリスム』山川出版社、一九八三年、など。さらに最近では、十

九世紀前半から第二帝政下のパリ労働者の生活世界を支配層の統計資料から再構成し、支配層による労働者家族の「規律化道徳化」の試みを「失敗」として位置づける、赤司道和『十九世紀パリ社会史―家族・労働・文化』（北海道大学図書刊行会、二〇〇四年）が出版された。邦語のフランス労働史研究のまとめとして、次の論文が優れている。中野隆夫「日本におけるフランス労働史研究」『大原社会問題研究所雑誌』五一六号、二〇〇一年、二五―三六頁。

(9) 社会の再組織化、実践的知の重視、「モラル」の強調、全体性の再表象、抽象的個人主義への批判、など。

これに関連して、フランスにおける社会保障体制の導入も、労使協調の成果という見方から、ブルジョワジーや大企業所有者のイニシアティヴによる温情主義的な改革という見方まで、様々な解釈がある。前者の例として、中木康夫『フランス政治史（上）』未来社、一九七五年、二八九―二九〇頁。エスピン・アンデルセンは、労働者による圧力の増大と年金制度設立との関係を指摘する（エスピン―アンデルセン（岡沢、宮本監訳）『福祉資本主義の三つの世界―比較福祉国家の理論と動態』ミネルヴァ書房、二〇〇一年、一〇〇頁）。後者の代表例として、エルウィットは、この時期の社会改革をブルジョワジーによる温情主義的な社会防衛の試みと位置づけている（Elwitt, *The Third Republic Defended, op. cit.*, p. 9ff., etc.）。アツフェルドは、自由主義を唱える中小企業主と対抗する大企業の主導によって、この時期の社会立法が推進されたことを、農民、労働者、中小ブルジョワジー、大ブルジョワジーの態度から説明している（Henri Hatzfeld, *De pauperisme à la sécurité sociale, 1850-1940 : essai sur les origines de la Sécurité sociale en France*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1989, Ch. 5）。

(10) オズーフ、アギュロン、ハント、ヴォヴォル、シャルティエなどの社会史研究がそれにあたる。代表例として、Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire*, Paris, Gallimard, 1976 ; Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution*, California, University of California Press, 1984（松浦義弘訳『フランス革命の政治文化』平凡社、一九八九）; Lynn Hunt, *Family Romance of the French Revolution*, University of California Press（西川長夫ほか訳『フランス革命と家族ロマンス』平凡社、一九九九年）; Michel Vovolle, *La mentalité révolutionnaire : société et mentalités sous la Révolution française*, Paris, Éditions Sociales, 1985（立川孝一ほか訳『フランス革命の心性』岩波書店、一九九二年）; Roger Chartier, *The Cultural Origins of the French Revolution*, Durham, Duke University Press, 1994（松浦義弘訳『フランス革命の文化的起源』岩波書店、一九九九年）。集合的な国民意識・政治文化を研究した集大成として、Pierre Nora dir., *Les lieux de mémoire*, 7 vol., Paris, Gallimard, 1984-1992（抄訳、谷川稔監

修『記憶の場』全三巻、岩波書店、二〇〇二―二〇〇三年）。

政治思想史の分野でも、フュレの研究以降、言説分析によって「政治文化」を論ずる研究が数多く現れている。革命研究として、K. M. Baker ed., *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, v. 1, *The Political Culture of the Old Regime*, Oxford and Nez York, Pergamon Press, 1987. ギゾーを中心に、十九世紀前半の「自由主義的政治文化」を包括的に示し、この時期の研究史を画した業績として、Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985. リュシアン・ジョームも、十九世紀フランス自由主義を「道徳的・政治的文化」として検討し、それを①国家権力に対する個人の自由を強調するネッケル、スタール、コンスタン、②社会学的観点から個人主義に反対し、集団の優位性を説くスタール夫人、ギゾー、フェリー、③モンタランベールをはじめとする自由主義カトリック、の三つの潮流から成ると論ずる（Lucian Jaume, *L'individu effacé, ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997）。ハザレーシンハは、一八六〇年代の「共和主義的政治文化の転換」を主題に据え、共和主義的シティズンシップの観念は、第三共和政期の教育論においてではなく、第二帝政下の分権論において現れた、と主張している（Sudhir Hazareesingh, *From Subject to Citizen : the Second Empire and the Emergence of Modern French Democracy*, Princeton, Princeton University Press, 1998）。その他、「政治文化」を主題に据えた研究として、Serge Berstein dir., *Les cultures politiques en France*, Paris, Seuil, 1999 がある。ただしベルシュタインにおいて、それは政治的領域の下部にある文化的・社会的まとまりを総称するにすぎず、有意な操作概念として彫琢されているとは言い難い（*ibid.*, p. 11）。

(11) 阪上孝『近代的統治の誕生―人口・世論・家族』岩波書店、一九九九年。

(12) Michel Foucault, « Sécurité, territoire, population », in *Annuaire du Collège de France, 78e année*, 1978, pp. 445-449（「治安・領土・人口」『ミシェル・フーコー思考集成Ⅶ』筑摩書房、二〇〇〇年、三六四―三六九頁）; « Naissance de la biopolitique » in *Annuaire du Collège du France, 79e année*, 1979, pp. 367-372（「生体政治の誕生」『ミシェル・フーコー思考集成Ⅷ』筑摩書房、二〇〇一年、一三四―一四二頁）; « La politique de la santé au 18e siècle », *Les machine à guérir*, Bruxelles, Pierre Mardaga, 1979, pp. 7-18（「十八世紀における健康政策」同上、六―一二頁）.

(13) 例えば、社会統計学について、Ian Hacking, *The Taming of Chance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990（石原・重田訳『偶然を飼いならす―統計学と第二次科学革命―』木鐸社、一九九九年）など。公衆衛生学について、Lion Murard et

Patrick Zylberman, *L'hygiène dans la République : la santé publique en France, ou L'utopie contrariée, 1870-1918*, Paris, Fayard, 1996 など。監獄について、Michel Perrot réunis, *L'impossible Prison : recherches sur le système pénitentiaire au 19e siècle*, Paris, Seuil, 1980 ; Robert Badinter, *La prison républicaine (1871-1914)*, Paris, Fayard, 1992 など。邦語での最も代表的な成果は、脚注（11）の阪上の研究である。その他、市野川容孝「社会的なものの概念と生命－福祉国家と優生学」『思想』、九〇八号（二〇〇二年）、三四－六四頁、および「『社会科学』としての医学（上）（下）－一八四八年のR・ヴィルヒョウによせて」『思想』、九二六号（二〇〇一年）、一九六－二二四頁、九二七号、一一六－一四二頁、など。

思想史の分野でも、フーコーの影響を受けた以下のような研究が現れている。十八世紀後半以降の家族の再編と規律権力の拡大を関連付けた研究として、Jacques Donzelot, *La police des familles*, Paris, Éditions de Minuit, 1977（邦訳『家族に介入する社会』新曜社、一九九一年）。十九世紀の「社会的なもの」の論理を、「民主的社会の統治を可能にするための発明」と位置づける研究として、Jacques Donzelot, *L'invention du social : essai sur le déclin des passions politiques*, Paris, Fayard, 1994. 十九世紀末の社会保険制度に個人主義的原理から断絶する規律社会の登場を読み取る研究として、François Ewald, *L'Etat providence*, Paris, Grasser, 1986. 十九世紀前半の社会経済学を自由主義と規律権力の組み合わせと捉える研究として、Giovanna Procacci, *Gouverner la misère : la question sociale en France (1789-1848)*, Paris, Seuil, 1993. プロカッチによれば、「市民社会とは、［経済的主体と政治的主体とを調停するという］この必要に対応した統治の技術である」（Procacci, *op. cit.*, p. 19）。その他、フーコー主義者による論文集として、Graham Burchell, Colin Gordon and Peter Miller eds., *The Foucault Effect : Studies in Governmentality*, Chicago, University of Chicago Press, 1991.

(14) Ewald, *op. cit.*, pp. 10-11 ; Procacci, *op. cit.*, p. 313. こうした「社会」の捉え方の一面性や、それを「自由主義」と結びつけることの問題性については、第二章において詳しく論ずる。これらの研究のうち、ロベール・カステルの研究は、十九世紀前半の自由主義、社会カトリシスムと、世紀後半の連帯主義を区別して論ずるなど、最もバランスが取れている。Robert Castel, *Les métamorphoses de la question sociale : une chronique du salariat*, Paris, Gallilard, 1995, p. 392 et s.

(15) 対象とする範囲の広さから、各々の思想家の主要な一次テクストに依拠し、手紙や手稿などは扱えなかった。さらに、思想史を中心とするアプローチを採るため、彼らの言説が民衆層にどのように受容されたのかも考察の対象としていない。

(16) 「社会的共和主義」とは筆者の造語である。「社会的共和国（République sociale）」という理念が、一八四〇年代に提唱さ

れ、第四、五共和制憲法第一条に表現されるまで（「フランスは、不可分で、世俗的で、民主的で、社会的な共和国である」）、共和国をめぐる議論に重要な役割を果たしてきた点については、以下を参照。Michel Borgetto, Robert Lafore, *La république sociale : contribution à l'étude de la question démocratique en France*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000 特に pp. 19-65. この中でボルジェトは、「社会的共和国」の指し示す理念の先進性と、その制度化の遅れ、この理念が引き起こした激しい議論と、常に不十分な適用、という振れの大きさにこそ、「かの有名なフランス的『例外』『特殊性』の一面が刻印されている」、と指摘する（*ibid.*, p. 10）。

(17) 十九世紀の詳しい「友愛」概念史については、第一章第二節および第三章第一節を参照。十九世紀前半において、「連帯」という語は「友愛」と互換的に用いられている場合もあるが、後の「連帯主義」との対比から、「友愛」を鍵概念として使用する。

(18) 場合によって、シャルル・ジッドなどが含められることもある。しかし本稿では、ジッドの組合主義と、国家の役割を認める連帯主義とを区別する（第四章参照）。

(19) 二十世紀以降フランスで福祉国家が根付いていく過程でも、それらの対立は潜在し続けた。本稿では直接検討対象としないものの、一九七〇年代以降に論じられてきた「福祉国家の危機」論も、こうした観点から歴史的に位置づけなおすことが可能である。この観点からの試論として、田中拓道「フランス福祉国家論の思想的考察―『連帯』のアクチュアリティ」『社会思想史研究』第二八号（二〇〇四年九月発刊予定）を参照されたい。

(20) 例えば、Christian Topalov dir., *Laboratoire du nouveau siècle : la nébuleuse réformatrice et ses réseaux en France, 1880-1914*, Paris, EHESS, 1999 ; Janet R. Horne, *A Social Laboratory for Modern France : The Musée social and the Rise of the Welfare State*, Durham and London, Duke University Press, 2002.

(21) Janet Horne, « L'antichambre de la Chambre : le Musée social et ses réseaux réformateurs, 1894-1914 », Topalov dir., *Laboratoire du nouveau siècle, op. cit.*, p. 121.

第一章　社会問題

第一節　導入

フランス革命期には、旧体制の「社団国家」像に代わり、身分制的拘束から解放された個人の合意に基づく新たな秩序像が提唱された。本章の課題は、その中核にある「公共性」への理解が、その後どのように問い直されることによって、「社会問題」への認識が導かれたのかを、「貧困」への認識と対応を軸として検討することである。ここでは、革命中期の共和主義者、世紀転換期のイデオローグ、七月王政期の支配層の三者を採り上げ、それぞれの思想における「公共性」への理解を、〈政治化された公共性〉、〈社会科学の公共性〉、〈社会化された公共性〉として比較考察し、その変容の過程を明らかにする。

ハーバーマスは、近代公共圏研究の嚆矢となった著作において、十九世紀における「公共性」の変容を次のように指摘している。[1] 彼によれば、統治権力の批判的吟味と正統化を担う「市民的公共圏（bürgerliche Öffentlichkeit）」は、国家と社会、公的領域と私的領域の分離を前提として成り立っていた。十九世紀の産業資本の進展にともない、階級的な利害対立が政治的対立へと転化し、国家の社会への介入が増大するにつれて、両者の分離は次第に掘り崩されていく。「この両者の間で－いわば両者の「中間から」－成立してくる社会圏（Sozialsphäre）は、再政治化された社会圏であって、これを『公的』とか『私的』とかいう区別の見地のみからとらえることは、もはやできなくなっている」。[2] 彼によれば、公私の分離と結合によって構想されていた十八世紀後半の秩序像は、十九世紀以降、「再政治化された社会圏」と、公共性とのつながりを失った「親密圏（Intimsphäre）」へと再編されていった。

本章では、「公共性」と「社会」との関係を問うというハーバーマスの問題意識を継承しつつ、「公共性」変容の画期を、十九世紀後半の産業資本の展開にではなく、七月王政期における「社会問題」認識の成立に見出す。「社会問題」は、革命期の新たな秩序像を前提とし、そこに孕まれた内在的困難が顕在化することで、一八三〇年代に登場した。以下では、革命初期の秩序観の特徴を指摘し、革命中期の共和主義者（第二節）、世紀転換期のイデオローグ（第三節）、七月王政期の支配層（第四節）の順に、「貧困」への認識、「社会」の捉え方を採り上げ、「公共性」理解の変容について検討する。

（1）ユルゲン・ハーバーマス（細谷貞雄、山田訳）『公共性の構造転換―市民社会の一カテゴリーについての探求（第二版）』未来社、一九九四年。

（2）同上、一九八頁。

第二節　革命期――〈市民的公共性〉と〈政治化された公共性〉

第一欽　「公論」

ルソーは、一七七六年の文章の中で次のように述べている。「われわれの生きる時代を他の時代と区別する特徴は、公論（opinion publique）が二十年来もたらした方法的精神と、その帰結である」[3]。「公論」とは、十八世紀半ばに至るま

で、一般的に用いられる表現ではなかった。「公共の（public）」という語は、当時「私的な（privé）」の対語というより、むしろ「特殊な（particulier）」「隠れた（secret）」の対語とされ、公開性、普遍性、単一性などを主たる意味として[4]いた。それは十八世紀半ばにおいても、王権による儀礼的制度や統治機構と結びついていた。[5]さらに、「意見（opinion）」という語が、当時「普遍」や「理性」と対立する「憶見」「特殊な考え」という意味で用いられていたことはよく知られている。[6]

このように相対立する意味を含んだ「公的」と「意見」という語の結合は、十八世紀後半の特殊な政治状況の中でもたらされた。一七五〇年代から八〇年代にかけて、高等法院は、ジャンセニストにたいする秘蹟の拒否、穀物取引の自由化、租税改革などの問題をめぐって、王権と対立を繰り返していた。高等法院の権限を縮小し、君主権力の強化と財政改革を進めようとする王権側に対して、高等法院はパリ民衆の支持を背景に抵抗を強め、自らの権威の根拠として「人民の声」「公論」を頻繁に参照するようになる。やがて「公論」は、どちらの権力にも属さず、その対立を調停する「至上の法廷」（マルゼルブ）としての位置を獲得していく。[7]

ここでは、十八世紀後半に成立する「公共性」の理念を典型的な形で示す議論として、カントの言及を一瞥しておきたい。[8]カントは『啓蒙とは何か』（一七八四年）の一節で、「理性の公的な使用」と「私的な使用」を対比して次のように論じている。「理性の私的な使用」とは、「ある地位もしくは公職に任じられている人」が、「その立場においてのみ彼自身の理性を使用すること」を意味する。一方「理性の公的な使用」とは、「ある人が学者として、一般の読者全体の前で彼自身の理性を使用すること」を意味する。[9]カントによれば、「公的」とは、行政・統治機構に属することがらではなく、むしろ特定の地位に捉われた個人の判断は「私的」であるにすぎない。「公的」であることの要件とは、万人にたいする公開性、一切の服従の無い自由、という二つの点に存する。すなわちカントに従えば、「公論」とは、あ

らゆる権威から自律した個人が、普遍的視野に立ち、公開の場で他者と意見を戦わせることによってはじめて形成される。[10]

一七八九年の人権宣言や一七九一年・一七九三年憲法に繰り返し表明されている自然権の肯定、思想・言論の自由の保障には、統治権力を私的自由や公開性の原則によって、制約すると同時に基礎づけようとする、「公共性」への新たな理解が具現化されている。[11] ここでは、こうした「公共性」への理解を、ハーバーマスにしたがって〈市民的公共性〉(bürgerliche Öffentlichkeit) と称しておきたい。本章の課題は、革命以降の思想家によって、この理念がどのように問い直されていったのかを辿ることである。

ハーバーマスの「文芸的公共性」論に見られるとおり、十八世紀後半において「公論」とは、主に文人 (homme de lettre) たちの意見を指していた。それは一定の教養、特に書物を読み書きできる能力と切り離すことができず、そうした能力を持たない下層民、すなわち「民衆の意見 (opinion populaire)」と区別されていた。例えば、「公論」の持つ権威を強調するネッケルは、「民衆の意見」について「全くの野蛮」と称している。万人の能力の完成可能性を主張したコンドルセは、「民衆の意見」を「人民の中で最も愚かしく貧しい一部の意見」である、と述べている。[12] 同様の区別は、マンモンテルにおける「文人の意見」と「大衆の意見」との対比、ダランベールにおける「真に啓蒙された公衆」と「盲目で騒々しい大衆」との対比などにも見られる。[13]

こうした区別は、十八世紀後半の「人民 (peuple)」概念自体にはらまれた両義性と結びついている。この時期に入ると、「人民」とは、「全体性 (totalité)」「単一性 (Un)」「統一性 (unité)」などの語と結びつき、統治権力の正統性の源泉として幅広く参照されていた。[14] 例えばルソーは『百科全書』の項目「政治経済学」の中で、「人民の声は、真に神

の声である」と述べている。[15] その一方で、「人民」とは、愚かで操作されやすい下層民を表す概念でもあった。十八世紀の『万有事典』において、「人民」とは「愚かで、落ち着きがなく、新奇なものを好む」階層とされている。[16]

フランス革命期には、「人民」の意思を政治的秩序の正統性の基盤とする理念が語られた。しかし、その構成員である「人民」の大部分は、事実的には、「貧民」「下層民」として存在していた。革命初期の秩序像は、自らの基盤とすべき統治主体が不在であり、その意思を何らかの形で表象すること、あるいは「創出」することを、当初からの課題としていた。不可視の「人民」の意思をいかにして見出すのか、あるいは、「人民」という理念的集合をいかにして具体化し、創り出すのか。革命以降の思想を貫く問題構成である「代表＝表象（représentation）」、「啓蒙＝教育」、「政治的／社会的」次元の区別などは、こうした「人民」の両義性から発する問題構成として、把握することができる。

革命初期のシエイエスは、「代表」という観念を用いて、「人民」の意思を見出そうとした。[17] 彼は言う。「代表のみが、統合された人民（peuple réuni）である。それ以外の方法では、参加者全員は統合されえないからである。国民の統一性は、統合された人民－それは代表としてのみ存在する－の意志に先立ってあるわけではない」。[18] シエイエスによれば、「代表」とは、個別状況に埋め込まれた個人の利害や意志を抽象し、公共空間－同質的な一体のナシオンという擬制－を「創造」するための仕組みである。[19] ナシオンを定義するのは、「共通の法の下に暮らし、同一の立法府によって代表される」という事実である。「共通の法律と共通の代表制が、単一の国民を形成する」。[20] シエイエスの「代表」論は、事実的不平等と理念的平等とを、「抽象化」という作用によって媒介しようとする論理である。それは、革命期の議論、例えば十一人委員会において語られた次のような言葉－「まさに自然的不平等が存在するからこそ、権利の平等という虚構を社会制度の基礎としなければならない」[21]－にも現れている。こうした擬制の下で政治社会を構成するのは、個別利害を有した個人ではなく、具体的状況から析出された公的人格としての「市民（citoyen）」である。

ただし「代表」は、論理の上では統合された人民を現前させるが、実際に機能する場面では、政治的決定を担う一定の階層を前提とする。シエイエスによれば、政治社会は、「能動的市民（citoyen actif）」と「受動的市民（citoyen passif）」との機能的分業を必要とする。「市民」のなかには、財産と教養を持ち、政治的関心を担える層と、労働に従事して生活の糧を得なければならない層との二種類の人間が存在する。政治に参加する能力を有するのは前者、すなわち「能動的市民」のみである。[22] シエイエスの「代表」論は、論理の上では国民の一体性を保障しようとするものであるが、実際には、制限選挙を通じた中間階層による権力行使と結びついていた。

一方コンドルセは、民衆の直接的な政治参加に否定的であったものの、教育を通じた民衆の陶冶に期待した。例えば彼は、穀物取引の自由化をめぐる議論の中で、「民衆の臆見」を短期的な利害に立脚した危険な感情である、と論じる。その一方で、「人民が抽象的真理を理解することができるようになれば、彼らは同時に、身分の起源や財産の源泉や彼らの利益に反するあらゆる制度についても、考察能力をもつようになるのではないだろうか」とも述べている。[23] 彼によれば、「公論」を形成するのは、現存する「人民」ではなく、真理を認識した「啓蒙された」個人である。真理の認識能力は、生来万人に備わっている（人間の「完成可能性（perfectibilité）」）。コンドルセによる自然権の主張は、自然科学、特に数学をモデルとした教育（instruction）論と不可分である。[24] 一七九二年の公教育委員会で、彼は次のような教育論を展開している。

「自然科学は、偏見や偏狭な考えの治療法―より確実ではないにせよ、少なくとも哲学そのものよりも普遍的な治療法である。…自然科学の知識を社会のすべての階級に広め、彼らがそれを容易に手に入れることができるようにすること。」

「知識人の普遍的な意見にもとづいて、真理に合致し、良い方法で行われる基礎教育を確立することは可能である。

そして道徳を宗教的意見から切り離し、政治全般の原理についての教育を国家公法の説明から切り離してしまえば、この教育は、物理学や化学にかんして人を欺くことがありえないのと同じように、道徳や政治にかんする世論を堕落させることはありえない。／しかし数学を除けば、これと同じ確実性はいかなる科学の体系にとっても存在しない。[25]」

コンドルセの教育論の特徴は、数学をモデルとするような明証性を有する真理が存在する、という確信を背景とする点である。[26] 真理に基づく万人への教育によって、個人が理性的存在へと陶冶され、合理的な政治的・道徳的秩序の建設が可能となるはずである。そこで統治行為とは、個人の「啓蒙された」自己利益を結合し、「公益」を導き出すための技術－「社会的技術（art social）」－として理解される。

「個人を左右する利益とは、その性質上、全体の利益や人びとの利益に無関係であるか、相反するか、一致するかのいずれかである。…社会的技術は、これらの都合の良い組み合わせによって、個人的利益が他の人々の利益と対立するような場合を少なくし、それが個々別々になる代わりに、一致するようにさえしなければならない。教育によって、一般利益を選択しようとする趣味や性向や自然感情を強め、もっぱら自己の幸福のみを配慮しようとする趣味や性向や自然感情を弱めなければならない。[27]」

コンドルセは、こうした考えにしたがって、数学をモデルとした「社会の科学（sciences sociales）」を構想する。

しかし、革命が進行し、ジロンド派とモンターニュ派の争いが激しくなると、コンドルセの主導した初期の教育論は、共和主義者たちによる批判の対象となっていった。一七九二年の公教育委員会において、サン・テティエンヌはコンドルセ案を批判し、「公教育（instruction publique）」と「国民教育（éducation nationale）」とを区別する。

「国民教育は心を鍛えなければならない。公教育は知識を与え、国民教育は美徳を与えなければならない。…国民

教育は、全市民に同じ乳を与え、彼らを兄弟として育て扱い、共通の心遣いによって、このように育てられた人民を他のすべての人民から分かつ、たがいに似通った家族的雰囲気を彼らに与える。」[28]

ここでサン・テティエンヌが重視しているのは、知的教育と区別された「家族的」絆－友愛の精神－の涵養である。ロペスピエールもまた、ルペルティエの公教育案を読み上げながら、次のように述べている。「コンドルセ案は、知的な公教育（instruction publique）にかんしては大いに満足すべきものと思われたが、徳育（éducation）についてはまったく論じていなかった」[29]。

ルペルティエ、ロペスピエールやブギエらの強調する教育は、コンドルセの想定したような自然科学をモデルとする教育ではなく、フランス共和国を支える「国民」を生み出すための教育であった。言い換えれば、そこでの目標は、普遍的真理の認識ではなく、「愛国」の精神の育成である。ブギエは一七九四年の演説で、学校を通じた知的教育よりも、共和主義結社、祝祭などを通じた情緒的な徳育を重視して、次のように述べている。「共和主義的な美徳と習俗と法の真の学校は、民衆協会のなかに、地区の集会のなかに、旬日祭のなかに、国と地域の祭典のなかに、市民的な饗宴と劇場のなかにある」[30]。

共和主義者の教育論は、真理に基づく個人の陶冶ではなく、「祖国愛」を個人の内に涵養することを重視する。そこから導かれるのは、「人間の再生（régénération）」という観念である。例えば、ロペスピエールは、一七九三年にルペルティエの教育論を読み上げながら、次のように述べている。「人類が古い社会制度の弊害によってどれほど堕落させられたかを考えて、私は人間の完全な再生の必要を、こう言うことができれば、新しい人民の創出の必要を確信していた」[31]。「人間の再生」というキリスト教的観念は、確かに革命初期から語られていた[32]。しかしロペスピエールの用法は、人間の普遍的能力の内発的発展によって「再生」をもたらそうとする初期のものと異なり、個人に先立つ「共和国」「祖

国」を前提とし、個人の内に「公共精神」を涵養しようとするものである。[33] そこでは、十八世紀後半から革命初期に語られた私的自由と公的秩序との分離と均衡は、「私的なもの」にたいする「公共性」の全面的な優位へと取って代わられている。一七九四年の最高存在の祭典で、ロベスピエールは、「徳」を中心においた「統治」の理念を次のように語っている。「背徳が専制の基礎であり、徳が共和国の本質である。」「統治の術とは、これまで人間を欺き腐敗させる術であった。それは人間を啓蒙し、より善良にする術でなければならない。」[34] このようにして、ロベスピエールやジャコバン派の言説において、「公共性」の観念は、再び統治権力と結合する。統治権力こそが、人間を「再生」し、「徳」を有する「人民」すなわち「市民」を創造するのである。本稿では、このように理解された「公共性」の観念を、〈政治化された公共性〉と称することにする。

（3）ルソー（小西幸嘉訳）「ルソー、ジャン＝ジャックを裁く」『ルソー全集第三巻』白水社、一九八〇年、三二五頁。

（4）« Public », dans *Dictionnaire de Trévoux*, 1752. ただしオズーフは、一八三五年にはじめて public / privé の対立が現れると述べているが（Mona Ozouf, « Le concept d'opinion publique au 18e siècle », dans *L'homme régénéré : essai sur la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1989, p. 22）、上記の項目にも見られるとおり、十八世紀にも「私的」と「公的」とを対立させる用法は存在した。

（5）例えば、*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, 1777-1779（以下 *Encyclopédie* と略記）の「公益（intérêt public）」「国務大臣（ministère public）」「公法（droit public）」などの項目を参照。

（6）« Opinion », dans *Encyclopédie* ; ハーバーマス、前掲書、一二八頁以下、など。

（7）Keith Michael Baker, *Inventing the French Revolution : Essay on French Political Culture in the Eighteenth Century*, Cambridge,

Cambridge University Press, 1990, p. 187f. ; ロジェ・シャルチエ（松浦義弘訳）『フランス革命の文化的起源』岩波書店、一九九九年、四五頁以下。

(8) カントの議論は、ハーバーマスによって「市民的公共性」の「理論的な完成形態」として採り上げられている（ハーバーマス、前掲書、一四三頁。Cf. シャルチエ、前掲書、三五頁以下。

(9) カント（篠田英雄訳）『啓蒙とは何か他』岩波文庫、一九五〇年、一〇―一一頁。

(10) こうした自由・平等な理性的諸個人の討議によって共同の立法が策定され、各人がそれに自発的に服従するような秩序を、彼は「共和国」と呼んだ（カント（宇都宮芳明訳）『永遠平和のために』岩波文庫、一九八五年、一一八―一一九頁）。

(11) 例えば、以下の条文を参照。一七八九年「人間と市民の諸権利の宣言」第一条「人間は、自由で権利において平等なものとして生まれ、かつ生存する。社会的区別は、公共の利益（utile commune）に基づいてのみ設けることができる」。一七九三年憲法第一条「社会の目的は公共の福利（bonheur commun）にある。政府は、自然的かつ無期限の諸権利の享受を、人々に保障するために設立された」。

(12) Condorcet, « Réflexions sur le commerce des blés », 1776, *Œuvres de Condorcet*, t. 11, p. 140.

(13) シャルチエ、前掲書、四二頁以下。

(14) Pierre Rosanvallon, *Peuple introuvable : histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998, pp. 28-29.

(15) Jean-Jacques Rousseau, « De l'économie politique », *Œuvres complètes de J. J. Rousseau*, t. 2, Paris, Hachette et Cie, 1863, p. 554（阪上孝訳「政治経済論」『ルソー全集第五巻』白水社、一九七九年、六八頁）。

(16) シャルチエ、前掲書、四三頁。

(17) 革命期において、「代表」の観念が旧体制下と異なる意味を獲得していった点について、以下を参照。Keith Michael Baker, « Representation », in Keith Michale Baker ed., *The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture*, vol. 1, *The Political Culture of the Old Regime*, Oxford, Pergamon Press, 1987, pp. 469-492 ; Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, *op. cit.*, pp. 29-52.

(18) Sieyès, *Archives nationales* : 284 A.P. 5, dossier 1 (2), cité par Rosanvallon, *Le peuple introuvable*, *op. cit.*, p. 38.

(19) Paul Bastid, *Sieyès et sa pensée*, Paris, Hachette, 1939, pp. 370-375.

(20) シェイエス（大岩誠訳）『第三階級とは何か他』岩波文庫、一九五〇年、三二頁。

(21) *De l'équilibre des trois pouvoirs politiques*, 1795、マルセル・ゴーシェ（富永ほか訳）『代表制の政治哲学』みすず書房、二〇〇〇年、一三二頁、より引用。

(22) 「一国のすべての住人は、受動的市民の権利を享受しなければならない。すべての人間は、身体、所有、自由、その他の保障を権利として有する。しかし、万人が公権力の形成に能動的に参加する権利を有するわけではない。万人が、能動的市民であるわけではない。少なくとも、現状では女性、子供、外国人、公的機関の維持に貢献しない者は、公的なことがらに能動的に影響を及ぼしてはならない」（Sieyès, *Préliminaire de la Constitution : reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, 1789, p. 7）。

(23) Condorcet, « Réflextions sur le commerce des blés », 1776, *Œuvres de Condorcet*, t. 11, p. 194. この点について、坂上孝『近代的統治の誕生』、一七七－一八〇頁、も参照。

(24) コンドルセ他（坂上孝編訳）『フランス革命期の公教育論』岩波文庫、二〇〇二年、三三－三四頁。

(25) 同上、六六頁。

(26) Ozouf, « Le cocept d' opinion publique... », *op. cit.*, p. 45.

(27) コンドルセ『人間精神進歩史 第二部』岩波文庫、一九五一年、二四一頁。

(28) コンドルセ他『フランス革命期の公教育論』、一五八頁。

(29) 同上、一七二頁。

(30) 同上、二三一－二頁。こうした教育論が、ルソーの「祖国」論を背景としていることは、容易に推測できよう。ルソーは『政治経済論』の草稿の中で、「国民教育（éducation nationale）」を「人民的あるいは合法的政府の基本原理」であるとし、次のように述べている。「それ（国民教育）によって、ひとは早くからそのすべての熱情を祖国愛（amour de la patrie）に集中し、そのすべての意志を一般意思に集中する若い市民を養成するであろう」（ルソー（河野健二訳）『政治経済論』岩波文庫、一九五一年、三九頁）。

(31) コンドルセ他『フランス革命期の公教育論』、一七一頁。

(32) モナ・オズーフ「再生」『フランス革命事典一』みすず書房、一九九五年、一六九頁以下。

(33)「公共精神」について、サン・ジュストは次のように述べている。「公共精神と意見（opinion）には次のような違いがある。すなわち公共精神は、国法と秩序との関わりによって形成され、意見は、公共精神から形成される」（Saint-Just, *L'esprit de la révolution : suivi de Fragments sur les institutions républicaines*, Paris, 10/18, 2003, p. 60）。サン・ジュストによれば、「意見」に先立って「公共精神」が存在し、「公共精神」に先立って、国家の法と秩序が存在しなければならない。モナ・オズーフは、サン・ジュストを典型とする共和主義者の「公共精神」論を念頭に置きながら、革命期の「公論」概念の変遷を次のように要約している。「フランス革命は、『公共精神（esprit public）』の観念が公論（opinion publique）の観念にたいしておさめた勝利と理解することができる」（モナ・オズーフ「公共精神」『フランス革命事典一』、九四七頁）。この論点に関して、安藤隆穂編著『フランス革命と公共性』（名古屋大学出版会、二〇〇三年）、も参照。

(34) ロベスピエール「最高存在の崇拝について」河野健二編『資料フランス革命』岩波書店、一九八九年、五〇二頁。

第二欽　「友愛」

「友愛」という語は、現在では共和国の理念を表すトリアーデ「自由・平等・友愛（liberté, égalité, fraternité）」の一つとしてよく知られている。しかし実際には、革命期にこの組み合わせが定着したわけではない。むしろ当時は「国民・法・国王」「自由・安全・財産」「自由・平等・正義」など、様々な標語の組み合わせが見られ、「自由・平等・友愛」の登場は、一七九〇年十二月にロベスピエールが国民議会で用いた例が最初であったにすぎない。[35] この標語が定型化するのは王政廃止後であり、[36] さらにそれが共和国の標語として定着するのは、第二共和制憲法前文での言及を経て、[37] ようやく一八八〇年代に入ってからのことである。

しかし、「友愛」の概念自体は、革命初期から頻繁に参照されていたことが、近年の研究によって明らかとなってい

る。[38] ここでは若干前史に触れた上で、革命期の意味上の変遷について検討し、十九世紀以降この概念に含意されていく内容と、その問題性とを指摘しておきたい。

「友愛」の起源は、ユダヤ・キリスト教に遡る。ラテン語の《fraternitas》からきた《fraternité》は、十二世紀ごろから、兄弟間の関係のみならず、神の下での「人類という家族の一員同士の絆」を指すものとして用いられていた。こうした起源から明らかなように、「友愛」はその当初から、神を媒介することで、民族などの特定集団を超えた普遍的関係を含意するものであった。中世には、キリスト教信者で同一の職業を持つ者が、互いに拠出金を負担しあい、「兄弟団（fraternitas）」と呼ばれる相互扶助組織を結成していた。「友愛」と相互扶助とのつながり、その宗教的含意は、近代以降も常に存続する。その一方で、新たな意味上の変化がもたらされるのは、十七世紀以降のおよそ二つの契機によってである。

第一は、十七世紀の自然法学者や十八世紀の啓蒙主義者による概念の世俗化である。神の下での兄弟同士の絆とされていた「友愛」は、むしろ人間の「本性（nature）」「理性」、あるいは「人間性（Humanité）」などの観念と結合し、世俗的絆を指すようになる。十八世紀に、キリスト教と区別される「友愛」概念の潮流を形成したのは、主としてフリーメーソンであった。例えば、その一人ラムザイ（Ramsay）は、「我々は本性の同一性によってみな兄弟である」と述べている。[39]

第二は、十八世紀後半からの「友愛」概念の政治化である。神から切り離された人間同士の絆としての「友愛」は、さらに自然法に基づく関係からも離れ、社会的集合へと意味を変化させ、特に「ナシオン」や「祖国（Patrie）」という政治的集合体と結合して語られるようになる。[40] 十八世紀のフリーメーソンにおいても、「友愛」は、しばしば「祖国」と不可分のものとされていた。特にここでは、「友愛」の政治化に決定的な役割を果たしたルソーによる啓蒙主義的コ

スモポリティスム批判と、「祖国愛」の称揚について触れておきたい。

ルソーは、自然状態や社会状態において、普遍的「人間性（Humanité）」という観念が規範的な拘束力を持つという考えを否定している。例えば彼は、次のように述べている。「人類という語は、それを構成する個人間のどんな現実の結合をも前提としないような、純粋に集合的な観念しかよび起こさない[41]」。「人間性の感情は、地球全体に広がるときには薄められ、弱くなる…。人間性の感情に活力を与えるためには、何らかの仕方で利害や同情を限定し抑制しなければならない[42]」。彼によれば、「社会の進歩」とともに、人々が「自己愛（amour propre）」という個人的情念を増大させることによって、「人類愛」は「窒息」していく[43]。この打ち消し難い情念を抽象的観念によって抑制する代わりに、それを十全に実現するような、社会関係の再構築が必要である。ルソーは、「自己愛」と「人類愛」を媒介するために、「祖国愛（amour de la patrie）」の喚起を主張する。「最も優れた徳は、祖国愛によって生み出された。この快く、いきいきとした感情は、自己愛の力を徳のあらゆる美しさに結びつけ、徳をゆがめずに、あらゆる情熱のうちで最も英雄的なものたらしめる熱情を与える[44]」。彼は「人間愛」と「祖国愛」との対比を、ソクラテスとカトーの比喩によって語っている。ソクラテスは「真理のために死んだ」が、カトーは「世界の征服者たちにたいして国家と自由と法を擁護し、もはや奉仕すべき祖国がなくなったとき、ついに地上を去った」。ソクラテスは「自分自身の幸福」を求めたが、カトーは「全員の幸福のなかに自分の幸福」を求めた。ルソーにとって望ましいのは後者、すなわち普遍的真理の追究ではなく、「祖国」における「全員の幸福」の追求である。言い換えれば、「特殊意思」と「一般意思」とを結合させるのは、理性の力ではなく、「祖国愛」という情念の力である。彼自身の言葉によれば、「祖国愛」によって、「特殊意思がすべての点で一般意思に合致する[45]」。「人間性」の観念は、その結果として生まれるものにすぎない。「われわれは、市民（Citoyen）であったのちにはじめて、まさに人間となり始める[46]」。

ただし、ルソーは、個人による国家への無条件の奉仕を求めたわけではない。「祖国は自由なしに、自由は徳なしに、徳は市民なしには存続しえない」[47]と言われるように、「祖国」とは、自由な市民によって担われた「共和国」を指していた。ルソーの「祖国」論は、この点において、専制・君主制批判や人民主権の要求と結びついている[48]。ただし、この「共和国」を成り立たしめるのは、普遍的に備わる「人間性」ではなく、「国民教育」を通じて涵養された「祖国愛」である。そこには、私的自由と公的権威との分離や均衡ではなく、「公的なもの」の「私的なもの」にたいする全面的な優位を見て取ることができる。

革命にいたるまでの「友愛」概念には、以上のようにして、キリスト教的、啓蒙主義的、ルソー的という、少なくとも三つの潮流が混在していた。革命期には、身分制的秩序の解体とともに、これらの多義的な用法が絡み合いながら、「友愛」概念が噴出することになる。

革命が開始されると、そのごく初期から、「友愛」は平等な市民から構成される同質的な「ナシオン」と結びついたものとして語られた。一七八九年シャン・ド・マルスで行われた連盟祭で、ラファイエットが行った演説が、その典型的な例を示している。ラファイエットは、様々な身分からなる聴衆に向かって、「すべてのフランス人が、友愛という切り離しえない絆で結合しつづける」べきことを訴える。一七九一年憲法でも、「友愛」はナシオン設立の記憶や祝祭と結び付けられ、次のように記されている。「フランス革命の記憶を維持し、市民のあいだに友愛を保ち、市民を憲法・祖国・法と結びつけるために、国の祝日（fête nationale）が定められる[49]」。

ただし、この時期には、「友愛」とナシオンとの結びつきは排外的な含意を有するものではなかった。むしろ初期の含意は、「開放的で高揚した」「拡張的」なものであった、と指摘されている[50]。例えば、対外戦争での占領地拡大が続くさなかに宣言された一七九二年十一月十九日の法令では、「国民公会は、自由を取り戻そうとするすべての国民に、友

愛と援助の手を差し伸べることを、フランス国民の名において宣言する」と言われている。[51] 続く一七九二年十二月十五日の法令では、「占領地の諸君は、ただ今より兄弟（frère）にして友人であり、万人が市民であり、万人が法の前に平等であり、万人が祖国を統治し祖国に奉仕し祖国を防衛するよう定められている」とされている。[52] 奴隷制の廃止要求、外国人への国籍の授与などの場面でも、「友愛」は、万人の平等や人民の主権という革命の理念と結びつき、普遍主義的な「人間」同士の絆を指すものとして用いられる傾向が強かった。[53]

「友愛」の意味が変化するのは、対外戦争が激化し、国内ではモンターニュ派とジロンド派の争いが激しくなる一七九三年頃からである。「今日のフランス人は全て、祖国の裏切り者であることがはっきりと示されるまでは、諸君の兄弟である」というバレールの言葉には、この時期の「祖国」と「友愛」との結びつきが、端的に現れている。[54] サン・ジュストは、「祖国」と「敵」（貴族、外国人、裏切り者）との峻別に基づく排他的な関係として「友愛」を用いていた。さらにこの時期、ジャコバン派が好んで用いたのは、「友愛か死か（la fraternité ou la mort）」、すなわち「友愛」によって結ばれた同志か、それとも死すべき敵か、という標語であった。[55]

革命初期には「自由」や「平等」に比べて使用が稀であった「友愛」は、一七九三年以降、共和主義者の言説の中で特権的な位置を占めるようになる。ロベスピエールは一七九四年の国民公会の演説で、次のように述べている。

「友愛とは心の結合であり、諸原理の結合である。愛国者は愛国者同士としか結びつくことができない。…賢明な法のもとで、自由と安寧が確保され、敵が彼を害する力を失うときには、友愛の時代が到来する。しかし、自由の敵が存在し、貴族が互いに結びつくかぎり、愛国者は愛国者同士と友愛の絆を結ぶ。…友愛は、徳の友にとってしか存在しえない。[56]」

「友愛」とは、ロベスピエールにとって、人間同士のあいだではなく、「徳」を有する愛国者同士のあいだにしか存在し

えない。さらに、「徳」と「祖国愛」とは、「共和国」という政治体制と不可分である。同じ年の演説「政治道徳の諸原理について」の中で、彼は次のように述べている。「徳」とは、「祖国とその法とにたいする愛以外のなにものでもない」。一方「祖国愛」は、万人が平等な主権者である民主的・共和的政府においてのみ存在する。なぜなら、民主的国家のみが「全個人の祖国」であり、「あらゆる特殊利害よりも公的利害の優先」を可能にする体制だからである。ロベスピエールにとって、「友愛」とは、平等な共和政に反する貴族や君主、祖国を構成しない外国人の排除を前提として成り立つものであった。

革命初期には、キリスト教的、啓蒙主義的な用法から引き継がれた、特定集団を超えた普遍的関係として、「友愛」概念が用いられた。それは革命中期以降、ルソーの影響を色濃く残した「祖国愛」論へと変容し、やがてジャコバン派の言説において、内なる敵の排除をもたらす概念へと帰結していった。テルミドール反動以後、「友愛」はテロルの記憶と結びつくことによって、一八三〇年代における、共和主義者の手による復権まで、長く忌避されることになる。(57)

(35) Michel Borgetto, *La devise « Liberté, Égalité, fraternité »*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, p. 32.

(36) Mona Ozouf, « Liberté, Egalité, Fraternité », dans Pierre Nora dir., *Les lieux de mémoire*, v. 3, *Les France*, t. 3, *de l'archive à l'emblème*, Paris, Gallimard, 1992, p. 587.

(37)「フランス共和国は、自由・平等・友愛を原則とする。フランス共和国は、家族・労働・所有・公的秩序を基礎とする」(Constitution de la République française du 4 novembre 1848, Préambule, IV)。

(38) 例えば Mona Ozouf, « La Révolution française et l'idée de fraternité », dans *L'homme régénéré : essai sur la Révolution française*, *op. cit.*, Paris, Gallimard, 1989, pp. 158-182 ; Marcel David, *Fraternité et Révolution française*, Paris, Aubier, 1987.

(39) Michel Borgetto, *La notiono de fraternité en droit public français*, Paris, Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1993, p. 21.

(40) *Ibid.*, p. 25.

(41) Rousseau ; « Du contrat social : première version, manuscrit de genève », *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. 3, Paris, Gallimard, 1964, p. 284（作田啓一訳「社会契約論（ジュネーブ草稿）」『ルソー全集第五巻』、一一七四頁）。

(42) Rousseau, « De l'économie politique », *Œuvres complètes de J. J. Rousseau*, t. 2, *op. cit.*, p.560（邦訳、七八頁）。

(43) Rousseau ; « Du contrat social : première version, manuscrit de genève », *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, t. 3, *op. cit.*, p. 284（邦訳、一一七四頁）。

(44) Rousseau, « De l'économie politique », *Œuvres complètes de J. J. Rousseau*, t. 2, *op. cit.*, p. 560（邦訳、七八頁）。

(45) *Ibid.*

(46) Roussseau, « Du contrat social : première version, manuscrit de Genève », *op. cit.*, p.287（邦訳、一一七八頁）。

(47) Rousseau, « De l'économie politique », *op. cit.*, p. 562（邦訳、八三頁）。

(48) Borgetto, *La notion de fraternité, op. cit.*, p. 32.

(49) Constitution du 3 septembre 1791, article 1.

(50) M. Ozouf, « La Révolution française et l'idée de fraternité », *op. cit.*, p. 169.

(51)『フランス革命資料集』、三三三頁。

(52) 同上、三三六頁。

(53) Borgetto, *La notion de fraternité, op. cit.*, pp. 55-63.

(54) モナ・オズーフ「友愛」『フランス革命事典二』みすず書房、一九九五年、一一七七頁。

(55) David, *Fraternité et Révolution française, op. cit.*, pp. 166-187. この標語のその他の意味についても、同書を参照のこと。

(56) Buchez et Roux, *Histoire parlementaire de la révolution française*, t. 33, p. 329, cité par Borgetto, *La notion de fraternité, op. cit.*, p. 72.

(57) Borgetto, *La notion de fraternité, op. cit.*, p. 210.

第三欽　「貧困」への視座

ハンナ・アレントは、『革命について（*On Revolution*）』の中で、アメリカ革命とフランス革命を対比して、次のように述べている。フランス革命の原動力となり、その急進化をもたらしたのは、大衆の「貧困」であった。革命の過程で、ルソーの言う「憐れみ」－他者の肉体的苦痛への共感－が革命家たちを突き動かし、「社会問題」を公的議論の中心へと据えることになった、[58]と。

アレントは、「貧困」－より一般的には「社会的なもの（the social）」－を、「必然性」「宿命的な自動性（automatism）」「生物学的イメージ」「有機体」「一般意思」などの語彙で表現している。[59]彼女の議論では、公的な事柄に関する市民同士の自由な討議によって特徴づけられる「政治的」領域は、フランス革命以降、「貧困問題」に代表される「社会的なもの」の領域によって覆い尽くされ、見失われていった、とされている。しかし実際には、「貧困」が政治問題として登場したのは革命期ではなく、近代初期のことであった。さらに後述するように、「社会問題（question sociale, problème social）」という語がフランスに導入されたのは、七月王政期のことである。両者のあいだに位置する革命期の「貧困」認識の意味を理解するためには、それを一旦「貧困」認識史の中に位置づけてみなければならない。

貧困は、歴史とともに見られる。古代から中世を通じて、それは自然的不平等の帰結であり、神の意思の現れとされていた。原始キリスト教では、「貧しいものは幸いである。神の国はあなた方のものである」と説かれている。[60]カトリック教会によれば、貧者は世俗的秩序の周縁部に位置し、人間世界と神の意思とを媒介する神聖な存在であった。[61]彼らは、人々に慈善という崇高な感情を抱かせ、信仰を高揚させるために不可欠な存在であった。貧困への対策は、一方では教会や個人の信仰に基づく慈善行為と、他方では、世俗権力による乞食・浮浪者の監禁・抑圧に委ねられていた。

こうした認識に変化がもたらされるのは、およそ二つの契機によってである。一つは、近代以降の脱宗教化の傾向にともなって、貧民が宗教的意味づけを失い、物乞い・浮浪者・犯罪者などと一括されていくことである。およそ十六世紀以降、貧民は世俗権力による監視と抑圧の対象へと転化し、「貧困への政治（politique sur la pauvreté）」と称される一連の対策が実施される。十七世紀には、宗教戦争、フロンドの乱、経済の停滞などによって、農村地帯を中心に大量の貧民が生じ、「大監禁時代（le grand renfermement）」と呼ばれる大規模な収監が行われた。(62)

この時期の「貧困」は、しばしば道徳的な語彙によって語られた。それは公的秩序を攪乱する要因であり、個人的な無知・怠惰の帰結とされる。(63) その対応は、「労働」を指標とした貧民の種別化（健常貧民と労働不能貧民の区別）と、統治機構による乞食の禁圧という二つの施策によって行われた。ロベール・カステルによれば、すでに一三四九年のエドワード三世の勅令には、万人の労働義務、労働能力のない貧民への扶助、乞食・浮浪の禁止と違反者への厳しい処罰が定められていた。(64) 特に、ルターやカルヴァンの唱えたプロテスタンティズムは、「労働」を万人の神聖な義務として強調する。彼らは、労働能力のある貧民の就業、無能力貧民の救済、乞食の禁止を主張した。(65)「労働」とは、単なる生産活動ではなく、個人に勤勉の精神を植え付け、社会への統合をもたらすための道徳的教化の手段と見なされた。

もう一つの契機は、十八世紀から革命期にかけての、啓蒙主義者を中心にした「貧困」認識の登場である。第一に、啓蒙主義者たちは、万人の「完成可能性（perfectibilité）」や「人間性（Humanité）」への信頼を共有することで、「貧困」を、人間の尊厳や「進歩」に反する状態ととらえた。(66) 例えば、『百科全書』の「人間性（humanité）」の項目では、次のように述べられている。

「この語は、あらゆる人間にたいする慈愛（bienveillance）の感情であり、偉大で感受性豊かな人のみが燃え立たせる感情である。この高貴で崇高な情熱は、他者の苦痛と、苦痛を和らげるために必要なことがらに向けられる。

それは、隷従、迷信、悪徳、不幸を廃絶するために、世界中に行き渡ろうとする[67]」。人間の平等な尊厳にコミットする啓蒙主義者は、貧民への同情と扶助、すなわち「博愛（philanthropie）」の実践を、公権力の義務とする。実際十八世紀は、実践の範囲は限定されていたものの、「啓蒙の時代」であると同時に「博愛の時代」でもあった[68]。

第二に、十八世紀における農村の疲弊と都市への人口流入の増大は、「貧困」を可視的な形で人々の目に示すことになった。この時期以降、貧民は「人民」と同一視されるか、その大部分を構成すると見なされるようになる。例えばボシュエは、「か弱く、貧しい者たち、すなわち大部分の人間たち」と述べ、オルバックは「人民」を「貧民の集まり（ensemble des pauvres）」と称している[69]。

第三に、「貧困」は「幸福」に反する状態と認識される。禁欲や清貧への宗教的意味づけが失われるにしたがって、「幸福」とは、身体的安楽の状態として定義されていく[70]。サン・ジュストが、「幸福」こそ「ヨーロッパの新しい理念」であると言うように[71]、統治権力の目的は、社会の成員全体の「幸福」を促進すること、すなわち成員の生命を保証し、その身体的安楽を量的に拡張することとして、定義されるようになる[72]。例えばネッケルは、「繁栄した国家（État de prospérité）」を、「成員の最大限の幸福」と同義であるとしている[73]。『百科事典』の「政治経済学（Œconomie politique）」の項目において、ブーランジェは、「これ［政治経済学］は、社会内の人間を維持し、かれらを幸福にする技術と科学である。この目的は、人類にとって最も有益で最も興味深く、至高のものである」と述べている[74]。

革命期の「貧困」認識は、以上の変化の延長においてもたらされた。その特徴は、次の三点に要約することができる。

第一は、貧困が「自然」の「権利」に反する状態と見なされることである。「人間と市民の権利」の宣言のための議会討論では、「安楽の追求」を「自然」に基づく権利であるとし、社会の目的を「幸福」の促進に求める考え方が、様々

に表明されている。ムーニエは、「あらゆる人間には幸福の追求に向かう抑えがたい性向がある。…いかなる政府も、全体の幸福をその目的としなければならない」[75]と語り、シエイエスは、「安楽は人間の目的である。…社会結合の目的は、それに参加する者の幸福である」と述べている[76]。一七九〇年に「物乞い根絶委員会（Comité pour l'extinction de la mendicité）」が設置されると、ラ・ロシュフーコー＝リアンクールは、その冒頭で有名な「生存の権利」を宣言する。「すべての人間は、生計にたいする権利を持つ」[77]。「貧困は、人間の諸権利にたいする侵害である」[78]。そして一七九一年憲法第一編の基本条項（Dispositions fondamentales）では、「公的扶助」の義務が、歴史上初めて以下のように定められた。

「捨て子を養育し、貧しい障害者を助け、仕事を得ることができない健常な貧民に仕事を与えるために、公的扶助にかんする一般的施設が創設され、組織される」。

第二は、この「生存の権利」が、「一般的有用性」と不可分とされることである[79]。この権利を主張する者は、同時に社会にとって「有用」な存在となること、すなわち「労働する義務」を負わなければならない。すでにテュルゴーは、「有用性」の最大化という観点から、場当たり的な扶助や慈善を批判し、貧民への扶助を公権力によって組織化することを主張していた[80]。

「扶助は、場当たり的に、予見のないまま行われないことが、きわめて重要である。」

「扶助を行う人々が、必要の範囲を知り、扶助の量と質について合意し、各人がそこで貢献すべき比率について確定した上で、その必要を保障するために、さらには、扶助の配分に見出されるべき秩序を詳細に規定し、そこで特に注意が払われるべき点を決めるために、互いに協議しておくことがないならば、慈善の配分において、秩序―それこそ有用性の拡大を可能にする唯一のものである―を確立することは、不可能である」[81]。

革命期において、「労働」とは、扶助の手段にとどまらず、「市民」の義務と資格を定義する指標であった。シエイエス

は、「労働」を基準として「有用」な第三身分と「無用」な貴族階級を対照し、前者のみが「ナシオン」を構成すると主張する。[82] 後にイデオローグのカバニスは、「労働」こそが「人間の尊厳」と「独立心」とを育むと論じ、労働能力のある貧民に「労働」を強制するよう主張した。[83] ラ・ロシュフーコー＝リアンクールは、「救貧委員会第一報告」において、次のように言う。「生存する人々が、社会にたいして『生存を保障せよ（faites-moi vivre）』と言う権利を有するのならば、社会もまた『労働を提供せよ』と答える権利を有している」。[84] 彼によれば、扶助は労働不能貧民（真の貧民）のみに限定されねばならず、労働可能な貧民（偽の貧民）や乞食は、労働へと強制するか、施設に収容し、厳しい処罰を与えなければならない。さらに、扶助を受ける労働不能貧民は、扶助を必要としない者よりも、劣悪な生活条件の下に置かれなければならない。[85] 以上ように、扶助の権利は、あくまで所有権を侵害しない限りにおいて、すなわち「労働」によって富を生み出す者の権利を脅かさない限りにおいて、承認された。[86]

第三に、革命初期の論者にとって、「貧困」とは、特権を持つ者への富の集中、教会による慈善、産業の自由の抑制など、旧体制の誤った政策の残滓として理解される。自由主義的な体制を樹立することによって、それらは乗り越えられるはずである。[87] ラ・ロシュフーコー＝リアンクールは、次のように述べている。「新憲法は、これまで富のこの豊かな源泉の改良を妨げてきた原因の多くの部分を一掃し、生産物、消費、製造業および商業の増大から生まれる堅固な繁栄を、フランスに広めるはずである」。[88] 商業の自由を主張するカバニスも、次のように主張した。「物乞いは、その他の巨大な政治的無秩序と同様に、社会制度のあらゆる部分と必然的な関係にある。それはたった一つの悪法ではなく、誤った立法の集積の影響によって生まれ、増大し、発達する」。[89]

一方、一七九三年以降の共和主義者は、「貧困」を「人民」という主権者の大部分に見られる、秩序の正統性にかかわる問題と捉えた。貧民の救済は、個人にたいする「社会」の「神聖な負債（dette sacré）」でなければならない。一七

九三年四月二十四日の国民公会で、ロペスピエールは言う。「社会は、労働の供与であれ、労働不能者にたいする生計の保障であれ、全成員に扶助を与える義務を負っている。」「貧窮者にたいする必要な扶助は、富者の貧民にたいする負債（dette）である」[90]。同じく一七九四年五月十一日の国民公会で、バレールは言う。「物乞いは、人民の政府（gouvernement populaire）と両立しない」[91]。共和派の主導によって作成された一七九三年六月二十四日憲法では、第二十一条に次のように宣言された。「公的扶助は神聖な負債である。社会は、不幸な市民に労働を供与し、労働不能者に生計の手段を確保することによって、不幸な市民の生存を保障しなければならない」。

以上のようにして、革命期に成立する「貧困」認識には、公的秩序を担うべき新たな主体像と、その内在的困難が示されている。この主体は、身分制的秩序に対立する平等な「人民」であり、旧来の慈善の担い手である教会や職人組合などの中間団体から析出された、自由な個人である。彼らは社会にとって「有用」な存在、すなわち「労働」する主体でなければならない（「公共性＝有用性」論）。このカテゴリーから外れる個人は、「労働」へと強制されるか、抑圧的な公的扶助の対象となる。その一方で、革命中期の共和主義者にとって、新たな秩序の基盤となるべき「人民」の少なからぬ部分は、「貧民（misère）」「不幸な人々（malheureux）」として存在していた。これらの人々に労働を供与し、扶助を行うことは、社会の「神聖な負債」である。その背後に見出せるのは、公的秩序を担う新たな主体を、公権力の介入によって産出し、維持するという理念である[92]。

しかし、〈政治化された公共性〉の理念は、革命の過程で実際に秩序をもたらすことに成功しなかった。「公共精神」の強調、国民主義的「徳育」論が、やがて貴族・外国人のみならず、「内なる敵」を告発し排除する方向へと傾斜していくと、それはテロルを用いた恐怖政治へと帰結していった。貧困対策として導入された、一七八九年からの慈善作業所（atelier de charité）は、財政的基盤の欠如と激しい批判によって九一年に廃止され[93]、一七九三年憲法も、施行される

には至らなかった。「生存の権利」「扶助の権利」は法的な宣言にとどまり、それを具体化する手段は規定されなかった。ラルマンによれば、むしろ革命は、貧民にとって破滅的結果をもたらしたにすぎなかった。[94] 一七九五年以降、上記のような貧困対策は撤廃され、十九世紀前半に至るまで、事実上自由放任主義が支配的となっていく。[95] こうして、〈市民的公共性〉の理念に内在する平等主義と、事実的不平等との乖離を、統治権力の介入、ナシオンへの個人の包摂によって媒介しようとする〈政治化された公共性〉の理念は、秩序の具体化に失敗したということになる。

フランスにおいて「社会的なもの」が主題化されるのは、こうした平面においてである。すなわち、アレントの論じたように、革命期に「社会問題」が公的領域を覆ったというよりも、むしろ〈政治化された公共性〉が、総裁政府期以降に問い直されていくことによって、「社会」という領域が、新たな意味をまとって主題化されていくことになる。

(58) 「ルソーの言葉にもあるように「同胞の困苦を見るにしのびない生来の感情」がヨーロッパ社会の一定の層―フランス革命を成し遂げた人びとはまさにこの層に属していた―のなかで普通になっていた。それ以来、同情（compassion）の情熱はあらゆる革命の最良の人びとの心につきまとい、彼らを突き動かした」（ハンナ・アレント（志水速雄訳）『革命について』ちくま学芸文庫、一九九五年、一〇七頁）。

(59) 同上、八九―九〇頁。

(60) 「ルカによる福音書」六・二〇―二六、『新約聖書』。

(61) André Gueslin, *Gens pauvres pauvres gens dans la France du 19e siècle*, Paris, Aubier, 1998, pp. 140-143.

(62) Philippe Sassier, *Du bon usage des pauvres : histoire d'un thème politique (16e-20e siècle)*, Paris, Fayard, 1990, pp. 61-84. フーコーによれば、この時期パリ市の住民の百人に一人が、数ヶ月の監禁を経験したという。ミシェル・フーコー（田村俶訳）『狂気の歴史―古典主義の時代における―』新潮社、第一部第二章「大いなる閉じ込め」。

(63) Sassier, *op. cit.*, pp. 61-84.

(64) Robert Castel, *Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995, pp. 111-115.

(65) 小山路男『西洋社会事業史論』光生館、一九七八年、三頁。

(66) Alan Forrest, *The French Revolution and the Poor*, Oxford, Basil Blackwell, 1981, pp. 17-19 ; Catherine Duprat, *"Pour l'amour de l'humanité": Le temps des philanthropes, la philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet*, Paris, C.T.H.S., 1993, p. XVII.

(67) « Humanité », dans *Encyclopédie*.

(68) Duprat, *op. cit.* ; Sasssier, *op. cit.*, p. 175 et s.

(69) Sassier, *op. cit.*, p. 152.

(70) Sassier, *op. cit.*, p. 128.

(71) *Ibid.*

(72) 近代初期の自然法学者の用いた規範的「自然」概念と異なり、十八世紀以降、「自然」とは、個人の「肉体的必要」を指す概念へと変質していった。Cf. Procacci, *Gouverner la misère, op. cit.*, p. 44.

(73) Necker, « Sur la législation et le commerce des grains », dans *Collection des principaux économistes*, t. 15, *Mélangés d'économie politique*, 2, Osnabrück, Otto Zeller, p. 215.

(74) 十八世紀後半には、フィジオクラットを中心に、国富を「人口」によって測定する考え方が広く行き渡った。その一つの表れとして、一七七〇年代から八〇年代にかけて、エクスピイー、モオー、メサンスなど、多くの論者が人口統計の書物を著している。L. Messance, *Recherches sur la population*, 1799 ; Moheau, *Recherches et considérations sur la population de la France*, 1778 ; J.-J. Expilly, *Tableau de la population de la France*, 1780. 邦語文献として、坂上孝『近代的統治の誕生』、第一章、を参照。

(75) 富永茂樹編『資料権利の宣言一七八九』京都大学人文科学研究所、二〇〇一年、八七頁。

(76) 同上、四八頁、五〇頁。同様にラファイエットは、「宣言」の第二草案において、次のように言う。「自然は人間を自由かつ平等に作った。人間のあいだの区別は一般の有用性にもとづいて設けられる。／いかなる人間も譲渡不可能な権利をもって生まれる。その権利とは、所有権、名誉と生命への配慮、人身や技芸およびあらゆる能力の全体にわたる自由な使

用、安楽の追求、圧制への抵抗である」。グージュ＝カルトゥーは、「各人は自己保存に留意する権利と幸福になる権利を自然から得ている」と述べている（『資料権利の宣言』、四一頁、一五三頁）。最終的には、「宣言」の第二条において、次のように記された。「人間のもつ取り消し不可能な自然権…とは、自由、所有、安全、および圧制への抵抗である」。

(77)『資料フランス革命』、二一八頁。

(78) La Rochefoucauld-Liancourt, *Quatrième rapport du comité de mendicité, Secours à donner à la classe indigente dans les différens âges et dans les différentes circonstances de la vie*, 1790.

(79) La Rochefoucalud-Liancourt, *Premier rapport du comité de mendicité, exposé des principes généraux qui ont dirigé son travail*, Imprimérie nationale, Paris, 1790, p. 2.

(80) Turgot, « Constitution des atelier de charité », 1770, dans *Œuvres de Turgot*, t. 2, 1844, Réimpression par Osnabrück, Otto Zeller, 1966, p. 37.

(81) « Instruction sur les moyens les plus convenables de soulager les pauvres et sur le projet d'établir dans chaque paroisse des bureaux de charité », 1770, dans *Œuvres de Turgot*, t. 2, *op. cit.*, p. 5.

(82) Sièyes, *Qu'est-ce que le tier état ?*, Paris, 1789, ch. 1.

(83) Cabanis, « Quelques principes et quelques vues sur les secours publics », 1791-93, reprís dans *OEuvres philosophiques de Cabanis*, 2e partie, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, pp. 3-11, p. 23.

(84) La Rochefoucalud-Liancourt, *Premier rapport du comité de mendicité, op. cit.*, pp. 2-3.

(85) *Ibid.*, p. 8.

(86) 一七九一年憲法第十七条には、「所有権は侵害すべからざる神聖な権利である」と明記されている。同年の職人組合の禁止を謳うル・シャプリエ法は、自由主義的原則への信頼を背景としたものであった（Cf. Braudel et Labrousse, *Histoire économique et sociale de la France*, t. 3, *1789-années 1880 : l'avènement de l'ère industrielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 8）。

(87) Procacci, *op. cit.*, pp. 67-68.

(88)『資料フランス革命』、二一七頁。

(89) Cabanis, « Quelques principes et quelques vues sur les secours publics », *op. cit.*, p. 60.

(90) ロペスピエール「人権宣言私案」河野編『資料フランス革命』、三七四－三七五頁。

(91) Borgetto et Lafore, *La république sociale, op. cit.*, p. 24. バレール（Bertrand Barère de Vieuzac）は、一七九三年四月六日に設置された「公的救済委員会（Comité de Salut public）」の中心メンバーであり、一七九五年に終身流刑となった。「物乞い根絶委員会」が一七九一年九月二七日に解散した後、同年一〇月二七日に設置された「公的扶助委員会（Comité des secours publics）」が、基本的に自由主義者や博愛主義者の考えを引き継いだのにたいし、「公的救済委員会」は共和主義者の意見を反映した組織であったと考えられる。なお、革命期の救貧法令に関しては、以下が詳しい。林信明『フランス社会事業史研究－慈善から博愛へ、友愛から社会連帯へ』ミネルヴァ書房、一九九九年。

(92) 革命期の貧困対策に見られる、労働の自由と公的扶助の積極的容認とのあいだの乖離は以前から指摘されている。Ex. Robert Castel, « Droit au secours et/ou libre accès au travail : les travaux du Comité pour l'extinction de la mendicité de l'Assemblée constituante », dans *La Famille, la Loi, l'Etat, de la Révolution au Code civil*, Paris, Imprimerie nationale, 1989, pp. 480-490.

(93) パリでの土木作業を中心に、一万～二万人を常時雇用したとされる。Cf. Forrest, *The French Revolution and the Poor, op. cit.*, p. 102ff. ; 林、前掲書、九九－一〇六頁。

(94) Léon Lallemand, *La Révolution et les pauvres*, Paris, 1898.

(95) Forrest, *op. cit.*, pp. 169-172. 例えば、総裁政府期の救貧対策とは、家族の強化、慈善活動への依拠、施療院への収容に代わる在宅介護の奨励であった（林、前掲書、二一九頁）。

第三節　世紀転換期のイデオローグ――〈社会科学の公共性〉

モンターニュ派独裁からテルミドール反動を経て、総裁政府期以降に活躍したトラシ、カバニスらイデオローグ「第二世代」（ピカヴェ）の関心は、次のように表現することができる。「情念」「意思」に支配された革命中期までの「政

治」に代えて、「理性」「科学」によって認識される「社会」を、秩序の基礎に据える、ということである。[96] 彼らは、コンドルセらの唱えた「社会の科学（sciences sociales）」を復権し、この新たな「科学」に基づいて秩序の再建を図ろうとした。

コンドルセやシエイエスが、市民的平等の原理を強調しながらも、権力行使を担う層と受動的に社会に参与する層とを区別していたことは、すでに論じた。[97] シエイエスが「代表」という論理によって、政治的エリートの権力行使と「人民」の一体性を媒介しようとしたのにたいし、コンドルセやトラシは、「公教育」によって両者を媒介することを重視した。彼らに共通していたのは、人々の集合が、統治権力に先立つ独自の秩序法則を内在させている、という信念である。ラファイエット、コンドルセ、ラ・ロシュフーコー＝リアンクールなどが設立し、後にシエイエスが加わった「一七八九年協会（Société de 1789）」では、こうした秩序法則を、自然科学を応用した「科学」によって認識し、この認識に基づいて、「幸福」の増大を目的とした統治権力の刷新を行うことが目指された。[98]

通常イデオローグとは、総裁政府から統領政府期にかけて活躍したカバニス、デステュト・ド・トラシ、ドヌーなどを指している。しかし以下では、『イデオローグたち』の著者ピカヴェにしたがって、第一世代として先駆的役割を果たしたコンドルセ、第二世代のトラシ、カバニスなどを、「社会の科学」を導入した論者として、同じ枠組みの中で扱う。[99] 彼らにとって、「公的利益」とは、市民同士の自由な討議によってではなく、知的エリートの主導する「社会」の「科学」によって発見される。本章では、こうした「公共性」への理解を、〈社会科学の公共性〉と称する。

第一欽　「王立科学アカデミー」から「フランス学士院」へ

この時期に「社会の科学」の確立を唱えた論者たちは、公権力によって設立された学術機関に所属し、新たな「科学」的知の有用性と、それに基づく統治権力の合理化の必要性を強調していた。まず最初に、その主要な場であった「王立科学アカデミー（Académie Royale des sciences）」「フランス学士院（Institut de France）」の性質と、相互の違いについて簡略に触れておきたい。

コンドルセが終身書記官として属した「王立科学アカデミー」は、一六九九年に公的に設立され、旧体制を通じて、知的権威を背景に王権の正統性を支える役割を担っていた。会員には平民出身者が多かったものの、そのメンバーシップは革命に至るまで閉鎖的で特権的なものにとどまった。[100] 従来自然科学を中心に、歴史や文芸などを対象としていたこの機関では、一七八〇年以降、統治権力の改革に関わる多様な主題―人口政策、食料品価格の安定、監獄・病院の整備、衛生政策など―を対象とする議論が大きな位置を占めるようになり、それらは「エコノミー（Œconomie）」という新たな分類によって表現されるようになる。[101] その背景に見られたのは、統治権力の正統性の基盤を、王権の至高性自体ではなく、統治権力の合理性や、「人民」の「幸福」にとっての有用性から語りなおそうとする、正統性観念の大きな転換であった。

コンドルセは、一七七〇年代から革命期にかけて、このような議論を代表する思想家であった。彼は、自らの主張する新たな科学を、「道徳政治科学（sciences morales et politiques）」「社会の科学（sciences sociales）」など、様々な語彙で語っている。[102]

「人間自身を対象とし、直接の目的は人間の幸福であるこれらの科学は、ほぼすべてが我々の時代に作られた。それは、自然科学に劣らない確固たる歩みを示すであろう。」[103]

一七九〇年以降、それは「社会数学（mathématique sociale）」と称されるようになる。

「私は、この科学に最も適する名称を、社会数学（mathématique sociale）であると考えるようになった。…道徳的や政治的という語よりも、社会的という語を好むのは、前者の語義が、後者よりも適用範囲が狭く、意味も曖昧だからである。[104]」

そこで具体的に想定された対象とは、投票制度、人口政策、各種保険制度、金融・税制政策などであった。[105]

コンドルセの試みは、具体的な成果を挙げる前に、一七九四年の彼の死によって潰える。[106]「科学アカデミー」も、そのエリート主義的性格と旧体制との結びつきによって、革命の過程で批判を受け続け、一七九三年には閉鎖に追い込まれた。しかし、一七九五年憲法によって新たに「フランス学士院」が設立されると、その第二部門には「道徳政治科学」が復活する。[107]「貴族的科学」である「アカデミー」にたいして、「民主的科学」を実現すると謳われたこの機関も、実際には、テロルを生き延びた啓蒙知識人に担われ、知的エリートの主導による統治権力の再編と秩序の統御という目的と結びついたものであった。[108]この時期に「道徳政治科学」部門を主導したのが、イデオローグを代表する哲学者カバニスである。[109]以上のようにして、コンドルセの知的模索は、「王立科学アカデミー」から「フランス学士院」第二部門を経て、十九世紀以降の「社会の科学」に関する多様な思想へと連なっていくことになる。

第二欽　「社会数学」と「社会生理学」

世紀転換期のイデオローグたちは、「社会」という語によってどのような秩序像を表現していたのだろうか。以下ではその特徴を、三点に要約する。

第一に、彼らは観察可能な「現象」のみを対象とする。重要なことは、「現象」相互の「関係（rapport）」を考察し、

そこに一定の「法則」を見出すことである。[110] カバニスは、次のように述べている。

「全ての現象は結びつき、均衡し、相互に必要としあっている。この規則正しいメカニズム、秩序、結合、連関は、いつの時代にも、それを把握し理解する賢明な精神を驚かせてきたにちがいない。[111]」

「社会の科学」の目的は、現象の背後に隠れた「自然法（loi naturelle）」への規範的省察ではなく、現象の間に見出せる「社会法則（loi sociale）」を発見することである。

十八世紀末以降、それまでの思想に見られた「自然」と「社会」の対比は重要性を失い、「権利」とは、交換の体系である「社会」の中でのみ意味を持つようになる。カバニスは、自然状態論を「精神のつくりあげた単なるフィクション」とし、「人間の本性（nature）」は、「社会関係」の中でのみ完成すると論じる。[112]「人間は孤独で孤立した状態で存在しているのではない。人間は、自然によって社会的存在（être sociable）とされた。…人間という存在は、社会の中でのみ生まれ、生活する」。[113] 同様に、ディステュト・ド・トラシは「社会状態こそが、我々の自然状態である」と述べ、デュノワイエは「社会」を「もうひとつの自然状態」と称していた。[114]

第二に、「社会法則」は、当時の知的エリートによって操作可能な知の体系によってのみ、表現され、発見される。コンドルセは、それを数学、とりわけ確率論によって表現しようとした。[115] カバニスは、「社会」を単なる個人の集合ではなく、独特の属性を持つ「大きな塊（grandes masses）」と捉えた。「諸国の立法者が、人間本性について、ある種個人的な知識しか持ち合わせず、人々を大きな塊として行動する存在と見なさない」ならば、「それら全ての部分から、活気のある生きた（animée et vivante）機械を組織するかわりに、…全く動かない機械の一つを作り出してしまうのではなかろうか」。[116] この集合の秩序法則は、「人間［一般］の必要や能力、それらが他の同胞とのあいだに必要とする関係についての分析」によって、明らかにされなければならない。[117] カバニスは、人間一般の欲求や必要に関する知を「生理

学（physiologie）」と呼び、それを「人間科学」の重要な一部を構成するものと位置づける。[118]

第三に、以上の「社会」観から導かれるのは、統治行為が、「社会」に関する知に基づく「技術（art）」として捉えられることである。コンドルセは、個人の「啓蒙された」自己利益を結合し、「公益」を導き出すための「社会的技術（art social）」について、次のように述べている。

「各人の共通の利害をすべてのものの共通の利害に近づけ、これを同一視すること、…社会的技術の目的とは、この両者の明白な対立を打破することではなかろうか。…有用な技術が健全な理論に支えられて為される進歩、もしくは政治学の真理に基づいて制定された構成な法の進歩から生ずる幸福は、人間を人間性、仁愛、正義へと向けさせないであろうか。[119]」

それは、「社会」の秩序法則に沿った働きかけであり、医学的治療に喩えられる。[120]

カバニスにとって、統治行為の正統性は、社会秩序の存続にとって「有用」であるか否かを基準とする。「社会体…は自分自身のためにしか存在せず、自分にとっての有用性しか、法として認識しない。…社会体は、常にこの有用性から、道徳的原則と行動の規則・目的とを導く[121]」。

以上のようにして、革命期から世紀転換期にかけては、現象の観察と、現象相互の関係についての「法則」の認識に基づいて、統治権力の合理化を図ろうとする、「社会の科学」の試みがなされた。その思想は、公的に知的権威を承認された機関に属するエリートたちに担われ、彼らの観点から「社会」を統御するという目的の下で語られた。コンドルセは、「社会」の秩序を数学的に表現しようとし、カバニスは、生物のメタファーを用いて、それを有機的統一と捉えた。彼らの「観察」の強調にもかかわらず、この時期の「社会の科学」は、現象相互の関係を、比喩や類推によって語

ろうとするものであった。

彼らの思想は、十九世紀以降の「社会」に関する思想の基本的枠組みを提供した。観察可能な「現象」のみを問題とし、その外部にある規範を問わないこと、「現象」相互の「関係」「法則」のみを問うこと、社会全体の秩序維持にとっての「有用性」を規範的準則、正統性の根拠とすること、統治行為を「社会」に内在する秩序法則に従った「治療」と解することなどは、その後の思想に引き継がれ、「社会」に関する知と統治権力との結びつきを準備した。(122)

フランス学士院第二部門の「道徳政治科学」は、自由主義的傾向を嫌うナポレオンによって、執政期の一八〇三年に閉鎖される。それは七月王政期において、ギゾーとヴィクトール・クザンの主導による「道徳政治科学アカデミー(Académie des sciences morales et politiques)」として復活する。この機関は、七月王政期を通じて、支配者層による「社会問題」への対応を論ずるための中心機関として機能することになる。

(96) Pierre Rosanvallon, *Le moment Guizot*, Paris, Gallimard, 1985, p. 21.

(97) Cf. Condorcet, « Réflextions sur le commerce des blés », 1776, dans *Œuvres de Condorcet*, t. 11, p. 194 ; Sieyès, *Préliminaire de la Constitution : reconnaissance et exposition raisonnée des droits de l'homme et du citoyen*, Paris, 1789, p. 7.

(98) 一七八九年協会は、ジャコバン・クラブの穏健なメンバーが中心となり、「科学」に基づいて新たなフランス憲法と秩序の再建をもたらすために設立された(Keith Michael Baker, *Condorcet : From Natural Philosophy to Social Mathematics*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1975, pp. 272-274)。その統治技法が、すでに触れた「社会的技術(art social)」と称されるものである。一七八九年協会会則には、「社会的技術」が「国民の幸福を保証し、増進するための技術」であり、教育、商業、統治などを含むものとされている(Paul Bastid, *Sieyès et sa pensée*, Paris, Hachette, 1939, p.371. バスティは、この会則がシエイエスの手によるものとしているが、ベイカーは、実質的にコンドルセの思想を表現したものと解釈している。

Cf. Baker, *op. cit.*, p. 457)。『一七八九年協会雑誌（Journal de la Société de 1789）』を発刊するなど、初期の活発な活動にもかかわらず、革命の過程で穏健派の立場が弱体化するにつれて、この協会も急速に影響力を失い、一七九一年以降はメンバーのほとんどがジャコバン・クラブに吸収されることで、同年に活動を終えた（Baker, *op. cit.*, pp. 284-285）。

(99) François Picavet, *Les idéologues : essai sur l'histoire des idées et des théories scientifiques, philosophiques, religieuses, etc. en France depuis 1789*, Paris, Félix Alcan, 1891, pp. 572-3. アンリ・グイエは「社会の科学」の源流として、「政治経済学（économie politique）」、コンドルセの「社会数学（mathématique sociale）」、カバニスの「社会生理学（physique sociale）」の三つを挙げている（Henri Gouhier, *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme*, t. 2, Paris, Vrin, 1970, pp. 43-48）。このうち「政治経済学」については、第二章で扱う。なお、本章で展開されていないコンドルセとトラシなど第二世代との相違に関しては、以下を参照。安藤隆穂『フランス啓蒙思想の展開』名古屋大学出版会、一九八九年、二〇七－二一八頁。

(100) Roger Hahn, *The Anatomy of a Scientific Institution : The Paris Academy of Sciences, 1666-1803*, Los Angeles, University of California, 1971, pp. 97-101.

(101) この点をはじめ、十八世紀の科学アカデミーと政治経済学の成立について、以下の論文が優れた考察を行っている。隠岐さや香「一七八〇年代のパリ王立科学アカデミーと『政治経済学』」『哲学・科学史論叢』（東京大学教養学部哲学・科学史）第三号、二〇〇一年、九五－一一八頁。

(102) ベイカーによると、一七七〇年代から八〇年代には、「道徳科学（science morale）」「道徳政治科学（sciences morales et politiques）」「政治科学（sciences politiques）」などの語が用いられていた。それ以降徐々に「社会の科学（sciences sociales）」「道徳社会科学（sciences métaphysiques ou sociales）」という語が好んで用いられるようになった、という（Baker, *Condorcet, op. cit.*, p. 197f.）。なお、「道徳政治科学」という語は、一七六七年フィジオクラットのニコラ・ボドーによって最初に用いられた。Nicolas Baudeau, *Principes de la science morale et politique sur le luxe et les lois sumptuaires*, 1767.

(103) *Discours prononcés dans l'académie française, le jeudi février, MDCL XXXII, à la réception de M. LE Marquis de Condorcet*, Paris, 1782.

(104) Concoercet, *Sur l'élections et autres textes. Textes choisis et revues par Olivier de Bernon*, Paris, Fayard, p. 598.

(105) コンドルセ『人間精神進歩史第一部』、二三〇－二三二頁。

(106) コンドルセは、経験的研究について成果を出すには至らなかった。例えばハッキングは「コンドルセの手元には役立つデータがほとんどなかった」と指摘し、ベーカーは、コンドルセの人間に関する経験的研究が「断片的なものにとどまった」と評している。イアン・ハッキング（石原、重田訳）『偶然を飼いならす－統計学と第二次科学革命』木鐸社、一九九九年、五八頁；Baker, *Condorcet..., op. cit.*, p. 198.

(107) Harn, *The Anatomy of a Scientific Institution, op. cit.*, pp. 250-251.

(108) フランス学士院に関しては、次の論文に詳しい紹介がある。高木勇夫「ブルジョワ・イデオローグ研究－フランス学士院・道徳政治科学部門（一七九五年－一八〇三年）」長谷川博隆編『権力・知・日常－ヨーロッパ史の現場へ』名古屋大学出版会、一九九一年、一四七－一七四頁。

(109) 一七五七年に生まれたカバニスは、テュルゴーやエルベシウス夫人の庇護の下で知的形成を行い、とりわけコンドルセに大きな影響を受けたとされる。革命期には、ミラボーの主治医を務め、生理学者、医学者、哲学者として名を残している。カバニスの生涯については、Georges Poyer, « Sa vie et ses écrits, ses oeuvres », dans *Cabanis : Choix de textes et introduction*, pp. 5-55 を参照。

(110) コンドルセ、前掲書、二二九頁；Georges Poyer, *Cabanis : Choix de textes et introduction*, p. 38.

(111) Cabanis, « Rapports du physique et du moral de l'homme », 1802, *Œuvres philosophiques de Cabanis*, 1re partie, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 600.

(112) Cabanis, « Quelques considérations sur l'organisation sociale en générale et particulièrement sur la nouvelle constitution », dans *Œuvres philosophiques de Cabanis*, 2e partie, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 462.

(113) Cabanis, « Quelques principes et quelques vues sur les secours publics », dans *Œuvres philosophiques de Cabanis*, 2e partie, *op. cit.*, p. 3.

(114) Destutt de Tracy, *Élémens d'idéologie*, 4e et 5e parties, Paris, 1815, p. 143 ; Charles Dunoyer, *L'industrie et la morale considerées dans leurs rapports avec la liberté*, Paris, 1825, p. 44. Cf. Claude Nicolet, *L'idée républicaine en France, op. cit.*, pp. 336-340.

(115) コンドルセ、前掲書、二三〇頁。

(116) Cabanis, « Quelques considérations sur l'organisation sociale... », *op. cit.*, p. 465.

（117）*Ibid.*

（118）ここで「人間科学（science de l'homme）」とは、ドイツ語のAnthropologieの訳とされている。Cabanis, « Rapports du physique et du moral de l'homme », 1802, *Œuvres philosophiques de Cabanis*, 1re partie, Paris, Presses Universitaires de France, 1956, p. 126.

（119）コンドルセ『人間精神進歩史第一部』、二七三－二七四頁。

（120）同上、二三〇頁。

（121）Poyer, *Cabanis, op. cit.*, p.5.

（122）ルロワは、カバニスを「十九世紀の大部分の社会思想の起源であるだけでなく、生理学的心理学、実証主義…など、現代思想の出発点でもある」としている（Leroy, *Histoire des idées sociales...*, t. 2, *op. cit.*, p. 158）。

（附記）

一　本稿は、北海道大学審査博士（法学）学位論文（二〇〇三年十二月二十五日学位授与）に補筆したものである。

二　本稿は、一九九八年－一九九九年度文部科学省科学研究費補助金（特別研究員奨励費）、および二〇〇三年－二〇〇四年度文部科学省科学研究費補助金（若手研究B）による研究成果の一部である。

Les origines philosophiques de l'Etat-providence en France (1789-1910)
—— économie sociale, républicanisme social et solidarisme ——

Takuji TANAKA *

PRÉSENTATION

L'objet de cet article est de reconsidérer l'histoire de la pensée politique du 19e siècle en France dans la perspective des antagonismes entre les trois courants de pensée qui cherchent à résoudre la « question sociale » du point de vue des classes dirigeantes, jusqu'au début du 20e siècle où se forme initialement l'Etat-providence.

Cet article se compose de quatre chapitres. Le premier chapitre traite du processus de remise en question de la vision politique républicaine du moment révolutionnaire jusqu'aux années 1830 où a été découverte la « question sociale ». Les trois autres chapitres traitent des idées politiques différentes qui visent à résoudre cette question. Le chapitre deux envisage l'idée de l'économie sociale, sous la monarchie de Juillet, qui est caractérisée par la conception de « charité nouvelle ». Dans le chapitre trois, il s'agit de la pensée et des pratiques des républicains dans les années 1840, qui visent à établir la « République social » recourant à la notion de « fraternité ». Le dernier chapitre examine le solidarisme sous la Troisième République, fondé sur la conception de « solidarité ». Nous nous concentrons sur les rivalités et les antagonismes de ces trois courants de pensée pour reconsidérer l'histoire de la pensée politique du 19e siècle à la lumière des mesures prises par les classes dirigeantes autour de la « question sociale » jusqu'à l'époque de la naissance de l'Etat-providence.

CHAPITRE PREMIER

Dans le premier chapitre, nous traitons les trois périodes successives à partir de la Révolution française jusqu'aux années 1830 sous l'angle des métamorphoses de l'idée républicaine révolutionnaire. Premièrement, la pensée républicaine au début de

*Maître assistant, Faculté de Droit, Université de Hokkaido (Japon)

l'époque révolutionnaire se caractérise par une contradiction entre la vision de la société idéale composée de citoyens autonomes et égaux et la réalité sociale dont la grande majorité des composantes sont les « pauvres ». Nous envisageons cet antagonisme par rapport à leurs conceptions de l'« opinion publique », de la « fraternité » et de la « pauvreté ».

Deuxièmement, la période du tournant du siècle qui va du Directoire à la Restauration se caractérise par une tentative pour établir les « sciences sociales » à l'initiative des idéologues tels que Destut de Tracy, Cabanis et Dunoyer ou d'un précurseur, Condorcet. Ils essayent d'élaborer l'art du gouvernement (« l'art social ») en recourant à cette « science » qui recherche la loi inhérente à la « société », nouveau fondement de l'ordre public à la place de la « politique ».

Troisièmement, dans les années 1830, le commencement de l'industrialisation et de l'urbanisation massive amène une nouvelle perception du phénomène de misère : le « paupérisme ». Selon cette perception, les misères survenues au centre des cités industrielles ne sont point analogues à des formes de pauvreté traditionnelles. Le paupérisme désigne alors un problème structurel attaché à l'industrie, une crise du lien « moral » collectif, ou pour reprendre l'expression novatrice de l'époque, une « question sociale ». C'est à partir de ce questionnement que toutes les pensées politiques du 19e siècle visent à rétablir l'ordre public en cherchant à redéfinir la conception de la « société » et de la « morale ».

CHAPITRE DEUX

Le premier courant de la pensee faisant face à la « question sociale » est l'« économie sociale ». Alors que la majorité des classes dirigeantes de la monarchie de Juillet sont influencées par l'« économie politique », originellement proposée par Adam Smith et introduite en France par Jean-Baptiste Say, certains s'opposent à cette doctrine libérale et élaborent un nouveau système plus moraliste.

D'un côté, l'« économie politique » met l'accent sur l'importance de la « liberté de l'industrie » *contre l'intervention de l'Etat. Afin de réguler la « question* sociale », cette doctrine appelle aux patronages, aux familles patriarcales, aux sociétés charitables. Elle cherche à discipliner et « moraliser » les pauvres à travers ces institutions pour qu'ils puissent apprendre la responsabilité individuelle et l'assiduité.

De l'autre côté, les « économistes sociaux » tels que Joseph de Gérando, Villeneuve-Bargemont, Eugène Buret, de Coux, Marbeau et Ferdinand Béchard, dont la plupart sont administrateurs, économistes, hygiénistes et membres de l'*Académie des sciences morales et politiques*, insistent sur la reconstruction du sens communautaire et traditionnel en s'opposant à l'industrialisation excessive. Ils distinguent le « bonheur » de l'accumulation de « richesse » matérielle, en critiquant la hiérarchisation des classes sociales jusqu'à l'extrême sous le régime industriel. Dans le but de maintenir l'ordre public, ils proposent d'organiser la morale renouvelée : la « charité nouvelle ». Ils supportent l'initiative des classes supérieures pour la « moralisation » des classes inférieures, et s'efforcent d'associer le pouvoir décentralisé en Commune et les associations privées comme les sociétés de secours mutuel, les sociétés de prévoyance, les sociétés religieuses et charitables. Ils soulignent d'une part le rôle des institutions traditionnelles telles que les familles patriarchales et les patronages, et introduisent d'autre part des mesures preventives telles que l'éducation à l'hygiène ou à l'épargne. Afin d'organiser la « charité nouvelle » en général, ils recourent à la « science sociale » fondée sur « l'observation » de la réalité sociale et sur les statistiques.

Après une première tentative interrompue par la révolution de Février en 1848, l'économie sociale a été restaurée par Frédéric Le Play sous le Second Empire, et a surtout été développée sous la Troisième République à l'initiative d'Emile Cheysson, de Charles Gide et du mutualisme. Elle a joué un rôle important au début du 20e siècle pour introduire une dimension « mutualiste » dans le système français de la sécurité sociale.

CHAPITRE TROIS

Le deuxième courant de pensée est le « républicanisme social » dans les années 1840. Contrairement à l'économie politique et à l'économie sociale, prises en charge par les classes dirigeantes, l'idée et les mouvements du républicanisme social sont portés par des ouvriers, des journalistes et des hommes politiques proches d'eux (par exemple, Ledru-Rollin, Jules Michelet, Victor Hugo, Louis Blanc, Pierre Leroux). Ils voient dans le monde social de leur epoque une division profonde entre l'égalité idéale du droit et l'inégalité réelle. La « question sociale » désigne alors une dégradation

morale et une dissolution sociale causées par l'industrialisation, par rapport à leur conception de la communaute idéale : l'« Humanité ». Comme Leroux le prétend, l'Humanité est l'ensemble des individus, uni et transcendant au monde actuel. S'attachant à cet idéal presque religieux, les républicains de l'époque regardent la division entre le droit et la morale, entre l'Etat et la société, entre les classes bourgeoises et les classes ouvrières comme un résultat de l'aliénation de l'Humanité. Il s'ensuit qu'ils s'engagent dans ces mouvements républicains avec enthousiasme dans le but de rétablir la communauté idéale.

Au niveau politique, ils demandent l'intervention du pouvoir de l'Etat pour réaliser l'égalité dans le domaine social au nom du « droit au travail » et du suffrage universel, en intégrant le domaine « social » au domaine « politique ». L'Etat n'est pas seulement pour eux l'organisation du pouvoir coércitif mais l'incarnation de l'idéal de l'Humanité, autrement dit, la Nation, associant les citoyens dans un sentiment quasi familial : la « fraternité ».

Dans les annees 1840, il y avait deux sortes de pensée s'attachant à la notion de « fraternité ». La première, plus étatique, s'est soldée par un échec en 1851 avec le coup d'Etat de Louis Napoléon-Bonaparte. La période suivante du Second Empire est pour le républicanisme social le temps de la reconstruction philosophique qui peut se caractériser par le passage de la logique de « fraternité » à celle de « solidarité ». Cette dernière offre vers la fin du siècle une base philosophique des républicains radicaux qui préparent l'introduction du système de la sécurité sociale française. La deuxième, plus associationiste, a donné naissance aux mouvements syndicalistes à la fin du siècle, en s'opposant aux républicains sociaux. Ce sont eux qui introduisent le caractère décentralisateur et syndical dans le système de l'Etat-providence au 20e siècle.

CHAPAPITRE QUATRE

Le dernier courant de pensée est le « solidarisme » sous la Troisième République. Il a été fondé par des philosophes républicains sous le Second Empire comme Charles Renouvier et Alfred Fouillée s'écartant du républicanisme fondé sur la conception de « fraternité ». Il s'est surtout développé sous la Troisième République par le moyen des intellectuels et des hommes politiques, en vue de légitimer la politique radicale républicaine.

Sous le Seconde Empire, certains républicains de la jeune génération tels que Jules Barni, Etienne Vacherot, Alfred Fouillée critiquent la notion de « fraternité » en disant qu'elle reste trop vague pour être définie comme notion juridique. Ce sont Fouillée et Renouvier qui établissent sur la base de la philosophie kantienne une nouvelle conception de la société unie par la « solidarité ». Cette idée de « solidarité » leur permet de redéfinir la relation entre le droit et la morale, entre la politique et la société, entre l'égalité juridique et l'inégalité réelle.

Dans cette perspective de « solidarité », la société est considérée non pas comme un ordre hiérarchique mais comme une relation égalitaire. D'autre part, elle n'est pas considérée comme une communauté unanime, comme les républicains romantiques dans les années 1840 le soutiennent, mais comme une relation d'interdépendance, fondée sur la division du travail fonctionnel. La solidarité est, selon eux, un fait observable de manière « scientifique », mais en même temps un lien normatif à réaliser, ce qu'il appellent l'« Humanité ». C'est Emile Durkheim qui institutionnalise la « sociologie » dans le monde universitaire pour légitimer de manière intellectuelle cette nouvelle conception. Les radicaux, dont le plus représentatif est Léon Bourgeois, formalisent cette doctrine comme idéologie politique : le « solidarisme ».

Au niveau politique, le solidarisme légitime l'intervention limitée de l'Etat en respectant la « liberté » des individus et l'« autonomie » des corps inermédiaires. L'autonomie des sociétés de secours mutuel, des syndicats ouvriers ou d'autres associations étant encouragée, le rôle de l'Etat dans ce système se restreint à l'éducation publique, l'hygiène publique ou la mise en pratique de l'impôt progressif. Le solidarisme prétend assurer le « droit social » mais de façon indirecte, c'est-à-dire par les conseils et les recommandations prodiguées par l'Etat aux les associations secondaires. Enfin, alors que les individus dans ce système béneficient de la relation réciproque et volontaire, ils se chargent de la résponsabilité de réaliser le progrès collectif de l'« Humanité », par le moyen de la minimisation du « risque », de leur propre socialisation à travers l'adhésion aux associations et de leur rationalisation par l'éducation.

La philosophie du solidarisme a contribué à la formation de la loi de 1898 sur les accidents du travail, et à l'introduction du système de la sécurité sociale au début

du 20e siècle. Néanmoins, elle n'a pas réussi à organiser la sécurité sociale en général jusqu'aux années 1930, à cause des antagonismes avec l'économie politique, l'économie sociale et le syndicalisme. Le régime français de l'Etat-providence au 20e siècle, qui se caractérise par la complexité et les institutions fractionnaires, peut être compris sous l'angle de cette rivalité entre plusieurs courants de pensée visant à résoudre la « question sociale » tout au long du 19e siècle.