

友 愛 と 隷 従

——ラ・ボエシー『自発的隷従論』の問いをめぐって——

水 嶋 一 憲

- I は じ め に
- II 友愛の周辺——『自発的隷従論』とその時代
- III 『自発的隷従論』を読む(1)
- IV 『自発的隷従論』を読む(2)
- V 友愛の政治学——結論に代えて

I は じ め に

多数の人間がただひとりの一者に等しく自発的に服従してしまうことがどうしてありうるのか——モンテーニュにとってのかけがえのない友として一般にはその名が記憶されているエティエンヌ・ド・ラ・ボエシーが書き残した『自発的隷従論』*Discours de la servitude volontaire* というテキストの投げかける問いを、一言に集約して述べるならばこのようになるであろう。一見すると単純なこの問いは、しかし、近代的権力の存立の基礎を考えるうえで根源的であるがゆえに困難な問いでありつづけているように思われる。しかも、この小さな「論(ディスクール)」じたいが、その言葉の語源であるディス・クルスス *dis-cursus* があちこちと走り回ることを意味するのに忠実であるかのように、画一的な体系に還元することのできない、迂回と変化にみちたエクリチュールによって織りあげられているのである。そうした把握しがたい複雑性のゆえに、あるいはそれにもかかわらず、16世紀中頃に執筆され最初は著者の友人たちのあいだでいわば私的な草稿として回覧されていたこの小論は、のちに政治的なパンフレットとしてさまざまな意図ないしは目的に応じて変形されるようになり、また今日にいたるまで多様な解釈の対象となりつづけてきている。

「自発(意志)的 *volontaire*」という能動性ないしは自律性を表わす形容詞と、「隷従 *servitude*」という受動性ないしは他律性の様態を指示する名詞を組み合わせた、この謎めいた概念をめぐるディスクールを、その細部の動きに着目しながら開かれたテキストとして読むこと、これが本論文の主要な目的である*。

エティエンヌ・ド・ラ・ボエシーは、1530年にフランス南西部の小都市サルラに生まれた¹⁾。父はその地においてペリゴール地方行政官特別代理職 (lieutenant particulier du Sénéchal de Périgord) という高い地位を得ていたが、ラ・ボエシーがわずか10歳のときに亡くなった。そのため彼は伯父の手によって養育されることになる。また当時サルラでは、古代ギリシア・ローマの古典に通じた枢機卿ニコロ・ガッディが司教として赴任しており、ラ・ボエシーは彼の薫陶を得てユマニストとしての教養をそなえてゆく。長じて、オルレアンその他で法学、人文学を学んだ後、1553年に民法学士の称号を得るや、弱冠22歳にしてボルドー高等法院 (パルルマン) 評定官に採用された。その3年後に彼はモンテーニュを同僚に迎え、二人は互いにかたい友情を結ぶことになる。しかし、1563年にラ・ボエシーは病にたおれ、33歳の若さで死によって連れ去られてしまうのである。

死後、ラ・ボエシーの原稿はモンテーニュに託され、彼の手によってクセノフォンとプルタルコス²⁾の翻訳、ラテン語およびフランス語の詩作が出版された (1571年)。これらの他に、ラ・ボエシーには二つの政治論文がある。ひとつは、その早すぎた晩年に執筆された、ミシェル・ド・ロピタルの寛容政策をめぐる、『争乱の和平調停についての覚書』である²⁾。そして、もうひとつが、若年期の作であることは確実であるとはいえ、その成立年を特定することが困難な、『自発的隷従論』なのである。

本稿では、『自発的隷従論』を中心的なテキストとしてとりあげる。なぜならまず、この小さな「論」は、その外部のさまざまな政治的および理論的な立場によって領有されてきたように思われるからである。ラ・ボエシーの問いを、これまで積み上げられてきた政治的あるいは理論的な解釈モデルをレトロスペクティブに投影することなく、あくまでテキスト内部の運動に寄り添いながら聴きとろうとすること、これが私たちの基本的なアプローチの方法であり、当面の目標である。またそれは、彼の晩年の『覚書』へと接近するための不可欠の作業でもあるだろう。そして何よりも、この書物が今なお「開かれた作品」でありつづけているように思われるからである³⁾。ラ・ボエシーは、彼固有の問い——人間はなぜ自分たちの隷従状態のために闘い、自発的に隷従するのか——を、論述の流れや語調あるいはリズムを変化させながら、複合的な仕方で変奏してゆく。その軌跡をたどりなおすにあたって私たちは、「一者の名前」、「災厄」、「小圧政者」、「友愛」……等々の重要なタームに注目し、それらを分析することを通じて、『自発的隷従論』が呈示する特異な政治哲学あるいは権力の解剖学を解明すべく努めることにしたい。ともあれ、モンテーニュの言うように、「この少年が語ることに少し耳を傾けてみよう⁴⁾。」

以下では、まず、モンテーニュがラ・ボエシーに捧げた友愛を媒介にして、『自発的隷従論』とその時代的コンテクストとの関係を分析する。それによって、16世紀フランスにおいて成立しつつあった新しい権力機構に照明をあて、ラ・ボエシーの思考の対象を検討することがその

目的である。その上で、テキストの詳細な読解を行ない、『自発的隷従論』の問題構制を浮き彫りにする。

- * 以下、『自発的隷従論』からの引用にあたっては、Paul Bonnefon, éd., *Œuvres Complètes d'Estienne de La Boétie*, Bordeaux, 1894 ; Reprint, Genève, 1967 を底本とし、引用文直後の括弧内にその該当ページ数のみ示すこととする。また、訳出にさいしては、荒木昭太郎氏による見事な訳文（『自発的隷従を排す』、世界文学体系第74巻所収、筑摩書房、1964年）を参照させて頂いたが、多少変更した箇所もあることをお断りしておきたい。

- 1) ラ・ボエシーの生涯と著作および、それらをめぐる諸問題については、さしあたり、次の古典的文献を参照のこと。P. Bonnefon, *Estienne de La Boétie, sa vie, ses ouvrages et ses relations avec Montaigne*, Bordeaux, 1888 ; reprint, Genève, 1970. また、比較的新しい簡明な整理として、ガルニエ＝フラマリオン版の『自発的隷従論』に附された、編者 S・ゴヤール＝ファールブルによる序説 (Introduction, in S. Goyard-Fabre, éd., *La Boétie : Discours de la servitude volontaire*, Paris, 1983) をあげておく。なお、邦語文献としては、とりあえず、関根秀雄『モンテーニュとその時代』、1976年、白水社、第3部第3章Aを見られたい。
- 2) この『覚書』は、1917年にいたってようやく発見され、そのさい『1562年1月の勅令についての覚書』と題して発表された。Cf. P. Bonnefon, Une œuvre inconnue de La Boétie : *les Mémoires sur l'édit de janvier 1562*, *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 1917, pp. 1-33, pp. 307-319. しかし、以下にあげる画期的な新版は、このボヌフォン版に含まれている様々な不備や誤りを修正すると同時に、『覚書』の執筆年代を1562年1月の勅令以前と特定することにより、改めて『争乱の和平調停についての覚書』という表題を提案している。M. Smith, éd., *Estienne de La Boétie : Memoire sur la pacification des troubles*, Genève, 1983.
- 3) Cf. M. Abensour et M. Gauchet, Présentation : Les leçons de la Servitude et leur destin, in *Étienne de La Boétie : Le Discours de la servitude volontaire*, Paris, 1978, p. IX.
- 4) モンテーニュ、原二郎訳『エッセー』(1)、1965年、岩波文庫、375ページ（以下、『エッセー』からの引用は原則として岩波文庫版によるものとするが、字句を少し入れ替えさせて頂いた箇所がある。）

II 友愛の周辺——『自発的隷従論』とその時代

一枚の不在のタブローから話を始めることにしよう。モンテーニュは『エッセー』第1巻に収められた「友愛について」という章を、以下のように書き始めている。

「家に雇っている画家の仕事の運び方を見ているうちに私も真似をしてみたくなった。画家は各壁面の、真ん中のいちばんよい場所を選んで、そこに全能力をあげて丹精こめた絵を描く。そしてそのまわりの空いているところをグロテスク模様、すなわち、ただ多様で異様であるというだけの空想的な模様で埋めてゆくのである。……私は私の画家と第二の点では肩を並べてゆける。けれども、第一の、よりすぐれた部分ではとても追いついてゆけない。……そこで私はエティエンヌ・ド・ラ・ボエシーから絵を一枚借りてくることを思いついた。その絵でもっ

てこの著作の他のすべての部分を引き立たせようというのである。それは彼が「自発的隷従」と名づけた論であるが¹⁾……。」

しかしながら、モンテーニュの構想は実現されなかった。この〈マニエリスムふうの枠〉で囲まれた「真ん中のいちばんよい場所」に、ラ・ボエシーの『自発的隷従論』が据えられることはついになかったのである²⁾。その理由は、ラ・ボエシーの「論」がすでにカルヴィニスト（ユグノー）のプロバガンダとして利用されていたからである。すなわち、まず1574年に、その一部が匿名で『フランス人とその隣人たちを目覚めさすもの』*Le Réveille matin des Français et de leurs voisins* に断片的なかたちで掲載され、ついで1576年には、無署名ではあるけれどもより長い部分が『シャルル9世治下のフランスに関する覚書』*Les Mémoires de l'Estat de France sous Charles le Neuvième* に発表されていたのだった——いずれの場合もプロテスタント（ユグノー）によるヴァロア王朝攻撃の文章にとりこまれながら³⁾。その結果、ラ・ボエシーはいわゆるモナルコマキの一人として名指されるにいたり、その『自発的隷従論』は『一者に抗する』*Le Contre Un* という別名で知られるようになった。そのためモンテーニュは当初の計画を断念する。「私は、彼の著作がその後、国家を改良することなどおかまいなしに、ひたすらわが国家を混乱させ変革しようとする人々によって、悪い目的のために刊行されるのを見たし、また、彼らがそれを自分たちで勝手に作り上げた書き物と一緒に刊行したことを知ったので、これをここに入れることを差し控えた⁴⁾。」

したがって、『自発的隷従論』にまつわる最初の誤解は、それが暴君放伐論者の主張を代弁するパンフレットとして人々に受け入れられたということにある。そして、モンテーニュはラ・ボエシーの著作がこのように利用されるのをできるだけ防ごうとする。ただし、レトリカルな仕方でもって。「これの主題は、彼が少年時代にほんの習作のつもりで取り上げたものであって…」、「彼はその才能を混乱や革新をあおり立てる具に供するよりは、むしろ鎮圧するほうに用いたであろう。彼の精神は現代とは別の時代の模範にかたどってつくられていた⁵⁾。」モンテーニュは自分を16世紀のフランスに追放されてきたローマ人とみなしていた。そして、「現代とは別の時代の模範にかたどってつくられていた」精神の持ち主であるラ・ボエシーに、もうひとりの亡命者を見たように思ったのであろう。そして、おそらく私たちは、モンテーニュが示した慎重さから、ラ・ボエシーの「論」を修辞学の領域に封じ込めようとする意図を引きだすべきではなく、「真の宗教」の名の下に加えられた検閲から友の著作を守ろうとする「友愛」を読みとるべきなのだろう。

しかし、とりあえずここで重要なのは、モンテーニュが『自発的隷従論』の執筆年代をラ・ボエシーの「少年時代」と記していることである。彼はそれを1580年版では「18歳にも満たぬとき」（1548年）と書き、1588年版では「16歳のとき」（1546年）と書き改めている。なぜ、このような修正が加えられたのか。わずか1・2歳の変更がことさらに行なわれねばならなかった

理由は何か。これをラ・ボエシーの未成熟さを強調するためのレトリックとして片付けてしまうのは早計であろう。書き換えられた1548年という年代に注目する必要がある。それは、ギューイエンヌ州における大規模な農民蜂起の年であった。

反乱の直接的な原因は、先王フランソワ1世がその晩年、財政逼迫の急を救おうとしてギューイエンヌ一帯に過重な塩税(ガベル)を課したことにある。忍耐の限界に達した農民たちは、1548年8月ついに武器をとって市庁を襲うにいたり、国王の代官トリスタン・デ・モナンを虐殺した。ある歴史家の記述を引くなら、そのとき「蜂起した群衆は……〈自由のみを〉口にしていたのだ⁶⁾。」これにたいし、アンリ2世は10月20日にいたって、大元帥モンモランシーを将とする軍勢をさしむけ、反乱を鎮圧したのである。その結果、多数の者が処刑された。また、一時的ではあるが、ボルドー市の自治権は取り上げられ、パルルマンは閉鎖に追い込まれたのである。

イヴ＝マリ・ベルセは、16・17世紀における民衆蜂起についてのその研究書のなかで、この反乱を歴史的に重大な意味を有するものとして位置づけている。「1548年にギューイエンヌ州の諸コミューンが塩税に反対して起こした反乱は……ひとつの歴史的モデルという価値を有しており……その後長期間にわたって繰り返し発生する類似した出来事の最初のものであったのである⁷⁾。」(強調は原著者)つまり、1548年の反乱には、ある切断と原型が同時に見出せるというのである。この時点で新しい何かが始まったのだ。それは、簡潔に言えば、反領主を掲げる反乱から、より強力で精密なものへと姿を変えつつある君主政的国家機構にたいする反乱への移行である。とはいえ、言うまでもなく、この反乱のなかに、近代の革命運動に顕著であるようなつねに前へ前へと前進しようとする急進的な意志(『国家の死滅』をそのひとつの極限形態とするような)の最初の表明を求めたりするのは、あまりに性急にすぎよう。事態はむしろその逆であった。農民たちの反乱は、革新的なものではなく守旧的なものであり、旧来の世界を擁護しようとする願望と結びついていたのである。じっさい、彼らのほとんどは信仰に篤く、積み重ねられてきた過去にたいする強い執着を持っていたのだ。「叛徒たちは租税そのものを拒否したのではない。彼らは単に新しい租税を拒否したにすぎないのだ。塩税吏たちが憎まれたのは、彼らの方式が、習慣や伝統、各人の振る舞いや生活をかたちづくっている太古からの慣習のなかに書きこまれていなかったからである⁸⁾。」このように、農民たちを反乱に駆り立てたモチベーションは、単に財政上の問題という口実のみに還元されるものではなく、ある意味で、新しい支配装置にたいする憎悪でもあったと考えるのが適切であろう。塩税にたいする彼らの憎しみを理解するためには、このような動機を押さえておくことが必要である。

1548年の反乱の過程において、王権の存在じたいが問題にされることはけっしてなかった。農民たちの希望は過去へと向かっていたのであり、彼らによる反乱には語の深い意味での保守性が表わされていたのである。彼らにとって、王は依然として「善良で正しい」存在でありつ

づけていたのであり、その憎しみは、王を欺く「不正な官吏たち」へと、彼らの発明した塩税へと向けられていたのである⁹⁾。

ギュイエンヌ州における農民蜂起が、当時の人々に大きな衝撃を与えたことは確実である。たとえば、モンテーニュはのちに『エッセー』のなかで、そのときに刻まれた記憶を生々しく回想している¹⁰⁾。ところで、『同時代史』を執筆したド・トゥーは、反乱にたいする容赦ない弾圧が、ラ・ボエシーをして『自発的隷従論』を書くべく促したのだと証言している¹¹⁾。これが一般的とは言わないまでも、人々がある程度まで共有していた受けとめ方だとするなら、モンテーニュが最終的にその執筆年代を1548年から1546年にずらしたのは、反乱との暗合を回避しようとする慎重さゆえであったと推測しても、さほど不当なことではあるまい。じっさいには、『自発的隷従論』は、本文中に見られるロンサル、バイフ、デュ・ベレーなどの詩人への言及から判明するように、1553-1554年頃に少なくとも再び手を入れられていることは確かである¹²⁾。仮にその執筆年代を53-4年頃に特定する見解が妥当であるとしても、それが反乱の後であることに変わりはない。いずれにせよ、時間的にも空間的にも反乱の近くにいたラ・ボエシーが、人間の「隷従」と「自由」を考察するにあたって、それを忘れ去っていたとは考えにくいだろう。

けれども、『自発的隷従論』のなかに自由を求める農民たちの声を聴きとろうとすることが私たちの目的なのではない。なるほど、ラ・ボエシーは、農民の反乱に直面して、「隷従」が単なる受動性ではないということ、既成秩序の盲目的な受容ではないということを経験したはずである。だが、彼にとって「隷従」の反対語は、既成の秩序を転覆しようとする「反乱」なのではない。「私は、諸君が彼（圧政者）を押したり揺さぶったりすればよいと言いたいのではない。ただ彼を支えないようにしたまえ……」（p. 14）（括弧内引用者）。ラ・ボエシーにとって、民衆は支配を憎み反乱を起こすものであると同時に、自発的に隷従するものでもある。いいかえるなら、反乱への欲望と隷従への意志との内的結合に注目することが、彼にとっての問題なのである。

先に見たように、1548年の反乱においては、王権の存在そのものは問題にされず、塩税史が行使する権力へと民衆の憎しみは向けられていたのだった。つまり、王の善き権力はその下僕の悪い権力とは切り離されていたのであり、逆にいえば、直接的に行使される権力への非難と王の超越的な権力への服従は結びつきあっていたのである。ラ・ボエシーは言う。「民衆は、自分たちが苦しんでいる害悪について自ら進んで圧政者を非難しようとはせず、自分たちを統治している者たちを非難する。」（p. 56）のちに詳しく検討するように、彼は、ひとりひとりが互いの「小圧政者 *tyranneau*」（p. 47）として立ち現われるような微視的な権力関係を摘出し、それを成立させる「支配の原動力と秘密」（p. 44）を、「一者の名前 *le nom d'un*」（p. 3）と呼ぶであろう。このようにして『自発的隷従論』は、農民蜂起が組みこまれていた枠組みを超出す

るようなより広い理論的視野に立って、社会体の隅々にまで浸透するような権力装置の存立を
解明することへと向かっていくのである。節をあらためて、テキストの詳細なレクチュールを
展開する所以である。

- 1) 『エッセー』(1), 356-357ページ。
- 2) ミシェル・ビュトールは、『エッセー』第1巻の内的構造を「マニエリスムふうの枠」として捉え、
その不在の中心にラ・ボエシーの『自発的隷従論』を置いている。松崎芳隆訳『エッセーをめぐる
エッセー：モンテーニュ論』, 1973年, 筑摩書房, 第1章を参照のこと。
- 3) Cf. S. Goyard-Fabre, *op.cit.*, pp. 34-35.
- 4) 『エッセー』(1), 375ページ。
- 5) 同上書, 375-376ページ。
- 6) S. Gigon, *La révolte de la gabelle en Guyenne*, Paris, 1906, Introduction, p. VIII.
- 7) Y.-M. Bercé, *Croquants et Nu-Pieds*, Paris, 1974, p. 4.
- 8) *Ibid.*, p. 40.
- 9) *Ibid.*, p. 35.
- 10) 『エッセー』(1), 245-246ページ。
- 11) Cf. J.-A. De Thou, *J A Thuani Historiarum sui temporis*, Paris, 1604. ド・トゥー自身は1553年に
生まれた。彼は1581年から『同時代史』の執筆を始め、この第1巻においては1546年から1560年
までが概観されている。
- 12) ラ・ボエシーが本文中で言及しているロンサールの『フランシヤッド』は、1550年頃に企画さ
れ、1554年頃に着手され始めた。なお出版は、ラ・ボエシーの死後、1573年である。

Ⅲ 『自発的隷従論』を読む(1)

〈自発的隷従 la servitude volontaire〉——能動性と受動性を縮合させたこの奇妙な語法、自
然(本性)に反する政治的事態を指示するために作成されたこの不可解な概念を、私たちはど
のように理解すればよいのだろうか。ラ・ボエシーはその位置を移動させながら読者に問いを
投げかけてゆく。重要な概念的機能を担ういくつかのタームを分析しながら、彼の問いに耳を
傾けることにしよう。

a 〈一者の名前 le nom d'un〉

まず著者は自己の名において問う。「さしあたり私は、かくも多くの人々……が、ただひと
りの圧政者に一度に忍従することがいかにして可能なのか、それだけを知りたいと思う。」(p.
3) 支配—隷従の関係はいかにして成立可能なのか。この問いにつづくのは、「この圧政者は、
彼らが彼に与える力しか持っていない」という注視すべき言葉である。隷従は、「非人間的で
野蛮な」(p. 3) 存在が下す命令から生じるのでもなければ、隷従する者の支配者への同意から
派生するのでもない。なぜなら、それらはともに隷従に先立って支配を前提しているからであ

る。そうではなくて、支配は隷従から派生するのであり、支配者が占める場所は、彼が支配する者たちによってすでに自発的に用意されていた場所なのである。

それにしても、なぜ人々は、「彼らが与える力しかもたず、彼らがそれほどまで自発的に忍従しようとしなければ、彼らを害する権力をもたない」(p. 3) ひとりの支配者に、自発的に隷従するのだろうか。前述したように、人々の意志の放棄（既存の支配への同意）があらかじめ解答として与えられているのではなく、ここでは逆に、支配者を産みだし支える、彼らの「執拗な隷属への意志」(p. 14) の原因が問われているのだ。ラ・ボエシーは卒然としてこう答えている。「百万もの人々が首に轡をかけられてみじめに隷従しているのを見るのは、じつに驚くべきことである。しかしこれは非常にありふれた光景でもあるので、驚くよりは悲嘆すべきなのだろう。彼らはあるより大きな力によって強制されているのではなく、一者の名前¹⁾のみによって *par le nom seul d'un* 何かしら（と思える）魅了され呪縛されているのだ。」(p. 3)（強調は引用者）「悲嘆すべき」隷従の光景が、圧政者の現実的な力ではなく、「一者の名前 *le nom d'un*」と結びつけられている点に注意しなければならない。

ところで、これに先立って、ラ・ボエシーが「一者」に言及している箇所がある。彼は、「君主制が諸種の国制のなかでどのような位階を占めるべきか」という伝統的な設問を繰り返そうとはせずに、「そもそも君主制がそこで何らかの位置を持つべきか否か」と反語的に問い、その理由として、「すべてが一者に属するこの統治形態にあっては、公共のものが多少とも存在すると考えるのは困難だからだ」と述べている (pp. 2-3)。すると、「一者」とは君主の別名であり、その「名前」とは彼の唯一的権力と重なり合ったシンボリックな権威を指示するのだろうか。私たちは、ここでラ・ボエシーが、君主制の定義、諸種の政体の比較というプラトンやアリストテレスが開いた伝統的な道筋をたどりなおそうとはしていない、ということに留意する必要がある。これを確かめるために、さらに冒頭の部分へと立ち返ってみよう。

この「ディスクール」は、ホメーロス『イーリアス』中のオデッセウスの言葉の引用から始まる——「支配者を何人も持つのは少しもいいことではないと思う」、「ただひとりだけが支配者であればよい¹⁾」(p. 1) しかし、ラ・ボエシーはすぐさまこの言葉を反転させ、「ただひとりの持つ力は、彼が支配者の名目を得るとすぐ、苛酷で理不尽なものとなるがゆえに、数人による支配も当然よいものではありえない」と言うべきだとしている。興味深いことに、『政治学』の著者もまたその著書のなかで詩人のこの一節を引いていたのだった。アリストテレスは、「支配者を何人も持つのは少しもいいことではないと思う」という先の引用の前半部を、法律によって支配されない民主制のケースにあてはめ、そこにおける民衆は「僭主（君主）制に比せられる」と述べている²⁾。しかしラ・ボエシーにとって問題なのは、個々の政体の定義やそれら相互の比較なのではない。彼は、ある支配体制を類型として抽出したうえでそれに分析を加えるのではなく、それらすべての体制に通底する、支配—隷従の関係の根源へと遡行しよう

としているのだ。「一者の名前」はこの目的のために導入されるのであって、ゆえにそれは、君主や圧政者といった誰か何者かの名前、特定の誰かにつけられた名前なのではない。逆説的に言えば、それは名づけられない名前なのである。そして、あらゆる支配者は反対にそれによって名づけられ、彼の有する現実的な力はそれによって置き換えられるのである。

b 〈何という奇怪な悪徳 quel monstre de vice...〉

次いで、ラ・ボエシーの問いは、最初にふれた「私 je」から「われわれ nous」へと広がる。著者は読者をその対話者として引きつけようとするわけである。「しかし、おお神よ、それはどういうことなのか。われわれはその呼称をどう言うべきなのか……無数の人々が服従するのではなく隷従する光景は。」(p. 5)「彼らは統治されるのではなく圧政を受けている……それも国民のなかで最も卑怯で女々しいただひとりの小男 *hommeau* によってなのだ……われわれはそれを卑屈と呼ぶべきなのか。」(p. 5) 人々が隷従する支配者の力が、強力な「圧政者」から、ほとんど無力な「小男」へと減少したわけではない。なぜなら「彼らが彼に与える力」には増減はないからである。むしろ私たちはここに、君主から圧政者、圧政者から小男へと向かう無名化の方向性を認めるべきであり、その極限としての「一者の名前」、その権力の出来を確認すべきなのである。さらに、この「一者」が、絶対的な主人、大文字の一者ではないということを見ておく必要がある。じっさい、キリスト教的な政治的言説においては、神と人間の垂直的な位階関係が問題にされ、人間の隷従は、神の全能性において具現される不可視の〈Un〉による命令(神意)の帰結だとされる。だが、『自発的隷従論』はこうした考え方を切り離そうとする。それは、支配と隷従の関係を同じ平面——世俗的・此岸的であると同時に想像的な諸関係によって織りなされた人間社会の次元——において問いなおそうとするのだ。こうして、ラ・ボエシーの強烈かつ独自の問いに私たちは送り届けられることになる。

「臆病という名にも値せず、十分に下劣な名を見つけだせないほどの、自然がそれを作ったことを否認し言語がそれを名づけることを拒絶するようなこのことは、いったい何という奇怪な悪徳なのだろうか。」(p. 6) 自発的隷従というこの「悪徳」を、もしも人間の罪の結果だと了解していたのなら、彼はこれほど驚く必要はなかったはずである。つまり、再び、人間の隷属を神の超越的な意志に結びつけるような考え方が拒否されているのだ。彼はこれを人間社会に固有の謎として問うているのであり、しかも反自然的な何ものか、自然法によってはとらまえない怪物として規定しているのである。〈ユマニスト〉という語を、ユマニズムという狭義の歴史的な概念によって覆われたものとしてではなく、より広い哲学的な意味で理解するなら、またその限りにおいて、私たちはこの問いにラ・ボエシーのユマニストとしての真骨頂を聴きとることも不可能ではないだろう。しかし同時に見過ごしてはならないのは、これまで「名前」の持つ力、「一者の名前」と結びつけられてきた〈自発的隷従〉が、言語を超出するも

のとして捉えられているということである。隷従 *servitude* という受動的な名詞と、自発的あるいは意志的な *volontaire* という能動的な形容詞を接合させて理解するのは不可能なことなのだろうか。しかしラ・ボエシーの言説がここで閉じられてしまうわけではない。彼に固有の問い——多数の人間が一者に等しく自発的に隷従してしまうことがどうしてありうるのか——はなお開かれたままである³⁾。

c 〈複数のままでひとつとなった全員 *tous uns*〉

そして、強い呼びかけの調子とともに「諸君 *vous*」が現われる。「あわれな悲惨な人々よ、分別のない民衆たちよ、自分たちの災厄に固執し幸福に盲目である国民たちよ。諸君は諸君の眼前でその収入のうち最も立派で明白な部分が諸君から奪い去られてゆくままに放置しているし、何ものも諸君のものだと誇らしく言うことができないような生活をしている。」(p. 12) この「諸君」という呼びかけは、ひとりひとりが同じように「幸福に盲目的」であるような諸個人に向けて放たれたものである。けれども、もう少し先の方を読むと、このように一旦は呼びかけられた「民衆」が突き放されてしまうような場面に出会うことになる。「医者たちは治すことのできない傷には手をふれないほうがよいと忠告しているので、私もこれを民衆 *peuple* に説得しようとはしないほうが賢明であろう。民衆は長い以前からいっさいの知覚を失ってしまっていて、自分の痛みをもはや感じない。このことこそ、その病が致命的なものであることをよく示している。それゆえ、われわれがそのような病を見出しうるかどうか、またいかにしてその執拗な隷従への意志がかくも深く根づいてしまい、今や自由への愛さえも自然的なものとは見えないほどになっているのかを、推測を行ないつつ探究してみよう。」(p. 14) ここで述べられている「探究」は奇妙なものである。なぜなら、それは、民衆に効果を及ぼすことに無関心であるような答えを究めようとするものであるにもかかわらず、それが対象としているのは他ならぬ民衆の「執拗な隷従への意志」なのだから。

一見すると、ラ・ボエシーは、自発的に隷従を欲する民衆（その「致命的な病」）から、イデアルな人間本性に向けてその探究を進めてゆくかのようなようである。「自然のなかに明晰かつ明瞭な、それにたいして盲目のふりをすることの許されないような何かが存在するとすれば、それは、神の僕にして人間たちの支配者である自然が、互いに仲間あるいはむしろ兄弟として相互認識する *entreconnoistre* ことができるようにと、われわれすべてを同一の形に…同一の鑄型にはめて作った *nous a tous faits de mesme forme &... à mesme moule* ということなのである。」(p. 15) (以下、原文の強調は引用者) ここでは人間本性の同一性が確認されているのであろうか。また、「われわれ」とは大文字の人間を指し示しているのだろうか。そして、われわれすべてが同一の「形」や「鑄型」に作られるとは何を意味するのか。もうしばらく彼の思考の歩みをたどってみよう。「この善良な母（自然）は、各人が互いに姿を映しあい、相互再認す

ること *reconnoître l'un dans l'autre* がほぼできるようにと……われわれすべてを同じ型にあわせてかたどった *nous a tous figures à mesme patron*」のであり、しかも、「われわれの考えを共通に相互に述べ合うことによって、互いに意志を通いあわせることができるようにと、われわれすべてに声と言葉という大きな贈り物をしてくれたのである」(p. 16)。したがって、私たちは、「相互認識」や「相互再認」とはコミュニケーションによって具体化されるものであり、同一の「形」・「鑄型」・「型」とはコミュニケーションの土台としての言語活動のことであると考えべきである。そして、「われわれ」についても、人間本性の同一性を前提とする大文字の人間(Homme)に解消されるものとしてではなく(*nous tous* と一貫して複数形で語られていたことに注意されたい)、コミュニケーションの担い手としての諸個人の束として理解すべきであろう。

ラ・ボエシーはここでの議論を締めくくるにあたってこう述べている。「自然はわれわれすべてを結びつけるよりも複数のままでひとつにしようとした *La Nature ne vouloit pas tant nous faire tous unis que tous uns*」ということが明らかである以上、「われわれすべては仲間なのだから *puis que nous sommes tous compagnons*, われわれすべては生来 *naturellement* 自由であるということ」を疑ってはならず、「誰か何人かが隷属状態に置かれているということは」考えられないのだと(pp. 16-17)。まず彼は、人間相互の本来の関係が、全員が結合されて(*tous unis*)あることではなく、全員が複数のままでひとつ(*tous uns*)であることを確認している。全員をひとつに統合すること(*tous un*)が問題にされているのではない。また、その裏返しとしての、アトミスティックな分割およびその再統合が前提されているのでもない。そうではなくて、ひとりからひとりへと互いの差異を保持しつつ相互にコミュニケーションしあうことの自然的必然性が語られているのである。ゆえに、この相互関係の外部に全員(*tous*)の同一性を置くことはできないわけであり、「仲間」とはこの繋がりを指示しているのだ⁴⁾。このようにして、「自由」はひとりひとりが結びあう相互関係のなかに書きこまれているのである。しかしそうだとすれば、民衆の執拗な隷従への意志(欲望)は何に由来するのか。再び「諸君 *vous*」への呼びかけが始まるのを聴かなければならない。

d 〈災厄 *mal rencontre*〉

つづくパラグラフにおいて、ラ・ボエシーは「われわれが単に自主独立 *franchise* のみならず、それを擁護しようとする熱情をも持って生まれるということ」を強調したそのすぐあとで、再び「諸君」へと呼びかけている。「もしかりに、われわれがそのことに疑いをかけ、われわれの善と同じく生来の熱情をも認めることができないほどに墮落してしまうならば……野獣たちを説教壇に登らせて、諸君にその性質と有様とを教えさせなければならないだろう。」(p. 17)「諸君」とは誰のことだろうか。先に見たように、ラ・ボエシーの探究はその送り先(受け

手)を特定することができないものであった。しかし、たとえ民衆に及ぼす実践的効果に無関心であるとしても、それは自然的な自由というテーゼをすでに引きだしてはいなかったのだろうか。いずれにせよ探究は進行していたのであり、ここで新たな問いに差し向けられるのである——「真に自主独立して生きるためにのみ生まれてきた人間の本性をかくも歪め、また、人間にその最初のあり方の記憶とそれを取り戻そうという欲望を失わさせえたということは、何と悪しき反撃 *mal rencontre* であったことか。」(p. 19) (以下強調は引用者) 人間の「最初のあり方 *le premier être*」とは、すなわち「自主独立して生きる」ことである。未開社会を〈国家に抗する社会〉として捉え返した人類学者ピエール・クラストルは、この「最初のあり方」を〈対自由存在／自由に与する存在 (*être-pour-la-liberté*)〉と呼び、その原初の状態(自由への欲望)から支配者と隷従者との分割(隷従への欲望)への移行を、必然性を欠いた偶発的な〈災厄 (*malencontre*) [悪しき一遭遇]〉と翻訳している⁵⁾。じっさい、もう少しあとの方で、ラ・ボエシーはアイロニカルにこう書くだろう。「民衆は隷従せしめられるとすぐに、信じられないくらい突然に自由の非常に深い忘却状態に陥ってしまい、目を覚ましてそれを再び手に入れることは不可能なほどになり、非常に自主的かつ自発的に隷従するので、その光景を見ると、民衆は自由を失ったのではなく隷属をかちとったのだと言っていいほどになってしまう。」(p. 22) 〈対自由存在〉としての人間の「墮落」、いかえると、抑圧なき社会から支配者と隷従者に分かれた社会への移行であり、そこにおける人間の疎外である。では、それらは何に由来し、いかにして持続するのだろうか。

第一の疑問にたいして、ラ・ボエシーは何も答えていない。彼が言っているのは、それらが「信じられないくらい突然に」到来する〈災厄〉であるということだけだ。ありふれた疎外論なのだろうか。そうではない。なぜなら、のちに検討するように、彼は原初状態への回帰という幻想を信じてはおらず、また彼にとっての自然状態とは有機的結合でもそれを裏返した諸個体間の敵対関係でもなくて、個々の差異を保持した複数態のことなのだから。とはいえ、そこにおいては人間が自由であるような抑圧なき社会が、彼にとっての疑いえないア・プリオリな前提であることは確かである。再びクラストルの言葉を引いておこう。「ジャン＝ジャック・ルソーとは異なり、ラ・ボエシーは、そのような社会はいまだかつて存在しえなかったとは言わない。たとえ人々がその記憶を失っているとしても……彼が知っていること、それは、災厄の以前には社会の存在様態はそのようなものであったということである⁶⁾。」また、人間の「墮落」が動物性への転落ではないことに注意しなければならない。というのも、野獣が隷従するのは「自分から進んでではなくて、われわれが拘束する」(p. 18) 結果なのであるのにたいし、人間は自発的に隷従するからである。そしてこれが第二の疑問にたいするラ・ボエシーの答えである。こうして彼は、その「本性を歪められた (*denaturé*)」人間——最初の人間本性が同一性ではなく複数の単独者間の相互性にもとづくものであることは先に検討した——へ、

彼らによる〈自発的隷従〉へとその探究を進めてゆくのである。

- 1) ホメーロス、呉茂一訳『イーリアス』、1953年、岩波文庫、第2書204-205行を参照。
- 2) アリストテレス、山本光雄訳『政治学』、1953年、岩波文庫、190ページ。
- 3) この問いを、近代社会における群集の存在様態との関連において分析した示唆に富む論文として、次のものがある。富永茂樹「群集という名の無人地帯」、IS 49、1990年4月。
- 4) クロード・ルフォールは、先に引用した「自然はわれわれすべてを結びつけるよりも複数のままでひとつにしようとした」という一節を、有機的に結合した共同体というフィクションを解体するものと解釈することにより、ラ・ボエシーを共和制の真理を開示した第一人者として捉えている。Cf. C. Lefort, *Foyers de républicanisme*, in *Écrire à l'épreuve du politique*, Paris, 1992, p. 200. また、彼による『自発的隷従論』の周到なレクチュール、C. Lefort, *le nom d'Un*, in *Étienne de La Boétie : Le Discours de la servitude volontaire*, *op.cit.* をも参照のこと。本稿はこの刺激的な読解に多くを負っている。
- 5) P. Clastre, *Liberté, Malencontre, Innommable*, in *Étienne de La Boétie : Le Discours de la servitude volontaire*, *op.cit.*, p. 231.
- 6) *Ibid.*, p. 233. また、クラストルによる『自発的隷従論』の分析と、彼自身の国家形成をめぐる未開社会の政治人類学的分析との連関については、C. Lefort, *L'œuvre de Clastre*, in *L'Esprit des lois sauvages*, édité par M. Abensour, Paris, 1987 を参照せよ。

IV 『自発的隷従論』を読む(2)

e 〈何人かの者 quelques uns〉

それでは、いったいなぜ人間は自発的に隷従するのか。意外にもラ・ボエシーはこう答えている。「自発的隷従の第一の理由、それは習慣である。」(p. 29) なぜならば、「人間の本性は、まさに自由でいることであり、そうであることを望むことである」けれども、またその一方で、「養育の加える折り目をそのまま受け取るということも人間の本性」なのだから (p. 29)。

この結論は、一連の例証(ヴェネツィア・スパルタの人々、トルコ人、ベルシア人、ギリシア人をめぐり)から引きだされてきたものである。たとえば、カトーが示した徳は、「そのとき自由であったローマ」に彼が生まれたからだ、というように (p. 28)。〈古代人〉も〈近代人〉も、彼らが受けた教育に合致した行動をとることを欲するというわけであろうか。またそれゆえ、〈災厄〉の一撃の後に生まれた人間は、「軛をかけられて生まれ……彼らの生まれた状態をその生来の(自然的な)ものと」(p. 22) して、つまりは「習慣」としてみなし、その結果、自発的に隷従するようになるというわけであろうか。

一見すると、ここで初めて著者は、人間は既存の状態のみを欲するというある意味で凡庸な考えに賛意を示しているようである。しかし、〈自発的隷従〉の第一原因を「習慣」に帰したすぐ後で、彼はこう付け加えるのだ。「しかしやはり、他の人々よりは良く生まれついて、軛

の重みを感じ、それをふり払おうとせずにはいられない何人かの者 *quelques uns* がいる。彼らは隷属にけっして慣れておらず、また彼らはつねに、海陸を経ながらその家の炊煙を見ようとしつづけたオデッセウスのように……彼らの先人たちと彼らの最初のあり方について思い起こさないようにしたりはできないのである」(p. 30) (強調は引用者) と。しかも、これら「何人かの者」は、「自分の足もとにある」ものだけを見て満足する「粗野な民衆 *gros populas*」とは異なり、「自由が世界から完全に失われ、その外へと消失してしまうようなときも、それを想像し、それを彼らの精神のなかで感じ」るのだと (p. 30)。

まず、ありうべき誤解を斥けておく必要がある。すなわち、「自由」は彼らひとりひとりの内部に常にすでに書き込まれており、それゆえ彼らは政治の現実的な決定作用を免れうるのだ、という考えのことである。このような解釈が無効であることを、ラ・ボエシーは後続するパラグラフにおいてただちに例証するだろう。彼はそこで、トルコの大王の圧政下に置かれつつも自由への「熱意と熱情」を失わない人々を想定し、彼らについてこう述べている。これらの人々は、「彼らがどれほど多数いたとしても、相互認識すること *s'entreconnoistre* をしないために、効果をもたらさないままに留まって」おり、しかも彼らは「その幻想のなかにひとりひとりが孤立して」閉じこもってしまうのだと (p. 31)。つまり、「自由」をひとりひとりのあいだの相互認識・コミュニケーションから切り離して実現することは不可能なわけであり、また先に見たように、「自由」はひとりひとりが結び合う相互関係のなかのみ書きこまれているわけである。このことを確認したうえで、いま一度、「何人かの者」へと立ち帰ってみよう。

ラ・ボエシーによれば、それら「何人かの者」は、「自由が世界から完全に失われ、その外へと消失してしまうようなときも、それを想像し、それを彼らの精神のなかで感じ」ることができたのだ。私たちはすでに、自由が彼らひとりひとりの内部にではなくて、その相互関係のなかで書きこまれているということを確認している。したがって、自由を「想像する」ということについても、「幻想」のなかでの自閉としてではなく、「相互認識」へと向かう欲望として解釈するべきだろう。しかも、この欲望を彼らから奪い取り破壊することは不可能なのである（「自由が世界から完全に失われてしまうようなときも…」）。そればかりではなく、ラ・ボエシーは、この相互認識への欲望が破壊不可能なものであることを「何人かの者」に託して示すことによって、「習慣」が持つ力をひそかに解除しようとしているように思われるのである。

仮に「習慣」の持つ力がきわめて強大なものだとすれば、「軛をかけられて生まれ」てきた人間はそのような状態に留まりつづけざるをえず、彼らの圧政への抵抗は永遠に不可能となるだろう。ところが、ラ・ボエシーは大胆にも——そして当初の意図に反して——こう書いているのだ。すなわち、「過去の事実や古代の年代記」にあたるなら、「その国が虐待を受け邪悪な手のなかにあるのを見て、完全でいつわりのない良き意図をもってその国の解放を企てた結果、やりとげそこなったひとびとが少数もしくは皆無であることがわかるだろう」と (p. 31)。こ

ここで再び、「彼らの先人たちと彼らの最初のあり方について」の記憶を決して失わない「何人かの者」を想起する必要があるだろうか。重要なことは、「習慣」の有する力から相互認識に向けられた破壊不可能な欲望へ、そしてこの欲望と圧政にたいする抵抗との結びつきへと移行する、ディスクールの密かな運きがこの部分に読みとれるということである。

f 〈小圧政者 tyranneau〉

ここでひとつの固有名を召喚しなければならない。それはマキアヴェッリである。このフィレンツェの書記官は、「陰謀について」と題された『デスコルシ』のなかの一章において、次のように述べていたのだった。「人々が君主にたいして陰謀をたくらむいっそう強力なもうひとつの動機は、祖国をその隷従から解放しようとする欲望である。これこそ、カエサルにたいしてブルトゥスやカッシウスを動かしたものであった¹⁾。」ところで、ラ・ボエシーもまた、「古代の年代記」を参照しつつ、自由への熱意をもって「勇敢に *vertueusement* 謀議をこらした」人々のほとんどが成功に導かれたと述べ、ブルトゥスとカッシウスの企てとその挫折についてもこれを肯定的に評価しているのである (p. 32)。ここに、マキアヴェッリの基本的判断——ヴィルトゥは必ずしもフォルトゥーナに会うわけではないけれども、その企てが確固たるものである限り、闘いを放棄することよりも勇敢についえることの方が価値がある——との類似性を見てとるのは困難ではないだろう。「先人」としてのマキアヴェッリ？ だが、『自発的隷従論』のなかに彼の名前は一度として登場しない。また、ラ・ボエシーが彼の著作を読んでいたという傍証も見つからない²⁾。それどころか、『自発的隷従論』は、『君主論』にたいする反駁を動機として書かれた反マキアヴェッリ論として捉えられている³⁾。しかし、ラ・ボエシーの「探究」の軌跡をたどるとき、私たちはそこにマキアヴェッリの思考の脈を聴きとることができるように思う。

これまでラ・ボエシーは、隷従の第一原因を「習慣」に求めるような答えをひそかに拒否しながら、自由を「先人たち」の記憶をけって失わない「何人かの者」のあいだの相互関係に結びつけてきたのだった。しかも彼らは、「自分の足もとにあるもの」のみを見て満足する「民衆」とは区別され、「未来のものごとを判断し現在のそれを考量するために過去のものごとを想起する」ことができる、と言われていたのである (p. 30)。それゆえ、この後ラ・ボエシーが、古代の作家たち (クセノフォン、ヒポクラテス、タキトゥス、プラトン) の名前を矢継ぎ早にあげながら分析を進めてゆくのも納得できるであろう。彼はそれを読者の〈現在〉についての認識のために差し出しているのだ。私たちは、このようなラ・ボエシーの意図とマキアヴェッリのそれとを重ね合わせてみることができよう。なぜなら、彼はまさしくラ・ボエシーの「先人」として、過去の認識を現在の認識へ、伝統の批判を歴史の理解へと結びつけていたからである⁴⁾。

先へ進もう。ラ・ボエシーは〈古代人〉と〈近代人〉への言及を繋ぎあわせながら、その分析を進めてゆく。そして、その結果、「隷従への欲望」に新たな照明が当てられるのである。彼は「卑小な民衆の性質 *le naturel du menu populaire*」についてこう述べている。「じっさい、自分たちを愛してくれる者にたいして疑い深く、自分たちをだます者に向かって無邪気なのは……卑小な民衆の性質なのである。一般に言われるように、すべての民衆たちは口の前で動かされるちっぽけな羽毛によって隷従へと敏速に誘われてゆくが、彼らよりもっとよく罠にかかる鳥がいるとか、もっと早く……釣針にかかってしまう魚がいるなどとは考えないで頂きたい。」(p. 36) こうして、「口の前で動かされるちっぽけな羽毛」から、「目の前を過ぎる空しい快楽」、「口の楽しみ」を経て、「神性の片鱗」、そして「われわれの王たちがまきちらした」「何やらわからない同じようなもの」(「百合の花」・「聖瓶」・「国旗」等々)にいたるまで、圧政者たちが民衆を欺くためのテクニックが列挙されてゆくのである(pp. 36-43)。しかもこれらは民衆自身の欺かれたいという欲望に基礎をおいているというのだ。「つねにこのように愚かな民衆は自身で数々の嘘を作り出し、そののちそれを信じるようになる。」(p. 41) そして彼はこう結論づけるのである。圧政者たちはつねにその民衆をして、彼らにたいする「服従と隷従のみならず」、彼らに向けた「崇拜に慣れさせようとしたのだ」(p. 44)と。すると私たちは、民衆による「隷従への欲望」を圧政の設立へと向かう彼らのファンタズムに従属させなければならぬのか。しかしながら、ラ・ボエシーは、「崇拜 *devotion*」という言葉の口にした途端に、こう告げるのである。「それゆえ、ここまで私の言ったことは、より自発的に隷従することをひとびとに教える方法なのではあるが、しかしこれは、つまらない粗野な民衆を相手にするときでなければ圧政者の役には立たない。」(p. 44) こうして議論の方向が一気に変えられ、新しい道が開かれるのである。

ラ・ボエシーは、これまで、隷従の担い手としての「民衆」／隷従にけっして慣れない「何人かの者」という区別について語ってきた。しかしいまや、支配する者／支配される者という区別が全面に押し出されてくるのである。圧政者を守るのは武器ではない、と彼は言う。そうではなく、この圧政者は、彼の名前において統治するごく少数のものによって支えられているのだ。それは、「彼に国中を隷属状態に置かせる」四人か五人であり、「彼の残虐行為の共犯者となる」五人か六人であり、「彼らの下で利益を受ける六百人を抱える」六人であり、そしてまたその「彼らの下で六千人を維持する」六百人である、云々(pp. 45-46)。こうしてラ・ボエシーは次のように締めくくるだろう。「この後にくる人数は次々と大きくなってゆく。そして、この糸を巻き取ろうという興味を抱くものは、六千ではなく十万の、いや何百万もの人間がこの綱によって圧政者にしっかりとつながっていることがわかってゆく。」(p. 46) つまり、「支配の原動力と秘密」(p. 44)は、各人それぞれが長大な隷従の鎖として表象される支配秩序を繋ぎとめるひとつの輪となること、いいかえれば各人が自分を他人の主人にすることにより圧

政者と自己同一化しようとする欲望に結びついているわけである。ゆえに圧政は社会の隅々に行き渡るだろう。全員の隷従は、各人が他人の前で「一者の名前」を身に運びようと欲することから生じるのだ——「ひとりの王が圧政者として名乗り出るとすぐ、王国のなかのすべての悪い部分……燃えたぎる野心と恐るべき貪欲さを持った者たちが、彼のまわりに寄り集まって、獲物の分け前にあずかり、自ら小圧政者になろうとして彼を支持する。」(p. 47)

「一者の名前」のファンタズムに引き寄せられそれを享受しながら、各人が他人にたいする「小圧政者 *tyranneau*」として立ち現われるとき、大文字の主人のイマジネールな身体によって支えられた有機的な社会体というフィクションが設定されることになる。このようにして、『自発的隷従論』は、「一者の名前」によって縫合された有機的全体性としての社会体を貫く鎖状的権力関係の存立構造を明らかにしたのである。

- 1) マキアヴェッリ、大岩誠訳『ローマ史論』、1950年、岩波文庫、第3巻第6章を参照。
- 2) ルフォールは、ジャン・ガッディ枢機卿を通じて、ラ・ボエシーがマキアヴェッリの著作に触れた可能性を指摘している。Cf. C. Lefort, *le nom d'Un*, *op.cit.*, p. 290.
- 3) Cf. J. Barrère, *Estienne de la Boétie contre Nicolas Machiavel*, Bordeaux, 1908.
- 4) マキアヴェッリ、前掲書、第1巻および第2巻の序文を参照のこと。それと同時に、それまでの倫理学の規範的枠組から政治学を切り離し、君主鑑から統治の技法への転換点に立つマキアヴェッリと、いわば統治されることの技法を解明したラ・ボエシーとの結節点を、指摘することができるかもしれない。Cf. M. Foucault, *La Gouvernamentalité*, *Actes*, n. 54, été 1986, pp. 6-15.

V 友愛の政治学——結論に代えて

「ひとりの王が圧政者として名乗り出るとき……。」彼は、他者にとっての他者ではなくなり、単に「一者の名前」によって名指される存在になるだろう。したがって、彼は「けっして愛されはしないし、愛もしない。」(p. 53) ゆえに圧政者とは〈友愛 *amitié*〉の外部にある孤独な存在なのである。

ラ・ボエシーは、友愛を次のように定義している。「友愛とは神聖な名前、聖なる事物である。それは善きひとびとのあいだにしか宿らないものであり、相互の尊重によってのみ成り立つものなのだ。……残酷さのあるところ、不誠実のあるところ、不正のあるところに、友愛はありえない。そして邪悪な連中が集まるとき、彼らのあいだには陰謀が生まれ、連帯はない。彼らは互いに友愛を抱きあうことなく、互いに恐れを抱きあう。彼らは友人同士ではない。共犯者たちなのだ。」(p. 53) したがって、二つの社会形態が存在することが理解されるであろう。すなわち、一方におけるひとびとのあいだの関係は「連帯」であり、他方におけるそれは「陰謀」である。また、一方においてはひとびとは「互いに友愛を抱きあう」「友人同士」であり、

他方においては彼らは「互いに恐れを抱きあう」「共犯者たち」である。こうして「友愛」の政治的意味が明らかになる。友愛とは、法的・経済的関係のなかに書きこまれているのではなく、支配者の超越性を拒否することによって呼び起こされるものなのである。

繰り返すなら、友愛とは「公平さをその本当の獲物としていて、跛行をけっして望まず、つねに均等なもの」であり、ゆえに「圧政者は友愛の境界を超えたところにいる」(p. 53)。しかも、相互認識への欲求には原理上は制限が存在しないのだから、友愛によって結ばれた友人たちは「共犯者」たちのように〈一〉によって支えられた小集団を形成することなく、複数の特異・単独性のあいだの分有を成立させることになるだろう。「一者の名前」によって縫合された有機的な全体としての社会を裂開するものとして「友愛」が導入されるのである*。

しかしながら、この「論」の最後にいたっても、民衆の盲目的な隷従への意志と隷従を排斥することのできる者という対立は解消されていない。また、この「論」のなかには自由な体制の暗示も見あたらなければ、自由な民衆という言葉も見出せない。ラ・ボエシーの沈黙？ しかし、驚くべきことは、数世紀を経た今日においても、ラ・ボエシーの問いが提起するものが、隷従への意志と同じくらい根強く、その解明を待って存在しつづけているように思われることである。残された問いは、ラ・ボエシーの沈黙を私たちのアクチュアリティへと送り返すことであろう。

* 〈友愛〉の問題をめぐるのは、いまいちどモンテーニュのテキストに回帰すると同時に、より広い視角から入念に分析する必要がある。そのさいのひとつの貴重な指針として、J. Derrida, *The Politics of Friendship*, *The Journal of Philosophy*, nov. 1988, pp. 632-644 をあげておく。また、〈自発的隷従〉の問題を、フーコーの権力概念との関連において再検討することは重要な作業であろう。とくに、M. Foucault, *Deux essais sur le sujet et le pouvoir*, in Dreyfus et Rabinow, *Michel Foucault un parcours philosophique*, Paris, 1984, pp. 297-321 を参照のこと。これらの課題については稿を改めて考察することにした。