

コジエーヴとフェサールのペタン評価 —権威論の観点から—

Evaluations of Philippe Pétain by Kojève and Fessard: From the Perspective of the Theories of Authority

坂井 礼文 (Reimon Sakai)*

ABSTRACT: In this article, I would like to clarify that Alexandre Kojève and Gaston Fessard did not only bear arms, but also tried to accurately grasp the situation during that Vichy period in France from their philosophical standpoints, through their written activities, and that they bridged theory and reality, then eventually philosophy and politics. By examining Kojève and Fessard's evaluations of Philippe Pétain from the perspective of the theories of authority including the relationship between Master and Slave, it will become possible to consider that we will still be able to obtain tools of thought which can be applied to real politics even today.

KEYWORDS: 権威, 主人, 奴隷, 上位的共通善, 下位的共通善

はじめに

レジスタンス運動が展開された時期におけるフランスの政治哲学に焦点が当てられることは少ない。ミシェル・アンリやジャン＝ポール・サルトルのように、レジスタンスに参加した哲学者たちが存在していたことは知られている。この時代の哲学者たちは、戦いとは関わりのない純粋な執筆活動にいそむために文字の中に逃避したり、国の内外に文字通り逃走したり、実際に武器を手にとって闘争したりしただけだったのだろうか。また、今でもテロや戦争などの国際政治の問題は尽きないが、我々は危機の時代に育まれた実践的思考があるとすれば、それから何かを学び取ることができないだろうか。

本稿では、これらの問いの答えをうかがい知るための一つの題材として、レジスタンスに加わる前後に、政治哲学に関する著述活動を行なったアレクサンドル・コジエーヴ(1902-1968)と、同時代を生きたフランスの哲学者にして神学者であった

*Part-time Lecturer, Philosophy, Faculty of International Studies, Kindai University. E-mail: reimon.sakai@gmail.com

Sakai, R. (2021). Evaluations of Philippe Pétain by Kojève and Fessard: From the Perspective of the Theories of Authority. *Journal of International Studies*, 6, 1-23.

©2021 Reimon Sakai

ガストン・フェサル（1897-1978）が、フィリップ・ペタンをどのように評価していたか論じたい。

以下で、まずロジェーヴとフェサールの関係性について考察してから、ペタンに関して二人が下した評価を、過去の哲学者からの影響をふまえつつ、権威論の観点から検討していく。そのうえで、彼らの思想は今なお有効性を持つかどうか考えたい。換言すれば、二人の哲学者たちが、生き延びた危機の時代の情勢をどのように把握していたか論じることで、彼らの思想から現代を生きる我々が何か学ぶべき点があるか考えていきたい。

一 ペタンに関する先行研究

一般的にペタンは、ナチス・ドイツの傀儡政権とされるヴィシー政権の中心的な指導者として想起されがちである。そして、1940年から1944年にかけて、彼の率いるフランスは対独協力を行なったことで知られている。ナチス・ドイツからフランスが解放された後に実施された粛清裁判を担当した検事総長のアンドレ・モルネが、この期間をフランスの歴史から「抹殺すべき4年間」とであると断罪したことから明らかであるように¹、この4年間はフランスにとって屈辱的な時期であるため、戦後長らく研究が進んでいなかった。

1954年に『ヴィシーの歴史』をフランスで出版したロベール・アロンは、この本の中でド・ゴールは攻撃を、ペタンは防御を担当したというように役割分担をしていたと主張しながら、ペタンに対して好意的な見解を示した²。また、日本でも三島由紀夫が論文「文化防衛論」（初出は1968年）の中で、国民精神と引き換えに、人類全体の文化遺産都市であるパリを破壊から守ったことを理由に、ペタンを擁護した³。

しかし、1970年代後半から、ロバート・O・パクストンやスタンレイ・ホフマンといったアメリカの人物による本格的な研究が始まり、彼らはペタンを厳しく批判

¹ 渡辺和行『ナチ占領下のフランス』講談社、1994年、21頁。

² Robert Aron, *Histoire de Vichy*, Fayard, 1954. フランスでこのような立場を引き継いだ他の代表的な論者の著作として、以下を挙げておきたい。Jacques Isorni, *Pétain a sauvé la France*, Flammarion, 1964. (小野繁訳『ペタンはフランスを救ったのである』葦書房、2000年。)

³ 三島の意見では、国民精神の荒廃という目に見えない破壊の方が、都市が戦火に燃えるという目に見える破壊に比べれば、まだ許容されることであった。非武装平和を主張する者から、たとえ日本人全員が外部から攻めてきた敵から無抵抗で皆殺しにされることになるとしても、平和憲法の理想を守るべきだとする極論を耳にした彼は、そのような非武装平和という発想は一億玉砕思想と大差ないと見ている。この一億玉砕思想は、一国の精神的価値を貫くためであれば、目に見える文化すべてが破壊され、また自分たちも滅ぼされても構わないという考えだと、彼はいみじくも述べている。三島由紀夫「文化防衛論」『文化防衛論』ちくま文庫、2006年、40-1頁、参照。

した⁴。パクストンは著書『ヴィシー時代のフランス』の中で、対独協力がドイツに強制されたというよりも、実際にはフランス側が自発的に行なったと書いている⁵。その後、『対独協力の歴史』(原著の出版は1989年)の著者であるフランスの歴史家ジャン・ドフラヌも、対独協力がパリでもヴィシーでも、フランス人によって自発的に行なわれたものであるとパクストン同様に述べ、さらにヒトラーがフランス人の協力を信頼してはいなかったことも、彼は明らかにしている⁶。

ここまで見てきたように、ヴィシー政権とその時代のフランスについて歴史学の観点から書かれた著作は多いが、この時代の政治や社会について思想の視点から考察されることは、比較的まれである。

では、神学者はこの時代にどのような姿勢を取っていたのだろうか。保守的な思想を持っていたペタン元帥は、反キリスト教的な教育がフランスの統合を妨げたと考えていた点で、カトリック教会と認識をともにしていたことから、カトリシズムに基づいた教育を通じた「国民の魂の再創造」と「国民の道徳的再興」を試みた⁷。したがって、カトリック教会はペタンによる新体制を当初から擁護しており、ジュエリ枢機卿に至っては、「ペタンはすなわちフランスであり、今日のフランスはすなわちペタンなのだ」とまで断言していた⁸。しかし、1942年以降はカトリック教会もユダヤ人の強制収容所送りを告発しながら、STO(対独協力強制労働)を非難し、信徒たちも対独協力を拒否していた。それでも、カトリック教会の権威者たちは、「ごくわずかの例外」を除いて、最後までレジスタンスに反対し、ペタンを支持する者が多かった。この「ごくわずかの例外」に入るのが、早くも1930年代にはレジスタンスに参加し、その精神的支柱となるべく反ヴィシー政権に関する考察を書いたフェサルであると言えよう⁹。

⁴ Stanley Hoffman, *Essay sur la France*, Editions du Seuil, 1974. (天野恒雄訳『フランス現代史1 革命か改革か』、『フランス現代史2 政治の芸術家ド・ゴール』、『フランス現代史3 没落か再生か』白水社、1977年。)

⁵ Robert O. Paxton, *Vichy France: Old Guard and New Order, 1940-1944*, Barrie & Jenkins, 1972 (Robert O. Paxton, *La France de Vichy, 1940-1944*, Editions du Seuil, 1973. (渡辺和行・剣持久木訳『ヴィシー時代のフランス——対独協力と国民革命 1940-1944』柏書房、2004年。)

⁶ ジャン・ドフラヌ著、大久保敏彦・松本真一郎訳『対独協力の歴史』白水社、1990年、7頁。

⁷ 渡辺和行『ナチ占領下のフランス』90-2頁。

⁸ ジャン・ドフラヌ『対独協力の歴史』129頁。

⁹ フェサルがこの時期にレジスタンス活動に加わっていたという事実は、ダニロ・ショルツの以下の論文「アレクサンドル・コジューヴとガストン・フェサル、権威と政治について」(未邦訳)に依拠する。Danilo Scholz, « Alexandre Kojève et Gaston Fessard sur l'autorité et la politique », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 2016/3 (Tome 141), paragraphe 45. ページ分けがない代わりに段落分けがなされた論文を Cairn. Info で入手したため、この論文について触れる際には段落番号を併記する。

二 コジエーヴとフェサールの関係性

ここで、コジエーヴとフェサールの影響関係について検討しておこう。後にイエズス会の神父となるフェサールは若かりし頃、コジエーヴのヘーゲル講義に通いつめ、往復書簡を何通も交わしていた¹⁰。また、フェサールはコジエーヴのヘーゲル解釈について、論文「ヘーゲル現象学の二人の解釈者——イポリットとコジエーヴ」(1947年、未邦訳)¹¹の中で取り上げている。そして、コジエーヴはフェサールの著書『フランスよ、自由を失わぬよう用心したまえ *France, prends garde de perdre ta liberté!*』(1946年、未邦訳)に対する書評「キリスト教と共産主義」¹²(1946年、未邦訳)を執筆している。加えて、コジエーヴはフェサールの著作『我々の平和、国際的な良心の究明 *Pax nostra. Examen de conscience international*』(1936年、未邦訳)および『和解? カトリック信者と共産主義者の対話は可能か? *La Main tendue? Le dialogue catholique-communiste est-il possible?*』(1937年、未邦訳)に関する書評も残している¹³。

しかしながら、現在出版されているコジエーヴが書いた手紙の中で、ペタンや権威について言及している箇所は見当たらない。それに対し、フェサールはこれらの主題に関して、手紙の中でときおり触れている。

まず、フェサール同様にキリスト教徒の哲学者であったガブリエル・マルセルが、1940年8月24日にフェサールに宛てた手紙の中で、ペタンについて書いている。その手紙によると、ペタンがドイツ寄りの政治家たちは自分の味方に付いたと思ひ込んでしまったことは、大いなる不幸であるため、ある種のクーデターが必要である¹⁴。ナチスによる検閲の下で、マルセルは雑誌 *Cité Nouvelle* の記事の中から、「対独協力」に対してあまりにも挑発的な内容を含む箇所を削除せざるをえなかった¹⁵。

フェサールがマルセルのこの手紙に対してどのように応答したかは、資料が残されていないため、明らかではない。その後、フェサールは1942年2月17日にマルセルに宛てた手紙の中で、前の週の日曜日にフランソワ・ペルーを始めとする学術

¹⁰ コジエーヴからフェサールに宛てた手紙の内容は、以下の本の中に収められている。Présentée et annotée par Henri de Lubac, Marie Rougier et Michel Sales; introduction par Xavier Tilliette, *Gabriel Marcel - Gaston Fessard. Correspondance (1934-1971)*, Beauchesne, 1985, pp. 507-16.

¹¹ Gaston Fessard, « Deux interprètes de la Phénoménologie de Hegel: J. Hyppolite et A. Kojève », dans *Les études philosophiques*, n. 6, 1947.

¹² Alexandre Kojève, « Christianisme et communisme » dans *Critique*, n° 3-4, août-septembre 1946, pp. 308-12.

¹³ この書評は以下の著作の中に掲載されている。G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Albin Michel, 1996, pp. 131-6.

¹⁴ *Gabriel Marcel - Gaston Fessard*, pp. 189-91.

¹⁵ *Ibid.*, p. 206.

研究者たちと「権威と共通善」をめぐる研究会を開催した、とパリで書いている¹⁶。ただし、この研究会が開催された場所は書かれておらず、コジェーヴが参加したかどうか不明である。

また、フェサルは1942年4月28日にマルセルに宛てた手紙の中で、共通善の問題に没頭しているとも書いているが¹⁷、ここではコジェーヴの名前は見られない。

最後に、コジェーヴはフェサルの著作に対する前出の書評の中で、神学者であるフェサルに関して、「もし本人が望んでいたなら、著者〔フェサル〕はフランスにおいて他を凌駕する最良のマルクス主義の理論家に、確実になっているであろう」¹⁸（〔 〕内は執筆者による補足）と大胆に述べているが、これも権威やペタンの問題とは直接的には関係がない。もっとも、コジェーヴはマルクスが「権威の問題を完全に無視した」（NA51／四一）と考えていたことから、本人がそれを意識したかどうかは定かではないものの、フェサルがコジェーヴと軌を一にして、マルクスの理論における欠落を補完する役割を果たした可能性はある。

ここまで論じてきたように、今までに出版されたコジェーヴとフェサルの手紙や書評を読む限りでは、有神論と無神論の問題や、ヘーゲル解釈に関する議論が多く¹⁹、権威やペタンをめぐるものはなかなか見当たらない。今後、資料が出そうにつれて、権威やペタンに関する彼らの影響関係が明らかになってくる可能性は大いにあるが、現時点では彼らがこのテーマに関して、直接的にどのような影響を与え合っただけかは判然としない。

三 コジェーヴによるペタン評価

次に、コジェーヴがペタンについてどのように思考をめぐるせていたか検討しよう。『評伝アレクサンドル・コジェーヴ』の著者ドミニック・オフレによると、「コジェーヴはペタン政権が現実に存在することを考慮に入れざるをえないと考えていたようである」ため、ヴィシー政権に対して曖昧な態度を取っていた²⁰。また、ダニロ・ショルツも論文「アレクサンドル・コジェーヴとガストン・フェサル、権威と政治について」（未邦訳）において「コジェーヴは『ヴィシー派のレジスタンス活

¹⁶ Ibid., p. 254.

¹⁷ Ibid., p. 260.

¹⁸ Alexandre Kojève, « Christianisme et communisme », p. 308.

¹⁹ ダニロ・ショルツも上述の論文の中で、コジェーヴがフェサルの著作『我々の平和』と『和解』に関する書評を記した手紙の内容に関して、「とりわけヘーゲルの有神論あるいは無神論と近代人一般が、長らく問題となっている」と指摘し、公刊されている二人の往復書簡の中から、権威と政治の問題について引用してはいない。Danilo Scholz, op. cit., paragraphe 5.

²⁰ Dominique Auffret, *Alexandre Kojève*, Grasset, 1990, p. 374. (今野雅方訳『評伝アレクサンドル・コジェーヴ』パピルス、2001年、390-1頁。)

動家』であるか？Kojève, un « vichysto-résistant » ?」という節を設けて、その中でコジェーヴのペタン評価を多義的に解釈するべきだと述べている²¹。ここからコジェーヴがペタンについてどのように論述していたか説明した後で、オフレヤショルツの見解が正しいかどうか、本節の最後で検討したい。

1 権威の四類型

コジェーヴは、ペタン元帥の権威ならびに「国民革命」——この「革命」の内容については次項「2 元帥の権威」で論じる——に関して、『権威の概念』の「付録」の中で、権威の四類型に基づいた分析を行なっている。したがって、ペタン元帥の権威に関する分析の内容を吟味する前に、コジェーヴによる権威の四類型について、最初に明らかにしておく必要がある。順を追って簡単に説明していこう。

コジェーヴの意見では、第一に「子供に対する父（または両親）の権威」が存在する（NA67／五八）。これは端的に言えば、年齢が隔たっていることから生まれる権威のことである。「父なる神 Dieu-Père」（NA83／七三）という表現が示すように、父の権威はスコラ学派の理論を始めとした神学の理論に由来する（NA81／七一）。

第二に、「奴隷に対する主人の権威」（NA68／五八）がある。例えば、戦争の勝者が敗者に対して持つ権威もそのヴァリエーションに含まれる。そして、この「主人の権威」はヘーゲルの理論に依拠している（NA70／六一）。

コジェーヴにおける奴隷と主人の概念に関しては、フェサルが『君主－奴隷の時代に』の中で展開した議論と対比させることができるので、より詳しく説明しておきたい。コジェーヴの考えでは、奴隷とは、かつて闘争することを避けて、生存するために主人へと隷属することを選択した者のことである。原初の承認闘争において、自らの身を危険にさらすという「純粋な否定する否定性」²²であった主人が、自己意識を持っていたことは当然であるが、奴隷も自己意識を有していたと『ヘーゲル読解入門』の中でコジェーヴは主張する。というのも、奴隷は「絶対的な主人である死の畏怖を感じていた」²³からである。ただし、奴隷は単に主人に奉仕するだけの存在ではなく、労働によって人間的・社会的・歴史的進歩を成し遂げる者となることから、コジェーヴは「歴史とは労働する奴隷の歴史である」とまで言明している²⁴。主人に奉仕することを強制されている奴隷は、それゆえにかえって自由がどのようなものか心得ており、自分が不自由な状態に置かれているため、自由な状態

²¹ Danilo Scholz, « Alexandre Kojève et Gaston Fessard sur l'autorité et la politique », paragraphes 30-7.

²² Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, 1947, p. 27. (上妻精・今野雅方訳『ヘーゲル読解入門』国文社、1987年、33頁。)

²³ Ibid., p. 27. (同前、33頁。)

²⁴ Ibid., p. 26. (同前、32頁。)

になることを欲する²⁵。このように、奴隷は隷属の状態から抜け出すために、自己をねじ曲げて、奴隷であることを廃棄しようと試みることになる。加えて、奴隷は労働することにより、ある意味で「自然を支配する主人」²⁶となるのであり、このように主人となった際に、奴隷は闘争を避けることを志向していた自己保存の本能から解放されたと言える。こうして、過去（コジューヴの表現で言えば「歴史」）と未来は、「死を選ぶか、さもなくば際限なく自己自身との同一性の中に自己を維持する闘争する主人ではなく、労働する奴隷に属することになる」²⁷と強調される。以上のように、奴隷とは奴隷自身が否定すべきものではあるが、ねじれていて強烈な潜在的能力を有するものであるというコジューヴの考えは、注目に値する。

権威の類型論へと議論を戻そう。第三に、「同輩たちに対する指導者（中略）の権威」（NA68／五九）が存在する。指揮官はプロジェクトを描き、それに部下を従わせる限りにおいて権威を持ち続ける。コジューヴの意見では、この「指導者の権威」はアリストテレスの理論に基盤を置いている。というのも、アリストテレスは主人が「先を見る」ことができるために、奴隷に対して権威を行使することが可能だと考えているからである（NA73／六三）。ただし、コジューヴはアリストテレスがどこでそのように述べたか明示していない。『政治学』を読むと、アリストテレスが次のように記述していることが確認できる。

その知力によって先を見ることのできる者は、生まれつきの知者であり、生まれながらにして人の主（あるじ）となる者なのである。これに対して肉体を使って労働する力を持っている（だけの）者は、被治者となり、また従者（奴隷）となるのが自然なのである。²⁸

アリストテレスの考えが倫理的に正しいかどうかは疑問ではあるが、ここで問題なのは奴隷制の是非ではなく、主人が先を見通す能力を持っている点にある。

第四に、「裁判官の権威」（NA69／五九）が挙げられる。裁判官はあくまでも公平無私な態度で良心に基づき正義を実現することから、その権威は公的に認められている。コジューヴは『法の現象学 *Esquisse d'une phénoménologie du droit*』（1943年に執筆、1981年に出版）という、法に関して哲学的な観点から考察した著作も残しており、彼はその中で、正義の理念にかなった判断を下す「第三者」としての裁

²⁵ Ibid., pp. 27-8. (同前、34頁。)

²⁶ Ibid., p. 28. (同前、35頁。)

²⁷ Ibid., p. 28. (同前、35頁。)

²⁸ アリストテレス著、田中美知太郎・北嶋美雪・尼ヶ崎徳一・松居正俊・津村寛二訳『政治学』中公クラシックス、2009年、1252A、13頁。

判官のあり方にたびたび言及していた²⁹。「プラトンにとって、およそ権威は正義または公平に基づいている」と分析しながら、「裁判官の権威」をプラトンの理論の中から見出すことができると、いみじくも指摘している (NA77/六七)。コジェーヴはプラトンの著作の中から論拠を示してはいないものの、プラトンの著書『国家』の中に、ソクラテスが「〈正義〉には、われわれの主張では、一個人の正義もあるが、国家全体の正義というものもあるだろうね？」³⁰と述べた後で、国家の正義について論究している箇所が存在する。したがって、プラトンにおいて権威が公平に依拠するかどうかの判断は留保するにしても、プラトンにおける権威が正義に基づくとするコジェーヴの解釈は、牽強附会ではないと言える。

ここまで、コジェーヴにおける権威の四類型について考察してきた。これらの権威は排他的な関係にあるわけではなく、それぞれの権威が組み合わされることにより、混合的権威の形を取った現象として現実の世界で看取されることも多い、と最後に付け加えておきたい。

2 元帥の権威

それでは、元帥は四つのタイプの権威のうち、どのタイプの権威を帯びていたのだろうか。

まず、元帥は高齢であったことに加えて、その「フランス的な」立ち居振る舞いや生活様式から、とりわけヴィシー政権の支持者たちからは、フランスの国父とすら考えられていたこともあるため、彼は「父の権威」の「担い手」であった (NA188/一七四)。「父の権威」を有するがゆえに、国民は元帥に従うことで、フランスの伝統を保持できると確信していたとコジェーヴは主張している (NA188/一七四)。

元帥はまた、「主人の権威」の「担い手」でもあった。現在では忘却されがちではあるが、当時ペタンは一般の人々から、第一次世界大戦におけるヴェルダンでの戦いの勝者として認知されていた³¹。

さらに、元帥は「指導者の権威」も有していた。国民のエリート層は元帥が未来を見通すことばかりでなく、未来のために現在を組織し直すこともできると認識していた。元帥が何らかのプロジェクトを提案し続ける限り、たとえその内容が国民に理解されないものであったとしても、彼は「指導者の権威」を保持し続けること

²⁹ 例えば、以下の頁で「第三者」が「立法者、裁判官、または警察」と言い換えられるとともに、それらが果たすべき義務の形式について詳述されている。Alexandre Kojève, *Esquisse d'une phénoménologie du droit*, Gallimard, 2007, pp. 259-260. (今村仁司・堅田研一訳『法の現象学』法政大学出版局、1996年、302-3頁。)

³⁰ プラトン著、藤沢令夫訳『国家』(上)岩波文庫、1979年、368E、130頁。

³¹ この点において、休戦直前の1940年6月5日に国防次官に就任しただけで、フランスの一般人からまったく知られておらず、休戦当時に49才に達していたド・ゴールと、ペタンは対照的である。渡辺和行『ナチ占領下のフランス』199頁、参照。

ができるであろう。

最後に、元帥は「裁判官の権威」も帯びていた。1942年2月19日から4月15日にヴィシー政権下で開かれたリオン裁判では、ペタン元帥は被告たちに対して意見を陳述していたが、それは彼が「裁判官の権威」の「担い手」であったからである³²。少なくともこの裁判が始まった当初の時点では、国民の目には、元帥は正義の人にして、公平で誠実であると映っていたとコジューヴは指摘する（NA188／一七四）。

このように元帥は、四つのタイプすべての権威を以前は有していた。ここまで紹介してきたコジューヴによるペタンに対する肯定的な見解は、決して突飛なものではない。というのも、当時のフランス人の大多数は、ペタン政権を支持していたと複数の歴史家が述べているからである³³。実際、フランス人から「救世主」とみなされていたペタンは³⁴、ヴィシー政権が統治していた「自由地域」から1944年4月26日に出て、ナチス・ドイツの支配下にあったいわゆる「占領地域」の中のパリを、ドイツの許可を得て非公式に訪れた際に、予告しなかったにも関わらず、市民から歓待を受けた³⁵。しかも、それは連合軍がノルマンディー上陸作戦を実施するわずか40日前のことであった。

しかしながら、コジューヴの意見では、『権威の概念』の草稿を書き終えた1942年5月16日以前の時点で、元帥の権威にはすでに悪しき兆候が見られたため、四種類の権威すべてを保持し続けることは、もはや困難であった。

まず、元帥が平和を維持するために、対独協力政策を推進し続けるなら、今後も「主人の権威」を行使していくのは原理上不可能である。その理由はおそらく、元帥がドイツに媚びを売ることにより、自らが敗者であると認めてしまえば、フランス国民に対して主人として振る舞い続けることは難しいからであろう。「主人の権威」は戦争と深く関わっているため、平和な状況では、それは徐々に失われていってしまう。また、元帥が高齢であったことから、海軍提督——コジューヴはなぜかあえて明言することを避けているが、フランソワ・ダルランのことであろう——をその後継者に据えており、次なる戦争の際に指揮官を自ら務めるとは考えられない。そのため、ペタンは政権内においてすら、主人として畏怖される続けることは不可能であると思われる（NA189-90／一七五～六）。

³² ただし後に見るように、この裁判自体が大きな問題点をはらんでおり、ペタンの政権運営に悪影響を及ぼしたことはコジューヴも取り上げている。

³³ これについて詳しくは、アンリ・アムルー（Henri Amouroux）により『占領下のフランス人の偉大な歴史 *La Grande Histoire des Français sous l'occupation*』の第二巻として出版された『四千万人のペタニスト *Quarante millions de pétainistes*』（Robert Laffont, 1977、未邦訳）を参照。

³⁴ 渡辺和行『ナチ占領下のフランス』245頁。

³⁵ 同前、85-6頁。

次に、「裁判官の権威」についても、元帥は依拠することができなくなっている。というのも、コジューヴが指摘しているように、リオン裁判が失敗のうちに終わってしまったからである (NA190/一七七)。ただ、リオン裁判の不幸な結果に関して、コジューヴはその原因を述べてはいない。

『ヴィシー政府と「国民革命」』の著者である川上勉によると、リオン裁判は初期段階では国内および海外から注目を集めたものの、その後で急速に人々はこの裁判に対する興味を失った。というのも、ヴィシー政権はフランスの敗北の責任を第三共和政の軍事的指導者たちに転嫁しようとして、彼らを被告にしたのだが、裁判が進むにつれて、人々は被告にのみ責任があるのではなく、体制そのものに責があると感じるようになってしまったからである³⁶。ドイツ当局はこの裁判により、フランスがイギリスと手を切ることを期待していたが、実際の裁判の中ではフランスの敗北と不備が強調されるばかりで、その結果として、ドイツが勝利したという事実の重大さが過小評価されることにもなりかねなかったため、裁判はわずか2か月で打ち切られた。裁判がこのように頓挫したことが、ペタン政権にとって大きな痛手となったことは疑いようがない。実際に、裁判を推し進めてきた海軍提督ダルランが、裁判後に責任を取って辞任することになってしまった。

だが、ペタンはまだ「父の権威」に関しては、維持することができるとコジューヴは述べる (NA190/一七六)。とはいえ、フランス国民はかつての栄光にすぎることではなく、現在の窮状を脱するために、「過去の権威 (= 父の権威)」よりも「未来の権威 (= 指導者の権威)」が行使されることを求めているとも、コジューヴは付言している (NA191/一七六)。

最後に、元帥が持つ「指導者の権威」に関するコジューヴの議論を追っていこう。元帥が何らかの「計画」あるいは「プログラム」を作成し、その実現のために指揮を執る限り、彼は指導者の地位を追われることはない。特定の未来に向けて、現在を変化させ続けることを目指すのが、指導者のあるべき姿である。

しかし、問題は元帥が本来的な意味での「政治的プログラム」を掲示していないことである、とコジューヴは指摘する (NA193/一七九)。元帥は「自由・平等・博愛」に代わって「労働・祖国・家族」の三つを標語に据えた上からの革命、すなわち「国民革命」のプロジェクトを打ち立てて、実行していたのではないかと思われるかもしれない³⁷。だが、コジューヴによると、この「革命」は「トポス」つまり「論理的場所」を埋めるものとは呼べないため、「トポス」は空虚の状態にある (NA193/一七九)。

それでは、ペタンの指針のどこに欠陥があるのだろうか。コジューヴはペタンが

³⁶ 川上勉『ヴィシー政府と「国民革命」』藤原書店、2001年、258-60頁。

³⁷ 同前、9頁、参照。

掲げた「国民革命」の具体的内容には言及することなく、「元帥の權威は、政治的理想を體現していると言える」(NA194/一八〇)と書いていることから、一見するとペタンを支持しているかに見える。だが、その直後で、理想は現実に移されない限りは消え去るものであると一刀両断している。そして、指し示すべきは理想そのものではなく、「理想(この理想 *idéal* は、それが実現されることによって、所与を変化させると同時に自らも変化する)に基づいて所与を変化させる、具体的で建設的な理念 (*idée*) である」(NA194/一八〇)と主張する。したがって、元帥は実現不可能な理想ばかりを語るのではなく、現実的な革命の計画を描き、実現する必要がある。

では、そもそもコジエーヴの想定する「国民革命」とは何なのか。彼の意見では、「政治的現在の積極的変化が過去の総体との断絶なしに行なわれる時、その革命は『国民的』である」(NA195/一八一)。また、このように過去を維持しつつも、現在の所与を単に発展させるのではなく、否定することにより、いまだ存在していない未来に向けて変更することが「国民革命」の目指すべき目標である。だが、元帥がそれを実現できていないとコジエーヴが考えていることは、次の引用から読み取れる。

もしわれわれがこうした理念〔革命の理念〕をいまだ持たない場合は(または、何らかの理由で、それをただちに表明したり実行に移したりしたくないか、またはそうできない場合は)、この理念が現に存在するかのように見せかける (*simuler*) 必要がある。(NA197/一八三)(〔 〕内は執筆者による補足。)

ここで興味深いのは、後に官僚となり国家の助言者となるコジエーヴが、ペタン政権に向けて一つの提言を行なっているとも読み取れることである。ペタンは「国民革命」の理念そのものを描き出すことができないのであれば、その代わりに「理念の模像 *simulacre d'idée*」を掲示することによって、「革命的行為の模像」を作り出すべきである(NA198/一八三)。そして未来に向けた革命の模像は、その「内容」が仮に変化したとしても、その「形式」だけは保持されることから、「無害な」内容を含み持っていることが望ましい。その「無害な」内容とは、革命的ではない内容、すなわち現在の所与に沿った内容である。そうすることで国民は、自分たちが実現可能な革命の理念に準拠して行動しているという印象を持つことができるため、ペタンは政権を維持することができるコジエーヴは考えているように思われる。

この節の冒頭で、オフレとショルツがともにコジエーヴのペタン評価を両義的に捉えるべきであると述べていたことを紹介したが、我々の見解では、コジエーヴは表面的にはペタンを支持しているように見せかけながら、深く読めば実際には元帥

に対して批判的な態度を示し、また政策の方向性に関する提言まで行っていた可能性すらも看取される。しかし、たとえ「無害な」内容を含むとはいえ、「理念の模造」に過ぎないものをペタンが指し示してくれることを本当にコジューヴが期待していたかどうか、かなり疑わしいことから、この提言はアイロニーと受け取った方が無難であろう。

四 フェサルによるペタン評価

今度は、フェサルがどのように元帥を評価していたか見ていきたい。フェサルは『君主－奴隷の時代に *Au temps du prince-esclave*』(1989年に死後出版、未邦訳)の中で、ペタン政権について論じている。フェサルはゲシュタポに逮捕されかけたことがあるが、その理由は、この本の副題「1940-1945年の地下のエクリ *écrits clandestins 1940-1945*」が示唆するように、おそらくその言論活動による。我々にとって、この本は当時のフランスで展開されていた、知られざる政治思想をうかがい知るうえで重要な資料である。

この本の導入部 (Introduction) を書いたジャック・プレヴォタ (Jacques Prévotat) の説明に基づき、フェサルがどういった人物であり、またこのテキストをどのような経緯で執筆するに至ったか、明らかにしていきたい。プレヴォタによると、ナチスに対する精神的な抵抗に関する研究は、この本が出版された1980年代に盛んに行なわれていたが、フェサルに関してはまったくといって良いほど、言及されてこなかった (TPE9)。その理由は、1978年の夏に彼が亡くなってから『君主－奴隷の時代に』が世に出るまで、まだ10年ほどしか経っていただけではない。第一に、彼は流行りものに対して敵対心を持っていたことから、自著を宣伝することを奨励していなかった。第二に、その本は形而上学の分野と神学の分野の双方に深く関連する著作であることから、読者には内容を理解するのに、大いなる知的努力が必要であった。第三に、この本は誰かを喜ばせたり、説得したりすることではなく、真理に与することを目的として書かれた (TPE9-10)。プレヴォタが指摘しているように、このテキストを参照することで、我々は情報の欠落を補填するとともに、フランスの精神的遺産に属する思考に触れることが可能となるであろう (TPE11)。

1934年にフェサルはニュルンベルクでナチスの会談に出席してから、迫り寄る国家社会主義の危機を強く認識していた (TPE11)。神父である彼は、当時の国民のエゴイズムの論理は、慈愛が普遍的存在となることを拒否していると考え、その論理がキリスト教とユダヤ教の破壊にまで行き着くことを懸念していた (TPE12)。当時キリスト教徒による奮起が見られなかったことから、一般の人々が次第に現状に

慣れてしまい、ヴィシー政権を支持するようになるとフェサルは見ていた (TPE15)。この時代、一般の人々の中には、連合国がフランスに攻め込んできて革命が起こるのではないかと恐れていた人も、少なくなかったという。

フェサルはまた、国家と階級のない社会を目指そうとする共産主義は、かえって普遍的な兄弟愛という高貴な理想の廃棄へと至ってしまうのではないかと考えていた。そもそもイデオロギーが国内で乱立することは、国を分断する結果となってしまうのではないかと彼は危惧していた。フェサルはさらに、対独融和政策の極みとして今日において批判されることの多い1938年のミュンヘン協定を、当時から非難しており、この協定によりもたらされる新秩序が「共通善の拡大」——我々の意見では、おそらくこの表現は、ナチスが掲げたゲルマン人のための「生存圏の拡大」という標語を意識して用いられた——を可能にするかどうか、協定の交渉者を導くべき唯一の基準であると考えていた (TPE13)。そしてフェサルは、ナチスが支配する限り、フランスとドイツとの間での合意など不可能である、と見抜いてもいた。彼は新たなミュンヘン協定の締結の機運を感じ取っており、フランスが第三帝国の一つの属州にして植民地となってしまうことも危ぶんでいた。このままではフランスは、ローマ帝国の支配下にあったギリシャやユダ王国のように、文化の主要な拠点から単なる周辺国へと墮する運命をたどってしまうと考えられたことから、第三帝国が崩壊するのを待望していた。このような状況において、フェサルは理論面だけではなく、実践面にも関わる思索を展開していたのである。

1 共通善の観点から

ここから、『君主—奴隷の時代に』の内容を参照していこうと思う。まず、「君主—奴隷」が意味するものは何であるか解明したい。「敗戦国の国民に属し、革命下にある政府は、実際には『君主—奴隷』に過ぎない」(TPE106)と辛辣に明言していることから分かるように、フェサルはヴィシー政権が「君主—奴隷」であると主張する。字面通りに受け取れば、フェサルはヴィシー政権を必ずしも全面的に批判しているわけではない。彼の同時代人レイモン・アロンは、主権を持つとされているにも関わらず、一部の勝者に隷従する政府が「君主—奴隷」であると論じており³⁸、この説明はフェサルの意を得ているように思われる。「君主—奴隷」の命令は国民生活の安全を保障することを目的としているため、それは「ある種の共通善」に適合しており、正当な政府の命令として国民に受け入れられると我々には思われる。

では、「ある種の共通善」とはどういうことか。それを説明するためには、後に『君主—奴隷の時代に』に所収された「君主奴隷に関する小冊子 *Tract dit du prince*

³⁸ Raymond Aron, *De l'Armistice à l'insurrection nationale*, Gallimard, 1945, pp. 320-21.

esclave」(1942年8-9月)の内容に言及しなければならない。この小冊子は1941年から1942年2月あるいは7月にかけて書かれた『権威と共通善 *Autorité et Bien commun*』の直後に執筆されたことになる。まずは、プレヴォタによる記述に基づいて、「君主奴隷に関する小冊子」が書かれた背景を追ってみよう(TPE99-101)。そうすることで、フェサルが置かれていた社会情勢と彼の思考の結びつきが明確に理解できるであろう。

1942年の夏、フランスでは依然としてドイツによる占領と支配が続いていた。国家主席の座に就いていたペタンの下で首相を務めていたラヴァルは、フランスの労働者をドイツに派遣し、ドイツが勝利することを少なくとも表向きには願った。このことに対し、フランス国内の世論は憤りを感じていた。占領地域で人々の境遇が悪化していた中、「一 ペタンに関する先行研究」で触れたように、1942年7月16日に約13000人もユダヤ人が移送された際には、ほぼすべての主任司祭がさすがに憤慨したという。

しかし、それでもなおヴィシー政権を支持する聖職者もあり、その一人である聖スルピス会司祭モーリス・ルソーニエは、ペタン元帥に従うことがキリスト教徒の取るべき唯一の選択肢であると説いた小冊子『現在の市民の義務に向き合うカトリックの良心 *La conscience catholique face au devoir civique actuel*』(1941年11月、未邦訳)をパリで出版した。ルソーニエは同書の中で、パウロの「すべての力は神に由来する」という言葉に依拠しつつ、「ゴーストの反乱」を非難していた。現在を生きる我々からすれば、カトリックの司祭が「良心」に基づいてこのようなことを書いたとは、信じがたいものの、実際にルソーニエの提言がパリの聖職者の間でどの程度受け入れられたか、うかがい知ることは困難である。むしろヴィシー政権支持者と、その批判者との分断を促進した役割を果たしたのかもしれない。

ルソーニエのこのような意見に対抗すべく、フェサルは1942年の夏に「敗北と革命に直面したカトリックの良心 *La conscience catholique devant la défaite et la révolution*」(未編集)と題した、110頁にわたるタイプ原稿を12部作成し、知人に配布した。フェサルはこの原稿を教皇の最高顧問の立場にある枢機卿に渡そうとしたが、すべての頁を読む時間がないだろうと思い、6頁の要約を付けることにした。その要約こそ先に言及した「君主奴隷に関する小冊子」であった。その中で、共通善に関する見解が新たに叙述し直されている。

2 プラトンの場合

フェサルにおける共通善とは何であるか吟味する前に、それが思想史においてどのように研究されてきたか、ここで触れておきたい。共通善をめぐる思想の歴史全体について論じていくことは本稿の目的ではないが、プラトンとアリストテレス

の思想において、共通善の観念がどのように見られるかということだけ、ここで確認しておきたい。というのも、共通善について最初に論じたのは、彼ら二人だからであり、また本稿でここから論じていく内容を鑑みれば、彼らがフェサールに少なからぬ影響を及ぼしたことは、明らかだからである。

第一に、プラトンについて言えば、彼が本当に共通善の伝統の先駆者であるかどうかについて論争がある。菊池理夫は『共通善の政治学』の中で、「プラトンに『公共善（＝正義）の政治学』が認められても、これと区別される意味での『共通善の政治学』は存在しないと思われる」と主張し、その根拠として、「プラトンの政治的理想は『哲人王』の支配であって、人民に『共通する善』という主張はないはずである」と述べている³⁹。

確かに、『国家』の中で「哲人王」の理想が語られていることは、人口に膾炙した事実であると言っても過言ではないが、プラトンがそのような理想を書き記した理由は、「哲人王」本人の幸福や利益ばかりを追求し、すべての哲学者が真理を探究する自由を確保するためではない⁴⁰。同書の第二巻の中で、ソクラテスの口を通じて、「ぼくの考えでは、そもそも国家というものがなぜ生じてくるかといえば、それは、われわれがひとりひとりでは自給自足できず、多くのものに不足しているからなのだ」⁴¹と論じられている。その後、同書の第三巻の中で、「国の守護者たち」がどのような生活をするべきか展開している場面で、彼らが他の国の支配者たちとは異なり、生きていくうえで必要最低限の私有財産しか持つべきではない、とソクラテスは明言している⁴²。というのも、国家の中の特定の階級だけが幸福になるのではなく、「国の全体ができるだけ幸福になる」⁴³ことをソクラテスは目標としているからである。そして、その直後でソクラテスは、そのような国家においてこそ最もよく「正義」が見出せることをその論拠としている。

このように、国家の指導者が目指すべき理想状態は国民全員の幸福であり、そこにおいて「正義」という徳が実現されるものと考えられている。プラトンの著作が

³⁹ 菊池理夫『共通善の政治学』勁草書房、2011年、14頁。

⁴⁰ だが、そもそも当の哲学者が支配することを望まないという問題がある。この問題は、コジェーヴとシュトラウスがクセノフォンの論考をめぐって展開した議論を所収した著書『僭主政治について』においても、一つの焦点となっていた。さらに、シュトラウスは以下の著書でプラトンの『国家』について論じた際に、哲学者が「知識に対するエロス〔＝欲望〕に支配され、あるいは哲学が最も喜ばしく祝福されるべき所有物だということを知ることによって、自身の世話はもとより、人間的な事柄に目を留める暇がなくなる」〔 〕内は執筆者による補足）ために支配を望まないといみじくも述べている（Leo Strauss, *The City and Man*, The University of Chicago Press, 1964, pp. 124-5 / 石崎嘉彦・飯島昇藏・小高康熙・近藤和貴・佐々木潤訳『都市と人間』法政大学出版局、2015年、203頁）。

⁴¹ プラトン『国家』(上) 369B、131頁。

⁴² 同前、416D、257頁。

⁴³ 同前、420B、261頁。

共通善を緻密に体系化あるいは理論化しているとはいいたくないものの、彼の国家観の内に共通善の発想の萌芽を看取することができるとは言えるであろう。

3 アリストテレスの場合

第二に、菊池が指摘するように、アリストテレスは「共通善 (agathon koinon)」という言葉がそれほど多用せず、「共通の利益 (sumpheron koinon)」という表現をより頻繁に用いている⁴⁴。それでは、アリストテレスの思想の中に、どのように共通善の発想が見られるのであろうか。よく知られているように、『政治学』の中で、人間は「国家をもつ (ポリス的) 動物」⁴⁵であると論じられていることから、プラトンにおいてそうであるように、国家の必要性は彼の理論においても自明である。さらに、早くも同書の冒頭で、「明らかにすべての共同体のめざすところはなんらかの善であり、そのうちにおいてもまたあらゆる善の最高最上のものを目標とするのは、他のすべての共同体を自己のうちに包括する最高最上の共同体がそれである」、そしてそれが国家であると断言されている⁴⁶。また、『ニコマコス倫理学』の中でアリストテレスは、『人間というものの善』こそが政治の究極目的ではなくてはならぬ」と述べたうえで、「善は個人にとっても国にとっても同じものであるにしても、国の善に到達しこれを保全することのほうがまさしくより大きく、より究極的であると見られる」と持論を展開している⁴⁷。したがって、アリストテレスにおいて、国家の目指すべき目標は共通善であると言えよう。

それでは次に、善とは何であるかということが当然問題となるが、善をめぐる議論の中で、プラトン同様にアリストテレスにおいても、国家における徳の問題が重視されている。『政治学』において、善には「外部的な善」と「身体の善」と「精神の善」の三種類の区別がなされている⁴⁸。まず、「外部的な善」とは「富や金銭や権力や名誉」を指す。次に、「身体の善」については詳しい説明がなされていないものの、おそらく「健康」を指しており、また「精神の善」は「勇気や節度や正義や思慮」を意味している。この「精神の善」のみが「徳」のことであると解釈できる⁴⁹。この区別に基づきアリストテレスは、「外部的な善」や「身体の善」ではなく、「徳」なしには人も国家も立派な事柄を成し遂げるのは不可能であり、品性や知性を磨き

⁴⁴ 菊池理夫『共通善の政治学』14頁。

⁴⁵ アリストテレス『政治学』1253A、17頁。

⁴⁶ 同前、1252A、11頁。

⁴⁷ アリストテレス著、高田三郎訳『ニコマコス倫理学』(上) 岩波文庫、1971年、1094B、17頁。

⁴⁸ アリストテレス『政治学』1323A、295頁。

⁴⁹ 同前、1323A、295頁。

上げた人物こそが幸福であると主張した⁵⁰。徳をめぐる議論について付け加えれば、『政治学』のすぐ前に書かれたとされる『ニコマコス倫理学』の中では、徳は「倫理的な卓越性」⁵¹を指していると解釈できる。同書の別の箇所では、「親愛ないし友愛という愛（フィリア）」が「一つの卓越性（＝徳）」⁵²であるとも明記されており、我々の意見では、次項「4 レオ 13 世とフェサルにおける共通善」で見ると、愛をめぐるこのような議論がフェサルに影響を及ぼすことになる。アリストテレスにすれば、友愛が国を一つに結び付けるのであり、立法者は正義より友愛を重視していた⁵³。

『ニコマコス倫理学』の中で徳をめぐって展開された議論は、以上の内容だけではない。すべての徳が思慮あるいは「ことわり（ロゴス）」であるとするソクラテスの主張は誤謬であるが、すべての徳は「ことわり（ロゴス）をそなえたもの」であるとも書かれている⁵⁴。ただし、一部の有徳の士が卓越性を発揮することばかりが、国家にとって理想的というわけではない。アリストテレスの意見では、「各人にとっての最も望ましき活動は、各人に固有な『状態』に即しての活動であり、したがって、すぐれたひとにとっての最も望ましき活動は、彼の卓越性に即してのそれにほかならない」⁵⁵。そうであるとすれば、優れた者も、そうではない者も、自分の置かれた「状態」に応じて活動することが好ましい。加えて、『ニコマコス倫理学』の中で、アリストテレスが活動自体よりも、その成果が善である例として、医療が健康を目指すことを挙げたことが、次項「4 レオ 13 世とフェサルにおける共通善」で見ると、フェサルの思想に影響を及ぼしたと考えられると付言しておきたい⁵⁶。

ところで、アリストテレスが奴隷制を支持し、奴隷の幸福を考慮していなかった点を批判することで、彼の述べる共通善の不完全さを指摘するのは可能であろうが、ここではこの論点には深入りする必要はない。この点に関しては、「主人と奴隷は『コミュニティ』を形成しておらず、僭主の支配と同様に、主人の支配には『共通善』は存在していないことは明らかであろう」⁵⁷という菊池の興味深い洞察を挙げるに留めておく。

⁵⁰ 同前、1323B、296 頁。

⁵¹ アリストテレス著、高田三郎訳『ニコマコス倫理学』（下）岩波文庫、1973 年、1178A、178 頁。

⁵² 同前、1155A、65 頁。

⁵³ これについては以下も参照。菊池理夫『共通善の政治学』16 頁。

⁵⁴ アリストテレス『ニコマコス倫理学』（上）1144B、247 頁。

⁵⁵ アリストテレス『ニコマコス倫理学』（下）1176B、172 頁。

⁵⁶ アリストテレス『ニコマコス倫理学』（上）1094A、15 頁。

⁵⁷ 菊池理夫『共通善の政治学』15 頁。

4 レオ 13 世とフェサルにおける共通善

ここから、フェサルにおける共通善をめぐる我々の議論に戻りたい。

まず、おそらくアリストテレスに依拠して、権威と共通善がともに愛という同一にして唯一の重点を有するとフェサルが論じていることを、最初に述べておきたい (AB 137)。そして同様に、アリストテレスの名前を書かずして、医師と患者の関係性を共通善の例としてフェサルが挙げていたことを、ここで見ていこう。『権威と共通善』の中でフェサルは、医師の有する「実質的権力 *pouvoir de fait*」が「患者の個別善と関連しつつ、医学の普遍的真理を明らかにする」(AB68) と述べている。すなわち、医師は権力を用いて患者の病気を治療することにより、医学の進歩ひいては科学の進歩に貢献する。病気の回復というのは、患者にとってはもちろん、医師にとっても善である。「それゆえ、健康とは患者と医師の共通善 (*bien commun*) となる」(AB69)。

次に、レオ 13 世の声明の内容に触れたい。というのも、1871 年に教皇領が消滅した後の時代に教皇となり、ヨーロッパにおけるカトリックの復興に尽力したレオ 13 世 (在位 1878-1903) の二つの発言にフェサルは影響されて、共通善について思考を巡らせるようになったことを、著書『君主-奴隷の時代に』の中で示唆しているからである。教皇の発言内容を以下に列挙しよう。

「共通善は、神の次に、社会における最初にして最後の法である」(1892 年 2 月 16 日)

「共通善は人間社会の創造原理にして保存要素である。それゆえすべての真の市民は、いかなる犠牲を払ってでも、それを欲し、獲得する必要があることになる」(1892 年 5 月 3 日) (TPE102)

レオ 13 世がこれほどまでに共通善を尊重していたことから、その内容を分析する必要があるとフェサルは考えた。そして、家族や国民、人類なども含めた、あらゆる社会の共通善は、三つの要素あるいは目的を持つとフェサルは推論する (TPE102)。それらの要素あるいは目的とは第一に、成員の生存と安全である。そして第二に、法秩序・法規則・制度全体であるが、これは正義の保護と権威の管理の下で発展する。第三に、社会が存在する理由および共生する理由である導きの理念、すなわち理想である。この理想は普遍的価値に関連するものであり、このような価値を国民は天命あるいは史的使命や大義として思い浮かべる。

フェサルの考えでは、共通善には二種類ある。それらは「下位的共通善 *bien commun inférieur*」(あるいは「基礎的共通善 *bien commun élémentaire*」) と「上位

的共通善 *bien commun supérieur*」である。彼の意見を引用しよう。

価値 (*Valeurs*) に身を捧げるといふ勇敢さは、傲慢な無謀へと墮してしまいたくなければ、下位的共通善 *bien commun inférieur* を保全することに気を配る慎重さを合わせ持たなくてはならない。同様に、下位的共通善を保全することで、身勝手な怠惰に墮してしまいたくなければ、上位的共通善 *bien commun supérieur* を達成しようとし続けることにも配慮しなくてはならない。
(TPE104-5)

まず、ここで触れられている「価値」とは、フェサル自身が共通善の目的あるいは要素の一つについて論述した際に用いた表現を借りて、「理想——あるいはオーリウーの『制度の理論』の中の言葉に沿って言えば——社会が存在する理由であり、また社会の成員にとって共生する理由でもある先導的思考 (*l'idée directrice*)」(TPE102) のことを指していると解釈できる。というのも、「国民において、この理想は人びとが体现する普遍的価値から成り立っている」(TPE103) とフェサルが述べているからである。「理想」に関して「国際的共通善」の要素あるいは目的について論じられた文脈では、「統合と幸福の探求へ、個人と人々を向かわせる人間そして人類の理想」というように、「理想」の内容がより具体的に明確に語られている (TPE104)。そして、崇高な「価値」は国民が「天命」あるいは「史的任務」であると捉えているところのものであり、さらに彼らの安全と生存が脅かされた際の「大義」でもあるとも考えられる (TPE103)。だが、このような大義のために身を投げ出して戦う、すなわち「上位的共通善」ばかりをことさらに重んじることは、時に無謀ともなりうるために、先の引用箇所で見たとおり、フェサルは安全と生存のための「下位的共通善」も同様に重視するべきであると戒めたのであろう。

興味深いことに、フェサルは革命に言及する文脈でも、二種類の共通善について用語を替えながら、次のように語っている。

革命の中で、国民的価値を保護し、発展させる使命を持つ権威は二つの対立する陣営に分かれる。一方は価値——上位的共通善——よりも生存と安全——基礎的共通善——を優先させることを主張し、他方はその逆のことを優先させるものを主張する。(TPE103)

ここで言及されている「革命」とは、先に論じたペタン主導の「国民革命」のことを指すと思われる。革命的状況の最中であって、フランス国民が二つの陣営に分かれてしまったことについて、二つの陣営の意見の根本的な相違が、共通善の二つ

の存在様式に起因するとフェサールは捉えていた。プレヴォタの比喻表現を借りれば、ド＝ゴール主義者は「剣」——「戦争の継続」を意味していると考えられる——を選び、ペタン主義者は「盾」——「平和の実現」のことであろう——を選好するが、プレヴォタによれば、読者に二つの陣営のどちらかを選択させることが、フェサールの意図するところではない⁵⁸。フェサール自身はド＝ゴール派に属することになるが、読者がこの派閥に与するかどうかは問題ではないとプレヴォタは同じ箇所ですべて述べる。フェサールが選択を迫ったというよりも、自由と理想の二つの要素を尊重しながら、進むべき道を指し示そうとする意図を持っていたともプレヴォタは指摘している。我々は、フェサールにとって理想は「上位的共通善」である「価値」から成立するものである、と先に言及した。自由に関して、フェサール自身は「自由と現実の調和」⁵⁹を重んじていたことから、彼は自由と現実を対照的なものと認識していたと言える。現実の対概念は当然ながら理想であるため、自由もまた「上位的共通善」の側にあると考えられる。

フェサールが「剣」と「盾」のいずれかを選択することを読者に迫ったわけではない、というプレヴォタの言明が正しい可能性は、完全に否定できない。ただ、やはりフェサールが「上位的共通善」と「下位的共通善」という表現を用いた事実から推測すれば、たとえ後者が「基礎的共通善」というように中立的な表現へと言い換えられている箇所があったことを考慮に入れたとしても、やはり前者の側により重きを置いて、ペタンに対してどちらかと言えば批判的な態度を取っていたように思われる。前者の側を重んじたことの証拠として、「*価値 (Valeurs)* に身を捧げる」という文言で始まる先の引用文の中で、フェサールが「下位的共通善」が自己本位の愚劣とならないために、「上位的共通善」の達成を目指すべきであると指摘したことが挙げられる (TPE105)。

先に「1 共通善の観点から」の中で、『君主－奴隷』の命令は国民生活の安全を保障することを目的としているため、それは『ある種の共通善』に適合しており、正当な政府の命令として国民に受け入れられると我々には思われる」と書いたが、「ある種の共通善」とは「下位的共通善」のことを指していることが、ここまでの内容から明らかとなった。

5 「君主－奴隷」の観念は過去のものか

「君主－奴隷」の理論に関する言及は、『君主－奴隷の時代に』の中で展開されているだけではない。フェサールが1941年から1942年にかけて『権威と共通善』という本の原稿を書いていたことは、すでに本稿の「四 フェサールによるペタン評

⁵⁸ Jacques Prévotat, « Introduction », TPE, p. 19.

⁵⁹ Gaston Fessard, *De l'Actualité historique*, tome 1, pp. 11-2.

価」の冒頭で言及したが、この本のイタリア語版が1947年に出版されるにあたり、彼は出版社の要請を受けて「イタリア語版への前書き」（以下、単に「前書き」と表記）を作成した。出版社の側は、この本がアクチュアリティを失ったということを経由にこのような要請を行なったため、フェサルは気分を害したが、それでも1947年の4月に2週間かけて、この「前書き」を執筆した。大戦後を生きる我々にとって、フェサルがもはや検閲を意識することなく作成した「前書き」は意義深い。また、その中で「君主－奴隷」に関する議論がなされている点でも、「前書き」は重要であるため、その内容を見ていながら、「君主－奴隷」の観念が過去の遺物に過ぎなかったかどうか検討したい。

まず、1940-1944年に例外状況が例外的でなくなった、とカール・シュミットの用語を使いながら、フェサルが指摘していることに着目したい（AB222）。共産党がフランス国内の至るところで独裁制を敷く、あるいは敷く準備をするようになったという点で、例外状態の常態化がなされた。

そして、フランスにおいて、ペタン元帥により統率された新国家体制は、二つの異なった目標を追求する二重の権力に直面していた（AB223）。すなわち、第一に、ペタンは「国民的共通善」の追求を引き受けていた。第二に、占領軍はドイツ軍の安全だけではなく、彼らの戦争の目標であるナチズムという「宗教」を受け入れることを、支配下の国民に要請したのであった。「正当」とされたペタンの権威が、ナチスの非正当な権力に由来していたことは明白であった。フランス人は「国民的共通善」を推進することよりも、それを破壊していたナチスのイデオロギーの卓越性を支持してしまうことになる懸念していた可能性が高いと推論した後で、フェサルは次のように述べている。

こうして、フランス人の良心は、その最良の意図がその良心に反し、それが計画していた目標とは反対のものに達してしまうという憂き目を見る、危機状態に常に置かれていた。（AB223）

対独協力を行っていた当時の状況は、まさに「君主－奴隷」の状況に他ならないとフェサルは主張する（AB223）。さらに彼の指摘によれば、占領下にあったフランスの市民は自らに行き届いていた秩序が正当な権威か、あるいは正当でない権威に由来するかは、「国民的共通善」ではなく、「普遍的共通善」に基づいて判断する必要があった（AB224）。おそらくその理由は、「正当」とされていたペタンの権威が疑わしいものであったからだろう。

また、「君主－奴隷」の状況は戦後になって過去のものになったとは言いがたい、ともフェサルは認識していた。というのも、外国の勢力と強く結び付いている共

産党はナチズムに劣らず排他的であり、「フランス人の良心」にとって致命的であると彼には思えたからである (AB225)。その結果、戦後においても共通善の目標が分離してしまうことから、「協力」と「抵抗」の問題 (AB225) が再び出てくると考えられる。今日の視点から見れば驚くべき状況ではあるが、ナチスの「新秩序」とヒトラーのイデオロギーに魅了されていたヴィシー政権の閣僚と同様に、1947年の時点で、大多数の有権者たちが共産主義に魅せられているとフェサルは書き記している (AB225)。

共産主義とナチズムの本質的な類似性について、フェサルは『フランスよ、自由を失わないようにしたまえ *France, prends garde de perdre de liberté*』(1946年、未邦訳)の結論部でも論じている。彼は当時のフランスの共産党がヴィシー政権の正確な複製にして、「君主—奴隷」だと考えられると辛辣に述べる⁶⁰。ヴィシーがヒトラーに対して奴隷であったのと同様に、共産党はソ連の命令をフランスの内政において実行しているため、奴隷であるとフェサルは糾弾する⁶¹。そのうえでフェサルは、『君主—奴隷』はそれが君主である限りにおいては従うに値するが、反対に、それが奴隷である限りにおいて、もはや抵抗するしかない⁶²と断言し、一方では従属し、他方では抵抗するという形で、新たにレジスタンス活動を遂行することを勧めている。

フェサルの意見によれば、このように1940年代後半に「君主—奴隷」の状況が消え去ったとは、まったく言えなかったことから、『権威と共通善』は少なくともこの時代において、アクチュアリティを喪失してはいなかったことになる。

おわりに

危機の時代における実践的思考から学べることがあるのか、その答えを探るべく、ここまでコジューヴとフェサルによるペタン評価について、プラトンやアリストテレスなどから影響を受けたことを明らかにしつつ、権威論の視座を交えながら検討してきた。彼らは逃げたり、武器を持って戦ったりしただけではなく、哲学的な視点を交えながら時代状況を的確に判断しようと努め、また理論と現実、ひいては哲学と政治の架橋を果たしてきたと考えられる。

一方で、コジューヴは無神論的な観点に固執するどころか、反対に、「父の権威」の観念に見られるように神学的な見地をふまえつつ、権威とは何であるか探究していた。

⁶⁰ Gaston Fessard, *France, prends garde de perdre de liberté*, Editions du Témoignage chrétien, 1946, p. 270.

⁶¹ *Ibid.*, p. 271. 当然ながら、本当に当時のフランスの共産党がソ連の指示にそこまで忠実に従っていたと言えるかどうか、検討の余地がある。

⁶² *Ibid.*, p. 274.

ヘーゲル哲学の中心的な主題であると把握した「主人と奴隷の弁証法」の理論に倣って、コジェーヴは「主人の権威」を権威の四類型の内の一に含めはしたが、ヘーゲルの理論から権威のすべての形態を演繹できるとは考えなかった。そして、ペタンは四種類の権威すべてをかつては有していたものの、徐々にそれらを失いつつあるというコジェーヴの見方が正しかったことは、歴史が証明するところである。

他方でフェサルは、特にキリスト教徒の間で19世紀から注目されていた共通善の観点から、権威に関する考察を行っていた。「四 フェサルによるペタン評価」の中の「4 レオ13世とフェサルにおける共通善」で取り上げたように、その考察において、彼は価値を重んじる「上位的共通善」と、生存や安全を重視する「下位的共通善」（もしくは「基礎的共通善」）の二つを区別したうえで、ド＝ゴールは前者を、ペタンは後者を選択したというように整理したことは非常に明晰で意義深く、またその理論は汎用性が高い。

このように、フェサルにすれば、ペタンに象徴される奴隷は「下位的共通善」を重んじる者である。それに対し、コジェーヴはペタンがヴェルダンの戦いの勝者だったことから、少なくとも以前は主人であったと考えていたが、ナチス・ドイツがフランスを占領した後は、ペタンは敗者であると認めたことになると「三 コジェーヴによるペタン評価」の「2 元帥の権威」で述べた。その意味で、ペタンはもはや敗者としての奴隷であったと解釈することも可能であるが、同じ節の中の「1 権威の四類型」で取り上げたように、コジェーヴにとって、そもそも奴隷とは、自由という価値の意味を心得ており、自由になることを希求することから、単に否定されるだけの存在ではなく、労働を通じて過去と未来を作り上げる潜在的な能力を持つ存在であった。また、コジェーヴに従って言えば、奴隷は承認されることを求めて、主人に対する闘争を繰り返すことによって歴史を動かす重要なファクターであったとも言える。

以上のように、コジェーヴとフェサルのペタン評価について、主人と奴隷の関係性を交えた権威論の観点から検討することで、我々は今なお現実の政治に応用可能な思考の道具を獲得することができるであろう。

【付記】

邦訳に関しては、原著に基づき、適宜改変を加えた。なお、引用文中の強調はすべて原著者による。次の文献については以下の略号を用いた。

NA : Alexandre Kojève, *La notion de l'autorité*, Gallimard, 2004. (今村真介訳『権威の概念』法政大学出版局、2010年。)

TPE : Gaston Fessard, *Au temps du prince-esclave*, Critérium, 1989.

AB : Gaston Fessard, *Autorité et Bien commun*, Ad Solem, 2015 (édition revue et augmentée).