慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	アルベール・カミュの反抗の政治思想
Sub Title	Albert Camus's political thought of revolt
Author	奈良, 和重(Nara, Kazushige)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1970
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.43, No.1 (1970. 1) ,p.115- 136
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	英・藤原教授退職記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19700115-0115

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

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

アルベール・カミュの反抗の政治思想

奈良和重

一

一九五二年六月三十日、アルベール・カミュは『現代』誌の編集長あてに手紙を書いた。そのはじめの方に、

では、僕が的はずれの称讃を受けたことを非難するとき、かれはふざけているのだろうか？　そうではない。というのはその態度そのものが意味深長だからだ。じじつ、かれは、右翼と独断的マルキシズムの批評家の間に、はっきりした境界線がないと考えざるをえないでいる。かれによれば両者は少なくともある面で接近しているので、不幸な混乱が起きる。マルキストでない者は、それを率直にみとめるか、恥ずかしく思うか、いずれにせよ、右翼に進むか、右翼に回る。これが、この手紙の論点となる知的方法の、意識的にしろ無意識的にしろ、第一の先入観なのである。こうした公理では『反抗的人間』がマルキシズムにたいしてとっている、はっきりした立場を承認できない。そこで僕の本において、第一にこの立場を攻撃する。だからかれは、公理どおりにこの立場が反動的地獄から来たのでないとしても、そこに通じるものだと証明して、この立場をやっつけなければならなかったのだ。……(1)

これが、一方は「ヒューマニズムの傾向」へ、他方が「主観主義からマルクス主義へ」接近して行った実存主義者たち

の、いわゆるカミュ＝サルトル論争の発端であつたわけだ。[2]

カリーナ・ガドゥーレックが指摘しているように、「『反抗的人間』の価値は、カミュが《ニヒリズム的ロマン主義》と呼んでいるものと、コミュニズムとに対してとつた彼の立場にある。このエッセエは、多くの知識人たちがこの主題に対して自己規定することを必要としていたまさにその時にあらわれたのだ」。[3]それゆえ、倫理、価値、行為、そして広く政治に係わる多くの問題点が、さらに根本的には、目的と手段に関する哲学・倫理上の問題が激しい論争を生むこととなつた。[4]カミュとサルトルは論争の末、ついにふたたび友情を回復することなく終つてしまつた。これは周知の事実だが、ここではカミュ＝サルトル論争そのものを論ずることが目的なのではない。政治と哲学との特殊な関係は、今にはじまつたことではないし、否むしろ、特殊フランス的だと言つてもよい程だから。なぜ『反抗的人間』は、左翼に噴りを感じさせるのだろうか。それは、カミュの反抗的態度の全体主義的イデオロギー批判にある。その序説に書かれているように、「だから、物事の根本を探ることよりも、世界はあるがままのものであるから、そこでいかに行動するかを知ることが重要なのである。否定の時代には、自殺の問題を考えることが有益でありえた。イデオロギーの時代には、殺人と調子を合わせなければならない。……イデオロギーは、その他人を否定するだけだ。そこで彼らを殺す。朝ごとに、あくどい服装をした暗殺者が、独房に入りこんで行く。殺人、それが問題だ」。[5]カミュは全体主義的イデオロギーを、そしてとくにマルクス主義を徹底的に否認した。結果は一目瞭然だ。

この論稿はなにも新しいことを言おうとするのではない。すでに多くの批評家や研究者がカミュの文学について、あるいは思想について語つてきたが、彼の政治思想の一側面に照明をあててみたいだけである。カミュ自身は、すでにフランスにおいても、パリの解放期に典型的な英雄にすぎなかつたと言われる。[6]そういう評価はそれでよい。だが、「イデオロギーの時代」はいまだ去つてはいない。暴力、恐怖、不正、隷属、虚妄、これらがすべてイデオロギー的であるとか、イデオロギ

ーがことごとくそうだと言うことはできないけれども、『反抗的人間』は、まさに誠実に、真正な人間の生き方（authenticité）を、いかに政治的に行動するかを、われわれに教示しているように思われる。最近、アルバート・W・レヴィがその魅惑的な書物のなかで、現代の政治的苦闘の時代に、「カミュの作品こそ…《ヒューマニズムと政治》というテーマの探究である」と述べているが、[7] これをたんにわれわれの哀歌だと言つて済まされるものだろうか。

（1）カミュ＝サルトル論争『革命か反抗か』佐藤朔訳（講談社）四五—四六頁。

（2）C. J. Gouliane, *La Marxisme devant l'homme, Essai sur l'anthropologie philosophique*, Paris, Payot, 1968, p 136.

（3）Carina Gadourek, *Les Innocents et les coupables; Essai d'exégès de l'œuvre d'Albert Camus*, The Hague, Mouton & Co., 1963, p. 163.

（4）例えば、アメリカの少壮学者ウォルター・オダイアニックはこの点を鋭く指摘している。Walter Odajnik, *Marxism and Existentialism*, Garden City, New York, Doubleday & Company, Inc., Anchor Books, 1965, p. xvii.

（5）カミュ『反抗的人間』佐藤朔・白井浩司訳　新潮世界文学第四十九巻カミュII四一二頁。

（6）Michel Crozier, 'The Cultural Revolution: Notes on the Changes in the Intellectual Climate of France,'' Stephan R. Graubard, ed., *A New Europe*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1963, p. 611.

（7）Albert W. Levi, *Humanism and Politics:Studies in the Relationship of Power and Value in the Western Tradition*, Boomington, Indiana University Press. 1969, p. 13.

二

マイケル・ハリントンはその『偶然の世紀』のなかで、カミュの死とライト・ミルズの死とをつぎのように対比している。「カミュとミルズは例外的人間だつた。そのことが彼らに、その時代に典型的なものを見る視角をあたえたのだ。彼らは両人ともアウトサイダーだつた、その生れにしても。カミュはフランス系アルジェリア人で、ミルズはアメリカ・テキサス人であつた。伝記上の些細なことは、たんなる趣味的照合なのではない。彼らはともに生涯異邦人にとどまつていたのだ。カミュは抵抗運動の反ファシズムに意味を見出したが、解放後は以前の戦友たちと袂を分ち、ロシア全体主義に対して

ずる賢い虚言を吐くことを拒否した。ミルズは学界での爪弾者で、研究を政治的党派と置き代えて、同僚たちを中傷した乱暴者だつた。テキサス人は、みずからのエネルギーに引き裂かれて、五十歳になる前に心臓病で死んだ。フランス人は、生の不条理の象徴として自分で造りだしたといつてもよい自動車事故で殺された」と。(1)

確かに、カミュは例外的人間であつた。彼が時代の良心であればこそ、「なんらかの唯一のラベルで範疇化することがもつとも困難であり、恐らくそうしても得るところない作家」のひとりであり、そんな人間がまさにアルベール・カミュであつたわけだ。(2) カミュはピエール・ベルジェとの「反抗についての対談」のなかで、「私は哲学者ではありませんし、哲学者だと自任したことは一度もありません。『反抗的人間』は、反抗の問題を汲み尽くそうとする研究ではなく、したがつて増補したり訂正しなければならない研究ではないのです。……けれども私はただ一つの経験、それが他の多くの人びとの体験であることを私が知つている私の経験を述べようとしたに過ぎません」と語つている。(3) 彼はみずから哲学者たることを拒絶しているけれども、それでは実存主義者と呼称されるのか。当然提出される疑問だろう。トーマス・ハンナによれば、カミュ自身の la pensée révoltée とは《実存主義》より一層包括的な言葉である。(4) キルケゴールとかニーチェ・サルトルなどの実存主義の伝統に彼が属していることは疑いないとしても、例えば、ハイデッガーのようなドイツ流の実存哲学に対してはむしろ反発的であつた。(5) したがつて、「もしもラベルが要求されるなら、私は《ポスト・エクジステンシアリスト》（"post-existentialist"）ということを示唆したい。なぜならば、多くの点で、カミュの探究の目的全体は、実存主義的ディレンマを解決することによつて、新しい、しかも積極的な道徳的立場を創造することであるからだ」、とトーマス・ソーソンが述べているのは確かに示唆に豊むものと思われる。(6)

カミュは哲学者ではないだろう。偉大な形而上学や、ひとつの理論体系をもつた伝統的な意味においては。しかし、彼は自己の経験を、自分の知つていることを述べる。自分にとり意味のある真実をのみ知ろうとし、主張する。「私はただ一つ

の経験、それが他の多くの人びとの体験であることを私が知つている私の経験を述べる」というカミュの言葉は、その意味だ。「彼の哲学的出発点は、個別的・個人的実存の事実である。カミュにとつては、各個人のむごたらしい事実は、彼が実存し、世界が実存するということである。だから、この事実を言い抜けたり、その重要性を微細化しようとするどんな種類の哲学化も破壊的なものであり、あるいは人間の状況にとつて不適切なものである」[7]。カミュは肌で実感する人間なのだ。彼にとつて「人間性とは基本的に肉体的なものである」[8]のだから、『結婚』『異邦人』そして『シジフォスの神話』から『反抗的人間』にいたるまで[9]。

カミュの言葉を引こう。

勿論二十世紀が憎悪を始めてつくりだしたわけではありません。しかし、二十世紀は冷たい憎悪と呼ばれる特殊な変種を培養してきていて、この冷たい憎悪は数学と巨大な数字に結びついています。幼児虐殺と現代の決算との相違は規模の相違です。一九二二年から一九四七年に到る二十五年間に、七千万人のヨーロッパ人、男や女や子供が根こぎにされ、流刑にされ、殺されたということをご存じですか。ヒューマニズムの地はこういうものになつてしまつたのです。あらゆる坑弁にもかかわらず、これはやはり依然として汚れたヨーロッパと呼ばなければなりません[10]。

「犠牲者も否、死刑執行人も否」にはこう書かれている。

世界中で準備されている戦争についての極めて一般的な恐怖と殺人的諸イデオロギーについての全く特殊な恐怖との間にあつて、われわれが恐怖状態に生きていることは確かに本当だ。われわれは恐怖状態に生きている、なぜなら説得はもはや不可能だから。人間が全く歴史に引渡されてしまつたから。そして人間はもはや、歴史の役割と同じく真実である人間自身の役割、世界と諸相貌の美に面して再び見出される人間自身の役割の方に向いえないから。われわれは抽象の世界、事務所と機械の世界、絶対的観念と一本調子のメカニズムの世界に生きているのだから。機械においてあると観念においてあるとを問わず、自分が絶対に正しいと思つている人びとの間で、われわれは窒息する。そして対話と人間相互の友情の中でしか生きえないすべての人びとにとつて、この沈黙は世界の終りである[11]。

一九五一年にあらわれた『反抗的人間』は、カミュの深い経験から絞りでた現代の証人にほかならない。そして、「恐

怖の世紀」はいまだ去りやらず、兇暴なイデオロギーは狂躁的な世界に徘徊している。「カミュにとつてみれば、われわれの時代の政治思想に対して激越な挑戦という姿勢をとつたのは、現代の政治生活におけるイデオロギーの支配と蔓延によるのである。彼はまずこの状態を理解し、ついで、それに対する個人的な身構えを明確化しようとした。カミュは、社会科学者あるいは歴史家としてではなく、人間的状況に深く関心を抱く芸術的・実存的思想家として、この主題に接近したのであつて、イデオロギー的思考についての、あるいは彼がその歴史的後裔とみなす体制、ファシストとコミュニストの全体主義についての、完全な解釈を提供しようというような思い上つた意見を述べたのではない。彼は、イデオロギー的世界観を生ぜしめた根元的な人間の体験と知覚の性質をもつぱら明らかにし、これらの展望が終局的には、その哲学的創始者たちの意図とまつたく喰い違つた政治形態をとつてあらわれるのは何故か、についていくつかの説明を示唆しようとした。カミュにとつて、この悲しき歴史こそ近代の反抗の物語りであり、その失敗と裏切りの物語りなのであつた」[12]。ここに『反抗的人間』がはじまるのだ。

(1) Michael Harrington, *The Accidental Century*, New York, The Macmillan Company, 1965, pp. 166-167.

(2) Fred H. Willhoite, Jr., *Beyond Nihilism; Albert Camus's Contribution to Political Thought*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1968, p. 6.

(3) カミュ『創造と自由』所収矢内原伊作訳（新潮社）四九頁。

(4) Thomas Hanna, *The Thought and Art of Albert Camus*, Chicago, Henry Regnery Company, A Gateway Edition, 1958. p. xix.

(5) 例えば、彼はつぎのように述べている。「私は余りにも有名な実存主義哲学をそれほど好まない。そして結局のところ、そこには誤つた結論があると思つている」。『自由の証人』矢内原伊作訳（新潮社）八二頁。

(6) Thomas L. Thorson, "The Political Philosophy of Albert Camus," James A. Gould and Vincent V. Thurby, ed., *Contemporary Political Thought: Issues in Scope, Value, and Direction*, New York, Holt, Rinehart and Winston Inc., 1969, p. 263.（ソーソンのこの論文は *Ethics*, LXXIV, 4: July, 1964 から再版されたものであり、オリジナルな標題は "Albert Camus and the Right of Man" である。）

(7) *Ibid.*, p. 262.

(8) Hanna, *op. cit.*, p. 164.
(9) カミュの作品にみられる、いわゆる論理的斉合性の問題については、本稿の直接かかわる問題ではない。さまざまな見解が分れるところだが、少なくとも彼の場合、主題の相異によって、彼の思想あるいは方法そのものを変えているようには思われない。
(10) 『創造と自由』二四頁。
(11) 『自由の証人』一〇五頁。
(12) Willhoite, *op. cit.*, p. 103.

三

形而上的反抗とは、人間の条件――それは死と悪と苦悩とに充ち溢れている――に対する反抗である。「反逆者は世界の統一を要求するために、分裂した世界に反抗する。彼の裡にある正義の原則と、世界にはびこつている不正の原則とを対立させる。だから彼はもともと、この矛盾を解決し、できれば正義の一元的支配をうちたてるか、あるいはぎりぎりまで追いつめられて、不正の一元的支配をうちたてることしか望まない。それまでは矛盾を告発しつづける。人間の条件の不完全な点に対しては、死によつて抗議し、不統一な点に対しては、悪によつて抗議する形而上的反抗は、生と死の苦悩に対して、幸福な統一を要求する」[1]。このような形而上的反抗は、西欧の近代世界において、どのように思想的発展をとげてきたか。カミュはそれを、マルキ・ド・サド、ロートレアモン、ランボー、ドストエフスキー、ニーチェなどに辿る。この形而上的反抗こそ、イデオロギー的思考の衝迫にほかならず、形而上的反抗と政治的革命との蜃気楼が、まさに近代の「歴史的反抗」というものを特徴づけている。しかもそれは、「反抗の裏切りの歴史なのであつて、「今日、世界に燦然と輝いているのは、反抗でも、その高貴さでもなく、ニヒリズムである」[2]といわれる。神が死んだ後に、神たらんとする人間の倨傲(ヒュブリス)！

一七八九年は最初の危機的転換点であつた。ジャコバン党は「伝統的な僭主暗殺に、理論的な神の弑逆を加えた」のであつた。国王は正義の名において殺された。「王を殺そうとしているのは啓蒙主義者たちだ……。王は社会契約の名において、死なねばならないのだ」[3]。絶対的かつ全体的正義の原理を現実化することに熱狂した過激派、とりわけサン＝ジュストを鼓舞したものはルソーの『社会契約論』だ、とカミュは信じる。事実、新しい神の代理人は「一般意志」であつたし、人民であつた。それは明らかに、「新しい神秘神学の誕生」を意味していた。ルソーのいわゆる市民宗教は、国家に対する反対を禁止するばかりでなく、国家に対する崇拝を拒絶する者を死刑に処することすら正当化する。ジャコバン党は、新しい神格――真理、正義、理性の三位一体に跪拝していたのだ。ルソーの思想を歴史のなかに肉体化しようとした彼らは、国王処刑とテロ支配という点で、ルソーを遙かに超えてしまつた。それは、形而上的反抗が政治の領域で演じる悲劇的運命を見事に示しているのである。

フランス革命の革命家たちにとつて、真理、正義、理性、あるいは秩序はいまだ超越的価値としてとどまつていた。それらから永遠性を奪い、歴史の流転、《生成》のなかにそれらを投げ入れ、冷笑的な政治的ニヒリズムを出現せしめたのは、ヘーゲルであつた。フィリップ・ソディが要約しているように、「ロシアおよびマルキシズムの全体主義、高貴な目的による下劣な手段の絶えざる正当化、政治的武器としての組織的な殺人、すべてこういつたことは、ロシアおよびヨーロッパの思想におよぼしたヘーゲルの影響から由来するものである。……『反抗的人間』における真の悪者はヘーゲルである」[4]。ヘーゲルにとつては、善なるもの真なるものとは、歴史の弁証法的運動に生き残るもののみとなる。理性はいまや、生成と征服とになつてしまつた。「ナポレオン的哲学者ヘーゲルによつて、有効性の時代がはじまる」[5]。

カミュは、ヘーゲルの思想体系にシニシズム、歴史の神格化、恐怖政治、国家の罪を見る。「これらの結果はすべて、ただ歴史にのみ、価値感と真理とをつくりだす顧慮を委ねるという、あいまいな世界観によつて武装されているのだ。もしも

世の終りに真理が明瞭になるまでは、なにひとつ確実に理解されないものだとすれば、いつさいの行為は独断的となり、力がついに支配するだろう[6]」。ヘーゲルはすべての価値の超越性を決定的に破壊した。どんなモラルでも一時的なものにすぎない。だが、歴史の最終段階には絶対的理念が実現されよう。歴史的現在においては、有効性が、歴史のなかにあつて成功を約束されているかにみえるものが支配する。このニヒリスティックな順応主義というものに、革命思想の憧憬が合致したとき、真の反抗は腐敗堕落させられるのだ。ヘーゲルの精神の継承者たちは、多少とも、こういう暗い影を曳きずつている。カミュは他の箇所で、「今日すべてのヨーロッパの思想の根底になつている哲学が、近代都市のみが精神の自覚を可能にすると書いた哲学、また自然は抽象的であり理性のみが具体的であると言うまでに到つた哲学であるのは偶然ではない。実際これがヘーゲルの立場であり、そしてこれが知性の非常な冒険、遂には一切を殺すに到る冒険の出発点なのである」と述べている[7]。

マルクスのいわゆる科学的社会主義が、どうして事実と衝突したのか？　答えは簡単である。とカミュは言う。つまり、それが科学的でなかつたからだ。その失敗は、決定論的にして予言者的、弁証法的にして独断的であることを同時に望んだ曖昧な方法から起つたのである[8]。マルクスの科学的メシアニズム、革命の予言は、絶えず裏切られる希望を抱きながら、独善的で、恐怖をまきちらし、今日にいたつている。「二十世紀のマルクス主義者たちは……ヨーロッパの傲慢の歴史を書くことによつてのみ要約しうる同時代の知性のこの長い悲劇の極点にいるのである[9]」。カミュは、初期のマルクスの裡に真の反抗者の衝動を確認しつつも[10]、それが予言的イデオロギーへと転化されたとき、マルクス主義の名において人類に犠牲を要求する正当化となつた。それゆえに、批判はその歴史主義的予言に向けられる、あたかもK・ポパーのように。

ヘーゲルの哲学的観念論がマルクスに深い影響をあたえたことは言うまでもないが、さらに、彼の思想は、その起源において、キリスト教的でありブルジョワ的であつた。マルクス自身は、十九世紀ヨーロッパの科学と進歩への信仰を分けもつ

ていたからだ。歴史的発展の概念は、技術的・科学的進歩を讃美するブルジョワジーのそれほどオプティミスティックではなかつたけれども、それが、階級なき社会というユートピアへおもむく必然性であるかに思われたことは疑いなかつた。またマルクスにとつて、人類の発展において工業生産の発展がもつとも重要であるという教訓は、ブルジョワ経済学の所説に負うている。歴史は弁証法的であると同時に経済であり、それはまさに生産手段の歴史なのである。マルクスの純粋に経済的な図式にしたがうならば、資本主義そのものは、みずからの論理によつて危機をますます深刻化し、苛酷な階級闘争の結果として、社会主義への移行を不可避的にする。マルクスは生産の予言者である。プロレタリアートは、完全に否定された、もつとも非人間的な条件に追いこまれており、苦しみと闘争のなかから、革命すなわち「最後の暴力」によつて、「目的の王国」を設立する。かくて、プロレタリアートの歴史的使命はまさにメシア的であるのだ。プロレタリアートは人間的キリストであり、疎外の集団的罪過を償うのだ、とカミュは言う。

しかしながら、「プロレタリアートの使命という観念は、歴史のなかで、現在までついに具体化されなかつた。このことはマルキシズムの予言の挫折を要約している」[11]。マルクスの予言は失敗した。革命的キリストはあらわれなかつた。だが、歴史的反抗の歴史のなかで戦慄すべき事態が生じた。一九一七年の革命の勝利は、プロレタリアートの使命をまつたく否定したところに、マルクス主義的国家権力を現実化することになつた。「ロシア革命だけがただひとり、己れ自身の体系と対立しながら生きのびるが、天の門からはまだ遠く、一つの黙示が組織されねばならない。キリストの再来はまたもや遠ざかる。信仰は無疵だ。しかしマルキシズムが予測しなかつたたくさんの問題や発見の堆積の下で折れ曲つている。新しい教会が、ふたたびガリレイの前にある。信仰を保つために、それは太陽を否定し、自由人を辱しめるだろう」[12]。レーニン――そしてスターリン――がマルクスに代つて、ロシアで権力を獲得した、プロレタリアートの独裁という名のもとに。革命的目標、正義を達成するために、権力の維持は至上命令であり、少数の職業的革命家が要求されるとともに、ついに全権的独裁者が

君臨するにいたつた。国家は消滅するどころか、怖るべき抑圧機関となり、組織的殺人をもあえて行う。弁証法の奇跡、量より質への転換がここにあきらかにされる。全体的奴隷制度を自由と呼ぶことが選ばれたわけである。

「敵意ある帝国主義に圧迫されたことは想像できるが、まさに正義の帝国主義が、レーニンとともに生れたのだ。しかし正義の帝国主義ですら、敗北、あるいは世界支配以外の目的を持たない。その目的が実現されるまでは、それは不正以外の手段を持たない。これ以後、教義は決定的に予言と一致する。遠い正義のために、教義は歴史のあらゆる時期にわたつて不正を正当化し、レーニンがなによりも憎んでいた瞞着になる。それは奇跡の約束を通して不正、犯罪、虚偽を受け容れさせる。もつと生産の増加を、もつと力の拡大をという叫び、たえざる労働、たえざる苦難、永続する戦争。そして全体的帝国において普遍化された隷属が、不可思議にもその反対物——世界的共和国における自由な安逸——に転ずる瞬間がやつてくる。贋の革命という瞞着の公式がこれである。すなわち、帝国を征服するために、あらゆる自由を殺さねばならない。そうしてはじめて、帝国はいつの日か自由となろう、という寸法だ。統一への道は、かくて全体性を通過する」[13]。

カミュの見解によれば、レーニンは、革命と有効性の価値だけしか信じない。彼および彼の追従者たちによつて築かれたロシア共産主義の歴史は、まさに歴史的狂乱であつた。それは、権力への意志を正義への意志と一致するようにみせかけて、正義を歴史の終末に追いやつてしまつた。彼らは何百万の人間の恐るべき苦しみを、直ちに、可能なかぎり軽くすることよりも、遠い幸福のために、不幸を即座に利用しようとしたからだ、とカミュは強調する。ともかくも、革命は有効性のロマン主義以外のなにものでもなく、その悲劇はニヒリズムの悲劇なのである。「われわれの革命は、いつさいの道徳律を無視して、行為によつて、新しい存在を克服するための試みである。そこで、革命は、歴史のためにのみ生き、恐怖政治のなかで生きざるを得ない」し、結局のところ、「歴史を支配しようと望んだこのユートピアは、歴史のなかに落ち込んだ。それは、すべての手段を隷属化させようとしたため、手段の状態に成り下り、破廉恥にも最も卑俗な最も血腥い目的のため

に用いられ」ることになつた。[14] これは勿論、マルクスがみずから欲したものではないが、ユートピアというものは、シニシズムと革命的暴力に奉仕する宿命をもつ。「正義への要求は、もしそれが、正義を道徳的に正しいものとする見方の上に基礎づけられていないならば、不正に到達する。このような基礎づけがないなら、犯罪もまた、いつの日か義務になるのだ」と、カミュは鋭く指摘する。[15]

右の言葉とともにわれわれが想起するものは、二十世紀のファシスト革命であろう。カミュはマルクス・レーニン主義の《合理的》全体主義と対照して、《不合理》な全体主義を考察している。イデオロギーとしてのファシズム（ナチズムをも含めて）は、ヘーゲルやニーチェの思想を引き合いにだしこそすれ、それらの怖るべき卑俗化であり、知的堕落でさえある。ヒトラーとムッソリーニは、あからさまにニヒリズムを肉体化している。しかも彼らは、ニヒリズムの世界に、偶像崇拝と価値なき聖なるものを復活させたのであつた。行動の有効性の哲学は、ファシスト体制において、もつとも頽廃したテロリズムとなつた。死刑執行人の熱狂があらわにされたのだ。[16]「なにひとつ意味を持たず、歴史は偶然の力でしかないという考えの上に国家を建てたのは彼らが最初である。その成果はたちまちのうちに現われた。[17]」暴力の行使は正当化され、成功のみが讃えられる。無実の者にとつて無罪の概念も消え失せる。権力の価値が絶望的世界に君臨する。「かくて卑劣で残酷な贖罪がこの世界に君臨し、そこでは石だけが罪がない。罪を宣告された者は、つぎつぎと絞首刑に処せられねばならない。……殺し、堕落させる権力は、従順な魂を虚無から救う。[18]」これは、人間が人間であるために築いてきたもののトータルな否定である。人間は人間以下の存在になつた。反抗はまつたく裏切られて、絶望的な革命的ニヒリズムとなつてしまつたのだ。カミュが言うように、コミュニズム、ファシズムを問わず、「二十世紀の真の受難は、奴隷状態である。[19]」

（1）『反抗的人間』四二八頁。

（2）同右、四九五頁。

(3) 同右、五〇三―五〇四頁。
(4) フィリップ・ソディ『アルベール・カミュ』安達昭雄訳（紀伊國屋書店）一六八―一六九頁。
(5) 『反抗的人間』五二一頁。
(6) 同右、五三一頁。
(7) 『自由の証人』一九四頁。
(8) 『反抗的人間』五九七頁。
(9) 『自由の証人』一四五頁。
(10) カミュは、「コミュニズムはヒューマニズムである」とするマルクスの初期作品『経済学・哲学手稿』の有名な一節を引用して、つぎのように書いている。「マルクスの夢の根底にある倫理的要求を強調することはたしかに正しかつた。マルキシズムの失敗を検討する前に、この倫理的要求がマルクスの真の偉大さをなしていることを言うべきである。彼は、不当にも価値を低められたが、深奥な高貴さをもつ労働を、考察の中心にすえた。労働を商品に、労働者を物に、それぞれ還元する考え方に断固反対した。…労働が価値の低いものであるとき、よしんばそれが人生全般にわたるものであろうとも、労働は人生ではない、という現代の絶望――もつともここで絶望は希望などよりはるかにましである――をつくつている思想はマルクスに負つているのだ」（『反抗的人間』五八七―五八八頁）。
(11) 同右、五九三頁。
(12) 同右、五九〇―五九一頁。
(13) 同右、六〇八―六〇九頁。
(14) 同右、六二四頁および五九七頁。
(15) 同右、五八八頁。こうしたロシア共産党に対する批判は、スターリン主義に向けられていることは明らかである。「革命は、その敵であるブルジョワやその味方であるニヒリストによつて行きづまりの状態となり、奴隷制にほかならなくなる。原理や方向を変えなければ、革命には、血のなかで砕かれる奴隷的反抗、あるいは原子爆弾による自殺行為という目もあてられぬ希望以外の出口はないだろう」（同右、五九七頁）と、カミュは書いている。彼はまた、「マルクスその人なら、原子の崩壊と破壊手段の増大を前にして、革命の問題の客観的与件が変化したことを認めるに到らなかつたとは考えられないように私には思われる。これはまたマルクスは人びとを愛していたということである。（本当の人びと、生きている人びとであつて、十二代後の人びとをではない。十二代後の人びとは現にいないのであつて、したがつて自分たちはどういう種類の愛は欲しないかを言わないのだから、あなたはこれらの人びとの方が愛しやすいのだが）」と語つている（『自由の証人』一四四頁）。これらはスターリン批判以前の言葉であるから、そのままソヴェトの現在の状況に当嵌めるわけにはゆかないであろう。当否はともかくとして、ある

著者は、後者の同じ箇所を引いて、今日ロシア共産党の新しい路線は、まさにカミュの書いた当のものを確認していると言う。(Paul Ginestier, *La Pensée de Camus*, Paris, Bordas, 1964, p. 72.)

(16) 「ファシズムとロシアのコミュニズムの目的を同一視するのは正しくない。前者は、死刑執行人の熱狂を、死刑執行人そのものによってあらわす。後者はもっと劇的で、死刑執行人の熱狂を、犠牲者によってあらわす」（『反抗的人間』六二〇頁）と言われる。

(17) 同右、五六〇頁。

(18) 同右、五六五頁。

(19) 同右、六一〇頁。

四

『反抗的人間』を執筆中に書かれた戯曲『正義の人びと』は、一九〇五年のロシアを舞台とした一種の革命的マキアヴェリズムに対する痛烈な非難である。登場人物は社会革命党の秘密テロリストたち。彼らは正義のために己れの生命を犠牲に供し、この大地についに罪なき人間がいつぱいになるため、自分たちが犯罪者となることさえいとわない。

そのもつともラディカルな典型的人物はステパンである。「俺は人生なんか愛してないね。だが正義を愛している。それは人生以上のものだ」と豪語してはばからない。[1] 若き詩人にして革命的ヒューマニスト、カリャーエフはツァーリの専制的独裁を憎みながらも、人生を愛している。女性テロリストで彼の優しい恋人は、カリャーエフに味方する。革命的テロ行為にもやはり秩序があり、無視できない限界というものがあるはずだ。ステパンは、自分たちの主義に役立つことなら、何事も禁じられてはいないと言い、激怒してこう告げる、「限界なんぞあるもんか。本当は、君たちは革命を信じてないんだ。……信じないのさ。もし君たちが全面的に、完全に信じてさえいれば、俺たちの犠牲と勝利とによつて、専制政治から解放されたロシアを、終いには世界全体を掩うようになる自由の大地を打ち建てることができると確信してれば、そしてそのときこそ、人間が、支配者と偏見から解放され、本当の神々のような顔つきで天を見上げることができるということを信じら

れれば、子供が二人ぐらい死んだつて、なにほどのことがあるというんだ？　君たちは、自分では革命を遂行するためのいつさいの権利を認めているんだ、いつさいの権利をさ、そうなんだよ。それを、子供が死ぬことぐらいでたじろぐなんて、そりやつまり、君らが自分の権利に確信を持つてないからさ。革命を信じていないんだ」[2]と。

テロリストの指導者アネンコフによつて、大公セルゲイが街を通つて劇場に行く時を狙い、馬車に爆弾を投げ込んで暗殺せよと命令されながらも、その瞬間に愛らしい幼い子供の二つの顔を馬車の窓に垣間見て、使命を果さず空しく本部に戻つてきたカリヤーエフは、恥辱を感じつつも、ステパンに向つて、「……そりや、専制政治を打倒するために、僕は殺すことをひき受けた。しかし、君の言葉のかげには、やつぱりなにか専制政治のきざしが感じられるんだ。それがいつかはつきり現われてくるとしたら、僕は正義を愛する人間になろうと努力してるのに、結局は暗殺者にされてしまうんだ」[3]と反駁している。これこそ二十世紀の全体主義イデオロギー支配の陰惨な予言を暗示していないだろうか。革命のために手段を選ばぬステパンと二人の子供を殺すことができないカリヤーエフは、思想の純粋性と世界の絶対的悪との劇的な相剋を示している。この戯曲で、最後にはカリヤーエフは大公を暗殺する。だが、彼は飽くまで健気に、正義のために殺人を犯した有罪性を牢獄と死刑によつて償つた。人生での幸福を拒絶した人間として、「死こそ涙と血の世界に対する僕の最高の抗議になるだろう」と言い残して。

正義の革命に生きようとする『正義の人びと』のライトモチーフは、『反抗的人間』においても述べられている。なぜならば、「反抗とニヒリズムに関するこの長い考察の末に、私たちはここで、歴史的有効性以外の限界を持たない革命は、無限の隷従を意味することを知るのである。この宿命を免れて、革命的精神が生きながらえようとするならば、反抗の源泉にもどつて身をひたし、その起源に忠実な唯一の思想、すなわち限界の思想から霊感を受けるべきだろう」[4]からである。「心優しき殺害者たち」(Les meurtriers délicats)の一節から数箇所をここに書きとめておくべきだろう。[5]

ニヒリズムは、失意の宗教の運動と緊密に混同してテロ行為によつて完成する。完全な否定の世界では、爆弾とピストルと、彼らが断頭台上に勇気をもつて進む態度とによつて、これらの青年たちは矛盾から脱けでて、彼らに欠けていた価値を創造しようと努めた。

未来は、神なき人間にとつて唯一の超越である。テロリストたちは、疑いもなくまず破壊し、爆弾の打撃のもとに絶対主義をよろめかせようと望む。しかし彼らの死によつて、少なくとも、彼らは正義と愛の共同社会を再建し、かくて教会が裏切つた使命をふたたび担うことをもくろむ。……もしも彼らが、自ら進んで罪人になり死者になつたことが、やはりきたるべき価値の約束以外のものを、なにももたらさなかつたとしたら、今日の歴史は、彼らが無駄死にをし、結局のところニヒリストであつたことを、一時的にもせよ肯定することになつただろう。

しかし一九〇五年の人間は、まさに矛盾にひき裂かれていたものの、その否定と、その死そのものによつて、ある価値に生命をあたえたのだ。この価値は、彼らによつて明るみに出されて、以後、支配的なものになるのだが、彼らはこの価値の君臨を単に予告していると信じたのである。反抗の起源にすでにわれわれが見いだした、あの最高の、苦悩にみちた善を、彼らはあきらかに、彼らの死刑執行人や彼ら自身の上に置いたのである。

「テロ行為に参加せずに、そのことについて語れるか？」と学生カリャーエフは叫ぶ。彼の同志たちは、はじめはアゼーフ、つぎにはボリス・サヴィンコフの指導下にあつた社会革命党の「闘争組織」のもとに、一九〇三年以来集まつていたが、彼らはみなカリャーエフのりつぱなことばの高さに身を持していたのである。彼らは気むずかしい人たちなのだ。反抗の歴史のなかでの最後の人たちである彼らは、彼らの条件についても、そのドラマについても、なにひとつ拒否しないだろう。彼らが恐怖政治のなかで暮し、……彼らはそこでたえず思い悩んだのである。狂信者たちが互いに争いあうほど良心の疑懼に思い悩んだという例は史上に少ない。少なくとも一九〇五年の人たちには、絶対に疑惑はなくならなかつた。一九五〇年のわれわれが彼らに呈しうる質問は、すでに一つ残らず彼らが彼ら自身に課したものであり、彼らはその存命中、あるいはその死によつて、部分的にはこの質問に答えたのである。以上のことばは、彼らに呈することのできる最大の讃辞であろう。

ロシアの大衆のなかにまぎれこみ、互いに固く寄り添つているこれら小人数の男女は、なにものにも強制されずに実行者という職業（メチエ）をえらんだのである。彼らは同一の逆説に生きている。つまり彼らの内部では、人間のいのち一般に対する尊敬と、最高の犠牲への郷愁にまで高まる、自己のいのちに対する軽蔑とが一体となつているのだ。

これらの実行者たちは、あれほど完全に彼らのいのちを危険な目にさらしてはいたが、同時に他人のいのちには、きわめて細心な注意を払つて接したのである。セルゲイ大公に対する第一回の暗殺が失敗したのは、仲間のものたちすべてに承認されて、カリャーエフが大公の車のなかにいた子供たちを殺すことを拒否したからである。

それゆえにこれらの心優しき殺害者たちは、最も極端な矛盾のなかで、反抗的な宿命に生きたことが推測されうる。彼らもまた暴力の不可避性を認めてはいたが、それが正当化されないことを告白していると信じられる節がある。殺害とは、必然的ではあるが、許せないもののように彼らにはみえたのである。凡庸な人びとなら、この怖るべき問題に直面して、必然的か、許せないものかのいずれかをすてて恬然としていたかもしれない。彼らは、形式上の原理の名のもとに、すべての直線的な暴力を許せないものとみなすことで満足するだろう。そうすれば、世界と歴史の尺度をなす、あの拡散した暴力を許すだろう。あるいは歴史の名のもとに、暴力は必然であるということで心を慰めるだろうし、そのときは殺人に殺人が重ねられ、ついに歴史とは、人間のうちにあつて不正に抗議するすべてのものを、長い期間にわたつて侵犯するものにすぎなくなろう。

彼らにとつて、彼らまでの他のすべての反抗者たちと同じく、殺人と自殺は同一のものであつた。それゆえに一つのいのちは、もう一つのいのちによつて支払われるわけであり、これら二つの犠牲から、ある価値が約束されるのである。カリャーエフも、ヴノロフスキーも、他の人たちも、いのちが等価値であると信じている。それゆえ彼らは、思想のために殺人を犯すとはいえ、いかなる思想も人命以上とは考えなかつた。正確に言えば、彼らは思想の高さに生きているのだ。

かくしてカミュは、ひとつの生命を奪うためにみずからの生を賭けることを承諾するカリャーエフの行為こそ、「反抗の最も純粋な像」である、と讃美する。[6]『反抗的人間』の終りの方には、「カリャーエフと全世界のその兄弟たちは、人を殺すという無制限の力を却けているから、逆に神格化を拒絶したことになる。彼らはえらび、模範として、今日独創的な唯一の生き方をわれわれにあたえる。つまり、生きることと死ぬことを学び、人間であるために、神となることを拒絶すること」と述べられている。[7]カミュの反抗の思想の基底にあるものは、殺人の問題であることがこれで明らかだろう。反抗とはけつ

して絶対的諾（ウイ）を叫ぶことではない。なぜなら、その度ごとに反抗は殺人を犯すことになろうから。

（1）カミュ『正義の人びと』白井健三郎訳新潮世界文学第四十九巻カミュII二二四頁。
（2）同右、二三七頁。
（3）同右、二三八頁。
（4）『反抗的人間』六六〇頁。
（5）同右、五四八―五五三頁。
（6）同右、五五六頁。
（7）同右、六七〇頁。

五

現実をトータルに否定する過激なイデオロギーを、殺人を正当化するテロ的革命の冒険を、カミュは心顫わせながら拒絶した。そして、反抗は反抗それ自体のうちに限界を見いだすべきだと主張した時、ひとはこのポスト・エグジステンシアリストの限界を指摘する。彼に対してどのような政治的レッテルを貼るのも勝手だが、ある現象学者やマルクス主義的実存主義者が狂おしく叫ぶ、あの政治的アンガジュマンの思想的ピルエット[1]から眺めれば、彼は左右にぐるぐる回る、否、右旋回する反動家とも映ることだろう。だが、カミュはつねに中庸にとどまっている。彼は、今日われわれにとつて大切なことは、心情の言葉を語ることではなく、ただ明晰に考えることだと言う。自己絶対化の周りに全体的な世界変革の夢を結ぶのではなく、「私は少しの汚れもない徳を信ずるにはあまりにも自分をよく知りすぎている[2]」と率直に囁く。怖しい血の出る苦痛を彼が憎むのは、まさにこうした謙虚な徳ゆえである。「一切を知り一切を支配すると思いこむ人びとは一切を殺すに到る。いつか彼らは殺人以外の何の規則も持たず、いつも殺人の弁護に奉仕する哀れな煩瑣哲学以外の知識を持たないようになるだろう。そして自分が一切を知つていないことをはつきり認める以外に、彼らに一つの出口はないのである[3]」。こうして、カミ

ュは絶対的ユートピア、「イデオロギーの終末」を告げるのである。[4]

では、反抗はなにを創造し、どんなイデオロギーに基礎づけられるのか。カミュは明確に、新しいイデオロギーを立てることが大切なのではない、大切なことは生の様式を探究することだけだ、と言う。「唯一の希望は最も困難な努力、事物をその第一歩に戻すことによつて、死を宣告された社会のなかに生きた社会を作り直すという努力にのみある。それゆえこれらの人びとは、一人一人、一層理性的な原理に従つて彼らを結びつける新しい社会契約を、彼らの間で、国境の内部で、また国境を越えて、作り直さなければならない」[5]と。それゆえに、ある批評家は、「私はカミュが、人間が神々に逆つて正義を発明した、と考えることに賛成しない。しかし私は彼が、常規を逸し、理性を失つた態度へどうしても陥いらなければならない不条理の人間に対して、ついに生の大混沌のうちにおける秩序の設立者である理性的人間に味方するに至つたことを称讃する」[6]と述べている程だ。あるいはまた、カミュの反抗というものは、自由主義的ヒューマニストがもつているだけの哲学的原理しか創造していない。そして実際に、未来のより高度な善のために、人間性や個人を犠牲にすることで、ヘーゲル主義とかキリスト教を彼が批判する時、彼は自由主義思想のヒューマニズムよりさらに過去に遡つて、安息日は人間のためにつくられたもので、人間が安息日のためにつくられたのではない、という福音書の真理を繰り返している。「彼の独創といえば、まつたく異つた前提からはじめて、自由主義的ヒューマニストと同じ結論に達する、その方法にある」[7]と評されている。

絶対的革命のニヒリズムに反対するカミュが、『反抗的人間』のなかでわれわれの胸に刻みつける美しい言葉のひとつはつぎのものだろう。

目的が、歴史的にいつてのことだが絶対的であり、実現確実と思われる場合ならば、人々は他人を犠牲にすることも辞さない。目的が絶対でない場合は、人々は共通の威厳のための闘争を賭けて、自分たけしか犠牲にできない。目的が手段を正当化するだろうか？　そう

かも知れない。だが誰が目的を正当化するのだろうか？　この問いに対して、歴史的思想はまだ答えをきめていないが、反抗は「それは手段だ」と答える。[8]

確かにその通りである。このような反抗の政治的態度を政治的用語に移しかえるなら、制度としてのデモクラシーを擁護することとなろう。「恐らく良い政治的支配というものはどこにもない。しかしデモクラシーは確かにその中でも最も悪くないものである。デモクラシーは党派という概念から切り離されない。しかし党派という概念はデモクラシーなしにも結構成り立ち得るのである。こういうことは、一つの党あるいは一つのグループの人びとが絶対的真理を専有すると思いこむ時に生じてくる。それゆえ、議会ならびに代議士は、今日、謙譲を重んじなければならない」[9]と当のカミュも語つているところである。

ヒューマニズムもデモクラシーも西欧の知的伝統である。殺人と暴力がそれらを狂気の深淵に埋め、廃墟のヨーロッパを残してしまつた。ふたたびレヴィの言葉によれば、「『反抗的人間』のなかにあるカミュの動機のダイナミックな核心は、われわれの時代の政治的大犯罪に対する殆んど抑え難き感覚である」[10]。だからこそカミュは、慎しみ深い節度感を要求してやまない。彼の反抗の精神は、西欧の知的伝統にじつは忠実なのだ。「われわれの社会に何か保存すべきものがあるとしたら、私は保守的であることを何ら恥としないでしよう」[11]、と勇気をもつて誰が言いうるのか。カミュがたんなるパシフィストに堕落したのではないことは勿論である[12]。ましてやいわゆる体制順応主義者ではなく、「アルベール・カミュの政治思想はノンコンフォーミストである」[13]。あるいはまた、「その誠実さにおいて、カミュの《中庸》というのは、居心地よい、低俗な中庸とはまつたくアンチテーゼをなす。それは苦しい、永劫の努力なのだ」[14]と言われるように。この反抗の苦しい努力というものは、まさにカミュ以外に、そして彼以上に表現することは不可能だろう。

反抗は性こりもなしに悪とぶつかつているので、悪から新しい飛躍を引きだすより仕方がない。人間は、自分のなかにある、抑えられるべきものを抑えることができる。創造のなかで、修正されうるものを修正しなければならない。その後で、社会が完全になつたとして

も、子供たちはやはり不当な死に方をするだろう。人間は、最大の努力を払つても、世界の苦悩を算術的に減らそうとすることしかできない。それでも不正と苦悩は残るだろう。数がどんなに限られても、不正と苦悩はやはり言語道断な事に変りはないだろう。[15]

政治学者クリスチャン・ベイは、その論文「市民的不服従」のなかで、カミュの反抗的人間を漸進的革命家（the piecemeal revolutionary）と呼び、「デモクラシーを進展しようと欲する責任ある市民のモデル」としている。[16]「正午の思想」（la pensée de midi）に栄光あれ！

(1) Jaques Ellul, *The Political Illusion* (trans. by Konrad Kellen), New York, Alfred A. Knopf, 1967, p. 170.
(2) 『自由の証人』一三六頁。
(3) 同右、一四八頁。
(4) 同右、一一四頁。今日、イデオロギーの終末（あるいは終焉）という言葉は一般化しているが、カミュは「生きた現実を推理の論理的連続におき代えるイデオロギー」（『創造と自由』四七頁）を拒否しているのであつて、そういう意味での「イデオロギーの終末」という言葉をつくつたことは注目に価する。(Roy Pierce, *Contemporary French Political Thought*, London, Oxford University Press, 1966, p. 124.)
(5) 『自由の証人』一二八頁。
(6) ピエール＝アンリ・シモン『告発された人間』土居寛之訳（紀伊國屋書店）一一一頁。
(7) ソディ、前掲書、一七九頁。
(8) 『反抗的人間』六五八―六五九頁。
(9) 『自由の証人』九〇頁。
(10) Levi, *op. cit.*, p. 357.
(11) 『創造と自由』三三頁。
(12) ニコーラ・シアロモントとの『ペスト』についての個人的な会話のなかで、カミュはこう結んでいる。「しかし私はまた、自分の政治的地平線が、たとえ狭くはないとしても、むしろ限られたものであることを承知しています。私は、もはや過激な、そして急激な変化を信じることはできません。最後に、私が今日考えられうる最大の政治的実行ということになると、われわれがより若い世代に平和の裡に成長できるよう上手にもつてゆくことでしょう。そして、私はパシフィストではないんだと主張したいのです」と。(Nicola Chiaromonte, "Albert Camus and Moderation," *Partisan Review*, Oct. 1948, Vol., XV, No. 10, p 1145.)

(13) Hanna, *op. cit.*, p. 172.

(14) Serge Doubrovsky, "The Ethics of Albert Camus," Germaine Brée, ed., *Camus· A Collection of Critical Essays*, Englewood Ciffs, N. J., Prentice-Hall, Inc., 1962, p. 88.

(15) 『反抗的人間』六六七—六六八頁。

(16) Christian Bay, "Civil Disobedience: Prerequisite for Democracy in Mass Society," David Spitz ed., *Political Theory and Social Change*, New York, Atherton Press, 1967, pp. 179-181