

Title	政治におけるヒューマンイズムの問題： 実存主義とマルクス主義を中心として
Sub Title	The problem of humanism in politics with refereace to existentialism and Marxism
Author	奈良, 和重(Nara, Kazushige)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1973
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology ) . Vol.46, No.3 (1973. 3) ,p.21- 63
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	<a href="https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19730315-0021">https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19730315-0021</a>

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.

# 政治におけるヒューマニズムの問題

——実存主義とマルクス主義を中心として——

奈 良 和 重

- 一 はしがき——政治とヒューマニズム
- 二 カミュ対サルトル
- 三 サルトル対メルロロポンティ
- 四 マルコヴィツチとベトロヴィツチ
- 五 コラコフスキー

## 一

政治は近代の悲劇である、とメルロロポンティは言う。「人々は政治から大団円を期待していた。人間にかんする一切の問いは政治の中に見出される、ということを楯に取つて、政治的な怒りはすべて聖なる怒りとなり、また新聞を読むことは、かつてヘーゲルが自分の青年時代について語つたように哲学の朝の祈りになつていたのである<sup>(1)</sup>」。しかしながら、これは近代の悲劇のひとつの部分にすぎない。他の部分は、政治に期待を抱くどころか、むしろ懐疑的であり、あるいは絶望

し、あるいはこれを拒絶して「非政治的人間」として生きようとするのである。だが、「非政治的」人間は、文字通り、非人間的な政治によつて追放を余儀なくされ<sup>(2)</sup>るということは、より悲劇的でさえある。このことは、例えばトーマス・マンの場合のように、たんに個人的な悲劇の証しではなく、それ自身が政治的な態度であつて、「非政治的人間」の不可譲な権利に対する論争的立場の古典的な表明<sup>(3)</sup>と見なされうる。さらに遡つて、エラスムス、ゲーテ、ブルクハルトなどを見ると、政治権力というものの悪魔的な影響力に対する、彼らの無力ではあるが、力強いヒューマニズムの立場が窺われるのである。それゆえに、『ヒューマニズムと政治』の著者はつぎのように述べている。

「西欧ヒューマニズムの伝統に浸み透つている第一の特徴といふべきものは、その世界市民的、普遍主義であつて、これこそ、西欧の歴史時代のかくも多くが、挫折したラディカリズムの痕跡として、悲劇的な影を投げかけてきた理由である。…普遍的価値へのこうした強調に照らして見ると、政治的闘争場からしばしば身を退くヒューマニズムの立場は、政治そのものに対する厭悪をかならずしも表わしているのではなく、むしろ、余りにも偏狭で、ヒューマニタリアンな理想を尺度として測れば、そこでの利害関係が僅少かつ些細であるところの政治に対するひとつの判断である。このことは、エラスムスについては確かに正しく、恐らくゲーテ、ブルクハルト、そしてカミュについてもまた正しい。エラスムスは…普遍的な知性の明晰さの名において、政治的狂信から身を退き、どのような狭量なイデオロギーにも留保せず<sup>(4)</sup>にみずから忠誠を誓うことなく、かわることのない開かれた精神をとどめようと試みるヒューマニストの部類を完全に示した例証である」。

ところで、『ヒューマニズムと政治』というテーマを選択することは、「近代世界に対する或るひとつの態度を表現することにはかならない。それは、いかなる思想あるいはイデオロギーにコミットしようと、直面せざるをえない問題である。政治と人間性とのかわりは、政治思想とともに古くして新しい、しかも *laos politikos* を根本理念とするポリス共同体の、その歴史とともに短かかつた一時期を除いては、つねに反語的な問題性を提示してきた。権力と倫理、あるいは目的

と手段との種々の相反する葛藤、矛盾、乖離の關係として。そしてこれが、ジュリアン・パンダの言う「政治の時代」においてとはとくに、知的・道德的誠実さの問題として、われわれに深刻な反省をうながしていることは言うまでもない。今日、人間の主体の最も内奥な問題までも政治的にかかわりをもち、それゆえに「政治」が規定されるべき当の形式が、それ自体「ヒューマニスティック」な問題である」し、まさに「近代世界の根底的ディレンマは……：人間の政治という問題的存在と結びつけられている」からである。

アルバート・W・レヴィは、かかる問題状況を実存主義に関連して、つぎのように述べている。「キルケゴールとニーチェは十九世紀の創始者である。そして、ドストエフスキーと同じように、彼らは、個人の決断という行為の根本的な重要性を提起しているにしても、また自己輕蔑や有罪性、悪意や不安の中心的問題性を提起しているにしても、彼らの強調点は、主観の心理学に置かれていて、政治にはない。ところが、カミュばかりでなく、サルトルやメルロ・ポンティにおいて、現代のフランス実存主義と現象学——確かにマルクス主義に影響を受けているが、それだけが理由ではない——は、現代の政治と社会行動についての哲学的考察に振り向いている。したがって、サルトルは実存主義をマルクスへの一連の脚註にしているし、カミュは最も屈強な論争的努力を政治的反抗の問題に捧げ（『反抗の人間』）、メルロ・ポンティは『ヒューマニズムとテロル』および『弁証法の冒険』において、繊細な知性を以て、歴史のもつ曖昧さや政治的行動の諸前提を探究している。これらフランス思想家はそれぞれ、実存主義が政治にとつて有意味であるのは、それが、暴力の政治的必然性を照らすことを目的とするひとつの存在論を創出しているからだけでなく、実存主義が傾注している諸々の情緒が、まさにわれわれの時代の政治的闘争場裡に生じているからである、ということをも証明しようと試みている。メルロ・ポンティの言うように、人はいい加減に「実存主義者」になるわけではない。しかし、モスクワ裁判の『弁論速記録』の中には、ハイデッガーの著作の中と同じくらしいの「実存主義」——逆説、分裂、苦悶、決意などの意味における——がある」と。

メルロロポンティの書の標題は、マルクス主義政治における「ヒューマニズムとテロル」を最も象徴的に問題化していると同時に、最近のマルクス主義の思想傾向を顧みて、政治におけるヒューマニズムの問題を鮮明に映しだしている。本稿は、レヴィの叙述に依拠しながら——構成や引用の仕方は異なっている——「実存主義のディレンマ」をカミュとサルトル、サルトルとメルロロポンティの論争に、「マルクス主義とヒューマニズム」をユーゴスラヴィアのマルコヴィッチとベトロヴィッチの思想に、そして最後にポーランドの哲学者コロコフスキーの思想——この部分は筆者自身の構想によって附加したものである——に把えて、近代の悲劇の政治的ドラマの一場面に照明をあててみようとするものである。レヴィが引用している著作の殆んどは、すでに翻訳されているにもかかわらず、彼のようなバースベクティヴから展望する努力を、われわれが怠りがちであつたことは否めない。その意味でも、思想的資産をいたずらに蕩尽したり、投棄したり、忌避したりすることなく、それらを均整のとれた基軸に据えて考察する必要があると思う。以下の叙述においては、レヴィの引用を網羅することは到底不可能であり、またそうすることが目的ではなく、したがつて彼のものとは必ずしも一致せず、附加したところも多々あることを断わつておく。

- (1) メルロロポンティ『シーニエ』I序 海老坂武訳(みすず書房)五頁。
- (2) Albert William Levi, *Humanism and Politics: Studies in the Relationships of Power and Values in the Western Tradition*, Bloomington, Indiana University Press, 1969, p. 7.
- (3) *Ibid.*, p. 116. トーク・ペン『非政治的人間の考察』前田教作・山口知二訳(筑摩書房)参照。
- (4) Levi, *op. cit.*, p. 453-454.
- (5) *Ibid.*, p. 13.
- (6) Julian Benda, *La Trahison des clercs*, Paris, Bernard Grasset, 1927, p. 43.
- (7) Levi, *op. cit.*, p. 15.
- (8) *Ibid.*, p. 2.
- (9) *Ibid.*, pp. 11-12. メルロロポンティからの引用は、『ヒューマニズムとテロル』森本和夫訳(現代思潮社)二〇五頁。

フランス知識人たちは十九・二〇世紀を通じて、政治的荒廢のただ中に身を置いてきた。彼らの政治的ラディカリズムは道徳的不確實さのうえに培われ、ラディカルな政治姿勢が伝統として定着していると言つてよい。したがつて、フランスにおいては、知識人とマルクス主義との関係はモラルの問題であるばかりでなく、一種の自己検証あるいは自己反省でもある点がとくに注目される。だが、レヴィがサルトル、カミュ、メルロー・ポンティを採りあげ、彼らのマルクス主義に対する政治的態度、その作用・反作用を探究する意図は、それがもつ特殊フランス的な知的風土にとどまらず、現代の自己意識的なヒューマニズムと政治とのかわりの争点を鋭く示していると思われるからである。すなわち、「わたくしが、△実存主義のデレンマ」という、文字通りに完全ではないが的確な表題のもとに、彼らを論じようとしてきたのは、彼らの相互関係のうち、政治的ヒューマニズムの最も根本的な問題の幾つかが証明されるはずだからである」と。

サルトルは述べている、「或る夜、ボリス・ヴィアン宅で、カミュがメルローはモスコイ裁判を正当化しているといつて責めかつ非難した。それはいたましかつた。私は今なお彼らの様子が眼に浮ぶ。カミュは激しており、メルロー・ポンティはいささか青ざめて、丁重だが確固たる様子であり、カミュは激情を誇示するが、メルローの方は自制している。突然、カミュは身をひるがえして出て行つてしまつた。私はジャック・ポストと共に彼のあとを追いかけて、ひと気のない通りで彼に追いついた。私はともかく彼にメルローの考え方を説明しようところをみた。そんなことはメルローがすることをいさぎよしとしないことであつた。だが結果はただわれわれがけんか別れになつただけのことであつた。われわれがふたたび仲直りするには半年以上と偶然の出逢いが必要だつた。この思い出は私にとつて気持のいいものではない。調停役を買つて出るなんて何と愚な企てだろう！ 全くだ。私はメルローの右、カミュの左にいた。もう少し後になれば相次いで私のコミュニ

ストたちに対する好意を非難するはずの、そしてふたりながら、折り合わぬまま死んでしまった友の間の仲介をつとめようとは、何という汚らしい道化気分(2)のいたずらか」と。ここに、三者の「相互関係」は言い尽くされている。

ところで、戦後間もなく一九四五年に創設された『レ・タン・モデルヌ』誌は、爾後、「フランスの指導的知識人たちが、共産主義の主張に対して段々と愛情を失つてゆく鏡(3)」と見なしてよい。そのドラマティックな表われが「カミュ・サルトル論争」である。『反抗的人間』についてのジアンソンの書評に端を発し、カミュの「現代」の編集長への手紙(4)の論駁と、それに対するサルトルの「アルベール・カミュに答える」は、まったく不幸な個人的中傷にまで墮した論争であつた。サルトルは責める、「君の〈反抗〉は、あの漠然とした大衆から吹き込まれたからこそ、重要性をもつたのだ。君は反抗が消滅する天の方に、反抗を向けるひまがほとんどなかつたのだ。そして君が見せた道徳的要求とは、君の周囲に湧き起つた實際的要求であり、君はそれをとらえて理想化したにすぎなかつた」。「一九四四年には君の人格は未来であつた。一九五二年には、それは過去である。……君には想い出と、ますます抽象化することばしか残つていない。君は僕たちのあいだでは、もう半分しか生きていない。君は僕たちから完全にはなれて、どこかの沙漠に引退し、そこで人間のドラマになるものを発見したい気になつている」。「ヘテロ」とは抽象的暴力である。君がしりぞけた〈歴史〉が、こんどは君をしりぞけている。君はテロリストになり、暴力的になつた。君はもはや反抗者の抽象的概念にすぎないからである。……君のモラルはまず道徳主義(5)にやつてしまつた。今日それはもはや文学にすぎない。明日になつたら、たぶんそれは背徳(5)になるだろう」と。

サルトルの指摘するところは、奇妙な当てこすりがあるにしても、確かに正しい。『反抗的人間』はカミュの哲学上の無能力を、彼の思想の曖昧さ、平凡さを証明している。しかしながら、『反抗的人間』のうち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なのである(6)。しかも、ヒューマニズムの核心そのものは、その倫理的内容にあるとすれば、ヒューマニズムと政治との争点は、道徳的考慮なるものが政治思想と行為にお

いて決定的となる、まさにその度合の問題に帰する。サルトルとカミュとのあいだの「実存主義のデイレクシオン」は、この意味において最も深刻なものを含んでいる。カミュの反抗の政治思想は、「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<sup>(8)</sup>」という、道徳的感覚に貫ぬかれている。歴史を支配しようと望むさまざまな歴史的反抗は、結局のところ、すべての手段を隷属化させ、卑俗な最も血醒い目的のために用いられてきた。

ロシアのコミュニニズムは、いつさいの形式的美德に、猛烈な批判を浴びせ、最高の原理を否定して、十九世紀の反抗的業績を完成させる。十九世紀の王を殺す者たちに、二十世紀の神を殺す者たちがつづき、彼らの反抗の論理を極端まで進め、地球を、人間が神となる王国としようとする。歴史の治世がはじまり、人間はその歴史とだけ一致して、真の反抗にそむき、それ以後、二十世紀のニヒリズムの革命に貢献するだろう。そしてこの革命はすべてのモラルを否定し、犯罪と戦争の性こりのない累積を通して、人類の統一を絶望的に求める。徳の宗教をつくり、そこに統一を打ち建てようとしたジャコバン党の革命に、冷笑的な革命がつづくであろう。それが右翼的にせよ、左翼的にせよ、世界の統一を奪いとり、最後に人間の宗教を打ち建てようとする。神に属していたものすべてが、これ以後はカエサルに還されることになった<sup>(9)</sup>。

こうしてカミュは、暴力とテロによる革命のニヒリズムに反対し、「われわれの革命とは、いつさいの道徳律を無視し、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えない」がゆえに、「反抗は、権力の世界ではとらえられぬ、万人に共通の人間性を肯定する。たしかに歴史は、人間の限界の一つである。この意味において、革命家の考えは正しい。だが、人間は、反抗において、こんどは歴史に限界を設ける。この限界から、一つの価値の約束が生れる<sup>(10)</sup>」と強調する。これは、モラリス、トの遭遇する最も困難な課題であり、かつサルトルとの決定的な分岐点であると言えよう。「反抗者がよし殺人を犯すにしても、殺人を、自らもまた死ぬことによつて神聖なものにするはずの限界と考えているように、暴力は……他の暴力と対立する極端な限界となつてはじめて可能な



のである。極度の不正が反乱を不可避とするとしても、反抗者は、ある教義か国是のための暴力は前もつて拒絶する。……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。目的が絶対的でない場合は、人々は共通の威厳のための闘争を賭けて、自分だ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？ そうかもしれない。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、「反抗は手段だ」と答える<sup>(1)</sup>とカミュは決然として言う。

右の論旨は、『反抗の人間』のなかの「心優しき殺害者たち」に生かされているが、本書執筆中に書かれた戯曲『正義の人びと』は、サルトルの戯曲『汚れた手』と対比してみれば、レヴィの言うとおりの、両者の決裂は、『レ・タン・モデルヌ』誌上での政治的論争に先立つて、一目瞭然であつた。カミュは、一九〇五年のロシアの革命的テロリストたちに託して、真実の反抗と人殺しの正当化について語っている。主人公カリエフは、党から大公セルゲイ暗殺の命令を受けながら、その瞬間幼い二人の子供を馬車の窓に見て、爆弾を投げる勇気を失つて帰つてくる。ステパンは計画の失敗に激怒して、カリエフを党の命令に背反したと責める。彼の恋人である女性テロリスト、ドーラはステパンに喰つてかかる。

ドーラ 眼をあげてはつきりわかつてもらいたい。あたしたちの爆弾で子供たちが吹き飛ばされたつてかまわないんで、たとえほんの瞬間でも言つたとしたら、それこそわたしたちの「組織」は権威も信用もすつかり失くしてしまつてことを。

ステパン 俺はそういう馬鹿馬鹿しいことには、あまり関心を持たん男でね。そんな子供のことなんぞどうでもいいと俺たちが決心したとき、その日こそ、俺たちは世界を支配し、革命が勝利を得るんだ。

ドーラ その日こそ、革命が人類全体の憎しみの的になるわ。

ステパン いつこうかまわんじやないか、革命を全人類に強制し、その人類を、現在の状態から救い出そうというほど革命を愛しているんなら。

ドーラ でも、もし人類全体が革命を拒絶したらどうなの？ もし人類全体が、自分の子供たちの殺されるのを拒絶したらどうなの？ そうしたら、その人民までもやつつけてしまわねばならないわけ？

ステパン そうさ、必要とあらばね、そして人民に納得させるまでさ。俺だつて、人民を愛している。

ステパン (激しく) 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。……信じてないさ。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のだ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のだ？……

カリヤーエフ ステパン、僕は自分を恥かしく思つている。だが、君の話はこれ以上聞いていられないんだ。そりや、専制政治を打倒するため、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ぜられるんだ。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らうと努力してるのに、結局は暗殺者にされてしまふんだ。……だが僕は、僕と同じにこの地上にいま生きている人びとを愛しているんだ。僕が敬意を払うのはそういう人びとなんだ。彼らのためにこそ、僕は闘い、飲んで死ぬ気持になれるんだ。わかりもしない、遠い未来の都市のために、僕は同志の顔を傷つけることなんかできない。死んだ正義のために、生きた不正をつみかさねることなんかできないんだ。……

この戯曲で、カリヤーエフは大公暗殺を実行した。牢獄を訪れた大公妃のすすめる神の祈りも、特赦の願いも拒否して、「絞首台の下で、僕はあなた方から遠ざかり、この忌わしい世界から遠ざかり、僕の心を満している愛に身をまかせてゆくことができる」と信じながら、彼は死を「涙と血の世界」に対する最高の抗議として選んだのである。

サルトルの『汚れた手』は、共産主義的政党内部の暗殺事件を戯曲化したものである。イリリ国の労働党首エドレエルは、日和見主義的な党の裏切者と目されている。無政府主義的な若い知識人ユーゴーは、彼を射殺する秘密命令を受けて、妻ジェシカとともに、彼の秘書として送り込まれる。折から、ソ連軍の援助で政権を握るために、摂政の息子ポオル公爵とブルジョワ的なパンタゴン党書記カルスキーが、エドレエルと同盟を結ぶ協議にやつて来た。三人の駆け引きを傍聴していたユーゴーは憤りを感じる。そしてその夜、ユーゴーの部屋を訪ねたエドレエルと大論争になつた。

ユーゴー 党には一つのプログラム、社会主義経済の実現というものがあつて、その達成の手段として階級闘争を用いるのです。ところが資本主義経済の枠組内で、各階級の協力政策を実現するため、あなたは党を利用しようとなさつてゐる。長い年月の間、あなたは欺き、詭計を用い、いい抜けをし、陰謀を事とされるでしょう。同志たちの前で、あなたは、あなたの所屬される政府の反動政策を擁護されるでしょう。一人としてあなたを理解する者はありません。強硬分子は脱党し、他のものは獲得したばかりの政治的立場を棄てざるでしょう。われわれは汚され、勇気を挫かれ、方向を見失うんです。われわれは単なる改革主義者、国家主義者となり、最後にはブルジョワ政党によつて肅清されるのが落ちです。エドレエル、この政党があなたの党なんですよ。この党を鍛えるためにあなたがどんなに苦勞したか、どんな犠牲を要求しなければならなかつたか、どんなきびしい規律を課さねばならなかつたか、それを忘れることはできない筈です。おねがいです、あなた自身の手で党を犠牲にしないで下さい。

エドレエル なんといいおしやべりだ。もしも危険を冒したいと思わなければ、政治なんかすべきではないのだ。……わしは必要とあれば嘘をつく。だが誰も軽蔑しはしない。嘘とはわしが発明したものでなく、階級にわかれた社会に生れたものだ。……ユーゴー すべての方法がいいとは限りません。

エドレエル すべての方法は、効果的なときいいのだ。……なんだつてその手を汚すことを怖れるんだ。だがそれが誰の役に立つというのか？ そんならなぜ我々のところに来たんだ？ 純粹さとは婆羅門や修道士の思想だ。君たちインテリは、ブルジョワのアナキストは、純粹さを口実にしても何もしない。何もしないこと、じつとしてゐること、身体に腋をつけ、手套をはめてゐること、これが君たちの理想だ。わしは汚れた手をしてゐる。腋まで汚れてゐる。わしは両手を糞や血の中に入れてたのだ。それで、というのか？ では、清淨潔白に政治をすることができるとでも考えてゐるのか？

つづいて、エドレエルはユーゴーが原則論をふり廻してゐると非難し、「君は人間を愛してゐない。原則しか愛してゐないんだ」「君は破壊者なのだ。君は自分を憎んでいるから、人間を憎んでいる。君の純粹さは死に似てゐる。君の思い描く革命は、われわれの革命とはちがうのだ。君は世の中を変えようとはしない、ひつくりかえそうとしてゐる」と断罪する。<sup>(14)</sup> 結局ユーゴーは、エドレエルに説得されそうになり、「君には人が殺せない」と言われて意氣沮喪するが、妻との情痴を見せしめ、「嫉妬に狂つて」彼を撃つてしまふ。二年が過ぎた。ドイツ軍が退却しつづけるさなか、ユーゴーは服役を了えて

出獄し、女党员オルガのところへ舞い戻ってくる。そこで、「エドレルを殺した男は死んだんです。……党は政策を変えたんです。そんな風にあたしを見てはいや。理解するように努めなさい」と告げられ、彼は愕然とする。「僕はまだエドレルを殺さなかつた、オルガ。まだだつた。いやいまこそ僕は彼を殺すのだ、僕と一緒に」「回収不能だ」と自暴自棄の台詞を残して幕となる。「汚れた手」は誤解を招きやすいが、果してレヴィの言うように、カミュはある種のニューゴーで、サルトルはある種のエドレルであるうか？、「心優しき殺害者」は淫らでも陰惨でもなく、正義と愛と潔白の化肉である。他方サルトルは、みずからステパンの態度を露わにしてゆく。だが、カミュを殺した「言語道断な事故」に際して、サルトルはつぎのような哀惜の辞を送っている。

彼は今世紀において、〈歴史〉に抗しつつ、モラリストの長い系列の現代における継承者の役割を演じていたのだが、モラリストの系列の作品は、おそらくフランス文学のもつとも独創的なものを形づくっているのである。頑強で、偏狭で、純粹なユマニスム、峻厳で感覚的なる彼のユマニスムは、現代の大規模で醜悪な事件にたいして、勝算の疑わしい戦いを挑んでいた。しかし、逆に言えば、その拒絶の根強さによつて、彼は現代のさなかで、マキアヴェリアンに抗し、レアリスムの金の仔牛に抗しつつ、モラルというものの実在を改めて確認し直したのである。

彼は、いわばこの確固不動の確認そのものであつた。ほんのわずかなりとも彼の著作を読み、そして考えて見さえすれば、彼がその握りこぶしのなかに握りしめた人間的価値に、否応なく突きあたる。だからこそ、彼は政治行動に疑問を抱いたのだ。それを回避するか、さもなければそれと戦わねばならなかつた。……この不条理のカルテジアンは、モラリテという確実な地帯を立ち去ることを拒絶し、実践という不確実な道に踏みこむことを拒否していたからである。私たちはそのことを見抜いていたし、また彼が黙して語ろうとしない彼自身の相剋のことも見抜いていた。それというのも、モラルというものは、ただそれだけを取りあげようとするれば、反抗を厳しく要請すると同時に、反抗を否認しもあるものだからである。

確かに、後にみるようなサルトルの実践の道を、カミュは拒否したであらう。だが、神の導きやいかなるドグマにも訴えることなく、現実の悪と闘おうとする「真の反抗」は、美しい文学的表現にすぎぬのではなく、ましてや背徳にならうはず

がない。カミュは言う。

精神は光り輝く火山の上を漂い、公正さを狂おしく求め、中庸を頑固にまもり抜く。反抗の永い冒険の果てに、われわれの耳に鳴りひびくものは、不幸のどん底の用をなさない楽天主義のきまり文句ではなく、海辺のひとしく美德である勇氣と知性のことばである。

今日いかなる教訓も、これ以上のものをあたえんと称することはできない。反抗は性こりもなしに悪とぶつかつていたので、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、修正されるものを修正しなければならぬ。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はできない。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態に変わりはないだろう。

.....

カリヤーニ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。

(1) *Levi, op. cit., p. 360.*

(2) サルトル「メルロ・ポンティ」平井啓之訳「シチュアソン」IV所収（人文書院 一八一—一八二頁）。

(3) *Levi, op. cit., p. 366.*

(4) カミュ「サルトル論争『革命か反抗か』佐藤潮訳（講談社）。ジャンソンはつぎのように批判する。「すべての点で、カミュは自分のために避難所を探しており、そしてここで一時へ逸脱」して、どこか決定的な隠れ家に逃げ込み、最後に、歴史のない存在の反抗の歓喜に浸ることを正当化しようと、あらかじめ努力しているとしか思われぬ。悪を歴史のなかに、善を歴史のそとにおき、その結果、できるだけ反歴史的な選択を促すような善悪二元論が、本書においてはとかくしばしば表面されている。反抗が、かなり根源的に、歴史の拒否になることを、どうして否定できるだろうか？——反抗の性格が「中庸」にあり、歴史は「過激」で、シニシズム、破壊、無限の謙従の場であり、「痙攣」の無限の連続であり、「集団的な巨大な苦悶」であるとする以上、そうならざるをえない」（同右、三三三頁）。そして、「歴史を調整すると称して革命的形式の「過激」しかとらえぬ反抗者は、否応なしに、逆コースの、別の狂乱の共犯者となるのではなからうか、こうした狂乱を取り除くことこそ、革命的な企ての目的があり、その真意がある。どうしてもブルジョワから抜け切れないわれわれから見ると、資本主義がスターリン主義ほど「引撃つて」いない顔に見えることもある。だが地底の坑夫に、スト

ライキ事件で懲罰を受けた公務員に、警察で拷問されるマダカスカル島人に、ナバーム弾でへー掃されるヴェトナム人に、外人部隊にへ手入れをされるチュニジア人にとつて、資本主義はどんな顔に見えるだろうか(同右 三九頁)。それに対してカミュは、「君の雑誌の論文にたいして、改めて書きしるし、断言すべき真実は、僕の本は歴史を否定しているのではなく(そんなことは無意味な否定だ)て、ただ、歴史を絶対視しようとする態度を批判する、ということである。そのために拒否されるのは、歴史ではなくて、歴史にたいする精神の一つの観点であり、また現実を否定するのではなく、たとえ君の雑誌の批評家と、その主題を否定するのである」と反論し、「……僕は君の論文の進め方は、マルキシズムを暗黙の教理としてみとめていられない、ということが出来る。なぜなら、観念論を拒否することは、相対的な歴史哲学の名によつても可能であるが、観念論を反動的な理論と断定することは、マルクスのうちに見出される観念と概念の資料に頼らなければできない。また、マルキシズムでない社会主義や、たとえ僕の本のなかに規定されている歴史的危機のモラルに、どんな効果も、真剣さもみとめないことは、マルクスとその弟子たちに見出されない歴史的必然の名による以外に、まったく不可能である。君の論文が何かに役立つとすれば、それはただマルキシズムの歴史哲学を強化するだけであろう」(同右 六二―六三頁)「われわれのへどうしてもブルジョワから抜け切れない眼についてかれが語るとき、すでにこの矛盾が理解されていると思われる。ここでわれわれという複数はたしかに余計だが、抜け切れないということは意味深長である。じじつ、ブルジョワ的インテリの場合には、悔恨の念があつて、たとえ矛盾し、知性に暴力を加えてでも、かれらの出身の償いをしようとする。たとえこの場合でいえば、インテリはマルキシズムと一致しない哲学を擁護しているにもかかわらず、かれはマルキストと名のブルジョワなのである。そして、この奇妙な論文の筆者が擁護しているのは、かれ自身の教理ではなく、……悔い改めたブルジョワの観点であり、その情熱である」(同右 六七頁)と。

(5) 同右 一二二頁および一二七―一二二頁。

(6) *Levi, op. cit.*, p. 357.

(7) カミュの政治思想の意義に関しては、拙稿「アルベル・カミュの(反抗)の政治思想」『法学研究』第四十三巻第一号一五―一三六頁参照。さらに、F・H・ウィルホイット「ニヒリズムを越えて―アルベル・カミュの政治思想」奈良和重訳(慶応通信)を参照されたい。

(8) カミュ「反抗の人間」佐藤朔・白井浩司訳(新潮世界文学第四十九巻 カミュⅡ所収) 五八八頁。

(9) 同右 五一九頁。

(10) 同右 六三三頁。

(11) 同右 六五八―六五九頁。

(12) カミュ「正義の人びと」白井健三郎訳(前出カミュⅡ所収) 一三五―一三九頁。

(13) サルトル「汚れた手」白井浩司訳(人文書院) 一〇七―一〇頁。

(14) 同右 一二二頁。

(15) *Levi, op. cit.*, p. 370.

(16) サルトル「アルベル・カミュ」菅野昭正訳「シチュアション」Ⅳ所収(人文書院) 一〇三頁。

(17) 『反抗的人間』六六七—六六八頁および六七〇頁。

## 三

シモース・ド・ボーヴォワールは、サルトルについてこう語っている。

実践<sup>プラクティス</sup>ということを重んじながらも、彼は、ずっと前から一貫した計画である倫理学の著述を断念していなかつた。彼は「在る」ことを今もなお渴望していた。倫理的に生きることは、彼によれば、絶対的に意味を持った存在の仕方<sup>(1)</sup>に到達することだつた。彼は「存在と無」の中で究明した否定性、内在性、実存、自由の概念を放棄しようとは思つていなかつたし、一瞬たりとも放棄しなかつた。ある種のマルクシズム、共産党が表明していたマルクシズムにたいして、彼は人間の二次元的次元を救おうと欲していた。彼は、コミュニストたちがヒューマニズムの諸価値に実在性を与えることを期待していた。彼はコミュニストから借りた武器をもつて、ブルジョワからヒューマニズムを奪取しようとして試みるだろう。マルクシズムをブルジョワの見通しの中に位置づけるのだ。《中間階級の出身であるわれわれはブル・インテリとコミュニスト・インテリの結合点たらんと努めた》。政治的には、彼は共産党のシンパは党外にあつて、ほかの政党における反対派が党内で演じる役割、つまり批判しながら支持する任務に当るべきだと考えた。<sup>(1)</sup>

この一節には、レヴィに言わせれば、その後のサルトルの立場の転倒を証明するような矛盾した諸要素が、ことごとく蒸溜されている。とくに注目すべきは、「……《倫理的に生きること》とは、《絶対的に意味を持った存在の仕方に到達すること》を意味する。なぜなら、このことが一貫した計画である倫理学の著述にとつて唯一可能な動機であつたらうからである。つづく十年のサルトルの生活において、漸次稀薄化して行つたのも、まさにこの動機にほかならなかつたからだ。<sup>(2)</sup>」レヴィは、サルトルの思想と心情のなかに、相互に関連しあう四つの素因を指摘する。すなわち、(一)慣習的なモラリテに対する蔑視、(二)ブルジョア階級への強迫観念に近い憎悪、(三)『存在と無』で約束された倫理学を構築できない不能性、(四)瞬時の動揺とソ連ならびにフランス共産党への不断の支持、がそれである。これらを集約してしまえば、「サルトルはマルクス主

義者である」と言えよう。<sup>3</sup> 以上のような観点から、レヴィは批判的なサルトル論を展開する。その詳細は必要ないが、要点だけを記しておこう。

『存在と無』は、個人の肉体的自由の絶対性と、「他者の眼なさし」の脅威との、いわば「心理学的装いのホッブズの自然状態」の世界であつて、このリアルな人間の条件の生の悲劇的感覚の深まりから、道徳的哲学への到達は不可能であるかに見えた。一九六〇年にあらわれた『弁証法的理性批判』は、「老大な、術学的で、反覆的で、本質的に形のはつきりせず、かつ読むに堪え難い作品」であり、「過去三十年の社会学の常識を道徳原理の不在の確認に代置しただけである。それは、あたかも、深く思いに沈んだサルトルが自分の体系内部における不可能な矛盾を自覚しているかのごとくとさえ言える。つまり、利己的な、密封された行動の自我と観念的集合体——情熱的に感じられた社会的行動の《私たち》——との乖離性を。それゆえ、『批判』の丹念に仕上げられた社会学的構築、つまり《集列性》から《集団》と《党》の生成への移行は、最後には孤立した個人の原罪の救済なのである<sup>4</sup>」。一九五七年に発表された『マルクス主義と実存主義——方法の問題』は、先の二作品の「過渡的連環」をなしており、そこでは実存主義は一箇のイデオロギーとされ、「知の余白に生れた寄生的体系<sup>5</sup>」と見なされ、「マルクス主義的探究が人間学的知の基礎として人間的次元（すなわち実存的投企）を取りあげるようになる日から、実存主義はその存在理由をもはやもたなくなるだろう<sup>6</sup>」とさえ言われている。

このように、『存在と無』の理論的破綻が明確化し、一貫した倫理学的確立から遠去かるにつれて、「倫理的に生きること」は、絶対的に意味を持つた存在の仕方<sup>7</sup>に到達することである<sup>8</sup>という確信は、サルトルをして、政治的实践へますますコミットさせて行つた。「他者の眼なさし」をつねに考慮せざるを得ないサルトルのプチ・ブル的態度は、「観念の肉化として、観念の媒介の具としてのプロレタリアート」を恐れていたからである。「わたしを変えはじめたものは、マルクス主義の現実性であり、わたしの心の地平への労働者大衆の重苦しい現前であつた。これこそマルクス主義を身を以て体験し、それを実



踐し、遠くからブチ・ブル階級のインテリたちに有無をいわさぬ牽引力を及ぼしている巨大で陰気な集団であつた<sup>(7)</sup>。したがつて、「他者の眼なさしは最も恵まれない者の眼なさし」であり、サルトルはマルクス主義の影に怯えていた。結局、「政治の倫理」というものがあり——難しい問題で、いまだかつて明快に論じられたことがない——そして、政治がみずからの倫理を裏切らねばならぬとき、倫理をえらぶことは政治を裏切ることである<sup>(8)</sup>。として、サルトルが共産党にコミットするとき、彼の実存的投企は絶対的なものとなる。一方において哲学的著作で理論化を試み、他方、『レ・タン・モデルヌ』における政治的著述でマルクス主義を反芻する彼の努力も、『共産主義者と平和』のなかに書き込まれたような共産党への本質的に非合理的なコミットメントを合理化するために、事実の後に創造された理論構成<sup>(9)</sup>にはかならなかつた。そして、この『共産主義者と平和』こそ、サルトルとメルロ・ポンティとの最後の絶縁をもたらししたものであつた。

最後の絆が断ち切れて、私のものの見方は変わった。反共主義者は犬なのだ、私はこの説を持って動かないし、また将来も絶対に動くことはないだろう。私は大へんナイーブなやつだと思われるだろうし、それに事実、私はそれまでも他の事どもを見ながら心を動かされることもなかつたのだ。しかし、十年の反芻の後に、私は破壊点に達して、ほんのちよつとした刺戟が要るだけであつたのだ。教会の用語によれば、これは回心というやつだつた。メルローもまた回心済みであつた一九五〇年に。われわれはふたりながら条件づけられていたが、ただし方向は逆であつた。おもむろに積み重なつたわれわれの嫌悪感は一瞬のうちに一方にはスターリン主義の厭わしさを、もう一方には自分の出身階級のそれを発見させた。それが私に教えこんだ諸原理の名において、そのヒューマニズムとその「人間」性の名において、自由、平等、博愛の名において、私はブルジョワジーに私が死なぬかぎり終わることのない憎悪を誓つた。大急ぎでパリにもどつたとき、私は書くか、さもなければ窒息しなければならなかつた。私は、夜となく昼となく、『コミュニストと平和』の第一部を書いた<sup>(10)</sup>。

メルロ・ポンティは、『共産主義者と平和』を読むと、しばしば、いつたいサルトルは、マルクスとソビエト共産主義のイデオロギーと自分自身の思想との間にどんな区別をしているのか、疑わしい気になるが、その答えが得られないほどにマ

ルクスからの引用は公平に配置されている。これはつまり、サルトルが、幸せな哲学者として、共産主義の世界全体を自分の思想の船に積み込んでいるということである。……われわれは、『共産主義者と平和』のうちに、われわれが超過激主義と呼ぶこの新しい段階、共産主義がもはや真理や歴史哲学や弁証法によつてではなく、それらの否定によつて正当化される段階の指標を求めることになるだろう」と述べている。その「ウルトラ・ボルジェヴィズム」とはいかなるものか？

サルトルによれば、階級が形成されるのはプロレタリアートの闘争、しかも統一による闘争を措いてほかにない。「労働者階級の統一は……労働者階級がたもつ集合体との歴史的に動く関係であり、それはこの関係が統一化という総合的行為によつて実現されるかぎりにおいてである」。この統一化の組織、「純粋な結びつき」が共産党である。「一言でいえば、〈党〉とは労働者を権力の把握にむかつて引き入れつつ結合させる運動そのものである」ところで、労働者の大多数は、自然発生的に党に参加するわけではない。「プロレタリアになることほど、やさしくないものはない。疲労や飢えを乗り越え、生まれ変わるために死にかかりながら、恩知らずで最も骨の折れる行動によつてはじめて、プロレタリアは自己を確認するのである。行動があらゆる時に可能であるためには、……実践の純粹で単純な肉化であるような組織体が必要なのである」。かくて、サルトルは自由と投企の半ば実存主義的な論理を以て、人間が革命的となるのは内的な革命によつて、「一種の改心によつて別な人間となる」ことであり、「労働者は階級のなかに入ると行動に変形し、行動のなかでしか自己の自由を肯定できない」と強調する。

この自由が労働者をゆたかにすることができるのは、全体の運動の方向のなかで状況を乗り越えることによつてのみである。……組織体によつて主体に変えられた労働者は、その変身から出発して自己の実践の現実を発見する。労働者が何を考え、何をなそうと、それはこの回心から出発してである。そしてこの回心はこんどは、〈党〉の政策の現在の神のなかで行われる。したがって、あたえられたものを取り超えるという——別なふうに言えば、行動するということ——たんに彼の力にすぎないところの彼の自由は、組織体というこのあたえ

られた現実のさなかで表明される。労働者は、〈党〉が彼に提出する諸問題に則つて、また〈党〉が彼にあたえる諸原理から出発して、彼の思想を形成する。……〈党〉によつて訓練され、形成され、彼自身以上に育成されて、彼の自由とは、組織体の内部で、そしてまた組織体の目的にむかつて、おのおのの特殊状況をもろもろの行為によつて乗り超える力にほかならなくなる。一言でいえば、〈党〉が彼の自由であると言えらる(15)。

「〈党〉は彼の自由である」と同時に、状況の必然性そのものによつて、「党」は一つの「権威」としか考えられない。組織は定言的命令のごとく各個人に課せられる。問題なのは、秩序を支配させ、かつ諸々の「命令」をあたえるような一つの「秩序」である。先ず第一に、「党」が各人に対して「最も厳格な倫理」をかたどるのである。「労働者は、彼らが指導者たちの命令に服従するとき、階級を誕生させるのである(16)」。かくして、メルロ・ポンティの指摘しているとおり、指導者は、「党」のなかで、哲学的な意味での忘我の状態にあり、おのれを残らず「党」へと変貌させ、命令への服従が彼の最高の活動となり、命令への服従が今度は彼を純粹活動たらしめる。つまり、〈党〉は彼の自由である」というわけである(17)。さらに、サルトルの純粹行動的な共産党は、労働者の暴力によつて養われている。反抗する労働者は非人間的なものを拒絶する。この拒絶こそ、それ自体ヒューマニズムであり、ブルジョワ的な法的権利の要求とは違つて、「新しい正義」の要求を含んでいる。「プロレタリアートの努力のおかげで生まれるだろう未来の社会の見地から見れば、その暴力は積極的なヒューマニズムである。……事実、ヒューマニズムと暴力とは、被圧迫者の条件を乗り超えるためのプロレタリアートの努力の二つの不可分の面なのだ」。「共産党とは、労働者の暴力によつて表明され、実在化された意志のことである(18)」。サルトルにとつて、共産党の政治が唯一可能な政治であり、「現実的なものはすべて実践であり、実践であるものはすべて現実的である(19)」。

メルロ・ポンティは、サルトルの「〈党〉の絶対的権威とは、無理やり世界に合体させられた超越論的主観の純粹性なの

だ」と言う。そして、「サルトルを読むと、〈党〉の行動は、それによつて〈党〉が死から身を守る一連の暴力的手段のよ  
うに思える。しかしそれでは、〈党〉の行動は座標でしかないだろう。もし行動があるとすれば、情報や事実・討論（それ  
が指導者の自己自身との討論にすぎないにしても）・論証・あれよりはこれといった選択など、要するにサルトルののぞまない蓋  
然的なものを持ち出してこなければなるまい。サルトルがこれをのぞまないのは、彼が蓋然的なものを純粹の合理主義者と  
してながめ、より劣つた確実性とみなすからである<sup>(20)</sup>。メルロ＝ポンティは、サルトルの思考のうちに、デカルト的な思考  
の動きを鋭く突く。「サルトルをマルクス主義から區別しているゆえんのは、つねに彼のコギトの哲学である。人間  
はまさに頭の方から歴史に結びつけられている。コギトは、われわれが他人の面前での自分の状況をさえも引き受けるな  
らば自分がそうなるはずの一切であろうとして試みた、その賭をかけ続けるわけである。このことが、コギトを、〈純粹  
行動〉の暗がりという遠くにまで連れてゆくのである。他人のなかにある自分の姿に追いつくことを誓つたコギトの狂気  
がある<sup>(21)</sup>と。自分自身の姿によつて、自己と歴史を創造し直そうとすると、党が真理の担い手であるという確信は、めま  
いをひきおこし、それ自身暴力であるというほかない。「最も思まれない者の眼なざし」は「魔術的な眼なざし」であるの  
か。ともかく、つぎのことは確かである。

サルトルにおいて、最も思まれない者の眼なざしにその絶対的權威を与え、〈党〉に歴史の独占をゆるし、その結果、共産主義を絶対に  
尊敬する義務を負わせるゆえんのは、ブルジョワジーとプロレタリアートとの葛藤のなかにも〈他人と私〉〈私と私自身〉との当初  
の葛藤があらさまに、また否認なしに生きて或る解決を要求しており、しかもその解決の素材の方はまだ与えられていないという、そ  
の事実なのだ。サルトルの存在論こそは、共通の未来としての歴史は、ある数人の人間の純粹行動——それは、言いかえれば、他の人々  
の服従というのと同じことである——によつてもたらされると主張するものである。そこで、選択・自由・企てが、万人のものとなるべ  
く、征服となり、暴力となるのである。……自由と無力、過去と未来、現在と遠い彼方の時、私と他者、最も思まれない者の眼なざしと  
それを必要とする〈党〉などが、それらを分離する単純な否定によつて直接的に統一され、暴力を介してそれぞれの間でまた全体として

統一されるべき、そこにはすでに哲学がある。否定性が世界に降臨し、力づくで世界をひつとらえ、直接に歴史になろうとするとき、それに対立するものはすべて否定の相貌を呈し、そして同じ袋のなかに雑然と投げこまれることになるからである。この雑然とした寄せ集め、縮約は、自由からまつすぐ〈党〉に通ずる短絡回路の片割れにはかならない。

したがって、「最も恵まれない者の眼なきし」が、「自由からまつすぐ〈党〉に通ずる短絡回路」が、サルトルをして「一直線に一つの理想の闘争のために、自由の防衛と宣布とに引つばつて行く。この理想に無知だつたり無関心だつたりする人びとは、おしなべてサルトルによつて退けられ、社会主義的ヨーロッパの必要を理解できる人びとだけが、かれの選良の中に列することができる」といふことになる。メルロ・ポンティ(そしてカミュ)は、「無知」や「無関心」ではけつしてなかつたが、この「選良」の列から脱落して行つたことは、すでに見たとおりである。彼の思想の屈折は、「弁証法の冒険」とは、「当然経験しなければならぬ自己誤認」であることを率直に認め、「革命は運動としては真であるが、政体としては偽なのである。こうなつてくると、歴史を根底から作りなおすと主張するのではなく、単に歴史を変えていくことを主張する。ような政体のなかにはもはや未来が存在しないかどうか、またもう一度革命の環のなかに入り込む代りに、むしろそうした政体をこそ探し求めるべきではないかどうか、という問題が提起されてくる」といふところからも窺えるように、なまの存在との接触を求めて行く。差しあたつては、アメリカとソ連の「二つの体制に関して方法的懷疑の状態に自分を置かなければならない。」「非共産主義的左翼は、対立している両者の敵意をうまく回避し、両者が互いにしかけ合う餌から餌をはずし、彼らのベシミズムの共犯関係の裏をかくことを、自分のたえざる任務とみなすことである」。いずれにしても、彼はサルトルから、そして彼自身からも遠く隔つた。死の寸前に執筆された『シーニユ』の序はまことにシニカルに響く。レヴィの指摘するように、それは半分は自分自身のことでもあり、半分はサルトルのことでもある。

政治というものが「生の習慣」のたぐいのものであり、悟性をのがれるものであるのに、すべての哲学者が、なんらかの政治を持たね

ばならないと思ひ込んだとするなら、それは途方もない誤解ではなからうか？ 哲学者の政治とは、誰もが行かない政治なのだ。一体それが政治なのか？ 哲学者がより確信を持つて語りうる多くのことがあるのではないか？

……ひとつのことは確実だ。すなわち良き政治も、良き哲学も行ったことのない哲学者のうちには、政治への偏執があつたということである。……マルクス主義は、〈存在〉と〈無〉との抽象的ドラマをすべて、歴史の中に見出していつた。というのも、形而上学の巨大な荷を歴史の中にあらかじめ降ろしていたからだ。……新たな未来において人間の根源を全面的に奪回しようとする革命の政治学は、この形而上学の中心部を通過していつたのである。ところが、近年になつて、精神と生命とのあらゆる表現形態が、明日なき行動との不連続な連なりにすぎない、純然とした戦略政治に結びつけられるようになった。それ以来、哲学と政治とは、お互いの長所を結びつけるかわりに、おたがいの欠陥を交換し合うようになった。残つたのは小手先の実践と迷信的思考とであつた。<sup>(26)</sup>

(1) シモース・ド・ポーヴォワール『或る戦後』朝吹登水子・二宮フサ訳(紀伊国屋書店)上巻十三頁。

(2) Levi, *op. cit.*, p. 375.

(3) *Ibid.*, p. 372.

(4) *Ibid.*, p. 376. レヴィは、ウィルフリッド・デサン『サルトルのマルクス主義』玉井茂宮本十蔵訳(筑摩書房)の結論に賛成している。「サルトルによつて提唱された実存主義は、不動な〈理性〉を捨てたが〈主体〉を捨てなかつた。ここではデカルトがヘーゲルによつて修正されただけだ。これは必ずしもより謙譲になつたことを意味せず、よく考えてみると、むしろデカルトの〈われ思う〉によつて出現した〈人間的主体〉がサルトルとともにその絶頂に達したことになるであらう。『存在と無』も『弁証法的理性批判』も、その基本的なものとして求めるのは無限な〈自我〉の充足である」(同上二九九―三〇〇頁)。デカルトの〈ヘゴキト〉は、マルクス主義的集合態の序曲ではなく、サルトルは両方を別々にして、それぞれお互いに補ひ合う関係として扱えず、主体を過度にふくらませて、二つの統一的綜合において扱えたことが、「かれの輝かしい議論の欠点」となつた。

(5) サルトル『方法の問題』平井啓之訳(人文書院)一七頁。

(6) 同右 一八九頁。

(7) 同右 二六頁。

(8) 『メルロ・ポンティ』前出二九三頁。

(9) Levi, *op. cit.*, p. 382-383.

(10) 『メルロ・ポンティ』前出二〇八―二〇九頁。

(11) メルロ・ポンティ『弁証法の冒険』滝浦静雄他訳(みすず書房)一三六―一三七頁。

- (12) サルトル「共産主義者と平和」白井健三郎訳『シチュエーション』Ⅵ所収(人文書院)二〇二頁。
- (13) 同右 一九九頁。
- (14) 同右 二〇二頁。
- (15) 同右 二〇一―二〇二頁。
- (16) 同右 二〇〇頁。
- (17) メルローポンティ、前掲書、一五〇―一五一頁。
- (18) 「共産主義と平和」二二一―二三二頁。
- (19) 同右 一七六頁。
- (20) メルローポンティ、前掲書、一六〇頁。
- (21) 同右 二二八頁。
- (22) 同右 二三五頁。
- (23) デサン、前掲書、二八四頁。
- (24) メルローポンティ、前掲書、二八六頁。
- (25) 同右、三〇九頁。
- (26) メルローポンティ『シーニュ』I四―六頁。

四

今日、マルクス主義がヒューマニズムの枠組に寄与していることは、そのさまざまな傾向的ヴァリアントによつて明らかである。レヴィの主たる関心は、政治的ヒューマニズムとしてのマルクス主義であり、つぎのように述べられている。「わたくしの行なおうとしているのは、どのように、マルクスのヒューマニズムが初期マルクスにその根源を見出しているか、二大戦間にルカーチ……において一層精緻な教義体系に仕上げられ、第二次世界大戦にひき続き幾つかのマルクス主義的環境のなかで、どのようにそれが一種の(再臨)ともいうべきものに開花しているか、を証示することである。この後者こそ、マルクス主義が繁殖し、ますます多様に複雑に生育するにつれて、その拡がり行く流れにとつて最大の学問的な問題を提示し

ている。現代のマルクス主義ヒューマニズムを論ずるに当つては、ユーゴスラヴィアの哲学者たち——ツァグレブとベオグラードをほぼ中心として『プラクシス』誌に蝟集している——に、あるいは現代のポーランド哲学者レチエク・コラコフスキの著述に、あるいはまたロジェ・ガロディがイニシアテイヴを取っているマルクス主義とローマ・カトリック教会の幾人かの宗教思想家との新しい《対話》に、焦点を合わせる有利な選択もできるだろう。私は選択しなければならぬので、最初の方向を選んだ。若きマルクス、ルカーチ、ユーゴスラヴィアの哲学者たちの学派は、西欧マルクス主義の発展における一連の範型的ケース、いわば真性なマルクス主義ヒューマニズムの持続的弁証法における三つの《契機》として考察しうるのである<sup>(1)</sup>。

ここでレヴィの論述を詳しくたどることは到底不可能であつて、やはり選択的たらざるを得ない。彼は先ず、『ユダヤ人問題によせて』『ヘーゲル法哲学批判』を中心に、若きマルクスの「人間解放」と「社会批判」の課題を明確化する。そして、『経済学・哲学手稿』における陳外概念に言及して、マルクスの「人間の自己への再統合あるいは還帰」「人間の自己陳外の止揚」としてのヒューマニズムを明示する。要するに、マルクス主義はその内実において、体系的社会科学ではなく、世俗化された宗教でもなく、優れて実践的な倫理として肯定される。こうした見解はニニクではなく、今ではむしろ常識化したものである。つづくルカーチ論はかなりの分量を占め、この難渋な思想家を明快に分析している。レヴィは、ルカーチの思想と行動の両義性はきわめて問題적であるとしながらも、一九二〇世紀ヨーロッパにおけるブルジョワ社会の内部分裂を身を以て体験した、彼の豊饒な精神の文化的危機とその根本問題へのアプローチを高く評価している。『歴史と階級意識』は、理論的にマルクス主義のヒューマニズム的課題を遂行し、『歴史小説論』や『リアリズム論』のごとき文芸批評は、実践的にその課題を遂行し、ともに「人間の総体性」を深く追求して、マルクス主義に独自の貢献をなしている。これらに関しては、別の機会に論じたいが、すでにわれわれは、初期マルクス研究およびルカーチ研究の分野では卓越した業



續の數々を所有している。したがつてつぎに、マルクス主義の政治的実践から惨み出たユーゴスラヴィア哲学におけるヒューマニズムの動向に眼を注ぐことにしたい。

レヴィは、ユーゴスラヴィアにおける新しいマルクス主義ヒューマニズムの定型化を、中世のキリスト教世界における哲學的思索との比喻を以て説明している。「マルコヴィツチおよびペトロヴィツチの世代の思索と、カウツキーおよびレーニンのそれとのあいだの相違は、アベラールの思索とアキナスのそれとの相違に似ている——しかも同じような理由から。

十三世紀のあいだに、ヨーロッパの哲學の思想は、アリストテレスの『物理学』『形而上学』は勿論のこと、主要な論理學上の論考が再発見されたことによつて変形され、この新しい資料の編成が、アベラール——彼は聡明な弁証論者であつたけれども、『オルガノン』の諸小品だけしか知らなかつた——には拒まれていた包括的な綜合的努力を、アキナスに可能ならしめたのであつた。若きマルクスの諸著作の再発見は、アリストテレスの『形而上学』が十三世紀に及ぼしたと同じような効果を、マルクス主義的修正主義に及ぼしている。したがつて、ユーゴスラヴィアの哲學におけるヒューマニズムの再生は、『経済學・哲學手稿』とルカーチの媒介作業に基づいた思想進化の最後の段階にすぎない。しかしながら、ひとつの深遠な相違がある。アリストテレスの再発見された作品がアキナスに与えた影響が主として形而上学的であつたのに反して、マルクスの再発見された作品がマルクス主義に与えた影響は、殆んどまったく倫理的かつヒューマニズム的である。<sup>(2)</sup>

確かに、右の比喻は比喻として興味深いが、次の事実注目すべきであろう。すなわち、ユーゴスラヴィアにおいて、マルクス主義ヒューマニズムが新たに影響力を持つにいたつたのは、この國の共產黨が一九四八年にコミンフォルムから除名され、逸早くスターリン主義批判が行われたためであつた。さらに、それは、スターリン個人の死の結果として東歐諸國に瀰漫したというだけではない。新しいマルクス主義の抬頭は、工業化の成長、読み書きの能力、教育水準の上昇、余暇時間の増大、財貨とサーヴィスの増加や多様化など、社会・經濟的な基礎とも軌を一にしていることを見逃してはならない。<sup>(3)</sup>とも

かく、我が国にもユーゴスラヴィアの哲学者たちの諸著作が紹介・翻訳されている折から、レヴィの言及している二人の著名な思想家について、若干敷衍して叙述してみよう。

ミハイロ・マルコヴィッチはつぎのように述べている。「現代ユーゴスラヴィア哲学の批判的活動は、すでに二〇年間もおこなわれてきた。それは、ユーゴスラヴィアの国境の彼方の教条主義と官僚主義との闘いのなかから生れてきたのであるが、しかし、最初からわれわれ自身の社会の可能な未来の姿についての苦悩にみちた考察であつた。それ以後ユーゴスラヴィアの理論的思考において起つたことはすべて、われわれが一九四八年に体験した解放的かつ救済的なショックに根ざしている。哲学は、政治とイデオロギーによる後見からみずからを解放し、自立的な、創造的な真理の探究活動になつた。それは、人々が、思考の領域においては、権威、同意、忠誠の原理は、もつと進んだ社会にあつてはいかなる第一義的で絶対的な意義も要求しえないということを理解した時点からである。権力の権威は知識と才能の権威にとつてかわられた。制度にたいする忠誠は、諸事実、人間性の要求、永続的な革命的でヒューマニスティックな理想にたいする忠誠に従属させられた」と。

この「自立的な批判的思索」は、スターリン主義の神話<sup>(5)</sup>を大胆に拒絶し、「意識的で合目的な社会活動こそは、人間だけに特有のものであり、われわれが実践と名づけるものなのである」として、マルクスの「疎外とヒューマニズム」の基本的観点に立ち帰っている。このように、マルコヴィッチは「人間は実際に実践的な存在である」という根本テーゼ<sup>(7)</sup>によつて、マルクス主義倫理学の確立を目指す。彼は、史的唯物論が「真正の倫理学」とは調和できないという批判に応えて、

(一) 決定論の概念は、マルクス主義においては柔軟な意味をもつている。マルクスは社会的諸法則をたんに傾向としてのみ理解していたし、それらが人間の行動の諸々の可能性を限定したとしても、選択し、実践的活動によつてそれらの可能性を実現するのは、人間自身の責任である。人間は能動的な、相対的に自由な存在であつて、可能な選択を意識し、行為の諸

結果を意識していれば、それだけ一層道徳的に大きな責任を負っている。

(二) 道徳は経済的要因によつて規定され、基礎づけられている、という見解は、道徳的諸価値と経済的利益とを同一視しているのではない。マルクスによれば、物質的福祉は、人間的貧困その他すべての諸形態から解放するための手段、必要条件にすぎない。彼の究極目標は、個人の自由な、創造的な生活、つまり道徳的に豊かな内容の生活である。

(三) マルクスが道徳の階級的性格を強調した主要な理由は、彼の時代の既存の道徳的諸原理を批判する実践的欲求であつた。それを彼はイデオロギー批判として展開したわけで、人間の自然をたんに階級的な性格にのみ還元することができるとは思つていなかった。それゆえ、階級と時代を超越して、さまざまに道徳性の歴史的形態全体に繰り返し現われる道徳規範について論ずることは、マルクス主義と完全に調和することができる。

(四) 道徳は、政治の世界においては、目的は手段を神聖にするというマキアヴェリズムの原理に導かれるといわれるが、革命と戦争の時代に生きるわれわれは、直接的な政治目標のために道徳的諸要求を犠牲にされることを断じて受容しえない。したがつて、

マルクス主義のヒューマニズムは、この原理を拒否するのであるが、それは、道徳（と科学、法と芸術）をたえず政治に従属させる実践を拒否するのとまったく同様である。抑圧された社会諸集団を政治的に解放するための闘いは、普遍的な人間の解放が実現される諸領域の一つにすぎない。文化革命、およびとくに道徳革命は、一社会の政治的再構成と同様に重要である。たしかに、一特殊階級の諸利害の表現としての道徳は、政治的な色彩をおびている。だが他方では、全人類のために語るのだと主張しているあらゆる政党は、その闘いのなかで道徳的諸価値を固持しなければならないのである。そのような政党は、目標の道徳的諸価値がどんなにしっかりと手段の道徳的諸価値と結びついているか、ということのみをみすこしてはならない。低劣な、品位を汚すような手段が、その手段を適用する当の目的の道徳的な品位までも汚す、ということとはまったく疑いを容れない。……

目標と手段との統一から結論されることは、両者の場合に同一の道徳的規程が適用されなければならないということである。他のあら

ゆる態度は、道徳的に弁護しえないし、非合理的である。というのは、それは定立した目標の実現を不可能に<sup>(8)</sup>してしまうからである。

マルコヴィツチは、現代文明が科学技術の発展の結果として、巨大な物質のおよび社会的諸力を創造させてきたが、それにもかかわらず悲劇的なことは、現代の人間が自由であると信じるまさにその瞬間に、奴隷になつてゐる、と指摘する。そして、「世界の人間化」にむかう人間的構想を、人間の普遍的な基本的価値に基礎づけようとする。人間の本性に関する価値概念を正当化するということは、「その価値概念がヒューマニズムの伝統に一致している、ということ<sup>(9)</sup>を指摘することによつてである。それは証明ではない。――過去に存在したところのものにとづいて、あるものが将来において存在すべきだ、ということ<sup>(10)</sup>を証明することはできないのである。それにもかかわらず、それは、提起されているものもろもろの価値定位を選択するためのもつとも合理的な土台である。」もしも過去の偉大なヒューマニズムの伝統を考慮すれば、同等な諸条件を前提とするなら、人間は隷属より自由を多く志向すること、破壊よりも創造的な活動の方を選ぶこと、利己主義よりも普遍的な社会的諸要求に対する配慮を選ぶこと、盲目的な無意識的諸力の支配よりも合理性を、攻撃より平和への愛を選ぶこと、これらの特性が「人間存在の最適な可能性」と見なされねばならない。とすれば、マルコヴィツチの「マルクス主義ヒューマニズムの基礎は、西欧的伝統がソクラテス、エピクロス、カントから学んできたヒューマニズムと本質的に異ならぬ」と言つてもよいであらう。

ガヨ・ペトロヴィツチは、「マルクスのオリジナルな思想の本質を洞察し、現代の世界および人間の重大な哲学的諸問題について、その思想の精神でさらに思考をすすめること」により、創造的マルクス主義の視座を獲得している。<sup>(11)</sup>彼は明瞭にこう述べている。「正解な解答を得ることができるのは、マルクスからの引用文を詳細に比較することによつてではなく、ただマルクスの精神で創造的に思考することによつてだけであり、マルクスと共に思考すること、そしてマルクスの指導的な思想を媒介として思考することによつてだけである」と。<sup>(12)</sup>このような思考は、当然スターリン主義への激しい告発の表明とな

る。

スターリン主義は、なによりもまずマルクス主義の哲学上の遺産にたいする極度に教条主義的（ドグマティック）な態度と、極度に精算主義的（ニヒリスティック）な態度との奇妙な組合せであつた。スターリン主義の教説はつぎのように教えてくれる。マルクス、エンゲルス、レーニン、スターリンは「マルクス主義の古典家」であり、絶対的な真理の全体の発見者かつ所有者である。かれらは哲学における革命をなしとげ、すべての基本的諸問題に最終的な解答をあたえ、完全無欠な哲学体系を創造した。……かれらの著作のなかにはいかなる「誤謬」も存在しない。それゆえに、いかなる「訂正」も不可能である。古典からの引用は、あるテーゼに賛成する（あるいはそれに反対する）ための最も強力な論証である。……

スターリン主義はまた、マルクス、エンゲルス、レーニン以外のマルクス主義者の哲学的諸著作については、せいぜいマルクス主義哲学を通俗化し普及するのに成功したにすぎないものとみなした。スターリン主義的なドグマからほんのわずかでもわきにそれたものは、自動的に修正主義者ないしは非マルクス主義者というレッテルをはられる。……このようにしてスターリン主義は、マルクス、エンゲルス、レーニンにたいする公然の批判を禁止し、同時にマルクス主義哲学の遺産の大部分を暗黙のうちに葬る。この二重の態度の両側面を克服したところを、わが国の戦後の哲学の発展の成果の一つなのである。

さらにペトロヴィッチは、スターリン主義の構想においては、「人間のためのいかなる場所も存在しない」、弁証法的唯物論の中心におかれているものは「物質」「自然」「精神」「意識」「普遍的連関」「運動」などの抽象概念、そしてあらゆるものは「社会」「物質的生活の生産」「生産力」に向うのみで、人間としての人間についてのいかなる言葉もふくんでいない、と批判し、「ユーゴスラヴィアの戦後の哲学の発展の基本的成果の一つは、マルクス主義哲学のスターリン主義的解釈から抽象物として締めだされていた人間こそが、本来のマルクス主義哲学の思想の中心に存在している、ということを見出したことである。マルクスの哲学における第一義的な関心事は、物質や精神の定義などではなく、人間の解放であり、（将軍とか銀行家とかは大きな役割を演じ、人間それ自身は、これに反してきわめて見すばらしい役割を演じている）（マルクス）世界の革命的な変革にあつたのである」<sup>(14)</sup>と述べている。

ついで彼は、マルコヴィッチと同様に、「人間は実践である」と規定する。実践とはひとつの特定の存在様式であり、人間というひとつの特定の存在者に固有なものであつて、他の存在様式から人間を原理的に区別するものである。実践とは自由な存在であり、創造的な存在であり、歴史的な存在であり、未来への途をひらく存在である。「自由のないところに実践はないし、実践のないところに自由はない」<sup>(16)</sup>。「実践」「自由」「可能性」「未来」「疎外」「自己疎外」を語るマルクススの人間論こそ、マルクス主義が「自由の哲学」である証拠であり、それについて、スターリン主義は非自由の「哲学的」弁明にすぎない<sup>(16)</sup>。かくして、「人間が現実人間でありうるのは、人間が自己の創造的本質から疎外されることのないばあいであり、かれが未来に向つて開かれているばあいであり、また、歴史的にあたえられた自己のさまざまな人間の可能性を実現するさいに、かれが新しくなり高度な可能性を創造するばあいである」<sup>(17)</sup>というヒューマンイズムの確信が、ペトロヴィッチの思想の中心に据えられている。

ここでとくに注目すべきことは、自由を必然性の認識と考える理論に対するペトロヴィッチの反論である。彼は、それは創造的な革命行動の根拠になりえず、せいぜい革命的フアナイズムの基礎になることができるだけだし、「人間がその時代と世界と自分自身とを变革するための媒介としうるような行為だけが、自由であることができる。必然性の認識は、自由にたいする制限の認識にすぎない。自由の積極的な条件はその必然性の限界についての認識であり、人間の創造的な可能性の自覚である。……人間と自然はけつして完成された諸力の総和ではない。……自由の本質は、あたえられたものの征服にあるのではなく、新しいものの創造、人間の創造的能力の開発、人間性を拡大し豊富化することにある」と言う<sup>(18)</sup>。そして、人間・自由・社会に関して、「社会は、自由な人間のパーソナリテイの発達を可能にし、それを促進するかぎりにおいてのみ、人間の創造的な諸力を発達させることができる。自由なパーソナリテイなくして、自由な社会はありえない。しかし、だからといって、自由な社会ではすべてが自由であるということにはならない。自由な社会でも、個人は不自由であるばあ

いがある。……自由はすべての人にたいするおくりものとして与えられることはできないのである。」<sup>(19)</sup>というテーゼを提唱している。

同じように、ペトロヴィッチは、マルクスの歴史発展段階に関しても、「かれは、奴隸制、封建制度および資本主義が合理的な状態ではなくて、人類の発展段階として必然的なものであつたことをつねに強調しているけれども、けつして、これら諸段階と共産主義との違いを単なる必然性の前後関係に還元しはしない。……かれは、あきらかに、当代の社会と未来の社会とを、疎外された社会と疎外されざる社会として対比しているものであり、非人間的な社会と真に人間的な社会として対照させているのである。」<sup>(20)</sup>として、疎外の否定としての共産主義、したがつて共産主義は本質的にヒューマニズムの出現にほかならないことを強調する。さらに、ペトロヴィッチは、『経済学・哲学手稿』から、共産主義は私的所有制の止揚に媒介されたヒューマニズムであり、さらにこの媒介を止揚することによつてはじめて、自己創造的な、積極的ヒューマニズムが生成するという点を把えて、つぎのように述べる。

マルクスは、……階級社会のもうひとつの形態あるいは経済的領域がなお支配力をもつような自己疎外された社会のもうひとつの形態を通じて、資本主義がおきかえられていくなどといつていない。かれは、そのような社会とは本質的に異なつたヒューマニスティックな社会の実現を、主張しているのである。そして、共産主義は出現の過程にあるヒューマニスティックな社会である。実際、共産主義は資本主義(および階級社会一般)からヒューマニズムへの「過渡期」である。ただし、こういつたからといつて、共産主義が資本主義とヒューマニズムとの中間のどこかに位置するという意味ではない。共産主義は、それがどの程度ヒューマニズムになつていかに応じて、共産主義となるのである。

これは、マルクス主義のシェーマに対して挑戦的な検討を迫るものであり、少なくともスターリン主義的解釈による「プロレタリアート独裁」概念に対してはそうである。<sup>(21)</sup>具体的構想としては、たんに私有財産の廃止だけではなく、国家の財産をも廃止して、これを真の社会的所有に変革することであり、「このことは、直接的生産者たちの自主管理にもとづいて社

会生活のすべてを組織化することなしには、達成されることができない<sup>(23)</sup>。だが、政治権力からの疎外についてはどうであろうか。ペトロヴィッチは、「批判的思考および討論の機能をいつそうつよくもつようになり、偶然のもしくは恣意的な意志決定の機能を捨てさらねばならない」と主張し、差しあたつて「社会を支配するという活動を人びとの共有のものにするためには、これまで支配しつづけてきた政治家の階層はその活動を限定されねばならない<sup>(24)</sup>」と言う。そのためには、自主管理に見合つた政治的の制度装置が組織化される必要があろうが、この点に関して、ペトロヴィッチの見解は必ずしも明確ではない。

以上、あきらかなように、マルコヴィッチおよびペトロヴィッチに代表されるユーゴスラヴィアの哲学者たちに見られるヒューマニズムの志向は、政治的權威主義や教条主義に対する不信を公開し、「真性な創造的なマルクス主義的生活を生ずることにおける個人の道徳アンガジュマンの有意義性と個人の自由の必要性<sup>(25)</sup>」を強調している点で注目に値しよう。最後に次節で、先にレヴィも触れていたL・コロコフスキーを採りあげてみたい。このポーランドの哲学者は「ヒューマニズムの志向をもつた哲学」を最も顯著に代表して<sup>(26)</sup>おり、共産主義におけるヒューマニズムと政治の問題的存在を、まさに悲劇的に証言していると思われるからである。

(1) *Levi, op. cit.*, p. 402.

(2) *Ibid.*, p. 439.

(3) Richard T. De George, *The New Marxism: Soviet and East European Marxism since 1965*, New York, Pegasus, 1968, p. 141.

(4) ミハイロ・マルコヴィッチ『実践の弁証法』岩田昌征・岩淵慶一訳(合同出版社)七—八頁。

(5) マルコヴィッチは、スターリン主義の神話として、国家の神話(人民の利益の信頼できる擁護者、外的事情と弁証法的法則のゆえにはじめは強化され、後に死滅すべき国家)、党の神話(社会生活のすべての領域において犯し難い權威であらねばならない党)、社会主義の発展に伴う階級闘争強化の神話(大量テロルと党内のあらゆる種類の反対派に対する残忍な粛清の正当化)、指導者の神話(無謀の全能性の指導者他のすべての人々に適用できる社会的・政治的・生物学的基準の彼岸にいる指導者)、社会的必然性の完全に客観的な科学的表現としてのイデオロギーそのものの神話(政策の恣意性と主



意主義の合理化」を挙げている(前掲書一八四頁)。

(6) 同右 三二頁。

(7) 同右 九四頁。

(8) 同右 九一—九二頁。

(9) 同右 一〇八一—一〇九頁。

(10) *Levi, op. cit., p. 441.*

(11) ガヨ・ペトロヴィッチ「マルクスと現代」岩淵慶一・田中義久訳(紀伊国屋書店) 三一五頁。

(12) 同右 七五頁。

(13) 同右 一一—一二頁。

(14) 同右 二六頁。

(15) 同右 一六〇頁。

(16) 同右 四〇頁。

(17) 同右 二七頁。ペトロヴィッチはまたつぎのように規定している。「疎外されていない人間とは、ひとりの統合的で、自由で、創造的かつ実践的な存在として自己を実現する人間である」(同右 一四九頁)。「疎外されていない個人とは、自分自身を自由に創造的な実践的存在として実現する個人のことであり、自由な創造性は外部から人間に与えられたり強制されることのできるものではない。個人は、かれ自身の活動を通じてのみ、自由になることができるからである」(同右 一〇七頁)。

(18) 同右 一七〇頁。

(19) 同右 一七六頁。(なおペトロヴィッチは「自由のテーゼ」を「人間と自由」という論文のなかで簡潔に提示している。エーリッヒ・フロム編『社会主義ヒューマンイズム』城塚登監訳(紀伊国屋書店) 下巻三三八—四四頁参照)

(20) 同右 一一〇頁。

(21) 同右 二二二頁。

(22) ペトロヴィッチは、資本主義とも社会主義とも本質的に異なる「プロレタリアート独裁の時期としての過渡期」という考え方を、「きわめて危険な理論であり、反社会主義的な目的のために利用されることが可能であり、また現にそのように利用されてきた」と批判している(同右 二二三頁)。

(23) 同右 二〇八頁。

(24) 同右 二二八頁。

(25) *Levi, op. cit., p. 445.*

(26) Z. A. Jordan, "The Philosophical Background of Revisionism in Poland," W. J. Stankiewicz ed, *Political Thought since World War II:*

五

コロコフスキーは一九六六年ポーランド統一労働者党（共産党）から除名された。この「コロコフスキー事件」は、ポーランドにおける知識人と党との対立抗争をあざやかに浮彫りにしている。R・K・ライナの報告によつて、当時を振り返つてみよう。<sup>(1)</sup>

一九五六年のポズナン暴動、いわゆるポーランド十月革命後、知識人たちは思想の自由を獲得し、マルクス主義や彼ら自身の政治体制を批判し得た。しかしそれも僅か一年足らず、翌五七年になると、ゴムルカと党指導部は危険を感じはじめ、思想雑誌 *Po Prosta* は弾圧され、検閲制が復活するようになった。一九六四年には、抗議デモがワルシャワ大学で行われ、同年冬学期が始まると、激しい討議集会在が、リベラルな学者や学生のあいだにかわされた。その時、主導的役割を果たした二人の若い助教、モゼレフスキーとクロンは党および大学から追放され、大学で働いていた彼らの妻もまた職を奪われた。内務省は、この二人が《西欧帝国主義者》と協力して、ポーランドを破壊しようとしているというニュースを流布した。彼らは弁護の機会を与えられず、大学党組織に批判の手紙を書いた。その趣旨は党は(一)全能である、(二)党エリートが国家権力の担い手であつて、労働者や党員はいつさいの決定に、選挙にさえも影響を与えていない、(三)ポーランド統一労働者党の綱領とその支配下にある他の政党とのあいだにはなら差異が認められない、(四)人民には選択の余地がまったく無く、反対党も存在していない、(五)公開的批判の機会は無く、集会の自由も無く、検閲が厳しく行われている、(六)半ファシスト的もしくはスターリン主義的刑法が、党および内務省によつて、非合法に適用されている、というものであつた。彼らは直ちに逮捕され一九六五年に《破壊活動》の罪によつて六年半の実刑と決まつた。

党中央委員会は、一九六六年にワルシアワ大学哲学科を解散することに決定した。学生たちはこの閉鎖に対して「テ・ツ・ガ・ク」と叫んで抗議したが、学長はいつさいの討論を禁じた。十月二十一日、青年社会主義者連盟の主催による集会が歴史学研究所のホールで開かれた。会場は内外に溢れんばかりの聴衆で埋まり、六時十五分を過ぎた頃、哲学教授コロコフスキーの演説が始まった。それは単純明快なものであつた。要約すると、

わたしたちは何故ここに居るのでしようか？　そうです、わたしたちの十月革命の十周年記念なのです。一九五六年十月二十一日、ポーランド統一労働者党の中央委員会が集つて、ゴムルカ政権に正式な承認を与えました。スターリン主義は断罪されました。……新しいポーランドが立ちあがるはずでした、主権を有し、自由で、開放的な。ポーランドの社会主義への途は開始されたのです。しかし、それは十年前のことです。わたしたちは、今日祝福すべき何を手にしたのでしようか？　無です。絶対的に無です。

つづいてコロコフスキーは、スターリン主義、フルシチョフ体制、ベリアの肅清、東ベルリンの蜂起、ハンガリー革命とソヴェトの軍事介入などについて語り、十年前のポーランドの革命が「教条主義の終焉」であつたことを強調し、翻つて現状に鋭い批判を浴せた。

この国には真正のデモクラシーは存在していません、人民に指導者を選ぶ機会は少しもありません。実際に、とられない政権が高慢になり、尊大ぶつています。反対党はありません。したがつて、権力を掌握している者と、そうでない者との対峙はありません。だから、わたしたちの政治体制は、権能と官僚制に乗ぜられているのです。

公開の批判はありません。集会の自由はありません。検閲は手厳しいかぎりです。この状況は多分、文芸批評、現代社会学、現代史においてより悪化しています。ここでは、その及ぼす結果が一層致命的ですから。

以上のことすべてが、わたしたちの社会を弱体化しているのです。前途も、希望もありません。国家、党、社会、すべてがこの停滞の犠牲となつています。

祝福すべきものは何ひとつ無いのです。

こうして彼の演説は終つた。聴衆は足を踏み鳴らし、怒りに燃え、涙は頬をつたつていた。議長は集会を討論会にぎり換えた。この報告者が真先に発言し、コロコフスキーの思想と人格を賞讃した。ついで数学科の学生ドウラチが、先に逮捕された二人の釈放を要求する決議文を出すよう提案、一時議場は混乱に陥つた。出席していた歴史学部長の制止によつて、平静をとり戻したが、議長はコロコフスキーに最後の言葉を訊ねた。彼は応えて、「社会主義者は合理主義者でなければなりません。理性とデモクラシーは分離不可能です。社会主義者は煽動家を軽蔑します。」かくして集会は閉じられたのだが、学生たちはホールを去りやらず、しかし何ごとも無く、彼らは悲痛な面持ちで散会した。

ところがこの直後に、中央委員会の命令で、コロコフスキーは党から除名され、数人の学生は嚴重な懲戒処分を受け、六名は集会での発言の《不逞な行為》によつて追放された。この事件は大学を動揺させ、十一月十五日には大学の党組織が会議を開くことになつた。党中央委員会書記クリチコが挨拶に立ち、午後五時から翌日午前一時三十分まで延々と討論が続けられた。クリチコは、コロコフスキーの反党的立場を激しく非難し、「何故われわれは彼をこんなに長く寛容にしてきたのか、何故もつと早く彼を除名しなかつたのか」、その罪は大学の弱い党組織にある。彼はブルジョワ的自由主義制度を導入しようとしている、われわれは独立した分派や集団に寛容ではない、と語気を強めた。それに対して、多くの教授、助教授からコロコフスキー擁護の弁論がなされた。同月末まえ、前文化芸術相ソコルスキーを長とする委員会が任命され、その下部委員会に大学関係者は召喚され、コロコフスキー演説を読まされ、録音テープを聞かされた。そして、「同志、あなたはコロコフスキーに賛成か否か」と詰問された。ポーランドの人々はこれを「ポーランドのマツカーシー委員会」と名づけたという。一九六六年十二月二十二日、ワルシャワ大学の黨員は、新執行部を選出するための会合を持つた。その席上、数人の教授は、コロコフスキー等を擁護し、敢えて反党的立場を明らかにしたが、ひとり彼を攻撃した教授がいた。アダム・シアフがその人である。「マルクス主義と個人」によつて不評をかつた彼が、本心からコロコフスキーに反対したのか、恐ら

くクリチコの威嚇に屈したのであらう。

以上が「コラコフスキー事件」前後の状況である。その後彼は、一九六六年まで大学にとどまつていた。ポーランドの知的生活の頹廃は、国民詩人アダム・ミキエヴィツチの戯曲 *Dziś* の上演禁止を契機に、白日のもとに曝された。ポーランド作家同盟ワルシワ支部は、同年二月二十九日に抗議集会を開き、再びコラコフスキーは演壇に立つて、当局の抑圧を激しく糾弾した。

はじめの憤病な抑圧的行為に抵抗を加えないと、その模倣者たちをして、さらにスケールの大きな抑圧へと駆り立てます。……わたしたちは、学問の間断なき破壊、その発展速度の妨害、自由な探究精神の制約を眼のあたりに見えています。わたしたちがいま祖国に所有しているものは、社会主義ではありません。それは、マルクス主義と共通するものを何も持つておりません。

三月二十五日、コラコフスキーは他の五人の教授とともに、「青年たちを墮落させた」という理由で、大学を解職される身となった。この事件は、彼の妻がユダア人であつたことから、ユダア系の人々に影響を与えずに措かなかつた。<sup>(2)</sup> 六八年十二月に、彼は政府からモントリオール大学の客員教授の地位を正式に認可され、祖国ポーランドを去つた。引き続き一年間カリフォルニアのバークレーで教鞭をとり、一九七〇年以降、オクスフォード大学で七年契約の研究教授の職を得て今日にいたつている。このポーランドの哲学者の経歴は、G・シュヴァーインの指摘しているとおり、「社会主義と非社会主義の権力圏のあいだの、現代の政治生活に決定的に刻み込まれている緊張関係に対して、また時として、両者のすぐれて人間らしい社会秩序と政治を実現しようとする要求に対して、社会主義的に統治されている国家における政治は、いかに理論的に自己証明し得るか<sup>(3)</sup>」という問題状況を提起しているのである。

ところで、コラコフスキーが西欧に広く知れ渡るようになったのは、彼の一連の論文が一卷本にまとめられ、『二者択一なき人間』としてドイツ語に訳されてからである。<sup>(4)</sup> 西欧の批評家たちはこそぞつて、本書に肯定的評価を与えた。すなわち、彼

らはその基底に、「マルクス主義の内批判」を確認し、それが「全体主義的スターリン主義の体験」と「マルクス主義における自由な傾向への探究」から生じたものであると理解した。したがって、コラコフスキーの批判の主要動因は「スターリン主義の体験に対する道徳的衝撃」と見なされ、しばしばカント、あるいは啓蒙主義への回帰として解釈されたのであつた。<sup>(5)</sup>

確かに、コラコフスキーは「目的がよければ手段を問わない」という考えを拒否し、カントの格率のひとつ、「各人は目標そのものとみなさるべし」を引用し、「共産主義という概念は……たんに手段としてではなく、目標それ自体とみなされるにふさわしい価値である」と強調している。<sup>(6)</sup>

共産主義は、遠い目標だけでなく、日々の目標でもあるという事実へ、また、両者の場合、人生の独立したすべての価値が含まれているという事実へ、思いがつのつてくると、このように理解された目標と結びつかないすべての手段は、新しい社会の建設からしめだされる。人間を虐待することは、そのことが、もつとも素朴な道徳感情を傷つけるからだけでなく、その性質からして、共産主義の課題に役立ちえないからこそ、是認されない。……共産主義者にとつては、共産主義だけでなく、共産主義にいたる道程もまた目標であるという意識を創ることである。この道程は、なんら目に見える境界をもたないので、なおさらそうである。——やはり、その道程自身も目標であり、「最終目的」というたんなる概念が、言葉通りに理解されると、神話的虚構にすぎない旅人の旅路とまつたく同じである。進化は、生れつきの法則にしたがつて起る。進化は、その終末点をではなく、発展の方向だけを知っている。<sup>(7)</sup>

このように、コラコフスキーは、スターリン主義的な犯罪的手段の助けをかりて権力を維持することは、共産主義建設を妨害するものであり、共産主義は何よりもまず、「社会生活内部での目標そのものである道徳律」を完成せしめるものでなければならぬ、と主張する。他の箇所でも、義務は義務があるがゆえに完遂されねばならぬ、というカント倫理を引き直して、「社会主義のための闘争の義務は、それが義務であること、すなわち、社会主義は各人の道徳的義務として実現されること以外の理由を持たない」。<sup>(8)</sup>「われわれはつねに、道徳的な諸動機によつて導かれるであろうが、理論的な意識によつて

導かれはしないだろう。……実践的決定とは、諸価値の選択、つまり、一つの道徳的な行為なのであつて、これに対しては、各人が個人的責任を引き受けるのである<sup>(9)</sup>」と述べられている。これは少なくとも理論的には、マルクスの逆倒であろう<sup>(10)</sup>。

ともかく彼は、無謬な機関的決定によるマルクス主義に向つて宣言する、「思惟の世俗主義化 (Laisierung) のために、つまりマルクス主義的神話と盲信に反対し、政治における宗教的・呪術的实践に反対し、かつ、なにもものにも拘束されない、非宗教的理性にたいする尊敬の念を再建するため戦う使命のまゝに、共產主義的知識人は立っている。……すべての神話に敵対している知識人の参加が、政治運動の再生をうるために企てられる努力として不可欠の前提である」と<sup>(11)</sup>。コラコフスキーにとつて最も重要なことは、正統マルクス主義者と他のマルクス主義者との区別ではなく、ヒューマニズムの「左派」と「右派」との区別である<sup>(12)</sup>。左派の知的姿勢の特徴は「過激な合理主義的思考、科学研究においてあらゆる神話をきっぱり拒否すること、世界観を容赦なく非宗教化すること、一貫した批判精神、完結された諸体系とか諸教説に対する不信、開かれた思考を心がけること、つまりすすんで公認の諸テーゼ、諸理論および諸方法を修正し、科学上の新事実を尊重すること、である。こういう姿勢は、科学上の他の立場に対する寛容と、あらゆる種類の非合理主義に対して宣戦布告する——攻撃戦争であろうとも——決意と結合し、科学的認識の大切さの確信と、社会的進化の確信とを結びつける」<sup>(13)</sup>。

「自己が聖徒であることを宣言する」ことなく、「現存する歴史的立場のどんなものでも、左派は神聖だと感じない。左派とは、現実にたいするかわることのない修正主義の態度 (die Haltung des permanenten Revisionismus gegenüber der Wirklichkeit) である」<sup>(14)</sup>。この「かわることのない修正主義」は、コラコフスキーの精神においては、積極的な一義的なものや最終的なものを規定しておらず、「具体的状況から歴史の展望的概念を發展させて行く」ものである<sup>(15)</sup>。したがつて、彼は「いわゆる《修正主義者》というよりむしろ、その社会・政治行動に関しては、《改革者》と言うことも可能であろう。いづれにせよ、火刑の薪は異端者のためときまつていて、異教徒のためでないことを熟知しているコラコフスキーは、スターリン主義

のイデオログは「彼の見解の一つすら修正する能力を持たない」し、かかる「政治生活における伝統的なスターリン主義の、唯一の二者択一をおしつける抑圧を打破する試み」<sup>(18)</sup>にみずから賭ける。したがつて、彼の諸論文は「修正主義的」疾風怒濤の時代」を特徴づけており、「偉大な洞察力と、いささか素朴なプロメテウス主義との居心地のよくない混淆、そしてそれが幾つかの箇所で、混乱した思考の結果を招いている」<sup>(19)</sup>。しかしながら、「完全な首尾一貫性は、実践的には狂信と同じ意味である」<sup>(20)</sup>と言ひ、「首尾一貫性を欠くことの礼讃」を敢えてする彼の面差しには、エラスムスの『痴愚神礼讃』をすら想起させないであろうか。

コロコフスキーは、歴史哲学的思弁、「進歩のデミウルゴス」に徹底して反対し、みずからの内面の葛藤を、「責任と歴史」のなかで、ある神父——ジュリアン・パンダの言う意味での——と彼の論敵である現実主義的革命家との仮空の会話に託している。神父は言う、「君たちは、君たち自身の歴史哲学のためにも、君たち自身の歴史のためにも、無制限の道徳的信用を要求するのだが、あいにく両方とも同様に、一步一步その破産が見えすいてしまう。君たちは、返して貰えるという、根拠のない希望によつて、軽率にも、すべて現実というモロツホの神に捧げる気であるが、責任の哲学を宣言する資格のあるのは、こういう君たちではなく、次のような人なのだ。すなわち、人間の歴史によつて発見され生産された財宝を、責任の意識で、どんな犠牲を払つても守りぬく人、したがつて——こういう財宝を戦場の外でしか守れぬ場合には——日々の諸闘争の混乱から遠ざかるという犠牲をも辞さぬ人、である」。論敵者は言う、「……完全装備のゴロツキ軍隊に向つて人間愛の説教をすればいくら役立つとも思ふのか。君が彼らに十戒を繰り返せば火が消えると思ふのか。神父は答える、「火あぶりの薪はシナイ山の両側で燃えている。私は君の道徳的優位を承認できるように、火の数を数えろ、と私に命令するのか。君が勝つとしても、それは歎わしい勝利であることだろう」。このように、神父は、論証を必要とせず、いわば是認のみを必要とする歴史主義と、その実践的成果とを手厳しく批判し、最後に、



神父は答える。「人類の道徳的な知的な生活が経済の投資と同一の諸原則で操縦されるなぞとは私は決して信じないだろう。明日、より良い成果を獲得するために今日節約する。だから、明日には真理が勝つように今日は虚偽に奉仕することができる。そして高潔のために進路を開いてやるために、今は犯罪をおかすことができる。人間がしばしば二つの悪のどちらかを選択せねばならぬことは私もわかっている。だが両方の可能性が相当悪いものであるときは、私は選択を差し控えるために全力をつくすであろう。こういうやり方であっても私は何かを選択しているのである——この何かとは例えば、人間が自分の置かれてある状況を自分で判断する権利である。これは決してつまらぬことではない。……われわれが関係している小部分の確実さにもとづいて決められるような決定が、いつでも最善の決定だろう。現実がわれわれからある決定を要求する場合、この決定は結局道徳的性格を持つていようから、人類発展のなかで形成されてきた不変の道徳的諸価値こそ、もつとも疑問のすくない手がかりである。いずれにせよ道徳的諸価値は、あらゆる歴史哲学よりも信頼に値する。これこそ私が、最終的に私の見解にとどまる理由である。

「何が起ころうともか」

「何が起ころうともか」<sup>(21)</sup>

この会話は未決のまま終つている。そして、コラコフスキー自身、神父の姿勢は降服であることを率直に認めている。

「だが、これを証明することが、ここでの私の狙いではないのであつて、この降服という理念が、一つの対決の結論である。しかもこの対決たるや、反スターリン主義的左翼の確信と、社会でこの確信を実現する見通しが閉塞している現実との、対決なのである」<sup>(22)</sup>。それゆえ、L・ラベッジが述べているように、「彼は、ポーランド十月革命からの敗北の長引いた期間中、自分の世界観の道徳的前提に忠実にとどまり、《何が起つたとしても》それらの傍にたざずんでいた」<sup>(23)</sup>。しかも、この神父と現実主義的革命家との対立は、最後の論文「司祭と道化師」に照応している。すなわち、「絶対的なものを獲得した哲学と、公認の絶対的なものを疑う哲学との対立は、不治であるように見える。人間生活のあらゆる分野で、保守主義と過激主義との対立が不治であるように見えるごとく。これは、司祭と道化師との対立である」<sup>(24)</sup>と。道化師は社会の一員でありながら、そのアウトサイダーであり、彼の哲学は、疑問の余地なく見えるものを、疑わしいと告発する哲学なのである。

それは、さまざまな極端な思考法のあいだを振り運動する。道化師の態度は、反対の考えのなかに、種々の正当な論拠がないかをつねに反省する。それゆえ、「本性そのものから弁証法的態度」である。

絶対的なものに反対する哲学に敵対的なのは、一つの特別な秩序づけだけである。つまり、存在する世界の多様性を完全に定式化してしまつた秩序、十分に完成された仕事の満足感を味つてしまつた秩序だけである。……司祭も道化師も精神に暴行する。司祭は教義問答に巻きこむことで、道化師は嘲弄の針で、王さまの宮廷には、道化師よりも司祭が多い。ちようど、王さまの国に、芸術家より警官が多いように。……われわれは、道化師の哲学を信奉することを、つまり、いかなる絶対的なものに対しても否定的な看視の態度をとることを宣言する。……これは、世界にかんして、次のような見方を選び取ることである。つまり、もつとも調整困難な人間行動の諸要素を、困難を排して徐々に調整できるような見通しを与える見方を、選び取ることである。すなわち、普遍的な寛容でない善意、狂信でない勇氣、無感動でない知性、盲目でない希望。これ以外の哲学の成果は、いづれも重要ではない」<sup>(25)</sup>。

コロコフスキーのイロニー的態度は明白である。ここで「司祭」をスターリン主義、あるいはゴムルカ政権と読みかえてもよい。思想的孤愁に沈んだ「道化師」は、やがて官廷から追われる憂き目にあう。半ば希望に充ち、半ば希望を喪失して、彷徨の日々、異郷の地にあつて「自由・正義・ポーランド」<sup>(26)</sup>を叫ぶ彼の胸中には、何か悲痛なものを感じさせる。その後、彼の思想はさらに変化を遂げて、マルクス主義からの離反を深めているようである。しかし、今はそれが問題なのではなく、彼のごときマルクス主義ヒューマニズムが、マルクス主義的現実政治の圧迫のなかにあつて、「時として弱く人目につかなくても、それでも、こわばつた組織、機関、風俗、精神的習慣および硬化した教義の圧迫を粉碎する、まさに希望にみちた運動である」<sup>(27)</sup>ことを証明することである。ギンター・バルチュがいみじくも言うように、「改革者は追放された、だが彼は依然としてそのままである。共産主義の道徳的建設を目指す彼の理念は、十分に深く根づいている。コロコフスキーは、さらに確固とした点で東欧のカミュー——模範的な反抗する模範的な人間である」<sup>(28)</sup>。

(一) R. K. Raine, "Poland: Intellectuals vs. The Party: A Report on the Kolakowski Case", *Dissent*, Vol. no. September-October, 1967, pp.

576-589.

(2) Leopold Labedz, "Kolakowski: On Marxism & Beyond", *Encounter*, Vol. XXII, no. 3, March, 1969, p. 78.(3) Gertjan Schwan, *Leszek Kolakowski: Eine marxistische Philosophie der Freiheit*, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer, 1971, S. 10.(4) Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternativen: Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit, Marxist zu sein*, übers. von Wanda Bronska-Pampuch, München, R. Piper & Co Verlag, 1960. 本書の英題は「*Man's Last Tower: A Marxist's Undertaking and Today*, trans. by Jane Zielenko Peel, New York, Grove Press, 1968. イギリス版は *Marxism and Beyond: On Historical Understanding and Individual Responsibility* となっているが、それぞれコミونسキーの真意を汲んだタイトルと言えよう。邦訳は「一部を除き」イェン訳からなれ、最も重要な第一論文を総タイトルに付している。「責任と自由」小森泰・古田耕作訳(類書書房)。(5) Schwan, *op. cit.*, S. 195.

(6) コラロフスキー、前掲書 一四二頁。

(7) 同右、二四九―二五一頁。

(8) 同右、九七頁。

(9) 同右、一一九頁。

(10) Arnold Künzli, *Über Marxismus hinaus: Beiträge zur Ideologiekritik*, Freiburg, Verlag Rombach & Co, 1969, S. 25.

(11) コラロフスキー前掲書 四八頁。

(12) 同右、一九頁。コラロフスキーは「左派」という概念についてつぎのように述べている。「私は、左派を、精神のおよび道徳的態度として特色づけらる。なぜなら、左派とは、なんら一定の政治的運動でも、政党でもなく、また、政党の総計でもない。左派とは、大なり小なり、ひとつひとつの政党とか運動に固有の特性であり、また、ひとりひとりの人間に、人間の行為および世界観に、固有の特性である」(同右、一六二頁)。

(13) 同右、一九頁。

(14) 同右、一六一頁。

(15) Alexander Schwan, "Leszek Kolakowski's Philosophie des permanenten Revisionismus," *Philosophisches Jahrbuch*, 75 Jg. 1967/68, Halbbd. I, S. 121.(16) Milovan Djilas, "Beyond Dogma", *Survey*, Vol. no. 1, Winter, 1971, p.187.

(17) コラロフスキー、前掲書 七八頁。

(18) 同右、七一頁。

(19) Labedz, *op. cit.*, p. 83.

(20) コラロフスキー前掲書 二五五頁。

- (21) 同右、六八一―六九頁。
- (22) 同右、八五頁。
- (23) Labedz, *op. cit.*, p. 83.
- (24) コロコフスキー、前掲書、二九五頁。
- (25) 同右、二九八―二九九頁。
- (26) Leszek Kolakowski, "Hope and Hopelessness", *Survey*, Vol. 17, no. 3, Summer, 1971, p. 51. 上の論文は「社会主義のソヴェト・キチンの構造的特徴を明らかにし」、「ソヴェト帝国」の専制体制を批判したものである。
- (27) コロコフスキー、前掲書、一七〇頁。
- (28) Günter Bartsch, "Kolakowski—der ausgestorbene Reformator", *Politische Studien*, 18 Jg. 1967, S. 296.