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

Title	〈反抗的人間〉の擁護のために： イデオロギーと暴力に対するカミュの立場
Sub Title	In Defense of "l'homme revolté" : Albert Camus's Case against Ideology and Violence
Author	奈良, 和重(Nara, Kazushige)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1974
Jtitle	法學研究 : 法律・ 政治・ 社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.47, No.3 (1974. 3) ,p.1- 33
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19740315-0001

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.

〈反抗的人間〉の擁護のために

――イデオロギーと暴力に対するカミュの立場――

奈良和重

わたしはアルジェに住んでいるとき、冬はいつも辛抱していた。というのは、一夜、二月の冷たく澄んだただ一夜のうちに、コンシュルの谷のアマンドの木々が白い花でおおわれることになるのを知っていたからだ。やがてそのか弱い雪がどんな潮風にも耐えるのを見て感歎した。だが、いつの年も、それはちょうど実を準備するのに必要なあいだだけ持ちこたえていた。

――カミュ「アマンドの木」――

一

文学活動それ自体を第一義的な目的とする作家、あるいは芸術家としての態度――それこそカミュが終生徹した、そして言葉と行動によつてみずから証明しようと試みたものであつた。「カミュは一九五〇年代に流行的であつた意味での、まさに

参加する作家（écrivain engagé）ではなかつた……。彼の要求は芸術家たることであつた」[1]からである。カミュにとつては、ジェルメーヌ・ブレが言うように、文学こそが本質的な人間活動であつて、自由、美、幸福への憧憬、移ろいゆく人間に生を価値あらしめようとする憧憬を表現するものであつたからだ。「〔文学〕は、それぞれ個人が社会的単位とか歴史進化における無意味な歯車以上のものである、存在の部分を明確にする。カミュの憤怒は、このような憧憬を破壊しようと脅迫した行動、イデオロギーのいかなるものによつても忽ちに惹き起こされた。彼の論説という論説はすべて、そうしたパースペクティヴにおいて真の、価値ある意味を獲得する。ヘーゲルーマルクス主義的歴史哲学との論争も、《故意に世界の永続性を形づくるもの、自然、海、丘、夕べの瞑想から切り離す》、つまり大地の美から切り離すような人生観に直面させられたときの、彼の絶望にその源泉がある。[2]」

ところで以上のことは、カミュが果たした政治的・思想的機能をいささかなりとも減じるものであろうか。むしろ、カミュが《ありきたり》の作家であれば、彼の政治的見解や批判は重要視されないであろうが、「一九四〇年の後期、あるいは一九五〇年の初期において、彼は文学者であると同様政治的な作家でもあり、しかも、自分の著書によつて人びとの政治意見に影響を与えようとした作家だつたのである。したがつて彼は、彼の企てに適つた規準によつて判断されねばならないのである」。[3]文学にやみがたく己れの愛着を覚えながらも、カミュはひとつの政治哲学を形成した所以である。[4]先に述べられた「ヘーゲルーマルクス主義との論争」は、文学的詩泉に発するがゆえに、すぐれて政治的意味を内含していたとも言えるであろう。そして、まさにそれが「サルトル＝カミュ論争」の核心をなすものであつて、ニコラ・シアルモンテが的確に論じているとおり、サルトル対カミュは「政治的論争」にほかならなかつたのである。[5]

この論争は、激情が去ればすべてはもとに戻つてしまう、といつた類いの問題ではない。ましてや、レイモン・アロンが幾分冷笑的に、「フランスやサン・ジェルマン・デ・プレ以外では、サルトル・カミュ論争のようなものはほとんど想像す

ることもできない。フランスでそれを可能にしている知的及び社会的諸条件は、イギリスやアメリカには存在していない」[6]と書いているほど、問題は単純であろうか。今日もなお、カミュが危惧したニヒリズムの精神的倒錯と神聖な狂気とが、暴力と解放の名のもとに戦慄すべき堕地獄を呈しているとき、サルトルかカミュか、いずれの側に賛成するか反対するか、という二者択一に無批判的ではあり得ない。この点で、モーリス・クランストンの「サルトル論」「カミュ論」[7]は、どちらが絶対的に正しいかといつた議論を取りかわさず、それぞれの作品にみずから語らしめ、クランストン自身の政治思想を透過させつつ、われわれに語り伝える手法によつて、両者を理解させることにあずかつて助けとなろう。わたくしは、カミュの「反抗」の政治思想に関する論文[8]を書いた後、フレッド・ウイルホイトの著書を翻訳したが、ここにこれらの所論をあわせて、ふたたびカミュのいう《反抗的人間》を採りあげ、《革命的人間》との対蹠的立場を明証しておきたい。

(1) Maurice Cranston, "Camus and Justice", in *The Mask of Politics and Other Essays*, London, Allen Lane, 1973, p. 111. カミュ自身はこう誌している。「ぼくは参加の文学より参加する人間の方がずつと好きだ。人生に勇気を、作品に才能を、ということ自体すでに悪くないことだ。そして作家は、自分が望むときに参加する。作家の価値はその行動にある」。『手帖』2 高畠正明訳（新潮社）一二七頁。

(2) Germaine Brée, *Camus*, New Brunswick, N. J., Rutgers University Press, 1961. p. 243 なお、引用文中《 》内は、カミュ「イレネの追放」『夏』滝田文彦訳（新潮世界文学48カミュI所収）一三五頁による。

(3) フィリップ・ソディ『アルベール・カミュ』安達昭雄訳（紀伊国屋書店）一八五―一八六頁。

(4) ある体系性をそなえた思想としての政治哲学を構築するという意味においては、カミュは政治哲学者でないことは勿論である。しかし、フレッド・ウイルホイトがトーマス・L・ソーソンの政治哲学の《機能的》定義に同意して述べているように、問題状況に対してある種の答えを提出しようと努力した思想家として、カミュは「現代の政治哲学において重要な人物」である。（『ニヒリズムを越えて――アルベール・カミュの政治思想』奈良和重訳〔慶応通信〕八―九頁）。さらに、ソーソンのカミュの政治思想に関するユニークな解釈としては、T・L・ソーソン『バイオポリティックス――生物・文化的進化の政治学』奈良和重訳（勁草書房）三三七―三四二頁参照。

(5) Nicola Chiaromonte, "Sartre Versus Camus ; A Politicel Quarrel", in Germaine Brée, ed., *Camus : A Collection of Critical Essays*, Englewood Cliffs. N. J., Prentice-Hall, Inc., 1962. pp. 31-37.

(6) レイモン・アロン『知識人とマルクス主義』小谷秀二郎訳　レイモン・アロン選集3（荒地出版社）七五頁。

（7）「カミュ論」は先に註(1)に掲げられた論文であるが、「サルトル論」は "Sartre and Violence," in Cranston. *op. cit.*, pp. 77-110. である。

（8）奈良和重「アルベール・カミュの〈反抗〉の政治思想」本誌第四十三巻第一号一一五―一三六頁。

二

一九六七年の夏、暴力の韜晦を曝露すると（demystification of violence）を主要テーマとする《解放の弁証法》会議がロンドンで開催された。[1] その時の主催者たちは、サルトルの『方法の問題』『聖ジュネ』『弁証法的理性批判』を抄訳した著書をあらわしている。『理性と暴力』[2]がそれであるが、その標題こそ、クランストンの言うように、サルトル哲学の内容を示唆する重要な意義がある。[3] 彼のサルトル論が「サルトルと暴力」と改題されていることは、さながら右の書と符合するかのようで興味深い。サルトルの後期作品に関しては、ここではR・D・レインおよびディヴィッド・クーパーから引用したいと思う。

ところで、ニーチェが「神は死んだ」と宣告して以来、われわれは人生を生きることの絶対的価値――それは世俗的、習慣的な道徳的諸価値に具現化されていた――に対する不信と絶望に陥つている。『嘔吐』におけるロカンタンが恐ろしい離脱状態の体験に投げ込まれたように、「肝腎なこと、それは偶然だというのである。ということは、定義すれば、存在とは必然でないという意味である。存在するとは単にそこにあるということである」。[4] 目的も理由もないわれわれの偶然性は、それゆえに人間は《自由》であるわけだが、人生の意味と理由とを、あるいは救いをみずからに与えるべく運命づけられることになつた。したがつて、「神の不在という深遠な意味がサルトル実存主義の核心にある。……サルトルは、彼の呼ぶ《回心》へ告白した信者である」。[5] この非宗教的な回心が、「芸術」から「政治」へ到る彼の哲学的思索に刻みつけられている。もうひとつ重要なことは、人間が自己を創りだすとき、他人から見られる眼ざしによつて自分自身を見ていること、

そして、他人に視線を向けようとする欲求との現象学的分析である。『存在と無』における人間の根源的な関係は、「他者の自由の尊重は空語である」「意識存在相互の関係の本質は共同存在（mitsein）ではなく、抗争である」[6]という結論に導かれた。《自由》と《共同存在》とは、未完の『自由への道』に揺曳しているが、これらは、サルトルがマルクス主義者へと回心してゆくにつれ、「政治的カテゴリー」へとラディカルに変貌を遂げる。

彼を苦悶させたひとつの問題は、共産党に参加すべきか否か、ということであつた。だが、彼は党の政治を支持しつつも、それを批判する苛立たしい同調者としてとどまつたままである。一九五七年に発表された『方法論の問題』は、「ここ二十年来マルクス主義の影は歴史を暗くしてきた。それは歴史とともに生きることをやめ、官僚的保守主義によつて変化を同一性に還元しようとしてきた」[7]と論断され、党の外側にいる左翼知識人に対して非スターリン化の哲学を提示するとともに、ブルジョワジーに対する新しい統一戦線のための理論的基礎を与えようと企てたものであつた。「このような公然たる精神をもつた目的は、『批判』の学問的関心をいささかも傷つけはしない。最善の政治理論家の多くは、かかる一層はるかな動機を抱いていた。哲学者と論争家とはしばしば同一人物なのである」[8]とクランストンによつて高く評価されてさえいる。しかしながら、実存主義が人間的現実への唯一の具体的接近であることを確信しつつも、サルトルは、それは一箇のイデオロギーにすぎず、「知の余白に生れた寄生的体系」であるとし、「マルクス主義的探究が人間学的な知の基盤として人間的次元（つまり実存的投企）を取りあげるようになるその日から、実存主義はもはやその存在理由をもたなくなるだろう」[9]と述べている。そして、

> マルクス主義はなおごく若いのであつて、ほとんど幼年期にあるといつてよいほどである。それはかろうじてやつと発展の緒についたばかりである。それを生んだ諸情況がいまだのりこえられていないため、マルクス主義は依然としてのりこえることはできない。実

存主義は、マルクス主義と同様に、具体的な諸総合を見出すために経験に接近する。これらの総合は動的で弁証法的な全体化の内部ではじめて考え得るものであり、この全体化は歴史であり、あるいはわれわれの今の立場である厳密に文化的な視点からすれば、哲学の現実世界化である。真理は生成する。それは現に生成しつつあり、将来も生成するであろう。それは、たえず自己自身を全体化する全体化である。(10)

この歴史の全体化運動において、多価的な世界のただなかにいるわれわれの責務とは、歴史が唯一つの全体的意味作用しか持たず、歴史を共同で形成する具体的な人間たちのなかに歴史が解消するような時期に、一歩ずつ近づいてゆくことである。サルトルは、半ば実存主義的な言辞を用いて強調する。自己自身を意識することによってプロレタリアートは「歴史的主体」となり、歴史のなかに自己自身を認知する、かかる認識を実践＝否定性の契機として、われわれは歴史へと投企する、投企された行動の意味は世界の現実性にあらわれ、全体化の過程のなかで真理を持つようになる、投企だけが歴史を、すなわち人間の創造性を説明することができるのだ、と。けだし、人間はその投企によって定義され、生活の真の構造は他者とのかかわりにおける、「労働と実践とによるたえざる自己産出」なのであるから。それは人間のたんなる欲求とか情念ではないけれども、われわれの抽象的思惟でさえ、この構造を分有し、「それらはたえず〈へ向って自己の外に〉という在り方をしている。これはわれわれが実存と呼ぶものである」(11)。それらは、経済的カテゴリーとともに、歴史の総体のなかに包括され、その意味が確定されなければならない。

以上のような実存主義とマルクス主義との融解は、後に『弁証法的理性批判』においていかなる理論展開を見せているか。錯綜した、しばしば両義的な命題によって構成された本書を、いかに簡潔に要約しようとしても至難な業だが、クランストンは、サルトルが導入している二つの基礎的概念――「稀少性」と「集団」――にわれわれの注意を喚起している。先ずサルトル（再びわれわれはレインとクーパーに依拠しているが）のつぎの言葉を銘記しておこう。

欲求と稀少性とは、集列的無力性のもとにあつては、集団の否定的可能性である。道具としてまた自由な人間的諸関係の場として、集団は可能的な実存様式である。誓約から出発して、人間たちは、彼らを〈集団の人間〉として生みだすことによつて集団を生みだす。他方では、集団はそのとき人間に新たな誕生をさずける。こうして集団は、稀少性の脅威にさらされている物質的分野を支配するための最も有効な道具であると同時に、人間たちを他者性から解放するための純粋な共同的自由でもある。(12)

人間関係の相互性は、例えば、私は私が他者を私の目的のための対象や道具として構成するその同じ行為によつて、私自身が彼の目的のための対象や道具であることを発見する、といわれるように、少なくともサルトルにとつては否定的な必然性として受け取られている。人間と人間との関係であれ、人間と物質との関係であれ、歴史における人間の基本的関係は《欲求＝稀少性》の相互関係であつて、稀少性の支配のもとでは、共同本質的存在は不可能である。相互性が稀少性によつて変容されているところでは、他者は余分なもの、余計なものとされ、対抗人間、反人間（contre-homme）とみなされるばかりか、他者の行動は「われわれの悪魔的分身である反人間の行動」なのである。こうしたことがわれわれの運命であるかぎり、サルトルによれば、悪を癒すことができず、それが「倫理の基礎」とならねばならない。人間に内面化された稀少性＝非人間性は、暴力と対抗暴力という対立相剋を惹き起さざるを得ず、まさにこれは「偶然的な必然性」である。

人間の実践は、それに対して人間および物質の「実践的＝惰性的」世界を構築して対抗するわけだが、その行為そのものが、意図に反する結果を生ぜしめ、人間を規定する弁証法となる。サルトルは、個人的実践から集団の共同的行為を通して集合体的存在へと移ってゆく運動を詳細に分析するが、そのために具体的な日常的状況を例示している。バスを待つている人びとの集まりは、孤独の多数性であり、集列体あるいは集列性と呼ばれるものである。バスの行列は孤立化の否定的相互性にすぎず、各人は他者に対してまさに余計ものなのである。マルクス自身も『資本論』のなかで、アトム化や物象化について、つまり諸個人の集列化された集合体について語つているが、十九世紀の労働者の闘争は「集列体としての多数性」

の否定として、「弁証法的経験のはじまり」であつた。集列性が人間関係の「遁走的他者性」によつて特徴づけられるとすれば、個人と集団との実践的弁証法、集列から集団的統合への変化はどのように行われるか。よりマルクス的に言うなら、資本主義の生産形態においては、生産手段の総体は他者としてのブルジョワジーに属し、集列という構造を与えられたプロレタリアートは、どのようにして階級的存在としての集団＝革命政党に変化するであろうか。

集団への参加は、ひとつの共同的な投企、ひとつの共同的な目的を通して行われる。ここにサルトルは「誓約」「暴力」「テロル」という概念を以て議論を展開する。すなわち、多数の自由が、集団の持続性の基礎を見出すための共同の実践をつくりだすとき、相互性は新しい形態を生みだす。この形態をサルトルは誓約と呼ぶ。しかしながら、誓約によつても、集団は集列へと分解する危険が存在し、それゆえに集団の持続性の条件は、かかる危険ないし内外の恐怖と闘い、これを否定することである。

> 集団が集列的溶解に対抗して生みだす矯正的行動である恐怖は、共同的自由の暴力によつて誘導されたテロルである。テロルとは、集団の成員にたいする絶対的暴力の君臨である。この変化の本質的基礎は、分散の可能的当事者として各人が集団のただなかで体験する死の危険である。誓約集団は、暴力の格位のもとにおける、媒介された相互性の共同的産物である。……私の誓約は彼および彼らに保証を与え、私が違犯した場合に私を抹殺する彼のまた彼らの権利としての、暴力をまねきよせる。……誓約集団の基本的構造は〈暴力＝テロル〉である。私は自分の身体の可能な粛清に自由に同意したからである。他者たちにたいする私の権利は、彼らにたいする私の義務であり、それ自体のうちに暗黙に私の可能的運命としての死を含んでいるのだ。(13)

ついでサルトルは、この集団の組織、職分、構造、過程についての考察に移るのだが、われわれにとつては、悪としての稀少性から集団の暴力への説明でもはや充分である。『批判』における集団的相互性は、確かにマルクス主義の諸要素が

周辺にちりばめられているとはいえ、『存在と無』における人間関係と同様な結論に到達している。サルトルが初期の教説に接近すれば、それだけマルクス主義から遠去らねばならないのか。ともかく、右のような理論的枠組は、第一にマルクス主義が人間関係を個人主義的な抗争と見なすことを拒否する点において、第二にサルトルの稀少性はマルクス主義の剰余価値と搾取の経済学に無縁である点において、両者の乖離性は明瞭である。サルトルは『方法の問題』において提起した本来の意図――マルクス主義の《人間化》次元――を忘却してしまつたのか。クランストンをして言わしめれば、サルトルの理論はマルクス主義の現代化を装いながらも、十九世紀から十七世紀の政治理論へと遡及し、あたかもホツブズ的世界であるかのような著しい類比性が指摘される。[14]「実存主義化されたマルクス主義」とは「徹底したサルトル理論」と言わざるを得ない。さらにそれは、集列性に対する集団の優位ということによつて、ブルジョワ社会に対する社会主義社会の優位を擁護するばかりでなく、スターリン主義的国家によつて行使されるテロルをも擁護することを可能ならしめる。[15]誓約とテロルによつて結合された集団は、多様な形態をとるであろうし、サルトル自身も、この研究の主要な関心が「何らかの特定の、階級の姿を明らかにすることではない」[16]と断わつているが、それにもかかわらず、それはいかなる集団にも遍在するものである。そしてそれが、意図的ではないにしても、理論的に、共産党に最も適切に利用可能なことも当然であろう。

『共産主義と平和』について、クランストンはひと言も触れていないけれども、サルトルの政治的態度を明確化するうえで言及しておくべきだろう。彼によれば、労働者階級の統一は、その集合体との歴史的に動く関係であつて、まさにこの統一化の組織が共産党である。労働者は回心によつて、党の行動のなかで自己の自由を肯定する。「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超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的現実を発見する。……〈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向つて、おのお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…」[17]。共産党は労働者の暴力によつて養われ、「労働者の暴力によつて表明され、実在化された意志」であり、その暴力は「積極的なヒューマニズム」であるといわれる。サルトルの絶対的権威を具えた〈党〉の立場が、メルロ＝ポンティによつて「ウルトラ・ボルシェヴィズム」[18]と断罪されたのは、なお記憶に新しい。

最後に、サルトルの暴力に対する態度を最も鮮明にあらわしている『地に呪われたる者』の「序文」に一言しておきたい。サルトルはフランツ・ファノンについて、「われわれが人間性を見出すのは、死と絶望の手前だ。この男は拷問と死の向う側に人間性を見出す。われわれはただ風を蒔いただけであつた。それを嵐に変えたのは彼である。暴力の息子であるこの男は、一瞬ごとに暴力のなかから彼の人間性を汲みとつてくる。われわれは彼を犠牲として人間となつた。彼はわれわれの犠牲において人間となる。新たな人間、われわれより上等の人間である」[19]と述べている。ファノンこそ、ソレルのファシスト的饒舌を除けば、エンゲルス以来初めて[20]、何が歴史の産婆役をつとめるかを明らかにした人間である。「燃えあがる暴力の時代」に生き、「暴力だけが暴力の痕跡を消滅させ得る」という真理を、そして「集団として殺人に対する狂熱」を持ちつづけている圧迫された人びとにとつて、「戦士の武器とは他でもない、彼の人間性そのものである。反乱の初期においては相手を殺さねはならないが、一人のヨーロッパ人をほうむることは一石二鳥であり、圧迫者と被圧迫者とを同時に抹殺することであるからだ。こうして一人の人間が死に、自由な一人の人間が生まれることになる」[21]こうした暴力への狂熱は、ファノン自身をはるかに凌駕し、彼の議論を歪曲していると言えないであろうか[22]。サルトルにかぎらず、暴力讃美の言辞は「ファシスト的エートスが再生しつつある」[23]予兆であるかも知れないが、「戦おう。他に武器がないならば、辛抱強く匕首をふるつても十分間に合うだろう」[24]と訴えている当の人に向つても、匕首が突きつけられていることを誰が疑い得ようか。

(1) この会議での主要報告は、ディヴィッド・クーパーによって編集されている。『解放の弁証法』由良君美他訳（せりか書房）。
(2) R・D・レイン、ディヴィッド・クーパー『理性と暴力――サルトル哲学入門』足立和浩訳（番町書房）。
(3) Maurice Cranston ed., *The New Left : Six Critical Essays*, London, The Bodley Head, 1970. におけるクランストンの "Forword," p. 82.
(4) サルトル『嘔吐』白井浩司訳（人文書院）二二六頁。
(5) "Sartre and Violence", p. 82.
(6) サルトル『存在と無』松浪信三郎訳（人文書院）第二分冊四六〇頁。
(7) レイン・クーパー、前掲書、五〇―五一頁。
(8) "Sartre and Violence", p. 95.
(9) レイン・クーパー、前掲書、六五頁。
(10) 同右、五一頁。
(11) 同右、八五頁。（サルトルは、かかる投企は「客観性への躍動」であり、この躍動を選択あるいは自由と呼び、これを「世界から遊離した非合理的な、または物神化された自由の導入」とみなすことは、機械論的な哲学の立場から生ずる、と強調する。しかしながら、クランストンによれば、投企とは、マルクス主義の必然性の理論に照らせば、「自由思想的」なものにとどまっている。"Sartre and Violence", p. 100.)
(12) 同右、二三七頁。
(13) 同右、一九四―一九五頁。
(14) "Sartre and Violence", p. 108. 「人間とは、人間を憎むべき対象に還元してしまう存在である」と認識するサルトルは、ホッブズよりも煩瑣な、精緻な論理を展開しているが、畢竟、「万人の万人に対する闘争」と変りない。例えば、「相互性としての闘争は、複数の了解の相互性の一機能である。もし敵対者たちの一人が了解するのをやめるなら、彼はたんに他者の操縦可能な一対象でしかなくなる。闘争においては、各個人は否定の否定であり、たんに対象としての彼の存在をのりこえようとするだけでなく、彼を対象としている他者を清算して彼自身の対象性を取り戻そうとするのである。かくして、敵対的否定は、各人のうちで一種の躓きとして把握される」（レイン・クーパー、前掲書、二五一頁）と述べられているごとくにである。
(15) "Sartre and Violence", pp. 109-110.
(16) レイン・クーパー、前掲書、一四七頁。
(17) サルトル「共産主義と平和」白井健三郎訳『シチュアシオン』Ⅵ所収（人文書院）二〇一―二〇二頁。
(18) M・メルロ＝ポンティ『弁証法の冒険』滝浦静雄他訳（みすず書房）一三七頁。なお、奈良和重「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」本誌第四十六巻第三号、三六―四一頁参照。
(19) フランツ・ファノン『地に呪われたる者』鈴木道彦・浦野衣子訳（みすず書房）フランツ・ファノン著作集3所収、一六頁。

(20) 同右、一〇頁。
(21) 同右、一五頁。
(22) "Sartre and Violence", p. 94.
(23) "The Mask of Politics", in Cranston, *op. cit.*, p. 12.
(24) ファノン、前掲書、九頁。

三

『結婚』の生きいきとした、リリカルなスタイルは、サルトルの陰湿な分泌物のような世界とまさに対照的である。(1)

ぼくは手ばなしでこの生を愛している。そしてそれについて自由に語りたい。それはぼくに、ぼくの人間の条件という矜持を与えてくれる。……この太陽、この海、青春に躍動するぼくの心、塩辛いぼくの身体、そして優しさと栄光が黄色と青の世界で落ち合うあの果てしない背景　。そうしたものを獲得することにこそ、ぼくは、ぼくの力と腕を振るわねばならない。ぼくは自分のなに一つ放棄したりはしない。ぼくは、いかなる仮面もつけたりはしない。ぼくには、生きることの難かしい知恵を忍耐強く学ぶだけでもじゅうぶんなのだ。それは世の人びとのあらゆる処世の術に、まさしく匹敵するものだ。……海の上は、真昼の巨大な沈黙だ。美しい存在はみな、己れの美にたいする当然の矜持をもっている。そして今日、世界は、あらゆるところで、思う存分己れの矜持を滲みださせているのだ。一切の生の悦びにとじこめることはできぬとたとえ知ってはいても、その世界を前にして、ぼくは、どうして生の悦びを否定しえよう？　幸福になることを恥じることはない。(2)

さらに、このエッセエには、ウイルホイトの指摘するとおり、カミュの個人的体験と同時に、彼の思想の主要モティーフが殆んど萌芽的に含まれている。(3) つぎの一節は、その根源的要素を見事に予示している。

大地との絆を感じ、幾らかの人間に愛を感じ、心が和合を見いだせる場所はいつでもあるものだと知ること。そこにはすでに、人間の唯一の生に対する多くの確信がある。むろんそれだけではじゅうぶんではないだろう。だが、あるときには、いつさいはこうした魂を熱望する。《そうだ、彼処だ、われわれが帰りゆくのは》と。プロチノスが希求していたかかる結合は、それをこの地上に見つけることはなんの不思議があろう？　一致（ユニテ）はここで、太陽と海の言葉で説明される。それは、その若さと偉大さをなす肉体の味わいによつて、心に感じられるのだ。ぼくは、超人間的な幸福はないし、一日一日が描く曲線をよそにして永遠はない、ということを学んだ。こうした取るに足らない本質的な恵み、こうした相対的な真理は、ぼくを感動させる唯一のものである。ほかのもの、《理想的なもの》、それを理解するにじゆうぶんな魂をぼくはもちあわせてはいない。獣の真似をしなければならないというわけではないが、天使たちの幸福に、ぼくは意味を認めないのだ。ぼくが知つているのはただ、この空がぼくよりも続くだろうということだけだ。そして、ぼくの死んだあとまで続くものを除いたら、一体なにを永遠と呼べばよいのだろう？　ぼくはここで、それぞれの条件におかれた被造物の自己満足を説明しているのではない。それはまつたく別のことだ。一人の人間であることは常に容易なことではない。まして一人の純粋な人間になることは、なおさら容易ではない。だが純粋であること、それはあの魂の国をふたたび見いだすことだ。魂の国では、世界の親近性が感じられるようになり、血の脈動が、あの二時の太陽の激しい脈動と重なりあう。祖国とは、いつもそれが失われたときはじめて識るものであるということは、周知の事実だ。自分自身のために余りに悩まされる人びとにとつては、故国とは、彼らを否定するものだ。ぼくは残酷になろうとしているのでもなければ、なにも誇張して見せたいわけでもない。だがつまるところ、この人生でぼくを否定するものは、まず、ぼくを殺すものだ。生を昂揚するいつさいは、同時にその不条理を増大させる。たつた一つのものだけが苦悩よりもさらに悲劇的であり、それは幸福な人間の生であることを、ぼくはアルジェリアの夏で識つた。[4] だがそれは、まさに一つのより偉大な生への道でもありうるだろう。というのは、それはごまかさぬことに通じているからだ。

汚れなき肉体の現世的幸福への欲求、生の価値に対する絶対的な誠実さと情熱的な肯定、そして人間の可能性への鋭い意識とその根源的な不条理に対する反抗――これらは、光に寄りそう影のごとく交錯しながら、後にカミュの小説や哲学的エッセエのなかで明晰化される。例えば、ウイルホイトは述べている、「不条理と具体的な官能的幸福との交錯したテーマ、それが『異邦人』に形式と実質を与えている。不条理な人間は、その単純な運命を生き抜き、現在の持続する各瞬間を使い

果たし、自分の実存にまったく忠実であり、最後には欺瞞と死に対して反逆しつつ、死の独房という狭い空間的、時間的範囲内においても、自己の悦びを養い続ける生の火花を見つけるのだ。ムルソーの物語は、道徳的教訓とか生きる模範をわれわれに与えようと意図したものではない。彼は不条理との出会いを超越していないからだ。しかもカミュにとっては、不条理というものはつねに彼の思想の出発点にすぎず、結論ではけっしてなかった[5]」と。同じように、山陵の頂に巨大な岩を転がして行き、その頂上から岩はまた平原に転がり落ち、それを再び転がして行く永遠の繰り返しを必然的宿命としてみずから引き受けたシジフォスは、「不条理な英雄の原型[6]」であるが、つぎのように感じる。その最後の言葉は、最初の言葉と同様に記憶にとどめるべきであろう[7]。

> シジフォスは、神々を否定し、岩を持ちあげる高次の忠実さをひとに教える。かれもまた、すべてよしと判断しているのだ。このとき以後もはや支配者をもたぬこの宇宙は、かれに不毛だともくだらぬとも思えない。この石の上の結晶のひとつひとつが、夜に充たされたこの山の鉱物質の輝きのひとつひとつが、それだけで、ひとつの世界をかたちづくる。頂上めがける闘争ただそれだけで、人間の心を充すのに充分たりるのだ。いまや、シジフォスは幸福なのだと想わねばならぬ[8]。

以上のように、激しい生への歓喜と悲痛な不条理という実存的現実は、カミュの純粋体験の奥深くに把えられて、さらにそれが人間と世界とに対する問いかけとなつて拡がつてゆく。すでに一九三八年頃に執筆された『カリギュラ』において、不条理を超克しようとする願望が、不可能なものを手に入れようとする全的な自由への要求という形であらわされている。「この世界はくだらぬものだ。そしてそのことがわかつた人間こそ、自由を獲得するのだ[9]」と皇帝カリギュラは主張する。彼の世界の不条理に対する反抗は、それ自体、破壊的ニヒリズムという反抗の不条理性を暗示している。この戯曲は、勿論政治的主題と直接的な関連はないけれども、そこにはやがて《抵抗運動》へ参加することになるカミュの思想方向を、われわ

れは窺うことができる。クランストンが言うように「カリギュラはこの戯曲の主人公ではない。著者の声は、彼に反対する人びと、とくにケレアのうちに聞かれる。そして彼らの立場は単純である。つまり、カリギュラが悪いという合理的な論議を証明する手だては無いのだ。彼は拒絶されることはできない。それにもかかわらず、彼は抵抗されねばならない」[10]。そして占領期間中に書かれた流暢なエッセエ『ドイツの友への手紙』のなかで、カミュは、ナチズムの暴力とニヒリズムに対する反抗を力強く表現している[11]。

どこに相違があつたか？　それはきみたちが、軽々しく絶望することを承諾し、私が絶対にそれに同意しなかつたことである。きみたちは、きみたち自身その不正に加わつたほど、人間の条件の不正を充分に認めていたが、私は、その考えとは逆に、人間は永遠の不正に対して闘うために正義を肯定すべきであり、不幸な世界に対して抗議するために幸福を創造すべきであると思つたのだ。なぜならきみたちは、絶望に酔い、絶望を原理にまで高めて、絶望から自分を解放し、人間の作つたものを破壊し、人間の根源的な悲惨を完成するため人間に対して闘うことを承諾したからだ。だが私は、この絶望とこの拷問された世界とを肯定することを拒否し、ただ、人間がその悲痛な運命との闘争をはじめるために、連帯責任をふたたび見出すことを望んだのだ。

私は、きみたちとは反対に、大地に忠実であるために正義をえらんだ。この世界には最高の意味がないということを、私は信じつづける。しかしこの世界のうちにあるなにかが意味を持つていることを知つている。それは人間である。なぜなら人間こそ、意味を持つことを要求されている唯一の存在だからだ。この世界には、少なくとも人間という真理がある。われわれの仕事は、運命そのものに立向う理由を人間に与えることである。ところで、人間は、人間以外の理由を持たない。もしも、生活から人々がつくりあげる思想を救おうとすれば、救わねばならないものは人間である[12]。

『ドイツの友への手紙』は、あたかも自分に語りかけるような調子で、「われわれの時代の問題が価値の再創造という問題であるかぎり、カミュはそのことに非常に感動的な解答を与えている」[13]かに思える。しかもそれは、『ベスト』や『反抗的人間に生命を与えている社会的人間がかかわる連帯と尊厳の世界への、いわば連環をなしていることに注目しなければな

らない。さらに、アルジェの左翼新聞《アルジェ・レピュブリカン》紙において人民戦線を支援し、フランスの植民地政策を批判し、戦後間もなくは《闘争(コンバ)》紙において《抵抗から革命へ》というスローガンを支持するなど、こうしたジャーナリズム活動を考えあわせるとき、カミュは孤立したロマン的個人主義者でも、ナイーヴな快楽主義者でもなく、ましてや占領の体験によつて政治的コミットメントに回心したわけでもけつしてなかつた。事実、「彼は一度たりとも《回心》させられたりしなかつた――そしてこれが、改宗者の気質をもつたサルトルやジッドのごとき知識人たちから彼を区別する唯一のものである。道徳的・政治的問題に対するカミュの態度は、生涯にわたつてきわめて辛抱強く、かつ首尾一貫していた」[14]。われわれは、『ペスト』の受難劇のなかで、アルジェリアのオランに流行した腺ペストと闘う人びと、とりわけ主役を演ずる医師ベルナール・リウーにこれをはつきり認めることができるだろう。

『ペスト』は明らかにひとつの寓意である。ドイツのフランス占領、ナチ全体主義、あるいはより一般的に、反人間的なイデオロギー的抽象化、人間の本質的な悪……と解釈はさまざまである。しかしながら、カミュの関心は抽象的モラリズムにあつたのではなく、人間の条件における具体的な行動について、何が正しいかを記録することであつたということを心にとどめておくべきである。「ペスト――死と悪――は決して完全に根絶されないものだ。しかし、反抗――悪疫に対する積極的な闘争――は真正な人類にいたる途である。人びとの苦しんでいる世界を、リウーが頑強に受け容れるのを拒むのが、『ペスト』における反抗の象徴である。……反抗は死、苦悩、抑圧に対するヒューマニティの対立という名において、明白に正当化された」[15]のである。リュー博士はカミュ自身であり、まさに《反抗的人間》である。カミュはつぎのように書いている。「あらゆる反抗者は、圧迫者の前に立ちはだかるというただ一つの行動で、生命を弁護し、隷属、虚言、テロリズムと闘いはじめる。そして瞬間的につぎのことを認める。すなわち、これら三つの禍いが、人間たちを沈黙させ、お互いに相手を解らなくさせ、また宿命と格闘する者同士の永続的相互理解という、ニヒリズムから人間を救いうる唯一の価

値のなかに、人間たちの姿が見られなくなるということを」[16]と。

しかも反抗的人間は、「神なき聖者」たろうとはしない。ペストを神のつかわされた災害であると説教するジェスイットのパヌルー神父とともに、無辜のあどけない少年が死んでゆくのを見守っていたリウーは、激しい憤りを抑えられない。

「それはわかります」と、パヌルーはつぶやいた。「まったく憤りたくなるようなことです。しかし、それはつまり、それがわれわれの尺度を越えたことだからです。しかし、おそらくわれわれは、自分たちに理解できないことを愛さねばならないのです」

リウーははいきなり上体をぐっと伸ばした。彼はそのとき身のうちに感じえたかぎりの力と情熱をこめて、じっとパヌルーの顔を見つめ、そして頭を振った。

「そんなことはありません」と、彼はいった。「僕は愛というものをもっと違ったふうに考えています。そうして、子供たちが責めさいなまれるように作られたこんな世界を愛することなどは、死んでも肯んじません」

パヌルーの顔を一抹惑乱したような影がかすめた。「ほんとにリウーさん」と、哀しげに彼はつぶやいた。「私には今やっとわかりました、恩寵といわれるものはどういうことか」

……

「それは僕にはないものです、確かに。しかし、僕はそんなことをあなたと議論したいとは思いません。われわれは一緒に働いているんです。冒瀆や祈禱を越えてわれわれを結びつける何ものかのために。それだけが重要な点です」

パヌルーはリウーのそばへ腰をおろした。彼は感動した様子であった。

「そうです」と、彼はいった。「確かに、あなたもまた人類の救済のために働いていられるのです」

リウーはしいてほほえもうとした。

「人類の救済なんて、大袈裟すぎる言葉ですよ、僕には。僕はそんな大それたことは考えていません、人間の健康ということが、僕の関心の対象なんです。まず第一に健康です」

またカミュは、かつて革命的知識人であったタルーに、リウーとの「友情の時間」に自分もペスト患者であることを知

り、「人を死なせたり、死なせることを正当化したりする、いつさいのものを拒否しようと決心し」「災害を限定するように、あらゆる場合に犠牲者の側に立つことをきめた」と告白させ、語り終つて、

「結局」と、淡々たる調子で、タルーはいつた。「僕が心をひかれるのは、どうすれば聖者になれるかという問題だ」
「だつて、君は神を信じないんだろう」
「だからさ。人は神によらずして聖者になりうるか――これが、今日僕の知つている唯一の具体的な問題だ」
……
「あるいはね」と、リウーは答えた。「しかし、とにかくね、僕は自分で敗北者のほうにずつと連帯感を感じるんだ、聖者なんていうものよりも。僕にはどうもヒロイズムや聖者の徳などというものを望む気持はないと思う。僕が心をひかれるのは、人間であるということだ」「そうさ、僕たちは同じものを求めているんだ。しかし僕のほうが野心は小さいね」[17]

かくて、『ペスト』の物語は、日常的現実のただなかで、つまりペストのなかで、死と不条理とに断固として対決する人間の、純粋に人間であり、人間でありたいと希求するヒューマニズムを如実にあらわしている。反抗的人間とは、「すべての解答が人間的、つまり理性によつて述べられているような人間的世界を要求する者」である。そして、「反抗がわれわれの歴史的現実なのである。現実逃避としないかぎり、そこにわれわれの価値を発見しなければならない」[18]。ウイルホイトが強調するように、「この顕著なヒューマニズムこそ、人間の条件についての明晰な、開かれた、実存的意識から結論を抽きだす刻苦精励の努力のたまものなのだが、まさにそこからカミュが時代の政治的混迷に対して批判の眼をもつて眺め、希望の政治をめざす途を指し示そうとこころざした姿勢なのであつた」[19]。リウー博士は、「《カミュ的》とでも呼びうるような種類のヒュマニタリアン」である[20]。それゆえに、われわれはカミュ自身の政治的実践を顧みて、「『ペスト』は二十世紀の政治闘争の中にあつて、静寂主義に対してではなく、中庸に対してなされた一つの訴えである」[21]と言つてよい。けだし、反抗的人

間は現実に対して、否(ノン)と言う人間であると同時に、諾(ウィ)と言う人間でもあるからだ。(22)

(1) カミュに特徴的なスタイルとして、クランストンはつぎの文章を引用しているが、それは『結婚』ではなく、『夏』の「チパサに帰る」にあるもので、明らかに彼の間違いである。「液体のような朝が、清らかな海の上にまばゆくのぼった。瞳のように清々しく、水に幾度も洗い返され、洗濯を重ねることによつて、ごく細く明るい横糸にまで還元された空から震える光線が降つて来て、一軒一軒の家、一本一本の木に、眼にしみるようなある模様、驚歎したある新しさを与えるのだった。世界の朝に、大地はこれと同じような光のうちに湧き出たのにちがいなかつた」(『夏』前出、一四八頁)。

(2) カミュ「チパサでの結婚」『結婚』高畠正明訳(カミュI所収)六四頁。

(3) ウイルホルト、前掲書、二四頁。

(4) カミュ「アルジェの夏」『結婚』八二―八三頁。

(5) ウイルホイト、前掲書、五八頁。

(6) 同右、四六頁。

(7) Cranston, "Camus and Justice", p. 119.

(8) カミュ『シーシュポスの神話』清水徹訳(新潮世界文学全集49カミュII所収)三八九―三九〇頁。

(9) カミュ『カリギュラ』渡辺守章訳(カミュII所収)一八頁。

(10) "Camus and Justice", p. 123.

(11) Ibid., pp. 123-124. およびウイルホイト、前掲書、七三―七四頁参照。

(12) カミュ『ドイツの友への手紙』白井浩司訳『不条理と反抗』(人文書院)所収、一三五―一三六頁。

(34) ソディ、前掲書、一〇六頁。

(14) "Camus and Justice", p. 124.

(15) ウイルホイト、前掲書、八一頁。

(16) カミュ『反抗的人間』佐藤朔・白井浩司訳カミュII所収)六五一頁。

(17) カミュ『ペスト』宮崎嶺雄訳(カミュI所収)四〇五頁および四三六―四三七頁。(これらはいずれも、クランストン、ウイルホイトによつて引用されている。"Camus and Justice", p. 128. ウイルホイト、前掲書、七八―七九頁および八八―八九頁)。

(18) 『反抗的人間』四二六頁。

(19) ウイルホイト、前掲書、一三九頁。

(20) "Camus and Justice," p. 127.

(21) ソディ、前掲書、一三四頁。

（22）『反抗的人間』四一九頁。

四

「われ反抗す、ゆえにわれあり」というカミュの命題は、思考の領域におけるデカルトの「われ思う（コギト）と同じく、行動の領域において反抗が第一の明証となることを示している」[1]。反抗は、主人に対する奴隷のそれのように、「個人がまもろうとする価値は、彼だけのものではない。価値をつくるには、少なくともすべての人が必要である。反抗においては、人間は他人のなかへ、自己を超越させる。この見地からすれば、人間の連帯は形而上的である」[2]という意味で、形而上的である。「形而上的反抗とは、人間がその条件に対し、また全創造に対して立ち上る行動である」[3]。それは世界を統一し支配しようとする精神的衝迫であるかぎり、旧約聖書の時代とともに古く、人類の歴史は相次ぐ反抗の歴史と見られよう。

しかしながら、形而上的反抗が一貫した形で思想史にあらわれてくるのは、十八世紀になつてからである。爾来、神の《恩寵の王国》に代つて、人間の《正義の王国》を築こうとする必死の努力は、怖るべきニヒリズムの結果を伴つて、現代に影響を及ぼしている。「神を殺し、教会を建立すること、これが反抗の、不断の矛盾した運動である」[4]。カミュは、過去一世紀半にわたる形而上的反抗とニヒリズムの発展を、マルキ・ド・サド、ランボー、ロートレアモン、シュールリアリスト、ドストエフスキー、ニーチェなどの多彩な思想に跡づける。かかる形而上学的反抗の「論理的帰結」として歴史に受肉化された革命的行動が「歴史的反抗」である。『反抗的人間』は、歴史的反抗の思想的、歴史的分析をめざしているが、すでに述べたように、これがサルトル＝カミュ論争の発端となつたようにマルクス主義のイデオロギー批判に強調が置かれているのである。以下にその論点を要約しておきたい。

一七九三年一月二十一日のルイ十六世の処刑は「歴史の世俗化とキリスト教的神の非肉体化」を象徴している。それ以

後、真理、正義、理性が新しい神となつた。「美徳か恐怖政治か」を叫ぶ司祭サン＝ジュストは、サドが個人的テロリズムを正当化したように、国家的テロリズムを正当化して、「ギロチンの共和国」を創造する。マラーは、創造するために殺人が必要なことを毎夜、地下室の奥で、蠟燭の灯のもとで書きつづけた。反抗がその論理を極端まで進め、反抗の根源とたち切られ、具体的なモラルを持たなくなつたときから、ニヒリズムの革命となる。最高存在に身を捧げた者は、他人を殺すのみか、自己の破壊に転じることをフランス革命は証明してみせた。「……ジァコバンの党に、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たてようと試みる。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つた」[5]。

このカエサルを哲学的に正当化し、強化したのが、まさに「ナポレオン的哲学者ヘーゲル」である。彼は、ジァコバンの抽象的普遍を世界の生成のなかに導入して、具体的普遍に置きかえる。弁証法の哲学においては、理性が歴史に内在化され、いつさいの真理と価値が歴史化されて、権力意志の闘争に要約される歴史観が完成される。こうして、歴史が行動の準則（有効性）となり、赤裸々の権力に委ねられ、暴力が勝利者となる。「征服者はつねに正しい、というのがこの十九世紀ドイツ最大の思想体系から引きだしうる教訓の一つである」[6]とカミュは断言する。歴史を神格化したヘーゲルは、彼自身とともにナポレオンを神格化し、ニヒリスティックな順応主義を曝露するが、イエナの戦いの栄光は、ワーテルローの敗北後またたく間に空虚となつた。しかし、ヘーゲルの精神は、多くの継承者たちに曳きづられて行く。マルクスの革命的予言は「ドイツ観念論と、フランスに起つた反乱から生まれたのである」[7]。カミュはつぎのように述べている。

マルクスの予言は革命的である。なぜなら彼は、啓蒙思想によつてはじめられた否定の運動を完成しているからだ。ジァコバン党員たちは、個人的神という超越を破壊するが、それに代えて原理という超越をもつてくるのである。マルクスは、原理の超越をも破壊しながら、現代の無神論の基礎をきずく。一七八九年に、信仰は理性によつておきかえられる。しかしこの理性そのものも、固定され

ば超越的なものになる。ヘーゲルよりももつと急進的なマルクスは、理性の超越を破壊し、歴史のなかに投げこんでしまう。彼ら以前においては、理性は調節を司るものであつたが、いまや征服するものとなつたのだ。マルクスはヘーゲル以上にさきに進み、ヘーゲルを観念論者とみなすふりをする……。マルクスの論拠は、まさに精神の支配が、あるやり方で、超歴史的な価値を復旧するという点である。『資本論』は、支配と服従の弁証法を採用するが、経済的自治が自意識に、コミュニズムの出現が絶対的な精神の最終的支配に、とつて代る。(8)

カミュはマルクス主義を検討する際、「予言という角度からのみ」接近するよう自己限定している。予言的マルクス主義こそ、その内容が崩れ去つても、なお「イデオロギー帝国全体に押しつけられた教義」(9)の信仰となつているからにほかならない。ついでながら述べておくが、マルクスのメシア的ユートピアの根底にある「倫理的要求がマルクスの真の偉大さをなしている」(10)ことを、カミュは率直に認めている。すなわち、労働を商品化し物化する特権的ブルジョワ階級を告発する真の反抗者としてのマルクスを、である。カミュの見解によれば、マルクスはブルジョワ的予言者であるとともに、革命的予言者である。そして、ヘーゲルを媒介としてキリスト教的歴史哲学（起源から終末への歴史発展、歴史の法則性、全体性としての歴史的精神）と十九世紀のブルジョワ思想（歴史の進歩への信仰、科学・技術・生産への跪拝）、さらにブルジョワ経済学（とくにリカードの労働価値説）を受容した。マルクスの独自性は、これら諸要素を保持しつつ、歴史の弁証法を生産諸関係の発展のうちに把握したことである。かくて、ブルジョワ的生産の基礎のみが革命的であることから、プロレタリアートは非人間的な条件に追いこまれ、生産的論理そのものによつて、最終的には暴力によつて、人間的な目的の王国を設立する、とマルクスは予言したわけである。

しかし、予言は、歴史の事実によつて誤りであることが証明された。現代世界の経済的進展は、資本の無限の集中とプロレタリアートの無限の拡大とを生ぜしめず、階級闘争も革命的運動も、マルクスの予言どおりには起らなかつた。プロレタリ

アートの歴史的使命という観念は、現在まで具体化されず、第二インターナショナルの失敗は、それが階級とは別に祖国を持つていることを証明したのだ。結局、科学的社会主義は科学的でなく、独断論的であつたからである。

もし理論が、経済によつて決定されるなら、理論は過去の生産を説明できるが、単に蓋然的にとどまる未来は説明できない。史的唯物論の仕事は、現社会の批判をうちたてることでしかありえない。未来の社会については、推測しか下すことができないだろうが、そのとき科学精神は危殆に瀕しよう。……マルクスやマルキストは、彼らの仮定と科学的方法を台なしにして、未来とコミュニズムを無責任に予言したのだ。

この予言は、絶対をふりまわすことをやめたとき、科学的となりえた。マルキシズムは科学ではない。せいぜい科学主義的である。それは探究と思想と反抗すらの豊かな道具である科学的理性、そしてあらゆる原理を否定するドイツ観念論によつて創造された歴史的理性との間に生じた深い分裂を明確化する。(11)

カミュは言う、科学的理性を予言に奉仕させることによつて成り立つている原理には、神秘的なところが一つもなく、それは権威ある原理と呼ばれるものだ——死んだ信仰に生きた理性を服従させたり、時の権力維持に精神の自由を服従させようとするときに、この教会を導くのが、この権威ある原理である、と。「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、太陽を否定し、自由人を辱しめるだろう」。(12)

レーニンとロシア革命とともに「正義の帝国主義」が生まれる。「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、

たえざる苦悩、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――に転ずる瞬間がやってくる。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」[13]。スターリンにいたるや、プロレタリアートの独裁と全体主義的党は、歴史のために不正と暴力の政治的手段が強制収容所のごとき抑圧機関としてあらわれ、組織的殺人や合理的恐怖政治が行われる。「マルクス主義は人間に関しては有罪の、歴史に関しては潔白の教義である。権力から遠く離れてのその歴史の解釈は、革命的暴力だった。権力の頂点に立つとき、それは合法的暴力、すなわち恐怖政治と裁判になる」[14]ことを、スターリンは歴史的現実とした。歴史は彼に潔白を宣する。しかし、裁く者が、今度は裁かれるときが来るであろう。

> 彼がもはや歴史を正しく読みとっていなかったと信じるべきだろうか。じつさい彼の敗北と死が、そのことを証明している。それゆえ今日、彼を裁いた者たちが明日は裏切者とならず、歴史の地獄に堕ちた人々が呻吟するセメントの地下室へ、彼らの法廷の高みから、真っ逆様に落ちこまないことを誰が保証するだろうか。彼らの無謬的明察がこれを保証してはいる。誰がこのことを証明するのか。彼らの永久の成功である。裁判の世界は成功と潔白が互いに相手を認証しあい、すべての鏡が欺瞞を映す円形の世界である。[15]

カミュがこう書いたのは一九五一年のことである。

マルクス主義（あるいはサルトル）の革命的イデオロギーに代つてカミュは何を提示しようとするか。むしろ彼は最初に、「反抗は何物も創造しないから、外観は消極的だが、人間の裡にあるつねにまもるべきものを啓示しているがゆえに、ほんとうは積極的なのである」[16]と断わっているように、真正なる反抗とは何か、を繰り返すことによって既成のイデオロギーのニヒリズムを拒絶する。「二十世紀の革命は、ニヒリズムを避け、歴史をもつて神の代りとしつつ、真の反抗に忠実だと思い込んでいる。革命は、じつさいにおいて、ニヒリズムを強化し、反抗を裏切つている」[17]。すなわち、歴史は価値の源泉で

はなく、ニヒリズムの源泉であり、純粋に歴史的な思想はニヒリズムそのものなのである。したがつて、「歴史を、歴史のみをえらぶこと。それは反抗そのものの教訓に反対して、ニヒリズムをえらぶことである」[18]。反抗とは、あらゆる存在の全否定でも、絶対的自由でもなく、同時に諾（ウイ）と否（ノン）とを叫ぶことであつた。すべてか無かという態度は、人間性の否定となり、反抗の自己否定にほかならない。逆に、「反逆は、人間が事物として扱われること、単なる歴史に還元されることの拒絶である。反抗は、権力の世界ではとらえられぬ、万人の共通の人間性を肯定する」[19]。カミュは、反抗と歴史について一層明確に述べている。

> 反抗者は、歴史を絶対化するどころか、己れ自身の性質について抱く観念の名において、歴史を拒否し、歴史に異議を申立てる。彼は自分の条件を拒絶する。そしてその条件の大部分は歴史的なのである。不正、一時性、死などは歴史のなかに歴然としてある。たしかに反抗者は、彼をとりかこむ歴史を否定しない。彼は歴史のなかで自己を肯定しようとする。だが、芸術家が現実に対するように、彼は現実に対するので、歴史から逃げだすのではなく、歴史を押しやるのだ。一瞬たりとも、歴史を絶対化しない。……革命的と自称する精神に特有の瞞着は、……絶対的正義の約束のもとに、永久的不正、きりのない妥協、卑劣などを受け容れさせる。反抗自身は、相対的正義しか願わず、相対的正義と釣合つた確実な厳密しか約束することができない。反抗は、人類の共同体が建つ境界に荷担する。その世界は相対の世界である[20]。

こうした「相対的なものへの積極的な同意」こそ、革命が創造的になるための道徳的準則を要請するであろう。そしてそのために、人間の自由、相互理解とコミュニケーションが保証されねばならない。人間と他人の自由を破壊する権利は誰にも無く、絶対的沈黙を強いる暴力と殺人は追放されねばならない。「あいまいと誤解は死を招く。明白な言語、単純なことばのみが、この死を救うことができる。あらゆる悲劇のクライマックスは、他人のことばが主人公たちの耳にはいらない点である」[21]。カミュは、対話の文明（*civilization du dialogue*）を創造しようと願つていた、とウイルホイトが指示しているが[22]、ここ

にサルトルの「自我―他者」ではなく、マルティン・ブーバーのいう「我―汝」の対話的関係が想起されてよいであろう。[23]

ところで、真生なる反抗は暴力を拒絶するが、カミュは、必ずしもつねに暴力を否定しているわけではなく、絶対的な非暴力を弁護したことはなかつた。殺人あるいは暴力は、例えば反乱のような例外的な場合、他の暴力と対立する極端な限界においてのみ正当と認められることが可能である。ただし、「反抗者が殺人を行うようになれば、殺人行為と自分とを一致させる方法はただ一つしかない。自分の死と犠牲を承知することである。殺人が不可能であることを明らかにするために、彼は殺して死ぬのである。……獄中におけるカリャーエフの静かな幸福、断頭台に進むサン＝ジュストの平静さは、このように説明される。このぎりぎりの境目のかなたに矛盾とニヒリズムがはじまる」[24]ということを銘記しておくべきであろう。「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」[25]と言うカリャーエフは、「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〔心優しき殺害者たち〕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」[26]とカミュは讃辞を惜しまない。だが、彼の基本的な態度はつぎの言葉に明示されているとおりである。「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《それは手段だ》と答える」[27]と。

かくて、近代的プロメテウスの旅路を辿つた後、カミュは「中庸の女神で、過激の宿敵であるネメシス」[28]のもとに帰りゆく。彼の支持するサンディカリズム的社会主義は、ドイツ的社会主義と小止みなく闘つてきた。第一インターの歴史は、ドイツ的イデオロギーと地中海精神との、過激と中庸との闘争史である。反抗的人間は、革命的人間に向つてこう宣言する。「最も極端な錯乱状態にあつても、自己の限界を見いだし、必要とあれば、カリャーエフのように自己を犠牲にする。中庸は

反抗の逆ではない、反抗は中庸であり、歴史と歴史の混乱を通じて、中庸を命じ、擁護し、再創造する。……中庸とは、知性によつて永久に惹起され、支配される不断の闘争である[29]」と。『反抗的人間』は、血腥い「集団への誓約」ではなく、知性的な「中庸への誓願」である[30]。

(1) 『反抗的人間』四二七頁。
(2) 同右、四二三頁。
(3) 同右、四二八頁。
(4) 同右、四九五―四九六頁。
(5) 同右、五一九頁。
(6) 同右、五二二頁。
(7) 同右、五六九頁。
(8) 同右、五七九―五八〇頁。
(9) 同右、六〇二頁。
(10) 同右、五八七頁。

現代のいわゆる《疎外された労働》に対するカミュの憂慮は、つぎの言葉に如実に示されていよう。「資本主義社会と革命的社会は、産業的生産という同一の手段と、同一の約束に服従しているかぎり、同じものにすぎない。産業社会は、労働者に創造者の誇りをふたたびあたえることで、つまり、生産品と同様、労働自身に興味と思索を用いさせてはじめて、文明への道を開くことができるだろう」(同右、六四三頁)。また、シモーヌ・ヴェイユの『労働条件』を引照しつつ、労働の合理化が労働者をいかに非人間化するものであるか、資本主義と社会主義のいかんを問わず、技術文明の不幸を鋭く突いている(同右、五九四頁)。

(11) 同右、五九八頁。
(12) 同右、五九〇―五九一頁。
(13) 同右、六〇九頁。
(14) 同右、六一六頁。
(15) 同右、六一七頁。
(16) 同右、四二四頁。
(17) 同右、六五五頁。

(18) 同右、六二〇頁。
(19) 同右、六二三頁。
(20) 同右、六五六頁。
(21) 同右、六五一頁。ここで、カミュは『誤解』を示唆していることは明らかである（ウイルホイト、前掲書、九〇―九二頁）。
(22) ウイルホイト、前掲書、一三九頁。
(23) 同右、九三―九六頁参照。なお、ジョン・クルィックシアンクも「カミュへの献辞」において、同様にカミュとブーバーとの類同性を指摘している。John Cruickshank, "A Tribute to Albert Camus", in *Albert Camus and the Literature of Revolt*, New York, Oxford University Press 1960, p. xix.
(24) 『反抗的人間』六四九―六五〇頁。『反抗的人間』を執筆中、カミュは、一九〇五年のロシアを舞台として、ツァーリ専制に反抗する暗殺者たち、カリャーエフを中心とする人びとの戯曲『正義の人びと』（白井健三郎訳カミュII所収）を書いた。（なお、奈良和重「アルベール・カミュの〈反抗〉の政治思想」一二八―一三一頁、およびウイルホイト、前掲書、一五四―一五七頁参照）。
(25) 『正義の人びと』二九六頁。
(26) 『反抗的人間』六七〇頁。
(27) 同右、六五八―六五九頁。
(28) 同右、六六二頁。（カミュはまたつぎのように書いている。「… 全体の征服をめざして猛進するわれわれのヨーロッパは、過激性（ダムシュール）の娘である。ヨーロッパは、自己が称揚しないいっさいのものを否定すると同様、美をも否定する。そして、さまざまな仕方があるにせよ、ただ一つのもの、すなわち未来の理性の帝国しか称揚しない。狂気のうちにあってヨーロッパは、永遠の限界を押し広げようとする。そのとたん、ほの暗いエリーニュースが襲いかかってヨーロッパを引き裂くのだ。ネメシスが見張っている。彼女は中庸の女神であって、復讐の女神ではない。限界を外れる者はすべて彼女により情け容赦なく罰せられる」「ヘレネの追放」『夏』、前出、一三三頁）。
(29) 同右、六六六頁。
(30) "Camus and Justice", p. 130.

五

ひとつの思想を完成してしまつた人間は、その思想をみずから裏切らぬうちに死んでしまう時いちばん美しい。一九六〇年一月、カミュの突然の事故死は、われわれにそのような印象を残す。晩年彼は、『転落』『追放と王国』を書いたが、そ

れらはとくに政治的意味を含んではいない。ハンガリー動乱を弾圧したソヴェトに対する抗議、マンデス＝フランスの《共和国戦線》への支持、アルジェリア問題に関する論説など、カミュは政治的活動を続けてはいたが、とりわけ彼の死後も終熄しなかつたアルジェリアの紛争は、彼を精神的ディレンマに陥らせた。カミュ自身、アルジェリアのために円卓会議の開催、自治的連邦組織の構想といつた具体的提案を行つたことは確かだが、彼の「中庸」の立場は、実践的に無力であり[1]、善意というものの無力さを露わにするばかりであつた[2]。クランストンの言うように、『追放と王国』のなかの物語「客」のフランス人教師ダリュは、あるいは生き悩むカミュの苦痛の鈍い重みを伝えているのかも知れない[3]——「お前は己の兄弟を引き渡した。必ず報いがあるぞ」[4]。

ともあれ、暴力は、アルジェリアの場合にせよその他の場合にせよ、理性を殺す婢女以外の何物でもなく、その誘惑を良心的に避けねばならないことを知つていたのは、カミュのほかに誰がいたであろうか。ふたたび『反抗的人間』の一節をみれば、

> 人間の条件の統一を要求する反抗は、生の力であつて、死の力ではない。その深い論理は、破壊の論理ではなく、創造の論理である。……反抗の論理は、人間の条件の不正を増さないように、正義に奉仕することを望むことであり、普遍的虚言を増さないために明白な言語を用いようと努力し、人類の苦悩に直面して、幸福のために賭けることである。……人間は自己の周囲における殺人の機会を減らすことができる。彼の唯一の徳は、暗闇に沈潜していても、その暗い眩暈に負けないことにある。悪の鎖につながれていても、自分はあくまでも善のほうにすすむことである[5]。

かかる政治的態度は、謙虚な改革者の態度であつて、革命家のそれではけつしてない。ソディが、『ペスト』のリウーの行為のうちにカール・ポパーの《漸進的社会工学》を、『反抗的人間』のうちに『開かれた社会とその敵たち』第二巻を見出すとしても当然のことと思われる[6]。しかも両者ともに、歴史の狂気と悪魔的イデオロギーのおぞましい時代に耐えた、時

代の証人であることをわれわれは忘れてはならない。カミュの予言者マルクスに対する批判には、すでにみたように、ポパーの歴史主義批判と殆んど同じ言葉すら確認できよう。(7) わたくし自身も、ポパーとカミュとの親近性を示唆したことがあるが、(8) クランストンは、「フィリップ・ソディはカミュが『開かれた社会』を所持していた、とわたくしに語った」と記している。(9) カミュとポパーとは、その発想地点が正反対であるとしても、政治思想のレヴェルにおいて相まみえる——イデオロギーと暴力に対する実存の「正午の思想」と理性の「批判的合理主義」とのいわばカウンター・イデオロギーとしての思想的邂逅である。この稿を結ぶにあたつて、冒頭に掲げた「アマンドの木」から、つぎの言葉を引用しておきたい。

たしかにわたしは、進歩あるいはいかなる「歴史」の哲学をも認めるほどには理性を信じていない。だが、すくなくともわたしは、人間が自己の運命にたいしてもつ意識においてはたえず前進をつづけてきたということを信じる。われわれは、われわれの条件を克服はしなかつたが、以前よりよくそれを知つている。矛盾のうちに生きていることを知つているが、同時にまた、われわれは矛盾を拒否し、それを減少させるために必要なことをしなければならないのを知つている。われわれの人間としての務めは、自由な魂の無限の苦悩を癒やすための若干の処方を発見することである。引き裂かれたものを縫い合わせ、かくも明白に不正な世界のうちにあつて考えられるかぎりの正義を行い、現代の不幸によつて毒された諸国民のために幸福を意義あるものにしなければならない。(10)

(1) ウイルホイト、前掲書、二二六頁。
(2) ソディ、前掲書、二六一頁。
(3) "Camus and Justice," p. 136, ソディも同様な見解を示している（前掲書、二三六頁）。
(4) カミュ「客」『追放と王国』窪田啓作訳（カミュI所収）六二一頁。
(5) 『反抗的人間』六五二—六五三頁。
(6) ソディ、前掲書、一三二頁および一七八頁。
(7) ポパーに関しては、奈良和重「歴史的予測と社会的実践の科学性について」本誌第三十三巻第二号五四三—五六六頁参照。
(8) 奈良和重「ポパー対コーンフォース——「開かれた社会」をめぐる友・敵関係」本誌第四十四巻第十号四一頁註(6)。
(9) "Camus and Justice", p. 133, note 1.

追記

この小論を脱稿後に、わたくしは、モーリス・クランストン著 *Jean-Paul Sartre*, London, Oliver and Boyd, 1962 の邦訳があることを知つた。『サルトルの世界――絶望の裏側のいのち』（堂庭一郎訳・清水弘文堂）がそれである。本書は、サルトルの主要作品を中心にできるかぎり簡明に紹介し、彼の思想あるいは重要なテーマの内的構造と動態を捉えたものである。それはたんなる解説にとどまらず政治思想家としてのクランストンの的確な理解と批判を含んでいる。本稿第二節において、わたくしが参照した「サルトルと暴力」は、本書に基礎を置いた、その縮約されたサルトル論であつて、その論議においては変りない。ちなみに、いかがわしい共感とか反感をまじえないクランストンの評価を示しておこう。

「サルトルの言おうとしていることはこうだ。すべての人がめいめい自分で価値を創り出すのだから、或る人の道徳価値を他の人のそれに比べて上下の評価ができるような、そんな〈より高い〉基準などありえない。しかし、だからと言つてサルトルは〈客観的な〉基準が全然ないといつているのではない。彼は私たちに《誠実》という基準（これは純粋または真正とも呼ぶ）を示している。誠実ということばは、そのことばのままでは著書の中にその姿を見せないが、何べんとなくくりかえし出てくることばは、その裏返しの意味の **mauvaise foi** ということばである。……サルトルが言つているところはこうだ。それは、人間が自由であるからには、自律的な道徳存在であるからには、自分自身の価値の創造者であるからには、私たちは人間に求めなければならないことがただ一つだけある。人間は人間自らの価値に誠実であれということである」（同書八五頁）。

「私自身は、サルトルの社会主義者としての言動を、立派だと思つている。また、有名な作家としての、彼のゆるぎなき

手腕に対して、また、社会の問題に関して知性に富んだ指導を与えていることに対して、尊敬を払っている。大衆の福祉を願う彼の関心に対しては、また、彼の生真目面さに対しては、人は敬意を表せざるを得ないと思う。彼の生真目面さは、ショーの毒をふくんだ《軽妙さ》でもなく、また、ある勿体ぶった誠意でも、謹厳なる精神でもない。そのような精神は、サルトル自身は、これをブルジョワ的だとして大嫌いである。それに、サルトルが社会主義にあんなにも熱を入れたことのなかには、私たちは、サルトル自身がそれを《遁走(エヴァジョン)》と呼んでいたところのものを、認めることができる。この遁走というのは、個人的な人間関係の彼の分析の矛盾から逃れて、個人にはかかわりのない、大衆にかかわりを持つ哲学へと移つて行つたことをいうのである」(同書一七三―一七四頁)。

「この劇(『悪魔と神』のこと)では政治の冷酷さを弁護しているので、これは確かに共産主義者たちの冷酷さを弁護しているものと考えられるかもしれない。しかし著者の意図は、決して、一六世紀の出来事に姿を装つて、二〇世紀の社会主義の或る特例の型を見せようとしているのではない。彼のあつかつた問題は、人間の歴史全体に関するものである。これをヒューマニズムの政治と名づけてもいい。この劇が、誤解される余地がないほどにはつきりと主張していることは、ヒューマニズムの政治は、宗教や、静観主義や、静寂主義などの政治が唱える無暴力の倫理から、或は未来の政治がそうであろうという無暴力の政治から、きつぱりと絶縁しなければならないということである。ヒューマニズムの政治は、現在この世界の政治をいうのである。然るに、この世界は悪と深く結びついている。……だから、この悪を克服するためには冷酷さが必要になり、また罪を犯して自分の手を汚すことも仕方がないというのである。……私はこれと同じ意見を持つものではないが、この考えとマキアベリーの考えとのあいだに著しい類似があることに読者は気づくだろうと思う。もつとも、このばあいのマキアベリーは、これまで一般的に見られていた不徳義漢としてのマキアベリーではなく、歴史的役割を果すマキアベリーである。……サルトルはマキアベリーのように、古代ローマ共和国の徳などに眼を向けていない。彼の目指すところは、マ

ルクスの階級なき社会である。しかし、マキアベリーと共通のところは、次に来るよりよき世界がどんな構成になるかについては、あまり関心がなく、むしろ、その達成に至る手段の方を問題にしていることである。また、これもマキアベリーによく似ているが、彼のヒューマニズムをそれ以外のエトスによつてなされる道徳的抑制から解放しようとしていることである」（同書二二三―二二五頁）。