



## 超越 vs. ここ・今

著者	川神 傅弘
雑誌名	関西大学東西学術研究所紀要
巻	49
ページ	247-296
発行年	2016-04-01
その他のタイトル	Transcendence versus Hic et Nunc
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10112/10280">http://hdl.handle.net/10112/10280</a>

# 超越 vs. ここ・今

川 神 傅 弘

## Transcendence versus *Hic et Nunc*

KAWAKAMI Morihito

Sartre and Camus were both active in the Resistance against Nazi Germany during World War II, and in the postwar era were seen as like-minded Existentialist writers. Both expressed understanding and respect for each other's work, and each contributed articles to journals the other was editing. But this period of amity eventually came apart. This was because contradictions began to emerge in their interpretations of "totalitarianism," originating in differing views of fascism that had once been held together simply by a shared determination to resist Nazi Germany. In other words, in their understanding and acceptance of the concepts of fascism and communism, communism and totalitarianism, as well as their perception and judgment concerning the brutality of the Soviet totalitarian system they came to differ significantly. In the 1940s and 1950s, French intellectuals engaged in a lively exchange of opinions with regard to the nature of the communist system in the Soviet Union. The tendencies of the time naturally drew Sartre and Camus into debate with one another.

This paper begins with a comparison and investigation of the position of these two writers with regard to the totalitarian system, and offers an analysis of the nature of their historical consciousness and concept of progress. It then examines characteristics of the view of humankind evinced by each in their fiction and criticism, exploring the grounds of their differences of opinion.

キーワード：超越 (transcendence)、ここ・今 (here and now)、歴史の方向性 (direction of history)、自由 (liberty)、進歩的暴力 (progressive violence)

## はじめに

標記タイトルの意味は「超越（フランス語）vs. こ・こ・今（ラテン語）」である。ここで扱う「超越」の概念は生成 *devenir* や進歩 *progrès* の観念と奥深い関係を持つ。一方「こ・こ・今」は、あくまで人間が時間的空間的に〈今在る〉ことを実感享受する態度であり、時間的な現在と空間的な存在位置に甘んじて、今ここに存在する事実を肯定することを意味する。超越の立場を代表するのはフランスの思想家ジャン＝ポール・サルトルであり、「こ・こ・今」のそれはフランスの作家アルベール・カミュであることを予めおことわりしておきたい。

サルトルとカミュは当初二人ともに、いわゆる「実存主義作家」の呼称で括られる同類の作家群のなかの傑出した存在と謳われていたし、事実そのような評価を受けるに足る十分な業績を上げていた。第二次大戦中彼らは抗独派であり、就中カミュはアンチ・ファシズムの闘士の役割を果たしていた。彼らはそれぞれが主幹をつとめる雑誌等に寄稿し合い、双方互いの文学に理解と敬意を示し、実存主義文学を牽引する両輪と評価されていた。しかし、比較的長く続いた親和の時代はやがて破綻の時期を迎えることになる。

それは、単純に抗独の意志が結び付けていた両者の反ファシズム観に由来する全体主義の解釈に齟齬が生じたからである。つまるところ、ファシズムと共産主義、共産主義と“全体主義”という概念をめぐる理解と受容、また全体主義体制の過酷なあり方の認識と判断に相違が生じたことによるものと思われる。1940～50年代、ソヴィエトの共産主義体制の在り方をめぐって、フランスの知識人の各々は活発に意見を交換した。この時代の趨勢はごく自然にサルトル、カミュを巻き込み両者の論争に発展する。

そこで本稿では、一つには全体主義の体制に関するサルトルとカミュに象徴される二つの立場を比較・検討し、歴史認識と進歩の観念の如何なるものであるかを分析する。次にサルトルとカミュの比較的初期の小説作品群からにじみ出るそれぞれの人間観の特質を明らかにし、その相違が如何なるものに由来するかを探る。

はじめに論争にいたるまでの、当時のソ連の共産主義体制をめぐるフランス知識人たちの思想的変遷を概観し、当時のフランスにおける《全体主義》をめぐる論争を彼らがどのようにリードしたか、あるいは逆にその時代が彼らの思想をどのように創り上げたかを見てみたい。まずは論争に至るまでの経緯を紹介しておこう。

## 1 全体主義

全体主義とは、個に対して国家、民族、階級などの優位を推し進めようとする思想や運動を

言う。そのフランス語 *totalitarisme* に関連して付言すると *-isme* という語は元々ギリシャ系接尾辞で主義、特性、状態などを意味するので、全体主義的状态の意味でもある。

この語彙はイタリアのファシズムの指導者ムッソリーニが運動の目標として1924年頃掲げた〈全体主義国家〉の概念に由来する用語であり、《全体主義》という表現をファシズムに対する弾劾を意味するものとして採用したのは1929年11月2日のロンドン《タイムズ》である。ただし、『全体主義の起源』の著者ハナ・アーレントによると、必ずしも当時のイタリアが既に全体主義体制であったというわけではないようだ。概念としての全体主義とその体制に関して彼女はこう語る。

「イタリアのファシスト独裁が全体主義的な性格を持たなかったことは、政治的理由による逮捕の件数が少なかったこと、政治上の敵に対する刑罰が軽かったことからすでに明らかである。(…) そのうえ、およそ12,000名の逮捕者は無罪の判決を受けている—このようなことはナチス・ドイツでもソ連でも想像すらできなかった」<sup>1)</sup>

つまり、一党独裁の専制主義体制であっても、それがそのまま全体主義を意味するわけではないということになる。ハナ・アーレントによれば全体主義という概念規定は、さらに次のような条件を要求する。

「いずれにせよドイツがその支配機構を実際に全体主義化し得たのは、戦争を始めてからのことであり、東部の征服によって絶滅収容所が可能となり膨大な数の人口を意のままにできるようになった後のことだった」<sup>2)</sup>

上記文言の絶滅収容所とは強制収容所のことである。このように政治犯、思想犯を収監する施設の有無が全体主義体制であるか、そうでないかの目安であるようだ。この装置は政治的敵対者の論議を封じ込めるのに役立つ。こうした政治犯を論駁する代わりに殺害し、説得する代わりにテロルで脅迫することのできる体制を普通恐怖政治 *terreur* と呼ぶ。

後年ツヴェタン・トドロフは全体主義体制の三つの特徴を次のように分析している。

1. この体制は体制維持のためにイデオロギーに依存する。
2. この体制は人民の行動を方向付けるために恐怖政治を利用する。
3. 生活上の一般的な規則として、個人的な利益追求の禁止、無制限な権力意志の支配。

---

1) ハナ・アーレント、『全体主義の起源 3』、大久保和郎訳、みすず書房、2003年 p. 7.

2) *Ibid.*, p. 8.

## 2 時代のエートス

この場合のエートス *ethos* とは、一つの国民や社会の雰囲気の意味である。1950年代前半まで〈全体主義〉という語彙や概念は未だ人口に膾炙したとは言い難い代物であったろう。知識人たちにしても、それが反ファシズム的でネガティブな概念であることは承知していたが、一知半解の域を超え出るものではなかった可能性も考えられる。大方のフランス知識人の理解では、この語彙の弾劾目標は唯々ファシズムとナチス・ドイツに限られていた。なぜなら、知識人の世界では「ソ連は社会主義の祖国であるがゆえに、その共産党の政治指導のあり方を直截的に非難することはタブー」とする雰囲気が濃厚にあったからである。いわばそのようなエートスがフランス社会に定着していた。

フランスでは第二次大戦終了前後から、ロシアのスターリン体制下において民衆の自由や人権が抑圧されているという報告が漏れ伝わり始めた。しかしソ連に《均質的で普遍的な社会》という〈理想郷〉実現の夢を託していた知識人らにとって、そのような報告は単なる噂の域を出るものではなかったであろう。

たとえば、1936年ソヴィエト連邦から帰国したアンドレ・ジッドの著した『ソヴィエト紀行』*Retour de l'U.R.S.S.* は既にこうした強制収容所の存在を示唆するものであったが、ロマン・ロランやアンリ・バルビュスなどに代表される知識人の要求に応じて、ジッドは『ソヴィエト紀行修正』を出さざるを得なかった事実が、当時のフランスの思想的な雰囲気をよく伝えている。

しかしながら、ソ連の恐怖政治は着々と進行していた。1936年7月第一次モスクワ裁判の開廷以降、スターリンの〈大粛清〉がはじまる。裁判はその後1937年1月、3月の計三回に及ぶ、反革命分子に対する公開裁判であった。実際にはソ連経済の混乱と国民の生活の貧窮を被告人の陰謀のせいにし、指導者の執政の失敗を糊塗するために行われたものであった。大テロとも称される大粛清では、一旦〈人民の敵〉の嫌疑をかけられると、被告の同僚、友人、親族にまで同様の疑いが掛けられた。また、密告の奨励と相互的監視体制が強化される。拘禁所の拷問による自白の強要による犠牲者は1937-8年だけで数百万人とも言われている。一般に粛清 *purge* は、本来政治的な意味合いで党からの除名を意味するものであったが、以上のような経緯で大量抑圧を強調するためにテロルと呼ばれるようになったものである。このモスクワ裁判は見せしめであると同時に、見せかけの裁判であった。スターリンはこの裁判で反対派のみならず、自分に忠実であった人間をも粛清し犠牲者にした。この時代、でっち上げの無実の判決で命を落とした人は、裁判により処刑された者約100万人、強制収容所で死亡した人2,000万人

とも言われるが、ロベール・コンクエストは1970年刊行の『大恐怖政治』<sup>3)</sup>のなかで、1936-50年強制収容所内での死亡者に3,000万人という数字を計上している。

O. フレヴニユークの『スターリンの大テロル』<sup>4)</sup>では1937-38年に概数ながら700万人が逮捕され、100万人が銃殺され、200万人が強制収容所で死亡したとされる。1938年末では監獄に約100万人、強制収容所には約800万人の囚人がいた。この2年間だけの数字は、スターリンの時代全体に思いをはせるとき、それ以上の数字を想像させるに充分であろう。スターリン（「鋼鉄の人」の意味で、本名ではない）の独裁体制は1929-50年にかけて20年間におよぶものだからである。

また前にあげたハナ・アーレントの『全体主義の起源』では2,600万人となっているが、いずれも正確な数字ではない。「ナチ政権が犠牲者をまことに正確に記帳していたのに反し、ロシア体制が消耗した数百万の人々については信頼できる根拠に立った数字が全然存在しない」<sup>5)</sup>からである。数多の犠牲者が増加し続けるソ連内部の状況にフランスが動じる気配がなかった理由の一つは自国がドイツ占領下にあったためであろう。

大戦が終わると、フランス人は数年前までナチス・ドイツが設置していたアウシュヴィッツ、トレブリンカ、ビュッヘンバルトなどの強制収容所からの生還者のもたらす手記に敏感な反応を見せた。具体的には、ドイツ占領下1943年ドイツ国防軍兵士に対する政治活動の廉で逮捕され、拷問、監禁の後ビュッヘンバルト強制収容所に送られた困苦の体験を持つダヴィッド・ルッセの報告であった。

ルッセは、当時のソ連にもナチス政権下のドイツと同様の強制収容所 *camp de concentration* が存在することを知らしめると同時に、かつての収容所仲間呼びかけて〈ソヴィエト連邦収容所に反対する国際委員会〉を立ち上げた。因みに、ラーゲリ *gulag* という言葉によって初めてソ連の収容所のシステムを紹介したのもルッセである。

ソ連国内の凄まじい抑圧体制の存在に関して陸続ともたらされる報告は徐々にフランス知識人たちの牢固とした認識の隙間に浸み込んでゆくことになる。別けても、革命的暴力の象徴とも言うべき強制収容所の存在が隠しようもなく露呈するにいたって、知識人らはロシア国内の抑圧体制とマルクス主義理論とのはざまに整合性を見出だすことが可能であるか否かを模索し、 Kommunismus に対する信頼を継続することに逡巡せざるを得ない仕儀に立ち至り、一部フランス知識人の Kommunismus を支える信念が揺らぎはじめる。

3) Robert Conquest, *La Grande Terreur*, Paris, 1970.

4) O. フレヴニユーク、『スターリンの大テロル』、富田武訳、岩波書店、1997, pp. 3-4.

5) 『全体主義の起源3』, *op. cit.*, p.9.

全体主義の非道な体制はファシズムの社会にのみ限定されるものと信じていた彼らにとって、人民の理想を追求するコミュニズムの祖国が、実際には一党独裁の支配体制であり、密告の奨励、追放、強制収容所送り、拷問、暴力、虐殺などの手段を駆使する過酷で抑圧的な体制であって、その内実は恐怖政治 *terreur* であるとはとうてい信じられなかったのである。しかし、もたらされるさまざまな情報は、全体主義がファシズム、コミュニズム、左右いずれの側にも発生しうる現象である可能性を否定しがたいものにしてゆく。

### 3 知識人の動揺

かくしてソヴィエト体制に、キリスト教の〈千年王国説〉*millénarisme* に由来する《均質的で普遍的な国家》*État homogène et univerrsel* 実現の夢を託していた人々を動揺させることになる。なほ、〈千年王国説〉というのは、地上にキリストが再臨して、メシア王国を建て、最後の審判までの一千年間そこを統治するという、11世紀から16世紀にかけてヨーロッパで生まれたキリスト教徒の幻想的信仰である。この信仰がプロレタリアート革命の思想とどのように関連するかについては後ほど触れることにしたい。ナチス *Nationalsozialist* ドイツが代表するファシズムとは対蹠的位置にあって、180度異なる“理想の体制”とみなされてきた共産主義国家の実情報告によって共産主義とファシズムを同一視する人々が現れてくる。このような状況の中で徐々に反共産主義 *anti-communisme* に傾く者が生まれることになるのだが、時宜を得て、こうした動向に拍車をかける小説が生まれる。ハンガリー生まれの作家アーサー・ケストラーによる『真昼の暗黒』である。“モスクワ裁判”に取材したこの作品は1945年にフランス語訳されている（フランス語訳では『ゼロと無限』）。

とはいえ、当時の一般的な風潮として、アメリカとソヴィエトがリーダーとなって対峙する資本主義と社会主義という世界観の二極化による構図のなかで、いずれの陣営を支持するかについては大方の知識人がソヴィエト最良であることに変わりはなかった。それが知識人社会の常識的判断であり、ある意味で社会主義的であることが知識人の資格ともいえるエートスが醸成されていたと言える。それが常識として一般化する原因となったのは1916年にレーニンが書いた『帝国主義論』よるところが大きいと思われる。

一般にヘーゲルによる歴史の段階的發展論に具体的イメージを与えたのがマルクス主義ということになっている。しかしレイモン・アロンは、

On a guère étudié, en France, le Capital, et les écrivains s'y réfèrent rarement.<sup>6)</sup> 「フランスでは

6) Raymond Aron, *l'Opium des Intellectuels*, Calmann-Lévy, 1955, p.85.

『資本論』はほとんど読まれないし、作家はめったにこれに言及しない」と語っている。したがって、むしろ資本主義経済の最高の発展段階に到達した帝国主義について「資本主義は死滅しつつあり、現在は社会主義革命の前夜である」という扇動性を帯びたレーニンによる『帝国主義論』の主張が『資本論』以上に知識人を直接的かつ感性的に引きつけたと思われる。〈弱者＝プロレタリアート救済〉という煌めきを持つ大義名分が1940・50年代の知識人を魅了し、共産主義志向に奔らせたという推測は可能だろう。「マルクス主義の宣伝活動は常に根本的不正の認識を培い、搾取の原理でこれを補強し続けていたからである」<sup>7)</sup> というアロンの言葉からも、それを窺い知ることができる。

#### 4 千年王国説と平等主義的・共産主義的幻想

至福千年説とも訳される千年王国説であるが、このキリスト教の宗教思想ないし幻想的信仰については、それが生まれた時代や思想の内容が複雑かつ多岐にわたっていて、様々な解釈や分析がなされており、明確な見解が確定しているといったものではないようである。しかし信仰の根底にあったのは、〈ヨハネの黙示録〉を拠り所にする貧民たちの間に生じたメシア（救世主）待望論であったことは間違いない。8世紀から16世紀にかけて中世ヨーロッパの各地で起きた宗教的異議申し立ての、無政府主義的な運動の総称であるようだ。

ノーマン・コーンの『千年王国の追求』によると、キリスト教は〈終わりの時〉〈終わりの日〉あるいは〈この世の終わりの姿〉に関する教理と言う意味で、常に一種の〈終末論〉を内包してきた。キリスト教的千年王国主義はキリスト教的終末論の変形に過ぎなかった。

そのセクトや運動が描く救世観の特徴は、共同体的であること、彼岸でなくこの地上で実現されるという意味で現世的であること、単なる現状改善でなく完璧を期すという意味において絶対的であること、ほどなく忽然と現れると言う意味で緊迫的であること、超自然的力によって完成されるという意味で奇跡的であることなどであるが、この幻想的信仰である現世的宗教を奉じる千年王国主義的セクトの人々の境遇は過酷なほど不安定であり、彼らは狂暴で、無秩序で、時には文字通り革命的であった。<sup>8)</sup>

「千年王国主義高揚の世界と社会不安の世界とは、当時びったり重なり合っていたのではなく部分的に重なっていた。(…)生活の物質的条件を改善したいという貧民通有の願望が、最後の黙示録的大虐殺を通して無垢へと再生した世界の幻想と混じりあっていった。悪人たちは…皆

7) *ibid.*, p.84

8) ノーマン・コーン、『千年王国の追求』、江川徹訳、紀伊国屋書店、p.5.

殺しにされ、その後で聖徒たちすなわち当の貧民たちが、彼らの王国、苦しみも罪もない国土を築くことになるというものであった。このような幻想に駆り立てられて、あまたの貧民たちが果敢な行動に走ったが、それは（…）一揆とはまったく異質なものであった。（…）そしてまたそれはある点において、今世紀のいくつかの大きな革命運動の真の先駆であったことを示唆するものである<sup>9)</sup>。

またノーマン・コーンは千年王国に関連してヨーロッパの平等主義的・共産主義的起源についても語っている。

「ヨーロッパの革命的終末論を形成するに至った他のさまざまな幻想と同様に、平等主義的、共産主義的幻想の起源も、古代世界にまで遡ることが出来る。中世ヨーロッパが、万人が身分・財産において平等であり、なにびとも他人から抑圧や搾取を受けることのない状態、普遍的信頼と同胞愛、そして時には財産と配偶者さえ完全に共有することを特色とする状態、つまり〈自然状態〉なる観念を継承したのは、ギリシャ・ローマ人からであった。ギリシャおよびラテンの両文学の中では〈自然状態〉は遠い昔に失われた黄金時代に地上に存在したものとして描かれている。オヴィディウスの『転身物語』にあるその神話表現は、後世の文学の中で反復して表現され、中世時代の共産主義思想に著しい影響を及ぼすことになった<sup>10)</sup>。

このように、当時のソ連のプロレタリア革命が目指した《均質的かつ普遍的な国家》や平等主義の観念の基盤は、幻想的信仰や文学が養い育てた、ある意味では神話とも言えるものなのである。しかしこの幻想の根は深い。

## 5 メルロ-ポンティの進歩的暴力理論

1947年このような反共産主義者の気運が醸成されつつあった情況に大きく揺さぶりをかける一書が刊行される。メルロ-ポンティによる『ヒューマニズムと恐怖政治』*Humanisme et Terreur*<sup>11)</sup>である。あらかじめ『ヨガ行者とプロレタリア』*le Yogi et le Proletaire*のタイトルでサルトル主幹の『現代』誌上に掲載されたこの論稿は、先のアーサー・ケストラーの『真昼の暗黒』に対する批判的考察を試みた本であるが、右傾化しつつある世論に歯止めをかける目論見によって、出るべくして出た本であった。彼の主張を鮮明に特徴づける文言をいくつか紹介する。

L'histoire est donc essentiellement lutte, – lutte du maître et de l'esclave, lutte des classes, –

9) *ibid.*, p.6.

10) *ibid.*, p.191.

11) Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, Gallimard, 1947, Le Yogi et le Proletaire.

et cela par une nécessité de la condition humaine et en raison de ce paradoxe fondamental que l'homme est indivisiblement conscience et corps, infini et fini. Dans le système des incarnées, chacun ne peut s'affirmer qu'en réduisant les autres en objets.<sup>12)</sup>

「歴史は本質的に闘争である。主人と奴隷の闘争であり、階級の闘争である。人間の条件の必然性によってそのようになるのである。それはまた、人間の精神と肉体、つまり無限と有限が分かちがたいものであるという根源的パラドクスによるものである。具体的な人間存在のシステムとして、各人は他者を客体として扱うことによってしか自分を肯定することが出来ない」

Une révolution, même fondée sur une philosophie de l'histoire est une révolution forcée, est violence.<sup>13)</sup>

「革命は、歴史哲学に基づくものであってさえ強制された革命であり、暴力である」

La terreur historique culmine dans la révolution et l'histoire est terreur.<sup>14)</sup>

「歴史上の恐怖政治は革命において最高度に達する。また歴史とは恐怖政治である」

こうした文言が示唆するように、彼は未来のヒューマニズムのための、暴力を伴う革命の必要性を説く。

かくして、この著書でメルロ-ポンティは《進歩的暴力》violence progressiveの理論を展開し、革命のための暴力を容認する発言をする。骨子となる内容はほぼ次のようになる。

非暴力のリベラルな原則は政治的弁別の基準としてはまったく役に立たない。なぜなら、万一この観点においてコミュニズムがファシズムと同一視されるとしても、それはリベラリズムについても同じことが言えるからである。彼はこう語る。

La révolution assume et dirige une violence que la société bourgeoise tolère dans le chômage et dans la guerre et camoufle sous le nom de fatalité. Mais toutes les révolutions réunies n'ont pas versé plus de sang que les empires. Il n'y a que des violences, et la violence révolutionnaire doit être préférée parce qu'elle a un avenir d'humanisme.<sup>15)</sup>

「革命は、ブルジョワ社会が失業や戦争を許容し、運命の名においてカムフラージュしてきた暴力に責任をもち、指揮を執る。しかしすべての革命を束にしても、さまざまな帝国が流した血を超えるわけではない。暴力しかないのである。革命の暴力は、ヒューマニズムの未来を有するがゆえにより好ましいものであるはずだ」。

---

12) *ibid.*, p. 110.

13) *ibid.*, p.99.

14) *ibid.*, p. 98.

15) *ibid.*, pp. 115-116.

次に彼は《普遍的階級》の暴力とファシズムの暴力の違いに言及する。

Car si le prolétariat est la force sur laquelle repose la société révolutionnaire, et si le prolétariat est cette 《classe universelle》 que nous avons décrite d'après Marx, alors les intérêts de cette classe portent dans l'histoire les valeurs humaines, et le pouvoir du prolétariat est le pouvoir de l'humanité. La violence fasciste, au contraire, n'est pas celle d'une classe universelle, c'est celle d'une 《race》 ou d'une nation tard venue.<sup>16)</sup>

「万一プロレタリアートが革命社会の基礎となる力であるとすれば、またプロレタリアートが、マルクスに倣ってわれわれが述べたあの《普遍的階級》であるとすれば、その時この階級の利益は歴史に人間の価値をもたらす。プロレタリアートの力は人間性の力であるからだ。逆にファシストの暴力は普遍的階級の暴力ではない。それは《人種》の暴力もしくは後進的な国家の暴力である」

また多方面から批判の対象となった革命の目的と手段の齟齬について次のような弁明を試みる。スターリンの《恐怖政治》に対する論拠としてリベラリストたちは〈ヒューマンイズム〉を引き合いに出す。彼らは、人間は単に手段としてのみならず、目的として扱われなければならないとするカントに準拠している。しかしスターリンの問題に関するこのような取り組み方は〈理想主義〉である。現在人間が目的として扱われているようなところはどこにもない。そしてメルロー-ポンティはこう述べる。

Depuis que *Darkness at noon* a paru, il n'est pas un homme cultivé dans les pays anglo-saxons ou en France qui ne se déclare d'accord avec les fins d'une révolution marxiste, regrettant seulement que le marxisme aille à des fins si honorables par des moyens honteux. En réalité, le joyeux synisme du 《par tous les moyens》 n'a rien de commun avec le marxisme. Il faudrait d'abord observer que les catégories mêmes de 《fins》 et de 《moyens》 lui sont tout à fait étrangères.<sup>17)</sup>

『真昼の暗黒』が発行された後、アングロサクソンの国々やフランスにおいて、マルクス主義革命の目的は是認するが、マルクス主義が恥ずべき手段でかくも立派な目的に邁進するのはまことに遺憾である、と表明しない教養人は一人もいない。実際には《手段を選ばず》という楽天的なシニシズムはマルクス主義とはいかなる共通点もない。もともと《目的》とか《手段》とかの範疇そのものがマルクス主義とまったく無縁のものであることに気づくべきだ」

16) *ibid.*, p.133.

17) *ibid.*, p.135.

さらに、

En réalité, il n'y a pas la fin *et* les moyens, il n'y a que des moyens ou que des fins, comme on voudra dire, en d'autres termes il y a un processus révolutionnaire dont chaque moment est aussi indispensable, aussi valable donc que l'utopique moment 《final》. Le matérialisme dialectique ne sépare pas la fin des moyens. La fin se déduit tout naturellement du devenir historique. Les moyens sont organiquement subordonnés à la fin. La fin immédiate devient le moyen de la fin ultérieur.<sup>18)</sup>

「実際には、目的とか手段とかいうものはない。あえて言うなら目的しか、手段しかない。言い換えれば、革命のプロセスというのはその一瞬一瞬が《究極的》なユートピアの瞬間と同じくらい不可欠で、価値あるものなのである。弁証法的唯物論は手段と目的を切り離さない。目的は必然的に歴史の生成から演繹される。手段は有機的に目的に従属する。差し迫った目的はその後の目的の手段となる」と語り、論旨は次のように展開する。

世界中どこにも“主人と奴隷”“死刑執行人と犠牲者”は存在する。したがって、《リベリズム》が《スターリン主義》よりも価値があるとは言えない。カント的な態度表明の裏には、人間による人間の搾取や植民地、帝国主義がある。それらは避けがたいものとして受け入れなければならない。政治は常にそういうものであった。ヒューマニズムは精々のところ、現実との接触を持たぬ哲学者のもたらした心地よい夢でしかなかった。非暴力？ 万一それをまともに取り上げるといふなら、われわれはヨガ行者にならなければなるまい。そのようなことができるだろうか。人間は本質的に〈社会に組み込まれ位置づけられた存在〉un être engagé, situé である。人間は自分が自分を作ると同時に他人が作るものである。われわれはこの歴史から逃れることはできない。

メルロー・ポンティはこのように語り、〈未来のヒューマニズム〉実現のために、現今の〈恐怖政治〉はやむを得ないと考えるのである。彼の語る言い分を今少し詳しく紹介する。

ソ連は目下のところ社会主義経済に支配された世界で唯一の国であるから、ソヴィエトの計画にはある程度の特権が認められなければならない。特権の一つが共産主義の暴力である。ファシズムの体制であれリベリズムのそれであれ、その歴史的創生時には暴力がまずあった。したがって、現在の共産主義の暴力は恐らく、新たな歴史の創造に伴う小児疾患（はしか）である。いつの日かヒューマニズムに到達するためにたどらなければならない迂回 détour なのだ。

既にフランスにおいても、1936-1938年のモスクワ裁判がでっち上げ裁判であったこと、ソ連

---

18) *ibid.*, p.138.

の現行のシステムが多く、その点でファシズムの典型的特徴を示すものであることを認めざるを得ない状況になっていた。しかし、フランスの知識人には、一般的な基準によってソ連を判断することに躊躇する気分がまだ色濃く残っていた。メルロー-ポンティの説得力のあるソ連擁護は、反共産主義の勢いを再び反-反共産主義に靡かせるに十分な効果を果たすものであった。

ソヴィエト政府は資本主義の包囲、ナチスの脅威などに対処しながら資本の基本的蓄積を実現しなければならなかった。強制的な手段に頼る以外になにができるだろうか。結局、われわれが忘れてならないのは〈歴史の特性は迂回すること〉なのである。共産主義は息の長い計画であり、うまく着地するためには、ある程度の犠牲はやむを得ない。《手を汚す》ことを受け入れなければならない、暴力的手段も必要なのだ。そしてその暴力を、

La violence est la situation de départ commune à tous les régimes. La vie, la discussion et le choix politique n'ont lieu que sur ce fond. Ce qui compte et dont il faut discuter, ce n'est pas la violence, c'est son sens et son avenir. C'est la loi de l'action humaine d'enjamber le présent vers l'avenir et le moi vers autrui.<sup>19)</sup>

「暴力はあらゆる体制に共通する出発点である。生活も議論も政治的選択もこの土台の上にしかり成り立たない。重要なこと、議論しなければならないのは暴力についてはない。その意味と未来である。それが現在を飛び越えて未来に向かい、自分を飛び越えて他者に向かう人間の行動規範である」ところの未来の地平にいたるための手段とみなしていることが分かる。また、

Elle (violence) est exclue finalement par les perspectives théoriques du marxisme comme immédiatement par les vœux des belles âmes.<sup>20)</sup>

「暴力は美しい魂の願いによって直ちに取り除かれるように、マルクス主義の理論的展望によって終局的に排除される」。つまり、それが〈進歩的〉性格を持つ場合、暴力は正当化される、ということになる。この進歩的暴力理論は1940-50年代フランスの心情左派の知識人の人気を根こそぎ攫うほどの影響力を持つものであった。

とはいえこのようなポンティの論理展開によって、共産主義の全体主義体制をその他さまざまな体制よりも優位に置くことに納得しうる根拠が明確に示されていると言えるのであろうかという疑問は残る。つまり、共産主義の暴力を容認しうるより具体的な根拠の有無である。この問題についてメルロー-ポンティは、将来除去されうる暴力と永続する暴力を区別する。

では、どのように区別しうるのだろうか。それは歴史に関するマルクス主義の哲学に立ち戻

19) *ibid.*, p.118.

20) *ibid.*, p.105.

ることによってであると、メルロー・ポンティは言う。つまり、マルクス主義は、人間同士の相互的関係の意味でも、また歴史の合理性という意味においても、それなしにはヒューマニズムが成り立たない諸条件の単純な表明であるからだ。その存在様式内部にある論理に従えば、ひたすらプロレタリアートが〈具体的な普遍性〉を目指すものである限り、恐怖政治の除去とヒューマニズム実現に必要な不可欠な条件はプロレタリア革命なのである。ゆえに、暴力がプロレタリア的である場合、その暴力は暴力の除去を目指していると言えるのである<sup>21)</sup>。

その意味で、まさしくソヴィエトの体制はプロレタリアートの理想を具現化し、〈主人と奴隷〉の弁証法に決着をつけようとするものであるとメルロー・ポンティは語る。また彼はその著作において未来の《ヒューマニズム》と現在の《恐怖政治》を対置している。しかし、現在を恐怖政治と特徴づけることは正しいのだろうか。他方、人間同士の和解、人間と自然の和解としてのヒューマニズムは可能だろうか。果てしなく続く消失点以外のものでありうるのだろうか。

かくして、メルロー・ポンティの主張に対する様々な反論が噴出し、共産主義とファシズムを同一視すべきか否かをめぐる10年にわたる論争が始まった。パリ知識人の花形役者の大方が勢揃いで〈目的と手段〉〈歴史の動向〉〈理論と実践〉などについて意見を交わした。

反論の主要なものを挙げてみよう。まず、〈プロレタリアート〉や〈階級なき社会〉などマルクス主義の〈終末論的〉カテゴリーをソヴィエトのケースに適用する正当性が問題となった。レイモン・アロンは、この適用は《パラドクス》ではないかと疑問を投げかける。

「マルクス主義は人間相互の関係の意味でも、歴史の合理性の意味合いにおいても、それなしにはヒューマニティーが存在しない条件の単純な表明であることを認めるにしても、そのヒューマニティーの決定的体験がなぜ1949年なのか。ヒューマニティーが失敗するにせよ成功するにせよ、決定的な判断の下されるのがなぜ20世紀中葉なのか」<sup>22)</sup>

あるいは、ソヴィエトの計画がプロレタリア的性格のものであるから、その計画を優位に進めるために歴史に関するマルクス主義哲学を採用するのを認めるにしても、人間関係の修正が本質的な問題であるのに、なぜプロレタリアートにしかそれができないのか。プロレタリアートによる権力奪取はなにを意味するのか。集団的所有は如何なる場合、如何なる意味でヒューマニティー達成に不可欠なワンステップであるのか、といった疑問である。<sup>23)</sup>

いずれにせよメルロー・ポンティにとって、体制とはどのようなものかではなく、体制は如何にあるべきかの考察に基づいて築かれるべきものであった。すべて体制は暴力の上に打ち建て

21) *ibid.*, p.105.

22) Raymond Aron, *Polémiques*, Paris, p.66.

23) *ibid.*, p.66.

られているという事実において同等であるが、相互の違いをあえて求めるならば、一方は現在に依拠することが不可能であるとしても、未来に継ぐことが出来る。その未来の体制は、暴力の永続を目指すのではなく、暴力それ自体の除去を目標とし、暴力が乗り越えられることを目指す体制であるというのが、ポンティの革命的暴力擁護論の主旨である。

## 6 歴史の動向に由来する進歩史観

1947年当時のメルローポンティは多分にヘーゲリアンであった。もしくはマルクス主義的ヘーゲル主義者 *hégéliano-marxiste* であった。ヘーゲルの『歴史哲学』においては、歴史とは絶対者が自己の本質を実現してゆくものにほかならない。また、世界史の進展を支配するものは世界精神（神）であって、世界史は神の摂理によって目的論的に決定されているのである。したがってナポレオンのような歴史的英雄も、目的実現のためにある段階で採用された操り人形（道具）に過ぎないとする考え方である。メルローポンティは『ヒューマニズと恐怖政治』のなかで述べている。

Il est fort possible, explique Hegel dans la Philosophie de l'Histoire, que l'individu subisse une injustice – mais cela ne concerne pas l'Histoire universelle et son progrès, dont les individus ne sont que les serviteurs, les instruments.<sup>24)</sup>

「歴史哲学のなかでヘーゲルが説明していることだが、個人が不正な行為に苦しむことは充分にありうるが、そのことは個人が歴史の奉仕者であり、歴史の道具でしかないのだから、普遍的な歴史と歴史の進展・進歩には関係ない」。

このようにヘーゲルの歴史認識は、個人は歴史の奴隷・道具であって、個人的実存の内面的境涯とは無縁な理論体系である。キルケゴールが「ヘーゲルの高慢な汎神論的体系のなかには、罪の意識も不安も、絶望も冒険も出てこない。生きている現実的存在＝実存は忘れられている」と批判した所以である。歴史の動因をあらゆるもののなかに内在する〈矛盾〉に見るヘーゲルの弁証法においては、例えばAという現象は自然にBになるのではなく、Aが否定されてBが生まれる構図になっており、A・B間の対立があらゆる現象の変化や運動の原動力である（「一般に世界を動かしているのは矛盾である」『エンツィクロペディア』119節）のだが、現象の変化・運動の過程はその矛盾を内包したまま全体として総合されてゆく。それがいわゆる弁証法の総体性であり完結性なのである。

こうした進歩史観を敷衍すると、革命による暴力や虐殺、または強制収容所の存在でさえ歴

24) Hegel, *La Raison dans l'Histoire* (trad. Papaïonnou), Paris, 1905, p.98.

史の発展過程の一コマであり、〈絶対者〉が自己の本質を実現する過程でしかないことになる。ヘーゲルは、絶対的な理性が世界を支配しており、世界史の発展を支配するものは世界精神（神）であり、世界史は神の摂理によって目的論的に決定されていると考えた。よって、ナポレオンのような英雄も、目標実現のためにある段階で利用された操り人形（道具）にすぎない。闘争と矛盾の継続と見える世界の歴史も、合理的につまり必然的に進展してきたということになる。このようにして“手放しの”という表現は言い過ぎであろうが、いささか楽天的な〈進歩史観〉が識者の間に蔓延したことは想像にかたくない。この歴史認識では、個人は歴史の奴隷・道具である。個の実存に関するその思考方法はハイデッガーが疎んじた〈道具存在〉としての人間のあり方に似ている。

## 7 進化と進歩

歴史崇拜についてさらに言及すると、『全体主義の起源』（1951年）の著者ハナ・アーレントもマルクスとヨーロッパ政治思想の伝統について次のように語る。

「ヘーゲルの哲学は全体として歴史哲学であり、彼はあらゆる哲学思想を他のすべての思想とともに歴史の中に解消した。ヘーゲルが理論さえも歴史化し、さらにダーウィンが発展の観念によって自然さえも歴史化して以降は、歴史的概念に対する激しい攻撃に抵抗しうるものはなにも残されていないようにみえた」<sup>25)</sup>

このように〈ダーウィンの進化論〉という追い風を受けて、進化論的歴史尊重主義は圧倒的なものになる。しかしながら、進化論と人間社会の進歩の概念はまったく違うものとする慧眼の思想家もいた。ロシア出身の哲学者ニコライ・ベルジェーエフである。彼は進化論に関連して『歴史の意味』のなかで次のような考えを披瀝する。

「進歩の観念は…進化の観念と混同されてはならない。進歩の観念は歴史的過程の目標を設定し、この目標の光に照らして歴史的過程の意味をわれわれが発見することを要請する。(…)進歩の観念は、歴史の中に存在していないような、いかなる時代、過去・現在・未来のいかなる時期にも結び付けられず、むしろ時代を超えているような目標を要請する」。<sup>26)</sup>

またベルジェーエフは、進化の観念と進歩の観念の混同を戒め、進歩の観念に潜む危険性を指摘する。

「進歩の観念、(…)この観念の古い根源は宗教的・メシア的なる根源である。それはメシア

25) ハナ・アーレント、『カール・マルクスと西欧政治思想の伝統』、佐藤和夫訳、大月書店、2002年、p.12.

26) ニコライ・ベルジェーエフ、『歴史の意味』、氷上英廣訳、精興社、1998年、p.228.

的解決の観念、歴史の運命の理念、地上的解決の観念という古いユダヤ主義的観念である。(…) それは神の国の到来の観念、いつの日か実現すべき完全の国、真理と正義の国の到来という観念である。このメシア的至福千年説の観念が進歩の理論において世俗化されている。(…) 19世紀の人々は進歩の宗教に帰依したのであり、それが(…)キリスト教の代用品となったと言っても言い過ぎではない」<sup>27)</sup>

とも語っているのであるが、この鋭い洞察に満ちた本は1917年ロシア革命が起きてわずか数年後の1920年代前半に書かれたものである。このベルジェエフの進歩の観念とキリスト教の問題についても後ほど触れることにする。

## 8 歴史の方向性

このように普遍的な歴史や歴史の進歩を信奉する典拠となったのはヘーゲルの『歴史哲学』であるが、共産主義の恐怖政治を正当化する出典指示に関する、主人と奴隷の弁証法の利用は当時の哲学的背景に負うものである。1930-40年代フランスにおいて就中特筆すべきは、一つに1931年ドイツではじめて公刊された若き日のマルクスの著書の発見とキルケゴールを意識したヘーゲルの読み直しであった。このヘーゲル再読の中心的な存在はロシア出身の思想家アレクサンドル・コジェーヴである。彼は1933-1939年にかけて Hautes-Études で『精神現象学』に関する講義を行った。この講義は後に『ヘーゲル読解入門』*Introduction à la lecture de Hegel* としてレイモン・クノーにより編纂出版された。メルロー・ポンティはその講義の受講生の一人であった。他にはサルトル、また後に彼の論敵となるレイモン・アロンやガストン・フェサルらがいた。

コジェーヴによって紹介された講義はエリック・ヴェルネールによると *Le Hegel présenté par Kojève était un Hegel ultramarxisé*<sup>28)</sup> “超マルクス主義的”ヘーゲル解釈であった。その講義がサルトルやメルロー・ポンティなど心情左派の知識人に影響を与えたことは容易に想像しうる。後に触れることになるサルトルのカミュ批判の論旨の大筋はほぼコジェーヴの敷いた路線の上にあると思われるからである。

サルトルは『アルベール・カミュに答える』において、共産主義とファシズムを同類とみなす『反抗的人間』を書いたカミュの行為を評して *vous avez fait votre thermidor* 「君はテルミドールを行った」と評したが、それはフランス大革命当時1794年7月27日山岳党独裁の革命政府

27) *ibid.*, p.229.

28) Eric Werner, *de la violence au totalitarisme*, Calmann-Lévy, 1972, p.21.

を指導してきたロバスピエールがクーデターによって倒され、恐怖政治が終わり、革命的民主主義が力を失って反動的になった歴史的事実を踏まえた発言であった。カミュの革命批判は反動である、つまり歴史に逆行するものである。歴史の意味は進展・進歩することにあるとする信念、それはサルトルの、歴史の動向 *le sens de l'histoire* への揺るぎない確信でもあった。歴史には確たる方向性があり、進歩してゆくものなのである。

歴史の方向性に関連した記述として、前のメルロー-ポンティはこう述べている。

Le fascisme est … comme une mimique du bolchevisme. Parti unique, propagande, justice d'État, le fascisme retient tout du bolchevisme, sauf l'essentiel, qui est la théorie du prolétariat.<sup>29)</sup>  
 「ファシズムはボルシェヴィズムの模倣のようなものである。単一政党、プロパガンダ、国家の正義、国家の真実などあらゆるものをボルシェヴィズムから引き継いでいる。が、本質的なものが欠けている。それはプロレタリアートの理論である」。

またポンティはこうも言う。

C'est par la théorie du prolétariat que le marxisme se distingue radicalement de toute idéologie dite «totalitaire».<sup>30)</sup>

「マルクス主義が〈全体主義的〉と称されるあらゆる思想と根本的に違うのは、このプロレタリアートの理論によってである」。

つまりプロレタリアートの理論ゆえに共産主義は全体主義と異なるのだが、メルロー-ポンティの言うプロレタリアートの理論体系の“本質的なもの” *l'essentiel* とはなんだろう。それは歴史の動向 *sens de l'histoire* に他ならない。つまりボルシェヴィズムは歴史の意味と合致 *conforme au sens de l'histoire* し、歴史の動向に沿っているが、ファシズムはそうではない。この場合の動向は方向性と言い換えてもいい。結局、歴史には動向（方向性・傾向）があり、それは進歩するものという考え方が、当時のサルトルやポンティの立ち位置であった。

数年後の1950年メルロー-ポンティはレ・タン・モデルヌ誌にソ連の強制収容所の存在を告発する論説『ソ連と強制収容所』 *L'URSS et les camps* を発表してサルトルの路線から遠ざかってゆくことになるのだが、この時点では歴史の進展過程を絶対的なものとみなしていたようだ。ということは、万一歴史に方向性を認めさえしなければ、共産主義とファシズムは同類ということになる。

この『ヒューマニズムと恐怖政治』の影響力は目覚ましいものであり、一旦反共産主義に傾

29) Merleau-Ponty, *Humanisme et Terreur*, Gallimard, 1974, p. 133.

30) *ibid.*, pp.132-133.

きかけた知識人世論の振り子は反一反共産主義に振り戻されることになる。

## 9 カミュの『反抗的人間』をめぐる論争

1951年こうした状況を背景にして登場するのがアルベール・カミュの『反抗的人間』*l'Homme révolté*である。

Il y a des crimes des passions et des crimes de logique.<sup>31)</sup>「激情的な犯罪と論理による犯罪がある」

という鮮烈な書き出しで始まるこの評論の内容は、一言で言えば「論理による悪の系譜学」*généalogie du mal*であるが、たちまちサルトルをはじめとする進歩的左翼の攻撃に晒された。この本の内容を一言でいえば「歴史の発展のために人の血が流され、《進歩的暴力》の名のもとに暴力が容認される」ことに疑問を提示するものであった。カミュは発作的犯罪とは別の、用意周到な「論理的整合性」の衣裳をまとう犯罪、すなわち“論理の悪”の存在することを訴え、過激と中庸を比較する思考の重要性を強調するのである。

その著作のなかで、「“死刑執行人”と“奴隷”は世界中どこにもいる」とするメルロ-ポンティの主張に呼応してカミュは、『犠牲者も否、死刑執行人も否』*Ni victime ni boureau*を著し、〈目的は手段を正当化する〉*la fin justifie les moyens*という社会主義者の主張に待ったをかける。つまり理想の未来を実現するという目的は、いかなる残虐非道も許容しうるのである。カミュは〈人の命を救うことこそが重要である *l'essentiel est le sauvetage des vies*〉として、

C'est à épargner autant que possible le sang et la douleur qu'il faut éviter.<sup>32)</sup>「できるだけ流血と苦痛を避けなければならない」

という自説を提示する。この『反抗的人間』が発端となってカミュとサルトルの論争に発展することになるのであるが、その中心的な問題の一つが“進歩的と称される暴力”を特別に優遇することは許されるか否か、ということにある。カミュは一貫して人命尊重の立場をとり続ける。

『反抗的人間』全体の基調精神は“大切なのは人命の救助”*l'essentiel (était) le sauvetage de vie*である。同書の書き出しが「激情による犯罪と論理による犯罪がある」ではじまること自体がそのことを明瞭に表している。作中延々とライトモチーフのように殺人の不当性を訴える表現が頻出する。論理的犯罪 *crime logique* とは理論づけられた犯罪 *crime qui se raisonne* のこと

31) Albert Camus, *l'Homme révolté*, Gallimard, 119<sup>e</sup> édition. p.13.

32) Albert Camus, *Ni victime ni boureau*, O.C.t.II. p.336.

で、あらかじめ計画された犯罪 *crime prémédité* である。カミュは、

Nous sommes au temps de la préméditation et du crime parfait.<sup>33)</sup>

「われわれは予謀の時代、完全犯罪の時代に生きており」、それを可能にするものは、

C'est la philosophie qui peut servir à tout, même à changer les meurtriers en juge.<sup>34)</sup>

「あらゆることに役立つ、殺人者を裁判官にさえしてしまう哲学である」

と語る。このように『反抗的人間』のテーマは哲学体系や思想の教義が暴力を正当化し、かつ暴力を招来する危うさを問題にするものであった。

カミュは、プロレタリアートによる《均質のかつ普遍的国家》の実現、彼らにとって〈絶対的なもの〉への到達は不可能と考えていた。元々キリスト教を嫌うカミュは、マルクス主義的なメシア思想を拒んだのである。『反抗的人間』で述べているように、彼の目には、歴史に関するマルクスの理論はユートピアもしくは欺瞞と映っていた。

論争のきっかけは1952年5月『現代』誌79号に掲載されたフランシス・ジャンソンの『反抗的人間評—A.カミュ あるいは反抗心』である。カミュが1951年に著した『反抗的人間』に対する知識人界の反響は絶大であった。ジャンソンは自著の冒頭で、ある意味で左右両翼からカミュの著書に高い評価が寄せられた事実を皮肉を交えて紹介する。

「本書は一挙に思想界の各方面の賛同を得ている。「非常に重要な書」「大作」「近年の大収穫、世紀の半ばにあらわれた偉大なる書」「西欧思想の転換点」「〈人間にならいて〉ともいいうる、気高く、人間的な作品」「かくも価値ある書は、戦後フランスに現れたことがない」—こうした賛辞は、いくぶんの差はあれ、すべての批評家のうちに見られた。『モンド』紙のエミール・アンリオ氏から、同じ『モンド』紙のジャン・ラクローア氏まで、またクロード・ブルデ氏（『オブセルヴァトゥール』紙）から、『生ける神』誌のマルセル・モレ氏を経て、アンリ・ブティ氏（『解放されたパリ人』紙）にいたるまですべてしかりである。右翼の方へと、万古不易のフランスの高嶺を襲った、この熱狂的旋風が決定的だと思わぬにしても、カミュの立場に立ったら、僕ならどうにも不安でかなわないことだろう。（…）彼の著書が、多種多様の精神の持ち主を…有頂天にさせたのは、ふしぎな力によるものか…みんなが欣喜雀躍して迎えた「福音」とはなんだろうか」<sup>35)</sup>。

以上のような書き出しではじまる『A.カミュ あるいは反抗心』はカミュ批判の書であり、

33) op. cit., p.413.

34) ibid., p.413.

35) フランシス・ジャンソン、『革命か反抗か—カミュ=サルトル論争』、佐藤朔訳、新潮文庫、平成22年、pp.9-10.

これに応じてカミュは同誌8月号に「『現代』誌主筆への手紙」を書く。また同号にはサルトルも、カミュの反抗の理論を激しく弾劾する『アルベール・カミュに答える』*Réponse à Albert Camus*を公表した。カミュにたいしては、当然のことながらコミュニストやシュールレアリストの側から反対の声が上がっていたが、右翼や中立左派を含む多くがカミュに賛辞を贈ったことへの対抗心も手伝って、サルトルの筆鋒は鋭く冴えわたった。

論争の重要なポイントの一つに、ソ連の強制収容所の存在をめぐる両者の見解の相違がある。カミュの言い分は、サルトルやジャンソンがソ連の強制収容所について多くを語らない事実を指摘するものであった。この問題についてサルトルは次のように切り出す。

Lorsque vous écrivez : Aucune critique de mon livre ne peut laisser le fait (des camps russes) de côté … C'est au critique que vous reprochez de n'avoir pas parlé dans son article des camps de concentration. Peut-être vous avez raison.<sup>36)</sup>

「あなたが、私の本のいかなる批評もロシアの強制収容所をなおざりにしては成立しないと書いたとき、あなたは彼の論文がそのことに触れなかったことで彼を責めている。それについては恐らくあなたが正しい」

とカミュの言い分を認めたうえで、

Vous mettez à profit le fait indéniable que Jeanson, comme c'était son droit, n'a pas parlé des camps soviétiques, à votre livre, pour insinuer que moi, directeur d'une revue qui se prétend engager, je n'ai jamais abordé la question, ce qui serait, en effet, une faute grave contre l'honnêteté… C'est faux.<sup>37)</sup>

「あなたは、ジャンソンが自分の権利であるかのごとく、あなたの本のなかのソヴィエトの強制収容所のことについて触れなかったという否定しえない事実を利用して、社会参加を主張する雑誌の編集長の私がこの問題に取り組まないだろうと示唆しているが、それは公正にたいする重大な過ちであり、偽りである」と語り、次のように弁明する。

Quelques jours après les déclarations de Rousset, nous avons consacré aux camps un Éditorial qui m'engageait entièrement et plusieurs articles : et si vous comparez les dates, vous verrez que le numéro était composé avant que Rousset soit intervenu.<sup>38)</sup>

「ルッセの声明の数日後われわれは、強制収容所に関する数本の論文を掲載する論説を発表している。日付を調べれば、その号はルッセの介入以前に作成されたことがわかる」。

36) Jean-Paul Sartre, *Réponse à Albert Camus*, in *Situations IV*, Gallimard, 1993, pp.103-104.

37) *ibid.*, p.103.

38) *ibid.*, p.104.

しかしサルトルは弁明のすぐあとで、自らの偽らざる本音を吐露している。

Oui, Camus, je trouve comme vous ces camps inadmissible : mais inadmissible tout autant l'usage que la 《presse dite bourgeoise》 en fait chaque jour.<sup>39)</sup>

「そうだカミュ、わたしもあなたと同じように強制収容所は許しがたいものだと思う。ただし、いわゆるブルジョワ新聞がそれを毎日書き立てるやりかたも同様に許しがたい」。

サルトルもソ連の強制収容所の存在を非難するが、論点の比重はむしろ後半部の〈ブルジョワ新聞に対する非難〉にかかっている。現状に存在する犠牲には目をつぶらざるを得ないとする態度と言えよう。いわば、サルトルにとって〈絶対的なもの〉l'absoluは〈未来〉futurであり、カミュのそれは〈ここ・今〉hic et nuncであった。したがってサルトルはカミュと逆に〈ここ・今〉を相対化するのである。カミュにとっては現在こそ絶対的なものであり、ここ・今の喜びを味わうことが重要なのである。一方サルトルの意識は、今この瞬間を味わうというより、現在を超える意識である。彼に憑依する意識は輝ける〈未来〉であり、それはある意味で永久に捕捉しえない、未だないものを志向する恒常的不满の源泉ともなりうるものである。

そしてサルトルの意識が志向する未来の内容は、プロレタリアートによる〈均質的で普遍的な社会〉の実現した姿であろう。強制を伴いながらも、その理想に向かって革命は進行するはずであり、また進行しなければならない。それがサルトル側の歴史認識であった。

## 10 進歩主義と否定性の哲学

進歩主義 progressisme の根底には歴史の動向（方向性）を信じる croire au sens de l'histoire 態度がある。では、歴史の動向とはなにか。それは先ほど紹介したヘーゲルに負うところの多い歴史認識である。繰り返しになるが、論旨の展開上再度触れておきたい。「一般に世界を動かしているものは矛盾であり、現象の変化・運動過程はその矛盾を含んだままで全体として総合されてゆく。それが弁証法の総体性であり完結性である。矛盾と対立を内包する近代社会も、腐敗と墮落に満ちた時代も歴史の発展過程の一コマに過ぎない。また、絶対的な理性が世界を支配しており、歴史は絶対者が自己の本質を顕現する過程にほかならない。世界史の発展を支配するものは世界精神（神）であって、世界史は神の摂理によって目的論的に決定されている」というものである。

それは否定性 Négativité を契機として進展する弁証法的な歴史観であり、あらゆるものの中に内在する矛盾が進展の動因である。ヘーゲルは「いかなるもの、いかなる現象も、その中に

39) *ibid.*, p.125.

そのもの自体を否定するものが含まれている」と考えた。有機体の生命過程の説明が好例である。植物の種を蒔くと芽が出て茎が伸び、葉をつけ花を咲かせる。ヘーゲル流の解釈では、種が否定されて芽になり、芽が否定されて茎となり、茎が否定されて葉になり、葉が否定されて花となり、花が否定されて種になる。以上が有機体の生命過程である。種の否定が芽であるということは、種の中にはすでに種を否定するものが内在しているということであり、それをヘーゲルは〈矛盾と〉称したのである。

〈否定性〉を契機として発展する弁証法的歴史観とはそういうものである。カミュは、進歩主義の根底にあるのは〈キリスト教的ヘーゲル主義の否定性〉*Négativité Christiano-hégélienne*に由来する〈ヘーゲル・マルクス主義的否定性〉*Négativité hégéliano-marxiste*であると考えた。その史観を信奉する意志は常に〈現状を否定〉し、まだないもの〈未来〉を志向することになる。

対してサルトルは逆の立場を表明し続ける。

Il ne s'agit pas de savoir si l'histoire a sens et nous daignons y participer, mais, du moment que nous sommes dedans jusqu'aux cheveux, d'essayer lui donner le sens qui nous paraît le meilleur, en ne refusant notre concours, si faible soit-il, à aucune des actions concrètes qui le requièrent.<sup>40)</sup>

「歴史に動向があるか否か、歴史に参加するかどうかを知ることが重要なのではない。むしろわれわれは髪の毛までそのなかに漬かっている以上、いかに非力であれ、それを要求する具体的などんな行動にも協力を惜みず、最良と思われる動向を歴史に与えようとするのが重要なのだ」。

このようにサルトルは歴史に動向があるかどうかではなく、動向を与えることの重要性を説く。しかしこの論旨は前に述べた「歴史は絶対者が自己の本質を実現してゆく過程にほかならない。世界史の発展を支配するものは世界精神（神）であり、世界史は神の摂理によって目的論的に決定されている」とするヘーゲルの考えを、ある意味で超えたものとも言えよう。

またフランシス・ジャンソンはカミュにたいする反論『すべてを言えば』*Pour tout vous dire*においてこう述べる。

Le mouvement stlinien à travers le monde ne nous paraît pas authentiquement révolutionnaire. Mais il est le seul qui se prétende révolutionnaire, et il ressemble, en particulier chez nous, la grande majorité du prolétariat. Nous sommes donc à la fois contre lui, puisque nous

---

40) op.cit., p.125.

en critiquons les méthodes, et pour lui, parce que nous ignorons si la révolution authentique n'est une chimère, s'il ne fait pas justement que l'entreprise révolutionnaire passe d'abord par ces chemins-là avant de pouvoir instituer quelque ordre social plus humain, et si les perversions de cette entreprise ne sont pas, dans le contexte actuel, préférable à son anéantissement pur et simple.<sup>41)</sup>

「われわれは世界を巡るスターリン的な運動が、真に革命的なものとは思わない。しかしそれは革命的たることを主張する唯一の運動であり、特にわが国の大部分のプロレタリアートを結集するものである。したがってわれわれとしてはその方法に批判的であるという点ではこれに反対であるが、同時にこの運動に賛同もしている。なぜなら本物の革命が妄想であるかどうかは分からないし、このような事業はより人間的な社会秩序を建てる前に、まずはこうした経路をたどらざるを得ないのかも分からないからだ。また現状では、このような革命の弊害も、革命自体が消滅するより好ましいものであるのかも分からないからである」。

以上、サルトルとジャンソンによる主張に窺える態度表明はカミュのそれとは対蹠的である。つまりカミュはソヴィエトの指導者らの〈行為〉に基づいて判定を下すべきと考え、サルトルの陣営は、彼らの〈意図〉に基づいて判断しなければならないと考えるのである。

## 11 ベルジェーエフの場合

### (1) 信仰と化した進歩理論

進歩の観念について深い洞察を展開した哲学者としては、前に挙げたロシア出身のニコライ・ベルジェーエフを外すことはできない。その哲学思想は形而上学的文明批評の趣が濃厚であるが、その基底に宗教的かつ神秘主義的な啓示を契機とする実存的体験が横たわっている。戦後フランスで流行したサルトルの標榜する無神論的実存主義の勢いのため、残念ながらベルジェーエフの思想は霞んでしまったように思われる。

しかし彼の、自由と人間の主体性に関する論考はドイツの実存哲学とも、フランスの実存主義ともいささか趣の異なるものである。特に進歩の観念に潜む危険性についての見解は未だに新鮮な味わいを宿しており学ぶべきものがある。利用の仕方によって人を不幸に導くことのできる両刃の剣とも言える進歩の観念の負の側面に関する考察は傾聴に値する。確かに、歴史は段階的に発展するというヘーゲルの歴史哲学において、進歩の観念は極めて重要な意義を持つ。しかし、この進歩という考え方は比較的新しいもので、18世紀ヨーロッパで生まれ19世紀全般

41) *Pour tout vous dire*, Les Temps modernes, août 1952, n°82, p.378.

を通じて次第に一般的な常識として定着したものだ。

ここでは前章で紹介したベルジェーエフの著書『歴史の意味』に窺える進歩観を紹介する。進歩の観念は歴史的過程の目標を設定し、歴史的過程の意味をわれわれが発見することを要請するが、それは歴史の中に存在していないような、過去、現在、未来の如何なる時期にも結び付けられない、時代を超えた目標である。進歩の観念は宗教的・メシア的な古い根源を持つメシア的解決の観念、歴史の運命の理念、来るべきメシアの観念など、地上的解決を期する古いユダヤ主義的観念であり、いわばこのメシア的・千年王国説が宗教的な性格を失い、現世的で反宗教的なものとなり、進歩の理論において世俗化されたものである。そして「進歩の理論」は多くの人々にとって、一個の〈宗教〉を意味した。すなわち、19世紀のひとびとは進歩の宗教に帰依したのであり、もはや信じ難くなったキリスト教の代用品になったのである。そしてベルジェーエフは次のように続ける。

〈進歩の理論は、過去と現在を犠牲にして未来を神化するのであり、科学的見地からも哲学的ないし道徳の見地からもこれを正当化することはできない。進歩の理論は一個の宗教的帰依、一個の信仰を示す。なぜなら、われわれは進歩についての科学的・実証的な理論を基礎づけることができず、また、科学的・実証的な仕方ではせいぜい進化論までしかできないのであって、進歩の理論はしたがってたんに信仰の対象、信頼の対象たりうるのみだからである。進歩の理論は「見えざるものについての告知」であり、来たらんとするものについての告知であり、「その信仰を抱くものへの福音」である。(…) 進歩の理論は (…) 人間の世界歴史の諸課題が未来において解決されるであろうということ、人類の歴史において、人類の運命において、高次の完全な状態が到達されるような瞬間が到来するであろうということを前提としている。(…) 人類の歴史の運命を満たすあらゆる矛盾が解消され、あらゆる問題が解決されることを前提としている。これはコントとヘーゲルとスペンサーとマルクスの信仰であった。この仮定は正しいのだろうか<sup>42)</sup>。

このようにベルジェーエフは、進化については科学的に実証できるとしても、進歩の理論は科学的に証明しがたい一種の信仰対象と見ていることが分かる。またこの信仰とも言える「進歩の理論」を推し進めた思想家の内に、前に挙げたヘーゲルとマルクスが含まれている。そして進歩主義の危うさは、目的のために人間を犠牲にすることであるとベルジェーエフは指摘する。

〈進歩はあらゆる人間的世代、あらゆる人間の人格を、終局の目標に対する一個の手段、一個

---

42) 『歴史の意味』, op.cit., p.230.

の道具に代えてしまう。(…) 進歩の宗教は、いっさいの人間の世代、いっさいの人間の時期を無価値、無目的、無意味なものとして、ただ未来の手段であり道具であるものとしてみる。ここに進歩の理論の宗教的・道徳的な根本的矛盾が存在し、それがこの理論をわれわれに受け入れがたく、承認しがたいものとする。進歩の宗教は死の宗教であり、(…) 未来の完成は過去の世代の一切の苦難を贖うことはできない。(…) あらゆる人間の運命を犠牲に供せしめる進歩の宗教は、過去と現在に対しては血も涙もない態度をとる<sup>43)</sup>。

ベルジェーエフは後のスターリンの全体主義的抑圧体制を見越していたかのように、1922年の段階ですでに進歩思想の危険性を見抜いている。進歩にたいする絶対的信頼にもとづく信仰的歴史観、それは言ってみれば楽観的進歩史観とも言えるものだ。が、ベルジェーエフは既に1922年の時点でその傾向を洞察していたようである。「それは未来に関しての無限の楽観論と、過去に関しての無限の悲観論とを結びつける」<sup>44)</sup> のように語っているからである。また彼は、『共産主義とキリスト』教のなかで「歴史的進歩などというものはない。現在は決して過去の上に築かれた改良品ではない。過去にはもっと多くの美があった」<sup>45)</sup> とも語っている。

## (2) ロシア人の宗教観と革命

ベルジェーエフはまた、共産主義とキリスト教の関係について該博な知識と深遠な哲学を展開している。1926年から1933年にかけて書かれた『共産主義とキリスト教』の内容の中から拙稿に関連するものを、紙数の関係上ごく一部のみしたためておく。

〈19世紀ロシアのインテリゲンチヤ…この階層はロシア国の成功を自分自身の成功であるとは感じなかった。現実の生に基盤ないし根を持たないということが、19世紀のロシアの魂の特徴であった。そのことから、思想の大いなる自律と大胆さが生まれてきた。スラブ主義者であれ西欧主義者であれ、知識人はすべて、自分たちの時代をロシア民族の使命が果たされない時代として拒否した。同時代の生に対するこのような否定的態度は一つの革命的な要素である。スラブ主義者は過去に、すなわちピョートル大帝以前のロシアに目を向け、一方西欧主義者は西欧に目を向けた。しかし、昔のロシアも西ヨーロッパも共に夢であり、現実ではなかった〉<sup>46)</sup>

このように、時代の現状を否定する態度が革命に結びつく経緯は充分納得のゆくメカニズムである。そしてその現状否定はかつてロシアにあったかもしれない黄金時代を、あるいは自国

---

43) *ibid.*, p.232.

44) *ibid.*, p.232.

45) ニコライ・ベルジェーエフ、『共産主義とキリスト教』、峠尚武訳、行路社、1991年、p.38.

46) *ibid.*, pp. 58-59.

以外の国にあるかも知れない楽土を目指す方向に向かう。

〈ロシアの社会主義は政治問題でなく宗教問題であること、神の問題、不死の問題であり、人間の生の全体の根本的再構築の問題であることに、ドストエフスキーほど深い洞察を示した人はいなかった。大ざっぱに言えば、社会主義は、19世紀ロシアのインテリゲンチヤの大方が抱いた有力な宗教的信仰であった。社会主義がすべての道徳的判断を決定した。社会主義は、とりわけ、感情の問題であった。サン・シモン、ブルードン、カール・マルクスに対するロシア人の解釈は宗教的な解釈であった。ロシア人はまた、同じ宗教精神で唯物論に傾倒した。ドストエフスキーはロシア・ニヒリズムと革命的社会主義の、宗教的心理と宗教的弁証法を明らかにした。そして、ひとたびロシア・ニヒリズムの基盤を理解し、これをロシア精神の独自の産物であると認識したなら、ロシア共産主義の中にある闘争的無神論という要素の起源と基盤とを把握することが出来るのである〉<sup>47)</sup>。

〈カール・マルクスは後に宗教は「民衆の阿片」であると宣告し、宗教的信仰はプロレタリア解放の、それゆえ全人類解放の最大の妨害であると考えた。(…)マルクス主義的無神論の論調は、伝統的なロシア無神論のそれとはまったく異なるものである。ロシア無神論は憐みと一種の禁欲主義的な要素を色濃く宿しているが、これに対してマルクス主義の無神論は主として社会生活の組織的な力と結びついている。(…)この型の無神論は無慈悲である。(…)この型の無神論には人道主義的な要素は残されていない〉<sup>48)</sup>。

結局、ロシア人の反宗教的心理は個人的あるいは社会的な悪と苦悩の体験に人間の魂が耐えることが出来なかったことに由来するが、方向性を定めたのはやはり宗教的な動機であった。ロシア人の真理と正義を愛する心の裏返しにニヒリズムを生み、19世紀のロシア・ニヒリズムに連なっていったのである。

### (3) ユートピア

ところで、プロレタリア革命が目指した輝かしい理想社会の原形は、進歩の理論と密接に関係するユートピアの幻想である。それは地上の楽園を意味している。ツヴェタン・トドロフはソ連の全体主義体制の理想とするイデオロギーの根源を、キリスト教の千年王国説のほかに、ルネッサンス時代トマス・モアの理想郷主義 Utopisme に見ている。

このユートピア（理想郷）なるタームはトマス・モアが古代ギリシャ語「ウ・トポス」から

47) *ibid.*, pp.60-61.

48) *ibid.*, pp.76-77.

創った造語であり、その意味は《どこにもない場所》である。したがって語彙の発生源そのものが「現世地上に実現され難い場所」を示唆している。事実トマス・モアの著書『ユートピア』では、たとえば、ユートピア人は金銭を持たない、また「ユートピア人は金・銀よりも鉄を重視し、彼らが金や銀で作るものは便器のような汚い用途にあてる雑多な器具である」のような記述からは、ユートピア人のまことに素朴にして高潔な心性がうかがえるが、その国は多分に童話的で現実的というには程遠い管理社会の側面を併せもつ国でもある。ベルジェーエフもユートピアについては果たして否定的である。

〈この地上楽園のユートピアは一これまた同様に、歴史の終末における神の国の地上的到来という宗教的理念の変形であり歪曲であるが一相次ぐ打撃を受け、思想的に破壊され、事実成り立たなくなっており、進歩の理論が含んでいるものと同一の矛盾を含んでいる。(…) 地上楽園のユートピアは、全歴史的過程がたんに一つの準備であったかのごとく、たんにその実現のための手段であったのごとく主張する。いつの日か歴史的過程の終末に現れるべき幸福な人間たちの地上的な至福と完全状態が、すべてのそれに先行する人間的世代の苦悩と不幸を贖うかのごとく言うのである〉<sup>49)</sup>。

このようにベルジェーエフの論調は多分に神秘的ではあるが、共産主義革命の問題について考慮すべき内容を含んでいるように思われる。

## 12 ロマン主義的信仰簡条

ツヴェタン・トドロフは著書『国替えを余儀なくされた人』*L'homme dépaysé*の「理想郷主義の誘惑」*La tentation de l'utopisme*の項で、明晰な指導者としての知識人と、希望の供給者としての知識人を弁別し、前者はレイモン・アロンであり、サルトルは「希望の供給者」のタイプであると言う。後者の拠って立つところは《理想郷主義》である。トドロフはまた、アメリカ人の哲学者にして社会学者であるクリストファー・ラッシュが提示する三タイプの知識人の類型分類を紹介している。それは歴史上の三つの時代に相応するもので、それぞれ〈良心の声〉〈理性の声〉〈想像力の声〉の役割を持つ。つまり、伝統と宗教に依拠する17世紀のモラリスト、前者に対抗する18世紀の啓蒙主義、啓蒙主義に反抗して現れたロマン主義の時代をそれぞれがあらわす。また三者の旗印は〈善〉*le bon*、〈真〉*le vrai*、〈美〉*le beau*である。

次にラッシュは、美を旗印とするロマン主義的知識人は“はみ出し者”“呪われた詩人”“芸術家”の姿に具現化され、彼らは時として美を称揚するために〈必要不可欠な殺人〉を称賛す

49) 『歴史の意味』、op.cit., pp.236-237.

ることがあると語る。マルクス主義の詩人オーデン Auden がそうであったように、そうした作家にとって殺人はひたすら「言葉」でしかない（詩人は死体を見ない）のである<sup>50)</sup>。

要するに《知識人や作家また芸術家が、倫理や政治の領域に美的な判断基準を体系的に適用し始めた（ラッシュによれば、それは想像力の支配である）ことにその原因があるとトドロフは見ている。しかしながら、《善は美に還元されえないし、真実から演繹されることもない》のであるから、他のカテゴリーのために倫理的価値観を犠牲にすることは拒否されなければならない<sup>51)</sup>。

問題となるのは想像力の君臨である。トドロフはポール・ベニシュの言葉を借用して、これをロマン主義的信仰箇条 *credo romantique* と称している。イギリスのロマン派詩人シェリーは“詩人は宇宙の立法者となる”と言い、ドストエフスキーは“美が世界を救う”と語り、プロドスキーは“美は倫理の母なり”と表現した事実が、以上の経緯を物語っている<sup>52)</sup>。

思うに、一般的に作詩法の性格上、悪は「絶対悪」、善は「絶対善」のような表現上の誇張を免れがたいものではなからうか。つまり詩人はマニ教的善悪二元論の罠に陥りやすいと言える。そして、この善悪二元論は寛容 *tolérance* を忘れさせる。ロマン派詩人に「次善」の表現はふさわしくないのであろう。

われわれ現代人は過去200年理想郷を追い求めて善悪二元論に陥り、倫理的価値を犠牲にして悪の美学・暴力の美学に酔いしれてきたという見方も可能だ。

かくして均質的で普遍的な国家という理想郷は、現実を否定した先にある〈彼方〉*au-dela* であり、このような理想主義はロマン主義的観念に支えられ、詩人によって美化された。カミュが“詩人は悪魔的である”と語るのはその謂いであろう。

### 13 作品に見るサルトルとカミュの対比

16世紀宗教戦争を和解に導くべく奔走したモラリストの大政治家ミシェル・ド・モンテーニュが苦慮したように、思想的な主義主張や信条はある意味でまことに厄介なものである。主義主張を第一義とすべきか、不完全であってもあるがままの人間を優先すべきかの二者択一を迫る状況は、虚構の世界のみならず現実において、古今われわれを訪ない続けてきた問題である。つまり思想があって人間があるのか、人間があって思想があるのかの問題と言い換えてもいいだろう。これは鶏が先か、卵が先かの問いに似て非なるものである。思想・信条は人間である

50) Tzvetan Todorov, *l'Homme dépaysé*, Seuil, 1996, p.142.

51) *ibid.*, p.136.

52) *ibid.*, p.136.

限り、われわれの心性に付きまとわずにはいないものだからである。

同胞（親子、兄弟さえも）が旧教派と新教派に分かれて、視野の狭さゆえの無理解のために相争う宗教戦争の動乱の世にあって、モンテーニュが自己観察から得た結論は、“相対的なものの見方”の称揚と“狂気”に対する“寛容”の大切さであった。カミュの“正午の思想”はこの寛容につながるものであろう。正午の思想 *Pensée de Midi* はモンテーニュの「寛容 *tolérance* と狂気 *folie*」に対応する「中庸 *mesure* と過激 *démesuré*」の比較論である。それは歴史に対して「われらあり」《*Nous sommes*》, *devant l'histoire* の主張である。しかしながら、ある意味でその心情が戦闘モードに入っている革命家にとって中庸はほとんど考慮の対象にならないであろう。

結局、哲学や政治的パンフレット、小説また評論など、サルトルとカミュの作品から覗える単純な対比 *opposition* の類型化が許されるなら、サルトルの「行動」*action* 対カミュの「観想」*contemplation*、「反自然」*antiphysis* 対「自然」*physis* への同意、「義務存在」*Devoir-Être* 対「存在」*Être*、あるがままのものに対する *Non* と *Oui* の対比と言えよう。この対比の類型化の根拠については、後ほど改めて説明する。

サルトル的類型はまた、想像上の黄金色に輝く「よその場所」「より高い位置」に向かって自己投企を繰り返し、あるがままのものとは別のものでありたいと言う欲求を抑えることのできない、永続的不満を抱き続ける存在でもある。『反抗的人間』のなかで *Le révolutionnaire est un peu l'homme du ressentiment*。“革命家は怨念の人”であると語るカミュの言葉につながるものと言える。

一方カミュの立場は、人間の真の豊かさは「ここ・今」*ici-maintenant* にあり、われわれが休息を見出しうるのは「この大地と現在」*sur terre et dans le présent* である。賢者はプロメテウス *Prométhée* でなくユリシーズ *Ulysse* であるとするカミュが「観念への飛翔」*élan vers l'Idée* よりも「現実への忠実」*fidélité au réel* を、傲慢な「投企」*projet* よりも「祖国」*patrie* への愛着を説くのはそのためである。

以上縷々述べてきたもろもろの理由から、いささか乱暴であるが、サルトルは超越 *transcendance* の人、カミュは“ここ・今” *hic et nunc* の人であるとする類型化を試みた次第である。

#### 14 反自然の体質と糞便論的記述

サルトルは超越と生成の哲学者である。彼は人間の実在を分析して、人間のあり方は即自（肉体）と対自（意識）の総合体であるとした。そしてサルトルにとって、人間が人間たる所以は

意識の超越性にある。言い換えれば、人間の意識（対自存在）は彼が創造したターム *le non-être-ce-qu'on est* が示すように「あるがままのものでないもの」である。それは社会的現状や自己の現在のあり方に満足せず、未だない自分を想定して、常にその目標に向かって自己投企 *projet* し続ける存在である。未だ実現に至らぬ未来の理想形があるとすると、理想と現実の比較は、現状が不完全で未完成なものであることに思い至らしめる。理想の形を満月に譬えると、現状は弦月である。その未だ達成されざる部分をサルトルは欠如 *manque* と規定する。このように現在の自己を否定し空無化することによって人は欠如を埋める能動性、いわば欲求充足行動を發揮するのであり、それこそが人間の実存の価値なのである。したがって自己超越を目指す自己投企の前提は自己否定である。つまりサルトルは現状否定の未来志向派であり、彼の実存哲学の基底にはヘーゲルの弁証法につながる「否定性」*Négativité* がある。

1938年サルトルが著した小説『嘔吐』は内容と表現の斬新さによって衝撃的であった。当作品に先立ってすでに『壁』が上梓されていたが、彼が伝達し、表現したいと考えていた“人間の実存”に対する思いが、言い換えればサルトル流の人間解釈と分析、描写と表現の技法的側面の両方が、抑えがたい欲求として力強いリビドーの奔流の形で流出したという意味で前作を上回っている。その欲求の抑えがたいリビドーを殊更感じさせるものが『嘔吐』の糞便論的な描写 *scatologie* である。

Et quand le chiffon sera tout près de lui, il verra que c'est un quartier de viande pourrie, maculée de poussière, qui se traîne en rampant, en sautillant, un bout de chair torturée, qui se roule dans les ruisseaux en projetant par spasmes des jets de sang. (...) Et elle verra la chair se bouffir un peu, se crevasser, s'entrouvrir et, au fond de la crevasse, un troisième œil, (...) Et celui qui se sera endormi dans son bon lit, dans sa douce chambre chaude se réveillera tout nu sur un sol bleuâtre, dans une forêt de verges bruissantes, dréssées rouges et blanche vers le ciel comme les cheminées de Jouxte bouville, comme des oignons. Et des oiseaux volleteront autour de ces verges et les picoreront de leur becs et les feront saigner. Du sperme coulera lentement, doucement, de ses blessures du sperme mêlé de sang, vitreux et tiède avec petites bulles.<sup>53)</sup>

「ほろ雑巾が間近に来たとき、彼はそれが這ったり飛び跳ねたりしている、埃まみれの一片の肉片でることに気づく。血しぶきをあげながら小川の中を転がる苦悶の肉片だ。肉片は膨れあがり裂け目が出て、半ば口を開けているのが見える。その割れ目の奥に第三の目がある。そして心地よい暖かい部屋の寝心地のいいベッドで眠る男は、湿った陰茎の森の中の蒼みがかつ

53) Jean-Paul Sartre, *La Nausée*, livre de poche, pp.222-223.

た地面の上で、素っ裸で目覚めるだろう。それらの陰茎はジユクスト・ブーヴィルの煙突のように赤く、白い空に向かって屹立し、それには大地から半分顔を出した毛むくじゃらの玉葱のような睾丸が付いている。そして幾羽もの鳥が森を飛び交い、くちばしでつついて血を流させる。その傷口からゆっくりと精液が漏れ落ちる。小さく泡立つ半透明の生暖かい血の混じる精液が」。

このように当時のサルトルの偏愛した病的で気味悪い修辭の様相は、多分に猟奇的である。小説『嘔吐』を暗い色調に彩るその類の形容詞を並べてみよう。

“ねばねばした、陰湿な、胸のむかつく、生ぬるい、わいせつな、グロテスクな、だらりとした、きたならしい、クリーム状の、病的な、やわらかな厚みのある、甘ったるい、ぬめぬめした肉体のような、生気のない、腐った、受動的な、ゾル状の、ねばつく、毒気を含む、むんむんした、もうろうとした、精液のような、粘着性のある、静止的な、女性的な、胆汁質の、汚物のような、淫靡な、毛むくじゃらの、緑色の足を延ばし続ける植物の、黒くにじみ出る、ぶよぶよした、マーマレードのような、軟弱な、陰茎のようにしわのよった、樹液のような、町を食ってしまう植物のような、濁った水たまりのような…” など、まさにスカトロロジーであると言える。

このような表現描写は、ある意味でルイ＝フェルディナン・セリーヌの『夜の果ての旅』に触発されたものとも言われているが、他方糞便論を正攻法で駆使した先達セリーヌの作品が、際物的表現を拒否していたガリマールというブランド的出版社に受け入れられた事実が『嘔吐』の猥褻で糞便論的な描写をサルトルに担保したとも言えるだろう。この技法は肉体を持つ人間の実存の分析と解釈を、力強い欲求の抑制しがたいリビドーの奔流として表現したものである。サルトルは『存在と無』において人間の実存のあり方を即自存在（物質）と対自存在（意識）という二つの要素で構成される全体と定義したが、そこでの即自存在は極めて無機的な代物でしかなかった。哲学という理知的で論理的な言葉の踊る場所では、生身の人間の境涯は表現し難い。そこで彼は小説作品のなかで即自存在（モノ）の露呈化を図る。そのため誇張的で糞便論的な表現を担ったのが『嘔吐』の主人公ロカンタンということになる。

ロカンタンはモノに対する嫌悪感と恐怖心を持つ人間として設定されている。彼は“マロニエの根っこ”に象徴されるあらゆる物質的現象に嫌悪と恐怖を感じる。事物の多様性や個性は仮の姿であり漆でしかない。その漆が溶ける瞬間がある。そしてモノの意味が剥がれおちた物質（即自存在）がロカンタンに不気味な様相を露わにし、嘔吐を催させるのだが、このメカニズムをサルトル研究家のジュヌヴィエーヴ・イットは「樹がその本質を明らかにする、言語に

よる《観念論的還元》であると解釈している<sup>54)</sup>。観念論的還元とはいえ、それはモノを忌避する態度であることに違いはない。少なくとも主人公と自然の間に親和性、融和性は存在しない。

また、ボーヴォワールは「彼（サルトル）は葉緑素アレルギーで、牧草の緑がたまらなかつた」と証言するが、それは作中次のような形で現れる。

Si on s'aventure trop loin, on rencontre le cercle de la Végétation. La Végétation a rampé pendant des kilomètres vers les villes … la Végétation l'invahira, elle grimpera sur les pierres, elle les enserrera, les fouillera, les fera éclater de ces longues pinces noires.<sup>55)</sup>

「あえて危険を冒して進むと植物園にいたる。植物が数キロにわたって這い出している。町を覆い、石にまとわりついて締め付け、ひっくり返し、長く伸びた黒いはさみで石を砕く」。

こうした描写から、サルトルの自然忌避あるいは自然嫌悪の姿勢を認めることが出来る。つまり彼は反自然 antiphysis の人である。

## 15 サルトルと超越・生成の哲学

サルトル流の実存主義の重要なキーワードの一つが超越である。彼の提示する人間のあるべき姿は、あるがままの自己や現実世界を否定し、現状を超越する transcender le réel 行為に意欲を燃やす人間である。未来に向かい、目標を目指して自己投企 projet をし続ける、生成・発展を義務付けられた人間である。言い換えれば生成を不可避的かつ宿命的に余儀なくされた〈義務存在〉devoir-être としての人間である。

サルトルが『存在と無』において意識のあり方を〈対自存在〉être-pour-soi と定義した時点で、実はこの未来志向は決定づけられていた。ここで、カミュとの対比を鮮明にするために〈対自〉の構造を概略的に提示しておきたい。

自分自身で一杯になっていて、純粹かつ単純にあるがままの存在《l'être est ce qu'il est》<sup>56)</sup>をサルトルは〈即自存在〉l'être-en-soi と名付ける。

L'être-en-soi ne peut pas non plus être dérivé d'un possible. Le possible est une structure du pour-soi, c'est à dire qu'il appartient à l'autre région d'être. L'être-en-soi n'est jamais ni possible ni impossible.<sup>57)</sup>

「即自存在は可能的なものから導き出されることはない。可能的なものは対自の構造であっ

54) Geneviève Idt, *Modèles scolaires dans l'écriture sartrienne*, revues des sciences humaines, 1979, p.85.

55) *La Nausée*, Gallimard, folio, pp.217-218.

56) Sartre, *L'Être et le Néant*, II, Gallimard, 1968, L'être pour soi より。

57) *ibid.*, p.33.

て、それは存在の別領域に属している。即自存在は可能的でも不可能的でもない」ということは、即自は可能性も未来も持たないモノの存在様式である。モノのありかたである。したがって即自には移行 passage も生成 devenir もない。それは塊をなして内部のない、隙間もない、欠けるところ manque もない存在様式である。

それは意識の対象でありながら、同時に「意識でないもの」であり、「意識を超越して実在するもの」である。言い換えれば意識の超越的思考対象が「存在」なのである。小説『嘔吐』の主人公ロカントンの「吐き気」は、「普段隠れている」その「存在」が現れ、ロカントンと対峙した時に生じるものである。つまり、モノの日常的な意味というヴェールが剥がれた時、モノがそのグロテスクな裸身を彼の目の前に晒すメカニズムが設定されている。

ところで、この反応は同時に「意識」の出現をも意味する。なぜならフッサール以来の現象学においては《La conscience est conscience de quelque chose》「意識はなにものかについての意識」なので、「存在」があるかぎり「意識」もまたあることになるからである。このモノとして措定された即自存在に対する「意識」が対自存在であり、対自＝意識のあり方は「存在でないもの」として「存在」を否定し、空無化することによって自らの能動性を発揮する。《Le pour-soi, comme fondement de soi, est le surgissement de la négation》<sup>58)</sup>「対自は自己の根拠としての否定の出現である」。

因みに、彼の存在論のタイトル『存在と無』の「存在」は「モノ」を、「無」は「人間意識」をそれぞれ意味している。次に対自は le non-être-ce-qu'on-est「あるがままのものでないもの」として常に「今ある自分」でない「未来の自分」によって規定された、言い換えれば理想形を完全体とする「欠如」manque 部分を有する。いわば [満月 (完全体)] — [弦月] = [欠如部分] ということになる。また、le manque est l'apparition sur le fond d'une totalité「欠如は全体を背景 (基礎) として現れるが、その際、

Il importe peu d'ailleurs que cette totalité ait été originellement désagrégée 《 les bras de Vénus de Milo manquent...》 ou qu'elle n'ait jamais encore été réalisée 《Il manque de courage》.<sup>59)</sup>

「ミロのヴィーナスの腕のように元々あったものが崩壊した」という意味の全体性であるか、「彼には勇気が欠けている」という場合の全体性であるかどうかは重要でない。いずれにせよそれは一つの理想形ということである。またサルトルは、

58) *ibid.*, p.131.

59) *ibid.*, p.131.

S'il désire doit pouvoir être à soi-même désiré, il faut qu'il soit la transcendance elle-même, c'est à dire qu'il soit par nature échappement à soi vers l'objet désiré.<sup>60)</sup>「対自が希望する自分自身になることを欲するなら、対自は超越そのものであらねばならない。つまりは、本来手に入れたと思う対象に向かう自己からの脱出である」と語る。したがって *Le désire est manque d'être* 欲望は存在の欠如なのである。いずれにせよ全体性は想像界における一つの理想のイメージである。

対自は常に現実存在に満足せず、自らが“全体”と想定した目標に向かって自己投企し続ける存在であり、それは理想の未来に向かって自分の体の前半身を前方に投げ出しつつ後半身を引き寄せて前進する尺取虫の歩みに譬えられる「不断の投企」の構造とも言える。

そういうわけで未だ実現を見ない未来の理想にこそ「意味」があるのだが、同時にそれは現状への不満が惹起するものでもある。サルトルの考えでは、現状を否定し、理想的未来を想定すること自体が「価値」なのである。存在すべきものでありながら、未だ存在していないこの価値から出発して現在を乗り越える *transcender* ことによって人間の行為に意味が生まれる。また *La valeur est par delà l'être* 価値は存在の彼方にあつて、

Elle se donne comme un au-delà des actes envisagés, comme la limite, par exemple, de la progression infinie des actes nobles.<sup>61)</sup>

「企てられた諸行為の「彼方」として、たとえば崇高な行為の果てしない進展の行き着く先にあるものである」。そして *La valeur suprême est l'au-delà et le pour de la transcendance* 至高の価値は超越の彼方であり、超越が向かうもの（目標）である。

対自は「不在」= 欠如を埋める可能性に生きる存在、いわば対自は欠如者であり「あるものでなくあらぬものである」存在である。人間は可能性に生きる存在であるというこの事実をサルトルは《*circuit de l'esprit*》「自己性の回路」と称した。回路であるがゆえにこの前進する生成運動には終着点がないという、実に“しんどい”メカニズムを含む構造を成している。

生成の過程で個々の欠如は次々に埋め合わされ実現されるが、その都度満月となった時点で対自は対自性を失い即自となる。対自のまま存在になる理想の実現は不可能である。それでもサルトルの理解のなかの人間は、実現不可能なこの理想を追い求めぬわけにはゆかない。「人間は不断に、挫折に自己を賭ける刑罰に処せられている」とサルトルが語る所以である。そこから《*On envisagera alors toute existence humaine comme une passion*》“人間は無益な受難で

60) *ibid.*, p.136.

61) *ibid.*, p.137.

ある”という有名なフレーズが生まれる。

このようにサルトルの対自は前進的で希望的未来を志向する生成 *devenir* 過程の構造を成しており、否定 *négation*、投企 *projet*、超越 *transcendance* を繰り返す「運動体」なのである。

## 16 カミュ・現実への忠実・大地への同意

一方カミュは『シジフの神話』『裏と表』『結婚』の一部を既に少数数公刊していたが、作家としての出発点はやはり『異邦人』であるとしたい。構想から5年後の1942年に刊行された当作品は絶大な評価と反響を呼んだ。因みにこの作品が構想された1937年カミュは共産党を脱党している。

ところで、極力接続詞を避け、細切れのフレーズを並べ、もっぱら複合過去形を用いたこの作品が、それでも“みずみずしい文体”と称される理由はどこにあるのだろうか。要因の一つは主人公が自然を享受する姿に求められる。享受の対象は主人公ムルソーが恋人マリーと戯れる「海」であり、夕方勤務から解放されたムルソーが岸壁を歩く帰途に感じる「さわやかな空気と新鮮な息吹」であり、

J'avais tout le ciel dans les yeux et il était bleu et doré.<sup>62)</sup>「目いっぱい空がひろがり、それは青くまた黄金色であった」のような「空」、また小説『異邦人』の主役とも言える「太陽」でもある。かくして初期の書きものが示しているように、カミュには「自然への同意」*consentement à la «physis»* が明瞭に見て取れる。それは1939年刊行の自伝的随筆『結婚』において、フィレンツェのピッチ美術館裏手にある16世紀のイタリア式庭園ボボリの高台から見下ろしながら観想するカミュが感じた「大地への同意」《*consentement à la terre*》でもある。カミュはいくつかの著書で倦むことなく繰り返す。

Le monde est beau, et hors de lui, point de salut.<sup>63)</sup>「世界は美しい、世界の外に救いはない」と。

大地への同意は人間を幸福に導くためのキーワードとして存在する。つまりカミュは自然 *nature* を、大地 *terre* を、また世界 *monde* を愛する人であり *physis* (ものごとの自然の形) を肯定する姿勢が彼の根底にある。ここまで見てきたようにサルトルとカミュの対比は *antiphysis* と *physis* の相反する姿勢に顕著に現れている。この姿勢の違いがさらに「行動 *action*」に対する「観想 *contemplation*」、「自己投企 *projet*」に対する「郷愁 *nostalgie*」、「自己超越 *transcendance*」に対して「大地に根を張ること *enracinement*」、「義務存在 *devoir-être*」に対す

62) Camus, *L'Étranger*, folio, p.34.

63) Camus, *Noces*, O.C. t.II, p.87.

る「存在 être」…という形で平行線をたどるのである。

## 17 不条理とここ・今

確かに母の棺を前にしてタバコをくゆらせ、葬儀の翌日マリーと海で戯れるムルソーの行為は社会の慣習にそぐわない。いわば社会的なお芝居 *théâtre social* の配慮に欠けるため、外見上刹那的に見えるのであるが、それはまさに *hic et nunc* そのものである。また、社長がムルソーにバリ行きを打診する場面がある。

《Vous êtes jeune, et il me semble que c'est une vie qui doit vous plaire.》 J'ai dit que oui mais que dans le fond cela m'était égal.<sup>64</sup> 「『君は若い。気に入ってもらえる生活になるはずだ』僕は、そうですね、でも結局どちらでもいいのです、と言った」。

主人公の言葉は、彼が野心家でないこと、出世や進歩・発展とは縁遠いタイプであることを示している。つまり彼は未来志向のない、生成の観念とも無縁な、“ここ・今”を享受する人間と言える。エリック・ヴェルネールが《カミュ的享楽》*frui camusien* と呼ぶものがこれである。ヴェルネールの解釈はこうである。

Prendre conscience du fait que les murs de l'Absurde sont infrançissable, c'est par là même se trouver renvoyé au *hic et nunc* (tragique mais aussi exaltant parce que tragique).

Reciproquement, l'envers du 《frui》 camusien, c'est l'expérience amère de l'Absurde.<sup>65</sup>

「不条理の壁は乗り越えがたいという意識が人をして悲劇的であるが、それゆえ精神的高揚をもたらすここ・今に追い込む。逆に言えば、カミュ的享楽は不条理の苦い体験である」。

つまりある意味で不条理がここ・今に人を誘うとヴェルネールは解釈している。確かに一方でそのような理解も可能であろうが、それだけでは刹那主義の境域を超えるものではない。『異邦人』のムルソーは、通夜の式場でタバコを吸い翌日はマリーと遊ぶ、事務所のトイレの濡れたタオルに我慢できない、後方から来て追い抜いてゆくトラックを突然友人と一緒に追いかけて飛び乗る、世辞を含めた世間的な儀礼に対応できないなどの不器用な行為に見られるように、自己の欲求に素直で正直、言い換えれば五感の要求や本能の誘惑のままに行動する、いわば幼児性を宿した青年のごとくに描かれている。

ところでムルソーは確かにカミュの分身であり、一面でカミュにそのような傾向があるとしてもそれがそのままカミュ自身というわけではない。先ほど述べた不条理の苦い体験としての

64) *L'Étranger*, op. cit., p.68.

65) Eric Werner, *de la Violence au Totalitarisme*, Calmann-lévy, 1972, p.73.

カミュ的享樂は実は、絶望の裏返し顔なのである。

La joie n'est d'une certaine manière, chez Camus, que l'autre face du désespoir : désespoir qui trouve sa source dans la constatation que hors du monde il n'est point de salut.<sup>66)</sup>

「その喜びはカミュにあっては、世界の外に救いはないという確信のなかに源泉を見出す、絶望の裏返しでしかない」。

カミュは今ある世界を享受するのであり、サルトル的生成 *devenir* に興味を示すことはない。世界を肯定するその姿勢は現実を超える *transcender le réel* ことを拒むものである。カミュはむしろ世界との調和 *s'accorder au monde* を目指している。『結婚』の一節を見てみよう。

Sentir ses liens avec une terre, son amour pour quelques hommes, savoir qu'il est toujours un lieu où le cœur trouvera son accord, voici déjà beaucoup de certitudes pour une seule vie d'homme.<sup>67)</sup>

「大地との絆を感じ、人びとに愛を感じることに、心が和合を感じる場所は常にあると知ること、そこにはすでに人間のたった一つの生への多大な確信がある」。

「この世界はなにかからどのようにして生じたか」という問いにタレスが一つの解答を見出して以来、B.C. 6世紀以降の古代ギリシャの哲学者は特に *physis* について考察した。この哲学の潮流はA.D. 529年古代ローマのユスティアヌス帝の時代に終焉を迎える。そのような哲学思想は“非キリスト教的”であるという理由でユスティアヌスが禁止したからである。それ以降人間は“希望”の観念に籠絡され、故郷の土地（現世）を放棄して彼処 *l'Au-de là*（かしこ）あるいは彼方（かなた）という疑わしい道に迷い込んでしまったのである。しかしカミュは希望に身を委ねることはしない。

Cette splendeur du monde, ces femmes et ces fleurs il me semblait qu'elle était comme la justification des hommes.<sup>68)</sup>

「女たちや花々のあるこの世界の素晴らしさ、それが人間の存在理由である」として現実世界を肯定する。そして *c'est pour une grande vie et non par une autre vie* そのように考えることは、偉大なる生のためで、別の生（彼岸）のためではない。カミュは彼岸を志向する空しさを説いているのである。

De la boîte de Pandore où grouillait les maux de l'humanité, les Grecs firent sortir l'espoir après tous les autres, comme le plus terrible de tous. Je ne connais pas de symbole plus

66) *ibid.*, p.73.

67) *Noces*, *op.cit.*, p.75.

68) *Noces*, *op.cit.*, p.84.

émouvant. Car l'espoir, au contraire de ce qu'on croit, équivaut à la résignation.<sup>69)</sup>

「ギリシャ人は人間の不幸がうごめいていたパンドラの箱の中からさまざまなものを跳び出させたが、なかでも最も恐ろしいものとして希望を跳び出させた。私はこれほど感動的な象徴を知らない。希望は人々の思いと裏腹に諦念に等しいものであるからだ」と言っている。別の生（彼方）を希求し、彼方を目指すことの愚かさを示す言葉と言えよう。

カミュは数多の書きもののなかで「宗教による救いを信じない」と繰り返し述べている。彼はまた『シジフの神話』において、あらゆる形の「希望」をパスカルの《気晴らし》*divertissement* au sens pascalien と同列に置き、これを《巧みに身をかわすこと》*esquive* と呼び、

L'espoir d'une autre vie qu'il faut 《mériter》, ou tricherie de ceux qui vive non pour la vie elle-même, mais pour quelque grande idée qui la dépasse, la sublime, lui donne un sens et la trahit.<sup>70)</sup>

死後にもたらされる「別の生への希望は、生そのもののために生きるのではなく、その生を超え、生を純化し、それに意味を与え、それを裏切る偉大な観念のために生きる人々のトリックである」と考えるのである。

実は、この「彼方に託す希望の空しさ」と同一のテーマは、その後『反抗的人間』において「均質的で普遍的な国家」という《理想郷》に標的を違えて再び登場する。その著書でカミュが革命家を非難する理由は、彼らが「人間は慰められ得る」《*l'homme est consolable*》と信じていることにある。彼は宗教による救済をまったく信じないが、同様に革命家たちが人々の心を魅了するために弄する言辞も、現実の人間を幸福にするに足る力を持たないと考える。それは「共産主義はキリスト教の論理的帰結であり、キリスト教の歴史である」《*Le communisme est une suite logique du christianisme et une histoire de chrétien*》とみなすカミュの率直な感想であり、キリスト教が人の目を現世から背けさせたとは彼は考えるからである。

## 18 現実か 未来か

1956年サルトルは政治的評論『スターリンの亡霊』を著す。積年のスターリン体制への不満が反抗の形で爆発し、首都ブダペストを中心に市民が蜂起して反乱の様相を呈したハンガリー動乱に関する分析・解釈と私見の表明が主な内容であるが、そのなかで彼は共産党と共産主義体制内部に巢食う悪弊を指摘し、一党独裁の一国社会主義と、閉鎖的かつ秘密主義的官僚機構

69) *ibid.*, p.75.

70) Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, O.C.t.II, pp.102-103.

としてのスターリン主義を非難する。但し彼は理論としてのマルクス主義を否定するのではなく、その理想を追求する国家の政治制度の現状を嘆いているのである。具体的には、硬直化した官僚機構、官僚の特権階級化、機構内部の序列主義と個人崇拜、あるいは一般大衆との隔絶、ゆえに生じる官僚を頂点として下部にまで波及する相互不信、そのため結果的に招来される官僚による独裁制の強化などである。

しかし、スターリン主義的官僚機構の未来についてサルトルは、すでに「非スターリン化が進行中」la déstalinisation est en course であり、自分たちは「フランス共産党の非スターリン化に尽力する」nous essayerons d'aider à la déstalinisation du Parti français と語り、共産主義の明るい未来を予見している。とはいえ上記事実の必然的結果である恐怖政治の実態や強制収容所の現状についての言及は多くない。

Le 《socialisme dans seul pays》, ou stalinisme ne consiste pas une déviation du socialisme. C'est le détour qui lui est imposé par les circonstances.<sup>71)</sup>

「一国社会主義やスターリン主義は社会主義の逸脱を意味するものではなく、情況ゆえに強いられた〈迂回〉détourである」としてソ連擁護の姿勢を崩すことはなかった。彼が公然と強制収容所の存在を非難するのは、1962年ソ連の作家ソルジェニーツィンが自らの収容所での強制労働の体験を作品にした『イワン・デニーソヴィッチの一日』を著したあとのことになる。

このようにカミュは、いわば“人命尊重主義者”であり、それゆえ現実重視の人でもある。下世話な譬えを承知で言えば「明日の1,000円よりも今日の100円」を大事にする人とも言えよう。対してサルトルや当時のポンティに代表される心情左派の人々は明日の1,000円にこだわる人である。理想国家実現に向かうためであれば個人の犠牲はやむをえないのであり、悲惨な現実を目をつぶる未来志向の理想主義者でもある。彼らには、歴史的生成の観念に対する「信仰者」の姿勢が感じられる。前に紹介したように、その姿勢の根底にあるものは否定性Négaritéを契機として進展するヘーゲルの弁証法的な歴史観である。

カミュの考えでは、ヘーゲル・マルクス主義的否定性Négarité hégéliano-marxisteはキリスト教的ヘーゲル主義Négarité christiano-hégélienneの否定性に由来するものであり、つまるところキリスト教に端を発するものである。そしてヘーゲルとマルクスにとって自然と世界は変容させるべき対象である。革命思想の源がここにある。この観念を信奉する人々にとっては努力、闘争、労働が価値あるものであり、そうした行為によって現在あるがままのものを否定してそれを乗り越える transcender ことが重要なのである。

---

71) Sartre, *Situations VII*, p.235.

かくして、このような弁証法的発展による生成の歴史認識は、サルトルの「対自存在」の構造とぴったり重なる。

## 19 宗教は阿片

『結婚』『反抗的人間』等でカミュは大地への賛同と大地への忠実を呪文のように繰り返し、《世界（この世）のほかに救いはない》と主張した事実はすでに見てきたとおりである。それは、カミュが革命の実現によって救われるとする観念は疑わしいものと思っていたからであるが、こうした革命支持の観念に疑わしさを感じていたのはもちろんカミュだけではない。

1955年レイモン・アロンが『知識人の阿片』*L'Opium des intellectuels* を発表する。アロンもサルトルらと共に1930年代にアレクサンドル・コジエーヴの『精神現象学』の講義を受けた一人であったが、その後は反一反共主義（共産主義）に対抗する論客になっていた。その著書の巻頭には、英語版には掲載のないカール・マルクスとシモーヌ・ヴェイユの警鐘的な銘句二つが併記されている。

La religion est le soupir de la créature accablée par le malheur, l'âme d'un monde sans cœur de même qu'elle est l'esprit d'une époque sans esprit. C'est l'opium du peuple. Karl Marx

〈宗教は不幸に打ちひしがれた人間の嘆き、精神なき時代の精神であるのと同様、愛なき世界の魂である。それは人民の阿片である〉  
カール・マルクス

Le marxisme est tout à fait une religion, au sens le plus impur de ce mot. Il a notamment en commun avec toutes les formes inférieures de la vie religieuse de fait d'avoir été continuellement utilisé, selon la parole si juste de Marx, comme un opium du peuple. Simone Weil

〈マルクス主義はその語彙の最も背徳的な意味で完全に宗教である。それはとりわけ宗教生活として、またマルクスの正鵠を得た言葉に従うなら絶えず人民の阿片として使用されてきた事実を共有している〉  
シモーヌ・ヴェイユ

マルクスは宗教を人民の阿片と規定して否定する。シモーヌ・ヴェイユはマルクス主義が阿片であると切り返したことになる。上記二つの文言は著者の意図を明確に示唆する指標である。

アロンはその本の第9章に〈宗教を探し求める知識人〉*Intellectuels en quête d'une Religion* というタイトルを付して、当時の知識人の心的傾向について次のような批判的推察を試みている。

「われわれが見てきたようにマルクス主義の予言は、ユダヤ・キリスト教の予言の典型的図式

と一致する。予言はすべて現状を非難し、かくあらねばならぬもののイメージを描き、輝ける未来と忌まわしい現在を隔てる壁を乗り越えるための個人やグループを選ぶ。政治革命なしに社会の進歩を可能にする階級無き社会は、理想国家を待望する人々が夢見たキリスト教の千年王国に匹敵するものである。プロレタリアートの不幸はその使命を証立てるものであり、共産党は《教会》である。この教会に対して、福音に耳を傾けようとしなない異教徒＝ブルジョワや、長年月自らその到来を予告してきた革命を認めようとしなないユダヤ人＝社会主義者が反対している」。<sup>72)</sup>

また「マルクス主義者らの言う革命が実現しなかったのは観念そのものが神話的 mytique であったからである」と語り、次のように結論づける。

Les révolutions qui se réclament du prolétariat, comme toutes les révolutions du passé, marquent la substitution violente d'une élite à une autre.<sup>73)</sup>

「すべての過去の革命と同様、プロレタリアートを引き合いに出す革命も、エリートから他のエリートへの暴力的交代を示すものである」と。革命思想は組織・機構の維持を優先するあまり、恐怖政治的全体主義 caractère terroriste-totalitaire の性格を帯びるのかもしれない。

こうした革命思想が神話的であるという考えはカミュも『反抗の人間』のなかで述べている。時代の中にキリスト教の理想を導入することは可能であろうか。カミュは疑問を提示する。彼にとってそれは神話でしかない。しかも危険な神話である。2世紀にわたり人類は世界のあちこちで革命的希望に根拠を与えようとしてきたが、試みはすべて失敗によって清算された。「革命家たちは不可能なことに挑戦していた」とカミュは言う。ニーチェ同様カミュがキリスト教的・ヘーゲル主義の否定性を拒否するのはそのためである。世界（この世）をなおざりにした彼方の幸福の可能性はまことに疑わしいものであるからだ。

#### homo homini lupus と homo homini deus

homo homini lupus はフランス語 L'homme est un loup pour l'homme 〈人間は人間にとってオオカミである〉のラテン語である。紀元前古代ローマのプラウトスによるもので、“一人の損は他人の利益となる” という意味を含んでいる。爾来西欧とりわけ古代ローマの属領であった地域で、この章句は俚諺として人口に膾炙してきた。これが有名になったのは17世紀イギリスの政治思想家トマス・ホブズの『リヴァイアサン』によるところが大きい。彼は人間の自然の

72) Raymond Aron, *L'Opium des Intellectuels*, Calmann-Lévy, 2004. より。

73) *ibid.*, p.53.

状態 l'état de nature は《万人の万人による闘い bellum omnium contra omnes》であるが、契約によって国家をつくり、これを脱出することが出来るとして、主権の絶対性を主張し専制君主制を擁護した。欲望に支配される自然人が〈理性の戒律〉に従う契約主体へと転化する過程を十全に理論化することはできなかったが、homo homini lupus は人間理解の一つのキーワードとして、西欧ではなにかにつけて繰り返される言辭である。そこでこの章句を基軸とした場合のサルトルとカミュはどのような位置関係になるかを、これまで記述した内容を整理しつつ論じてみる。

まずサルトルの戯曲『出口なし』の有名なせりふ“地獄とは他人のことだ” L'enfer, c'est les autres は、他者を自己にとってマイナス存在と看做すという意味合いにおいて、ホッブスの考えにつながる一つの指標である。この観点からサルトルの歴史観・人間観（他者観）とカミュのそれらを比較することが出来る。

メルローポンティが『ヒューマニズムと恐怖政治』で打ち出した〈進歩的暴力〉理論は一方で悲観的、他方で楽観的な主張である。悲観的側面とは、現状では政治にテロルの性格はやむを得ないということである。また楽観的とは、長期的に見ればその暴力主義はヒューマニズムに変わるとするものである。ポンティの考えでは、ファシズムやリベラリズムの恐怖政治と違い、共産主義の恐怖政治はそれ自体のりこえ可能な性格を持つもの、暴力はヒューマニズムに到達するための媒介物・運搬手段 véhicule である。ゆえにわれわれは進歩的暴力を受け入れなければならない。こうした真のヒューマニズムに達する媒介手段としての共産主義の暴力の主張にカミュは神話的なもの、韜晦、更には迷信的なものを感じている。

関連してアロンはドゥルーズを引き合いにだす。ジル・ドゥルーズによるスピノザの言葉として次のような文言を紹介する。〈哲学の本来的な任務は、あらゆる神話、あらゆる韜晦、あらゆる迷信を告発することにある〉と<sup>74)</sup>。迷信、それはわれわれの行動力を削ぐものである。迷信の源は悲劇的感情の連鎖つまり不安や、不安につながる希望、われわれを幻にゆだねる苦悩であると述べているが、カミュの想いもこれと軌を一にするものである。

個人が不正な行為に苦しむことがあっても、それは普遍的な歴史と歴史の進展に関係がないのであり、個人は歴史の奉仕者であり、目的のための道具でしかないとする歴史を絶対視する態度、つまりヘーゲル・マルクス主義的歴史観に由来する暴力の容認が人命を損なう事実にかミュは異議を唱える。カミュは『シジフの神話』で l'homme est sa propre fin. Il est sa seule fin.<sup>75)</sup>

74) *ibid.*, p.53.

75) Camus, O.C., t.I, p.279.

〈人間が人間自体の目的である。しかも唯一の目的である〉と言っている。彼はヘーゲル・マルクスの歴史認識が迷信でも幻でもないという確証はどこにもないと言いたいのである。また「実践理性批判」においてカントは〈自然の最終目的は人間、しかも道徳の主体としての人間である〉というが、そのカントにおいてさえ《Je dus abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance.》<sup>76)</sup>「わたしは信仰のための場を確保するためには知を捨てなければならなかった」と言っている。

根源的に「人間は人間にとって狼である」という考えからホッブスは専制君主制の不可避性にいたった。それは隷従が組織の条件であることを意味するものである。ルソーは逆に他者との関係の楽観的なヴィジョンにもとづいて、組織はそれ自体で自足しうるものと考えた。サルトルとカミュが対峙する本質的な問題の核心はここにある。カミュにとって他者との関係は肯定的性格を持つが、サルトルのそれは否定的である。つまり人間が互いに殺し合うのを阻止しなければならないとすれば専制に依拠せざるを得ない。が、人間にアприオリに社会性 *socialité* が備わっているとすれば専制は不要である。

ある意味でカミュは〈人間は生まれつき社会的な *sociable* 存在である〉とするルソー的な楽観主義の継承者、サルトルは〈人間に本来的なものは死を賭した闘争 *lutte à mort*〉とするホッブス的な悲観論の継承者と言えるだろう。事実サルトルは『存在と無』において《L'essence des rapports entre conscience n'est pas le Mitsein, c'est le conflit.》<sup>77)</sup>「意識相互の関係は共同存在ではない。それは闘争である」と述べている。

そこから導き出される推論は次のようになる。カミュは、人間の社会性を信じるがゆえに民主主義が可能であると判断し、サルトルは人間関係を闘争の相に見るがゆえに、民主主義の絶対性以上に自己の主体性を重んじる場所がある。カミュにとって〈人間の社会性〉は先験的事象でありまったく問題にならない。一方サルトルは『言葉』において〈自分が自分自身の原因である〉とのべているように、あくまで主体性を重んじる人間である。それが彼ら両者における人間観の相違と言えよう。

カミュは『裏と表』の序文で「現在の自分があるのはなによりも他者のお蔭、まずは家族のお蔭である」と言う。要するに作品『結婚』から『反抗的人間』にいたる著作の大きなテーマは、ある意味で〈人間関係〉なのである。まずは〈世界との関係〉、次に〈他者との関係〉である。カミュにとって〈友愛 *fraternité*〉は始原的に与えられたものであり、彼の〈連帯 *solidarité*〉

76) Kant, *Critique de la raison pure* (trad. Tremesaygues et Pacaud), p.24.

77) Sartre, *Ê. N.*, op.cit., p.502.

の思想はおそらくこの人間観から生まれている。Si nous ne sommes pas, je ne suis pas.<sup>78)</sup>「もしわれわれが存在しなければ、私は存在しない」という文言はまさにその表明と行うことができる。言い換えれば〈われわれが存在する〉を受け入れることによって初めて〈私が存在する〉のである。だから彼にとって〈他者〉は必ずしも〈狼〉ではない。〈神〉でもありうる。つまり homo homini deus「人間は人間にとって神である」ということも可能なのである。

ここにはルソー的な自然の善意 la bonté naturelle de l'homme (人間に生まれつき備わる善意) を信じるカミュの姿がある。Il peut y avoir de la honte à être heureux tout seul.<sup>79)</sup>「一人だけ幸せになるのは恥ずかしいことだ」という『ペスト』の登場人物の言葉がそれを示している。自分一人だけが幸せになることの羞恥とはなにか。それは〈良心の声〉以外のなにものでもない自然の声が心の中に響くがゆえにとカミュは考えるからである。良心 conscience、それはルソーが神的本能 instinct divin と称したものである。

ところでルソーはホブズが社会について補足した思想を自然状態に移し替えたとは非難している。ホブズが〈人間は人間にとって狼である〉と言うのは、彼が人間自体の本質と、状況や進展が原始状態に付加したり変更したりしたものを混同したためであると、ルソーは言いたいのである<sup>80)</sup>。ルソーと同じくカミュにとって決定的なもの、それはフランス・モラリストの考えにつながる自然の明証性としての良心の声である。かくして一般に流布する、〈人間は人間にとって狼〉という俚諺と逆に〈神である〉可能性も考えられるのである。カミュにとって〈われらあり〉は歴史的と言うよりむしろ自然的所与である。

サルトルはホブズ同様人間の自然な状態 l'état de nature を〈分子的無秩序 désordre moléculaire〉と規定する。そこから出発して市民 l'état civil を育て、あるいは組織だった生活や政治的生活を打ち建てるために、個人は〈第三者〉に頼らざるを得ないと考える。それは白紙委任状を委ねられた第三者であり、コミュニティを存在せしめる至上権を有する指導者ということになるのである。

レイモン・アロンは、このようなサルトルの奉じる歴史観・人間観に苦言を呈して語る。《De nos jours, l'histoire est le grand alibi des tyrans : mais l'histoire n'a peut-être pas de sens.》<sup>81)</sup>「今や歴史は専制君主たちの重要な口実になっている。しかし恐らく歴史に動向はない」。カミュは、万一譲歩して歴史に方向性を認めるとしても、それが人間の悲惨を減じる効果があるかどうか

78) Camus, *Mythe de Sisyphe*, O.C., op.cit., p.65.

79) Camus, *La Peste*, O.C., t.I, p.1387.

80) Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, O.C. Pléiade, t.III, p.122.

81) *l'Opium des Intellectuels*, op.cit., p.708.

を疑うのである。なぜなら、われわれを不条理から解放すると唱えながら、歴史はわれわれを〈ここ・今〉から引き離そうとするからなのだ。また、《Le secret de l'Europe, est qu'elle n'aime pas la vie.<sup>82)</sup>》「ヨーロッパの秘密、それはヨーロッパがもはや〈生〉を愛していないことである」《Les hommes d' Europe oublient le présent pour l'avenir.<sup>83)</sup>》「ヨーロッパ人は未来のために現在を忘れた」とカミュが語るのはそのためである。

いずれにせよ革命は頓挫し、その後はるかな年月を経てソ連が崩壊して政治的な側面では一応この論争の幕は閉じられた。しかしながら哲学的観点から見て、未来の理想のために現在の犠牲はやむを得ないのかどうかの問いに答えがでたわけではない。

## 20 知識人のタイプとマニ教的善悪二元論

このような経緯からたとえばツヴェタン・トドロフは『国替えを余儀なくされた人』の〈理想郷主義への誘い〉La tentation de l'utopismeの項で知識人を、明晰なる指導者としての知識人 l'intellectuel comme maître en lucidité と希望の供給者 l'intellectuel comme pourvoyeur d'esprit としての知識人の二つのタイプに弁別している。前者の代表はレイモン・アロンであり、後者のそれがサルトルである。サルトルは「希望の供給者」のタイプで拠って立つところは《理想郷主義》utopisme である。理想郷主義の観念が先行するイデオログということになる。全体主義の究極の悪を強制収容所の存在にみるトドロフは、サルトルがその問題に積極的な発言を控える理由を、サルトルとアロンの精神的相貌の対比つまり政治と科学の対比になぞらえて明らかにしている。

サルトルは純粋なイデオログで、感情的な選択によってすべてを決定する人間であり、アロンは諸事実の聴取・調査から取り掛かる術を知る専門家・学者である。どちらもモラリストであるが、

Sartre a, en dernier analyse, celle du croyant qui adhère aveuglement à un dogme.<sup>84)</sup>

「サルトルはつまるところ盲目的に一つのドグマに執着する信仰者の血を引いている」。

一方、

Aron professe une morale rationnelle, fondée sur l'idée de l'universalité humaine et par le débat argumenté<sup>85)</sup>

82) Camus, O.C., t.II, p.708.

83) *ibid.*, p.708.

84) *l'Homme dépaycé*, *op.cit.*, pp.138-139.

85) *ibid.*, p.139.

「アロンは人間的普遍性の観念に基づいて論議を経た論理的モラルを表明する」。そしてつぎのような結論にいたる。

C'est pour cette raison que Sartre se soucie peu de faits, alors que leur prise en compte le premier pas obligé dans la démarche d'Aron.<sup>86)</sup>

「アロンの議論の進め方が事実の確認から始まるのに対し、サルトルは事実にほとんど関心をもたない」と、トドロフは見ている。言い換えれば、アロンは現実的政策 Realpolitik の支持者ではない。彼が絶えず解決しなければならないと考えていた問題は、政治がモラルでないことを認識したうえで、容認しうる政策と容認しがたい政策をいかに弁別するかということであった。要するにアロンの考えでは、知識人は希望の供給者になる必要もなければ、〈至高善〉 le souverain bien の擁護者になる必要もない。むしろ〈絶対善や絶対悪〉 bien et mal absolus というものの稀な世界にあって、知識人は〈より良きもの〉 meilleur と〈より悪しきもの〉 pire を弁別する手助けをすればよいのである。

このようなトドロフの見解にもろ手を挙げて賛同することはできないにしても、サルトルの前言撤回表明などの事実と重ね合わせれば、イデオログ・サルトルの実像分析としてある程度正鵠を得たものと思わざるを得ない。聊か身もふたもない俗世風な表現を承知で言えば、問題は人間の心性をいやおうなく左右する〈マニ教的善悪二元論〉であろう。俗にいう“あばたもえくぼ”とか“坊主憎けりゃ袈裟まで憎い”となる、人間に宿命的に付き纏う精神構造あるいは心の癖である。当時ソ連に反対の知識人もいたが少数であり、大方の知識人はアメリカを毛嫌いした。この件について長年月サルトルと交友のあったアンドレ・グリュックスマンは、サルトルの死後來日した際次のように語っている。

〈この世界には二つの陣営しかないのであり、一方の陣営がいやだと思ったら、どうしてももう一方の陣営を選ぶよりほかに途はない、一方が悪であれば他方は善だ。善の側を選ぶのか悪の立場に立つのかといった、私ならマニ教的発想と呼ぶものに固まっていった。

これはもちろんサルトルの誤りですが、(…)この時期に盛んに発言していた者たちも大体同じ誤りをおかしていた。(…)サルトルに代表される左翼は、自分たちはアメリカの犯罪を非難しなければならないのだからソ連の犯罪のことはあまり語らないというか、語るにしてもほどほどにしておかなければならないということを受け入れた。(…)サルトルはアメリカの犯罪を語り、非難した。これは言うまでもなく正しい。だが、このことが当然ソ連の犯罪を語らないと言うことを前提にすると信じた。これが彼の誤謬だった。だがここで私はただちにはっきり

---

86) *ibid.*, p.140.

こう言わねばならない、しかしそれはただサルトルだけの誤謬でも、また必ずしも彼の世代だけの誤謬でもない。ヴェトナム戦争に反対して闘ったいくつかの世代全体もこれと同じ罠、同じ落とし穴に落ち込んだのだった、と。われわれもまた「ホ、ホ、ホーチミン！」と叫んでいたものだった。つまりわれわれはアメリカの敵であるヴェトナムの共産主義者の行うことを全面的に容認し、たとえば彼らがテト攻撃の時にユエで行った血なまぐさい犯罪のことを知っていたのに、これについては口をつぐんでいたのです。だから、そうしたマニ教的発想は必ずしもサルトルによってのみ推進されたものではなく、サルトル以前も、サルトル以降も存在したものだったし、また不幸なことながら今日もなお依然として存続しているものなのです<sup>87)</sup>。

グリュックスマンは当時のサルトルの態度は誤謬と断じている。しかしこの類の誤謬は当時の左翼知識人の誰しもが陥っていた落とし穴であった、というよりそれは人間の持つ一般的な性情である。人間は一旦信じ込むと、遮眼帯を付けた競馬馬しながら目標に向かって一瀉千里に突き進むのである。

サルトルは個人の“内的現実”を重視する初期実存主義から全体性を重視するヘーゲルの主知主義に傾斜していったが、必ずしもインテリ青年的苦悩のかちすぎた観念論的性格を一挙にすべからく去ったわけではなかった。戯曲『悪魔と神』の主人公ゲッツの造形が示すように、彼は客観的な歴史認識を全面的に支持するには至っていない。後年サルトルはヘーゲルの全体性の立場から示唆を得て全体化の概念を提示し、個人性の否定や惰性化集団の一時的・不可避的肯定などの観念を打ち出して、ますますヘーゲル的主知主義に傾く。しかし彼は、不断に発展する全体性の立場をとり続けるマルクス主義の、全体性の成長や豊富化に比例して諸個人の自由が増大するという考え方には、最後まで批判的であった。あくまで全体性と個別者の視点を崩すことはなかった。つまり、実存主義の基本的中核をなす〔個人の主体性〕の観念を捨てることはできなかつたのである。

1964年サルトルがユネスコで発表した『生けるキルケゴール』*Kierkegaard vivant*から窺い知れるように、その時点でも相変わらずヘーゲルの普遍的な知に対抗して、認識や知で捕捉しえない個人の特異性擁護論を展開し、これを批判している。サルトルはまた、

Buté contre Hegel, il s'est employé trop exclusivement à rendre sa contingence instituée à l'aventure humaine et, de ce fait, il a négligé la plaxis qui est rationalité.<sup>88)</sup>

87) アンドレ・グリュックスマン、「歴史への責任」、西永良成訳、月刊『海』、中央公論社、pp.343-344。

88) Sartre, *Situations IX*, Gallimard, 1971, l'universel singulier, p.189.

「キルケゴールはヘーゲルに対抗して、ひたすら偶然性を人間の冒険に帰着せしめようとすることに勢力を消耗した。それは彼が合理性という実践をないがしろにしたことを意味する」。あるいは、

Kierkegaard est vivant dans la mort en ce qu'il affirme la singularité irréductible de tout homme à l'Histoire qui pourtant le conditionne rigoureusement.<sup>89)</sup>

「厳密に人間を条件づけている歴史に還元し得ない人間の単独性を肯定する事実において、キルケゴールは死のなかの生者である」と語る。キルケゴールに対するこのような見解は、合理主義と発展的歴史観を是とするサルトルにとって当然の帰結と言える。それでも「歴史には最初から最後まで物質的法則が貫かれていて、歴史の弁証法には個人の意志の入り込む余地は全くない」とするマルクス主義的史的唯物論が、サルトル流の弱者救済の思いに発する「史的唯物論」と最後まで融合することがなかったのは、キルケゴールに見られる個人的主体性論や疎外論の形で、青年期の観念論の残影が尾を引いていたからではなかろうか。

彼は道徳的・政治的立場に立つ努力を試みながらも小説・戯曲などに象徴される美的・芸術的立場から完全に足を引き抜くことが出来なかった。サルトルはヘーゲル的な全体性の観念と進歩史観を奉じたが、それはキルケゴール的な個人すなわち〈単独の普遍者〉*universel singulier*への配慮を引き摺りながらの営為であったといえる。ある意味で、彼の心中では常にヘーゲルとキルケゴールが綱引きをしていたとも考えられる。

## 21 予言者サルトル

サルトルがソ連の強制収容所の存在を非難する声明を発表したのは1962年ソルジェニーツィンが『イワン・デニーソヴィッチの一日』を著したあとであることは既に報告したが、このようにその声明が遅れたのは、以上のような経緯による。とはいえ彼の進歩的歴史観も虐げられた人々を無視するほど冷徹なものではもちろんなかった。ただ、トドロフの言うように当時のサルトルには「希望の供給者」としての知識人であったがゆえの弱点もあった。たとえばジャック・デリダは全体主義に関するサルトルの言説の脆弱性をこう語る。

「サルトルが何についてもそのつど意見を述べることを自らに許し、ときとして知識人の名に値する分析・考察・批判や情報提供をせず—とりわけソ連共産主義について彼がしたことを考えています—無責任な仕方で見解を述べていた事実…」<sup>90)</sup>。

89) *ibid.*, p.190.

90) Jacques Derrida, *pourquoi pas Sartre*, 『現代思想7』、1987, p.80.

サルトルにデリダの指摘するこうした側面があったことは否めない。現実世界のあるがままの姿や事実の調査と把握を重視することが政治的発言に求められる作業の第一歩であるとするれば、それはサルトルの資質が十全にカバーすることができなかった部分であったということになる。トドロフは、サルトルには一つのドグマに盲目的に固着する姿勢があると言う。マニ教的善悪二元論もそこに由来する。弱者への思いやりから発せられたサルトルの言説や行動は敬意措くあたわざるものであることは当然として、〈階級無き社会〉〈均質的で普遍的な社会〉の建設を目指す理想郷主義のイデオログ・サルトルは、われ知らずその信者であると同時に〈予言者〉の役割を演じていたと言えるのではなからうか。

### おわりに

未来への前進、いわば未来志向はそれ自体異常でもなんでもない普通の、常識的な考えである。個人のレベルで言えば、常識的な向上心と呼ばれるもので、推奨されることはあっても非難されることのない美德であろう。歴史的にみても、科学技術の領域のさまざまな発明・発見、政治制度や経済・金融制度の改良、法の整備などは人間の理想追求の営為によって徐々に実現されたものである。したがって理想を求める未来志向そのものは「悪」でも「罪」でもない。生成・発展、進歩・発達などの観念は科学・技術の領域では大方が認めることでありほとんど問題にならない。

ところがこの生成や進歩の問題は、人間の精神領域を語る折にはやや不都合な様相を呈する。歴史の観点から省みて、人間の精神世界も生成・発展しているかどうかの問いに明確な解答が見出せないからである。精神世界、就中倫理の領域においても生成・発展はあるのだろうか。

たとえばB.C. 18-17世紀バビロン第一王朝のハムラビ王が發布した成文法「ハムラビ法典」の復讐限定法「目には目、歯には歯」は、たとえば“片目をつぶされた被害者に、加害者の片目をつぶす”権利を保障する法律である。復讐の行き過ぎを禁止する条文である。

この条文は人間の性情が本能的に有する衝動的行為は制御しがたいものであることを端的に示すものであるが、こうした人間の衝動的性情を制御する能力と忍耐をわれわれ現代人は獲得しているだろうか。疑問である。

あるいは旧約聖書「出エジプト記」でモーゼが石版に記した十戒はB.C. 13世紀頃に示された戒めであるが、殺人、姦淫、盗み、偽証、貪欲などの禁令は今も守られている様子はない。この掟は表向きには宗教に源を発するものであるが、既にそれ以前から普遍的な道徳 morale として人々の間に定着し、そのあと法によって律せられてきたものであろう。いずれにせよ犯罪や道徳的不品行を戒める徳目は今もって十全に守られているとは言いがたい。

道徳・倫理の領域は人間の心性に内在するどろどろした負の性情、つまり心の暗黒面と緊密なつながりを持つものであるからだ。キリスト教七つの大罪（傲慢・ねたみ・吝嗇・色欲・怒り・大食・怠惰）が示すものであり、また17世紀フランス・モラリストのラ・ロシュフーコーが人間観察によって暴いた人間の業でもある。犯してはならぬと思いつつも犯してしまう、自己利益と自己愛優先の行動へと人を誘う衝動である。人間固有の負の性情（心の暗黒面）は自己保存の本能と直結するものであるだけに、時代と関係なく存続するであろう。したがって人間の実践道徳に生成・発展を期待することには無理がある。かくしてこの領域に関する人間の心性にはほとんど進歩は認めがたい。だから生成・進歩というものさしで見れば道徳 morale は理性を駆使した論理 logique に負ける。人間の心性は論理的整合性を前にしては果たして脆弱以外のなにもものでもない。人間理性はその心性ゆえにならずしも論理的な整合性を全うしえない。

結局マルクス主義革命などもそのうちに入るだろうが、思想・信条を貫徹せんとする意志と行動は、目標実現が優先するだけに、倫理道徳の枠を超えて、少々の犠牲はやむを得ないとする論理体系の形成を可能にするのである。逆に論理の整合性は人倫を踏み外すことを可能にする武器ともなる。

サルトルは『存在と無』第四部最終章「道徳的展望」Perspectives morales の末尾で、

L'ontologie ne saurait formuler elle-même des prescriptions morales … , il n'est possible de tirer des impératifs de ses indicatifs.<sup>91)</sup>「存在論はそれ自体で道徳的掟を作ることはできない。存在論の直説法から命令法を引き出すことはできない」事実を披瀝する一方で、

Elle laisse entrevoir cependant ce que ce sera une éthique qui prendra ses responsabilités en face d'une réalité humaine en situation.<sup>92)</sup>「存在論は〈状況内の人間存在〉に対してみずからが責任をとる一つの倫理が如何なるものであるかを垣間見せてくれる」と語り、Nous y consacrerons un prochain ouvrage.<sup>93)</sup>「次の著作をその倫理の問題にあてるつもりである」という言葉で末尾を締めくくっている。倫理は実践道徳の規範となる原理であるから、ほぼ道徳と同定しうものと言ってよい。しかし予告された「道徳論」は残念ながら陽の目を見ることはなかった。

そういうわけで、仮にサルトルとカミュの人間観を弁証法の構図のなかで捉え直した場合の《超越と行動》のテーゼに対する《ここと今》のアンティ・テーゼを止揚するジン・テーゼ（総合）は未だ成立を見ていない。おそらく永遠のテーマに止まるであろう。

91) E. N., op.cit., p.720.

92) ibid., p.722.

93) ibid., p.722.