

## 脱構築と近似の政治学

— アルベール・カミュ『反抗的人間』について —

### La déconstruction et la politique de l'approximation: sur *L'homme révolté* d'Albert Camus

柴 崎 秀 穂

SHIBASAKI Hideho

#### 0

本稿の筆者はかつて発表した二つの研究で、アルベール・カミュの不条理と反抗について考察した<sup>1</sup>。

まず「アルベール・カミュと可能性の彼岸(1)」<sup>2</sup>(以下、「第一論文」と呼ぶ)において、カミュが『シーシュポスの神話』(1942年)で展開している不条理の思想を分析し、著者の言う不条理には、実は二つの種類が存在することを解明した<sup>3</sup>。当初、カミュは不条理を、究極の意味を持たない世界とそこに究極の意味を求める人間との「対立」<sup>4</sup>、全てが等価である世界と唯一絶対の価値を求める人間との葛藤として措定したのだった。それは「世界-内-存在」<sup>5</sup>としての人間の条件であり、単なる事実状態の確認であった。そのような不条理は、それ自体決して一つの価値にはならないものだ。筆者はそうした不条理を、「事実としての不条理」もしくは「相対的不条理」と呼ぶことを提案した。ところがカミュは、不条理を構成する世界と人間との対立を、世界に対する人間の反抗へと先鋭化してしまう。そして「相対的不条理」は、激烈な反抗の意志を介して特権化され、人間存在の究極の意味へとすり替えられてしまう。かくして不条理は、全力を尽くして維持しなければならない絶対的な価値へと転化する。筆者はそのような不条理を、「価値としての不条理」もしくは「絶対的不条理」と呼ぶことにしたのだった。

本稿の筆者は、ついで「不条理における決定不可能性/アルベール・カミュと可能性の彼岸(2)」<sup>6</sup>(以下、「第二論文」と呼ぶ)において、モーリス・ブランショの評論「地獄についての考察」(『終わりなき対話』所収)を精査した。そこでブランショはカミュの推論に存する、ある「飛躍」<sup>7</sup>を指摘しているのである。つまり、『シーシュポスの神話』で展開された不条理の思想と『反抗的人間』(1951年)で主張される反抗の思想との間、シーシュポス<sup>8</sup>と「反抗的奴隷」(H423)の間には、ある重大な「飛躍」が存在すると言うのである。

筆者はブランショの議論を忠実にたどり、シーシュポスは「可能性の空間を離脱」(E267)してしまったこと、シーシュポスの地獄とは一切の「可能事が欠け落ちて」(E266)しまう審級であることを証示した。ここで「可能性」「可能事」とは、未来への積極的な企て、意志的で能動的な行為を意味している。ブランショによれば、シーシュポスが生きる空間においては、未来へのあらゆる投企、能動的な一切の活動が不可能となっ

てしまうのである<sup>9</sup>。そこからは積極的なものは何も生まれない。とすれば、「少なくとも奴隷となり反抗に参加する」(E271) ためには、すなわち「出発点」<sup>10</sup>を確保し、確固とした基盤に基づいて一つの政治哲学を打ち立てるためには、「何らかの仕方でシーシュポスを抹殺しなければならない」(E271)。ブランショは、そのような意味で、カミュの「飛躍」をやむを得ない「飛躍」だったとみなしている<sup>11</sup>。

しかる後に筆者は、ブランショもまた、カミュの思想の内に二つの不条理を見出していたことを指摘した<sup>12</sup>。一方にブランショがカミュ本来のものとする不条理があり、そして他方にカミュ自らが価値化してしまった不条理がある。ブランショはカミュ本来の不条理を果敢に選択し、それを価値に転化することを断固として拒否し、それを死守しようと企てる。その際、彼が用いたのは「決定不可能性」<sup>13</sup>の論理である。

アルベール・カミュの確かな本能と、不明瞭な (obscur) 領域への彼の激しい嫌悪とが、シーシュポスのウイとは魔法の円環なのだと彼に知らせたのである。それは異様なウイである。なぜならそれは、ノンからただその否定の純粹さを奪うだけであるからだ。このウイは何ものも肯定していない。それは非決定の満ち引き、つまりそこからは何ものも始まらず、一切が、始まりも終わりもなく、ただ再開始されるだけであるような非決定の満ち引きである。このウイはわれわれから無の確實さまで奪い取ってしまう。それはノンの秘密の核のようなものなのだ。…このウイの中にはノンが隠されており、このウイはそれ自体隠すことなのである。(E268)

一般的な解釈では、シーシュポスは自らの条件をウイによって肯定し、不条理を一つの価値に転化したことになるだろう。価値の不在が価値化されるのだから、それはもはや本物の不条理ではない。真の不条理は消滅してしまうのだ。

しかしブランショは、彼固有の戦略的な読解を提示する。それによれば、このウイは「何ものも肯定して」おらず、それは「ノンの秘密の核のようなもの」であって、それはノンを隠し持っている。つまり、シーシュポスにおいてウイとノンは決定不可能だと言うのである。これを筆者の用語に翻訳すれば、「事実としての不条理」(＝ノン)と「価値としての不条理」(＝ウイ)は決定不可能だということになる。

ここでわれわれはブランショに同意して、上記の解釈に修正を加えたい。そして本稿では、「事実としての不条理」と「価値としての不条理」の二つがあるのではなく、「決定不可能な不条理」があるのだと考えよう。

また、先に「カミュ本来の不条理」と書いたが、実のところ「地獄についての考察」で、著者はカミュの不条理を徹底的に先鋭化し、それを自らの言う「もう一つの夜」(E274)と同一視している<sup>14</sup>。われわれはブランショによる先鋭化を受け入れ、本稿では「不条理」という語を主にブランショ的な意味で用いることにする。さらにこの評論において、ブランショは「シーシュポス」という呼称を両義的な意味で使用している。それは第一義的には「不条理を生きる生」であり、「全面的に不幸な人間」<sup>15</sup>(E258)の象徴でもある。しかし同時にそれは「不条理」そのものの比喻でもある。本稿の議論はその前提の多くをブランショに負っているため、本稿でもまた「シーシュポス」を両義的な意味で用いることがあることを明記しておく<sup>16</sup>。

※

さて、「地獄についての考察」でブランショは次のように書いていた。

シーシュポスがわれわれの関心をかき立てるのは、彼が人間の背後にあるかもしれないものに「光」を投げかけるからであり、また人間の無限の背後にあってしかも人間の後を押し、支えてくれる一人の人間の方へとわれわれを連れ戻そうと激しく努力しているからであるが、『反抗的人間』の方はこうしたイメージをわれわれのために保ち続け、真の始まりから出発するようにしてこのイメージから出発していると言うことができるだろうか。あれほど多くの読者がその二冊の書物を隔てる距離に驚愕したのは、結論が異なるためだろうか。いや、結論はおそらくほとんど異なっていない。それはむしろ、それらの出発点のためなのではないだろうか。それは、シーシュポスという基本的現存と反抗的奴隷とが、すでにいくつかの世界によって、まさしく世界なるものによって隔てられているからではないだろうか。そのことは確実だ。一方から他方へと移行するには、一つの飛躍を行わなければならない<sup>17</sup>。(E262/強調は引用者)

ここで言う「飛躍」の内実については、第二論文の要旨として上に記したとおりである。それは確固とした「出発点」を確保するために、しなければならない「飛躍」であった。ところがブランショの記述によれば、「出発点」におけるそのような「飛躍」にもかかわらず、「結論はおそらくほとんど異なっていない」のである。それはどのようなことなのか。

『シーシュポスの神話』において、著者は政治思想を主題的に取り上げてはいない<sup>18</sup>。他方で『反抗的人間』は、多様な問題を扱っているとはいえ、その最重要テーマはソ連型共産主義の批判であり、その最終目的は自らの「正午の思想」<sup>19</sup>、すなわち非共産主義的左翼の立場を提示することであった。だとすればブランショは、「正午の思想」は『シーシュポスの神話』の結論としても妥当であると主張していることになる。あるいは、仮にシーシュポスから反抗的奴隷への「飛躍」が無かったとしても、仮にシーシュポスから出発して議論を展開していたとしても、『反抗的人間』は同様の結論に至っていたはずだと述べているのである。

別の観点から考えてみよう。ジャック・デリダは『友愛のポリティックス』において、「人間であるかぎりの人間、個人に先立つ人間、あれこれの人間を互いに区別することができるさまざまな道徳的差異のすべてに先行する人間に対する配慮」<sup>20</sup>について語っていた。それは換言すれば、「他者としての他者の単独性」<sup>21</sup>、「単独性や還元不可能な他者性」<sup>22</sup>に対する「配慮」である。そしてそのような「配慮」に基づいて、次のように問うたのだった。

そしてどのような政治であれば、神学素になることなく、人間という尺度を超えたこの友愛になお基礎を置くことができるのか。それはまだ一つの政治なのだろうか<sup>23</sup>。

ここで「人間という尺度を超えた」が上記の「人間であるかぎりの人間」<sup>24</sup>に関連していることは、言うまでもない<sup>25</sup>。

さて、この「人間であるかぎりの人間」は、ブランショ読解によるシーシュポスの現代ヴァージョンだと言ってよい<sup>26</sup>。両者はともに、人間の思考と論理の領域をはみ出す部分に身を持っているからである<sup>27</sup>。そうだとすれば、『反抗的人間』の「結論」がシーシュポスを「配慮」したものになっているか否かは、この書物の現代的射程を評価する上で、決定的な意味を持つことになる。もし「正午の思想」がシーシュポスあるいは「人間であるかぎりの人間」を多少なりとも「配慮」したものであるならば、それは現代でもなお傾聴すべき、重要な側面を保持しているかもしれないからである。

こうしてわれわれは、『反抗的人間』の「結論」を精査することへと導かれる。ブランショが書いたように、反抗的奴隷への「飛躍」にもかかわらず、「結論はおそらくほとんど異なっていない」のだろうか。つまり、それはシーシュポスを「配慮」したものになっているのだろうか。それともブランショの言に反して、出発点における「飛躍」は「結論」にも重大な影響を及ぼしてしまったのだろうか。

本稿の目的は、『反抗的人間』の「結論」を精密に調査し、以上の問いに解答を与えることである。

## 1

「結論」を正確に理解するために、われわれはカミュの推論を忠実にたどって行こう。まず、議論の前提として、反抗的奴隷について確認する。

『反抗的人間』の「序説」によれば、不条理は乗り越えられるべく運命づけられている、一時的な出発点である。なぜなら、不条理は矛盾した概念だからである。

不条理はその内容において矛盾である。というのも、不条理は生を維持しようと望みつつ価値判断を排除するのだが、生きることはそれ自体一つの価値判断であるからだ。呼吸することは判断することである。…この観点からだけでも、現実態における不条理の立場など想像することもできない。不条理の立場はまた、その表現においても想像することができない。あらゆる無意味の哲学は、それが自己を表現するという事実そのものによって、ある矛盾の上に立っている。(H417-418)

不条理はその内容において矛盾したものである。それは価値判断を排除し、全ては等価だと主張する。しかしカミュによれば、生きることはそれ自身、生の肯定であり、一つの価値判断である。また無意味としての不条理は、それが言語によって表現されるとき、必然的に一つの意味へと転化する。かくして、不条理は自己を抹消するのである<sup>28</sup>。

それでは、不条理が消え去った後に、残存するものは何か。著者によれば、それは反抗である。

私は叫ぶ。私は何も信じない、一切は不条理だ、と。しかし私は、私の叫びを疑うことはできないし、私は少なくとも私の抗議を信じなければならない。不条理の経験の内部にあって、このように私に与えられる、最初の、唯一の明証は反抗である。(H419)

不条理から導出される第一の明証は、反抗である<sup>29</sup>。何に対する、何のための反抗か。上

の引用によれば、反抗は「不条理の経験の内部」<sup>30</sup>にある「叫び」であって、「抗議」である。するとここで反抗とは、意味を持たない世界に対する、意味を求める反抗なのである。それは、不条理を構成する世界と人間との対立の、一種の先鋭化だと言ってよい。

こうしてカミュは、反抗について根本的に検討する必要性を宣言し、彼の推論は第一部「反抗的人間」へと移行する。

ここで新たな登場人物が現れる。奴隷である。カミュは、奴隷をモデルに反抗について考察するのである。これがブランショの言う「飛躍」だ。無意味への反抗が、主人に対する奴隷の反抗にすり替えられたのである。それらは同じ「反抗」という語で呼ばれながら、内実は全く別のものである<sup>31</sup>。

さて、著者の言う「反抗的人間」とは何か。それはノンと言う人間である。しかしそれは同時に、ウイとも語る人間である。

反抗的人間とは何か。ノンと言う人間である。しかし彼は、拒否はしても断念はしない。それはまた、最初の動きにおいてすでに、ウイという人間でもある。ある奴隷は、一生のあいだ命令を受けてきたのにもかかわらず、突然、ある新しい命令を受け入れることができないと判断する。[……]反抗はそれ自身、何らかの形で、どこかで、自分は正しいという感情なしには進まない。このような意味で、反抗的奴隷はノンと同時にウイと言っているのである。彼は境界線を主張・肯定 (affirmer) すると同時に、境界線のこちら側にあると感じられ、彼が守りたいと思うすべてのことを主張・肯定しているのである。(H423)

反抗的奴隷はノンと言う。このノンは、主人の命令にも越えることのできない一線があるという意味である。ある一定の線までは主人の命令に従うが、その線を越えた命令は承認しないという意味である。したがって、反抗の動きは侵害に対する絶対的な拒否と同時に、自己の正当な「権利」<sup>32</sup>についての確信をも含んでいる。反抗的奴隷は、ノンという拒絶と同時に、自己の権利についてウイという肯定の言葉をも語っているのである。かくして、反抗の運動においては、最小限の権利が一つの価値として定立される。

あらゆる反抗の運動は、暗々裏に、一つの価値を引き合いに出している。(H424)

反抗の運動は、価値の定立と連動しているわけである。反抗的奴隷は、その価値を守るためには、自己を犠牲にすることさえ厭わない。彼が守ろうとする価値は、彼にとって命よりも貴いもの、彼の存在以上に大事なものだ。それは、反抗する奴隷にとって、至高の善となる<sup>33</sup>。

しかし、それが彼にとって至高の善であるならば、それは普遍性を帯びたものとなる。というのも、善は万人の善であるからだ<sup>34</sup>。それは個々人の生死を超えた、永遠のものである。こうして、反抗の運動が含んでいる肯定は、個人を超えた価値を産出し、反抗的奴隷を孤独から解放する。

奴隷が立ち上がるのは、同時にすべての人々のためである。そのとき彼は、しかじかの

命令によって、彼の中にある何かが否定されていると判断しているのである。その何かとは彼一人に属するものではなく、ある共通の場所であって、その場所では全ての人間が、彼を侮辱し抑圧する者さえもが、ある既存の (prête) 共同体を持っているのである。(H425-426)

こうして反抗的奴隷は、彼の反抗において、他者へと超越する。彼は他者と連帯するのである。

不条理の経験において、苦悩は個人的なものである。反抗の運動以降、それは集団的であるという意識を持ち、それは万人の冒険である。…われわれのものである日常的な苦難の中で、反抗は思考の次元における「コギト」と同一の役割を果たしている。反抗は第一の明証性である。だがこの明証性は、個人をその孤独から引き離す。それは、すべての人間たちに基づいて、最初の価値を打ち立てる共通の場所である。われ反抗す、ゆえにわれら在り。(H431-432)

以上の議論の過程をもう一度確認しておこう。不条理は当初、絶対的な価値が存在しない世界と、絶対的な価値を求める人間との対立であったが、著者はこの対立を、究極の意味を持たない世界に対する反抗へと先鋭化する。そして不条理そのものが反抗を含んでいると主張する。推論の次の段階で奴隷が登場し、反抗は主人に対する奴隷の反抗にすり替えられてしまう。奴隷の反抗は、奴隷自身の内部に、守らなければならない価値が存在することを前提している。奴隷の死を賭した反抗は、この価値に対するウイを含んでいる。さらに次の段階では、死守されるべきこの価値の普遍的性格が指摘され、奴隷が反抗するのはこの普遍的価値のためだとされる。次に、こうした価値の普遍性から、連帯の観念が獲得される。「われ反抗す、ゆえにわれら在り」と。

## 2

さて、『反抗的人間』の目的は「論理的殺人」の正当性を検討することである。

このエッセイの目的は、時代の現実、すなわち論理的殺人という現実をもう一度引き受け、その根拠を正確に検討することである。このことは私の時代を理解するための努力である。(H413)

ここで「論理的殺人」とは、思想・哲学によって正当化される殺人、つまり「自由の旗印をかかげた強制収容所 (camps d'esclaves) や、人類愛や超人性への志向によって正当化された殺戮」(H413) である。具体的に言えば、「イデオロギーの時代」(H414) における、政治的テロリズムやファシズム、共産主義革命のことである。そのような殺人においては、「犯罪が無罪の皮 (dépouilles) で身を飾って」(H414) おり、「判断を途方にくれさせる」(H413)。かくして、そのような殺人が正当なものであるか否かを検討することが、『反抗的人間』の課題となる。

こうして著者は議論を開始するのだが、それにあたって、反抗の運動が堅持しなければ

ならない二つの基本的な価値を提示する<sup>35</sup>。

結局、われわれがここまで考察してきたような反抗の運動にあっては、心の貧しさによって、また不毛な権利要求を目的として、抽象的な理想が選ばれることはない。人間の内にあって観念に還元できないもの、存在すること以外の何ものにも奉仕しえないあの熱烈な部分を尊重することが要請されている。(H428)

ここで「人間の内にあって観念に還元できないもの」「存在すること以外の何ものにも奉仕しえないあの熱烈な部分」とは何か。カミュは少し後で「異邦性 (étrangeté)」という語を用いている。

異邦性に捉えられた精神の最初の進歩は、彼はこの異邦性をすべての人間と共有していると認めること、人間的現実はその全体性において、自己および世界からのこの距離に苦しんでいると認めることである<sup>36</sup>。(H432)

「異邦性」とは人間と「自己および世界」との隔たりであって、意味を求める人間と意味を剥奪された「自己および世界」<sup>37</sup>との「距離」である。それは不条理の別名である<sup>38</sup>。先の「人間の内にあって観念に還元できないもの」とは、このような異邦性を意味しているのである。実祭、異邦性＝不条理 (特にブランショによるその先鋭化ヴァージョン) とは、人間の思考と知の「外部」<sup>39</sup>、言語と論理の「外部」にはみ出したものであって、それは「観念に還元できない」<sup>40</sup>。そしてカミュによれば、まさにそれを「尊重することが要請されている」のである。

このことが意味しているのは、カミュが語る反抗において、不条理は完全には抹消されていなかったということだ。あの「飛躍」があったにもかかわらず、ここでカミュの議論は「飛躍」以前に回帰しているのである。換言すれば、反抗的奴隷には、「抹殺」(E271)されたシーシュポスが「幽霊」<sup>41</sup>のように取り憑いているのである。こうした事実は、『反抗的人間』の議論に大きな影響を及ぼすが、そのことについては後で触れることになる。

さて、著者が基本的価値として提示する第二のもの、それは「連帯」である。

この価値 (註・連帯) の根拠は反抗そのものである。人間たちの連帯は反抗の運動に基づいており、逆に反抗の運動はこの共犯関係 (complicité) の中にしか正当化を見出すことはできない。それ故、われわれは次のように言う権利があるだろう。すなわち、こうした連帯を否定したり破壊したりすることを自己に許すような反抗は、直ちに反抗という名を失い、実際には殺人への同意と一致してしまう、と。(H431)

われわれはここに再び「飛躍」の存在を確認する<sup>42</sup>。筆者が第二論文で示したように、シーシュポスの地獄とは、「可能性の空間」(E267)の「外部」であって、そこではあらゆる「可能事が欠け落ちてしまう」(E266)のであった。シーシュポスにはあらゆる積極的な企て、一切の能動的な行為が不可能になってしまうのだ。そのような地点において、「連帯」を語ることはできないだろう。なぜなら、他者との「連帯」は、確固とした「主体」を前提

するからである。それは「可能性の空間」に属するものであって、他方、地獄におけるシーシュポスは全面的に孤独である<sup>43</sup>。

こうしてカミュは、第二部以降で、反抗に基づいた「行動の準則」<sup>44</sup>を探求するために、主として近代以降の反抗的思想と反抗的行動の数々を検討する。そこにおいては、それらの思想と行動が反抗に忠実であるか否か、すなわち上記二つの価値が尊重されているか否かが注視されることになる<sup>45</sup>。

われわれはすでに、反抗が身を持っているあの限界において生まれる漠然とした価値を書き記すことができた。今やわれわれは、この価値が反抗的思考および行動の現代的諸形態の中に見いだされるか否かを問い、もし見いだされるとすれば、その価値の内実を明確にしなければならない。(H431)

これまでの推論で引き出された価値は、いまだ「漠然とした」ものである。具体的な「反抗的思考および行動」を検討しながら、その「内実を明確」にしよう、というわけだ。

さて、第二部「形而上的反抗」においては、主に18世紀以降の反抗的思想の歴史が概括される。そこでは、サド、ロマン主義者、ドストエフスキー、ニーチェ、シュールレアリスト等々の文学者や哲学者が、それぞれの仕方で「神」と対峙し、「人間たちの帝国」(H437)を建設しようと苦闘し、反抗から出発しながらも、結局はそれから逸脱して行ったさまが描かれる。だが、それについてはここでは詳述しない。ついで、第三部「歴史的反抗」で調査されるのは、歴史上の反抗的行動、すなわち革命やテロリズム、あるいは本節冒頭で引いた「論理的殺人」である。

### 3

第三部「歴史的反抗」は、ページ数で『反抗の人間』の5割近くを占め、まさにこの著作の中心を成すと言ってもよい部分である。その冒頭で、カミュは次のように書いている。

反抗はどれも無実への郷愁であり、存在への呼びかけである。だが郷愁はある日武器を取り、全面的な有罪性、つまり殺人と暴力とを引き受ける。奴隷の反抗、王殺しの革命そして20世紀の革命は、こうして意識的に、ある有罪性を受け入れたのだが、それらの反抗や革命が打ち立てようと目指していた解放がますます全面的なものになっていくにつれて、この有罪性もますます大きなものになっていく。こうした矛盾が明白になって[……]この矛盾は不可避であろうか。それは反抗の価値を特徴づけるものなのか、それとも裏切るものなのか。この問いは、形而上的反抗に関して立てられたのと同様に、革命に関しても立てられる<sup>46</sup>。(H515)

すべての反抗は「無実への郷愁」であるが、フランス革命以来の革命とそれに関連する企ては、必然的に物理的な暴力を含み、多くの人命を犠牲にしてきた。それらの殺人は、はたして反抗の観点から正当化されるのか。すなわち、歴史上実行された革命は、「異邦性」と「連帯」という、先に挙げた参照事項に忠実であったのか。それを検討することが第三部の課題である。



「歴史的反抗」は六つの章から構成されている。原著では章番号は振られていないが、「王を殺す者たち」（以下、第一章と記す）、「神を殺す者たち」（同じく第二章）、「個人的テロリズム」（第三章）、「国家的テロリズムと不合理な恐怖政治」（第四章）、「国家的テロリズムと合理的な恐怖政治」（第五章）、「反抗と革命」（第六章）である。そこでカミュはフランス革命の分析から始め（第一章）、ヘーゲル哲学を批判的に検討し（第二章）、1905年のロシアのテロリストたちを高く評価し（第三章）、ナチズムを糾弾する（第四章）。それらの各章は、それぞれ興味深い問題を含んでいるのだが、それについての考察は別の機会に譲るとする。ここでわれわれの興味を引くのは、とりわけ第五章以降である。

第五章「国家的テロリズムと合理的な恐怖政治」は、共産主義の批判である。サルトルとの有名な論争の影響で、巷間、『反抗の人間』はソビエト連邦における「強制収容所的事实」を糾弾したかのように言われているが、そうした事実は本書ではむしろ周知の前提とされており、直接的にそれを指弾している箇所はあまりない。著者がとりわけ注目するのは、マルクスが述べたとされ、そこへと至る過程の全体を正当化する「歴史の終末」である。それは「マルクスの予言」<sup>47</sup>である。

王国が到来することが確実ならば、歳月などはどうでもよい。…101年目に決定的な都の成立を断定する者の目には、100年の苦痛は束の間のものである。予言の観点からすれば、重要なものは何もない。いずれにせよ、ブルジョア階級が消え失せるとき、プロレタリアは生産の頂点に普遍的人間の支配を打ち立てる。生産の発展の論理そのものによってそうなのだ。たとえそれが独裁と暴力によってであろうとも、そんなことはどうでもよい。すばらしい機械たちが静かな音を立てるあのエルサレムにおいて、誰がなほ、喉を掻き切られた者の叫びを思い出すだろうか。歴史の果てに送り返され、二重の魅力によってある黙示録と合致する黄金時代は、それ故すべてを正当化するのである。マルクス主義の驚くべき野望について熟考し、その法外な説教を評価してみなければならない。そうすれば、かかる希望が、そのときには副次的なものとして現れる諸問題を、無視するよう強いることを理解することができるだろう。(H612/強調は引用者)

「歴史の果て」に「王国」が実現することが「確実」であるとしよう。カミュによれば、それがマルクスの「予言」である。そのような「黄金時代」が成就した暁には、すべてはそこへと至る必要な過程として「正当化」されるだろうし、それまで存した「諸問題」は「副次的」なものとなるだろう。だから「独裁と暴力」も「喉を掻き切られた者の叫び」も、「無視」してしまっかまわらないと言うのである。

しかし著者によれば、そのような「歴史の終末」は「極めて異論の余地あるユートピア的メシアニズム」(H593)である。

あらゆる社会主義がユートピア的であるし、まずもって科学的社会主義がそうである。ユートピアは神の代わりに未来を置く。そうしてそれは未来とモラルを同一視する。唯一の価値はこの未来に奉仕するものである。だから、この価値はほとんど常に拘束的で権威主義的なものだった。マルクスは、ユートピア主義者として、彼の最悪の先駆者たちと異ならないし、彼の教えの一部は彼の後継者たちを正当化している。(H613/強調

は引用者)

カミュは「社会主義」「共産主義」「マルクス主義」の用語を、特に区別せずに用いている。これらの思想においては「未来」こそが「神」であり、あらゆる価値の源泉である。マルクス主義者たちは未来を「神格化」(H630)したのである。そのとき、「未来」に貢献するものだけが「価値」とされ、この価値は「拘束的で権威主義的なもの」になる。

ここでわれわれは、反抗的奴隷に取り憑いたシーシュポスの「幽霊」を想起しよう。それは「連帯」に憑きまとう「異邦性」であって、あの「飛躍」以前に、すなわち反抗の運動が始まる以前に消滅したはずの「不条理」である。しかるにカミュは、反抗の運動にあつては、この異邦性(=「人間の内にあって観念に還元できないもの」)が尊重されなければならないと明言したのである(H428)。すなわち、反抗は異邦性から逃避してはならず、宗教的な「神」、あるいは「正義」や「真理」といった「抽象的な理想」(H428)を排除しなければならない。ところが革命は、未来を「神」にした。ここで共産主義革命が、反抗の価値を裏切っていることは明白である。

さて、こうして神格化された「未来」は「現在」を抑圧し、「目的」の王国はすべてを「手段」に還元する。

プロレタリアートは、その瞬間からもはや使命を持たない。それは、革命的禁欲家たちの手中にある、強力ではあるが、数ある手段の一つにすぎない。(H632/強調は引用者)

新しい指導者たちがそこにいた。彼らは何百万の人間のぞっとするような苦しみを、直ちに可能なかぎり軽くすることよりも、遠い幸福のために、不幸を即座に利用することに関心を持っていた。(H621/強調は引用者)

このように、「現在」のプロレタリアートは、「未来」の革命を実現するための「手段」に還元される。「現在」の労働者たちの苦しみも、「未来」のために「利用」すべき「手段」である。そして著者は断言する、「20世紀の真の受難、それは隷属である」(H637)と。

ここで、上記のようなカミュの批判が、徹底的に二項対立に立脚していることを指摘しておこう。それは目的/手段、未来/現在といった二項対立である。そしてそれらの対立においては、前項(「目的」「未来」)が絶対視されていること<sup>48</sup>、すなわちこれらの対立は、前項の方が後項(「手段」「現在」)よりも価値の高い、「ヒエラルキーを伴う」<sup>49</sup>二項対立であることも覚えておこう。このことについては、後で詳述する。

#### 4

このように「現在」を「手段」としかみなさない「未来」、すなわち「歴史の終末(fin=目的)」に対して、カミュは二重の批判を寄せているように思われる。第一にカミュによれば、歴史に「終末」は存在しない、つまり歴史は終わらないのである。

何ものも、階級が別の社会的敵対関係に場所を譲らないとは、述べていない。ところがマルクスの予言の本質は、この断定の中にある。(H606-607)

プロレタリアートの勝利の後で、生存競争が作用して、新しい敵対関係を生まれさせるかもしれない。(H608)

仮にいつの日かプロレタリアートが勝利し、「階級なき社会」が実現したとしても、著者はそこに「歴史の終末」は無く、再び新たな社会的対立が生じ、歴史はさらに継続すると予想するのである<sup>50</sup>。

さらに根本的なことがある。マルクスが「歴史の終末」に到来するとした「階級なき社会」は、いつ実現されるのかわからないし、本当に実現されるのかもわからない。それは少なくとも今のところ実現されていないし、あるいは端的に言って、決して実現されないのではないだろうか。

歴史そのものによって証明された、予言の誤りとは何か。まず、現代世界の経済的発展がマルクスのいくつかの公準を否定していることは、周知の事実である。革命が、資本の限りない集中とプロレタリアートの限りない拡張という、二つの平行した運動の極限において生じるはずであるならば、そんなものは生じないだろうし、生じるはずもなかった。(H616)

著者はこの記述の根拠として、マルクスによる「予言」以降に生じた資本主義の発展と労働者の条件の変化について、それらが如何に「予言」を裏切ったかを詳述しているが、それについてはここでは論じない。問題なのは、そのような「歴史の終末」という不安定な概念を「目的の王国」と言い換え、そのために甚大な犠牲を強いる「社会的欺瞞」である。

歴史の終末は範例的で完璧な価値ではない。それは恣意性と恐怖政治の原理である。(H628)

目的の王国は永遠のモラルや天上の王国のようなものとして、社会的欺瞞という目的に利用されている。(H629)

「歴史の終末」は到来しないし、「目的の王国」は実現しない。しかしマルクスの「弟子たち」(H613、他)「新しい指導者たち」(H621)、具体的に言えばレーニンやスターリンは、それらを歴史の中に「水平に投影する」(H636)という「社会的欺瞞」によって、暴力と圧政とテロリズム、「帝国と奴隷制度」(H636)を受け入れさせた。

こうしてカミュは、革命が原初にあった反抗を裏切ったことを断言する。

20世紀の革命は…歴史的ニヒリズムを聖別する。…歴史を、歴史のみを選ぶこと、それは反抗そのものの教えに反して、ニヒリズムを選ぶことである。(H648)

このように、共産主義革命とそれに続く政体は、反抗を裏切り、「ニヒリズム」<sup>51</sup>に変容し、「人間の内にあって観念に還元できないもの」(H428)を踏みにじり、人間を「事物として」(H651)扱うに至ったのであった。

5

それでは、著者自身が反抗に忠実だと考える政治運動は、どのようなものなのか。まず確認しておきたいのは、カミュがマルクスの意図そのものについては高く評価していることである。

人々がマルクスの夢の根底にある倫理的要請を強調したのは正しかった。だから、言うておかなければならない…その倫理的要請がマルクスの真の偉大さをなしていると。彼は労働と、その不当な墮落とその深い尊厳を彼の考察の中心においた。彼は労働を商品に、労働者を物に還元することに抗議した。(H613)

このようにマルクスは、労働と労働者に尊厳を取り戻させることを目指しており、その限りでカミュは彼を高く評価する。著者が批判するのは、マルクスにおける「ユートピア的メシアニズム」(H593)と、それを利用して「歴史を作ったマルキストたち」(H593)である。

さらにカミュが「革命」自体を全否定しているわけではないことも、強調しておかなければならない。反抗の対立項として、彼が断固として糾弾するのは革命ではない。それは歴史的「ニヒリズム」である。したがって、問題なのは革命がニヒリズムに陥らないこと、革命がニヒリズムに抗して踏みとどまることである。

こうした不条理な運命を逃れるために、革命はそれ自身の諸原理、ニヒリズム、純歴史的な価値を放棄せざるをえないし、将来もそうせざるをえないだろうが、そのとき革命は反抗の創造的な源泉を再び見いだすだろう。革命は、創造的であるためには、歴史的錯乱に均衡を与える道徳的あるいは形而上的な、一つの準則なしで済ますことはできない。(H653)

革命は「ニヒリズム…を放棄」しなければならない。すなわち、革命は「反抗の…源泉」へと帰帰し、反抗において明らかにされた「道徳的あるいは形而上的な、一つの準則」を遵守しなければならない。それは「万人に共通の尊厳」(H684)を肯定すること、ニヒリズムとの「限界」(H684)を固守することである。

こうしてカミュは、第五部「正午の思想」において、彼自身が目標とする政治体制を記述する。まず、彼は明確に殺人を否定する。

論理的には、殺人と反抗は矛盾すると答えなければならない。実際、たった一人でも主人が殺されるとすれば、反抗的人間は、ある意味で、もはや“人間たちの共同体”と口にするには許されなくなる。ところが彼はまさにそこから、彼自身の正当性を引き出していたのである。(H685)

著者の言う「人間たちの共同体」が、「主人」をも含んでいることに刮目しよう。ここで「人間たちの共同体」とは、反抗の運動が準拠すべきであるとされた「連帯」と同義である。この「連帯」は、専制君主や独裁者との「連帯」でもあったのだ。それは、どういうこと

なのか。

こうしてわれわれは再度、反抗的奴隷に取り憑いたシーシュポスの「幽霊」を想起する。それは「連帯」に憑きまとう「異邦性」であって、著者が「尊重することが要請されている」と書いた「人間の内にあって観念に還元できないもの」(H428)である。「奴隷」が自分を抑圧する「主人」との「連帯」を語るとすれば、それはこうした審級において以外にあり得ない。「奴隷」が「主人」と共有しているものは、あの「異邦性」以外にないからだ(H432)<sup>52</sup>。われわれは、ここで殺人を禁じているのは、シーシュポスの「幽霊」だと断定することができるだろう。

こうしてカミュは、彼が「限界の哲学」(H693)「限界の思想」(H697)と呼ぶものを提示する。それは、「近似」と「節度」あるいは「相対性」<sup>53</sup>をキーワードとする哲学である。それは節度を守り、絶対的な正義を断念し、相対的で近似的な正義を目指す思想である。

反抗は相対的なもののみを目指し、相対的正義を伴ったある確実な尊厳だけを約束することができる。反抗はある限界の側に立つのだが、そこにおいてこそ人間たちの共同体が打ち立てられるのだ。反抗の世界は相対的なものの世界である。(H693)

レーニンが遂行し、スターリンが引き継いだ革命は、「目的の王国」すなわち未来における絶対的正義の実現を約束し、すべてをその正義を実現するための手段に還元した。しかしそれは、暴力と恐怖政治を正当化する「社会的欺瞞」(H629)でしかなかった。それに対し、カミュは「相対的なもの」「相対的正義」のみを目指すことを宣言する。

ここで「相対的正義」とは何か。それは節度を守る正義、「ある限界」によって制限された正義、「人間たちの共同体」を打ち立て、それを維持することを可能にするような正義である。換言すれば、それは「人間の条件」<sup>54</sup>に忠実であるような正義である。

自らの起源と首尾一貫していることを望むような革命的行動は、相対的なものへの積極的同意に要約されるはずであろう。それは人間の条件への忠実であろう。その手段においては非妥協的でありながら、それはその目的については近似性を受け入れるであろう。(H694)

ここで「近似」は「相対的」とほぼ同義である。著者は続く箇所、[「相対的」を「正義」「自由」「非暴力」]を例に挙げて具体的に説明しているが、別の観点から言えば、彼が目標とするのは「階級なき社会」、つまり全ての構成員が全面的に平等であるような共産主義の社会ではなく、その「近似」、すなわち北欧で実現されたタイプの高度の福祉社会だということになる。実際、カミュは本書の註で、「スカンジナビア諸国」を「ある正当な社会の近似を実現している」(H701)と賞賛している。われわれは、そのような政治を「近似の政治学」と呼ぶことを提案したい。

さてそれでは、そうした「近似の政治学」を追求するにあたって、具体的にどのような手段が考えられるだろうか。『反抗的人間』の同じ章が反抗的行動の「現代世界における政治的表現」(H700)の一例として挙げているのは、「革命的組合主義」(H700)である。

それは「職業という具体的な基盤」(H700)から出発する運動である。

20世紀の革命は絶対的なものから出発して、現実の型を作る (modeler)。反抗は逆に、現実的なものに依拠して、真理へと向かう不断の闘争を進んで行く。前者は上から下へと、後者は下から上へと自己を実現しようと試みる。…反抗は真のリアリズムの立場を取る。…だからこそ反抗は、まず最も具体的な諸現実、すなわちそこで存在が透けて見える職業や町村、事物や人間の生きた心をよりどころにするのである。(H701)

カミュが推奨するのは、職場や地域社会の「草の根」から始まる組合運動であり、市民運動なのである<sup>55</sup>。

## 6

われわれはここまで、『反抗の人間』におけるカミュの議論を忠実にたどってきた。われわれは、以上のようなマルクス読解と共産主義批判の妥当性については、問わない。また、著者が提示している「近似の政治学」や「革命的組合主義」の現代的有効性も、取りあえず脇に置いておこう。ここでわれわれが目指したいのは、カミュが用いている論法と「脱構築」と呼ばれるジャック・デリダの手法との類似である。

デリダは、『友愛のポリティックス』で次のように書いている。

友愛の問題は「脱構築」に関する、「脱構築」タイプの、二つの重要な問いにおいて、少なくとも一例あるいは導きの糸になりうるかもしれない。二つの問いとは、諸概念の歴史についての問い、および通俗的に「テキストにあらわれた」と言われているヘゲモニーについての問い、歴史そのものについての問いと男根ロゴス中心主義についての問いである<sup>56</sup>。

この引用によれば、脱構築には主に二つの戦術があって、一方は概念の歴史を詳細に検討する。たとえばデリダは同書において、「友愛」という概念の歴史をたどり、それが常に男性同士の「友愛」であったこと、そこからは女性が排除されていたことを暴き出している<sup>57</sup>。

脱構築のもう一つの戦術は、「ヘゲモニー」に問いかける。「男根ロゴス中心主義」で言う「男根」は「ヘゲモニー」と同義である。それらをデリダは他の場所で「超越論的シニフィエ」<sup>58</sup>と呼んでいるが、それはロゴス(言葉・論理、とりわけ論理的言語)によって構築される形而上学の中心、起源、あるいはテロス(目的)としての究極の意味、第一原理である。

脱構築における後者の戦術を展開するにあたって、デリダは精密なテキスト読解を通して、二項対立における決定不可能性を摘出することを試みる。デリダによれば、プラトン以来の西洋形而上学は、イデア界／感性界、内在／超越、精神／物体、等々の二項対立に依拠しており、しかもそれらの二項は常にヒエラルキーを伴っているのである。たとえばプラトンにおいては、「イデア」こそが真実在であって、「イデア界」は「感性界」よりも優位に置かれている。デリダの脱構築的作業は、こうした二項対立を精査し、それら二項

が究極的には峻別できないもの、決定不可能なものであることを暴露する。

具体的に言えば、デリダは『声と現象』でフッサールの時間論を忠実にたどり、現在と過去との区別が最終的には不可能であるレベルにまで到達する。あるいは、パロール（話し言葉）とエクリチュール（書き言葉）の対立においては、パロール自体が「原エクリチュール」を含んでいること、その限りにおいてパロールとエクリチュールは究極的には区別できないことを論証する<sup>59</sup>。しかるに、そうした決定不可能なものを決定することによってこそ、形而上学の体系が可能になっているのである。『友愛のポリティックス』においても同様で、そこで標的とされたのは、カール・シュミットによる「友」と「敵」の区別であった。

われわれは、カミュが『反抗的人間』で展開している推論に、そのような脱構築的作業の一端を見て取ることができると考える。

まず、カミュはフランス革命期以降の数々の反抗的運動を分析し、それらが「超越」の代替の歴史であることを暴いている<sup>60</sup>。ここで「超越」とは世界の究極の意味であって、デリダの言う「ヘゲモニー」と同義である。

マルクスの予言が革命的であるのは、彼が啓蒙の哲学によって始められた否定の運動を完成させるからだ。ジャコバン派は人格神という超越を破壊するが、その代わりに諸原理という超越を持ってくる。マルクスは諸原理という超越をも破壊して、現代の無神論を基礎づける。1789年、信仰は理性に置き換えられる。しかしこの理性も、それ自身その固定性において、超越的である。ヘーゲルよりも急進的に、マルクスは理性の超越を破壊し、それを歴史の中に投げ込んでしまう。(H604)

旧体制において、王権を保証していたのはキリスト教の神である。国王は、地上における神の代理人として統治した。フランス革命はそのような「王権神授説」に挑み、人格神を打倒した。代わって「理性」や「真理」や「正義」という形式的「諸原理」が、「超越」＝絶対的価値の位置を占めることになる。それは新たな神である。しかし、ヘーゲルとマルクスはそれを「破壊」し、それを歴史の中、すなわち未来へと投影する。ここにおいて「神の代わりに未来を置く」(H613)「水平的宗教」(H601)が成立する。「それが唯一の神とした未来」(H629-630)を著者がいかにして失効させたかは、すでに見たとおりである。

カミュのこうした拳措は、反抗的運動の歴史が「超越」の交替の歴史であることを暴いたこと、そしてそうした「超越」の無根拠性を暴露したことの二点において、デリダの脱構築と同じ方向性を持っている。それは反抗的運動の歴史に対し、脱構築的な視線を向けているのである。

さらに重要なことがある。われわれは本稿第三節末尾で、カミュが未来／現在、目的／手段といったヒエラルキーを伴う二項対立に依拠して、議論を進めていることを指摘した。またわれわれは、特に明示はしなかったが、反抗的奴隷／シーシュポスという二項対立にも言及していた。ここでは、その二項について詳細に見てみよう。

この対立が反抗／不条理の二項対立と平行関係にあること、あるいはその別ヴァージョンであることは明白だ。これらの二項対立が共にヒエラルキーを含んでいることも明かだ

ろう。カミュは後者を「抹殺／抹消」し、前者へと「飛躍」したのだから。つまりカミュにとって後者は廃棄すべきものであって、前者こそが保存すべきものであったのだ。しかしわれわれは同時に、反抗的奴隷にはシーシュポスが「幽霊」として取り憑いていること、反抗が準拠すべき参照項としての連帯には、異邦性が憑いていることも看取したのだった。

この点についてブランショが興味深いことを書いている。

(註・シーシュポスの) このウイの中にはノンが隠されており、このウイはそれ自体隠すことなのである。このときわれわれは、このきわめて疑わしいウイにこそ、不条理に対する論理の安らかな勝利が基づいていることを強く感じ取る。[...]それ故『反抗的人間』の誤謬の一つは、ニヒリズムの除外 (mise hors jeu) を急ぐという口実のもとに、実はニヒリズムの顔でありその顔の誘惑でしかないこのような自己抹消、自己消滅を受け入れながら、ニヒリズムを利する行為をしている (faire le jeu du nihilisme = ニヒリズムのゲームをする) ことだと言うことができるだろう。(E268-269/強調は引用者)

冒頭で引用した箇所が続く部分であるが、ここで「ニヒリズム」は「不条理」と同義である<sup>61</sup>。

カミュは不条理を「それ自体において矛盾」(H417) であるとし、それ故不条理は自己を抹消するとした。しかしブランショによれば、こうした「論理の安らかな勝利」は、ノンを隠し持った「きわめて疑わしいウイ」に基づいており、『反抗的人間』の著者はニヒリズムを「除外」したつもりになりながら、実は「ニヒリズムを利する行為をしている」、すなわち裏からニヒリズムに操られていると言うのである<sup>62</sup>。

実際、上で記したように、カミュは不条理の自己消滅を宣言し、反抗へと歩を進めるのだが、その後反抗が遵守すべき価値として、連帯と並んで異邦性を挙げてしまう。これは反抗(=反抗的奴隷)に、消去されたはずの不条理(=シーシュポス)が取り憑いていることを意味している。こうして、反抗／不条理、反抗的奴隷／シーシュポスの二項対立は無効にされて、それらは決定不可能なものになる。そして「抹殺」されたはずのシーシュポスがことあるごとに顔を出し、著者の議論に介入するのである。上の引用に沿って言えば、カミュはシーシュポスによって操られ、シーシュポスを「利する行為をしている」ことになる。

しかるにカミュは、以上のような二項対立の無効性を介してこそ、「正午の思想」あるいはわれわれが「近似の政治学」と呼んだ政治思想を導出したのである。このことは一体、何を意味しているのか。先に書いたように、決定不可能性を暴き出し二項対立を無効にすることは、デリダ的脱構築の重要な戦略の一つであった。だとすれば、カミュは自分自身の議論に対し、自ら脱構築的な手法を適用していたことになる。彼はシーシュポスから反抗的奴隷へと「飛躍」を行った。しかしその後、反抗的奴隷／シーシュポスの二項対立を失効させて、それらの決定不可能性に依拠して「正午の思想」を演繹した。このことが意味しているのは、カミュははからずも自分で自分の推論を脱構築しているということだ<sup>63</sup>。

こうした事態をブランショは『『反抗的人間』の誤謬』と書いたが、なぜ、そのようなことになってしまうのか。われわれはその理由の一つを、カミュの思考方法そのものに求



めることができると考える。つまり、カミュの推論の方法そのものが、脱構築とある種の親和性を持っているのである。

カミュは23歳で発表した処女エッセイ『裏と表』で、「生きることへの絶望なくして、生きることへの愛はない」<sup>64</sup>と書いた。若いカミュの感性においては、「生きることへの絶望」と「生きることへの愛」は、同一のものの「裏と表」であって、決して切り離すことのできないもの、一方のみを選択することのできないものだった。後年になっても、短編集『追放と王国』所収の「不貞」では、砂漠の遊牧民について次のように書いている。

彼らは何ものをも所有しないが何人にも仕えていなかった。彼らは、ある不思議な王国の貧しいが自由な君主であった<sup>65</sup>。

ここでは「貧しさ」がそのまま「君主」に転化する。著者の観点では、人間は神なき地上に「追放」されているが、人間にとってはこの地こそが「王国」なのだ。

このように絶望と愛、追放と王国、地獄と幸福（シーシュポス）等々の二項対立は、カミュの思考において弁証法的に止揚されることはない。対立する二項は総合の契機を欠いたままとどまり、対立は激化して、ときに反転する<sup>66</sup>。貧困がすなわち王国になる。あるいは、貧困と王国は決定不可能なのである。

ここで二項を逆転させてシーシュポス／反抗的奴隷と書けば、それが上に記した数々の二項対立に連なるものであることがわかるだろう。無意味の地獄を彷徨するシーシュポスと、改革を求めて立ち上がる反抗的奴隷とは、「裏と表」の関係にあるのである<sup>67</sup>。そうだとすれば、「抹殺」されたはずのシーシュポスが生き残っていたことは、それほど奇妙なことではない。カミュにとって、対立する二項を対立を維持したまま保持することは、思考の習慣だからである。一方（シーシュポス）を乗り越え他方（反抗的奴隷）へと赴くよりも、両者の間を往還する方が彼の思考の特性に合致しているのである。著者が自ら自己の推論を脱構築する議論を展開したことは、彼の思考方法の特殊性にその一因を求めることができるだろう<sup>68</sup>。

## 7

ここまでの議論を簡単にまとめてみよう。われわれはまず、モーリス・ブランショを援用しつつ、シーシュポスから反抗的奴隷へと移行するに際し、一つの「飛躍」がなされていることを確認した。他方で、カミュは反抗が遵守すべき価値として、連帯と異邦性を挙げていることを指摘した。次に、『反抗の人間』第三部「歴史的反抗」の後半部における共産主義革命の分析を検討し、ソビエト連邦の社会主義体制下において、目的としての「階級なき社会」が、手段としての「恐怖政治」を正当化しているさまを描き出した。そして、革命は反抗の思想を裏切っていると結論づけた。しかる後にわれわれは、著者自身が提唱する政治学を検討し、それを「近似の政治学」と呼ぶことを提案した。最後にわれわれは、カミュは反抗的奴隷／シーシュポスの二項対立を無効にすることによってこそ、そうした「近似の政治学」を導出したことを解明したのであった。

われわれは、こうしたカミュの推論の過程を非常に興味深いものだと考える。先に書いたように、ブランショ読解によるシーシュポスの地獄とは、「可能事が欠け落ちて」(E266)

しまう空間であった。ここで「可能事」とは未来へと向けた積極的な企てを意味しており、シーシュポスは一切の能動的投企を喪失してしまったのだ。それ故、「可能性の初出点」(E266)を確保し、「真の始まり」(E266)から出発するためには、「シーシュポスを抹殺し」(E271)、反抗的奴隷へと「飛躍」しなければならない。この「飛躍」は、しなければならない「飛躍」だったのだ。

確かに、一切の「可能性」を剥奪されたシーシュポスから出発し、何らかの積極的な政治思想、たとえば昨今流行している「闘技民主主義」や「熟議民主主義」の理論を構築することは、著しく困難であるように思われる。「闘技」的な議論も「熟議」も、自分の意見を持った確固たる「主体」を前提しているからであって、「自分自身と…関係を持たない」(E258)シーシュポスはそのような「主体」とはなりえないからである。ならば、どうすればよいのか。

一つの方法として、『反抗的人間』でカミュが遂行している戦術、そこで著者がはからずも採用したとわれわれが解釈している戦術があるだろう。つまり、一旦シーシュポスから反抗的奴隷へと「飛躍」し、しかるべき議論を展開しつつ、あるいは展開した後で、それを自ら脱構築するのである。それはたとえばウィリアム・コノリーが、『アイデンティティ／差異』その他の著作で用いているように思える手法である。

実際、コノリーは上記の書物で「必要とされる活動は脱構築だけではない」<sup>69</sup>と述べた後、次のように書いている。

本書で展開する政治の理念化とは、根本的な諸前提が不可避であるという認識と、そうした諸前提が真理かどうか確実な知識は得られそうもないという認識とを、政治的言説そのものの理念にしようとする試みに他ならない<sup>70</sup>。

政治哲学の議論を組み立てるには、「主体」「アイデンティティ」等の「根本的な諸前提」が不可避だろう。そうであるなら、取りあえずその「諸前提」から出発して闘技民主主義の理論を展開し、他方でその「諸前提」を脱構築し、その無根拠性を暴けばよいということだ<sup>71</sup>。

われわれは、われわれが本稿の冒頭で注目したブランショの一文、「結論はおそらくほとんど異なっていない」という一文を、こうした方向で解釈すべきだと考える。確かにカミュは、反抗的政治哲学を打ち立てるに際し、シーシュポスから反抗的奴隷へと「飛躍」を行った。しかしその後の推論の過程で、彼は自ら脱構築的な契機を介入させた。ブランショはこれら一連の経緯を『『反抗的人間』の誤謬の一つ』と書いたが、結果的にこのことはこの著作の結論に重大な影響を及ぼした。『反抗的人間』の結論で著者が提示した「正午の思想」、われわれが「近似的政治学」と呼んだ政治思想は、はからずもシーシュポスへの「配慮」を含んだものとなっている<sup>72</sup>。そのような意味でこの結論は、『シーシュポスの神話』の結論としても、妥当とみなしてよいものだった。

※

『反抗的人間』における共産主義革命の分析が、当時のスターリン体制下におけるソ連、フランス共産党、およびそれを支持する知識人たちへの批判を含んでいたことは、改めて指摘するまでもないだろう。この書物の出版が、『レ・タン・モデルヌ』誌上における、

サルトル派若手哲学者フランシス・ジャンソンによる批判、それに対するカミュの反論、さらにサルトル自身による批判とジャンソンの反駁という、いわゆるカミュ＝サルトル論争を引き起こしたことは周知のとおりである。カミュ研究者の竹内修一によれば、この論争の結果、カミュはフランスの論壇で孤立し、急速に影響力を失ったそうである<sup>73</sup>。筆者はこうした論争の経緯とその内容にも大いに関心を持っているが、それについてはここでは論じない。

さて、カミュは『反抗的人間』第五部第一章「反抗と殺人」において、自己を絶対視する革命が反抗を裏切る必然性について、次のように書いている。

自由による正義のための革命は、結局は自由と正義とを対立させることになってしまう。こうしてどの革命にも、それまで支配していた階級が一旦一掃されてしまうと、革命それ自体が反抗の運動を引き起こす段階が存在する。この反抗の運動は革命の限界を指し示し、革命の失敗の可能性を予告しているのである。革命はまず、それを生み出した反抗の精神を満足させることを目指す。それから自分をよりよく肯定するために、反抗の精神を否定せざるをえなくなる。反抗の運動と革命による獲得物との間には、解消不可能な対立があるように思われる。(H691)

反抗から生まれた革命は、一旦成功すると、今度はそれ自身に対する新たな反抗を引き起こす。そのとき革命は「自分をよりよく肯定するために」、そうした反抗を弾圧せざるをえなくなる。

カミュがそう記した四年後、モーリス・メルロ＝ポンティは『弁証法の冒険』を出版し、マルクス主義の史的唯物論とサルトルの共産主義思想を痛烈に批判した。その内容を論じるのは別の機会に譲るとして、ここで注目したいのは、メルロ＝ポンティによれば、あらゆる革命は必然的に挫折するのである。

知られている革命がすべて墮落したということ、それは偶然ではない。革命は、設立された政体としては、それがかつて運動としてあったところのものでは決してありえないからであり、また歴史的運動は、それが成功して制度に到達したというまさにその故に、もはや自己自身ではないからであり、運動が自らを作りつつ自らを「裏切り」、自らを「歪める」からである。革命は運動としては真であるが、政体としては偽である<sup>74</sup>。

革命運動は、それが一つの抵抗であるかぎりにおいて、正しい＝「真である」。しかしそれが「成功して制度に到達」するや否や、すなわち権力を奪取し「政体」となるや否や、「自らを裏切り、自らを歪める」。つまり自らを絶対化し、自らと異なるものはすべて敵視し、抑圧し、恐怖政治を推進する。このことは、プロレタリアート革命においても同様だと推測される。

フランス革命や他のすべての革命の流産は、論理的展開を断ち切る偶然的出来事、上昇階級の特異性に期せられるべき、またその上昇階級がプロレタリアートである場合には起こらないであろう、偶然的出来事ではないだろう。革命の挫折、それは革命そのもの

であろう。革命とその挫折は一体を成しているのだろう<sup>75</sup>。

このようなメルロ＝ポンティの議論は、上記のカミュの主張とほぼ同一だと言ってよい。自己を絶対視する革命は、必然的に全体主義に変容するのである。

このことからカミュは、絶対的革命を離れて、われわれが「近似の政治学」と呼んだ政治学を提唱した。一方メルロ＝ポンティは、自らの立場を「非共産主義的左翼」<sup>76</sup>と位置づける。それはアメリカ型の資本主義にもソ連型の共産主義にも与せず、両者に対して同様の「方法的懐疑」<sup>77</sup>を遂行し続ける立場である。それはカミュの立場と極めて近いものである。

カミュとメルロ＝ポンティは、後者の『ヒューマニズムとテロル』(1947年)における主張を巡って口論し<sup>78</sup>、その後決して和解することなく、両者とも世を去った。二人の政治思想の近接性を思うとき、機会と仲介者さえあれば、彼らは和解することもできたのではないかと思えて仕方ない。

(了)

## 注

- 1 『シーシュポスの神話』(引用はMと略記する)『反抗的人間』(Hと略記)「地獄についての考察」(Eと略記)で使用したテキストは、後記「引用文献」のとおりである。煩雑さを避けるため、以上の著作からの引用は本文中に略号と数字でページを示す。他の著作からの引用は、その都度、註で示すことにする。
- 2 『杏林大学研究報告 教養部門 第29巻』(2012年)
- 3 カミュの言う「不条理」は出現するたびに意味の異なる、かなり不安定な概念である。筆者はカミュ自身による定義(M113)を基礎に、他の箇所における記述も参照して、本文中にあるように解釈し直した。詳細は第一論文を参照。
- 4 「対立」と訳したが、カミュ自身は *confrontation*, *tête-à-tête*, *opposition* など様々な語を用いている。なお、ここで「究極の意味」とは、究極的でない他の諸々の意味の根拠となる意味である。そのような意味が存在しないのだから、全ての意味はその根拠を失い、単なる仮構と化してしまう。これは「全ては無意味だ」と主張しているに等しい。
- 5 「世界-内-存在」はハイデガーの用語である。カミュは『シーシュポスの神話』で何度かハイデガーに言及しており、しかも人間を「世界-内部的存在者」(=事物)とは明確に区別されるものとして語っている(M136)。
- 6 『杏林大学研究報告 教養部門 第30巻』(2013年)
- 7 「飛躍 (*saut*)」は、カミュ自身がヤスパース、シュЕСТフ、キルケゴールを批判して用いている語である(M122、124、125)。
- 8 『シーシュポスの神話』最終章で、地獄におけるシーシュポスが課せられた労働は、丸い大岩を山頂に運び上げるというものだった。ところが山頂までもたらされた大岩は、今度は自らの重さによって再び転がり落ちてしまう。かくして、シーシュポスの労

働は永遠に終わりのない刑罰となる。カミュは、そのようなシーシュポスを「不条理の英雄」(M196)と呼んでいる。彼はそうした運命を自ら肯定しているからである。著者によれば、「われわれはシーシュポスを幸福だと思わなければならない」(M198)のであった。

- 9 こうした解釈の根拠については、第二論文を参照。「可能性」についてのこのブランショの議論は、哲学的には極めて杜撰である。サルトルにおいても、ハイデガーにおいても、こうした場面はいまだ可能性の「外部」ではないからだ。なお、本稿では以下においても「外部」という表現を多用するが、それらはすべて空間的な比喩であることを明記しておく。
- 10 「出発点 (point de départ)」(H417) はカミュ自身の用語である。
- 11 ブランショがこの「飛躍」を肯定的に評価しているわけでないことは、言うまでもない。
- 12 Blanchot, *Faux pas*, p.70
- 13 「決定不可能性 (indécidabilité)」はジャック・デリダの用語である。
- 14 「もう一つの夜 (autre nuit)」は、ブランショが随所で用いている彼の基本概念である。彼は思考と知が成立する領域を「昼」と呼び、その「外部」を「夜」と呼ぶのだが、そのような「夜」はいまだ「昼」の対立項であって、弁証法的理性によって結局は「昼」へと回収されてしまう。そこで「昼」と「夜」との対立のさらなる「外部」として、「もう一つの夜」を指定するのである。あるいは、あえて単純化して言えば、人間的思考の出現以前にあるのが「もう一つの夜」であって、それが人間的思考によって「昼」と「夜」とに分割されるのである。
- 15 ブランショは「全面的に不幸な人間、極度の悲惨、飢餓、病気、恐怖によって追い詰められた人間」(E258)について語っている。そうした人間たちにおいては、不条理あるいは生存の絶対的な無意味さが露呈しており、その限りにおいてシーシュポスは彼らの象徴である。
- 16 たとえば、本稿ではしばしばシーシュポスの「抹殺」に言及するが、これは不条理の「抹消」を意味すると同時に、「全面的に不幸な人間」を政治思想の議論の埒外に置くことも意味している。
- 17 引用中「世界なるものによって隔てられている」とは、シーシュポスが「世界の外部」に置かれているのに対し、反抗的奴隷は「世界の内部」に身を持っている、という意味である。ここで「世界」の概念は相当に杜撰であるが、われわれはあえて黙過する。
- 18 『シーシュポスの神話』は、ほんの数行であるが「革命」について言及している(M166)。またシーシュポスを「神々のプロレタリアート」と呼んでいる(M196)。
- 19 「正午の思想」は『反抗的人間』第五部のタイトルである。
- 20 Derrida, *Politiques de l'amitié*, p.222 引用中の強調はデリダ。
- 21 Ibid. p.308
- 22 Ibid. p.40
- 23 Ibid. p.327
- 24 「人間という尺度を超えた」における「人間」と「人間であるかぎりの人間」で言う「人間」は、同じ「人間」ではない。前者はたとえば民主的な投票に際して、数えるこ

- とのできる人間である。後者は他と比較不可能な、絶対的な単独性であって、数えることはできない。これら二つの「人間」を隔てる「深淵」を架橋する可能性を問うことが、『友愛のポリティクス』の課題であった (Ibid. pp.39-40)。
- 25 アントニオ・ネグリとマイケル・ハートが、脱構築におけるこのような審級を過小評価していることは明かである。と言うのも、彼らは次のように記しているからである。「こうした移行とともに、ハイデガーとアドルノからデリダにいたるまで、近代性からの脱出口を穿つ強力な手段をあたえてくれた批判的思考の脱構築的局面は、その有効性を喪失してしまうことになった。いまやそれは閉ざされた括弧になってしまっており、新しい課題に直面している私たちは、それを置き去りにせざるをえない。」(Empire, p.217/邦訳を借用したが、訳文は原文で確認した) 彼らは、もはや「外部」は無いから脱構築は無効だ、と言うのである。筆者はこれに反論する十分な用意があるが、それについては別の機会に譲りたい。
- 26 デリダはブランショの思想を非常に高く評価しており、複数の論文で彼について論じている。
- 27 この「人間の思考と論理の領域」を、デリダは「現前性の形而上学」と呼んでいる。
- 28 カミュはこの箇所で極めて簡略な議論しか展開してない。あたかも「それは当然のことだ」とでも言うかのように。ここでブランショによる解説を紹介しておこう。「カミュは、最初から彼に対してなされていた反論、すなわち不条理は自己を破壊することなしには、自ら語ることも、自らを肯定することもできないという反論を、自らの責任において捉え直している。すなわち、あらゆる価値を排除するものが、自己を肯定することによって価値となり、ある価値判断を提出し、不条理から逃れてしまうと言うのである。これは不条理について——あるいはこのあまりに明晰な語の背後にあるものについて——われわれの心を静めてくれる論理の安らかな勝利である」(E265)。このことについては後で詳述する。
- 29 この議論は『シーシュポスの神話』のその反復である。
- 30 カミュは「不条理」「不条理の感情」「不条理の経験」等、様々な言い方をするが、それらを特に区別してはいないように思われる。「不条理の観念」「不条理性」は、それらが「観念」である限りにおいて前記のものと区別される (M119) が、結局この区別も曖昧になってしまう。
- 31 ブランショは次のように書いている。「だがシーシュポスの反抗とノンと言う奴隷の反抗とは非常に異なった地平に位置している。奴隷とは主人に出会うことにすでに成功した(それは限りない進歩だ)人間のことであり、したがって彼はこの主人を自分の支えとして持っているのである」(E262)。言うまでもなく、ここで示唆されているのはヘーゲルの弁証法である。
- 32 カミュはこの箇所で、「権利 (droit)」という語を何度も用いている。なお、サルトルの小説『嘔吐』の主人公は、ブーヴィルの美術館で「権利」について考察し、その後「さらば、ろくでなしよ」と罵倒していた(『嘔吐』改訳新装版、白井訳、人文書院、145頁、154頁)。「実存」のレベルでは「権利」など存在しない、ということだ。
- 33 反抗的奴隷は、こうした「善」のためなら誇らかに死ぬ覚悟を持っている。スパルタクスがそうだったように (H520)。他方、シーシュポスの死は常に無意味で惨めであ

- る。実際のスパルタクスの死がそうだったように (H520)。それは、後述するように、反抗的奴隷＝スパルタクスには、シーシュポスの「幽霊」が取り憑いているためである。
- 34 「善は万人の善である」という論理展開は、サルトルが『実存主義はヒューマニズムである』で用いたそれと同一である (『実存主義とは何か』新装版、伊吹訳、人文書院、44頁)。このように『反抗的人間』においては随所に、サルトルの影響らしきものを見て取ることができる。
- 35 正確に言えば、カミュ自身が文中でそれらを「二つの価値」として明示しているわけではない。著者が提示している「価値」は一つである。「二つの価値」はわれわれの解釈である。
- 36 「人間的現実 (réalité humaine)」は、ハイデガーの言う「ダーザイン」のフランス語訳であることを指摘しておこう。
- 37 ここで「自己」という語が現れるのは、人間の存在もまた無意味だからである。『シーシュポスの神話』には、「永久に、私は私に対して異邦人であるだろう」(M111) とある。
- 38 「異邦性」という語は『シーシュポスの神話』でも用いられている。「…それが不条理だ。一つ下の段階に降りると、そこにあるのは異邦性である」(M107)。あるいは「世界のこの厚みと異邦性、それが不条理である」(M108)。このように「異邦性」とは不条理の「内実」である。
- 39 上(註9)でも書いたように、この「外部」は空間的な比喩である。
- 40 他方、「存在すること以外の何ものにも奉仕しえないあの熱烈な部分」の解釈は、より困難である。だが、それが「…観念に還元できないもの」の言い換えであることは、文脈上明白だ。そこでわれわれは、それを「肉体の存在の偶然性」と解釈したい。「肉体」それ自体の存在は意味を持たず、「存在すること以外の何ものにも奉仕しえない」からである。『シーシュポスの神話』に「こうした肉体の反抗、それが不条理である」(M107) とあることを付記しておく。
- 41 「幽霊 (fantôme, spectre, revenant)」はデリダの用語である。ここで「幽霊」とは、決定不可能なものの決定において、消去されたものが残存することである。デリダによれば、「幽霊」は「決定」に取り憑いているのである。
- 42 再度引用すれば、「不条理の経験において、苦悩は個人的なものである」(H431)。
- 43 ブランショは次のように書いている。「全面的に不幸な人間、極度の悲惨、飢餓、病気、恐怖によって追い詰められた人間は、もはや自分自身とも、いかなる人間とも関係を持たないもの、空虚な中性的存在、何事も起こらない空間を彷徨する亡霊となってしまふ」(E258)。
- 44 「行動の準則」という表現は随所に現れる。
- 45 繰り返すが、カミュ自身は「二つ」とは言っていない。
- 46 引用中、最初の行の「存在 (être)」は、サルトルの小説『嘔吐』の主人公が熱烈に求めたものだろう。それは「実存 (existence)」と対置され、「実存」が正当化されえない偶然性を意味するのに対し、「存在」は正当化された必然的存在を指している。
- 47 「マルクスの予言」という表現は多くの箇所でも用いられている。
- 48 カミュが「現在」の特権視していることは、よく知られている。「現在のこの地獄、それがとうとう彼の王国になる」(M137)。

- 49 「ヒエラルキーを伴う (hiérarchisant)」はデリダの言い方である。
- 50 サルトルは「歴史の終末」についてのカミュの解釈を批判して、次のように書いた。「マルクスは歴史に終末があると言ったことは一度もない。…彼はただ前史の終わりを語っただけだ」。 *Situation IV*, pp.124-125
- 51 カミュは『反抗的人間』において「ニヒリズム」という語を頻繁に用いているが、その明確な定義は与えていないように思われる。われわれは全体的な要旨から、それを「一切の価値を否定し、とりわけ反抗が提示した二つの参照項、すなわち『異邦性』と『連帯』を蹂躪する思想」と理解する。
- 52 ここで「異邦性」を、「人間であるかぎりの人間」(デリダ)と言い換えてもいいだろう。それは人間的思考と知の「外部」にはみ出した部分である。
- 53 この三語は第五部で何度も出現する。
- 54 第二部「形而上的反抗」には、「形而上的反抗とは、人間が人間の条件に対して立ち上がる運動である」(H435)とあり、さらに「反抗する者が求めているのは生ではなく、生の理由である」(H509)とある。してみれば「人間の条件」とは、生に理由がないということ、生が無意味だということ、すなわち「不条理」なのである。ここでもまた、シーシュポスが介入していることがわかる。
- 55 この「革命的組合主義」は、いわゆるカミュ＝サルトル論争で、フランシス・ジャンソンによって痛烈に批判された。
- 56 Derrida, op.cit. p.309 引用中「通俗的に (trivialement)」とあるのは、デリダが「テキスト」という語を極めて戦略的に用いているためである。実際「テキスト」は「通俗的」には、「文書」や「書物」を意味している。一方デリダは、「現前性の領野」の全体、およびそれについての学である「現前性の形而上学」の全体を「制限されたテキスト」とみなしており、そのような「制限されたテキスト」を「一般的テキスト」の中に書き込み直す作業が、「脱構築」なのである。
- 57 友愛からの女性の排除は複数の箇所では指摘されている (たとえば Derrida, op.cit. p.310, p.312)。
- 58 「超越論的シニフィエ (signifié transcendantal)」はデリダが『グラマトロジーについて』で用いた用語で、『ポジション』でも何度も出現する。
- 59 Derrida, *La voix et le phénomène*, puf, 1967, p.73, p.95, p.104, p.108
- 60 カミュは第二部で「形而上的反抗」の歴史を辿り、それが「ニヒリズムの150年」(H508)であったことを解明している。そこでも問題となったのは「超越」との関係であった。
- 61 『反抗的人間』において、「ニヒリズム」という語は「殺人を正当化する思想」という含意を伴って用いられ、一貫して批判の対象とされていたことを付記しておこう。
- 62 「操る (manoeuvrer)」はブランショ自身の文言である (E265)。
- 63 これを「ヘゲモニー (第一原理)」の観点から言えば、カミュは「反抗」を第一原理とする「反抗中心主義」の体系を、反抗／不条理の二項対立を無効にすることで、自ら脱構築したことになる。
- 64 *L'envers et l'endroit*, p.44
- 65 *L'exil et le royaume*, p.1570



- 66 これがデリダの脱構築と酷似した挙措であることを付記しておく。
- 67 清水徹は「地獄についての考察」におけるブランショの議論を、「裏と表」を隔てる「距離の構造をカミュにかわって論理化した」と評している（『カミュ論』、140頁）。ブランショの評論の内容から見て、ここで「裏」がシーシュポス、「表」が反抗的奴隷であることは明白である。
- 68 ブランショは「単純性への迂回」（『友愛』所収）において、「脱構築」という語は用いていないものの、シーシュポスにおけるウイとノンの「決定不可能性」（この語も用いてはいないが）について、われわれと同様の理解をしているように思われる。以下の引用中「転進」とは、シーシュポスが岩を追って身体の向きを変えることである。「そこにおいて少年（註・カミュ）は、幸福と不幸とが、また充足と剥奪とが、相互に交換しうることを学ぶのだ。…それは『転進』のそれと類似した契機であって、すでにして、追放がすなわちこの王国であるという認識である。」（*L'amitié*, p.222／強調はブランショ）ここでブランショは、シーシュポスにおける肯定と否定との両立（上で言う「転進」）を、カミュ自身の思考方法に関連づけている。
- それに加えて、不条理がカミュの精神の最深部に根ざしたものであることを指摘しておこう。彼は不条理の観念を、書物を読んで思索した結果、獲得したのではない。不条理とは彼にとって、文盲の母と過ごした幼少期の極貧生活や若くして罹患した病氣（結核）から得た、「感性」（M97）なのだ。カミュが不条理の「観念」は理論上「自己を抹消する」と信じたとしても、彼の中でその「感性」が消えるはずがない。
- 69 Connolly, *Identity/Difference*, p.14
- 70 Ibid. p.14 邦訳を借用したが、若干修正した。
- 71 こうした挙措は、デリダのそれから乖離したものではない。と言うのも、デリダ自身も「真理は必要だ」と述べているからである（『他者の言語』、高橋訳、301頁／邦訳を借用した）。つまり、「ある二重の挙措」（同書、301頁）において、一方の手で真理を求め、他方の手でそれを脱構築するのである。なお、コノリーが『プルーラリズム』（杉田他訳、岩波書店）で、デリダについて何度か肯定的に言及していることを付記しておこう。
- 72 とは言えブランショの観点からは、「正午の思想」はシーシュポスを「十分に」配慮したものではないだろう。カミュはシーシュポスを「抹殺する」ことなく、しかと視野に入れたまま推論するべきだったのだろう（たとえば、E265）。このことはどのような意味を持っているのか。今後の課題としたい。
- 73 竹内修一『死刑囚たちの「歴史』』、1頁、76頁。千々岩靖子も同様の指摘をしている（『カミュ 歴史の裁きに抗して』、196頁）。
- 74 Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p.303
- 75 Ibid. p.320
- 76 Ibid. p.328、その他。
- 77 Ibid. p.329 「方法的懐疑 (*doute méthodique*)」は言うまでもなくデカルトの用語であるが、カミュも『反抗的人間』において、この語を何度か用いている（たとえば H417、H419）。
- 78 この口論は、『ヒューマニズムとテロル』の一部が『レ・タン・モデルヌ』誌に掲載

された後、友人たちの会合で生じたものである。その場に居合わせたサルトルは、後にメルロ＝ポンティ追悼文（『シチュアションⅣ』所収）で、「それは耐えがたかった」と回想している（Sartre, op.cit. p.215）。なお、『ヒューマニズムとテロル』単行本の「序文」でメルロ＝ポンティは、（おそらくカミュも含めた）批判者たちの「誤読」を指摘している（Merleau-Ponty, Humanisme et terreur, idées/Gallimard, pp.59-61、その他）。他方、カミュは『反抗の人間』で、「帝国（註・ソ連）の外で暮らしている哲学者たち」（H646）という言い方で、暗にメルロ＝ポンティを批判している。

### 引用文献

- Blanchot, Maurice, “Réflexions sur l’enfer”, in L’entretien infini, Gallimard,1969  
一, “Le détour vers la simplicité”, in L’amitié, Gallimard,1971  
Camus, Albert, L’envers et l’endroit, Bibliothèque de la Pléiade, 1965  
一, Le mythe de Sisyphe, Bibliothèque de la Pléiade,1965  
一, L’homme révolté, Bibliothèque de la Pléiade, 1965  
一, L’exil et le royaume, Bibliothèque de la Pléiade, 1965  
Derrida, Jacques, Politiques de l’amitié, Galilée, 1994  
Merleau-Ponty, Maurice, Les aventures de la dialectique, idées/Gallimard, 1977  
Sartre, Jean-Paul, “Réponse à Albert Camus”, in Situation IV, Gallimard, 1964
- Connolly, William, Identity/Difference, University of Minnesota Press, 2002  
Hardt, Michael, Negri, Antonio, Empire, Harvard University Press, 2000
- ジャック・デリダ『他者の言語』、高橋允昭編訳、法政大学出版局、1989年  
清水徹「砂漠について、あるいは地獄について」、『カミュ論』所収、筑摩書房、1978年

### 主要参考文献

- アルベール・カミュ『反抗の人間』、『新潮世界文学49／カミュⅡ』所収、佐藤・白井訳、新潮社、1969年
- カミュについて  
竹内修一『死刑囚たちの「歴史」』、風間書房、2011年  
千々岩靖子『カミュ 歴史の裁きに抗して』、名古屋大学出版会、2014年  
三野博司『カミュを読む』、大修館書店、2016年  
モーリス・ブランショ『カミュ論』、清水・栗津訳、筑摩書房、1978年

その他

ウィリアム・コノリー 『アイデンティティ／差異』、杉田・斎藤・権左訳、岩波書店、  
1998年

ジャック・デリダ 『声と現象』、高橋允昭訳、理想社、1970年

同 『ポジション』、高橋允昭訳、青土社、1981年

同 『友愛のポリティックス』、鶴飼・大西・松葉訳、みすず書房、2003年  
アントニオ・ネグリ／マイケル・ハート 『<帝国>』、水嶋・酒井・浜・吉田訳、以文社、  
2003年

モーリス・メルロ＝ポンティ 『弁証法の冒険』、滝浦・木田・田島・市川訳、みすず書房、  
1972年

同 『ヒューマニズムとテロル』、合田正人訳、みすず書房、  
2002年

ジャン＝ポール・サルトル 『シチュアションIV』、佐藤・平井他訳、人文書院、1974年

カミュ／サルトル／ジャンソン 『革命か反抗か』、佐藤朔訳、新潮文庫、1969年

Received : September, 27, 2019

Revision received : November, 16, 2019

Accepted : December, 4, 2019

