

失われた貧困

—カミュの反抗について—

稲田 晴年

1

カミュは子供時代を貧困のうちに過ごした。やがてゆとりのある暮らしをするようになってからでも、この過去の貧困は気がかりな何ものかとして残り、終生彼につきまとって離れることがなかった。そこでカミュは、この過去の貧困をなんとか言語によって捉え、小説化しようと試みる。というのも、カミュにとって、言語とは呪縛からの解放をもたらすものだったからである。そのことをカミュが認識したのは、1931年にアンドレ・ド・リショーの『苦悩』という小説を読んだ時であった。カミュはこの小説によって一種の啓示を受け、文学を志すようになったのだが、その体験を次のように回想している。

その小説は、私の心の奥底にあった正体不明のもつれた紐を解きほぐし、名づけえぬままにその束縛を感じていたくびきから、私を解放してくれたのだ。〔…〕私のかたくなな沈黙、あの漠とした激しい苦しみ、私をとりまいていた奇妙な世界、私の家族の気高さと貧困、そして私の秘密にいたるまで、そういったものはすべて、語られうるものだったのだ⁽¹⁾。

この小説を読む以前、カミュにとって文学とは、苛酷な現実を逃れて夢の世界へと逃避する手段であった。しかし、カミュはこの小説のなかに、自分が生きている苛酷な現実そのものを見出したのである。そしてその時、それまで彼のなかで不気味にうごめき、彼を圧迫し、不安がらせていたものから、解放されたのだ。不可解な混沌に名前を与えて、その呪縛から逃れること。カミュが発見したのは、そのような言語の治療効果であった。

言語に置きかえない限り、彼の奥底に淀む不可解な存在は彼を呪縛しつづける。カミュが過去の貧困体験を言語化しようと、死の直前まで努力を続けたのも、この貧困が彼に制御しがたい影響を及ぼしていたからである。このような過去の貧困へのこだわりは、彼が21歳の時から付け始めた『手帖』の1ページ目に、すでに現れている。

ロマンチズムなしに、ひとは失われた貧困に対するノスタルジーを抱きうる。一定の年月惨めな環境のなかで過ごしたというだけで、ひとつの感受性ができあがってしまうものだ⁽²⁾。

カミュはここで、「失われた」貧困と言っている。カミュが貧困について語り始めたその時から、この貧困はもはや彼のものではなかったのだ。そこで、カミュにとって、この貧困は、そこへと回帰すべき起源というかたちで意識されることになる。カミュが青年時代に一時共産党へ入党したのも、この回帰願望に促されてのことであった。その事情を、カミュは、ジャン・グルニエに手紙で次のように説明している。

しかしまさしく、私が試みようとしている（誠実な）体験のなかでは、生と人間とのあいだに一冊の『資本論』を介させることは決してすまいと思っています。あらゆる学説は発展しうるものだし、また、発展しなければなりません。その見通しだけで十分なのです。私を私の起源へ、私の子供時代の仲間のもとへ、私の感受性を形成しているあらゆるものへと連れ戻してくれる思想に、私は本気で加担することができるのです⁽³⁾。

この「私が試みようとしている体験」とは、共産党への入党のことである。つまり、カミュは、マルキシズムが彼を彼の「起源」であり、彼の「感受性を形成」するものであるかつての貧困へと「連れ戻してくれる」ことを期待していたのだ。このような過去の貧困への回帰願望は、『ベスト』の草稿段階で出現し、決定稿では消滅してしまったリセの教授、ステファンの人物像からも窺うことができる。

リュウと違ってステファンは、場末の小さなアパートの一室に住んでいた。彼の収入からすれば、おそらくもっと良いところに住めただろうに、彼はその場所を——彼の日記に明確に記されているように——「貧困へのノスタルジー」から選んだのである⁽⁴⁾。

豊かな身分になりながらも、なおかつて過去の貧困を現在の一部として保存しようとするステファンは、カミュ自身を思わせる。だが、こうした過去の貧困への執着を最もよく表しているのは、エッセー集『裏と表』に後から付けられた序文であろう。

私は知っている。私の起源は『裏と表』のなかに、私が長いあいだ暮らしたあの貧困と光の世界のなかにあるのだ⁽⁵⁾。

この序文のなかで、カミュはかつての貧困こそが自分の世界の中心であり、その世界

から生まれた『裏と表』に匹敵するような作品を再び書くことが、自分の夢であると語っている。そして『手帖Ⅱ』によれば、そのような作品はいくつか構想されており、そのひとつに、さしあたって「正義に関する小説⁽⁶⁾」と名付けられたものがある。この小説は結局は実現しなかったが、『手帖Ⅱ』に書きとめられたいくつかのプランや草稿から判断すると、カミュの少年期の体験を素材にしたものになるはずであった。その点で、死によって中断された彼の自伝的小説、『最初の人間』の原型であったとも考えられる。この『最初の人間』の草稿はいまだに出版されていないので、参照することはできないが、ポール・ヴィアラネーの報告によれば、『最初の人間』とは、ベルクールに生まれた孤児である彼⁽⁷⁾、つまりカミュ自身のことである。ヴィアラネーはまた、カミュが『最初の人間』で、「貧乏人としての記憶、貧乏人の息子としての記憶を解き放ち、完全な告白の安らぎを自らに許⁽⁸⁾」したと言っている。つまり、カミュはこの遺作によって、過去の貧困をなんとか言語の支配下に置こうとしていたのである。それでは、彼をこれほどまでに呪縛しつづけた貧困は、実際にはどのようなものであったのか。

2

カミュにとって貧困が問題になるのは、それが「失われた」ものだからである。しかし、この貧困が失われたのは、カミュ自身が下層階級から上層階級へと上昇したためであった。この上昇は、具体的には、リセへの入学によって始まる。カミュの家庭は貧しく、本来ならばリセへなど通えるはずはなかった。しかし、小学校の担任教師ジェルマンが、カミュの家族を説得し、政府の奨学金を得られるように奔走したため、カミュはリセ・ピュジョー-lycée Bugeaud に入学できることになる。アルベール・カミュにはリュシアン・カミュという兄がいるが、このリュシアンは15歳の時から働きに出ている⁽⁹⁾。そのリュシアンに比べれば、ブルジョア子弟と同じリセに通い始めたアルベールは、下層階級から一歩抜け出したことになる。しかし、カミュがリセで置かれていた立場を考えるならば、事情はそれほど単純ではない。

それは、まことに奇妙な状況であった。彼の級友はみな豊かな家庭の子弟であり、彼ひとりが労働者街にある貧しい家から通っている。しかも、そのことを知っているのは彼のみである。事情を知らぬ級友は、当然、彼をわけへだてなく扱う。そのため彼は気づまりを感じ、罪悪感にも似たうしろめたささえ抱くであろう。内心では、自分の家庭の貧しさを知られることを極度に恐れながら、表面はきわめて冷静に振舞っている。H. R. ロットマンは、大学時代のカミュを次のように描写している。「彼は、（現在のものであれ過去のものであれ）自分の貧しさを表に出すことは決してなかった。そのため、ますます謎めいた存在になった。おそらくは羞恥心のために、現実とはまったくかけ離れた人物、つまり高慢な男に見えてしまったのだ⁽¹⁰⁾。」リセ時代の

カミュの態度も、おそらく同じようなものであったろう。彼は、自分の正体を隠すことによってしか生きられないのだ。彼と級友との間には、貧富の差という、越えることのできない溝がある。ところが、あいにく、この溝は彼のほうからしか見えぬ、級友にとっては存在しないも同然である。このような状況は極めて困難なものである。差別や迫害はまったく存在しない。そこで彼は、級友に対して憤ることすら禁じられてしまう。貧困はたしかに彼に怒りを注ぎ込むのだが、彼はその怒りを向ける現実の対象を奪われているのだ。

リセ時代のカミュの状況は、『ベスト』のコタルの境遇を思い起こさせる。そのコタルの素描が『手帖Ⅱ』に載っているが、その断章には「逮捕妄想」という題が付けられている⁽¹¹⁾。つまりこの人物は、逮捕の恐怖に脅える人間として構想されたのである。コタルは以前、ひと知れず罪を犯したことがある。ところが、ほとぼりがさめたと思った頃に密告され、警察に呼びつけられる。そして、自分がいつ逮捕されるかもしれぬ状況にいることを知る。今のところ、彼は普通の市民とまったく変わらぬ生活をしている。しかし内心では、逮捕の恐怖に脅えつづけているのだ。だがこの「逮捕妄想」は他人の目には見えない。コタルと他者とを隔てる差異もまた、カミュを級友から隔てる差異と同様、彼のほうからしか見えないのである。彼はまた、自分がうさん臭い人物に見えることも恐れている。そこで、このうさん臭さを消すために、皆と変わらぬ善良な一市民として振舞おうとする。あたかもカミュが、自己の貧困を隠して皆と同じように振舞おうとしたように。

このコタルは、ベストの終結後に、自分のアパートの窓から通りの群衆に向けて発砲する。新たな犯罪を公衆の面前で行うことによって、犯罪者としての自己を暴露し、彼と他者とを隔てる不可視の差異を顕在化させるためである。だがそれはまた、対象を欠いた敵意、「社会」に対する漠然とした敵意の現れでもあった。カミュもまた、そのような敵意を示したことがあった。その事件もまた、コタルにまつわるあるエピソードを思い起こさせる性質のものである。コタルはある時、親しくしていた人物から、彼の秘密を知っているとされる。「コタルはびっくりして跳び上がり、今にも倒れそうな感じで椅子にしがみついた。」「そして、あまりにも激しい怒りに突然襲われたので、わけの分からぬ言葉をぶつぶつ呟き始めた⁽¹²⁾。」彼が「怒り」にかられたのは、ぜひとも隠しておきたかった秘密を知られてしまったからである。カミュが敵意を見せたのも、そのような機会においてであった。彼がぜひとも隠しておきたいと思っていた家庭の貧しさを、偶然、ひとりの級友に知られてしまったのである。

1930年の新学期に、カミュはリセ・ビュジョーの哲学級に進学し、ジャン・グルニエの指導を受けることになるが、ひと月ほどすると姿を見せなくなる。カミュが病気であることを知ったグルニエは、カミュの級友をつれて家まで見舞に行く。その時の訪問の様子を、グルニエは次のように回想している。

その家の様子は貧しかった。私達は二階に上がった。部屋に座っているアルベール・カミュを見つけたが、彼はほとんど挨拶もせず、健康を気づかう私の言葉にもそっけなく答えるだけだった。彼の級友と私は、邪魔者のような感じだった。話し始めても、すぐ言葉につまってしまう。私達は帰ることにした。〔…〕

その時の会見について、私の心に残ったのは次のようなことだった。当時の私にはよく分からない理由から、私が相手にしていた人間は、さし出された手を拒んでいたのだ。想像のなかで、彼が自分の手を背のうしろに引っ込めるのが見えた。そしてそのイメージが、長いこと私から離れなかった⁽¹³⁾。

グルニエは、カミュの態度に「敵意」を感じとる。そして、こう考える。カミュは自分のことをほとんど知らないのだから、この敵意は自分個人に向けられたものではなく、自分を代表者とする社会そのものに向けられたものだ、と⁽¹⁴⁾。1942年9月19日付けのカミュ宛の手紙で、グルニエは『異邦人』について触れたあとで、こう言っている。「たしか10年ほども前だと思いますが、ベルクールの家にあなたを訪ねた時のことを思い出します。私はあなたの目には<社会>を代表する存在だったのでしょうか、私にとってあなたは決して『異邦人』などではなかったのです⁽¹⁵⁾。」これに対してカミュは、9月22日付けの返信で次のように答えている。「ええ、私もベルクールの家にあなたが訪ねてこられた日のことは覚えています。今でもまだ、細かい点をすべて思い出すことができます。なるほど、単純化していえば、あなたは<社会>を代表する存在でした⁽¹⁶⁾。」

グルニエがカミュのうちに感じとった「敵意」は、級友やグルニエを通り越して「社会」そのものに向けられている。特定の対象を欠いているが故にいつそう過激なこの敵意は、対象に完全に吸収されることがないため、決して消滅することなく、いつまでも個人の内部にくすぶり続ける。サルトルおよびジャンソンとの論争の際に、カミュは「貧困」の名において憤ったことがある⁽¹⁷⁾。これに対してサルトルは、あなたはすでにブルジョアになってしまったのだから、貧困の名において憤る資格はない、と反論する⁽¹⁸⁾。サルトルの反論は、一面では当たっている。しかしサルトルは、次のような事情を無視している。つまり、貧困によって生じた敵意は、自我の核にまで喰いこんで、のちのちまでも生き残る、という事実である。このような敵意は、刺激に促されて出現し、刺激の除去と共に消滅する単純な感覚とは異なる。出現を促した当初の条件が消滅したあとでもなおかつ執拗に生きのびて、効果を発揮しつづけるのだ。そこで、例えば、今は裕福になったかつての貧者が、自己の内部におも存在し続けるこの悪しき感情にいぶかり、自己の精神の卑しさとして恥じたりもするのである。しかし、今や豊かになった彼の内部に現に存在するこの感情は、いかんともしがたい。

級友に貧困を知られたという上記の体験は、カミュの内部にいつまでもくすぶり続けることになる。カミュ自身が先の手紙で言っているように、12年たってからでもなお、

彼はその細部を鮮明に記憶しているのである。それだけではない。カミュはこの体験の呪縛から自己を解き放つために、小説化すら試みているのだ。さきに触れた「正義に関する小説」がそれである。

小説。貧しい少年時代。「自分の貧しさと、自分の家族の貧しさを、僕は恥じていた。〔…〕そして僕が今、そのことを素直に語れるのも、ああして恥じたということをもう恥じてはいないからだし、その恥を感じたことで自分自身を蔑むこともしなくなったからだ。その恥の感覚を初めて知ったのは、リセに入れられた時だった。それまでは皆が僕と同じだったし、貧しさは僕にとってこの世界の空気そのものようだった。リセで、僕は比較することを知ったのだ。

〔…〕今の僕には分かっている。裕福な友達が僕の住んでいた家を見て、心ならずも顔に驚きの色を浮かべ、それに僕が気付いたあれらの日々。その日々を苦しみの種とせずすむためには、例外的に雄々しい純粋な心を持っていなければならなかったのだ。

そう、僕の心は純粋とはいえなかったが、誰だってそうなのだ。そして25の時まで、あの僕の卑しい心を思い出すたびに怒りと恥にさいなまれたが、それも僕が、自分を他人なみだと認めたくなかったからだ。ところが今では、自分が他人なみだと知っているし、他人なみであることが良くも悪くもないことも分っている¹⁹⁾。

この文章には、貧困に対するもうひとつの反応が現れている。さきに述べた「敵意」は、他者を対象とする感情であり、自己の内部から外へと出ていく感情であった。しかしここには、屈折してひたすら自己の内部へと向かってゆく感情が描かれている。自分の家族の貧しさを恥じ、家族を恥じたことをさらに恥じる。このような自己糾弾が他者への敵意と共存することによって、事態はますます複雑になっていく。ヴィアラネーによれば、このような自己糾弾は『最初の間』にも現れている。

例えば、彼（カミュ）がリセ・ビュジョーに入学を許可された時、個人調査表の「両親の職業」欄に「女中」という言葉を書こうとして実際に味わった「恥と、恥じたことへの恥」を、『最初の間』の主人公、ジャック・コルムリーを通じて描くことによって、彼はようやく、いくつかの秘密から解放されることになるのである²⁰⁾。

家族を恥じたことを恥じるという反応には、一種の精神の高貴さが存在する。しかしこのような精神の高貴さは、不幸のもとでもある。というのも、このような精神の持ち主は、貧困という環境が自然に彼の内部に呼び起こす感情的な反応を否認するこ

とによって、いわば自己自身から引き離されてしまうからである。カミュはここで、「家族を恥じた」ことを、十分に意識しつつ否定している。意識している限りにおいて、そこに問題はない。しかし、この否定が無意識のうちに行われたらどうなるか。まず恥を感じ、ついでその恥を否定する、という過程が隠されてしまえば、「恥など存在しなかった」という主張が現れる。つまり、恥の存在そのものが否認されることになる。そのようにして否認されたのが、「怨恨」であった。怨恨それ自体は、たしかに卑しい感情かもしれない。しかし、怨恨にはそれなりのプラスの作用もあるのだ。つまり、不幸な存在は、怨恨と一体化することによって自我にまとまりを与え、自我の崩壊を防ぐこともできるのだ。カミュのように、すでに幾重もの分裂にさらされた人間にとって、怨恨と一体化しえないという事態はかえって悲劇的ですからある。しかし、それでもなお、カミュは怨恨を否認する。

失われた貧困へのノスタルジーを語る『裏と表』の序文には、次のような文章が出てくる。

貧困は、まず、私にとっては決して不幸ではなかった。光があらゆる豊かさを、貧困のなかにもふりまいていたからだ⁽²¹⁾。

いずれにせよ、私の子供時代は美しい熱気に満たされていたので、私はどのような怨恨をも抱かずにすんだ。たしかに暮らしは貧しかったが、それでもある種の喜びの内に生きていたのだ⁽²²⁾。

ここでカミュは、自分は「怨恨 *ressentiment*」とは無縁であったと主張している。そして同じ序文で、「苦い感情 *amertume*」、つまり、失望から生じる不平不満にも、さいなまれることはなかった、と言っている。

もっと後で、目に見えぬ病と、病ゆえの新たな弱さを共にはねのけて、私の内部であらゆるものを変貌させるあの生命力を、重病のために一時失ったことがあった。しかしそんな時でさえ、恐怖を味わい、意気阻喪することはあっても、苦い感情を抱くことは決してなかった⁽²³⁾。

この「重病」とは、カミュが17歳ごろにかかった結核のことである。この結核のためにカミュは、死に直面しつつ生きることになる。そして、そのような状況で彼が抱いた死の親念は、カミュの否定にもかかわらず、実は「苦い感情」に満ちたものだったのである。

『手帖 I』には、死を主題にしたコントが記されている⁽²⁴⁾。「ふたりの女友達。ふたりとも重い病気にかかっている。しかし、ひとりには神経の病であるため、回復の可

能性は常に残っている。もうひとりはかなり進んだ結核で、希望はまったくない。」初めは神経を病んでいる女がベッドに横たわり、結核の女がこれを慰める。やがて神経を病んだ女は回復し、結核の女の症状が悪くなる。ところがこの結核の女は、友達の回復に苛立ちを覚える。「つまり彼女は、一人では死にたくない、一番好きな友達を道連れに死にたい、という狂おしい希望を持っていたのだ。ところが、彼女はひとりで死のうとしていて。そしてその自覚が、友情に恐るべき憎悪を注ぎ込む。」

このコトは明らかに、「苦い感情」に彩られたものである。死の問題ですら、生き残る者に対する嫉妬と憎悪というかたちで現れる。通常は、孤独な思索の対象である死の問題も、ここでは、他者との生々しい葛藤の中に置かれるのだ。『婚礼』中の「ジェミラの風」の一節も、このことを明瞭に示している。

〔…〕僕は理解したのだが、死ぬことに対する僕のすべての恐怖は、生に対する僕の執着 (jalousie) のせいなのだ。これからも生きていく者に対して、また、女への欲望や花が、これからも血と肉の意味を持ち続ける者に対して、僕は嫉妬する⁽²⁵⁾。

自分がもはや味わうことのできなくなる快楽を、生き延びてこれからも味わい続ける他者に対する「嫉妬」。死をこのような角度から見る者にとって、「不死」すら次のようなかたちで現れる。

僕にとって、不死とはどのようなものであり得る（ある）のだろうか。地上から最後の一人の人間が消え失せるまで生きること。それ以上のものではない⁽²⁶⁾。

他者がすべからく地上から姿を消してしまえば、この世にひとり残った人間には嫉妬の対象が存在しなくなる。たとえ彼が死んだとしても、この世の富は誰の手にも渡ることがない。彼は心やすらかに死ぬことができる。死はもはや不安の対象とはなりえない。こうして彼は、事実上の不死を手に入れるのだ。もちろん、これがカミュにとっての死の問題のすべてというわけではない。しかし、死の問題のこのような扱いかたを見れば、カミュのなかに「苦い感情」や「嫉妬」や、さらには「憎悪」すらもが存在することだけは確認できる。それゆえ、カミュ自身が、怨恨など抱いたことがないと断言しても、疑ってかかる必要がある。

カミュがよく使う「反抗」という言葉にしても、不幸な人間の憤りを意味し、とりわけ、自分の置かれた不当な状況に対する憤りを意味している。つまり「反抗」とは、「怨恨」の昇華された姿なのだ。カミュが18歳の時に書いた、『ジャン・リクテュス、貧困の詩人』にも、すでにこの「反抗」という言葉が現れている。

「貧者」が自分の貧しさをかみしめ、悲惨な境遇を反趨しながら、さまよっている。体のなかで得体の知れぬ欲望や暗い反抗がうなりをあげるが、彼はそれを押し止どめようとはしない。彼が考えていること、汚らしいぼろの下で鼓動する心に潜むものを、誰も知らない。だが、他人の幸福を目にするたびに、数知れぬ悔恨と希求が身をさいなむのだ。皆が話しのたねにする貧者、皆が哀れむ貧者、「慈悲に溢れる」人々が身を避ける忌まわしい貧者。だが彼自身は、まだ、ひとことも発してはいない⁷⁷⁾。(下線は引用者)

ここでカミュは、ジャン・リクチュスの詩に出てくる「貧者」に感情を移入し、自分自身について語っている。「暗い反抗 *ténébreuses révoltes*」とは怨恨でもある。リクチュスの貧者は、この「暗い反抗」を抑制しようとはしない。それどころか、キリストは「富める者に災いあれ」と言ったとさえ、主張するのである⁷⁸⁾。その貧者に共感を寄せるカミュが、怨恨に無縁であったと考えるのは困難である。

たしかに、ヴィアラネーがいうように、カミュにとっては、「まだひとことも発してはいない」この貧者自身に自分の不幸を語らせることが、終生の問題になる。つまり、いかにして己の不幸を語るか、その語りかたが問題になるのだ。他人の不幸について語るのであれば、事実だけを冷静に語ることもできよう。しかし、己の不幸を語るとすれば、憤懣が不意にはじけるかもしれない。それを避けようと思えば、戦略的に語らねばならない。ヴィアラネーはそのような戦略を、語る口調から大袈裟さをとり除くことに、つまりは「調子」の問題に還元してしまう⁷⁹⁾。しかし、カミュがとった戦略ははるかに複雑なものである。その例として、たとえば『ペスト』のリュウをあげることができる。リュウは、この『ペスト』という年代記の作者でもあり、また登場人物でもある。登場人物としての彼は己の不幸を語らず、作者としての彼もまた、ひたすら万人の不幸のみを語る。それというのも、リュウが、万人の不幸を通して己の不幸を語るという、「間接的な告白⁸⁰⁾」を選んだからだ。そのような戦略によって、彼は、不幸の告白から「怨恨」をとり除こうとしたのである。つまりカミュは、『ペスト』によって、不幸にまつわる怨恨の問題を実践的に処理しようとしたのだ。そして、『反抗の人間』が、この問題の理論的な解決にあてられる。

3

『反抗の人間』でカミュが試みているのは、ジャン・リクチュスのあの哀れな貧者に、権利と名誉を返してやることである。不幸な貧者には、不幸の解消を求める正当な権利を認めてやらなければならない。また、蔑みの対象であった彼の存在に、肯定的な輝きを与えてやらなければならない。そして、このふたつの意図が交差する中心に、「怨恨」の問題が浮上する。貧者が必然的に抱かざるをえない怨恨に、正当地

位を与えることが問題になる。しかし、カミュは言う。

あらゆる反抗の前提となっている価値の積極的な側面は、この価値を、シェーラーによって定義された怨恨のような、まったく否定的な観念と比較することによって、さらに明瞭にすることができる³¹⁾。

カミュは、積極的な「反抗」と否定的な「怨恨」を対立させ、「怨恨」を斥けるのだ。あたかも、「反抗」と「怨恨」がまったく異なったふたつの概念でもあるかのよう。だが、カミュのこのような断定も、見まがうばかりによく似たふたつの概念を、なんとか区別しようとする決意の表明でしかない。カミュは『反抗的人間』のなかで、反抗の発生する社会的条件を説明するためにシェーラーの説を要約している。ところが、カミュの要約をシェーラーのテキストと比較してみると、奇妙なことに気がつく。

カミュ：社会においては、反抗精神は、理論上の平等が事実上の大きな不平等を覆い隠しているような集団のなかにしか存在しえないものである³²⁾。(下線は引用者)

シェーラー：したがって、われわれの社会のように、政治やその他の面ではほとんど同権であり、あるいは形式的には社会的に平等な資格が公的に認められている一方、事実的権力、事実的所有、事実的教養では非常に大きな格差がみられる社会、かような社会がもつルサンチマンの負荷は極大であるにちがいない³³⁾。(下線は引用者)

マックス・シェーラーのテキストでは「ルサンチマン(怨恨)」となっている部分が、カミュの要約では「反抗精神」に置き換えられている。カミュは別の箇所で、「シェーラーがなぜ反抗精神を、怨恨とまったく同一視するのか理解しえない³⁴⁾」と言っているが、これは奇妙である。というのも、「反抗」を「怨恨」と同一視しているのはカミュのほうであって、シェーラーではない。シェーラーは彼の論文のなかで徹頭徹尾「ルサンチマン」についてのみ語っているのであって、「反抗」はシェーラーのテーマとしては存在しない。つまり、シェーラーが「ルサンチマン」と呼んでいるものに、カミュは「反抗」という名を与えたのだ。いわば、シェーラーの『道徳形成におけるルサンチマン』を読みつつ、カミュは「ルサンチマン(怨恨)」という語に出あうたびに、これを「反抗」という言葉に置きかえていたことになる。そして、「怨恨」という卑しい響きを持つ語を、「反抗」という、多少なりとも積極的な感じのする言葉によって置きかえたという事実が、カミュの意図を明瞭に示している。つまりカミュは、

シェラーが「ルサンチマン」と呼んだものを救おうとしているのだ。救うべきは、不幸な貧者が抱かざるをえない憤懣の情であり、貶められた彼の存在である。そして、カミュはさらに問題を拡大し、貧困をも含めた不幸一般を対象とする。そこでまず、不幸に対する『反抗的人間』の立場の分析から始めなければならない。

『反抗的人間』と同様に不幸の問題を扱った書物として、ジャン・グルニエの『不幸な存在⁽⁵⁾』がある。しかし、このふたつには本質的な差異がある。グルニエの立場は基本的には不可知論であり、不幸をもたらす原因を特定することは不可能だと考える。そこで、苦悩に対する「解決策を探すよりは、苦悩を和らげるようにすべきである⁽⁶⁾」、ということになる。このようなグルニエの世界には、怨恨が入り込む余地はない。憤懣を自己の内部で押し殺してしまうからだ。自分が不幸であるからには、この不幸をもたらす犯人がどこかにいるはずだ、とは考えない。そしてこれが、『反抗的人間』との決定的な相異である。『反抗的人間』では、不幸な存在は犯人を探し求める。その過程は、「形而上学的反抗」と題された章に詳しく描かれている。

不幸のなかには、死とか、病とか、あるいは世界の不可知性を前にした絶望とか、誰にも責任を問うことのできぬものがある。しかし、このような不幸もまた、憤りを引き起こすことには変わりはない。ところがカミュによれば、古代ギリシャにおいてはあらゆる不幸は「運命」として受け入れられていた。

ギリシャ的な運命それ自体は盲目の力であり、あたかも人が自然の諸力を蒙るように、受け入れられていた。ギリシャ人にとって、度を越した行為の最たるものは、海を鞭打たせることであり、気違いじみた蛮行と見なされていた。〔…〕

彼（オイディプス）は身の不幸を嘆きはしたが、とり返しをつかぬ言葉を口にすることはなかった⁽⁷⁾。

自然の一部である海によって不幸をもたらされたとしても、海に責任を問うてこれを鞭打つという行為は、自然に対する冒瀆であるのみならず、狂気の沙汰でもある。オイディプスにしても、神々を罵ることはさし控えた。ここには、不幸に根ざす攻撃的な怨恨を努めて遠ざけようとする態度がある。だが、人間は、このような態度に長くとどまることはできない。やはり、何ものかに向かって憤懣を爆発させようとする。苦悩によって蓄積された不快なエネルギーを攻撃的に放出し、緊張を解きほぐそうとするのだ。その際、攻撃の対象は自然とか世界とかいった抽象的な存在ではなく、人間であることが望ましい。というのも、このような憤懣に発する攻撃性や、あるいは一般に、怒りというものは、他の人間に対する暴力的な発散によってしか解消されえないからである。人間の攻撃性は、常に犠牲者となる他者を呼び求める。カミュもまた『反抗的人間』のなかで、ヘーゲルの『精神現象学』を次のように要約している。

意識の欲望は、意識を欠いた自然とは別の何ものかに向けられねばならない。世界のなかでこのような自然から区別される唯一のものは、まさしく自己意識にはかならない。それ故、欲望は他の欲望を対象としなければならず、また、自己意識はもうひとつの自己意識によって欲望を満たさなければならぬ⁽³⁸⁾。

人間の攻撃の対象は常に人間である。カミュは、「結局、反抗は誰かに向けられたものとしてしか想像しえない⁽³⁹⁾」、と言っている。そこで、例えば、人間の有限性のような形而上学的な不幸が問題になっている場合でさえ、人間は悲惨な条件を創造したはずの「人格」神を捏造して、これに対して攻撃をしかける。反抗の対象は、やはり人間の姿をしていなければならないのだ。「反抗が個人的な恨みをはらす相手は、やはり人格神以外にない⁽⁴⁰⁾。」このような観点から。カミュは、真の形而上学的反抗は、旧約による唯一神の発明によって始まると考える。つまり神とは、責任者を欠いた不幸に起因する憤懣を解消するために、人間が発明した存在である。カミュは言う。

同様に、形而上学的な反抗者がある力に対して立ち上がり、そのことによって、同時にこの力の存在を認めることになっても、彼がこの力の存在を措定するのは、その力に抗議するその瞬間だけである⁽⁴¹⁾。

神は抗議の対象としてのみ、その存在が許容されているにすぎない。こうして人間は、反抗の対象としての神にめぐり会い、奴隷は主人を見出す。ブランショが『反抗的人間』を論じた文章は、この過程をみごとに要約している。

奴隷は幸運にも主人を持っている。今日のところ、主人は彼が仕える相手だが、明日になれば、彼が反抗できる相手にもなるだろう。ところが、主人を持たぬ奴隷も存在する。その奴隷状態が極限的なものなので、一切の主人を失い、主人との一切の関係を失い、それ故に、解放の望みも反抗の可能性も一切失ってしまったのである。主人が、名のない、見つけることもできぬ、単なる無責任な権力になり、それ故に失われてしまった場合、それだけで既に極めて困難な状況である。しかし、抽象的な力ですらまだ名付けることは可能であって、最も遠い、最も捉えたい存在もいつの日か神と呼ばれ、神の全能がついに決定的な戦いのきっかけを与えてくれる⁽⁴²⁾。

人間は神を発明したことによって、内部の憤懣を攻撃的に発散することを覚えた。この習性は、神の存在が否定されてからもなお生き残る。しかし、そもそも「人格」神が発明されたのは、人間が、攻撃の対象として人間を必要とするからであった。そこで、この人格神が姿を消せば、攻撃は本来の対象である人間へと向けられる。この

方向を極限にまで押し進めれば、シュティルナーの「唯一者」のように、他者の殺害を肯定することになる。このような傾向を、カミュは「絶対的否定 la négation absolue」と呼び、例としてサドを挙げる。そして、人間同士の凄惨な殺しあいへと向かうこの絶対的否定を斥ける。

しかしまた、グルニエ流に、憤懣を自己の内部で押し殺す、という選択もありうる。つまり、不幸をそのまま受け入れ、怨恨を抱かぬ態度である。これをカミュは「絶対的肯定 l'affirmation absolue」と呼び、ニーチェを例に挙げる。だが、このような選択に従えば、現実の不正や不幸を容認し、自分自身が殺されることすら肯定しなければならない。そこでカミュは、絶対的肯定をも拒絶する。

絶対的否定は、怨恨の攻撃性を最大限に発散させるものであり、絶対的肯定は、怨恨を徹底して封じ込めるものである。カミュはこのふたつの中間項を探し求める。そこで、カミュの努力は反抗の対象を限定することに向けられる。カミュは言う。「不条理と同様に絶望は、一般的にはすべてを裁き、すべてを欲するが、個別的には何ひとつ裁きも欲しもしない⁽⁴³⁾。」つまり、不条理や絶望が攻撃し、あるいは希求するのは、漠然とした<全体>でしかない。たしかに、不条理の皇帝カリギュラは、無差別に臣下を処刑していった。不条理から反抗への移行は、対象を欠いた敵意に特定の対象を与え、無制限な拡大を抑えることにある。

そして、カミュは、対象の限定の政治レベルでの形態として、革命的組合主義の例を挙げる。カミュは、「職業という具体的な基盤から出発した」この運動が、「1日16時間であった労働を、週40時間にまで短縮して、労働条件を大幅に改善した⁽⁴⁴⁾」と言っている。重要なのは、闘争の目標を具体的な要求に限定し、その目標を越えて闘争を拡大しないことだ。カミュは、不幸に由来する憤懣の暴力的な表現である革命を認めない。しかしまた、不幸を甘受せよとも言わない。たしかに、このような憤懣の過激な要求、つまり、その暴力的な爆発は否定しなければならない。しかし、その憤懣に含まれた正当な要求、つまり、憤懣を生み出した不幸を解消せよという要求は、実現しなければならない。「富める者に災いあれ」と叫ぶリクテュスの貧者の呪詛を否定しつつ、この貧者を不幸から救い出してやらなければならないのだ。そのとき初めて、怨恨は反抗になる。

たしかに、カミュの挙げた实例は、対象の限定を示すものといえる。しかし問題は、カミュが、このような实例を支える理論的な根拠を提出していない、という点にある。つまり、絶対的否定と絶対的肯定の中間に、具体的な項が存在するかどうか、争点となる。カミュはこの「中間」に、「中庸 mesure」という名を与えたが、その実体を示すことはしていない。「『反抗的人間』の擁護」のなかで、カミュは、この「中庸」という語は、「対峙 affrontement」とも、「一騎打ち corps à corps」とも言いかけることができると言い、次のように続ける。

現実と格闘する精神にとって、そうすれば、唯一の規則は、反対のものが対峙する場所に身を持ち、何ひとつ回避せず、最も遠くまで至る道を見極めることである⁽⁴⁵⁾。

ここに示されているのは、ふたつのものが対峙する状態だけである。その中間に何かが存在するか否かについては、ひとことも触れられていない。これはやはり、重大な弱点である。そしてこの弱点は、実は、反抗する奴隷の中に存在するとカミュが主張する「価値」の曖昧さに起因している。

もしカミュが言うように、自己の内に存在する特定の価値を認めさせるのが反抗だとしたら、この「価値」が承認された段階で、反抗をやめればよい。反抗の目標は限定され、反抗はそれ以上拡大しない。「中庸」の実体もまた、この限定された「価値」から自然に導き出されるはずである。さらには、この「価値」こそが、貶められた貧者の名誉を回復する根拠ともなろう。ところが、この「価値」が曖昧なため、カミュの意図のみが空回りする結果になっている。それでは、カミュの主張するこの「価値」とは、いったいどのようなものなのか。

カミュは、主人に反抗する奴隷は主人を否定するだけでなく、自己の内のある部分を肯定しているのだという。カミュによれば、この部分は奴隷が自分自身の内に認めるひとつの「価値」であり、この「価値」を主人にも認めさせるためにこそ、奴隷は命を賭けて主人に反抗する。

彼が敬意を払わせようとしていた彼自身のこの部分を、彼は残りの部分の上位に置くようになり、この部分はすべてにまして、命にすらまして、好ましいと宣言する⁽⁴⁶⁾。

そしてこの部分は、奴隷のみならず主人にとってもひとつの価値であり、そのような普遍的な価値に基づく反抗もまた普遍的な価値を持つ、というのがカミュの論旨である。つまり、この「価値」が彼の論の中心になっている。カミュは、1945年に雑誌「エグジスタンス」に、「反抗に関する考察」という論文を発表している。『反抗的人間』の準備のために書かれたこの論文の中で、カミュは、「人間の中の還元しえぬもの⁽⁴⁷⁾」であるこの価値は、「これから明確にすべきもの⁽⁴⁸⁾」であり、「いくつかの革命を哲学的に考察すればその内容が明らかになるはず⁽⁴⁹⁾」であって、「一度で決定的に与えられることのない⁽⁵⁰⁾」ものである、と言っている。カミュはこのような語法によって、この価値の意味範囲を遠くから包囲し、その包囲網を徐々に狭めていって積極的かつ肯定的な定義を浮かび上がらせようとする。しかし、この方法も功を奏せず、この価値の具体的な内容は不明のままにとどまっている。そしてこの曖昧さが、そのまま、『反抗的人間』にまで持ちこされたのだ。

「反抗に関する考察」の中で、カミュはまた、「この価値は相対的 relative なものではない⁵¹⁾」し、「否定的 négative なもの⁵²⁾」でもない、とも言っている。相対的とは、絶対的に存在するあるものとの関係においてのみ存在するという意味だし、否定的とは、権利上先行するなものかの否定として二次的に存在するという意味である。カミュにとって、問題は、この価値に絶対的 absolu かつ肯定的 affirmatif な定義を与えることにある。そして、この章の初めに引用した文章の中で、カミュが反抗を積極性を結びつけ、怨恨を否定性と結びつけていることを考えあわせれば、カミュの試みがニーチェへの反論であることは、容易に理解できる⁵³⁾。

ニーチェは『道徳の系譜⁵⁴⁾』のなかで、善と悪の定義づけをギリシャにまで遡っておこなっている。ニーチェによれば、貴族の人間は「よい」という根本概念を予め自発的に——すなわち自分自身から——考想し、そこから初めて「わるい」という観念を創り出す⁵⁵⁾。しかし、奴隷は「まず「悪い敵」を、すなわち「悪人」を考想する。しかもこれを基礎概念として、それからやがてその模倣として、その対照物として、更にもう一つ「善人」を案出⁵⁶⁾」し、それを奴隷自身の像とみなす。つまり、貴族にとっては善はそれ自体で独立した基本概念であるのに、奴隷にとっては悪の概念から派生した二次的・相対的な概念にすぎない。貴族と奴隷のこうした思考形態の差は、彼らの存在形態そのものの差でもある。貴族はあくまでも絶対的・肯定的な存在であり、奴隷は徹底して相対的・否定的な存在である。この差異は、それぞれの抱く道徳においても変わることはない。「すべての貴族道徳は勝ち誇った自己肯定から生ずるが、奴隷道徳は「外的もの」、「他のもの」、「自己でないもの」を頭から否定する⁵⁷⁾。」つまり奴隷道徳には、「～ではないもの」という否定的な属性しか存在しない。そしてこの奴隷道徳の基盤となるのが怨恨（ルサンチマン ressentiment）であり、「奴隷道徳の行動は根本的に反動（réaction）である⁵⁸⁾」、ということになる。こうして奴隷の属性には《re-》という接頭辞によって示される二次性がどこまでもついてまわる。奴隷の感情は、一次的に独立して存在する sentiment から派生した re-sentiment であり、彼の行動様式は自発的な action への反作用としての ré-action でしかない。奴隷とは徹底して相対的な存在にすぎない。リクチュスの貧者もまた、富者の影にすぎず、独立した存在たりえない。このように貶められた彼の存在に、いかにして肯定の輝きを与えるか。

ニーチェによって相対的・否定的な定義を下された奴隷に、絶対的・肯定的な地位を与えてやらなければならない。そのためには、奴隷の行動の定義に、肯定形の表現形式を持ち込まなければならない。そこでカミュは、「反抗とはひとつの価値である」と言う。しかし、この定義はそもそも、ニーチェの定義を<否定>するためのものである。そしてニーチェによる奴隷の定義が、「～ではないもの」という否定的な定義であったのだから、このニーチェの定義の否定は、否定の否定、つまり二重否定ということになる。カミュの定義は形こそ肯定形になってはいるものの、実際は、ニーチ

エによる「～ではないもの」という定義をもう一度否定した、「<～ではないもの>ではないもの」、というかたちで発想されたものである。このような否定の否定は、決して積極的な肯定へとたどり着くことはない。かりに、「<Aではないもの>ではないもの」と言ったとしても、このような規定はBをもCをも指し示しえないからである。そして、カミュのいう反抗の積極的な価値がいつにも明瞭な像を結ばないのも、このような二重否定が出発点になっているからである。ニーチェの否定的定義に対抗するためにカミュが提出した肯定的な価値も、ニーチェの定義に対しては、相対的かつ否定的なものにとどまらざるをえない。そして、カミュの努力にもかかわらず、リクチェスの貧者の名誉もまた、いまだに回復されていないのである。

カミュが過去の失われた貧困に執着したのも、それを自己の起源と見なしたからである。かつての貧者は、現在の豊かな境遇に違和感を覚え、自分が本来の起源からたえず逸脱しつづけている、という不安を抱く。しかし、過去のものであれ現在のものであれ、貧困体験に自己同一性の根拠を求めるという行為には、さまざまな困難がつきまとう。そのひとつが、ニーチェの言う否定性であった。富者の否定としての貧者の規定は、貧者の自己同一性を相対化し、他者の手に委ねてしまう。だが、また別の困難も存在する。

貧困によって、不幸によって、さらに一般化して言えば、切実なるものによって、自己を確認しようとする者は、自己自身の内へと向かって凝集してゆく。そして不意に、世界が失われる。超越的存在や未来に目を奪われて現在の生を見失うことを、カミュはニヒリズムと呼んだ。とすれば、人を世界から遠ざける「切実さ」をも、警戒しなければならない。あるいは、「切実さ」に対抗しうる力を見出さなければならない。だが、カミュはそのような力をも備えていたのではなかったか。

太陽と肉体を賛美した、快楽主義者カミュを思い出そう。自然と肉体の快楽を語るカミュは、ただひたすら快楽についてのみ語る。ニーチェの言葉を借りれば、それは「自己を肯定する」快楽である。快楽を自己同一性と結びつけ、他者との共有を拒絶することもない。貧困について語るカミュは違う。「たとえば貧困は、実際にそれを体験した人々を不寛容にするもので、事情を知りもしないである種の貧窮について語られたりすると、我慢ができないのである⁵⁹⁾。」他者を否定し、かたくなに排除しようとするこのような姿勢は、快楽について語るカミュには存在しない。おそらくは、他者が存在することすら忘れ、また、自己の存在すら忘れていたのだ。

自己を凝集させる切実さと、自己を忘却させる快楽。このふたつが見事な均衡を見せたのが『異邦人』であった。『ベスト』からは、快楽がほとんど締め出されてしまう。そしてその後、ニーチェのいう「自己肯定」の力であるこの快楽は、カミュの作品から姿を消すことになったのである。

略号

PL I: *Albert CAMUS, Théâtre, récits, nouvelles*, Gallimard, 1962
(Pléiade)

PL II: *Albert CAMUS, Essais*, Gallimard, 1965 (Pléiade)

- (1) “Rencontres avec André Gide”, PL II, pp.1117-8
- (2) Albert CAMUS, *Carnets I*, Gallimard, 1962, p.15
- (3) Albert CAMUS/Jean GRENIER, *Correspondance 1932-1960*, Gallimard, 1981, p. 22
- (4) “Extraits du manuscrit”, PL I, p.1944
- (5) *L’Envers et l’endroit*, PL II, p.6
- (6) “Roman sur la justice”. *Carnets II* のなかの、これに関する記述のあるページは、以下の通り。127-8、128、130、173、177-8、216、217、298。
- (7) Paul VIALLANEIX, “Le Premier Camus”, in *Cahiers Albert Camus 2*, Gallimard. 1973, p.20
- (8) *op. cit.* pp.55-6
- (9) Herbert R. LOTTMAN, *Albert Camus* /traduit de l’américain par Marianne VERON, Seuil, p.46
- (10) *op. cit.* p.80
- (11) Albert CAMUS, *Carnets II*, pp.17-8. この断章は、Psychose de l’arrestation という言葉で始まる。
- (12) *La Peste*, PL I, p.1348
- (13) Jean GRENIER, *Albert Camus: Souvenirs*, Gallimard, 1968, pp. 10-1
- (14) *ibid.*
- (15) *op. cit.* p.77
- (16) *op. cit.* p.78
- (17) Albert CAMUS, “Lettre au directeur des «Temps Modernes»”, in *Les Temps modernes*, n° 82, août 1952, p.332
- (18) Jean-Paul SARTRE, “Réponse à Albert Camus”, in *Les Temps Modernes*, n° 82, août 1952, p.339
- (19) *Carnets II*, pp.177-8
- (20) *op. cit.* p.23
- (21) *op. cit.* p.6
- (22) *op. cit.* p.6
- (23) *op. cit.* p.8
- (24) *op. cit.* pp.17-8
- (25) *Noces*, PL II, p.64
- (26) *Carnets II*, p.143

- (27) “Jehan Rictus, le poète de la misère”, PL II, p.1194
- (28) *op. cit.* p.1197
- (29) *op. cit.* 特に第4章“La Pauvreté”。しかし、このヴィアラネーの詳細な研究は非常に参考になった。
- (30) カミュは、ジャンソンおよびサルトルとの論争(Lettre au directeur des 《Temps modernes》)で、『ペスト』は「間接的 indirect」な告白を目指したものだと言った。この“indirect”という単語は、プレイヤッド版では“indiscret”になっている(PL II, p.758)。しかし、この部分の論旨は慎みを欠いた語り口を非難することにあるので、自分の作品を“indiscret”と形容するはずはない。
- (31) Albert CAMUS, *L'Homme révolté*, PL II, pp.426-7
- (32) *op. cit.* p.429
- (33) マックス・シェーラー、『道徳形成におけるルサンチマン』、田中清助訳、青木書店、昭和48年、p.216
- (34) *op. cit.* pp.427-8
- (35) Jean GRENIER, *L'Existence malheureuse*, Gallimard, 1957
- (36) *op. cit.* p.2
- (37) *op. cit.* p.439
- (38) *op. cit.* p.546
- (39) *op. cit.* p.440
- (40) *op. cit.* p.443
- (41) *op. cit.* p.436
- (42) Maurice BLANCHOT, “Réflexions sur l'enfer”, in *L'Intretien infini*, Gallimard, 1969, p.259
- (43) *op. cit.* p.423
- (44) *op. cit.* p.700
- (45) “Défense de 《L'Homme révolté》”, PL II, p.1710
- (46) *op. cit.* p.424
- (47) “Remarque sur la révolte”, PL II, p.1683
- (48) *op. cit.* p.1685
- (49) *op. cit.* p.1693
- (50) *op. cit.* p.1695
- (51) *op. cit.* p.1687
- (52) *op. cit.* p.1685
- (53) この問題については、Maurice WEYEMBERGH, “Révolte et ressenti-ment”, in *La Revue des lettres modernes: Albert Camus 12*, Paris, Minard, 1985を参考にした。
- (54) フリードリッヒ・ニーチェ、『道徳の系譜』、木場深定訳、岩波文庫、昭和15年
- (55) 同書 p.41
- (56) 同書 p.40

(57) 同書 p.37

(58) 同書 p.37

(59) “Avant-propos à «La Maison du peuple» de Louis Gilloux”, PL II,
p.1111