

「1930年の精神」とブランシヨ（一）

上 田 和 彦

はじめに

モーリス・ブランシヨ（1907年生）は、執筆活動を始めた一九三〇年代初頭、「青年右派」グループの雑誌のひとつに、「魂なき世界」（『ルヴェ・フランセーズ』第3号1932年8月25日）、「革命に抗うマルクス主義」（『ルヴェ・フランセーズ』第4号1933年4月25日）という題の比較的長い論考を寄稿している。前者は、「青年右派」グループと同じような危機意識を当時共有していた「新秩序」グループで発言していたダニエル＝ロプス（1901年生）の著作『魂なき世界』（1932年）の書評の体裁をとり、後者はキリスト教社会主義者ロベール・ガリック（1896年生）が若き「非順応主義者」（この名称には後にふれる）の革命論を論じた論考「なぜ私たちは受け入れるか」（『ルヴェ・デ・ジューヌ』1933年2月15日）への反論として書かれている。

ブランシヨは、なぜダニエル＝ロプスという人物の『魂なき世界』という当時の危機意識を反映した著作を論じているのか、なぜマルクス主義的の革命を批判しながら、それとは異なる革命の必要性を主張しているのか。ブランシヨは当時どのような精神的風土のなかにいたのか。これらの問題を考察するためには、ブランシヨが当時寄稿していた「青年右派」グループの雑誌が、どのような知的情況のなかで出版されるようになったのかを、まず振り返っておく必要がある。

I 青年右派

「青年右派」(Jeune droite) とは、たしかにシャルル・モーラスの思想とアクション・フランセーズの運動の影響下にあった若者たちによって形成されたグループである。ただ、当時のアクション・フランセーズは、離反者や分派活動を生み出しやすい危機的な状況にあった。ローマ教皇ピウス十一世によるモーラスの著作と『アクション・フランセーズ』紙の弾劾(1926年)が、それまでアクション・フランセーズの運動を支持していたカトリックのブルジョアや聖職者を困惑させただけでなく、新たな文学的潮流に敏感な若き支持者たちの一部は、モーラスの古典主義にもはや魅力を感じなくなっていた。それだけでなく、政治的な異議申し立てに終始し実力行使が事実上無期延期になっていたアクション・フランセーズの運動は、若き支持者たちの一部に「まず政治を！」という運動の原則に疑問を抱かせ、政治だけでなく経済問題や社会問題、ひいては文明の問題をも考慮したうえで社会全体を変革する必要性を感じる者たちが現れてきていた。このような状況において、トマス主義的哲学者のジャック・マリタン(Jacques Maritain 1882年生)とカトリック作家のアンリ・マシス(Henri Massis 1886年生)は、モーラスとの関係を保ちながらも、独自の磁場を形成していた。その磁場は、若きカトリック知識人たちを宗教的な理由で引きつけただけでなく、自分たちが晒されている精神的危機を重く受け止めていた青年たちに、哲学的ないし文学的側面において大きな影響を与えていた。モーラスよりもむしろマシスとマリタンを師と仰いでいた青年たちのなかには、ジャン＝ピエール・マクサンス(Jean-Pierre Maxence; 本名ピエール・ゴドメ Pierre Godomé; 1906年生)とジャン・ド・ファブレーグ(Jean de Fabrègues; 1906年生)がおり、彼らが編集長となった諸雑誌に、ブランショは1931年から1933年にかけて以下の論考や書評を寄稿することになる。

《François Mauriac et ceux qui était perdus》, *La Revue française*, no. 26, 28 juin 1931, p. 610-611.

《Mahatma Gandhi》, *Les Cahiers mensuels*, troisième série, no. 7, juillet 1931, p. 10–17.

《Flèche d'Orient, par Paul Morand》, *Réaction*, no. 10, mars 1932, p. 58–59.

《La culture française vue par un Allemand》, *La Revue française*, no. 10, 27 mars 1932, p. 363–365.

《Nouvelle querelle des anciens et des modernes》, *Réaction*, no. 11, avril-mai 1932, p. 11–16.

《Le monde sans âme》, *La Revue française* (nouvelle série), no. 3, 25 août 1932, p. 44–52.

《Le marxisme contre la révolution》, *La Revue française*, no. 4, 25 avril 1933, p. 53–61.

《Morale et Politique》, *La Revue du siècle*, no. 2, mai 1933, p. 60–65.

《Positions, par Jean-Pierre Maxence》, *La Revue du siècle*, no. 6, octobre 1933, p. 75–77.

『カイエ・マンシュエル』誌と『ルヴュ・フランセーズ』誌はマクサンスに主導された雑誌であり、『レアクション』誌と『ルヴュ・デュ・シエークル』誌はファブレーグが編集長を務めた雑誌である。これらの雑誌に寄稿することだけが、ブランシヨの活動のすべてであったわけではない。当時のブランシヨは、アクション・フランセーズとの繋がりがより強い『ルヴュ・ユニヴェルセル』誌 (*Revue Universelle* ; 前述のアンリ・マシスとモーラス主義的歴史家ジャック・バンヴィル Jacques Bainville に創設された雑誌) にも三本の書評を寄せており (この点には後に戻る)、なによりも『ジュルナル・デ・デバ』 (*Journal des débats*) 紙の外交担当記者および編集者として日々の仕事に追われていたらしい。一七八九年に創刊され、バンジャマン・コンスタンやシャトブリアンによって名声を高めたこの夕刊紙は、第三共和制の初期にはその保守主義的伝統が中道左派と折り合っていたが、当時は保守化の色を強め、特に内政面での論調は極右の立場に近づいていたらしく¹⁾、一九四四年のフラン

ス解放とともに廃刊されることになる。ブランショがこの新聞で働くようになったきっかけは定かでなく、記事もすべて短文であり、そこには三〇年代のブランショの政治記事・論文で繰り返される反資本主義、反共産主義、反ドイツといった立場は容易に読み取ることができるものの、そのような立場の基盤となる思想を読み取るのは難しい。そのようなわけで、マクサンスとファブレーグの雑誌で、若きブランショが発表した比較的長い論考は貴重である。内容だけではなく、マクサンスとファブレーグの雑誌で論考を書く機会をえていること自体も興味深い。というのも、両者の雑誌は、モーラス主義的青年知識人、あるいはアクション・フランセーズ分派者たちの雑誌と形容しただけでは捉えきれない側面を示しており、ブランショが寄稿した論考にも、雑誌の論調が色濃く表れているからだ。

Ⅱ アクション・フランセーズからの分派者 ——マクサンス、ファブレーグ、モーニエ

マクサンスとファブレーグはそもそもマリタンとマシスに導かれて、『ガゼット・フランセーズ』誌 (*Gazette française*; 1924-1930年) に寄稿していた。この雑誌は、カトリック信者の立場からの「正統的モーラス主義のある種の見直しの試み」と位置づけられる雑誌である²⁾。例えば編集長アメデ・ディヴィニャク (*Amédée d'Yvignac*) はモーラスとの距離を次のように明言しようとしていた。「私が『ガゼット・フランセーズ』誌を創刊したのは、哲学・宗教的次元でアクション・フランセーズの不十分さを補うため、そしてまた、その間違いをただすためであった。[……] 私は行動の次元でだけモーラスとアクション・フランセーズに恭順な立場に位置していたが、思想の次元ではそ

1) Christophe Bident, *Maurice Blanchot partenaire invisible*, Champ Vallon, 1998, p. 49, p. 68-69.

2) Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30—Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, seuil, 1969, p. 46.

うではなかった」³⁾。マクサンスは、教皇によるアクション・フランセーズの弾劾後この運動との関係をいったん絶ち、「まず政治を！」に対立するかたちで「霊性＝精神的なものの優位」を主張したマリタンに忠実な立場から『カイエ』誌 (*Cahiers* ; 1928-1931年) を創設し、若き「革命的カトリック」 (*catholique révolutionnaire*) たちに発言の場を与えることになる⁴⁾。ファブレーグのほうはモーラスの秘書を務めていたが、『レアクション』誌 (*Réaction* ; 1930-32年) を創刊したことで、アクション・フランセーズの運動に亀裂を生じさせかねないという危惧をモーラスに抱かせることになる⁵⁾。意識的にせよ無意識的にせよ、マクサンスとファブレーグはアクション・フランセーズから隔たり始めていた。

マクサンスのほうはその後、『ルヴェ・フランセーズ』誌 (*Revue française* ; 1390-33年) の編集長になり (1930年11月)、『カイエ』誌の寄稿者に加えて、マシスの家で出会ったティエリ・モーニエ (**Thierry Maulnier** ; 本名ジャック・タラグラン **Jacques Talagrand** ; 1909年生) とロベール・ブラジヤック (**Robert Brasillach** ; 1909年生)、モーリス・バルデッシュ (**Maurice Bardèche** ; 1907年生) などのソルボンヌの若きモーラシアンを寄稿者として集めることになる。ティエリ・モーニエとは、モーラスの薫陶を受けながらも、後にアクション・フランセーズの保守的ナショナリズムの側面から大きく隔たっていき、モーラスに諭されることになる人物である⁶⁾。モーニエとブラジヤックの加入により、『ルヴェ・フランセーズ』誌はアクション・フランセーズ系の雑誌と見なされやすくなるものの、そこに矢継ぎ早に発表されるモーニエの論文は、既存秩序にたいする荒々しい拒絶と変革への強い意志によって、マクサンスをはじめとする同人の「革命的カトリック」たちを引きつ

3) *La Gazette française*, 28 juin 1928, cité in *Les non-conformistes des années 30*, p. 45.

4) *Les non-conformistes des années 30*, p. 49.

5) *Ibid.*, p. 63-64.

6) **Henri Massis**, *Maurras et notre temps, entretiens et souvenirs, édition définitive augmentée de documents inédits*, Plon, 1961, p. 275-276.

け雑誌を方向付けていっただけでなく、他のグループに属する同世代の知識人たちの参照文献になっていく。

モーニエの加入でマクサンスの雑誌はどのような論調を取るようになったのか。マクサンスとモーニエは、マシス家で出会うとすぐに意気投合したらしい。モーニエは三十数年後次のように回想している。

アンリ・マシスを囲んで始まった会話は、マクサンスとブラジヤックと私の間で続行され、まずは街角で、そしてマクサンス自身の家に移り、煙草の煙がもうもうと立ちこめるなか、夜明けまで続いた。あの夜以来、私たちが何か一緒に企てることになるのは、多かれ少なかれははっきりと了解されていた。私たちには意見が食い違う点が多々あったが、興味深い議論を約束するものだった。本質的な点は、この国に、この国の若者たちに、彼らの存在の正当化、未来の希望と偉大さへ到る道を与えようと企てることにあったし、そうしたものは保守主義的現状維持のなかにも、マルクス主義の目を眩ませる詐欺のなかにもありえないように見えた。この本質的な点にかんして、私たちは意志を、おそらくうぬぼれを共有していた⁷⁾。

三十年以上も経った後の回想であるから、それが邂逅の夜の会話にどれだけ忠実であるかどうか定かでないが、ここには当時二十一歳だった青年モーニエが以後抱き続けたであろう志が読み取れよう。モーニエがマクサンスと共有したと思った「本質的な点」とは、保守主義的現状維持を否定し、マルクス主義とは異なる革命を模索することであり、そこにフランスの、とりわけ彼らと同じ世代のフランスの若者たちの、存在理由を見出すことにあったろう。八年後に著した『ナショナリズムの彼方へ』の結語として、モーニエは次のように問題をまとめることになる。「問題は今日、分断された社会の経済的敵対関係のうえに基礎をおくこうした政治的神話を乗り越え、ナショナリズムをその『ブ

7) Thierry Maulnier, 《Adieu à Jean-Pierre Maxence》, *Arts*, 20 juin 1956, cité in *Les non-conformistes des années 30*, p. 58.

ルジョアの』性格から、革命をその『プロレタリア的』性格から解き放ち、革命に、革命を唯一成すことのできる国民を、国民に、国民を唯一救うことのできる革命を、組織的に全面的にかかわらせることである」⁸⁾。モーニエは、たとえモーラスに忠実であり続けようとしたとしても、当時のアクション・フランセーズの運動に付着していた「ブルジョア的」性格を、来るべきナショナリズムからは一掃し、プロレタリアだけでなく国民のあらゆる階級に訴えかける革命、国民による全面的な革命を目指すことになる。

Ⅲ 一九三〇年の精神

当時のマクサンスとモーニエが、ナショナリズムとマルクス主義、そして来るべき革命について、何を具体的に話し合っていたかは定かでない。しかしながら「本質的な点」についての「意志の共有」は、彼らが当時書いた実際の文章から推測することができる。例えばマクサンスの論考のひとつに次のようなくだりが見える。

物質的な危機はその真の原因をあらわにする。それは第一に精神的な危機、人間という概念についての取り違えである。世界の秩序そのものが賭けられており、この秩序は精神的なものである。[……] モスクワの唯物論＝物質主義とニューヨークの金儲け主義を前にして、ヨーロッパが救いを見出すのは、人間の精神とその文化の伝統を守るための一致した努力のなかだろう⁹⁾。

マクサンスは、当時の経済的な危機の原因を、精神的な危機に、すなわち人間のあるべきすがた、人間精神のしかるべきあり方を人々が取り違えているこ

8) Thierry Maulnier, *Au-delà du nationalisme*, Gallimard, 1938, p. 249.

9) *La Revue française*, 22 mars 1931, p. 266, cité in *Les non-conformistes des années 30*, p. 56-57.

とに見ようとする。そして、アメリカが代表する当時の物質主義によって引き起こされた危機の打開策を、ロシア革命以後進められてきた共産主義社会の実験のなかにはなく——ロシア革命を推進する唯物論 *matérialisme* は、世界を退廃させている物質主義 *matérialisme* と同根とみなされている——、「人間の精神」の復興に見出そうとしている。たしかにマクサンスは「人間」や「精神」といった言葉を、カトリックの教えに従って用いているのだろう。ただ、人間や精神について参照される考え方が異なるにせよ、物質的な危機の源を、人間と精神の危機に認めようとする態度は、モーニエのそれと一致する。

ひとつの文明が今日丸ごと再び問題になりうるのは、この文明が人間存在をその永遠なる要求と呼びうる次元において盲目的にないがしろにし、傷つけたからである。非人間的な社会に対してなにかをけしかけの前に、人間とは何か、人間は何を欲するのかを見出すか再発見する必要がおそらくあるだろう。この責務は魅力に欠け、くすんだものに映りうる。しかしそれだけが精神の革命的な仕事を画定しうる¹⁰⁾。

人間とは何か、人間精神はいかなる危機的状况に晒されているか、そして現今の危機を打開するにはいかなる人間概念にもとづいて革新の道を模索するかといった問いは、思想的な出自の違いを超えて広く共有されうる。注目に値するのは、マクサンスとモーニエが共有した危機意識と変革への意志が、「青年右派」グループの間だけでなく、他の青年知識人グループにも見られることだ。

例えば一九〇一年生まれで、歴史学のアグレジェ、また作家・文明評論家として一九三〇年には名をなしていたダニエル＝ロプスが合流する「新秩序」グループには、ロシア革命によってフランスに亡命したユダヤ出自のアレクサンドル・マルク (*Alexandre Marc* ; 1904年生)、ドイツ・ロマン派とシュルレアリズムに一時傾倒した後バルト神学の影響でプロテスタントに改宗したドニ・

10) *Thierry Maulnier, La crise est dans l'homme, Librairie de La Revue française, 1932, p. 6-7.*

ド・ルージュモン (Denis de Rougemont ; 1906年生)、シュルレアリズムに失望したロベール・アロン (Robert Aron ; 1898年生)、そしてこのグループの理論的柱であるアルノー・ダンデュー (Arnaud Dandieu ; 1897年生) らが集まっていた。ダンデューは優れたプルースト論だけでなく、ベルグソン、メイヤーソン、ニーチェ、ソレル、プルドンに多くを負う哲学的論考を書いていた人物である。このように宗教・思想的な出自の違いをこえて集結した「新秩序」グループのマニフェストには、次のくだりがみえる。

「新秩序」とは本質的に言えば非順応主義的かつ革命的精神を持つ者たちの一グループである。[……]／私たちが薦める革命は何よりも心理的なものである。／それは総体的な計画変更によって人類が近づくことになるひとつの新しい秩序の建設を目指すべきである。したがってこの革命は今からすぐ、方法を明確にする前にその目標を正確にしなければならない。／(一) 哲学的、精神的な領域においては、／人間の人格にしかるべき地位を回復させるような価値体系を確立すること。経済的・社会的機械は人格のためにあるべきであって、人格が経済的・社会的機械のためにあるべきではない。科学的発見によって約束された諸力からなる経済活動は創造的人格のために最後に「実現」されねばならない。創造的人格こそ、人間の最大の幸福のためにみずからを乗り越える能力を保持しようと望むあらゆる社会に欠かせないダイナミックな原動力なのだ。／この「人格主義」は自由主義者たちの抽象的な個人主義とも、どんな形態であれ国家を至上の価値を持つ地位に置こうとする一切の教義とも決別することを意味する¹¹⁾。

このように「新秩序」グループもまた、「人間の人格 *personne* にしかるべき地位を回復させるような価値体系を確立する」ために、「自由主義者たちの

11) *Manifeste de «l'ordre nouveau»* (1931), reproduit in *Les non-conformistes des années 30*, p. 443.

抽象的な個人主義とも、どんな形態であれ国家を至上の価値を持つ地位に置こうとする一切の教義とも決別する」意志を宣言している。

また、『エスプリ』誌の創刊を予告するパンフレットには次のくだりがみえる。

この世紀のありとあらゆる圧制に対抗するために、いかに永久革命のなかに身をおかないでいられようか。[……] 特有の物質主義に隷属していない思想や活動の形態は存在しない。いたるところで人間に、人間を無視する体系や制度が押しつけられる。人間はそれらに屈しながら自らを破壊している。／私たちは人間に人間がなにものであるかという意識を取り戻させることによって人間を救済しようと望む。私たちの主要な務めは人間の真の概念を再発見することである [……]¹²⁾。

『エスプリ』誌に集まった若きカトリックたちは——そのリーダーのエマニュエル・ムーニエ (Emmanuel Mounier ; 1905年生) の証言によれば——「ベルグソンとペギー、マリタンとベルジャーエフ、ブルードンとド・マンの間に野営できる場所」¹³⁾ を求めていた。このグループもまた、自分たちをとりまく環境のあらゆるところに定着している「圧制」、「人間を無視する体系や制

12) 《Prospectus annonçant la fondation d'Esprit》 (février 1932), reproduit in *Les non-conformistes des années 30*, p. 448-449.

13) *Esprit*, novembre 1948, p. 681, cité in *Les non-conformistes des années 30*, p. 130. ここで名前が挙がっているアンリ・ド・マン (Henri de Man) は、『マルクス主義の彼方へ』 (*Au-delà du marxisme*, Bruxelles, L'Eglantine, 1927) などのマルクス主義批判の著作によって、非順応主義者たちのマルクス主義解釈に大きな影響を与えていたようだ。Cf. Jean Touchard, 《L'Esprit des années 1930》 in *Tendances politiques de la politique française depuis 1978*, Hachette, 1960, reproduit dans Pierre Andreu, *Révoltes de l'esprit*, Kimé, 1991, p. 225, note 52. 『右でもなく左でもなく』のなかでド・マンをフランスにおけるファシズム・イデオロギーの源流のひとつとして分析したゼーヴ・シュテルンヘルは、ド・マンの批判は、ドイツ社会民主主義の主要な理論家、カール・カウツキー (Karl Kautsky) 流のマルクス主義に向けられていたという Guy Desolre の見解を紹介している。Cf. Zeev Sternhell, *Ni droite ni gauche, L'Ideologie fasciste en France*, Troisième édition refondue et augmentée d'un essai inédit, Fayard, 2000, p. 258, en note 3.

度」を拒絶し、「人間の真の概念を再発見する」ために「永久革命」の必要性を説こうとしている。もちろん、第一次大戦後のヨーロッパでは、ヨーロッパの退廃と人間精神の危機が繰り返し口にされている。また翻ってみれば、危機意識から発して人間概念の刷新や人間精神の再発見の必要性を説き、そして革命へと鼓舞するといったことは様々な時代に見られよう。しかしながら、一九三〇年代初頭のフランスの若き知識人の間に広く見受けられる危機意識と革命への意志は、その時期固有の特徴を持って現れている。

そのような知的情況をジャン・トゥシャールは「一九三〇年の精神」と呼び、他の時期の時代精神、六年後の一九三六年の精神とさえ区別することを提唱した。

一九三〇年代には、若き知識人たちがいくつかの同じ雑誌のまわりに集まり、同じ言葉遣いで話し、同じ語彙を用いている。すべての者が、伝統的な対立を乗り越え、フランスの政治を若返らせ、刷新することを夢見ている。すべての者が、ある同じ革命的意志に奮い立たされていると表明する。一九三〇年代はそれゆえ、政治的・イデオロギー的対立が消え去り、様々な思潮の間の伝統的な区別よりも時代精神が優勢になる諸派混合の時代のひとつとしてまず現れる。一八四八年の精神が存在したように、一九三〇年の精神、一九三六年の精神（それは一九三〇年の精神と非常に異なる）、レジスタンスとフランス解放の精神が存在する¹⁴⁾。

「一九三〇年の精神」とトゥシャールが呼ぶのは、世界恐慌がフランスにも波及してきた頃から一九三四、五年にかけて（一九三四年の二月六日事件が転換点となる）、「右でもなく左でもなく」を合い言葉として、伝統的な党派の対立を越えて、同じように革命を唱え始めた世代の精神のことである。この世代は戦場を経験しておらず、すぐ上の世代——復員兵の世代——の間とさえ断絶

14) Jean Touchard, *《L'Esprit des années 1930》 in Révoltes de l'esprit*, Kimé, 1991, p. 195.

を感じていた。上述の雑誌に集まったそのほとんどが二十代である青年知識人たちは、上の世代が戦後作り出してきた国内外の「秩序」をすべからく「無秩序」と見なしていた。例えば、ヴェルサイユ体制下の国際協調を、安定した秩序と恒常的な平和を生みだすことのできない欺瞞と見なし、国内の議会制民主主義を、政党間の駆け引きと選挙戦略に終止する「腐敗の理想的な体制」と誹り、資本主義経済と機械文明、そしてその必然的帰結と彼らの多くが見なすソヴィエトの国家統制経済体制において、人間が「物質主義的＝唯物論的」に抽象化されていることに悲嘆し、文明が全面的な危機に瀕していると考えていた。そして彼らは、先にいくつかの例を見たように、文明の危機の原因を、議会制民主主義という政治体制や資本主義という経済体制などの人間を取り巻く社会環境よりもむしろ、人間の精神的次元の退廃に見出そうとしていた。一九三〇年以降、そうした認識を示す著作が矢継ぎ早に出版される。「新秩序」グループを主導するアロンとダンデューの『フランス国の退廃』（1931年）、『アメリカ的く癌』（1931年）、モーニエの『危機は人間のなかにある』（1932年）、そして、ブランショが書評を書くダニエル＝ロプスの『魂なき世界』（1932年）は、「一九三〇年の精神」の現れである¹⁵⁾。

IV 拒否の統一

一九三二年頃から、これらのグループ間には、一種の共同戦線が形成される。なかでも特筆すべきは、「権利要求手帳」と題された『ヌーベル・ルヴェ・フランセーズ』誌の特集号である¹⁶⁾。ジャン・ポーランが企画したこの特集号には、「青年右派」、「新秩序」、「エスプリ」の論客たちが揃って寄稿しただけでなく、アンリ・ルフェーヴル（Henri Lefebvre；1901年生）、ポール・ニザン

15) Robert Aron, Arnaud Dandieu, *Décadence de la nation française*, Riéder, 1931. Aron, Dandieu, *Cancer Américain*, Riéder, 1931. Thierry Maulnier, *La crise est dans l'homme*, Librairie de La Revue française. Daniel-Rops, *Le monde sans âme*, Plon, 1932.

16) *La Nouvelle Revue française, Cahier de revendications*, 1er décembre 1932.

(Paul Nizan ; 1905年生) といったマルクス主義的青年知識人も寄稿している。監修を任された「新秩序」グループのドニ・ド・ルージュモンは巻頭言を次のように始めている。

フランスの若者の共通の主義主張、本質的態度の共同性を定義することができるだろうか。危機による連帯が、師たちも諸々の教義も作ることでできなかった統一を私たちのうちに創出しているように見える。ひとりの人間が愛し、欲することができるものすべてが、その生き生きとした源から切断され、しおれ、ゆがめられ、あべこべになり、骨抜きになっている時代の茫然自失させる悲惨を目の前にした拒否の統一だ¹⁷⁾。

このように始めるルージュモンは、「新秩序」、「エスプリ」、「青年右派」のグループだけでなく、マルクス主義者の若者たちのなかにも「拒否の統一」を見出そうとする。注目すべきは、事実、目指すべき革命としてプロレタリア革命に固執するニザンの口から、精神革命を唱えるグループの面々と同じような、現状を拒絶する荒々しい言葉がはかれていることだ。

今日、受け入れることが不可能な出来事、人物、価値がいくつかある。軽蔑と憎しみを伴う途方もない拒否が、もはや諸々の権力とそれらをなおも正当化しているものを見逃しはしない。鉄鋼協会も、パリ・オランダ銀行も、フランス農業者協会も、右派の諸政党も、左派の諸政党も、秘密外交も、国際連盟も、首相官邸の欺瞞にみちた大雄弁家も、戦争省のうぬぼれた小社会主義者も、軍事予算も、機動衛兵隊も、シアップとショータンの扇動者たちも、平和維持隊病院も、エコール・ライックも、新聞も、ラジオ放送局も、フランス映画経営者組合も、諸々のアカデミーも、大学の哲学も、文学も。なにもかもだ。悪ふざけが十分長く続いたし、信頼も十分長く続いた、そして忍耐と尊敬も。私たちがいる文明の恒常的なスキャン

17) *Ibid.*, p. 801.

ダルのなかで、人間たちが損なわれつつある全面的没落のなかで、すべてが台無しになる。拒絶、告発が、あらゆる取り締まりと陰謀にもかかわらず、いたるところで公にされよう。拒絶と告発は、まさに非の打ち所がなく、かくも根本的であるから、このうえなく耳の遠い者たちからも最後には理解されよう¹⁸⁾。

ニザンとしては、このような若者に共有された全面的な拒絶の意志をいかなる革命へと結びつけるかを問題とする。ニザンは、「精神革命」を唱える者たちはユートピアを夢想しているのであって、そんなユートピアは自分たちが拒絶しようとしている社会の具体的な力を脅かすことができない、プロレタリア革命の理念だけが拒絶すべき意志を向かわせる「適用点」を持ち、社会を現実に変えることができると力説する。それにたいして「青年右派」、「新秩序」、「エスプリ」グループの面々は、あくまでも「精神革命」の重要性を強調しながら、一方ではプロレタリア革命を批判し、他方では彼らそれぞれが模索する「精神革命」の具体性を示すように努力している。例えば、「新秩序」グループに属し、この特集号のとりまとめを依頼されたドニ・ド・ルージュモンは、拒絶の意志の力が実際に発揮されるべき場を「人格」に見出そうとする。

私たちは彼ら〔マルクス主義者〕といくつかの緊急スローガンを共有している。資本主義、ファシズム、それらの狂信、それらの政治的創造（ナショナリズム、国際連盟など）に対する闘い、個人の、ブルジョア「思想」（痛みなき思想！）の、定着した無秩序が維持されるように助ける警察手法の断罪。しかし私たちはこの無秩序の批判においてもっと先まで進む。マルクス主義がその真の本性をあらわして、資本主義・物質主義＝唯物論的狂気の特権的な症例としてあらわれるあの地点にいたるまで。否、私たちは救わねばならないのはひとつの階級ではなく、その純潔が脅かされている人間だ。人間を救うとは、消費者を救うことではない。諸企業や国々や世

18) Paul Nizan, 《Les conséquences du refus》 in *ibid.*, p. 806.

界の諸々の利益(?)を救うことではない。シルヴェールは問う。「世界を救う」とは何を意味するかを。何も意味しない。その語の強い意味において、「救済」は人類レベルで討議すべきではなく、人間、しかしかの人間と、その存在を唯一保証できる〈現実〉のあいだで討議すべきだ。——さらに、物質的な条件がこの至高かつ日常的な論争に、ひとつの意味、ひとつの適用点を持たせるようにならねばならない。その適用点とは、人格である。これが要するに新たな革命の基礎であり、賭け金なのだ¹⁹⁾。

「人格」ないし「人格主義」とは、「精神革命」を標榜する「青年右派」、「新秩序」、「エスプリ」グループが揃って用いる用語であり、それぞれのグループ、またメンバーによってその含みは異なる。この概念を梃子にして、彼らはプロレタリア階級に革命の原動力を求めるマルクス主義に対抗し、あらゆる階級のあらゆる人々のうち見出されるはずの「人格」に訴えて、革命を組織しようとする。たしかに「人格」の概念はグループによって異なり、求める革命にかんして議論がなされるやいなや、グループ間や論者間では考え方が衝突し、いわんや唯物論者たちとは根本から袂を分かたつ。ただここで注目したいのは、目指すべき革命の違いの前に、彼らが現今の世界を荒々しく拒絶するという点において一致していたことであり、その拒絶の意志がニザンヤルフェーヴルのような一部の若きマルクス主義者たちと共有されていたことだ。拒絶の意志を出発点として、伝統的な左右の対立が中断され第三の道が模索され始めるのである。保守的ナショナリズムとプロレタリア革命をともに否定し、「人格」を基にした全国民の結集を目指す第三の道は、例えばドリユ・ラ・ロシエルが希求したフランス型ファシズムと理論的な面での類似点を示すこともあろうし、バタン政権の「国民革命」の運動に取り込まれていくこともあろう。ただあくまでも一九三〇年初頭の時点では、多くの若き知識人たちが左右の対立を越えて、拒絶の意志を出発点として共に革命についての議論を開始したのである。彼らは、既存の秩序——それを彼らは「定着した無秩序」と呼んだ——を拒絶

19) Denis de Rougemont, 《A prendre ou a tuer》 in *ibid.*, p. 844.

する「非順応主義者」(non-conformiste)であったのだ。

V 非順応主義者ブランシヨ

一九三〇年初頭に執筆活動を始めたブランシヨは、「一九三〇年の精神」のなかにいた。ブランシヨの「魂なき世界」は、繰り返すが、「新秩序」グループに属するダニエル=ロプスの同名の著作の書評である。またブランシヨが「革命に抗うマルクス主義」を書いたのは、「ルヴュ・フランセーズ」誌の特集「フランスの青年」号だ²⁰⁾。「エスプリ」グループは寄稿していないものの、この号は非順応主義者たちの共同戦線の成果のひとつであり、「真理のための統一」と名付けられた非順応主義者たちの集会(一九三三年二月)でのダニエル=ロプスの報告を巻頭に配し、アロンとダンデューによる「マルクス主義と革命」、ブランシヨの「革命に抗うマルクス主義」、ファブレーグの「叡智の破産」、モーニエの「貴族主義的の革命」が続いている。上述の二論文だけでなく、当時ブランシヨが書いた短文や書評などにも、非順応主義者たちへの言及が多々見られる。ダニエル=ロプスにかんしては『魂なき世界』だけでなく、『私のなかのふたりの男』、『転換期の年々』の書評があり、『ジュルナル・デ・デバ』紙の記事でも度々言及している²¹⁾。また『ルヴュ・フランセーズ』誌の編集長マクサンスの『七年戦争』の書評を『ルヴュ・ユニヴェルセル』誌に書いており、『ジュルナル・デ・デバ』紙の記事でもマクサンスに言及している²²⁾。またブランシヨは、ファブレーグの雑誌『レアクション』に寄稿した論考で

20) *La Revue française*, le 25 Avril 1933.

21) 《*Deux hommes en moi*, par Daniel-Rops》, *La Revue universelle*, no. 21, 1er février 1931, p. 367-368. 《*Le rajeunissement de la politique*》, *Journal des débats*, 2 mai 1932, p. 1. 《*Les écrivains et la politique*》, *Journal des débats*, 27 juillet 1932, p. 1. 《*Les années tournantes*》, *Journal des débats*, 21 mars 1933, p. 1.

22) 《*Le rajeunissement de la politique*》, *Journal des débats*, 2 mai 1932, p. 1. 《*La Guerre à 7 ans*, par Jean Maxence》, *La Revue universelle*, no. 7, 1er juillet 1932, p. 112-114.

モーニエに言及し、彼の著作の題を文字どおり使って、「危機は人間のなかにある」という判断を下している²³⁾。ブランショも非順応主義者として発言していたのだ。

1 「魂なき世界」；非順応主義者たちによる「私たちの時代」の診断

それではブランショはこの時期、具体的には何を述べていたのだろうか。まずは「魂なき世界」を見てみよう。

「魂なき世界」においてブランショは、ダニエル=ロプスによる「私たちの時代の無秩序と、その痕跡をとどめる精神のさらに悪い諸々の無秩序」にたいする抗議を評価しようとする。ブランショがダニエル=ロプスをまず評価するのは、彼による「私たちの時代」の診断が、ブランショを含めた非順応主義者たちに共有されている考え方の表明になっているからだ。

彼 [ダニエル=ロプス] は獲得された点を示す。ある一定数の誤った立場は徐々に固執するのが難しくなる。アンリ・マシス氏、ジャン=リシャール・ブロック氏、ロベール・アロン氏、ジャン・マクサンス氏、ティエリー・モーニエ氏の後には、ほかの多くの者たちの後に、ダニエル・ロプス氏は私たちが苦しんでいる病を指摘する²⁴⁾。

ここに挙げられた固有名詞は、マシスとブロックを除けば、すべて同世代の非順応主義者である。ただマシスは、上述したように「青年右派」グループに影響を与えた人物だ。ブロックだけが非順応主義的グループに与しない人物であるが、彼が著した『この世紀の運命』(*Destin du Siècle*) は、モーニエが『危機は人間のなかにある』のなかで、論敵たちの試論の「最良のものの一と

23) 《Nouvelle querelle des anciens et des modernes》, *Réaction*, no. 11, avril-mai 1932, p. 14.

24) 《Le monde sans âme》, *La Revue française*, no. 3, 25 août 1932 ; *Gramma*, no. 5, 1976, p. 44.

つ」として挙げ、最終的には批判しながらも、その分析のいくつかを評価した著作である²⁵⁾。明らかにブランシヨはダニエル=ロプスを非順応主義者たちのスポークスマンとして紹介しようとしており、自分たち非順応主義者によって積み重ねられてきた、「私たちの時代」の「病」にかんする診断の「獲得された点」を、論考の冒頭で一挙に読者に受け入れさせようとしている。

それでは時代の「病」の診断について、自分たちは何を獲得したとブランシヨは考えているのか。ブランシヨは次のようにまとめる。

危機は最終的に、経済学者、金融資本家、生産者たちから見落とされている。それによって打撃を蒙る特定の諸領域には、もはや危機はとどまらない。危機はそれが明らかになる大陸の常に彼方にある。その貪るような野心、その際限なき貪欲を目にして、何らかの局所的な手だてや、何らかの一時的な巧妙さによっては身を守れないと私たちは考えるにいたった。私たちのうえに遍く拡がる脅威の重圧がかけられているのを人々は知っている。これは大きな進歩だ。しかしそれは苛酷な進歩であって、それに対して、絶望を恐れる人々の哀れな希望が闘っている。そうした人々は自分たちの退廃の諸原因を自分たちのうちに発見するのを恐れ、自分たちを正当化してくれる諸原理を非難するように強いられるのを恐れる。[……] 彼らの希望は丸ごと、彼らには馴染み深い失業、破産、市場の崩壊、銀行の倒産のなかにある。彼らの恐れは丸ごとひとつの文明に由来しており、この文明によって彼らは精神的な無能力を絶望的に包み隠している。彼らは破滅を受け容れる。彼らは革命の理念に耐えることができないのだ。

したがって、ダニエル・ロプス氏がなすように、精神を問題視することには大きな意義がある。魂なき世界とは、経済的な諸危機に揺さぶられる世界、設備の進歩によって混乱がもたらされた世界ではない。それはある種の卑しさによって、何もかも容赦しなかった卑俗への恐るべき嗜好によって特徴づけられる。この精神の退廃はほかのすべての退廃を引き起こ

25) Thierry Maulnier, *La crise est dans l'homme*, p. 195-214.

した²⁶⁾。

「私たちの時代」の危機は、「失業、破産、市場の崩壊、銀行の倒産」といった目に見える「物質的な危機」ではない。その原因は、自分たちのうちに、自分たちの精神のうちにある。それは精神的な次元の病、「精神の退廃」に由来するものである。世界は魂を失っている、だからまず失われた魂を、精神的な原理を問題にすべきである。これがダニエル=ロプスだけでなく、精神革命を唱えるほかの非順応主義者たちが下した診断であり、ブランショが読者に差し出す基本的な問題設定である²⁷⁾。

26) *Gramma*, no. 5, p. 44-45.

27) ダニエル・ロプスは『魂なき世界』の第二章「困惑の世紀」において、フランスの外交、内政、経済、社会、道徳の危機について分析した後、あらゆる危機の原因を「人間の危機」に認めるべきという結論を出す。「世界が今日その多くの例を差し出している無秩序は、もっぱら、人間が自分自身について、自らの使命について、自らの運命について抱いている考え方を考察することによってだけ説明される。人間のなかにこそ、人類が苦しんでいる様々な混乱に共通する起源を探すべきである。[……] 私たちの多様な危機の説明は、人間の危機のなかにその説明を見出されるだろう。」(Daniel-Rops, *Le Monde sans âme*, Plon, 1932, p. 60) そしてこの「人間の危機」において問題とされるのが、精神的な原理、魂である。このように議論を進めるダニエル=ロプスは、「何らかの点で借りがある」と考える参考文献のなかに、「新秩序」グループのアロン、ダンデューの共著『フランス国の退廃』、『アメリカ的癌』だけでなく、ブロックの『この世紀の運命』やマシスの著作を挙げている (*Ibid.*, p. 249-251)。『アメリカ的癌』には、精神を問題とすべきという主張が、序論で次のように簡潔に表現されている。「現今の危機は単に、社会、国、あるいは経済の危機ではない。それは良心の危機、したがって普遍的な危機である。アメリカ的癌は単に物質的なし経済的失墜ではなく、それは精神的なものの逸脱である」(Aron, Dandieu, *Cancer Américain, L'Age d'Homme*, 2008, p. 18)。ダニエル=ロプスが「人間の危機」という表現を使いながらもティエリ・モーニエを参考文献として挙げていないのは興味深い。一方、モーニエのほうは、ダニエル=ロプスが参照したアロンとダンデューに次のように言及している。「数ヶ月前、異論の余地はあるが透徹した書物のなかで、二人の革命的作家、アロン氏とダンデュー氏は、普遍的不幸の第一の原因、精神的な原因を明瞭に定義していた。」(*La crise est dans l'homme*, p. 8-9.) モーニエが「異論の余地がある」と言うのは、アロンとダンデューが依拠しようとする「フランス革命の精神」こそ、「画一的で非現実的な個人」の概念を生み出したとして、批判するためである (*ibid.*, p. 223)。このように、

2 物質主義と機械

それでは、精神はどのように退廃しているのか。ブランショは次のように説明する。

精神の敗北によって一文明が丸ごと問題視されるのだが、この文明といえ
ば、物質的な満足を絶望的に探し求めることによって、次第に手が込み、
そして野蛮になるいくつかの抽象の産物に結わえ付けられている。次の点
については誰も間違えない。私たちは皆、現代世界が物質主義的であるこ
とを知っている。現代世界はその野心によって、まさにその絶望によって
物質主義的である。その絶望は、自らの物質的荒廃の不完全な意識にすぎ
ない。現代世界が物質主義的である度合いは甚だしく、その物質主義には、
自らの意に反して進む精神の不気味な威光が授けられている程である。現
実の栄華へと精神的次元を備えさせるように見えるあの見かけだけの驕
慢、あの偽造された精神的次元は、なにか極めて新しいものが介入してき
たことを告げている。人々はそこに普通、機械の仕業を見る²⁸⁾。

精神が退廃しているのは、物質的な満足を探し求めるように仕向ける文明の
ありかた、すなわち「物質主義」を、精神が受け入れているからである。肉体
が物質的な満足を求めるのが自然であるように、精神は精神的な満足をもとめ
るのが自然であろう。ではなぜ、現今の文明において、物質的な満足を追い求
めることを精神は是認しているのか。精神の退廃の原因を突き止めるには、な
ぜ精神が精神的な次元ではなく、物質的な次元の満足の追求に「不気味な威光」
を授けているのか、すなわち、物質的満足の追求にある種の精神的価値を見出
そうとしているのかを突き止める必要がある。文明は産業化と技術革新によっ
て、物質的な安寧を人々に提供し、物質的な懸念から人々を解放してくれると
精神は期待しているのだろうか。しかし実際には、文明は常により多くの物質

非順応的グループ間においては、相互参照と相互批判が活発になされていた。

28) *Gramma*, no. 5, p. 46.

的満足を追わせるだけで、精神を安らかにしてくれない。そこにはなにか、精神を騙す抽象の産物がありはしないか。文明を稼働させる何かが精神に、物質的な満足の追求に過度の期待を寄せさせているのではないか。「人々はそこに普通、機械の仕業を見る」。

このようにブランシヨは、ダニエル=ロプスやほかの非順応主義者と同じように、機械の問題をまず考察しようとする。しかし即座に、機械との関係に精神の退廃の真の原因を探っても無駄であることをダニエル=ロプスとともに確認する。

ダニエル=ロプス氏はこの点にかんして実に的確な考察を書いた。魂と機械の諸関係にまつわる問題は本質的な問題である、と彼は確認する。「しかし、それが私たちの動揺の決定的な原因であると考えるのは無駄であろう²⁹⁾」³⁰⁾。

精神と機械の関係は本質的であるが、そこに精神の退廃の真の原因を探っても「無駄」である。それは、なぜなのか。たしかに機械は単調で画一的な労働のなかに精神を巻き込み、感情や想像力が好む多様性が入り込む余地を許さないだけでなく、人間が機械とともに行う労働の意味を精神が再検討する暇を残しておかない以上、機械は精神に敵対するようにみえる。しかしブランシヨは、機械対精神という安易な対立を疑う。

機械が精神に有害かという、それは定かでない。自由を精神は必要としており、この驚くべき贅沢のために精神は本能の确实さを犠牲にする。この贅沢は、精神が自らにたいして常に柔軟に対応するのを許し、精神に自身を乱す可能性のなかにその進歩を認めさせるのだが、それにたいして敬意を抱くよう精神が機械に要求する道理はない。人間のなかのすべてが

29) Daniel-Rops, *Le Monde sans âme*, Plon, 1932, p. 66.

30) *Gramma*, no. 5, p. 46.

有用なものを軽蔑するわけではなく、自由な発明や気まぐれによって野蛮に導かれる文明の一部がある。機械的な活動は、想像力の無私的活動よりもはるかに、物質的な次元の要求に徹底的に応えてくれる。想像力といえば、純粋な快楽を気にかけて、肉体に申し分なく仕えることだけが問題になっているときに、画趣や過去の思い出に熱中することができるのだから。したがって機械にたいする多数の不平は、大いなる不安の兆候である³¹⁾。

たしかに精神は自由を必要としており、自己の営みを反省し、自らがかつて定めた方法を逸脱することにこそ、精神が進歩することもある。その観点からすれば、自由を排する機械的な労働は精神に対立し、精神は機械の有用性を軽蔑することができよう。しかしながら問題は、「人間のなかのすべてが有用なものを軽蔑するわけではなく、自由な発明や気まぐれによって野蛮に導かれる文明の一部がある」ということだ。精神は、「有用なもの」の重要性を知っており、その限りにおいて、有用性の法に厳格に従う機械に不平を言う道理はない。精神は、あらゆる労働に機械的な部分が含まれており、肉体が長い遠回りのあとで獲得する目標に、機械が一挙に辿りつくことを知っている。だから精神は、機械が労働の機械的部分を完璧にこなし、その完璧さゆえに精神の自由を排除すると言って断罪するのが理にかなっていないと分かっている。機械は、肉体労働が必要とした労働時間を短縮し、人間が求める目的に、効率的な労力と時間で到達する夢を叶えてくれるのだから、どうして精神は機械の有用性を批判できようか。したがって問題は、精神の自由と機械の有用性の対立にあるのではない。問題は、精神が機械の有用性を知っていながらも、なぜ不平を言いたくなるのか、あるいは、自らの自由を排除するといって不平を言い募りたくなる精神が、なぜそれでも機械の有用性を是認するかである。

31) *Ibid.*, p. 47.

3 「満足の欲望」か「文明のもくろみ」か

ダニエル=ロプスのほうは、著作の一章を費やして精神と機械の関係を考察したすえに、「責任があるのは機械だろうか、それともむしろ、手に触れられるもの、合理的なもの、有用なものへの排他的な礼拝へと、自覚しながら、幸福を感じながら、人類を向かわせたあの抵抗しがたい趨勢に責任があるのか」³²⁾と問いかけ、機械よりもむしろ精神的態度のうちに問題を見出そうとする。そしてダニエル=ロプスが、現代の病の真の原因として挙げるのは、人間の精神のなかですっと以前から存在し続けていた「満足の欲望」である。

機械文明はその最初の兆候が一五世紀に記されるひとつの推移に拍車をかけた。それは自らの巨大な力、自らの迅速さ、自らの豊穰性を、人間のうちにあって抑制がきかなかつたひとつの情熱、すなわち満足の欲望に役立たせた³³⁾。

ダニエル=ロプスはこの「満足の欲望」を鍵として、機械文明における精神の不安を説明しようとする。機械文明はたしかに、全般的には生産コストと労働時間を削減し、賃金を上昇させ、食料、衣料、住居を豊富に提供できる状況を生み出し、人々に生活の安寧を約束するかに見える。しかし約束された物質的幸福を享受できているのは一部の人々だけであり、実際のところ万人に与えられたのは、物質的幸福へのいや増す欲望だけである。

満足への要求は人間の肉体のなかにあって絶えず進行する癌である。人間がその存在を疑わなかつたしかじかの幸福は、一度味わわれると、なくてはならぬものになる。それが剥奪されると、人間は身体の一部を切断されるように苦しむ³⁴⁾。

32) Daniel-Rops, *Le Monde sans âme*, p. 105.

33) *Ibid.*, p. 107.

34) *Ibid.*, 113.

ダニエル=ロプスによれば、現代の病は、物質的幸福の追求が加速され、この満足への要求が増幅されていることにある。現今の文明の問題は、古から個人の心の内に存在する満足の欲望の単なる「激化」³⁵⁾なのだ。それゆえダニエル=ロプスは、現代文明の無秩序から抜け出すための手立てを、「精神の清貧」³⁶⁾というキリスト教の教えに求め、そこに人間存在の意味を見出させる方向で論を進めていく。現代の病が単に「満足の欲望」に由来するのなら、個人に満足の欲望を抑えて、精神的禁欲の意義を見出すように説くことしかできないだろう。

それにたいしてブランショは、あくまでもなぜ現代文明において、物質的な満足を追求するのを精神が是認してしまうのかを問題にしようとする。ブランショが、自らの考え方を明らかに示し始めるのはここからだ。

ダニエル・ロプス氏が人間の心のうちに見分ける満足の要求は、それがまた文明のもくろみそのものとなっていないのであれば、似たような無秩序の説明にはならないことになろう³⁷⁾。

ブランショは、「満足の要求」が、「文明のもくろみそのもの」になっていると診断する。現今の病の真の原因は、個人の精神的態度によって抑制しうのような満足への欲望ではないのだ。「満足の要求」が、まさに文明が設定した「もくろみ」のなか書き込まれており、この文明のなかで生活する以上、個々人が「満足の要求」に従わないではいられないところに問題があるのだ。それでは「文明のもくろみそのもの」と化している「満足の要求」とは、より具体的にはいかなるものなのか。

私たちの物質主義は第一に、つぎのような世界の物質主義である。その企

35) *Ibid.*, p. 114.

36) *Ibid.*, 116.

37) *Gramma*, no. 5, p. 48.

て全体が、人間による物質の支配を確立することにあり、その策略全体が、人間の肉体的野心を発展させ、それがいくつかの精神的欲望を満足させさえするあの桁外れの地点にまで到らせることにあるような世界の³⁸⁾。

現今の「文明のもくろみ」とは、物質にたいする人間の支配の確立と、物質の支配によって精神的欲望の満足を達成させることである。それでは精神は物質的な幸福に、いかなる精神的欲望を認めているのか。物質的支配は、いかなる点において、精神を満足させるのか。

世界の経済的組織化、その技術的整備は人々の魂のなかに救済の希望のようなものをかき立てた。生産の合理化は神秘的信仰を生み出した。それは、精神から理想の影を借り受けたから、まったく凡庸には見えなかった。安楽と快適のためになされたことはすべて、解放の夢——それによって精神的な拒絶の力が私たちのうちで維持される——を弱めなかった。逆にその夢によって、物質的な幸福の熱狂的な追求のなかでこそ、革命の神話が形成された。そこから、人間的希望がまるごと方向を見失った信仰が生まれたのだ³⁹⁾。

精神は、物質的な幸福に「救済」を夢見ているのである。しかしなぜ精神は精神的な幸福にではなく、物質的な幸福に「救済」を見出そうとするのか。世界の経済的組織化や技術的整備によってもたらされるであろう物質の支配は、精神が納得しうるいかなる「救済」の希望を吹き込むのか。ブランショが重大視するのは、資本主義経済によって徐々に進行してきた物質的支配のただなかで、人間の「解放」を目指す革命の神話が作り上げられたことであり、しかもその革命が現実に成功し、ひとつの国家を形成するにいたったことだ。ブラン

38) *Ibid.*.

39) *Ibid.*.

シヨは、「ソヴィエトロシアだけが私たちの時代を完璧に表現し、説明」⁴⁰⁾ しているという。つまり、ソヴィエトロシアにおいてこそ、精神が物質的幸福に「救済」を夢見るといふ、現代文明にはびこる神秘的信仰の最も完成された形が見られるということだ。ソヴィエトロシアの共産主義は、人間の物質的幸福を目指して物質の支配を組織的に推進するかぎりにおいて資本主義の延長線上にあり、資本主義が目指す目標を資本主義以上に計画的に実現しようとするかぎりにおいて、資本主義が夢見る「救済」に資本主義以上に近づこうとしている。ソヴィエトロシアは、世界の組織化と技術的整備を進めてきた資本主義文明が秘めているはずの夢を剥き出しにし、その夢を実現するために最も効率的な計画をあらわにしたのだ。

4 ソヴィエトロシアの神秘的信仰

そのように判断するからこそ、ブランシヨはソヴィエトロシアという国家において、精神がいかなる「救済」の理念のもとに物質的幸福の追求を受け入れるかを詳細に分析しようとする。ブランシヨの分析の核となるのは、次の箇所だ。

人々は政府が肉体の重荷を受け取り、あらゆる物質的懸念から各人を自由にして魂をただいたわる状態に戻してくれるのを想像する。しかし分担が不可能であるのは一目瞭然だ。もし私が〈国家〉に私の安寧を保証する世話を任せるのなら、私は〈国家〉に私にたいする権限を委譲するだけでなく、万人にたいする権利を〈国家〉に認め、各人にたいして私と同じ委託を〈国家〉になすように強いる。ところで、こうしたことは私自身にとって非常に危険である。万人が私の安寧にむけて働く瞬間から、万人がこの同じ理想に参加するように強制される。万人があたかもひとつの使命のようにして、〈国家〉が彼らに分配する物質的利益を欲望するという任務を受け取るということだ。私自身の諸々の渴望は、もっぱら最大の享受を目指すことによってだけ私の渴望を実現するのに同意した人々が抱く数多く

40) *Ibid.*, 49.

の望みによって、増幅されて私に返ってくる。そしてそれはこのうえなく律しがたい欲望であって、しまいにはその法を全体に押しつける。この瞬間から私はこの普遍的幸福に結わえつけられる。それは私自身の幸福が稼働させたものではあるが、それを変質させ、他のすべての人々の要求によって、あたかも怪物的な発酵を通してであるかのように、あらゆる尺度とあらゆる権利の彼方にまで膨張させる。あまりにも高すぎる代価によって支払われた私の労働は、むさぼるような体系に今後私を服従させる。その体系は、身体的幸福の探求をたゆみなく続行し、私がかぐだんの企てをないがしろにしないように、私にほかのあらゆる努力を禁じるのだ。かくして、神秘的な構想の外で、物質的な富の生産と再配分を身に引き受けた〈国家〉はこの富に絶対的な価値を与え、そのために精神の希望と震える欲望を犠牲にしてしまう傾向がある⁴¹⁾。

このようにブランショは、自らの幸福を追求することからはじめたはずの個人が、いかにして国家に服従することになるかを分析する。ブランショが辿っているのは、まさに弁証法の論理である。出発点において各個人が求めているのは、物質的懸念から解放された自らの精神の幸福である。物質的な懸念から解放される状態を効率的に実現するために、各個人は国家に労働を計画的に組織する権限を認め、ほかの私的な営みを犠牲にして、目的に到達するまでは自己の労働のすべてを国家が計画した労働に捧げることと決めるとする。しかしいったんこの契約が各個人と国家のあいだで結ばれるやいなや、各個人は自分だけの幸福を追求することができなくなり、追求しなければならなくなるのは、もっぱら国民すべての「普遍的幸福」である。たしかに「普遍的幸福」は個々人のそれぞれの幸福を内包するはずだが、その幸福とは個々人が自分勝手に思い描く「私的な」幸福であってはならず、万人によって個々人に認められる「公的な」幸福であらねばならない。出発点にあった個人の幸福は、万人が享受すべき幸福としてしか肯定されるのを許されない。つまり、個人の幸福は

41) *Ibid.*, p. 49-50.

その恣意的な部分を否定されて、「普遍的幸福」に止揚されねばならない。「普遍的幸福」の理念は説得力があり、それだけに危険である。それは、「普遍的幸福」の効率的実現に沿わぬあらゆる個人的活動を禁止する正当な理由になる。たしかに「普遍的幸福」の理念には、物質的安寧という第一目標の彼方に、万人の精神的な解放と精神的な幸福が含まれていよう。しかしソヴィエトロシアで明らかになったのは、国家が「普遍的幸福」として客観的に設定しうる目標は当面のところ国民の物質的安寧の達成でしかなく、国家は物質的安寧を全国民に再分配することができるように、もっぱら物質的富の生産に国民の全精力を注がせるように仕向けるということだ。ただし国家は個人が拒絶する理想に一方向的に個人を服従させるわけではない。個々人は万人による物質的安寧の享受の彼方に、漠然と「普遍的幸福」を夢見ており、そこには精神的な幸福も含まれるはずだ。しかしそうした「普遍的幸福」へ向かうために、万人が物質的安寧を享受できる社会をまず構築しなければならないのなら、国家が定めた労働計画がたとえ精神の自由を許さぬ機械的な労働であっても、個人は自らを犠牲にすることを精神的に納得して喜んで受け入れるのである。

機械的な労働は人間を愚鈍にするが、それが他の人間のために成し遂げられる、すなわち、集団的グループに捧げられるのなら、その身体的な性質を変えるような一種の神聖化を受けるように見える。同じように、ばかばかしい矛盾によって個人に自らを犠牲にして目指すよう求められる快適さは、個人には約束されず、万人に約束される。ソヴィエトの神秘的信仰は人間を救済すると主張する。なぜなら、物質的富の所有を個人に認めず、その利用のすべてとその享受のすべてだけを許可するからだ。したがって個人は、自らの理想を自らの身体的欲求の満足におくというこの卑下に苦しむのではない。個人はそこに自らの努力のすべて、自らの欲望のすべてと自らの誇りまで捧げるのだが、グループを媒介にして、全世界を媒介にしている。こうして彼は救済されるのだ⁴²⁾。

42) *Ibid.*, p. 51.

「グループ」を媒介にした「救済」。この「救済」によって個人は、結局何を受け取るのだろうか。個々人は当初、「政府が肉体の重荷を受け取り、あらゆる物質的懸念から各人を自由にして魂をただいたわる状態に戻してくれる」のを夢見ている。そのような夢の実現を国家に託し、資本主義社会を拒絶した個々の精神は、万人の「普遍的幸福」という強力な理念に説得され、「個人はそこに自らの努力のすべて、自らの欲望のすべてと自らの誇りまで捧げる」。個人は万人の「普遍的幸福」のために自発的に国家に隷従し、そして個人としてではなく万人のうちの一人として、「国民」として救済されることしか正当には望めなくなり、「万人の救済」プログラムの実現を拒絶する正当な理由を今後一切見つけることができなくなってしまう。統計学的な生活水準は上がり、「国民」は徐々に救済されるのだろう。しかし「国民」は「あらゆる物質的懸念から各人を自由にして魂をただいたわる状態」に、いついたるのだろうか。というのも、「神秘的な構想の外で、物質的な富の生産と再配分を身に引き受けた〈国家〉はこの富に絶対的な価値を与え、そのために精神の希望と震える欲望を犠牲にしてしまう傾向がある」のだから。つまり「国民」の物質的安寧を第一の目標とした〈国家〉は、その実現が事実上延々と先送りになるにしがって、物質的な富の生産と再配分だけに専念するようになり、精神的な意味も含意していたはずの「普遍的幸福」が、事実上もっぱら物質的な幸福の追求に凝結してしまうということだ。そうなると、「国民」の救済とは、〈国家〉が再配分する物質的な富を集団として享受することでしかなくなる。資本主義社会での搾取から解放されたいという個人の意志を結集させた革命は、物質的幸福を抽象的に「万人で」享受しかできない〈国家〉、しかもそのような享受を拒否するような意志を正当に禁じてしまう〈国家〉を実現させてしまったのである。このように、個人の解放の欲求が自発的隷従に変えられてしまう〈国家〉を、ソヴィエトロシアは体現しているとブランシヨは考える。

5 マルクス主義批判と「拒否の能力」

このようなソヴィエトロシアの分析を通じてブランシヨが強調しようとする

のは、マルクス主義が革命の理念を破壊したということだ。ダニエル=ロプスによる「現代の病」の診断の賞賛から始めたブランショは、ソヴィエトロシアの分析に堪してはダニエル=ロプスの分析を不十分とし、ティエリ・モーニエを賞賛して論考をまとめようとする。

ティエリ・モーニエ氏は、彼の著作『危機は人間のなかにある』の一章において——この著作は、ここで問題となっている主題について、予測される考察ではなく、まさに新たな光が私たちに差し出されるような初めての著作のひとつである——、いかにしてマルクス主義的唯物論＝物質主義は、自らが利用する〈革命〉を破壊するかを示した⁴³⁾。存在したい、かつ唯独りで存在したいという混乱した欲求が私たちの各人のうちに吹き込むあの拒否の能力にマルクス主義は訴えかける——、ところがその能力を使って、あらゆる拒否が不当であるばかりか、非常識で思いもよらない社会を建設しようとする。マルクス主義は、反抗を自らのために役立たせる個人主義がなければ実現されえない——、ところがマルクス主義は、〈国家〉の際限なき支配に個人を引き渡すことによってだけしか、自己を表現することができない。マルクス主義が拠って立つ神秘的信仰は、マルクス主義が表現している神秘的信仰と驚くほど矛盾しており、マルクス主義は両方を同様に必要とするのを断じてやめない。なぜなら、永久革命がなければ、マルクス主義はそのプログラムを実現できないし、そのプログラムは革命的理念、信仰、行動を破壊するからだ⁴⁴⁾。

このようなマルクス主義批判が、妥当であるかどうかは措いておこう。当時の人々にとって、ソヴィエトロシアという国家の出現は大きく、マルクス主義

43) ブランショが参照しているのは、第四章「いかなる革命を？」のなかのとりわけ「ひとつの未来を求めて」(Thierry Maulnier, *La Crise est dans l'homme*, p. 195-214) だろう。

44) *Gramma*, no. 5, p. 52.

を擁護するにせよ批判するにせよ、まず目を向けるのはソヴィエトロシアで現に実施されているマルクス主義である。ブランショが参照するティエリ・モーニエは、『危機は人間のなかにある』の一節で、個人の解放の理念を梃子にした革命が、なぜ個人を抑圧するソヴィエトロシアを成立させるにいたったかを問題にしている。ブランショのマルクス主義批判の大枠は、モーニエの批判と同じである。上の引用に見られるように、ブランショが問題とするのも、マルクス主義が個々人の「拒否の能力」、「反抗を自らのために役立てる個人主義」に訴えて革命へと駆り立てたにもかかわらず、「あらゆる拒否が不当となる」体制に辿り着く点である。モーニエは、ソヴィエトロシアという国家で個人解放の理念が押しつぶされた理由を、マルクスの思想そのもののなかに見出そうとする。

マルクス主義が支配されているのは、社会の神秘的信仰によってであり、個人の神秘的信仰によってではない。マルクス主義の最終的な存在理由は、人間についての納得のいく身分ではなく、社会のリズムの定義である。マルクス主義はとどのつまり個人の救済にはほとんど関心がなく、むしろ集団組織のほとんど美的な構築に関心がある。カール・マルクスが観念論者にたいして公然と示した侮蔑のなかには、意志がその要求に沿って人間世界を規制するという主張に対する明白な軽蔑、集団的法とその逃れがたい運命への確信がある。したがって経済的決定論それ自体、おそらくマルクスの思想の過程においては、ひとつの到達点にすぎない。それは、複数による実存以外は何も重要でないような人間から帰結する結論である⁴⁵⁾。

このようにモーニエは、個々の存在よりも集団的な存在が優先されるという思想に、ソヴィエトロシアで個人解放の理念が押しつぶされた理由を見る。しかしモーニエは、集団的な存在の優先が個人解放の理念をどのように押しつぶすかについては分析していない。それにたいしてブランショは、ソヴィエトロ

45) Thierry Maulnier, *La Crise est dans l'homme*, p. 210.

シアの現状において、いかにして国家が「普遍的幸福」の信仰のもとに、個人を自発的隷従に導くかを詳細に分析していた。「魂なき世界」のブランシヨは、マルクス主義の歴史的展開、すなわちロシア革命後にロシアで実施されているマルクス主義を批判しており、批判の矛先は、「拒否の能力」を封じ込めてしまう共産主義的全体主義体制に向けられている。そして批判の内容の核心は、「普遍的幸福」を物質的幸福に実際には限定しながらも、「万人の救済」の名の下に個々の精神に自発的隷従を受け入れさせてしまう「欺瞞」⁴⁶⁾を告発することにあった。ブランシヨは、集団的な存在を優先させる国家が現に抱え込んでいる「欺瞞」について、モーニエよりも立ち入った分析を行っている。たしかにモーニエは今後取るべき立場を議論するにあたって、マルクス主義的全体主義を拒絶しうる個人の「拒否」の力に活路を見出そうとしている⁴⁷⁾。しかし、拒絶すべきは全体主義と言うだけであれば、拒絶の対象はぼやけたままだ。ブランシヨは、個々の精神がいかなる全体主義的神話を拒絶すべきかをモーニエよりも明確に示している。

ブランシヨの最初期のテキストの末尾に、「拒否の能力」を擁護する考え方が現れているのは興味深い。先に見たように、「一九三〇年の精神」とは、自分たちを取り囲む体制を拒絶する非順応的精神であった。「魂なき世界」においてブランシヨは、ダニエル＝ロプスの著作を出発点にして、時代の病の源を突き止めようとしていた。目に見える経済危機のうしろに精神の退廃があることを指摘し、精神の退廃の原因を物質的安寧に人間の救済を夢見る精神の物質主義に認め、そして物質主義の完成形態としてソヴィエトロシアの神話を批判していくという論文の展開によって明らかになるのは、拒否すべき対象の核心を理論的に摘出し、それを拒否しようとする執拗な意志である。「魂なき世界」を読む限り、ブランシヨはまさに「一九三〇年の精神」を体現する非順応主義者である。それではブランシヨは、いかなる革命を求めているのか。ブラン

46) *Gramma*, no. 5, p. 51.

47) Thierry Maulnier, *La Crise est dans l'homme*, 213.

シヨは「唯物論＝物質主義が吹き込む偽の革命」を拒否し、「それを否定する真の革命」を提唱してこの論考を締めくくっている⁴⁸⁾。このような結論の仕方から、「真の革命」は「拒否の能力」に依拠し続けるべきだとの考え方をブランシヨが抱いていることは容易に推測できる。しかしながら「真の革命」にかんしてはそれ以外に何も具体的なことが述べられていない。「拒否の能力」をどのように結集し、どこに向かわせるのか、現今の世界を拒否した後、いかなる原理の基に社会を構築していくか。そのようなヴィジョンは、「魂なき世界」で一切示されていない。ブランシヨは、物質主義的文明を否定し、マルクス主義を否定した後、何かを肯定することになるのだろうか。ほかの非順応主義者たちは、マルクス主義者からの批判や他の非順応的グループからの批判を受けて、保守的ナショナリズムやマルクス主義だけでなく、ファシズムやナチズムとの差異も明確にするように迫られ、来るべきフランス社会を構築するための基本的原理を練り上げていく。ブランシヨはその後の兩次大戦間期に、何か建設的な視点を示すことになるのだろうか。ブランシヨはたしかに精神革命を求めて出発している。しかしブランシヨは、退廃した精神を立て直すために、「拒否の能力」以外のなんらかの原理を精神に見出し、それを肯定することになるのだろうか。(続く)

48) *Gamma*, no. 5, p. 52.

