

# 「1930年の精神」とブランシヨ（二）

上 田 和 彦

## はじめに

「魂なき世界」において、ソヴィエトで成立した共産主義社会が、物質主義という資本主義社会の病をいかに深刻化させたかを説き、マルクス主義革命を批判していたブランシヨは、革命のあるべき姿については自らの考え方をほとんど示していなかった<sup>1)</sup>。その約八ヶ月後の一九三三年四月、ブランシヨは「革命に抗うマルクス主義<sup>2)</sup>」を著して、自らの革命論を展開することになる。

ところで、「革命に抗うマルクス主義」は、精神革命を唱える者たちに対するマルクス主義者からの反論に直接応えたものではなく、キリスト教社会主義の使徒と呼ばれるロベール・ガリックへの反論として書かれたものだ。なぜブランシヨがガリックなる人物に対する反論を書くことになったか。その経緯をまず辿っておこう。

## I ガリックによる非順応主義的知識人批判

ロベール・ガリック (Robert Garric; 1896-1967) とは、「エキップ・ソシアル」(Équipes sociales) という庶民教育運動を創設し、集団による作業と相互教育によって青年（とりわけカトリック）と労働者が出会い、知識を共有することを目指していた人物だ。前稿で触れた『ヌーベル・ルヴュ・フランセーズ』誌の「権利要求手帳」に収められた非順応主義者たちの意思表示を読んだガリックは、論考「なぜ私たちは受け入れるのか<sup>3)</sup>」において、青年たちの心情に理解を示しながらも、彼らの拒否の意志と革命への呼びかけを誠めようとする。革命への固執は、現状認識に混乱を招き、安易で、非実効的である、とガリックは断じる。彼の目から見れば、現状にたいする彼らの診断はあまりにも悲観的すぎる。彼らは、この世界があたかも回復の見込みがないほど失墜しており、革命に訴えない限り救いはないかのように触れ込んでいる。革命という絶対に訴えるのは彼らの高潔さを証す

1) 「「1930年の精神」とブランシヨ（一）」、『外国語外国文化研究XV』、関西学院大学法学部、2010年、p. 153-185.

2) Maurice Blanchot, «Le marxisme contre la révolution» in *La Revue française*, no. 4, numéro spécial sur «La jeunesse française», 25 avril 1933, p. 506-517, reproduit in *Gramma*, no. 5, Lire Blanchot, 1976, p. 53-61.

3) Robert Garric, «Pourquoi nous acceptons» in *Revue des jeunes*, 15 février 1933, p. 159-173. この貴重な資料はブランシヨ研究者の安原伸一朗氏に見せていただいた。

ものの、難局を徐々に改革していく選択肢を頭から否定して、革命という極端に拘るのなら、それはかえって安易な逃げ道となる。もちろん彼らはこの世界を単に拒否する革命に訴えてはならず、建設すべき世界の素描も見られる。しかし、それは単なる観念であり、革命後の世界について建設的な具体性に欠ける。ガリックは次のように批判する。

〈革命〉を口にする者たちの大部分はそれが建設的であるように望んでおり、それが彼らの主張の特徴でさえあるのを私はよく知っている。しかし、だから彼らに許して欲しいのだが、彼らの計画、彼らの見取り図には、新しい世界について十分に鮮明な輪郭が私には見えない。アイデアは諸々見られるが、物事にたいする手がかりは、手がかりと一体となっているという感覚は、既にあるのか。物事にたいするアイデアはあるが、既に知り、所有している物事にたいしてのものではなく、現実の臭いも味もしない。<sup>4)</sup>

このように青年たちの革命論を批判するガリックは、そもそもフランスでは革命はもはや可能ではなく、必要でもないと考えている。フランスは既に幾多の経験を経て「十分に堅牢で恒常的な容貌<sup>5)</sup>」を備えており、変革しようとする力には、必ずそれに対抗する力が現れ、急激な治療を受けつけず、斬新的な改革だけが可能である、というわけだ。そこでガリックとしては、世界を変えるためには、体制を一気に打倒する革命に訴えるのではなく、現状をまずあるがままに受け入れ、それに実際に働きかけうるように、日々課せられる社会と他人への奉仕を通じて、世界のあるがままの姿を知らねばならないと諭す。

だから私たちは、恐ろしいほど結ばれ、変化を受け入れぬ世界にあって、奉仕することを受け入れる。世界と他者たちへの奉仕に本質的に捧げられると私たちには見える何かを、私たちの生によってなせるように奉仕することを。<sup>6)</sup>

物事はそれらが存在しているとおりのものであり、私たちがそうあって欲しいと望むようなものではない。それらに働きかける唯一の機会は、それらがあるがままに受け入れること、まさにそれらに働きかけるために、それらを知ることだ。諸々の事実は私たちの主人、苛酷な主人、為になる主人である。それらは私たちの夢と観念に、きわめて幸いなことに抵抗する。それらは私たちを管理するもの、私たちの判事である。<sup>7)</sup>

---

4) *Ibid.*, p. 163.

5) *Ibid.*, p. 166.

6) *Ibid.*.

7) *Ibid.*, p. 167.

青年たちが叫んでいる革命は頭のなかで拵えられただけのもので、物事に働きかける手がかりを持たないという批判と、現状の物事のありかたに実効的に働きかけるためには、それをまず受け入れよという提案は説得力がある。批判を向けられたグループのひとつとして、「青年右派」は自分たちの立場を擁護するのを感じたのだろう。その役割をブランシヨは『ルヴュ・フランセーズ』誌の「フランスの青年」特集号で背負うことになる。この特集号は、非順応主義的グループが一堂に会した集会で「新秩序」グループのダニエル＝ロプスが行った基調報告を巻頭に再録し、同グループのアロンとダンデュエの「マルクス主義と革命」、「青年右派」グループからは、モーニエの「貴族主義的革命」などを掲載している。非順応主義的青年たちが共有する「1930年の精神」を証すことになるこの重要な特集号で、ブランシヨはいかなる議論を展開するのか。

## II ブランシヨの反論

「革命に抗うマルクス主義」において、ブランシヨはまず、非順応主義的知識人たちによる革命の問題点を、ガリックの観点に立って、しかも彼よりももっと辛辣に呈示しようとする。以下に挙げるのは、ガリックの論考では「言明されてはいないが、しっかり想定されている」とブランシヨが見なす、革命の問題点である。

革命は物事に反している。というのも、それは物事に逆らうのだから。

革命はあらゆる行動に対立する。というのも、それは物事のある種の状態を排斥することを目標にするが、「物事に働きかけることができるのは、もっぱらそれらがあるがままに受け入れることによってだけ」なのだから。

革命は生に反している。生は妥協であり、革命は本質的にひとつの絶対の措定なのだから。

したがって、それは精神が抱くひとつの観点である。それゆえに、それは行動することがあまりできない知識人たちの憧れでもあり、現実を調整することができず、力業によってそれを矯正するほうが容易だと思ふ観念論者の夢である。

最後に、これらすべての理由により——また、フランスは自分たちの実験を終え、新たな実験は今後しないという補完的な理由により（それは、フリードリッヒ・ゾーブルクが既に言っていたことだ）——、革命は不可能である。<sup>8)</sup>

ブランシヨはこれらの批判の妥当性のある程度認めたとうえで、自分たちが目指す精神革命の意義を主張しようとする。ブランシヨの反論の仕方を、別の行論から確認しておこ

8) Blanchot, «Le marxisme contre la révolution» in *Gramma*, op. cit., p. 54.

う<sup>9)</sup>。まず「革命は物事に反している」という考え方を受け入れながら、「革命は物事の傾向そのものから排除されており」、革命で必要となるのは「異質の介入」、「根拠のない創造」、「ある種の歴史的習慣の突然の根絶」であり、革命は「他のもの全てから見れば、でっちあげられるのだ」と一旦は述べる。しかし、「熟す前に摘み取られ、熟慮に満ちた自由裁量に常に促成される果実として、革命が華々しく表現するのは、人間が自分自身の一部を自分から奪う素質であり、断絶の機会や自由の萌芽にかんして、事実と習慣の厳密な連鎖が閉じ込めているもの全てを突然展開する能力である」と切り返す。「事実と習慣の厳密な連鎖」は、たしかにガリックが言うように、「恐ろしいほど結ばれ、変化を受けつけぬ世界」を作り上げており、定着した物事の変えるには、物事に働きかけることができるように、それらがあるがままに受け入れて、まず知る必要があると考える人々が多いことも、ブランシヨは充分に承知している。そのような人々にとって、物事の連鎖を突然断絶させ、自由を噴出させようとする革命が、いかに「観念論者の夢」と見なされるかも分かっている。「成し遂げられたにしても、なおも革命は遂行されるべきではなかったかのように、あるいは、出来事の流が弛緩した瞬間に完遂されたかのように見える。歴史はそれなしで済ませることができたであろうに、しかるべき場所でいくつかの改革をしておけば、と私たちは思い続けている。だから革命家は滑稽な知識人とどまり続けた。」しかし、いかに不可能なものと見なされていても、革命はいつの日かその必要性を証すことになる」とブランシヨは反論する。「充分長い時が経ち、革命の持続の産物が現れ、当初の小さな発明が完全に展開して初めて、革命はその必要性をあらわし、歴史に対して回顧的に、何ものによっても革命を取ってかえることはできない、それを無用のものとするなどできないと言い始める」。

このように、ブランシヨがガリックの批判を受け入れながら力説しようとするのは、いかに革命が世界にたいして疎遠なものであり、打倒すべき世界を構成する事物の連鎖に働きかける「手がかり」を持ちにくいにしても、不可能ではないということ、現状において必要不可欠には見えないにしても、事後的にその必要性は証されるということだ。ただブランシヨがそのように力説しようとも、自分たちが唱える精神革命の理念は、現実の世界にどのように働きかけるのかという問題は残る。

### Ⅲ 革命理論の適用点

ところで、精神革命の理念は実際に働きかける「適用点」に欠けるという批判は、ガリックからだけでなく、マルクス主義者からも向けられていることをブランシヨは知っていた。

9) *Ibid.*, p. 57, 第二段落。

彼〔ガリック〕にとっては、これまで理論的な拒否しかできておらず、人民とまったく接触していないこれらの若き精神を信じることは難しいようだ。物事から隔てられ、適用点を持つことのできぬ企て——というのも、それは革命的諸大衆に基づいていないから（そのようにポール・ニザンもマルクス主義の名の下に指摘していた）——を夢見つつ、彼らは批評の作業、実験室の作業に満足し、観念を解体し、体系を作りあげることしかしない。<sup>10)</sup>

ブランシヨが言及しているニザンの指摘は、くだんの「権利要求手帳」に発表された論考に見える。

しかし、知識人たちが拵えるこれらすべての革命と、〈革命〉は異なる。彼らは変革のすべての力を探し求めているが、それらが存在していないところには見出すことはなかろう。〈資本主義〉はそれを完成させることになる力を自ら生みだした。革命の論争と闘争は〈資本主義〉と〈精神〉の間に位置づけられてはいない——そうではなくて、〈資本主義〉と〈プロレタリアート〉の間に位置づけられている。革命的階級に基礎をおいていない企てはすべて、適用点を備えていない。〈革命〉の真の動力から遠ざけられ、それらの企ては意志と実践、夢想と行動を隔てる深淵を渡り越えることはなかろう。行為をなすのは、意図と手の結合である。<sup>11)</sup>

ニザンのようなマルクス主義者にとって、革命の理念が適用される箇所はプロレタリアートにしかない。というのも、プロレタリアートは資本主義が現に産み出した「力」であり、この「力」によって資本主義社会は完成する、すなわち共産主義社会への移行が実現するのであり、資本主義社会の必然的帰結として唯一可能な〈革命〉の「真の動力」となるのは、プロレタリアート以外にはないと考えられているからだ。このような〈革命〉の理論は現にソヴィエトでいくらか実現されている限りにおいて、たしかに説得力があり、精神革命を唱える者たちにとって、理論の「適用点」の問題は重くのしかかっていたに違いない。事実、前稿で見たように、「新秩序」グループのルージユモンは、「適用点」を、あらゆる人間が見出すはずの「人格」に求めようとしていた<sup>12)</sup>。

ブランシヨの場合はどうか。ブランシヨは、マルクス主義革命は適用点を持つという論理を逆手にとって、マルクス主義を批判しようとする。マルクス主義革命の理論が適用点を持つと主張できるのは、ニザンも強調しているように、目指す革命が資本主義社会の展

10) *Ibid.*, p. 56.

11) Paul Nizan, «Les conséquences du refus» in *La Nouvelle Revue française, Cahier de revendications*, 1er décembre 1932, p. 808-809.

12) Denis de Rougemont, «A prendre ou à tuer» in *ibid.*, p. 844. 『「1930年の精神」とブランシヨ（一）』、『外国語外国文化研究XV』, p. 167.

開における必然的な帰結と考えられているからだ。資本主義社会、革命、共産主義社会は、歴史のなかで必然的に継起する。それゆえプロレタリア革命は実現可能性が高いとマルクス主義者からは見なされるのだが、ブランショは、この必然的継起の論理ゆえに、マルクス主義においては、革命とその核心たる拒否に低い価値しか認められていないと批判する。

思い出させる必要はないのだが、マルクスに従えば、また、経験上否認されてはいるものの、レーニンやトロツキーに従えば、どれだけ革命は、資本主義世界がその進展の頂点にいたると徴を変え、社会主義世界になるのを助ける、無意味なちょっとした後押しにすぎないことか。革命は、それが反駁すべきすべての事が産み出す運動から厳密に演繹される。資本主義経済の実現を可能にする長期にわたる受諾と同意の行為の連続に、資本主義経済を転覆させるはずの拒否という最後の行為が、ほとんど機能的な必然性によって依存している。<sup>13)</sup>

このような「機能的な必然性」は革命を「ちょっとした後押し」に位置づけるばかりでなく、もっと深刻な事態を革命後に生じさせる、とブランショは考える。共産主義社会は資本主義社会の必然的展開であるゆえに、資本主義社会にはびこる病、すなわち物質主義的隷従が共産主義社会に引き継がれるとブランショは言うのだ。

資本主義社会に対する反抗——それは、資本主義から自らの生産力を借り受け、資本主義に極端な形を与えるにいたる。産業文明の要求にこのうえなく完璧な順応を保証するのを最終目的とする蜂起だ。どんな拒否も思い描けない社会において、このうえなく辛い服従へと導く拒否だ。これが社会主義的革命であり、それは非人間的な教義によって疲弊させられ、経験によって否認され、それを成し遂げた当の人々から反駁され、最後には、それを必然的な進展の終点に単純化する歴史的唯物論と、それを隷従に変える経済的唯物論の間で締めつけられている。<sup>14)</sup>

このように論を進めるブランショにとって、実効性の観点からみた「適用点」はもはや問題ではない。問題となるのは、資本主義社会も共産主義社会も従う産業文明の要求といかに決別するかであり、歴史的唯物論によって想定される必然性を絶つために、いかなる理想的革命を構想するかである。

13) Blanchot, «Le marxisme contre la révolution» in *Gramma*, no. 5, p. 58.

14) *Ibid.*, p. 59.



#### IV 精神革命と拒否

それでは、革命はいかなるものであるべきなのか。ブランシヨは革命の構想の中心に拒否をおく。

拒否は、ほとんど必然的に暴力へといたるが（それは自明のことであり、この世のしかじかの組織を拒否する手段は、それを軽蔑することではなく、それを倒すことだ）、それは革命のなかのこのうえなく純粹で、このうえなく脅かされている部分を表現する。存在全体を対立へともたらず何らかの深い憤りから生まれたこの動きは、自らの法がいかなるものか、自らの外見上の無秩序にいったい打ち勝つのかどうかを、それ自体では示さない。その起源から生命と最初の成功の意識を保証しつつ、人間をその習慣的思考の小さな死から脱出させながら、この動きは人間を真の死のなかに、完全に彼の外に投げ込む準備もすっかり整えている。一見したところそれは、人々を威嚇するように偶像を偏愛して、ありとあらゆる神々にまさに一様に奉仕することができる。しかし、そうした不偏不党は偽りのものだ。拒否はいかなる条件にも従属しない、自分自身を断じて否認しないという条件を除いて。<sup>15)</sup>

ここでブランシヨが、「拒否は、ほとんど必然的に暴力へといたるが（それは自明のことであり、この世のしかじかの組織を拒否する手段は、それを軽蔑することではなく、それを倒すことだ）」と始めながらも、拒否すべき具体的な組織や、組織を倒すための具体的な手段について展開していくのではなく、拒否とはいかなるものであるかを考察しようとしていくことに注目しよう。革命によっていかなる組織を打倒するか、革命をいかに効率的な手段によって成功させるかよりも、「革命のなかのこのうえなく純粹で、このうえなく脅かされている部分」だと自らが考える「拒否」を主題とすることによって、ブランシヨは革命の中心に精神革命を、精神革命の中心に拒否する精神を据えようとしているのである。それではブランシヨは、拒否する精神はいかなるものであるべきと考えているのか。「いかなる条件にも従属しない」拒否、「自分自身を断じて否認しない」拒否とは、拒否の精神を貫徹することであろうが、何をどこまで拒否すればよいとブランシヨは考えているのか。資本主義と共産主義に共通する物質主義を拒否すればいいのか。物質的懸念から万人を救済するという神話に騙される精神を拒否すればいいのか。精神のうちに革命を起こすには、様々な態度をとりうる精神を、何らかの精神的原理のほうへ向け変える必要がある。しかし当時のブランシヨは、精神のありかたを変えるための核心になるような精神的原理を明確に捉えていたのだろうか。たしかにブランシヨは精神の核心となるようなものに言及してはいる。

15) *Ibid.*

拒否はあらゆる真の否定、あらゆる不在、あらゆる「無い」に全く無縁である。対立する行為、そしてそれを表現する破壊する行為はまた、その力が最高点に達したところで、何らかの絶望的な肯定を表現する。同意に根ざしたあらゆる否定、承諾による強制を払いのけ、自分を廃絶するものと自分の一部すら拒絶しながら、反抗的精神は頑迷に、こうした敗退とこうした死のただなかで、自分に固有で自分を表現する何かを探し求める。それは驚くべき能力を背負ったものとして自らを発見し、理解する。この能力に照らしてみれば、自分を苦しめる世界など些細なものだ。反抗的精神は最後まで抵抗して、自分を目覚めさせる暗く強力な現前に出会う。それは自己のうえに依拠し、自分自身と接触する。それは、剥き出しの意識とではなく、ある具体的な調和、一点に還元された最も現実的な世界と接触しているようなものだ。今や反抗的精神は自分を守ってくれるはずのものと、自分が守らねばならないものとを一度に捉まえておく。その拒否はその人格ではない一切のものをおのれから削ぎ落とし、おのれをひとつの人格的実存として示す。そうした実存の完成こそが拒否自体の最終目標であり、支えなのである。<sup>16)</sup>

このようにブランショは、精神革命を唱える者たちの鍵語である「人格」によって、拒否の目標を説明しようとしている。「革命に抗うマルクス主義」だけを読むならば、ブランショもまた、ほかの精神革命論者と同様に、資本主義と共産主義に共通する物質主義を打破する精神的な原理として「人格」に訴え、この概念を中心にして理想的な精神革命を構想しているように見える。しかし注目すべきことには、反抗的精神が自らの固有性を徹底的に追い求めていくと、「その拒否がその人格ではない一切のものをおのれから削ぎ落とし、おのれをひとつの人格的実存として示す」、「そうした実存の完成こそが拒否自体の最終目標」とまで述べるブランショが、肝心の「人格的実存」の内実にかんして、一切付け加えていない。それに対して、拒否の精神の徹底にかんしては、異様なまでに執拗に記述している。このくだりを読む限りでは、拒否の最終的目標とされる「人格的実存」には、そこに辿りつくために貫徹される純粋な拒否の姿勢以外の何の特徴も読み取ることができない。はたしてブランショは、「人格的実存」について、拒否の姿勢以外の何らかの考え方を当時持っていたのだろうか。

## V 非順応主義的知識人たちによる「人格」

「1930年の精神」を共有するほかの非順応主義的知識人たちは、ブランショと同じように体制を拒否する意志を示すと同時に、精神革命によって到達すべき人間について、その理念を示しつつあった。「人格」 *personne* についての理論を大きく展開していくことにな

16) *Ibid.*, p. 60.



るムーニエと「エスプリ」グループは言うまでもなく、「新秩序」グループにしても、「青年右派」グループにしても、精神的価値の復興を期して、「人格性」*personnalité*あるいは「人間」の概念に、何らかの積極的内実を付与しようとしていたのである。

彼らは一致して、一方では自由主義的個人主義を、他方では共産主義的集団主義を遠ざけ、人間の概念を具体的なものに則して練り上げようとする。彼らの批判は、フランス革命直後からジョゼフ・ド・メーストルなどの反革命的思想家が糾弾してきた、人権宣言でその権利が唱われる人間の抽象性だけに向けられるのではない。抽象化した人間の概念が、民主主義と資本主義の進展とともに、受肉しつつあるのを彼らは批判しようとする。例えば、ブランシヨが属する「青年右派」グループのムーニエは、人権宣言における人間の概念が「非現実的」であったにもかかわらず、資本主義社会の進展によって、画一的な労働をこなす人間として現実に存在するようになったと考える。「一七八九年の画一的で非現実的な市民は、資本主義的業務をこなす役人の最初の形象である。それは案出された諸々の枠によって世界からあいかわらず切り離されており、それによって約束事の実存と、個性を持たぬ [anonyme] 凡庸さを身につけている。<sup>17)</sup>」「エスプリ」グループのムーニエもまた同じような言葉遣いで、人権宣言の「人間」が「法的抽象」であったにもかかわらず、そのような「非存在」に資本主義が金銭で受肉させたと批判する。「個人主義は人格の代わりに、留金も、生地も、縁取りも、詩性もなく、交換可能で、最初に到来した力に引き渡される、法的抽象を据えた。資本主義がこの非存在に、金銭というその単調な尺度、出来合いの感情、出来合いの理念、出来合いの新聞、出来合いの教育、軍隊のような法律偏重主義を持って現れ、古めかしい理念の仮面の下で、無政府状態を最悪の暴政に、生彩を欠く抵抗力のない魂たちのマグマを溶接する、個々の名の見分けのつかぬ [anonyme] 暴政にまで推し進めた<sup>18)</sup>」。「新秩序」グループもまた、「自由主義的な個人」とは、「算術の単位」にまで抽象化された人間であるにもかかわらず、そのうえに民主主義体制が、砂上の楼閣のように、現に築かれているのを批判する。「普通選挙の理論家たちが創造したような自由主義的な個人を、今日は全ての人々が、何か非常に単純なもの、明らかなこと、一種のありふれた考え方だと思っている。実際それは現今のすべての誤解が共有する論拠なのだ。／算術の単位に還元された、この絆の欠けた人間をどこで見たことがあるのか。彼はどのように存在しているのだろうか。しかしこの抽象的な人間のうえに民主主義の機構がまるごと建立されている。そして最初の教義上の間違いが、機構のすべての階層に再び見出される。そのおかげで機構は崩壊することになろう。<sup>19)</sup>」一九三〇年初頭に生きる彼らにとって、議会制民主主義において代表者を選ぶ「個人」、テイラー・

17) Thierry Maulnier, *La crise est dans l'homme*, Librairie de La Revue française, Alexis Redier, 1932, p. 223.

18) Emmanuel Mounier, *Révolution personaliste et communautaire* (1935), in *Œuvres* Tome I, seuil 1961, p. 179. 当該箇所は1934年11月に書かれている。

19) «Position d'attaque pour l'ordre nouveau» in *La Revue des vivants*, décembre 1933, reproduit in Jean-Louis Loubet del Bayle, *Les non-conformistes des années 30—Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, seuil, 1969, p. 445.

システムやフォード・システムに典型的な機械的労働を強いられる「個人」は、抽象的な「算術の単位」が、現に受肉した姿なのである。抽象化した個々人は砂粒のようにばらばらになったのだが、民主主義と資本主義の進展によって産み出された体制の歯車となることで、人間にふさわしい絆を欠いたまま結びつき、そのようにして現実存在している。要するに、個人主義が唱道する「個人」の現実の姿とは、個々の人格が失われ、「個々の名の見分けのつかぬ」(anonyme) 大衆のなかに埋没する人間だと考えられており、そのような非人格的な存在を現に産み出した個人主義という理念が批判されているのである。

擡頭しつつあった集団主義がさらに状況を悪化させると見なされる。集団主義によって個々人は画一的な目標に向かわされ、ますます人格を失うと考えられている。例えばモーニエは、ブランショの「革命に抗うマルクス主義」が掲載された『ルヴュ・フランセーズ』誌の同号で、次のように批判する。「社会主義的都市国家の神話、ファシスト的帝国の神話、ゲルマン民族性の神話として、ヨーロッパの人々のこのうえなく活力に満ちた行動と絶対的な献身に提示される諸目標は、要するに集団的な生の組織に存する。人間に提示されるのはもっぱら、自らの行動の唯一の目標としての、より優れた生の唯一可能な希望としての、社会のある種の形態だけであり、その先には何もないのだ。削ることのできない永遠の価値としての人間の理念は消失する。社会主義と新社会主義の信仰は、俗人むけの信仰である。というのも、それらは暗に群衆のあの評価に基づいており、その評価といえ、人間を共同体での位置と役割によってしか定めないのである。<sup>20)</sup>」モーニエの診断によれば、民主主義と資本主義においてすでに「個人」は、集団での位置と役割によってしか定められておらず、集団的な生を維持するためにすべての時間と努力を傾けるように仕向けられている。人間の繊細さや複雑さを増大させる文明を求めるモーニエの希望に反して、人間は集団への献身の要請によって単純化される傾向にあり、集団的な利害を離れた贅沢な活動は消え去り、俗人たちからなる大衆が既に形成されている。そのような俗人による集団的な生の維持——それが民主主義を根底から支えているとモーニエは考えるのだが——、この目標は、ソヴィエトの共産主義、イタリアのファシズム、ドイツの国家社会主義においてより明確に掲げられており、そのような集団主義的な社会の実現という画一的な目標によって、「個人」はよりいっそう非人格的な大衆に溶け込むように強いられている——そのうえ、モーニエによれば、集団主義的な社会において優れた生の形態が実現されるというのは、「神話」にすぎない。人間の人格をよりいっそう抑圧するものとして集団主義を批判する態度は、「エスプリ」グループにも同様に見られる。このグループは「我々の敵」として「個人主義的物質主義」、「集団主義的物質主義」、「ファシスト的な偽の精神主義」を名指し、後者二つについて次のように批判する。「それ〔集団主義的物質主義〕は社会的な共同体の息を詰まらせ、そしてこの共同体をとおして、大衆の機械的隷従のもとで、人間にふさわしい人格の息を詰まらせる。資本主義の最終段階で少数者のた

20) Thierry Maulnier, «La révolution aristocratique» in *La Revue française*, no. 4, 25 avril 1933, p. 541.

めに実現され、共産主義の最初の示威運動で威嚇的になった集団主義的物質主義は、資本主義と共産主義を、それらの対立点にもかかわらず、同じ形而上学の懷で結びつける。」「それ〔ファシスト的な偽の精神主義〕は、同じ二つの敵を持っているように見えるが、我々と根本的に袂を分かたず。というのも、この主義は人間の真の召命を、互いに結びついた経済的利益の保護にだけ向け変えない時には、人種主義的高揚、国家的情熱、没個性的規律、国家や指導者への信仰といった、劣った精神性の暴政的偶像崇拜へと向け変えるからだ。<sup>21)</sup>」ソヴィエトの集団主義とファシズムやナチズムの集団主義を、資本主義社会に既に萌芽していた集団主義——社会全体での経済的利益の追求——を継承し悪化させるとして批判する態度は、「新秩序」グループにも同様に見られる。例えばアロンとダンデューの革命論には次のような診断が見られる。「もし権力についてのプロレタリアートが、ほかの国家——それが君主政的であれ、ファシスト的であれ、ブルジョア的であれ——と同じように中央集権的で硬直したひとつの国家を形成すれば、その深き悪徳は同じものとなろうし、宿命的に同じ暴政的態度へ辿り着き、その後同じ悪弊に辿り着くことになる。その悪弊とはしかじかの階級の所業ではなく、あらゆる階級に共通する精神的な過誤に由来するものだ。それはすなわち、抽象的な枠組みの名の下に個人を抑圧することにある。<sup>22)</sup>」

このように個人主義と集団主義をともに批判する彼らは、人間のしかるべき人格の内実と、人格同士を有機的に結びつけるような、しかるべき共同体の内実を、それぞれ素描し始めていた。例えば「新秩序」グループは、「人格」を「行為」と定義する。

私たちは人格を、身体的あるいは精神的、物質的あるいは抽象的なひとつの所与としてではなく、ひとつの行為と定義する。／人格とは、第一に自分自身との、次に自然との、最後に社会環境との、創造的な闘争に参加した個人である。この闘争には恒常的な選択が含まれており、したがって、恒常的な危険、言い換えれば、人間の価値そのものを測る恒常的な緊張が含まれている。／緊張、危険、選択、行為、これらが現実の創造的な自由の全てを、したがって、人間の尊厳の全てを構成する要素である。<sup>23)</sup>

社会に生きる人間は——「新秩序」グループを主導するアロンとダンデューによれば——、自らの人格を集団に対置して肯定する欲望と、自らの人格を集団に依拠して強固にする欲望の間、言い換えるなら、革命と保守主義の間で揺れる。これらの欲望は二つとも人間に本質的と見なされているのだが、ひとりの人間が自らの人格を肯定すべく社会に対

21) «Prospectus de présentation d'«Esprit»» (fin 1933), reproduit in *Les non-conformistes des années 30*, op. cit. p. 451.

22) Robert Aron et Arnaud Dandieu, *La révolution nécessaire*, Grasset, 1933, p. 26, cité in *Les non-conformistes des années 30*, p. 286-287. この著作では個人 *individu* の用語も頻繁に用いられているが、人格 *personne* の意味で用いられていることが多い。著者たちは別の箇所「個人」に註をつけ、「自由主義の抽象的な個人に対置して私たちはむしろ「人格」といったほうがよかろう」と述べている。Voir, *ibid.*, p. 30, en note.

23) «Position d'attaque pour l'ordre nouveau» (1933), reproduit in *Les non-conformistes des années 30*, p. 445.

して反抗し、固定化する傾向にある社会環境を変えるような創造的な行為をなすことに、より重要性が認められている。「動物の社会で優勢であり、土台の役目をなすのは、ほぼたいてい、再生産を担う動物であり、つねに、種を保存する配慮であるのだが、人間の社会ではその起源から男らしさであり、個人が背負う危険である。人間の社会の成員たちを結びつけるのは、ほかの全ての社会とは対照的に、何よりも、成員のそれぞれが自分の人格について抱く意識である。この意識はたしかに原始人においてはグループにたいする反抗の、無言の欲望に還元されうる [……]。<sup>24)</sup>」このように、再生産と保存の傾向に対する「創造的な暴力」——それを彼らは「革命」と見なす<sup>25)</sup>——が、人格の核心にあるべきだと考えられている。ただし、彼らは社会に対立する個々人の欲望を重視するとはいえ、社会そのものを批判しているのでは断じてなく、個々人が創造的な自由を発揮し社会を変えようような状況を、理想として求めている。彼らがブルードンに依拠して「無政府主義」を標榜するのは、国家こそ、個々人が創造的な自由によって社会と闘争状態に入るのを阻むように社会の枠組みを固定化していると考えからだ。それゆえ彼らは、個々人と社会がつねに緊張状態にあるようにするために、まず国家の廃絶を唱え、それによって人格の解放を目指す。彼らは具体的な方策として、脱中央集権化と創造的労働を担う労働組合の組織などを提案していくことになる。

「青年右派」グループのモーニエの当時の考え方は——グループの他のメンバーの多くが人格をキリスト教的な意味で考えていたのに対して——、人格を創造的な行為によって定義する「新秩序」グループに近い。モーニエに独特なのは、ドイツ、イタリア、ソヴィエトで労働奉仕の理念が高まるなか、労働に対して「余暇」の重要性を主張する点だ。

人間の理想は労働ではない。その理想は利用されることではないのだから。現代経済の状況において、労働はかつてないほど創造と冒険の機会を与えず、自動性と意識の単純化を要求し、人格性の貧困化によってしか最高の能率には達しない。したがって労働はより単純で、より粗雑で、より機械的で、より従順で、より御しやすい人間のタイプを産み出す傾向にある。このような状況で、労働の英雄主義であるような新たな英雄主義が可能だと思うのはまさに馬鹿げている。もしひとつの英雄主義が探し求めるに値するのなら、それは本能の複雑さ、自然の支配、利害を超絶することによって秀でる英雄主義だ。現状において、真の責務とは、余暇の整備、余暇の神聖化、余暇の英雄主義の創造に存する責務だ。贅沢で利害を超絶した諸価値がこのうえなく貴重な価値なのだ。それらと一緒になければ何も救うことができないし、それらだけが重要である。唯一それらだけが新しい人間主義の基礎になりうる。<sup>26)</sup>

24) *La révolution nécessaire, op. cit.*, p. 8.

25) *Ibid.*, p. 9.

26) Thierry Maulnier, «La révolution aristocratique» in *La Revue française*, no. 4, 25 avril 1933, p. 542-543.



モーニエによれば、労働効率がかつてないほど良くなっているこの時代に、人間はより多くの時間とエネルギーを、生活に必要な労働以外の活動に当てられるはずである。そんな時代に、優れた生の形態が集団的な生のなかにあると信じ込ませ、集団的な生を向上させるために労働の能率をあげるように仕向けられた人間は、「人格性の貧困化」を強いられている。そのようにして、俗人たちからなる大衆の生に価値を求めさせる神秘主義に対して、モーニエは、余暇とそれによって産み出されるはずの高貴な創造的活動に最高の価値を見出させるような「貴族主義的な革命」を提唱するのである。

行為、創造といった主意主義的な特徴から人間の人格性を定義しようとする「新秩序」グループやモーニエに対して、「エスプリ」グループを主導するモーニエは、彼らの英雄主義を批判しながら、「人格」をあらゆる人間が探求できるものとして定義しようとする。

私の人格とは、私のうちでの、現世を越えた召命の現前と統一性である。召命は私自身を無際限に乗り越えるように私に呼びかけ、それを映し出す物質をとおして、私のなかで蠢く諸要素どうしの、常に不完全で常に再開される統一を行う。あらゆる人間の本来の使命は、全世界の共同体における自らの位置と義務を記すこの唯一の数字を徐々に発見し、物質の散乱に抗して、この自己の結集に身を捧げることである。／私の人格は受肉している。したがって、それは自分が置かれている状況において、物質による隷従から決して完全に解放されえない。それ以上に、物質に圧力をかけることによってしか自らを高めることができない。この法則を回避しようと欲するのは、あらかじめ自分に失敗を強いることにひとしい。天使のふりをしようとする者は馬鹿なことをする。問題は、事物のなかで、限定された社会のただ中で、出来事を通して、感性的な個別の生を逃れるのではなく、それを変貌させることだ。／最後に、私の人格は、単独の人格たちに呼びかけ、統合する、上位の共同体に身を捧げることによってだけ見出される。／人格の形成にむけた三つの本質的な鍛錬は、したがって以下のものである。私の召命を探求する瞑想。私の受肉の認識としての社会参加。自己の贈与と他者のなかでの生への手ほどきとしての無一物。人格にこのうちのどれかひとつが欠ければ、それは失墜する。<sup>27)</sup>

「召命」vocation、「受肉」incarnation、「コミュニオン」communionといった言葉遣いから分かるように、人格についてのモーニエの考え方の根底には、キリスト教的な思想がある。とくに、人格は共同体における社会参加、「自己の贈与」——「自己の忘却<sup>28)</sup>」の言い方も見られる——によって見出されるという考え方には、ジャック・マリタンが説いた

27) Emmanuel Mounier, *Révolution personaliste et communautaire*, in *Œuvres Tome I*, p. 178-179. 当該箇所は1934年11月に書かれている。

28) *Ibid.*, p. 182.



トマス主義の影響が見られる。例えばムーニエが読んだ可能性があるマリタンの著作には、個人と人格の区別が明確に打ち出されており<sup>29)</sup>、自己の喪失による自己の発見という考え方も見られる。「私たちが私たちの魂を獲得するのは、もっぱらそれを失うことによってなのだ。私たちが私たちを見出す前に、ある全面的な死が要求される。私たちが十分に剥ぎ取られ、十分に失われ、私たち自身から十分に引き離される時、すべてが、キリストのものである私たちのものとなり、キリスト自身と神自身が私たちの財産となる。<sup>30)</sup>」ただし、ムーニエはあくまでも、このようなキリスト教的な思想は、非キリスト教徒にまで広めうると考えていた。「私たちはしかしながら、人々が人格を見出すのは、ある意味で、もっぱら人格から遠ざかることによって、人格を越える現実の流出をとおして、人格を探ることなくそれに辿りつくことによってなのだということを感じている。このことこそ、信者は、人間は神においてのみ見出されると言うことで——キリスト教徒はキリストの受肉した位格の媒介をとおして、と付け加える——表現する。このことこそ、自己の忘却にいたるまで自分たちの吝嗇を焼き尽くすのに十分な、燃えるような現実を今日求めている多くの非キリスト教徒もまた予感している。<sup>31)</sup>」このようにムーニエは、人格にかんする、神やキリストの名によるキリスト教的な説明の仕方を、自らの説明の仕方と注意深く区別しようとしている。人格は意志によって探しうるのではなく、自己の贈与、喜捨、隣人への愛、自己の忘却によって見出されるものだという考え方は、あらゆる人々によって共有できるものであり、共有されるべきものだともムーニエは考えているのである。

人格にかんしてこのように普遍的な概念を提示しようと努力するムーニエは、他のグループの人格概念の特殊性を激しく批判する。「新秩序」グループのように人格を「行為」で定義すると、「人格をその主意主義的で「閃光のような」行為の特性と瞬間性の虜にしてしまう危険がある<sup>32)</sup>」。「新秩序」グループが提唱する「人格性」は、「人格化の作業が現在において切り取られたもの<sup>33)</sup>」なのである。ムーニエにとって、各人の唯一性——「全世界の共同体における自らの位置と義務を記すこの唯一の数字」——の探求は果てしない。「召命は私自身を無際限に乗り越えるように私に呼びかけ」るからだ。人格を行為によって定義することは、実現される行為という目標によって、人格を物として捉えることにつながり、行為の実現によって人格の探求が終わってしまう恐れがある。人格とはムーニエにとって、「常にその諸々の実現の彼方にある<sup>34)</sup>」。また、人格を行為や創造的活動で特徴づけると、人間の理想を英雄に見出すことにつながる。「新秩序」グループにニーチェ主義と貴族主義を嗅ぎ取るムーニエは、このグループの、「苦しみ、愛し、間違え、どうにかこうにか切り抜ける以外の何も知らない人間にたいして、能力を優先させる傾

29) Jacques Maritain, *Trois Réformateurs*, Plon, 1925, p. 19-39.

30) *Ibid.*, p. 37.

31) Mounier, *Révolution personaliste et communautaire* (1935), in *Œuvres* Tome I, p. 182.

32) *Ibid.*, p. 177, note 6 (p. 890).

33) *Ibid.*, p. 178.

34) *Ibid.*, p. 181.

向<sup>35)</sup>」を批判する。ムーニエは「青年右派」グループにも貴族主義を嗅ぎ取り、「このうえなく高く、このうえなく明晰な者はしばしば、このうえなく賤しい者たち [humbles] である」ことを知るような「民主主義」を対置する<sup>36)</sup>。ムーニエが掲げる「民主主義」はもちろん、「個人主義」をはびこらせている当時の民主主義体制——「無責任と非人格化からなる溶解的体制」——ではなく、「人格の精神的要求と、すべての人々の平等な権利」を肯定する「民主主義」である<sup>37)</sup>。そのような「民主主義」的な主張は、人格についてのキリスト教的な考え方を非キリスト教徒に開く努力と一致している。

## VI 革命と文学

ここに紹介した人格や人格性の概念はすべて、ブランシヨが「革命に抗うマルクス主義」のなかで、「人格的実存」の完成こそが拒否の最終目標と書いたのと同時期か、その直後に見られるものだ。これまで概観してきたことから分かるように、人格や人格性の用語は非順応主義的知識人のあいだで頻繁に用いられていたものの、概念としての厳密な統一性は見られない。それぞれのグループ、またグループ内の各人が、大衆のなかに埋没し人間性を失ってしまう「個人」に対して、人格や人格性の名の下に、擁護すべき人間性を模索していた時期であったと考えられる。そのような時期にあってブランシヨは、「人格的実存」の概念に、拒否を純粋に貫く姿勢以外の内容を充填していない。ブランシヨはその時、ほかの非順応主義者が、行為、創造的活動、自己の贈与といった鍵語を中心に展開していくことになる人格性をいくらか知っており、自らの「人格的実存」の概念にも、いずれかの内容を充填することを考えていたのだろうか。それともブランシヨは、拒否の最終目標が「人格的実存」の完成と言いつつも、その概念を練り上げるよりも、拒否する能力を純粋に保つ精神的態度の追及に関心があったのか。

いずれにしても、その後の兩次大戦間期にブランシヨが「人格的実存」の概念を展開することになるのかどうかを辿ってみる必要がある。日刊紙『ランパール』（「革命に抗うマルクス主義」の直後の1933年4月27日から8月29日）、月刊誌『コンバ』（1936年2月から1937年12月）、週刊紙『ランシュルジェ』（1937年1月13日から10月27日）に、ブランシヨは政治的な主張を述べる記事と論説を大量に書いているが、拒否と革命の必要性は激烈な調子で繰り返し説かれるものの、「人格的実存」にかんしては展開されることがない。すべて紙幅が限られており、持論を十分に展開する余裕がなかったのか。「人格的実存」についての未展開と、拒否についての雄弁を、どのように捉えればいいのか。今後の考察に備え、ここでは補助線を引くだけに留めたい。

35) *Ibid.*, p. 842.

36) *Ibid.*, p. 844.

37) *Ibid.*.

ブランシヨは人格や人格性について、関心を失っていたわけではない。『ランシュルジェ』紙でブランシヨは、ブルムの人民戦線内閣を拒絶するように煽り立てる論説を書く一方で、文芸時評も担当していた。そこでは、人格の探求と見なしうる主題が度々考察されている。ただし問題となるのは、「文学的な」経験の中に現れる「人格」の探求である。例えば次のようなくだりが見える。

完全なる沈黙、自己で満たされた空虚、深淵で限りなく危うい避難所、そこで人間は、根源的な苦悩という感情のなかで、自らを発見し、世界を発見するのだが、そこにおいてこそ、作品の運命は生まれるのだ。おそらくは生と不可分の作品の運命が。ただしその生とは、自らの老廃物をこのうえなく絞り出し、本質的なものに還元され、いやむしろそこへと引き延ばされ、極度の警戒として、まがい物で偶然的なものごとに対する無際限の拒否として思い描かれる生である。<sup>38)</sup>

ここには人格や人格性という用語は用いられていないが<sup>39)</sup>、人間が「自らを発見」する運動が、自分自身を浄化していく「無際限の拒否」とともに記述されている。たしかにこれは、詩人リルケの生と作品について書かれたものであり（興味深いことに、マラルメにも言及されている）、ひとりの作家に固有の「人格」の発見と創作の結びつきについて言われていることだ。しかしながら当時のブランシヨは、作家がおのれの「人格」を発見しながら作品を書くという経験を、作家だけにかかわる個人的な問題として論じているのではない。この時期の文芸時評でのブランシヨの関心は、作家固有の生と作品の探求が、いかに外の世界にかかわるかにあった。例えばリルケを論じる一週間前の時評では、「新秩序」グループのルージュモンが著した『失業中のある知識人の日記』をとりあげ、知識人や作家は民衆との溝をいかに埋めるべきかを問題としている<sup>40)</sup>。すべてが狂ってしまった世界を再び作り直す必要がある今日、自分が追及する真理を、無秩序のなかに生きる民衆から理解されない作家はどうすべきか。孤独のうちに真理を追究するのを止め、民衆のなかに降りていくことを提唱するルージュモンに対して、ブランシヨは次のように結論づける。

各人にとってこのうえなく神秘的で、このうえなく個人的な [personnel] ものは、彼をほかのすべての人々にこのうえなく近づけるものだ。それは、悲劇的な真理の主人

38) «Lettres à un jeune poète, par Rainer-Maria Rilke, Gérard de Nerval, par Albert Béguin» in *L'insurgé*, no. 33, 25 août 1937, p. 4.

39) ただし同時評の別の箇所では、「人格的な豊穡 *abondance personnelle*」、「人格的な督促 *sommation personnelle*」といった言葉遣いが見える。また人格性、人格の用語は、後述のドニ・ド・ルージュモン評や、以下の時評などにも見える。「La paix des profondeurs par Aldous Huxley» in *L'insurgé*, no. 36, 15 septembre 1937, p. 5.

40) «Journal d'un intellectuel en chômage, par Denis de Rougemont» in *L'insurgé*, no. 32, 18 août 1937, p. 4.

である作家に、教養なき人間とのこのうえなく大きな類似を与えるものでもある。作家の言葉は、すべての人々にとって表現できないものとしてあるものを力づよく表現する時、すべての人々に馴染みのあるものに再びなる。<sup>41)</sup>

おそらく当時のブランシヨは、ここに見られる考え方——このうえなく個人的なものが、ほかのすべての人々に近づかせる——をもとにして、リルケやマラルメといった一部の作家たちの、「人格」の探求に結びついた創作を評価しようとしている。作家の「文学的な」探求がいかにか世間に通じるかを考察するブランシヨは、いったい何を問題にしているのか。そもそも『ランシユルジェ』紙の文芸時評は、作家の創作活動を革命的な視点から考察することを目標としていた。連載第一回目のタイトルは「革命から文学へ」である。この論考では、「革命が望まれる時代にあって、革命の概念と文学的な価値の間に認めるべき何らかの類縁性があるのではなかろうかと自問する」必要性が説かれ、ある種の作品からは「真に革命的な力」が発すると言われていた<sup>42)</sup>。どのような作品から革命的な力が発するのか、また、その革命的な力とはいかなるものなのか。これらの問題を検討するには、『ランシユルジェ』紙の文芸時評だけでなく、戦中、戦後の文芸批評も視野に入れる必要がある。創作を通じた作家の孤独と実存の探求について、ブランシヨはリルケやマラルメを中心にしてその後も考察を深めていくことになるからだ。興味深いことに、ブランシヨは、作家が固有の実存の探求の果てに、非人格的＝非人称的な（impersonnel）実存様態を見出してしまう点に注目するようになる。人格性ではなく非人格性＝非人称性を重視するようになって、文学に革命的な力を認めようとした戦前の視点を、ブランシヨは維持し続けているのだろうか。

参考になるのは、第二次世界大戦後のブランシヨが、「革命に抗うマルクス主義」の時期と同じように拒否の姿勢について述べているくだりだ。

私たちが拒否する時、軽蔑することも興奮することもない能う限り匿名の [anonyme] 運動によって拒否する。なぜなら、拒否する力は私たち自身によっても、私たちの名だけにおいても遂げられるわけではなく、話すことができない者たちにまず帰せられる非常に貧困な始まりを出発点として遂げられるからだ。<sup>43)</sup>

このくだりはアルジェリア戦争の混迷のなか、ド・ゴールが政権に復帰した際に書かれたものだ。拒否の対象となる、ド・ゴールを政権につかした体制の分析はここでは措く。注目すべきは、拒否の精神を人格性に結びつける考え方はもはやなく、拒否の担い手に、

41) *Ibid.*

42) «De la révolution à la littérature» in *L'Insurgé*, no. 1, 13 janvier 1937, p. 3.

43) «Le Rufus» in Maurice Blanchot, *Ecrits politiques*, Léo Scheer, 2003, p. 12.

むしろ非人格性＝非人称性や匿名性がはっきりと求められている点だ。なぜ、個々人が自らの名において、拒否するのではいけないのか。拒否の力は、「話すことができない者たちにまず帰せられる非常に貧困な始まり」から発現するから、とされている。ブランシヨはどのような思索を経て、拒否の力を、「話すことができない者たち」、すなわち、ある無能力に関連づけて考えるようになったのか。第二次世界大戦中から書き始められたブランシヨの言語活動についての考察は、話す能力そのものによって生じる暴力の批判に向かっていく。そして、言語活動についての考察は常に、「文学」における言語活動の考察と同時になされていく。非人称的＝非人格的、あるいは匿名のといった形容は、作家が書くという行為のなかで蒙る主体性の崩壊の経験に付与されるものだ。ブランシヨは、「文学」の経験に見出される非人称性＝非人格性から、拒否の力を考えるようになるのである。このような思索の転換はどのようにして起こったのか。転換は、『ランシユルジェ』紙から始まる文芸時評、もっと遡るなら、一九三三年から始まったと言われる創作を経ることによって、すなわち、「文学」の経験によって生じると考えられよう。ただしブランシヨはその間、ほかの非順応主義者たちが人格の概念を展開していくのを見ており、そして、人格に基づいた精神革命の運動が行き詰まっていくのを目の当たりにしている。ブランシヨは精神革命の運動の展開と挫折とともに「文学」を経験するのである。精神的な拒否とともに、テロリズムに訴えるまでに直接的な暴力による拒否をも求めていたブランシヨは<sup>44)</sup>、なぜ「文学」から政治的な拒否を考えるようになるのだろうか。政治の問題が、なぜ「文学」の問題と重なっていくのだろうか。この観点から、ブランシヨにとって「文学」とは何であったのかを再考する必要がある。

---

44) «Terrorisme, méthode de salut public», *Combat*, no. 7, juillet 1936, p. 147, reproduit in *Gramma*, no. 5, 1976, p. 61-63.



## « L'esprit de 1930 » et Blanchot II

Kazuhiko UEDA

Au début des années 1930, un certain nombre de jeunes intellectuels, d'origines idéologiques différentes, se retrouvent devant les mêmes difficultés de l'époque et s'interrogent sur l'avenir de la nation française. Autour des mêmes revues, ils parlent le même langage pour contester l'ordre établi et insister sur la nécessité de la révolution. En se qualifiant volontiers de « non-conformistes » et de « révolutionnaires », ils refusent à la fois le capitalisme et le communisme qui, à leurs yeux, sont des manifestations oppressives d'un même mal—le matérialisme—, et préconisent une révolution spirituelle. C'est dans cette ambiance fiévreuse où un « esprit de 1930 » (Jean Touchard) fermente parmi les jeunes non-conformistes, que Maurice Blanchot saisit la première occasion d'exposer ses opinions politiques. Il collabore aux revues d'un groupe non-conformiste, « Jeune droite », et publie deux articles assez longs: « Le monde sans âme » et « Le marxisme contre révolution ». Ces écrits politiques montrent bien qu'il partageait « l'esprit de 1930 »; dans « Le monde sans âme », il regrette la décadence de l'esprit qui a entraîné bien des périls et attaque âprement le communisme soviétique qui prolonge le mal du capitalisme; dans « Le marxisme contre révolution », il critique avec acharnement la révolution marxiste et réclame une révolution spirituelle. Mais, tandis que les autres non-conformistes s'efforcent à cette époque d'élaborer un concept de « personne » qui puisse orienter la révolution spirituelle, Blanchot ne donne aucun contenu à ce concept, tout en affirmant que l'accomplissement d'« une existence personnelle » est l'objet dernier de la révolution spirituelle. Curieusement, il détaille par contre l'esprit rebelle comme si un refus pur et total devait constituer le noyau de la « personne ». Qu'attendait-il au fond de cette révolution spirituelle?

Nous essayons, d'une part, de lire sa pensée de la révolution dans le contexte des années 30. L'exploration des théories élaborées par Thierry Maulnier, Emmanuel Mounier, Robert Aron et Arnaud Dandieu montrera la particularité de Blanchot. D'autre part, nous considérons aussi son parcours ultérieur. Il ne cessera de réfléchir sur la manière de refuser jusqu'à trouver un pouvoir original dans le refus *anonyme* et *impersonnel*. Que se passera-t-il? Son intérêt pour la littérature surgira dans une perspective révolutionnaire. Et c'est la littérature qui l'inclinera à la recherche d'une force impersonnelle. C'est en tenant compte de ce parcours ultérieur que nous considérons ses écrits politiques des années 30 pour examiner prochainement comment s'articulent sa politique et sa littérature.