

ブランショとヴェイユ

——非人格＝非人称性からのポリティック——¹⁾

上 田 和 彦

0. はじめに

モーリス・ブランショは1957年の夏、『ヌーヴェル・ヌーヴェル・ルヴェ・フランセーズ』誌に「シモーヌ・ヴェイユと確信」、「シモーヌ・ヴェイユの経験」の題でヴェイユ論を連載し、最終的には単行本『終わりなき対話』の第二部「限界-経験」に、「肯定＝断言（願望、不幸）」の題のもとに収めた²⁾。

『終わりなき対話』のヴェイユの章は、ルシアン・ゴルドマンの『隠れたる神』について書かれた章と、「破壊できないもの」の題を持つ、ユダイズムならびにロベール・アンテルムの『人類』について書かれた章に挟まれている。この章立ては示唆的である。というのも、ブランショがどのような探求の方向でヴェイユを読もうとしているかを推測するにあたって、ひとつの手がかりを与えてくれるからだ。パスカルの思考の核心に、隠れたる〈神〉の現前というパラドックスを見るゴルドマン。収容所のなかで窮極の不幸にまで削られた人間

1) この論考は、別冊水声通信『シモーヌ・ヴェイユ』（2017年、水声社）に寄稿した翻訳「シモーヌ・ヴェイユと確信（抄）」に付した解題と、2018年6月3日に開催された日本フランス語フランス文学会春季大会でのワークショップ「〈聖なるもの〉の〈ポリティック〉—シモーヌ・ヴェイユから出発して」での報告をもとにしている。

2) Maurice Blanchot, « L'affirmation (le désir, le malheur) » in *L'Entretien infini*, Gallimard, 1969, p. 153-179.

の体験を綴り、いかなる水準で人間の類的共同性を再考すべきかと問いかけるアンテルム。〈神〉が身を隠すということ、そして、そのように身を隠したものととして〈神〉が、ある人々には「現れる」という事態を徹底的に思考していった場合、人間と〈神〉とのかかわりをどのように考えればいいのか。人間の不幸とは、〈神〉が身を隠すことの結果なのか。それとも、〈神〉とはなんのかかわりもなく生じるのか。〈神〉は身を隠すから、無のようにして現れるのか。それとも、〈神〉なるものはそもそも存在しないから、無そのものが人間に現れているのか。いずれにせよ、人間は無という—あるいは、無のような—否定的なものに晒されて、悲惨になることがありえる。

ブランショ自身は、バタイユのいう「無神論的な神秘主義者」として自らも位置づけ、否定的なものを凝視しながらも、それを存在へ移し変えるということをしてしない思考を徹底していくように思える³⁾。そのブランショはいったい、ヴェイユのいかなる思索に惹きつけられたのか。ブランショが問うのは、ヴェイユの確信についてである。絶対的な〈善〉、そしてヴェイユにとっては絶対的な〈善〉にはかならない〈神〉についての確信。それについてなにも知ることができず、ただ名だけが与えられているものについての確信。それがこの世に存在するかどうかの問題とならないような—存在という範疇が適さないような—、なにものかについての確信。もっぱら彼女の願望のなかで、その名だけが与えられるもの、しかしながら、その名の誘因力には抗うことのできないものについての確信。このような確信について、ブランショは執拗に検討していく。

I. ヴェイユを読むブランショ

ブランショが考察する方向は、次の引用の最後に読み取ることができよう。

まず、私たちが手にしていたのは、もっぱら〈善〉の観念であり、その次に〈善〉

3) *L'Entretien infini*, op.cit., p. 151, note 1.

の名を、その次に〈神〉の名を手にした（「〈神〉の名は善である、それはひとつの確信であり、ひとつの定義である。⁴⁾」）。はじめの確信から（〈善〉がたんに観念としての確信であるときから）、私たちが、すでに危険なやり方で、滑るように動いてしまったのを私たちは感じるのではないか。というのも、まったく異なる確信へと私たちはいたっているのだから。そしてこれ以降は、〈神〉の名を曖昧に用いることによって私たちが意のままにすることのできる断言の豊かさすべてでもって、〈神〉にかんする伝統的な思考の大部分を取り戻したことになる、〈神〉を現実のものとして、現前するから、実在するからという理由でもって現実のものとして思考する準備を整えたことになるのだから。もし滑るような動きがあったのなら、それはいかにして正当化されるのか。⁵⁾

このくだりの後、ブランショはまず、名だけしか与えられていない〈神〉に、その名を「曖昧に用いることによって私たちが意のままにすることのできる断言」を結びつけ、〈神〉にかんする伝統的な思考の大部分を取り戻してしまうというようなことが、ヴェイユの思考のなかで起こっているのかどうかを調べようとする。

ヴェイユが書き残した手記にはたしかに、相矛盾するような断言があふれている。しかしそれは、厳密な要請に従った結果だとブランショは考える。その要請とは、その名だけが与えられている〈神〉を、思考はあくまでも純粋に思考しなければならないという要請である。しかし、「なんの表象も伴わせることなく口にする⁶⁾」ときにだけ、その効力を発する〈神〉という名を純粋に思考するとき、思考はいったいなにを思考しているのか。思考は、思考すること

4) Simone Weil, *La connaissance surnaturelle*, Gallimard, 1950, p. 109；ヴェイユ『カイエ 4』みすず書房、1992年、162頁。ブランショは原文そのままの形では引用していない。引用箇所については今後も参考までに翻訳の頁数を挙げておくが、本論考の構成上、訳文を変更している場合がある。

5) Blanchot, *L'Entretien infini*, *op.cit.*, p. 159-160；ブランショ「断言（欲望、不幸）」『終わりなき対話Ⅱ』筑摩書房、2017年、59-60頁。

6) Weil, *La connaissance surnaturelle*, *op.cit.*, p. 263；『カイエ 4』前掲書、463頁。

のできないものを思考しているのではないか。ブランショがヴェイユにおいて重視するのは、〈神〉を確信する経験ではなく、〈神〉への確信に導かれた思考が、まさに思考できないものを思考する地点にいたる経験であり、そして、そのような不可能性を被る経験における格闘である。

ヴェイユの思索を丹念に検討した後、ブランショは結局、ヴェイユの経験の一部を、私たちがみな—信者であろうとなかろうと—被ることがある経験とみなす。

次のようなことがありえる（私たちはそうしたことを絶えず経験していると私には思える）。思考は自分自身を表現するうえで、遠くへ向かえば向かうほど、思考はよりいっそう、自分のなかのどこかに、ひとつの留保を、あるひとつの場所のようなものを、維持しておかねばならないということが。なにも住んでいない、住み着くことのできない、一種の非思考のようなもの、思考されるがままにはならないような思考のようなものを維持しておかねばならない、ということがありえる。[……] しかし、それが正しいかどうかは別として、思考のこの種の盲点、思考のこの不可能性——それがこの留保において、思考が自分自身に対してとる在り方——は、あらゆる物事、あらゆる言葉、あらゆる行動において、ある微々たる様で現前するだけでなく、その微々たる現前を通して、つねにより多くの場所を占め、経験すべてに広がり、徐々にそれを丸ごと変質させることができるように私たちにみえる。奇妙な、危険に満ちた状況だ。その状況に対して、私たちは反抗したい気になる。[……] この空虚な部分を空虚のままにしておくかわりに、人々はそれを名付け、そしてすべてのことを言うために、見出すことができるもののなかでもっとも強力で、もっとも威厳があり、もっとも不透明な名によってこの部分を覆い隠しながら埋めてしまう。

この名が、シモーヌ・ヴェイユにとってはなんであるかを、私たちは知っている
[後略]。⁷⁾

7) Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p. 173-174; 『終わりになき対話Ⅱ』前掲書、74-75頁。

ブランショはこのように、思考が思考できないものを思考するという事態が、思考だけでなく、あらゆる言葉と行動に影響をおよぼし、人間の実存をまろごと危険に晒してしまうような状況のなかでヴェイユが生きていたと考える。そして、そのような状況に抗うためにヴェイユは、思考が思考できない空虚を〈神〉の名で埋めてしまった、と言う。

ただし即座にブランショは付け加える。ヴェイユは、思考の空虚を〈神〉の名で埋めてしまったが、空虚をそのまま維持しようとした、と。そしてそこに、ヴェイユ独特の格闘を見ようとする。すなわち、空虚に〈神〉の名を結びつけるだけでなく、その名を曖昧に用いることで、神学や神秘主義の教えによって、空虚を完全に埋め尽くしてしまう人々とは異なる経験をヴェイユは被っていたと言いたいのだ。

しかし空虚は残らねばならない。名によって塞がれたことに惑わされて、もはや名だけしか見ないなら、注釈者は誤りをおかし、ほとんど歪曲してしまうだろう。シモーヌ・ヴェイユの思考にたいするあらゆる関心と、彼女にたいして人々が感じざるをえない友愛は、彼女がこの空虚を保存した純粋な力から由来するのである。その力によって、彼女は、空虚を維持している、二つのかたちでそれを維持しようとして試みている。⁸⁾

ここで触れられている「二つのかたち」とは、不幸と注意のことである。不幸にしても、注意にしても、晩年のヴェイユは、〈神〉の愛に結びつけて思考していた。にもかかわらずブランショは、ヴェイユの不幸と注意についての思考に、空虚を保存する力を見出そうとするのである。あきらかにブランショは、ヴェイユをキリスト教神学の伝統、あるいはその余白のなかに取りこもうとする注釈者たちを批判しながら、ヴェイユの思考を別の方向に開こうとしている。ブランショは、思考が思考できないものを思考するさいに穿たれる空虚を〈神〉の名で埋めることなく、空虚のまま被り続ける経験へ、ヴェイユの思

8) *Ibid.*, p. 174 ; 75頁。

考を開こうとしているのではなかろうか。ヴェイユの〈神〉についての確信を、人間が空虚に晒されているということへの確信として読みかえ、続く章で考察されるアンテルムの思想に従って、人間存在の類的共同性を再考するように促しているのではなかろうか。

本稿ではこの仮説を裏付けながら、さらに、ブランショが、いかなるポリティックへとヴェイユの思考を開こうとしているのかを検討する。そしてそのようなポリティックは、ヴェイユ自身の思考と行動とどれぐらい合致するのかを検討する。

Ⅱ. 不幸

まずブランショのヴェイユ論のなかにある、不幸についてのくだりを見ておこう。

不幸は私たちに時間を失わさせ、世界を失わさせる。不幸な者はあらゆる階級の下に落ちる。彼は悲壮でもなければ哀れでもない。彼は滑稽で、嫌悪や軽蔑を抱かせる。彼は他の者たちにとっておぞましさであり、自分自身にとってもそうである。不幸は名のないもの *anonyme*、非人格 = 非人称的 *impersonnel*、無差別 *indifférent* である。それは疎遠なものとなった生であり、接近できないものとなった死である。それは、終わりなく存在することとしての、存在することのおぞましさである。/ あるやり方でこのことを示したシモーヌ・ヴェイユは、不幸は不安 *l'angoisse* よりもはるかに限界の位置にあり、この限界から私たちは人間の条件についての視点を持たなければならないということを理解していた。これはまさにあらゆる視点を妨げる運動だ。⁹⁾

これはおそらく、ヴェイユの『神を待ちのぞむ』、例えば次のくだりを念頭において書かれたものだろう。

9) *Ibid.*, p. 174-175 ; 76頁。

その摂理によってこそ、〈神〉は必然性が盲目的なメカニズムであることを望んだのである。/このメカニズムが盲目的なものでないのだとしたら、不幸はまったく存在しないだろう。不幸はなによりもまず、名のないものだ *anonyme*。不幸はそれが捉える人々から彼らの個性＝人格性 *personnalité* を奪い、物となす。不幸は無差別 *indifférent* であり、この無差別の冷たさ、金属のような冷たさでもって、不幸が触れるあらゆる人々の魂の底まで凍てつかせる。彼らはもはや熱を取り戻すことはない。彼らはもはや自分が誰か *quelqu'un* であるとは思わない。¹⁰⁾

ここでヴェイユは、不幸を〈神〉の摂理から説明している。ところがブランショは、そのことには一切触れないまま、不幸によって人が「個性＝人格性」を奪われ、誰かではなく、非人格＝非人称的な者になるという点だけを採りあげている。そして、不幸という限界状況から、「私たちは人間の条件についての視点を持たなければならないということを理解していた」として、ヴェイユを評価しようとしている。ヴェイユ自身がそう考えていたかどうかについては後に見ることにしよう。ここで注目したいのは、ブランショがこのくだりに註を付け、ロベール・アンテルムの『人類』を参照させていることだ¹¹⁾。ブランショは、ヴェイユもアンテルムも、不幸の経験から—それが具体的にはどれほど異なるものであっても—、同じように人間の条件について考えており、

10) Weil, « L'amour de Dieu et le malheur », *Œuvres complètes de Simone Weil*, Tome IV, volume 1, Gallimard, 2008, p. 352 ; 「神を待ちのぞむ」『シモーヌ・ヴェイユ著作集 4』春秋社、1998年（初版は1967年）、87頁。

11) Blanchot, *L'Entretien infini*, op. cit., p. 175 en note ; 「断言（欲望、不幸）」『終わりなき対話Ⅱ』前掲書、77頁註。「こういった理由で、収容所における人々の集まりのなかで、欲求がもたらす極端な不幸へと削られた人間が示される、ロベール・アンテルムの物語は、『人類』というタイトルを受け取ることができるのである。ロベール・アンテルムは言う、「私はここで自分が体験したことを報告している。そこではおぞましさは巨大ではなかった。ガンデルスハイムにはガス室も焼却場もなかった。そこではおぞましさは薄暗がりであり、指標の絶対的な欠如、孤独、絶えざる抑圧、緩慢な絶滅なのである。私たちの闘いの原動力は、最後まで人間でありたいという狂おしくもほとんどいつも孤独な権利要求に過ぎなかったであろう。」後に見るように、この本は例外的な意味を持っている。」

私たちもまた、二人と同じような視点を獲得しなければならないと言いたいのである。

では、それはどのような視点なのか。次にあげる引用はブランショのアンテルム論からのものであるが、注意してみると、ブランショがヴェイユの使う用語を用いながら、アンテルムが被った不幸（野菜屑まで食べて生き延びようとする強制収容所に収容された者たちの不幸）について書いているのが分かる。

——〔……〕しかし私たちが今、アンテルムの経験——それは、それ以上に削ることのできないものにまで削られた人間の経験であった——において出会うのは、根本的な欲求 *besoin* であり、それはもはや私を私自身には、私自身の満足には関係づけず、欲求の水準で欠乏として生きられる純粹で単純な人間の実存に関係づける。そしておそらく、そこで問題となるのはなおも一種のエゴイズムであり、最もひどいエゴイズムですらあるのだが、しかしそれは、ある自我なきエゴイズム *égoïsme sans ego* なのであり、その水準において人間は生き残ることに固執し、卑しいと言わねばならぬ仕方、生きること、ずっと生き続けること *survivre* に執着するにせよ、生への非人称的な執着 *l'attachement impersonnel à la vie* のようにしてこの執着に耐えているのであり、この欲求をもはや自分自身のものではない欲求のように、虚ろでいくぶんか中性的な欲求のように、かくして潜在的には、万人の欲求のようにして担っている。「生きること、それはその時完全に聖なるものだ」、彼〔アンテルム〕はおおよそこのように言っている。

——したがって次のように言うことができる。抑圧と不幸によって、私の私自身への関係が失われ、変質する際には、無限の隔たりによって私から切り離されている、あの異邦のものとあの未知なるものとに私は変えられ、無限の分離そのものに私は変えられるのだが、そのとき欲求は、満足をもたらさない、価値のない、根本的な欲求となる。それは、むきだしの実存へのむきだしの関係であるのだが、それはまた非人称的な要求にもなるのであり、その要求だけが、ありとあらゆる価値の、より正しく言えば、ありとあらゆる人間関係の未来と、そして意味とを担っている。欲求のなかを、渴望 *désir* の運動である無限が過ぎ越す。欲求は渴望であり、渴望

は欲求と混じり合う。それはあたかも、私を養いながらも、私が養っているのは私ではないかのようで、私自身ではなく、未知なるものと異邦のものをもてなす人として、私が〈他なるもの〉を迎えるかのようだ。¹²⁾

要点を取り出してみよう。ブランショは、不幸を被ることによって人間は「自我なきエゴイズム」とでもいえるものに削れながらも、「生き続けることに固執」し、「生への非人称的な執着」に耐えると書いている。「自我なきエゴイズム」、「生き続けること」、「生への執着」といった言い回しは、微々たる違いがあるものの、ヴェイユの『重力と恩寵』に見られるものだ¹³⁾。そしてブランショは、そのような生の欲求は、非人称的、中性的なものであって、「万人の欲求」、すなわち、あらゆる人間に普遍的な欲求であり、その欲求だけに生きる存在こそ、「聖なる」ものであると続けている。このような極限の欲求だけに削られた状態に、アンテルムは人類に所属するという究極の感情をいただき、自らの本に『人類』という題をつけているのだが、アンテルムのこの考え方に賛同してブランショは、人類に所属する条件を、この極めて低い水準、すなわち、私が私という人格、私という主体ではいられなくなる存在の在り方から捉えなおし、さらに、この非人格＝非人称的な在り方から、人間関係の未来と意味を考えようとしている。

このような、人間のなかの、人格的なものよりも非人格的なものを重視し、そこから人間関係を考察しようとするくだりを読むと、ヴェイユの「人格と聖なるもの」に見られる、次のようなくだりを思い起こさずにはいられない。

聖なるものとはなにかと言えば、それは人格 *personne* であるところか、人間存在

12) Blanchot, « L'indestructible — 2 L'espèce humaine », *L'Entretien infini, op.cit.*, p. 196 ; 「破壊できないもの — 2 人類」『終わりなき対話Ⅱ』前掲書、100頁。

13) CF. « égoïsme sans je » (Weil, *La Pesanteur et la Grâce*, Plon / Pocket, 2017 (1947), p. 74 ; 『重力と恩寵』ちくま学芸文庫、50頁), « Survivre est là l'unique attachement » (*ibid.*, p. 76 ; 52頁)。

のなかの、非人格＝非人称的なもの *impersonnel* である。¹⁴⁾

非人格＝非人称的なものの領域に入りこんだ人々のそれぞれは、そこで他のすべての人間存在にたいする責任に遭遇する。といっても、彼らのうちの人格を保護する責任ではなく、人格がおおいかくす、非人格＝非人称的なものに移行するはかなき可能性のいっさいを保護する責任である。¹⁵⁾

晩年のヴェイユにとって、非人格＝非人称的なものこそ聖なるものだという考え方が、〈神〉の確信にどのようにつながるのかという点は措いておこう。そして、ヴェイユもまた、非人格＝非人称的な領域において、人は他の人にたいする責任を負うべきだと考えている点に注目しておこう。ブランショはヴェイユのように非人格＝非人称的なものから〈神〉へと思考を展開してはいかない。しかしながら、非人格＝非人称的な人間の在り方から、他の人をいかに迎えるかを考える点では、ヴェイユと同じ方向で考えている。先に引いた引用は、野菜屑まで食べて生き残ろうとする人間の自我なきエゴイズムについて語られていたが、引用の最後は次のように終わっている。もう一度引用しよう。

私を養いながらも、私が養っているのは私ではないかのようで、私自身ではなく、未知なるものと異邦のものをもてなす人として、私が〈他なるもの〉を迎えるかのようだ。

非人格＝非人称的な存在にまで削られることのよって、人は自分自身をあたかも他なるもののようを迎える、と言われている。ブランショはそこに、人が他の人を迎え、他の人との関係を結ぶ適切な条件を見出そうとする。

14) Weil, « La personne et le sacré », *Écrits de Londres et dernières lettres* (以下 ED と略), Gallimard, 1957, p. 16 ; 「人格と聖なるもの」『シモーヌ・ヴェイユ選集Ⅲ』みすず書房、2013年、182頁。

15) *Ibid.*, p. 19-20; 186頁。

Ⅲ. 非人格＝非人称性—不幸な者への注意と共同体の要請

ではブランショは、非人格＝非人称的存在がどのような点で、「ありとあらゆる人間関係の未来と、そして意味とを担っている」と考えるのか。先の引用に続けてブランショは、次のように思考を展開している。

享受なき欲求が保たれる水準、その水準においては、私のなかには固有の意志よりもむしろ、ほとんど非人格＝非人称的な肯定があって、それだけが剥奪されているという事態をなおも支えており、したがってその時、私は、私が私と結ぶ関係によって絶対的に〈他なるもの〉に変えられており、その〈他なるもの〉の現前が〈権力者〉の能力を根本的に問い直す。そんな水準においてすら、この運動は能力の失墜だけしかいまだ意味せず、「私の」勝利、いわんや「私の」救済は意味しない。そうした運動が現実にはっきりと現れ始めるには、私がそうあることをやめたあの私の外で、ひとつの〈自我＝主体〉の審級が、匿名の共同体において、もはや「他なる人」に対して立ちはだかる、支配し抑圧する権力＝能力としてではなく、未知なるものと異邦のものとを迎えることができるものとして、すなわち、真の言葉の正義において迎えることができるものとして立て直される必要がある。そしてさらには、不幸にたいするこの注意——そうした注意がなければ、あらゆる関係が闇のうちに再び沈み込んでしまう——を起点として、もうひとつの可能性が介入してくる必要がある。すなわち、ひとつの〈自我〉が、私の外で、あたかも私の代わりになって不幸を意識するだけでなく、そこに万人に対して犯された不正を認めながらその不幸を引き受ける、すなわち、そこに共同の権利要求の出発点を見いだす、そんな可能性が介入してくる必要がある。¹⁶⁾

ここでも要点を取り出し、ヴェイユの考え方と比較してみよう。

16) Blanchot, « L'indestructible — 2 L'espèce humaine », *L'Entretien infini, op.cit.*, p. 197 ; 「破壊できないもの — 2 人類」『終わりなき対話Ⅱ』前掲書、101-102頁。

1. まず、非人格＝非人称的な存在が、私＝主体＝権力者の能力を問い直すという考え方が示されている。すなわち、私が不幸に見舞われることによって、私がそこへと落ちる非人格＝非人称的な存在の在り方は、私が私という主体のありかたをする限りかならず行使してしまう能力＝権力を問い直す。このような、「私」という人格のあり方に対する批判と問い直しは、ヴェイユにも見られる。

完璧さ **perfection** は非人格＝非人称的である。われわれのうちなる人格は、われわれのうちなる誤りと罪との部分である。神秘主義の努力は、そのことごとくが、つねに、彼らの魂のなかに「私」と言う部分がもはやなくなる境地を目指していた。¹⁷⁾

2. 次に、不幸によって非人格＝非人称的な存在へと変化した私が「救済」されるためには、私がそうなった「他なる人」を、未知なるもの、異邦のものとして迎えることのできる、なんらかの「主体」が立て直される必要が説かれる。そしてこの「主体」がなすべきことが、「真の言葉の正義」で他の人を迎えることとされ、されにそれが、「不幸にたいする注意」に結びつけられている。つまり、「他なる人」の不幸に注意することのできる条件として、まず「私」の否定による非人格＝非人称的存在への移行が、次に「他なる人」を他なるものとして迎えることができる「主体」の立て直しが説かれている。「主体」の立て直しの問題は、いったん措こう。そしてヴェイユもまた、他人の不幸に注意することのできる条件として、不幸によって魂が引き裂かれる他人と同じように、「おのれの魂の無化」を説くことを指摘しておこう。

不幸によって魂が引き裂かれる、またはすぐにも引き裂かれる危険に晒された存在の立場におのれの身をおくとは、おのれの魂を無化するにひとしい。¹⁸⁾

17) Weil, « La personne et le sacré », ED, p. 17 ; 「人格と聖なるもの」『シモーヌ・ヴェイユ選集Ⅲ』前掲書、184頁。

18) *Ibid.*, p. 36 ; 202頁。

恩寵の超自然的なはたらきのみが魂に自己無化をうながし、真理と不幸への配慮を可能にする注意力がみちる場へと魂を連れていく。¹⁹⁾

3. 最後に、自分自身ならびに他の個人が被る不幸を、「万人にたいする不正」として、すなわち、あらゆる人々が被る可能性がある普遍的な不幸として引き受ける必要性が説かれている。ブランショはそこに、「共同の権利要求」を始めるための、「匿名の共同体」における「主体」の立て直しの必要性を見る。共同体の問題を一旦措いておき、「不幸に対するこの注意」がなければ「あらゆる関係が闇のうちに再び沈み込んでしまう」と言われ、「注意」にこのうえない重要性が認められている点に注目しよう。ある人が見舞われた不幸を、あらゆる人が見舞われうる不幸として「注意」することの重要性は、例えばヴェイユの次の引用にも読み取ることができよう。

隣人愛に満ちているとは、たんに、「君の苦しみはいかなるものか」と隣人に尋ねることができるということだ。それは、不幸な人が、一集団のなかの単位としてではなく、「不幸な人」というレッテルを貼られた社会の階層の一例でもなく、私たちにまさに似た者として、ある日不幸に見舞われ、比類のない刻印を押された人間として存在しているということを知ることだ。これには、彼にある種の視線を向けるすべを知っているだけで充分なのだが、それはなくてはならないものだ。/ この視線とはまず、注意深い視線であって、そうした視線で魂は、自分が見つめる存在をありのままに、そのまったき真実の姿で、自分自身で受け入れるために、魂自身の内容をすべて空にしている。注意ができる人だけに、そうしたことができる。²⁰⁾

不幸の人は「私たちにまさに似た者」である。その存在をありのままに迎え

19) *Ibid.*; 203頁。

20) Weil, « Réflexion sur le bon usage des études scolaires en vue de l'amour de Dieu », *Œuvres complètes de Simone Weil*, Tome IV, volume 1, *op. cit.*, p. 262 ; 『神を待ちのぞむ』前掲書, 79頁。

る注意がなくてはならないという考え方は、ブランショとヴェイユが共有するものだ。たしかに、ブランショの思考との類似を指摘するにあたって引用したヴェイユの文章のなかには、「完璧さ」、「恩寵の超自然的はたらき」「隣人愛」といった用語が見られる。これらはすべて晩年のヴェイユにとって、〈神〉の愛につながられていくのだが、この点をいったん措いておくならば、ブランショとヴェイユの考え方はほとんどすべて一致している。しかし、「匿名の共同体」における「主体」の立て直しの点はどうだろうか。ブランショは、不幸への注意を出発点として、政治的な共同体の形成を呼びかけている。すなわち、不幸を万人に対して犯される不正の結果と見なし、その不正を告発するための共同の権利要求を行える「主体」が、匿名のものたちからなる共同体において立て直されねばならないと考えている²¹⁾。このような共同の要求を行うための共同体、すなわち、政治的な共同体への呼びかけは、晩年のヴェイユに見られるのだろうか。

晩年のヴェイユは、不幸なものたちの救済の可能性を、最終的には〈神〉の愛につなげて思考しているように見える。しかし30年代のヴェイユ、あえて工場で働こうとしていた時期のヴェイユはどうだろうか。この時期のヴェイユには、不幸なものたちの救済に関して、晩年のヴェイユとは異なる考え方が見られるのではないか。

Ⅳ. 労働、「人格」の崩壊、人間の尊厳

ヴェイユは工場で働いていた頃、工場での労働者の状況を改善するために、工場の上司に働きかけるのだが、工場長に宛てた手紙のなかで、自分は「熟慮の結果、ほとんど希望も抱かずに低い地位の人々の観点に立つことを選んだ」

21) 匿名のものたちからなる共同体における「主体」の立て直しが孕む問題については、以下の拙論を参照されたい。「モーリス・ブランショの「政治参加」(1958-1968)」市田良彦・王寺賢太編『現代思想と政治—資本主義・精神分析・哲学』平凡社、2016年、159-194頁。

と言い、その理由を次のように説明している。

高い地位にいることは、ものごとを理解するのに大変具合の悪いものですし、低い地位にいることは、行動するのに大変具合の悪いものです。これこそ一般的にいて人間の不幸の本質的な原因のひとつだと私は考えます。私が低い地位にみずから赴こうと努力し、これからもたぶんそこへもどって行こうとするのもこのためなのです。これはまた、私がどこかの企業で、企業を指導する人に低い地位から協力して行きたいと強く希望する理由でもあります。しかし、それは一つの幻想にすぎないでしょう。／とはいえ、私は私たちの関係から、少しも個人的な苦々しい感情も残さないだろうと考えています。逆に、熟慮の結果、ほとんど希望も抱かずに低い地位の人々の観点に立つことを選んだ私にとって、あなたのような人と胸襟を開いて話し合えるのは大きな慰めです。²²⁾

ヴェイユが工場での肉体労働を経験しようと思いついたのはおそらく、ここに言われているように「人間の不幸の本質的な原因」を「低い地位にみずから」赴いて理解しなければならないと直観したからであろう。次の引用に見られるように、低い地位での肉体労働を身をもって経験することで、自分の苦しみを「労働者一般の苦しみ」と感じる経験を知らねばならないと思ったからだろう。

私についていえば、何らかの必然性によって私がこれらの苦しみに服しているというのではない以上、どうして逃げ出したいという誘惑に私が抵抗したりできるのか、とあなたはいぶかるにちがいないと思います。それについて説明してみましよう。つまりそれは、本当にこれ以上耐えられないと思うときでも、私はほとんどそうした誘惑を覚えないということです。というのは、これらの苦しみを、私は自分自身のものと感じず、労働者一般の苦しみとして感じるのです。だから私が、個人

22) Weil, « Lettres à Victor Bernard » 31 janvier 1936, *La condition ouvrière* (以下CUと略), Gallimard/Folio, 2002, p. 219; 「ある技術長への手紙 (二)」『シモーヌ・ヴェイユ著作集1』春秋社、1998 (1968) 年、204頁。

としてこれらの苦しみを受けるか受けないかということは、私にはほとんどどうでもいい些細なことと思えるのです。このような、知りたい、理解したいという願望は、大した苦労もなくそうした誘惑に打克つものなのです。²³⁾

このようにヴェイユは、工場での労働でまさしく自分自身が苦しみを被ったにもかかわらず、その「苦しみを、私は自分自身のものと感じず、労働者一般の苦しみとして感じる」と言う。「私が、個人としてこれらの苦しみを受けるか受けないかということは、私にはほとんどどうでもいい」とまで言う。このような感じ方こそ、ヴェイユが後に用いる用語で言えば「非人格＝非人称的な領域」へ移行すること―ブランショの用語で言えば、「私が〈他なるもの〉を迎える」こと―の具体的な例と見なすことができよう。

では、「人格」から「非人格＝非人称的な領域」への移行を、ヴェイユはより具体的にはどのように経験したのか。

[……] 私にとって、私だけの話ですが、工場で働くということがどんな意味をもったか、以下に記してみましよう。こんな意味だったのです。私の尊厳という感情や自尊心がよりどころにしていたすべての外的理由が（以前はそれらを内的と思っていたのですが）、日々のあらあらしい束縛に見舞われると、二三週間で根こそぎくずれ去ってしまった、ということです。その結果私の心のなかに反抗の動きが起こった、などと思わないでください。そうではありません。反対に私がこの世で私自身からもっとも予期していなかったもの――従順さ *docilité*、が現れたのです。あきらめきった挽馬の従順さが。私には、自分が命令を待ち、命令を受け、命令を実行するために生まれてきた――かつてそんなことしかしてこなかった――この先もそんなことしかしないだろう、と思われました。得意になってこんな告白をしているわけではありません。これはどんな労働者も口にしないたぐいの苦しみなのです。それを思うだに、あまりにも気分が悪くなるのです。病気のため中止せざるを

23) Weil, « Lettre à Boris Souvarine » 12 avril 1935, CU, p. 75-76 ; 「ボリス・スヴァーリンへの手紙（1935年）」『シモーヌ・ヴェイユ著作集1』前掲書、177-178頁。

えなくなったとき、私は自分が落ちこんでいる失墜の状態を十分に意識し、そんな生活を送っていても、もう一度自分をとりもどせるようになる日まで、この生活に耐えよう、と心に誓いました。私は誓いを守りました。徐々に苦しみのなかで、私はあの奴隷状態を通じて、人間存在の尊厳という私の感情を奪回しました。このたびは外部の何ものもよりどころとしない感情、自分はいかなるものにもどんな権利もない、苦しみや屈辱をまぬがれた一瞬一瞬は、恩寵として、ただの僥倖の結果として受けとらねばならない、という意識を必ずともなった感情でした。²⁴⁾

ここでは「私の尊厳」や「自尊心」の崩壊、命令に服従する「従順さ」の現れ、そして、そんな服従の経験において芽生える、「人間存在の尊厳」に関する新たな感情が語られている。この「人間存在の尊厳」は、工場で働く前にヴェイユが抱いていた自分自身の尊厳や自尊心とは異なるという点に注目しよう。以前のヴェイユは、自身の尊厳を「外的理由」、晩年の言い回しを使うなら、「人格の開花」から得られる資格や栄誉から考えていたのだろう²⁵⁾。外的理由によって構成される「人格」は一挙に崩れ去ってしまうということを、ヴェイユは工場での束縛によって経験する。そして、束縛に反抗するのではなく、束縛によってこそ現れた従順さの経験を経て、「外部の何ものもよりどころとしない」「いかなるものにもいかなる権利もない」という感情に伴われた、「人間存在の尊厳」の感情を再び見出している。この「人間存在の尊厳」は、労働者一般が苦しみながら送る非人格＝非人称的な存在の仕方に見出されたも

24) Weil, « Trois lettres à Albertine Thévenon » fin décembre 1935, CU, p. 59-60 ; 「アルベルチヌス・テヴノン夫人への手紙(三)」『シモーヌ・ヴェイユ著作集1』前掲書、183-184頁。

25) 「人格の開花」については、「人格と聖なるもの」に次のくだりがある。「科学、芸術、文学、哲学は、人格の開花にすぎないのだが、輝かしく栄誉に満ちた成功がなしとげられる領域をなしており、数々の名前を数千年にわたって生き残らせる。しかしその領域の上方に、はるか上方に、深淵によって隔てられたもうひとつの領域があるのであって、そこに第一級のものごとが位置づけられている。これらのものごとは本質的に非人格＝非人称的である。」Weil, « La personne et le sacré », ED, p. 16-17 ; 「人格と聖なるもの」『シモーヌ・ヴェイユ選集Ⅲ』前掲書、183頁。

のだと考えられる。ただし、この非人格＝非人称的な存在は、単に、挽き馬のような従順さによって従属関係に従うだけではない。ヴェイユは、従属関係の「苦しみや屈辱をまぬがれる一瞬一瞬」を経験しているのである。

V. 非人格＝非人称性からの転回

注意すべきは、「苦しみや屈辱をまぬがれる一瞬一瞬」とは、具体的になんであったかだ。「恩寵」や「僥倖」という言葉が使われているが、これは〈神〉の「恩寵」ではなかろう。というのも、先の引用に続けてヴェイユは奴隷状態の二つの因子—スピードと命令—について語り、「達成する」ためには「思考も感情も、すべてを殺さなくてはなりません」、入社時から退社時まで各瞬間ごとに与えられる可能性がある命令に「黙って服従しなければならない」、「動作は瞬間ごとに労働によって決定されて」おり、そんな状況は思考を縮みあがらせ、「人々は「意識的」であることができない」と、苦しみと屈辱の例をあげたあと、次のように続けるからだ。

こういうことを通じて見ると、一つのほほ笑み、一言の善意、一瞬の人間的接触は、大なり小なり特権的な人たちのあいだのもっとも献身的な友情にまさる価値をもっています。そこでのみ、人は人間的友愛 *fraternité humaine* の何たるかを知ることができます。しかし、それはわずかしき、ごくわずかしきありません。ほとんどの場合、同僚のあいだですらその関係は、あの内部のすべてを支配している苛酷さを反映しています。²⁶⁾

工場で共に働く同僚たちからの「ほほ笑み、善意の言葉、人間的な接触」が、たとえ「ごくわずか」であっても、おそらくそれが奴隷状態の「苦しみや屈辱

26) Weil, « Trois lettres à Albertine Thévenon » fin décembre 1935, CU, p. 60-61 ; 「アルベルチヌ・テヴノン夫人への手紙(三)」『シモーヌ・ヴェイユ著作集1』前掲書、184-185頁。

をまぬがれる一瞬一瞬」をもたらしてくれたのであり、そしておそらく、そんな僥倖によって知ることになった「人間的友愛」こそ、この時期のヴェイユに「人間存在の尊厳」を感じさせてくれたものだろう。同じ時期のもうひとつの手紙には、こう綴られている。

それにもかかわらず——こういうことを苦しみながらも——私はいま私がいるところにいられて、口では言えないほどしあわせです。何年前からかわかりませんが、ずいぶん前から私はこれを望んでいたのです。しかし、やっと今になってしかこうなれなかったことを、悔やんでいません。この経験からそれが私にとって内包している全利得をひき出しうるのは、今をおいてしかないからです。私は、とくに、抽象の世界から脱出したという気持、現実の人たち——よかれ悪しかれ、真実の善良さ、悪さをそなえた人たち——のあいだにいるという気持ちをもっています。とくに善良さは、工場では、それが存在する場合には、現実的な何ものかです。なぜなら、ふとしたやさしさの行為も、単なるほほえみから手をかしてやることまで、疲労や、たえず頭にある給料への思わくや、人を押しつぶし身を屈せざるをえなくさせるあらゆるものにうち勝つことを、要求するからです。²⁷⁾

この時期のヴェイユは、ここで言われているような「真実の善良さ」は、隷従の苦しみにうち勝つと考えている。たしかに、「人間的友愛」が工場内での労働者の間では非常に稀であることをヴェイユは徐々に知っていくことになる。しかし「人間的友愛」こそ、非人格＝非人称的な服従の経験——それが「人格」に基づいた尊厳を偽りのものとして発見させてくれる——から、「人間の尊厳」についての新たな感情を生みだしてくれるものだと期待し続け、そんな「人間的友愛」がより頻繁に生まれるような環境へ工場を改善しようと、労働者たちにも職制にも呼びかけていくのである。

例えば、労働者たちに「工場で働く時間が長いと思うか、あるいは短いと思

27) Weil, « Lettre à Simone Gibert », CU, p. 68 ; 「ある女生徒への手紙」(1935年)『シモーヌ・ヴェイユ著作集Ⅰ』前掲書、169-170頁。

うか」、「そのちがいが正確には何によるのか」を述べさせるアンケートを行うように工場長に提案する²⁸⁾。工場長は当時ではかなり進歩的な考え方の持ち主のようだが、提案が受け入れられなかったため、ヴェイユは執拗にアンケートの意義を説得しようとする。彼女は、共に働く労働者を挑発してストを準備しようとしたわけでも、ましてや革命へと呼びかけたわけでもない。彼女は労働の苦しみが、何かによって軽減すると信じており、具体的に何によって軽減するかを明らかにしたかったただけだ。ヴェイユは労働者の苦しみを次のように分析している。

この二つの感情〔命令する上長に対する恐れと生活費を稼ぎたいという誘惑〕を、ストイシズムの力で根こそぎに打ち消してしまおうとするならば、求められているテンポで働くことなどとてもできなくなってしまう。そこで、できる限り苦しみを少なくするためのもっとも単純な方法は、自分の魂をすっかりこの二つの感情の次元まで低めてしまうことだということになります。が、それは自らを墮落させることになります。もし自身の心に照らして自らの誇りを維持しようと欲するならば、彼は自己との闘争に日々明け暮れ、引き裂かれるような思いを絶え間なく感じ、絶えざる屈辱感、精根のつきるような精神的苦悩を味合わざるをえません。なぜならたえず、産業生産の要求を満足させようとすれば自らを低めねばならず、自己に対する尊厳を失うまいとすれば自らを高めねばならず、これがくり返されることになるからです。これこそが社会的抑圧の現代的形態のなかにある恐るべきところです。そこでは上長の善意とか粗暴とか大した影響をもちません。／私が申し上げてきたことは、あらゆる人間存在にあてはまることだ、こんな状況に置かれるならだれにでもあてはまることだ、とあなたもはっきりと認めてくださると思います。²⁹⁾

28) Weil, « Un appel aux ouvriers de Rosières » décembre 1935, CU, p. 207 ; 「R の労働者への呼びかけ」『シモーヌ・ヴェイユ著作集 I』前掲書、192頁。

29) Weil, « Lettres à Victor Bernard » 3 mars 1936, CU, p. 228 ; 「ある技術長への手紙（三）」『シモーヌ・ヴェイユ著作集 I』前掲書、214-215頁。

では、「社会的抑圧の現代的形態のなかにある恐るべきところ」、すなわち、「産業生産の要求を満足させようとすれば自らを低めねばならず、自己に対する尊厳を失うまいとすれば自らを高めねばなら」ないというジレンマから、いかに脱することができるのか。ヴェイユには、労働者の束縛の境遇が、産業労働における「客観的必然性」に基づくものであり、避けられないものであるという認識がある³⁰⁾。それゆえ労働者は、「客観的必然性」に服従するのではなく、それに抵抗して自らの尊厳を守ろうとするのでもなく、それを「受容」することによって、自らの尊厳を守るべきだと考える。

避けることのできない肉体的精神的な苦しみが、まさに避けることができない限りにおいて受容すること、それが自らの尊厳を守る唯一の手段です。ただし、受容することと服従することとは非常に異なる二つのことです。³¹⁾

そして、職制も労働者との意見交換によって「客観的必然性」による労働者の不可避的な苦しみを認識し、職制と労働者が相互に理解しあうことによって、職制と労働者の関係が「完全な従属から従属と協力がある程度まで入り混じった段階へ斬新的に移行」し、理想的には「純粋な協調 *coopération*」を目指さねばならないと提案するのである³²⁾。

このように、女工時代のヴェイユは、必然性への従属という否定的な事態が、肯定的な事態へと反転する契機を、〈神〉の愛ではなく、共に働く人間たちの認識と言動の変化に探し求め、実際に彼らに呼びかけようとしている。たしかにヴェイユは、共に工場で働く者たちへの呼びかけによって、産業労働の客観的必然性に束縛されている労働者が、従属という在り方そのままで「何もの

30) *Ibid.*, CU, p. 224; 210頁。

31) Weil, « *Lettres à Victor Bernard* » 16 mars 1936, CU, p. 232; 「ある技術長への手紙 (四)」『シモーヌ・ヴェイユ著作集 I』前掲書、219頁。

32) *Ibid.*, CU, p. 231; 218頁。

かと思なされ」³³⁾、その限りにおいて人間の尊厳を見いだし、他の者たちに人間的な友情を示すようになるのは限りなく難しいと知るようになるだろう。そして、必然性へ従うことが苦しみとしてだけ感じられなくなるには、人間たちへの呼びかけでは十分でなく、ほかの何かがさらに必要だと考えていくだろう。

しかしながら、必然性へ従う経験が人間には必要だという考え方は、女工時代から晩年にいたるまで変わっていない。晩年にいたっても、〈神〉の恩寵によって、工場での「客観的必然性」が変わるなどという方向には考えていかない。むしろ〈神〉について考えていけばいくほど、肉体労働における必然性の経験の価値が高められていくように見える。

Ⅵ. 非人格＝非人称性からのポリティック

ヴェイユ晩年の思考、例えば『根をもつこと』の草稿では、「肉体労働は社

33) 「何ものかに見なされる」については、以下のくだりを参照されたい。「私は、結局、私の体験から二つの教訓を引き出しました。第一のもっとも悲痛でしかも意外な教訓は、抑圧は一定の強度に達すると、反抗に導く傾向ではなくてほとんど不可避的に完全な服従に向かう傾向を生む、ということです。私はこのことを自分自身に確認しました。しかしあなたが見抜かれたように、私は従順な *docile* 性格の持ち主ではありません。それだけにこの教訓は決定的といえましょう。第二の教訓は、人間は二つの範疇に分類されるものだということです。つまり、何ものかであると見なされる人びとと、何ものでもないと思なされる人たちと。この第二の範疇に属する人は、自分たちが何ものでもないと思なされるいうことを、ごく当然のこととして受け取るようになるのです—だからといって、もちろん、人々が苦しんでいないというわけではありません。私もまた当時それを当然だと考えました。同様に私は、不本意にもいまでは自分が何ものかと思なされるのを当然と思うようになっていきます。(不本意にも申しましたが、これは私が心をつくして抵抗しているからです。それほど私は、人間を踏みにじる社会制度の内部で自分が何ものかに見なされるということが恥ずかしいのです)。目下のところ問題は次のようになります。すなわち、労働者が何ものかに見なされ、それを自覚しているというような事態が、現在の諸条件のもとで、工場の枠内で到達可能であるか？このような結果をうるには、一職制が労働者に対して親切であろうと努力するだけでは足りません。全く別のことが必要です。」Weil, « *Lettres à Victor Bernard* » 3 mars 1936, CU, p. 223-224; 「ある技術長への手紙 (三)」『シモーヌ・ヴェイユ著作集Ⅰ』前掲書、208頁。

会的な生の靈的中心でなければならない」とまで言われる。

肉体労働とは日々の死である。／労働するとは、自分自身の存在を、魂も肉体も含めて無機の物質の循環のなかにおき、自分自身の存在を、物質の断片のひとつの状態からべつの状態へと移行させる仲介とし、道具となすことだ。労働者は自分の身体と魂を自身があやつる道具の付属品となす。身体の動作と精神の注意力は道具が要求することに応じて変化し、道具そのものも労働の素材にあわせて調整される。／死と労働は必然に属する事象であって、選択に属する事象ではない。宇宙が糧と熱のかたちで人間に与えられるのは、もっぱら人間が労働のかたちで宇宙に自分を与える場合だけだ。だが死と労働とは抵抗とともに耐えられることもあれば、同意とともに耐えられることもある。むきだしの真理のうちに耐えられることもあれば、虚偽に包まれながら耐えられることもある。[……]／死への同意は、死がむきだしの姿で現れし視野に入るとき、各自が〈私は〉と呼ぶものから瞬時のうちに、最終的に乖離することとなる。労働への同意はここまで暴力的ではない。だがこの同意が完全であるなら、この同意は人間として生きるあいだ朝がくるたび一日また一日と更新され、毎日夕刻までつづき、翌日またくり返され、これがしばしば死ぬまで延々とつづく。毎朝、労働者はその日一日のそして生涯にわたる労働に同意する。悲しかろうが朗らかだろうが、気遣いがあるろうが娯楽に飢えていようが、疲労していようが活力にあふれていようが、労働に同意する。／死への同意について、労働を生命維持に不可欠なものとする法則への同意こそ、人間に遂行を求められている従順のもっとも完璧なる行為である。／したがって、部下への指令、技術的計画の作成、芸術、科学、哲学など、肉体労働ならざる人間の諸活動はことごとく、靈的な意義においては肉体労働の下位におかれる。／しかるべき秩序づけられた社会的な生にあっては、肉体労働が占めるべき地位を規定するのはたやすい。肉体労働はその靈的中枢であるべきであろう。肉体労働は社会的な生の靈的中心でなければならない。³⁴⁾

34) Weil, « L'enracinement », *Œuvres complètes de Simone Weil*, Tome V, volume 2, Gallimard, 2013, p. 364-365; 『根をもつこと』下巻、岩波文庫、2010年、179頁。

このように肉体労働の価値がこのうえなく高められているのだが、それはこの時期のヴェイユにとって「〈神〉への従順という至高の善」への移行を準備するからだ。

人間はみずからを従順の埒外においた。〈神〉は懲罰として労働と死を選んだ。したがって労働と死は、もし人間が同意のうえで労働と死を甘受するなら、〈神〉への従順という至高の善のなかへ移行する。³⁵⁾

ただし、同じ時期の別の論考では、肉体労働は、非人格＝非人称的な注意へと開かれている点で評価されている。

肉体労働は、苦痛をとまなうにせよ、それじたいは墮落ではない。それは芸術とも科学とも関係がない。だが、芸術や科学の価値に優るとも劣らぬ価値を有するなかである。注意力の非人格＝非人称的なかたちへと開かれている点で、肉体労働もまた芸術と科学に優るとも劣らぬ可能性を供してくれるからだ。³⁶⁾

晩年のヴェイユが、肉体労働と非人格＝非人称的な注意を、どのようにして〈神〉への従順につなげて思考していくかはここでは問わない。この論考で、ブランショとヴェイユ、そしてヴェイユの晩年の思考と女工時代の思考を比べて取り出してみたかったのは、〈神〉への信仰があるにせよないにせよ、二人がともに、「私である」ことから抜けだし、非人格＝非人称的な在り方へと移行する経験を重視しているということだ。そしてそのような経験が、工場で得られたものにせよ、収容所で得られたものにせよ、そして本稿では触れなかったが、ブランショが重視した文学的な「書くこと」で得られたものであるにせよ、二人がともに、私が私ではなくなり、非人格＝非人称的な存在に移行しな

35) *Ibid.*, p. 363; 176頁。

36) Weil, « La personne et le sacré », *ED*, p. 22 : 「人格と聖なるもの」『シモーヌ・ヴェイユ選集Ⅲ』前掲書、188頁。

ければならないという要請を私たちに提示しているということだ。二人はともに、「私である」ことを批判し、非人格＝非人称的な在り方という低い地点から見ることによって社会を変革するというポリティックを考えていた。なぜ二人はこれほどまでに「私」として存在することを批判しようとしたのか。このような批判を、私たちはどこまで受け入れ、具体的な「政治」を構想すべきなのか。