

## アンガージュマンの文学再考 ——「政治と文学」をめぐる一考察

堀田 新五郎

### 目次

- 0. はじめに：問題設定
- 1. 「政治と文学」をめぐる
- 2. アンガージュマンの文学
- 3. アンガージュマンの文学再考
- 4. むすびにかえて

もし文学が全体（tout）でなかったら、一時間の努力にも値しないだろう。私が《アンガージュマン》というのはそのことだ。  
(サルトル)

マーシャ：それでも意味は？

トゥーゼンバッハ：意味……ほら雪がふってゐます。どんな意味があります？  
(チエーフ)

### 0. はじめに：問題設定

第二次大戦をはさみ、日本で「政治と文学」というテーマが執拗に論じられたことがある。だがその場合、政治と文学は「と」で並列されるべき同位性を認められていたのであろうか。議論は文壇で文学者たちによって担われ、政治学者が積極的に関与した形跡はない。この事実は、「政治と文学」というテーマが、常に文学の側の問題と捉えられていたことを表すのではなからうか。幾度にもわたる論争のなかで、文学の政治的効果や、文学の政治からの自立如何が問われていたのである。脅かされ、アイデンティティを問われていたのは文学であり、政治ではない。「政治と文学」は、政治の優位あるいは自明性を前提に、文学問題として論じられていたのである<sup>1</sup>。例えば、文学を政治的プログラムに同調させ、「社会のための芸術」を唱える論者も、逆に政治と文学の対蹠的な意味を強調し、「芸術のための芸術」を訴える論者も、「政治的なもの」については疑うことを知らない。それは、社会秩序の構成・維持・変革・破壊をめぐる現実の——文学的imaginationではなく——パワーゲームとして捉えられているのである。「政治」という定点から如何なる距離をとるべきか、論争の中心には常にこの問題意識があった。しかし、「政治と文学」というテーマを、少なくとも20世紀の経験において思考するとき、自明性を疑われアイデンティティを問われるのは、ひとり文学に限られるのであろうか。そしてまた、「政治と文学」という問題は、「政治vs文学」という枠組みに収まらない射程を持つことになるのではあるまいか。

本稿は、斯様な問題関心を軸に、「政治と文学」に関して以下のような諸問題提起を行い、それに対して暫定的な回答を与えるものである。

①「政治と文学」は時代を超えた普遍性を有すると同時に、ある時代状況に特有のテーマではないか。19世紀末から20世紀にこの問題が浮上したのは何故か。

- ②「政治と文学」の20世紀的課題とは何か。それは、実存主義の文学・政治思想に典型的に表れているのではないか。
- ③フランス実存主義の代表的作家・思想家J-P・サルトルが唱えた「アンガージュマンの文学」とは何か。そこでは、文学的creationと政治的constitutionが贈与論として結合しているのではないか。
- ④贈与とその（不）可能性をめぐる文学・政治思想は、政治的メシア主義の危険性を回避しうるのか。「政治と文学」の20世紀的課題を、サルトルとは別の角度から追求することは可能か。
- ⑤1970年代以降、「政治と文学」が論じられなくなるのは何故か。現代の政治状況の中で、「政治と文学」は魅力的なテーマとなりうるか。

## 1. 「政治と文学」をめぐる

ここでは、上記①②の問題を取り上げる。戦後まもなく、所謂第1期「政治と文学論争」が『近代文学』（荒正人&平野謙）と『新日本文学』（中野重治）との間に交わされていたころ、福田恆存は「一匹と九十九匹と」（1947年）という批評において、政治と文学の決定的な対立構造を訴えている。

ぼくはぼく自身の内部において政治と文学とを截然と区別するようにつとめてきた。その十年あまりのあいだ、こうしたぼくの心をつねに領していたひとつのことばがある。「なんじらのうちたれか百匹の羊をもたんに、もしその一匹を失わば、九十九匹を野におき、往きて失せたるものを見出すまではたずねざらんや。」（ルカ伝十五章）（…）このことばこそ政治と文学との差異をおそらく人類最初に感取した精神のそれであると、ぼくはそうおもいこんでしまったのだ。（…）善き政治はおのれの限界を意識して、失せたる一匹の救いを文学に期待する。が、悪しき政治は文学を動員しておのれにつかえしめ、文学者にもまた一匹の無視を強要する。（…）しかし善き政治であれ悪しき政治であれ、それが政治である以上、そこにはかならず失せたる一匹が残存する。文学者たるものはおのれ自身のうちにこの一匹の失意と疑惑と苦痛と迷いとを体感していなければならない。（原文改行）この一匹の救いにかれば一切が無かを賭けているのである。なぜなら政治の見のがした一匹を救いとることができたならば、かれはすべてを救うことができるのである。ここに「ひとりの罪人」はかれにとってたんなるひとりではない。かれはこのひとりをとおして全人間をみつめている。（福田1947：379-81）

M.ヴェーバーが強調したように、宗教と政治はその倫理性を異にする。前者の「心情倫理」（Gesinnungsethik）は、行為の倫理基準を心情の一義的純粋さに求め、結果を顧慮せず、究極の価値目的に献身するのである。したがって、一切の計算を排して、交換不可能な単独者「この一匹」の救いに賭けなければならない。これに対し政治に要請される「責任倫理」（Verantwortungsethik）は、行為の結果を予見し、手段の有効度を考量する。政治的行為者は、結果責任を他者（神、運命等）に転嫁することは許されず、したがって、九十九匹を危険な野に放置したまま、一匹の救済に走ることがあってはならない。計算不可能な実存の重みをあえて計算すること、これが政治に課せられたデモニッシュな使命である。上記引用において福田は、このような政治と宗教の倫理的相違を、政治と文学の関係へと変奏する。なるほどデリダが論じているように、固有名詞こそが文学であり、文学には固有名詞しか存在しないのであれば、「この一匹」の救いに賭けることは、単独性を表し現す固有名の救済であり、文学の課題かもしれない（デリダ1987：73）。そして福田がいうように、文学は「ひとりの罪人」のうちに罪それ自体を捉え、その救済のうちに全き救済を見る。これに対し政治は、コンテクストを考量しつつ、全体を思案するものであろう。だが文学は、レヴィナスを援用すれば、「コンテクストなく意味することの可能性」つまりは固有名の可能性に賭けることではなかろうか。その際には、「全体性を踏み越えた存在が、無限なものとの関係

することになるのである」(レヴィナス2005:19)。

さて、いずれ「政治vs文学」の核心に、単独性に対する応答の違いが認められるのであれば、「政治と文学」というテーマが普遍性を持つことは論を待たない。単独者か共同存在か、あるいは、個と全体の関係は如何にあるべきか——およそこうした問題と格闘しない政治は考えられず、そしてこの問題では「政治と文学」が問われているといつてよいからである。同時に、単独性への応答に注目することは、「政治と文学」がレリーフされる特定の時代状況をも明かすこととなろう。端的にいつて、それは共同存在の自明性が崩れるときである。例えば「私の国は、この世に属してはいない」(ヨハネ一八・36)とイエスが語りかけるとき、神に直結する魂の単独性が現れる。霊的領域は水平の繋がり——カエサル支配——から切断され、垂直へと向かうのである。これは、政治的共同体における「善き生活」を至上とするギリシャ以来の伝統が相対化されたことを意味しよう。福田はここに動かされたのである。

さて、イエスの出現が「政治と文学」をめぐる特権的なシーンであるとすれば、「神の死」もまたそうではあるまいか。19世紀末から20世紀半ば過ぎまで「政治と文学」は盛んに論じられているが、この時代もまた自明性の喪失によって特徴づけられている。「政治と文学」という観点から見れば、ここでは対照的な二つの方向性を指摘できよう。だがそれらはともに、功利性が支配するブルジョワ社会への否定によって貫かれている。第一に、共同体あるいは既成のものすべてから脱却し、単独性や固有性を直接肯定しようとする方向が認められるのではないか。「芸術のための芸術」「作品のための作品」として表されるこの傾向は、何か別ものの手段としてではなく、それ自体が目的となるべき単独性を称揚する(A for A)。これは、功利性のシステムが現在を未来へとせき立て、A for B for C for D for … という形で手段を無限連鎖させることへの美的反抗といえよう<sup>2</sup>。第二に、こうした美的反抗とブルジョワ社会の隠された共犯関係を暴き、既存の共同体を現実的・政治的に顛覆させようとする方向がある。無論、これがマルクス主義とその美学に他ならない<sup>3</sup>。「政治と文学」をめぐる狭義の議論は、この二つの傾向のせめぎ合いと捉えることができよう。

では、19世紀からこうした緊張関係を受け継いだ20世紀独自の課題とは何か。この世紀に特異な出来事とは世界戦争である。第一次、第二次大戦、相互確証破壊(MAD)により「狂気の均衡」を保つ冷戦、20世紀は戦争の世界化とともに、生活世界全体の戦争化をもたらした。「神の死」の帰結として、「世界喪失」が——imaginationやrepresentationとしてではなく——現実体験されたのである。政治が社会秩序をめぐる運動であるとして、秩序がそれを背景に築かれるべき世界、土壌としての世界のリアリティが失われてしまった。ならば、政治という営為そのものの存立が問われなければなるまい。意味連関としての世界が瓦解し、存在の不条理な戯れが露呈する事態、これを描き出したのは実存主義の文学者たちである。サルトルやA.カミュの初期作品では、既存の価値体系の外部で生きる異邦人たちが登場する。彼らは古い世界、存在者に安定した地位・役割を附与していた秩序を懐かしんではない。不条理あるいは純粹偶然が存在の実相と心得ているからである。実存者は独り虚空に投げ出され、しかも神はいない。しかし彼らはその虚空のなかで新しい価値＝作品を創造し、これを媒介に人々の連帯を呼びかける。ならばここには、世界喪失の後に人間の土地を再生しようとする、文学と政治の根源的な近さが窺われるのではないか。人類史の曙、文学の始まりとしての神話は、存在を意味づけ世界を形作る行為である。それが同時に、共同体に來歴と正統性を与える原初的政治でもあるならば、世界戦争による世界の瓦解は、文学と政治の共通性を再び明かすもののように思われるのである。

以下、サルトルの文学論に焦点を据え、ここで提起した仮説を検証したい。

## 2. アンガージュマンの文学

ここでは上記③の問題を取り上げる。公刊された最初の哲学的ロマン『嘔吐』(38年)において、サルトルは、言語によって分節化された世界が崩れる様を執拗に描き出している。有名なマロニエ体験——意味世界という上塗りが剥がれ、即自存在の赤裸々な露出に吐き気を催す場面——を経ることによって、主人公ロカンタンは存在の啓示を得る。《存在するもの(être = 十全な意味を有するもの)は、現実存在(existence)しない。現実存在するものは、すべて無意味な余計ものとして現実存在する》。ロカンタンは眩く。「円は不条理ではない。何故なら、円とは一有限直線の一端の回転という定義によって十分に説明されるからである。したがって円は現実存在しない。(…) 円と同様に黒は現実存在しない」(N153-4:212-3)。ここからロカンタンは、ある倫理的帰結を引き出す。それは、existence をêtreと見なす「自己欺瞞」(mauvaise foi) への批判である。モノとしての即自が余計ものであることにも自己充足するのに対し、意味づける意識としての対自存在は、無意味であることには耐えられない。したがって、自己を何かしら本質規定し、そこに充足せんとする誘惑が、対自には常に付き纏うこととなるのである。『嘔吐』の中では、それは特に、ブルジョワのあり方として描かれている。町のお偉方は、自らの地位を本性として捉え、疑うことを知らない。それは、偶然性から生じる実存的不安を覆うための意味づけが、揺るぎない本質必然的意味として捉え返される欺瞞を表している。こうしてブルジョワを否定するロカンタンは、実存の真相に付き従う倫理的存在者たらざるをえない。では、ロカンタンは何を為すべきか。

『嘔吐』の末尾では、偶然性から浄化される唯一の可能性が提示されている。それが、芸術創造に他ならない。では、芸術作品が表現する美とは何だろうか。サルトルの定式によれば、美とは「即自＝対自」としての「存在」(être)であり、ゆえにそれは現実存在するものではない。芸術創造とは、現実存在しない限りでの美を、imageとして描き出すことだといえよう。例えばロカンタンは音楽によって「吐き気」から解放されている。ジャズの緊密な持続の中で、一つ一つの音は選びぬかれてそこに「存在」し、己の意味・役割を汲み尽くしては消えていく。したがって、作品としての音楽は必然性の連鎖として、自己充足する自己超出として、すなわち即自かつ対自として、硬質な輪郭を維持したまま疾駆するのである。音楽は現実存在しない。バラバラに解体された音たちや絵の具たちが現実存在するとしても、持続としての音楽、形象としての絵画が現実存在することはない。サルトルによれば、美はあくまでも現実存在に現前するものだからである。それゆえ、現実存在する私が、美によって清められ、美の揺るぎない必然性に与ることが可能だと考えるならば、imageを現実と取り違える錯誤を犯すこととなろう<sup>3</sup>。ロカンタンは、「観賞家」として美＝imageに救済を見たわけではない。彼が求めたのは、美の「制作者」となることである。ジャズの音たちが必然の連鎖として「存在」するのは、選びぬく作曲家がいたからである。作品を創造するとき、彼ら芸術家は小さき神として、鋼のようなêtreの秩序を現出させる。神の似姿として「存在」を創り出し、「現実存在する罪から洗い清められる」(N242:289) こと、ロカンタンが最後に見出した行為とはこれである。彼は「一篇の物語、起こりえないような一つの冒険」を書こうとする。「その物語は鋼鉄のように美しく硬く、人びとをして彼らの現実存在について恥じいらせるものでなければならない」(N210:290)。

では、こうしたロカンタンの書物は、『文学とは何か』(47年)で提起されたアンガージュマンの文学といえるであろうか。第一義的には否である。というのも、ロカンタンが音楽をモデルに「存在」の秩序を現出させるとき、それは散文の言語使用というよりも、詩のそれを意識しているように思われるからである。しばしば批判的に言及されるように、『文学とは何か』においてサルトルは、散文と詩を区別した。詩は、音楽や絵画と同様に、揺るぎないモノ(choses)の秩序を構成する。詩の言葉がそれ自体で目的物となるのに対し、散文の言語は、伝達を目的とする透明な記号(signes)ないし意味作用(significations)と

捉えられている。したがって、人々を覚醒し、政治参加を促すアンガージュマンの文学は、散文によって果たされるとサルトルは主張するのである。ロカンタンには語り合い、せめぎ合う他者がいない。彼は最後まで独り異邦人に留まっている。ゆえにその創造行為は、政治的实践ではなく、孤独な美的反抗と見なされるべきであろう<sup>6</sup>。

ならば、倫理・政治的な価値を提起する「実践の文学」とは如何なるものなのか。それは何よりも、瓦解した世界を、人間の土地へと再生することである。しかし、如何なる世界を新たに立ち上げたらよいのか、その価値基準は何なのか。世界戦争後は「洪水後」(après déluge)と称されるように、既存の価値体系は無に帰している。したがってサルトルは、無から、無根拠に、各自が選択する他ないという。実際、『実存主義とは何か』(45年講演、46年刊行)では、「それが自由なアンガージュマンの次元であるならば、人はすべてを選ぶう」(EH88-9:78)と主張している。だが、ナビゲーターなしに各自がそれぞれの世界を創造するのであれば、そこには全きアナーキーあるいは「神々の闘争」が現れる他はない。サルトルに対して、しばしばニヒリズムとの批判が寄せられる所以である<sup>7</sup>。しかし上記引用では、「それが自由なアンガージュマンの次元であれば」という限定が付されていたことに注意しなければならない。ロカンタンが捉えた存在の実相「existence≠être」は、「自己欺瞞を排せ」という倫理を生じさせたが、これは各自のexistenceが、回収不可能な自由であること——それは同時に永遠の宙吊り状態、不安のうちにあることなのだが——を意味している。『存在と無』(43年)で詳述されたように、人は存在論的には自由以外ではない。しかし、自己欺瞞や圧制によって、存在的次元では至る所で鉄鎖に繋がれている。ゆえにサルトルのいう「無からの創造」には羅針盤がある。存在的次元での具体的な自由が、選択の価値基準なのである。以下、これを『文学とは何か』から確認しよう。

サルトルは時代の経験として、ソーセ街、テュル、ダッハウ、アウシュヴィッツなどの名を挙げ、次のように書いている。我々現代の作家たち(カミュ、マルロー、ケストラー、ルーセなど)は、「[人間を]無から出発して、無のために(理由なく)、絶対の無償性のなかで、創造しなければならなかった。何故なら人が、手段と目的、諸々の価値(…)を識別できるのは、人間的なものの内部においてであるのに、(…)いまだ世界創造の段階にあり、動物界より以上の何ものかが、世界創造のうちにあるかどうかを、ともかくも決定しなければならなかったからだ」(QL220:208-9)。「創造行為の目的は、(…)世界の全体を取り戻すことである。(…)存在の全体性を取り返し、観察者の自由に向かって差し出すのである」(QL64:65)。「したがって、自分自身のために書くというのは真実ではない。(…)作者と読者との結びつけられた努力が必要である。他人のための、また他人による芸術の他に芸術はありえない」(QL49-50 52)。「作家は自由な人間に語りかける自由な人間であって、作家にはただ一つの主題、自由しかない」(QL70:71)。

整理しよう。ここには次の事柄が書かれている。④有意味な世界の瓦解 ⑤無からの世界創造＝人間の全体性の回復 ⑥世界及び人類への責任 ⑦他者への世界贈与 ⑧アルケーかつテロスとしての自由

文学がかくも全体性に関わることであれば、政治ともまた不可分の関係を有するといえよう。作家の政治参加という場合、状況に強いられる非政治的人間が政治へと引き摺り込まれるイメージが強い。しかし実存主義者はこの限りではない。彼らのライトモチーフが、世界の無からの再生にある以上、政治との関係は本質必然的なものである。しかもそれは、秩序を前提に、価値の権威的配分をめぐる「技術的な政治」ではない。革命的なそれである。

『文学とは何か』の同時代に書かれた『倫理学ノート』(47-8年執筆、83年刊行)では、秩序を無から constituteする革命的暴力と芸術創造が、黙示録的な場において結合すると論じられている。

人間の契機、モラルの瞬間とは、黙示録のそれである。つまりは、自己自身と他人とを相互承認において自由化する

る瞬間に他ならない。それは実にしばしば——逆説的にも——暴力（violence）の瞬間でもあるのだ。秩序のモラルなどというものはない。むしろ秩序とはモラルの疎外である。それは＜他者＞（l'Autre）〔匿名のヒト——引用者〕の立場からした過去のモラルなのだ。祝祭、黙示録、永久革命、寛大、創造、これが人間の契機である。（CM 430）

サルトルはviolenceとforceを峻別する（CM179）。forceが秩序や法に則った強制力であるのに対し、violenceは既存の法秩序を無化し、それを新たに構成する「法外の力」である（CM275,579）。無論、新たな法秩序もまた、それが秩序である限り事後的に疎外を生じさせよう。したがって永久革命が要請されるが、革命のただなかにおいて、violenceとは創造行為であり、新たな世界を贈与することなのである。

『存在と無』においてサルトルは、人間の対他関係の本質を「相剋」（conflit）と捉え、有意味な倫理の可能性を閉ざすかのようにであった（EN481:II460）。これに対し『倫理学ノート』では、自己贈与の相互性という本来の倫理を提起する<sup>8</sup>。だが、コード内在的な「交換」を否定し、一撃としての贈与に倫理の顕現を認めるとき、我々はそこに、メルロ＝ポンティが批判した「ウルトラボルシェヴィズム」の危険性を看取すべきではなかろうか。サルトルは、贈与＝創造において、無のトポスに立つ人間の絶対的な自由を見出している。

贈与とは創造することである。（…）それは万有（univers）を与える。したがって、万有を非本質的なものとし、意識相互の関係を、お好みならば人間を、本質的なものとして肯定するのである。（…）贈与によって、私は自己自身を、あらゆるタイプの万有の上に、ある種の絶対において位置づける。つまりは、時代の彼岸に、非・歴史的な絶対として位置づけるのである。贈与による〔万有の〕全き無化は、私を解放し、私は状況を超越する純粋な対自となる。（…）贈与のただなかで、世界の瓦解を背景に、私の自由が現出する。（…）贈与とは、他者がそれを消費するために、世界を〔無から新たに〕現実存在させることである。（CM382-3 強調原文）<sup>9</sup>

そして、『共産主義者と平和』（52-4年）においては、この主体的ないしは主権的自由は、＜党＞（Parti）の自由として現れる。「〔労働者は〕＜党＞によって訓練され、形成され、彼自身以上に育成されて、彼の自由とは、組織体の内部で、共同の目標に向かって、特殊状況を行為によって乗り越える力に他ならなくなる。一言でいえば、＜党＞が彼の自由であるといえるだろう」（CP 250-1:202）。「＜党＞とは、労働者を権力把握へ向かわせつつ結合させる運動そのものであり」、「純粋行為であらねばならない」（CM 249:201 強調原文）。かくして、既存の規範体系が無に帰された中で、＜党＞はそのつど「無からの創造」において、新たな価値を見出し、新たな世界を贈与する。

思うに、自由の無限界性、すなわち、無根拠な決断によって「すべてが許される」というとき、我々は二つの次元を区別しなければならない。第一に「方向性」であり、第二に「強度」である。サルトルの思想は、方向性において主体を拘束し、主体は「他者の存在的・具体的な自由」を目指さなくてはならないとされる。この意味では、「すべてが許される」訳ではない<sup>10</sup>。だが、方向性ではなく強度、目的ではなく手段の次元であれば如何か。「運動」とともに、ただ「運動」によって、新たな価値基準が生起するならば、「運動」を制御する規範はなく、「運動」は絶対的に無償のままであり続けよう。その前に規範はなく、その後には規範が続くのである。ゆえに、プロレタリアートの解放を唱え、既存の秩序をトータルに否定する革命運動には、「すべてが許される」こととなる。ならば、サルトルのいう本来性のモラルは、結局暴力の恣意的な行使へと至るのであり、その超倫理性とは単なる反倫理ないし非倫理にすぎないのではあるまいか。これが、メルロ＝ポンティが批判した「ウルトラボルシェヴィズム」の問題系である。

これまで、メルロやデリダをはじめ多くの論者が、斯様なサルトルの思想を主体の形而上学として批判

してきた。「主体・対自・無」が、「客体・即自・存在」に現前し、一方的に意味付ける——この図式が揺るがない以上、＜党＞の絶対性を弁証する『共産主義者と平和』は、単に情勢の緊迫化がもたらした逸脱ではない。アンガージュマンの文学は全体性を追求する。これが創造＝贈与＝暴力の等号を導くのであれば、「ウルトラボルシェヴィズム」は、サルトル思想に当初から組み込まれていたというべきなのである。

しかしながら、黙示録的な場とそこでの超倫理的な贈与による倫理の現出——こうしたメシア主義的な思想は、一人サルトルにのみ見られる危険性なのであろうか。次節では、「決断」の場を思考する、サルトルとデリダとの同一性について考えたい。

### 3. アンガージュマンの文学再考

ここでは、サルトルを主体の形而上学とする解釈とは別の読み方を提示し、上記④の課題を検討する。題材は「モリア山上のアブラハム」である。先に論じたように、文学が固有名に関わるものであるとすれば、「アブラハムの不安」こそ、ユダヤ・キリスト教的伝統における文学の原風景ではなかろうか。以下、三つのアブラハム像を比較しよう。まず、『実存主義とは何か』と『聖ジュネ』（52年）との間で、サルトルがアブラハム像を転回させていることを確認する。次に、『聖ジュネ』のアブラハムが、デリダのそれと同型であることを示したい。議論の核心は、サルトルが主体の決断主義（主体→決断）から、非主体的決断による主体の構成（決断→主体）へと移動している点である。まずは前者について確認することしよう。

『実存主義とは何か』の中でサルトルは、単独者として無根拠のうちに決断するアブラハムについて、以下のように叙述している。

キルケゴールがアブラハムの不安と呼んだのはまさにこの不安である。この話をご存知のとおりで、天使がアブラハムに自分の息子を犠牲にささげよと命令した。『汝はアブラハムなり。汝の息子を犠牲にせよ』と告げにきたものが、もし本当に天使であるなら文句はない。しかし人は誰しもまずこう自分に問うことができる。あれはたしかに天使なのか。そして自分はたしかにアブラハムなのか。何がそれを証明するのか。（…）天使が私を訪れるとして、それが天使であることを何が証明するだろう。また声が聞こえるとして、その声が天国からくるのであって地獄からではない、潜在意識やある病的状態からではないことを、何が証明してくれるのか。その声が私に話しかけているのだということを何ものが証明するのか。（…）私はそれを納得するためのどんな証拠、どんな徴も発見することはないだろう。一つの声が私に語るとすれば、それが天使の声であると決断するのはつねに私である。私がある行為を善であると考え場合、この行為は悪であるよりもむしろ善であると述べることを選ぶのは私である。『アブラハムであれ』と私を指名するものは何一つないが、しかも私は時々刻々、規範的行為をなすことを余儀なくされている。（EH:34-36:46-7 強調引用者）

ここで描かれたアブラハムには支えがない。声を聞き取ったとして、その出自を保証するものはなく、「あれかこれか」の参照項は存在しない。アブラハムは、単独者として無根拠に決断する。「決断するのはつねに私」であり、「選ぶのは私」以外ではない。ここではまさしく、『無のトポスで決断する主体』として《私》が召喚されているのだといえよう。

これに対し『聖ジュネ』では、アブラハムの決断が対照的な相貌の下に描き出されている。というのも、『私』が事後的にしか成立しえないこと、ここに議論の焦点が据えられているからである。《私》は決断によって行為遂行的にしか成立しえない。行為が進むその瞬間、アブラハムは決断主体としての《私》ではなく、神に召喚された《客体・モノ》にすぎない。

アブラハムが不安のうちに自己を求めたことは疑いない。(…)だが、そうしたことはどうでもよかろう。彼の不安定性が如何なるものであれ、神にとっては、彼がアブラハムであるか、あるいはそうではないかにすぎない。神のまなざしが、外部から彼を構成したのである。アブラハムは客体なのだ。言い換えれば、『私はアブラハムだろうか?』という疑問の形式そのものが、実践行為(praxis)を<存在>(Être)に従属させてしまうのである。(…)というのもこうした疑問は、この<私>があたかも行為以前に決定されているかのように、この<私>と関わるからである。

(…)如何にしたらこの<私>が、諸々の企てを正当化することができよう。もしそれが可能だとすれば、それはこの<私>が、アプリアリな所与として、しかも<存在>として与えられる場合のみであろう。実践行為の倫理において、<自我>(Ego)は、その様々な可能性や投企と不可分である。したがってそれは、(…)ただ行為の内に、行為によってしか現出しないのである。それは事後的にのみ、調査や評価の対象となりうる。『この私が盗むべきなのか』、もしも盗みの前に、こう自問したとしたら、たちまち私は私の企てから離れ、もはやそれと一体をなさなくなる。

(…)いずれにせよそのとき<私>は、自己を作ることなく存在する一つの現実、すなわち結局のところは、一つの実体となってしまうからである。(SG:212-3:198-9 強調原文)

この引用文においてサルトルは、アブラハムの決断について、あるいは決断主義一般について決定的なことを論じているように思われる。まずは、「私はアブラハムだろうか?」という問いが、「praxisをÊtreに従属させてしまう」として、斥けられている点に注目しよう。同じ問いは、『実存主義とは何か』においても取り上げられたものである。但し、『実存主義とは何か』では、この問い自体の正当性が問題視されることはない。そこでは、この問いに答えるのが《私》であること、決断主体としての《私》が強調されていたのである。これに対し『聖ジュネ』においてサルトルは、「私はアブラハムだろうか?」という問いそのものを否定する。というのもこの問いは、『アブラハムが、不可能な決断を為すべき主体として召喚された』という戦慄に基づいているが、こうした判断からは、決断主体が決断の前に存在し、そこに選択肢が現前する、という構制が必然化するからである。それは、実践行為を離れて存在する主体の実体化を帰結させよう。ゆえにサルトルはこれを棄却する。《私＝アブラハム》はただ為された「行為の内に、行為によってしか現出しないのである」。ならば、実践行為の決断は誰が行っているのか。決断の瞬間には何が生起しているのか。

神の命に対する二つの反応を比較しよう。「かくて神アブラハムを試みんとて、『アブラハムよ、アブラハムよ、汝はいずこにおるや』」と呼びたもう」。この問いかけに対し、まずは如上の「私はアブラハムだろうか?」という自問がありえよう。だがキルケゴールは、これとは対照的なもう一つの反応を取り上げている。「喜んで、いさぎよく、信頼にみちて、声高く、彼は答えた『われここにあり』と」。キルケゴールが驚嘆するのは、この健やかな「われここにあり」である<sup>11</sup>。アブラハムは、あらゆる理由の彼方において、神の言葉を受け入れ、神の前に、その身丸ごとモノノカタマリのように捧げでいる。「アブラハムは客体なのだ」(Abraham est objet.)と、サルトルが強調するのはそれゆえである。決断の瞬間、アブラハムは客体であり、したがって決断を為すのはアブラハムであってアブラハムではない。アブラハムはその身を神に、すなわち他者によって貫かれている。したがって、キルケゴール＝デリダは、「決断の瞬間は狂気だ」と繰り返すのではあるまいか<sup>12</sup>。《私＝私》の自己同一性において行為するのが「正気」であるとすれば、「狂気」とは、私が私の内部にある私以外のモノ(＝内在的他性としての《それ》(Ça))に突き動かされる事態であろう。私がモノに憑かれ、モノと化す事態——これがアブラハムに生起したように思われる。決断を為したのは、《神＝アブラハム》であり、《他者＝私》である<sup>13</sup>。

しかし、決断主体が非在であるにせよ<sup>14</sup>、為された決断に対する《私》の全的な責任は、些かの揺るぎもないはずである。賭けられた実践行為によって《この私》が生起した以上、《この私》の存在理由はあ



の賭け以外にはない。したがって、賭けにより生じた世界への責任は《この私》にあり、このアトラスの重みを何ものかに転嫁することは決して許されないこととなる<sup>15</sup>。主体はつねに遅延して、だが一切の責任を担って現れるのだといえよう。

実際デリダもまた、彼のアブラハム論において、責任の根源を次のように語るのである。

神と私のあいだ、他者と私のあいだには、対面関係もなく、視線の交叉もない。神は私に視線を向けるが私は神を見ない。そして私を見るこの視線から、私の責任が教えられる。そのとき『それが私に視線を向ける＝それは私の問題だ』[Ça me regarde. これは、直訳すれば『それが私にまなざしを向ける』]であるが、これは慣用句として『それは私に関わる、私の問題だ』を意味する——引用者]がまさに切り開かれ、発見されるのだ。『それが私にまなざしを向ける』が『それは私の問題だ、私に関係することだ、私の責任事だ』と私に語らせる。だがそれは自分がまったく自由に、あるいはみずからに与える掟に従って振舞うのを見るという（カント的な）意味での自律としてではなく、私が何も見ず、何も知らず、主導権さえも持っていないような場において『それが私を見る』という他律においてである。そこにおいて決断するように私に命ずるものに対して私は主導権を持っていない——にもかかわらず、その決断は私のものであり、私はひとりでそれを引き受けなければならないだろう。

（デリダ2004 :186- 7 ただし、訳は一部変更した）

ここでデリダは、サルトル同様、決断と責任の逆説を論じている。私が、単独で全責任を負うべき私の決断を律しているのは、私ではない、《それ》である。《それ》、つまりは内面化された他性、《他者＝私》という非人称性が、根源的な決断の場を司り、私を新たな責任とともに再一生するのである。デリダはまた、次のようにも語っている。

私は寛大であるがゆえに与えるとしたら、その贈与は私の寛大さの、つまり私の本性の賓辞です。従ってそれが私の決断であるとしても、その理由はそれが私自身の本質、つまり私自身の主体性に由来しているからです。まさにこの理由から、その決断は決断ではないでしょう。ここで我々は最も困難な地点に到達するのです。私自身の決断、私自身の責任ある決断は、私自身の中にありながら他者の決断でなければなりません。端的に私の決断であれば、それは決断ではありません。決断は私の中における他者の決断でなければならないと私が言ったからといって、私は無責任であるとか、私は専ら受動的であり他人に従ってばかりいるということを意味している訳ではありません。私はこの逆説に取り組みねばならないのです。即ち、私の決断は他者の決断であるということに。さもないければ、我々はシュミット流の決断主義に陥ってしまうでしょう。そこでは、主体や意志や主体の主権性といった観念が再び息を吹き返し、自己を主張しているのです。<sup>16</sup>

したがって、「倫理的主体」「他者」「決断」「責任」の関係は、次のようになろう。倫理的主体が他者への責任を決断するのではなく、決断した倫理的主体が他者への責任を担うのでもない。他律的な決断が倫理的主体を構成し、責任を生み出すのである。始めに他者ありき——サルトルとデリダは、そのアブラハム論において邂逅するのである<sup>17</sup>。

こうした非主体的な決断は、デリダがいうように、シュミット流の主体的決断主義を批判するものであろう。だがそれは、メシア主義の抑制ではなく、むしろその完成ではないのか。少なくともサルトルが、斯様な非主体性の思考を打ち出した『聖ジュネ』(52年)は、メルロやカミュと決裂し、ウルトラボルシェヴィズムを唱えた『共産主義者と平和』(52-4年)と同時期なのである。黙示録的な場と、そこでの超倫理的な贈与による倫理の現出——こうしたメシア主義的な思想は、主体性ではなく他者性が強調されると

き、より強度を高めるのではなかろうか。というのも、決断や贈与の瞬間が、完全に予測不能・制御不能となり、まさしく耐え忍び待ち望む奇跡となるからである。主体ではなく他者、可能性ではなく不可能性——これはメシアの条件に他なるまい。『聖ジュネ』でサルトルは次のように書いている。

今日、不可能なものとして明白に与えられていないすべてのモラルは、欺瞞と人間の疎外に貢献するのだ。モラルの《問題》は、モラルが我々にとって不可避であると同時に不可能であることから生じる。行動は、この乗り越えがたい不可能性の風土において、その倫理的基準を自らに課さねばならない。たとえば暴力の問題とか、目的-手段関係の問題などは、この見地から考慮しなければならないであろう。このような分裂を生き、意志すると同時に決断することを強制されている意識にとっては、すべての麗しき反抗、すべての拒否の叫び、すべての道義的憤怒は、賞味期限切れのレトリックに見えることであろう。

(SG 212 : I 205 傍点原文、下線引用者)

ここには、倫理をめぐるデリダ的な宙吊り——不可避かつ不可能——が描かれている。だがそれ以上に、他律的な決断の否応なさが強調されてはいないだろうか。末尾で揶揄された「賞味期限切れのレトリック」とは、間違いなく、カミュ流の「反抗的人間」に対する批判である<sup>18</sup>。カミュを美しき魂として斥けると、サルトルの黙示録的意識は、＜党＞のうちに絶対他者の顕現を期待したのであろうか。いずれにしても、『聖ジュネ』と『共産主義者と平和』が同時期であったこと、この事実は、「アンガージュマンの文学」を再考させる契機であるように思われる。この時期、サルトルの「政治と文学」は当初の一体性を失い、分裂を余儀なくされてしまったのではないか。先に見たように、『文学とは何か』では、アンガージュマンは散文に限定され、詩人は音楽家と同様、アンガージュマンの要請から外されていた。しかし、『聖ジュネ』はまさしく「詩人のアンガージュマン」を論じた批評である。ジュネだけではない。マラルメ、ボードレール、サルトルが集中して取り組んだのは——フロベールを除けば——「詩人のアンガージュマン」の方であり、その「負けるが勝ち」(Qui perd gagne)という独特のスタイルである。他方、政治については、労働者を束ねる勢力は共産党以外にはありえないとし、有効性の観点からその運動が肯定されていく。ここでは「勝ちが勝ち」(Qui gagne gagne)なのである。世界戦争後、サルトルら非共産党系の左翼は「第三の道」を目指した。ブルジョワ社会も否、左右の全体主義も否——それは、瓦解した世界を人間の土地へと再生させることであり、「政治」に「文学」を生かす道である。サルトルは「散文家＝政治的实践者」として、この道にアンガージュした。しかし、「詩人のアンガージュマン」(孤独な美的反抗)と＜党＞の肯定(政治的有效性)の分裂は、『文学とは何か』の挫折を表してはいないだろうか。無論、その第一義的な原因は政治情勢——冷戦や植民地解放闘争をめぐる左翼の分裂——に求めるべきであろう。しかし、＜党＞の純粹行為という政治思想は、全体性を目指すアンガージュマンと本来的な親和性を有するに思われる。無からの世界創造＝贈与は、革命の「神的暴力」(ベンジャミン)と同型だからである<sup>19</sup>。

最後に、メシア主義をめぐるサルトルとデリダの相違について一言触れておこう。両者の違いは、特権的な「歴史形成主体」を肯定するか否かにあるのではないか。サルトルは少なくとも一時期、政治的メシア主義に惹かれ、＜党＞の純粹行為を弁証した。すなわち、メシアをポジティヴに語ってしまったのである。これは、およそデリダ的な身振りではあるまい。彼もまた、脱構築不可能なもの(＝正義)の存在を認め、その到来を待望する。だがそれは、贈与や一撃といったモメントを世界から解消することはできないがゆえである。すなわち、デリダは「ネガティヴな肯定」という宙吊りを、あくまでも維持するのではなかろうか。

#### 4. むすびにかえて

ここでは、上記⑤の問題を再説し、むすびにかえたい。1970年代以降、「政治と文学」は直接的なテーマとしては論じられなくなるのではないか。だとすればそれは何故か。無論、主要因はマルクス主義の退潮であり、革命の幻想が破れたせいであろう。だが、68年5月の時点で、すでに実存主義はそのポテンシャルを喪失していた。構造主義以降の思想においては、「神の死」「ニヒリズム」「不条理」「実存的主体」という主題系はアナクロニズムとして批判の矢面に立たされる。同時に文学においても、アンチロマン、ヌーボーロマンが現れ、「作者」や「人間」の死が語られたのである。70年代以降、少なくとも日本では、政治においても実存的物語が語られることはない。維新以来続いた国家的目標——「富国強兵」「条約改正」から「大東亜共栄圏」を経て「戦後復興」「沖縄返還」まで——はもはやなく、政治に実存を賭ける者は少ない。政治といえば、族議員による利益配分の技術なのである。ベンヤミンや三島由紀夫は、「技術的政治」が機能不全に陥った際の「政治の芸術化」としてファシズムを捉えた。こうした側面が、小泉政権にあったのは確かだが、しかしそれもまた、「大きな物語」の復活とは程遠い。

斯様な状況をどう評価すべきなのだろうか。結局、「政治と文学」とは、戦争と革命の時代に特有の課題であり、したがってその衰微は慶賀すべきことなのだろうか。そうかもしれない。しかし、実存主義が過去思想となり、忘れ去られたとしても、人々は実存主義が格闘したニヒリズムを克服したわけではあるまい。むしろ、ニヒリズムは凡庸な一つの事実、それへの抵抗すら喚起させない陳腐な事実となったのではないか。そしてニヒリズムの凡庸化とは、その完成形態であるように思われる。こうした時代判断に幾許かの真実があるならば、文学の政治的効果——何よりも覚醒としての効果——が、今必要とはいえないだろうか。だがそれは如何なる文学、如何なる覚醒なのか。現代の政治状況の中で、「政治と文学」は魅力的なテーマとなりうるか？——再び、こう問いかけつつ、本稿を閉じることとする。

#### 註

- 1 最近『丸山眞男と文学の光景』（山崎正純著、洋々社、2008年）が出版されたが、これも文学の側から、丸山と「敗戦後文学」について論じたものである。ただし、「政治と文学」の論争に積極的に関与したわけではないが、政治学者が「政治と文学」という問題を思考しなかったわけではない。一例として、丸山その人の「近代日本の思想と文学」（1959年『日本の思想』所収）を挙げることができよう。丸山の根本的モチーフとして、日本における思想家＝文学者が、「非・政治」と「過・政治」の間を——あるべき「政治」を欠落させて——揺れ動くことへの批判がある。そこでは、政治と文学双方のあり方が問われている。ただし、全集版の解題で松沢弘陽が書いているように、丸山が「政治と文学」を正面から論じた「この論文にはほとんど見るべき反応は現れなかった」のである（丸山1996:406）。
  - 2 19世紀前半カント美学の影響の中で、「芸術のための芸術」（l'art pour l'art）というスローガンが生まれ、「人生のための芸術」（l'art pour la vie）と対抗した。その後世紀末から20世紀に至り、A for Aという定式は、サルトルの先駆者ジイドやベルクソンによって先鋭化される。例えばジイドは、自由を「無償の行為」（acte gratuit）として、ベルクソンは「動機なしの選択」（choisir sans motif）「理由なしの決断」（décision sans raison）として捉えている。この人を愛するとき、それが愛以外の「動機」や「理由」（財産、家柄、学歴等）によるものであれば、その愛は利害関心の道具にすぎない。無償の愛、愛のための愛、その人の存在を不条理に肯定すること、これが功利性の切断としての愛である。ここでは現在が現在に没入し、行為はただそのためになされるのである。
- ただし、斯様な「行動のための行動」主義は、「政治の審美化」としてのファシズムに通じる道でもあろう。カミュは、ファシズムのイデオログであったローゼンベルクの次の言葉を引いて批判している。「行進中の隊列のあり方について言えば、いかなる方向に向かうか、いかなる目的を持つかは重要ではない」（カミュ1951:224:562）。

ただ行進に没入する行進があるばかりなのである。無からの無根拠な決断と、その政治的危険性については、本稿第2、3節で取り上げる。

3 「マルクス主義的な政治と文学」論は、(…) 元来、一見非政治的なものと見える芸術至上主義的傾向も、実は、別な意味での政治性を強くもつ」ことを示そうとするものであった——高橋和巳は批評「政治と文学」において、そう論じている。「芸術の純粋志向は、単に芸術家の孤立的心情の証明であるだけではなく、実は、政治に利用される今ひとつの立場にすぎない」(高橋:1964:510)。確かにプレハーノフは、マルクス主義美学の古典『芸術と社会生活』において、「芸術のための芸術への傾向は、芸術家と彼を取りまく社会的環境との間に不調和が存在するところに発生する」と看破した(プレハーノフ1965:17強調原文)。この立場からすれば、imageによる救済とは、畢竟芸術家のアヘンにすぎない。彼岸に救済を求める宗教の現実的・政治的効果が圧制の補完であったのと同じく、大衆から孤立した芸術の都は、時の政治権力に利用されることとなる。プレハーノフは、プーシキンを例にそう論じていくのである。

4 無論、実存主義が求める全体 (tout) あるいは全体性 (totalité) の観点——「世界」の再生そのものに関わること——以外にも、政治と文学の親和性を論じることはできよう。例えばNationを立ち上げる際に、国語・国文学・国民作家・国民詩人が果たす政治的機能も、すぐれて「政治と文学」の問題ではなからうか。ただし文化本質主義が、近代の政治的要請に端を発する国語・国文学から、国民精神なるものを遡行的に実体化するとき、サルトルはこれを明確に批判する。反ユダヤ主義の文学者シャルル・モーラスの発言について、サルトルは『ユダヤ人』(46年)のなかで次のように批判するのである。

「モーラスは断言した。ユダヤ人は、次のラシーヌの詩を理解することは、決してないであろうと。 *Dans l'Orient désert, quel deviens mon ennui.* だが、なぜ自分が、[ただフランス人であるというだけの] 凡庸な自分が、最も進んだ知性〔ユダヤ人〕でさえ掴むことのできないものを、理解することができるのであろうか。それは、自分が、ラシーヌを所有しているからである。ラシーヌと自分の言葉と、自分の土地を所有しているからである。ユダヤ人は自分より純粋なフランス語を喋るかもしれない。文体も、文法も、自分よりすぐれているかもしれない。いや、作家ですらあるかもしれない。しかし、そんなことは問題ではない。その言葉を、ユダヤ人は、やっと二十年来話しているにすぎない。自分の方は、千年も前から喋っている。彼の文体の正確さは、抽象的なもの、学び取られたものにすぎない。自分の方はたとえフランス語の誤りを犯しても、この言語の精髓に適っているのだ。」(RJ26-8: 22-4ただし、傍点は原文、下線は引用者)

サルトルは『文学とは何か』(47年)において、「所有の文学」(la littérature de l'exis)を否定した。自文化・母国語を実体化し、所有すること——「所有の文学」には、母国語に対する違和がない。回収不能性がない。こう批判するサルトルは、ドゥルーズ&ガタリのいう「マイナー文学」——「自分の言語のなかで異邦人のようである」文学(ドゥルーズ&ガタリ 1978:48)——と近い位置にいる。少なくとも、初期のサルトルやカミュは、「所有」関係とは隔絶された異邦人を描いたのである。

5 ロカントンは、美による現実存在の救済ではなく、美を前にして、現実存在が恥じ入るべきことを説くのである。

「芸術に慰めを求めるという馬鹿者がいる。(……) 美は彼らに同情的であると信じている。馬鹿者めら。(……) いまは、あのサキソフォーンの調べがある。だから私は恥じるのだ。華々しい小さな苦しみ(……) サキソフォーンの4拍子。その調べは行ったりきたりし、『あたしたちのようにするべきだ、<拍子に合わせて>苦しむべきだ』と言っているようだ。(……) レコードの上でぐるぐる廻り、私の心を奪っている、あのダイヤモンドの小さな苦しみは、同情的であるとは確かに言えない。皮肉なものであるとさえ言えない。それは軽快に、まったく自分だけに気をとられて廻っている。私は自分自身が、またその苦しみの<前に>現実存在するすべてが恥しい(N237-8: 283-5)

6 ただし、『文学とは何か』の脚注でサルトルは、詩と散文の区別が最終的には不可能としている。しかも、その後

彼は、ボードレール、マラルメ、ジュネといった詩人たちのアンガー・ジュマンを探求するのである。したがって、本文で論じたロカントンに関する通説的解釈は、あくまでも第一義的なものであることに留意されたい。ここで詳述する余裕はないが、詩人のアンガー・ジュマン——サルトルのいう「負けるが勝ち」の投企——は、より陰影を孕んだものと考えられよう。

7 cf. R. Bernstein (1971) C.Taylor (1985)

8 『存在と無』では、対他関係は「まなざし——相手を石化させるメドゥーサの視線——の相互性」として規定される。我が主体となり汝を客体化し所有するか、あるいはその逆か。他者との関係は、まなざしのon/ofに基づく永遠のシーソーゲームとして記述される。これに対して『倫理学ノート』では、作品を媒介とした自己贈与こそが、他者との本来の関係とされるのである。

「他者への呼びかけ。(…) 他者との直接的な関係を断念すること。他者との真の関係は、決して直接的なものではない。相互承認を含んでいる私の自由。だが、自己贈与しつつ、私は自己を失うのである。これが寛大(générosité)であり愛だ。私の「対自」と私の「対他」との新しい関係——作品を通しての。私は自分を、自分が創造したオブジェとして、他者に贈与することによって、自己規定するのである。他者がこの客体性(objectivité)を私に返してくれるために」(CM487)。

9 革命の助産的暴力もまた、世界の創造＝贈与に等しい。サルトルは次のように書き、暴力の超倫理的な倫理性を認めている。「[既存の秩序の中で] 人間であることの不可能性、非人間的な不可能性の結果、暴力とは人間的なものに至る唯一の可能な道となる。暴力は、人間的なものの暗黙の了解を含んでいる。暴力は原理的に無秩序であり、他の秩序の破壊であるが、その絶対的な無秩序において、[新たな]秩序を投射するものなのである」(CM 419-20) 強調原文。

10 例えばサルトルは、小説の審美的価値が、「他者の存在的・具体的自由」と直接的に結びついていることを強調する。ゆえに『文学とは何か』では、「反ユダヤ主義を賛美した良い小説が書かれるかもしれないと、一瞬たりとも考えることは誰にもできない」(QL 70:71)と断言した。具体例としてサルトルは、ドゥリュ・ラ・ロシェルを挙げている。彼は戦前にはファシズムの到来を願って書いたが、ナチ支配下において読者を感じなくなり書けなくなる。サルトルによれば、これは彼の作家としての誠実さを物語っているのである。

11 デリダもまた「われここにあり」を「責任＝応答可能性の根源的瞬間」と捉えている。『我ここに』、それは他者の呼びかけへの唯一可能な第一の応答であり、責任＝応答可能性の根源的な瞬間である。それは特異な他者、私に呼びかける者を私にさらすものとして、根源的な瞬間なのである。『我ここに』はすべての責任が前提する唯一の自己紹介(＝自己現前化)である。私は応答する準備ができています、応答する準備ができていますとお応えします、というわけだ」(デリダ2004 :148)。

12 「アブラハムの行為が彼の感情と絶対的な矛盾におちいる瞬間においてのみ、彼はイサクをささげることができるのである」——『おそれとおのき』からこの一節を引用しつつ、デリダは次のように論じる。「瞬間という語を強調したのは私である。『決断の瞬間は狂気だ』と別のところでキルケゴールは言っている。この逆説を時間や媒介において捉えることはできない。つまり言語によっても、理性によっても捉えることはできないのだ。贈与と同じように(…) 逆説は瞬間の時間性を要求する。それは非時間的な時間性、捉えることのできない持続に属する」(デリダ2004 :136- 7)。

13 「回心の瞬間」、根源的選択を更新するのは、『この私』ではない。そもそも「回心」とは、これまでの《私＝私》という自己同一的主体が崩れ、私が全く他なるものへと変身する事態であろう。サルトルが例示するように、『罪と罰』のラスコーリニコフが自首しようとする瞬間、彼は「根底的に他者になった」のである(EN,p.532, III-106-7)。だが、こうした他者への投企を、『この私』が独力で為すことは論理的に不可能だといえよう。切断は他者からくる。自首の決断は、『ソーニャ＝ラスコーリニコフ』によって為されたのである。決断する者は暗闇の中で独り跳躍する

のではない。他者の引力圏に落下するのである。

ジャンソンの古典的研究をはじめ、これまでの論者は、「回心の瞬間」における他者の力能を捉え損なってきたように思われる (Jeanson 1965)。

14 結局、体系的方法によって、主体的に回心することはできないのである。というのも、ムイエが的確に論じているように、その「瞬間」においては、「回心とは主体・主語無しのものだからである」(la conversion est sans 《sujet》) (Mouillie 2005:174-5)。

15 それ故、現生した《この私》にとって、決断とはつねに《この私》の決断なのだといえよう。この観点からすれば、「回心の瞬間」や「無のトポス」は行為遂行的には存在しないものの、《私》の軌跡を辿る事後のまなざしにとっては、不可欠な契機なのである。

16 小野紀明 (2002:136) からの重引。小野は「政治概念と起源」を問う中で、デリダらポストモダニズムの思想家が既存の政治概念をラディカルに批判したことを評価する一方、「政治の次元にメシア的なものという宗教的要素を導入」(138) したデリダに、危険性も見出している。小野によれば、デリダもまた「政治的実存主義者」と同様なのである (139)。

17 ここでは『聖ジュネ』のアブラハム像が、『実存主義とは何か』のそれを批判的に転回させていることを確認した。スカンツィオによれば、『聖ジュネ』は『倫理学ノート』の贈与論に対する批判でもある。先に見たように『倫理学ノート』では、自己贈与が称揚されていた。しかしそれは、いまだ「自己」およびその「所有」に囚われていた者にとってのみ、価値を有するのではあるまいか。自己贈与は、ポトラッチと同じく、「所有」の体系を伝達する疎外にすぎない (Scanzio 2000:342-3)。したがって『聖ジュネ』では、「贈与ならざる贈与」というデリダの逆説が語られることとなるのである。

18 所謂サルトル・カミュ論争は51年の出来事である。大戦後、サルトルもカミュも、非共産党の立場をとる左翼として自己を位置づけていた。しかしながら40年代後半から50年代初頭の緊迫した状況下、サルトルが共産党の(批判的) 同伴者となるのに対し、カミュは反共産主義の立場を明らかにする。そのときサルトル側からすれば、カミュは植民地主義からソビエトの収容所まで、あらゆる暴力を一律に批判する抽象的モラリスト——美しい反抗的魂——にすぎなくなる。サルトルは次のようにカミュを攻撃する。「もし君が奴隷たちを区別しなかったら、君は彼らに対して原則的な同情しか持たないことになってしまう。(…) 君がインドシナ戦争に当惑を感じているのはこのためである。これに君の原則を適用すると、ヴェトミンは植民地化されているから奴隷である。しかし彼らはコミュニストだから暴君である。君はヨーロッパのプロレタリアが、ソ連を公然と非難しなかったからといって責める。また一方ヨーロッパの政府が、スペインをユネスコに加盟させたからといって責める。そうならば、君にとって解決のみちは、ガラパゴス島に行くことだけである」(R 343:91-2)。

19 意味連関としての世界が無化され、存在の不条理な戯れが露呈した後、サルトルは全体としての世界を無から再生しようとした。これは、メシア主義的な「政治と文学」を引き寄せざるをえない。同じ前提から出発して、メシア主義を回避する道はありうるのだろうか。言い換えれば、「政治と文学」の20世紀的課題を、サルトルとは別の角度から追求することは可能なのか。ここでは、問題提起④の後半について簡単に触れておきたい。

我々はカミュの「政治と文学」にその可能性を認める。というのも、サルトルが人間的な意味に執着し、無意味な即自の戯れに嘔吐するのに対し、カミュは「不条理の幸福」を思考しているからである。例えば『シーシュポスの神話』では、神々から課せられた不条理な苦役——頂上まで押し上げては落下する岩を無限に上げ続けること——を反復するシーシュポスが、実は幸福なのだという。彼は、岩が存在していること、それに触れていること、これで十分に幸せなのである。「この石の上の結晶の一つ一つが、夜に充たされたこの山の鉱物質の輝きの一つ一つが、それだけで、一つの世界をかたちづくる。頂上をめがける闘争それだけで、人間の心を充たすのに充分たりるのだ。いまや、シーシュポスは幸福なのだと思わねばならぬ」(Camus 1965 198:390)。鉱物の結晶は、ただ単に

そこに存在する不条理なモノにすぎない。そこに、人間的意味を求めることはできない。エピグラフで挙げたチェーホフの登場人物がいうように、「ほら雪がふってゐます」に人間的意味はないのである。だが、意味もなくそれが在ることで、充たされる場合もあるのではないか。「あなた」が存在し、固有名が存在する場合である。シーシュポスにとって、鉱物の結晶、山の頂き、夜の匂い、これらすべてが固有名であり、「あなた」である。

普通、意味とコンテキストは切り離しえない。文脈においてのみ意味が規定され、交換され、文脈の集積として世界が現れる。したがって、レヴィナスが「コンテキストなく意味する」という場合の「意味」とは、意味の手前の意味、「前—意味」というべきものかもしれない。固有名とはそれであり、それに触れる「不条理の幸福」もまたそうであろう。カミュは、「結晶の一つ一つが、それだけで〔コンテキスト無しで〕、一つの世界をかたちづくる」という。そこでは、「全体性を踏み越えた存在が、無限なものとの関係」しているのではなかろうか。

以上、サルトルとカミュが対照的に不条理に関わっていることを確認した。サルトルは人間的意味世界に執着し、無意味な存在に耐えられない。したがって、無からの意味附与を求め、創造や贈与の一撃を導くこととなる。これに対しカミュは、ただ「在ること」で充たされてしまう。「在る」に「前—意味」を認め、不条理のまま幸福なのである。無論、この原初的な実存体験から、如何なる「政治と文学」が生まれるか、これを考察するには別の機会が必要である。しかし、常にすでに幸福なシーシュポスが、メシア主義的なパトスから遠いことだけは明らかではなかろうか。

## 【文献一覧】

ここでは、本文ならびに註において、直接引用・言及した文献に限定する。

### \* サルトルの著作

註においては、以下の略号を用いることとする。

邦訳のあるものについては、原則として既成の訳文を使用した。変更を加えたところも多い。よって訳文の責任は筆者にある。

CM : *Cahiers pour une molale*, Gallimard, 1983

CP : *Les communistes et la paix*, in *Situations*. VI, Gallimard, 1964

白井健三郎訳「共産主義者と平和」『シチュアションVI』、人文書院サルトル全集第22巻、1966年

EH : *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel (Collection Pensées), 1964

伊吹武彦訳『実存主義とは何か』、人文書院（新装版）、1996年

EN : *L'être et le néan : essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard (Collection Tel), 1943

松波信三郎訳『存在と無』、人文書院サルトル全集第18—20巻、1956 - 60年

N : *La Nausée*, in *Œuvres romanesques* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, 1981

白井浩司訳『嘔吐』（改訳新装版）、人文書院、1994年

R : *Réponse à Albert Camus*, in *Les Temps Modernes*, N. 82(1952.8)

佐藤朔訳『革命か反抗か』、新潮文庫、1969年

QL: *Qu'est-ce que la littérature?*, Gallimard (Collection Folio), 1948

加藤周一、白井健三郎、海老坂武訳『文学とは何か』、人文書院（新装版）、1998年

RJ: *Réflexions sur la question juive*, Gallimard (Collection Folio), 1954

安堂信也訳『ユダヤ人』、岩波新書、1956年

SG: *Saint Genet—Comédien et Martyr*, Gallimard, 1952

白井浩司、平井啓之訳『殉教と反抗』、新潮社、1958年

#### \*参考文献

Camus,A., (1965) *Le mythe de Sisyphe*, in *Albert Camus Essais (Bibliothèque de la Pléiade)*, Gallimard,1965

清水徹『シーシュポスの神話』新潮世界文学49所収、1969年

—————(1951) *L'homme révolté*, Gallimard,佐藤朔、白井浩司訳『反抗の人間』新潮世界文学49所収、1969年

Bernstein,R. (1971) *Praxis & Action : Contemporary Philosophies of Human Action*, University of Pennsylvania Press

Jeanson,F. (1955) *Sartre par lui-même*, Édition du Seuil

————— (1965) *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Édition du Seuil

Mouillie,J.-M. (2005) “L'autodévoilement de la liberté dans l'existence” in Barbaras,R. (coordonnépar) (2005) *Sartre : Désir et liberté*, Presses Universitaires de France

Scanzio,F. (2000) *Sartre et La Morale : La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*

Taylor,C. (1985) *Human Agency and Language : Philosophical Papers I*,Cambridge University Press

小野紀明（2002）『政治哲学の起源 ハイデガー研究の視角から』岩波書店

キルケゴール（1973）『おそれとおのき』（梶田啓三郎訳）『世界の大思想31』所収 河出書房新社

高橋和巳（1964）「政治と文学」『政治と文学』全集・現代文学の発見 第四巻所収、学芸書林、1968年

ドゥールーズ&ガタリ（1978）『カフカ マイナー文学のために』宇波彰、岩田行一訳、法政大学出版局

デリダ（1987）「自伝的な“言葉”」『現代思想』vol.15- 8 所収、青土社

（2004）『死を与える』廣瀬浩司、林好雄訳 ちくま学芸文庫

夏目漱石（1985）『それから』新潮文庫

福田恆存（1947）「一匹と九十九匹と」『政治と文学』全集・現代文学の発見 第四巻所収、学芸書林、1968年

プレハーノフ（1966）『芸術と社会生活』蔵原惟人訳、岩波文庫

山崎正純（2008）『丸山眞男と文学の風景』洋々社

丸山眞男（1996）『丸山眞男全集 第8巻』岩波書店

レヴィナス（2005）『全体性と無限（上）』熊野純彦訳、岩波文庫