

サルトルとマルクス主義

堀 田 新 五 郎

1. はじめに：倫理学から政治思想へ

古より政治と倫理、あるいは政治思想と倫理学との関係は、夙に哲学者・思想家を悩まし続けてきた。例えばヴェーバー（Max Weber 1864-1920）の膨大な著作を貫く無数の糸の一つには、政治と倫理の関係をめぐる思索の歩みを見出しえよう。多くの論者は、ヴェーバーの所謂「責任倫理」（Verantwortungsethik）と「心情倫理」（Gesinnungsethik）の対比をヒントに、政治と倫理の関係性を考察してきた。前者は、ある行為の価値判断において動機ではなく結果を重視するがゆえに、常に結果責任を問われる政治家固有の価値規範とされる。これに対し後者は、結果を度外視して動機の純粋性を尺度とするがゆえに、宗教家固有の価値規範とされるのである。だが、政治と倫理はこの截然とした腑分けに完全に合致するものなのであろうか。この区別を唱えたヴェーバー自身、『職業としての政治』の末尾ではこれまでの議論を覆すかのように、政治における心情倫理の重要性に言及しているのである。

政治は倫理ではない。ときにより倫理に悖る冷酷さ、非人間的決断こそが、政治には必要とされるのである。だが同時に、政治は倫理ではないといい切るとき、それはすでに政治ではない。ヴェーバーを読む者は、斯様な政治と倫理の両義的關係を思考することであろう。

本稿はしかし、このテーマに新たな知見を加えるものではない。ヴェーバーとは違う角度から、政治と倫理の連続性と不連続面に焦点をあてていく。組上に載せるのはサルトル（J-P. Sartre 1905-80）であり、彼が何故倫理学を

論文

放棄し政治思想を書くこととなるのか、そのプロセスを明るみに出したい。これにより、何故サルトルがそれまでの批判的態度を翻し、マルクス主義へと接近していったのかも理解されよう。

以下、このテーマへと進行する前に、まずは倫理という事象の要諦について確認する。無論、思想史を繙けば、倫理とは何かに対する答えは思想家・学派によって万別といわざるをえない。しかし、倫理とは畢竟人間のあるべき対他関係だとすれば、「他者を我有化するなかれ」という命法は、少なくとも一つの根源的倫理ではありえよう。自己中心主義、エゴイズムへの批判である¹。ゆえに孔孟は「仁」と「惻隱」を、仏陀は「無我」を説く。ソクラテスは果て無き「ディアレクティケー」に留まり、イエスは「隣人愛」を示した。事情は近現代においても同様である。カントは他者の人格を目的としても捉えるべきことを主張し、丸山眞男は他者をその「他在」において理解することを訴える。「他者を我有化するなかれ」、これは倫理の一つの要諦となりえよう²。

しかしその場合、倫理を探求し、あるべき倫理を提示すること、すなわち倫理学は、それ自体が倫理への裏切り行為とはならないであろうか。もし倫理学が、「倫理的であること」(être morale)を可及的普遍性において提示する「学」(Wissenschaft)であるならば、そうした営みと倫理との間には決定的な隔たりが認められるのではないか。サルトルは『存在と無』の末尾で、自身の次の著作として倫理学を約束するが、その企図は結局放棄されることとなった。死後3年を経て膨大な草稿が『倫理学ノート』(執筆1947-8年)として刊行されるが、そこには倫理学という営為の自己矛盾が集約的に表現されているのである。では文学作品の他、サルトルは、倫理学を書く代わりに何を書いたのか。それは、「政治思想」と「評伝」である。多くの時事評論に加えて、「唯物論と革命」(46年)「共産主義者と平和」(52年)等で論じられた政治思想、就中マルクス主義との関係は、大著『弁証法的理性批判』(60年)として結実する。同時にサルトルは、ボードレール、マラルメ、ジュネ等のアンガージュマンを執拗に跡づけ、こちら側の歩みもまた大著『家の馬鹿息子』(ギュスターヴ・フロバール論)を形づくっていった。

これは何故なのか。何故、倫理学は放棄され、政治思想と評伝が書かれたのか。思うにそれは、サルトル自身が『倫理学ノート』で探求した倫理的要請からである。倫理を裏切らないためには、倫理学を放棄し、政治思想ないし評伝が書かれなければならない。しかもそれらは、極端なボリュームの大著として現れるのである。

以下本稿では、次の3つの問題を考察する。①倫理と倫理学との違いはどこにあるのか。何故倫理学は、政治思想と評伝へと転化すべきなのか(本節)。②サルトルの政治思想がマルクス主義によって方向づけられるのは何故か。何故マルクス主義は、我々の時代の乗り越え不可能な哲学なのか(第2節)。③サルトルの政治思想と評伝が、極端な大著となる理由は何か。そこには何らかの必然性が認められるのか(第3節)。特に、②と③に関しては、『弁証法的理性批判』と『家の馬鹿息子』両方の「序」である『方法の問題』を取り上げ、実存主義とマルクス主義の関係性及び、実存主義によって補完されたマルクス主義の特性について論じることとする。最後に「結」においては、歴史における「唯一の真理」という観点から、サルトル政治思想の危険性について示唆したい。

さて、本節では倫理と倫理学の相反について考察する。「我有化の否定」としての倫理が実践されている場面、これを福音書から引くこととしよう。例示するのは、有名な「善きサマリア人の譬え」である。この場面は、律法学者がイエスを試すべく問いかけることから始まる。二人の間で、律法の精髓が「隣人愛」にあることが確認された後、律法学者はさらなる問いをイエスに投げかける。

「では、私の隣人とはだれですか」

イエスはお答えになった。

「ある〔ユダヤ〕人がエルサレムからエリコへ下って行く途中、追いはぎに襲われた。追いはぎはその人の服をはぎ取り、殴りつけ、半殺しにしたまま立ち去った。ある祭司がたまたまその道を下って来たが、その人を見ると、道の向こう側を通過して行った。同じように、レビ人〔神殿業務を掌

る下級祭司] もその場所にやって来たが、その人を見ると、道の向こう側を
通って行った。ところが、旅をしていたあるサマリア人〔当時ユダヤ人
とひどく仲の悪かった〕は、そばに来ると、その人を見て、かわいそうに
思い、近寄って傷に油とぶどう酒を注ぎ、包帯をして、自分のろばに乗せ、
宿屋に連れて行って介抱した。そして、翌日になると、デナリオン銀貨二
枚を取り出し、宿屋の主人に渡して言った『この人を介抱してください。
費用がもっとかかったら、帰りがけに払います』。さて、あなたはこの三
人の中で、だれが追いはぎに襲われた人の隣人となったと思うか。

律法学者は答えた。「その人を助けた人です。」

そこで、イエスは言われた。「行って、あなたも同じようにしなさい。」

(ルカ 10:30-7 下線引用者)

まず、律法学者の欲望を確認しよう。彼は、「私の隣人とはだれですか」
と尋ねる。何故か。もし「隣人」が同定されたならば、その人に善行を施す
ことで、「隣人愛を实践する私」が認められ、その結果「義人である私」の救
済が確定するからである。ゆえに律法学者の場合、愛は道具にすぎない。「自
己義人化のための隣人愛」(A for B) —— 彼は目的合理的に行爲し、自己実
現の手段として他者を利用する。だからイエスは戒めていた。「施しを行う
ときは、右手のすることを左手に知らせてはならない」(マタイ 6:3)。通常
人々は、右手で施し(give)を行ったとき、左手でその見返り(take)を求める。
しかしそこに認めるべきは等価交換の回路であり、隣人愛という倫理の実践
ではなかろう。救済のルートを確認したい律法学者は、その条件を探し求め
る。だが、何らかのルート、何らかの条件が確定されるとき(ex. 苦しむ隣
人→施し→義人→救済)、そこに見出されるのはエコノミックな合理性にす
ぎない。法律学者は義人であろうとして、他者を我有化する。焦点は、自己
と義人との間の距離にあり、彼は、距離を埋める欲望によって突き動かされ
ている。傷ついたこの人によって、ではない。

これに対しサマリア人の場合は、ただ「かわいそうに思った」だけである。
ここには自己実現も目的合理性もない。「愛すべき隣人」という客体が求め

られた訳ではなく、「隣人愛」の主体になろうとした訳でもない。彼は、無駄に助けたのである。あるいは、他の理由なしに、「助けるがために助けた」(A for A) といってもよい。或る存在者に対する理由なしの肯定、無条件で、無駄で、不条理な肯定、だがそれが「愛」ではなかろうか³。

さて、義人の条件を確定したい律法学者は、逆説的に義の対極へと転がり落ちた。これと同じ陥穽が、倫理学にも認めうるのではないか。倫理学者が倫理を求めるあまり、その条件確定をするとき、彼は我知らず倫理に悖ることとなろう。では、倫理学者とサマリア人の違いをどこに見出すべきか。思うにそれは、「対象」と「時制」の相違として表れている。

まず対象について。学者たちの場合、対象は「義」や「愛」や「倫理」それ自体にあり、これらを同定し、条件づけることが彼らの目的に他ならない。これに対しサマリア人の場合、目的はただ「具体的な苦しみの除去」にある。この「善きサマリア人の譬え」を敷衍するかのように、サルトルは『倫理学ノート』の冒頭で次のように書いている。

「倫理的であるために、倫理を為す」という金言は毒にまみれている。
 (…)倫理は、倫理以外の目的へと止揚されなければならない。のどが渴いた人に飲み物を与えるのは、(…)自分が良い人であるために、ではない。渴きを癒すためである。倫理は、自らを提示しつつ抹消し、抹消しつつ提示する。倫理とは、倫理の選択ではなく、世界の選択でなければならない。
 (CM:11 傍点原文、下線引用者)

サマリア人と同じように、具体的な苦しみに応接するとき、その時制は現在進行形とならざるをえない。ゆえに引用文にある通り、倫理実践においては、「自らを提示しつつ抹消し、抹消しつつ提示する」という時間性、「現在」に特有の時間性が必然化する。だが倫理学と律法学は、「あるべき姿」を未来に設定し、命令形で提示するのである。「目的の国、約束の地に到達するためには、この狭き門を抜けよ」——「教え」とは、概してこうした形式で示される。しかし、この形の教えは欺瞞以外ではない。我有化の否定こそ

論文

門を抜けることだが、この形式は我有化を誘発せざるをえないからである。門を示してはならない。それを「抜けよう」とする will (意志=未来) が、抜ける条件に抵触するからである。

思うに奇跡 (=開かれた門) とは、起こそうとして起こせるものではない。完了形として、「起きてしまっていた」事態として、奇跡は経験されよう。だが学者たちは、事の前に、条件を示す誘惑に囚われる。というのも、「事前条件」が確定すれば、具体状況とは地平を異にする超越論的倫理学が可能となるからである。別言すれば、奇跡を起こせそうな気がしてくるからである。無論この理想、この憧憬は、我有化より発している。条件確定によって倫理を対象化し、それを所有する未来を夢見てはならない。今現在、事の次第に動揺すること、これが倫理的であることの条件である。

だが、今記述したこの一文は、明らかに自己言及的な誤りを犯している。「事前の条件確定の否定」という条件を、事前に確定しているからである。あるいは、「倫理的であること」自体を、目標としているからである。倫理を対象として語ることの陥穽。しかし、では、どうすればよいのか。倫理に叶いながら、倫理を語ることは不可能なのか。イエスが律法学者に隣人愛を伝えるとき、彼はどのように振る舞っていたのか。評伝を語っていたのである。サマリア人の動きを、事後的に、評伝として示し、「あなたも同じようにしなさい」と促していた。ある状況下での (en situation) 具体的実践 (praxis) ——これを語りつつ、イエスは律法学者を誘っている。倫理は、未来志向でポジティブに教えるべき事柄ではなく、過去の具体例を媒介に誘っていく事柄ではないか。倫理は倫理学ではなく、評伝で伝えられねばならない。イエスとサルトルはここで一致するのである。

彼らにとって、倫理とは「今ここでの具体的な苦しみの除去」として現れる。過去志向的に評伝を語ることも、目の前にいる律法学者の苦しみへの対応に他ならず、「義人」という憑き物を落としてやるところに、その振る舞いの核心が認められよう。ならば倫理とは、その場その場でのアドホックな対応、その反復に収斂するのであろうか。あるべき未来を構想し、ポジティブに提示することは、すべて我有化の欲望として退けられるべきなのである

うか。この問題を考えるために、よく知られた譬えを示そう。目の前の川で、子どもが溺れている。必死に救出するが、次から次へと子どもたちが流されてくる。だが、目の前の子どもの救出に没頭するとき、上流で子どもたちを突き落とす者の存在に気がつくことはない。こうした状況を、倫理的にどう考えるべきか。

むろん何より優先されるのは、溺れている子を助けることである。倫理は、具体的な苦しみへの応接以外ではない。しかし、その苦しみが継続的・構造的な暴力によって生み出されているとすればどうか。「今ここ」での救出に没頭し、その原因を等閑視するならば、それもまた「苦しみの除去」という倫理的要請に背くこととはならないか。

イエスは知らず、少なくともサルトルはそう考える。引用文にあったように、「倫理とは、倫理の選択ではなく、世界の選択」だからである。今現在の世界、既存の意味連関には暴力がビルトインされている。ならば意味連関を変革し、暴力を取り除くこと、新たな世界を作り出すこと、それもまた倫理から発せられる要請に他ならない。だがそれは、「倫理が、倫理以外の目的へと止揚される」ことを意味しよう。「今ここでの苦しみ」に「この私」がどう対応するのか、倫理においては、単独性が焦点化される。しかし私独りでは、子どもを助けながら、同時に上流へと向かうことはできない。世界の変革は、他者たちとともに初めて可能となる。よって、暴力のメカニズムを暴き出し、他者たちに世界変革を呼びかけることとなるが、それはまさしく政治思想を提示することではないのか。倫理は、構造的暴力を媒介に、政治思想へと止揚されるのである。

整理しよう。何故、倫理学は政治思想と評伝へと転化しなければならないのか。それは、倫理がある状況下で他者の苦しみに応接する具体的実践だからである。では、誰が応接しているのか？ 問題の核心はここにある。「この私」「あなた」「ある特定の人物」について、現在・過去・未来の時間性から考察しよう⁴。倫理学とは、倫理を対象に「語り」「書く」ことであるとすれば、上記問いの「誰が」に対し、現在形で「この私」を代入することはできない。「この私」が溺れている子を助けているただ中、倫理について語っ

論文

たり書いたりすることは不可能である。そのような暇はない。「私」として語りうるのは、ただ過去と未来についてだけであろう。私は、過去のある状況下であのように動いた。しかし、その場合語られているのは「この私」ではありえない。「この私」は、常に今此処を生きている。よって、実存的時間性からすれば、「誰が」に代入されているのは「ある特定の人物」に他ならず、ここでの語りとは「評伝」(=自伝)以外ではない。こうした理路は、「あなた」を代入する場合にも妥当しよう。倫理は、「ある特定の人物」を主題として、過去形においてのみ語りうるのである。ゆえに、倫理学は評伝へと転位しなければならない。

では、未来形としてはどうか。未来形で倫理を語ること、すなわち、そこにある苦しみが消えていく未来を提示すること、これはあるべき世界を選択することであろう。「あなた」がそれを私に語る時、また「ある特定の人物」が描き出したそれを私が読むとき、「あなた」あるいは「ある特定の人物」は、今現在、私に対して倫理実践を施している。だが、語られ書かれたその内容(あるべき未来とその実現プロセス)は、意味連関の総体の変革に関わることであり、したがってそれは政治思想と呼ばれる事柄ではないか。

倫理について、我々は倫理学としては語りえない。語りうるのは、評伝と政治思想のみなのである⁵。

2. マルクス主義という地平

本節では、先に提示した問題②について検討する。サルトルの政治思想がマルクス主義によって方向づけられるのは何故か、またマルクス主義が、我々の時代の乗り越え不可能な哲学なのは何故なのか、これを解明するのが本節のテーマである。

そもそも、サルトルとマルクス主義との関係は平坦ではなく、時代によって屈折を繰り返している。『弁証法的理性批判』に至るまでの歩みを単純化すれば以下のようなだろう。

まず、青年期サルトルは個人的な実存の問題に専心し、政治的アンガージュマンの必要性は感じつつもいわばモラトリアムにとどまっていた。だが30

年代後半、自由民主主義と Kommunismus とファシズムの三つ巴の戦いはヨーロッパを再び大戦に引きずり込み、以後サルトルの生は積極的政治参加と不可分となる⁶。大戦後、メルロ＝ポンティ（M. Merleau-Ponty:1908-61）やカミュ（Alber Camus:1913-60）らとともに、非マルクス主義的左翼陣営いわゆる「第三の道」を形成する。先に挙げた「唯物論と革命」は、この時期の論文である。そこでは、マルクス当人の思想とは区別された、エンゲルスからスターリンに至る自然弁証法が批判され、共産党の公認教義を徹底して批判している。単独イシュー（対ナチス闘争）の追求が可能であったレジスタンス期——サルトルは皮肉を込めて「幸福な時代」と回想する——とは異なり、大戦後フランスの知識人たちは緊迫化する冷戦構造および激化する民族解放闘争への対応を迫れるなかで分裂を繰り返すが、サルトルの最初の批判対象はマルクス主義を掲げる共産党に対してであった。

だがその後、メルロやカミュが反共産主義の立場を鮮明化するのとは対照的に、サルトルは「共産主義者と平和」を書き上げ、共産主義こそ平和を願う勢力であることを強調し、これまでの立場を180度転換したかのような印象を与えた。サルトルは共産党の同伴者であることを宣言する。メルロ、カミュとは、相前後して決定的な対立を招き、その後彼らの死に至るまで親しい交流が蘇ることはなかった。

しかし、共産党とのこの接近もまた遠からずして終わりを告げる。ハンガリー事件を契機に書かれた「スターリンの亡霊」（57年）によって、サルトルは再び共産党と決定的な対立関係に入り、その延長線上において『方法の問題』および『弁証法的理性批判』が書かれるのである。

以上、マルクス主義ないし共産党との関係は表面上屈折を繰り返しているが、サルトルの自己理解においてはむしろ一貫性を認めるべきかもしれない。というのも、戦後サルトルは常にマルクスの思想を肯定し続けていたからであり、批判対象はエンゲルスからスターリンに至る弁証法の非人間化ならびに、党知識人の硬直したイデオロギーだったからである⁷。

では、サルトルは何故マルクスの思想を肯定し続けていたのか。また彼が、マルクス主義を乗り越え不可能な地平と見なしたのは、如何なる意味におい

論文

てなのか。本節では、この問題を三つの観点から解明する。第一に、マルクスの「実践」(praxis) 概念を取り上げる。これは、理論と実践として語られる際いつも後ろ側に位置づけられる一つの項ではない。マルクスの唱える実践とは、両者の弁証法的止揚にある。第二に、プロレタリアートの現実存在と、その「まなざし」(regard) の強度に着目する。それこそが、サルトルの政治思想をロックオンするからである。第三に、人間社会を規定する「稀少性」(rareté) に焦点を据える。サルトルによれば、財の希少性という唯物論的な条件こそ、人間社会を真に規定する因子に他ならない。この三つの視角を採ることによって、我々はサルトルの政治思想が如何なる意味でマルクス主義なのかを理解することができよう。

さて、サルトルの回想によれば、哲学と文学に専心していた彼が『資本論』と『ドイツイデオロギー』を最初に読んだのは1925年、彼が20歳でソルボンヌの学生だった頃という(QM21:25)。そのとき彼は、マルクスの叙述の「すべてをみごとに理解したが、しかも完全に何ひとつ理解していなかった」らしい(QM21:26)。このパラドキシカルな表現を、マルクスの有名なフォイエルバッハテーゼを補助線に考察しよう。これにより、サルトルにおけるマルクス主義の核心、すなわち実践という概念が明らかとなる。フォイエルバッハに関する2番目のテーゼで、マルクスは次のように書いている。

人間の思考に対象的な真理が属するかどうかという問題は、理論の問題ではなくて、実践の問題である。実践のうちで人間はその思考の真理を、言いかえれば、その思考の現実性と力、此岸性を証明しなければならない。実践から遊離している思考が現実的であるか非現実的であるかという論争は、まったくスコラ的な問題である。(エンゲルス1960: 87 傍点原文)

ここでマルクスは、観想的な「知」や「理論」と現実的な「行為」や「実践」という二元論を批判している。「人間の思考に、その対象としての真理が属しているか否か」、これに対してイエスと答える者が観念論者であり、ノーと答える者が唯物論者である、といった規定のあり方自体が放棄されなけれ

ばならない。思考の内部と外部という違いはあれども、両者ともに真理を人間の実践の外部に、それとは無関係に存在しうる実体と見なしているからである。マルクスによれば、真理は、人間と環境とのインターアクティヴ（＝実践）において証明されなければならない。実践の外部に静態する真理などはない⁸。

よって例えば、「ナザレのイエスを知る」とは、自らもまたイエスのように動くことだといいうる。「善きサマリ人の譬え」の最後、イエスは律法学者に告げていた。「行って、あなたも同じようにしなさい」——これを実践しない者は、イエスについて何も知らないに等しい。ソクラテスが強調したように、「知りながら、分かっているながら、実践しない」ということはありえないのである。真理を実践の観点から捉えるのであれば、認識と行為は不可分といえよう。

さて、フォイエルバッハテーゼを挿入することで、サルトルの回想の意味も鮮明になる。学生サルトルは、マルクスによるイデオロギー批判、経済学批判、国法学批判の内容を細部にわたり知悉する。優秀な試験答案も書けたに違いない。だが、プチブルインテリの学生は、その読書によって動かされることはなかった。疾しさを感じ、いつか政治的決断を迫られる日を予感しつつも、執行猶予の特権的身分に安住していたのである。ゆえに若きサルトルは、マルクス主義について「完全に何ひとつ理解していなかった」に等しい。世界の具体的変革、その実践に参与せずして弁証法の真理性を云々するのは、スコラ的おしゃべり以外ではなかるう。マルクスはテーゼ11で書いている。

哲学者たちは世界をさまざまに解釈したにすぎない。大切なことはしかしそれを変えることである。 (エンゲルス 1960:90 傍点原文)

では第二点目として、プロレタリアートのまなざしについて考察しよう。先に論じたように、もしも政治思想が倫理的要請に応えるべく生み出されたものであるならば、ある政治思想の方向性を規定するのは、他者たちの苦しみの強度に他ならない。ならば、現今の資本主義社会においてプロレタリアー

トこそが、最も強烈なまなざしをサルトルに浴びせかけることとなろう。というのも、プロレタリアートとは、全き存在へと転化すべき全き無だからである。マルクスは、「人間の完全な喪失であり、したがって人間の完全な回復によってのみ自己自身を獲得することができる」⁹階級として、プロレタリアートを規定した。鉄鎖以外に何も持たない彼らは、普遍的苦悩を負うがゆえに、その存在を獲得することは、人類の普遍的解放と意味づけられるのである。サルトルもまた、先の引用に続けて次のように書いている。

私を変え始めたものは、マルクス主義の現実性であり、私の心の地平への労働者大衆の重苦しい現前であった。これこそマルクス主義を身を以て体験し、それを実践し、遠くからプチブル階級のインテリたちに有無をいわさぬ牽引力を及ぼしている巨大で陰気な集団であった。この哲学は、我々がそれを書物のなかで読んだときには、我々の眼に何らの特権をそなえたものとも映らなかった。(…)しかし同じ思想が、プロレタリアートの現実的決定因として、——プロレタリアート自身にとってまたそれ自体として——プロレタリアートの行動の深い意味として与えられたとき、それは不知不識のうちに有無をいわず我々をひきつけ、すでに身につけていた教養をすべて形なしにしてしまったのである。(QM21-2:26 傍点原文)

こうしてサルトルは、マルクス主義へとアンガージュされる。『存在と無』でサルトルが詳細に論じたように、他者のまなざしは、対自存在としての意識の自由を即自化する力を有する。おぼれた子どもの目を見たとき、私に行動の自由、選択の余地はない。助けるべく全力を尽くさなければ、子どものまなざしは永久に私の心を石化するであろう。苦しむ者は、私の行動を拘束する。よって、大戦後サルトルは社会経済的研究に集中しプロレタリアートの解放を求めるが、それは同時に、彼らを縛る鉄鎖が経済システム・法制度・政治体制・文化・教育等々、ブルジョワ社会を構成する構造的暴力の総体によって再生産されていることへの理解を促す。ならば、世界の総体が変革されねばならず、暴力革命が必須となろう。既存の法体系は支配階級の抽象化

された意思である以上、革命は法外的手段に訴える他ありえないからである。

こうしてサルトルは、真にラディカルな革命概念を提起したマルクス主義に合流する。共産主義革命とは、人間の生のすべてを変革する全体性を有し、時間的には階級闘争という人類の前史を終焉させ、空間的には世界革命（＝労働者は祖国を持たない！）として結実するのである。既存の世界はトータルに無化され、革命という助産的暴力のただなかから、本来性が具現化した人間存在が再生することとなろう。サルトルの政治思想が、世界の選択にあり、意味連関の総体を変革することであったならば、確かにマルクス主義は彼にとって乗り越え不可能な地平だったのである。

では最後に、第三の観点である「稀少性」の問題を考察する。この視角からもまた、マルクス主義の普遍性が明らかとなろう。サルトルによれば、マルクス主義は政治思想という領域における一つの選択肢ではなく、そうした領域そのものを構成する地平に他ならない。それは何故か。それは、財の稀少性という人間社会の基底的条件が未だ克服されえず、その克服を主題に据えた唯一の思想こそ、マルクスの唯物論だったからである。

マルクスは『経済学批判』の有名な「序言」において、次のような定式を示した。物質生活の生産様式は、一般に社会的、政治的、及び知的生活の発展を規定する。財の稀少性という唯物論的な条件が、その時代その社会の生産様式と生産諸関係を成り立たせ、この経済的下部構造が政治思想を規定するのである。稀少性は人間に労働を強いる。全員の欲求を満たしえない財の稀少性が、生産と分配のエコノミーを構成し、あらゆる制度とその正当化の思想を生み出すといえよう。そしてこのエコノミーには常に人間の疎外、構造的暴力が孕まれている。ならば、人類の総体が疎外された労働から脱しない限り、倫理的要請（＝他者の苦しみの除去）に基づく政治思想にとって、マルクス主義は乗り越えられない地平であり続けよう。「マルクスの命題は、社会関係の変化の技術と進歩とが人間を稀少性のくびきから解放しない限りは乗り越え不可能な明証」なのである（QM36:42）。

逆にいえば、共産主義が全世界に浸透し、「各人がその能力に応じて働き、必要に応じて受け取る」というテーゼが実現するとき、つまり稀少性が克服

されるとき、そのときにはマルクス主義の歴史的使命も終わることとなろう。

生活のための生産の彼方に現実的自由の余裕がすべての人のために存在するようになれば、マルクス主義はその命脈を終えるであろう。自由の哲学がマルクス主義にとって代わることだろう。しかし我々は、このような自由やこのような哲学を考えることを許すような如何なる手段、如何なる知的用具、如何なる具体的経験をも有してはいない。

(QM36:42 傍点は原文)

3. 「全体化」あるいは「前進的—遡行的方法」

前節では、サルトルの政治思想がマルクス主義と合流する様を跡づけた。とはいえサルトルは、実存主義がマルクス主義に解消されると主張するわけではない。前者は、後者内部における一種の飛び地として独自の存在意義を有すると主張するのである。それは何故か。本節では、この問いを皮切りに実存主義とマルクス主義との関係性を考察し、先に提示した③の問題、すなわちサルトルの政治思想と評伝が極端な名著となる理由について解明したい。

ではまず、マルクス主義内部における実存主義の役割について確認しよう。端的に言ってそれは、自らを裏切り硬直化したマルクス主義に対し、実践の概念、弁証法的全体化の概念を再注入するところにある。サルトルによれば現今の状況下、「知」は空しく分断されている。一方で社会学や人類学、精神分析学がそれぞれの観点から専門的知見を提出するが、これらの専門領域には、提出された知見を総合し、全体化としての歴史のなかに有機的に意味づける基盤が欠けている。他方、前節で確認したようにマルクス主義こそその基盤を有するが、しかし官僚制化した党のイデオログたちは、「自らを先験的な絶対知として築きあげ」(QM31:35)、史的唯物論の公式を絶対命令 (diktats) として発するのみだからである。

この二重の無知〔部分的専門知と石化したマルクス主義〕に対して、実存主義は復活して存続することができた。なぜならそれは、ちょうどキル

ケゴールがヘーゲルに対してその固有の現実性を主張したように、人間の現実性を再び主張したのだから。(QM31:35)

サルトルは、「抽象的なものから具体的なものへと高まりいく」というマルクスの言葉を取り上げ、この実践を蘇らせるところに実存主義の意義を見いだす。下部構造が上部構造を規定するというマルクス主義の公式は正しいが、しかしそれはあくまでも抽象のレベルにとどまる。例えば、ポール・ヴァレリーという人物を理解する際、彼をプチブル・インテリと規定したところで、その人間の何を理解したことになるのか。何故ヴァレリーはあのような作品を書いたのか。ヴァレリーを理解するにはこの問いに答える必要があるが、この問いに答えるには、彼の生まれた土地、その風土、家族関係、学校生活、娯楽、性体験等々、彼の人間を作り上げる諸々の要素を[〚]遡行的に[〚]分析しなければならず、同時に、何故彼がこの学校を選び、この職業を選択し、この伴侶と暮らし、このテーマを議論し、この党派を支持し、この自己を選び出したのか——彼の目的や投企 (projet) という観点から、[〚]前進的・総合的に[〚]彼の状況 (situation) が[〚]解明[〚]されなければならない。一言でいえば、環境とその乗り越えとしての実践が、理解されなければならないのである。

社会学、精神分析学等の専門知は、遡行的分析に資する知見をふんだんに提供する。だがそれらは、時代と人間を全体化する実践のなかで総合されることはない。本来その役を果たすべきマルクス主義は硬直化し、ヴァレリーを規定するにあたってその人間を捨象するのである。ゆえにサルトルは批判する。「ヴァレリーが一個のプチブル・インテリであるということに疑いはない。だが、すべてのプチブル・インテリがヴァレリーであるわけではない」(QM55:67)。

以上、サルトルの主張は明らかであろう。石化し絶対的ドグマと化したマルクス主義の内部に、人間を回復し実践を蘇らせること、これが実存主義の役割なのである。そのための方法が、上記「遡行・分析的-前進・総合的方法」に他ならない。よって我々には、すでに問い③への答えも提示されている。サルトルが示したのが斯様な方法であるならば、ある1人の人物 (ex. ギュ

論文

スターヴ・フロベール)を知ることに無限の紙幅が必要となろう。というのも、彼の間人を作り上げる諸々の要素を遡行的に分析するとき、諸要素は無限に拡大し、分析は無限に遡っていくからである。例えば家族関係について。フロベールの作品において、その父との関係は決定的な因子となっているが、父が1834年6月12日にギュスターヴに対して何を発したか、その言葉を彼がどう受け止めたのか。母はどう受け止めたのか。兄はどうであったか。その言葉が家族に引き起こした波紋が、ギュスターヴの食事の嗜好をどう変化させたのか。それにより、ギュスターヴは友人関係をどう変えていったか。そもそも何故父は、その言葉を発したのか。父とその妻との関係がどうだったからか。父とその母との関係がどうだったからか。以下、遡行的分析は無限に続いていくことであろう。同じことが、1845年7月9日に兄の発した言葉にも妥当するし、家族関係を離れてすべての諸要素にも妥当し、前進的方法の側にもまた妥当する。

「今日一個の間人について何を知りうるか」で始まるサルトルのフロベール論が「遡行的—前進的方法」を採用する以上、常軌を逸したボリュームになることは、必然だったといわなければならない。

4. おわりに：唯一の真理？

周知のように、華嚴哲学には「重々無尽の法界縁起」という言葉がある。それは如何なる個々の事物・事象のなかにも、一切が含まれているという思想、「一即多」「多即一」を表す。試してみよう。私の目の前には、EPSONのプリンターが青い光を放ちながら佇んでいる。このプリンターのなかに、森羅万象がたたみ込まれているのだろうか？ ある意味で、答えはイエスだ。例えば恐ろしく高度な知性を備えた異星人がいたとして、EP-978A3のこのプリンターを調べたとすれば、これが何を行うための機械なのかをたちどころに把握するだろう。内蔵されたプログラムを解析する。するとこの星の人類が如何なる進化の過程をどの段階まで辿ってきたのか、これもすぐにつかめよう。深遠な仏教哲学を持ち出すまでもなく、この世界の総体は意味の連なりによる織物で、何ひとつとして独立して存在するものはいない。よって、ディ

スクに保存されたデータから、異星人が写真一葉でも見いだせば、そこから意味の連鎖を無限に遡行することによって、世界史のすべて、自然史のすべてを辿り直すことが可能となろう。意味の次元であれば、このプリンターのなかに森羅万象がたたき込まれている。逆にいえば、森羅万象をローディングしない限り、このEP-978A3をマルゴト把捉することはできないのである。

EP-978A3についていえることはもちろん、ギュスターヴ・フロベールについても妥当する。したがって、『家の馬鹿息子』が如何に巨大な書物であろうと——これまで二段組み2,400頁が訳されているが、まだ最終巻の訳業は終了していない——、それは所詮有限な書物にすぎない。「前進的一遡行的方法」によってフロベールを描こうとすれば、尽きることのない紙幅が必要となるだろう。全宇宙の歴史を書き尽くすことなしに、その男をマルゴトつかまえることはできない。ギュスターヴは無限を受肉しているのだ。

無論、サルトルもまた、フロベールのすべてを描き尽くせると思ってはいまい。それには神仏の認識が必要である。だが、あのボリュームを目の当たりにするとき、フロベールのマルゴトを描きたいという欲望については否定しようがないように思われる。あるいは、ギュスターヴを我々の知る「フロベール」へと作り上げる、彼の「根源的投企」(projet original)については、「前進的一遡行的方法」を究めることで把捉可能と見なしているのではないか。例えばサルトルは、時代を乗り越えることで自己を全体化する実践を、さらには、個々の実践を総合することで歴史を全体化する弁証法の運動を、「唯一つの真理」と表現し、それを把捉することが「弁証法的理性」(raison dialectique)の役割だと唱えている。

もしも一個の真理と呼ぶべきものが人間学のうちに存在できるはずだとしたら、それは全体化作用となったはずである(…)『方法の諸問題』の中では、このような全体化作用が歴史としてまた歴史的真理として絶えず進行中であることを承認済みのことと見なした。(…)もしも歴史と真理とが全体化作用をもたないならば、つまり実証主義者が主張するように、一つ

論文

ならぬ歴史と真理とがあるものならば、矛盾とその総合的乗り越えとがすべての意味と現実性を失うのは自明である。(…) 歴史的全体化作用と全体化作用をもつ真理との関係が存在すべきであり、またこの関係が認識と存在とにおける二重の運動であるならば、この動的関係を一個の理性と呼ぶことは正しいだろう。そこで私の探求の目的は、(…) 弁証法的理性というものが存在するかどうかである。(CRD14-5 QM6-7 傍点原文)

我々の為すべき歴史的な仕事とは、この多価的な世界にあって、歴史がもはや唯一つの意味しかもたず、歴史を共同でつくる具体的な人間たちの中に歴史自体が解消してしまうような傾向をもつ時期を近づけることである。(QM85:102 傍点原文)

全体化とは、サルトルにとって明らかに「唯一つの真理」「唯一つの意味」へと収斂するプロセスを指している。先に確認したように、サルトルは硬直化したマルクス主義に人間とその投企を注入しようとした。だが、実践として描かれるその全体化作用もまた、「唯一つの真理」「唯一つの意味」すなわち「根源的投企」へと収斂されていこう。ゆえにサルトルは強調する。実存主義が弁証法的唯物論に人間とその投企を導入したとしても、それは決して「偶然性」や「非合理性」を招き入れることとはならない。逆である。実存主義は、人間を導入することで弁証法に生氣を与えると同時に、一見非合理かつ偶然的選択に見えるある人物の投企を、「前進の一廻行的方法」によって可及的マルゴト把捉することを可能とするのである。

我々は、偶然の持分を最小限にまで減少しうるし、またそうすべきだと主張する。(…) 我々にとって問題なのは、「非合理的なものに権利を与えること」ではなくて、逆に、非決定と未知の持分を減少させることである。

(…) 我々は現代のマルクス主義が人間生活のあらゆる具体的な決定因を偶然の方へ押しやり、歴史的全体化からその普遍的抽象的な骨組み以外何ひとつとどめようとしなかった点を難じているのだ。(QM78-9:90-91)

こうして、ギユスターヴは何処で何を選擇しようとも、「方法」を駆使するサルトルによってその核心をつかまえてしまう。個々人や様々集団が歴史を共産主義実現とは異なる道へ進めようとしても、結局は弁証法的理性によってただ一つの道へと呼び戻されてしまう。

唯一の真理？ ここにはしかし、暴力の匂いがしないだろうか？ 我々の次の課題は、サルトルの政治思想をその暴力性の観点から捉えることである。他者の苦しみへの対応、この倫理的要請から生じた政治思想は、如何なる暴力を必然化させるのか。次稿はこれを検討することとしよう。

註

¹ ただし「エゴイストの共生」という考えもある。そうした思想も、メタ次元では「他者性の回収」「他者の我有化」を否定しているように思われるが、本稿では触れないこととする。

² 本稿では触れないが、倫理の核心に「我有化の否定」を認める場合、そもそも倫理自体が人間の対他関係として成り立ちうるのかという問題が生じよう(堀田(2009)参照)。少なくとも、サルトルの哲学的名著『存在と無』(1943年)に依拠する限り不可能と思われる。というのも、そこでは《欠如分を所有し完全体になりたい》という在り方、すなわち「欠如=欲求」(besoin)を埋める自己実現の運動として、人間は存在規定されているからである。ならば「我有化」とは、人間存在の付帯条件ではない。存在そのものではないか。

よく知られているように、意識的存在者としての人間、つまりは対自存在を、サルトルは次のように規定した。「己がそうでないところのものであり、己がそうであるところのものではない」(être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est)。対自の現実存在(existence)とは、自己充足から常に外れざるをえない欠如態(manque)である(=「己がそうであるところのものではない」)。したがって、欠如分(manquant)を埋め、回復すべき全体性(totalité)を自らの存在(être)として投企する(=「己がそうでないところのものである」)。結局サルトルは、《欠如分を所有し完全体になりたい》という在り方を、まさしく人間の存在規定とした。人間とは、「即自=対自」という不可能な全体性(=神・存在Être)を追う、全体化の運動に他ならない。『存在と無』の有名な一節で、サルトルは、人間を神であろうとして挫折する運動として描いている。

「おのおのの人間存在は、自己自身の対自を「即自=対自」〔神〕に変身させようとする直接的な企てであると同時に、即自存在の全体としての世界を 我有化しようとする企てである。(…)あらゆる人間存在は、一つの受難であ

る。というも人間存在は、存在を根拠づけるために、そして同時に、自らの根拠であるがゆえに偶然性から逃れる即自——宗教が神と名づける自己原因者——を構成するために、あえて自己喪失を企てるからである。それゆえ、人間の受難は、キリストの受難の逆である。なぜなら、人間は、神を生まれさせるために、人間としての限りでは自己を失うからである。けれども、神の観念は矛盾している。我々は空しく自己を失う。人間は無益な受難である」(EN 677-8: III 405-6 傍点原文、下線引用者)。

結局、カプスタンがいうように、サルトルの存在論において「すべての意識——反省の、欲望の、苦しみの、想像の意識——は、そういうものとして根源的に、『～の欠如』である。人間とはその存在において、欲望 (desir) なのだ」(Noudelmann F. et Philippe G. 2004:131)。サルトルは、「欠如＝欲望」を人間の存在規定としたのである。ならば、倫理すなわち「我有化の否定」とは、人間存在の否定であり、倫理的であるためには、人間の外部が要請されることとなろう。本稿では、サルトルにおける倫理の不可能性というテーマは論じないが、この問題については特に英米系の論者が指摘している。以下の文献を参照すること。Anderson, T. (1979) Bernstein, R. (1971) Howell, C. (1988) Taylor, C. (1985)

- 3 例えば、『精神の生活』の中でアーレントは、アウグスティヌスにおける愛を考察し、次のように結論づけている。「ものあるいは人についてこれを受すること、すなわち、私はあなたが存在することを欲している——私は愛する、すなわち、あなたが存在するように意志する (Amo: Volo ut sis) と言うこと以上に大きな肯定は存在しない」 (アーレント: 1994 下 127)。

私があなただけを愛するとき、それは無条件である。あなたが何かをしてくれるから、その対価として愛する訳ではない。あなたが何か (what) —— ex. 職・地位・出自・性格 etc. —— であるから、それを理由として愛するわけでもない。愛は「A for B」とは異なる。あなたは誰 (who) なのか。あなたはあなたである。この不条理な同語反復において、ただその存在を欲すること「A for A」——これが愛であり、イエスはそれをサマリア人にみたのである。注意すべきは、斯様な「A for A」という形に、欠如がなく、距離がないことであろう。「A for B」には——例えば、自己義人化のための隣人愛のように——欠如と距離が存在した。しかし「A for A」では、ただAが反復するのみである。それが愛であれば、愛する者は愛しいがゆえに愛し、すでに愛しつつも、日々愛を深める。ここには外部がない。目指すべき目標もなく、外からの承認理由もいらない。愛は、それ自身で充足しながら、充足を上書きするのである。ゆえにそれは、完全性の反復運動とはいえないだろうか。日常ありふれた出来事でありながら、存在の不条理な肯定としての愛は、そのつどの奇跡である。イエスのみが神と交わるのではない。サマリア人もその実践のただ中で神の国にいる。

- ⁴ 倫理が、ある状況下での具体的実践である以上、「誰が」に対して、「人間一般」を代入することはできない。倫理は固有名にのみ関係するのである。思うに、実存主義以前の（あるいは以後も）ほとんどの倫理学は、この観点からすでに倫理に悖っているのではないか。
- ⁵ 本稿自体のポジションについていえば、これは倫理学ではなく、倫理学の不可能性の条件を確定しようとする倫理学批判である。
- ⁶ ただし、サルトルは自らの政治嫌いについて幾度も語っている。ゴドーがいうように、外的環境がサルトルを政治へと向かわせたのである（Gaudeaux 2006:265）。
- ⁷ ただし、サルトル晩年のインタビューでは、自身がマルキストであったことはなく、『弁証法的理性批判』もまた反共産主義の書であったと語っている（Münster 2006:35）。
- ⁸ この点については、テーゼ3が参照されよう。マルクスは次のように書いている。

「人間は環境と教育の所産であり、したがって人間の変化は環境の相違と教育の変化との所産であるという唯物論的学説は、まさに人間が環境を変えるのであり、また教育者自身が教育されなければならない、ということ忘れてある。したがってこの学説は、必然的に、社会を二つの部分にわけ、そのうちの一つは社会よりも優越しているとするようになる（例えばロバート・オーエンの場合）。

環境の変更と人間の活動との合致は、ただ変革的实践としてのみ、把握されかつ合理的に理解される。」（エンゲルス 1960:87 傍点原文）

ここでマルクスが批判するのもまた、真理の静態的・実体的把握に他ならない。環境であれ教育理念であれ、人間社会（=実践の総体）の外部に、人間社会を決定づける因子が超越的に存在することはない。あらゆる因子は、人間の活動とインターアクティヴにのみ関わってくる。

- ⁹ マルクス（1973:45 強調原文）

参考文献

本文で直接引用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。なお、ページ数は原文、訳文の順に示した。

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

CRD : *Critique de la Raison dialectique, Tome1*, Gallimard, 1985

論文

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

QM : *Questions de method*, Gallimard (tel), 1986

平井啓之訳『方法の問題』人文書院サルトル全集第25巻

* 欧文献

Anderson, T. (1979) *The foundation and structure of Sartrean Ethics*, Regent Press

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

Gaudeaux, J-F. (2006) *Sartre, L'aventure de L'engagement*, L'Harmattan

Howell, C. (1988) *Sartre : The necessity of freedom*, Cambridge U.P.

Münster, A. et Wallet, J-W. (sous la direction de) (2006) *Sartre : le philosophe, l'intellectuel et la politique*, L'Harmattan

Noudelmann, F et Philippe, G. (ed.) (2004) *Dictionnaire Sartre*, Honoré Champion

Taylor, C. (1985) *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press

* 邦文献

アーレント (1994) 『精神の生活』 (佐藤和夫訳) 岩波書店

エンゲルス (1960) 『フォイエルバッハ論』 (松村一人訳) 岩波文庫

マルクス (1973) 『ヘーゲル法哲学批判序説』 (高島善哉、高島光郎訳) 河出書房
新社世界の大思想21