

第四共和制の思想と行動

—サルトル・カミュ論争を再検討する— (4)

堀 田 新五郎

序	第四共和制の政治的・精神的課題（以上 第5巻第2号）
第一章	神話と政治（以上 第6巻第1号）
第二章	実存
第一節	嘔吐：サルトル
	①現象学的哲学（以上 第7巻第2号）
	②『嘔吐』（以上 本号）
第二節	不条理：カミュ
第三章	倫理学
第一節	反抗：カミュ
第二節	アンガージュマン：サルトル
第四章	政治思想
第一節	マルクス主義：サルトル
第二節	サンディカリズム：カミュ
中間考察	——メルロ＝ポンティに於ける根源的自然＝根源的歴史のテーゼ
第五章	論争
おわりに	第五共和制と残された課題

第一章 第一節

②『嘔吐』

我々はここで文学形式を付与された、初期サルトル思想のラディカリズムを考察する。『嘔吐』という作品は、これまで検討してきた人間の生の困難な条件が、アントワヌ・ロカンタンという人物の日記の中で「吐き気」として露出されてゆく過程を記述したものである。1932年2月と推定されるほぼ1ヵ月程の断片の中で、アントワヌ・ロカンタンは北フランスの架空の港湾都市ブーヴィルの街をさまよっている。彼の日記の冒頭には「なにかが私の裡に起こった。もはや疑う余地が

ない」⁽¹⁾と書かれていたが、この「何か」が「吐き気」として現象しロカンタンを襲う様々な形態について記述すること、及び「吐き気」の存在論的含意を暴き出すこと、人間の生の条件を露呈させること、これがサルトルの名を決定付けた哲学的 roman の課題なのであった。

以下我々は『嘔吐』を存在論・倫理学・美学というそれぞれ異なった視角から検討する。だがそれらの考察は結局一つの問いへと収斂されるであろう。人間には《行為》が可能なのか。欺瞞ならざる、錯乱ならざる有意味な《行為》が果して可能なのか。先に検討した初期サルトルの現象学的哲学は、自由論のアポリア＝「我々は全的に自由であるが故に全的に錯乱する」を呼び起こしていた。従ってそれは、この問いに対して「否」と答

えているように思われる。

ここでは人間から《行為》を奪い不能化する哲学が、如何なる文学的表現において与えられているのかが吟味されよう。

『嘔吐』をまず存在論的観点から考察するにあたって、我々は論述を簡明化するために、後のサルトルが『存在と無』の中で詳細に検討を加えた「即自存在」(être en soi)「対自存在」(être pour soi)「対他存在」(être pour autrui)という概念を援用する。その概念自体の有効性については次章で考察することとし、ここでは単純に「即自」を事物としての現実存在の存在規定として、「対自」を意識としての現実存在の存在規定として、「対他」を他の意識によって対象化されたかぎりでの「対自」の存在規定として用いる。「即自」「対自」それぞれの特性については、先に検討した現象学的哲学によりすでに明らかであろう。「即自」とは、意識によるあらゆる意味づけの向こう側に、絶対的に自己充足する事物の現実存在である。事物は即自的に、それ自体としてただ単にそこに現実存在するのであり、永遠に「己れがそうであるところのものである」他はない。意識による意味づけを超越するものとして、「即自」はまた純粹偶然であり、何の意味もなく、他の存在者と何の関係も持つことはないのである。従ってそれは、恒常的に「余計なもの」(de trop)として在り続けるであろう。

これに対して逆に、意識としての「対自」は「己れがそうでないところのものであり、己れ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)という両義的な存在規定を与えられる。すでに見たように意識の本性は「志向性」にすぎず、従ってその内部に実体的な核を見出すことはできない。意識は己れ自身をも含めて、各瞬間ごとにあらゆる存在者を志向し意味づけてゆく静止不可能な運動なのであった。従って意識自身に関して言えば、それは「～である」と既に意味づけられているもの、すなわち「己れがそうであるところのもの」ではなく、常に意識が志向する己れの外部、すなわち「己れがそうでないところのもの」なのである。意識とは永遠の「自己超出」(échappement à soi)であり、純粹な否定作用に他ならない。それ故「対自」とはその中に無を孕

んだ存在という両義性において規定されよう。それは無としての存在なのである。或いは「即自存在」として恒常的に自己充足を続ける事物の中に無を分泌してゆく存在、この世に「～ではない」という否定の亀裂を走らせ無を到来させる存在、それが意識としての「対自存在」だと言えるであろう。従って「対自」が己れに与えた／与えられたところの既存の意味、すなわち「己れがそうであるところのもの」のうちに自己充足し、もはや新たなる「自己超出」を放棄してしまうならば、その時には「対自」が己れの「対自存在」を「即自存在」として捉えていることを意味し、故にそれは自らを欺く行為にすぎないこととなる。人間が意識を持つ「対自存在」である限り、己れを最終的に規定しその内に充足することは不可能であるのだから。ならば、その他あらゆる存在規定に逆らって我々は、「対自」と「即自」のうちに一つの共通項を見出すことができよう。それは、両者がともに意味づけられた《世界》へと終には回収不可能であること、《世界》からはみ出さざるをえない「余計なもの」として、何の意味もなく「そこにある＝現実存在している」ということ、つまりはその存在の「事実性」(facticité)である。現実存在するものはすべて、「余計なもの」として現実存在せざるをえない。だが「即自」が「余計なもの」であることにさえ自己充足するのに対し、「対自」には、この宿命的な無規定性から生じる「不安」(angoisse)を蔽い隠し、己れを何らかの意味・地位・役割へと凝固しようとする動きが現れるであろう。それが先に見た「自己欺瞞」(mauvaise foi)に他ならない。無論、静止不可能な意識としての「対自」を最終的に意味づけ・物象化することは、「対自」の存在規定からして不可能な事柄である。故にこの存在論的「不安」は必然化せざるをえない。従ってそれを直視することなく、経験的な役割・地位のもとへと自己を盲目のままに固定化する者に対して、サルトル＝ロカンタンは軽蔑をこめて「ろくでなし」(salaud)と呼ぶであろう。『嘔吐』の中では、ブーヴィルの街を建設したブルジョワ階級の紳士淑女が、己れに自己充足する「ろくでなし」として描かれている。

さてこのような「対自」の自己欺瞞としての「即自」化・物象化が生じる根底に、サルトルは

人間の対人関係における存在様式を見出している。先に我々はモノと意識の関係についてサルトルの議論を後付けてきたが、ここでは意識と意識、「対自」と「対自」の関係が俎上にのせられる。そうした場面での「対自」の存在規定こそが「対他存在」に他ならない。「対他」を巡るサルトルの議論においてまず注目すべきは、モノと意識との間に中間的・相互融和的領域を認めなかったサルトルが、ここでもやはり意識と意識との間に、そのような相互親和的媒介項を認めようとはしないという論理の一貫性である。すなわち「対自」と「対自」との関係は、必ずや一方が主体となり他方を客体=対象として措定し、意味付け規定するという関係、つまりは一方が常に意識としての能動性を有するのに対し、他方は常にモノとしての受動性を付与されざるをえないという関係なのであった。ここには、フッサールやメルロ＝ポンティに見られる「相互主観性」(intersubjectivité)という契機はない。サルトルにあって人間関係の相互性とは、結局のところ互いに主体と客体とが交換されうるという「まなざし」(regard)——他者を対象物と化す意識の規定作用＝メドゥーサの視線——の相互交換性にすぎないのである。それ故サルトルが「意識固体相互間の関係の本質は、共同存在 (Mitsein) ではなく相剋 (conflict) である」⁽²⁾ という判断を下したのは必然的帰結であったと言えようか。他者の「まなざし」の前にさらされる「対他存在」とは「対自」の「即自」化に他ならず、従って意識相互間の関係は、苛酷な「まなざし合い」として結論づけざるをえないからである。

以上我々は「即自」「対自」「対他」という『存在と無』の基本概念を簡単に確認した。以下これらの概念を援用しつつ『嘔吐』というテキストを読んでゆく。

この作品にはドラマチックな出来事は生じない。唯一のストーリーとして、ロカンタンを理由なき「吐き気」が襲い、その謎解きが提示されてゆくにすぎない。この過程が断片的に日記の中で記述されているのである。⁽³⁾ ロカンタンは当時30歳であり、6年にわたる中欧・北アフリカ・極東方面への冒険旅行の後、「冒険」の幻想に破れ、怪物ド・ロールボン侯爵に関する歴史学的研究をまと

めるため、3年前からブーヴィルの街に滞在していた。この街の図書館に侯爵についての資料が眠っていたからである。約30万フランの資産を所有し、そこから得られる1万4千4百フランの年金で生計を支えている彼の日常は、プランタニア・ホテルに借りた自室と、図書館、レストラン、カフェを往復すること、さらには海岸通りなどの街路をあてもなく散歩することに終始していた。その彼を或る日、不意に「吐き気」が襲うのである。

単に言えることは、いずれの場合でも、普通に事件と呼ばれるものが、まったく存在しなかったことである。土曜日、子どもたちが水切りをして遊んでいた。私も彼らの真似をして、海へ小石を投げようと思った。その瞬間に思い止まって、小石を手放して立去った。うしろで子どもたちが笑っていたから、恐らく私は血迷った様子をしていないにちがいない。

外部的にはそれだけだった。しかしそのとき私の内部に起こったものは明らかな痕跡を残さなかった。私はなにかを眺め、それがいやな気を起こさせたのだ。しかしそのとき自分が眺めていたのは海であったか、海岸で拾った小石であったのか、もう覚えていない。小石は平べったかった。(p.14, 6頁)

水切り遊びをするために小石を拾い海に投げる、この日常の風景が中断された時から、ロカンタンの存在探究が開始される。日をおいて、同様の不快感に襲われることとなった。

さきほど自分の部屋に入ろうとしたとき、私は急に立止まった。それはつめたい物が手の中にあって、個性的なものによって私の注意を促したのを感じたからだった。私は手を開いて眺めた。私はただ単に扉のノブを握っていたにすぎない。今朝、図書館で独学者が私に挨拶をしにきたとき、彼がだれであるかを思い出すまで十秒ほどかかった。私は見覚えのない彼の顔を、どうにか顔と言えるものを眺めていたのだ。そしてまた、太い地虫のような彼の手が私の中にあつた。私はすぐにそれを放した。するとその腕が物憂げに垂れた。

街にもまた、たくさんの怪しげな物音がうろついている。(pp.16-7, 9-10頁)

こうした不快な体験が「吐き気」として姿を現すのが次の場面である。

今朝8時15分に図書館へ行こうとして、プランタニア・ホテルをでたとき、地面に落ちていた一枚の紙片を拾おうと思ったのだがそれができなかった。ただそれだけのことで、事件と呼ぶほどのことでもない。そうだ、しかしほんとうを言えば、そのことに深く心が揺さぶられたのである。(……) 私は一秒ほどからだを曲げたままだった。〈書取——白いみみずく〉という文字が読めた。それから手ぶらで立上がった。自分はもう自由ではない、自分のしたいことをもうすることができない。物、それが人に「触れる」はずないだろう。なぜなら、それは生きていないから。人びとは物を使用し、それを元の場所に置き、その間で暮らしている。物は役に立つが、それ以上のなにものでもない。そして、それが私に触れることが耐え難いのだ。まったくそれが生きていたものであるかのように、物と関係を持つことを私は怖れる。

いま、やっとわかった。私ははっきりと思い出す。いつか海辺にいて、あの小石を手にしていたときに感じたことを。それは甘ったるい吐き気のようなものだった。どんなにかそれが不愉快だったろう。そう、それはその小石が原因だった。私は確信する。それは手の中の小石から移ってきたのだ。そうだ、それだ、たしかにそれだ。手の中にあったいわば吐き気のごときもの。(pp.23-25, 18-20頁)

このようにロカンタンによって意識された「吐き気」は、その後幾度も『嘔吐』の中でリフレインする。先程我々が手にした存在論上の用語を用いるならば、「吐き気」とは事物に付与された意味や「道具的存在性」(Zuhandenheit)⁽⁴⁾が剥げ落ち、事物の「即自存在」が露わになる際の「対自存在」の意識、すなわち「対自」が事物を「即自」として「余計なもの」として意識する際の意識——おぞましきものを意識してしまう際の意識に他ならない。日常生活において事物は人間的意味を付与され、「道具」としての親密性を帯びて我々の前に現れる。「小石」はまさに「小石」——長い年月の中で平べったくなった波打ち際の石——という意味を付与され、従って手もとに

ある親しき存在者として、或いは水切り遊びのための「道具」としてそこにあるのだと言えよう。

《世界》の中に「余計なもの」は存在しない。換言すれば、《世界》は「意味連関」として「道具連関」として成立するのである。⁽⁵⁾ 従って逆に「吐き気」とは、人間的意味によって分節化させた《世界》が揺らぎ、事物と事物との間の境界線が、事物をそれとして浮上させる意味の輪郭が、あいまい化する体験として現象する。「吐き気」は、事物を地としての《世界》から図として切り取る際の輪郭を——それは同時に分節化された《世界》における一つの分節線に他ならないが——それを融解させるのである。ロカンタンを襲う「吐き気」は、まず事物における硬い明瞭な輪郭の消失として現れている。それは例えば午後3時の太陽のために、その淡い光のために事物の境界が溶け始める倦怠として記述されよう。

恐らく日が暮れでもしなければ、ろくなことはなにもできないだろう。太陽のためだ。(……) 私のパイプは輝く漆で上塗りが施されていて、その明るい外見がはじめは人の眼をひく。しかし眺めているうちに漆は消えて、木片の上に淡い色の細長いあとが残るだけだ。そしてすべてが、私の手までがこれと同じだ。太陽がこんな具合になり始めたならば、いちばんよいことは寝に行くことである。(……) 私はあくびをし、机の上のランプをとす。ひょっとすると、ランプの光が太陽の光に勝てるかもしれない。いやそうではない。ランプはやっとどうにか、その足元にだけ貧弱な光の水溜りをつくっている。ランプを消して立上がる。壁に白い穴がある。鏡だ。(……) とにかく見て楽しいものが頬の柔らかい部分の上、額の上にある。頭蓋を輝かせている赤い美しい焰、私の頭髪である。これこそ眺めて楽しいものだ。少なくともそれは明確な色彩を持っている。(……) 私はまだ運がいい。もしも額の上に、栗いろとも金髪ともつかない、くすんだいろのふさふさとした髪があったならば、私の顔は曖昧模糊としたものとなり、私にめまいを起こさせるであろうから。(……) 顔を鏡に触れるまで近づける。眼・鼻・口は見えなくなった。人間らしいものはもうなにも残っていない。唇の熱っぽい膨らみの両側にある褐色の皺・亀裂・もぐら塚。(……) それは浮彫にした地質図

だ。(……)人間には恐らく自分の顔を理解することが不可能なんだと思う。それともそれは私が孤独だからだろうか。社会生活を営む人たちは、友人たちに見られているのと同じ顔を、鏡の中に発見することを学んだのだ。私は友人を持っていない。私の肉体がこれほどむきだしであるのは、そのためだろうか。まるで——そう、まるで人間の住んでいない自然のようだ。(pp.29-34, 25-32頁)

ここでは《世界》の中で最も明瞭に切り取られ、従って私の自己同一性・単独性の基盤となるべき身体の意味＝輪郭までが溶解しているのである。⁽⁶⁾私の「鼻」は「鼻」という輪郭を喪失し、従って「息を吸う」という役割＝人間的意味は無散せざるをえない。「対自」としての私は、私の肉体を無意味な「即自」として、「人間のいない自然」(nature sans les hommes)⁽⁷⁾として意識するからである。これが肉体としての私が「余計なもの」である所以とするならば、この引用文の末尾には、意識としての私が「余計なもの」とならざるをえない必然性が書かれている。自己欺瞞を逃れる誠実な「対自存在」として、ロカントンは「友人たちに見られているのと同じ顔」すなわち「対他存在」を、「鏡の中に発見する」つまりは自らの存在として規定することを拒否するのである。またロカントンはこの少し前で次のように書いている。

自分の顔が美しいか醜いかを決めることさえできない。醜いと言われたことがあるから、そうだろうと思う。(……) 結局のところ、人が土くれあるいは岩の塊などを美しいとか醜いとか言うみたいに、そういう種類の性質を私の顔に与えることができるというのが、気に障るのである。(P.32, 29頁)

ここには明瞭に「対他」の拒絶が表現されている。「土くれや岩の塊」と同様に、すなわちモノと同様に「対自」としての私が規定されること、他者の「まなざし」によって「対自」が対象化され、人間たちの意味の中へと絡め取られること、これがロカントンを不快にさせるのである。だが友人を持たないロカントンは他者から付与される役割に充足することはなく、自己欺瞞からは、は

ずされ続けるであろう。その結果彼は、無規定性という「対自」の存在論的不安を直視せざるをえないこととなる。

私はでかけたい、どこかほんとうの〈自分の場所〉へ、自分をすっぽりと、はめこめるところへ行ってしまうたい……。

だが私の場所はどこにもない、私は余計な存在である。(P.169, 200頁)

以上我々はロカントンを襲う「吐き気」の存在論的必然性を明らかにしてきた。それは自らの肉体をも含めた事物が「即自存在」にすぎぬこと、意識としての私もまた「対自存在」にすぎぬこと、故にこの世の存在者はすべて何の意味もない「余計なもの」にすぎぬこと、意味にあふれた《世界》は幻影にすぎぬこと、これが「吐き気」を催させるのである。このように《世界》から意味が脱落し、存在の実相が露わになる場面を収約的に表現しているのが、次の有名な「マロニエ体験」の情景である。

〈吐き気〉は私から離れなかったし、それがすぐに離れるだろうとも思わない。しかし私はもう、吐き気に襲われまい。吐き気とは、もはや病気でも、一時的な咳込みでもなく、この私自身なのだ。

さて、いましたが、私は公園にいたのである。マロニエの根は、ちょうど私の腰掛けていたベンチの真下の大地に、深くつき刺さっていた。それが根であることを、もう思い出せなかった。言葉は消え失せ、言葉とともに事物の意味もその使用方法も、また事物の表面に人間が記した弱い符号もみな消え去った。いくらか背を丸め、頭を低く垂れ、たったひとりで私は、その黒い節くれだった、生地そのままの塊とじっと向いあっていた。その塊は私に恐怖を与えた。それから、私はあの天啓を得たのである。

それが一瞬私の息の根を止めた。最近まで、〈現実存在〉とはなにを意味するのかを、絶対に予感してはいなかった。私は他の人々と同じだった。晴着を着て海辺を散歩している人々と同じだった。私も彼らのように、「海はみどりで〈ある〉、あの空の白い点は鷗で〈ある〉」と言っていた。しかしそれが〈現実存在〉していること、鷗が

〈現実存在する鷗〉であることに気づけなかった。普段、〈現実存在〉は隠れている。〈現実存在〉はそこに、私たちの周囲に、また私たちの内部にある。それは〈私たち〉である。〈現実存在〉について語らずにはなにひとつ言い得ない。しかし結局、〈現実存在〉に手を触れることはできないのである。私が〈現実存在〉について思考したと信じたとき、じつはなんにも考えていなかったのであり、頭は空っぽであったか、あるいはひとつの言葉、すなわち〈在る〉という一語が辛うじてあったと信じるべきである。それとも私は考えていた……どう言えばいいのだろうか。私は〈帰属ということ〉を考えていた。海が、みどりいろをした物の部類に属している、あるいは、みどりいろが海の性質の一部をなしていると考えていた。事物を眺めていたときでさえ、それが〈現実存在〉していると考えるところではなかった。事物は装置のように見えたのである。事物を手にとると、それは道具の役目を果たした。私は事物の抵抗を予見していた。しかしすべてこうしたことは、表面での出来事だった。(……)ところでそれはこれだった。一挙にそれはそこに、きわめて明瞭にそこにあった。〈現実存在〉はふいにヴェールを剥がれた。それは、抽象的範疇に属する無害な様態を失った。〈現実存在〉とは、事物の捏粉そのものであって、この樹の根は〈現実存在〉の中で捏ねられていた。と言うか、あるいはむしろ、根も、公園の柵も、ベンチも、芝生の貧弱な芝草も、すべてが消え失せた。事物の多様性、その個性は単なる仮象、単なる漆にすぎなかった。その漆が溶けて怪物染みた、軟くて無秩序の塊が——怖ろしい淫猥な裸形の塊だけが残った。(pp.175-6, 208-9頁)

ここには確かに、言葉によって意味づけられ分節化されていた《世界》の虚構性が暴かれ、存在の実相が露わになる場面が描かれている。いまだ事物の個性性を信じ、「輪郭」や「分節性」を前提にしていたロカントン、従って事物の「帰属関係」や「道具連関」について語りえたロカントンは、終にあらゆる境界や差異を幻影・ヴェールと見做して、無差異の必然性へと辿り着いたのである。分節化された差異の体系としての《世界》、言語としての《世界》が仮象にすぎず、その実相が不条理なる純粹偶然であるとするならば、逆に

純粹必然として浮上するのは存在の《無差異性》に他ならない。《無差異の必然性》——それは如何に人間から《行為》を奪い、彼を不能化させるものであるのか、以下この問題について考察することにしよう。⁽⁸⁾

まず、《世界》が「即自」へと変貌してゆく中で、これと並行してロカントンの意識が「対自」へと還元されてゆく在り様を検討する。それは同時期に書かれた初期哲学論文における意識の構造をそのまま表現するものであろう。

思考の中には言葉がある(……)これは絶対におしまいはならない。これはその他のことよりもずっと悪い。(……)私の思考、それは〈私〉である。だから私にはやめることができない。私が現実存在するのは、私が考えるからだ……そして私は考えずにはいられない。いまこの瞬間させ——まったくいやになるのだが——もし私が現実存在するとすれば、それは、現実存在することにひどく嫌気がさしている〈から〉だ。(……)現実存在することへの憎悪にしる嫌悪にしる、いずれも〈私を現実存在させ〉、現実存在の中に私を追いやる方法である。思考はめまいのように私のうしろで生まれるのが感じられる……もしも負ければ、それは前方に、私の眼の前にやってくるだろう——だが私はいつも負けてしまう。思考はみるみる肥りだす。そして、いまや大きな形になった思考がすっかり私の内部を満たし、私の現実存在を更新する。(……)私はある。私はある、現実存在する。われ思う故にわれあり。私があるのは私が考えるからだ。なぜ考えるのか、私はもう考えたくない、私はありたくないと考えるから私はある。私は考える、私は……なぜなら……ああ、いやだ。私は逃げる。(……)現実存在は私の思考を背後から掴む、そしてそれを静かに〈背後から〉花咲かせる。私は背後から掴まえられる・背後から思考することを余儀なくされる(……)気を失うこと。彼は気を失いたいと思うと言う、走るよ、走るよいたちさん、(背後を)、背後で、〈背後〉から、(……)助けてくれ、助けてくれ、故に私は現実存在する。(pp.140-4, 162-7頁)

ここには「対自」の存在論的不安を巡る問題群が無造作にほうり込まれている。まず確認すべき

は、引用文中にリフレインする「背後」のもの、これが非人称的・非反省的（自己）意識という意識の本性を指示しているということであろう。非人称的・非反省的意識は、〈私＝ロカンタン＝人称的意識〉を背後から掴み、現実存在へと押しやるのである。「思考はめまいのように私のうしろで生まれるのが感じられる。もしも負ければ、それは前方に私の前にやってくるだろう」という部分は、非人称的・非反省的自己意識が、対象として措定され、反省的・人称的意識へと転化してゆく静止不可能な運動を表している。この引用文全体は、非人称的意識が全的に自由であるが故に、永遠の「自己超出」を反復せざるをえない「対自」の存在論的苦しみとして読みうるであろう。先に現象学的哲学を考察する中で提示したように、非人称的意識の絶対的自由＝無規定性は、人称的意識を不安に陥れるからである。ロカンタンはこの点についても反省的・意識的であった。

私は呟いた、〈どんなこと〉も生じ得る、〈どんなこと〉も起こり得る、と。どんなことと言っても、それはたしかに人間が考えだした怖い事柄ではない。アンペトラーは台座の上で踊りだしはしないだろう。それとは別のことだろう。(P.111, 127頁)

初期サルトルの哲学論文が強調していたように、《世界》も《人称的自我》も、絶対的・非人称的意識によって構成される二つの対象にすぎない。同時に、この構成過程は本来的に「各瞬間ごとの無からの創造」なのであった。従ってロカンタンが苦しみの中で呟いたように「〈どんなこと〉も生じ得る」し、「〈どんなこと〉も起こり得る」であろう。そしてそれは確かに人称的・人間的思考が考えだした恐ろしい事柄ではない。何故ならば、「〈どんなこと〉も生じ得る」という不条理性、その純粹偶然とは、人称的・人間的意識の産物ではなく、非人称的意識の絶対的自由に由来しているからである。

この認識はしかし、人称的「この私」を錯乱させ、矛盾に引き裂くのではないだろうか。というのも、非人称の全的自由＝不条理が露わになった以上、人称的「この私＝ロカンタン」は、意味づけられたこの《世界》の中でブルジョワのように自

分の意味＝役割に充足しつつ自らの「権利を主張すること」⁽⁹⁾も——「ろくでなし」を拒否する限り——不可能であるし、また究極的には、《世界》を意味づけてゆく能動的行為自体が、それが完全に無規定であるが故に、その前提が完全に無差異であるが故に、不可能と見做されざるをえないからである。ロカンタンは有意味な《行為》から引き離されるであろう。それは、彼が「私はもうロルボンに関する本を書かない。おしまいだ。もうそれを書くことが〈できない〉」⁽¹⁰⁾と不可能性を強調しつつ、書く行為の放棄を宣言する所に表現されている。彼の存在を唯一意味づけ、正当化するはずであった歴史研究書の執筆を、何故彼は断念せざるをえないのか。それは、歴史書執筆に欠くことの出来ない重要な史料の、その個有の意味が、その個有のリアリティが、淡く虚ろいってしまうからである。従ってそれに対して、あらゆる意味やリアリティを無規定に、無作為に付与することが可能だと見做されるであろう。そうであるならば、ロルボンを意味づける歴史叙述、すなわちそれを通してロカンタンを意味づけ正当化するはずの叙述という行為、故に究極的には《世界》を意味づける能動的行為の一つと見做されるべきもの、それを無規定に勝手気ままに行うことが可能だと認められるべきなのであるか。だがしかし、「《世界》を意味づけてゆく行為は気ままに行うことができる」というテーゼの中に、我々は言語矛盾を見出さざるをえないであろう。テーゼの前半は意味を要求し、後半は意味の欠如を必然化させるからである。

そこには、握りしめていた、黄ばんだ紙の束以外のものはもはやなにひとつ存在しなかった。次のようなこみいった話はたしかにあった。ロシア皇帝の手で、ロルボンの甥は1810年に暗殺され、没収されて秘密書類保管所に移された彼の書類は、百十年後に、政権を握ったソ連人によって国立図書館に移管されたが、そこで1923年に私がそれを盗んだということ、しかしこの話はほんとうらしくない。私自らの手でこの書類を盗んだということについても、それを証拠立てるいかなる思い出も持たない。この書類が私の部屋にある理由を証明するには、別の、信じるに足る話をいくらでも見つけることは難しくなかったろう。このざらざ

らした紙の束を前にすれば、どんな話も泡のように虚ろで軽いものに思われたらう。(pp.136-7, 158頁)

史料としての硬質な意味＝輪郭を有していた書類が、ざらざらとした「即自存在」へと還元されてしまった以上、それに対してあらゆる物語が可能であるというその無差異の必然性の故に、歴史叙述という有意味な行為、差異の体系としての《世界》の中で承認され従ってまた同時に《世界》を形成してゆくことにもなる有意味な行為は、終に不可能と見做されざるをえなかったのである。ここには、全的な自由とは意味＝方向の欠如に他ならず、従って人を不能化させるという逆説が認められよう。⁽¹¹⁾

さてそれでは、常に自由を求め、行為と冒険を求めていたロカントンが最後に確信した自由とは如何なるものであったか。

私は自由である。つまり、もはやいかなる生きる理由も私には残っていない、私の模索した理由はすべて画餅に帰し、他の理由をもはや想像することができない、ということである。(……) 庭々に沿っているこの白っぽい道に私はひとりである。ひとりであり自由である。けれどもこの自由はいささか死に似ている。(pp.214-5, 257頁)

ここで叙述されている自由は、「対自」が「即自」の自己充足から、はずれ続けざるをえないという宿命を表現しているにすぎない。「いかなる生きる理由」もないことから生じる無方向・無目的としての自由とは、意識としての「対自」を存在規定しているだけであろう。従ってそれは、人称的な「この私」が目的を持って、意味＝方向を持って意志的に行動することの自由ではありえない。それは所詮、非人称的意識の非人間的自由であり、故に「この自由はいささか死に似ている」と言わざるをえないのである。

それでは結局のところ『嘔吐』という作品は、アントワーヌ・ロカントンという人称的存在者の不能を提示しつつ終息するのであろうか。これが本節で我々が検討すべき最後の問いである。一見したところ、答えは「否」であるように思われよう。よく知られているように、『嘔吐』はその末

尾で「芸術創造による救済」の可能性、「現実存在の浄化」の可能性を語っているからである。この問題を考察するために、まず我々はサルトル＝ロカントンにおける《現前の美学》と呼ぶべきものについて検討することにしよう。

美や芸術を巡るサルトル＝ロカントンの言説もまた、これまで用いてきた存在論上の用語で読解することが可能である。端的に言って美とは、「即自＝対自」としての「存在」(être)であり純粹持続であり、従ってそれは現実存在(existence)することはない。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に他ならない。⁽¹²⁾ この規定に則った美的体験として、我々は『嘔吐』の中の有名なシーンを挙げることができよう。それは、音楽が純粹持続として、必然性の連鎖として捉えられる次の場面である。

やがてリフレインが歌われるだろう。私が好きなのはそれだ。海に張り出す断崖のように、前方に身を投げかけるその素気ない調子が好きだ。いま演奏されているのはジャズである。ここにはメロディがなく、まさに、音そのものの連続であり、無数の小さい振動である。その振動は休むことを知らない。それを出現させて滅ぼす頑固なひとつの秩序があって、勝手に再び現れたり居座ったりする暇を与えない。(……) 私の外部に、あの鋼鉄の帯のようなもの、音楽の緊密な持続がある。それは、われわれの時間を貫いて横切り、われわれの時間を拒否し、酷薄な細い尖端でそれを引き裂く。われわれの時間とは別の時間がある。(……) もう2、3秒で、黒人の女が歌い出すだろう。それは避け難い必然のように思える。それほどこの音楽の必然性は強い。なにひとつ、この必然性を中断することはできない。(……) 最後の和音が消えた。それに続く短い休止のとき、私は、ついにきたるべきものがきたこと、〈なにかが起きた〉ことを感じる。

静寂。

Some of these days

You'll miss me honey

起こったこと、それは〈吐き気〉が消えたということだ(……) それと同時に、音楽の持続が拡大し、竜巻のように膨張した。(……) 私は音楽の〈中に〉いる。(pp.39-40, 37-9頁)

音楽の緊密な持続の中で、一つ一つの音は完全に選抜されてそこに存在し、己れの意味・役割を汲み尽くしては消えてゆく。従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流れ去るであろう。これが現実存在のおぞましき偶然性を浄化するのである。故に音楽は現実存在するものではない。それは現実存在の手前で、現実存在とは無関係に、imageとして存在する (être) ののである。それ故、現実存在は美を分有することはできない。美はあくまでも現実存在の前に《現前》するものだからである。⁽¹³⁾ 従ってもしも現実存在するこの私の不条理が、美によって清められ、必然性を、揺るぎない意味を与えられるのだと考えるならば、その時には《想像》と《現実》とを混同する錯誤を犯すことになるであろう。「マロニエ体験」の後のロカントンは、美による現実存在の救済＝浄化ではなく、逆に、美を前にして現実存在が恥入るべきことを説く。

芸術に慰めを求めるといふ馬鹿者がいる。(……) 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。(pp.237-8, 283-5頁)

ここには《現前の美学》が、決して現実存在の救済にはなりえないことが明示されている。『嘔吐』は一貫して、《想像》による《現実》の贖罪という物語を批判した書物であると言えよう。その典型は「冒険」を巡る言説において現れている。サルトル＝ロカントンは、「冒険」が物語と同質の存在構造において、すなわち《想像》による《現実》の偽装された浄化という構造において成

立することを看破する。⁽¹⁴⁾ 或いはまたブルジョワに対する倫理的嫌悪も、さらにはヒューマンズムに対する侮蔑も、ロカントンによる image 批判の一例として捉えることができよう。⁽¹⁵⁾ ならば《現実》に立脚しつつ、《想像》による救済の虚妄性を指摘するロカントンは、現実存在としての汚辱にまみれ、不能のままに漂うのであろうか。だが『嘔吐』はその最後のページの中で、ロカントンに終に一つの《行為》を、慰めの如き一つの《行為》を提示しているように思われる。それは、美=imageに救済を求めるのではなく、逆に美の制作者となること、すなわち芸術作品を創造することによって「現実存在する罪から洗い清められ」ること、これを目指す行為に他ならない。

女が唱う。それで助かったのがふたりいる。ユダヤ人と黒人の女だ。助かった人びと。多分彼らは、自分たちが現実存在の中に埋没し、もうほとんど破滅だと思っていたかもしれない。しかしながら、私が彼らを考えるように、こんなに優しく私のことを考えてくれる者はだれもいない。一人もいない。(……) 彼ら、作曲家と歌手とは、私にとって、いくらか死者のようであり、いくらか小説の主人公たちのようである。彼らは現実存在する罪から洗い清められた。もちろん完全にというわけではない——しかしひとり人間に可能な限りにおいてすっかり洗い清められた。この考えにたちまち私は圧倒される。なぜならそれ以上のことを望みもしなかったのだから。(……) 私に試みることにはできないだろうか(……) それは本であるべきだろう。それ以外のことはなにも私にはできないから。しかし歴史の本ではない。歴史は現実存在したものについて語る——現実存在するものは、他の現実存在するものの現実存在を絶対に正当化することはできない。私の誤り、それはド・ロールボン氏を甦らせようとしたことだった。別の種類の本。(……) たとえば一篇の物語、起こりえないような一つの冒険。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ぬ。(……) その小説を読めばつぎのように言う人びとがいるだろう、これを書いたのはアントワーヌ・ロカントンだ、あの男はカフェをうろつき廻っていた赤毛の奴だった、と。私があの黒人女の生活を考え

るように、彼らは私の生活を考えるだろう。あたかも、なにか尊い、半ば伝説的なものを考えるように。一冊の書物。もちろん、それはまず退屈な疲れる仕事でしかないだろう、そして現実存在することを、また、現実存在すると私が感じることを妨げるものではないだろう。しかし本を書きあげ、それが私の背後に残るときがたしかにくる。私はその本のわずかな明るさが私の過去の上に落ちるだろうと考える。(……)そして私は——過去における、ただ過去における——自分をついには認めることになるかもしれない。(pp.242-3, 289-291頁)

ジャズの一音一音が完全に選び抜かれて存在し、必然性の連鎖であるのは、選び抜く作曲家・プレイヤーが存在していたからである。彼らはいわば小さき神として、鋼鉄の秩序・êtreの秩序を創造するのだと言えよう。神の似姿として自らを特権化すること、これがロカンタンに与えられた最後の《行為》だったのである。なる程、醜悪なる現実存在のただ中で、êtreの結晶を構成することは英雄的行為であろうし、ロカンタンの言うように「感動的」ですらあるかもしれない。しかしながら彼自身自覚しているように、それは「現実存在することを妨げるものではない」し、従ってまた、承認しうるのは《現実》を生きる「この私」ではなく、「過去における、ただ過去における自分」にすぎないであろう。そうであるならば、他者の「まなざし」の前で「伝説化する私」・未来の私の「まなざし」の前で「承認される私」とは、仮想された視線の前で強固な輪郭を誇示する、だが所詮は私のimage以外のものではない。創造行為によって浄化されるのは、「まなざし」の前の私のみであり、故にそれは、そもそも現実存在しない私のimageが、私の美しいimageへと変貌するにすぎないのではなからうか。この動きには、現実存在はいささかも関わりを持たないはずである。従ってもしも今後ロカンタンが「まなざし」による「伝説化」「承認化」に望みをつなぎ、《現実》の中で書くという《行為》を可能にしてゆくなれば、その時には、ブルジョワ——他者の「まなざし」によるimageのうちに、すなわち確たる輪郭・意味・役割・家柄・職業のうちに充足し、それ故生きる「権利」を有すると自

らを正当化するブルジョワ——と実質的に同種の醜さ、倫理的醜さに侵されることになるであろう。imageは《現実》ではない。この批判的態度を一貫させる限り、『嘔吐』の結末は、『嘔吐』の倫理学を裏切っているのである。なる程、ロカンタンの最後の立場において、「まなざし」は仮構された想像上のものにすぎず、そして彼は自覚的である。だがimageとしての硬質な視線の前におけるimageとしての私——この二重に想像力の媒介を経た私の《理想=像》が、《現実》を生きる私の糧であるとする時、現実存在する者の罪・その欺瞞性は更に深まったとは言えないであろうか。imageを駆使する苦しみのうちに《行為》を絞り出そうとするロカンタン、なる程それは痛ましき出来事ではあるが、『嘔吐』の提示する倫理においては、許されるべき事柄ではない。《現実》の純粹偶然性・無差異の必然性、これこそが存在論的真実であった。であるならば、それに対してimageによる分節化・差異化・差別化を行い、従ってそこに何らかの距離——《現実》と目指すべき《理想=像》との間の距離——を発生させようとする、それ故続いて、そこに生じた距離を埋めるべく《行為》を要請し、それを可能と見做してゆくこと、これらはすべて《想像》と《現実》とを混同することによって自らの現実存在を救済しようとする欺瞞に他ならない。人間はこの欺瞞によって、《行為》を可能にし続けてきたのである。ロカンタンが自覚していなかったこと、それは恐らく創造行為を目指すロカンタンと彼の侮蔑するブルジョワとが、その形式構造において——imageによる差異及び距離の捏造、さらにはそれを埋めるべき《行為》の要請という形式構造において——いささかの相違点をも見出すことが出来ないという事実であろう。ならば、自らのブルジョワ性を自覚せずに他者をブルジョワと見做して攻撃する、これは、自らが侮蔑する相手以上の倫理的醜さを自己に与えるものではなからうか。それ故、倫理的に誠実なロカンタンとしては、次のことを承認せざるをえない。それはすなわち、《無差異の必然性》を認める限り、ブルジョワと自らの間に距離を設定することをも含め、あらゆる倫理的差別化・特権化は、それこそが己れの立場を正当化するためのimageの行使に他ならず、従って欺瞞と見做されざるをえないとい

うことである。差異は存在しない。ブルジョワとの間にすら、差異は存在しえないのである。故にこのことを認識すると同時に、ブルジョワを心から侮蔑せざるをえないロカントンは、《行為》の不可能へと追い込まれるであろう。ここでは倫理的必然性と倫理的感性との間に、不可避的分裂が生じてしまうからである。従って我々に与えられた帰結は、唯一、次のような言葉において現れる。誠実なロカントンは動くことができない。

ここに我々は、初期サルトルの思想がもたらす倫理的限界状況を見出すことができよう。⁽¹⁶⁾彼のラディカルな存在論においては、微温的・中庸的倫理学は不可能だからである。ブルジョワを拒否する倫理的厳格さを有する者は、自ら不能でなければならない。逆に、自らに《行為》を可能にしたい者は、自己欺瞞を選択せざるをえず、従って更なる欺瞞を重ねたくなければ、ブルジョワをも肯定しなければならない。

我々は、初期サルトルの議論を後付けてくる中で、論理的にこれ以外の選択肢を抽出することが出来なかった。無論ここに提出された二者択一は、いずれを選ぶにせよ倫理的に空疎なものでしかな

かろう。ならばサルトル自身は、この隘路を前にして如何なる《行為》をなしえたのであろうか。我々はこの問題を次章で検討するつもりである。そこでは、存在論から有意味な倫理学を成立させようとする彼の苦闘が俎上にのせられることであろう。

但し付言しておけば、先に我々は初期サルトルの現象学的哲学を考察する中で、彼が人称的自由の可能性として想像力に注目していたことを示唆しておいた。しかしながら我々はここで、『嘔吐』の主題が image 批判にあったことを確認してきたのである。ならば果してサルトルは、『嘔吐』の倫理学を裏切ることなく、想像力をてこに人称的・人間的自由を可能となしえたのであろうか。或いは逆に、乗り越えられねばならないもの、それが『嘔吐』の倫理学だったのであろうか。すべては image と《現実》を巡る議論の中で展開されるはずである。我々は次章で、この2つの言葉が様々な審級において争われる様を見ることになる。そこでは《政治》が、或いは《政治的現実》が、サルトル思想をその不可能性から救い上げてゆく鍵として機能するはずである。⁽¹⁷⁾

註

- (1) Sartre, N, p.16 邦訳『嘔吐』、人文書院、1994年、9頁。以下『嘔吐』からの長文の引用の場合には、原著・邦訳とも該当ページのみを本文の中に記す。訳文は原則として、白井浩司氏の新訳を用いた。但し最も重要な existence の訳語としては、「実存」ではなく、「現実存在」を用いたことを断っておく。なお、引用文中、傍点による強調は、特に断らない限り引用者によるものである。
- (2) Sartre, EN, p.502 邦訳 19巻 460頁
- (3) 「日記」という構制が持つ効果については、ジェイムソンの古典的研究を参照。Fredric Jameson, *Sartre The Origins of a Style*, Columbia Univ. Press, 1984, pp.184ff.(first published in 1961)
- (4) 一目瞭然のことであろうが、「道具的存在性」という概念をも含めて、以下の叙述は『存在と時間』のハイデッガーに依拠しつつ書かれている。
- (5) 本稿で《世界》とは、常に「意味複合体」(Sinn-

komplexen)、「意味連関」(Bedeutungsgefügen)として用いる。

- (6) 従って「吐き気」の体験において、《世界》を意味づける基体としての身体はいまい化し、五感の相互混入が始まるであろう。それは、身体感覚器官による最も根源的な分節化の不可能を意味する。(cf. Sartre, N, p.18, 12頁, pp.180-1, 214 頁)
- (7) 奇しくもサルトルとカミュは双方とも、「太陽のせいで」有意味な《世界》が融解し、不条理が露出してゆく場面を描いている(カミュの場合は『異邦人』におけるあまりにも有名な殺人のシーン)。また同じくそれを「人間のいない自然」という言葉を用いて表現している(カミュの場合は nature sans hommes, Camus, N, p.87, 邦訳カミュI 94頁)。だが我々は、事物の輪郭を溶かす太陽の光という主題の共通性にもかかわらず、そこに両者の決定的な相違を見出すであろう。それは何よりも両者の自然感情(Naturgefühl)を巡る差異に由来するものな

のである。従って分節化された《世界》の融解による「人間のいない自然」＝「不条理」の露呈という枠組の同一性は、しかしながらそこに現れてくる「自然」の相違として、「不条理」の相違として帰結するであろう。この問題は次節で検討されることになる。なお、不条理の範囲を巡るサルトルとカミュの違いを指摘したものとしては、Champigny, R., *Esthétique et Moral*, in *Albert camus* 9, *Lettre Modernes*, 1979, p.12 を参照。

ここで付言しておく、『嘔吐』の中では輪郭を消す太陽の光に比して、ランプやネオンなどの人工の光は、事物に硬い外見を与えるものとして登場する。これは、「作品」の制作という本節後半の問題と関連するであろう。無差異の夜の中に事物を浮上させる人工の光、それは「形あれ！」と命ずる制作者の揺るぎない意志に依拠するものなのである。不条理に抵抗する美的形象の創造——こうした主題に関しては、『嘔吐』を美学的観点から考察する中で検討されるはずである。

- (8) ここでは「現実存在」(existence) と「存在」(être) の相違について簡単に確認しておこう。「マロニエ体験」の記述の中で、この点だけがいまだ明らかにされてはいなかったからである。

「存在するものは現実存在しない」——両者の相違はこの一言に尽くされる。引用文中に「私も彼らのように『海はみどりである』あの空の白い点は鷗で〈ある〉』と言っていた。しかしそれが現実存在していること、鷗が〈現実存在する鷗〉であることに気づけなかった。」と書かれているが、ここで〈ある〉と表記されている語の原語が être (存在する) の変化形に他ならない。サルトル＝ロカンタンがここで問題とする être と existence の相違は、日本語で言う「～である」と「～がある」の相違に相当し、周知のようにスコラ哲学上の *essentia* と *existentia* の相違へと遡行しうるものである。前者はそのものの本質を規定し、後者はそのものの現実存在を規定する。従って「海はみどりである」という場合、そのものの質を規定しているならば être の変化形を用いて「～である」と表記するのは不都合ではない。しかしながらロカンタンによれば、そこに現実存在する鷗に対して質を規定する être を用いては重大な誤謬を犯すことになるであろう。鷗は〈現実存在する鷗〉である以上、existence の変化形を用いなければならないからで

ある。サルトル＝ロカンタンによれば、être (存在) とはそのものの質を規定し、意味を規定し、役割を規定する。従って完全なる存在、存在そのものとは、完全に意味が規定される存在、言葉によって完全に説明しつくされる存在であり、従ってそれは現実存在することはない。例えばロカンタンは次のように書く。「円は不条理ではない。なぜなら円とは、一有限直線の一端の廻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。」

存在するもの (être) は現実存在 (existence) しない。現実存在するものは逆に、常に存在規定をほみ出し「余計なもの」として現実存在する。なお、以下本文の叙述で明らかのように、現実存在するものは存在することができず、それ故に、存在を憧憬する。すなわち、己れの最終的意味を規定すること、偶然性から脱すること、硬質な輪郭を描くこと、これを求めるのである。もちろんこのような存在の中での至高の存在、最高存在として神が与えられるであろう。ヨーロッパ精神史の中で神を *essentia* = *existentia* として定義する議論が、脈々と継続し絶えることのないのも理由のないことではあるまい。

- (9) Sartre, N, p.118 et sqq., 136 頁以下

- (10) *ibid.*, pp.133, 154頁

- (11) 不条理の自覚が全的自由の認識をもたらすが故に、かえって《行為》が奪われる例としては、他にも例えば, N, pp.170-1, 202-3頁, pp.207-8, 247-8頁を参照すること。

ここではさらに、人称的「この私」が存在論的矛盾に引き裂かれる点について、また別の観点から確認しておこう。これまで見てきたように、《世界》が純粹偶然へと解体する時、必然化するのは無差異＝無意味なる「即自」の戯れに他ならない。それ故「自己欺瞞」を排して誠実たらんとする「対自」は、自らも意味を捨て言葉を捨て、不条理の必然性へとその身を殉じようとし、従って「即自」を目指さざるをえないこととなるであろう。だがもちろん、「対自」の存在規定からしてこれは不可能な事柄である。先の長く錯綜した引用文の中には、意識が意識を逃れ、モノへと自らを転化させたい(＝「気を失いたい」とする報われない望みが描かれていた。(ゴロンブは、嘔き気がモノに対して向けられていたというよりも、むしろ冷たい事物 [=cold object] になりたいとするロカンタン自身の空しい情念に向け

られていたことを指摘している。Jacob Golomb, *In Search of Authenticity—From Kierkegaard to Camus*, Routledge, 1995, p.142) だが「対自」として存在してしまった限り、「対自」は「対自」から逃れることはできない。己れから逃れようとする否定運動にこそ、「対自」の存在規定が与えられていたからである。以上のことはすべて引用文の冒頭「思考の中には言葉がある(……)これは絶対におしまいにならない。これはその他のことよりもずっと悪い。」という部分に暗示されていたと言えよう。意識=思考=言葉=意味=《世界》、この等号の連鎖から「対自」は逃れることができないのである。従って「対自」は《世界》が虚構にすぎないこと、不条理しかありえないことを意識しつつ「即自」を目指す、この「意識する」「目指す」という構制において、すでに言葉と意味とを招び寄せているのであり、それ故常に《世界》を無駄に生産し続けてゆくであろう。いわば「対自」は、《世界》の内と外とに存在論的に引き裂かれているのである。この認識は、「対自」としての人間を不能化するものではなからうか。言葉=image を操る現実存在、ここに「対自」の矛盾のすべてが表現されるように思われる。

(12) cf. 「人間が世界のうちに美を実現するかぎりにおいて、人間は想像的なしかたで、美を実現する。いいかえれば、美的直観において、私は、私自身を即自的対自的な全体として想像的に実現することによって、一つの想像的な対象をとらえる。」(Sartre, EN, p.245, 18巻465頁)

(13) サルトル的な《現前の美学》の例としては、また N, pp.208-9, 249-50頁を参照。なお、サルトルに対してカミュは、いわば《既存性の美学》というべきものを提示しているように思われる。両者の相違については、次節を参照。

(14) ここでは「冒険」を求め続けたロカンタンが、結局それを想像上の産物として断念せざるをえなかった動きについて簡単に確認しておこう。彼にとって「冒険」とは、音楽として生きることに他ならない。それは先程の引用文、ロカンタンが音楽によって「吐き気」から救われる場面の中で、彼が充実した「冒険」の感動に打たれることから看取することができる。「私は感動した。(……)私こそほんとうの冒険を経験したのだ。(……)私は多くの海洋を横切った。多くの町をあとにし、河を遡り、あるいは

森に踏み入った。そしてつねに別の町へ向かった。多くの女と関係し、そのひもと殴り合った。しかし決してあと戻りすることがなかったのは、レコードが逆に廻転しないのと同じである。そしてこれらのことすべては私を〈どこへ〉連れて行ったか。この現在の瞬間へ、この腰掛けへ、音楽が高鳴るこの光の泡の中へだ。」(ibid., p.41, 40頁)

古いラグ・タイムの中で演奏されるすべての音が、黒人女の歌うリフレイン “Some of these days ……” を準備しつつ必然のうちに消えていったのと同じく、ここではロカンタンのすべての過去が、「この現在の瞬間」を目指して進んできた必然性の連鎖として捉えられている。だが言うまでもなく、一音一音が完全に選り抜かれて存在するためには、それを選び抜く超越的存在=作曲者が必要であり、私の生が物語の主人公のように充実した「冒険」を行うためには、それを外から、終り=目的から眺め語る視線が必要不可欠であろう。ロカンタンも「冒険」と「作品」との構造的同質性を見抜いている。物語にせよ音楽にせよ、それが硬い存在の秩序として、すなわち「作品」として提示されうるためには、外部からの超越的存在の規定が前提にされなければならない。作者つまりは結末からの視線が、個々の出来事のその前に存在するが故に、物語は緊密な時間の流れを持続することが可能となるのである。(cf. ibid., p.62 et sqq., 65頁以下) したがって《現実》を生きるこの私の生が「冒険」の充実を獲得するためには、同時に《現実》の外部と内部とに、未来と現在とに立たなければならなくなるであろう。無論それは、《現実》には不可能である。従って冒険者とは、image によって、作者と主人公の双方の役割を果たさんとする非現実的投企者に他ならない。「冒険」は物語と同じく、「言葉に基づく夢想」(ibid., p54, 55頁) すなわち外部から語ることによってのみ成立する美しい image にすぎないからである。故に、現実存在は「冒険」を夢見るロカンタンに対して冷やかに述べるであろう。「そうか。〈それ〉がお前の欲していたものだったのか。いいかね、それこそまさにお前がいちども手に入れなかったものだ。思いだがいい。お前は言葉で自分を騙した。(……)それは将来においても、お前が決して入手できないものだ。——いや、お前以外のだれにも入手できないものだろう。」(ibid., p61, 64頁)

(15) ロカンタンによるブルジョワ批判、またその論理

的帰結としてのヒューマニズム批判は、結局のところ言葉の有する意味創出機能= image 創出機能への嫌悪として捉えることが可能である。ここではヒューマニズム批判に焦点を絞って、サルトル=ロカントンの有する言語への倫理的嫌疑について考察することにしよう。

そもそも「友人を持たない」ロカントンには、他者との間に言語を媒介としたコミュニケーションを成立させ、意味を交換する契機がほとんど欠如していた。情交関係を持つキャフェーの女主人との間にも、言葉はノイズとして存在するにすぎなかったのである。(cf. *ibid.*, pp.20-1, 14-15頁)。従って「マロニエ体験」——言葉による意味秩序としての《世界》が虚構・ヴェールにすぎず、存在の実相が露出するという出来事——は始めからロカントンに対して準備されていたのだと言いうるのであろう。それ故逆に、言葉による意味づけ作用は、《現実》を確たる意味= image によって塗装する欺瞞として批判されるのである。ロカントンの反ヒューマニズムは、彼のimage 批判の一例として読まなければならない。なる程確かに、彼のヒューマニズム攻撃の中には、様々な主題を見出すことができよう。そこには例えば、ヒューマニストの人類愛が、遠きもの(=抽象的人類一般)への愛にすぎず、それは近きもの(=個々の具体的隣人)への侮蔑の裏返しにすぎないといったドストエフスキー的テーマが描かれている。さらにはロカントンが標的とするヒューマニズムも、急進派・左翼的・カトリック・哲学的等々多様性を極め、その中で内部闘争が行われていることもまた認めなければならぬ。しかし逆説的ながら、我々はむしろヒューマニズムが多種多様に自己増殖すること、『嘔吐』の中の言葉を用いるならば、「人間のあらゆる態度を取りあげ、それを一緒に溶かして」消化し膨張すること、ここにこそ、彼のヒューマニズム批判の核を見出すべきなのではなかろうか。(*ibid.*, p.164, 194頁) ロカントンは、ヒューマニズムの次のような性質に対して激しくいら立つのである。「ヒューマニズムは、反主知主義もマニ教の善悪二元論も神秘主義も厭世主義も無政府主義も自己中心主義もすべて消化した。(……) 人間嫌いもまたこの演奏会において、己れにふさわしい位置を占めており、全体の和声に必要な不協和音でしかない。人間嫌いも人間である。それならばヒューマニストは、なんらかの割合において人間嫌いではなければなら

い。(……) 後になってよりよく人間を愛するために、まず憎む」のである(*ibid.*, p.164, 194頁)。

あらゆる主義・主張は、それが主義・主張として何らかの意味や価値や目的を志向するものである以上、それは最終的には「意味連関」としての《世界》の形成に奉仕するものであり、従って結局のところ、「意味連関」=《世界》の起源としての人間——この世に意味を求めそれを《世界》として生起させる人間——に奉仕するはずのものとならざるをえない。シュルレアリスムなど、あらゆる無意味を主張する運動も、それが「不条理」「反人間」「反秩序」という意味を与えるものである限り、《世界》に対して「世界嫌悪」という広がりを提供するものでしかならう。《世界》は膨張し続けるし、《世界》を支える人間もまた膨張し続けるのである。ヒューマニストに背を向けることも、それは同時に、真に「誠実に、人間らしく、その人らしく生きる」ための事柄として、まさにヒューマニズムの観点から肯定されなければならないのである。唾吐すべきヒューマニズムの構造、それは意識=思考=言葉=意味= image =《世界》という等式の連鎖そのものに他ならない。単独性としての、純粹偶然としての現実存在は、「人間」という凡庸な image の中に絡め取られ安心立命を果たすのである。従って倫理的に誠実であるためには、我々は両義性に耐えなければならぬ。すなわち、ヒューマニストたらざるをえないと同時に、反ヒューマニストたらざるをえないのである。

但し、「実存主義はヒューマニズムである」と宣言し、この悪循環を逆手に取ろうとする後のサルトルに比して、この時期のサルトル=ロカントンのうちに、我々は、否定神学的なナイーヴさを看取することができよう。例えばロカントンは、次のように書いている。「私は〈反ヒューマニスト〉であると自称するようなへまはしないだろう。私はヒューマニスト〈ではない〉ただそれだけのことだ」(*ibid.*, p.165, 194頁) 「私は〈反ヒューマニスト〉である」と積極的・肯定的に宣言する場合には、言葉の陥穽によって、つまりはヒューマニズムの陥穽によって、有意味な《世界》の内部へ、その凡庸な一事例として絡め取られてしまうであろう。従ってロカントンは、否定神学者のように「～ではない」と消極的・否定的に語るのみなのであった。一見したところここには、承認されるべき倫理的リゴリズムが表現されて

いるように思われよう。しかしながらそこにはまだ「へまをする」ことが可能である、或いは「へまをする」ことと「へまをしない」こととの間に差異が可能であると考え、ある種ナイーヴなオプティミズムが露呈しているのではなかろうか。後のサルトルは、《現実》の中での政治的効果という審級を手にするが、『嘔吐』の中では言語やimageを巡る形而上的思索の内部において、何らかの差異が可能であり、何らかの取捨選択が可能だと見做されているのである。すなわち、いまだimageは、偏在してはいないのである。この問題の射程は、我々にとって恐らくかなり長いものとなるであろう。

最後の註(17)で提出されるプロブレマティックと合わせて、我々は、初期サルトルの言語観に表現されている彼のオプティミズムが、その後如何にその思想のラディカリズムを裏切ってゆくことになるのかを次節以下で検討するつもりである。(次節ではとりあえず、「不条理」という一つの意味——この逆説を巡ってサルトルとカミュの言語観の相違が考察されるであろう。)サルトルの言語観そのものの検討は次節以下の議論に委ね、ここでは単に、彼の初期の反ヒューマンズムが『嘔吐』の中で描かれていたこと、そしてそれはヒューマンズムが「人間中心主義」＝「意味中心主義」＝「言葉中心主義」であることへの嫌悪であったことを確認するとどめておこう。彼のヒューマンズム批判は、彼のimage批判の一貫だったのである。付言すれば、ロカンタンを「マロニエ体験」へと導いた彼の怒りの爆発は、ヒューマニストである独学者が、ロカンタンに向けて発した次のセリフによって引き起こされたものであった。「結局あなたは彼ら〔＝人間たち〕を愛しておられるのです。ぼくのように愛しておられるのです。ぼくたちは言葉の上で離れてしまったのです。」(ibid., p.169, 200頁) ここには、自らとロカンタンとを「言葉の上で」の相違として、すなわち《世界》の内部における相対的な意味のある相違として取り繕おうとする独学者＝ヒューマニストの欲望が露呈している。従ってこの発言を断固拒絶しようとするロカンタンが、《世界》の外へ、言葉の外へと連れ出されるのは必然的であったと言えようか。「マロニエ体験」を惹きさせたロカンタンの怒り、それは彼を、仮構された《世界》の内部へと回収しようとするヒューマンズムへの倫理的拒絶として捉えられるであろう。なお『嘔吐』における言語の問題については、

Danto, A.C., *Jean-Paul Sartre*, Viking Press, 1975, pp.1-37, Gerall Price, *Roquentin et le langage naturel*, in *Sartre et la mise en signes*, Klincksieck, 1982 を参照。

また、ヒューマンズムに関するフランスの問題状況、及びそれに対するハイデッガーの影響という重要な課題(『ヒューマンズム書簡』を巡っての有名な論議)については二章で検討する。ここではとりあえず以下の文献を参照すること。Tom Rookmore, *Heidegger and French Philosophy - Humanism Antihumanism and Being*, Routledge, 1995. 特に chap.4 Alain Renaut, *SARTRE, LE DERNIER PHILOSOPHE*, Edition Grasset in & Fasquelle, 1993 邦訳『サルトル、最後の哲学者』法政大学出版局。さらにマクブライドは、サルトルがそれぞれの時期によって外見的にはヒューマンズムに対して相反した態度を取り続けたことを指摘している。McBride, W.L., *Sartre's Political Theory*, Indiana Univ. Press, 1991, pp.216-7 サルトルとヒューマンズムに関するトータルな議論は彼の存在論とハイデッガーの存在論とを比較考察する2章の課題となるであろう。なお我々はこの課題に取り組んだ先行研究として、フェルの労作を挙げることができる。Fell, J.P., *Heidegger and Sartre - An Essay on Being and Place*, Columbia Univ. Press, 1979 フェルはこの大著の中で、サルトルの言語観についても重要な指摘を行っている。それはサルトル哲学の中で、言葉は意識に対して常に身体のアナロジーとして現れてくるという事実である(p.274)。従って「対自」として身体が何を意味していたのかを想起すれば、おのずとサルトル哲学における言語の問題も浮かび上がってくるであろう。

(16) サルトルの倫理学を考察するものは、必然的にまずその不可能性について考えなければならないようである。cf. Jeanson, F., *Le Probleme moral et la pensée de Sartre*, Ed. du Seuil, 1965, Renaut, A., op.cit., Simont, J., *Sartrean ethics*, in ditto, *The Cambridge Companion to Sartre*, pp.178-210, 亀井裕「サルトルにおける倫理の可能性」、『理想』No.312, 1959

(17) ここで最後に、我々がこれまで検討を加えてきた初期サルトル思想を批判する側の議論について確認しておこう。それは相反する二つの立場に分けるこ

とが可能である。第一に、初期サルトルの存在論が提示するラディカリズムそのものに対立する議論がありえよう。それは何よりも、超越論的意識による《世界》の構成を、「各瞬間ごとの無からの創造」と見做す初期サルトル現象学の根幹に批判を加えるものとなる。というのも、もしも「各瞬間ごとの無からの創造」を真実として承認するならば、《行為》の不可能という不毛なる倫理的ラディカリズムまでも、論理の直線的帰結として認めなければならなくなるからである。この立場を代表するものとしてももちろん、我々はメルロ＝ポンティの名を挙げることができるであろう。またこの問題について考察することは、フランスにおけるドイツ現象学の輸入という思想的課題を検討することと不可分である。しばしば指摘されるように、サルトルこそは最後の主観性の哲学者であり、フッサールを誤読しハイデggerを曲解し続けたのであろうか。第一の立場を考察する時、我々はこのような問題構制の中へと引きずり込まれるであろう。そこで争われるのは、現象学的哲学それ自体に他ならない。

第二の立場はこれとは逆に、意味連関としての、差異の体系としての《世界》から身を振って逃れようとするサルトル、image 批判を徹底化させるサルトルのラディカリズムを積極的に肯定し、だがそうであるが故に、サルトルにいままだ残存するある種のオブティミズムに対して批判を加えてゆく立場のことである。ここではむしろ、現象学を西欧の形而上学的思考の一形態として、或いはヒューマニズムの一形態として攻撃する、構造主義以降の思考が参照されよう。これについてもまた、第一の立場の検討とともに基本的に次章の課題であるから、ここでは次の点を指摘するにとどめておく。それは、我々が先に「①現象学的哲学」の最後の註〔註(29)〕において指摘した、《世界》と不条理の関係という問題に関わっている。サルトルの初期現象学は、《世界》の向う側にある不条理と、《世界》としての不条理という二つの層を持つものであった。第二の立場からするサルトルへの批判、或いは不安とは、彼が不条理をすべて、《世界》の向う側にある不条理として捉え、《世界》としての不条理という層を解消してしまうのではないかと恐れる所にある。というのも、もしもそうなってしまうならば、不条理とは《世界》の背後にある真理として、《世界》との間に決定的な距離が生れるであろうし、その場合距離を埋

めるべきヒューマニスティックな《行為》が捏造される恐れがあるからである。すなわちそこでは、「真理は《現前》している。それと合致せよ」という形而上学的構制が働き、我々を再び背後世界論者へと連れもどす恐れが現れるからである。

例えば第二のサルトル批判の立場は、「誠実であるが故に動くことができないロカタン」にさえも、いまだ倫理的誠実さ(＝不条理に則する)と自己欺瞞(＝《世界》に埋没する)との間に、つまりは《現実》と image との間に、絶対的な距離が存在していることを看取するであろう。ロカタンにとって不条理とは、《世界》に対峙するものなのである。なる程彼は、この二つの絶対的に融合しえない次元の両方に身を裂かれ、従って不能化するのであった。しかしながらそうであるならば、ここからは同時に、一つのヒューマニスティックな《行為》が要請されはしないであろうか。すなわち両者の距離を埋めてゆくという、不可能だがまた必然的な動きが現れはしないであろうか。こうした立場は恐らく、「人間は救いを求めて挫折するところにしか救いはない」といった種類のヒューマニズムを表現するものであろう。そこでは《行為》の挫折こそが、つまりは合致の不可能こそが、永続的に《行為》の反復を支え、合致という構制を支え続けるのである。このような背後世界論者に特有の卑屈さを、我々は『存在と無』の末尾に見出すことができよう(次章参照)。真・善・美は常に向う側に存在する。故に、それを目指し続けなければならない。

だがこうした立場は、ニーチェの決定的影響を受けた構造主義以降の思想にとって、極めて疑わしいものと言わざるをえない。ニーチェは『偶像の黄昏』の「いかにして《真の世界》が最後には寓話となったか」と題する章の中で次のように述べている。「真の世界をわれわれは除去してしまった。いかなる世界が残ったのか。おそらくは仮象の世界か。……だがそうではない。真の世界とともにわれわれは仮象の世界をも除去してしまったのである！」(『ニーチェ全集』XⅢ、理想社、43頁、強調は原文通り) 構造主義以降のニーチェ主義者は、《世界》としての不条理の中に、ニーチェの言う「アレゴリーの遍在」を見出すことはできないであろうか。というのも、先に註15の中で示唆しておいたように、結局のところ存在論的真理としての《無差異の必然性》は、《現実》と image との間の差異／距離すらをも消し去

ることになるからである。《世界》としての不条理とは、image としての《世界》が、《現実》としての不条理と同一視される出来事であり、従ってそこに現れるのは、image の遍在であり同時に《現実》の遍在という笑うべき事態に他ならない。故にそれは、ニーチェの言う「アレゴリーの遍在」ということになるであろう。《現実》による image 批判を遂行するラディカリズムは、必然的に《現実》= image というアレゴリカルな位相に突入せざるをえないのだと言えようか。

すべてがアレゴリーにすぎない——第二の立場か

らすれば、これが初期サルトル哲学の唯一の論理的帰結であろう。但し、それが如何なる倫理的命題を導き出すものであるか、これはまた別の問題であり、ここでは触れないこととする。我々はとりあえず、初期サルトル思想には様々な次元における、遍在性・無差異性への志向が孕まれていたことを確認するにとどめておこう。その後の実際のサルトルの歩み、及びそこで解消されてしまうであろう諸々の倫理的契機については、次章において整理されるはずである。