

## 『存在と無』の倫理的可能性——非・主体的決断

堀田 新五郎

### 目次

序	アブラハムの場合
第1章	動的存在論
第2章	他者による決断
第3章	『存在と無』の他者論
第4章	『存在と無』から『倫理学ノート』へ
結	無限界性の二つの次元

行動する人間は、つねに非良心的である。(ゲーテ)

### 序 アブラハムの場合：何故アブラハムには《行為》が可能なのか？

「ここに神アブラハムを試惑みて彼に語りたもう、なんじの愛するなんじの独り子イサクをたずさえてモリアの地にいたり、わがなんじに示さんとするかしこの山において彼を燔祭として献ぐべし」<sup>1</sup>

キルケゴールは『おそれとおののき』において、アブラハムに課せられた試練を執拗に考察している。神はアブラハムに命じた。汝の最愛の子イサクを、焼き尽くす献げ物(ホロコースト)として犠牲に供せよ、と。これは不可能な命令であり、アブラハムに背理を強いる。選択肢の一つは、モリア山上において最愛の息子をこの手で殺害することであり、いま一つは神に背くことである。この「あれか、これか」(entweder oder)を前にして、アブラハムには決断が可能なのであろうか。幾千年にわたり賛嘆されてきた信仰の父アブラハム、だがキルケゴールによれば、これまでのアブラハム像のうちには或る決定的な欠落が認められねばならない。キルケゴールは指摘する。「アブラハムの物語に見落とされているのは不安なのである」。では「不安」とは何か。キルケゴールにとって、それは「可能性」を表す。『不安の概念』の有名な一節の中で、彼は次のように「不安」を規定する。「私は、不安が恐怖やそれに似たもろもろの概念とはまるで違ったものであることに注意を喚起せざるをえない。それらの概念はなんらか特定のものにかかわるのであるが、これに反して、不安は可能性にとっての可能性としての自由の現実なのである」<sup>2</sup>。人が自由であるがゆえに生じる「可能性」、これが「不安」というものである。アブラハムは自由である。ゆえに、彼が呼び出した「可能性」は、自らの行いによって現実化しよう。ここにアブラハムは慄く。彼は、息子に刃を振り下ろす可能性の現実性に慄き、或いはまた、神を疑いイサクに事の次第を告げる可能性の現実性に慄くのである。実際『おそれとおののき』は、その冒頭に「調律」と題された4つの現実可能な物語を配している。

第一の物語：イサクからの愛を自ら放棄するアブラハム——ここでは、イサクが信仰を失わぬよう、あえて背教者として振舞うアブラハムが描かれる。刃を振るうのは神の命令ではなく、自らの慰みのためであり、己が偶像崇拝者であると、父は息子に告げるのである。「天にいます主よ！わたくしはあなたに感謝いたします。イサクがあなたへの信仰を失うことになるよりは、わたくしを人でなしだと思ってくれるほうがましでございます」<sup>3</sup>。

第二の物語：神から離れゆくアブラハム——ここでは、神が自らを試し惑わしたことに、永遠に躓くアブラハムが描かれる。モリア山上で刃を振るったその「瞬間」に、神がイサクの代わりに犠牲の子羊を与え、イサクが長らえたとしても事の本質に変化が生じるわけではない。倫理的観点からすれば、アブラハムはすでにイサクを殺したのであり、同時に父としてのアブラハムも生きながら死んだのである。否、むしろアブラハムが刃を振るい、神がそれを停止する「瞬間」にこそ、事の本質が顕に示されたというべきであろうか。神が真に望んだのは、アブラハムがイサクを犠牲に捧げることではない。もし、イサクがそのまま殺されたならば、神はイサクの犠牲を欲し子殺しのアブラハムを望んだといえよう。だが、神は翻したのである<sup>4</sup>。ゆえにアブラハムは、神を問題として自らに問わねばならない。——神は私に何ものかを望んだのではなかった。神の望みであれば、この身より無限に大切な息子をも捧げたものを。だが神は、私に何ものかを望んだのではなく、私の信仰を試したのだ。私は試されたのだ！ならば「疑」なのか？「信」ではなく「疑」が、神と私の関係なのか？——神との一体性に「信」があるとすれば、「背教」とは神を問うこと、そこに必然化する神との隔たりである。「その日から、アブラハムは老人になった。彼は神がそれを自分に求めておられたことを忘れることができなかった。イサクはこれまでと変わりなく生いたっていった。しかし、アブラハムの目はくもった。彼はもはや喜びを見なかった」<sup>5</sup>。

第三の物語：神に許されぬ許しを請うアブラハム——ここでは、罪の現実を理解できず、許しの可能を理解できないアブラハムが描かれる。ただし、その許しは神に背いたことに対してではなく、神の命に従ったことに対してである。神よ、あなたの言葉に従った私をお許しください！「彼はイサクをささげようとしたこと、父として子にたいする義務を忘れていたことの罪を許したもうようにと、神に嘆願した。彼はいくどとなくただひとり山への道を騎行した。しかし、彼は心の安らいを見いださなかった。彼の所有する最善のもの、そのためなら彼は自己の生命をいくどでも喜んで投げ出したいとさえ思うほどのものを神にささげようとおもったことが、どうして罪なのか、彼には理解できなかった。また、もしそれが罪であるとしたら、もし彼がそのようにはイサクを愛していなかったのであるとしたら、どうしてそれが許されることができるのかも、彼にはわからなかった。だって、これよりも恐ろしい罪がありうるだろうか？」<sup>6</sup>

第四の物語：信仰を失うイサク——刃が抜き出されるその「瞬間」を目撃し、アブラハムにも知られず独り信仰を失うイサクが描かれる。「しかし彼が背を向けて刃を抜いたとき、イサクはアブラハムの左の拳が絶望に握り締められて、彼の全身がわなないているのを見た——しかし、アブラハムは刃を抜いた。（改行）それから彼らはまたわが家に帰りついた、サラはいそいそと彼らを出迎えた、しかし、イサクは信仰を失ってしまっていた。このことについて、この世では、ひとことも語られなかった。イサクは彼が見たことを何人にも語らなかつたし、アブラハムはそれを見た者があるとは夢にも思わなかつた」<sup>7</sup>。

これらすべてのストーリーは、アブラハムにとってもキルケゴールにとっても、あつてはならぬ、ありえない出来事であり、だが同時にありえそうな、ありうる出来事である。不可能事の可能性、キルケゴールはここに慄く。これらすべての出来事が、キルケゴールが描くアブラハムには「可能性」として与えられている。しかしその場合、アブラハムには決断し行為することが可能なのであろうか。「あれ」を選べば



「あれ」が、「これ」を選べば「これ」が、いずれにせよ不可能な出来事が、アブラハムの行為とともに現実存在するのに。ゆえにアブラハムは、いずれをも決断することができず、だが不決断もできず——不決断とは、神に背く道を決断することに他ならない——気を違わせるのみなのではあるまいか。以前に検討した『嘔吐』のロカンタンと同様に、不安或いは「可能性の眩暈」(vertige du possible)に落下する不能者であらざるをえないのではないか<sup>8</sup>。

しかし、実際『創世記』のアブラハムは、淡々と決断し淡々と行為する。キルケゴールが驚嘆するのはここである。アブラハムが示したその揺るぎなき《行為》によって、彼は「不安におののく者を救う導きの星」<sup>9</sup>となる。『おそれとおののき』では、「調律」で描かれた四つの物語のすぐ後に、「アブラハムをたたえることば」が配されている。キルケゴールはそこでまず、アブラハムが思い悩み、懇願し、疑う、十分な理由があることを強調する。しかしアブラハムは、あらゆる理由の彼方において、神の言葉を受け入れている。疑わざること、不条理のまま背理のまま信じること、動くこと、これがアブラハムである。「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、アブラハム答えていう『われここにあり』と」<sup>10</sup>。この聖書の記述を取り上げ、キルケゴールは読者に問いかけている。あなたが同じ立場におかれたとして、アブラハムのように真っ直ぐ答えることが可能であろうか。このように神の前に、その身を丸ごとモノノカタマリのように捧げる応答が可能であろうか。「あなたは答えられたでしょうか、それとも答えられなかったでしょうか？答えられたにしても、おそらく低い声で、ささやくようにはなかったでしょうか？アブラハムはそうではなかった、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。その先には、つづいてこうするされている、『アブラハム朝とくに起きたり』と。まるでお祭りにでも出かけるように、彼は急いだ、そして朝まだきに、彼は定め場所に、モリアの山に、ついていた」<sup>11</sup>。ここにアブラハムとその謎がある。不可能な出来事が待つ定め場所に、「お祭りにでも出かけるように」、軽やかな足取りで向かっているアブラハムとは何者なのか。この健やかな《行為》は、如何にして可能なのか？不可能な選択はどうなってしまったのか？決断の場、その「瞬間」において何が生じたのか？

ジャック・デリダは『死を与える』において、キルケゴールが描くアブラハムを検討している。「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」<sup>12</sup>。キルケゴール＝デリダによれば、アブラハムは決断の瞬間、狂気に捕らえられている。先に確認したように、アブラハムは「あれか、これか」において気を違わせるのみなのだといえよう。だが、それが《行為》を奪うことにはならない。あらゆる理の外部で、狂気において、淡々と決断し《行為》するのである。「アブラハムは知らないのだ。だからといって躊躇するのでもない。非一知は彼自身の決断を全く中断せず、彼の決断はきっぱりしたものでありつづける。信仰の騎士は躊躇しない者でなくてはならない。(…)彼は決断する。しかし彼の絶対的決断は知によって導かれたり統制されたりしてはいない。まさにこれこそがあらゆる決断の逆説的な条件である。(…)要するに、知から構造的に切り離され、それゆえ非一顕現に運命づけられたものとして、決断とはつねに秘密のものである。決断はまさにその固有の瞬間において秘密のものである」<sup>13</sup>。以下本論では、デリダの言う「決断の秘密」に分け入る。「決断の瞬間は狂気だ」とはいかなる意味においてなのか。そこでは何が生じているのか。非時間的な時間性とは何か。決断しているのはアブラハムという主体なのか。だが、果たして選択主体には決



断が可能なのであろうか。

本稿は、ジャン＝ポール・サルトルの哲学的名著『存在と無』（1943年）の倫理的射程を、「決断主義」との関係において考察するものである。以前我々は、『存在と無』を『実存主義とは何か』（1946年）と関連づけて論じたことがある<sup>14</sup>。サルトルは、『存在と無』の「浄化的反省」に、『実存主義とは何か』で提起した「主体の決断主義」を繋いでいく。そのとき倫理的主体は、「無からの決断」という絶対的自由を手にするであろう。人間はいわば、造物主デミウルゴスの地位を与えられるのである。といのも主体は「浄化的反省」によって、対自が自己および即自に現前する場に、すなわち無が有に現前するゼロ地点に立つのであり、「無からの決断」とは、その「瞬間」において、自己と世界を無から新たに選び出し、出現させることだからである。世界とは意味連関に他ならず、存在に意味付与するのは主体の無根拠な決断以外にはない。ゆえに人間主体はデミウルゴスの権能と、自ら造り出した世界に対する全的責任を有するのである。「価値」「理由」「意味」「根拠」、これらはいずれも決断を事前に縛るものではない。逆に、これらを超えた「無からの決断」によって、「価値」「理由」「意味」「根拠」が存在へともたらされ、存在が《世界》として立ち現れるのである。ならば、決断主体にはすべてが可能であることとなろう。実際『実存主義とは何か』においてサルトルは、「それが自由なアンガージュマンの次元であるならば、人はすべてを選びうる」と宣言するのである。したがって実存主義の倫理はただ、決断すること、そして責任を取ることに収斂しよう。自らの全的な権能と責任を覚悟した行為は、あらゆる理を超えた、超一正當的な正當性として肯定されるのである。

だが、我々はこのようなサルトルの倫理のうちに、決断主義のアポリアを認めざるをえなかった。「すべてが可能である」ということ、《世界》に対する全的な権能と責任、この神の如き自由に果たして人間は耐えうるのであろうか。「あれ」も可能であり、「これ」も可能である。そして選択の根拠はない。これを覚悟しつつ「世界あれ！」と無根拠に決断すること、これは神の一撃の反復であり、天と地の接触であり、この世に顕現する無限である<sup>15</sup>。有限な人間主体が無限を為し、かつ有限にとどまること、これは端的なアポリアといえよう<sup>16</sup>。サルトルの決断主義的な倫理が、或いは決断主義一般が、《ゼロ地点で決断する主体》という構制をとる限り、そのうちには解きえないアポリアが孕まれているのではあるまいか。だが、キルケゴールがアブラハムに驚嘆する理由は、まさにアポリアを超えて《行為》する点にある。彼は、アブラハムに「有限→無限→有限」の反復を認め、これを「信仰の運動」として「奇跡」として称揚するのである<sup>17</sup>。したがって幾度も問うべきこととなる。アブラハムとは何者なのか。彼に《行為》が可能なのは何故か。だが、決断主義のアポリアを確認した我々は、むしろ次のように問うべきかもしれない。アブラハムは「あれかこれか」の選択肢を前に、果たして主体的な決断を為したのであろうか。アブラハムは「瞬間に独り屹立する主体」なのか。アブラハムとロカンタンあるいはオレステスを分かつもの、それは「他者」の存在の有無ではないか。「決断の瞬間は狂気だ」と言う言葉は、自他関係の内奥に分け入ることによって、その意味が明かされるように思われる。

以下本論では、サルトル自身がアブラハムの決断について考察する場面を取り上げる。これは、『存在と無』を『実存主義とは何か』から切断し、その倫理的展望を捉え直す試みとなろう。その際には、「主体の決断主義」——倫理の要諦に、《ゼロ地点で決断する主体》を据える——こそが、サルトルの倫理的主張と見なす解釈の有効性が問われることとなる。確かに、倫理的マニフェストとしての『実存主義とは何か』は、「主体の決断主義」によって貫かれている。しかし、それを主たる参照枠組としてサルトルの倫理を捉える者は、『存在と無』に見出すべき倫理的射程の核心を掴みそこなうのではあるまいか。『存在と



無』で検討された「根源的選択」において、果たして人間主体は、主体的に「自己決定」を為しているのだろうか。むしろ、「他者」の存在こそが、選択において決定的な役割を果たすのではないか<sup>18</sup>。

『実存主義とは何か』に抗しつつ、『存在と無』において、サルトルの倫理学をその胚種のうちに捉えること、ここに本稿の課題がある。この試みは、サルトルが本格的に倫理学を検討した結晶である『倫理学ノート』（執筆1947-8年、刊行1985年）や『聖ジュネー喜劇役者にして殉教者』（1952年）と『存在と無』を繋ぎ、その後の倫理・政治的展開を考察する予備作業となろう。

## 第1章 動的存在論

『存在と無』の倫理的射程を捉えるためには、そこに描き出された「人間的現実」(réalité humaine)の非・実体的で動的なあり方を確認すべきように思われる。そのためにまず、サルトルが人間の「自由」をいかに規定していたのか、これを見ることとしよう。以前確認したように、サルトルは「自由」を、人間が所有し行使する一つの能力として捉えるのではなく、対自としての意識の存在構造そのものと見なしている。『存在と無』の第四部第一章において、サルトルはそれまでの議論を整理し、自由を次のように要約するのである。

「否定が人間的現実によって世界に到来するならば、人間的現実とは、世界および自己自身に対して一つの無化的断絶を実現することができる存在であらねばならない。(…)かかる断絶の絶えざる可能性は自由と一つのものでしかない。(…)対自がその本質およびその存在から逃れ出るのは、自由によってである。

(…)対自は、それがあるところのものであらぬと同時に、それがあらぬところのものであるという言い方、対自においては実存が本質に先行し、本質を条件づけるという言い方、(…)それらはみな、要するに『人間は自由である』というただ一つと同じ事柄を言い表しているのである。(…)私は自由であるべく運命づけられている。(…)我々は、自由であることをやめることについては、自由ではない。(…)人間的現実にとって、存在するとは、自己を選ぶことである」。逆にいえば、「自由の拒否は、自己を即自存在として捉えるための〔それ自体としては自由な〕試みとしてしか考えられないのである」<sup>19</sup>。

以上の引用は、サルトル哲学において、無を孕む対自の存在そのものが、選択であり自由であることを如実に表現している。意識存在としての人間は、まず存在し、続いて意識的な選択が為され、それを現実化すべく行為に向かうのではない。存在することにおいて、人は常にすでに「自己を作り」(se faire)「自己を選んでいる」(se choisir)のであり、それは根源的な行為に他ならない。この哲学において、存在と認識と行為は不可分となる。「我々の存在はまさに我々の根源的な選択であるから、選択(についての)意識は、我々が我々自身(について)持つ意識と同一である。選択するためには、意識的であらねばならないし、意識的であるためには、選択しなければならない。選択と意識とは、ただ一つのものである」<sup>20</sup>。「それと同様に、我々は知覚的な行為について語らなければならない。というのも、知覚は世界に直面する一つの態度をよそにしては、決して考えられないからである。ハイデガーが示したように、学者の公平無私な態度でさえも、対象に直面する一つの公平無私な立場決定であり、したがって、他の諸々の行為の間における一つの行為である。それゆえ、人間的現実とは、まず始めに存在して、しかるのちに行動するのではない。人間的現実にとっては、存在するとは行動することであり、行動するのをやめることは、存在するのをやめることである。ただし、人間的現実が行動であるならば、そのことは明らかに、人間的現実の行う行動への決定が、それ自体、行動であるという意味である」<sup>21</sup>。

サルトル哲学においては、《存在→意識→選択→行為》という因果関係は否定される。人間は行為遂行的存在者と規定され、《存在=意識=選択=行為》という等式が成立するのである。サルトルはここに、人



間が自由であることの証左を見出す。というのも、等号の同時性ではなく因果の連鎖を認めるならば、その論理は畢竟、自由を裏切る決定論を帰結させることになるからである。選択や行為以前に、それを決定する「動機」(motif)や「動因」(mobile)が意識において先行するでしょう。しかしその場合、今度は動機や動因を決定するモノが、無意識の内に、或いは人間的現実の外部に「所与」(data)として「存在」すべきこととなるのではないか。無意識が意識を決定する(フロイト主義)にせよ、存在が意識を決定する(マルクス主義)にせよ、いずれ意識の埒外にある「所与」が、意識・選択・行為を導き出す決定論にすぎない。サルトルによれば、これら議論の誤りは、第一に意識の措定的側面と非措定的側面の区別を知らぬことにあり、第二に意識の主體的な分節化を逃れた裸の「所与」、この存在を認める客観主義にある。以下、この観点から、サルトルによる精神分析学およびマルクス主義に対する批判の核心を確認しよう。

よく知られているように、サルトルは無意識の存在を否定し、人間の行動はすべて意識的なものであると見なしている。しかしこのことは無論、人が常に合理的ないし意志的な行動を行うと主張するものではない。サルトルもまた、情念やコンプレックスに突き動かされた在り方を認めている。だがサルトルによれば、精神分析学を含めたこれまでの心理学は、情念やコンプレックスこそが、意識による自由な自己選択であることを看過してきたのである。この点について彼は、「動機」と「動因」の差異と同一性から論じている。前者が、行動において反省的・合理的・意志的に働くのに対し、後者は非反省的・非合理的・情念的に作用する。しかし両者は共に、対自の自由な選択と認められねばならない。

まず「動機」とは、或る行動の理由であり、その行動を理由づける理性的考慮の総体と解される。例えばクロヴィスがカトリックに改宗するのは、彼がガリアにおいて絶対的勢力を有する司教団から好意を勝ちとるためである。《目的：ガリアの制覇—状況：カトリック司教団のガリア支配—手段：カトリックへの改宗》。したがって「動機」とは、目的の光に照らされた、或る「状況」(situation)についての対象的な把握として捉えられる<sup>22</sup>。逆にいえば、「動機」が現れるときには、常にすでに「目的」が、すなわち一つの「投企」(projet)が随伴しているのである。「西方教会の情勢が、クロヴィスに対して改宗の一つの動機として対象的に現れるのは、クロヴィスがガリア全土の制覇という企てを為すからであり、この投企によってである。言い換えれば、世界の総体の中から動機を切り出す意識は、すでにそれ自身の構造を持っている。この意識は、すでに、自己に対して自己の諸目的を与えている。この意識は、すでに、自己の諸可能へ向かって自己を投企している」<sup>23</sup>。サルトルによれば、「動機」の対象的・措定的把握に随伴する、この意識が「動因」に他ならない。クロヴィスは状況を対象的に把握し、意志的に改宗する。だが、そうした反省的・合理的意識は同時に、非反省的次元においては、「ガリアを制覇せよ」という非合理的な情念に等しいのである。ここでは、二つの事柄に注意しなければならない。第一に、無意識と非反省的次元との相違である。これを混同すると、意識の埒外に存在する「動因」が無意識として実体化され、意識を外部から規定する決定論に陥る。第二に、上記引用で強調したように、この非合理的な情念自体がクロヴィスの自己投企であり、彼は「ガリア制覇に賭ける私」を自己選択したことである。クロヴィスは、政治的情念に憑かれた権力欲のカタマリかもしれない。だが、まさに彼は、それを反省的に意識しているかどうかは別として、「カタマリとしての私」を自ら選んだのである。

しかし、それにしても何故ガリアは制覇されなければならないのか。「ガリア制覇」という投企の背後には、これを決定づける真の動因が隠されているのではないか。精神分析学は、サルトルに対してこう問いかけるかもしれない。確かにサルトルは、「ガリア制覇」をクロヴィスの「根源的投企」(projet originel)と認め、したがってそれを原理的に説明不可能で非合理的な選択と見なしている<sup>24</sup>。対自は根源的投企によって、即自を意味連関・目的連関としての《世界》に変貌させるのであり、ゆえに、あらゆる意味や目的や理を出現させるものとして、根源的投企それ自体は「無—意味」「無—目的」「非—理」に留まり続け



るからである。サルトルの解釈において、「ガリア制覇」はそれ以上遡及不可能な、クロヴィスの《世界》を形づくる公理と言えよう。彼はこの投企において、己を作り己を知り、状況を作り状況を知る。それは、原初における《存在＝認識＝行為》を表すのである。

だが、これに対し精神分析学は、「ガリア制覇」の背後に、その衝動を駆り立てる真の要因を提出するかもしれない。それは例えば「優越への欲求」であり、インフェリオリティ・コンプレックスであり、エディプス・コンプレックスである。しかし、ここではサルトルへの批判において、二つのレベルを区別すべきであろう。サルトルと同じく根源的投企という枠組みを認めつつも、それを「ガリア制覇」から遡行させより深層に見出すか、あるいは根源的投企という枠組み自体を否定するか。無論、前者については問題とならない。サルトルの提唱する実存的<sup>25</sup>精神分析に則ったところで、複数の解釈はありえるし、それぞれの説得力にも幅を見なければならぬからである。例えば「ガリア制覇」がクロヴィスの父に対するコンプレックスに起因するとしても、その場合「父の超克」が対自の根源的な自己選択と認められるのである。それは、さしあたって常に非措定的意識に留まるであろう。しかし、それが意識的な自己選択である限り、クロヴィスにはまた、浄化的反省によってこの根源的投企を対象化し更新する可能性（回心の契機）が、常に与えられているのである。ゆえに、対自としてのクロヴィスの自由は些かも侵されることはない。

これに対し、フロイト以来の精神分析学は後者に与するといえよう。サルトルによれば、それは意識の企てに先行し、その企てを背後から決定づける「所与」を認める立場に他ならない。精神分析学において、コンプレックスとは対自の自由な投企ではなく、外的条件の関数として、意識の埒外に先在する無意識なのである。「エディプス・コンプレックスの発生を決定するのは、家族のただなかにおける子どもの状況であろう。別の家族形態を持つ別の社会においては、(…)かかるコンプレックスは形成されえないであろう。さらに、思春期にいたって、このコンプレックスが《清算》されるか、あるいは反対に、性生活の極として存続するかを決定するのは、やはり外的な諸事情となろう。したがって、フロイトの垂直的な決定論〔意識下が意識を決定する〕は、その者の来歴 (histoire) を媒介にして、依然として水平的な決定論〔外的条件が意識を決定する〕を軸にしているのである」。<sup>26</sup>サルトルも、コンプレックスが「状況」と相関することは否定しない。だが、その場合「状況」とは何か。精神分析学が、それを「来歴」として「過去」として捉えるのに対し、サルトルは未来から、投企の光において見出すのである。「状況」とは裸の「所与」ではない。それは、目的から逆照された《世界》の道具性や「逆行率」(coefficients d'adversité)——目的に対する抵抗の度合い——の総体を意味する<sup>26</sup>。状況と投企の同時性、これを掴み損なう精神分析学は、サルトルによって過去決定論と断罪されるのである<sup>27</sup>。

以上、サルトルの精神分析学批判を瞥見した。その骨子は、意識の非措定的側面と無意識との混同を、さらには外部から意識を決定づける「所与」の存在を論難するところにある。同じことは、彼のマルクス主義批判にも当て嵌まる<sup>28</sup>。意識は存在によって、あるいは上部構造は下部構造によって規定されるにしても、しかし意識の根源的な意味づけを逃れた裸の「存在」が、下部構造として意識を決定づける訳ではない。サルトルは、マルクス主義が実存主義によって補完されなければならないと執拗に訴えている。というのも、後者の主体的投企という契機を虚偽意識として斥けるとき、前者の主張は下部構造決定論、歴史決定論に行き着くほかないからである。マテリアルな領域が人間を規定するがゆえに、マテリアルな領域の変革を実践せよ——サルトルは、マルキストとこの命題を共有する。だが同時に、マテリアルな領域が人間の主体的投企によってのみ、それとして構成されることを認めなければならないのである。

さて、サルトルによる精神分析学批判、マルクス主義批判の核心が那邊にあるかを検討することで、《存在→意識→選択→行為》という因果関係ではなく、《存在＝意識＝選択＝行為》という等号の同時性に、



サルトルが人間の自由を見出していたことを確認した。この動的で非・実体的な存在論において、対自という存在は、はじめから常に投企、すなわち自己超越の運動なのである。対自は静止することがない。静止することへの、モノとして在ることへの「吐き気」(la nausée)、これがサルトルの作品を貫く根本的なパトス——サルトルにおける根源的投企、というのもパトスもまた深く選択であるから——といえるのではなかろうか。こうした「吐き気」はまた、彼がジイドやベルクソンの自由論を批判する際にも窺われる。ここでもまたサルトルは、動的存在論に依拠した論理を展開するのであるが、しかし今度は精神分析学やマルクス主義に対する場合とは異なり、意識の埒外に在る「所与」の決定論が難じられる訳ではない。逆である。ジイドやベルクソンもまた、外部よりの決定論を強く批判したこと、これをサルトルも承認している。だが彼らは、自発的な内部からの自由を確保せんとするあまり、逆に、自己がはじめから常に運動であることを捉え損なうのである。例えばベルクソンは、外部からの掣肘を逃れた自己の自由、《私》からのみ噴出する自由を称揚する。しかしその場合、自由を行使する《私》が、自由に先行して存在することになりはしないだろうか。サルトルは斯様な危険性のうちに、自己の実体化によって安らがんとする、隠された欲望を嗅ぎつけるのである。

ここで問題となっているのは、ジイドが自由を「無償の行為」(acte gratuit)として、ベルクソンが「動機なしの選択」(choisir sans motif)「理由なしの決断」(décision sans raison)として捉えた点である<sup>29</sup>。彼らの主張を検討するためにまず、或る行為Aとその帰結Bの関係を考えてみよう。行為Aが「動機」や「理由」に従って行われるとき、行為者は、行為Aの前に帰結Bの存在を把握していることとなる。例えば、私が論文を書いているのは学位を得るためであるとき、「学位」という帰結が「書く」という行為の前に、「動機」「理由」として存在しているのである。その場合、帰結Bこそが目的であり、行為Aはそのための手段にすぎないこととなる(A for B)。ここには、現在が未来に、行為が帰結に従属する近代特有の功利性を看取できるかもしれない。論文は学位のため、学位は就職のため、就職は金銭のため、金銭は豊かな生活のため、そのためには出世、そのためには昇進、そのためには……(A for B for C for D for E for …)。私は常に、その次、その次、その次へとせき立てられてゆく。そのとき行為者は、功利性の原理に牽かれて運動を続ける貨車にすぎない。ジイドやベルクソンは、自由を「無償の行為」と見なすことで、このような目的—手段関係の連鎖を断ち、功利性のスパイラルを切断するのである。既存の軌道上を滑るのみでは自由な主体とはいえない。行為者は水路なき所に、自らのそれを掘削しなければならない。したがってそれは、既存の価値体系、既に敷かれている諸軌道の観点からすれば、non-sens(無方向・無意味)として現れることとなろう。さらには、行為者自身にとっても、行為のただ中においてそのsensが明確化されることはあるまい。「動機なしの選択」「理由なしの決断」である以上、行為はいずれgratuit(無償・無根拠)なものだからである。根拠づけは事後的に、したがって第3者の観点からなされるのみであろう。ここでは、現在が現在に没入し、行為はただその為になされているのである(A for A)。こうした「純粹持続」(durée pure)こそが人間の自由ではないのか——サルトルによれば、ジイドやベルクソンはそう主張したのである。そこでは、行為が何かしらの他の目的のための手段となることはない。他からの掣肘を受けず、全き自律性を現すがゆえに、ここに人間の自由を認めるべきではないだろうか<sup>30</sup>。

ジイドやベルクソンは、「動機」や「理由」の欠如した「無償の行為」を自由と見なした。この立場は、一見したところサルトル自身の自由論に等しいものと考えられよう<sup>31</sup>。サルトルもまた、あらゆる「理」を欠いた「無根拠な決断」が、この世に「理」や「根拠」をもたらすと主張し、ここに人間の存在論的な自由を認めたからである。ではその彼が何故、ジイドやベルクソンを批判するのか。ここでは、サルトルのジイド批判を確認しよう。その核心は、サルトル流の存在論的差異をジイドが理解しない点にある。

例えばジイドは『贖金つかいの日記』において「感情の純粹性」を、『法王庁の抜け穴』において「無



償の行為」を問題にした。いかなる見返り、いかなる功利性からも切り離された、愛のための愛 (A for A) は可能なのであろうか、サルトルはジイドが直面した困難を次のように論じている。「我々自身について意識することと我々自身を選択することは、一つのことではない。このことは、ジイドのようなモラリストたちが感情の純粋性を規定しようとしたときにぶつかった諸困難を説明してくれる。欲せられた感情 (sentiment voulu) と体験された感情 (sentiment éprouvé) との間には、いかなる差異があるか？ これがジイドの間であった。実を言うと、そこにはいかなる差異も存在しない。《愛しようとする》 (vouloir aimer) ことと、愛する (aimer) ことは、一つのことではない」<sup>32</sup>。この引用文は、サルトルとジイドの違いを明らかにしている。両者は自由を無償の行為と見なす点では一致するものの、無償性を見る位相において異なるのである。そもそもジイドが、「動機」や「理由」の欠如した「無償の行為」を求めるのは何故か。それは、金銭・出世などの「動機」に汚染されない、「純粋な感情」つまり「愛のための愛」を求めるからである。「愛しよう」という意欲——ここにはすでに「動機」の匂いがする——は、「愛する」という生きられた感情と異なるはずだからである。主体的・意識的に選択された愛は、どこか不純ではないか。主体に襲いかかる愛、自由な選択を超えた情念としての愛が、愛ではないのか。しかし、サルトルに言わせれば、こうした考えは一つの倒錯にすぎない。ジイドは、パトスが自由であり、選択であることを知らないのである。上記引用文に続いてサルトルはこう書いている。「《愛しようとする》ことと、愛することは、一つのことではない。というのも、愛するとは、愛することについて意識することによって、愛する者として自己を選ぶことだからである。パトスが自由なのは、それが選択だからだ」<sup>33</sup>。ここでもまた、サルトルは《愛の意識＝愛の選択＝愛の行為》という等号を提示する。先に精神分析学批判で見たように、この等号は、「意志・意欲」と「情念・パトス」がともに、意識の自由な選択だとするサルトルの確信に基づくものである<sup>34</sup>。体験され被られた愛を生きる男も、例えば「ファミ・ファタールに翻弄される私」を、(非措定的にはあるが) 自由に選び出したのである<sup>35</sup>。意識すなわち選択である以上、それは「動機」「動因」によって貫かれ、存在を分節化し、sensの集積としての《世界》を生産し続けざるをえない。「動機無しを選択」(choisir sans motif) を唱えるジイドも、それが唱えられている限り、実際は「ある動機——例えば、功利性を切断せよ！——に基づいて“動機無しを選択”という在り方を選択」(choisir “choisir sans motif” avec son motif) しているのである。この《世界》の内に意識が存在している以上、この《世界》にnon-sensやsans motifは存在しえない。既に『嘔吐』で確認されていたように<sup>36</sup>、意識は永遠にsensを産出する宿命の下にある。だがしかし、《世界》の外についてならば如何であろうか。ここに、サルトルとジイドの決定的な違いを看取できるのではあるまいか。「存在と無」の主導概念である根源的投企は、《世界》を創造するがゆえに、そこには《世界-外》という契機が孕まれている。サルトルの存在論において対自は、《世界-内-存在》(être - dans - le monde) と同時に、謂わば《世界-外-無》(néan-hors-du monde) として現実存在しているのである。ジイドは問題の立て方を誤った。彼は、オブジェクトレベルにおいて、内世界的に「無償の行為」を目指したが、メタレベルつまり《世界》自体を構成する根源的投企においては、何を選択・行為するにせよ、それは「無根拠」で「無償な行為」とならざるをえないからである。サルトルの存在論における、《世界-内/外》—《存在/無》という差異をジイドは捉え損ねたのである。

ジイドは「感情の純粋性」や「無償の行為」、つまりはA for Aという在り方を人間の自由として求めた。だがサルトルにとって、「無償の行為」は目標ではなく冷厳な事実であり、自由とは逃れようもない刑苦なのである。しかしここで同時に、ジイドの側からもまた、サルトルに反論可能であろう。サルトル流の反省的意識の哲学は、むしろ《行為》を奪うものではないのか。浄化的反省によって、パトスもまた自由な選択だと自覚したとして、ではその後でもう一度《パトス＝行為》が可能になるのだろうか。「愛する



こと」と「愛しようと欲すること」が同じであるとき、これは前者が後者に飲み込まれることを意味しよう。純粹と汚濁が一つになるとき、残されるのは汚濁である。だが、「愛しようと欲すること」しか可能ではないとき、それでもなお、「愛しようと欲すること」は可能なのか。ファム・ファタールが反省的に対象化されたとき、その女はなおもファム・ファタールたりえるのか<sup>37</sup>。我々は今、本稿冒頭の問いに立ち戻っている。

『実存主義とは何か』で唱えられた倫理は、存在論的自由を自覚した主体が、全き自己責任において《世界》を新たに選択・創造することであった。しかしこれは、人間主体に可能なのか。議論の焦点は、浄化的反省が対自を《世界-外》に連れ出すところに認められよう。そのとき《世界》は還元され、無のトポスに立つ主体の前に、無差異が現前する。あらゆる差異、あらゆる分節化は、主体の選択によって事後的にもたらされるものだからである。何を選んでもよい、いかなる《世界》を決断してもよい。だが、だからこそ、眩暈に襲われるのではなかったか。「すべてがどちらでもよい」のであれば、人は何ものにも賭けることができまい<sup>38</sup>。

しかし、にもかかわらず、実際選択は行われ、回心が生じてしまうことがある。ならば、決断の瞬間、何が生起しているのだろうか。何故、アブラハムには《行為》が可能なのか。次章では、サルトルのアブラハム論を考察することとしよう。

## 第2章 他者による決断

サルトルのアブラハム論を俎上に載せる前に、本稿の解釈枠組みについて再説しておこう。というのも『存在と無』そのものにおいて、アブラハムが論じられているわけではなく、ここで直接考察の対象となるのは、『実存主義とは何か』及び『聖ジュネ——喜劇役者にして殉教者』だからである。前稿で、『存在と無』を『実存主義とは何か』と結びつけて論じた我々は、そこに主体の決断主義およびそのアポリアを見出した。これに対し本稿は、『存在と無』を『実存主義とは何か』の簡略化された諸テーゼ、したがって多くの誤解や批判を招いた諸テーゼから引き離し、それを『倫理学ノート』や『聖ジュネ』に引きつけて論じようとするものである。サルトルが、倫理的問いと正面から格闘したのは『倫理学ノート』や『聖ジュネ』においてであり、『存在と無』の末尾で予告されたポスト存在論としての倫理学は、この中で描かれているからである。故に議論はまず、『実存主義とは何か』のアブラハム像と、『聖ジュネ』のそれとを対比させることから始まる。前者が主体の決断主義（主体→決断）を表すのに対し、後者は非・主体的決断による主体の構成（決断→主体）を指し示すものではなからうか。まずは前者について確認することとしよう。

『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し、したがって事後全的責任を有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た場合、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」<sup>39</sup>。

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、決断の方向性を指示する参照項は存在しないのである。アブラハムは、単独者として無根拠に決断する。サルトルが繰り返し述べているように、「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、《ゼロ地点で決断する主体》として《私》が召喚されているのだと言えよう。

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。『実存主義とは何か』においては、選び決断する《主体=私》が強調されていた。しかし『聖ジュネ』では、《私》は決断によって行為遂行的にしか成立しえないと主張されることとなる。《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。以下やや長いですが、サルトルの論述を追うこととしよう。

「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。たしかに彼は自己の内にも外にも彼が選ばれたという徴を持っていないし、彼がアブラハムたらんとして行動することを慎んだことも疑いない。だが、そうしたことはどうでもよからう。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。(…) この<私> (Moi) が、ここで最も過酷な実存的緊張のうちに生きられたとしても無駄だろう。というのもこうした疑問は、それでもやはり、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。飢えた者は、飢えや貧困が盗みを正当化するかどうか、つまりある種の暴力を正当化する明確な状況が存在するかどうか、と自問するかもしれない。しかし、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様々な投企と不可分である。したがってそれは、根源的選択に依拠した決断の複雑な全体によって定義され、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り、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。私は私の行為の準則と、私が私自身について持っている直感とを、あたかも二つの分離した現実のように分離し、ネクタイや衣服を選ぶかのように、それらの適、不適を決定することになるのである。このような抽象的態度は、貴族趣味と名づけられるが、これは行為にとっても、また人間にとっても有害極まりない。何故なら、もしも<私>というものが、もはやある自由が世界の中で行う諸変化を通じて自己自身に与える内的性質ではないとすれば、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、一つの実体になってしまうからである」<sup>40</sup>。

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、「行為にとって



も、また人間にとっても有害極まりない」として、繰り返し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。こうした自問は、「実践行為を<存在>に従属させてしまう」倒錯に他ならない。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』という慄きに基づいているが、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、これを主体の形而上学として棄却するのではあるまいか。《私＝アブラハム》がまず存在し、続いて無根拠な決断を為すのではない——もしそうであれば、アブラハムは可能性の眩暈に陥る他はない。そうではなく、『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。本稿の序で予告したように、我々はデリダの言う「決断の秘密」に分け入らなければならぬ。

神の命に対する二つの反応を比較しよう。神は呼ぶ、「アブラハムよ、アブラハムよ、汝はいずこにおるや」。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たはずである——「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」。序で確認したように、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>41</sup>。ここでアブラハムは、神の前に、その身丸ごとモノノカタマリのように捧げている。「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、アブラハムは主体ではなく客体であり、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からである。ならば、「決断の瞬間は狂気だ」という言葉の意味も明らかとなろう。《私＝私》の自己同一性のうちに行為するのが「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はなかろうか。私がモノに憑かれ、モノと化す事態——だが、これこそがアブラハムに生起したのではあるまいか。決断を為したのは《私＝アブラハム》ではなく、『神＝アブラハム』であり、『他者＝私』である。決断の瞬間、動いているのは人称性を持った自己同一的主体ではない。非人称の《それ》である<sup>42</sup>。

したがって、『存在と無』の倫理的帰結を主体の決断主義——倫理の要諦に、『ゼロ地点で決断する主体＝私』を据える——に求める解釈は、重大な変更を迫られることとなる。《私》が主体的に決断するのではない。《それ》によって遂行される実践のただ中において、『私』はパフォーマンスに現生するものだからである。ここに至り、ロカンタンを苦しめた可能性の眩暈は終に克服されることとなろう。浄化的反省は、主体を《世界—外》のゼロ地点に立たせるわけではなく、そこで主体は無差異の選択を課せられるわけでもない。ゼロ地点があるとすれば、それはただ非主体性としての《それ》が動く場なのである。主体はつねに遅延して現れる。実存主義者は賭けの比喩を好むが、しかし《世界》が各自の無根拠な賭けに基づく浄化的反省したとして、この認識によって《私》が、改めて賭場に臨み、リセットされた《世界》を賭け直すのではない。この反省それ自体が新たな賭けなのであり、『私』と《世界》を更新する実践に他ならないからである。ゆえに《この私》にとってつねにすでに、「賭けは為された」(*Les jeux sont faits.*)<sup>43</sup>ものとして現れる。サルトルの動的存在論は、『私』に決断の瞬間を許さないからである。何かしら決定的な「回心」が生じたとき、そこに見出すべきは《浄化的反省→ゼロ地点に立つ主体→根源的投企



の更新》ではない。《反省＝投企》→《主体》という構制なのである。<sup>44</sup>

逆に、決断が為された「結果」から遡行的に「原因」を投影するとき、そこに《ゼロ地点で決断する主体》が立ち現れることとなる。『実存主義とは何か』において、たとえサルトル自身がその罫に嵌っているにしても、これは遠近法的倒錯といわなければならない。しかし、厳密にいつて決断主体が非在であるにせよ<sup>45</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。選んだのは他者であり、《私》はむしろ選ばれてしまったというべきであろう。だが、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》の現実存在理由 (raison d'existence) 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>46</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。

結局、「決断の瞬間は狂気だ」という言葉は、自己において、自己ではなく他者が、自己の決断として自己を作り変える事態を指す。自己を自己責任において現出させるのは、他者の決定だからである。『存在と無』が導く倫理の原初には、他者の選択が自己の選択となる異常性・狂気が認められるのではなかろうか。ならば、サルトル哲学を典型的な主体の形而上学とする解釈は見直されなければなるまい。主体の遅延性や《それ》の先駆的動きは、むしろポスト構造主義との類縁性を示すもののように思われる。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」<sup>47</sup>。

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。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——サルトルの倫理的テーゼは主体的選択を核とするが、主体的選択の核には他律的決断が認められるのである。これは確かに、自律的主体という道德理念を揺るがすスキャンダルかもしれない。しかし、少なくともサルトル的主体にとって、他者の決定こそが「可能性の眩暈」を脱する唯一の契機だったのではなかろうか。すべてがどちらでもよい、この無差異ゆえに、『嘔吐』のロカントンは有意味な《行為》を奪われた。彼は、自己を作り変えざるをえない強烈な他者、不能からの救い主としての他者に遭遇することができなかつたのである<sup>48</sup>。

したがって我々は、「まなざし」について、次の二つの有り様を区別しなければならない。第一に、サルトルが『存在と無』で詳述したメドゥーサの視線がある。対自の対他化をもたらすこの「まなざし」が、一般にサルトルのまなざし理論として知られたものであり、その核心は「まなざし」によって相手を石化



し、これを支配する点にある（その詳細は次章で検討）。しかし本章の考察は、他者のまなざしがこのネガティブな機能に限定されるものではないことを明らかにした。もう一つ、「呼びかけ」(appel)としての「まなざし」を認めなければならない<sup>49</sup>。上記引用においてデリダが *Ça me regarde* として論じた「まなざし」がこれである。この意味での「まなざし」は、主体の石化による支配ではなく、主体の再一生をもたらす、呼びかけとともに投企するあり方を生むのではなからうか。

はじめに他者ありき——サルトルの思想圏において、他者は相反する二重の意味で、自由な主体に先行する。というのも第一に、非本来性は本来性に、不純な反省は浄化的反省に先立つからである。人間存在が常にすでに共同体の内にある以上、人はまずもって自由で無償な対自としてではなく、対他すなわち役割としての自己を生きるからである。この意味での他者の先行は、浄化的反省における自己の自由な再主体化によって取り戻されよう。しかし本章で見たように、こうした回心の動きにおいてもまた、その起動力となるのは他者である。ゆえに他者性は、コントラとプロ、この二重の意味において自由な主体に先行し、それを規定しているのである。

さて、ここまで『存在と無』の倫理的射程を捉えるべく、根源的決断が更新される場で何が生起しているのかを考察した。既存の私が全くの他者となる回心は、倫理的なものが裸形のまま現出するトポスであろう。というのも、存在論が、根源的投企による《世界と自己》の普遍的成立構造を解明するのに対し、倫理学は、既存の《世界と自己》が別のそれへと更新される場面、すなわち新たな価値選択の場に関わるはずだからである。したがって本章では、究極の価値選択を迫られるアブラハムを俎上に載せ、『実存主義とは何か』と『聖ジュネ』を対比させた。そして、『存在と無』の動的存在論に適合するのは後者と結論付けたのである。

始めに他者ありき——ならば、『存在と無』は、如何なる存在論的位相において他者を捉えるのか。サルトルの存在論を倫理学と接続するにあたって、我々の次の課題は、『存在と無』の他者論を検討することである。

### 第3章 「存在と無」の他者論

#### 1. フッサール、ヘーゲル、ハイデガー批判

『存在と無』の中でサルトルは、第一部「無の問題」、第二部「対自存在」に続く、第三部「対他存在」において他者論を展開している。その際彼はまず、第二部「対自存在」の中で検討された時間論より、「外的否定」(négation externe)と「内的否定」(négation interne)の対比を援用する。前者は、空間内の二つの実体が相互に排他的関係にある（同じ場を占有することはない）ことを表し、後者は、時間性を生み出す対自の自己超出運動を表す。対自は、「それがあるところのものであらず、それがあらぬところのものである存在」と規定されたが、ここに書き込まれた否定性が内的否定であり、時間性の原初である。そしてサルトルは、対他関係を外的否定として捉える限り独我論を抜け出すことはできないとし、これまでの他者論を批判的に検証することで、対他存在 (l'être - pour - autrui) について独自の見解を提出するのである。以下本章ではまず、サルトルによるフッサール、ヘーゲル、ハイデガー批判を確認する。これにより、『存在と無』における他者の存在論的位相が明らかとなるはずである。ついで、サルトルの対他関係として有名な「まなざし」(regard)の相互性について、さらには共同存在の可能性について吟味しよう。『存在と無』の倫理・政治的含意を剔抉するためには、論理展開を対他関係から共同体論へと追跡しなければならぬ。果たして『存在と無』の他者論は、如何なる倫理・政治的帰結を導くものなのであろうか。



サルトルによれば、フッサールは「他者 (autrui) への依拠が、一つの世界の構成にとって不可欠な条件であることを示せば、それで独我論の反駁には十分だと思っている」<sup>50</sup> 点に問題があった。意味連関としての世界は相互モナダ的 (intermonadique) に構成され、したがって世界のただ中に存在する経験的な私と他者たちもまた、世界と同時的に構成される——これが、フッサールによる独我論の超克である<sup>51</sup>。サルトルは、フッサール現象学の画期性を承認しつつも、しかしこの立場が他者の他者性を回収するのではないかと批判する。というのもフッサールは、他者を経験的他人の次元、および「一つの世界」を構成する相互主観性の次元、この二つの次元にしか認めないからである。だが、その場合他者は、内世界的に存在するピエールやアニーという認識対象であるか、一つの世界を構成する意味作用であるか、このいずれかに還元されるのではなかろうか。フッサールは、一つの世界、私たちの世界を、外部から無化し覆す他者の存在に脅かされてはいない。ここでは、他者からその牙が抜かれているのである。サルトルの言葉を引こう。

「事実、他者は、私の経験の内に出会われるような経験的人物では決してない。むしろ他者とは、この人物が、本性上指し示している超越論的な主観である。それ故、真の問題は、経験の彼方における超越論的主観相互の結びつきに関する問題である。もし、超越論的主観は、元来、ノエマ的総体の構成のために、他の諸主観を指し示すのだと答える人があるならば、超越論的主観がそれらの主観を指し示すのは、いわば意味作用を指し示すことである、と言い返すことも容易である。他者は、この場合には、一つの世界を構成することを可能ならしめる一つの補足的な範疇であって、かかる世界の彼方に現実存在するリアルな存在者 (un être réel existant par delà ce monde) ではなくなるであろう。また、なるほど他者という《範疇》は、その意味作用そのものにおいて、世界の向こう側から主観への指示を含んではいるが、しかしこうした指示は、(…) 単に統一的な概念内容としての価値を持つだけである。それは、世界の中で、世界にとって価値を持つのであり、その権利は世界に限られている。だがしかし、他者とはその本性からして、世界の外に存在する。さらにフッサールは、他者の世界外存在 (l'être extra-mondain) が何を意味するか、これを理解する可能性そのものを自ら棄て去った。というのも彼は、存在を、遂行されるべき〔意味〕作用の無限系列の単なる表示として定義するからである。存在を認識によって測るのに、これ以上の方法はありませんであろう」<sup>52</sup>。

この引用文には、サルトルによるフッサール批判が凝縮されている。現実存在を、超越論的な認識主観——たとえ、超越論的主観性とは相互主観性であるとしても——によって構成される世界に、すなわち意味作用の無限系列に回収してはならない。マロニエ体験においてロカンタンは、意味体系としての世界の外部に、裸形の即自存在を見出した。他者の他者性もまた、その「世界外存在」に求められるべきなのである<sup>53</sup>。内世界的な経験的他人は認識の対象にすぎず、私と外的否定関係を持つにすぎない。また、相互主観性として世界構成に与る他者は、意味作用のための「補足的範疇」として機能するのみであり、「現実存在するリアルな存在者」の資格を失うのである。いずれにせよ、そこでは他者の「存在」が、「認識」の対象と作用に還元されている。したがって、対他関係を存在論的に捉えるためには、「世界外無」としての対自が、「世界外存在」としての他者と如何なる関係にあるか、これを記述しなければならないこととなる。サルトルは書いている。「かりに、経験的自我の外部には、この自我についての意識——すなわち、対象を持たない超越論的領野——以外には何も存在しない〔無しか存在しない〕としても、それにもかかわらずやはり、他者についての私の肯定は、同様に超越論的な領野が世界の彼方に現実存在するということを、要請し要求する。したがって、独我論を逃れる唯一の道は、この場合にも、私の超越論的な意識が、自分の存在そのものにおいて、同じく超越論的な他の意識個体の世界外的な現実存在によって、影響を被っているということ、立証することである。だが、フッサールは存在を意味作用の系列に還元



してしまったため、私の存在と他者の存在とのあいだに彼が築きえた唯一の結びつきは、認識のそれである。したがって、フッサールはカント同様、独我論を逃れることはできないであろう」<sup>54</sup>。

さて、斯様にフッサールを批判した後、サルトルはヘーゲルを称揚する。超越論的な意識相互の存在関係を捉えること、この課題に着手した先駆者がヘーゲルだからである。「精神現象学」第1巻は、「他者の出現が不可欠であるのは、もはや世界の構成や、私の経験的《自我》の構成にとってではなく、自己意識としての私の意識、その現実存在それ自体に対してである」<sup>55</sup>ことを明らかにした。というのも、ヘーゲルによれば、自己意識が「自己一意識」として「私＝私」の自己同一性を確立するためには、他者（≠私）の内的否定を通過しなければならないからである<sup>56</sup>。ここからヘーゲルは、己の存在を賭けた熾烈な承認闘争を自他の根源的な関係と見なし、所謂「主―奴の弁証法」を練り上げていく。ゆえにサルトルは、認識の相互主観性へと他者を解消するフッサールに対し、ヘーゲルを対峙させるのだといえよう。他者の現実存在は、その牙を以って、己の現実存在を明かすのである。

「ヘーゲルの天才的な直感は、私を、私の存在において、「他なるもの」(l'autre) に依存させている点である。彼の言うところによれば、私は、「他なるもの」によってしか対自的に存在しない対自存在である。したがって、「他なるもの」が私に侵入するのは、私の核心においてである。私は、自己自身を疑うのではない限り、「他なるもの」を疑うことができないであろう。というのも、《自己意識は、それが他の自己意識における自分の反響（及び自分の反映）を知る限りにおいてのみ、現実的な自己意識だ》[『プロバドイテイク』20頁全集第1版 原註] からである。また、疑いそのものが、対自的に現実存在する意識を含意しているのだから、「他なるもの」の現実存在は、それについて疑おうとする私の試みを条件づけている。あたかもデカルトにおいて、私の現実存在が方法的懐疑を条件づけるように。もはや独我論は、決定的に戦闘力を奪われたかのように見える。フッサールからヘーゲルへ移ることによって、我々は長足の進歩を遂げた。他者を構成する否定は、まずもって直接的、内的、相互的であり、さらには、各々の意識をその存在の内奥において襲い、傷つけるのである」<sup>57</sup>。

だが、このように賞賛しつつもサルトルは、ヘーゲルが自らの着想を裏切ったと批判する。弁証法の究極段階において自己意識は、意識相互を根源的に傷つける他性の牙を解消するのであり、ここにサルトルはヘーゲルのオプティミズムを看取し論駁することとなる。以下、サルトルのヘーゲル批判を瞥見しよう。

「事実、ヘーゲルの見るところによれば、自己意識の真理は出現することができる。言い換えれば、他者が私を承認し、私が他者を承認するという名のもとに、一つの客観的な一致が、意識個体相互間に実現されうる。《他者が私を自己自身として知っているということ、私は知っている》というこの承認は、同時的であり相互的でありうる。この承認は、自己意識の普遍性を、真理において生み出す。けれども他者の問題の正しい把握は、普遍的なものへのかかる移行を不可能ならしめる」<sup>58</sup>。苛烈な承認闘争は、弁証法のロジックにおいてのみ、普遍的相互承認へと止揚されるのではないか。サルトルはキルケゴールを援用しつつ、単独者としての自己意識が普遍へと上昇するオラトリオを幻想として退ける。というのも、「自己意識としての私」と「他者によって対象化された私」とは、徹頭徹尾両立不可能だからである<sup>59</sup>。したがって相互承認の夢は夢のままであり続けよう。「ヘーゲルのオプティミズムは、挫折に終わる。対象―他者と、主観―私との間には、如何なる共通の尺度も存在しない。自己（についての）意識と、「他なるもの」についての意識もまた、共約不可能なのである。もし他者が、まずはじめに、私にとって対象であるならば、私が他者のうちに私を認識することは不可能である。また、私が他者をその真の存在において、すなわちその主観性において捉えることも、やはり不可能なのだ。如何なる普遍的認識も、意識個体相互間の関係からは、引き出されえない。我々が、意識個体相互間の存在論的分離 (séparation ontologique) と呼ぶ



ところのものは、それである」<sup>60</sup>。

フッサールおよびヘーゲルに対する批判から、対他関係に関するサルトルの考えを、次のように要約することができよう。①自他の関係は、存在関係であって認識関係ではない。現実存在の被投性——無根拠にそこに存在してしまっていること——を、意味世界や意味作用に回収することは許されない。②自己と他者は、存在関係において、内的否定として本質必然的に相互依存する。「他」(l'autre)は「同」(le même)の必要条件である。③自他の存在論的分離を埋めるロジックは詐術にすぎない。絶えることなき分離と闘争が、意識個体間の宿命である。④自他の存在論的分離は、他者の「世界外存在」に由来する。他者は私の世界、私の経験を逸脱し無化する外部である。

サルトルは、フッサール、ヘーゲルに続いてハイデガーを俎上に載せるが、その際ハイデガーの現存在(Dasein)についての記述が、少なくとも上記①②を満たすものと確認する<sup>61</sup>。というのも、『存在と時間』においてハイデガーは、現存在の存在を「共同存在」(Mitsein)と捉えるのであり、本質必然的に依存しあう存在関係が、現存在同士の間柄として提示されたように思われるからである。サルトルによれば、ハイデガーは他者を「対象ではない」と看破した。他者は、内世界的に認識されるモノではなく、「この世界の営みのための、一種の存在論的連帯性」<sup>62</sup>を表現しているのである。ゆえにサルトルのハイデガー評価は、「共同存在」のあり方に焦点を結ぶ。果たしてそれは、上記③④の基準を満たすものであろうか。一方における「存在論的分離と闘争」、他方における「共同存在」「存在論的連帯性」——言葉の意味からして明らかに、両者は相容れないように思われる。実際サルトルは、ハイデガーを「観念論から脱出していない」として批判する。以下、このハイデガー批判を素描し、その反射光によって、サルトル自身の他者論を浮かび上がらせてみたい。

現存在を存在論的(ontologique)に共同存在と捉えるハイデガーの立場は、存在的(ontique)次元における他者との具体的な関係を説明できない<sup>63</sup>——サルトルによれば、存在論的共同性は、存在的次元において逆に、現存在の孤立を帰結させるのである。これが、『存在と無』段階におけるハイデガー批判の核心であろう。「存在論的な、したがってアприオリな《共にある存在》(l'être-avec)の現実存在は、絶対的な超越者として対自的に出現するような具体的な人間存在との、あらゆる存在的な結びつきを、不可能ならしめる。私の存在構造として考えられた《共にある存在》は、独我論の論法と同様、確実に私を孤立させる」<sup>64</sup>。ここに、ハイデガー批判のエッセンスがあるとして、しかし何故サルトルは、存在論的共同性が存在的次元での孤立をもたらすというのか。サルトルの斯様な断定は、以下二つの前提から導き出されたものである。

第一にサルトルは、存在論的でアприオリな法則が経験的・偶然的関係に適用可能なのは、「その法則が、カントの諸概念のように、アприオリであり、かつ経験を統一する場合」に限られるとする。ただしその場合、まさにカント的アприオリがそうであったように、法則が妥当する範囲は、その法則自らが構成する経験内部に限定されることとなる。逆に言えば、カントの認識論同様、「物自体」を把捉することはできない。「私が事物のうちに見出すものは、私がすでにそこに置いたものでしかない」<sup>65</sup>からである。第二に、サルトルは、現存在の脱自的構造のうちに他者の参入を認めない<sup>66</sup>。「人間存在は、その脱自のただ中においてさえ、依然としてただ独りである」<sup>67</sup>。脱自的構造すなわち「自己性の回路」は、一つの自己、一つの《対自=私》の運動として捉えられるのである<sup>68</sup>。

では、以上二つの前提に依拠した上で、存在論的共同性と、経験的・偶然的な対他関係との繋がりを考えてみよう。第一の前提により、存在論的でアприオリな原理は、それ固有の経験領域を構成し、その範囲内で絶対的に妥当するとともに、自ら構成しえないもの(=「物自体」)は埒外に締め出される。したがって、「私の存在構造として考えられた」存在論的共同性なるものが成立し、それによって経験的な対他関



係が規定されるためには、或る対自（＝私）の脱自的構造としての経験の内に、別の対自（＝他者）の現実存在が丸ごと内属しなければならないこととなろう。だが、これは第二の前提と端的に矛盾する。第二の前提では、脱自的構造が構成する経験領域は各々の対自に固有であり、そこに相互浸透はありえないとされるからである。第二の前提から、他者はまさにカント的な「物自体」の如く、私の経験には属さない存在者と規定されなければならない。他者とは、「我々の経験から脱出し、その構成そのものにおいて、我々のアプリアリには属さない存在者」なのである。サルトルは、「二つの具体的な《世界—内—存在》を関係づけることは、私の経験に属することがらではありえない」と強調する。ゆえに、あえて存在論的——したがってサルトルによればアプリアリな——共同性を唱えるとき、現存在は、存在的次元において独我論の如き孤立に苛まれることとなろう。というのも、アプリアリな原理が構成しえない他者の現実存在は、カントの「物自体」と同様に経験から締め出され、現存在は他者との具体的な繋がりを喪失するはずだからである。存在論的共同性は、他者との原初的一体性の夢を語る観念論にすぎない。それは、存在的次元における、他者とのリアルな「出会い」(rencontre) を捉えそこなうのである。

以上、サルトルのハイデガー批判を確認した<sup>70</sup>。批判としての妥当性はともかく、この議論からは、サルトル自身の他者論が浮かび上がってこよう。サルトルは、対自の脱自的構造によって構成されるのは、「私」と「私の世界」に過ぎないとする。「私」と「私の世界」の構成に他者が参入することはなく、逆に他者の脱自的構成に「私」が参与することもない。存在論的次元に限定するならば、他者と私は、互いの「世界外存在」として無一関係であり、同じ世界に内属することはありえないのである<sup>71</sup>。サルトルは、他者との間に存在論的な、すなわち本質必然性 (nécessité d'essence) を持った関係を認めない。これはしかし、他者の存在否定ではなく、逆にその現実存在の重みが回収不能であることを意味する。我々は存在論的次元で他者と出会うのである<sup>72</sup>。偶然かつ不条理に、だが否応無く不可避免的に、我々は他者の現実存在と遭遇する。サルトルはそれを「偶然的必然性」(nécessité contingente)、或いは「事実必然性」(nécessité de fait) と称している。「他者の現実存在は、偶然的で還元不可能な一つの事実という本性を持っている。我々は、他者に出会うのである。他者を構成するのではない。そして、かりにこの事実が、なお必然性の角度から我々に現れなければならないとしても、それは、《我々の経験の可能性の条件》に属するような必然性、言うならば存在論的な必然性をもってではありえないであろう。他者の現実存在の必然性は、もしそうした必然性が現実存在するならば、《偶然的必然性》でなければならない。換言すれば、コギトが否応なしに受け取らなければならない事実必然性というタイプに属するはずである」<sup>73</sup>。

『存在と無』において「事実性」(facticité) とは、対自が或る身体を有し現実存在してしまっていることを意味する。私がこの身体を存在すること、これは説明不可能な偶然であるが、もはや別様がありえないという意味で不可避免的・必然的な事実である。サルトルは、他者の現実存在についてもまた、斯様な「偶然的事実必然性」において捉える。私の世界の彼方に、もう一つの世界が存在すること、私の価値を否定しうる、もう一つの価値の源泉が存在すること——この事実は、他の可能性がありえず必然性を有するが、それは権利上 (de droit) のものではなく、正当化不可能な事実上 (de fait) のものといわなければならない。サルトルは、「世界外存在」としての他者の明証性を、コギトの明証性と同様に、「存在論以前の了解」として確言するのである<sup>74</sup>。

以上、サルトルの他者論を確認した。そこでは、意識個体相互の「存在論的分離」をもとに、他者は存在論的次元で出会う「事実必然性」として定義される。だが、上記他者論には或る分かりにくさが感じられないだろうか。「対自」と「私」の関係が混乱し、その結果「私」という言葉に含まれる意味が錯綜しているように思われるのである。これは、以下二つの議論の矛盾として現れている。第一にサルトルはハイ



デガー批判において、対自の脱自的構造の内に他者の参入を認めていない。一つの対自は、脱自的運動において、「私」と「私の時間」「私の世界」を構成するとされるのである（先の註68を参照）。しかし第二にサルトルは、フッサールによる独我論の克服を素描する中で、「私」「世界」「他人」が同時に間主観的に構成されることを肯定する。その結果、「他者は、この『私』の構成そのものに必要なもの」と見なされるのである（先の註51を参照）。一方で、他者は「私」の構成から排され、他方で構成原理とされている。この二つは、如何にして両立するのか。鍵となるのは、他者がその構成原理となる第二の「私」が、サルトルによって「心理—物理的な『私』」と限定されている点であろう。ここで取り上げられた「私」とは、「私の具体的な存在、すなわちこれこれの癖、これこれの習慣、これこれの性格を持った教授という、私の経験的な実在」であり、「経験的な自我」に他ならない。結局サルトルは、経験的・存在的レベルでの《この私》——日常語としては、これについてのみ「私」という言葉が用いられよう——と、存在論的レベルでの《対自=私》を区別しつつ、他者が前者の構成原理ではあるものの、後者の構成原理ではない、と主張しているのである。《対自=私》の内在面が、他者によって侵されることはない。他者とは、対自へと現前する者なのである<sup>75</sup>。

サルトルは、《対自=私》と《この私》との存在論的な差異を提示した（対自≠この私）。だが他方で、両者に同じ「私」という語を用いることで、対自を《この私》と結び付けているのである（対自=私=この私）。実際、『存在と無』において対自の運動は、『自我の超越』段階とは異なり、あくまでも人称性を有する主体的存在者の自由として捉えられる<sup>76</sup>。サルトルの意図は、主体の全的自由と、現実存在する他者の重みの、両方を肯定するところにあるのではないか。《対自=私》は他性に侵されることなく、純粋な自律性を維持する。他方、経験的な実在としての《この私》——他者がその構成に与する《対他=私》——は、社会的な意味・役割の内に固化され、幾分即自化した不純な存在者にすぎない。ゆえに、浄化的反省が要請されることとなる。浄化的反省の瞬間において、《この私》は対自の純粋な自律性を取り戻し、対自は《この私》を再創造するのである（対自=この私）<sup>77</sup>。

サルトルは『存在と無』において、対自と経験的な自我が不即不離の関係にあることを提示した。だが、前者の純粋性が後者に浸透する瞬間は認められても、後者の不純が前者に浸透することはない。これは不可逆的な関係なのである。したがって、前章で検討した他者の二重性のうち、対他の方はあくまでも対自に現前し、それによって超越されるべき即自的存在として意味づけられるにすぎないこととなる。その具体相を、サルトルは『存在と無』第三部で執拗に描き出している。次節では、その中からまなざし論と共同体論に絞って、サルトルが描出する対他関係を確認したい。無論、ここで検討する「まなざし」は、先に区別した二つの「まなざし」のうちの第一のもの、すなわちメドゥーサの視線である。「呼びかけとしてのまなざし」については、第4章で再論することとしよう。

## 2. まなざし論および共同体論

他者とは何者か。さしあたりそれは、ベンチに腰掛けるあの老婆、通りを横切るあの郵便配達員である。他者が、こうした世界内の対象につきるのであれば、「私の世界」が脅かされることもあるまい。だが、他者はモノではなく人間である。サルトルによれば、これを意識するやいなや、私の世界はたちまち崩壊を始める。私の見ている風景をあの男も見ている。この現実においてすでに、私の世界の事物たちは、その男に向かって限らない逃亡を始めるのである。他者は「世界外存在」として、外部から世界を意味づけるもう一つの対自であった。ゆえに彼は孔である。私の世界に穿たれ、そこから私の世界が絶え間なく流出していく、孔が他者なのだと言ふサルトルはいう。他者とは、私と異なった世界の源泉である。この真理を私に突きつけるのが、そのまなざしに他ならない。サルトルは、「私をまなざす者」(celui qui me regarde)



として、つまり、私を対象化し、彼の世界の一要素に還元する力として、他者を定義する<sup>79</sup>。以下、三点に絞ってまなざし論の骨子を確認しよう。

第一に、他者のまなざしは、私の諸可能性を他有化 (aliénation) する。すなわち、《対自=私》は即自化され、私は自然物の如き「性質」(nature) を与えられる<sup>80</sup>。そこでは、「私の自由までもが、私の存在に与えられた一つの性格」<sup>81</sup>となる。要するに、他者もまた自らの世界を構成する「無限の自由」<sup>82</sup>、すなわちデミウルゴスの権能を有するのである。

第二に、対他関係の本質は「相剋」(conflit) として記述される。サルトルの存在論は、対自⇔即自の間の中間項を許さず、したがって必然的に対他関係は、on/offに基づいたまなざし合いを帰結させるからである。他者のまなざしがonとなり私を対象化するか、あるいはoffとなって、逆に私のまなざしの対象となるか、考えられるのは「主観他者⇒対象私」「主観私⇒対象他者」という関係以外ではない。「私が、一つの対象にとっての対象となることはありえないからである」<sup>83</sup>。ここには、フッサールやメルロ＝ポンティの「相互主観性」、またハイデガーの「共同存在」という契機はなく、対他関係の相互性とは、主客関係が入れ替わる可能性にすぎないのである<sup>84</sup>。

したがって第三に、他者に対する二つの根源的な対応が導き出される。一つは、他者の自由を我有化せんとする態度であり、サルトルはこれを「無関心・欲望・憎悪・サディズム」として記述する。もう一つは逆に、他者の自由に同化せんとする態度であり、これは「愛・言語・マゾヒズム」として記述される。だが『存在と無』において、この二つの態度は原理的に挫折を運命づけられている。例えば前者の典型であるサディズムは、他者の性的な征服、すなわちその存在を結晶化し所有せんとする欲望を表している。但し、所有されるべきはモノではなく自由であらねばならない。サルトルの図式において、サディストの欲望は、あくまでも「物化した自由」の所有にあるが、しかし「モノかつ自由」は端的な矛盾として斥けられてしまうのである<sup>85</sup>。これとは逆にマゾヒズムは、自己をモノと化す欲望を表している。だが、他者への供物となる欲望は、欲望である限り一つの投企である。ゆえに、マゾヒストが手にするのはモノへの受肉ではなく、「モノたらんとする自由」に他ならない。例えば、自己を奴隷化するマゾヒストは、逆説的に、鞭打つ主人を自己の欲望の道具として召喚しているのである。主体性は、この場合むしろ、奴隷の側に認められるのではなからうか。結局マゾヒストは、「モノとして自己」を求めて、「自由としての自己」を手にする。サディズム同様マゾヒズムもまた、挫折を運命づけられているのである。

以上、『存在と無』の対他関係は、まなざしのon/offに基づく永遠のシーソーゲームとして記述されている。こうしたデジタル的な、あるいは形式論理的な思考は、共同体論においても揺らぐことはない。但しそこでは、これまでの自己—他者という二項関係とは異なり、第三項が導入されることとなる。では次に、共同体論をスケッチしよう。

先に見たように、「存在論的分離」から出発するサルトル哲学において、「共同存在」は存在論的な支えを持たない。「我々」とは、対他存在によって事後的に導き出される、存在的次元での体験にすぎないのである。サルトルによれば、この「我々」という在り方は、「対象—我々」(Nous - objet) および「主体—我々」(Nous - sujet) として体験されるが、これは「まなざしを向けられる存在」と「まなざしを向ける存在」に対応する。以下、『存在と無』の叙述に即して、まず「対象—我々」から確認しよう。

上述の如く、我と汝という二者関係において、まなざしの主客は入れ替わり続けていく。ここに第三者のまなざしが向けられるとき、「我と汝」は、このまなざしによって「彼ら」として対象化されることとなる。世界を構成するsujetは第三者である。「我」の投企も「汝」の投企もこの世界では等価であり、ともに事物の性質のような「死せる可能性」にすぎない。かくして、「我」と「汝」の間には、(第三者に対



する) objetとしての絆が生まれる。この「対象—彼ら」を、「我」が自覚するとき、ここに「対象—我々」が生じるのである。したがってそれは、人倫を基礎付ける紐帯ではなく、他有化の一形態にすぎない。その例として、サルトルは階級意識を取り上げている。サルトルによれば、過酷な労働や困窮が、抑圧された集団を階級として構成するわけではない。そうした条件は、そのままでは、抑圧された人々を孤立と相剋に追いやるのみであろう。「我々」は内部からではなく、外部によって作られる。被抑圧者たちを階級として構成するのは、外部からのまなざし、すなわち彼らを自由に超越する抑圧者のまなざしに他ならない<sup>86</sup>。確かに、抑圧された「我々」には心理的な——存在論的ではない——絆が芽生えよう。しかしそれは、まなざしを向けられた対象としての羞恥と屈辱の繋がりであり、モノの粘着性を表現するのみなのである。

では逆に、まなざしを向ける存在、「主体—我々」はどうであろうか。サルトルは、そこに「対象—我々」の如き絆を認めることはない。というのも、まなざしを向ける存在は第三者だったからである。例えばブルジョワ社会において、道具連関としての世界を自由に超越する「主体—我々」は、匿名のヒト (On) にすぎない。この製品も、この店舗も、この設備も、この交通機関も「我々」にとって存在する道具であり、「我々」はそれを自由に、だが無差別的なヒトとして使用する。既存の支配階級として、まなざしを向ける主体は第三者、すなわち誰でもよく、何者でもないヒトなのである。ゆえに、そこに共同存在としての紐帯を見出すことはできない。これは、ブルジョワの階級意識を確認することで明らかとなる。ブルジョワは自らを階級として意識することはなく、一般に階級の存在自体を否定する<sup>87</sup>。彼らは勝者の団結を誇示する主体ではない。絶えず離散していく集合体、砂のオブジェなのである。

ならば結局、共同体をめぐるサルトルの思考は空しい二元論に帰結するのであるか。一方で、「対象—我々」には固い絆を認めうる。だがそれは、超越されるモノとしての凝集性を表すにすぎない。他方、「主体—我々」において、主体となっているのは第三者である。したがって、互いに第三者としての「我々」に内的結合を見出すことはできない。匿名のヒトが支配する以上、前者のみならず後者の「我々」もまた、他律の生を余儀なくされているのである。被抑圧者の共同体も否、抑圧者の共同体も否——そのあり方はともに惰性態として斥けられることとなる。

では、サルトルはどこにも積極的契機を見出しはしないのか。そうではあるまい。サルトルの実存主義は、個人に「根源的投企」の更新を迫る。惰性を欺瞞と捉え、固定化した秩序を新たな価値へと超出すること——これが個人に課せられた定言命法である。共同体にもまた、同じ倫理が課せられよう。《状態》を乗り越える《運動》が現出すべきなのである。ならば《運動》はどこにあるのか。サルトルにとって倫理の要諦が、即自化した対自を再び対自化することにあるならば、《運動》とその担い手の所在は明らかであろう。まなざしを向き返すこと、これが《運動》であり、その担い手はobjetからsujetへの転回を企てる被抑圧者である。一人のプロレタリアが、被抑圧階級としての自己を引き受けるとき、すでにプロレタリアートとしての「我々」が起動しているのだといえよう。サルトルは書いている。

「『我々』を引き受けるということは、もはや自己性の個別的な取り戻しによって『我々』から自己を解放するのではなく、むしろこの『我々』を『主体—我々』に変化させることによって、『我々』全体を対象存在から解放しようとする企てを含んでいる。(…) 抑圧される階級は、今度は逆に、抑圧する階級を『対象—彼ら』に転化することによってしか、自己を『主体—我々』として肯定することができない。ただしその際に、階級のうちに対象的に拘束されている個人は、自分の『振り向き』の企てのうちに、また『振り向き』の企てによって、その階級全体を引きずっていくことをめざす」<sup>88</sup>。

ここでは、同じ目標へと投企する人々の共同性が認められ、「我」と「汝」の解放は分かち難く結びつくのである。一人のプロレタリアが解放されるためには、プロレタリアートの全体的解放が不可欠とな



る。無論、階級闘争に勝利した後、成就した「主体—我々」は再び惰性態へ陥るのかもしれない。だが、革命という運動のただなかは如何であろうか。既存の秩序をトータルに無化すること、そして無から (ex nihilo) 新しい原理によって新しい世界を生み出すこと、これが革命であれば、その助産的暴力は神的一撃に等しい。自己と世界の唯一の根拠でありつつ自己と世界を形成していくとき、革命運動は神と同じく自己原因的存在 (causa sui) と見なすことができよう。「浄化的反省」が個人の特権的瞬間を表すとすれば、革命は社会のそれを表す。両者はともに、《即自=対自》という神的持続において、デミウルゴスの如く世界の意味を、ゆえに世界自体を創りかえるのである。

以上、他者の位置づけを、まなざし論と共同体論から確認した。結局、『存在と無』において、対他存在とは即自化した対自である。とはいえ、他者が対自を内在的、存在論的に侵すことはない。他者とは対自に現前するもの、存在的次元で出会うものだからである。したがって対自には、己の対他存在から (内在的な) 距離をとり、対他を主体的に取り戻す投企 (= 浄化的反省) が可能となる<sup>89</sup>。自己の即自を自由に意味づけ、その根拠となること、すなわち《即自=対自》の自己原因的存在 (= 神) となること——『存在と無』が描き出す人間とは、この根源的かつ不可能な欲望以外ではない。

ところで、対他存在が対自の即自化を意味するのであれば、即自と対他、モノと他者との間に本質的な差異はないのであろうか。『存在と無』の構成を見る限り、この疑問を拭い去ることはできない。サルトルは、第2部「対自存在」において対自の存在論的構造を詳述し、意味連関としての世界の構成、時間性としての反省のあり方について論じている。対他存在、つまり他者との関係は、こうしたテーマが語り尽くされた後、第3部で組上に載せられるにすぎない。サルトルの枠組みでは、他者との関係なしに、ただ即自と対自の絡み合いのなかだけで、「世界・時間・反省」の検討が可能とされるのである。また対他の考察から翻って、「世界・時間・反省」の叙述が改められることもない。ならば対他とは、畢竟即自のヴァリエーションにすぎないのであろうか。第4部『「持つ」「為す」「ある」』における対他の位置づけは、この点を明らかにする。そこでは第3部で論じられた対他関係が、早くもその固有の意義を失い、対自を条件づける「状況」の一つと見なされているのである。

具体的に確認しよう。第4部第1章Ⅱ「自由と事実性——状況」において、サルトルは、A「私の場所」B「私の過去」C「私の環境」D「私の隣人」E「私の死」を並列的に論じている。「状況」については前章で検討した。サルトルが表題で示しているように、それは「自由と事実性」から成り立つ。すなわち、対自的な意味付けとともに現れる即自、投企に照らされた所与——これが「状況」である。したがってここでは、他者の存在 (= 「隣人」) が、「場所」「環境」「過去」「死」と同じく、対自に現前する事実性・所与として捉えられているのである<sup>90</sup>。なるほど、「場所」「環境」は、事物・道具・空間から成る事実性を表し、「過去」は時間の即自的沈殿を意味する<sup>91</sup>。そして「死」は、対自の完全な過去化・即自化に他ならない。これらと並列である限り、「隣人」もまた、対自を条件づける即自的要素として意味を持つのみであらう。

したがって、他者は確かに対自にとって一つの限界ではあるが、しかしそれは、即自がそうであるのと同じ水準において限界であるにすぎない<sup>92</sup>。人は誰しも、所与の身体、所与の家族、所与の国籍、所与の時代において生を開始する。これら「事実性」は、対自の意思とは無関係の純粹偶然であり、対自の投企を拘束し限界づける。その意味では、対自の自由は、神の如き「無からの創造」ではなく、或る事実性の限界内の自由だといえよう。だが同時に、そうした事実性を「状況」として成立させ、所与を新たな世界へと創りかえるのは対自の根源的選択以外にはない。そして根源的選択は無根拠である。ゆえに、対自が「無からの決断」「無からの創造」を為すというとき、それは、対自が選択した価値が正当化不可能であ



り、構成した世界が無根拠であることを意味する。人は所与の身体を生きるほかはない。だが、それを自由に無化し、自由に意味づけることができるのである。そして人間が、物理的次元ではなく意味の層を生きるものならば、各自は身体的事実性に全的に拘束されつつ、全的に自由なのだといえよう。結局サルトルは、或る状況の限界内における自由の無限界性を主張するのである。対自は、「状況」自体を構成しつつ、「状況—内—選択」を遂行する。オブジェクトレベルでの「状況—内—選択」に限界はあるが、だが「状況」という地平自体が自由の産物に他ならない。したがって、一つの地平から別の地平を構築するメタレベルの力は、神的一撃として対自に保たれることとなろう<sup>93</sup>。

さて、これまでサルトルの他者論が、対他を対自の即自化としてネガティブにのみ捉えてきたことを確認した。では他者は、モノと全く同じ意味しか持たないのであろうか。無論そうではあるまい。他者の意味は、対他存在に還元できないからである。すなわち前章で取り上げたように、「呼びかけとしてのまなざし」「救い主としての他者」という契機が認められるからである。これは、対自の即自化をもたらす支配の力ではない。むしろ回心を呼び起こし、対自を再一生させる浄化の力だといえよう。「存在と無」では、他者の存在以前に、自由に投企する対自が記述されているにせよ、根源的投企を更新する場において、主体は他者の主導の下に、再一生しているのではあるまいか。さもなければ、「可能性の眩暈」からの脱出は不可能だと思われるからである。

斯様に他者の積極的契機が見出される一方、本章で確認したように、サルトル哲学は存在論的分離を堅持し、対自の内的構造に他者が参入することを許さない。呼びかけにおいてもなお、他者はあくまでも外部から、対自に方向性を与えるのみなのである。「この時代、この状況下において、我ら何を為すべきか」——他者の呼びかけは、こうした問いに方向性を与え、対自を走らせる。すなわち、オブジェクトレベルでの選択を規定し、対自を眩暈から救い出すのである。だが何人といえども、疾走する対自のただなかに介入することはない。《運動》の速度・強度は無限界に保たれるのである。

例示しよう。抑圧された人たち、例えばプロレタリアートや先住民が困窮に喘ぐとき、その抵抗運動が発する「呼びかけとしてのまなざし」の力は、パリの知識人を捕らえ回心を促すかもしれない。「革命を為せ」「解放闘争に勝利せよ」——かくして、受難した他者は、知識人の「浮遊する自由」をアンガージュし、政治的实践へと差向ける。すなわち、オブジェクトレベルでの方向性が与えられるのである。しかしサルトルの論理は、革命や解放闘争における《運動》にリミットを設けることがない。無から新世界を産むには、現行の法秩序に縛られてはならず、既存のシステムは一度トータルに無化されなければならないからである。かくして、革命の暴力は神的一撃として是認され、解放闘争のテロルは法外的手段として肯定されることとなる。《運動》を外部から掣肘する術はない。《運動》にはすべてが許されるのである。

本章を閉じるに際し、サルトルの決断主義的倫理における「呼びかける他者」の位置を確定しておこう。決断主義は自己の無根拠な決断以外に価値基準を持たないがゆえに、決断した行為は無限界の力を有する。だが同時に決断主義は、自己のみでは無差異の戯れにおいて眩暈するほかない。他者の呼びかけが意味を持つのはここである。他者は決断の目的となるがゆえに、決断主体を呼び起こし、方向づける。しかし、他者が対自の存在論的構造に与しない以上、無から意味世界を構成する対自の力能に変わりはない。決断した行為は神的一撃に等しいのである。結局、サルトルの決断主義的倫理において、「呼びかける他者」はイグニッション・キーでありナビゲーターであるものの、ブレーキではない。このマシンは、ブレーキとは無縁なのである<sup>94</sup>。

《運動》の無限界性——この問題については次稿で検討する。第4章では、ここでラフスケッチした「呼びかける他者」を確認するにとどめよう。如何にして他者は、主体に倫理的方向性を授けるナビゲーター



となるのか。諸行為に価値上の差異が生まれ、倫理が可能となるのは何故なのか。組上に載せるのは、『ユダヤ人問題についての考察』（46年）である。

#### 第4章 「存在と無」から『倫理学ノート』へ——『ユダヤ人問題についての考察』をめぐる

##### 1. 悪について

前章で確認したように、サルトルの対他存在としての他者論は、人間関係の基底に共同存在や共通善を見るのではなく、ただ峻烈な「まなざしの相互関係」を認めるに過ぎない。結局、サルトルが描く対他関係は、「意識固体間の関係の本質は、共同存在（Mitsein）ではなく、相剋（conflict）である」<sup>95</sup>とする有名な定式に収斂されよう。したがって、『存在と無』の末尾で予告された倫理学の著作が、彼の生前ついに公刊されなかったのも無理はない<sup>96</sup>。倫理の要諦は他者との関係にある。しかし存在論は、その対他関係を「相剋」と規定したのであり、ここから有意味な倫理学を導出するのは、極めて困難であるように思われるからである。

実際、サルトルを論じる者の多くが、存在論と倫理学の断絶、あるいはサルトル倫理学の座礁について指摘する<sup>97</sup>。そしてサルトル自身もまた、存在論から倫理学へと前進する困難を十分に意識していた。たとえば、1947年から48年にかけて書かれ、その後放棄された膨大な草稿が、彼の死後3年を経た83年に『倫理学ノート』として公刊されるが、そこではまず、モラルの必然性とその不可能性が強調されなければならないのである。第一にサルトルは、「神の死」以後、すなわち普遍的価値尺度の失墜以降、モラルが前景化することを論じる。「神の死」にともない、我々は自らの行為によって、自らの尺度を選ぶほかはない。もはや善悪の基準は所与ではなく、各人がその行為によって、己のそれを示さなければならないのである。ゆえに、何人も倫理の場から逃れることはできない。神の非在は、人間に常なる価値創造を迫るのであり、かくしてモラルは全面化・必然化せざるをえなくなるのである。

しかしその一方で、モラルは単なる主体の選択に帰せられるべきものではない。モラルには普遍性が必要であるとサルトルはいう。「<善>は、ただ私の理想であるのではない。私の理想はまた、<善>が他者にとっての理想となることにある」<sup>98</sup>。善は、必然的に共通善であることを要請される。したがってそれは、「ひとつの主観の努力によって、客観的現実性として措定されるべきもの」<sup>99</sup>といえよう。ならば行為主体は、同時に主観かつ客観であることを求められているのではあるまいか。サルトルは、『倫理学ノート』の冒頭で、神なき時代における倫理問題のジレンマを次のように書き記している。

「解決策：同時に“内”と“外”にあること。だがそれは可能か？」<sup>100</sup>——無論、神ならぬ人間において、主観と客観、内と外の双方に同時に存在することは不可能である。かくしてサルトルは、モラルの必然性ととも、その不可能性をもまた宣告せざるをえなかったのである。

『倫理学ノート』を執筆する直前の46年サルトルは講演記録『実存主義とは何か』を公刊した。前稿で検討したように、そこでは、サルトルの倫理的メッセージとして広く知られるテーゼ、《選択し、責任を取れ》という主張が繰り返されている。各人は自らの責任で、ゼロから己の価値尺度を選ばなければならない。この場合、共同体が培ってきた伝統的価値体系は、各人の選択に際し何らの支えにもならず、その責任を何ら軽減するものでもない。サルトルにとって価値とは来るべきもの、実現されるべきものであり、投企による未来からの光において現れる<sup>101</sup>。ゆえにサルトルは次のように論じるのである。「慣習的な諸々の善について。それらは決して善ではない。というのも、それらは慣習的であるから」<sup>102</sup>。神なき時代、もはや所与の価値体系に安住することは許されず、たとえ共同体の伝統的価値を承認するとしても、



それは自らの決断と責任において、新たに選び出されたものでなければならない。選択し責任を取ること、これがサルトルのモラルであるとすれば、倫理の場とは、各人が無からの決断において選んだ諸々の善たちがぶつかり合う、アナキーな空間とならざるをえまい。「自由なアンガージュマンの次元であるならば、人はすべてを選びうる」<sup>103</sup>からである。

我々は、前稿で斯様なサルトルの倫理的テーゼが孕む問題を二つの側面から指摘した。第一に、「可能性の眩暈」をめぐるアポリアである。無根拠な決断を為すべき倫理的主体は、果たして主体的決断を遂行しうるのか——これについては本稿第2章で検討した。ここでは第二の点、すなわち倫理的アナキズム、或いはニヒリズムの問題を考察しよう。所与の価値体系を無化しつつ、常に新たに価値を選択すること、これが永久革命家の立場であるならば、その倫理としての普遍性は、その形式性に求められるにすぎない<sup>104</sup>。『実存主義とは何か』において、何らか実質的な方向性や規範内容が垂示されることはないのである。というのも、それらはまさに、各自が選択すべきものだからである。これがサルトル哲学の倫理的帰結なのであろうか。確かにこの極端な価値相対主義は、人間の対他関係を「まなざし合い」と規定した現象学の着地点とはいえよう。だがこれが有意味な倫理でありえようか。無根拠に選び出された価値が抗争ないし戯れるのみであれば、むしろニヒリズムではないのか。かくして、倫理的アナキズム、或いはニヒリズムという批判が、サルトルに対して投げかけられることとなるのである<sup>105</sup>。では、結局のところサルトルは、倫理の実質的な普遍性や規範内容を放棄せざるをえなかったのであろうか。

しかし、本節はこうした批判的解釈の流れに棹さすものではない。逆に、サルトルの倫理学のうちに或る実質的な普遍性を見出すこと、これが本節の課題となる。如何にしてか。パースペクティヴを転回し、善ではなく、悪に焦点を据えるのである。善の観点から倫理を捉えるとき、主体は、無からポジティブに己の善を選び出さなければならない。だがこれまで見てきたように、斯様な無からの決断において、主体は「可能性の眩暈」に襲われることとなる。その倫理的帰結は、行為不能か、盲目的選択による価値のアナキー以外ではない。では逆に、悪の観念に立つとすればどうであろうか。そのときには、何かしら悪の具体的内実を語りうるのではなからうか。主体の自由な選択に帰すことができない、ネガティブなもの現実存在——その実質的普遍性を認めうるように思われるのである。もしそうであるとすれば、サルトルの倫理学においてもまた、有意味な連帯の契機を見出すことができよう。悪への抵抗が、倫理的共同性を生起させるのである<sup>106</sup>。

如上の問題関心の下に、以下『ユダヤ人問題についての考察』(46年)<sup>107</sup>を組上に載せ、サルトルの倫理・政治思想を検討する。サルトルは、善の場合とは対照的に、悪について極めて明瞭な規定を与えている。「悪:主観的な客観性、あるいは、主観性の客観化」<sup>108</sup>。この簡潔な規定が表すところの意味を、以下、サルトルによるユダヤ人問題の考察から探っていくこととする。これは、『存在と無』を『倫理学ノート』へ、存在論を倫理へと繋いでいく作業に他ならない。

## 2. <他者=第三者>の構成

「今、誰か一人の男が自分の不幸の全部、あるいは一部を、共同体におけるユダヤ分子の存在に帰したとする。あるいは更に、その不幸な状態を改善するには、ユダヤ人達から、かくかくの権利を取り上げるとか、かくかくの経済的・社会的地位から遠ざけるとか、領土から追放するとか、あるいは皆殺しにすべきだとか提案したとする。すると人々は、この男が反ユダヤ的意見 (*opinions*) の持ち主だというであろう」(p.7, 1頁 強調原文)。

こう書き出されたサルトルの『ユダヤ人』は、反ユダヤ主義がひとつの「意見」でありうるのかと問う。人はワインの味について、チェロの響きについて、ピカソの青について様々な「意見」を持つ。好き嫌い



は生まれつきであり、したがってどんな「意見」を持つのが許される。すべての「意見」は同じ価値を有するのである。「かくして、民主主義的機構の名において、また言論の自由 (liberté d'opinion) の名において、反ユダヤ主義者は、反ユダヤ十字軍の必要性を、いたる所で説きまわることを当然の権利と心得る」(p.8、2頁)。

先に見たように、サルトルの存在論は、あらゆる価値を主体による選択に帰し、価値相対主義を徹底化させるものであった。主体による無根拠な決断以外には、価値尺度の根拠などありえないのであれば、価値判断とは、ついには趣味判断に過ぎぬものとなるのではあるまいか。ならば、反ユダヤ主義もまた主体の選択として、そのほか様々な政治的見解と同じ価値を有することになるのであろうか。

否。サルトルの答えは断じて否である。「直ちに特定の個人を対象とし、その権利を剥奪したり、その生存を脅かしたりしかねない一主義を、意見などと呼ぶことは、私にはできない。(…) 反ユダヤ主義は、言論の自由という権利によって保障されるべき思想の範疇には入らないのである」(p.10、4頁)。ここでサルトルは明らかに、何かしら普遍的価値の存在を前提に議論しているといわざるをえない。だがその詳細は触れられず、更には、決断主義や価値相対主義を導く彼の現象学的存在論が、如何にして普遍的価値を措定しうるのかについて、サルトル自身がこの時期、明示的に論じたことはないのである。死後公になった『倫理学ノート』こそが、この課題に対する彼の苦闘の記録に他ならない。ゆえに、以下『倫理学ノート』を参照項に『ユダヤ人』を検討し、サルトルにおける普遍的価値の問題を考察する。

さて、サルトルは、反ユダヤ主義を「意見」として認めることを退けた。反ユダヤ主義は、「人類全体に対して、歴史と社会に対して、その人のとる一つの総合的な態度であり、それは同時に情熱でも世界観でもある」(p.18～9、14頁)と、サルトルは規定するのである。彼によれば、反ユダヤ主義者は、経験や歴史的与件から出発して、論理的思考の結果、反ユダヤ主義を導き出したのではない。逆に、まず「ユダヤ人という観念」から出発し、それに基づいて、経験や歴史的与件を意味づけているのである。サルトルは書いている。

「ある若い女は、私に言った。『わたくし、ある毛皮屋にひどい目にあわされましたのよ、預けておいた毛皮に焼きこがしを拵えられて。ところがどう、そのお店の人はみんなユダヤ人だったんですの。』

しかし何故この女は、毛皮屋を憎まないで、ユダヤ人を憎みたがるのだろうか。何故、そのユダヤ人、その毛皮屋を憎まないで、ユダヤ人なるものを憎みたがるのだろうか。それは彼女が、反ユダヤ主義の傾向を、それ以前から具えていたからである」(p.12～13、7頁 強調原文)。

同様の諸例をあげた後、サルトルはこう結論付ける。「経験がユダヤ人という観念を生むというのは、とんでもない話で、逆に、その観念が経験に色をつけるのである。もしユダヤ人が存在しなければ、反ユダヤ主義は、ユダヤ人を作り出さずにはおかないだろう」(p.14、9頁)。

だが如何なる理由から、反ユダヤ主義者は、「ユダヤ人という観念」に固執しているのか。「人間には、不浸透性 (impermeabilité) に対する郷愁が見られる」(p.20、16頁) からだと、サルトルはいう。ここには、『存在と無』の中で執拗に追求された、自己欺瞞 (mauvaise foi) の問題系が現れている。それは、意識としての対自を、モノとしての即自と見なすことであった。簡単に再説すれば、現実存在するものは、何の意味もなく、ただ純粹偶然として、余計もの (de trop) としてのみ現実存在するが、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は、無意味であること、純粹偶然であることには耐えられない。ゆえに、自己を何らか本質規定し、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。モノである灰皿は、灰皿であることに自己充足し、自己を疑う術を知らない。そのとき灰皿は、現実存在 (existence) の偶然性を逃れ、「灰皿」という確固たる意味・役割を具現化した揺るぎないカタマリとしてそこに存在 (être) するように思われる。これが即自の



有する「不浸透性」であろう。意識としての対自は、ここに惹かれるのである。ゆえに例えば、「名士であること」「父であること」等、自己の地位・役割を自らの本質として捉え、そこに安住しようと試みるのである。この防衛機制が、自己欺瞞に他ならない。反ユダヤ主義の根底に、「不浸透性に対する郷愁」を認めたサルトルは、これと同じ精神的メカニズムを看取しているのである。

実際サルトルは、反ユダヤ主義者を、「石のような不変性に惹かれる人々」と見なしている。彼らは、自己の最終規定が不可能であり、「自らの現実存在が、常に執行猶予の状態に置かれ」ざるをえないという「真理」から目を背ける、臆病者にすぎない。反ユダヤ主義者は、「一気に、しかも今すぐ、完全に現実存在しようとする」情熱の虜なのである（p.21、16～17頁）。かくして反ユダヤ主義者は、ユダヤ人に「ユダヤ根性」なる永遠の本質（essence）をカタマリとして投影する。というのも、それによって自らが、「真正なるフランス人」という神秘的本質を、カタマリとして受肉することが可能となるからである。サルトルは、反ユダヤ主義のうちに、「真正なるフランス人」という生得的かつ排他的観念以外に拠り所を持たない、集团的凡庸性を看取している。

「反ユダヤ主義者が、自分は個人的にユダヤ人より優れていると主張した例は聞かない。しかし、このとるに足らないということ、彼が恥じていると思っはならない。それどころか、それが大いに気に入っているのである。いや、そうなることを選んだといえよう。彼はあらゆる種類の孤独を嫌う。天才の孤独も、暗殺者の孤独もともに恐れる。彼は、群衆の中の一人なのである。（…）『私はユダヤ人が嫌いだ』という言葉は、集団を作っていわれる言葉である。（…）そこには、凡庸人の情熱的な傲慢がある。（…）例えば反ユダヤ主義者にとって、知性はユダヤ的なものである。したがって、安心してそれを軽蔑することができる。（…）」

自分の土地に、自分の故国に根を下ろし、二千年の伝統に支えられ、祖先伝来の叡智を受け、試練を経た慣習に導かれる真正なくフランス人>には、知性など必要がない。彼の美德を根拠づけているのは、自分の周りにある事物の上に、幾代もの労働によって築かれた長所、すなわち財産（propriété）と一体化することなのである。その財産も、いうまでもなく相続された所有物で、買われたものであってはならない。金銭とか、債権などの近代的所有の種々形態は、反ユダヤ主義者には原則的に不可解なのである。それらは抽象であり、理性の産物であって、ユダヤ人の抽象的知性と結びついたものである」（p.25～27、21～22頁 強調原文）。

サルトルはここで、排外的ナショナリズムにしばしば見られる神秘的本質主義<sup>100</sup>の構制を捉えている。だが、彼ら反ユダヤ主義者の唱える「真正なフランス人」は、サルトルの定義からすれば、何らの「価値」でもありはしない。生粋の「フランス人である」こと、ここに「価値」を認める者は、「～である」という「存在」（être）の不浸透性に逃避しているのである。「生得的価値」とは形容矛盾にすぎない。先に触れたように「価値」は、自己の責任において選び出され、創り出されるものだからである。だが、「反ユダヤ主義者は、この責任ということも、自己認識と同様に回避する。そして、自己というものに永遠の不変性を選んだ如く、自らのモラルにも石のような価値尺度を選んでしまうこととなるのである」（p.31、27頁）。

かくしてサルトルは、反ユダヤ主義を、「人間の条件を前にした恐怖」（p.64、62頁）と規定する。神なき時代、すなわち善悪・正邪を計る尺度がもはや所与ではありえなくなった時代、人間の条件とは、自らの選択において価値を選ぶこと、その責任に耐えることである。まさしく「人間は、自由であるべく呪われている」<sup>101</sup>のだといえよう。だが、反ユダヤ主義者は、「ただ上官に従う戦争中の兵士のような、完全な責任回避を選ぶ。しかも、彼には上官などいない。彼が選ぶのはまた、何も得ようとせず、何物にも値しようとせず、しかも、何から何まで生まれつき、自分に与えられているという境遇である。（…）彼は、



善がすでに出来上がっており、疑問視されることなく、傷つけられることのない立場」に安心立命を求めているのである（p.63、61頁）。

こうした反ユダヤ主義の在り方にこそ、『倫理学ノート』の中でサルトルが繰り返し論じた、大文字の〈他者〉（l'Autre）の支配が現れている。以下の考察で明らかかなように、それは『存在と無』の「第三者＝まなざしを向ける者」を深めた概念であり、本稿では、この意味での「第三者＝他者」を〈他者〉と表記しよう。というのも、〈他者〉は、具体的な「他人たち」（des autres）——個別的な「顔」によって呼びかける者たち——と区別されるべきだからである。

さて、サルトルによれば、抑圧社会における支配者は、抑圧者ではなく〈他者〉である。抑圧とは自由への抑圧であり、サルトルの自由が対自としての自己把握にあるとすれば、逆に抑圧とは、〈他者〉による即自化といえよう。サルトルは、各人を社会化し、それぞれに固有の地位を内面化させていく力を、〈他者〉のまなざしに見出している。それは、私と「他人たち」を等しく対他と化す、他性（Altérité）の原理に他ならない。彼を主人として、私を奴隷として規定するのは、〈他者〉のまなざしである。彼が安楽なサディズムから、私が屈折したマゾヒズムから、それを自己の本質規定として認めるとき、彼も私も、自己を自己とは他なるもの（autre）として受け入れる自己疎外に陥ったこととなる。自己とは、自己を求める運動以外ではない。よってサルトルは次のように結論づける。「結局のところ〈他者〉は、各々の主体を他なるものとして客観化し、現実化する純粋な力となるのである」<sup>111</sup>。

斯様な抑圧過程を説明するために、サルトルは〈他者〉のうちに二つの契機を見出し、そこから「他性の循環」（circulation de l'Altérité）という現象を析出している。「〈他者〉には、二つの意味がある。第一に、構成的な原初的〈他性〉としての〈他者〉。これは私に対して優先権を持つ。第二に、〈他者〉によって私のうちに構成された他性としての他なるもの。これは他なるものとしての私以外ではない。あるいは、疎外されたものとしての同一者（le même）である」<sup>112</sup>。ここで語られた第一の〈他者〉とは、まなざしによって各人を規定する構成的権力であり<sup>113</sup>、第二の〈他者〉とは、私のうちに内面化された他性、すなわち石化された自己同一性としての地位であろう。このとき私は、〈他者〉それ自体を具現化することとなる。「というのも、私の〈他なるものとしての存在〉とは、私自身を客体化する純粋な疎外であると同時に、私のうちにおける、〈他者〉の恐るべき現前に他ならないからである。（…）私を他なるものとしてつづつ〈他者〉は、私のうちに住まい、私にその権力を授ける」<sup>114</sup>。階層的秩序における一つの地位に私が安住するとき、私のまなざしは、秩序を成立させる〈他者〉のまなざし以外ではない。私は、私の家族を奴隷として、彼を主人として凝固させる。奴隷もまた、奴隷制度を支えているのである。いずれ、抑圧的階層社会において、各人は〈他者〉を内面化しつつ、互いに互いを自己疎外へと追い込まざるをえない。私が、より下位の者に加える暴力を正当化するとき、私は〈他者〉の秩序を実現しているのである。したがって、より上位者からの暴力を甘受せざるをえない。

では、最上位の者はどうであろうか。サルトルは、「君主こそ、まさに〈他者〉の肉化である」<sup>115</sup>という。君主は、まなざしを向けられることなく各人にまなざしを向け、その地位を付与する主権者である。しかし他方で、「彼は純粋な状態における〈他者〉であり、それゆえ永遠にまた本質的に、自らとは他なるものなのである。これは、彼が《自己自身の虜》であるとともに、禁忌に縛りつけられていることを意味する。つまりは、抑圧者であり、かつ被抑圧者なのだ」<sup>116</sup>。抑圧社会における真の支配者が〈他者〉であるかぎり、抑圧とは常に抑圧の移譲であり、各人は抑圧を伝え合わなければならない。これがサルトルの言う「他性の循環」である。したがって抑圧からの解放とは、抑圧者と被抑圧者の双方を、〈他者〉の秩序から解き放つこととなる。一人の奴隷が存在するかぎり、我々も一人として自由とはいえないからである<sup>117</sup>。

議論がここまで進めば、本節のはじめに示した、サルトルによる悪の規定も了解することができよう。



悪とは、主観性（＝自由な対自）の客観化（＝即自化）すなわち〈他者〉の支配であった。ゆえにここでいう悪は、既成のコードを侵犯する行為ではない。逆にコードを自然化し、所与のものとする働きが悪なのである。サルトルは、人は「悪を為す」ことができないという。「悪である」か、「善を為す」ことしか許されないと主張しているのである。自己欺瞞に陥った者は、「～である」という自らの即自的規定に安住する。これが、悪という状態、「悪であること」に他ならない<sup>118</sup>。サルトルの悪は、オブジェクトレベルではなく、メタレベルに存する<sup>119</sup>。

悪がこのように、いわば超越論的位相において捉えられるならば、それに対する集団的抵抗、すなわち連帯という倫理的契機もまた現実化するのではなからうか。これは二つの論点によって弁証されよう。第一に、ここで提示された悪への抵抗は、主体の自由な選択としてなされるオブジェクトレベルでの行為ではなく、主体の自由を自覚する浄化的反省そのものであり、メタレベルでの自由と不可分だからである。主体の選択した行為と、主体とは選択の連鎖であるという自覚は、区別されなければならない。前者は、なるほど価値相対主義を帰結させるかもしれないが、超越論的位相にある後者は、人間の条件として、普遍性を有するからである。

だが同時に、本稿第2章ですでに確認したように、浄化的反省は単独者が主体的に遂行するものではなく、具体的な「他者たち」(des autres)の呼びかけによって遂行させられるものである。したがって第二に、この超越論的な悪への抵抗は、オブジェクトレベルでの具体的な他者との連帯を、常にすでに含意しているのではあるまいか。呼びかけは浄化的反省に先行し、この反省が抵抗と不可分だからである。しかし、サルトルとその批判者の双方がこの点を捉えそこね、遠近法的な倒錯に陥っているかのように思われる。上記第一の論点では、悪への抵抗が有する普遍性を提示したが、しかしこの普遍性は実は永久革命家の形式的なそれに等しい。両者はともに、人間が自由以外ではないという存在論的な条件の自覚だからである。したがって、ここから、次のような問題関心へと誘惑されることとなる。《では、この存在論的自由は、存在的次元で如何なる具体的行為へと結実されるべきか?》『実存主義とは何か』のサルトルは、斯様な問題関心の下に、《如何なる具体的行為を選ぶかは君次第だ、選択し、責任を取れ》と唱え、そして多くの論者がこれをニヒリズムとして批判したのである。確かに「善」、或いはポジティブな観点に立てば、存在論的自由を自覚した主体が如何なる行為、如何なる「善」を選択するか、これが焦点となろう。しかしその場合、サルトルとその批判者はともに倒錯に陥っているのではあるまいか。何故なら、彼らが前提とする《存在論的→存在的》という因果関係は、逆転されるべきだからである。始めに苦しみありき。存在的次元での具体的な苦しみが、浄化的反省を促す呼びかけとなり、存在論的自由を明かすのではなかったか。ゆえに、「反省」は同時に、苦しみへと応答する「実践」に他ならない。第2章で強調したように、存在論的自由を自覚した主体が「善」や具体的行為を選択するのではない。すでに賭けはなされたのであり、具体的行為は遂行されているのだといえよう。始めに具体的苦しみありき。この構制を明確化すること、我々が「悪」に焦点を据える理由はここにある。

以上、超越論的な悪への抵抗が、倫理的共同性を呼び起こす様を確認した。〈他者〉の秩序の解体<sup>120</sup>——これは、存在論的な自由を各人に告げる倫理的普遍性を有するとともに、存在的次元で被抑圧者の解放を目指す実践的な闘争である。以下、再び『ユダヤ人』に戻って、抵抗の倫理の有り様を具体的に考察しよう。

### 3. 〈他者＝第三者〉の解体

『ユダヤ人』の第I章で、反ユダヤ主義者の自己欺瞞を暴き出したサルトルは、第III章において、今度は逆に非本来的な(inauthentique)ユダヤ人の在り方について、執拗な記述を行っている。サルトルによれ



ば、ユダヤ共同体は、具体的内実を持った歴史的共同体ではない。かつては国家を持ち、具体的かつ能動的な記憶を有したユダヤ人たちも、二千年にわたるディアスポラと殉教により、受動的かつ抽象的な共同性しかありえなくなってしまうのである。サルトルは、ユダヤ人たちを束ねるポジティブな共通性（その人種の特徴を含めて）を第二義的なものとして退けた後、ユダヤ共同体を成立させる紐帯を、キリスト教徒による迫害というネガティブなものに求める。したがってサルトルは、ユダヤ人を、「近代国家のうちに完全に同化されうるにもかかわらず、各国家の方が、同化することを望まない人間として定義」するのである（p.81、79頁）。さらにサルトルは、まなざし理論を徹底化しつつ、次のように言い切る。「ユダヤ人を創造したのは、キリスト教徒である」（p.83、81頁 強調原文）。「ユダヤ人とは、他の人々がユダヤ人と考えている人間である。（…）反ユダヤ主義者が、ユダヤ人を作るのだ」（p.83-4、82頁 強調原文）<sup>121</sup>。

ユダヤ人をこのように規定したサルトルは、続いて非本来的ユダヤ人を次のように定義する。「本来的ではないユダヤ人とは、他の人間にユダヤ人と見なされ、そうした状況に耐え切れず、そこから逃げ出すことに決めた人々である」（p.112、115頁）。「したがって、非本来的ユダヤ人は、ユダヤ人ではないような顔をする」（p.116、119頁 強調原文）。サルトルにとって、「人間とは、状況における自由である」（p.109、111頁）。ゆえに、本来性とは状況の「自覚＝変革」と不可分であるが、非本来的ユダヤ人は自らの状況に背を向け、例えば、理性の普遍へと逃げ込むのである。「もし＜理性＞が存在するならば、フランス的真理やドイツ的真理などありはしない。黒人的真理とかユダヤ的真理があるわけでもない。＜真理＞は唯一つである。（…）普遍的・永遠的法則の前では、人間自身も普遍的である。（…）普遍の場まで高められれば、人間たちの間には常に同意が可能である」（p.135、139頁）。しかしサルトルは、現実の具体的変革なしに、ユダヤ人の状況を一挙に抽象的に乗り越えるこの態度を、非本来性として、「逃避の王道」として批判する（p.134、138頁）<sup>122</sup>。斯様な在り方もまた、「ユダヤ人」というネガティブな規定に対する抵抗であることは間違いない。しかし「ユダヤ人」という規定は、現実の具体的状況を形作っている。この点を回避し、理性の普遍を求めて「ユダヤ人ではないような顔をする」とき、その者は実際には「ユダヤ人」という本質規定を受動的に受け入れたこととなるのではないか。「ユダヤ人」の日常を構成する被差別的状況は、手付かずのまま残されているからである。よってサルトルは、斯様な態度を非本来性として、自己欺瞞として断罪するのである。

ここでもまた、サルトルの倫理学が価値相対主義に陥ることなく、倫理的態度を限定する理由が窺えよう。存在論的次元と存在的次元との差異、そして差異を成り立たせる呼びかけの力——これが、主体にあるべき方向性を示し、倫理を成り立たせているのである。存在論的自由は、人間の条件として万人共通であるが、存在的次元での自由は決してそうではない。したがって例えば、非本来的ユダヤ人が理性を目指して抽象へと逃亡するとき、その者は怖れを持って感じ続けるであろう。私は見られている。あの窓から、その路地から、ユダヤの子どもたちが、被差別の日常に埋もれつつ、私に執拗なまなざしを向けているのである。仮にこの世に、一人の奴隷しか存在しないとすれば、その者が理性やアヘンに逃れようが、反抗を企てようが、孤独なロカンタンの場合と同じく、「すべてがどちらでもよい」のかもしれない。だが、現実には、奴隷にも主人にも家族がおり、仲間がいる。他者たちが存在し、したがって抑圧は移譲され、他性は循環していくのである。しかし、他性の循環における上下関係は、まなざしの強度において逆転することとなろう。反抗する奴隷のまなざしは、主人のまなざしを凌駕する。前者が自由を目指す自由な《運動》であるのに対し、後者は現状維持や既得権を、すなわち惰性的《状態》を表すにすぎないからである。同じく、奴隷の子どもたちのまなざしは、奴隷のそれを凌駕しよう。そもそも、抑圧制度を内面化した奴隷が、反抗者へと転じていく契機は那邊にあるか。回心とは呼びかけへの応答だったはずである。



したがって奴隷は、例えば子どもたちのまなざしによって《運動》へと転ぜられたのではあるまいか。無力な者の呼びかけこそ、自由な《運動》の起動因であり、逆に最強度の力として現れているのである<sup>123</sup>。

以上、サルトルの倫理学は、まずは被抑圧者の具体的状況の変革として限定されよう。これを構成する回心や闘争的实践が、本来性の倫理として、『倫理学ノート』において詳述されるのである。次稿では、「贈与」「暴力」「革命」「歴史」をキーワードに、この問題を検討したい。ここでは最後に、本来性の素描を『ユダヤ人』において確認し、論を閉じることとする。

本来的なユダヤ人とは誰か、如何なる行動をする者なのか。これについて、サルトルは次のように書いている。「ユダヤ人の本来性は、自己をユダヤ人として選ぶことにある。すなわち、ユダヤ人の条件を実現することにある。本来的なユダヤ人は、普遍的人間という神話を捨てるであろう。彼は自己を知り、呪われた歴史的存在としての自己を、歴史の中に求めるであろう。彼は自己から逃避したり、自分の仲間を恥じたりすることを止める。(…)彼は、自分が別もので、触れてはならぬもので、辱められ、追放されているのを知っていて、そういうものとして、自分の権利を主張するのである」(p.166, 169頁 強調原文)。本来性とは状況の自覚であり、同時に、状況を変革するための具体的な闘争であるが、サルトルは、ユダヤ人による本来的な変革運動が、一人ユダヤ人の課題ではないことを強調する。それは何よりも、我々の責務に他ならない。「黒人作家のリチャード・ライトが最近言っている。『合衆国には黒人問題など存在しない。あるのは白人問題だ』と。これと同様に、我々は、反ユダヤ主義はユダヤ人の問題ではない、我々の問題であると言うことができよう。我々はその罪を負っているばかりではなく、その犠牲者でもあるのだ。(…)反ユダヤ主義に対する戦闘的的同盟を作る義務があるのは、ユダヤ人ではない。第一に、我々なのである」(p.183-4, 187頁 強調原文)。

「ユダヤ人」あるいは「真正なフランス人」という<他者>が支配する社会——それは、他性の循環に捕らえられた場である。したがって、各人が自らの自由を実現するためには、その社会において最も抑圧された者による、具体的な反抗と連帯しなければならない<sup>124</sup>。これが、各人に与えられる第一の普遍的命法であり、同時に、そのすべてである。神なき時代、人は自らの決断と責任において、倫理的命法それ自体を選ばなければならない——我々に与えられるのは、いわばこのメタ倫理的命法のみであるが、しかしこの命法は、超越論的な悪との闘争を要請し、そこにはすでに、被抑圧者との連帯が含意されているからである。我々は、<他者>を解体し、各人の自由を具体化しなければならない。そのためには、被抑圧者を解放する具体的な闘いが不可欠なのである。確かにサルトル自身、この倫理に忠実であった。彼は生涯、この世界におけるあらゆる被抑圧者——ユダヤ人・アルジェリア人・黒人・ハンガリー人・プロレタリアート・難民たち・女性たち etc.——が求める、具体的な社会変革に連帯し続けたのである<sup>125</sup>。一人の奴隷が存在する限り、我々もまた一人として自由ではない。

以上、本章では、無根拠な決断から出発するサルトルの倫理が、にもかかわらず極端な価値相対主義やニヒリズムに陥らないのは何故か、この問題を考察した。神なき時代、主体は無から自己責任において価値を選択せざるをえない、これが倫理の不可避性をもたらすと同時に、倫理は単なる主観的選択を超えた普遍を要求するがゆえに、その不可能性を結果させるのである。『倫理学ノート』の冒頭で提示されたこの倫理的アポリアに対して、サルトルは限り限りの回答を提示しているのではあるまいか。

<他者>の秩序を解体すること——斯様な浄化的反省において、例えば、奴隷制度を内面化した奴隷が反抗者へ、生活に埋没した労働者が革命的プロレタリアートへと変貌する。これは、根源的選択の更新であり、自己から自己への主体的選択であると同時に、他者の力による、他者からの選択に他ならない。すなわち、一方で他者が対自の内的構造に介入することはなく、根源的選択は絶対的な自己責任において主



体的に遂行される。しかし他方で、他者は倫理的主体の起動因にして目的因、つまりはイグニッションキーであり、ナビゲーターである。ゆえに浄化的反省のなかで、主体はすでに他者とともに、他者のために選択しているのだといえよう。これは単なる主観的選択ではない。超越論的な悪を解体せよ——この命法は、存在的・具体的次元と存在論的・普遍的次元を繋いでいくがゆえに、倫理の普遍化要求に応えるものではなからうか。

よく知られているように、第二次大戦によって、サルトルは美的反抗者から政治的闘争者へと変貌する。このときサルトルは主体的にアンガージュしたのか、あるいはナチズムに苦しむ人々によって、アンガージュさせられたのか、これを決定することは不可能であり空しい。同様に、サルトルはユダヤ人との連帯を選んだのであり、ユダヤ人に選ばれたのである。自律＝他律、選択＝被選択、これまで頑強に維持されてきたサルトルの形式論理学的思考が、倫理的アポリアに立ち向かう中で揺らいでいるように思われる。しかしこの揺らぎの中にこそ、サルトル思想の倫理的可能性を見出すべきではあるまいか。

## 結 無限界性の二つの次元

前稿では、サルトルの倫理的テーゼが孕む問題を二つの側面から指摘した。第一に、「可能性の眩暈」をめぐるアポリアである。無根拠な決断を為すべき倫理的主体は、果たして主体的決断を遂行しうるのであるか——第1章ではこのアポリアを再説し、第2章ではそれに対する回答を、サルトル倫理学の潜在能力の観点から検討した。『実存主義とは何か』に逆らいつつ、『聖ジュネ』のアブラハム論から、『存在と無』を捉えること、これによってサルトル思想の倫理的可能性——非主体的決断主義——が開かれたように思われる。

前稿で指摘した第二の点は、決断主義が結果させる倫理的アナーキズム、或いはニヒリズムの問題である。主体の無根拠な決断以外に根拠がありえないとすれば、主体には「すべてが許される」こととなろう。しかしその帰結は、極端な価値相対主義ないしニヒリズム以外ではない。斯様な倫理的アポリアに対して、サルトルは如何なる回答を与えているのか——これについては、第2章、第3章の他者論を援用しつつ、第4章で検討した。そこでは『ユダヤ人』を俎上に載せ、非主体的決断主義の具体的な有り様を素描したのである。

最後に、次稿で考察すべき課題について触れておこう。次稿では、「贈与」「暴力」「革命」「歴史」をキーワードに『倫理学ノート』を読解し、サルトルの所謂本来性のモラルを検討する。その際焦点となるのは、サルトルの生前、『倫理学ノート』が公刊されなかった理由を探ることである。『存在と無』で予告されたモラルは、膨大な草稿のまま放棄され、死後3年を経てようやく日の目を見る。本来性のモラルは、終に著されなかったのである。これは何故なのか。本来性のモラルは挫折を余儀なくされていたのか。ならば、その理由もまた、存在論のうちに書き込まれていたのではなからうか。

これらの問いに対する回答は次稿に委ね、ここでは一つだけ注意を促しておこう。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。この違いは、第3章末尾で確定した他者の位置づけの問題と直結しよう。他者は、イグニッションキーでありナビゲーターであっても、ブレーキではない。つまりは、決断を呼び起こし、目的・方向性を与えるものの、しかし決断した行為を内在的に制御する歯止めではない。対自の内的構造に、他者の参与がありえない以上、自己超越する対自の《運動》は無限界に保たれるのである。よって、決断した行為は依然として、世界を無から創造する神的一撃に等し



い。他者の存在もまた、この構制を揺るがすことはないのである。

倫理的言語に翻訳するとき、こうした本来性のモラルに孕まれた超一倫理の問題性が明らかとなろう。第4章で確認したように、サルトルの倫理は価値相対主義に陥ることなく、倫理的態度を限定する。すなわち、「すべてが許される」わけではなく、選択すべき方向性が与えられるのである。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》によってのみ、新たな価値基準が生起するのであれば、《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<sup>に</sup>規範が続くのである。ならば例えば、プロレタリアート（＝苦しむ他者たち）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」こととなりはしないだろうか。その場合、革命の暴力もまた神的・助産的一撃として、超一倫理性のままに肯定されるのではあるまいか。

ここには、メルロ＝ポンティが批判した「ウルトラボルシェヴィズム」の問題系が現れている。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、したがって、その超一倫理性とは単なる反倫理ないし非倫理にすぎない。我々は、メルロとともに、こう批判すべきなのであろうか。次稿ではこのせめぎ合いを詳論し、本来性のモラルが終に放棄されるに至るまでを追跡する。

## 註

1 キルケゴール (1973-a : 10)

2 キルケゴール (1973-b : 254) 強調引用者。

3 キルケゴール (1973-a : 11)

4 西田幾多郎は、アウグスティヌスを援用しつつ、神の存在と「翻す」こととの矛盾を以下のように論じている。「神は万有の根本であって、神の外に物あることなく、万物悉く神の内面的性質より出づるが故に神は自由である、この意味において神は実に絶対的に自由である。かくいえば、神は自己の性質に束縛せられその全能を失うように見えるかも知れぬが、自己の性質に反して働くというのは自己の性質の不完全なるか或いはその矛盾を示すものである。神の完全にして全知なることと彼の不定的なる自由意志とは両立することはできまいと思う。アウグスティヌスも『神の意志は不変であって時に欲し時に欲せず、況や前の決断を後に翻えず如きものにあらず』といっている (Conf. VII, 15)。選択的意志というのが如きはむしろ不完全なる我々の意識状態に伴うべきものであって、これを以って神に擬すべきものではない」(西田 [1950 : 227-8] 強調引用者)。

5 キルケゴール (1973-a : 12)

6 キルケゴール (1973-a : 12)

7 キルケゴール (1973-a : 13)

8 堀田 (2006) を参照。なお、「可能性の眩暈」という表現はPouitte (2001 : 62) を援用した。また、サルトルの戦中日記を渉獵したヴォルムザーは、キルケゴールとハイデガーの「不安＝可能性」を検討した箇所 (CDG : 169 : 159-60) こそが、「倫理学としての『存在と無』執筆に際し、最も枢要なテキストである」と断じているWormser (2000 : 320)。

9 キルケゴール (1973-a : 19)

10 キルケゴール (1973-a : 19)

11 キルケゴール (1973-a : 19)

12 Derrida (1999 : 2004 : 136-7)

13 Derrida (1999 : 2004 : 160)



14 堀田 (2006)

15 カリヴァスは、ハンナ・アーレントの政治思想をカール・シュミットの決断主義との関係で論じているが、その中で、アーレントとシュミットがともに、政体を創出するaction / decisionを、まさに天地の接触としての「奇跡」(miracle)として記述したことを強調している [Kalyvas (2004:324)]。だが、そこでは決断主義のアポリアが指摘されることはない。この点については、決断主義研究の古典であるクロコウの労作についても妥当しよう [クロコウ (1999)]。誰も、主体的に「奇跡」を起こすことの眩暈については語らないのである。果たして有限な人間によって、奇跡を起こすことなど可能なのであろうか。奇跡は常に、「起こってしまったもの」なのではあるまいか。

16 決断=責任のアポリアについては、Derrida (1999:2004:54, 57, 109) を参照。

17 キルケゴール (1973-a:34)

18 こうした観点から、我々はサルトルを主体の形而上学の典型とする批判には、一定の留保を持つ。主体の形而上学を批判した構造主義以降の思想とサルトルとの関係については、さしあたり Fox (2003) Goldthorpe (1984:198-202) Wood (1997) を参照。

19 EN, 493-5 (III-28-31)

20 *ibid.*,p.517 (III-76) したがってシュリフトが論じているように、サルトル流の「実存主義者にとって、意志の自由は存在するか、という問いは問題とならない。意志とはまさに自由であるから」(Schrift:2006:34 強調原文)。

21 *ibid.*,p.533 (III-109)

22 *ibid.*,p.501 (III-44)

23 *ibid.*,p.503 (III-47-8) 強調引用者。

24 「ところで、対自が世界の中に行動の動機を出現させるのは、対自の内的構造によってであるが、以上の点をよく反省してみると、対自のこの内的構造は、まさに、言葉の歴史的な意味で一つの《非合理的な》事実である、ということ認めなければならない。実際、クロヴィスがガリア征服を企てたと仮定すれば、我々は、クロヴィスの改宗が技術的側面において持つ有効性を、合理的に十分理解することができる。けれども、彼の企てに関しては、そういうわけにはいかない。彼の征服という企ては、《説明され》えない。その企てを、クロヴィスの野心の結果と解釈しなければならないだろうか？しかし、野心とは、征服の意図でなくして、いったい何であろうか？クロヴィスの野心は、ガリアを征服するという明確な企てと如何にして区別されようか？それゆえ、征服というこの根源的投企の前に、野心というような一つの動因が存在し、根源的投企がこの動因によって《駆り立てられたもの》と考えることは、無駄であろう。(…) 野心は征服の企てと区別されないのであるから、我々はこう言ってもいいと思うが、自己の諸可能性のこの原初的な企てこそは、まさに動因であり、クロヴィスが改宗の動機を発見するのは、かかる企ての光に照らしてである。」 *ibid.*,p.503 (III-48-9)

25 *ibid.*,p.513 (III-68-9)

26 「それゆえ所与は、対自に対して、裸の存在者や即自として現れることは決してない。所与は、それを照らす光のもとでしか顕示されないがゆえに、つねに動機として現れる。状況と動機づけとは一つのものでしかない。」 *ibid.*,p.544 (III-133)

27 「単に精神分析学においてばかりではなく、心的生活を決定論において再構成するすべての試みには、転移や圧縮といった事柄が言及されるが、こういった古典的な結合にしたがって、現にあるとおりのコンプレックスを形成したのは、過去である。したがって、精神分析学にとっては、未来の次元は存在しない。人間的現実、その三つの脱自の一つを失い、もっぱら現在から出発して過去に向かったの遡及によってのみ、解釈されなければならない。それと同時に、主体=被験者 (sujet) の根本的な諸構造は、その諸行為によって表されるにもかかわらず、被験者自身にとっての意味を持たず、それらの意味を解明するために言説的方法を用いる一人の客観的な証人に対するのみ、意味を持つことになる。自らの諸行為に関する存在論以前の了解は、何一つ被験者自身には許されない。こ



れも当然である。何故ならば、諸行為はいずれにせよ過去の——原理的にいて、手の届かない過去の——結果でしかなく、自己の目標を未来のうちに書き込もうとはしないからである。」*ibid.*,p.513-4 (Ⅲ-69) cf. Marietti (2005: 59)

28 サルトルとマルクス主義の関係については、稿を改めて詳細に論じることとする。さしあたり、Mcbride (1991) Fox (2003) Seel (1995) Dobson (1993) Münster et Wallet (2006) 等を参照。

29 例えばベルクソンは次のように書いている。「みずからの決意の唐突な変化を、これに先行する外面的な諸事情によって説明しようとしても無駄なのはそのためである。われわれは、自分が理由なしに決断したということ、それも、おそらくは一切の理由に反してさえ決断したということに気づく。(…) われわれが動機と呼び習わされているものに抗して選択するのは、われわれが自分についての意見を他人たちに、とりわけ自分自身に与える場合のように、ゆるがせにできない諸事情のもとにおいてである。このように、いかなる具体的な理由も欠如しているという事態は、われわれがより深く自由であればあるほど、よりいっそう顕著になる」[Bergson ( :189-90)]。

これは一見したところ、サルトルが語る自由に等しい。サルトルもまた、先行する外的条件を端的に超越する、無根拠な無からの決断を自由と捉えるからである。だが、ベルクソンとサルトルは、自由を「理なき決断」と見なしつつも、両者の間には微妙かつ決定的な相違が認められる。この点については、稿を改めて検討しよう。両者の関係については、さしあたり Breuer (2005) Caeymaex (2005) を参照。

30 近代が「せき立て」という暴力に侵された時代であるならば、急速な近代化に晒された明治以降の日本もまた、功利性のスパイラルに囚われていたのではあるまいか。「立身出世」の時代、夏目漱石が苦闘したのはエゴイズムの問題系である。目的—手段関係の連鎖が支配するとき、他者の人格は単なる手段に貶められ、現在は未来に従属する。我と汝が今ここで接している——斯様な「他者との相対的な関係の絶対性」(吉本隆明)が省みられることはない。「汝との今ここ」はただ、「立身出世」つまりは「私の将来」の為にのみ意味を持つのである。

これが「せき立て」の力学であるならば、近代を深く生きる者は、これへの反抗を企てることとなる。ジイドやベルクソンの同時代人として、『それから』の主人公代助もまた、A for Aを武器に反時代的生き方を提示する。所謂高等遊民の生活を続ける代助に対し、友人平岡は次のように批判し、代助の反論を呼ぶこととなる。

「君は金に不自由しないからいけない。生活に困らないから、働らく気にならないんだ。要するに坊ちゃんだから、品のよい様なことばかり云っていて、——」

代助は少々平岡が小憎らしくなったので、突然途中で相手を遮った。

「働らくのもいいが、働らくなら、生活以上の働でなくっちゃ名誉にならない。あらゆる神聖な労働は、みんなパンを離れている」

平岡は不思議に不愉快な眼をして、代助の顔を窺った。そうして

「何故」と聞いた。

「何故って、生活の為の労力は、労力の為の労力ではないもの」

「そんな論理学の命題みた様なものは分からないな。もう少し实际的の人間に通じる様な言葉で云ってくれ」

「つまり食う為の職業は、誠実にゃ出来にくいと云う意味さ」

「僕の考えとはまるで反対だね。食う為だから、猛烈に働らく気になるんだろう」

「猛烈には働らせるかもしれないが誠実には働らきにくいよ。食う為の働らきと云うと、つまり食うのと、働らくのとどっちが目的だと思う」

「無論食う方さ」

「それ見給え。食う方が目的で働らく方が方便なら、食い易い様に、働らき方を合わせて行くのが当然だろう。

そうすりゃ、何を働らいたって、又どう働らいたって、構わない、ただパンが得られればよいと云う事に帰着



してしまうじゃないか。労力の内容も方向もないし順序も悉く他から制肘される以上は、その労力は墮落の労力だ」

(中略)

代助は、自己本来の活動を自己本来の目的としていた。歩きたいから歩く。すると歩くのが目的になる。考えたいから考える。すると考えるのが目的となる。それ以外の目的を以って、歩いたり、考えたりするのは、歩行と思考の墮落になる如く、自己の活動以外に一種の目的を立てて、活動するのは活動の墮落になる。従って自己全体の活動を挙げて、これを方便の具に使用するものは、自ら自己存在の目的を破壊したも同然である。

(中略)

これを煎じ詰めると、彼は普通に所謂無目的な行為を目的として行動していたのである。そうして、他を偽らざる点に於てそれを尤も道徳的なものと心得ていた。

[夏目(1985:90-1, 150-1)ただし、漢字をルビの仮名に直した部分がある。]

以上、『それから』の代助は、A for Aの原則を盾に近代の功利的システムに抵抗する。我々はこれを、美的反抗の形態として把握しよう。A for Aとは、何よりも美的対象についていわれるべきことだからである。例えばカントは、第三批判の有名な箇所次のように書いている。「趣味とは、或る対象もしくはその対象を表象する仕方を、一切の関心(Interesse)にかかわりなく適意或は不適意によって判定する能力である。そしてかかる適意の対象が即ち美と名づけられるのである」(カント:1964:84 強調原文)。

カントは、一切の利害=関心(Interesse)にかかわりなく心に適うものを「美」と定義する。例えばそこにゴッホの「ひまわり」が存在し、これに惹かれている人がいるとしよう。だが、その理由はどこにあるのか。その人が熱烈に「ひまわり」を求めるとは、投機対象として魅力的だからかもしれない。あるいは、「ゴッホの所有者としての私」になりたいのかもしれない。だがその場合、「ひまわり」はマネーゲームの、あるいは自己顕示欲の、畢竟Interesseの手段にすぎない。「ひまわり」がただ「ひまわり」であるという不条理な同語反復(A for A)において「ひまわり」の存在が心に適うこと、これがカントのいう美的体験の特質である。代助の立場は、A for B for C for D…と連鎖する近代の功利性に対し、美的な抵抗を試みているのだといえよう。

ただし、斯様なカントの美学に対するニーチェの批判、さらにはハイデガーによるニーチェへの(カント側に立った)再批判を考慮すべきように思われる。端的に言って、ニーチェの批判とは、美的対象への関心や所有欲を否定するカントの立場を、「観賞家」のパースペクティブとして退けるものである。美は向こう側にあり、観賞家カントはそこから無限の距離をとって、無一関心に眺めている——こうした「観賞家の美学」は、例えば、「遠くから眺めたまえ、すべてが詩になる」(ノヴァーリス)「末期の眼に映じたものはすべて美しい」(芥川龍之介)等々として人口に膾炙されてきた——しかし、美から無限の距離をとり、無一関心に眺めるだけの態度が、美的対象に対する真に肯定的な身振りでありえようか、ニーチェはこう訴えるのである。『道徳の系譜』の当該箇所では、スタンダールやピュグマリオンが例示されているが、ここではバルコニーのジュリエットの声を聞こう。

「ロミオ、ロミオ、どうしてあなたはロミオなの？」ジュリエットは、ロミオ=ロミオという不条理な同語反復を超えることができず、不条理のままロミオを肯定するのみであるが、A for Aとしてのロミオを、彼女はただ遠くから眺めるだけであろうか。否、彼ら恋人たちが、互いに無一関心でいられるはずはない。むしろ、相手の完全な所有へと突き動かされているのではあるまいか。所有し、所有されること、すなわち完全な一体性を求めること、これは美を受肉せんとすることである。カントが観賞家の立場から美を語るのに対し、ニーチェは美の立場から美を語ろうとする。この彼岸が可能となるのは勿論、「この人を見よ」(ecce homo)というほどに、ニーチェの超人が常にすでに美しいからである。



美を理想的対象として、自己との距離において捉えるべきか、あるいは、美を受肉すべきものとして、美が美を為していく内在面を捉えるべきか——カント vs ニーチェとして現れたこの相違を、我々は稿を改めて、美学と政治思想の関係をめぐるサルトルとカミュの違いとして変奏することとしよう。その際には、カント側からニーチェを批判するハイデガーの主張もまた、詳論されるはずである [cf.Loette (1996)]。

31 例えばマッソンは、「自由な行為」をめぐって、ジイドからサルトルに劇的な前進があったわけではなく、ただ人間の条件——認識と行為の分裂——に関して表現法が異なるにすぎないと指摘する。つまり、ジイドの作品では語り手が有していた明晰な認識を、サルトルの場合は主人公自身が持つ事になったわけであるMasson (1986:225)。これに対しスカンツィオは、サルトルによるジイド批判の核心に「状況」の概念を認め、サルトルが「状況」へのアンガージュマンを強調することで、ジイドの唱える「感情の純粋性」「行動の無償性」という「純粋に主観的な決定」を批判した、と論じている (Scanzio:2000:52)。だが、サルトルもまた「純粋な反省」や「行動の無償性」をめぐる独自の思考を練り上げているのであり、スカンツィオの整理は、些か単純化がすぎるように思われる。

32 EN,pp.517-8 (Ⅲ-77)

33 ibid.,p.518 (Ⅲ-77)

34 ただし、意志と情念をともに、意識の自由な選択だと見なすサルトルに対しては批判も多い [Poulette (2001) Cabestan (2004)]。この問題は、サルトルとメルロを比較する中で再論したい。

35 したがって、「こんな女に誰がした」とカスバの一角で嘆いたとしても、「こんな女」を創り、また創り変える自由と責任は、当人に帰せられる他はない。

36 【嘔吐】からの次の引用文は、意識が永遠にsensを産出し続ける宿命を表現している。

「思考の中には言葉がある (……) これは絶対におしまいにはならない。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。いまこの瞬間さえ 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。私はあり、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 (N:140-4:162-7)。

37 基本的には、不可能といわざるをえまい。というのも、反省的に対象化された女がなおもファム・ファタールであるためには、意志的にファム・ファタールを再選択しなければならないが、しかし宿命と意志的選択は端的に矛盾するからである。唯一可能であるとすれば、それはニーチェ流の「運命愛」においてであろう。「なるほどこれが俺のファム・ファタールであったか、ならばもう一度！」というわけである。しかし、これが成立するのは、ニーチェ流の超人が《充満=復讐》によって動いているからではなからうか。《欠如=欲求》によって行為するサルトルの人間には、所詮不可能事と思われるのである。この問題については、稿を改めて再論しよう。

38 ファム・ファタールは、主体が選択できないからこそ、ファタールすなわち不可避的・宿命的・致命的・破滅的なのだといえよう。すべてが、交換可能で主体の選択に依拠するのであれば、ファタールなものは消失する他はない。しかしそれは同時に、《主体の選択》というあり方そのものを奪うのではあるまいか。選択以前に、主体の自由



にならない差異が与えられているから、主体には賭けが許される。すなわち、ファタールなものの重力圏においてのみ、「愛への跳躍」が生じるのである。無重力は空転をもたらすにすぎない。

だが、そうであるとして、斯様な差異がいまだ存続しているのだろうか。主体的選択の前にあり、主体の自由にならない差異——「神の死」とは、斯様な絶対的差異の喪失という出来事ではなかったろうか。すべては主体的選択と相関的であり、相対的である他はない。すなわち、賭けと重力圏、図と地はともに、選択によって同時に構成されたものなのである [cf. Tomés (2004-b)]。これが、神なき時代、人間に課せられた自由なのだと言ふサルトルはいう。ならば、無のトポスにおいて《この私》は、この埒外な自由を支えなければならないのか。しかしそれは、およそ不可能なことのようと思われる。というのも、神は何故、あまた可能な《世界たち》の中で《この世界》を選び給うたのか——この究極のアポリアと責任が、《この私》に降りかかってくるからである。

39 EH: 34-36: 46-7 強調引用者。

40 SG: 212-3: 198-9 強調原文。

41 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」 [Derrida (1999) 2004: 148]。

42 「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と言えよう。ロカンタンの苦闘が余すところなく証明しているように、《この私》独りが何を投企しようとも、それは《この私》を肥大化させるにすぎない。切断は他者からくる。ラスコーリニコフとロカンタンは、他者との遭遇の有無において分かれたのである。その瞬間に《他者=私》が動くとき、そのときにこそメタモルフォーゼが現実化するといえよう。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)]。

43 ここで、『自由への道』の主人公マチウの歩みを確認しておこう。マチウにとっても、すでに「賭けは為された」ものとして自覚されていく。以下、白井浩司の簡潔な解説を引こう。

「マチウはサルトルと同じく、1905年生まれの、高等中学校の哲学教授であり、人生の目的を模索している。(…)いま彼は34歳、恋人にできた子どもを墮胎させるため金策に走りまわっている。だがスペインでは、民主的な政府軍がフランコ將軍の軍隊に圧倒されつづけている。マチウは、弁護士の兄ジャックが勧めるように、恋人と正式に結婚し、ブルジョワ生活に復帰すること、友人であり共産黨員ブリュネが要望するように、共産党に入り、党の大義名分のために働くこと、そのどちらをもえらぶことができない。(…)しかし第二次大戦が起り、召集されたマチウは、次第に『自由』の何たるかを理解していく。フランス軍が降伏したあとも、数人の兵士とともに鐘楼にたてこもって、進撃してきたドイツ軍をいくらかでも食い止めるために射撃している (…)

問題は、無責任な自由を享受していたマチウが、なぜ自発的に、そのような自己拘束 (アンガージュマン) をえらんだか、であろうが、サルトルはマチウにこういわせている。『おれは本を読んだ。あくびをした。個人的問題でじたばたした。選択することを決めかねていた。けれどもほんとうは、おれはすでに選択していたのだ。この戦争を、この敗北をおれは選んでいたのだ』 [白井 (1969: 790-1 強調引用者)。



トーマスが的確に指摘しているように、「サルトルは実際、知性主義的な図式を拒絶する。この図式では、選択の前に、まず思案することからはじめる。つまり複数の決定要因や可能性を吟味し、その後、そのうちの一つを選択するというやり方である。だが、事実は逆なのだ。『私が思案するとき、すでに賭けは為されている』(EN506: III 53)。そして、他の選択肢が、私に可能性として現れるのは、結果論としてなのである」[Tomés (2004-b:88)]。

同様にゴドーもまた、レーモン・アロンの『回想録』と『自由への道』を比較しつつ、次のように述べている。「アロンは『回想録』の一章を割き、[対戦前夜の] 政治的な非参加 (non-engagement) について説明している。だが彼は同時に、いかにして歴史の重みがすでに彼をアンガージュしていたのか、これについてもまた教えてくれるのである。サルトルは、『自由への道』において、すでにこのリアリティを確言している」[Gaudeaux (2006:103) 強調引用者]。

44 よってサルトルは、ジュネの根源的投企について次のように書いている。「『花のノートルダム』以前には、ジュネは審美者である。それ以後は、彼は芸術家である。しかしこのような回心を行わんとする決断は、如何なる瞬間にも為されはしなかった。決断とは、『花のノートルダム』そのものである」(SG:499:110 強調原文)。

45 体系的方法によって、意志的に回心へと至ることはできない。というも、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)]。

46 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「ゼロ地点」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。

47 Derrida (1999:2004:186-7) ただし、訳は一部変更した。

48 ここで、物議をかもしたサルトルの有名な発言を想起すべきかもしれない。1964年4月18日付け『ル・モンド』紙のインタビューにおいて、彼は「飢えて死んでいく子どもを前にして、『嘔吐』は無意味だ」と語ったのである。この発言は、前後の文脈と相俟って、文学的実践の意義を政治的有効性に還元するものとして多くの批判を生むこととなった。またその後サルトル自身、発言に訂正を加えている。

だが、ここでは全く異なった観点から、この発言に注目したい。ロカンタンは、「飢えて死んでいく子ども」と出会うことがなかった。これは、子どものではなく、ロカンタンの不幸である。彼は明晰な、存在論的認識において、すべてがどちらでもよく、無償のままであることを確認する。だが、そこに「飢えて死んでいく子ども」がいるとすればどうか。無論、何も変わるわけではない。すべてがどちらでもよく、無償のままである——が、その認識とは別に、ロカンタンは動かされてはいないだろうか。助けようと動いてはいないだろうか。子どもを救う行為が、本来性に基づくものか、あるいは自己欺瞞にすぎないのか——こうした反省のラビリンスが、事後的にはロカンタンを襲うこととなるかもしれない。だが、「飢えて死んでいく子ども」を前に彼は、本来性/非本来性の議論を別に、ただ動かされているのではあるまいか。なる程サルトルのいうとおり、『嘔吐』は意味を持たない。その核心にある「可能性の眩暈」は、いまやロカンタンによって置き去りにされているのである。

サルトルは1938年12月、インタビューに答えて、次の作品では「動員されたロカンタン」、アンガージュされたロカンタンを描くと述べている [Contat,M et Rybalka,M. (1970:65)]。戦争は、サルトル＝ロカンタン＝マチウに、「受難した他者」との出会いを与えたのである。これは、神なき時代における、差異の唯一の形象といえるのかもしれない。

49 「呼びかけ」という観点から、サルトルの倫理学を考察したものとして、Scanzio (2000) Salzmänn (2000) 澤田 (2002) 等がある。

50 EN,p.278 (II 36)

51 相互主観性による、「世界」と「経験的私」と「経験的他者」の同時的構成について、サルトルはフッサールの議



論を以下のように敷衍する。「他者は、ただ単に、具体的経験的なこれこれの現れとして世界に現前しているばかりではなく、世界の統一と世界の豊かさの恒常的な条件として世界に現前している。私がこの机、この樹木、この壁面を、ひとりで眺めるにせよ、人と一緒に眺めるにせよ、他者は、私の眺めている対象そのものに属する構成的な意味作用の層として、要するにその対象が対象であることの真の保証として、つねにそこに存在する。また、我々の心理—物理的な『私』は、世界と同時的であり、世界の一部をなしており、世界とともに現象学的還元の一撃をこうむるのであるから、他者は、この『私』の構成そのものに必要なものとして現れる。もし私が、私の友人ビエールの存在——もしくは一般に他人の存在——を、この存在が原理的に私の経験の外にある限りにおいて、疑うべきものであるならば、私は、私の具体的な存在、すなわちこれこれの癖、これこれの習慣、これこれの性格を持った教授という、私の経験的な実在をも疑わなければならない。私の『私』だけに、特権があるのではない。つまり、私の経験的な自我も、他者の経験的な自我も、同時に、世界のうちに現れる」。ibid.p.278 (II36-7) 強調原文。

52 ibid.p.279 (II38-9) 強調原文。

53 サルトルは自らの他者論を「まなごし理論」において展開した。そこにおいても、対他関係の本質が「世界外存在」の現出にある点を強調している。「他者のまなごしの出現は、《私の世界》の中における出現でもなく《他者の世界》の中における出現でもない。要するに世界の中における出現ではない。私と他者とを結ぶ関係は、世界の内部での外面性の関係ではない。むしろ、他者のまなごしによって、私は、世界の一つの「彼方」が存在するという、具体的な体験を持つ。」ibid.p.316 (II116) 強調原文。

54 ibid.p.280 (II40-1) 強調原文。

55 ibid.p.280 (II41)

56 「私=私」、すなわち「認識する私=対象としての現実存在する私」が確立し、弁証法的に自己同一性を確立するには、他者による否定、および他者の否定を媒介しなければならない。『精神現象学』の有名な議論をサルトルは以下のように敷衍する。

「自己意識の衝動は、あらゆる点で自己自身について意識的となることによって、自己の概念を実現することであるから、この自己意識は、自己に対象性と明白な現実存在とを与えることによって、自己を外面的に妥当させようとする。要するに問題は、《私は私である》を展開して自ら自己を対象たらしめ、かくして発展の究極段階に到達することである。(…)この究極段階は自己意識一般であり、この自己意識一般は、他の自己意識諸個体のうちに自己を再認し、それらと同一であるとともに、自己自身とも同一である。媒介者、それは「他なるもの」である。「他なるもの」は私自身とともに現れる。というのも、自己意識は、あらゆる<他>(Autre)を排除することによって、それ自身と同一だからである。(…)ここにおいて、我々は、先ほど要求した内面性による否定の絆に直面する。いかなる外的かつ即自的な無も、私の意識を他者の意識から切り離しはしない。むしろ、私が「他なるもの」を排除するのは、『私である』という事実そのものによってである。「他なるもの」は、それが自己であることによって『私を排除するところの者』であり、同時に、私が私であることによって『私が排除するところの者』である」。

ibid.p.281 (II42-3) 強調は原文。

57 ibid.p.282-3 (II46-7) 強調は原文。

58 ibid.p.285 (II51) 強調原文。

59 サルトルは、自己意識が静止不可能な自己超出運動であり、したがって他者による対象化を被ったモノとの差異を、以下のように強調する。「一つの意識にとって対象として現れることは、なお、意識であることなのだろうか。この問いに答えることは容易である。自己意識の存在は、『自分の存在において、自分の存在が問題であるような存在』である。これは、意識が純粋な内面性であることを意味する。(…)意識の存在は、『それがあらぬところのものであり、それがあるところのものであらぬ、という様態において存在する』と定義される。それゆえ、あらゆる対象性の根源的な排除、これが意識の存在なのである。すなわち、私は、私自身にとって対象でありえないところ



の者であり、自己については対象という形の存在を考慮することすらできない者である。(…) かりに、私が私を対象化しようと試みたとしても、(…) この対象の真ん中において、私はすでに、この対象を眺める主観であらねばならないだろう。しかもこれは、「私が私にとって対象であるためには、「他なるもの」の現実存在が必要である」とヘーゲルが言ったときに、彼自身が予感していたことである。けれどもヘーゲルは、この最初の確認から引き出されるべき帰結を捉えそこねた。というのも彼は、自己意識を表すのに「私は私である」を以ってし、自己意識を自己認識と同一視したからである。つまりヘーゲルは、意識そのもののうちに、あらかじめ潜在的対象とも言うべき何かを持ち込み、後で他者がこの潜在的対象を容れさせずにただ取り出せばよいようにさせてしまったのである。」 ibid.,p.287 (II 54-5) 強調原文。

サルトルによる批判の核心は、ヘーゲルが所謂「非措定的（自己）意識」の構造を誤解した点にある。確かに自己意識とは、「意識＝意識」かつ「意識≠意識」という二重性において、自己から離れ自己を意識化する。だがこれは、主観としての意識が、客体としての意識を認識しているわけではない。ここに意識内部における認識関係を見出してはならないのである。サルトルによれば、こうした二重性は、自己超出という意識の存在そのものに他ならない。

60 ibid.,p.288 (II 57) 強調原文。

61 「ハイデガーは『存在と時間』の中で、先駆者〔ヘーゲル、フッサール〕たちの考察から得る所があって、次のような二重の必要を、深く心のとどめているように思われる。①《人間存在》(réalités humaines) 相互の関係は、一つの存在関係であらねばならない。②この関係は、《人間存在》を、その本質的存在において、相互に依存させなければならない。少なくとも、ハイデガーの理論はこれら二つの要求に応えるものである」 ibid.,p.290 (II 60)。サルトルのヘーゲル批判と、その際にハイデガーに依拠した点については、Mulatris (1999: 144-5)

62 ibid.,p.291 (II 62)

63 「事実、証明すべきは、《ピエールと共にある存在》や《アニーと共にある存在》が、私の『具体的—存在』を構成する構造だということであろう。けれども、ハイデガーの立場から見れば、これは不可能である。存在論的次元で捉えられた《共に》という関係における「他なるもの」は、事実、具体的に決定されえないであろう。(…) こうした「他なるもの」は抽象的な一つの項であり、したがって非独立的であり、ピエールやアニーというこの他人になる力を、決して自らのうちに持たないのである」 [ibid.,p.293 (II 67-8) 強調原文]。

64 ibid.,p.295 (II 70) 下線強調は引用者。

65 ibid.,p.294 (II 70)

66 この断定は論理的証明ではなく、「存在論以前の一つの了解」というべきものであろう。

67 ibid.,p.295 (II 72)

68 サルトルは、脱自的構造の内に他者の参入を認めない。これは『存在と無』のいたるところで確認できよう。たとえば、根源的時間性とは、対自の脱自的な動きそのものである。ゆえにサルトルは、「自己自身の時間化において、私に現れうる唯一の意識は、私の意識である」と確言する (ibid.,p.287, II 55, 強調原文)。根源的時間は、「我々の時間」ではなく「私の時間」に他ならない。したがってまた、脱自的運動によって浮上する世界もまた、「我々の世界」ではなく「私の世界」と捉えられよう。「世界が無の即自的な相関者である限りにおいて、世界は、本性上、私の世界である。言い換えれば、世界が必然的な障碍であるにもかかわらず、私がこの障碍の彼方に、私自身を、《それであるべきである》という形においてそれであるところのものとして、再び見出す限りにおいて、世界は、本性上、私の世界である」 (ibid.,p.143-4, I 273-4, 強調原文)。私は私の脱自的運動によって時間を生み、世界を構成するが、他者は常にその外部にあるといわなければならない。

69 EN,p.294 (II 70) 強調原文。

70 結局シモンが指摘するように、原初的で解体不可能な共同性を前提とするハイデガーに対し、「断絶、非対称性、



非和解性、これが偶然性というサルトルの中心的直感に合致するのであり」、この相違が両者を引き離すこととなる〔Simont (1998:41)〕。

ただし、ここでの議論は、あくまでもサルトル側からのものである。ハイデガーもまた、サルトルに疑問を提起することができよう。サルトルの論述はそもそも存在論であるのか。即自と対自をめぐって展開する「存在と無」は、「存在者」(Seiende)の次元を論じているのであり、「存在」(Sein)を探求する存在論ではない——例えばハイデガーは、こう批判できるのである。両者の存在論を比較した労作においてフェルが指摘しているように、ハイデガーにとって、「存在」(Being)とは「存在者の向こう」(beyond beings)であり、したがって「ものなきところにあり」(where *no-thing* is)、「無」(Nothing)を認めるべきところにある〔Fell (1979:113)〕。この存在と無が、サルトルのそれといかに異なるかは明らかであろう。

71 「もし我々が、『私は、一般に他の人々をして、そこに存する (*il y a*) ようにさせる存在である』と言おうとするならば、我々は再び独我論に陥る。事実、私が《その人と共に》存在するところのこの人間存在 [=他者] は、それ自身、《世界の内に、私と共に》存在するのであり、一つの世界の自由な根拠であり（どうして、その世界が私の世界であるようになるだろうか？ 諸々の人間存在が《その中に》存在する諸々の世界の同一性を、共同存在から導き出すことは不可能であろう）、それ自身の諸可能性である。したがって、この人間存在 [=他者] は、それ自身にとつて存在する。彼は、自らの存在が、私によって《そこに存する》という形で現実存在させられているなどとは、思ってもいない。』 *ibid.*, p.294 (II 69) 強調原文。

72 他者は、存在論的次元における「私」と「私の世界」の構成原理ではない。すなわち、アプリアリかつ論理必然的な構成原理ではない。ただ存在次元で、偶発的・具体的に遭遇する者なのである。「他者が我々に対して存在するのは、世界についての認識の構成要素としてでも、私についての認識の構成要素としてでもありえないのであって、ただ、他者が我々の存在に《関わりをもつ》(intéresser) 限りにおいてである。それも、他者が我々の存在を構成するのにアプリアリに寄与する限りにおいてではなく、むしろ他者が、我々の事実性の経験的状况の中で、具体的かつ《存在的に》、我々の存在に関わりをもつ限りにおいてである。』 *ibid.*, p.297-8 (II 77) 強調原文。

他者とは存在次元で出会う者であり、他者との存在論的關係を認めない——トーマスは、この点にサルトル共同体論の特性を認め、またハイデガー批判の核心を見出している〔Tomés (2004-a:98-9)〕。

73 *ibid.*, p.296 (II 72) 強調原文。

74 サルトルは、コギトの明証性と他者のそれとを以下のようにパラフレーズし、他者の現実存在について、「存在論的証明」の必要を認めていない。「デカルトだって、自分の現実存在を証明したのではない。なぜなら、事実、私は、私が現実存在しているということを、常に知っていたからであり、私はいまだかつてコギトを働かせることを、やめたことがないからである。同様に、独我論に対する私の抵抗感——コギトを疑おうとする試みが引き起こすのと同じ、激しい抵抗感——は、次のことを証左する。「私は、他者が現実存在することを常に知っていた。」「私は、暗黙の内にあるが、他者の現実存在について、一つの全面的な了解を常に持っていた。」「この《存在論以前のな》了解は、他者の本性、および私の存在に対する他者の存在関係について、かかる了解の範囲外で立てられた如何なる理論にもまして、深くかつ確かな一つの知恵を含んでいる。』他者の現実存在が空しい憶測でもなく、単なるロマンでもないのは、他者の現実存在に関わる一種のコギトの如きものがあるからである。』 *ibid.*, p.297 (II 75) 強調原文。

75 ただし、存在論的レベルで、自他関係が外的な出会いであるということは、その出会い以前に、自己と他者がそれぞれ実体として存在していた、ということの意味するわけではない。ヘーゲルを肯定的に引用する中で論じられたように、存在論的レベルで、意識が不可避的に相互依存している関係 (= 「内的否定関係」) が明らかにされるべきなのである。対自が他者に出会うとき、現前する〈他〉を否定することによって、「私=私」という〈同〉が構成される。これが内的否定関係であった。結局、存在論的レベルで「自己性の回路」が成立するためにも、他者の存在



は事実上不可欠なのである。だが同時に、他者が《対自＝私》の構成原理となることは決してない。これについては、国家の構成をパラフレーズすると分かりやすいのではあるまいか。

或る主権国家が立ち上がらんとするとき、その構成的権力・憲法制定権力（*pouvoir constituant*）に他国が侵入することは、権利上許されないとともに論理矛盾である（無論現実の政治史では、ここでしばしば矛盾が現れるのであるが）。構成的権力とは、自己が自己を決定づけるアイデンティティの運動であらねばならない。だが同時に、或る主権国家が立ち上がる際、他国の存在は事実上不可欠の条件と言うべきであろう。〈他〉の否定においてのみ〈同〉が構成されるのであり、ここでもまた、「内的否定関係」が認められるのである。

主権的・自己同一的主体を前提に思考するとき、自他の現前——ここで相互浸透・国境侵犯は許されないと、「内的否定関係」による相互依存という構図は避けられないのではなかろうか。サルトルが、斯様に他者を捉えるとき、間違いなく彼は、人間を主権的・自己同一的主体と見なしているのである。自由とは主権的なそれであらねばならない。但し、本質主義的なナショナリズムが、構成的権力以前に実体的ネイションを指定するのに対し、サルトルの場合、他者との出会い以前に実体的自己の存在を認めているわけではない。この点は留意すべきではあるが、しかし双方の議論がともに主権的・自己同一的主体を公理とすることも間違いないように思われる。この思考の射程は長く、サルトルの政治理論を決定づけることとなろう。その消息については、さしあたって拙稿「主権の逆説について——J. P. サルトルにおける〈党〉の問題」（奈良県立商科大学『研究季報』第10巻第3号1999年）を参照。

76 存在論的な《対自＝私》と存在的な《この私》は、不即不離の関係、「二にして一、一にして二」の関係である。

《対自＝私》における「私」とは、存在論的な「自己性の回路」の「自己」であるが、これは「経験的自我」としての《この私》と明らかに位相を異にするとともに、しかし同一の「私」でなければならない。さもなければ、『自我の超越』段階に逆戻りすることとなろう。その場合、確かに対自は絶対的自発性を有するが、それは経験的《この私》とは切断された非人称のそれにすぎず、《この私》は対自のマリオネットに墮するのである。この隘路を避けるため、『存在と無』は対自の根源に人称性を導入した。すなわち、《対自＝私》を提示することで、対自と経験的《この私》の間を架橋したのである。浄化的反省とは、その恩恵に他ならない。そこではまさに、対自と《この私》の交通が為されているのである（対自による《この私》の更新＝浄化的実践の契機、および、《この私》による対自の取り戻し＝反省的実践の契機）。

77 しかし、斯様な根源的選択の更新によって、再創造されるのは《世界》と《この私》に限られよう。世界外存在としての他者、もう一つの対自である他者には、常に新たにまなごし返す権能が保たれるのである。他者は、私を即自化する牙を磨き続けている。こうして、サルトルの他者論において、《対自＝私》の全的自由と他者の現実存在の重みが、両方とも肯定されることとなるのである。

78 結局サルトルは、即自⇔対自という現前性の哲学を維持し、両者の中間領域を峻拒するのであろうか。これは、1930年代のイマージュ論より一貫したサルトルの思考枠組みを問うことであり、メルロ＝ポンティによるサルトル批判の核心もまた、この点に向けられたものである。その場合、では「非人称性」や「それ」（Ça）をどう捉えるべきか。あるいは、「対自と即自」「私と他者」の中間領域を如何に思考すべきか、すべきではないのか。思うにこの問題は、現象学的存在論全体の存立に関わっている。我々は稿を改めてこの課題に取り組むこととしたい。よって、ここではただ、問題の核心を指摘するにとどめよう。

先に註76で指摘したように、サルトルの存在論が倫理へと接続される際の鍵は、対自と《この私》とが、不即不離の関係、「二にして一、一にして二」という関係にあることである。これに対するメルロの批判は、存在論的側面と倫理的側面双方にまたがっている。まず、サルトルの存在論を受け入れた上で、その倫理的帰結（メルロのいう「ウルトラボルシェヴィズム」）を危険視することができよう。サルトルが示した対自と《この私》との関係は、結局主体の絶対的自由を弁証することに帰着するのではあるまいか。というのも、世界創造する対自の権能が他性に



侵されることはなく、そのデミウルゴスとしての力は、浄化的反省の瞬間、《この私》に受肉されているからである。しかし斯様な主体の絶対性は、暴力の全的肯定を生むにすぎない。主体の行為は神的一撃として、超一正当性において正当化されるからである。この倫理問題については、本稿の結論部分で再説されよう。

だが、そもそも存在論のレベル、価値判断ではなく事実判断のレベルにおいて、サルトルへの批判が可能ではなかろうか。対自と《この私》を不即不離の関係におくこと自体が詐術ではないのか。例えばワイダーは、サルトル存在論の成功と失敗について次のように論じている。サルトルは、自己を客体や実体と見なす「共犯的反省」や自己欺瞞が座礁せざるをえないこと——すなわち、不安＝自由から逃れようもないこと——を説明することには成功した。しかしながら、自己を実体視することのない「前反省的意識および純粋な反省 [= 浄化的反省] のレベルにおいて、自己意識を説明することには失敗したのである。というのも、(…) サルトルは、不純な反省と区別された反省的意識 [= 浄化的反省] を特徴づけられなかったのだから。(…) 同じくサルトルは、自己意識としての前反省的意識が、二にして一である、という主張を首尾一貫性して維持することにもまた、成功しなかったのである」[Wider (1997: 73)]。ワイダーは、サルトル哲学がその核心において座礁したと論じている。純粋な反省と不純な反省が弁別不可能であること、さらには、前反省的意識が「二にして一」とはいきれないこと、これは結局、対自と《この私》を繋ぐこと、その不即不離の関係が疑われることである(ただし、この点について、Zheng (2005: 101) は明確に異論を示している)。先に述べたように、この問題は現象学的存在論の存立自体を脅かすこととなる。我々は、サルトル対メルロをテーマに、稿を改めてこれを論じることとする [cf. Stewart (1998)]。

79 無論、このまなごしは、何かしら定まった形態に結び付けられてはいない。木の枝の擦れ合う音、足音に続く沈黙、カーテンのかすかな揺らめき——これらを機会に、まなごしはいつでも私の上へとそそがれよう。それは必ずしも眼ではない。外から来る者は、内世界的な事物のすべてを使役するのである。

サルトルは、対他関係の根源を、他者のまなごしによる対象化と捉えた。これについては、鍵穴から部屋の中を覗いているシーンが有名である。よく引用される一節について、長谷川宏は以下のように要約し、論評を加えている。

「わたしはアパートの一室のドアの前にかがんで、鍵穴をのぞきこんでいる。部屋のなかではわたしの興味をかきたててやまぬできごとがおこっていて、わたしはそれに一心に目をこらしている。いかがわしい行為へとわたしをかりたてたのは、ねたみごころであり、わたしは全身これ嫉妬と化して、息をひそめ、眼をこらしている。と、突然、廊下でガタッと物音がする。わたしははっとわれにかえる。見られている、という意識が体をかけぬける。心は動転し、事態は一変する。わたしはもう、鍵穴に目をこらすことはできないし、嫉妬のかたまりでいることもできない。わたしは「まなごされる」存在となったのだ。(原文改行) なんと鮮烈な他者登場のイメージである。他者の意識の典型が、サルトルのいうように羞恥心にあるとすれば、対他意識の例としてこれほどおあつらえむきなものはないし、また、他者の登場によって自分一個の世界がくずれ、世界全体が他者にむかって流れだしていく、『内的出血』とよばれる事態の例証としても、これは申し分がない」(長谷川：2001：178-9)。

80 「もし、一人の<他者>が存在するならば、それが何者であろうと、どこにしようと、私との関係が如何なるものであろうと、また、その存在の単なる出現以外に私に何ら影響を及ぼさないとしても、それでも私は一つの外部を持ち、一つの個性を持つこととなる。私の根源的な失墜とは、他なるものの現実存在である。羞恥は——自負と同様——個性としての私自身の把握である。」EN.p.309 (II 100) 強調原文。

81 *ibid.*, p.411 (II 313)

82 *ibid.*, p.317 (II 118)

83 *ibid.*, p.336 (II 159)

84 サルトルは、on/offに基づいたまなごしの相剋関係を次のように記述している。「私を対象として捉える固有の可能性は、『主観他者』の可能性である。(…) それは、『対象他者』の全面的な絶滅を背景に、一人の『主観他者』が、自己自身のみを源泉に出現する場合の絶対的な可能性である。私は、この『主観他者』を、私の『対他—対象



性』をとおして体験するであろう。それゆえ、『対象他者』は、いわばわたしがびくびくしながら取り扱う爆発物の如きものである。というのも、ひとがいつなるときそれを爆発させるかわからないし、ひとたびそれが爆発すれば、突如として、世界が私の外へ逃亡し私の存在が他有化されるのを私は体験する、という不断の可能性を、私はそのまわりに予感するからである。したがって、私のたえざる関心は、他者をその対象性のうちに抑えつけておくことであり、『対象他者』に対する私の関係は、本質的に、彼を対象のままにさせておくための種々の策略から成り立っている。けれども、それらすべてのたくらみが崩れ去り、私が改めて他者の変貌を体験するためには、他者のまなざしがあればそれで十分なのである。」 *ibid.*,344 (II 175-6)

- 85 サディストは、生贄からまなざしを向けられることによって、この矛盾を自覚せざるをえない、とサルトルはいう。「かくして、サディストの世界における<他人>のまなざしのこの爆発は、サディズムの意味と目標を崩壊させる。サディズムは、屈服させようとしていたのが、そのような自由であったことを発見すると同時に、自分のあらゆる努力が空しいものであったことをさとする。我々はまたしても、『まなざしを向ける—存在』から『まなざしを向けられる—存在』へと投げ返される。我々は、この循環から抜け出すことができない」 *ibid.*,p.457 (II 410) 強調原文。

確かにサルトルのいうように、サディズムはモノではなく、「モノかつ自由」を求めている [cf. Kirsner (1985: 218) Noudelmann (1996: 76-8)]。だが、「モノである他者」の所有を目指しつつも、「自由である他者」によって挫折するという図式は、形式論理的にすぎるのではあるまいか。『存在と無』において、自由とモノは排中律の原理にしたがい、互いを全的に否定するのみである。だが、こうしたデジタル的思考によって、エロスの問題——これもまた、対他関係の枢軸をなす——に肉薄することが可能なのであるだろうか。おそらく、バタイユによるサルトル批判の核心はここにある。我々は稿を改めて、サディズムやマゾヒズムを含めたエロスの問題を考察するであろう。

サディストは、「モノかつ自由」という不可能な存在に欲情する理想主義者ではない。彼は、今そこで、自由がモノへと落下しつつある運動に欲情しているとは考えられないだろうか。モノに惑溺するフェティシズムとは異なり、サディズムは、自由がモノに落ち込もうとする運動に恍惚を味わうのである。ゆえに、サディズムという場が成立しているとき、サディストはすでにその望みを叶えていることとなるのではあるまいか。その場合、事後的な生贄のまなざしは、サディズムの挫折を突きつけているのではない。それは、「モノへの再—落下」の条件としての「自由への上昇」を意味するのである。サルトルの主張とは異なり、生贄のまなざしが、その自由の爆発が、サディストの欲情を更に激しく駆り立てることもまたありそうではないか。もう一度、更に激しく落下させること——こうした欲望に突き動かされ、落下一上昇—落下を反復する不屈なタイプのサディストは、運動そのものにエクスタシーを感じているといえよう。落下か上昇かは、もはや第二義的なことにすぎない。かくしてサディストは、永続的な反復を繰り返すこととなるのであり、それは、成就した欲望が欲望していく *passion* のように思われるのである。

しかし、on/offに基づくサルトルのデジタル的思考は、こうしたタイプのサディズムとその *passion* を捉えることはない。自由とモノは、あくまでも排中律の原理にしたがい、互いを全的に否定しあうのみである。『存在と無』において、自由がモノへと落下しつつある運動、すなわちボーダーレス化したゾーンが主題的に語られることはない。そこではただ、「対象他者」と「主観他者」が、単にスイッチのように切り替わるだけなのである。サルトルの形式論理的思考は、溶けていく境界のリアリティを知らない。しかしバタイユによれば、エロティシズムとは、まさしく個性化の原理の融解として捉えられているのである [Bataille (1957: 2004)]。

同様にジョルジュは、サルトルの美学が官能性やエロスや歌に対する拒絶と結びついていることを指摘し [George (1976)]、ジーマはそれを「自然に対するブルジョワ文化の敵意」と見なしている。ジーマによれば、こうした敵意が、結局「サルトルの言説を、カミュのような作家——*nature humaine* (人間本性・人間的な自然) を端的な自然と一致させ、ユマニズムを自然化する——の言説と対立させる」根本要因となるのである [Zima (1982: 108-111)]



強調原文 cf. Charmé (1991)]。

86 「《主人》《封建領主》《ブルジョワ》《資本家》たちは、ただ単に、命令を下す権力者として現れるばかりではなく、さらに、何よりもまず、第三者として現れる。言い換えれば、抑圧される共同体の外に存在する者、その者にとってこの共同体が現実存在するような者、として現れる。それゆえ、被抑圧階級というリアリティが現実存在しようとしているのは、かかる第三者に対してであり、この第三者の自由においてである。第三者は、そのまなごしによって、被抑圧階級というリアリティを生み出すのである。(…) 第三者の出現とともに、私は、事物から出発して捉えられたものとして、また、世界によって打ち負かされた事物として、「我々」を体験する。それゆえ、抑圧される階級は、自己の階級的統一を、抑圧する階級がされる階級について持っている認識のうちに見出す。被抑圧者のうちにおける階級意識の出現は、「対象—我々」を羞恥において引き受けることに対応する。」EN,p472-3 (II 442-3) 強調原文。

87 「抑圧する階級の弱点は、確実かつ苛烈な強制装置を手にもかかわらず、この階級が、それ自身としては深刻な無政府状態にあるということである。(…) 《ブルジョワ》は、内部的には、自己が一つの階級に属するということを承認しない意識として記述される。(…) 『主体—我々』の本性そのものからして、『主体—我々』についての経験は、形而上学的な力を持たず、移ろうのみである。《ブルジョワ》は、一般に、諸階級が存在するということを否定する。彼は、プロレタリアなるものの存在を、煽動者の行動に帰し、遺憾な事件に帰し、何らかの弥縫策によって償われる不正に帰す。彼は、資本と労働との間に利害上の連帯性が存在することを強調する。彼は、階級の連帯性に対して、より広大な連帯性、例えば国民的連帯性を対立させ、そこでは労働者も資本家も或るく共同存在の内に統合され、両者の相剋は解消されるというのである。その場合、これまでしばしば主張されてきたことと違って、ブルジョワの策略が問題なのではなく、また状況の真相を見ようとしないうその愚かさが問題なわけでもない。抑圧する階級の成員は、(…) 自分の前に、抑圧される階級の全体を見ているにもかかわらず、それと相關的に、自分は抑圧する階級の他の成員とともに存在しているという自分の側の共同性を、実感することができない。むしろ、これが問題なのである。」EN,480 (II 458-9)

抑圧する階級は、抑圧される階級にとって、「主体—彼ら」という一つの対象的な全体として存在する。しかし抑圧者がそれを自覚し、同輩とともに「主体—我々」を築くことはない。ブルジョワには、プロレタリアのまなごしが見えないのである。ブルジョワにとって、プロレタリアの困窮は、社会システムを顛覆させるべき本質的契機ではなく、システム内部で調整可能な障害にすぎない。この社会に存在するのは人間である。ブルジョワもプロレタリアもない。自由で平等なヒトの支配に勝るシステムがありえようか——これがブルジョワ的な意識に他ならない。

したがって逆に、ブルジョワが自らの階級性を自覚するのは、革命が現実性を帯びるその状況下においてである。「抑圧される階級が、反抗或いはその勢力の急激な増大によって、抑圧する階級の成員の面前に、自己を『まなごし—ヒト』として定立するときにはじめて、しかも、そのときにのみ、抑圧者は、自己を『我々』として体験するであろう。だがこの体験は、恐怖と羞恥の中で、『対象—我々』として生じるであろう」EN,p.480 (II 459) 強調原文。

88 EN,p.473 (II 444)

89 ヴァッサローは、サルトルの語る<他> (Autre) が多次元にわたる——①対他：対象としての同胞 ②即自：意識とは異なるもの ③思考の粗野な限界：身体、性等 ④宿命としての父 ⑤生産関係の帰趨点——ことを指摘しつつも、次のように論じている。「<他>の表れ方が多岐にわたっていても、一つの特徴だけはそのまま変わらない。それは<他>が、反省的意識の外部に場所を占めているということである。そして反省的意識は、己でないところのものを取り戻し、一つの統一体を作りたいと願っているのだ」[Vassallo (2003: 203-4)]。

90 「隣人」「場所」「環境」「過去」「死」という事実性・所与に対して、自由な投企が絡まるとき、そこに「私の隣



人」「私の場所」「私の環境」「私の過去」「私の死」という「状況」が立ち現れることとなる。

91 プーレットが的確に指摘しているように、サルトルは「構成された過去」(passé constitué)を検討するものの、「構成する過去」(passé constituant)を忘却している〔Poulette (2001:237-245)〕。これにより過去は、時間の単なる即自的沈殿として意味づけられることとなる。サルトルは、過去によって侵されることをしらない。こうした過去把握をフッサールおよびベルクソンのそれと比較しつつ、モーナンは、サルトルの時間論がその絶対的自由観を導き出した様を跡付けている。過去(即自)との全き切断において、対自は全能の如き自由を得るのである〔Monin (2004:71-2)〕。

92 サルトルは「私の隣人」を論じる中で、まずは「隣人」と「場所」「環境」「過去」とを区別し、その後に両者を同一視していく。つまり議論の出発点では、「対自—対自」関係にある前者と、「即自—対自」関係にある後者の違いが確認されるのである。後者の場合、状況の帰趨中心は「私」であり、「私の自由な企て」によって意味が与えられる「内面的限界」が問題となるにすぎない(たとえば、環境の逆行率は、主体的投企の関数である)。だが前者の場合、もう一つの帰趨中心として「他者」が現実存在する。したがって、ここでは「対象的・外面的限界」が現れるのであり、私の對他存在は、私にとってirréalisable(実感しえず、実現しえないもの)となるほかはない(たとえば、私が美男子であり、カフェのギャルソンであり、ユダヤ人であるのは、私の「他者にとっての存在」である。したがって私は「美男子」を実感できず、実現不可能な「カフェのギャルソン」を演じ、「ユダヤ人」であろうとしたり、なかろうとしたりする)。

しかし、斯様に描き出された両者の違いは、議論の経過にしたがって意味を持たなくなる。自己の對他存在もまた、対自がそれを自覚し自由に引き受ける中で、私の「場所」「環境」「過去」との差異を失い、「私の状況」として一元化されるのである。かくして、外面は内面へと融合する。

「自由は、他人の自由によって限界づけられた自由であることを自ら選ぶことによって、実感されえない限界を、自分の責任において取り戻し、これを状況のうちに復帰させる。その結果、状況の外面的限界は、(…)内面の状況に合体させられる。」EN,p.588(Ⅲ222)強調原文。

「自由にとって外面的なこれらの限界は、まさにそれらが外的であり、実感されえないものとしてしか内面化されえないがゆえに、決して、自由にとって現実的な障碍でもなければ、被られた限界でもない。自由は、全面的であり、無限である。(…)自由が瞬間ごとにおつかる唯一の限界は、自由自身が己に課すところの限界であるが、それについては、「過去」「環境」「技術」などに関連して、我々がすでに述べたとおりである。」EN,p.589(Ⅲ224)強調原文。

これらの引用文から明らかに、サルトルは、限界としての「対他」と「即自」の間に本質的な差異を認めてはいない。あらゆる限界は、「状況」の逆行性に収斂し、対自によって選び出されたものとして、対自に現前するにすぎない。「即自」と同様「対他」もまた、対自の権能を侵すことはないのである。

93 自由とその(無)限界について、サルトルは次のように述べている。「自由は、全面的であり、無限である。これは、自由が何ら限界を持たないということではない。むしろ、自由は決して限界に出会うことがない、という意味である。自由が瞬間ごとにおつかる唯一の限界は、自由自身が己に課すところの限界である。」EN,p.589(Ⅲ224)強調原文。

サルトルにとって、自由の存在論的な核心は、「世界—外—無」として世界という地平自体を構成する力である。したがって、この意味での自由が、世界の中で限界に出会うことはない。無論、自由もまた限界を有する。だが、その限界とは、自由自身が選び出した「状況—内—限界」であり、この意味での限界が、存在論的な自由を侵すとはありえないのである。

94 根源的選択における対自の絶対的自由と他者との関係について、ミュンスターは以下のように論じている。「レヴィナスとは対照的に、サルトルにとって、《選択》を行うこの根源的自由に対しては、いかなる現実的な制約も存



在しない。というのも、この主体的自由、人間の自由は、一つの全体的な自由だからである。他者は、この自由を制限することも、消滅させることもできない」[Münster (2005:111) cf. Habib (1998)]。

95 EN,p.481 (II 460)

96 サルトルは、時代ごとに三つのモラルを構想したことが知られているcf. Seel (1995:315et sqq.)。我々が本稿で扱うのは、『存在と無』の末尾で予告された第一のモラルに限られる。なお、『弁証法的理性批判』の段階に適合する第二のモラルと、第一のモラルとを比較したものとして、Anderson (1993:Chap.9) 水野 (2004) 等を参照。

97 たとえば、Renaut (1993) Scanzio (2000) Joannis (1997) McBride (1991)

98 CM,p. 576

99 Ibid., p.573

100 Ibid., p.11

101 Ibid., p.173, p.430

102 Ibid., p.12 スクリヴァンは、Pontalis (1990) を援用して、サルトルの政治的立場が、常に何かしら特権的な行為主体（第一に個人、第二に共産党、第三に若者）を立ち上げる点にあるとし、次のように論じている。「ポントリスの解釈枠組みによれば、サルトルが一貫して最重要視したのは、あらゆる形式の哲学的・政治的受動性を拒絶することであり、特権的行為主体を浮上させるべく、執拗にコミットすることである。そして、この行為主体の歴史的な行動指針とは、既存の秩序を積極的に狂わせることであった」[Scriven (1999:7) 強調引用者]。

103 EH,pp.88-9:78

104 例えばミラーは、サルトルが『ユダヤ人』や『実存主義とは何か』で唱えた本来性の倫理が、実質的な政治的・社会的内実を欠いており、カントの形式主義的な倫理を想起させるとしている [Miller (1979:164)]。

105 たとえば、R. Bernstein (1971) を参照。また同様の観点から、サルトルにおける「根源的選択」を批判するものとして、Taylor (1985:chp.1) がある。

106 思うに、サルトルは『存在と無』や『実存主義とは何か』の時期においても、まなごしの相剋を人間関係の不可避的な有り様と捉えていたわけではない。確かに『存在と無』では、ベシミスティックな対他関係が強調され、「原罪とは、他人がいる世界への私の出現である」と規定されている (EN,p.461, II 417)。また、戯曲『出口なし』(44年)で発せられたセリフ、「地獄とは他者のことだ」(L'enfer, c'est les autres) は、サルトルの他者論を集約する言葉として頻繁に引用されることとなる。だが、ヌードルマンが論じているように、こうしたベシミスティックな記述は、他者との非本来的な関係を表すにすぎず、本来的なモラルの可能性を否定するものではない (NoudeImann:1993:89)。サルトル自身、このセリフが常に誤解されてきたとして、次のように語っている。「人々は、私とそのセリフによって、他者との関係が常に腐臭を放ち地獄のようだと主張している、と信じたのである。だが、私がいたいのは全く別のことだ。もしも、他人との関係が歪められ、損なわれたならば、そのときには他者は地獄であるほかはない——これが、私のいたいことなのである。(…)世の中には、他人の評価に依存しすぎるために、地獄に落ち込んでいる者が大勢いる。だがこのことは、他者との別様な〔すなわち本来的な〕関係が築きえない、ということの意味するわけでは断じてない」(Contat et Rybalka:1973:238-9)。

サルトルが、斯様な反論を述べたのは1965年のことであるが、しかし『存在と無』においてもすでに、本来的なモラルの可能性が肯定的に語られている。サルトルは、「まなごしの相互関係」や「相剋」について考察する中で、次のような脚注を挿入しているのである。「これらの考察は、解放や救済のモラルの可能性を排除するものではない。けれども、そのような可能性は、我々がここで語ることのできない根本的な回心の果てに、はじめて到達されるはずである」En,p.463 (II 423)。

アンダーソンが論じているように、『存在と無』のベシミスティックな対他関係に疑問を持つ読者には、この脚注が最良の答えとなろう [Anderson (1993:33)]。『存在と無』はあくまでも現象学的存在論の書である。ゆえに、「根



本的な回心」、つまり根源的投企が更新される価値選択の場は、倫理学で論じられるべきシーンであるとサルトルはいう。次稿で検討する『倫理学ノート』がこれにあたるが、ただしその未完はサルトルの苦闘を証言しているように思われる。

とはいえ、我々はすでに第2章において、「根源的な回心」の場で何が生起しているのかを確認した。そこでは、他者の「呼びかけ」(appel)を契機に倫理的主体が構成され、回心が為されてしまうのである。これに対し本節では、具体的な社会状況下での回心を検討する。他者の「呼びかけ」は、如何にして主体をナビゲートし、悪に抵抗する連帯的な運動へと向かわせるのか——この解明が本節の課題である。

107 RJ：(1954=1956) なお、本書からの引用については、本文中に参照頁を記すこととする。また、ショアーに関する記述が欠如している点等、サルトルの『ユダヤ人』についての全般的評価は、Galster (2005)を参照。

108 CM, p.17

109 このような、排他的かつ神秘的本質主義は、しばしば芸術の領域で主張される。サルトルは、この点についても、以下のように鋭い批判を加えている。「反ユダヤ主義の原則とは、ある特異な事物の具体的な所有が、魔術的に、その事物に意味を与えるということにある。モラスは断言した。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だろうと。『荒れ果てしオリエントに、わが憂い、いかにやつたる。』だが、なぜ凡庸な自分が、最も鋭い知性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優れているかもしれない。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20年来話しているにすぎない。自分のほうは、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。自分のほうは、たとえフランス語の誤りを犯しても、この言葉の精髓に与しているのだ」(RJ：27-8；23-4 強調原文)。

110 EN, p.612 (Ⅲ273)

111 CM, p.376

112 Ibid., p.381

113 ただし、前節で確認したように、〈他者=第三者〉が構成する「私」とはあくまでも「心理—物理的な私」「経験的な自我」にすぎない。〈対自=私〉の内在面が、他性に侵されることはありえないのである。

114 Ibid., p.381

115 Ibid., p.381 秩序を体現する君主や神が如何なる自己疎外状況に陥っているか、これについては戯曲『蠅』を考察する際に検討した〔堀田 (2007)〕。

116 CM, p.381 君主は、自然人でありながら国家の主権者として、至高性および永遠性を体現しなければならない。すなわち人間であると同時に、偶然性を超越しなければならないのである。この矛盾については、カントロヴィッチの著名な研究を参照すること〔カントロヴィッチ (2003)〕。そこでカントロヴィッチは、王の政治的身体(至高性を体現する地位・役割としての王)が、王の自然的身体(自然人としての王)を、如何に抑圧・支配していくのか、その有様を見事に描いている。国家主権は、偶然性に侵されてはならない。だが、主権を一身に具現化する君主は、自然人なのである。ならば、君主は、徹底して自由を剥奪されなければならぬこととなる。サルトルが強調するように、人間の恐るべき自由の根拠とは、純粋偶然だからである。したがって、純論理的に言えば、君主には身動き一つ許されないこととなる。真に国家主権を肉化した存在であるかぎり、偶然性としての時間性を超越すべく、彼は凍りつかなければならないからである。主権者の不能——少なくとも論理上は、こうした逆説が導かれてしまうように思われる。

117 サルトルは、『ユダヤ人』の最後を、次の一文で締めくくっている。「フランスにおいて、更には世界全体において、ユダヤ人が一人でも自分の生命の危険を感じるようなことがある限り、フランス人も、一人として安全ではな



- いのである」(RJ:185:189)。《全員が自由でなければ各人は自由ではない》《他者たちの自由を目指す自由であれ》サルトルの倫理における、このような連帯の契機については、Scanzio (2000:245-6、258-9) を参照。
- 118 逆に、自己欺瞞を脱し行為する者は、その行為によって新たに価値を到来させるのであり、常に「善」を為しているというべきなのである。悪を為すことの不可能、サルトルは至る所でこれを主張する。例えば『聖ジュネ』は、自覚的に悪を為さんとした反抗者ジュネの悪戦苦闘を描き出しているが、サルトルの厳格な論理的倫理によれば、彼は悪を為していたのではない。単に間違えていたのである。
- 119 『倫理学ノート』の別の箇所サルトルは、悪について次のように書いている。「実際のところ、暴力における＜悪＞とは、暴力が＜法・権利＞(Droit)を破壊するという点にあるのではない。そうではなく、暴力が＜法・権利＞を創り出す点にあるのだ。敗者には、それを(少なくとも一時的に)受け入れるか、或いは死を選ぶか、このいずれかしか許されない。そうした状況に、暴力は追い込むのである。そしてもし敗者が死を選ばなかったとすれば(たとえその選択の理由が、戦いを継続させることにあったとしても)、彼は屈服したということになるのである。ゆえに、暴力は勝者に由来し、承認すなわち＜法・権利＞は、敗者に由来する」(CM, p.275)。
- ここでもまた、サルトルは明らかに、悪をオブジェクトレベルにおける法の破壊に見出してはいない。法というトポスを形成するメタレベルの働きが悪なのである。法や権利が、各人をそれぞれの立場へと凝固させていくとき、そこに悪が現生する。
- 120 ユッソンは、『倫理学ノート』の課題を回心、つまりは投企の転換と見定めるが、それが直ちにポジティブな共同性の立ち上げとはならないことを強調している。回心とはまずもって、＜他者＞の解体であり、＜他者＞を具体的な他者たちに連れ戻すことだからである。「投企の転換を検討する際、問題となるのはしかし、直接的に《我々》を構成することではない。そうではなく、本来的な選択に基づいて『＜他者＞のペールを剥ぎ、それを自由として見出す』(CM:515) ところにある。これは、＜他者＞を〔メドゥーサ的な〕まなごしとして見出せという要請を乗り越えることとなろう。というのも、そこには、＜他者＞を《この他者》(cet autre)として見出せという要請が付け加えられているからである」[Husson (2004:130) 強調原文]。
- 121 ユダヤ共同体にポジティブな紐帯を認めず、「ユダヤ人とは、他者からユダヤ人とまなごされる者のことだ」と規定するサルトルは、これまで多くの、特にユダヤ系の論者から批判されてきた〔アーレント (1972:ix) Walzer (1995)〕。確かにサルトルは、ユダヤ教の伝統についてほとんど何も論じてはいない。サルトルのまなごし理論について、その形式性が批判されるのも、首肯しうることである。ウォルツァーが皮肉をこめて書いているように、サルトルの『ユダヤ人』は、フランス人たちをほとんど苦しめることなく、逆に「彼が連帯を表明した相手であるユダヤ人たちを、より困惑させてしまった」のである〔Walzer (1995:v-vi)〕。
- 122 『倫理学ノート』の中では、現実の具体的変革を回避し、世界からのストア的退却を図る奴隷が、非本来的ユダヤ人とパラレルに論じられている。「ストア派的奴隷は、非本来的ユダヤ人と類似する。後者は、普遍的・抽象的人間を唱えることで、＜ユダヤ人＞の状況から逃避するのである。歴史的・具体的なものから逃げ出し、普遍や永遠に向かう逃避は、恒久的なものである。だがそれは、いまだ＜主人＞と共犯関係を結ぶことであり、したがって他の奴隷たちは、奴隷という彼らの具体的な人間性の名においてでさえ、ストア主義を拒絶するのである」(CM, p.402)。
- 123 無論、既成の秩序内部において、無力な者のまなごしは、まずは卑屈で弱々しいものでしかあるまい。最上位者が他性を受肉し、以下、抑圧するまなごしは下位者へと移譲されていく。だが、倫理的回心が駆動する瞬間、まなごしの意味と強度は逆転することとなる。無力な者のまなごしが、最強度の呼びかけへと変貌するのである。その際、我々は誰しも、この変貌を主体的に引き起こすことはできない。それは、向こう側から舞い降り、主体を捉える「奇跡」だからである。ただし、この「奇跡」は、人間の条件と相即していよう。対自としての人間は、自ら無を孕み、無からの転回可能性によって貫かれているが、この「無からの転回」こそ、ここでいう「奇跡」に他なら



ない。ゆえにこの「奇跡」は、すべての今ここにおいて、顕現しうるのである。

- 124 Catalano (1997:114) また、まなざし理論における「相剋」ではなく、それを乗り越える「相互的好意」(bienveillance réciproque)こそが、サルトルにおける本来性の倫理であると論じるのは、Salzmann (2000:123)
- 125 cf.Lamouchi (1996) Haddour (2001) Young (2001)

#### 【参考文献】

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。なお、引用における( )内は訳文のページ数を表す。

CL: *Les chemins de la liberté*, in *Œuvres romanesques* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, 1981

佐藤朔、白井浩司訳『自由への道』、人文書院サルトル全集1-3巻

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

CDG: *Les Carnets de la Drôle de la Guerre*, Gallimard, 1983

海老坂武、石崎晴巳、西永良成訳『奇妙な戦争』、人文書院、1985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

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

T: *La Transcendance de l'Ego*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996

竹内芳郎訳『自我の超越』、人文書院サルトル全集第23巻『哲学論文集』所収、1957年

#### \* 欧文献

Anderson, T.C.(1993) *Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity*, Open Court

Bataille, G. (1957) *L'Érotisme*, Minuit

酒井健訳(2004)『エロティシズム』ちくま学芸文庫

Bergson, H. () *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Presses universitaires de France



- 合田正人、平井靖史訳 (2002) 『意識に直接与えられたものについての試論——時間と自由』 ちくま学芸文庫
- Bernstein,R.(1971) *Praxis & Action : Contemporary Philosophies of Human Action*, University of Pennsylvania Press
- Breuer,R. (2005) *Autour de Sartre : La conscience mise à nu*, Millon
- Cabestan,P.(2004) *L'être et la conscience : Recherches sur la psychologie et l'ontophénoménologie sartriennes*, Éditions OUSIA
- Caeymaex,F. (2005) *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson : Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, Georg Olms Verlag
- Catalano,J.(1997) "Sartre : On Action and Value" , in *Existentialist Ethics (Sartre and Existentialism 5)* ,W.L.McBride (ed.), Garland Publishing,Inc
- Charmé,S.Z. (1991) *Vulgarity and Authenticity : Dimensions of Otherness in the World of Jean-Paul Sartre*, The University of Massachusetts Press
- Contact,M et Rybalka,M. (1970) *Les Ecrits de Sartre*, Gallimard
- (1973) *Un théâtre de situations*, Gallimard
- Derrida,J. (1999) *Donner la mort*, Editions Galilée
- 廣瀬浩司、林好雄訳(2004) 『死を与える』 ちくま学芸文庫
- Dobson,A. (1993) *Jean-Paul Sartre and the political reason : A theory of History*, Cambridge University Press
- Fell,J.P.(1979) *Heidegger and Sartre : An Essay on Being and Place*, Columbia University Press
- Fox,N.F. (2003) *The New Sartre : Exploration in Postmodernism*, Continuum
- Galster,I. (sous la direction de) (2005) *Sartre et les juifs*, La Découverte
- Gaudeaux,J-F. (2006) *Sartre : L'Aventure de L'Engagement*, L'Harmattan
- George,F.(1976) *Sur Sartre*, Christian Bourgois Ed.
- Giles,J.(ed.)(1999) *French Existentialism : Consciousness, Ethics and Relations with Others*, Radopi
- Goldthorpe,R. (1984) *Sartre : Literature & Theory*, Cambridge University Press
- Habib,S. (1998) *La Responsabilité chez Sartre et Lévinas*, L'Harmattan
- Haddour,A. (2001) "Remembering Satre", in Jean-Paul Sartre, *Colonialism and Neocolonialism*, Routledge
- Husson,L (2004) "De l'existence à l'histoire : la question du nous", in Simon, J. et Coorebyter,V (ed.), *Études sartriennes : Retour critique sur L'être et le néan*, Éditions OUSIA
- Jameson,F. (ed.) (1985) *Yale French Studies : Sartre after Sartre*, Yale University Press
- Jeanson,F. (1955) *Sartre par lui-même*, Édition du Seuil
- (1965) *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Édition du Seuil
- Kalyvas,A. (2004) "From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism", in *Political Theory*, vol.32 No.3
- Kirsner,D. (1985) "Sartre and the Collective Neurosis of Our Time" in Jameson,F. (ed.) *Yale French Studies : Sartre after Sartre*, Yale University Press
- Lamouchi,N. (1996) *Jean-Paul Sartre et Le Tiers Monde : Rhétorique d'un discours anticolonialiste*, L'Harmattan
- Lévy,B-H. (2000) *Le siècle de Sartre*, Grasset
- 石崎晴己監訳 (2005) 『サルトルの世紀』 藤原書店
- Louette,J-F. (1996) *Satre contre Nietzsche (Les Mouches, Huis clos, Les Mots)*, Presse Universitaires de Grenoble
- McBride,W. (1991) *Sartre's Political Theory*, Indiana University Press
- Marietti,A-K. (2005) *Jean-Paul Sartre et le désir d'être : Une lecture de l'Être et le néant*, L'Harmattan



- Masson,P.(1986) "Sartre lecteur de Gide : autenticié et engagement", in Burgelin,C.(ed.) (1986) *Lectures de Sartre*, Presses Universitaires de Lyon
- Maugarlonge,F.G (2005) *Le Concept d'Existence : Deux Études sur Sartre*, Christian Bourgois éditeur
- Miller,J. (1982) *History and Human Existence : From Marx toMerleau-Ponty*, University of California Press
- Monnin,N (2004)"Temporalité et liberté absolue", in Simon,J. et Coorebyter,V (ed.), *Études sartriennes : Retour critique sur L'être et le néan*, Éditions OUSIA
- Mouillie,J.-M. (2005) "L'autodévoilement de la liberté dans l'existence" in Barbaras,R. (coordonné par) (2005) *Sartre : Désir et liberté*, Presses Universitaires de France
- Mulatriis,P.K. (1999) *Désir, Sens et Signification chez Sartre : Phénoménologie du langage comme existence sensée*, L'Harmattan
- Münster,A. et Wallet,J-W. (sous la direction de) (2006) *Sartre : le philosophe, l'intellectuel et la politique*, L'Harmattan
- Münster,A. (2005) *Sartre et La Praxis : Ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre*, L'Harmattan
- Noudelelmann,F. (1993) *Huis clos et Les mouches de Jean-Paul Sartre*, Gallimard
- (1996) *Sartre : L'incarnation imaginaire*, L'Harmattan
- Pntalis,J.-B. (1990) in M.Contat and J.Lecarme, "Les Années Sartre", radio programme broadcast on France Culture on 24 and 25 August 1990
- Poulette,C. (2001) *Sartre ou les aventures du sujet : Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'œuvre philosophique du premier Sartre*
- Renaut,A.(1993) *Sartre , le dernier philosophe*, Grasse
- Salzmann,Y.(2000) *Sartre et l'authenticité : Vers une éthique de la bienveillance réciproque*, Labor et Fides
- Scanzio,F.(2000) *Sartre et La Morale : La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*
- Schrift,A.D. (2006) *Twentieth-Century French Philosophy : Key Themes and Thinkers*, Blackwell
- Scriven,M. (1999) *Jean-Paul Sartre : Politics and Culture in Postwar France*, Macmillan
- Seel,G.(1995) *La dialectique de Sartre* (Tradui par E.Müller, Ph.Müller , et M.Reinhart), L'Age d 'Homme
- Simon,J. (1998) *Jean-Paul Sartre : Un demi - siècle de la liberté*, De Boeck
- Stewart,J. (ed.) (1998) *The Debate between Sartre and Merleau-Ponty*, Northwestern University Press
- Taylor,C.(1985) *Human Agency and Language : Philosophical Papers I*, Cambridge University Press
- Tomès,A. (2004-a) "Le problème de la communauté", in Simon,J. et Coorebyter,V (ed.), *Études sartriennes : Retour critique sur L'être et le néan*, Éditions OUSIA
- (2004-b) "Choix" in Noudelelmann,F. et Philippe,G.(ed.) *Dictionnaire Sartre*, Honoré Champion
- Vassallo,S. (2003) *Sartre et Lacan : Le verb être : entre concept et fantasme*, L'Harmattan
- Walzer,M.(1995) "Preface to J. P. Sartre, *Anti - Semite and Jew*", Schocken Books
- Wider,K. (1997) *The Bodily Nature of Consciousness : Sartre and Contemporary Philosophy of Mind*, Cornell University Press
- Wood,P.R. (1997) "A Revisionary Account of the Apotheosis and Demise of the Philosophy of the subject : Hegel, Sartre, Heidegger, Structuralism,and Poststructuralism" in Fourny ,J-F. & Minahen,C.D.(ed.)(1997) *Situating Sartre in Twentieth-Century Thought and Culture*, Macmillan
- Wormser,G.(2000)"L'être et le néan et la phénoménologie des valeurs" in Mouillie, J-M.(ed.) *Sartre et la ph'noénologie*, ENS Editions
- Yoannis,D.G. (1997) *Sartre et le probl\_me de la connaissance*, Les Press de L'Université Laval



- Young,R.J.C. (2001) "Sartre : the "African Philosopher"", in Jean-Paul Sartre, *Colonialism and Neocolonialism*, Routledge  
Zheng,Y. (2005) *Ontology and Ethics in Sartre's Early Philosophy*, Lexington Books  
Zima,P.V.(1982) *L'indifférence romanésque, Sartre, Moravia, Camus*, Le Sycomore

\* 邦文文献

- アーレント (1972-4) 『全体主義の起源』(大久保和郎、大島通義、大島かおり訳) みすず書房  
カント (1964) 『判断力批判』(篠田英雄訳) 岩波文庫  
カントロヴィッチ (2003) 『王の二つの身体』(小松公訳) ちくま学芸文庫  
キルケゴール (1973-a) 『おそれとおののき』(梶田啓三郎訳) 『世界の大思想31』所収 河出書房新社  
(1973-b) 『不安の概念』(原佑、飯島宗享訳) 『世界の大思想31』所収 河出書房新社  
クロコウ (1999) 『決断——ユンガー、シュミット、ハイデガー』(高田珠樹訳) 柏書房  
澤田直 (2002) 『<呼びかけ>の経験——サルトルのモラル論』人文書院  
白井浩司 (1969) 「サルトルの生涯と作品」『サルトル 新潮世界文学47』所収  
夏目漱石 (1985) 『それから』新潮文庫  
西田幾多郎 (1950) 『善の研究』岩波文庫  
ニーチェ (1940) 『道徳の系譜』(木場深定訳) 岩波文庫  
ハイデガー (1997) 『ニーチェ』(細谷貞雄監訳) 平凡社ライブラリー  
長谷川宏 (2001) 『同時代人サルトル』講談社学術文庫  
堀田新五郎 (2006) 『「存在と無」と決断主義のアポリア』『奈良県立大学研究季報』第17巻第1号  
(2007) 「自由と全能性についての一考察——サルトルの戯曲『蠅』を読む」『奈良県立大学研究季報』第18巻第1・2合併号  
水野浩二 (2004) 『サルトルの倫理思想——本来の人間から全体的人間へ』法政大学出版局