

[論文]

20世紀精神史における「実存」の境位

堀田 新五郎

この秩序はカオスという非根拠（深淵または開かれた口）に根拠づけられていること、このことはそれを必然的に忘れていた人々に対して、いつの日か必然的に思い出させられることであろう。（ジャック・デリダ）

1. 20世紀と「実存」

第二次世界大戦後間もなく、ジャン・ヴァールは次のように書いている。「この実存主義(existentialisme)の問題は、パリと同じようにニューヨーク——私はニューヨークから帰ってきた——の関心を惹きつけている。ある友人は、サルトルが『ヴォーグ』に論文を書き、17歳の少女向け新聞『マドモワゼル』が実存主義文学論を載せたといった。一方、マーヴィン・ファーマーはその雑誌に、ハイデガーが国際的な危機を構成すると書いている。実存主義はヨーロッパの問題になったのみではなく、世界的な問題となったのである」。¹⁾ スチュアート・ヒューズが指摘するように、「(パリ)解放後しばらくして、サルトルと彼の名に結びつけられた実存主義哲学は、突然巨大なキノコ雲が立ち昇るように知的流行となった」²⁾のである。

だが、この30年後、事態は一変した。1970年代を、B.H.レヴィは次のように回想している。「その頃は——私たちは今やその時代を抜け出しているのだろうか？——サルトルに関心を抱く、もっと悪く言うなら、サルトルの口を通して20世紀が何を言ったのかを問いかけるような本の計画を練るこ

とは、最低の悪趣味に見える時代だった。マルローだって？ もちろん結構。カミュだって？ まあ、どうしてもと言うのならね。しかしサルトルは……いや、サルトルは駄目だ……サルトルだけは駄目だ……私がいづの日かサルトルを論ずる本を書こうと考えていると言ったとしたら、70年代の私の恩師たちは仰天したことだろう。(中略)当時の文学の仮装用セットの中で、最も人気がなく、だれも買おうとしないお面は、異論の余地がなく、断トツで、サルトルのお面だった」³⁾。

では何故、サルトルと実存主義は、斯くも人々を熱狂させ、そして省みられなくなったのだろうか。この問いは、20世紀の経験と深く結びついているように思われる。本稿の課題は、実存主義の命運という観点から、20世紀精神史をラフスケッチするところにある。実存主義の射程を捉えること、それは同時に、20世紀の政治が如何なる精神的状況下におかれていたのか、これを明かすこととなるのではないか。

以下、20世紀の経験と実存 (existence) および実存主義について簡単に確認しておこう⁴⁾。

ホブズボームの言葉を借りるならば、20世紀とは「極端な時代」(Age of Extremes)である。彼は「長い19世紀：1789～1914」と「短い20世紀：1914～91」を対比させ、19世紀ブルジョワ文明の解体が顕になった第一次世界大戦を——その只中、ロシア革命が勃発する——20世紀すなわちExtremesの出発点とするのである。「西洋の没落」が喧伝されたこのとき以来、古い海図は放擲され実存の冒険が始まる。

では、20世紀を特徴づけるExtremesとは、具体的には何を指しているのか。そうした事象と実存との関係をどう捉えるべきか。思うままに列挙すれば、①世界戦争②革命③全体主義④ジェノサイド⑤難民——その背景として⑥資本の暴走⑦欲望する大衆⑧テクノロジーの爆発的進歩。そしてこれらのExtremesは、相互に密接に絡み合っている。「啓蒙の弁証法」として知られているように、20世紀は圧倒的な進歩と恐るべき野蛮が合致するという意味で極端なのである。第二次世界大戦はホロコーストと核兵器で幕を閉じた。ユダヤ人問題の最終的解決もマンハッタン計画も、無論それぞれ科学性のレ

ベルは異にしているにせよ、周到に計画された科学的プログラムだったのである。大戦は世界戦争の悪夢を白日のもとに晒した。しかしその終結が、戦争の終わりを意味したわけではない。20世紀後半は、核とICBMによる相互確証破壊（MAD）の時代である。大気圏を突破したテクノロジーが、世界の終焉、人類の自殺を、狂人の戯言ではなく、リアルな可能性の問題に変えたのである。この世紀では、狂気と現実の境界が失われる。戦争の世界化、および生活世界の全体が戦争化する事態、これが世界戦争である。

しかし斯様な全体性（totality）は、戦争にのみ認められる特性ではあるまい。全体性の追求こそ、20世紀を突き動かしてきた根源的な欲動ではないだろうか。長い19世紀には、西欧近代システムともいべきブルジョワ文明が確立した。その内実は、政治における民主主義、経済における資本主義、そして科学に支えられたテクノロジーである。だが、教養と財産を持つがゆえに、自律的な「市民」を前提とした政治システムは、「大衆」の登場によって衆愚政治へと墮落した。資本主義もまた、sympathyに基づく自由競争の前提は崩れ、独占資本が資源・労働・市場を求めて世界を蹂躪していく。こうした暴走は、テクノロジーにおいても認められよう。科学技術は人間の道具ではなく、人間を道具化するのである。よって、西欧近代システムの三位一体は克服されなければならない。20世紀を「革命の世紀」として語る場合、民主主義＝資本主義＝テクノロジーのトータルな乗り越えに、そのパトスを見出すべきように思われる。時代は「近代の超克」を欲したのである。そしてこうした革命が成就するとき、生のすべてを支配する全体主義（totalitarianism）が生み出された。そして全体主義は、ジェノサイドと難民を生み出したのである。

「今世紀の女性」（A woman of this Century）と称されたハンナ・アーレントは、ホロコーストについて次のように語っている。

最後は死の工場だった。そこで人びとは、若者も年寄りも、弱者も強者も、病人も健康な者も、皆一緒に死んだ。人間としてでも、男性や女性としてでも、子どもや大人としてでも、少年少女としてでもなく、人の善し悪しや美醜にまったく関係なく死

んだ。彼らは、生物そのものという最低の公分母にまで貶められ、この上なく暗くて深い原初の平等性の淵へと押しやられた。家畜や物質のように、肉体も魂もなく、死が刻印される外観すらもないモノのように。

私たちは、友愛も人間愛もないこの恐ろしい平等性—— 犬や猫とも分ちあえるような平等性—— のなかにこそ、まるで鏡に映し出されたような地獄の像を見る。⁵⁾

ここには、あらゆる属性を根こそぎ剥ぎ取られ、「生物そのものという最低の公分母にまで貶められ」た、人ですらない人の姿がある。こうした「根こそぎ」というあり方は、難民についても認められよう。「場所を持たない人」(displaced person)としての彼らは、そこに根を張るべき郷土からの追放を余儀なくされた。それまでの生活世界がトータルに無化されたのであり、生き延びるために自らの来歴を捨てさせられたのである。ジェノサイドの犠牲者が「人ですらない」のであれば、難民は「人でしかない」のかもしれない。アーレントは、根こそぎ剥ぎ取られた「裸の人間」「人でしかない人」についてこう書いている。「そして『人間』という言葉に相当するラテン語のhomoという言葉が、もともとは人間以外の何者でもない者、権利を奪われている人、したがって奴隷を意味していたということは興味深く、注目すべきことである」⁶⁾

ここまで駆け足でExtremesについて確認した。いまやその核心を語ることができよう。20世紀の経験とは全体性が問題となるradicalism(根源主義)にある。世界戦争、革命、全体主義、ジェノサイド、難民—— これらすべてには、「根こそぎ」つまりはトータルな無化作用が認められよう。陰影に富み、襲と差異が織り成す既存の生活世界がホワイトアウトするとき、人びとは世界喪失者として裸のままさまようこととなる。アーレントは、そうした経験を次のように書いている。「見棄てられていることは…根を絶たれた、余計者の境遇と密接に関連している。根を絶たれたということは、他者によって認められ、保護された場所を世界にもっていないということである。余計者ということは、世界にまったく属していないことを意味する。」⁷⁾

世界喪失(Weltlosigkeit)の経験、つまりは根こそぎにされた余計者の経験、

斯様な radicalism が20世紀に固有の在り方であるとすれば、実存主義が時代を代表する思想となったのも故なきことではあるまい。実存とは、既存の人間関係や社会関係を脱落させた単独者だからである。その概念的説明や系譜学は次節以下に譲り、ここでは実存をめぐる思索がすべて、有意味な世界への違和、不条理、偶然性、単独性、不安、疎外、余計者、といったキーワードに貫かれていることを確認しておく。人々に安定した地位や役割を提供し、他者との有意味な繋がりを保たせていた世界が溶解していく事態、したがって上記キーワードが浮上していく事態、これが実存の思索者たちに共通の生感情 (Lebensgefühl) である。ゆえに、世界戦争が世界喪失を帰結させた第二次大戦後、実存主義はまさしく時代が要請する思想として爆発的に流行したのであろう。

だが、世界喪失という体験は、20世紀の Extremes の結果にすぎないのだろうか。それは同時に、原因でもあったのではないか。例えば、デラシネ (déraciné) = 根を絶たれた者 = 故郷喪失者という語は、モーリス・バレスの1897年の小説 (*Les Déracinés*) に端を発する当時の流行語である。実存主義的生感情は、19世紀に醸成されている。多くの論者が指摘するように、それは、近代合理主義の行き詰まりにより生じた、自己疎外状況の端的な表現だといえよう⁸⁾。ならば実存主義は、世界戦争後の思想であると同時に、戦前の思想とも言うるのではないか。

本稿では、20世紀精神史における実存の境位として、次のような見取り図を描いている。実存主義は政治的には決断主義と化し、世界戦争の前後において革命を弁証する。その射程は、ニーチェの言う「大いなる政治」の引力圏に等しい。

以下、節を改めて見取り図を具体的に論じていくこととしよう。

2. 「神の死」と「神なしのシステム」

19世紀末、ヨーロッパの精神状況を診察したニーチェは、時代に神の死を宣告する。神は死に、その遺言はなかった。無論、ニーチェが殺したわけ

でもダーウィンが殺したわけでもない。西欧近代システムの総体が神を葬ったのである。ここでいう神とは、第一義的にはキリスト教の神であるが、ニーチェはより広義にその死を捉えている。すなわち、最高の価値の価値喪失、絶対の消滅、普遍の失墜、これが神の死という出来事である。

この小稿では、神が壊死してゆく過程を、近代精神史を辿りつつ詳らかにすることはできない。神の死の帰結として、実存主義が如何なる精神史的意義を有するか、本稿の目的は、ただこれを論じるところにある。しかしそのためにも、次の点だけは確認しておかなければなるまい。それは、近代システムが人格神を普遍化原理に転化したこと、これによって神が死に、逆説的に普遍化原理それ自体が瓦解したという点である。先に我々は、近代システムの核心に、民主主義＝資本主義＝テクノロジーの三位一体を認めた。この三者において、真理は、同一の構制に基づいて導き出される。その仕組みを検討することで、普遍化原理の瓦解という事態を振り返ることとしよう。

前近代において、真理は聖典や勅令のうちに書き込まれていた。全員を拘束する正しさは、人びとを超えたその上にすでに存在し、人々に直接降下したのである。これに対し近代システムでは、真理は人びとの間に存在し、媒介によって導出される。これを三位一体それぞれについて確認しよう。テクノロジーを支える近代科学において、真理が無媒介に与えられることはない。明確な始まり、アприオリな真理が前提にされるのではなく、スタートはただ仮説たちの自由競争にすぎない。これらが、実験・観察による実践的検証によって篩いにかけてられ、勝ち残った仮説が暫定的に——つまり反証可能性に開かれつつ——真理として君臨するのである。誤謬たちを媒介に、真理は試行錯誤によって明かされていく。同じく、民主主義においても資本主義においても、真理がアприオリな出発点として存在することはない。スタートは意見の自由競争、価格の自由競争にすぎず、勝ち上がった意見や価格が、暫定的真理として、全員を拘束する法やスタンダードとなるのである。真理は、自由競争を媒介に、人々の間に暫定的に湧出する。

では、かつて真理を保証した絶対者(神)は無用として排されたのだろうか。否、さしあたっては否である。神は、自由競争が合理的に遂行される支柱・

原理の役割を担わされることとなる。勝ち残った仮説・意見・価値が、実質的な正しさであるためには、その競争に不正があってはならない。また、狂気や情念ではなく、客観的理性に導かれなければならないのである。斯様な保証が神の別名となる。近代システムの提唱者たちはすべて、自らの体系の支柱として神の名を称揚した。しかしそれはもはや、かつての人格神ではない。客観的理性や普遍化原理——神の名において語られるものの正体はフォルムに過ぎないのである。

ここでは無論、近代科学者たちの神、つまりは理神論の神が念頭におかれている。理神論では、人格的意志の発動者としての神が否定され、神の御業は創造の一撃に限定されることとなる。その後世界は、合理法則によって自動運行するのであり、奇跡・啓示・預言・秘儀等——合理法則を停止して示された、神の意志の発動——は、科学的実証性に耐え得ないものとして排されることとなる。神の御業を崇めるガリレイもニュートンも、実のところ世界の幾何学的合理性に跪拝しているにすぎない。世界の外部で、世界の運行をただ見ているだけの神、この神の存在は畢竟無に等しいとはいえないか。科学者たちの理神論は、無神論に近似するのである⁹⁾。

事態は、所謂自然科学に限定されるわけではない。ここでは象徴的事例にとどめるが、社会科学でもまた、神を巡る同一の構制が認められるのではなかろうか。例えば、近代の政治学・経済学の徒は次のように語っていた。「君のその意見には断固反対だが、君がその意見を言う自由は死守しよう」。「市場は、仁愛ではなく自愛の集積であり、かつ公益を生む」。聖典や勅令という絶対から出発しない以上、まずは私的意見や私的利益の自由競争が行われるにすぎない。だがそれらは、媒介システム（議会・市場）によって公共善へと転化する。《自由競争→媒介システム→真理》この流れに対する確信が、上記発言を支えているのだと言えよう。しかしその為には、媒介システムに参画する諸アクターの内面に神or理性or公平な観察者（impartial spectator）の存在が必要不可欠となるのではあるまいか。アプリアリな真理から始めない以上、アポストリアリな湧出過程の合理性が必須となる。これを欠くとき、媒介システムの均衡は失われざるをえない。議会は数の暴力

装置と化し、市場は拡大不均衡を加速させることとなる。ゆえにロックは、その寛容論から無神論を除外した。《全員の意見表明→自由競争→合理的法》というシステムが機能するためには、各員の内面に「神＝普遍化原理」が埋め込まれていなければならないからである。同様にスミスは、自由競争が合理的価格をもたらすメカニズムを「神の見えざる手」と表現した。いずれ媒介システムの合理性を担保するために、「神」の存在が要請されているのである。

ただし、この神は、人格神の要素を捨象されている。理性ないし公平な観察者という超越的第三項、すなわち各員の行動を規制する原理が要請されているのであり、それ以上でも以下でもない。したがって、事情は自然科学と理神論の関係に等しい。ここでもまた、神は人間を畏怖させる意志ではなくなっている。社会システムの順行を支える合理性、これに神の名が冠せられたにすぎないのである。近代は、実質的に「神なしのシステム」を確立したのだと言えよう。

さて、ここまで伝統的なキリスト教の神が、近代システムの中で、合理性や普遍化原理に還元される様を瞥見した。次に、こうした還元こそが、かえって合理性や普遍化原理への信頼を掘り崩す次第を確認しよう。我々は今、批判的合議や自由競争が真理をもたらすという在り方を、近代システムの特性として論じてきた。だが、聖典や勅令に信をおく非近代社会、つまりは真理が人々に直下する社会においても、現実には、間接性や媒介の契機が完全に消え去るわけではない。何が神や王の真の意図であるのか、その解釈を巡る競争が行われるからである。したがって、批判的合議から真理へという枠組み自体は、近代システムに限定されたものではない。人間社会の現実から、媒介を減却することは不可能であろう。

しかし、こうした非近代社会では、批判的合議を勝ち抜いた解釈は、事後的には正統として絶対化されるのではなかろうか。これこそが神の意志であるとして（例えばキリスト教史における公会議の在り方を見よ）。これに対し、近代システムの場合、先に確認したように自由競争の勝者たる真理は、事後的にもなお暫定的なものにすぎなかった。それは、永遠の反証可能性へ

と開かれているからである。無論非近代社会においても、現実には、正統な権威に対する新たな解釈の挑戦はいつでもありえよう。だが、論理的には、真理の絶対性・無時間性が揺らぐことなどありうるはずもない。対して近代システムの場合、真理は論理内在的に、暫定性・可変性から逃れることができないのである。「始めに真理ありき」と「始めなし自由競争ありき」との落差は大きい。

そして問題は、近代システムが歴史主義から懐疑主義への道を必然化させる点である。真理が暫定的・可変的なものであれば、それは歴史相対である他はない。19世紀精神史において、真理は不変の「存在」(Being)から時間的「生成」(Becoming)へと変貌していく。歴史主義的思考は、その時代その時代における固有の価値体系を掬い出し、それぞれ固有の意義を認めようとするものである。だが、斯様な歴史相対主義からは懐疑主義が導かれはしないであろうか。その時代に固有の価値や意義とは、もはや truth ではなく convention (慣習・協約) にすぎないとも言うからである。媒介システムによって暫定的にアウトプットされた convention は、たとえ公平であろうと所詮は第三者の真理、他者たちの真理にすぎない。では何故、他者たちの真理に、この私 (= 実存) がつき従わなくてはならないのか。こうした懐疑をラディカルに押し進めた者こそ、実存主義の先駆者たちであった。キルケゴールやニーチェにとって、媒介システムが提供する真理など見戯に等しい。それは、ブルジョワ社会における他者たちの約束事であり、自己を他者として生きる者——すなわち、社会に承認された地位・役割へと自己同一化する者——にとってのみ必要な、真理の影だからである。

ゆえにキルケゴールは、「真理は主体性にあり」と唱え、あらゆる本質的な知は実存に関係すると主張した¹⁰⁾。キルケゴールにおいて、個別者と普遍との地位は逆転している。「個別者が普遍的なものよりも高くにあるという逆説」¹¹⁾が実存の真理であり、したがって「この立場は媒介されない」ということが強調されるのである。「なぜなら、すべての媒介はまさに普遍的なものによっておこなわれるからである」¹²⁾。

ニーチェもまた皮肉を込めて語っている。「真理とは、それなくしては特

定種の生物が生きることができないかもしれないような種類の誤謬である」¹³⁾。この二人によれば、真理とは、人々から独立して客観的に存在する正しさなどではない。真理は人々が発見するものではなく、主体的に選び出すもの、あるいは芸術のごとく創造するものなのである。しかし、これは同時に、実存に未曾有の試練を課すこととなるのではないか。これまでの真理や善が、すべて他者たちの約束事として蒸発してゆくからである。神が人を創ったのではない。秩序維持の装置として、人々が神を創作し、その事実を忘却しているのである。この倒錯を自覚する者は、非根拠という深淵を覗き込むこととなる。存在と当為の根拠としての神が、したがってあらゆる真や善が、非根拠の砂上に建つ楼閣だったからである。したがって改めて、この私が神を選び出し、創り出さなければならない。キルケゴールは単独者としてイエスへと跳躍する。ニーチェは自ら陶酔神となり舞踏する。十字架に架けられた者とディオニュソス、跳躍と舞踏、方向性は違えども、この二人はともに「神なしのシステム」と「神の死」を突き詰め、「これに耐えられるのか？」と問うているのである。

エピグラフに掲げたデリダの言葉は、実存主義の先駆者が19世紀に発したものと捉えることもできよう。「この秩序はカオスという非根拠（深淵または開かれた口）に根拠づけられていること、このことはそれを必然的に忘れていた人々に対して、いつの日か必然的に思い出させられることである」¹⁴⁾。

サルトルもまた、ドストエフスキーを引いて同じことを訴えている。神を合理性や普遍化原理へと転化する人々に対して、「神なしのシステム」が何を意味するのか、これを突き付けるところに、実存主義の先駆者ドストエフスキーの衝撃がある。

実存主義は、できるかぎり犠牲を少なくして神を抹殺しようとするような、ある型の世俗的徳徳には大反対の立場にある。1880年頃、フランスの教育者たちが世俗的徳徳をつくりあげようと試みたとき、彼らはおよそ次のようにいった。「神は無用有害な仮説である。とはいつても、徳徳が、社会が、文明世界が存在するためには、あるい

くつかの価値が真剣に取り扱われ、アプリアリに存在するものとして考えられることが必要である。(…) したがってわれわれは、一方において神が存在しないにもかかわらず、これらの価値が明瞭な神意の中に刻まれて、依然として存在することを示しよう。いいかえれば、たとえ神が存在しなくともなんの変りもないだろう。われわれは、やはり正直、進歩、ヒューマニズムなどという〔普遍的〕基準を再発見するだろう。そしてわれわれは神を無効な仮説としてしまおうだろう。そしてこの仮説は静かに、自然に死んでいくだろう」と。これに反して実存主義は、神が存在しないことは厄介千万だと考える。というのは、神がなくなると同時に、明瞭な神意のなかにさまざまな価値を発見する一切の可能性が消滅するからである。もはやアプリアリに善はありえない。善を思惟するための無限完全な意識が存在しないからである。善は存在するとか、正直なるべしとか、うそをいうべからずなどということは、どこにも書かれてはいない。われわれは、ただ人間のみが存在する、そのような次元のうえにいるからである。ドストエフスキーは、「もし神が存在しないとしたら、すべてが許されるだろう」と書いたが、それこそ実存主義の出発点である。いかにも、もし神が存在しないならすべてが許される。(EH: 37-9: 49-50)

神が存在しないこと、これまでの絶対的 truth が相対的 convention に失墜したこと、非根拠の深淵が顔を覗かせること、したがって根拠の欠如したこの私の選択以外には如何なる根拠もないこと、すべてが許されること、これが19世紀から20世紀が受け継いだ遺産である。ブルジョワ社会の約束事、そのカラクリが明らかになったとき、先に示したように、実存の思索者たちは皆、有意味な世界の融解、不条理や純粹偶然の露呈という事態に直面した。人間はそれぞれ無意味に、したがって余計者として、現実存在へと遺棄(délaissement) されているのである。すべてが許されるということは、「厄介千万なこと」に相違ない。それは、人間のあらゆる行為を裁く根拠の欠如を意味しているからである。確かに人間は、「自由であるように呪われている」(EN: 494: III 29) といえよう。

さて、既存の意味秩序の融解、底無しの自由、これが20世紀冒頭の実存体験であるとすれば、この世紀における「政治」は、極端な課題を背負うこ

ととなるのではないか。そしてこのことが、20世紀に Extremes を生じさせる根本原因となったのではあるまいか。さしあたりここでは、政治をできるだけ広義に捉えることとしよう。政治とは、他者たちとの間でそれでもなお、合意や秩序を形成する営みである。ここで他者たちとは、自らの価値を否定する可能性を持つ、別の、複数の価値の源泉を意味する。よって政治が、合意や秩序形成を目指す営みである限り、他者たちとの距離の拡大、他者性の先鋭化が進めば、政治はそれだけ困難をともなうこととなる。神の死とは、その極限状態に他ならない。非根拠の深淵が顔を覗かせるとき、それゆえ、各々の実存が単独者として「すべて許される！」と叫ぶとき、では如何にして合意や秩序を形成すればよいのか。神ないし普遍化原理の失墜は、20世紀において、政治という営み自体を Extreme なものとするのである。

ニーチェは19世紀末、自らの言葉が、今後二百年の人類の運命だといった。その中心軸の一つに「大いなる政治」という予言がある。すなわち、神の死後における政治の変貌を告げたのである。

わたしは、これまで存在しなかったような福音の使者である。これまで誰も思いもよらなかったような高い使命を熟知している。わたしが出現して、やっとまた希望が生まれるのだ。だがそれらすべてのことにもかかわらず、わたしはまた不可避の宿命を担った人間である。なぜというに、真理が数千年にわたる虚偽と戦闘をはじめると、われわれはさまざまの激動に出会わざるをえないから。(…) そうなると政治などというものは、まったく亡霊どもの戦争になってしまう。古い社会の権力組織はすべて空中に飛散する——それらはすべて虚偽の上に立っているのだから。地上にためしなかったような戦争が起こるだろう。わたしが現れてはじめて地上に大いなる政治が起こるのだ。¹⁵⁾

ニーチェの主張は明らかである。上記引用文中の「真理」と「虚偽」の対立は常識を転倒させるものであろう。ニーチェの言う「虚偽」とは、これまでアプリアリにあるいはアポステリアリに真理として共同世界に流通していた命題であり、これに対し「真理」とは、「これまでの真理＝虚偽」というメ

タ命題である。つまり、人間が「それなしには生きていけないといった種類の誤謬」に真理の名が被せられ流通していたにすぎないこと、まずこれを認識せよとニーチェは迫っている。では、その認識は何をもたらすのか。秩序を支える真理や善の根底が非根拠にすぎないならば、非根拠を悦ばしく肯定すればよい。数千年来真理とされた聖書の言葉も、人間および世界の存在理由を説明する必要から、人間の欲動(=「力への意志」)が構築したのである。ならば何故いま、新しい神を創ろうとはしないのか？ ニーチェは、西欧精神史に対し次のような侮蔑の言葉を発する。「それ以来彼らはもはやなんらの神をも創造しなくなってしまった！ ほとんど二千年を経過して、しかも新しい神のただ一つすら創造されなかったとは！」¹⁶⁾

この世界がカオスに沈むとしても、そこで失われるのは真と善の信用のみではあるまいか。非根拠、すなわち真偽や善悪の彼岸とは、すべてが戯れへと変貌する場である。ヤハウエも万有引力も人権宣言も、「力への意志」による遊戯以外ではない。ただし、ニーチェはここで旋回する。真や善が機能しない場において、かえって創造行為が遊戯として解放されるからである。存在の実相は、永劫回帰する戯れにすぎない。だが、今行っているこの遊びが楽しければ、そこになんの不足、欠如がありえよう。遊びには遊ぶこと以外の目的はない。ただ楽しいから遊ぶのである。他の目的のための遊びとは、合理的な手段であり、すでに真面目に変わっている。真や善の住人、真面目な住人はもはや存在しえない。そしてこれこそ、悦ばしき知らせではあるまいか。ニーチェは人類に誘いをかけている。神を創造したまえ。人間と世界を芸術作品として造り変えたまえ。果たして、これ以上に楽しい遊びが考えられるだろうか。「世界の存在は美的現象としてのみ是認されうる」¹⁷⁾——これがニーチェの福音に他ならない。

では、こうした悦ばしき知らせは、何を結果させるのか。「地上にためしなかった戦争」「大いなる政治」とは何か。ストロングが指摘するのは、これまでの政治との差異である¹⁸⁾。真理と虚偽の転倒、そのカラクリが明らかになったとき、既存の政治は失墜する(「古い社会の権力組織はすべて空中に飛散する——それらはすべて虚偽の上に立っているのだから」)。しか

しこれを逆に言えば、古い政治においては、秩序を支える真理や善が他者たちに共有されていたことを意味する。共同世界が確立していた時代、政治はそれを前提に、オブジェクトレベルで争われていた。だが、神の死とともに新たな政治が始まる。ここではもはや、政治は、世界一内一闘争ではない。世界それ自体の創造が、政治的闘争の賭金となる。闘いはメタ次元に移行したのであり、「地上にためしのなかった戦争」が必然化するであろう。世界創造をめぐる神々の闘争へと、政治が極端化したからである。ニーチェは、世界戦争を予言していた。

以上本節では、「神なしのシステム」が如何にして「神の死」をもたらしたのかを確認し、次いで、こうした危機への対応が実存を浮上させ、終には神的創造へと誘っていく様を追跡した。「神の死」は既存の意味秩序を融解させ、非根柢の深淵を露呈させるものである。実存者は、ここですでに世界喪失を体験している。或いは、世界喪失と実存の目覚めは、一つと同じ体験だというべきかもしれない。その帰結が世界の再創造であり、大いなる政治であるとすれば、世界喪失と実存主義は、世界戦争の結果と同時に原因でもあるといえよう。世界が揺らぎ自明性が喪われてゆく限り、実存主義は魅力を放ち続けるのである。

次節では、大いなる政治の具体相を検討する。先に提示した見取り図では、実存主義が政治的には決断主義と化し、世界戦争の前後において革命を弁証するとした。これを、第二次大戦前におけるハイデガーと保守革命の関係、および、大戦後のサルトルと共産革命の関係から論じていきたい。焦点となるのは、両者の構造的同一性である。前者がナチズムと、後者がマルクス主義と近似する限り、その政治的志向が対蹠的であることは論を俟たない。にもかかわらず、ブルジョワ社会をトータルに無化する決断主義の革命理論としては、両者は同一の位相構造を有するのではないか。次節では、これを明らかにしたい。

3. 決断主義あるいは政治的実存主義

実存主義は、政治的には決断主義の革命理論として現れる。その具体相を論じる前に、まずは実存の意味と系譜について確認し、実存主義に共通する当為命題を抽出しよう。この当為命題が社会化されるとき、左右の決断主義の革命理論が出来するのである。

さて、日本語の実存とは *existence* (英、仏語)、*Existenz* (独語) の訳語であり、「現実存在」ないし「事実存在」の短縮形である。この語は周知のように、スコラ哲学における *existentia* に由来し、*essentia* (本質) との対比で論じられていた。すなわち、本質存在 (*esse essentiae*) が神から現実性 (*actus*) を受け取るとき、現実存在 (*esse existentiae*) が現勢化すると捉えられていた。感覚に現れる限り現実存在は、本質に還元されえない偶然性・非合理性を帯びることとなる。それゆえ哲学は、ヘーゲルに至るまで、現実存在の優位を説くことはなかった。合理的、必然的、普遍的本質の探究こそが、哲学の任務とされていたからである。これに異を唱えたのが、まずは後期シェリングであり、ついでその影響下に、キルケゴールが実存をめぐる思索に決定的な転換をもたらした。20世紀の実存主義はここに淵源するといつてよい。

では、キルケゴールの転換とは何か。人間存在を実存として捉え返した点である。キルケゴールにとって、人間は本質規定されうる存在ではなく、個別具体的かつ主体的な事実存在に他ならない¹⁹⁾。問われるべきは、「そのつどこの私の存在」なのである。無論、キルケゴール以前にも、この意味での実存を思索した思想家はいた。よく指摘されるように、アウグスティヌスやパスカルにおいては、確かに「そのつどこの私の存在」が問題となっている。だが、哲学においてヘーゲルの汎論理主義に対抗し、他方で、客観的救済を垂示する教会を罵倒したキルケゴールの単独者にこそ、実存主義の始まりを認めるべきように思われる。彼の思想には既に、その後の実存主義に共通する当為命題、すなわち非本来性から本来性への回心が認められるからである。

この実存的回心を定式化すれば次のようになろう。まずは既存の意味秩序に安住する日常の生がある。「父としての私」「教員としての私」等々、自己

の役割や地位は、他者たちによって規定されたものである。だが、さしあたって大抵の人は、これを自己の本質として受け止め、交換不可能なこの私であることを直視してはいない。他者たちの中で、他者としての自己を生きるのである。何故か。無論、恐ろしいからである。この私が交換不可能であること、これを逆にいえば、この私は、何らの役割や意味にも回収不可能な過剰なもの、不条理なものとして実存させられていることを表す。これを直視するとき、存在の非根拠が口を開けることとなろう。そのとき、それでもなお行為するためには、全き自己責任において、根拠なく、正当化不可能なまま、価値を選び出さなければならない。この目も眩むような自由と責任から逃避すること、そのあり方が非本来性に他ならない。よって、非本来性は人びとにとってまずは必然的な存在様態なのだといえよう。

だがデリダがいうように、この秩序が非根拠であることを必然的に忘れている人々もまた、いつの日かこれを必然的に思い出すこととなる。というのも、人びとには「不安」(Angst)が付き纏っているからである。キルケゴールは、不安を「可能性としての自由の現実」²⁰⁾と捉えた。存在が非根拠つまり純粹偶然であること、よって何もかもが生じうること、目も眩む自由＝可能性、このリアリティが不安である。恐怖が、何らか特定の対象に関わっているのに対し、人は、己の実存全般に不安を抱くのである。

存在の非根拠が不安によって明かされると、これが回心への呼び水となる。非根拠という限界状況の中で、まずは既存の価値体系が滅却される。これがキルケゴールの所謂「倫理の目的論的停止」に他ならない。これにより実存は、不条理のまま、己の決断において本来性へと跳躍するのである。以上、実存主義に共通する当為命題を定式化すればこうなる。《日常性への頹落→不安→非根拠の露呈→倫理の停止→不条理な決断→本来性》

なるほど、実存の歩みを一般化することは空しい。このように定式化するやいなや、実存の当為命題は倫理学マニュアルへと変貌する。だが、上記定式の空しさは、実存を一般化することの問題性というよりも、むしろ当為命題の核心が書かれていない点にあるのではないか。何が決断を可能にするのか。非根拠の決断は如何にして可能なのか。すべてが可能であり、したがっ

て等価であるならば、何故選択が可能なのか——実存主義を考察する場合、思考すべきはこのアポリアについてである。そして各々の実存主義者は、この問いを潜ることによって、己の道を見出してゆく。ゆえに、この点について定式化することはできない。具体例が不可欠なのであり、我々は以下、ハイデガーとサルトルを俎上にこの問題を検討しよう。

ただし、斯様な欠陥を抱えつつも、上記定式にもまた、一つの意義が認められうる。それは倫理の目的論的停止を明示した点である。非根拠の現れにより、既存の価値体系は無化され、失効することとなる。既存の倫理が一度完全に停止されなければ、実存の主体的決断は、何かしらの倫理的根拠に基づいたものとなろう。したがってそこからは、真の意味での主体性が失われてしまうからである。実存者の決断は、常に不条理な決断である他はない。デリダはこれを強調している。「『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」²¹⁾。

ならば、こうした当為命題が社会化されるとき、如何なる政治が喚起されるのであろうか。答えは明白である。既存の価値体系の失効、条理を超越したパワーによる決断、ここからは革命と独裁を予見せざるをえない。「何が決断を可能にするのか」——この問への答え方によって、それぞれの実存主義者は、目指すべき政治秩序の方向性を異にしよう。だがいずれ、革命と独裁を呼び寄せはしないか。実存主義は論理構造上、既存の価値体系を停止する革命と、不条理に決断する独裁権力と親和するのである。以下、これを具体的に検証しよう。

(1) ハイデガーの場合

まず確認すべきは、ここでハイデガーを語る条件である。ハイデガーは決して実存主義者ではない。彼は折に触れ、己の思索が実存の哲学ではないことを強調していた。現存在 (Dasein) の実存ではなく、存在者 (Seiendes) の存在 (Sein) を問うこと、これが彼のライトモチーフである。本稿の末尾で、サルトルの実存主義に対するハイデガーの批判に触れておこう。両者の実存

概念の違いが明らかとなる。

では、これを踏まえた上で、本節ではハイデガーの何を吟味しようというのか。『存在と時間』（1927年）である。ただし、これをハイデガーの意図に従って解釈するのではなく、『存在と時間』が実存の政治思想としてどう読まれうるか、これを問題とする。ゆえに「存在の意味への問い」ではなく、現存在の「覚悟性」（Entschlossenheit）に焦点が当てられる。この書物の公刊は一つの事件であり、稲妻の如く思想界を震撼させたという。だが、周知のように『存在と時間』は第一部のみが刊行されたにすぎなかった。そしてこの部分が現存在の実存論的分析にあてられていたため、『存在と時間』は実存哲学の書として歓迎されたのである。確かに序論では、「存在の意味への問い」が提示されている。しかしその後続く本編の前半部は、日常へ頹落した「ひと」（Das Man）の非本来的存在様態が、そして後半部は、覚悟性において生きる本来的実存の姿が描かれている。なるほど、実存主義に共通する当為命題が掲げられたとも読めるのである。この小稿では、『存在と時間』を実存哲学として誤読した場合、如何なる政治的帰結がもたらされるのか、ただこの点に考察を限定したい。つまりは、ハイデガーとナチズムの問題系の中で、幾度も繰り返された短絡的解釈を反復させるのみである。しかしこれを再確認することで、20世紀における実存の境位が浮上してゆくのではないか。危機の時代、世界喪失の時代であった戦間期、『存在と時間』は人びとを実存的覚醒へと誘い、或る政治的方向を鼓舞していったように思われるからである。

さて、先に定式化した実存主義の当為命題《日常性への頹落→不安→非根拠の露呈→倫理の停止→不条理な決断→本来性》は、『存在と時間』にも妥当しうる。これは例えば、「日常的存在と現存在の頹落」「先駆的覚悟性しての現存在の実存的＝本来的な全体存在可能」等々、目次の項目からも明らかであろう。では、ハイデガー流の実存哲学がありえたとして、そのとき実存者は如何にして不条理な決断をなしうるのであろうか。覚悟性について、ハイデガーは何を語っているのか（以下、引用文の傍点はすべてハイデガーによる）。

「世間から自己を連れ戻すこと、世間＝自己を本来的な自己存在へと実存的に変様することは、怠っていた選択の取りかえしをつけるという形で遂行されなくてはならないのである。このように選択の取りかえしをつけることはこの選択を、みずから選択することであり、おのれの自己にもとづいて、ある存在可能へ決断することである」(SZ下:97)。

「覚悟性は、了解的におのれを投企する決断としてのみ《実存する》のである。しかしながら、現存在はその覚悟性においてどこへむかっておのれを開示するのであろうか。現存在は何をしようと決断するというのか。その答えを与えうるものは、ただ決断自身のみである(…)覚悟性には、あらゆる事実的＝被投的な存在可能を特徴づけている無規定性が必然的にそなわっている。覚悟性のもつくるいのない自信は、ただ決断することのみにかかわるのである」(SZ下:159)。

この部分に限定するならば、ハイデガーの記述は確かに実存主義と規定しうる。最初の引用には決断の主体性が、次の引用には決断の同語反復性、不条理性が描かれている。主体的決断は、全き自律において為すがゆえに、己以外の根拠を持たず、不条理な同語反復に陥らざるをえない。ここで停止する限り、先に示したアポリアからの脱出は不可能となろう。非根拠の決断は如何にして可能なのか。すべてが可能であり、したがって等価であるならば、何故選択が可能なのか。これに対しハイデガーは、次のような脱出路を用意している。「けれども、覚悟性の実存的な——そのつど決断のなかではじめて自己を決定するよりほかはない——無規定性も、実存論的にみれば、それとしてやはり明確な規定性をそなえている」(SZ下:159)。

ハイデガーは、実存的(existenziell)と実存論的(existential)を峻別した。つまりオブジェクトレベルにある存在的(ontisch)次元では、決断の方向は無規定であるものの、メタレベルにある存在論的次元(ontologisch)では明確に規定されるという。この構造は、この後見るようにサルトルの場合にも当てはまる。では、メタレベルでの規定とは何か。何が決断を可能にするのか。ハイデガーの場合、それは「良心の呼び声」(Ruf des Gewissens)であり、そこから与えられる逃れようのない「負い目」(Schuldig)である。

「良心は現存在の自己を、世間のなかへの紛れから呼び起こす」(SZ下:109)。「この呼び声には、いかなる発声も欠けている。それはどうしても言葉では言い表せない。にもかかわらず、それは決して不明瞭な漠然としたものではない」(SZ下:108)。「呼び声は、黙止という無気味な状態で話す。そしてそれというのも、呼び声は呼びかけられた者を(…)実存的な存在可能の沈黙のなかへ呼びかえすものだからである」(SZ下:115)。「呼びかけは決してわれわれ自身が計画したり準備したり随意に遂行したりしたものではない。思いがけなく、それどころか、心ならずも《呼び声がする》のである。(…)良心の呼び声は、私の内から、しかも私を越えて聞こえてくる」(SZ下:111)。「良心の呼びかけのなかでは、世間的=自己が、ひとごとでないおのれの負い目ある存在へむかって呼び起こされる」(SZ下:139)。「覚悟性はひとごとでない負い目ある存在にむかって、沈黙のうちに、不安を辞せずに、おのれを投企することである」(SZ下:164)。

整理しよう。良心の呼び声によって、世間的=自己は己の単独性を突きつけられる。他に転嫁しえない負い目を刻印されるからである。これを直視しつつ投企すること、これが覚悟性に他ならない。注目すべきは、この呼び声が、「私の内から、私を越えて」襲いかかる点である。それは「計画したり準備したり随意に遂行したり」できるものではない。したがって覚悟性とは、全き自由かつ自己責任ではあるものの、同時に不可避かつ必然として立ち現れてくる。非根拠の決断を可能にする力は、自己の内部にある他性といえよう。ここでは、自由と必然、主意主義と宿命論が結合しているのではないか。実存主義の論理構制が、非根拠の決断を可能にするのは、決断自体が、自己から自己へと贈与されるからである。実存者は決断するのではない。自由のまま、決断させられてしまうのである。

こうした事情は、覚悟性に貫かれた本来的投企について語るハイデガーが、「運命」(Schicksal)や「共同運命」(Geschick)を論じるところからも明らかである。

「みずから選びとった実存の有限性は、さまざまに誘いかけてくる安楽さや気軽さ逃避などの手近な可能性の限りない群がりから現存在をひきずりだ

し、それを自己の運命の単純さのなかへ連れ込む」(SZ下:324-5)。

実存のアポリアとは、覚悟性において何を決断し、何処へと投企するかであった。オブジェクトレベルで、これを具体的に規定することはできない。だが、メタレベルでは明々白々に道が定められている。すなわち、自己の運命を意志すること。「本来的に将来的であることによって、現存在は本来的に既往的に存在する。もっとも極端なひとごとでない可能性のなかへ先駆することは、ひとごとでない既往へ了解的に帰り来ることである」(SZ下:213)。本来的な将来への投企は、同時に自己の運命を生きることに他ならない。そして自己の運命は、共同体の、民族の運命と連動する。

「運命的な現存在は、世界一内一存在たるかぎり、本質上、ほかの人びととの共同存在において実存しているのであるから、その現存在の経歴は共同経歴であり、共同運命という性格をおびるのである。それはすなわち、共同体の運命的経歴、民族の経歴のことである」(SZ下:325-6)。

己の実存が民族共同体に連なり、民族共同体が一つの実存主体として、自らの来歴を意志すること。これを可能にするには、民族を一つに纏め上げる指導者＝英雄が必要となろう。『存在と時間』は、これについても書き漏らしてはいない。「既往的な実存可能性を本来的に反復すること、すなわち、現存在がみずからおのれの英雄を選ぶことは、実存論的には、先駆的覚悟性にもとづくものである」(SZ下:327)。「覚悟せる現存在は、ほかの人びとの《良心》となることができる」(SZ下:159)。英雄に指導された民族共同体が、己の運命を将来へと決断する。これは確かに、問題の年である1933年、「アドルフ・ヒトラーと国家社会主義を支持する演説」において、ハイデガーが訴えたことに他ならない。

「ドイツ教師諸君、戦友諸君！ ドイツ民族同朋の諸姉！ ドイツ民族は、総統から賛成投票を呼びかけられている。しかし総統は、民族に懇願しているのではない。総統はむしろ民族にこの上なく自由な決断のもっとも直接的な可能性を与えてくれているのである。民族の全体が自らの現存在を望んでいるのか、それともこれを望んでいないかの決断をである。この民族は明日、自らの未来そのもの、それ以外の何ものでもないものを選ぶのである。

(…) この選挙の独自性は、そこにおいて実行される決断のもつ単純明快な偉大さにある。(…) 自己責任を負うこの意志によって、大小を問わずすべての身分のすべての労働者が、均しく必然的な使命をもつその場所と序列に配置される」²²⁾。

以上、『存在と時間』を実存主義の枠組みで読み解くとき、如何なる当為命題が浮上するのか、そしてその命題が社会化される時、如何なる政治を呼び寄せるのかについて確認した。無論その政治は、必ずしも歴史上のナチズムと一致するものではない。しかしながらそこに、保守革命の論理を見出すことはできよう。民族共同体は、己の必然的運命を将来へと決断する。この主張には、切斷と継承、革命と保守とが並存しているからである。

(2) サルトルの場合

ここまで、『存在と時間』の実存主義的解釈が、保守革命の論理を導出する様を瞥見した。続いて、純正実存主義ともいべきサルトルの思想を取り上げよう。そこからは、共産革命の論理が見出されうる。しかし問題は、左右の政治的立場の相違ではなく、両者がともに、自由と必然を結合させるところにある。主意主義による決断が、同時に不可避の決定論となるとき、実存の投企は如何なる位相のもとにあるのか。それは、神の創造行為に等しくはならないか。この問題関心により、以下サルトルを考察する。

サルトルの思想構造もまた、先にあげた実存主義の当為命題に合致する。サルトルによれば、日常性に埋没し、世間＝自己を生きている者は、実存を本質規定する「自己欺瞞」(mauvaise foi) に陥っているのである。特に処女ロマン『嘔吐』(1938年)において、サルトルはこうしたあり方をブルジョワのうちに見出している。町のお偉方は、自らの地位を自己の本性と捉え、疑うことを知らない。それは、偶然性から生じる不安を覆うための意味づけが、揺るぎない本質必然として捉え返される欺瞞を表している。

よってサルトルは、人々に存在の真理を告げる。実存主義のマニフェストというべき『実存主義とは何か』(1946年)において、「実存は本質に先立つ」というテーゼを掲げたのである。この有名なテーゼを、サルトルは、ペーパー

ナイフと人間の違いを例に説明する。ペーパーナイフの場合、そこには製作者が存在する。彼は、ペーパーナイフを、その概念や目的にもとづいて作り出したに違いない。したがってここでは、本質が実存に先立っているといえよう。ペーパーナイフには、「封を切るもの」という本質規定が可能であり、この本質に導かれてナイフは現実存在したからである。

これが人間存在においては逆転する。神が生きていた時代、神はしばしば職人のイメージによって語られていた。もし職人としての神が存在するならば、ペーパーナイフと同じく、被造物としての人間には本質規定がなされよう。しかし、その後近代社会は「神なしのシステム」を展開させ、神を葬ることとなった。ならばその帰結は、人間を本質規定することの不可能である他はない。人間は、根拠なしに、無意味に実存させられてしまっているのである。だが、西洋精神はこれを直視しえなかった。19世紀にいたるまで、人間の本質、本性という観念に縛られ、個々人は人間という普遍概念の一例と見なされていたのである。ゆえにサルトルは、西洋精神に実存主義のテーマを突きつける。神なき時代にあつて、人間の実存は本質に先行する。

実存が本質に先立つとは、この場合何を意味するのか。それは、人間はまず先に実存し、世界内で出会われ、世界内に不意に姿をあらわし、そのあとで定義されるものだということを意味するのである。実存主義の考える人間が、定義不可能であるのは、人間は最初は何ものでもないからである。人間はあとになってはじめて人間になるのであり、人間はみずからがつくったところのものになるのである。このように、人間の本性は存在しない。その本性を考える神が存在しないからである。(EH: 29: 42)

人間は根拠なしに、実存へと遺棄されている。この世界が純粹偶然であったという啓示は、人間を非根拠の深淵に突き落とす。だが同時にこの事実は、存在論的に捉えた場合、人間が自由以外の何ものでもないことを示している。人間は誰しも、「みずからがつくったところのものになる」のであり、その自己責任から免れられないのである。ただし無論のこと、経験的・存在的次元においては決して自由とはいえない。人は皆いたるところで鉄鎖に繋がれ

ているといえよう。しかしそうした現実をどのように捉え、どのように忍従するか変革するか、これについては完全に自由な各人に委ねられている。人間は不条理に世界に投げ出され、何らかの関係性のうちにおかれる（＝被投性）。だが、これを己の「状況」（situation）として浮上させ、状況と格闘する力は、実存の存在論的自由として揺るがないのである（＝被投的投企）。

したがって実存主義の第一命題は、人間＝自由の承認である。人は、己の自由から目を背ける自由（＝自己欺瞞）は与えられているが、自由をやめる自由は存在しない。これを自覚した実存は、自己を本質規定しようとする誘惑を退け、常に新たに自由を目指す自由としてたち現れることとなる。では、この自由な実存は何を決断し、何処へと投企することになるのか。一見したところ、このアポリアには答えがない。サルトルがいうように、「それが自由なアンガジュマンの次元であるなら、人はすべてを選びうる」（EH: 73: 78）からである。この存在的次元における無規定性は、しかしハイデガーの場合同様、厳格な存在論的規定に拘束されている。ゆえに実存者は、現実状況の中で思いのほか選択肢を絞られることとなる。自由を目指す自由であれ、この存在論の命法は、何処に実存者を向かわせるのか。

この問いに答えるためには、「まなざし」（regard）をめぐるサルトルの議論に触れなければならない。実存者を本質規定するのは、他者のまなざしである。自己を或る役割や地位へと固定するまなざしを受け入れるとき、例えばブルジョワの如き安住がえられることとなる。逆に奴隷もまた、主人のまなざしを受け入れるとき、卑屈な安定をえられるであろう。サルトルは、人間関係をまなざしの相克として記述した。では、最も強力なまなざしとは誰のものか。最も弱い者、最も虐げられた者のそれである。人間は、存在論的次元では平等に自由であるが、存在的次元ではそうではない。したがって、まなざしの強度には差が生じ、存在論の命法がその尺度となる。己の役割・地位に安住してはならない。常に新たに自由を目指す自由であれ。これに覚醒した実存であれば、虐げられた者のまなざしを安穩と受け入れることはできまい。奴隷の具体的苦難に目を塞ぐとき、実存者は現状の安泰を維持する側に立つ。よってはや、常に新たに自由を目指す自由ではなく、実存者と

はいえない。この惰性態に対しては、「主人」「ブルジョワ」「手を汚さない知識人」等々の本質規定がなされよう。同じことは、主人のまなごしを受け入れた奴隷にもあてはまる。彼の卑屈な安定が、その子どもたちのまなごしで破碎されなかったとすれば、その男は「奴隷」と本質規定されるのである。

以上、実存者の羅針盤とは、受難した他者のまなごしであることを確認した。まなごしの相克は、最弱者のもとに統一されなければならない。サルトル本人は、確かにこの倫理に忠実であった。ユダヤ人、黒人、植民地人、反政府組織、女性、若者等々、抑圧からの解放を唱える人々と連帯し、自由を目指す自由であり続けようとしたのである。ここでは特に、1950年代初頭における決断主義的なマルクス主義の論理を確認しよう。

サルトルは、鉄鎖以外に何も持たない労働者のまなごしを最も強力なものとして認め、そこにアンガージュしたのである。だがサルトルによれば、打ち捨てられた労働者たちは、そのままではバラバラの惰性態、受動的状態にとどまる。彼らが一つの能動的・革命的主体として、まさにプロレタリアートとして現れるためには、結びつきの組織として「党」が必要不可欠なのである。『共産主義者と平和』（1952-4年）において、サルトルは次のように書いている（以下、引用文の強調はすべてサルトルによる）。

「＜党＞がなければ、統一もなく、行動もなく、階級もない。もちろん労働者の大多数は＜党＞に入っていない。工場で10時間も労働した後で、戦うことができるだろうか？」（CP: 248: 200）「労働者は＜党＞によって訓練され、形成され、彼自身以上に育成されて、彼の自由とは、組織体の内部で、共同の目標に向かって、特殊状況を行為によって乗り越える力に他ならなくなる。一言でいえば、＜党＞が彼の自由であるといえるだろう」（CP: 251: 202）。「＜党＞とは、労働者を権力把握へ向かわせつつ結合させる運動そのものであり、純粋行為であらねばならない」（CP: 249: 201）。

このように、最も強烈なプロレタリアートのまなごしは、＜党＞のもとに集約されることとなる。ならば確かに、＜党＞の運動は純粋行為である他はない。＜党＞は唯一者だからである。＜党＞の外部は、ブルジョワ的あるいは大衆的惰性態があるにすぎず、その内部は一つの主体として統一されてい

る。実存者は、すべてを選びうるはずであった。しかし現実には、惰性を逃れ実存するためには、〈党〉を選ばざるをえない。この論理的倫理において、〈党〉は自由と必然、意志と理を独占するのである。唯一者としての〈党〉は、神の位相に君臨するといえよう。

以上、サルトルの決断主義的マルクス主義を確認した。ここには、革命と独裁の論理が脈打っている。しかしこれはただ、サルトル思想だけの問題ではあるまい。神なき時代、20世紀を誠実に生きようとした実存主義者が、それゆえに陥る隘路なのではなからうか。ハイデガーであれ、サルトルであれ、実存主義の当為命題を貫くとき、そこからは特権的主体の決断主義が帰結する。この主体が社会化されてもなお、一枚岩の主体、一つの実存として捉えられたならば、独裁的革命と全体主義への道が開かれることとなろう²³⁾。英雄に指導された民族共同体も、プロレタリアートの〈党〉も、他者たちを知らない。己の価値が否定されるかもしれない、別の、複数の価値の源を知らないのである。唯一者は政治を消除する。したがって「大いなる政治」には、それが「政治」である以上、自己矛盾が認められよう。政治は神の御業ではない。それは人間たちの営みだからである。

4. おわりに

本稿では、世界喪失の体験が20世紀のExtremesの結果であると同時に原因であることを論じてきた。そして実存をめぐる思索が、世界喪失の体験と結びついている限り、実存主義は世界戦争後の思想であるとともに、戦前の思想なのである。無論、20世紀のExtremesをすべて、実存の冒険に帰すことはできない。しかし、「戦争と革命の世紀」として20世紀を考えた場合、「大いなる政治」の誘惑は、無視しえない影響力を持ったのではあるまいか。実存主義の当為命題は、既存の意味秩序を切断する。これは確かに、独裁、革命、戦争と親和的なのである。

とはいえ、神の死が明らかとなった時代、不条理な決断以外の行動原理が

ありうるのか。近代社会が、神＝普遍化原理を支柱にした媒介システムである限り、神の死はシステムの瓦解を意味しよう。これを直視せずに、既成の秩序に安住するのか。ブルジョワの如き生を否定するのであれば、存在の偶然性を肯定し、不条理な決断を引き受けよ。サルトルら実存主義者たちは、斯様な二者択一を迫ることであろう。ブルジョワ的生を選ぶか、さもなければ、革命的に決断するか。

しかし、第三の選択肢は存在しないのであろうか。神の死は、必然的に純粹偶然の世界を現出させるのかもしれない。だが、その世界では、不条理な決断によってしか価値を見出すことはできないのだろうか。なるほど人は皆、実存へと無意味に遺棄されている。我々はすべて、余計者として実存する。だが、こうした事実それ自体、実存することただそれだけに、悦びを見出すことはできないのか。ハイデガーは、サルトルの実存主義を批判した所謂『ヒューマニズム書簡』において、Ek-sistenz = Ekstatisという命題を掲げている。ここで実存（脱一存）は、エクスタシーと捉えられるのである。後期ハイデガーの思索には、実存主義とは異なる実存（脱一存）の在り方が探求されているといえよう。『存在と時間』の読解についても、実存哲学ではなく、Ek-sistenz = Ekstatisの方向から捉えなおすことが、むしろハイデガー研究の本流をなしているのではあるまいか。

これに対して、サルトル研究の方は如何であろうか。実存主義の当為命題とは異なった、第三の選択肢の可能性を見出す研究は、ほとんど存在しないように思われる。我々の次の課題は、サルトル思想の中に、この第三の道を探るところにある。サルトルは、どこまで、実存をただそれだけで肯定するのであろうか

【註】

- 1) ヴァール (1953: 9)
- 2) ヒューズ (1970: 115)
- 3) レヴィ (2005: 13)
- 4) 「実存主義」という名称を如何なる意味で用いるべきか。「実存の哲学」との差異をどう考えるべきか。またどの範囲の思想家を、「実存主義者」ないし「実存哲学者」に含めるべきか。まずは、定義上の問題を明らかにすべきかもし

れない。思うに、厳密に「実存主義」「実存主義者」と呼べるのは、戦後『レ・タン・モデルヌ』誌に結集したサルトルとその同調者たちに限られるのではないか。彼らは、あえて「～主義者」として自己規定することで、その政治的効果を狙ったものと思われる。

これに対し、ヤスパース、ハイデガー、マルセル、カミュなど、かつて一般に「実存主義」と呼ばれていた思想家は、そのうちに含めるべきではなかろう。彼ら自身、自らの思想が実存主義として語られることを否定するからであり、また「～主義者」として規定されることを潔しとはしないだろうからである。その思想は、広く「実存をめぐる思索」と捉えるべきではないか。

また本稿では、「実存主義」の意味内容を、その当為命題《日常性への頹落→不安→非根拠の露呈→倫理の停止→不条理な決断→本来性》から捉えている。その具体的あり方は、第3節を参照。

- 5) アーレント (2002: 269)
- 6) アーレント (1995: 63)
- 7) アーレント (1972-4: 320)
- 8) 実存主義の成立過程を広く精神史的文脈で跡付ける多くの論者が、近代社会の基盤である合理性が行き詰まり、その中で露呈してきた諸問題のうちで、自己疎外状況を最も深刻な事例として取り上げている。
Barett (1972: 36) Baumer (1977: 424-5) Feuerlicht (1978: 38-75) Schacht (1971: 264-7)
- 9) ただし、科学者たちの信仰、神＝合理性への信仰を疑いことはできない。そしてその信仰あればこそ、仮説に対する反証プロセスは、厳密な手続きのもとに徹底して反復されたのであり、自由競争後の真理に内実を与えたのである。
- 10) キルケゴール (1969)。真理＝主体性という主張は、キルケゴールの著作のいたるところに伺われるが、ここでは特に『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき』第2章「主体的真理・内面性・真理は主体にあり」を参照。
キルケゴールはそこで、弁証法等、媒介による真理を徹底して批判している。
- 11) キルケゴール (1973-a: 50)
- 12) キルケゴール (1973-a: 51)
- 13) ニーチェ (1994 下: 37) 強調原文。
- 14) デリダ (2004: 177)
- 15) ニーチェ (1969: 180-1) 強調原文。
- 16) ニーチェ (1994: 187) 強調原文。
- 17) ニーチェ (1966: 16) 強調原文。
- 18) Strong (1988: 289-293)
- 19) ただし、『存在と時間』でハイデガーが注意を促しているように、形而上学の伝統的解釈において、existentia とは「客体的存在」(Vorhandensein) として

捉えられていた。したがって、ハイデガーが人間存在を「その存在において、みずからおのれの存在に関わり合っている」存在、すなわち「現存在」(Dasein)として捉えるとき、彼は *existentia* = *Vorhandensein* という伝統との差異を強調しなければならなかった。「われわれがこの存在者〔現存在〕の存在をあらわすために実存 (Existenz) という名称をえらぶにしても、この名称は存在論的には *existentia* という伝統的用語と同じ意味ではなく、またそういう意味をもちえないということを示すことが、まさに重要な存在論的課題なのである」(SZ上:108-9)。

「実存」とは「客体的存在」ではなく、「そのつどこの私の存在」を問題とする存在者、すなわち人間存在に固有の名辞であらねばならない。トーマスが指摘しているように、サルトルは最初期から *existence* を論じているが、『存在と時間』を熟読する以前に書かれた彼の処女roman『嘔吐』において、実存 (*existence*) の概念は本質 (*essence*) との対比のなかで語られていたにすぎない。「実存のカテゴリーは、『嘔吐』では、いまだとても広範囲のものであった。それはすべての存在者(事物・動物・人間)に適用されたのである。(…)[『存在と無』において、実存のカテゴリーはより厳格に用いられることとなろう。それはただ、サルトルが人間現実 (*réalité humaine*) と呼ぶもの——これはハイデガーの現存在の訳である——の存在様態を指示するのみなのである」(Tomes, A 2004: 175)。サルトルは、ハイデガー熟読後、実存という語を人間存在に限定して用いるのである。

20) キルケゴール (1973-b: 254)

21) デリダ (2004: 137)

22) ファリアス (1990: 190-1) 下線強調堀田。

23) 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。「ポンタ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]。

【参考文献】

参考文献は、本文ならびに註において、直接言及したものに限定する。

サルトルとハイデガーからの引用は、以下の略記号を用い、本文の中で頁数を示した。

サルトルについては、既存の訳文を一部変更したところがある。よって、訳文の責任は筆者にある。

特集 20世紀を問い直す

*サルトル

- CP: *Les communistes et la paix*, in *Situation VI*, Gallimard, 1964
白井健三郎訳「共産主義者と平和」人文書院サルトル全集第22巻
『シチュアションVI』所収、1966年
- EH: *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel (Collection Pensées), 1964
伊吹武彦訳『実存主義とは何か』、人文書院(新装版)、1996年
- EN: *L'être et le néan : essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard (Collection Tel), 1943
松波信三郎訳『存在と無』、人文書院サルトル全集第18-20巻、1956-60年

*ハイデガー

- SZ: *Sein und Zeit*, 1927 細谷貞雄訳『存在と時間 上下』ちくま学芸文庫、1997年
- UH: *Über den Humanismus*, 1947 渡邊二郎訳『「ヒューマニズム」について』
ちくま学芸文庫、1997年

*邦語文献

- 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
- (1995) 『革命について』(志水速雄訳) ちくま学芸文庫
- (2002) 『アーレント政治思想修正1 組織的な罪と普遍的責任』(齋藤純一、山田正行、矢野久美子訳) みすず書房
- ヴァール (1953) 『実存主義の人間』(永戸多喜雄訳) 人文書院
- キルケゴール (1969) 『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき 中』(杉山好、小川圭治訳) 白水社
- (1973-a) 『おそれとおののき』(榎田啓三郎訳) 『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
- デリダ (2004) 『死を与える』(廣瀬浩司、林好雄訳) ちくま学芸文庫
- ニーチェ (1966) 『悲劇の誕生』(秋山英夫訳) 岩波文庫
- (1969) 『この人を見よ』(手塚富雄訳) 岩波文庫
- (1993) 『権力への意志 上下』(原佑訳) ちくま学芸文庫
- (1994) 『偶像の黄昏 反キリスト者』(原佑訳) ちくま学芸文庫
- ヒューズ (1970) 『ふさがれた道 失意の時代のフランス社会思想』(荒川幾男、生松敬三訳) みすず書房
- ファリアス (1990) 『ハイデガーとナチズム』(山本尤訳) 名古屋大学出版会
- ホブズボーム (1996) 『20世紀の歴史——極端な時代』(河合秀和訳) 三省堂
- レヴィ (2005) 『サルトルの世紀』(石崎晴己監訳) 藤原書店

* 欧語文献

- Barett, W., *Irrational Man---A Study in Existential Philosophy*, Doubleday Anchor Books, 1972.
- Baumer, F. L., *Modern European Thought---Continuity and Change in Ideas 1600-1950*, Macmillian, 1977
- Feuerlicht, I., *Alienation*, Greenwood Press, 1978
- Pontalis, J.-B. in M.Contat and J.Lecarme, “Les Années Sartre”, radio programme broadcast on France Culture on 24 and 25 August 1990
- Schacht, R., *Alienation*, Doubleday Anchor Books, 1971
- Scriven, M. *Jean-Paul Sartre : Politics and Culture in Postwar France*, Macmillan, 1999
- Strong, T. B., *Friedrich Nietzsche and the Politics of Transfiguration*, University of California Press, 1988
- Tomès, A. “Existence” in Noudelemann, F. et Philippe, G. (ed.) *Dictionnaire Sartre*, Honoré Champion