

サルトルにおける客体性と自由

——対他存在の倫理の側面——

鈴木道彦

「今日に於ては、明白に不可能なものとして与えられていない全ての道徳は、人間の欺瞞と疎外に貢献する。道徳の〈問題〉とは、我々にとつて、道徳が同時に不可能でもあれば不可避でもあるという所から生ずる。」(『ジュネ論』)

—

第二次大戦後のサルトルの作品にあらわれた政治の問題について、特に『汚れた手』を中心にした一時期を対象にして、私は先頃、一つの文章を発表した。⁽¹⁾枚数の制限のためもあって、これは極めて舌足らずな不本意なものに終わったが、そこで私が述べたのは、大戦後から一九五〇年頃にかけてのサルトルの政治文学が結局は挫折す

る運命にあったということである。一方、五〇年以後のサルトルの文学に於ては、政治に代って人間の客体性という問題が中心にすえられることになるのであり、そのような視点に立って初めて彼は真に「アンガー・ジュマン」を深めることができるようになる。凡そ以上が、私の文章の内容であった。

サルトルの文学に政治が最も生まの形であらわれたのは、いま私がふれた第二次大戦後から五〇年にかけての時期であるが、にも拘らず、この頃のサルトルは『汚れた手』のユゴーのように、インテリの弱味をかかえたまま直接行動を夢見ていたに過ぎず、逆に五〇年以降の『ジュネ論』や『キーン』のように政治とは縁遠いように見

える作品を書いた時期のサルトルこそが、『共産主義者と平和』にはじまる一連の文筆活動を中心にして完全にアンガージュマンにふみ切り、これを深めて行ったということ、これは一見奇妙に見える現象かも知れない。しかし、ここにこそサルトルの文学及び思想の中心がある。私は考える。しかもことは、文学と政治のみの問題ではない。たとえば、一九四三年の『存在と無』の末尾に記された「人間は一つの無益な受難である」という絶望的な結論に遠く対応して、一九五二年の『ジュネ論』では、逆に「オプティミスム」を語るサルトルが見られるのだ。

「注意ぶかい読者は、『薔薇の奇蹟』以来、ジュネの作品の中にオプティミスムのかけがえがきざすのを見出す。たしかに彼の思念の対象は相もかわらず絶望である。しかし文章自体が、気高く生き生きとした調子と、大胆さとを備えて、以前よりも絶望の度合いを減じたような印象を与える。」

「このオプティミスムとは、人間が幸福であるとか、或いは幸福になり得るとか断言することではなく、ただ人間の苦しみが無益でないことを断言するこ

となのだ。たとえこの世界が、視神経も絶たれるばかりにはげしい最後の眩暈をおこさせる、ひやかな光茫の中に消滅するためにのみ創られたものであるとしても、この場合の消滅そのものがなおやはり一つの意味を担うことになるだろう。」(傍点鈴木)

サルトルはまた、同じ『ジュネ論』の中で、「見る」と、認識すること、考えることは善である。盲目であるよりは見える方がよく、死ぬよりは盲目の方がよい。最悪の不幸も、それを感じるにより生きていることを意識できるのだから、やはり一つの幸運(chance)である」とも言っている。ところで、ジュネにかこつけてここでサルトルが語っているのは、実は彼自身のオプティミスムなのである。このような生命の肯定と、それを語る文章の調子とは、それ以前には見られなかったものだ。ここにはたしかに新しいサルトルがある。それでは一体何がおこったのか。「無益な受難」から、ジュネを媒介にして「苦しみは無益でない」と言うようになり、「ジュネの一つの幸福(bonheur)とも呼ぶべきものが存在するようになる」とつけ加えることさえ辞さなかったサルトルの中には、どのような変化があったのであ

ろうか。私は、この変化の中心に、客体性の問題、対他存在と自由の問題があると考えてるのだ。

ところで対他存在といえ、『存在と無』において、対自存在と並んで、いやそれ以上の重要性を与えられて綿密に記述されていた意識の様態であることは、周知の通りである。サルトル独自の「視線」の哲学は、存在論的には戦争中に出版されたこの大著の中で十分に解明されていたのであり、それはちょうど『文学とは何か』

など戦後の著作で提唱されたかの観を与える「アンガージュマン」の理論が、構造的には『存在と無』で十分説明されていたという事情と相通するものなのだ。他者——即ち「私」とは別個の意識(対自)——によって眺められた私の意識、「それ自体としては厳密に対自に留まりながら、しかも全く異った存在論的構造のある型を示すように思われる意識の様態」である対他存在が、一九五〇年以降に新たな座標軸となり、特に文学作品中の人物(たとえばキーン、ネクラソフ、フランツ)を形成する大きな鍵となつて行つたのは、それではどのような理由によるのであろうか。私は、その直接の原因として、戦争体験に裏づけられたサルトルの倫理思想の形成、ジャン・

ジュネとの出会い、メルロオ・ポンチ(特にその『ヒューマニズムとテロル』)の影響などを数えることができるように思う。サルトルは、挫折に終る政治的文学を一方で創造している時期に、他方でこれらの体験を論理化し、こうして徐々に、対他存在という有効な座標軸を育て上げて行つたように思われるのである。

二

第二次大戦は、周知のようにサルトルに深い影響を与えたが、それを最も集約的に示すものとして、私は特に拷問の存在があることを指摘したい。サルトル自身は直接に拷問で痛めつけられた経験を持たなかつたとは言え、我々は「沈黙の共和国」を初めとする一連のエッセイで、拷問の恐怖が彼にどんな傷痕を残したかをうかがい知ることができる。彼が何度もくり返して、もし拷問されたら堪えることができようかと自問したことを記しているのは、占領下の不安がいかに彼の日常生活に浸透していたかを物語るものであろう。この場合の不安とは、決して肉体的苦痛の予感のみを指すのではない。人間が孤独の中で大勢の他人の運命を背負わねばならないとい

う不安、抵抗運動者たちの生死を左右する立場にあるという不安である。いわば、広大な責任を前にした自由の不安と言ってもよいであろう。

ところで、拷問とは言うまでもなく「悪」そのものである。そしてこのような「悪」の支配下で生きたことは、戦後に展開されるサルトルの倫理観の一つの基礎となったのではあるまいか。なぜなら、サルトル自身、次のように書いているからである。

「政治的レアリズムにとっても、哲学的観念論にとっても、悪をまともに扱うことはできなかった。ところがわれわれは、悪をまともに扱うことを教わったのだ。拷問が日常的事実であった時代に生きたとしても、それはわれわれの罪でも価値でもない。」⁽⁸⁾

ここでサルトルの言う「悪」とは、決して抵抗運動者という「善人」の活躍で除去し得るようなものではない。むしろサルトルが強調することは、拷問が、殆ど「至高な意志」によって作り出された普遍的な何ものかのように、一切を支配する「悪」であり、重い空気となってフランス全土を覆い、こうして自由な人間を破壊する「絶対的」なものになったという事実である。

「我々が食べたり、眠ったり、女と寝たりしていた時に、パリのあちこちで人間破壊が演ぜられていることを我々は知っていた。我々は街全体が叫び声を発するのをきき、そして理解した。自由で、至高な意志の結実である悪は、善と同様に絶対的なものであることを。」⁽⁹⁾ (傍点鈴木)

この最後の言葉を、占領下で作られた戯曲『蠅』の中で、オレストに向って語るジュピテルの言葉と比較してみよう。ジュピテルの言う「善」を「悪」とおき直しても、恐らく何の不都合もなかったと思われる程に、悪は「善と同様に絶対的」なものとして把握されていたのではあるまいか。

「この世界は善きものだ。俺は俺の意志に従ってこの世界を作ったのだ。そして俺こそ正に善なのだ。(中略)善は至る所にあるのだ。(中略)善はお前の中にあり、お前の外にある。それは鎌のようにお前の肉体を貫き、山のようにお前を押し潰し、海のようにお前を運びころがすのだ。」⁽¹⁰⁾

戯曲は占領下に上演されたのであり、その当時の抵抗運動者の眼には、ジュピテルの言う「善」が「自由で至

高な意志の結実である悪」として映じたであらうことは、殆ど疑いの余地のないところだ。

しかしながら、この言葉は同時に、神から一人の自由な人間に向って発せられたものであることも忘れてはならない。ジュピテルとオレストの關係の設定が、ナチの眼をごまかすためのものであることを勘定に入れつつも、この言葉を字義通りに受けとることもまた十分可能ではあるまいか。神は存在であり、充実であり、善そのものである。とすれば、それに対する悪とは、不完全なものであり、欠如であり、非存在でなければなるまい。だからこそジュピテルは、さきの引用につづけて、オレストに言うのである。「お前は悪を行なったと言っているが、お前は悪を行なっていないが、その悪とは、存在の反映であり、脱け道であり、善に支えられなければあとかたもなくなるまやかしの影イマジネーションでなくて何であらう。」恰も存在に対する非存在、即自に対する対自のように、完全無欠の神の善に対して、悪とは、欠如であるところの人間存在のものである。またその欠如こそ、サルトルにとっては、意識の脱自性を可能にするものであり、意識存在の空虚化に、つまり自由につながっていたと言えるだろう。後

にサルトルは巧妙な比喩でこの神と相對する人間の自由を語ることになるのだが、いずれにしても、このようにジュピテルの口を藉りて悪を人間の側にひきつけたところに、後年『ポオドレル論』から『悪魔と神』を経て『ジュネ論』へと發展するサルトルの倫理思想の萌芽がありはしないか。そのように考えれば、拷問という悪は、同時にこの上ない人間謳歌にもつながり得るものとなるのだ。人間は、その欠如故に、その悪故に、神に譲らぬ存在となるのである。

このように自由な人間を設定してしまえば、神は万能であることを止めて後退する。サルトルの思想は無神論的実存主義と言われているけれども、それは神の不在を証明する無神論というよりも、神がたとえ存在するとしても人間の自由は何ら変りないという考え方である。つまり神は無力なのだ。では、そのような意味での「神（善）なき世界」に於て、悪に對抗するものは何か。もしもそれが新たな善であるならば、我々は単純な善悪二元論に陥りかねないであらう。この疑問に対する回答は、すでに『蠅』の中の、「アルゴスの連中は暴力で癒やしてやらねばならない。悪をうち破るのは他の悪でし

かないからだ」という一節に現われている。善ではなくて別な悪が必要だ、とは、戦後のサルトルが好んで主張したところだ。たとえば彼の暴力論や、欺瞞についての考え方がそれである。勿論、暴力も欺瞞も、それだけを抽象的にとり上げれば一つの「失敗」であることを認めなければなるまい。が、我々が暴力と欺瞞の世界にいる以上、それを停止させる手段もまた暴力と欺瞞でしかあり得ない、たとえそれが悪を永続化する危険を孕んでいるにしても、我々にはこれ以外の道が残されていない、とサルトルは考えるのである。『墓場なき死者』の囚人たちが仲間の少年の首をしめる時、『汚れた手』のエドレルが、生れながらに嘘を相統していると言う時、又『悪魔と神』のナスチやカルルが迷信と知りつつ魔女のまじないを受ける時に、彼らは虚偽を逆手にとって虚偽を停止させようとしているのだ。ゲッツが、同じく『悪魔と神』で、服従しない部下を一突きに殺害するという暴力によって暴力に対する闘いを開始するのも、同様な理由によるのである。

だがまた一方でサルトルは、「我々は決して悪を選ぶことができない。我々の選ぶものは常に善である」とも

書いたのではなかったか。これは一見矛盾する言葉のように見えるが、サルトルはここで決して存在する善、即自的な善を主張しようとしているのではない。人は、手をとりとるように善を選択するのではない。善とは既成の秩序のことではなく選択と同義であり、一瞬々々の自由のことであり、存在すべきものであって存在するものではない。いわば善を選ぶとは、存在する善を否定し、存在しない価値を選ぶことに外ならないのである。

以上で明らかのように、サルトルの倫理はまず第一に既成道徳の否定の上に成立っている。又、彼の考える価値とは、一瞬毎に作られるものであり、人間の自由な選択と投企 (projet) である。それは神を必要とせず、また神と同時に、「即自的善」にも訣別するものなのだ。しかもサルトルが単に抽象的に自由な選択を考えるのではなく、具体的な状況の中にある自由を考えていたことは、今更ことわるまでもあるまい。人間が自己のおかれた状況を明晰に意識し、その状況の含む危険や責任を全面的に引受け、たとえ屈辱的なものであろうとも自分の状況を断乎として自分のものとして要求すること、これが常に状況の中におかれている意識存在のあるべき姿で

あり、サルトルはこれに、ハイデッガットの用語から借りた「原本性」(authenticité) という名を与えたのである。彼の倫理の中核となるのは、従ってこの原本性⁽¹⁵⁾に外ならないと言ってもよいであろう。

三

以上に略述したサルトルの倫理は、大戦中から戦後にかけて体系化されて行ったものである。これに対して他者は、自由の制限・限界として、それだけに無視できない存在として現れる。特に戦争と拷問の場とに於ては、死と並んで他者の存在が、自由の限界として鋭く浮び上る筈である。なぜなら拷問とは、死刑執行人が犠牲者の肉体(即ち事実性)を痛めつけることによって、意識(即ち自由性)を屈服せしめることだからであり、又逆に頑として口を割らない犠牲者の前では、拷問者は己れの自由の限界をさらけ出すからである。死刑執行人と犠牲者の作るこの極限の状況では、互いに他者を除外して自由や原本性を考えることは不可能だ。拷問とは、実に他者との闘いのことに外ならない。サルトルがこれを「死刑執行人と犠牲者との、緊密な、殆ど性的な」関係⁽¹⁶⁾と言っ

たのは、性的関係こそ他者に対する最も基本的なあり方を指しているからである。それ故、私は『蠅』の直後に、一見戦争とは無縁な『出口なし』が占領下のパリで上演され、こうして「他者地獄」が舞台化されたことを、極めて重要なことと考える。作品のスケールは段違いであるが、後になって、植民地戦争下のフランスで『アルトナの幽閉者』の発想を得たことと同様に、ここには具体的現実が想像の作品へと結晶してゆく典型的な過程を見ることができるのである。ソーセ街やシュルシユ・ミデイ街で行なわれていた拷問は、パリを他者地獄と化していた。サルトルは、四六時中パリが叫び声を発していることを承知していた筈だ。『出口なし』の主題が少々抽象的に見えることは事実としても、これが書かれた時期から見ても、以上にふれた当時の現実に影響されずに創られたとは考えにくい。それは決して戯曲が占領下のパリを表現しているという意味でもなく、ナチに対する憎悪や抵抗へと観客をかり立てる目的で書かれたという意味でもない。そのような効果に期待する文学の可能性は、殆ど零に等しいだろう。これに反してサルトルは、ただここに、死と他者とが人間の自由を奪い、人間

を他人にとつての存在¹⁷⁾もの、に交えることを示すことにより、普遍性にまで高められた他者地獄を描こうとしたのである。

戦後に発表された『墓場なき死者』では、これをより具体的な拷問の場で描こうとする努力が見られる。拷問者は犠牲者の身体を自由に扱う。手足を縛られた捕虜に対して、自由なのは拷問者の筈だ。ところが彼らは、自由を引出すために、つまり犠牲者の自由を屈服させるために、鞭をふるい、犠牲者の手足を折るのだから、遂に自由が引出せない時に急に主客が顛倒して、優位に立つのは今度は犠牲者の方なのだ。犠牲者の視線が拷問者の無力と失敗を見通す時に、ものになり対象となるのは拷問者なのだ。『墓場なき死者』は、この関係の中の特に犠牲者の意識に光を当てている。捕えられた抵抗運動者たちは、頑として一つの秘密を拷問者に洩らそうとしない。しかもこの沈黙は、獄外の人々の生命を守るといふ使命感から発したといえ、今では己れの名誉と優位を確認するための自由拒否になり変っている(自尊心のテーマ)。従って彼らは、たとえ拷問者をべてんにかけるためであっても、また偽の自由を行なって自分達の生命を

救うためであっても、自由したと見なされることを執拗に拒もうとする。もし拷問者たちが自由を引出し得たと思つたなら、彼らの勝誇る眼差の前で犠牲者は一片の肉塊(つまりもの)に変化するからである。

ところがこの「自尊心」こそ、実は彼らが客体化されている何よりの証左ではなかるうか。彼らは、その沈黙によって拷問者に打ち勝とうとし乍ら、実は拷問者の眼にとらえられた対象(己れの客体性)に支配されているのである。彼らの勝利とは、自分達の勝利を信じさせることに外ならない。こうして犠牲者たちは、その勝利まで他者の意識に左右されることになり、いつか再び對他存在に席を譲っていたわけだ。そこで真の問題は、對他存在に於る自由の契機をどこに求めるかということになる。それについては後に詳しくふれるが、いづれにしても拷問が単純な善悪の問題ではなく、他者との相剋の極限の姿を提起していることは、以上によって明瞭である¹⁸⁾。

サルトルの神なき世界に於て、価値が善の中にはなく、人間の行為の原本性にあること、また悪そのものであるように見える状況が同時に他者との相剋という人間

關係の集約でもあることを、私は今示し得たと思う。つまりサルトルの倫理の中心となる課題は、他者に対する原本的なあり方の追求であると言うことができるのだ。このように考えれば、さきに神と人間の關係、充実と欠如の關係に於てとらえた善悪が、実は他者に対する關係の中に現れるものであることも諒解されるだろう。一族・一国家・一社会の道德は、しばしば死刑執行人と犠牲者の關係を指し示す。反ユダヤ主義・人種差別等は、それぞれ一つの道德である。それは他者の眼を示しており、ユダヤ人・黒人・朝鮮人たちは、白人・日本人に見られ、客体となるのである。サルトルが、『ユダヤ人問題の考察』(一九四六)を書いて以来、一貫して人種差別や植民地主義を攻撃して来たのは、決して単に美しいヒューマニズムの名においてではなく、主体である白人・フランス人を善とし、客体である原住民・ユダヤ人を悪とするマニケイスムが、人間を岩の塊か何かのように不動な、即自的なものとし、こうして人間の条件を完全に否認するためである。しかもサルトルは、これが主体・客体の關係である以上、善は悪を、悪は善を必要とし、互いに支えあうものであることを見抜いていた。ユダヤ

人は、反ユダヤ主義者の視線にさらされてユダヤ人となる、というサルトルの主張は、「もしユダヤ人が存在しないとするれば、反ユダヤ主義はユダヤ人を作り出すであろう¹⁹⁾」という言葉と表裏一体をなしている。つまり既成の善は悪を必要としているのだ。これと同じく、悪を選び悪を行なって悔恨にひたる人々は、その悪によって却って善を支えることになる。悔恨は、既成の善を守る最良の武器である。悔恨によって、人々はまっとうな人間(サルトルの所謂「碌でなし」)に服従し、社会の市民権を得る。たとえば『蠅』のアルゴスの人々がそうであり、又、サルトルが『ポオドレール論』で展開する批判もこれと同じ基盤に立ったものである。『悪の華』の詩人は、一見悪を選んでるように見えるが、実は悪を遂行することができるようにと逆に善を保持し、善に仕え、かくて善を讀めるために悪を行なうことになる、というのがサルトルの批判の要点である。「やや詳細に詩人の生涯と作品を検討すると、彼が他者から道德觀を受けとっており、それをいささかも疑問視していないことに人は驚かされる。」²⁰⁾

このように、善と悪とが支えあい乍ら既成の秩序を維

持してゆくという悪循環は、どこでたち切られるであろうか。ここに他者との関係の原本性、対他存在に於る自由の契機などが密接にかかわり合っているのは、当然のことといわねばならない。ところで『蠅』のオレストや『墓場なき死者』の大部分の犠牲者の立場、そして又『実存主義はヒューマニズム』や『ポオドレル論』に於るサルトルの立場は、対自在の自由を主張し、対象化された己れの主体を再び回復するという努力に要約される。「自分の善」、「自分の道」などと表現が頻繁に見られるのはそのためである。しかしこれと並んで、自己の客体性の根拠である他者の自由をそのまま自分のものにしよとする倫理もあり得るであろう。それが『自由への道』のダニエルの場合である。

四

『自由への道』第一部の中心的な存在は孤独で死のよ
うな対自の自由にしがみつくマチュ・ドラリュである
が、ダニエルは、共産主義者ブリュネとは異った意味
で、マチュと対照的な人物として設定されている。彼は
自分が男色家であるということをわざわざマチュに告げ

に来るのだが、それは、このことがマチュに「どんな効
果を与えるか見たかった」からであり、又「これを知っ
ている者があるとすれば、自分でもいつか(男色家である
ことを)信ずるようになる」⁽²¹⁾からである。誰かが自分を
憐みの眼で見つめており、その為に恥辱と憎悪を感じる
こと、そのことによってダニエルは男色家になる。男色
家とはいわば他人の対象となる人間、自己を客体化し、
即自化するところの一つの視線を設定する人間である。
従って、彼を見つめる視線は決してマチュの視線である
必要はなく、「人が私を見る(On me voit)」と言うだけ
で十分である。更に「人」と言う必要すらなく、「それ
が私を見る(Ga me voit)」、「私は見られている(Je suis
vu)」⁽²²⁾と言うだけで足りる。問題は、私が対象性を得るこ
とであって、誰(何)が見ているかではない。こうして、
絶対的他人としての神の観念が生れるのである。

「神がダニエルを見ていた」⁽²³⁾

神は普遍的な視線であり、証人である。それはダニエ
ルの対象性を作る存在である。『悪魔と神』のゲッツも、
長い夜の中を歩み乍ら神に呼びかけるが、それはやはり
彼が私生児として、男色家と同様に客体性を身に感じて

いるからなのだ。⁽²⁴⁾サルトルに於ては、夜のイメージは屢屢神に連なる。夜とは暗闇であり、どこに潜んでいるのかわからぬ視線の存在を暗示するものであって、それが絶対的他者である神に通じるからである。サルトルの哲学は視線の哲学だから、ものを見るときは彼の関心の中枢にすえられるのだが、自分の周囲にも、もの存在を見出せない時(即ち暗闇の中で)、人は自分をものと感ずる以外に仕方がない。又自分がものであるなら、自分を対象化する他者(即ち自分以外の主体)が必要となる筈だ。それをサルトルは、ダニエルやゲッツを通して神と名づけたのである。

「前の晩、シートの中で汗びっしょりになり乍ら、神の存在を感じ、ダニエルは自分がカインのような気がした。神さま、あなたがお創りになった通り、卑怯者で、空っぽで、男色の私でございます。」⁽²⁵⁾
 ダニエルがこのように自分を客体視するのは、一つには即自存在の充足に惹かれるからであるが、又同時に彼が男色家と見なされ、社会の悪を背負っていたためでもある。彼にとって、社会の善人たちは、自分を見つめている主体であり視線であったのだ。彼は自分がカインの

末裔であり、まっとうな社会に容れられないことを承知していた。だからこそナチ占領下のパリに於て、自分を対象化していた秩序が崩壊し、悪の治世が始まったと感ずる時に、ダニエルは幸福を感ずるのである。この悪と客体性とが重なりあつて行くのは、後に『ジュネ論』で展開されるテーマだが、そのみでなく、ダニエルが既にジュネのように、女役の(つまり受身の)男色家として、二重の客体性を賦与されていることは注目されねばなるまい。たとえば次の一節。

「二十年來つづいて来た裁判。ベッドの下にまでスパイ。通行人はみな検事側の証人か裁判官。或いはその両方だ。彼の言葉は悉く彼に不利な証拠となった。それが、突然、ぐったりと潰滅した(ébandade)」⁽²⁶⁾
 ここにはカフカとジュネを同時に見ることができ、とりわけ ébandade という語が、前後のイメージから見ても、急速に萎えてゆく性器を念頭において書かれたことは疑いがない(事実ダニエルは、悪を象徴するドイツ兵達に「花を投げる女になりたい」と考える人物なのだ)⁽²⁷⁾。こうして、男色家である自分を断罪してしまつたような人達の世界。異性愛の秩序は、ナチに蹴散らかされる

時、恰もそれまで女役を制していた男役の性器が忽ち萎え衰えてゆくように、見る見るダニエルに対する支配力を失ってゆく。そこにダニエルの惨めな解放感があったのである。

もし万が一『自由への道』第四部が書きつがれたとしたら、そこではダニエルこそ大きな役割を演ずることになったであろう。それ程に、彼の提起している客体性の問題は、後のサルトルの中心命題になるべきものであるが、不幸にして作品の中断と共にダニエルは消えてしまひ、その代りにサルトルは『悪魔と神』及び『ジュネ論』を書くことになるのだ。しかし乍ら、自己の客体性の根拠である他者の自由をすすんで承認しようとするダニエルの態度は、実は既に『存在と無』に於て、對他存在の一つの様態として分析されたことに外ならない⁽²⁸⁾。それが何故、戦後に徐々に重要性を増し、ダニエル、ゲッツを経て、『キーン』、『ネクラソフ』、『アルトナの幽閉者』などに至る一本の軸を作り上げたのであろうか。私はその原因として、ジュネ及びブハリンとの出会いを考へる。この二人は、一方は友人として、他方はメルロオ・ポンチの『ヒューマニズムとテロル』に扱われた殉

教の革命家として、それぞれサルトルに深い影響を及ぼし、特に對他存在を軸にする倫理の形成に大きな役割を果たしたのである。以下に、私は大いそぎでこの事情を考察してゆきたい。

五

サルトルがジャン・ジュネを知ったのは、ボーヴォワールの回想録によれば一九四四年のことである。そして言うまでもなく、ジュネは私生児であり、泥棒であり、男色家である一箇の詩人であつて、サルトルが彼に寄せた共感と興味は大作『ジュネ論』に余すところなく語られている。ところで彼がこの泥棒作家のうちにとらえた第一の問題は、(既に常識化した観があるが)ジュネの客体性であり對他性であつた。ジュネは十歳の時に盗みの現場を見つかる。「お前は泥棒だ」と目も眩む一つの言葉が降ってくる。彼は自分が悪人であるとは露ほども感じていないのだが、他人は彼を悪人と見なすのだ。そして、泥棒である、私生児である、悪人であるとは、彼が他人の眼に客観的なものとなつたことを示している。それ以後の彼の努力は、このように客体化され對他存在と

なった自分が、いかにして自由を回復できるかという一点に向けられるのであり、サルトルの歴大な『ジュネ論』は一貫してそのジュネの努力をあとづけようとしたものと言える。しかもジュネは、『墓場なき死者』の人物達とは違って、他者を見返し、他者に勝つことによって自由を回復しようとしたのではない。ジュネの境遇では、そのような主体の奪還は不可能である。そこで彼は逆に自分の客体性と合致すること、つまり泥棒である、自分が泥棒になろうと意欲することによって、要するに「自分が他人にとってそれであるところのもの」⁽²⁹⁾を再び選び直すことによって、まず自由を垣間見たのである。

このようなジュネの実存が、對他存在というテーマをかかえこんだサルトルに強い興味をおこさせないわけはなかった。けれども、サルトルがジュネの客体性に現れる自由の原本性を探ることによって、大作『ジュネ論』を書き上げるためには、もう一つのきっかけが必要だったように思われる。即ち、メルロオ・ポンチの『ヒューマニズムとテロル』との出会いがそこに浮び上って来る。というのは、サルトルが『現代』誌のメルロオ・ポンチ追悼号で語るところによれば、一九四七年に発表された

この書物こそ彼に「決断を下させ」、「方法と目的を明らかにし」、「イモビリズムから脱出するために必要な衝撃を与えた」ものだったからだ。「要するにメルロオ・ポンチは、ジュルダン氏が散文を作るように、私が歴史を作っているのだということを示してくれた」⁽³⁰⁾のである。

周知のように、『ヒューマニズムとテロル』の主要な主題の一つは、ブハーリンとモスクワ裁判の考察だが、本書の出版から五年を隔てて発表された『ジュネ論』の末尾で、サルトルがブハーリンとジュネを比較していることは、見落すことのできない問題を含んでいる。それは第一に「必要な衝撃」を消化するために彼が数年を要したことを意味しているためであり、第二に彼がメルロオ・ポンチの見解を略々全面的に受入れ乍ら、しかもなお微妙なニュアンスの違いを見せているからである。

まずメルロオ・ポンチのブハーリン分析について言えば、それは「主観的潔白と客観的裏切」という言葉によって尽される。ブハーリンは失敗した反対派であり、裏切者の汚名をきせられて粛清された人物である。しかし彼は、反対派でこそあれ、決して資本主義に逆行することを望んだわけではない。その点で彼は「潔白」であ

る。ただ自分の行為がソ連の内外で反革命者にイデオロギー的基盤を提供し得るということが判明した以上、「客観的裏切」を認めなければならぬ。「我々の歴史のないし客観的な責任とは、他人の眼から見た我々の責任でしかない」のだから、彼はこの責任を甘受しなければならぬのであり、そこに「主観的潔白と客観的裏切の劇」が存在することになる。

この論理を受入れれば、竹内芳郎氏が鮮かに分析したように⁽³³⁾ブハーリンは対自(主観的潔白)と対他(客観的裏切)とを共に救うものであるということになろう。また事実サルトルが、この主観と客観の演ずる孤独劇、「道理を持ち乍ら誤った」者の孤独劇に強く惹きつけられ、そこに人間の条件の集中的表現を見たことは異論の余地がない。そのことを認めた上で、又この小著に示された鋭い考察によってサルトルが触発されたことも確認した上で、私はメルロオ・ポンチの描くブハーリン像に比して、サルトルが『ジュネ論』でふれているブハーリンは徹底した客体性を示していることに注目したい。サルトルによれば、ブハーリンの陰謀事件に於て一切は客体の間で生起するのであり、たとえ成功して勝利者になろう

とも、彼は棒きれか石ころのようなものであり屍に過ぎないのである。しかもこのように対象化されたブハーリン像は、もともと『ヒューマニズムとテロル』に描かれた革命家の肖像を押しすすめれば殆どその論理的帰結として現れるべきものなのだ。

ブハーリンは、革命家となることを選んだ。そしてメルロオ・ポンチによれば、革命的とは「未だないものを現実以上に現実的なものと見なし、その名に於て現にあるものを裁く」⁽³⁴⁾態度を指している。そこから、「自分が望んだ事柄についてではなく、事実の推移の光に照して自分のなした事が分る事柄について」⁽³⁵⁾のきびしい責任、「他人の眼から見た我々の責任」、「歴史のないし客観的責任」が生じる。また革命家とは「隅々まで他人に對しての」人間、「他人との関係の中に於る」⁽³⁶⁾人間の謂となる。言いかえれば、革命家とは自己の対他存在を受入れる人間のことなのだ。従って、革命家にとって過去の自分の主観的潔白は存在する筈のないものだ。そのような主張は対他の責任を拒否することであり、つまりは革命的でないことになるからである。

ところが問題は、歴史が未来に向って開かれていると

いうところにある。即ち、人が自分の行動の客観的な意味や役割を完全に評価することは不可能であり、未来は常に蓋然的である。それにも拘らず人間はその蓋然的な未来の光によって決断を下さねばならない。その決断は歴史を作るが、未来はまた人の見透しを裏切るものでもある。だからメルロオ・ポンチも、革命裁判は「まだ歴史の裁きそのものではなく、必然的に恣意の様相を備え」ていた、と書いたのである。同様に、プーリンが裁判に同意して自分の客観的有罪性を認める時、彼も誤謬の可能性を含んだ主観的な立場に立ち、その主観的判断によって再び歴史的客観的責任を負うことになった筈である。

奇妙な逆転劇と言うべきであろう。今これを少々図式的に整理すると、次のようになる。(一)プーリンは、革命を裏切ろうとしたわけではなかった(過去の主観的潔白)。(二)だが革命の原理(モスクワ裁判・政治裁判の原理)を受入れる以上、彼は自分の客観的有罪を認めねばならない。(三)それを自ら認めるのは、革命に忠実であることだから、彼は潔白である(現在の主観的潔白)。(四)その潔白な行為も、いつ客観的な裏切と見なされるか分らな

い。サルトルの言葉を用いて言えば、ここにはプーリンの「廻転装置」(tourniquet)がある。裏切を認めるのは革命的であり、革命家であろうとしたのは客観的裏切者なのだ。潔白とは有罪、有罪とは潔白の謂なのだ。これがプーリン劇の持つ真の意味である。言いかえれば、客観性を受入れ、それを自らのものとして要求することは、そのまま、どんなに客体と化そうとも死滅することのない人間の自由性を承認することに外ならず、我が自分達の客観性・有罪性を受入れるのは正にこの自由性のためなのである。又その自由性故に我々は客観的・歴史的責任を負わされ、歴史の前に客体となることを意識するのである。これは並列的ないし対立的にとらえられた主観と客観、対自と対他ではなくて、客観性がそのまま自由につながり、自由がそのまま客観性に現れることを意味している。人間の自由は、人間が否応なしに客観性を身に引受ける時に、極限の状況の中で益々明らかになる筈であり、その自由を除いては人間の原本性は考えられない筈である。サルトルがユダヤ人・黒人・アルジェリア人らに寄せた共感も、客体であり乍らしかも歴史を作る主体となるこの自由への共感であった。ま

たサルトルが恐らくはブハーリンに想を得て、現代を、いつの時代にもまさってはっきりと不正を見とどけるが、不正をただ手段も意図も持っていない時代であり、未来の人々に裁かれる有罪の対象物であると考へる時も、事情は同じであつたろう。これは『ジュネ論』から『アルトナの幽閉者』に至る諸作品の中心命題であるが、そこにはやはり客体性と自由とが踏まえられている。なぜなら彼は続けてこう書いているからだ。

「しかし現代人が誰しも共にとるべき決意とは、現在只今のこの歴史の瞬間に身を置いて、一切の状況に對抗して、敗者の頑張り⁽³⁸⁾で以てこの歴史の一瞬を意欲することだ。」

メルロオ・ポンチの小著から我々が引出し得たこのブハーリンの問題は、そのままジュネにも当てはまるものである。従つて、サルトルが『ジュネ論』を書くに当つて、メルロオ・ポンチの著書に多くを負うたことは十分に察せられる。ジュネもまたブハーリン同様に客体性を身に引受けたのであり、社会の客観的綱領で自らを裁くことにより逆に主体性を見出したのだ。けれども、ブハーリンが社会主義社会の革命家であることを選んだのに

対して、ジュネはブルジョワ社会の作家となることを選んだ。そこから、類似の中にかなり基本的な相違が、いわば對他性の相違とでも言うべきものが見出されることになる。ブハーリンの場合、革命家とは勝たねばならない人間であり、成功することが正しさの十分条件ではないにしても少くとも必要条件である人間のことだから、本稿の前半に用いた言葉を使えば最後まで存在（いわば善）の側に賭けた揚句に挫折することになる。ところが作家は、これと逆に非存在（悪）に賭けるのだ。現実を想像界に於て非存在に解消し、非存在そのものを作品によって現実化しようとするのがジュネの方向である。その結果、「ブハーリンは自ら卑下してその裏切を告白するが、一方ジュネは自分の裏切を誇る」ことになる。サルトルは、作家としてジュネに加担するのだが、この事情については最早や詳述する余裕はない。ただ本稿の主題である客体性についてのみふれるならば、ジュネが裏切を誇る理由は、結局のところ、第一に男色家・裏切者である、自分の客体性を自ら意欲する自由のためであり、第二にそれを作品にさらけ出すことによって、読書のからくくりを利用して逆に読者にその客体性を賦与し、自ら

は自由な主体性になり変るといふ詐術故なのだ。⁽⁴⁰⁾そこにジュネのオプティミズムがあり、サルトルの共感もそこに寄せられたのだ。『ジュネ論』の恐るべき饒舌、イメージを幾重にも積重ねる晦渋な論法（これに比すれば『存在と無』も明晰そのものと言うべきだ）、重量感にあふれた文体、これらがジュネに対する熱狂的な共鳴と、サルトル自身の自由に対する信頼とを物語っているのである。

六

以上に記述して来たように、絶対悪の認識から他者との相剋へ、対自の優位による対他存在の超克から対他存在を身に引受ける自由へ、これが戦後のサルトルの残した軌跡である。本稿を終えるに当り、なお詩人ジュネと『悪魔と神』のゲッツについて多くの考察を省略せねばならないことは残念であるが、既に紙数も超過したのでこれは別の機会に譲るより仕方がない。

ただ最後に結論的に次のことを記しておきたい。対他問題は、人が自己の対象性・即自性を意識することに外ならないから、欠如である対自が充実である即自を志向しつつ己れを「即自—対自」に変身させようとする企

てを一気に実現するもののだが、しかし結局はこれら到達不可能な理想に過ぎない。サルトルが屢々「不可能性」について語る理由もここにある。想像界に賭けてこの不可能性を一気に解決しようとするジュネの試みにしても、結局は破綻するであろう。この点で、『ジュネ論』の中の最も胸を衝つ記述は、ジュネが作家として世に容れられた故に創作の空しさを否応なく意識する一章である。彼は弾劾されおびやかされた故に創造行為に向うのだから、まっとうな人々の社会に迎え入れられた以上、創作の動機を失うことになる。ここにもジュネの不可能性の一面がある。

このような問題にかんしても、『存在と無』は既に幾多の分析を加えている。たとえば「実現すべき実現不可能なもの」や「無益な受難」などという同書の命題は、『ジュネ論』前後の対他存在をめぐる問題や、「人間とは不可能なものである故に、実存する」⁽⁴¹⁾という主調音と、構造としてそう隔たつてはいない。しかし単なる不可能性の記述と、正にその不可能性を生きようと試みるときは、まるで違った次元に属する筈である。そこにサルトルの新たな倫理があったのだし、「人間の苦しみは無益

(107) サルトルにおける客体性と自由

でない」という言葉の生れる理由があったのである。プ
ハーリンとジュネは、生きることの不可能性が人間の生
の条件である故に、却ってそれを生きようとする人間の
自由性は偉大なものとなるということを、サルトルに深
く印象づけた。この人間の自由性への信頼は殆ど素朴で
あり、謙虚であるとさえ言えるらう。けれども、絢爛
たる論証の末にこのような自由への信頼を再び回復し、
その自由によって壮大な歴史を支えようとするサルトル
の努力を読みとるならば、人はそこに思想家として、作
家としての、稀に見る資質を、つまり天才を感じないわ
けにはゆくまい。なぜなら、サルトル自身が言うよう
に、「天才とはその生の条件を果てまで生きぬくという
不動の意志と一体をなしている」からである。そしてそ
こにこそ、我々はサルトルの「アンガージュマン」の真
の意味を認めねばなるまい。(一九六三年四月)

- (1) 『文学』一九六三年三月号。
- (2) *Saint Genet*, p. 512.
- (3) *Ibid.*, pp. 512—3.
- (4) *Ibid.*, p. 235.
- (5) *Ibid.*, p. 513.
- (6) *L'Étre et le Néant*, p. 275.

- (7) *Situation II*, p. 249, *III*, p. 12.
- (8) *Situation II*, p. 246.
- (9) *Ibid.*, p. 248.
- (10) *Théâtre*, p. 110.
- (11) *Saint Genet*, pp. 334—5. 神にはトランプの札の裏も
表も見えてしまうので、札あて遊びをする人間の気持が分
らない。完璧でない存在(人間)のみが非存在の意味を所
有し、トランプ遊びを理解し、また単なる大理石の塊の中
にヴィナスの像を認めることができる。ここでサルトル
が、初期の哲学作品以来一貫した想像力の立場を堅持して
いることは明らかだ。

- (12) *Théâtre*, p. 63.
- (13) *L'Existentialisme est un Humanisme*, p. 25.
- (14) 次の言葉も同様な意味に解すべきだ。「選択すべき出
口があるわけではない。出口とは、作り出されるものだ。
各人は、自分の出口を作り出すことにより、己れを作り出
す。人間は日々作り出されるべきものである。」(*Situa-
tion II*, p. 313)
- (15) たとえば、*Réflexions sur la Questions Juive*, p. 111
(一九五四年版)を見よ。
- (16) *Situation II*, p. 246.
- (17) 死もまた、人間を他者(生者)に委ねることであり、
その意味で『出口なし』には二重の対象性が現れる。生者
に対する死者たちの対象性と、「地獄」に於る死者同志の対
他関係に於る対象性である。この問題については、Robert

- Campbell: *Jean-Paul Sartre*, pp. 127-143 参照。
- (18) 戯曲には、唯一の例外として、自尊心をより所としないキャノリスという筋金入りの闘士の立場も描かれている。彼は叫び声一つたてずに拷問をこらえ、又秘密を守るためには仲間の少年を殺害することも肯定する(悪に対する悪のテーマ)。しかも他の囚人達が生を諦めてゐる時に、たとえ生が羨しいものでないにせよ、たとえ死刑執行人の眼に自分達が屈服したように見えようと、決して無駄に死んではならないと説くのである。しかも、囚人達は、屈辱感を受入れて生に執着した時に、拷問者の一人の気紛れから全く無意味に銃殺されることになる。けれども、他の仲間とは異り、キャノリスには生に執着したことを後悔する気持はなかったであろう。彼は拷問者を完全に超越しており、客体と化すことなくその自由を保っている。ただその自由は、効果によってのみ価値を考える政治的人間の自由であつて、他者との間の相剋は、極めて一面的にしか問題にされていないように思われる。少くとも、サルトルが後に発展させてゆく対他性と自由のテーマは、このキャノリスの系譜を受けつぐものではなからう。
- (19) *Réflexions sur la Question Juive*, p. 15.
- (20) *Baudelaire*, p. 50. 註六、*Saint Genet*, pp. 155-6 参照。
- (21) *L'Age de Raison*, p. 309.
- (22) *Le Sursis*, p. 109.
- (23) *Ibid.*, p. 157.
- (24) *Le Diable et le Bon Dieu*, pp. 235-6.
- (25) *Le Sursis*, p. 157.
- (26) *La Mort dans l'Amor*, p. 81.
- (27) *Ibid.*, p. 83.
- (28) *L'Etre et le Néant*, pp. 431-447.
- (29) *Ibid.*, p. 612. etc.
- (30) *Les Temps Modernes*, N° 184-5, p. 324.
- (31) Maurice Merleau-Ponty: *Humanisme et Terreur*, p. 33.
- (32) *Ibid.*, p. 47.
- (33) 『文学』一九六三年三月号。
- (34) *Humanisme et Terreur*, p. 30.
- (35) *Ibid.*, p. 46.
- (36) *Ibid.*, p. 30.
- (37) *Ibid.*, p. 33.
- (38) *Saint Genet*, p. 549.
- (39) *Ibid.*, p. 546.
- (40) 「客体的視線」(Regard-objet) とはこれを指してゐる。(Ibid., p. 508)
- (41) Roger Stéphane: *Portrait de l'Aventurier* に寄せたキャノリスの本文参照。(p. 27)
- (42) *Saint Genet*, p. 523.

(一橋大学助教授)