

Title	サルトルの「自己欺瞞」について：『聖ジュネ』を中心として
Sub Title	La mauvaise foi de J.-P. Sartre
Author	池上, 明哉(Ikegami, Haruya)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1970
Jtitle	哲學 No.55 (1970. 3) ,p.37- 66
JaLC DOI	
Abstract	Les annees entre 1950 et 1952, se marque le tournant de la pensee de Sartre, qui va de L'Etre et le Neant a. Critique de la raison dialectique. C'est Saint Genet qui marque nettement ce tournant. Pourquoi s'interesser a ce personnage a l'interieur de qui il ne s'agit point de politique ; pourquoi surtout au moment ou Sartre passait de l'existentialisme au marxisme? Parce que la Saintete que l'auteur de Journal du voleur est arrive a s'approprier presente justement l'exemple ideal de mauvaise foi partagee plus ou moins par tous les existentialistes. C'est ce que Sartre voulait dépasser a cette epoque-la. Comme on le sait, Sartre touche le probleme de la mauvaise foi dans un chapitre de L'Etre et le Neant mais il traite de ce sujet sous de diverses formes et sur de divers plans. La mauvaise foi est une attitude de la reflexion impure qui separe deux constituants de l'etre-pour-sois, c'est-a-dire la transcendence et la facticite, et qui les pose substantiellement. Elle prend, d'abord, la forme de Fopposition entre le libre arbitre et le determinisme sur le plan de la liberte, et ensuite entre l'aventurier et le militant dans les oeuvres litteraires des annes 1940. Et enfin, dans Saint Genet, il s'agit d'une attitude qui consiste a alterner entre ces deux poles a force d'imagination. Sartre a appele cette attitude tourniquet. Par ce tourniquet Genet a uni arbitrairement les deux extremes incompatibles : substance et volonte pure, intention d'etre et celle de faire. Ainsi arrive-t-il a la Saintete, qui lui permet de rever que sa vie miserable et souffrante a, quelque part, un sens. C'est cette tricherie, autrement dit le jeu de la Saintete, qui est commune aux existentialistes ; ils refusent le monde qui les expulse, forment dans leur solitude un autre ordre fictif que ce monde, et se font privilegie pour la "verite." C'est ainsi que Sartre a devoile la mauvaise foi et pousse son atheisme jusqu'au bout. Il poursuit, depuis lors, la volonte d'etre avec les autres dans le monde, qui s'exprime dans Le diable et le bon Dieu. Ce dévoilement de la mauvaise foi, cela entraine, a mon avis definitivement une nouvelle orientation dans la pensee de Sartre : vers l'engagement social.
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000055-0037

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

サルトルの「自己欺瞞」について

——『聖ジュネ』を中心として——

池 上 明 哉

『存在と無』(1943) から『弁証法的理性批判』(1960) へとサルトルの思想展開をたどる場合、1950 年から 52 年にかけての時期が彼の思想的転換点であることは、よく知られている事実である。この時期に彼は、二つの哲学的主著をつなぐもうひとつの大作、『聖ジュネ』を書いている。旧実存主義から彼独自のマルクス主義に転換しようというこの時期に、サルトルは何故、ジャン・ジュネのように政治に縁もゆかりもない人物の研究に没頭したのだろうか？『泥棒日記』の作者にみられるのは、サルトルが「聖性の遊戯」と呼んだ、実存主義一般に共通してみられる自己欺瞞的な態度である。サルトルは、この人物を分析しつくすことによって、彼自身のうちなる旧実存主義的要素を清算しようとしたのではあるまいか？

自己欺瞞 *mauvaise foi* は、いうまでもなく、『存在と無』第 1 部第 2 章のテーマである。だが、この問題はそこにつきるものではなく、自由をめぐる二つの自己欺瞞的見解をなす自由意志論と決定論の対立に、更に、1940 年代の文学作品を通じて、「冒険家」と「闘士」の対立というかたちで、その主要なモチーフをなしている。そして、この両者が、初期サルトルの問題とした魔術作用としての想像力によってめくるめくまでに転回するところに、『聖ジュネ』の中心概念である「回転装置」が構成されるのである。

それ故、自己欺瞞というテーマは、サルトルが、ニヒリズムともいうべき初期の全面的自由の主張から、疎外の問題を通じて、真の自由としての社会参加へと転換していく過程における重要な転換契機をなすものであ

る。そのことを、転換点（1952年）にいたるまでの彼の思想全体を通じて明かにしていこうとするのが、本稿の意図である。

1. 自己欺瞞的意識の構造

自由は全面的かつ無限である。だとしたら何故、サルトルは社会参加の一定の方向を歩むのか？ 人間の存在構造そのものとしての全面的自由は、日常生活のなかで最初から見出されるものではない。何故なら、全面的な自由は不安をよびおこすものであり、ひとはそれを逃れるために通常「自己欺瞞」に陥ち入っているからである。

ところで、自己欺瞞が可能であるための条件は、人間存在が、そのもっとも直接的な存在、すなわち、前反省的コギトの内部構造において、「それでないところのものであり、それがあるところのものでない」ことである（L'Etre et le Néant, p. 108, 以下 EN と略称）。前反省的意識の次元において、意識はつねに、対象の措定的意識であると同時に、自己の非措定的意識である。ところで、意識は自己を非措定的に意識するかぎり、「それがあるところのものでない」ne pas être ce qu'il est. すなわち、意識（対自）は超越性をもつ。だが同時に、意識は超越的对象を措定的に意識するかぎり、「それでないところのものである」être ce qu'il n'est pas. すなわち、意識は事実性をもつ。それ故意識は、「それでないところのものであり、それがあるところのものでないような存在」un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est と呼ばれたのである。対自の事実性と超越性というこの両項は、意識がそれでないところのものであるのは、それがあるところのものでないという仕方においてであり、それがあるところのものでないのは、それでないところのものであるかぎりにおいてであるというように、相互転換して対自の統一性を形成している。だが、この統一性は、その相互前提性の故に、「反映から反映するものへ、反映するものから反映への無限の差し戻し」に陥ち入り、反映——反映するもの

という対自の全体性は決して到達され得ず、その故に対自はつねに不安ならざるを得ないのである。対自の統一のこの不安定性は、それが即自の無化としてのみあるかぎり決して基礎づけ得ない即自存在としての自己を欠いていることから来ている。そこで対自は、自己に欠けている即自を何とかして取り戻し、しかも対自的にそうであることによって「即自—対自」*en-soi-pour-soi* になろうとして、自己の可能性へと投企するのである。対自のこの自己回復の試みは、「自己性の回路」*circuit de l'ipséité* と呼ばれる。以上が、サルトルによる意識の直接的（前反省的）構造である（拙稿「意識の志向性と対自存在」本誌第44集41-47頁参照）。

だが日常的意識は、みずからを反省の対象として実体的に固定化することによって、対自であることにつきまとう不安を逃れようとする。そこに形成されるのが、行動・状態・性質の極としての「自我」Ego である（*La transcendance de l'Ego* 及び EN, p. 80）。そして、自我のこの介入によって、自己性の回路は分解し、超越性と事実性は相互に分離せしめられる。そこに、意識を「それでないところのものではない」*ne pas être ce qu'il n'est pas* という純粹超越（EN, pp. 96-97）として、或は「それがあるところのものである」*être ce qu'il est* という純粹事実性（EN, pp. 98-108）として把握する自己欺瞞が生ずる。自己欺瞞的意識は、この二種類の自己欺瞞の間を、つねに往ったり来たりするのである。サルトルは、はじめてランデヴーに出かけた若い女の例をひいている（EN, p. 94-95）。彼女は男の意図も、自分が早晩決心しなければならないことも承知している。だが、彼女は、早急に決心することは望まない。そこで彼女は、(1) 男の恭々しく控え目な態度をいいことにして、それを最初の接近行為（超越）として捉えずに、控え目な態度（事実性）だけを見ようとする。だが同時に、(2) 彼女は単なる尊敬には興味がなく、といってむき出しの欲望は自分を侮辱するものなので、男の欲望（事実性）を、あるがままにではなく、それが尊敬に超越するかぎりにおいて認める。このように自己欺瞞とは、超

越と事実性という意識の二重性を利用して、(1) 超越を事実性として、(2) 事実性を超越として捉えるといった具合に、一方が捉えられると他方へ逃れるという仕方で責任を回避する意識の逃避形態である (EN, p. 95).

ところで、自己欺瞞は、自由からの逃避であった。それ故、自己欺瞞の以上の形態は、自由そのものの場面（「存在と無」第四部第一章）で現れるであろう。サルトルのいう自由は、非措定的自己意識に由来し、意識の無化作用に基づくものとして、前反省的次元で成立するものである（拙稿「サルトル自由論の基本構造」本誌第46集参照）。この次元においては、人間は出現と同時に世界のなかに投げ出され、つねにすでに、一定の目的を選択（根源的選択 *choix originel*）しているものとして自分を見出す。これを被投性 *délaissement* と呼ぶ。だが、そのことは決して現実の一定の状態が彼の行動を因果的意味において決定していることを意味しない。勿論動機のない行為は存在しないし、動機を与えるのは現実である。だが、現実の一定状態が動機としての意義を持つにいたるのは、われわれが意識の無化する働きによって現実をのりこえ、そのかなたに一定の目的を投企し、この将来の観点から現実を自分にとって一定の意義を持った状況にまで構成することによってである。これが超越性 *dépassement* である。それ故、自由は状況においてしかあり得ないし、状況は自由によってしか存在しない。もとより、われわれは、自分がつくり出したのではない多くの抵抗や障害に出会う。だが、それらは、われわれが自分で立てた目的（それは根源的選択にまで遡る）の枠内でしか、抵抗や障害としての意義を持ち得ない。かくして、サルトルのいう自由とは、自己の根源的選択を、それに先き立ついかなる超越的原理も存在しないが故に、自分自身のものとして引き受けていくこと以外の何ものでもない。しかるに反省的意識は、自由を構成する意識と現実を、それぞれ超越の対象として両極分解して、自我（意志）と環境（外界）のかたちで捉え、両者間の因果的関係を問題とする。そこに生ずるのが、自由意志論と決定論の対立である。そして、

日常的意識にとって自由が見出されるのは、さしあたり、自由意志という自己欺瞞的形態においてであり、それはひとをニヒリズムに導く。何故なら、そこにおいては、人間はまず現実の外にそれ自身で存在して、しかる後に、それに対するかかわり方を自分の意志で決めるかのように考えられているから、神かアプリアリな道德原理でも持ち出さないかぎり、彼の行動は無理由なものになってしまうからである。第二次大戦前後（1940 年代）のサルトルの文学作品は、そのような自己欺瞞（ニヒリズム）から、浄化的反省によって、真の自由（社会参加）を発見していく過程であるといつてよい。そして、その主要なモチーフをなすのが、自由意志論と決定論の対立を体现する、冒険家と闘士の対立である。

2. 冒 険 家 と 闘 士

サルトルは『冒険家の肖像』（1950）というエッセーのなかで、冒険家と闘士という自己欺瞞的人間の二つの類型を、革命党への参加の場合についてつぎのように規定する。

「冒険家」*aventurier* は、自我の孤独を逃れるという個人的動機から入党し、生きた人間たちとの連帯を求めて行動に走る。その場合、彼にとっては、行動そのものが目的であって、彼は自己を救済するために行為するのである。すなわち、自己の独自性を人々に承認させるために、他人を証人とした栄光の死をとげることが問題なのである。

これに対し「闘士」*militant* は、飢え、恐怖、怒りなどの外的必然から入党し、入党によってはじめて自我を与えられる。したがって行動に際して本質的なのは、目的であって、行為ではない。効果性を唯一の基準とする目的一手段の体系のなかで、彼は代置可能であり、その建設的事業は、彼の死を越えて、歴史過程そのものによって継続される。

前者の例は、『自由への道』のマチウ、『蠅』のオレスト、『汚れた手』のユーゴーであり、これに『嘔吐』のロカンタンやアニーを付け加えること

もできよう。後者の例としては、『自由への道』のブリュネ、『墓場なき死者』のキャノリス、『歯車』のジャン、『悪魔と神』のナスチがある。だが、ここでは、冒険家と闘士の一覧表をつくることが目的ではなく、冒険家たちの自由が自己欺瞞的なものであることを示し、その挫折のプロセスをたどることが問題である。それはとりもなおさず、1930年代から40年代へかけてのサルトル自身の歩みをたどることになろう。何故なら、浄化的反省に基づく『存在と無』からは、ただちにアンガージュマンの立場が出てくるようにみえるが、彼の実生活は理論と行動の間に一定のズレがあったことを示して居り、このズレは、40年代の文学作品に反映しているからである。そのことを、まず『分別ざかり』のマチウについて見よう。

『分別ざかり』(1945)の登場人物たちは、1930年代のサルトルの生活周辺を物語っている。ボーヴォワールによれば、当時の彼らは、現実の重みを知らず、自由をその正しい限界内にとどめず、間隔を置いて世界に対するという「自己の人生を現実化しない遊戯」にふけっていた(「女ざかり」上・邦訳12-17頁)。これはマチウの生活態度そのものである。恋人マルセルは、彼のことをこう語る。「自己凝視、自己批判、それがあなたのお好みの態度。あなたが自分を眺める *regarder* とき、あなた自身は、自分の眺めている者とはちがうのだと思うの。つまり自分は何者でもないんだって。要するにそれがあなたの理想なのよ。何者でもないということが」(L'âge de raison, p. 17. 邦訳12頁。以下ARと略称、文学作品からの引用は、「悪魔と神」を除き、すべて人文書院版サルトル全集による)。なるほど、意識は自己を意識するかぎり、「それがあるところのものでない」。だが、自己意識は、根本的には、前反省的次元において、非措定的に成立するものである。そこにおいて意識が「それがあるところのものでない」のは、同時に超越的対象を措定することによって、「それでないところのものである」かぎりにおいてである。しかるに、反省的自己凝視は、意識のこの超越性を歪めて、眺められた自己を、自分が「もはやすでにそれでな

いところのもの」とする(EN, p. 161). それはもはや何ものへもみずからをのりこえることなき凝固せる超越 *dépassement figé* (EN, p. 97) であり, かの純粹超越の自己欺瞞である. そこにおいては, われわれは選択に先き立っては何ものでもないもの *rien* (EN, p. 558) であり, したがって, 選択しないで非存在のうちにとどまることも可能だ, ということになるであろう. 「だが, 自由を選択に先き立つ「単なる未決定能力」 *un simple pouvoir indéterminé* (EN, p. 558, 565) とみなすかかる自由観は, 自己自身をひとつの即自として無から引き出そうとする即自と無との常軌を逸した綜合に基づくものであり, そこでは, 自由は自由という意味そのものを失ってしまう (EN, pp. 564-565). マチウが求めていたのは, 「自由であること. 自己原因であること. 自分が欲するから自分が存在すると云い得ること. 自分が自分自身のはじまりであること」 (AR, pp. 55-56. 邦訳 55頁) であった. だが, このような自由の導くところは何処か? 炎天下, 子供の仕末をするために金策にかけまわりながら, マチウは自分の「自由」の正体を見きわめる. 「すべてこれらの事柄をとおして彼がただ一つ心にかけていたことは, 自分を待機の姿勢に置くことだった. 一つの行為のために. 自由な熟考の末の行為であるが, 彼の一生をしばるに足りる, 新しい生活のはじめとなるはずのもの」 (AR, p. 56. 邦訳 55 頁). マチウの自己凝視・自己原因としての自由は, 空虚で不毛な期待と化す. 彼が, 対自の限界内においてとはいえ, 状況のなかでの自由とその恐怖の相貌を見出して冒険的行動に転ずるのは, 迫まりくる大戦の危機によって, 彼の私生活がその内密性を失なうことによってである. だが, 冒険家のその後の足どりは, 戯曲『蠅』(1943)において, より鮮明である.

アルゴスの町にやって来るまでの, 幸福な青春をおくり軽ろやかな心の持主であったオレスト, それはマチウであり, また30年代のサルトル自身である. だが, 占領下のパリにも比すべきアルゴスの陰うつな空気に接したオレストは, 自分が蜘蛛糸のような自由を与えられて虚空のなかに生き

ていることに気づき (Les mouches, p. 24, 60. 邦訳 17, 53 頁. 以下 MO と略称). 自分が生れ故郷にありながら他所者であることを感じる (MO, p. 25 邦訳 18 頁). そして, 姉との出会いによって亡父アガメムノンの報復の機会をつかんだ彼は, 人々の間にあるひとりの人間 (MO, p. 61 邦訳 54 頁) となるために, 自分に市民権を与える行為として (MO, p. 26, 65. 邦訳 220, 58 頁), 篡奪者エジストの殺害を決意する. 「蜘蛛糸のような自由」とは純粹超越の自由であり, そういう超越的な自由人が破局に接したとき, 大衆からの孤立と存在稀薄感を覚え, 自己の存在を充実させるために大衆との連帯を求めてアンガージュしていく経過は, この戯曲において最も鮮明である. だが, 階級的定位喪失から孤立感, 空虚感に陥ち入ったブルジョア知識人が, 存在充実感の回復を大衆との連帯に求めて彼らに接近していても, それは一方交通のアンガージュマンであって, 真の連帯を樹立するにいたらないであろう. エジストを殺害したオレストは, 群衆に追われて町を去る.

オレストの自由は, もはや虚空に浮ぶ純粹超越の自由ではなく, 後悔をしりぞけ, 自己の行為を自分のものとして引き受けていくアンガージュマンとしての自由である (MO p. 84. 101. 邦訳 76, 93 頁). だが, それは, ジュピターとの劇的対決 (第三幕第二場) に明瞭にあらわれているように, 神の対極として抽象化された自由である. これに対し, 『汚れた手』(1948) は, 直接政治の場取材して, 冒険家から闘士への移行行きを示している. 子供から大人になるために, 余りにも軽すぎる自分を重くするために, 直接行動の機会をうかがうユーゴーは, 存在充実感の獲得という行為の根本の動機において, マチウ・オレストなど冒険家の系列に属す (Les mains sales, pp. 44-45, 247. 邦訳 22, 132 頁. 以下 MS と略称). 彼が入党したのは, いつの日か喰えるようになるために入党した労働者党员とちがって, すべての人々の権利のためであり, 彼が規律と服従を望むのも, 自己を忘れるためである (MS, pp. 88-89, 111, 114. 邦訳 43, 55, 57 頁). そ

ういう彼を、党首エドレエルは、君は原則を愛しているのであって人間を愛しているのではない、君は破壊を望んでいるのであって革命を望んでいるのではない、と批判している (MS, pp. 212-213. 邦訳 111-112 頁)。だが、原則を重んじ党を思想実現の手段とみなすユーゴーには、生きた人間との連帯を求めるオレストに対し、『魂の中の死』で「抽象的存在」と呼ばれた闘士ブリュネに共通する面もある。つまり、ユーゴーは、冒険家から闘士への転身を企てようとする人間なのだ。だが、それは成功しない。彼は、インテリという自己の出生を抹殺するために党の規律に服従するというネガティブなかたちで、やはり依然として自己の行動の個人的動機に固執しているからである。裏切者の嫌疑をかけられたエドレエル暗殺の役割を買って出た彼は、それを果せず、いったんは断念する。ところが、次の瞬間、エドレエルと自分の妻の痴情場面を目撃して、嫉妬から彼を殺す。それでいながら、二年後、党の政策変更によって自分の行為が無意味な偶然と化したことを知ると、自分の行為を正当化する政治的暗殺という動機を救うために、みずからすすんで党の処分を受ける。ここには、みかけこそ自己の行為の責任敢取という点で革命家ブハーリンと似てはいるが、実は自己の主観性を脱し切れなかったために、転変つねなく自己欺瞞をかさねていくインテリ冒険家たちの「回収不能性」non récupérabilité (MS, p. 27, 260. 邦訳 13, 139 頁) に対する、サルトルの熾烈な自己告発がある。冒険家から闘士への転身の試みは挫折せざるを得ない。それは「昔の躊躇への大規模な復讐」(La mort dans l'âme, p. 193. 邦訳 205 頁) としてのマチウのドイツ軍への抵抗の場合も同様である。マチウ・オレスト・ユーゴー等、個人的動機から直接行動に走る冒険家たちの行動は、孰れも単独の英雄的破壊行為として挫折する。

「冒険家」の挫折は、それに対する批判的視点として、『自由への道』のブリュネに代表される「闘士」を浮び上らせる。ブリュネは、党の命令を歴史過程の声と聞き、自己の思想を抹殺して党の規律に服従しようとする

コミュニストである。だがサルトルは、世界の意味なり価値なりを、世界の方からやって来て自分の義務を構成するものと考え、そう考えることによって、人間の根源的自由を誤魔化してしまう者を、「くそまじめな奴」le sérieuxと呼んでいる (EN, p. 77, 669)。それは『嘔吐』のなかで「ろくでなし」salaux と呼ばれたブーヴィルの市民と同様である。それは人間を純粹事実性とみなすもうひとつの自己欺瞞であり、ブリュネ自身、みずから信ずる歴史過程そのものによって圧殺される。登場人物すべての挫折に終るこれら40年代の作品が暗示するものは、冒険家と闘士の綜合への要請であり、生身の人間を愛しつつ革命を効果の問題と諦念して、敢えて手を汚す『汚れた手』のエドレエルは、その理想となるものであろう。だが、それは最初からできあがった理想として与えられている。『冒険家の肖像』のなかで、「闘士の勝利に拍手を送った後に私がつき従うのは、その孤独における冒険家である」(situation VI, p. 20) といわれているところにしたがえば、冒険家と闘士の綜合は、サルトル自身そこに属している冒険家の自己脱皮として示されねばならない。だが、そのためには、われわれは、彼がさきのエッセーのなかで、冒険家のひとりとして挙げた (op. cit., p. 14), ジャン・ジュネについて見なければならない。何故なら、彼こそは、自己欺瞞の二つの形態を一身に体現しているからだ。それが彼の「回転装置」である。

3. 回 転 装 置

『聖ジュネ』(1952) は、サルトルが『存在と無』第4部で粗描した実存的精神分析 psychanalyse existentielle の試みであり、この分析は、何よりもまず、根源的選択 choix originel を規定しようとする。ではジュネにとっての「根源的選択」とは何であったか？ 1910年、パリで娼婦の子として生まれた彼は、すぐに母に捨てられ、七才のとき中部フランスのモルヴァン高原地方の農家に預けられた。そして十才のとき、盗みの現場をと

り押さえられ、養父によって、「お前は泥棒だ！」と宣告される。これが、サルトルのいう「根源的危機」*crise originelle* である (Saint Genet, *comédien et martyr*, pp. 23-29. 以下 SG と略称)。この事件によって、彼の生涯は前と後とに分たれた。そして以後の出来事は、専らこの根源的危機の再現にすぎないものとなる。それ故、ジュネの生涯は、歴史というものを持っていない。ひとが歴史を持つためには、生成途上の全体化であらねばならないが、根源的危機は、彼をしてひとつの閉ざされた全体性^{トタリゼーション}たらしめてしまったからである (SG, pp. 288-289——のちにわれわれは、全体性^{トタリテ}たらしめられた彼が世界を全体性として表象し、そのなかで弁証法的全体化への道を失なって、悪循環をくりかえすのを見るであろう。Critique de la raison dialectique, p. 138 参照)。この出口なき状況においてジュネのとした根源的選択、それは、「俺は泥棒になるんだ！」という宣言である (SG, p. 55)。つまり彼は、「悪」*Mal* を選んだのである。だが、悪とは原理的に客体であり、他人用の概念である (SG, p. 39)。存在を所有によって規定し、善を存在と同一視する「まっとうな人たち」*honnêtes gens* の社会においては、ひとびとの自由の否定性は、彼ら自身の外に追放されて実体となり、「悪」と呼ばれる (SG, p. 29-33)。それ故、悪の選択とは、自己の対他存在を、敢えて自分自身のものとして引き受けることを意味している。

では何故ジュネは、自己の存在として、対自をではなく、対他を選んだのであろうか？ それは彼の置かれた状況の変更不可能性から来ている。「状況は受け入れがたいけれども、変え得ないことがある」(SG, p. 319)。この変更不可能性は、盗みの現場をおさえられたとき、彼がまだほんの子供であって、教えこまれていたモラルと一体をなしていた (SG, p. 27) からばかりでなく、社会的な「疎外」*aliénation* から来ている。善人は、みずからが善人であるために、悪人を必要とする。そして、そのような悪人として選ばれるのは、抑圧された人たちのなかでも、団結不可能な階級的

脱落者たちである。彼らは、その出生のときから、自己認識において対他存在を対自存在よりも優位におくべく、社会的圧力によって決定されている (SG, pp. 29-39). そこで彼らは、自己の対他存在を内面に同化し、環境によって余儀なくされた行為の意義を変更することによって根源的状况をのりこえようとするのだ (SG, p. 152, 325). 「ジャン・ジュネとは、盗むことの動機を変えようとした泥棒である…現実には、ジュネは、彼が泥棒だから、また他に生活手段がないから盗む。想像界では、彼はみずからを泥棒にするために盗む」 (SG, p. 152, 325). それ故、ジュネにおける対他存在の受容は、サルトルの彼に対するなみなみならぬ共感にもかかわらず、ブハーリンの責任敢取の行為と同じではあり得ない。それは、社会的疎外の結果生じた自己欺瞞なのだ。

対他存在の受容という投企は、あるところのものであろうとする矛盾した決意である。サルトルは、この二重性を、人間の条件の両義性から由来するものとしている。人間とは、その存在がつねに問題となるような存在者である。そこに自己の存在と一致しようとする「自己性の回路」も生じてくる訳だ。対他存在の受容というジュネの決意も、対他(即自)を対自的に基礎づけることによって、即自—対自となろうとするあらゆる人間的企てのひとつに他ならない。だが、彼が自己の存在を対他存在として規定することから出発するとき、この対他存在なるものが自己の可能性の外にあり、したがって実感され得ないものである以上 (EN, pp. 606-611), それは即自と対自とを、最初から両立不可能なものとして措定することを意味している。対他存在となろうとするジュネの企ては、意識において超越と事実性として相互転換的統一を構成する対自と即自を、純粹意志 *volonté pure* と実体 *substance* というかたちで分離し、この両立不可能なものを力づくで結合するという矛盾した態度なのだ (SG, p. 65). すでにサルトルは、『存在と無』において、自己欺瞞が、超越と事実性という二重性ばかりでなく、対自存在と対他存在というもうひとつの二重性をも利用することを指

摘し (EN, p. 97), 自己に対して他人の観点をとることを, 自己欺瞞的とした (EN, p. 611). そして, いま, ジュネにおけるこの意識の構造を, 「回転装置」*tourniquet* と名づけるのである. サルトルによれば, ジュネの意志は, 二つの定立の両立不可能性を措定し, しかもそれらの根本的統一を決定する. それは思考の不可能事を思考する「質の思考」であり, その論理とは, 「矛盾の非総合的な統一化の技術」である. ヘーゲルにおいては, 定立は反定立に移行する. だが, それはそれだけですでに綜合である. ジュネにおいては, 反定立はふたたび定立に移行し, かくして無限にくりかえされる. この悪循環のうちにある精神は, とどまることができないので, 回転速度を増すことによって, 二つの対立物を互いに融合させようと夢想する. この自己欺瞞的意識の構造を, サルトルは, フル回転させると相互浸透して白色になる多色円盤になぞらえて, 「回転装置」と名づけたのである (SG, pp. 306-309). 回転の主軸をなすものは, 純粹意志と実体への分離に応じて, 存在志向と行為志向という二つの両立不可能な志向である. 以下, この二つの志向とそれらの「質の統一」を示すことによって, サルトルのジュネ論全体の思想構造とそれが意味するものを明らかにしたいと思う.

(1) 存在志向 *intention d'être*

ジュネは, 彼の育てられた農村社会によって, 田舎の素朴な実体論を刻印されている (SG, p. 17, 57, 67, 436). 農村社会においては, 存在は所有によって規定される. だが, この社会の正統な嫡子でないジュネは, 所有を, したがって存在することの手段を奪われている (SG, pp. 16-17). そこで彼は盗む. だが, 彼が盗むのは, 泥棒という盗む実体になるためである (SG, p. 67).

十五才のとき感化院におくられたジュネは脱走して, 泥棒・乞食・男色の生活に入る. 盗みとは, 彼の場合, 悪人という自己の対他存在を自分自身のものとして引き受けようとする企てである. ところで, サルトルによれ

ば対他存在に自己の真実を置く者は、すべて男色^{プレベデラスティック}前期の状態にある (SG, p. 83). 出生による疎外は彼のセックスに及び、ジュネは男色の傾向を帯びる. 最初、彼は、愛される者 aimé (男役) となることを夢みた. 愛とは、サルトルによれば、愛する者が、相手との合体によって、愛される者からその存在を盗みとる魔術的儀式である (SG, p. 84). 愛される者 (男役) が、愛する者 amant (女役) において愛するのは、彼にささげられた愛を実体とする自己自身である. だが、愛する者をひきとめるのは彼自身であり、愛する者にとって愛される者が必要であるのに反し、愛される者にとっては、愛する者は誰でもよい不特定者なのであるから、そこには真の自己対象化は成立しない. 彼が愛するのは、対自であるかぎりの自己自身でしかないのである (SG, pp. 77-78). これに対して、愛する者 (女役) の場合、彼 (女) がそうありたいと思っている愛される者 (男役) を愛することによって、自我を完全に男役のなかに投影し、男役が女役の自我そのものにまでなることによって、他者のなかに、他人が彼をみるように、自分をみることに成功する. かくして、ジュネの演ずるのは、女役である. だが、対他と対自のこの統一は、自己欺瞞的である. 女役を演ずることは、他人の主観性への没入によって自己を全く即自たらしめようとする点で、「存在と無」第三部におけるマゾヒズムと同軌であるが、マゾヒズムは対他存在の直観的把握を実現しようとする以上、原理的に挫折するからである (EN, pp. 446-447). にもかかわらず、ジュネが男役のなかに自己をみるように思うのは、男役を^{みかけ}仮象 apparence に還元することによってなのだ (SG, p. 87). 彼は、男役のうちに、自分がそうありたいと思っている自己を見出そうとするが、それは誰かといえ、悪人としての自己である. だが、男役が完全な悪の英雄である必要はない. ここでは、悪人の本質を分有する男役を媒体として、「悪人」という非現実的対象を志向する食人種的な「憑依」possession の儀式が問題なのである. そして、そのためには男役は、女役に対して無関心のうちにとどまる美しい「仮象」であらねばならない.

(SG, pp. 88-89).

ここで問題となっているのは、初期サルトルにおける魔術的憑依作用としての想像力である。もとより、想像力そのものは、知覚とならぶ意識の志向的体験のひとつとして、それ自体は何ら魔術的・欺瞞的なものではない。だが、非現実的対象を前にしての行為があり (L'imaginaire, pp. 175-190. 以下 IM と略称)、また、現実的対象を前にしての非現実的態度がある (IM, pp. 245-246)。後者は、あとで取り上げる審美家ジュネの場合であるが、これらにおいて、結局、ひとつの態度が問題となっている。何故なら、後者における志向対象は、前者におけると同じく非現実的対象だからである。要するに、孰れにおいても、現実界と想像界の不断の混同が問題なのだ。かくして、想像力とは、対象を占有^{ポセシオン}できる仕方で現わしめる「呪術」incantation である (IM, p. 161)。或いは、これを遊戯といってもいい。「遊戯」jeu とは、対象を処理可能に変容して所有しようとする企てだからである (EN, pp. 669-674)。ジュネの投企は、すべて、それが存在するためになされる以上、非現実の名において現実を変えようとする行為 (SG, p. 29) ではなく、現実を非現実化して所有しようとする遊戯であり、仕草 geste である。 (SG, p. 75)。そして、仕草とは、ひとつの魔術作用を意味する。「魔術」magie とは、サルトルが情緒作用にかんしてこれを定義したように、現実的解決が閉ざされているので、自己を変容することによって、自己の世界内存在を全面的に修正しようとする企てである (Esquisse d'une théorie des émotions, pp. 43-44, 66. 以下 EM と略称)。だが、この作用は、世界をどのように修正しようというのだろうか？ 日常的意識は、世界を道具連関として捉え、そのなかに自己を挿入することによって決定論的世界を構成する (EM, p. 61)。これに対して、魔術的世界は、非道具的な無媒介的全体性として表象される (EM, p. 62)。世界全体が、或る特定の対象に憑依するのである（「憑依」については、IM, p. 111, 151, 158 参照）。かくして、想像力とは、不在対象を現存物

として措定する「信憑作用」*croyance* である (IM, p. 115). では、無媒介的全体性としての魔術的世界とは何か? われわれは、魔術作用の志向対象として、仮象に目をむけなければならない。

「仮象」*apparence* とは、現象学的意味におけるところの現象 *phénomène*, すなわち、その存在がまさに現れ (見かけ) *apparence* であるところのものである (EM, p. 15). ところで、フッサールにおいて、存在をカッコづけ、それを純粋意識の事実 (現象=仮象) に還元するものは、反省作用であった。仮象を成立せしめるのは反省意識である (SG, p. 176). 生きることを阻まれたジュネの意識は、不可能事を欲すれば欲するほど、反省的となる (SG, p. 235). そして、反省的意識は、直接的意識を対象の位置に移すことによって被反省的意識とし、それを反省作用と世界との間に挿入することによって、存在の緊迫感をまぬがれる。「ジュネはガラス越しに世界を見ているのだ」。その場合、反省意識と世界との間にあって緩衝剤の役割を果しているゼラチン状の透明体、それが仮象である (SG, p. 238). それは、ただそう見えるだけのものであるから、存在との関係においては非存在、だが、無との関係においてはひとつの存在であるところのもの、要するに、存在と非存在の綜合である (SG, pp. 175-176). このような仮象を構成する要素として、サルトルは、しばしば、イマージュ・仕草・言葉に言及している。

a. イマージュ——ジュネの反省的意識において、事物はイマージュに変様する。イマージュの背後には一定の図式があり、それはイマージュを組織して、現実界がジュネ自身の姿を映し出すようにさせる (SG, p. 429). この意味において、イマージュとは、ナルシスを彼自身と一緒にさせる不安定な媒体なのである (SG, p. 341). その場合、イマージュを支えるアナログンの役割を果すのが、仕草と言葉である。反省的次元においては、行為と言葉は、その超越性を奪われ、事物化される。かくして、物となった行為 (SG, p. 300) が仕草であり、物としての言葉 (SG, p. 364) が詩語

である。

b. 仕草——行為とは、さきにも述べたように、非現実によって現実を変えようとする企てである。だが、仕草は現実には何も変えない。それは、そのつど考え出される働きではなく、すでに構成された統一であり、踊りのステップのごときものである (SG, p. 298)。だがそれは裏返えされた行為 (SG, p. 248) として、現実を非現実化する役割を果す。サルトルはかつて、「人間はいつも、人間に対して魔法使いである」(EM, p. 58) といったが、仕草は、他人と自分をともに仮象として非現実化し、そこに反映と、中心的反映のまわりに秩序づけられた反映の反映しか存在しないような「鏡の回廊」を構成する (SG, p. 498)。

c. 言葉——嘘・隠語・詩において、言葉は文脈から孤立し、美的直観の対象として、物質的に現前する (SG, p. 261, 264, 268)。これら詩的言語と日常用語の相違は、前者が意義 *sens* を有し、後者が意味作用 *signification* だということである。意味するとは、現存の対象物が他の対象物を指示するということであり、意義とは、他の現実の存在を分有することである (SG, p. 283)。詩は、言葉の意味を意義に変ずる。命名するとは、存在を付与することであり (SG, pp. 364-365)、変名するとは、存在を変更する錬金術のごときものである (SG, p. 262, 435)。かくして、詩とは、ジュネにとって、卑賤なものをその素材から浄化し、そこに「存在」を降臨させる一種の化体式 (SG, p. 367, 368, 437) であり、それをつらぬくのは、「壮麗化」*magnification* の美学である (SG, pp. 364-368)。

だが、ここで現存の対象物に憑依する存在とは何か？ それは、自己の実体的本質である。サルトルは、そこに、ジュネの本質主義をみている (SG, p. 435)。ジュネの文学作品は、その農村的出身と彼の属している犯罪者の世界を反映して、中世紀的なアナログアの世界を構成している。そこでは、もろもろのイマージュが、それぞれの階層にしたがって秩序づけられて居り、そして各々のイマージュが一切を象徴し、他のすべてのイマー

ジュについて一切を語る (SG, p. 499). そこで語られているのは、ジュネ自身だ。彼はこの暗黒の封建社会で、その最低の位置を占めるが、それは、神のごとく世界を外からみることによって、それを仮象化し (SG, pp. 121, 442-444), そのなかに自由に自分を読み込み得るようにするためである。かくして、世界とは、ジュネを表現することのみをその存在理由として書かれた一冊の書物である (SG, pp. 439-440). ジュネは、仮象の世界のなかで、自我=自我を実現し、己れの存在を回復する。だが、「仮象は、それを捉え定着する意識を必要とする」。いまや逆転が起る。本質的なのは、意識の方だ (SG, p. 122). 彼は、本質主義から実存主義へと移行する (SG, p. 117).

(2) 行為志向 *intention de faire*

ジュネは、自分がパリで生まれたことを知っていた。彼は田舎の素朴な実体論からと同時に、都会の合理主義から生み出されたのだ (SG, p. 67). そして、後者においては、所有権の基礎をなすものは労働であり、人はその「なす」*faire* ところのものである (SG, p. 192, 17). この面からすれば、ジュネにおける対他存在 (悪) の受容は、悲劇的状况を先きどりして、あたかもそれを自分が意志したものであるかのようにみなすことによって、己れの自由を回復しようとする試みである (SG, p. 136).

だが、われわれは存在のアポリアを逃れようとして、非存在のアポリアに陥ち込むだけだ。ジュネは悪を意志する。だが、悪は原理的に客体であるから、それを主体的に実現しようとするれば矛盾に陥ち入る。すなわち、悪は善の否定なのだから、悪意は善を否定するために、まずもってそれを意志しなければならない。では、善から悪への回心の動機は何か？ それは自由の誘惑である。善はそれ自身で存在し、私を必要としない。これに反し、悪は仮象であり、それが存在するために私を必要とする。そして、仮象の創造者たる私は自由であり、自己原因である。したがって、ジュネが獲得しようめざしているのは、自由であり、独自性 *singularité* であって、

悪それ自体ではない（以上 SG, pp. 145-155）。悪は不可能なのだ。何故なら、悪は非存在であるから、悪を意志することは、意志することを意志することになるからである。だが、この根源的不可能性こそ、ジュネがつねに望んでいたものではなかったか？ 彼は、自分に強制されたもの（悪）を意志する決心をした。それによって彼は、存在の鳥もちを逃れ、みずからを定義し、創造した（SG, p. 161）。だから、彼は悪を意志すると同時に、悪が不可能であることをも意志する意志なのだ（SG, p. 174）。悪は、一切の破壊として、結局、自己破壊をめざすことになる。悪による悪の「裏切り」、そこに最大の悪がある（SG, p. 164）。裏切り者は、悪に敗北を強いることによって、それを勝たせたのだ。それ故、悪の存在とは、存在の非存在であると同時に、非存在の存在であるような現実、つまり仮象である。ジュネは、存在の創造者たる神的自己原因に対して、仮象の創造者という「悪魔的自己原因」たらしとする（SG, pp. 175-176）。

この自己原因たらしとする点で、「悪」は「美」と一致する。ジュネは、想像界こそ彼の悪意にふさわしい対象であることを知った。根源的な悪とは、想像界の選択である。それは夢想が虚偽であり、虚偽が悪だからだけではない。想像界の選択とは、神の創造の秩序に対する挑戦であり、その根底をなすものは「傲慢」orgueil である（以上 SG, pp. 331-335）。かくして、「美」は「倫理」と対立する。もとより、美も善も、ともに価値であるには違いない。そして、価値は存在すべきものであって、存在するものではない。だが、ここにこそ、「正当な人たち」justes の不安がある。そこで彼らは、価値が実現を要求するものであるのをいいことに、善を存在と同一視してしまう。これに対し、美は、何よりもまず価値をめざし、存在は、価値を証明するということ以外の目的を持たぬものとなる。ということは、存在が純粹の仮象であるというに等しい。かくして、美は、現実の非現実化を志向し、存在の破壊であるという点で、悪と一致する。ジュネは、悪人から次第に審美家となる。彼にとって、「美」とは、正当な人た

ちを彼らの地盤（価値）で打倒する組織的な攻撃武器であり、「価値に変装した悪」なのである（以上 SG, pp. 345-347）。審美主義は、決して美への無条件的愛から由来するものではない。それは、社会からのけ者にされた人たちが試みる復讐であり（SG, p. 346）、世界全体を世界の仮象によって置きかえようとする宇宙動乱の見果てぬ夢である（SG, p. 155）。

結局、ジュネのめざしているのは、普遍的なものと何ら共通の尺度を持たない独自の自我 *Moi singulier*、すなわち、キルケゴール的な実存である。「何故、この俺が盗まねばならないのか」と問うジュネは、キルケゴールが引用したアブラハムの問と同じである。だが、「私はアブラハムなのだろうか？」という問い方そのものが、プラクシスを存在に従属させる自己欺瞞的なものである。自我 *Ego* とは、根源的選択に支えられた決断の複合的総体以外のものではなく、それは行為によってしか開示されない。したがって、ジュネが、盗む前に、この私が盗むべきかどうか、と自問するならば、彼は自分の企てから切り離され、ネクタイを選ぶかのように自分の行動の適不適を決めることになる。だが、このような抽象的態度は貴族的であり、そこでは、自由の要求は存在を意志するというさきの魔術的投企のひとつの契機でしかない（以上 SG, pp. 177-178）。かくしてわれわれは、実存主義から本質主義へとふたたび送り戻される。そして、この「実存が本質に屈折する場」（SG, p. 228）、それが「聖性」である。

（3）存在志向と行為志向の欺瞞的統一 —— 聖性 *Sainteté*

十五才から廿五才までの十年間、ヨーロッパ各地を放浪したジュネは、フランスに戻り、強盗をはたらき、つかまる。獄中で彼は、詩作をはじめ、作家となる。泥棒と審美家の時期を通じて彼が求めて来たことは、現実を非現実化することであった。だが、現実がわれわれの外にあり、非現実化の試みそのものが現実に寄生してのみあり得る以上、それは最初から挫折を約束された企てである。そこで彼は、逆に想像界を現実化しようと試みる。彼は、すべての他人をして、自分のいだいているイメージを形成するこ

とを余儀なくさせることにより、自分の夢を客観的精神に編入し、文化的事実たらしめようとする。「世間に受け入れられた作品」は、現実の行動や感情をひきおこし、ひとつの社会の歴史的発展を規定するという意味で、現実的なものである。かつて独力で世界を非現実化しようとして失敗したジュネは、いまやひとを介して夢みようとする。もし、この企てに成功すれば彼は、自分を追放した正当な人たちの社会へ、名誉の凱旋をとげることができよう (SG, pp. 387-390)。ジュネの文学作品は、美によって悪へ誘惑することにより、まっとうな人々をして彼ら自身の内部に悪意の存することを認めさせようとするものである。この意味で、サルトルはそれを、「暗殺行為としての文学」と呼んだ (SG, pp. 447-464)。だが、そこにおいては、単に人々を破滅させることだけが問題なのではなく、人々が身を滅ぼすことによってジュネを救うこと、すなわち、人々をして、「泥棒は聖者だ」と言わしめることが問題なのだ (SG, p. 464)。文学は、彼にとって、自己救済の手段であり、聖性への到達を可能ならしめるものなのである (SG, pp. 280-281)。

いまや存在するために行為することが問題である (SG, p. 221)。だが、彼の存在とは矛盾したものである。それは悪人としての存在であるが、悪人とは、存在を破壊することに熱中するものだからである。そして、矛盾対立が激しくなればなるほど、彼の反省的意識は、それだけますます実存することになる。だがそれは実存するのであって、存在するのではない。だから、実存を存在に変える必要がある。それは、この意識が対象として存在することである。意識が反省的となるにつれて、他者のまなざしは上位に移って、反省的意識を対象とする見えざる証人となる (以上 SG, pp. 225-227)。自我の本性を対象化することに失敗したジュネは、自分を、反省的意識に対する被反省的意識、すなわち、「背後から眺められた意識」 *conscience regardée par derrière* とするのである。かくして、「我とは一箇の他者である」 *Je est un autre*。そして、この他者とは神に他ならない。

だが、破門された者にとって、神とは彼に内在する者であり、彼自身である（以上 SG, pp. 139-141）。それは、もはや人格的存在ではなく、単に「実存が本質に屈折する場」なのだ。この神は、彼の悲慘が、どこか別のところで、ひとつの意味を持つことを保証するための存在にすぎない（SG, p. 228）。この点で、ジュネは、聖テレジアと一致する。なるほど、彼らの間には、微妙な違いがある。両者ともに、自己卑下 *humilité* ないし卑賤 *abjection* の実践を問題とするが、聖テレジアの場合、自己放棄とは、虚無のみを放棄することであり、彼女は神を卑賤の仲間に引き入れることによって、人々の判断の上に自己を置いている（SG, pp. 206-208）。これに対して神なきジュネの場合、他人の視線は決定的であり、自己卑下は完璧である（SG, pp. 218-219）。だが、両者に共通するのは、みずからを苦悩のために選ばれた者とするのであり、そうすることによって、卑賤を聖化することである。ジュネが選ばれた者であるということは、ある意味で、本当である。ただ、彼が選ばれたのは、まっとうな人々の社会によってである。誤謬は、それを或る形而上学的存在に帰することだ（SG, p. 137）。ただ、他人の視線から神の視線へのこの変化は、気づかれぬくらい僅かな移動でしかない。みずからを対他存在とした以上、他人どもの集団表象に自我を投影することは、容易な帰結なのである（以上 SG, pp. 134-140）。だが、それは生きた根から切り離されて抽象的なものとなり、孤独者において、彼を追放した社会に対抗するための援けとなる。それは、賤民が対抗社会として利用する抽象的社会なのだ（SG, p. 135）。実際、賤民と神とは、世界に対する外在的關係において等しい（SG, pp. 443-444）。かくして、賤民は選民となる。「事実的状況を倫理的命法に変容しつつ、不可触民は特権者の遊戯を行なう。反抗の倫理的段階とも呼びうる高慢で孤独で無効なこの要求のもとのかたちは、^{ディニテ}自尊心である」（SG, p. 60）。われわれは、またしてもここで、ひとりのキルケゴールを見出さないだろうか？「両者とも、宗教的価値をもった秩序が、人間主義的倫理の上に、そしてその彼方にあ

ることを、行動によって証明しようとしているのだ」(SG, p. 230). だが、それは、ジュネのジュネ自身に対する裏切りである。聖性の全体系は、裏切り者は自分自身を裏切る、という原理に基づいている。すべてが魂^{エタダーム}の状態であり、その間に世界は流れる (SG, p. 232). 「聖性は、今日、ただひとつの用途しか持たない。それは、自己欺瞞の人々に、虚偽の推論を可能ならしめるということである」(SG, p. 192).

× × ×

泥棒という自己の対他存在を敢えて自分自身のものとして引き受けて以来のジュネの生涯を、サルトルは、「敗けるが勝ちの遊び」jouer à qui perd gagne と呼んでいる。では、ジュネは、勝ったのか負けたのか？ 彼の文学は、まっとうな人々が彼に与えた恐るべき自我を、彼らに返上し、(SG, p. 461), 自己の運命を作品のなかに閉じ込めることによって、己れを自由な創造的意識(実存)として解放する (SG, p. 510). だが、勝つとは負けることだ。社会がありのままの彼、つまり悪人としての彼を受け入れることが必要だったのに、社会は彼に詩人としての栄光を与えるのだ (SG, p. 524). 彼の詩の源泉である壮麗化を挑発しうるものはもはやない。作家の肩書を手に入れることによって、彼は書くことの必要・欲望・機会・手段を、一遍に失なう。ジュネは自己の文学の終末を予告する。「『聖ジュネ』を書き進めるにつれて分かったことは、けっきょくジュネは身を救うことによって身を滅ぼしてしまったということです」(「私の文学と思想」文芸 1966 年 12 月号「サルトルとの対話」人文書院所収 100 頁). とサルトルは語っている。ジュネは敗北者なのだ。

だが、ここで敗北を宣告されているものは何か？ サルトルは、この作品のなかで、ジュネをキルケゴールに比較し、そして自伝「言葉」のなかで、自分をジュネについてと同じ言葉(聖性)で語っている。だとすれば、敗れたのはジュネひとりではない。己れを入れてくれぬ世界を拒否し、孤独

のうちに世界とは別の観念的秩序を虚構し、そのなかで己れを真理への特権的例外者たらしめる、というのは、実存主義一般に共通してみられる^{トリック}詐術である。イマージュの分析から出発するサルトルの哲学は、想像界の現実界への寄生性を明らかにすることによって、専らこの種の特権的視点の欺瞞性を暴露することの上に成り立っているといえる。サルトルを他の実存主義者たちから区別するものは、後者が特権化した知識人の孤立状態を、何のヴェールもかけることなしに、階級対立のなかでのプチ・ブルジョアの^{デラシネ}根なし草的状况として直視したその透徹した自意識にある。だが一方が特権化し、他方が無意味化しようと、そこにおいてひとしく重視されているのは、自意識内部の分裂であり、その表現が、サルトルの文学である。『聖ジュネ』公刊の二年後に書かれた自伝『言葉』のなかで、サルトルは、自分が祖父から、世界は悪であり、唯一の救済は自分自身だという「下層の民を救う聖者のいやらしい神話」(Les mots, p. 150)を受けついだことを語っている。だが、行動の世界のなかに投げ込まれた 1952 年以降のサルトルには、それまでの彼の全作品の基調をなしている一種の神経症が、はっきりと見えてきた。「懐旧的な幻想は粉々になり、殉教とか救済とか不死などといったものは、すべてぼろぼろになり、建物は崩壊する。私は地下室で『聖霊』をひっつかまえて、そこから追い出した。無神論とは、残酷で息の長い企てである。私は、それを最後までやりぬいたと思う」(op. cit., p. 210)。

無神論を最後までやりぬいたあとの、自己の特権的位置の喪失という味気ない事態のなかで、サルトルはどう生きようとするのか？ 特権者の自己欺瞞は、他人による他人からの疎外によって生じた。それ故にこそ、疎外克服のためのジュネの企ては、欺瞞的であれ、他者を媒介としたものであらざるを得なかったのである。だとしたら、自己欺瞞というこの疎外を真に克服する道は、現実の世界のなかで、他人との共存を選ぶことを措いて他にない。『聖ジュネ』の末尾にジュネと対置されている革命家ブハーリン

を貫くのは、この「共在への意志」volonté d'être ensemble (SG, p. 549)である。だが、それがサルトル自身のものとされるのは、戯曲『悪魔と神』(1951)においてである。

4. 共在への意志

『悪魔と神』(1951)は、サルトル自身が属していた冒険家たちの神学的本質に対する全面的自己告発である。たしかに、『存在と無』における自由は、状況のなかでの根源的選択に基づくものとして、対自の自覚をあらわすものであった。だが、1940年代後半の彼が、自由をあらゆる価値の基礎として各人の自由の連帯性を求めながら、その現実的基盤を示し得なかったとき、それは、専ら対自的自由に基づいて倫理学を構想していた当時のサルトルの限界を示すものであった。マチウ・オレスト・ユーゴー等、冒険家たちの挫折は、冷戦の初期、広汎な民主主義に基づく社会主義・中立のヨーロッパをめざして彼自身の参加した R・D・R (革命民主連合) の失敗に対応している。だが、朝鮮戦争の勃発(1950)は、もはや中立主義を不可能にし、しかもなお、サルトルにとって、選択は不可能であった。一触即発の危機のなかで、彼は沈黙し、出口を模索する。そのとき彼が学びとったのは、客観情勢の切迫が彼に余儀なくさせた人間存在の客体性——対他存在の重視であった。ボーヴォワールは証言する。「1944年、彼はあらゆる状況が主観的な働きによって超越され得るものと考えていた。1951年の彼は、環境がしばしばわれわれから超越性を奪うことを知っていた。そうした環境に対しては、個人的な救済の可能性はなく、ただ集団的な闘いがあるのみなのだ」(「或る戦後」上、邦訳 263頁)。サルトルは自己救済の観念、聖なるものとしての文学を放棄し、倫理学の執筆を断念する。そこに書かれたのが、『聖ジュネ』と『悪魔と神』であった。

戯曲の主人公ゲッツの本質は、その私生児性 batardise にある。私生児性の本質は、裏切りであり、孤独であり、この孤独の故に、彼は生きてい

る人間たちを逃れて、ただ神をその対向者として抽象的善悪を追求するのである。そこには、サルトルが私生児性に与えた存在論的構造に由来する一定の論理展開がみられる。私生児は、社会から拒否されて一箇の対象物と化することによって、対他存在であることを余儀なくされる。ゲッツの行動は、この対他存在から自由を回復しようとする試みに他ならない。それは、戯曲の三幕に応じて、(1) 絶対悪の追求、(2) 絶対善の追求、(3) 具体的善の追求の三段階を経る。

(1) ゲッツは、主体—他者に対して、自己を主体とし、他者を客体としようと決意する (Le diable et le bon Dieu, p. 74, 76, 以下 DB と略称)。他者とは社会であり、社会は彼の存在を悪と規定するが、ゲッツは己れを主体としようとする決意から、悪としての自己の対他存在を敢えて自分自身のものとして引き受ける。彼が悪をなすのは、それが悪だからであり、そのみが善を保守しようとする社会を畏怖せしめることによって、己れの主体性を回復させるからである (DB, p. 86, 89)。だが、社会全体から疎外された私生児が、社会に対して己れを主体として確立するためには、社会と己れをともに客体化しながら、しかもなお、社会に対して己れを主体として優位に置く特権的視点を必要とする。そこに仮構されたのが、絶対主体としての神 (DB, p. 66, 105) である。だが、それは、専ら自分を他人以上のものとするためである (DB, p. 261)。それ故、己れに悪のレッテルを張った社会において、善をなしたものはまだ誰もいないと告げられたとき、絶対悪をなそうとする彼の決意は、容易に絶対善の決意へとひるがえされるのである。

(2) だが、絶対善をなそうとする努力は、実は絶対善そのものである神であろうとする決意である。神とは、ゲッツにとって、あくまでも人間共の視線を逃れるために己れが仮構したものとして、己れの孤独の反映であり (DB, p. 267)、抽象的モラルにおける人間不在を意味している。だが、人間不在の抽象的善悪の本質は破壊である。悪人ゲッツが善人ゲッツになっ

たとしても、その冒険家的本質に変わりはなく、自分の手で即座に善を実現しようとする性急さは、悪をなしていたとき以上の破壊をもたらしてしまう。この破壊は、必然的に自己破壊に至らざるを得ない (DB, p. 239)。何故なら、自己は他人の視線によってのみ何ものかであり得るのであって、他人の破壊は、自己の空無化を帰結するからである。かくして、ゲッツは苦行僧となる。だが、ゲッツはすでに神の沈黙にとってかわっているから、己れの空無化の徹底は、彼をしてついに神の不在を自覚させるに至るのである (DB, p. 267)。しかし、その前に、ゲッツの転向契機として、ハインリッヒに注目する必要がある。

『悪魔と神』を、それ以前のサルトルの文学作品から決定的に区別する点は、主人公である冒険家を、対自存在としてでなく、対他存在として描いた点にある。だが、ゲッツもまた冒険家であるからには、対自としての否定性の契機が必要である。そこに、彼の分身として、破戒僧ハインリッヒが配置された理由がある。そして、後者は前者の自己意識となることによって、その転身を促がしていくことになる。だが、ゲッツが苦行僧となったとき、彼はハインリッヒと同じ地平に達し、彼と自己告発をともにする (DB, pp. 259-262)。だが、ここまでくれば、ゲッツにとってハインリッヒは不用である。それどころか、神が人間の孤独であることが暴かれたとき、ゲッツにおける自己欺瞞的部分を代表し、その神学的分身であるハインリッヒは、清算されねばならなかったのである (DB, pp. 269-270)。

(3) 神の否定は、ただちに、人間的地平への復帰を導く (DB, p. 268, 271-275)。何故なら、ここで否定されているのは、単に超越的な人格神ばかりではなく、神を対向者として特権化された自己であり、また、そのような自己を中心として組み立てられた抽象的モラルの総体だからである。「怪物よさらば、聖者よさらば、傲慢よさらば、ただ人間たちがあるのみだ」 (DB, p. 268) といってゲッツがハインリッヒを刺し殺すとき、それは、サルトルにおけるモラルから政治への転換の決定的な決意表明である。だ

が、ここで注意すべきは、それが冒険家ゲッツの闘士への転身を意味するものではなく、その綜合を意味すること、冒険家と闘士のこの綜合が、ハインリッヒという自己の分身を媒介契機として、冒険家の側からなされていることである。それ故、ここでは、マチウ・オレスト・ユーゴーにみられるインテリの志向が、自覚的に保持されている。ゲッツの転身の動機は、「人間たちのなかのひとりの人間」となるためである (DB, p. 275)。だが、彼は、人間的連帯性の希求という冒険家的志向を貫きつつ、オレストのように抽象的モラルによって、あるいはユーゴーのように英雄的自己否定によって、大衆との距離を埋めようとはせず、その距離とそれを埋める困難を直視しつつ、指導者という対他存在を引き受けて、大衆の戦列に身を投ずるというよりきびしい孤独の道を選んでいく。「俺は頭上のあの虚空を相手に孤独にとどまる。それ以外にみんなと一緒にいる方法が他にないからだ。なすべきこの闘いがある。俺はやるだろう」 (DB, p. 282) というゲッツの決意表明は、孤独こそ知識人の仕事の最良の条件であるとする最近のサルトルの知識人論へと、まっすぐにつながっている。実際、「知識人」こそ、一切の自己欺瞞を剝いだ者として、冒険家と闘士の綜合をなすものである。だが、知識人の問題は、もはや文学的世界のなかで特権化される性質のものではなく、政治的視角から論ぜられるべき性質のものであるう。

サルトル引用文献略符号

EM	Esquisse d'une théorie des émotions.
IM	L'imaginaire.
EN	L'Etre et le Néant.
AR	L'âge de raison.
MO	Les mouches.
MS	Les mains sales.
SG	Saint Genet, comédien et martyr.
DB	Le diable et le bon Dieu.

La « mauvaise foi » de J.-P. Sartre

Haruya Ikegami

Résumé

Les années entre 1950 et 1952, se marque le tournant de la pensée de Sartre, qui va de *L'Être et le Néant* à *Critique de la raison dialectique*. C'est *Saint Genet* qui marque nettement ce tournant. Pourquoi s'intéresser à ce personnage à l'intérieur de qui il ne s'agit point de politique ; pourquoi surtout au moment où Sartre passait de l'existentialisme au marxisme ? Parce que la « Sainteté » que l'auteur de *Journal du voleur* est arrivé à s'approprier présente justement l'exemple idéal de « mauvaise foi » partagée plus ou moins par tous les existentialistes. C'est ce que Sartre voulait dépasser à cette époque-là.

Comme on le sait, Sartre touche le problème de la « mauvaise foi » dans un chapitre de *L'Être et le Néant* mais il traite de ce sujet sous de diverses formes et sur de divers plans. La « mauvaise foi » est une attitude de la réflexion impure qui sépare deux constituants de l'être-pour-sois, c'est-à-dire la transcendance et la facticité, et qui les pose substantiellement. Elle prend, d'abord, la forme de l'opposition entre le « libre arbitre » et le « déterminisme » sur le plan de la liberté, et ensuite entre l'« aventurier » et le « militant » dans les oeuvres littéraires des années 1940. Et enfin, dans *Saint Genet*, il s'agit d'une attitude qui consiste à alterner entre ces deux pôles à force d'imagination. Sartre a appelé cette attitude « tourniquet ».

Par ce tourniquet Genet a uni arbitrairement les deux extrêmes incompatibles : substance et volonté pure, intention d'être et celle de faire. Ainsi arrive-t-il à la « Sainteté », qui lui permet de rêver que sa vie misérable et souffrante a, quelque part, un sens. C'est cette tricherie, autrement dit le jeu de la Sainteté, qui est commune aux existentialistes ; ils refusent le monde qui les expulse, forment dans

leur solitude un autre ordre fictif que ce monde, et se font privilégié pour la “vérité.”

C'est ainsi que Sartre a dévoilé la « mauvaise foi » et poussé son athéisme jusqu'au bout. Il poursuit, depuis lors, la volonté d'être avec les autres dans le monde, qui s'exprime dans *Le diable et le bon Dieu*. Ce dévoilement de la « mauvaise foi », cela entraîne, à mon avis, définitivement une nouvelle orientation dans la pensée de Sartre : vers l'engagement social.