



Title	サルトルにおける他者論の可能性
Author(s)	水野, 浩二; Mizuno, koji
Description	
Citation	哲学, 38, 1-17
Issue Date	2002-07-21
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/48029
Type	departmental bulletin paper
File Information	38_1-17.pdf



《シンポジウム—他者—》

サルトルにおける他者論の可能性

水野浩二

序

「他者 (autrui)」とは何か、と問われたとき、「自己 (soi)」との関係で他者について語るのが、一つの答え方であろう。すなわち、他者とは自己であらぬものである、と。そしてそのとき、同時に、自己と他者とのあいだには、解消することのできない絶対的な距離が存在する、と答えるのが、一般的であろう。われわれがそのような結論に立ち至ったわけは、デカルト以来、われわれが、コギトすなわち自己意識から出発して、他者に到達しようとしたからである。たとえば、「コギトから出発して人間存在を記述」(EN.275)しようとするサルトルのように。われわれは、自己にもとづいて他者を<認識>しようとした以上、他者はあくまでも一つの対象、すなわち、一つの物になってしまい、その結果、自己という意識(実体)と他者という物(実体)とのあいだには、乗り越えられない大きな溝が出現することとなった。

デカルトのように、意識(心)という実体と物という実体とをあらかじめそれぞれ別々に立ててしまうと、物(実在)と<意識内容>(観念)とのあいだに「客体的リアリタス〔対象志向的実在性〕(réalité objective)」のようなものを想定しなければならなくなる。それに対して、たとえばメルロ＝ポンティは、自己と他者とが未分化である状態、すなわち<相互身体性 (intercorporéité)>から出発しようとする。そのような立場に立つメルロ＝ポンティから見れば、「サルトルにおいては、複数の主観は存在するが、相互主観性は存在しない」⁽¹⁾、ということ

になる。しかしながら、そもそも自己と他者とのあいだの距離すなわち差異は、メルロ＝ポンティが思うほど簡単に解消できるものなのであろうか。

それに対して、たとえばレヴィナスは、いわば議論を逆手にとって、自己と他者とのあいだの絶対的な差異から出発することにした。その際、レヴィナスは、他者との関係を〈倫理的なもの〉と考えた。レヴィナスは次のように言っている。「他者との関係を倫理的なものとして立てることによって、われわれはある困難を克服するのであるが、そうした困難とは、他者からまったく独立した仕方
で定立されるコギトから出発するとき、デカルトに反して、哲学が不可避免的に陥る困難のことである」⁽²⁾。はたして、レヴィナスによって、デカルト以来の困難は克服されたのであろうか。

確かに、メルロ＝ポンティの教えに従うまでもなく、自己と他者とが未分化な状態がある、という存在了解は誰しももっている。自己と他者とは等しく根源的なものであるはずである。しかしながら、たとえ最初に自己と他者が未分化である状態を想定してみたところで、次にはどうしても自己と他者との関係が問題になってくる。こうして、議論は出発点にもどってしまうように思える。

デカルトのコギトから出発したサルトルは、少なくとも『存在と無』(一九四三年)の時代には、「他者は原理上捉えられないものである」(EN.479)とする立場で、一貫していたように思われる。そのようなサルトルにあって、自己と他者との関係は、周知のとおり、相克の関係であった。すなわち、サルトル哲学は、コギトから出発して他者を捉えようとして、自他の相克関係に陥った。だが、それにもかかわらず、サルトル哲学は、単なる自他の相克関係に終わらなかった。むしろ、サルトル哲学は、他者を積極的に受け入れる方向に転じる。自己と他者とが、ある意味では一体化する。しかしながら、自己と他者とのあいだにはあいかわらず差異(距離)が存在する。サルトルはそう考える。本稿では、そうしたサルトル他者論が有する可能性を解明してみたい。それが本稿の課題である。その際、同じく自己と他者との差異から出発するレヴィナスとの対比も視野に入れながら、検討していきたい。

Ⅰ 「まなざし」と〈顔〉

以下において、レヴィナスの他者論との対比を交えながら、サルトルの他者論のアウトラインを示しておこう。

サルトルがまず論及したことは、どうすればデカルト以来の哲学的アポリアである独我論の暗礁を避けることができるか、ということである。そこで、サルトルは、〈自我〉は、私にとっても、他者にとっても、同様に客観的な仕方 で存在している、ということを明らかにしようとした。すなわち、「自我の超越性」を証明しようとした。「自我」とは、反省において現れるものであり、反省以前においては、「自我」など存在しない、というわけである。そうしたサルトルにとって、反省以前の意識は「志向性」によって特徴づけられる。すなわち、意識とは、外に向かって自らを炸裂させる運動である。そうなると、そうした意識のなかに、意識を統一化し、個体化するものとしての〈超越論的我〉など想定する必要はない、ということになる。これが、『自我の超越』（一九三七年）におけるサルトルの立場である。

しかしながら、『存在と無』に至り、〈超越論的我〉の存在を否定したからといって、独我論から逃れられるわけではない、ということをサルトルは悟る。「かつて、私は、フッサールの〈超越論的我〉の存在を拒否することによって、独我論から逃れることができる、と思っていた。……だが、……超越論的主体の仮説を放棄したからといって、他者の存在の問題を一步も前進させることにはならない」（EN.290-291）。そもそも、サルトルから見れば、フッサールが、他者と自己とのあいだに置いた関係は、〈認識〉の関係にすぎなかった。「存在を一連の意味に還元したために、フッサールが私の存在と他人の存在とのあいだに確立することのできた唯一の関係は、認識の関係である。したがって、フッサールは、カントと同様に、独我論から逃れることはできないであろう」（EN.291）。では、サルトルはいかにして独我論から逃れようとするのであろうか。

それはヘーゲルを援用することによってである。サルトルによれば、ヘーゲル

は、私の存在を他人に対する私の依存から導き出した。すなわち、私が対自 (pour-soi) であるのは、他人によってのことである。そこから、対自の構造としての対他 (pour-autrui) が生じる。このようにして他者の存在が確立されると、次いでサルトルにおいて、相互主観的意識が問題にされてくる。それが対立や闘争の関係としての他者関係(「まなざし」論)であった。サルトルにとって、対自は志向性(～についての意識)にもとづいて理解された。したがって、そこにおいては、他者は主体によって了解される。そうした他者は、私の主体性を脅かすものであり、私が対象性を有していることを告げ知らせしてくれる存在である。

ところが、レヴィナスは、主体を意識として見る見方を否定する。私と他者との関係は志向性のあるのではなく、「倫理的な陰謀 (intrigue éthique)」⁽³⁾ の関係にある、というわけである。レヴィナスは、意識を断絶させ、主体の志向性を中断させ、〈顔〉 (visage) のなかに他者の他性 (altérité) を見出そうとする。そのかぎりにおいて、レヴィナスとサルトルとの違いはといえば、サルトルが、他者の問題を存在論の言葉で語ろうとするのに対して、レヴィナスは存在論を批判した、という点にあることになるであろう⁽⁴⁾。

レヴィナスによれば、存在論の体系は、存在を全体性として理解する。それゆえ、存在論の体系は、超越と外面性を証明することができない。それに対して、レヴィナスは、「存在するとは別な仕方」で考えようとした。サルトルもレヴィナスも、他者の問題を外面性にもとづいて考察した。その点では両者は一致している。もっとも、サルトルは、外面性を、内面性と外面性の総合としての全体性として捉えているのに対して、レヴィナスは、外面性を、無限の観念と捉えている。サルトルにおいて、内面性と外面性との総合は、結局は果たされずに終わる、すなわち、歴史は全体化されない(無益な受難)。それに対して、レヴィナスが語る外面性は、どんな全体性とも逆であり、それは「他との関係」である。こうした違いは、サルトルがヘーゲルに強く引きずられていたことの証拠にもなるであろう。以上、サルトルの他者論を、レヴィナスのそれとの対比で概観した。

II 对他存在の根源的意味としての相克

さて、デカルト以来、人間は、コギトに還元され、自分自身にとって透明な主体、すべての存在を統御している主体として考えられてきた。サルトル哲学もそうした伝統の延長線上にあったと言える。しかしながら、『弁証法の冒険』（一九五五年）におけるメルロ＝ポンティのように、サルトル哲学を全面的にコギトの哲学と見なすはことは、正しいことなのであろうか。もし、そうすることが正しいと言うならば、サルトルの哲学は、個人や意識の次元にとどまり、社会や歴史といった次元をまったく顧みない哲学になってしまうであろう。そして、そうであるならば、社会参加と訳すことも可能な例の「アンガジュマン」の思想は、理解困難なものになってしまうであろう。ところが、サルトルは、社会や歴史といった次元を忘れてはいなかった。

そうは言っても、サルトルのように、まず最初に、人間を、個人的、心理学的な次元と、社会的、歴史的な次元とに分けて考え、次に、意識としての人間、個人としての人間が、いかにして身体的、社会的なものによって条件づけられているのかを考えようとするれば、当然、困難な問題に遭遇するはずである。そうした困難な問題は、サルトルにおいて、意識どうしの関係として理解された人間関係が、互いに相手（他者）の対象にされる、といった関係に陥ってしまう事態を、いかにして乗り越えることができるか、という問題として現れた。そもそもサルトルにとって、人間存在は端的に言って自由である。ところが、他者の対象になるということは、その自由が奪われることであつたのである。

自己すなわち「私」と他者との関係が、意識どうしの関係として捉えられるかぎり、私と他者とは、互いを対象と見なし、相互に排除し合う関係にならざるをえない。これが『存在と無』のなかで展開された、例の「まなざし」論である。「まなざし」論によれば、私と他者との関係は、まなざしを向けるか、まなざしを向けられるかの関係であるのであり、私は、他者からまなざしを向けられているかぎり、他者の対象にすぎず、そして、対象であるかぎり、自由が侵害されてい

る。そこで、私は、自由を取り戻すために、対象であることから脱却しなければならない。そのために、今度は、私が他者にまなざしを向け返す必要がある。こうして、私と他者との関係は、まなざしを向けるか、まなざしを向けられるかの緊張した相克関係になるというのである。

サルトルの表現によれば、「相克が対他存在の根源的意味」(EN.431)となり、レヴィナスの言い回しによれば、「サルトルにおける他者との出会いは、私の自由を脅かすものであり、それは、他の自由のまなざしの下での私の自由の減退と等価である」⁽⁶⁾ということになる。

ところで、『存在と無』のなかで、サルトルは、「われわれ (nous)」という言葉によって表される「共にある存在＝共存在 (être-avec, Mitsein)」に言及している。その〈われわれ〉は、「対他存在一般を根拠として、特別な場合において生じる、ある特殊な経験である」(EN.486)。すなわち、〈われわれ〉もまた、まなざしを向けることと、まなざしを向けられることとの根源的な相克関係を基礎にしているのである。たとえば、互いにまなざしを向け合っている私と他者とが、第三者の出現によって対象化される、ということがある(「対象-われわれ (nous-objet)」。封建領主や資本家は、「何よりも第三者として、つまり、圧迫される共同体の外にいる人、その人にとってこの共同体が存在するところの人として現れる」(EN.492—強調はサルトル)。もっとも、われわれのうちの誰かが、その第三者に対してまなざしを向けるならば、〈われわれ〉は崩壊する。さらには、演劇を鑑賞している観客の気持が一体となる瞬間がある(「主観-われわれ (nous-sujet)」。もっとも、「主観-われわれ」は、「心理学的秩序に属するもので、存在論的秩序に属するものではない」(EN.496)。それは、他者についての根源的な体験から生じた「二次的、派生的な経験にすぎない」(EN.500)。

結局、〈われわれ〉が意識個体相互間の関係であるかぎり、それは、「共にある存在(共同存在)ではなく、相克」(EN.502)なのである。いずれにせよ、サルトルにとって、他者(他人)はあくまでも、一つの外部であり、その他者(他人)を前にすると、私は根源的失墜を経験させられるのである。「ひとりの〈他人〉

(un Autre) が存在するならば、たとえ彼が何者であれ、彼がどこにしようと、彼と私との関係がいかなるものであれ、彼の存在の単なる出現によって以外に彼が私に影響を及ぼさなかりと、私は一つの外部を持ち、私は一つの自然をもつ。私の根源的失墜とは、他人の存在である」(EN.321—強調はサルトル)。

もし、以上のように、私と他者との関係を相克の関係と捉えるならば、「アンガジュマン(社会参加)」を提唱することにどんな意味があったのであろうか。もしサルトルが、他者の存在、すなわち他者の自由を認めることなく、一方的に自己の存在、すなわち自己の自由を主張しただけにとどまっていたならば、サルトルの「アンガジュマン(社会参加)」の思想は不十分なものになったであろう。確かに、サルトルは、『存在と無』において、「私の根源的失墜とは、他人の存在である」、あるいは、「他者は原理上捉えられないものである」、といったことを強調している。そのかぎりでは、サルトルにおいて、私と他者とは永久に相容れない者どうしのように見える。サルトルは次のように断言している。「われわれは、平等の次元に、つまり、〈他者〉の自由の承認が、〈他者〉によるわれわれの自由の承認を必然的にとまらぬような次元に、決して具体的に身を置くことができない」(EN.479)、と。しかしながら、サルトルはそこにはとどまらなかった。サルトルは、ある時期から、他者の自由を認めざるをえない事態を、明確に視野に入れ始めた。

III 「本来性」と「原初的疎外」

ではいったい、〈私と他者との相克から他者の自由を承認する事態へと〉至るには、いかなる概念装置が必要になってくるのであろうか。結論を先取りして言えば、サルトルは、そうした概念装置を、「本来性(authenticité)」に見ていた、と解釈できるであろう。そうした解釈の根拠を以下において示してみよう。

本来性の概念についてサルトルが考察しはじめたのは、第二次大戦中のことである。戦地で書かれた日記である『奇妙な戦争の手帳』によれば、サルトルはま

ず、「運命に打ち克つより己自身に打ち克て」（CDG.240）と唱えるストア主義と対立するものとして、本来性を考えた。本来性の立場は、「自己への忠実さ、世界への忠実さから、苦しむことを受け入れよ」（CDG.241）、と要求する。ストア主義は、魂の平静を得るという目的のために、自己の欲望を抑えることを要求する。そのことは、「何らかの形で自己を欺いている」（CDG.241）ことである。それに対して、本来性の立場に立つなら、自己の欲望に忠実になる。

さらには、本来性の立場に立つなら、世界に忠実になる。換言すれば、ありのままの現実を受け入れることになる。「本来性は人間の条件、すなわち、状況に投げ込まれている存在の条件から出発してしか理解されない」（CDG.72）。本来的であるとは、自己の状況を「自覚し」、「引き受ける」ことなのである。しかしそれは、つらいことである。だから、われわれはそれを避けようとする。結局、本来性に立ち至るためには、われわれは自己を欺いてはいけぬのである。すなわち、自己欺瞞から脱却しなければいけないのである。こうした議論が、『存在と無』における「自己欺瞞（mauvaise foi）」の議論につながっていくことは、容易に見て取れるであろう。

では、なぜ本来性に到達した人間は、己の自由と同時に他者の自由をも認めることができるのであろうか。それは、サルトルによれば、本来性に到達した人間は、意識の至上権を求めると同時に、身体的、歴史的、社会的要因が自らの選択行為に影響を与えていることをも認めるからである。換言すれば、人間は、意識すなわち自由であると同時に、対象すなわち物でもあることになる。そうなれば、私が他者の対象になることは、むしろ私が自ら積極的に引き受けたことであるがゆえに、そのことによって自由が侵害されることにはならない、ということになる。

ところで、この「本来性」については、『存在と無』のなかでは、将来の課題として出てくる程度で、本格的には扱われてはいなかった。「本来性」が本格的に扱われるのは、死後に刊行された『倫理学ノート』（一九八三年）のなかにおいてのことである。

『倫理学ノート』によれば、私が他者の対象であるという事実は、私の自由に対する他者の自由の優越性を認めるということの意味しない。というのも、本来性に到達した人間は、自分が他者の対象であるという事実を、人間的条件の一つとして受け入れているからである。『倫理学ノート』の言い回しによれば、次のようになる。「われわれは自由であり同時に他者にとっての対象である、という事実を引き受けるや否や、もはや対立の領域にとどまるべきいかなる存在論的理由もない」(CM.26)。

今や、サルトルにとって、私と他者との相克の関係は、なんら問題にはならない。それではなぜ、サルトルは、『倫理学ノート』に至り、自他の相克関係を乗り越えることができたのであろうか。そのことを、もう少し詳しく見てみよう。実は、『倫理学ノート』において相克や抑圧の克服の可能性が模索されていると同時に、相変わらず相克や抑圧それ自体について語られていることも、事実である。すなわち、「私の主観性の対象化的否定」(CM.18)としての他人という主観について、語られる。さらには、「人間は、まず最初に、自分自身に対して他人として現前している」(CM.398)、とも語られる。そうすると、人間が世界に出現すること自体、「疎外による、自由に反する罪である」(CM.398)ということになる。すなわち、人間は、他人に対しても自己自身に対しても、決して一致することができないという宿命の下に世界に出現するのである。それを、サルトルは「原初的疎外 (aliénation primitive)」と呼ぶ。「あらゆる<歴史>は、人間がそこから出ることのできない、原初的疎外によって理解されねばならない」(CM.429)。サルトルは、自己と他者との不一致、自己との不一致、価値との不一致を原初的疎外と呼び、それはいかなる革命によっても克服できない疎外である、と考える。それに対して、希少性に付随する疎外を社会的疎外と呼び、それは革命によって克服できる、と考える。原初的疎外の方は避けられないものである。したがって、避けられないものであるかぎり、人間の根源的条件の一つとして、引き受けるしかない。サルトルはそう考える。

確かに、何度も引用しているように、「他者は原理上捉えられないものである」

ことは間違いない。それが、サルトル哲学の出発点であるし、サルトルが終生保ちつづけた立場でもある。しかしながら、そのことは、今や、困難な問題を引き起こしはしない。むしろ、そのことは、避けられない疎外として、積極的に引き受けられるべきである。したがって、他者の存在は、もはや、私の自由を脅かすものとはならない。

それにしても、他者が私の自由を脅かすことはない、という保証はどこからくるのであろうか。「本来性」から始まって、「原初的疎外」に行き着いたわれわれが、さらに手に入れなければならない概念装置とは、いったいどのようなものであろうか。

IV 「相互承認」と「一体性」

原初的疎外を引き受ける私に、なお意識の至上権すなわち自由を保証してくれるものは何か。それは、ほかならぬ他者である。他者が私の自由を保証してくれるのである。すなわち、私と他者とのあいだには、自由の「相互承認 (reconnaissance réciproque)」が成立しているのである。

この自由の相互承認について本格的に論じられるのは、やはり『倫理学ノート』のなかにおいてのことである。サルトル自身が、『倫理学ノート』のなかで、「自由についてのより深い相互承認と相互了解 (compréhension réciproque)」(CM.430) の次元は、『存在と無』においては欠けていた、と明言している。この『倫理学ノート』は、一九四七年から四八年にかけて書かれたとされているが、同時期の、『実存主義はヒューマニズムである』(一九四六年)においても、同様の発言が見られる。すなわち、「私の自由と同時に、他人の自由も望まないではいられなくなる」(EH.83) 事態が語られている。

私と他者との関係を、意識どうしの関係として捉えるかぎり、私と他者は互いを対象と見なし、相互に排除し合う関係とならざるをえない。そのとき、私と他者は、相手のなかに自由を見ることを拒否しているのである。しかしながら、人間

どうしの関係というものは、決してそのような意識どうしの関係（認識の関係）だけに終始するものではない。人間どうしの関係は、倫理的な関係でもあるのである。「他者が私を、対象としての存在としてと同様、実存している自由として存在させるなら、また、他者が、私が絶えず乗り越えている偶然性を、自律的かつ措定された契機として存在させるなら、他者は、世界と私自身を豊かにし、他者は、私自身が他者に与えている主観的意味に加えて、私の実存に意味を与える」（CM.515—強調はサルトル）。サルトルにおける相互承認について詳細に論じているTh.アンダーソンによれば、サルトルにおいては、価値評価的承認が重要である、というの。というのも、サルトルにとって、倫理的であるとは、「存在の秩序のなかで、より高い尊厳を獲得することによって、より多く実存すること」（CDG.107）であったからである。

こうして、私は、他者から積極的な評価を受けたいと欲すると同時に、私は、他者もまたそうした評価を受けられるように、他者を手助けする。すなわち、価値の相互承認である。これは、諸個人が互いを目的として自由に承認し、価値評価できるような、同等な人間どうしにより作り出される社会である。

ところで、サルトルにとって、相互承認や相互了解は、他者の自由や他者の投企から距離をおく受動的、静観的態度ではない。私は、他者を了解するとき、他者の投企に参加し、その投企の方へと向かい、そうすることによって、他者の自由を、超越することなしにつかまえる。すなわち、私は、他者の目的を共感的に了解する。本来性に至った人間は、寛大にも⁽⁶⁾、他者の投企を、自分自身の投企として受け取ることによって、その実現を意図する。

もちろん、他者に共感できない場合も出てくる。例えば、討論（discussion）において私が相手に同意できない場合もある（もちろん、相手が私に同意できない場合もある）。そのとき私の自由は挫折する。そのとき、私は、自らの自由を否認するか、さもなければ、相手の自由を否認するかの二者択一に迫られるように見える。しかしながら、私と相手とが討論を継続していけば、いずれ自由の相互承認に導かれる、とサルトルは考える。「共通の同意から自由の相互承認を生み出

す」(CM.217)。このようにして、他者に対する私の共感をとおして、私と他者とのあいだに一体性 (unité) が生まれる。こうした一体性も、『存在と無』には欠けていた次元である。

一体性とは、この場合、諸個人を超個人へと存在論的に融合すること (=同一性) を意味しているのではなく、「ある種の自由の相互侵入」(CM.302) を意味している。つまり、「各人の自由は全面的に他人の自由のなかにある」(CM.299) というわけである。これは、『実存主義はヒューマニズムである』のなかの言い回しである、「私が私の自由を目的とすることができるのは、私が同様に他人の自由を目的とするときのみである」(EH.83) と同じ事態を指している。

このようにして、孤立した者どうしである、私と他者とのあいだに立ちはずかっていた「他性」の代わりに、一体性が登場してきた以上、私は、一方で、他者の自由を全面的に否定したり、物化したりすることなしに、他者を自由として了解することができるのであり、他方で、他者による私の対象化が起ころうとも、抑圧や相克は発生しない。なぜなら、今や、対象化といっても、見知らぬ他者による対象化ではなく、友人としての、兄弟〔同胞〕(frères) としての他者による対象化だからである。こうして、サルトル哲学は、他者による私の対象化を自発的に引き受けることへと道を開いた概念装置である「本来性」や「原初的疎外」、そしてそれらから派生してくる、「相互承認」や「一体性」といった概念装置によって、前期の『存在と無』から後期の『弁証法的理性批判』(一九六〇年) へと大きく転回し、次の課題は、「共同的個人としての人間」が生み出される様子を描き出すこととなる。

V サルトルとレヴィナスとの近さ—兄弟としての他者—

サルトルは、以後、相互的な愛に満ちた階級なき社会の建設を目標として掲げる〈革命の倫理学〉の構築を目指す。それが試みられたのは、一九六〇年代のことである。その時期以降のことは本稿の最後で簡単に触れることとして、それ以

前の、すなわち、『倫理学ノート』から『弁証法的理性批判』へと至るまでの時期に限定すれば、サルトルはレヴィナスと意外に近い関係にあるように思われる。では、両者の近さとは何であろうか。それは、一言で言えば、他者の役割に対する積極的評価だと思われる。最後に、そのことを確認しておこう。

自己同一性が不可能であること（自己との不一致のこと、先ほど述べたように、原初的疎外の一つ）は、サルトルおよびレヴィナスをして、自己と他者との関係を〈認識〉によって考察することを拒否させた⁽⁹⁾。すなわち、レヴィナスもまた、主体に関して、「その自己との合同的一致そのものが不可能であるかのような」⁽¹⁰⁾ 事態を前提にして語り始める。

かのランボーの定式「私は一個の他者である (je est un autre)」を、レヴィナスは、「自己と自己との再会は失敗してしまう。内面性は、厳密な意味では内部的ではないことになってしまう」⁽¹¹⁾ と解釈する。すなわち、「あらゆる人間的なものは外部にある」、「すべては外部にあり、私のうちのすべては開かれている」⁽¹²⁾ ことになる。だからといって、「主観性は、物、ないしは物質にまぎれてしまう」⁽¹³⁾ わけではない、と解釈する。つまりは、レヴィナスは次のような問いを立てる。すなわち、「主観性は、まさに、内部から自分を閉ざすことができないということを意味しているのではないのか」⁽¹⁴⁾、と。

こうした問いかけ⁽¹⁵⁾ に対する回答として、レヴィナスは〈顔としての他者〉を持ち出す。レヴィナスにとって、確実なことは、顔としての他者は、私の観念の内部に還元できない「外部」が存在することを啓示している、ということである。顔は私に問いかけ、私に応答を促す。私には応答の責任が生じてくる。その結果、そこには、兄弟関係 (fraternité) が成立する。レヴィナスは次のように言っている。「私を絶対的部外者として見ている（〔私に〕まなざしを向けている）顔を前にしての私の責任こそが一顔の公現はそれらの二つの契機〔絶対的部外者と私の責任〕と一致する一兄弟関係の根源的事実を構成する」⁽¹⁶⁾。

レヴィナスは、サルトルとともに、他者を兄弟〔同胞〕＝兄弟関係と見なす。レヴィナスにおいて、顔は決して私を脅すことはない。私と他者は語り合う。レ

ヴィナスは次のように言っている。「顔は世界の彼方から到来するものでありながら、私を人間どうしの兄弟関係に巻き込むものでもあるが、そのような顔の現前は、ひとを震えさせたり、恐れさせたりする聖なるもののように私を押しつぶしたりはしない。そうした関係を断ちつつ、関係を保つことは、発話する (parler) ことに帰着する」⁽¹⁷⁾。サルトルは、他者との共感的関係の一つの例として、討論について語るが、レヴィナスは発話について語る。したがって、そのかぎりでは、暴力は存在しない。レヴィナスの言い回しによれば、「顔はその呼びかけ (appel) によって私の暴力を停止させ、麻痺させる。呼びかけは暴力を振るうことなく、高み (haut) から到来する」⁽¹⁸⁾。この呼びかけは、『文学とは何か』(一九四七年)以来、サルトルにとってもまた、アンガジュマンを成立させる重要な要素であった。すなわち、「あらゆる文学作品は呼びかけ (appel) である」(Sit. II 96)。

それにしても、レヴィナスが言う「高み」とは何であろうか。また、サルトルにおいて暴力の問題は、それほど簡単に解消されなかったはずである。一九五〇年代に入り、政治の問題がサルトルのなかでクローズアップされてくる。それが一九六〇年代の〈革命の倫理学〉の構想へと繋がっていく。したがって、自由の相互承認が無条件に成立するとは、サルトル自身も考えてはいなかったはずである。レヴィナスが宗教に向かったのに対して、サルトルは政治に向かった。その違いは大きい、と言わざるを得ない。レヴィナスの言を借りるなら、「宗教の見地は政治の営みから遠ざかる。哲学は政治の営みに行き着くものでは必ずしもない」⁽¹⁹⁾。

結び

サルトルは「他者は原理上捉えられないものである」ことを前提にした上で、だからこそそうした根源的条件を引き受けざるを得ない、と考えた。そこから、他者を共感的に理解することにより他者との一体性が生じてくる可能性が、出てきた。換言すれば、人間どうしの関係を、意識どうしの関係、すなわち〈認識〉

の関係と捉えることから、自由な実存どうしによる価値の相互承認の関係、すなわち、〈倫理的〉関係として捉える方向へと転じることによって、サルトルにおける他者論の可能性が開けた。

それはまたレヴィナスの立場でもあった。自己と他者とのあいだに横たわる距離（差異）から出発する点で、さらには、自己と他者との共感的関係を模索する点で、サルトルとレヴィナスとは共通している。しかしながら、一九六〇年代以降のサルトルは、人間的主体による実践と、そうした実践の産物である実践的惰性態との弁証法的発展として、倫理を捉える。そうしたサルトルは、人間以下の状態に留め置かれた人間が、抑えがたい欲求によって、状況を否定し、乗り越えていく姿を描こうとする以上、レヴィナスの拠って立つ地盤と異なる地盤に立っていることは、明らかであろう⁽²⁰⁾。

注

- (1) M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955(1967), p.275.
- (2) E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1961(1971), p.231.
- (3) Bernard Munono Muyembe, *Le regard et le visage, de l'altérité chez Jean-Paul Sartre et Emmanuel Lévinas*, Peter Lang, 1991, p.277.
- (4) 「レヴィナスの哲学的考察は、西洋哲学史に特徴的な存在論的地平から離れようと専心することに由来している」(ibid., p.213)。
- (5) 「したがって、最近の時期でさえ、サルトルをマルクス主義から区別しているものは、常にコギトの哲学である」(M. Merleau-Ponty, *op.cit.*, p.213)。
- (6) E. Lévinas, *op.cit.*, p.338.
- (7) Thomas C. Anderson, *Sartre's two ethics*, Open court, 1993, pp.74-77.
- (8) 「寛大」とも訳される“*générosité*”も、『倫理学ノート』における重要な概念である。なお、『存在と無』と『倫理学ノート』における“*générosité*”の使い方の違い、さらにはレヴィナスの使い方との比較については、合田正人「サルトルとレヴィナス—贈与の倫理から分割=共有の倫理へ—」(日本サルトル学会『サルトルの遺産(文学・哲学・政治)』2001年)を参照。
- (9) 「〈他者〉との関係は、サルトルにとってもレヴィナスにとっても、認識によって、あるいはく〔ハイデガーの〕共存在(Mitsein)〉によっても定義されえない」(Christina Howells, 《Sartre and Lévinas》, in Bernasconi, Robert and Wood, David, eds.: *The Provocation of Lévinas*, Routledge, 1988, p.92)。
- (10) E. Lévinas, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1972, p.96.
- (11) *Ibid.*, p.98.
- (12) *Ibid.*, p.103.
- (13) *Ibid.*, p.103.
- (14) *Ibid.*, p.103.
- (15) こうしたレヴィナスの問いかけを、形而上学における主観性の歴史の観点から、つまり、自分に閉じこもる(「窓をもたない」)ライプニッツのモナドや、自分のうちにすべてを吸収するヘーゲルの絶対主観との関係で、考察し直す必要がある。アラン・ルノーは、主観性を、自己同一性や自発性として捉えるのではなく、他なるものへの開放性(欲待性)として捉えるレヴィナスに、モナドロジー以後、人間主義に再び意味を見出すための手がかりを求めている (cf. Alain Renaut, *L'ère de l'individu*, 1989)。
- (16) E. Lévinas, *Totalité et Infini*, Martinus Nijhoff, 1961(1971), p.235.
- (17) *Ibid.*, pp.236-237.
- (18) *Ibid.*, p.323.
- (19) *Ibid.*, p.332.
- (20) このあたりの議論については、拙稿「サルトルの弁証法的倫理学」(『社会思想史研究』

23号、北樹出版、一九九九年)を参照されたい。

サルトルの著作からの引用に関しては次のように表記した。

EN: *L'être et le néant*, Gallimard, 1943(1973).

CM: *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983.

EH: *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, 1970.

CDG: *Carnets de la drôle de guerre*, Septembre 1939-Mars 1940, Gallimard, 1995.

Sit.II: *Situations II*, Gallimard,1975.

本稿は、2001年12月15日開催の、北大哲学会シンポジウム(「他者」)のための口頭発表用の原稿を、論文として書き改めたものである。当日、私の発表に対して貴重なご意見を下さった方々に対して、この場を借りてお礼申し上げたい。