OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	隔絶した自己と他者とを繋ぐもの : サルトルにおける責任について
Author(s)	吉永, 和加
Citation	メタフュシカ. 2004, 35, p. 13-26
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/10721
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

隔絶した自己と他者とを繋ぐもの

― サルトルにおける責任について ―

吉永和加

はじめに

サルトルの他者論は、いわゆる「まなざし理論」によって代表される。彼は『存在と無』の他我に関する考察の中で、志向性の変形といえるまなざしを介した自己と他者の関係を論じた。その議論の特色は、自己と他者が「まなざすーまなざされる」という関係の相克と考えられたことである。だが、この「まなざし理論」は、真正の他者に至ることの不可能を宣言し、愛の挫折を導くという致命的な欠陥をもつものであった。それゆえ、サルトルの他者論は、フッサール流の他者把握の破綻を描いた、既に乗り越えられた議論と見なされることが多い。その元凶はもちろん、一種の志向性である「まなざし」を擁したこと自体にある。しかしながら、サルトルの議論の前提には、興味深い概念が含まれており、その内容は意外な射程をもっている。

そのことは、サルトルとは逆に、志向性を否定して愛を根幹に据えた他者論がいかなる道程を辿ったかを見ると明らかになる。例えばシェーラーは、無宇宙論的人格愛を最高の状態として、さまざまな共同感情の位階を設けることによって自己と他者の関係を論じた。彼は、自己と他者の一体化をもって他者把握の最高の段階だと考えていたのである。だが、真正な他者把握が自己と他者との一体化であると考えることは、自己と他者の個体性を無くして行くことである。事実、シェーラーは、自己と他者の個体性、すなわち自己の自己性と他者の他者性を危機に晒すことになった[1]。こうした事情は、(志向性や知覚の構造を他

[1] もっともシェーラーは、共同感情に位階を設けることで、自己と他者との距離を量ってもいた。つまり、シェーラーにおいては、一方で自己と他者の融解を説き、他方で自己と他者の個体性の確保を目指してもいたのである。ただし、シェーラーの情感性は、アンリによっていまだ志向性を含むとして批判されている。詳しくは、拙著『感情から他者へ――生の現象学による共同体論――』(2004 年、萌書房) 第一部第二章を参照されたい。

者経験に敷衍する議論を批判して）志向性の代わりに情感性を基盤として他者経験を論じる議論に共通するものである。すなわち、情感性を他者経験の基盤とする議論には、共感による自己と他者の一致が真正な他者経験だという前提がある。その究極の形が愛における自己と他者の一体化であることは言うまでもない。しかし、一体化とは自己と他者の非ー差異化であるから、真正な他者経験は、自己と他者は区別をなくしてしまうだろう。他者性の喪失である。これは、志向性による他者把握が、他者を自己の既知の事柄から構成するため、他者の他者性を剥奪してしまう、という事態と結果的には同じである。つまり、志向性による他者経験の議論と、それを批判して構築された情感性による他者経験の議論とは、別の方向から同じ問題に突き当たるのである。

その他にも、愛を頂点とする他者経験の議論には、指摘すべき問題点が三つある。第一に、情感性は自己と他者の一体化にのみ向かうものではないことである。ルソーが述べているように、自己が他者に相対するときには、（感情を力として） 引力とともに斥力も働く[2]。この引力は愛や共感に、斥力は憎悪や反感に相当するであろう。だとすれば、件の議論には、斥力、言い換えれば憎悪や反感という観点が抜け落ちていることがわかる。そして、このことと連動して第二に、情感性を基盤とする他者経験の議論が、引力として働く愛に類する感情以外の、多様な感情については論じないことである。自己は他者と遭遇して何らかの感情を抱く。しかし、それが共感やましてや愛であるとは限らない。そして、一方が引力を、他方が斥力をそれぞれ感じるということもありうるだろう。つまり、自己と他者とは感情の齟齬を感じることがありうるだろう。その齟齬について、件の他者経験の議論は語ることができない。そして、第三に、シェーラーやアンリに見られるように、情感性を基盤とする他者経験を主張する場合、その一体感を保証するものとして、生／生命という形而上学的な装置を必要とすることである。

実は、ここで論じようとするサルトルも、「まなざし」という志向性のみを他者経験に適用したのではない。それどころか、「まなざし理論」は、羞恥という感情に代表される情感性によって支えられている。その意味では、サルトルは、「まなざし」という志向性の変形を前面に押し出した議論を構築しつつ、他方で他者経験における情感性の原初的性格に十分留意していたといえる。注目したいのは、サルトルのこの志向性と情感性の使い分けである。アンリの考えでは、志向性と情感性とは完全に対立する。それというのも、志向性は自己と他者の現象学的な距離を前提とし、情感性はそうした距離を否定するからである。この考え方からすれば、サルトルの議論は、志向性の残滓を引き摺った中途半端なものだと切り捨てられるだろう。しかし、情感性を擁した他者経験の議論の問題点として先に指摘したように、情感性には斥力の契機が考慮されるべきであり、そしてその斥力とは自己と他者の距離を開こうとする働きであるとすれば、サルトルの情感性と志向性の採用法は、この自己と他者の距離という問題に示唆を与えるものとして現われてくる。

---

2 Rousseau,Jean-Jacques. *Rousseau juge de Jean-Jacques Dialogues*,Œuvres complètes,Éditions Gallimard,1959.p.805.

サルトルがそもそも「まなざし理論」を展開したのは、自己と他者が無によって隔てられていると考えたからである。したがって、彼が考える情感性は、決して一体化の方向には進まない。その意味で、サルトルの他者論が自己性と他者性を確保できる可能性は高い。そして彼は、自己と他者がまなざしの相克の関係にあって、一方が他方のまなざしの対象になるときに、それが一方通行の関係ではないことを明示している。まなざしの相互性である。そして、一方が他方のまなざしの対象になったとして、その対象化された像を引き受けることをサルトルは「責任」と呼び、対象化を通じて自己と他者は「共同責任者」である、と述べている。つまり、自己と他者とが隔絶して存在した上で、相互を結びつけるものとして、サルトルは「責任」という概念を持ち出すのである。

それゆえ本稿の目的は、サルトルの「責任」の来歴を明らかにし、それが存在論的、さらには倫理的にどのような意味をもつのかを詳らかにすることである。これは、情感性による他者把握が逃した他者性を確保しつつ、いかにして自己と他者が結び合うかを考える第一歩になるはずである。

１　存在と責任

まず、『存在と無』[3]において、自己がどのように捉えられるか、その自己に対して他者がいかに現われ、両者の関係がいかなるものかを概観する。そして、その関係の中で「責任」がどのような仕方で出来してくるかを調べよう。

サルトルは、『自我の超越』[4] において、フッサールを批判して、意識の中から超越論的＜我＞(Je transcendantal)を取り除き、意識の志向性の規定のみを採用した。そのことによって、意識は対象によってのみ成立することになった。他方で、超越論的＜我＞は、世界を統一し、構成するという権限を失った[5]。『存在と無』でサルトルは、この着想を引き継ぎ、さらに、フッサールの意識の志向性の規定と、ヘーゲルの即自－存在と対自－存在の規定とを融合して、他の意識（＝他者）との関係を構想する。それを簡単に見ると次のようになる。

サルトルは、意識が何ものかについての意識である、というフッサールの志向性の規定を次のように展開させる。「意識とは、その存在がそれとは別の一つの存在を巻き添えにする限りにおいて、それ自身にとって、その存在においてその存在のことを問題にするような一つの存在である」(EN 29)[6]。サルトルは、まさにこの意識の巻き添えとなる「存在」として他者存在を想定する。そのために、サルトルはヘーゲルの即自－存在(l'être-en-soi)と対自－存在(l'être-pour-soi)の区別を参照して、ここに他者存在が参入する場を設けようとする。

まず、即自－存在は、自己自身と寸分の隙もなく合致する、肯定せざるをえない事実的

3　Sartre,Jean-Paul, L'être et néant,Gallimard,1955.　以下、この文献からの引用、参照個所については、ENの略号と共に頁数を記す。

4　Sartre,Jean-Paul, *La transcendance de l'Ego*, J.Vrin, 1966.

5　この節で触れる、『自我の超越』から『存在と無』に至る自我の分析については、前掲の拙著、第一部第一章を参照されたい。

6　下線を付した強調はサルトルによる。

な存在である。しかし同時に、これは、何らの他なる存在者から根拠付けられもせず、存在理由ももたず、ただ偶然的に存在するものにすぎない(EN 33)。この即自－存在の事実性と偶然性は耐え難い。そこで、こうしたあり方を脱して、根拠付けようとするのが対自－存在である。サルトルは、対自－存在について二つの規定を施す。まず第一に「対自とは、それがあるところのものではない、対自はそれがあらぬところのものである」(EN 429)。この否定的な作用によって、対自は、即自に対して本源的な無化を施し、即自を逃れつつ、その根拠を追求する。第二に、「対自は、自己の存在であるべきであるという仕方で存在する」(ibid.)。こうした対自は、即自を超越して、自らの投企(projet)となる。

この間隙に参入するのが、他者存在である。なぜなら、他者存在とは、「彼が自己であることによって、私を排除するものであり、私が私であることによって、私が排除するものである」(EN 292)からである。これは、対自の即自に対する第一の規定にある、否定性と重なり合う。さらに、他者存在とは、この私を超越するものとして存在している。そして、(議論を先取りするならば）他者は私を「まなざし」、私の像を作り出す。その意味では、他者存在はやはり、対自の第二の規定にも合致する。それゆえ、次の結論が導かれるであろう。「他者は自由なものとして、私の即自存在の根拠である」(EN 430)。あるいはまた、「対自は、自己自身として、それがその存在において他者ではないものとして問題になる限りで、他者存在を自己の存在のうちに含む」(EN 343)。つまり、即自を根拠付け、即自を超越して投企する対自のあり方のうちに、他者存在が参入する可能性が開かれるのである。このことを、サルトルは、「他者の出現は、対自をその核心において射抜く」(EN 429)と表現している。

かくして、他者存在は、自己の存在そのものに関わるものとして現われる。この限りで、サルトルにとっては、他者存在は確かに最初に対象であるのではない(EN 309)。「…他者の存在は、偶然的かつ還元不可能な一つの事実という本性をもつ。人は他者に出会うのであって、他者を構成するのではない」(EN 307)[7]。しかしながら、重要なことは、対自が即自に対してなす否定と、他者が（私の）即自に対してなす否定との間には、内的な繋がりが何もないことである。「他者がそれによって自らを私の他なるものとする否定と、私がそれによって自らを他人の他なるものとする否定との間には、いかなる内的否定の関係も存在しない」(EN 433)。サルトルにとり、自己の存在は、偶然の事実にすぎないが、他者存在もまた同様であり、さらに、自己と他者の関係自体もそうである。「意識個体は互いに、乗り越えがたい一つの無によって分離されている」(EN 444)。

これが、「まなざし」理論の素地となる自己と他者の関係である。つまり、他者は、無によって自己から分離されているから、自己の対自－存在に働きかけるとはいえ、自己との直接的な関係をもちえない。ましてや、自己と他者との一体化はありえない。ゆえに、他者は「まなざし(regard)を向けている者」(EN 315)として、私の対自－存在を対象化するものとして現われる。この他者による対象化は、私を或る対象－私に凝固させ、私の自由を制

[7] 下線を付した強調はサルトルによる。

限する。これが他有化(aliené)であり、奴隷化(esclavage)である。私はこのまなざしに対して無防備であり、常に他有化され奴隷化される危険に晒されている。そして、このまなざしによる凝固は、全く他者の自由によってなされ、私のなすすべはないところから、他者によって創出された私の「像」は、私にとっては偶然的なものでしかない。しかしながら、重要なことなのだが、私はこの私にとっては偶然的なものでしかない対象－私の「像」を引き受ける。

ここにサルトルの「責任」が出来する。そもそも、サルトルにおいて「責任」の主体になる自己は存在しない。というのも、サルトルにとり、超越論的＜我＞には既に「私」は存在せず、「私」は無でしかないからである。それでも、「私」が意識され、言い換えれば自己性がありうるのは、他者が存在し、私がこの「他人であらぬもの」である限りにおいてであり、さらには、この他者が私に対してなす否定によってである。私は、私自身がなしたのではない「対象－私」を引き受ける。この「対象－存在」を引き受けるというこの一点においてのみ、私は「他者であらぬ」ことができ、他者は他者として存在しうる(EN 345)。その意味で、「この他有化され、拒否された＜私＞は、他者に対する私の絆であり、同時に、我々の絶対的な分離の象徴なのである」(ibid.)。そして、サルトルは、この分離の「責任」を自己自身に課す。「私は私の存在において永久にこの分離の責任者(être responsable)」なのである(ibid.)。さらに、他者もまた、我々の根源的な分離の「共同責任者(être coresponsable)」だと言われるのである(EN 345-346)。

２　感情と責任

かくして、自己は、「まなざし」の対象化の際の「対象－私」を「引き受ける」ことにおいて、「責任」をもつ。さらに、自己と他者は、この「対象－私」を創出し、それを引き受けるという仕方で、この「対象－私」に関する「共同責任者」となっている。そのことによって、自己と他者とは、互いに自己性を保ちつつ（つまり完全に分離しつつ）、結び合うことができる、と考えられたのである。こうした「責任」は、自己と他者の主体があることを前提にして互いに課されるものではない。「自由」でしかありえない自己と他者が、「責任」を引き受けることと同時にその自己性（主体性）を意識せしめるというところに、この責任論の特色がある。では、この「責任」はどのような仕方で、自己と他者に感じられるのだろうか、それを感情との関係で調べよう。

上で、「まなざし」による自己の他有化について見、そこでサルトルに独特の「責任」が働くことを見出した。しかし、こうした他有化は、奴隷化とも称されるように、自己の自由を制限し、奪ってしまう。自己の自由は奪い返されなければならない。そのためには、今度は逆に自己の自由によって他者を「まなざし」、対象化しなければならない。つまり、「まなざし」による主－客の転倒である。このことを否定という観点から見ると、次のようになる。

まず、「まなざし」は他者を現前させ、私を対象化する。これが、第一の否定である。このとき、私に「責任」はない。だが、次に今度は、他者を対象化する段階が来る。これが

第二の否定である。この私による他者の否定は、私が第一の否定を捉えていることが前提となっている。この否定を捉えることのうちに、私についての意識が出現する、とサルトルは述べる。「…私もまた、私自身の可能性である他者の否定を行う責任者である限りで、私は、私についての一つの明らかな意識をもつことができる」(EN 347)。しかも、私についての意識は、他者による否定を捉え、そのことがまた、他者を否定する可能性でもあるところに「責任」が出来する。換言すれば、私に「責任」のない他者による否定を捉えることのうちに、他者を否定する可能性が含まれ、そのことは私の他者に対する「責任」を既に含意しているのである。

そして、この第一と第二の否定の間に存して、第二の否定を促す動因となるのが羞恥(honte)や恐怖(peur)や自負(fierté)といった感情である。なかでも最も根源的な感情とされる羞恥とは、私を対象とする他者の現われと私自身についての意識との端緒である。サルトルは、この羞恥を、覗き穴を覗いている即自ー存在が、廊下の足音を聞いて感じられる感情、と描写している。この時、私は、他者から「まなざし」を受け、対象化されるという形で、他者を不可欠の媒介者として、他者の対象として現われている私自身について恥じるのである。たとえ足音が錯覚であったとしても、事情は同じである。つまり、サルトルによれば、羞恥とは、「私が私の存在を外部にもっていて、この私の存在が、別の存在の内に絡め取られ、そのようなものとしていかなる防御ももたずに、一つの純粋直観から流出する絶対的な光によって照らされている、という本源的な感情」(EN 349)[8]なのである。羞恥とは、自分自身が他者にとって対象である、ということの直接的な承認である。そして、羞恥は私の自由な意識が、他者によって他有化され、或る可能性に凝固させられる経験であり、私が他者の仲介を通してのみ私でありうるという失墜の感情でもある。それゆえ、この感情はまた、「私を対象としている主観が対象でありうる」という克服の反応を動機付けるのである(EN 350)。

この羞恥を基盤とした感情として、サルトルは自負を挙げている。これは、私が対象であることを認めて、「これこれでしかあらぬこと」に甘んじる感情である(EN 351)。そして、この羞恥や自負の経験は、それ自体で、他者からの評価を受け取るということを含んでいる。「まさしく、羞恥あるいは自負によって、私はこれらの評価が不当なものではないことを承認すると同時に、私は、これらの評価をあるがままのものとして、すなわち所与から諸可能性へ向かう一つの自由な超出として受け取る(prendre)ことをやめない」(EN 326)。こうした、他者の自由によって、自分の可能性が一つの形をとること、そしてそれを受け取らざるをえないことは、恐怖である。「私が他者を捉えるのは、他者が私の行為をどう見なすのかを私がはっきり見極めてのことではなく、まさしく、私のすべての可能性を両義的なものとして生きる一つの恐怖のうちにおいてである」(EN 323)[9]。他者は、恐怖の中で体験される。そして、この恐怖を感じるとき、その恐怖とともに「他者に見られる自己」を

8 下線を付した強調はサルトルによる。
9 下線を付した強調はサルトルによる。

引き受ける。「…羞恥や怒りや恐怖によって、私は自分をそのようなものとして引き受けること(s'assumer)をやめないからである。しかも、私はやみくもに自分を引き受けることをやめない、というのも、私は、自分の引き受けるところのものを、認識していないからである。私は、ただ単に、私の引き受けるところのものである」(ibid.)[10]。この「引き受ける」という語句は原義からしても、またこれまでの検討からしても「責任」の負荷をもつ。次の叙述がそのことを明確に示している。「それ［私の対他－存在］は、したがって、偶然的な所与ではあるが、私がそれの責任者であるような一つの所与という形式の下で、私に現われる…」(EN 431)[11]。

さらに、こうした感情によって、他者を対象とする反転が動機付けられ、実際に私が「まなざし」を他者に向け変えると、今度は、私は他者存在に関する「責任者」となる。「…私がこの自己性を実現するために私自身に向けて私を投企する限りで、他者の存在の責任者はまさに私なのである」(EN 348)。無論、他者も、私が「対象－私」を引き受けなければならなかったように、私によって構成された「対象－他者」を受け取らなければならない。このとき、「事実、他人と私は、他人の存在に関する共同責任者(être coresponsable)である…」(ibid.)ことになるのである。

かくして、自己と他者は偶然的な無によって隔絶しつつ、互いにその存在の根拠となっている。「…他者の自由は、私の存在の根拠である。しかし、まさに私は他者の自由によって存在するゆえにこそ、私はいかなる安全ももたず、私は、他者のこの自由において、危険に晒されている」(EN 433)。この状況は、自己にとっても他者にとっても同等に課せられている。つまり、私は他者によって、他者は私によって、存在を根拠付けられるが、その根拠付けはあくまでも自分ではない他者の自由に委ねられている。それゆえ、そこには不安が付き纏う。逆に言えば、それは「まなざし」を向ける側は、向けられる側に必ず不安、恐怖を感じさせることになるのである。換言すれば、「まなざし」の第二の否定の契機において、「責任」をもって対象－私を引き受けた私は、相手を「まなざす」ことで、自分の不安、恐怖と同じものを相手に帯びさせることになる。

このことをサルトルは、罪(culpabilité／péché)の概念と結びつける(EN 481)。私が罪責ある者であることを、サルトルは二点において挙げている。一つは、私が私自身の他有化を、引き受けるべき失墜として体験することにおいてである。二つは、私が他者にまなざしを向け、他者を対象として構成し、他者が引き受けなければならない他有化をもたらすことにおいてである。それゆえ、「原罪(péché originel)とは、他人が存在している一つの世界における私の突然の出現である…」(EN 481)。こうして、「責任」をもって対象－私を引き受けること、そしてネガティブな感情をもって「まなざし」を相手に向け返すこと、そうしたこと自体が「罪」である。あるいは、「原罪」が他人の存在している一つの世界における私の出現なのだとしたら、自己と他者の絆となっている「責任」自体が「罪」と結び合って

[10] 下線を付した強調はサルトルによる。
[11] 括弧内の補足は引用者による。

いることにはならないだろうか[12]。

３　アンガジュマンと責任

３－１　受動性と能動性

ここまで、存在論的な次元でのサルトルの「責任」について検討してきた。だが、サルトルの議論を離れると、「責任」とは、例えば、刑事的責任、法的責任、道義的責任など、さまざまな外延をもって現実社会の中で機能する概念である。サルトルもまた、責任を存在論的な次元の議論に留めることなく、倫理的な次元で論じることを目指している。そこで、次に、サルトルの責任概念がいかなる射程をもちうるのかを考察しよう。

サルトルにおいて、責任の前提となっているのは、自由である。サルトルによれば、自由とは、自己自身が偶然に存在することに由来し(EN 450)、さらに「[自由の]特徴は、世界に対して超越的であることである」(EN 463)[13]。これは、自由の説明であり、同時に存在そのものの定義でもある。これまで検討したような他者との関係について見るならば、「…私の存在は、それ［他者の自由］から、絶え間ない受動的(passif)な自己への脱出を受け取る」(EN 433)[14]。換言すれば、これは、責任の引き受けにほかならない。この自由において「必然的」に対他ー存在を引き受けるというとき、その責任の引き受けは、アンリの言う「絶対的受動性」[15]に近い。そのことは、他者のいない自己自身のあり方に関する記述を見ると明らかになる。「他人がいなければ、私は私の運命であるところの、自由であるというこの恐ろしい必然性を、完全に、ありのままに捉えるのであり、つまり、私は存在することを自分で選んだ訳ではなく、私は生まれたのであるにも拘わらず、私は、自分を存在させる気遣いを、ただ私だけにしか委ねる(se remettre)ことができないというこの事実を、完全に、ありのままに捉えることになる」(EN 450)。ここでは、他者の介在しない場合の、自己の自由と責任の関係が表わされている。このとき、自己は、自己自身の自由を制限のないものとして捉え（他者は常に制限するような形で現れ、自己は常に他有化に晒されているから)、対自の投企のみを受け取る。逆に言えば、他者の存在のおかげで、自己はこうした事実を他者の存在を介して受け取る。それは、自己が他者によって守られていることだとも言い表される(ibid.)。

しかし、このようなあたかも絶対的な受動性の様相を呈する「責任」の把握の一方で、サルトルはこの「責任」の「引き受け」を単なる受動性とは考えていない。そのことは、サルトルが、たとえ侮辱を受けたとしても、それを身に引き受けることによって、それは

12　『真理と実存』の中でサルトルは、無垢と罪のなさと責任の不在とを同一視している。無垢とは、無知の一形態であるが、無知の道徳は、無責任性と同義である。これは裏を返せば、罪あることと責任とが少なくとも同じ次元の問題であるということであろう。Sartre,Jean-Paul, *Vérité et Existence*, Édition Gallimard,1989. p.99-101.　以下、この文献からの引用、参照個所については、VE の略号と共に頁数を記す。

13　括弧内の補足は引用者による。

14　括弧内の補足は引用者による。

15　アンリによれば、生けるものは、自分の意志とは関わりなく生まれさせられ生きさせられているという意味で、そして、生の発現としての感情をもつという意味で、絶対的受動性を担っている。

受動的であることをやめる、と述べることからも伺われる(EN 25)。侮辱を前にした自己は、受動的であるか能動的であるかの二者択一に迫られる。すなわち、「私は私の存在において受動的ではなくなり、たとえまず最初には私がその起源ではなかったとしても、私が私の感情の根拠になるか――あるいは、私は受動性によって私の存在まで浸され、私の存在は授けられた［だけの］存在であり、それゆえすべては無となってしまうか、どちらかである」(ibid.)[16]。

しかも、この二者択一は、実はパスカルの賭けのように、結局は選ぶことが許されていない。自己が被る受動性はまた、同等に他者の受動性も要求するのであるが、それでいて、「受動性は、一つの存在と他の一つの存在との関係であり、一つの存在と一つの無との関係ではない」(ibid.)。さらに、「相対性と受動性という二つの規定は、存在の仕方には関わりうるが、いかなる場合にも、存在［それ自体］には適用されえないだろう」(EN 27)[17]。だが何故、相対性と受動性は、存在の仕方に関わるのみで、存在それ自体には適用されないのか。それは、こうした「まなざし」の引き受けが、対自－存在の次元に存するからである。想起するならば、他者存在は対自－存在に対して働きかけ、自己存在を保証するものであった。それは逆に言えば、他者の「まなざし」が対自－存在には働きかけるとしても、即自－存在には働きかけえないことを意味している。対自－存在においてのみ受動性が発現することを、サルトルは一般化して次のように述べる。「…私は、世界の中の諸対象に対して、私を受動的なものにするが、世界の中の諸対象が私に現われるのは、この受動性の観点からであり、この受動性のうちにおいてであり、この受動性によってである」(EN 461)。つまり、対自－存在は、受動的であることを余儀なくされている。他方で、即自－存在のあり方について、サルトルは次のように述べる。「存在とは、自己を実感しえない一つの内在であり、自己を肯定しえない一つの肯定であり、働きかけえない一つの能動性である」(EN 32)[18]。つまり、即自－存在は存在と無の狭間で、能動性を背負わされている[19]。それゆえ、サルトルの「責任」の能動性の起源は、この即自－存在に求められるであろう。

さらに、この能動性は、即自－存在を基底付けようとする対自－存在のあり方にも発現する。確かに、他者は対自－存在に介入しはする。しかし、「他者という資格での他者にとって本質的なものは、対象性であり、生命ではない」(EN 297)。それゆえ、「まなざし」によって他者から働きかけられる私もまた、対象性という要素を他者に捉えられるにすぎない。つまり、対自－存在には他者から捉えきれない何らかの剰余がある。そのことを裏付けるように、対自－存在による即自－存在の否定と、他者存在による即自－存在の否定と

16 括弧内の補足は引用者による。
17 下線を付した強調はサルトルによる。また、括弧内の補足は引用者による。
18 下線を付した強調は引用者による。サルトルは、この引用の直前に、即自－存在は能動でも受動でもない、とも述べている。
19 サルトルにとり、人間が生きるということ自体が、能動性を要請する。「人間の現実は何ものをも受動的に受け取ることはできず、常に征服しなければならない…」(VE 46)。また、受動性は内在には関わらないことも確言される。「誤謬は停止であり、延長された瞬間であり、受動性であり、それはあらゆる受動性と同様に、外部から条件付けられている」(VE 57)。

の間に内的な関係はない(EN 433)。そしてまた、そもそも対自－存在は、「自己の存在であるべきであるという仕方で存在する」(EN 429)。換言すれば、対自は即自を超越して、自らの投企として存在する。このような存在の仕方は、一種の能動性ということができる。

かくして、私が対自－存在において、「対象－私」を（サルトルの言う）責任として引き受けるとき、それを被る点では受動性であるが、それをまさに「引き受け」ることにおいてそれは能動性に転化する。そして、その能動性はそもそも自由で無である即自―存在に端を発し、対自－存在の投企という仕方に連動する。こうして、責任という概念のうちに、受動性と能動性とが含まれることになる。これは存在が存在であるために、決して逃れることのできない責任の両義性である。それは、存在させられたことに対する絶対的受動性であると同時に、存在するための絶対的能動性とでも言うべきものである。それゆえにこそ、「私の存在は、常に受動性を越えたところに位置している」(EN 25)のである。

こうした受動と能動が同時に働くときに、存在は、自己を拘束し、他者に、さらには世界に向かって開示される。これがアンガジュマン(engagement)と呼ばれる事態にほかならない。サルトルのアンガジュマンとは、彼の倫理学を象徴する言葉であるが、このような仕方で存在論的に基礎付けられるのである。「私はアンガジェしたものとしてのみ存在し、また、私はアンガジェしたものとしてのみ、存在するという意識をもつ」(EN 352)。そこで、最後にこのアンガジュマンと責任について検討することにしよう。

３－２　アンガジュマン

『存在と無』の存在論は、『実存主義とはヒューマニズムである』[20]の行為論（倫理学）に一応の結実を見る。サルトルは、この書の中でいっそうはっきりと神の不在を打ち出す[21]。そのことは、人間の現実について、二つの帰結をもたらす。一つは、人間が目的論的に規定されないということである。すなわち、「人間はまず最初に存在し、世界において出会われ、世界において突然現れ、その後に定義されるものである…」(EH 21)。これが、実存は本質に先立つ、と言われるサルトルによる人間の条件の規定である。このことはさらに、人間は投企としてしか存在しないことを含意している。「人間はまず、自らかくあろうと投企したところのものになるのである」(EH 23)。そしてこのとき、責任が出来する。「実存主義の第一の手続きは、あらゆる人間に、自らあるところのものを把捉させ、自らの存在［実存］についての全責任(responsabilité)をその人間自身に負わせることである」(EH 24)。ただし、「全責任を負わせる」ことについては、補足が必要である。それが神の不在からの二つ目の帰結と関係している。神の不在によって、人間は決定論によって規定されなくなる。そのことは、人間を完全に自由なものにする。神が存在せず人間が自由であることは、人間が自分の行いについてそれを正当化する価値や命令を見出せないことを意味している。「したがって我々は、我々の後方であれ前方であれ、明らかな価値の領域において、正当

---

[20] Sartre, Jean-Paul, *L'existentialisme est un Humanisme*, Éditions Nagel, 1952. 以下、この文献からの引用、参照箇所については EH の略号と共に頁数を記す。

[21] 『存在と無』でももちろん神の不在については語られていたが、例えば羞恥について叙述する際、また愛の成就の境地を描出する際、神が絶対的他者として仮定されていた(EN 350,495)。

化の根拠も弁明の余地ももたないのである」(EH 37)。ここにおいて、何故人間が自らの実存について「全責任」を負わされるのかが説明される。人間は、創造主をもたずして生み出され、自由であるが孤独であるからである。それゆえ、人間はあるべき自己を求めて投企しつつ、それを受け取る。これがアンガジュマンである。そうして出来上がっていく自己について人間は責任をもたなければならない。このとき、この投企は具体的な行為に結び付けられて、次のように言われる。「人間は自らの投企以外の何ものでもなく、人間は自己を実現する限りにおいてのみ存在する、それゆえ、人間は自らの行為の全体以外の、彼の生活以外の何ものでもない…」(EH 55)。

このアンガジュマンの行動のうちに、不安(angoisse)が現れる。不安が感じられるのは、私の行動、私の選択が、正当化されないということと、それに巻き込まれる他人に対して責任があることによる(EH 33, 100)。それゆえ、サルトルによれば、不安とは、行動の前に感じられるものではなく、まさに行動の一部なのである(EH 33)。サルトルはこの不安と責任感とを結びつけて次のように述べる。「自分をアンガジェし、自分は自分がかくあろうと選ぶところのものであるだけでなく、自分自身と同時に全人類をも選ぶ立法者でもあることを理解する人間は、全面的で根源的な責任感情(sentiment de la responsabilité)を逃れることができないだろう」(EH 28)。このとき、サルトルの言う責任感情と不安とはほとんど同時に体験されるであろう。サルトルにおいて、責任感情に関する記述は多くないが、少なくともこの記述からは、責任が感情として現れうること、さらにそれが人間が自由であるがゆえに感じる不安と結びついていることがわかる。

かくして、アンガジュマンと責任とは不可分な関係にある。しかし、責任に関してサルトルが最終的に「我々が人間は自ら自身について責任をもつと言う時、それは、人間が厳密にその個人自身について責任をもつという意味ではなく、全人類に対して責任をもつという意味である」(EH 24)という規定を与えるとき、この規定には、いくつか問題点があると思われる。

一つ目は、この議論からは具体的な他者の存在が抜け落ちていることである。なるほど、サルトルは、「コギトによって直接自己自身に達する人間はまた、すべての他者をも発見するのであり、しかも他者を自己の存在の条件として発見するのである」(EH 66)と述べている。この限りで、この記述と『存在と無』において他者が対自－存在のレヴェルに働きかけるとされていたこととの間に矛盾はない。しかし、他者存在によって全面的責任を負うことから「守られていた」はずの対自－存在がここでは、事実上、他者存在との関係を断たれて、孤独な側面ばかりが強調されている。『存在と無』では「まなざし」の出現と孤独の関係について、次のように言われている。「他者のまなざしの出現は、私にとって、孤独においては原理的に獲得することができなかった一つの《体験(erlebnis)》[22]を通して、すなわち同時性の体験を通して現れる」(EN 325)[23]。つまり、他者のまなざしを受け取る限りに

[22] 原文のまま。
[23] 下線を付した強調は引用者による。

おいて、私は孤独ではない。そして、いかなる時も私が他者のまなざしに晒されているとすれば、この孤独はいわば（ルソーが創出した自然状態のように）仮構でしかないといえるであろう。このことは、『実存主義とはヒューマニズムである』が講演と討論であったことを割り引いても、少なからぬ問題を含んでいる。

二つ目の問題は、まさにこの具体的な他者の欠如から導出される。サルトルは、このような孤独な地歩に立たされた人間について、「物事は人間がそうあるよう決めた通りになっていく」(EH 54)と述べる。ここでは、他者からなされる規定が自己にとって全く偶然的になされ、それを引き受けなければならないことが考慮されていない。よしんば、その偶然の規定を引き受けるということによって、それを必然に転換しえたとしても、この記述は、常に他有化に晒されて自由を剥奪される不安と恐怖を感じている『存在と無』での人間の記述とは相容れないと言わざるをえない。

さらに三つ目の問題として、孤独のうちで世界に対峙した人間が、世界に対して全責任を負う、とされることが挙げられる。そのことを称してサルトルは、「かくして、我々の責任は、我々が予想しうるよりもはるかに大きい、というのも我々の責任は人類全体をアンガジェするからである」(EH 26)と述べている。しかし、「自分自身をアンガジェする」ことが、「全人類を選ぶ立法者」たるという記述、あるいは、「すべての投企は、いかにそれが個人的なものであれ、普遍的価値をもっている」(EH 69)[24]という記述には、個人のなす選択がそのまま普遍に繋がるという考えが見られる。これは、サルトルが忌避しようとした神と単独者の図式そのものではないのか。あるいは、これは、サルトル自身が批判したカントの自由な行為主体と普遍立法の関係とどこが違うのか、という疑問が湧く[25]。他方、サルトルは神の存在を既に否定してしまっている。そこで、アンガジュマンが絶対化されることになる。「自由に存在するということ、投企として、すなわち自らの本質を選ぶ存在としてあるということと、絶対であるということとの間には何の相違もない」(EH 72)[26]。しかしながら、このような自己の――正確に言えば、対自－存在の――絶対化こそ、サルトルが『自我の超越』以来、超越論的＜我＞の否定という形で批判してきたものではなかったのか。確かに、ここで絶対化されているのは超越論的＜我＞ではない。だが、その代わりに、アンガジュマンという仕方で自己存在の絶対化が図られている。つまり、サルトルは、独我論を導く近代的自我を批判するという自身の意図に反して、最終的にはまさしく絶対的な自我（の働き）を創出し独我論に近づいていったといえる。次の叙述はそのことをよく表わしている。「人間的世界、人間的主体性の世界以外に世界は存在しない」(EH 93)。

---

24 「実を言えば、人は常に『もしもすべての人がそのように振舞ったらどうなるか』と自問するべきであり、一種の欺瞞によってしか、人はこの不安な思考を免れない。『すべての人がそのように振舞うのではない』と公言することによって嘘をつき、弁解をする人は良心にもとる人間である」(EH 28-29)。

25 我々が選ぶものは常に善であり、我々にとって善であるのに万人にとっては善でない、というものは何もありえない」(EH 25-26)とサルトルが述べるとき、その善を選ぶための前提は何かという問題が起こる。もちろん、サルトルはカントのようにそれを理性だとは言わないが、ここにも人間の普遍化が見られる。

26 下線を付した強調は引用者による。

では、このような問題の原因は何か。それは、『存在と無』で、「まなざし」を介して他者との関係を、責任によって結びつけておきながら、その責任を次にその個々の「引き受け」から一足飛びに、全世界への責任とすることである。確かに、『存在と無』においても、存在とは、元来「余計なもの」でしかなく、だからこそ、他者の存在を介して責任を「引き受け」ることはそのまま、自己自身の存在を存在たらしめる契機となるのであった。また、責任の引き受けは、他者に向かって自己の存在を開示することになる。そればかりではない。責任の引き受けは、さらに自己を取り巻く世界という無に対して自己の存在を開示することにもなる。それが、「…人間は、自由であることを余儀なくされているのだから、全世界の重みを自らの双肩に担っている。人間は、存在の仕方における限りで、世界と自己自身の責任者である」(EN 639)という叙述に表わされている。

しかし、他者に対する責任と世界に対する責任とでは、その次元が異なり、そこで意味されている「責任」にはずれがある。前者は、対自－存在が他者からの「まなざし」を引き受けるという責任であるのに対して、後者は自己自身の無へ向かっての投企を引き受けるという責任であるからである。この両者をサルトルは架橋していない。後者において全世界を持ち出した時点で、それは容易に普遍性に結びついてしまうであろう。さらに、そもそも自己と他者を結びつける「責任」を「引き受けなければならない」必然性が、サルトルによっては明示されていない。この「責任」を引き受けることが、自己の同一性の確保を可能にし、他者の存在を見出す端緒となっているにも拘わらず、である。

とはいえ、サルトルの「責任」は徹頭徹尾、自己と他者とが無に隔てられていることに基づき、一体化を拒みつつ[27]、自己と他者を結びつけるところに意義がある。それが、最後に破綻を来たす「まなざし」の授受の要となっているとしても、この「責任」を介して両者の立場は対等であり、互いによって存在と自己性が保証される。しかも、この「まなざし」の授受のまさに成立の場で、「責任（感情）」と「罪悪（感情）」とが結びつけられたことは、意味深長である。そこでは、確かに神なき後の、倫理学の一つのあり方が示されていると考えられるからである。その意味でやはり、サルトルの存在論と倫理学は近代性を引き摺るとはいえ、ポストモダニズムの幕開けでもあったのである。

（よしながわか　哲学哲学史・助手）

[27] 『嘔吐』で、サルトルは、「私は魂の交感は望まない。そこまで落ちぶれたくはない」と主人公ロカンタンに語らせている。Sartre, Jean-Paul, *La Nausée*, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1981. rééd. 1987.p.126.

Le nœud entre le moi et autrui qui s'éloignent dans le néant

― De la responsabilité chez Jean-Paul Sartre ―

Waka YOSHINAGA

Jean-Paul Sartre dans son traité sur l'autre ego, *Le transcendance de l'Ego*, assimile la relation entre moi et autrui à celle du regardant et du regardé. Cette relation est fondée sur l'objectivation réciproque du moi et de l'autre. Mais l'objectivation de l'autre conduit à le saisir comme un objet et non pas comme une personne. Sur la base de cette critique, Max Sheler et Michel Henry soutiennent que l'autre doit être saisi, non pas comme une sorte d'intentionnalité, comme un《regard》, mais immédiatement par l'affectivité et le sentiment. Cependant Jean-Jacques Rousseau qui était un précurseur et qui a cherché à connaître autrui par l' affectivité, n'y a pas réussi. La cause de cet échec, à mon avis, réside dans le fait que le recours à l'affectivité implique une non-différenciation dans l'amour et la sympatie ; elle entraîne une négation de l'altérité.

Il est certain que l'expérience de l'autre passe d'abord par l'affectivité. Mais à part l'amour ou la sympathie, quelle type d'affectivité peut-il nouer le moi à l'autre dans l' altérité? Nous irons chercher du côté du sentiment de responsabilité chez Sartre. Cet essai a pour but d'analyser sa notion de responsabilité pour refonder l'approche de l'autre.

En premier lieu, nous examinerons l'idée que dans la négation de l'être pour-soi, l'autre surgit en même temps que le moi est établi. Sartre appelle《responsabilité》le fait que le moi s'assume comme image de l'être pour-soi-pour-autrui. Quand le moi est aliéné par le regard de l'autre subjectivité et essaie de reprendre sa propre subjectivité, l'échange entre le regardant et le regardé engendre des sentiments tels que la honte, la peur et la fierté. Et quand le moi s'assume son propre image, apparaît le sentiment de culpabilité, de péché .

En second lieu, nous mettrons en évidence que dans la responsabilité sartrienne, s'unissent la passivité de la naissance et la activité de la vie. Cette ambivalence se rattache au concept sartrien d'《engagement》 ; un homme est responsable de tous les hommes et du monde. Mais n'est-ce pas là confondre la responsabilité dans l'être pour-soi et celle dans le projet ? Nous montrerons que le concept de responsabilité chez Sartre soulève des problèmes mais qu'il peut être un premier pas vers une étique après la mort de Dieu.

「キーワード」
責任、まなざし、感情、原罪、アンガジュマン