

超越論的意識と世界内存在

—サルトルの現象学的存在論における根本問題—

箱 石 匡 行

La conscience transcendante et l'être-dans-le-monde

—Le problème fondamental dans l'ontologie
phénoménologique de J.-P. Sartre—

Masayuki HAKOISHI

目 次

序	1
I. 意識と自我の区別	2
II. 世界と世界の私性	8
III. 世界内存在としての人間存在	13
IV. A. ドゥ・ヴァーレンスのサルトル批判	15
V. 超越論的意識と世界内存在	18
Résumé, Summary	20, 21

序

現代哲学は人間存在を、しばしば世界内存在として捉えている。こうした立場に立つ哲学者に、例えば、マルティン・ハイデッガー (Martin Heidegger, 1889—) やジャン＝ポール・サルトル (Jean-Paul Sartre, 1905—), モウリス・メルロー＝ポンティ (Maurice Merleau-Ponty, 1908—61) がいる。世界内存在の概念をいかに規定するかは、それぞれの哲学者によって異っているが、こうした捉え方を初めてしたのは、言う迄もなく、ハイデッガーである。彼は存在を解明するために、まず、人間存在——彼の言う「現存在」(Dasein)——の分析から始める。というのは、彼によれば、「『存在』は、存在者についてのいかなる経験においても、表立たずにはあるが、あわせて了解されている。かような存在了解は、われわれ自身がそれであるところの存在者、すなわち現存在にそなわっている」¹⁾ からである。こうして、彼は、「現存在の存在規定は、われわれが世界内存在 (*das In-der-Welt-sein*) と名付ける存在構成をもとにしてアプリアリに見届けられ、かつ了解されなくてはならない」²⁾ と述べるのである。

サルトルは、ハイデッガーの影響を受けつつ、人間存在 (*la réalité humaine*) を世界内

- 1) 『存在と時間』についてハイデッガー自身が書いた広告文。〔細谷貞雄・亀井裕・船橋弘訳『存在と時間』上巻, 11頁, 理想社, 昭和38年〕
- 2) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 53. (Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1967) [邦訳, 上巻, 97頁]

存在 (*l'être-dans-le-monde*) として捉える。だが、彼は、その反面、超越論的意識が世界を構成すると考えているように思われる。このことは、例えば、「現象学的還元という浄化的反省は情動を、それが魔術的という形の下に世界を構成する限りにおいて捉えることが出来る」³⁾ という文章からも理解されるであろう。してみれば、彼は、一方では、人間存在が世界内存在であるとしながら、他方では、その人間存在が現象学的還元によって世界構成を開示すると主張していることになる。これらのテーゼは、相互に矛盾しているように思われる。人間存在が世界内存在であるとするならば、一体、いかにしてわれわれは世界を構成しうるのか、また、いかにしてその世界を捉えうるのか。もしそれが可能であるとすれば、人間存在を世界内存在であると言えるのだろうか。また、世界の構成を開示するような現象学的還元なるものが、はたして可能なのであろうか。こうした問題がサルトルの現象学的存在論に対して、問いかけられなければならないであろう。

1. 意識と自我の区別

サルトルは意識から自我を排除する。彼によれば、前反省的意識の地平には自我は存在せず、自我とは意識の超越的対象である。だが、そうであるとすれば、前反省的意識は人称性をもたぬことになろう。その場合、反省的地平に自我が出現することは、どのように説明されるのであろうか。また、反省作用を行う主体は誰なのか。こうした問題を考えるために、まずサルトルにおける意識と自我の区別について見ておくことにする。

意識から自我を排除するというサルトルの見解は、初期の論文『自我の超越性』〔1937年、『哲学研究』(*Recherches Philosophiques*) 第六巻〕に示されており、この立場は『存在と無』(1943年)においても一貫して変らない。このことは、彼が『存在と無』の中で「超越論的主観の仮説が有害無益であるという私の考えには今もなお変りがない」⁴⁾ と述べ、また自我の超越性に触れた箇所では、「われわれは『哲学研究』に発表したある論文の中で自我 (*Ego*) が対自の領域に属するものではないことを示そうと試みた。それを繰返すのは止めよう。ここではただ、自我の超越性の理由だけに注意しよう」⁵⁾ と述べていることから、明らかであろう。もっとも、『自我の超越性』と『存在と無』には他者の存在について相違した見解が見られるが、ここでは他者の存在を問題にしている訳ではないので、この相違を考慮せず、『自我の超越性』における自我と意識、〈心的なもの〉と〈意識的なもの〉の区別を見ることにする。

サルトルは『自我の超越性』の序文において、その意図を次のように述べている、「われわれがここで示そうと思うのは、自我 (*Ego*) は形式的にも実質的にもそのように意識の中にあるのではないということ、自我は外部つまり世界の中にあり、他者の自我と同様に世界の一存在者であるということである」⁶⁾ と。彼はこれを、いかに論証しようとするのか。

サルトルは、「〈われ思う〉は私のすべての表象に伴い得なければならない」⁷⁾ というカン

3) J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 62. (Hermann, Paris, 1965) [竹内芳郎訳「情緒論素描」, 『哲学論文集』328頁, 人文書院, 昭和42年]

4) J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 291. (Gallimand, Paris, 1961) [松浪信三郎訳『存在と無』第Ⅱ分冊, 40頁, 人文書院, 昭和43年]

5) *Ibid.*, p. 147. [邦訳, I. 270-271頁]

6) *Id.*, *La transcendance de l'ego*, p. 13. [竹内芳郎訳「自我の超越」, 『哲学論文集』177頁, 人文書院, 昭和42年]

7) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. S. 131.

トの命題を引き合いに出し、これについては彼に同意しなければならない、と言う。しかし、サルトルはそのことから直ちに<私>(Je)が事実上、私のすべての意識状態の中に住まって、現実に私の経験の最高の総合を行っている」と結論しなければならないのか、と問う。彼によれば、そのように考えることは、カントの思想を誣めるものである。というのは、批判の問題は権利問題であり、したがって<われ思う>の事実上の存在について、カントは何一つ断言してはいないからである。むしろ、カントが「伴い得なければならない」と言っている所からして、彼が<私>のない意識の契機も存在することを完全に知っていたと思われる、とサルトルは主張するのである⁸⁾。

サルトルによれば、権利問題についてカントに同意したからといって、事実問題がそれによって解決されたことにはならない⁹⁾。そして彼は、「<われ思う>はわれわれのすべての表象に伴い得なければならないが、それは事実上もそれらに伴っているのか」¹⁰⁾と事実問題を提出する。彼はそれ以上、カントの哲学に立ち入らない。というのは、<われ思う>についての後期カント派 (post-kantiens) の多少ともこじつけられた解釈を一切放棄し、しかも意識における<私>の事実上の存在に関する問題を解決しようとする時に、われわれが出会うのは、フッサールの現象学である、と彼が考えるからである。では、事実問題を解明するために、なぜ現象学が適しいのか。サルトルはこれについて次のように説明している。すなわち、現象学は意識についての科学的 (scientifique) 研究であって、批判的 (critique) 研究ではない。その本質的な方法は直観 (intuition) である。フッサールによれば、直観とはわれわれに事物を現前せしめる。したがって、現象学とは事実学 (science de fait) であり、現象学が提示する問題は事実問題 (problème de fait) であることになる。このことは、フッサールが現象学を記述学 (science descriptive) と名付けているところからも理解できる、と¹¹⁾。

サルトルはフッサールの現象学をこのように捉えた上で、フッサールの考え——例えば、現象学的還元によって得られる超越論的意識がわれわれの経験的意識を構成している、とか、心的および心的 = 物的自我がエポケーの作用の下に排除されなければならない超越的な対象であるという考え——に賛成である、と言っている。しかし、サルトルは『イデーン』第一巻 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Erstes Buch*) 以降におけるフッサールの超越論的自我について次のように——すなわち、心的および心的 = 物的自我だけで充分ではないか、絶対的意識の構造としての超越論的自我によってそれを重複させる必要があるのか、と——問題を提起している¹²⁾。

サルトルはフッサールを次のように捉えている。すなわち、フッサールは『論理学研究』 (*Logische Untersuchungen*) においては、自我を意識による総合的・超越的な所産であると見た。しかし、『イデーン』第一巻において、彼は超越論的自我に関する古典的な学説に立ち戻り、その自我を各人の意識の背後にあって意識の必然的な構造をなしているものとし、その自我からの射光 (自我射光, Ichstrahl) は注意の場に現れている各々の現象を照らし出すとした¹³⁾。こうして、フッサールにおける超越論的意識が厳密に人称的なものになった、というの

8) J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, pp. 13-14. [邦訳, 178頁]

9) 10) *Ibid.*, p. 15. [邦訳, 180頁]

11) *Ibid.*, pp. 16-17. [邦訳, 180-181頁]

12) *Ibid.*, p. 19. [邦訳, 181-182頁]

13) Edmund Husserl, *Ideen I*. §92.

である¹⁴⁾。

しかし、サルトルは「諸意識を統一するものとしての自我」というフッサールの考えを否定する。彼は、「現象学としては、こうした統一と個性を齎すく私> (Je) に訴える必要が無いことは、確実である」¹⁵⁾と述べている。それは、「意識は指向性によって規定される」¹⁶⁾のであり、「指向性によって意識は己れ自身を超越し、己れを逃れつつ己れを統一する」¹⁷⁾からである。このことは、何を意味しているのか。これについて、彼は次のように述べている、「四をつくるために二と二を嘗ても足し、今も足し、これからも足すであろう、——そうした無数の意識活動を統一するのは、『二足す二は四である』という超越的な対象であり、もしこの永遠の真理の恒久性が無かったならば、現実的な統一を考えることは不可能になってしまうだろうし、運算する一々の意識の度数だけ、還元不可能な運算操作もあることになるであろう」¹⁸⁾と。この文章からすれば、<指向性が意識を統一する>とは、意識が指向する対象によって、意識が統一されることを意味していると言える。サルトルの次の文章は、このことを示している。「私が電車を追いかけて走っている時、時計を見ている時、一幅の肖像画の鑑賞に没頭している時、<私> (Je) は存在しない。<追いつかれなくてはならぬ電車> (le tramway-devant-àtre-rejoint) 等々についての意識と、その意識についての非措定的意識 (la conscience non positionnelle) があるだけである」¹⁹⁾。このように、私は前反省の地平において対象の世界の中に没入しており、対象の方が私の意識を統一している。その際、対象が価値や牽引性、反発性を具えて現れて来るのであり、<私>は存在しない。前反省的意識の中には<私>が存在する場所はない。このことは意識の構造そのものによる、というのである²⁰⁾。

こうしたサルトルの見解は、彼自身の言葉によれば、フッサールの現象学に基いている。例えば、彼はこう言っている、「恐らく<二足す二は四である>ということ私の表象の内容であると思込んでいる人たちがあれば、統一するための一つの超越論的・主観的原理に訴えざるを得まいし、その場合には、その原理の働きをなすものが、すなわちく私> (Je) ということになるだろう。しかし正しく、フッサールはそれを必要としないのである。」²¹⁾したがって、対象はそれを捉える意識に対して超越的であり、その超越的な対象こそ、意識を統一しているという考えは、フッサールの現象学に基いたものである。しかも、フッサールは『内的時間意識の現象学』(Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins) において、こうした意識の主観的統一化作用を研究しながらも、自我の総合力には決して訴えようとしなかった。意識自身が己れを統一するのであり、しかも具体的に過去の意識の具体的・現実的な過去把持 (Retention, rétention) である<横の指向性>によって己れを統一する。したがって、意識は絶えず己れ自身へと投げ返すのであって、一つの意識について語ることは、とりもなおさず総ての意識について語ることに他ならない。この特異な特性は、他の点で意識が自我とどのような関係をもつにせよ、もともと意識それ自身に帰属しているのである。フッサールは、他方、『デカルト的省察』(Cartesiansche Meditationen) においては、時間の中で己れを統一する意識という概念を完全に保有しているように思われる。だが、意識の個別性は意識の性質から生じる。意識は、スピノザの実体のように、己れ自身によってしか限界づけられな

14) J.-P. Sartre, *La transcendance de l'ego*, p. 20. [邦訳, 182-183頁]

15) 16) 17) *Ibid.*, p. 21. [邦訳, 183頁]

18) *Ibid.*, pp. 21-22. [邦訳, 183頁]

19) 20) *Ibid.*, p. 32. [邦訳, 192頁]

21) *Ibid.*, p. 22. [邦訳, 183-184頁]

い。したがって、意識は同じ種類の他の全体性から完全に切り離された一つの総合的かつ個別的な全体性を形成しているのであって、自我とは意識のこうした伝達不可能性と内面性との表現（条件ではない）でしかあり得ない、というのである²²⁾。

こうして、サルトルは、自我とは意識の超越的対象であり、自我の存在する場所は意識の中には無い、と主張する。したがって、意識の現象学的概念は自我の統一化的・個別化的な役割を全く無用にし、むしろこれとは反対に、意識の方が自我の統一と人称性を可能にする。それ故、超越論的自我は存在理由をもたない、というのである²³⁾。しかも、彼によれば、超越論的自我は有害でさえあって、超越論的自我は意識の死を意味するという²⁴⁾。それは何故であろうか。彼によれば、コギトが絶対的なのは、意識が自己意識だからである。そして、意識が自己を意識するのは、「それが或る超越的対象の意識である限りにおいて」²⁵⁾である。こうしてサルトルは、意識がただ端的に<その対象の意識であること>についての意識であるとし、これを意識の存在法則と呼ぶ。このように、意識の中にはいかなる存在者も存在し得ないのであるから、したがって、意識の中は明晰（clair）であり明澄（lucide）である、ということになる²⁶⁾。

サルトルがデカルトにおける実体的自我を否定するのも、こうした理由からである。サルトルにおいては、自己意識といっても、実体的自我がまづ存在して、それが自己を意識しているというのではない。自我を意識の必然的な構造として考えるならば、意識は一個のモナドになってしまうであろう。フッサールが『デカルト的省察』において採った途は、この方向であった。だが、自我が世界と同じ資格をもつ相対的な存在者でなくなる時、すなわち意識に対する一つの対象ではなくなる正にその時、現象学の一切の成果が悉く崩壊してしまう、とサルトルは主張するのである²⁷⁾。

ところで、コギトは多くの哲学者によって論じられてきたが、サルトルによれば、それは反省作用として、つまり第二次的な作用として示されている。だが、コギトは意識を対象とする<意識に向けられた意識>によってなされるのであり、コギトが確実なのは、反省する意識と反省される意識との不可分の統一があるからなのである。確かに、反省作用において二つの意識が分裂している。そして、こうした分裂が存在しないとすれば、反省作用はそもそも成立しえないであろう。しかし、二つの意識が全く別の意識になってしまうならば、コギトの確実性は損われてしまうのである²⁸⁾。

ここで、反省する意識と反省される意識の存在水準に注意しておく必要がある。すなわち、反省する意識はそれ自体、第一次的（du premier degré）ないし非反省的意識であって、それが措定（poser）されるためには、一つの新たな第三次の作用が必要とされる。ただし、この場合、反省する意識が自己を意識しないのではない。ただ、それは己れ自身をそれとして措定していないだけである²⁹⁾。これに対して、反省される意識は反省する意識によって措定され、反省作用の対象とされる。したがって、反省される意識を、反省する意識に対して第二次的意

22) *Ibid.*, pp. 22-23. [邦訳, 184頁]

23) 24) *Ibid.*, p. 23. [邦訳, 185頁]

25) *Ibid.*, pp. 23-24. [邦訳, 185頁]

26) *Ibid.*, pp. 23-24. [邦訳, 185頁]

27) *Ibid.*, p. 26. [邦訳, 187頁]

28) *Ibid.*, pp. 27-28. [邦訳, 188頁]

29) *Ibid.*, p. 29. [邦訳, 189頁]

識と呼ぶことが出来よう。このように、反省する意識と反省される意識とは、その存在水準が全く異っているのである。

こうして、サルトルは「反省作用こそがくわれ> (Moi) を反省された意識の中に生じさせるのではないか」³⁰⁾と言う。確かに、そのように考えるならば、直観によって捉えられた一切の思考が自我をもっていることを巧く説明できるように思われる。非反省的な意識が反省作用の対象になれば、それは根本的な変様を蒙る。このことを最初に示したのは、サルトルによれば、フッサールである。そして、サルトルはその変様の根本的に本質的な点を、自我の出現に見ているように思われる³¹⁾。彼はこれを示すために、具体的な経験に訴える。非反省的意識は、それがどのような意識であれ、己れ自身についての非定立的 (non-thétique) 意識なのだから、一つの非定立的な回想を残している。彼は読書をしている場合を例に示す。今しがた、私が読書に没頭していたとする。私は自分の読書の状況や態度、読んだ行を思い出そうと努める。同様に、私はそうした外的な細部だけではなく、さらに若干の厚みをもった非反省的意識をも甦らせようとする。というのは、対象が知覚され得るのは、この意識によってのみであり対象は常にこの意識に相関的だからである。したがって、私が読書をしている間は、書物や小説の主人公についての意識しか存在しない。この意識には自我は存在しない。この意識は<対象についての定立的意識>であると同時に、<自己についての非定立的意識>なのである。こうして、サルトルは「非反省的意識の中に<私> (Je) は存在しなかったのである」³²⁾と述べるのである。

そして、このことはコギト-を記述することによって、もっと理解し易くなるという³³⁾。反省作用は自我と思考する意識とを同じ程度に、且つ同じ仕方では把握できない。彼においては、反省作用が確実なのは、そこでは意識が断面や側面なしに、すなわち射映 (Abschattung) によらずに把握されるからである。これに対し、時間=空間的な対象は、いつでも無限の相貌を通じてしか己れを顕示しない。したがって、対象とは無限性の理念的な統一でしかないことになる。反省する意識がくわれ思う>を捉える時、その意識は具体的な連続の現実的な契機の中に籠められ・充実した具体的な意識を捉えようとしているのであろうか。サルトルによれば、<私> (Je) は私の現実的な意識の具体的な契機、消滅し易い一構造として示されるものではない。それは、むしろそうした意識、さらには一切の意識を越えた己れの恒久性を確言するものであり、その存在仕方は、数学的真理とは全く似ていないが、意識の存在仕方によりも遙かに永遠の真理のそれに近いという³⁴⁾。彼がデカルトやフッサールを非難する理由も、ここにある。デカルトがくわれ思う> (Je pense) から思考実体の観念に移行したのは、彼がくわれ> (Je) とく思う> (pense) とを同じ地平にあると信じたからだ、ということになる³⁵⁾。サルトルは、同様にフッサールを批判する。フッサールは自我の超越性を認めているが、それは決して対象の超越性なのではなく、「《上からの》超越性 (transcendance «par en dessus»)」³⁶⁾と呼ぶべきものである。これに対して、サルトルは「あらゆる超越性はエポケーによって排除されなければならない」³⁷⁾と主張する。というのは、自我は超越論的意識と同じ性質ではな

30) *Ibid.*, p. 29. [邦訳, 189頁]

31) *Ibid.*, p. 30. [邦訳, 189頁]

32) *Ibid.*, pp. 30-31. [邦訳, 190頁]

33) *Ibid.*, pp. 32 et suivantes [邦訳, 192頁以下]

34) *Ibid.*, pp. 33-34. [邦訳, 193頁]

35) 36) 37) *Ibid.*, p. 34. [邦訳, 193頁]

いからだ、というのである³⁸⁾。

他方、サルトルは、「<私> (Je) は反省に対して反省された意識としては現れず反省された意識を通じて与えられる」³⁹⁾ことに注意を喚起している。確かに、<私>は直観によって与えられるものであり、明証性 (évidence) をもった対象である。しかし、明証性には、フッサールが指摘しているように、さまざまなものがある。それでは、自我のもつ明証性はいかなる種類のものなのか。<私>が必証的 (apodictique) な明証性の対象でもなければ、充實的 (adéquat) な明証性の対象でもない、とサルトルは確言する。それが必証的でないのは、<私>と言う時に、われわれは自分の知っているよりも遙かに多くのことを断言するからであり、また、それが充實的でないというのは、<私>がその内容を展開してみる必要のある不透明な実在として現れるからである⁴⁰⁾。しかも、もし自我が意識の中にあると考えるとすれば、奇妙なことになる。すなわち、<私>が反省する意識の<私>と、反省される意識の<私>の二つに分裂することになる。したがって、自我は飽く迄も意識にとっての超越的对象であって、決して自我が意識の中にある訳ではない、というのである。

こうして、サルトルは以下の四点を、自我についての結論として示す。すなわち、――

1. <私> (Je) とは一個の存在者である。
2. <私>は、反省された意識の背後に、常に不充的な仕方<私>を捉えるような、特殊な種類の直観に与えられる。
3. <私>は反省作用の機会にしか、決して現れない。
4. 超越的な<私>は、現象学的還元操作によって排除されなければならない⁴¹⁾。

以上のサルトルの見解は、カントやフッサールに対する批判として述べられている。カントやフッサールにおいては、自我は意識の形式的構造とされている。これに対して、心理学者たちの中には、その心理学的な根拠に基いて、自我が意識に実質的に現存しているとする立場をとる者がいる。こうした心理学説を、サルトルはどのように考えているのであろうか。

サルトルは自己愛 (amour-propre) についてのモラリストたちの説を取り上げながら、自我の実質的現存の学説を批判する。この説は、彼によれば、<自己への愛>――したがって自我――が、さまざまな形態をとってあらゆる感情の中に隠されている、とするものである。一般的に言えば、<われ>が自分に抱くこの愛の働きによって、自分の欲する一切の対象を自分自身のために欲するのである。いかなる行為であれ、私の行為の本質的構造は<われへの呼び戻し> (un rappel à moi) ということになり、<われへの還帰> (le retour à moi) が一切の意識を構成している、というのである⁴²⁾。だが、もっとも一般的に認められているのは、<われ>が意識の背後に隠れていて、私の一切の表象や欲望を引き付ける極をなしているとする学説である。

サルトルはこうした学説を批判するに当って、ここでも、「反省作用の本質的な構造と非反省的作用のそれとを混同するという誤謬」⁴³⁾を指摘している。意識が常に二つの存在形式を採り得ることが、心理学者たちには理解されていない。そのために、観察された意識が非反省的

38) 39) *Ibid.*, p. 35. [邦訳, 194頁]

40) *Ibid.*, p. 35. [邦訳, 194頁]

41) *Ibid.*, pp. 36-37. [邦訳, 195-196頁]

42) *Ibid.*, p. 38. [邦訳, 196頁]

43) *Ibid.*, p. 39. [邦訳, 197頁]

なものとしてみえられる時には何時でも、それに反省的な構造を重ね合せ、その反省的構造について、それは無意識のままに留まっている、と彼らは主張するというのである⁴⁴⁾。例えば、私はピエールを憐れに思い、彼に救いの手を差し伸べる。サルトルによれば、この瞬間における私の意識にとっては、〈救われるべきピエール〉(Pierre-devant-être-secouru)しか存在しない。すなわち、〈救われるべき存在者〉についての定立的意識と、この意識についての非定立的意識が存在するだけなのである。これに対して、自己愛の心理学者であれば、こうした瞬間的意識の背後に一つの状態——すなわち、私がピエールを救うのは、彼の苦しみを見たために私に生じた不快を無くするためである、といった状態——を想定するであろう。しかし、サルトルによれば、このことを確言するためには、われわれは反省作用を行わなければならない。してみれば、自己愛の理論家たちは、自分でそうと理解していなくとも、反省されたものを原初的・根本的であり、無意識の中に隠されているものであると仮定していることになろう⁴⁵⁾。しかし、こうした仮定が誤謬であることは明らかであろう。というのは、われわれの意識において根本的なのは前反省的意識であり、反省的意識によってこれが反省作用の対象とされるのであり、したがって、反省的コギトを可能にしているのは前反省的コギトである、ということになるからである。こうして、心理学説の検討からして、内世界的(intramondain)な意識についても、非反省的意識には自我の存在するいかなる場所も無いというのである。

このように、サルトルは、一方では、カントやフッサールを批判しながら超越論的意識から超越論的自我を排除し、他方では、心理学説を批判しながら、内世界的な経験的意識から心的および心的=物的自我を排除する。こうして、彼は意識を、言わば純化するのである。

II. 世界と世界の私性

自我が意識の中に存在せず、意識そのものが非人称的であるとすれば、そうした意識的存在としての人間存在が世界内存在でありうるのは何故なのか。人間は己れの世界を生きるのであって、抽象的な世界一般を生きるのではない。私が生きる世界は私の世界である。こうした〈世界の私性〉(moi té du monde)は何によって齎されるのか。そして、サルトルにおける世界の概念とは、そもそもいかなるものなのか。彼において、世界は自己および自己性(ipseité)との関連から捉えられているように思われるので、われわれは自己についての彼の所論を検討することから始めたいと思う。

サルトルは、「自己とは反省されたものである」⁴⁶⁾と言う。自己とは即自の特質ではない。彼はこのことを、文章構成法から明らかにしようとする。自己は、主語と自己自身との或る関係を示している⁴⁷⁾。例えば、《Il s'ennuie.》(「彼は自己を退屈させている」=「彼は退屈している」)という文中の《se》(自己)は、半ば自分を開いて、自分の背後に主語そのものを出現せしめている。この自己は決して主語ではない。というのは、自己への関係をもたない主語は、即自の同一性の中に凝縮してしまうからである。また、この自己は実在の一つの安定した分節ではない。というのは、この自己は自分の背後に主語を出現せしめるからである。事実、自己(soi)は現実存在するものとして捉えられ得ない。また、主語は自己が存在することが

44) *Ibid.*, p. 39. [邦訳, 197頁]

45) *Ibid.*, pp. 40-41. [邦訳, 199頁]

46) *Id.*, *L'être et le néant*, p. 118. [邦訳, I. 214頁]

47) *Ibid.*, pp. 118-119. [邦訳, I. 214頁]

出来ない。というのは、自己との一致は自己を消滅させてしまうからである。しかし、だからといって、主語が自己を存在せぬことも出来ない。というのは、自己は主語そのものの標だからである。こうして、サルトルによれば、自己とは「主語と主語自身との内在における理想的距離」⁴⁸⁾を現しており、「それ自身との一致であらぬ一つの在り方」⁴⁹⁾であるという。

したがって、サルトルは、「あらゆる<…への現前> (*presance à...*) には二元性が含まれており、したがって、そこには少くとも潜在的な分離が含まれている。存在の自己への現前には、言わば存在の自己に対する剥離が含まれている」⁵⁰⁾と言うのである。それでは、この剥離もしくは分離とは何か。彼はこれについて、「差し当りわれわれが主体をそれ自身から分離させるものは何であるかと問うならば、それは何ものでもない、と告白する外はない」⁵¹⁾と答えている。<分離させるもの>とは、通常は空間的あるいは時間的距離、等、すなわち一定の性質をもった実在と考えられる。しかし、前反省的コギトーの統一の中に、このコギトーに対して外的な性質をもった要素を持ち込むことは、コギトーの統一を破り、その半透明性 (*translucidité*) を破壊することになる。したがって、意識について言われる潜在的な分離とは、それだけを単独で捉えることの出来ないようなもの、もしこの分離を明るみに出そうとすれば消失してしまうようなものである。

ところで、サルトルは信念 (*croyance*) について、「われわれが信念を信念としての限りにおいて捉えようとするならば、その裂け目は、われわれがそれを見まいとする時に現れ、それを見詰めようとするや否や消失するという仕方、そこに存在する」⁵²⁾と述べている。したがって、こうした裂け目は全く否定的なものである、と言わなければならない。意識内部のこの裂け目は、それが否定するところのもの外では何ものでもないものであり、われわれがそれを見ない限りにおいてしか、存在することが出来ない。<存在の無>であるこの否定的なもの、何もかも一切を無化することの出来るこの否定的なもの、サルトルはこれを「無 (*néant*)」⁵³⁾と名付ける。それでは、この無は存在するのであるか。サルトルによれば、意識の核心に出現する無は存在するのではなく、存在される (*il est été*) ののである⁵⁴⁾。したがって、対自はそれ自身の無でなければならない。意識の存在そのものは、自己への現前として<自己から距離を置いて>存在するのであり、こうした存在がその存在の内に抱いているこの何ものでもない距離、これが無ということになる⁵⁵⁾。このように、無とは<存在の無>であり、したがって無は存在そのものによって存在に到来し得るに過ぎない。無を到来させる存在とは、言う迄もなく、独自の存在である。この独自の存在は、己れ自身の無の根源的な投企以外の何ものでもないという限りにおいて、己れを人間存在として構成する。したがって、人間存在とはそれが無の唯一の根拠である限りにおける存在である、ということになる訳である⁵⁶⁾。

こうした無を到来させるような人間存在を、サルトルは「存在欠陥 (*un défaut d'être*)」であると言う。それというのも、対自は自ら己れを一つの存在欠陥として規定することなしには、無化 (*néantisation*) を支えることが出来ないからである⁵⁷⁾。したがって、無化は<存在

48) *Ibid.*, pp. 118-119. [邦訳, I. 214頁]

49) *Ibid.*, p. 119. [邦訳, I. 215頁]

50) *Ibid.*, p. 119. [邦訳, I. 216頁]

51) *Ibid.*, p. 120. [邦訳, I. 216頁]

52) *Ibid.*, p. 120. [邦訳, I. 217頁]

53) 54) 55) *Ibid.*, p. 120. [邦訳, I. 217頁]

56) *Ibid.*, p. 121. [邦訳, I. 219頁]

57) *Ibid.*, p. 128. [邦訳, I. 233頁]

の無化>であり、対自の存在と即自の存在との根源的な繋がりを現していることになる。すなわち、対自存在は、存在欠陥として、自己の根拠である訳である。こうして、サルトルは、「対自というこの存在は、自分がそれであらぬところの一つの存在によって、自分の存在へと自己を規定させる」⁵⁸⁾と述べるのである。ここで、サルトルは「あらぬ (*n'être pas*)」という表現を用いているが、これにはさまざまな仕方がある。例えば、私がインク壺について、「それは小鳥であらぬ (*Il n'est pas un oiseau.*)」と言う時、インク壺と小鳥は否定によって何ら影響されない。この否定は、証人としての人間存在によってしか設定され得ぬ一つの外的関係である。これに対して、別の型の否定が存在する。<われわれが否定するところのもの>と<われわれが何かについてそれを否定する時のその何か>との間に、一つの内的関係を設定するような否定がそれである。すべての内的否定の内でも深く存在の中に入り込む否定、換言すれば、<否定が何かについて否定する時の、その何かの存在>と<否定が否定するところの存在>とを、己れの存在において構成している否定、これをサルトルは欠如 (*manque*) と名付ける⁵⁹⁾。欠如は、人間存在の出現と共に初めて世界に現れる。それは次のような三元性を前提にして、初めて成立する。1. 「欠けているところのもの、すなわち欠如分」 (*ce qui manque ou manquant*) 2. 「欠如分を欠いているもの、すなわち現実存在者」 (*ce à quoi manque ce qui manque ou existant*) 3. 「欠如によって分解されてしまっており、欠如分と現実存在者との総合によって復原されるような一つの全体性、すなわち欠如を蒙るもの」 (*une totalité qui a été désagrégée par le manque et qui serait restaurée par la synthèse du manquant et de l'existant : c'est le manqué*)⁶⁰⁾。

世界に欠如を出現させるのが人間存在であるから、したがって人間存在は一つの欠如であることになる。これに対して、即自は欠如の原因ではあり得ない。換言すれば、存在が欠如分であるためには、或る一つの存在が自己を自己自身の欠如たらしめなければならない。したがって、欠如している一つの存在のみが、<欠如を蒙るもの>へ向って存在を超出し得るのである⁶¹⁾。それにしても、人間存在が欠如であることを、サルトルはいかにして証明するのか。彼は欲望を例に引きながら、「欲望とは、本性上、欲望される対象へ向っての自己脱出でなければならない。言い換えれば、欲望は一つの欠如でなければならない」⁶²⁾と言う。だが、その欠如は対象としての欠如でもないし、欲望がそれであらぬところの超出によって創り出され、蒙られる欠如でもない。欲望とは、<…についての己れ自身の欠如>でなければならない。欲望は己れの存在の内奥において、自分が欲望している存在に付き纏われている。したがって、欲望の存在が人間存在の内に欠如があることを立証している、というのである。

したがって、われわれが自己を超越して対象へ向うのも、欠如によってのことなのである。そして、価値や可能なもの (*le possible*) が生じるのも、そうした在り方をする人間存在によってのことである。というのは、サルトルによれば、価値は、一つの存在が己れの存在を超出してその方へ向って行くところのものを、存在意味として持っている、換言すれば、価値づけられた存在はすべて<……へ向っての>自己の存在からの離脱だからである⁶³⁾。そして、彼は

58) *Ibid.*, p. 129. [邦訳, I. 234頁]

59) *Ibid.*, p. 129. [邦訳, I. 234頁]

60) *Ibid.*, p. 129. [邦訳, I. 234頁]

61) *Ibid.*, p. 130. [邦訳, I. 237頁]

62) *Ibid.*, p. 131. [邦訳, I. 238頁]

63) *Ibid.*, p. 137. [邦訳, I. 250頁]

「価値とは、自己が対自にとっての目標として対自の核心に付き纏う限りにおいて、この自己である」⁶⁴⁾と述べている。してみれば、人間存在が自らを離脱してそこへと向うところのものが価値であり、人間存在はこうした価値としての全体的自己であると言えるであろう。それはまた、目指されるものという意味において、〈可能なもの〉であるとも言えよう。人間存在はそうした〈可能なもの〉或は価値としての全体的自己を目指して投企するのである。しかしながら、人間存在がそうした全体的自己になりきることは出来ぬであろう。なぜなら、この〈可能なもの〉の実現によって到達された対自は、己れを対自として、つまりさまざまの〈可能なもの〉の今一つの地平を持つものとして存在させるであろうからである⁶⁵⁾。例えば、飽満には何時でも失望感が伴うのも、そのためなのである。「たったそれだけのことなのか」(《N'est-ce que cela?》)という有名な文句は、堪能が与える具体的な快楽ではなく、自己との一致の消失を指すというのである。こうして、サルトルは世界について次のように述べる、——「欠如分としての対自、すなわち〈可能なもの〉が世界のある状態への現前としての対自である限りにおいて、対自は自分に欠けており、しかも自分自身の〈可能なもの〉である〈自己への現前〉から、ある意味では〈何ものでもないもの〉(Rien)によって、別の意味では世界に存在するものの全体によって引き離されている。この意味において、対自が自己との一致を企てる時に乗り越えるところの存在、それが世界であり、人間が自分の〈可能なもの〉と再会するために乗り越えねばならぬ無限の存在距離なのである。われわれは対自と、対自がそれであるところの〈可能なもの〉との関係を『自己性の回路』(circuit de l'ipseité)と呼び、——そして、この自己性の回路によって乗り越えられる限りにおける存在の全体を、『世界』(monde)と呼ぶことにしよう」⁶⁶⁾と。

こうした世界を生きる主体としての意識は、いかなる統一をもつのか。意識の中に自我が存在しないことは、既に見た通りである。してみれば、世界は非人称的な意識によって生きられているということになろう。とすれば、私が生きる世界という〈世界の私性〉を、サルトルはいかに考えるのか。彼はこのことを自己性との関連において捉えているように思われるので、まづ自己性についての彼の所論を取り上げることにしたい。

サルトルは、「ある条件の中で自己性 (ipseité) の超越的現象として自我 (Ego) の出現を許すのは、自分の根源的 (fondamental) な自己性における意識である」⁶⁷⁾と述べている。彼によれば、自己 (soi) が意識の中に住むということは、原理的に不可能である。自己とは、言わば、反射 (le reflet) が〈反射するもの〉(le reflétant) へと指し向け、〈反射するもの〉が反射へと指し向ける時の、その無限運動の理法 (raison) であり、したがって、自己は一つの理想、一つの極限である。こうして、彼は、「意識は自分が出現するや否や、反省作用という無化的な純粹な運動によって、自分を人称的 (personnelle) とする」⁶⁸⁾と述べるのである。

してみれば、サルトルにおいては、前反省的意識は非人称的であって、意識が己れを人称的にするのは反省作用によってである、という訳なのである。それでは、反省作用が人称性を生み出すということは、一体、どのように説明されるのか。彼においては、「自我は一個の超越的な

64) *Ibid.*, p. 137. [邦訳, I. 251頁]

65) *Ibid.*, p. 146. [邦訳, I. 268頁]

66) *Ibid.*, p. 146. [邦訳, I. 269頁]

67) *Ibid.*, p. 148. [邦訳, I. 271頁]

68) *Ibid.*, p. 148. [邦訳, I. 272頁]

即自として、人間の世界の一存在者として現れるのであって、意識に属するものとして現れるのではない⁶⁹⁾とされている。つまり、反省作用によって自我が出現するというのである。しかし、彼によれば、最初の反省的運動は続いて第二の反省的運動、すなわち自己性を惹き起す。この自己性において、私の〈可能なもの〉は、自己を私の意識の上に反射し、私の意識をそれがあるところのものとして規定する。しかも、自己性は、前反省的コギトーの端的な自己現前よりも一層深い無化作用を現している。というのは、私がそれであるところの〈可能なもの〉は、反射とく反射するもの⁷⁰⁾というような、端的な対自への現前ではなく、〈不在な現前〉(présence-absente)だからである。しかし、こうしたことから、対自の存在構造としての〈指し向け〉(renvoi)の存在が、さらに一層明瞭に示されるというのである。こうして、サルトルは次のように述べる、「対自は対自のさまざまな可能性の遙か遠方に、手の届かないところにあるかたの自己 (soi là-bas) である。そして、自己性すなわち人称 (personne) の第二の本質的な相を構成するのは、〈われわれが現に欠如という形においてあるところのもの〉であり、かたにおいて、在らねばならぬというこの自由な必然性である⁷¹⁾と。

それでは、サルトルは自己性から世界をどのように説明するのであろうか。彼は言う、「世界、すなわち〈諸存在が自己性の回路の内部に存在する限りにおける諸存在の全体〉に関して言えば、世界とは人間存在が自己へ向って超出するところのもの、すなわち、ハイデッガーの定義を借りるならば、『そこから出発して、人間存在が自分の何であるかを自分に知らせるところのもの』である⁷²⁾と。そうであるとしても、次に問われなければならないことは、世界が他ならぬこの〈私の〉世界であることを、いかに説明するかである。これについて、サルトルは次のように説明する。——例えば、渇き(soif)について見よう。私の渇きに付き纏う充たされた渇きは充たされた渇きとしての〈自己についての非定立的意識〉ではない。この充たされた渇きは、〈飲み干されるコップ〉(le verre-se-buvant)についての定立的意識であると同時に、非定立的自己意識である。したがって、この充たされた渇きは、自分がそれについての意識であるところの、そのコップへ向って自己を超越する。この非定立的意識の相関者としての〈飲み干されたコップ〉は、〈充たされたコップ〉にその〈可能なもの〉として付き纏い、それを〈飲み干されるべきコップ〉として構成する、というのである。こうして、彼によれば、私の世界は次のように述べられる、「世界が無の即自的な相関者である限りにおいて、換言すれば、世界が必然的な障害であるにも拘らず、私がこの障害の彼方に、私自身を〈それで在るべきである〉という形において、私がそれであるところのものとして、再び見出す限りにおいて、世界は、本性上、私の世界なのである。世界がなければ、自己性もなく、人格 (personne) もない。また、自己性がなく人格がなければ、世界もない⁷³⁾と。しかし、彼において、こうした世界の人格への所属 (appartenance du monde à la personne) は、決して前反省的コギトーの場で指定されているのではない。したがって世界は、それが認識される限りにおいては、私の世界として認識されるということは出来ない。こうして、彼は次のように述べるのである、「世界のこうした『私性』は、逃げ去りながら常に現在のな一つの構造であり、私はこの構造を生きるのである。私が存在するところの自己 (についての) 可能な諸意識は、さ

69) *Ibid.*, p. 147. [邦訳, I. 271頁]

70) *Ibid.*, p. 148. [邦訳, I. 273頁]

71) *Ibid.*, p. 148. [邦訳, I. 273頁]

72) *Ibid.*, p. 149. [邦訳, I. 273-274頁]

さまざまな可能なもの>についての意識であるが、世界がこうしたさまざまな可能なもの>によって付き纏われているが故に、世界は私の世界（を存在する）のである」⁷³⁾と。

Ⅲ. 世界内存在としての人間存在

サルトルにおける世界の概念は、<存在者の総体>を意味しているように思われる。このことは、世界を定義した次の文章からも理解されよう、「われわれは対自と、対自がそれであるところの<可能なもの>との関係を『自己性の回路』と呼び、——この自己性の回路によって乗り越えられる存在の全体を、『世界』と呼ぶことにしよう」⁷⁴⁾。彼における世界の概念が<存在者の総体>を意味するとすれば、彼が人間存在を世界内存在と規定する時、彼はこの規定によって何を語ろうとしているのか。

サルトルは、「対自存在としての身体」を論ずるに当り、「われわれは即自に対するわれわれの最初の関係、すなわちわれわれの世界内存在から出発しなければならない」⁷⁵⁾と述べている。彼によれば、対自はそれ自身、世界に対する関係であり、対自は自己自身について、自分が存在であることを否定することによって、一つの世界をそこに存在させる。また、対自はこうした否定を、さらに自分自身の方に向って超出することによって、さまざまな<もの>を<道具—事物>として露呈するという⁷⁶⁾。しかし、世界を次のように——世界とは無限に多様な相互関係として意識の面前に存在するのであって、意識は観点も定めずにそれらの関係の上を飛翔し、どこから見るともなしにそれらの関係を眺める、というように——理解してはならない。例えば、私にとって、このコップは水差しの左に、その少し後に存在する。また、ピエールにとっては、このコップは水差しの右に、その少し前に存在するのである⁷⁶⁾。このように、あるものが世界に属しているとは、それが必然的にある観点から捉えられることを、そして他方、意識はある観点から世界における事物を捉えることを意味する。したがって、このテーブルの脚がこの絨氈の唐草模様を私の眼から隠しているからといって、それを私の視覚器官の有限性とか不完全性の所為にしてはならない。テーブルによって隠されることのないような絨氈、テーブルの下にも上にも、またその傍らにも存在しないような絨氈は、テーブルとのいかなる種類のいかなる関係も持たないのであるから、テーブルが存在しているこの世界に属していることにはならないのである⁷⁷⁾。

こうして、サルトルは、「一つの世界がそこに存在するというただそれ丈の事実からして、この世界は私に対する一義的 (univoque) な方向性なしには存在しえぬであろう」⁷⁸⁾と述べる。彼によれば、この意味においては、観念論が<関係は世界をつくる>という主張をしたことは、妥当である。ただし、その際、関係という語を正當に理解しなければならない。観念論は、ニュートンの科学の地盤に立っていたために、この関係を相互関係として捉えた。したがって、観念論は、単なる外面性の抽象的な諸概念——例えば、作用と反作用、等——にしか到達しなかった。このことによって、観念論は世界を取り逃し、絶対的な客観性という限界概念にしか到達しなかった。こうして、観念論における世界の概念は、結局、「人影のない世界」

73) *Ibid.*, p. 149. [邦訳, I. 274頁]

74) *Ibid.*, p. 146. [邦訳, I. 267頁]

75) *Ibid.*, p. 368. [邦訳, II. 195頁]

76) *Ibid.*, p. 368. [邦訳, II. 196頁]

77) *Ibid.*, p. 369. [邦訳, II. 196頁]

78) *Ibid.*, p. 369. [邦訳, II. 197頁]

(monde désert) あるいは「人間のいない世界」(monde sans les hommes) を意味することになったのだ、というのである⁷⁹⁾。

これに対して、サルトルにおける世界の概念とは、人間がそこに存在しようとしまいと、それ自体で存在するものではない。むしろ世界が存在するには、人間存在が不可欠なのである。彼は、「一つの世界がそこに存在するのは、人間存在によってである」⁸⁰⁾と言う。〈人影のない世界〉には客観性が付き纏っていた。こうした意味の世界が否定されなければならないように、客観性の概念も否定されなければならない。サルトルは、「客観性という概念は、独断論的な真理の即自に代えるに、多数の表象作用の間の相互的な一致という一つの単なる関係を以てしようとするのが狙いであったが、もしこれを極端な迄に押し進めていけば、客観性という概念は自ら崩壊する」⁸¹⁾と言う。そして、彼はプロイ (Broglie) の言う「経験」(expérience)、すなわち観察者をその中に取り込んでいるような、一義的な諸関係の一体系を示している⁸²⁾。原子物理学が科学的の体系の中に観察者を復帰させなければならないのは、単なる主観性という資格においてではなく、むしろ世界に対する一つの根源的な関係として、一つの位置としてであり、当該のすべての関係が向っている目標としてなのである。したがって、ハイゼンベルクの不確定性原理は決定論的要請の破棄でもなければ、その確認でもなく、それ自身の中にさまざまな事物に対する人間の根源的な関係と、世界における人間の位置を共に含んでいる。このことは、運動している物体の量をそのままの比例で増大させ得るためには、その速度関係を変化させなければならないということから明らかである⁸³⁾。こうして、量はわれわれが決定しなければならないのであり、さもなければ、その量は全く存在しないことになる。したがって、その量は、われわれがそれについて持つところの認識と相対的なのではなく、世界の直中におけるわれわれの最初の参与 (engagement) と相対的なのである。ある体系の中に位置している一人の観察者は、この体系が静止しているか運動しているかを、いかなる経験によっても決定しえぬということが、相対性理論によって示された。現代科学の相対性は認識に関するのではなく、存在を目指している。「人間と世界とは相対的な存在である。両者の存在の原理は、相対関係である」⁸⁴⁾。したがって、私にとって出現するとは、さまざまな事物に対する私の距離を繰り広げることであり、正にこのことによって、さまざまな事物をそこに存在させることだという。

こうして、サルトルは次のように述べる、「世界は私にこの一義的 (univoque) な関係を指し示すが、この関係は私の存在であり、この関係によって、私は世界を顕示されるようにする。純粹な認識の観点とは矛盾している。認識というからには、参与した認識の観点しか存在しない」⁸⁵⁾。世界内存在としての人間の認識とは観点を通しての認識なのであり、いわゆる純粹認識——すなわち、観点のない認識——とは人間の認識ではない、というのである。それゆえ、サルトルは、「認識は一定の観点の内に参与した出現でしかありえないのであり、われわれはこうした観点を存在する」⁸⁶⁾と述べる。存在するとは、人間存在にとっては、〈そこに存在すること〉(être-là) である。すなわち、〈そこに、この椅子の上に〉存在することであり、〈そこに、山の頂に、これこれの量でしかじかの方位等に〉存在することなのである。これは、サルトルによれば、一つの存在論的必然性とされる⁸⁶⁾。

79) *Ibid.*, p. 369. [邦訳, II. 197頁]

80) 81) 82) *Ibid.*, p. 369. [邦訳, II. 197頁]

83) *Ibid.*, p. 370. [邦訳, II. 198頁]

84) *Ibid.*, p. 370. [邦訳, II. 199頁]

85) *Ibid.*, p. 371. [邦訳, II. 199頁]

86) *Ibid.*, p. 371. [邦訳, II. 200頁]

人間存在は或る観点から対象と関る。観点とは、人間存在がそれを観るものではなく、そこから観るところの点である。つまり、人間存在はある位置を占めていなければならない。人間存在は、決して世界を超越的に眺める上空飛翔的な純粹意識ではあり得ない。というのは、人間存在は空間の或る場を占めていなければならないからである。さもなければ、観<点>は成立しない。サルトルが言うように、「身体は対自以外の何ものでもない。身体は対自の内における一つの即自ではない」⁸⁷⁾とすれば、そうした観点を成しているのは、身体であることになる。事実、彼は「私の身体は、それに対しては観点が存在し得ぬであろうような観点である」⁸⁸⁾と述べているのである。だが、身体については、今は触れないことにする。

Ⅳ. A. ドゥ・ヴァーレンスのサルトル批判

サルトルのように、即自と対自を峻別してしまうならば、人間を世界内存在として捉えることが、はたして可能なのであろうか。即自と対自の二元論という彼の存在論の大きな枠組の中で、改めて世界内存在について問うことが許されるであろう。こうした問題については、ヴァーレンス (Alphonse de Waelhens) が多少論じているので、彼の所論を見ることにしよう。

ヴァーレンスによれば、人間存在を世界内存在と規定する以上、ひとはデカルト的な二元論を越えたところで人間存在を捉えなければならない。それというのも、もし人間が物 [= 即自] が或は純粹意識 [= 対自] かの何れかであれば、人間は<世界にある> (être-au-monde) ことを止めてしまうからである⁸⁹⁾。これについて、彼は次のように説明する。——まづ、物について言えば、物は他の物と並存しているから、物に地平はあり得ない。したがって、物が他の物を超越することも、当然、あり得ないのである。これに対して、世界は物の中にはなく、物の地平にあるのだから、世界を<実在的な物の総和>、<存在者の総和>として考えることは出来ない。したがって、世界が思考の一対象である、と言うことは決して出来ない。他方、純粹意識は、物とは反対に、含蓄もなければ障害物も曖昧さもないという仕方では、一切を自己の面前に繰り広げる眼差し (regard) に他ならない。だが、そうした眼差しの概念は、われわれにとって現実経験の典型をなすはずの抵抗とか参与 (engagement) の観念に反するからだ、——というのである⁹⁰⁾。してみれば、世界内存在として人間を捉えるからには、<意識と物との絡み合い>とも言うべき事象が取り上げられなければならないであろう。そして、メルロー＝ポンティも指摘しているように、サルトルの名を世に高からしめたのは、「物のような重さを持ち、そして意識にとっては魅惑的なく意識と物との中間物」⁹¹⁾——例えば、『嘔吐』における<根>や『存在と無』における<ねばねばしたもの>ないしく状況——を記述したことであった。

それにも拘らず、ヴァーレンスによれば、大抵の場合、人間の意識という混合物の実際の記述を怠り、或は巧みに回避したのは、むしろ実存と世界内存在との同一性を主張した哲学者た

87) *Ibid.*, p. 371. [邦訳, II. 201頁]

88) *Ibid.*, p. 394. [邦訳, II. 247頁]

89) A. de Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 1. (Publications Universitaires de Louvain, Louvain, 1967) [邦訳, 1頁] この著書の序文は、M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*の序文として書かれたものであり、そのままヴァーレンスの著書の序文として収められている。そこでは、文章の訂正・増補・脚註の増大が見られる。括弧内の邦訳頁数とは、滝浦・木田訳『行動の構造』(みすず書房)のそれを意味する。

90) *Ibid.*, p. 1. [邦訳, 1頁]

91) M. Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, p. 185. (Gallimard, Paris, 1961) [滝浦・木田他訳『弁証法の冒険』188-189頁。みすず書房]

ちであった。ところで、彼は「人間の意識という問題が決定的な形で論じられるのは、〈知覚〉や〈感覚的なもの〉の段階においてでなければならない」⁹²⁾と述べている。それでは、こうした見方からすれば、サルトルの所論はどうなるであろうか。サルトルは身体に関する詳細な分析も行っており、そこではコギトーが出发点になっている。しかも『存在と無』には感覚や心理学的なもの一般についての古典的諸学説についての非常に立ち入った批判だけではなく、世界内存在の根源の様式としての身体性に関する体系的研究も含まれている。その上、彼は〈対自としての身体〉と〈対他としての私の身体〉という主要な区別を行っている。もしこの区別がなければ、ヴァーレンスが言うように、身体の問題系全体が混乱してしまうことであろう。

ヴァーレンスは、サルトルの哲学について次のように述べている。——まず、サルトルが唱えた〈身体性の本性そのもの〉に関する諸テーゼについては、それらは、その本性が何よりも〈道具（極めて特殊な意味における）としての身体〉と〈事実性としての身体〉との対立する弁証法として捉えられているので、非常に豊饒な意味をもち、そして実存する意識が内属性（*inhérence*）であると同時に投企であり得る理由を、終にわれわれに理解させてくれるかのようと思われる⁹³⁾。しかし、そうしたテーゼを——それらが存在を開示するように——サルトルの存在論の一般の枠の中に置いてみると、それらは理解し難く、承認し難いものになる⁹⁴⁾。というのも、彼の存在論は即自と対自の、徹底して相容れない対立を倦むことのない烈しきで強調しているからである。そこには、思考実体と延長実体というデカルト的二元論が強化された形で甦っている、というのである⁹⁵⁾。

さらにヴァーレンスは、サルトルにおいて意識と認識とが同様に定義されている点を問題にしている。例えば、サルトルは意識について、「意識である限りでの意識の存在とは、自己への現前として、自己から距離をとって存在することであり、そして存在が、その存在においてとるこの無なる距離が、無である」⁹⁶⁾と述べている。つまり、意識とは存在の無化において露呈される〈存存の無〉だ、というのである。しかし、意識についてのこうした規定と、認識についての規定には何程の相違もない、とヴァーレンスは指摘する。事実、サルトルは、「認識は対自の脱自的な存存と一つに融けあっている」⁹⁷⁾と述べている。してみれば、ヴァーレンスが言うように、意識と認識の区別は付け難いと言わなければならないであろう⁹⁸⁾。

意識と認識が同様に規定されることから、ヴァーレンスは、サルトルの存在論と、彼が現象学的に記述する事実との間に不整合が炸裂する、と言う⁹⁹⁾。——サルトルは、「一切の意識が認識であるわけではない（例えば、感情的な意識もある）」¹⁰⁰⁾として、意識と認識を区別している。だが彼は、われわれが既に見たように、両者を同一視していた。ヴァーレンスによれば、この同一視こそが、知覚と身体を訳の分らぬものにしてしまうのであり、このことは現象学的にみて支持されえぬのである¹⁰¹⁾。しかも、その際、知覚とは、視覚がその典型的構造を与える

92) A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 1. [邦訳, 2頁]

93) *Ibid.*, pp. 2-3. [邦訳, 3頁]

94) 95) *Ibid.*, p. 3. [邦訳, 4頁]

96) Sartre, *L'être et le néant*, p. 120. [邦訳 I. 217頁]

97) *Ibid.*, p. 268. [邦訳, I. 511-512頁]

98) A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 3. [邦訳, 4頁]

99) *Ibid.*, p. 3. [邦訳, 4頁]

100) J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 18. [邦訳, I. 25頁]

101) A. de Waelhens, *op. cit.*, p. 4. [邦訳, 5頁]

ような、〈物の直接的であると同時に距離をもった現前〉ということになる。これが意味することは、対自は物でないが、物から離れたところには存在しえないだろうということ、また、知覚とは、ひとがそれではないという形で物であることを絶えず肯定することであるから、対自と物との存在論的距離は常に無限のままであるということである、というのである¹⁰²⁾。

そして、ヴァーレンスによれば、サルトルにおける知覚の概念からさらに次のような問題が生じてくる。——もしも知覚が曖昧さも神秘性もなく明瞭にわれわれの前に展開される物の現前を証言するものであり、また知覚においては水晶のように透明な眼差しが対自から即自の上に注がれるとすれば、知覚は他の型の認識と変わらないことになる¹⁰³⁾。この点は、「直観的認識以外の認識はない」というサルトルの文から明らかである¹⁰⁴⁾。こうして、われわれは再び古典的理性主義の直観に舞い戻ることになり、知覚の独自の意味と権限とを立証するための、あらゆる困難に再会することになる。しかも、デカルトやスピノザのように、知覚を混濁した観念と呼んで窮地に陥ることも出来なくなっている、というのである。

してみれば、サルトルの二元論的存在論においては、意識が世界内存在ではなくなってしまうであろう。一旦、対自と即自が徹底的に峻別され、意識が自己の足場をもたない傍観者になってしまうならば、意識は認識しないこともあり得るであろう。たとえ認識するにしても、意識が多様な仕方でも認識することは出来ないだろうし、両義的な仕方でも即自に関することも出来なくなろう。意識は即自を認識するや否や、それを突き抜ける。また何かを語るや否や、一切が一度で言われてしまうことになる。もっとも、意識は否定を一つ一つ細分して行うのであって、傍観者としての意識も認識によって即自全体を一挙に否定する訳ではない。しかし、そのような意識は、知覚される諸性質を絶対者の内に知覚することになる。したがって、この意識は世界内存在ではないことになる。というのも、それは己れの知覚するものの中に参与する訳でもなければ、その知覚に協働する訳でもないからである。しかし、感覚的認識が常にまた本質的に未完結であるという性格をもつ——それがパースペクティブを以てある観点からなされるという必然性をもつ——のは、正にこの協働と参与によるのである。現象学者としてのサルトルは知覚のそうした総ての特徴をよく見てはいたが、彼の形而上学はそれを正当化し得ない、という訳である¹⁰⁵⁾。

もっとも、ヴァーレンスによれば、サルトルは實在論のもつ直接的性格を彼の形而上学によって救い上げ、強調してさえいる。ヴァーレンスはこれを次のように説明する。——サルトルは、直接的に現前する物がわれわれに引き渡されるのが、明証的でありながらも同時に曖昧な仕方においてでしかないということを、終に明らかにしないでしまった。明証的であると同時に曖昧であるとは、知覚されたものが、一方では、知覚されたものである限り、疑いを容れないが、他方では、己れの充実した意味を後の探究から受け取ろうと常に待ちかまえており、そして後の探究はさらに新たに開かれるべき可能性の地平をもっているからである。しかし、形而上学者としてのサルトルにおいては、同一対象のさまざまな外観が継起という形をとるのは、意識が己れ自身の構造の必然性に従って、そう決意したからに他ならない。知覚における射映、知覚の両義性は〈意識と物の絡みあい〉に由来するのであって、意識の決意によるのではない。

102) *Ibid.*, p. 4. note (2) [邦訳, 5-6頁]

103) *Ibid.*, p. 4. [邦訳, 6頁]

104) *Ibid.*, p. 4. [邦訳, 6頁]

105) *Ibid.*, pp. 4-5. [邦訳, 6頁]

サルトルにおいては、意識は一度に尽し得るはずの認識を細分して行っているだけである。というのは、意識が余すところのない眼差しを持つ場合には、そういう意識は凝固して物となり、即自にまで凍結され、そのために意識としては破壊されてしまうだろうということに過ぎないからだ、——という¹⁰⁶⁾。

こうして、ヴァーレンスは、サルトルにおける世界内存在の概念が、対自と即自の二元論から成立し得るか否か疑わしいと、次のように述べている、——「もし対自が存存をもたない眼差しの距離に過ぎないとすれば、一つの事実性が認められていながら、対自にとっての一切が同じ資格で事実性とならないということは、理解され得ぬことである。すなわち、私の経験の内部そのものに、根本的な意味で私のものである事実性と、相対的な意味でのみ私のものである事実性とが存在するということが、理解され得ぬのである。この事実性の相違をそれだけ取り出すのが実際に容易でないということは、大して重要ではない。ただ、その原理を確認して世界内存在は、即自と対自との絶対的二元性では説明できないし、むしろ成立しなくなるような新しい次元を具えている、ということを知るだけで充分である。したがって、この二元論は世界内存在を危くしてしまうのであり、少くとも記述に比較して充分な程の意味をそれに与えるものではない、と結論し得るであろう」¹⁰⁷⁾。

V. 超越論的意識と世界内存在

サルトルは意識に対する世界の与えられ方を詳細に分析、記述しているが、そのためには、記述者は世界の与えられ方を自覚的に知っていなければならない。そして、記述者は既に世界を超越している意識でなければならぬであろう。なぜなら、そうした意識が世界を完全に超越していないとするならば、その意識は世界をその全体において捉え尽すことが不可能であるからである。しかし、ヴァーレンスが主張するところによれば、世界とはわれわれの認識の対象とはなりえぬものであった。そこで、最後に、超越論的意識が世界内存在であるか否か、これを考察することにした。

サルトルの現象学的存在論においては、われわれがこれ迄に見てきた所からすれば、超越論的意識は世界を超越したものであると言うことが出来るのではあるまいか。しかも、彼は次のよ述うにべているのである、「まづ第一に明らかなことであるが、人間存在が——問や方法的懷疑、判断中止(エポケー)等において——世界から自己を引き離すことが出来るのは、人間存在が、本性上、自己自身からの離脱であることによるのみである」¹⁰⁸⁾。そして、彼によれば、われわれの判断を差し控える可能性をわれわれのために要求することによって、懷疑を自由の上に基礎づけたデカルトは、そのことを見ていた。さらに、人間の意識に自己からの一種の脱出を見ることは、現代哲学の一つの方向であって、ハイデッガーにおける超越の意味もそうしたものであり、フッサールやブレンターノの指向性もまた、さまざまな点で自己からの離脱という性格もっている、というのである¹⁰⁹⁾。してみれば、こうした脱自的存在としての人間存在は、問や方法的懷疑、判断中止(エポケー)等において、世界から己れを引き離すことが出来るのであり、人間存在が己れの存在を記述し得るというのも、問その他の操作を通じて己れ自身を世界

106) *Ibid.*, p. 5. [邦訳, 7頁]

107) *Ibid.*, p. 8. [邦訳, 10-11頁]

108) J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, p. 61. [邦訳, I. 110頁]

109) *Ibid.*, pp. 61-62. [邦訳, I. 110頁]

から離脱させ得るからだ、という訳であろう。

サルトルによれば、人間存在は己れの世界に対する結びつきを断ち切って、単なる上空飛翔の状態に身を置き得るのだという¹¹⁰⁾。こうした彼の見解は、概念的な思考について述べられている所に明らかに示されているように思われる。彼は、『想像的なもの』において、次のように述べている、「私が立方体を具体的な概念に基づいて思考する時、私は同時にその六つの側面と八つの角を想い浮べる。また、私はその角が直角であり、側面が正方形であることも想い浮べる。私は私の抱く観念の中心にいて、観念を残る限なく一挙に把握する」¹¹¹⁾。この文中に、<私は私の抱く観念の中心にいて>とあるが、だからといって、観念に対して私がある観点を占めると考えてはなるまい。というのも、彼は、「私は意識のただ一度の作用のうちに具体的な諸本質を想い浮べることが出来、したがって外見を補修したり、学習したりする必要はない」¹¹²⁾と述べているからである。

しかしながら、抽象的思考が、はたして世界を超越した場でなされるのであろうか。もしそうであるとすれば、抽象的思考がなされる場とは、一体、どこなのか。メルロー＝ポンティは、「ハイデッガーの試みているのは<世界内存在>の記述である。したがってわれわれは、哲学者もまた当然、世界の内に投げ出されており、充大な認識の状態に達するのは、哲学者にも難しいに違いないと考えてもよいであろう」¹¹³⁾と述べているが、われわれはこうした考え方をサルトルにおける超越論的意識にも適用し得るのであろう。ヴァーレンスはサルトルにおける対自を純粹意識として捉えているが、そうした世界を離脱した対自は、サルトルにおける反省の概念を考える時に、最も明白にその特徴を露呈するように思われる。

サルトルの反省論については既に論じておいた¹¹⁴⁾が、彼は反省作用を不純な反省 (*réflexion impure*) ないし共犯的反省 (*réflexion complice*) と、純粹な反省 (*réflexion pure*) ないし淨化的反省 (*réflexion purifiante*) に分けている。彼によれば、われわれが日常生活において差し当り行うのは、不純な反省である。この反省は、その対象の一面だけをわれわれに開示するに過ぎない。例えば、怒っている時に、ひとが「私はお前が嫌いだ」と言う時には、不純な反省がなされている。そして、やがて気分を直して、ひとが「あれは本当ではなかった。私はお前が嫌いではない。あのように言ったのは、怒っていたからだ」と言う時には、純粹な反省がなされているのだという¹¹⁵⁾。このように、不純な反省においては、意識は世界への関心に巻き添えにされながら対象を捉える。したがって、この反省によって齎される与件は、必証的な明証性をもたない¹¹⁶⁾。これに対して、純粹な反省とは、「反省される対自に対する反省する対自の端的な現前」¹¹⁷⁾であり、反省の「根源的形態であると共にその理想的形態」¹¹⁸⁾である。この反省は不純な反省の根拠をなすものであり、決して初めから与えられるのではない。日常生活において初めに与えられる不純な反省を淨化することによって、われわれは初めて純粹な反省に到達することが出来る。サルトルによれば、「不純な反省といえども、その根源的構造と

110) *Ibid.*, p. 383. [邦訳, II. 224頁]

111) *Id.*, *L'imaginaire*, pp. 18-19. [平井啓之訳『想像力の問題』18頁, 人文書院]

112) *Ibid.*, p. 19. [邦訳, 18頁]

113) M. Merleau-Ponty, *Les science de l'homme et la phénoménologie*, p. 55. (Centre de Documentation Universitaire, Paris, 1969) [滝浦・木田訳『眼と精神』93頁, みすず書房]

114) 箱石匡行「サルトルにおける反省の概念」(近く印刷発表される予定)

115) J.-P. Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 48. [邦訳, 205頁]

116) *Id.*, *L'être et le néant*, p. 211. [邦訳, I. 399-400頁]

117) 118) *Ibid.*, p. 201. [邦訳, I. 380頁]

して純粋な反省を自らの中に含んでいる」¹¹⁹⁾のであり、したがって、不純な反省の浄化によって純粋な反省が与えられるというのである。

それにしても、<反省する対自に対する反省される対自の端的な現前>という純粋な反省がはたして可能なのか。これに関わる問題は別の機会に述べておいたので、ここでは繰返さないが、サルトルはそれが可能であるとする。だが、われわれが既に見たように、彼は、世界内存在ということが必然的にある観点を占めることと不可分である、としている。しかしながら、反省される対自が端的に反省する対自に現前するとすれば、観点が存在しないことになろう、つまり、対自は既に世界を超越していることになろう。そして、もし純粋な反省を行う対自が世界内存在であるとするならば、反省する対自そのものが或る観点を存在するのであり、そうした純粋な反省が不可能になってしまうであろう。してみれば、サルトルは、一方では、経験的意識を内世界的としながら、他方では、超越論的意識は世界を超越しているとする訳である。しかし、メルロー＝ポンティが言うように、われわれの抽象的思考において、例えば、三角形の三内角の和が二直角であることを証明する場合において、われわれは補助線を<下に>とかく平行に<引くのである¹²⁰⁾。そうである以上、抽象的思考においても、われわれは純粋知性ではあり得ぬことになるであろう。

サルトルが超越論的意識をして、世界を超越したものと捉えるのは、ヴァーレンスの指摘からすれば、即自と対自の二元論に出発しながら、対自としての人間存在を世界内存在として捉えようとした点に、その理由があると言えよう。してみれば、むしろ超越論的意識そのものが世界内存在である、と言わなければならないのではないか。もしそうであるとすれば、現象学的還元は不可能になるように思われる。超越論的意識が世界内存在なのか、また、現象学的還元が完全に遂行されることは可能なのか。こうした問題は——現象学的還元という手続きなしには、現象学が存在しえぬとすれば——現象学の根底への問になる。この問題については、現象学の創始者、エドモンド・フッサールに立ち返って検討しなければならないであろうが、これについては改めて別の機会を得たいと思う。

(昭和48年5月11日)

(昭和48年6月5日受理)

Résumé

Philosophies contemporaines répètent que l'être humain se définit par l'être-dans-le-monde. La philosophie de J.-P. Sartre est celle des philosophies. Cependant, il dit que la conscience transcendantale constitue le monde. La réflexion purifiante de la réduction phénoménologique, dit-il, révèle la constitution du monde. Il nous semble que ces thèses sont contradictoires. Si l'être humain était l'être-dans-le-monde, comment pourrait-il constituer et révéler le monde? Si cela se peut, alors il cesserait d'être l'être-dans-le-monde.

D'autre part, Sartre dit, «le point de vue de la connaissance pure est conradictoire: il n'y a que le point de vue de la connaissance engagée.» Admettons

119) *Ibid.*, p. 207. [邦訳, I. 390頁]

120) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 442 et suivantes. (Gallimard, Paris, 1969)

ce que Sartre dit soit vrai, alors la réflexion pure deviendrait impossible. Car elle se définit par la «simple présence du pour-soi réflexif au pour-soi réfléchi.» Par conséquent, il nous semble que la conscience transcendantale doit être l'être-dans-le-monde.

Summary

Current philosophies repeat that the human being is defined as the being-in-the-world. The philosophy of J.-P. Sartre is one of these philosophies. However, he asserts that the transcendental consciousness constitutes the world. The purifying reflexion of the phenomenological reduction, says he, reveals the constitution of the world. It seems to us that these theses are contradictory. If the human being is the being-in-the-world, how can it constitute and reveal the world? When it is possible, then the human being ceases to be the being-in-the-world.

On the other hand, Sartre says, "the point of view of the pure cognition is contradictory: there is no more than the point of view of the *committed* cognition." When it is true, then the pure reflexion becomes impossible. Because it is defined as the "simple presence of the reflecting for-self to the reflected for-self." In consequence, it seems to us that the transcendental consciousness must be the being-in-the-world.