

サルトル哲学における他者の問題

渡 辺 幸 博

一

デカルトの思惟する実体としての自我が、厳密な学問の基盤である主体一般を意味することによって、他我の問題を不問に付してきたのは周知のとおりである。

ところで、このデカルトの自我の実体性を否定し、自我を純粹意識の体験流にみたフッサールにとって、他我の問題が重要な意味を持たざるをえなかったのは思うに当然である。なぜなら、フッサールの純粹我は個別的体験流の極として具体的であるとしても、一方、意味、或は真理の客観性、普遍性をめぐって他我との関連を不可避の問題とせざるをえないからである。

すべての独在論的立場が逢着する基本的問題である他者の存在、サルトルが彼の哲学の出的点において、まず解決しなければならなかったのもこの問題であった。フッサールはカントのいうへすべての私の表象にともなう我を内在における超越として認め、それを純粹我と名づけるのであるが、サルトルはフッサールのこの立場を否定することから出発する。それは現象学が志向的意識の自己超越、自己統一に立脚している故に、統一化し個体化する

〈我〉のたすけを必要としないという観点からである。サルトルはそこに志向性と超越論的我との無用の重複をみるのである(cf. E. N. p. 21)。それだけではない。サルトルにとって、超越論的私の存在は意識の死をすら意味する。体験流としての意識はそれ自体厳然たる存在であって、そこに自我の存在する余地はない。〈我〉は内面的である故に対象ではなく、一方、意識にとっての何ものかであり意識の透明な一性質ではないのであるから、意識に属するものでもない。このような〈我〉を意識の必然的構造とすることは、現象学の成果のすべてをくずすことになる。とうとうのだ (cf. T. E. p. 24. suiv.)。

このことはサルトルの対自存在の構造をみる時、直ちに明らかになる。対自は意識の超現象的存在として、意識する主体であるが、それは超越の対象の措定的意識であるとともに、自己の非措定的意識であるから、そこにはいかなる意味でも自我は内在しえない。サルトルによれば、自我はこの非措定的意識にもとづく反省によって出現するものであって、その意味で超越の対象にはかならない。

たしかに、このような考え方は、デカルトの伝統をふまえ主体的意識から出発しながらも、その自我論的アポリアは一応これを克服していると解することができよう。しかし、それだけでは充分ではない。対自がいかに自我ではないにしても、一つの対自と他の対自との結びつきを不問に付することはできないからである。サルトルにとって、他者の問題が主題とならねばならなかったのはこのためである。

私たちはデカルトにあつて、徹底的懐疑の結果残った絶対的自我が内在的明証の根拠でしかありえなかったということから、超越の対象の実在証明に関しては超越論的論拠としての神にたよらざるをえなかったことを知っている。このデカルト的矛盾はフッサールにあつて、意識が志向的意識としてとらえられたことよつて解決される。なぜなら、フッサールにとつての問題は外的事物の存在そのものに関するものではなく、その事物の在り方の問題に帰

着するからである。サルトルの哲学が、このフッサールの現象学的志向性に立脚するものであることはすでに明らかであるが、いうまでもなく、志向性の基調となるのは意味構成の作用そのものであった。

しかるに、サルトルはこの意識の構成的構造である志向的超越性を、直ちに意識は意識でない存在に向けられて生ずると解する。内在が超越的なものの把握においてしか定義されえないというこの考え方は、純粹意識の構造（存在の在り方）そのものを問題とするフッサールの立場を超えようとするものであった（cf. F. P. 29）。サルトルにとって、問題は同時に、存在そのものに関するものでなければならなかったのである。なぜなら、存在の在り方は存在そのものを根拠づけることができないばかりか、むしろ逆に、存在そのものによってのみ可能であると考えられるからである。サルトルの対自存在が意識の超現象的存在として非実体的絶対者であるとともにそれが現象の超現象的存在である即自存在を要求しなければならなかったのはこのためである。私たちは対自がフッサールの体験流としての前反省的意識に相応すること、そしてそこには超越的自我が住みえないことを改めて確認することができる。

ところで、コギタチオの純粹な流れを持つ純粹我を認めるフッサールにあって、自我と他我とはどのようにしてかかわりうるのであろうか？『デカルト的省察』において、フッサールは独我論という非難に抗して、他我の経験に関するきわめて困難な考察を行なっている。

私自身、あるいは、私に属するものは直接的に示され証明されうるが、他者は間接的経験によってしか与えられない。他者はただ暗示と内的符合によるこの暗示の確証とによってしか把握されえない。従って、フッサールにとって、他我は自我の固有の所屬（身体）に類似するものとしてしか考えられない。他我は必ず自我の志向的変容として現われるのである。⁽⁴⁾ いいかえれば、それは他のモノイドが代表象によって私のなかに構成されるということであ

この間の事情については、サルトルも明白に認識していたと思われる。フッサールが他者との結びつきの問題を認識の領域において解決しようとした結果、他者への依拠が一つの世界の構成にとって不可欠の条件であることを示すだけで満足しているという指摘がそれである (F. H. N. p. 286)。サルトルにあって、他者の問題は決して認識の問題につきるものではなかった。他者は認識の対象としてのみ自己を顕示するのではなく、私自身との内面的結びつきにおいて存在すべきである。すなわち、他者とは超越論的な主観であって、経験的人物ではない。サルトルにとって、独我論をまぬかれる唯一の道は、私の超越論的意識が自分の存在そのものにおいて、同じく超越論的意識个体によって影響されているということを立証することであった。そのことは他者が私たちによって肯定される要求される以前に私たちの存在にかかわっていることを予想せしめる。事実、サルトルにあって、他者が私にとつての対象であるのは彼が他者であるからであって、彼が身体としての対象にもなつてあらわれるからではない。もともとサルトルにとって、唯一の確実な出発点はコギトの内面性であったが、他者もこのコギトの内面性の存在そのものを条件づけている一つの超越としてみいだされたのである。すなわち、他者は出会われるものであって、フッサールのいうように構成されるものではない。

このように、他者が何よりも主観として直接、与えられるということの確認は、他者に特権を認めるということの意味するが、かかる他者と私との根源的結びつきをサルトルは他者によってみられるという不断の可能性において明らかにしている。いわゆる「へまなざし」の体験がそれである。まなざされているとは主観としての他者の存在の実感以外の何ものでもない。それはサルトルのいう対他存在が他人の自由の存在体験以外の何ものでもないことを示すものである。

ここで注意しなければならないことは、〈まなざし〉がいかなる一定の感覚的形態とも結びついていないこと、すなわち、〈まなざし〉が二つの眼ではなく、まなざしの担い手を指示すること、さらに、その担い手は特定の誰かを指示するのではなく、自由なる主体の誰かを示すものであるということである。〈まなざし〉は必ずしも現実的視線を必要としないのだ。〈まなざし〉の問題が認識関係ではなくて、存在関係であることがこのことから明らかであろう。

サルトルが「他者の存在にかゝわる一種のコギトのようなものが存在する」(E. N. p. 308)という時、私自身の内奥において他者の存在を信ずる理由をみいだすコギトではなくて、他者それ自身をみいだすコギト、具体的な疑う余地のない他者の現前をあらわにするコギトとしての〈まなざし〉の体験がある。

『実存主義はヒューマニズムである』においていわれている、それだけでは了解困難に思われる相互主観的コギトも、この〈まなざし〉が顕示する對他存在の事実によって明確になる。それは私たちがコギトにおいて自分自身だけではなく他者をも発見するということを意味する。コギトによって直接的に自己を把握する人間は同時にすべての他者を発見する。すなわち、他者は私が自分自身について持っている認識についてだけでなく、私の存在にとっても不可欠であることが明らかになるのである (cf. E. H. p. 66. suiv.)。

このように〈まなざし〉の体験は相互主観的コギトを指示するのであるが、それは〈まなざし〉が相互主体性を可能にするということではなく、絶対的意識の事実としての對他存在が相互主体的コギトにほかならないということの意味する。對他存在は他者承認の根拠としての存在体験にほかならない。それは具体的に根源的体験であるのだ。いいかえれば、私と他者とを結ぶ関係は世界における外面的関係ではない。また、他者の〈まなざし〉の出現は私の世界のなかにおける出現でもなければ、他者の世界のなかでの出現でもない。このことはサルトルが「まな

ざしの体験において、私が対象存在としての私を体験することによって、他者のとらえがたい主観性を直接的に私存在とともに体験する」(E. N. p. 329)という時、明らかである。

要するに、あらゆる人間存在は、この根源的な現前(主観としての他者の現前)という背景のうえにおいてのみ問題となる。すなわち、主観としての他者の根源的現前こそ「まなざし」という他者の自由の存在体験なのである。私をして対象たらしめている他者、これは人間相互の認識関係を示すものではなく、まさに主観としての他者の根源的現前を指示するものであるのだ。サルトルによれば、他者の存在についての私たちの確信が対象としての他者の経験を可能にするのであって、その逆ではない。サルトルにとって対他存在は人間存在の一つの恒常的事実であったのである。

加えて、サルトルは主観としての他者の存在の確実性に比して、対象としての他者の存在が、いかに蓋然的であるかを示している。⁽⁵⁾ 同じように、私たちが自己の外部存在を引きうけるのは他者が主観であるかぎりにおいてであることが明らかになる。このことは、他者の真の領域が主観性であることを指示するとともに、私たちが相互に超越される客観的对象でもありうることを指示する。後に述べるように、サルトルが対他存在相互の関係を相剋としてとらえているのは、この事実にもとづく。誤解してならないことは、ここでは他人の知覚と対他存在と何れが先行するかという発生順位が問題なのではなく、他者存在の原体験こそが問題であるということである。

そのことはメルロー・ポンティにあって、他者が最初から他我(自由)として生きられているということと相応ずる。勿論、メルロー・ポンティはサルトルと異なって知覚を原体験とみている。彼は身体的知覚が主体⇨客体であるということから、意識の独在論をこえんとする。そこでは、フッサールの感情移入による相互主体性の説明が、感覚的なものを基盤としてとらえ直される。すなわち、メルロー・ポンティは、いかにして身体の共現前が精神に

延長できるかを明らかにするのであるが、それは他者の構成が身体の構成の後に来るのではないこと、他者と私の身体とが根源的忘我によって同時に生ずることを指示する。相互主観的生活に先行するものは相互主観的生活と区別されない。なぜなら、そこにはいかなる個体化も数的区別もないからである。私たちはこのメルロー・ポンティの考え方が、フッサールの後期の思想である生活世界の概念に立脚しているのを見ることができ、それはフッサールの現象学的反省を生活世界の自覚によってのみ成立するとみるメルロー・ポンティの基本的立場でもある。前対象性の秩序と論理的对象性との相互的關係の明確化、そこにこそ、メルロー・ポンティがフッサールの現象学にみた根源性がある。私たちはこの前理論的生活世界がメルロー・ポンティにあって、知覚された世界として把握されているのを見ることができよう。⁽⁷⁾

このようにみえてくると、私たちはサルトルの対他存在が、フッサールの生活世界、メルロー・ポンティの知覚世界に対応する原体験の世界であることを知ることができる。もっとも、私たちはサルトルの相互主観性がコギトの領域であるのに対して、メルロー・ポンティのそれが身体的知覚の領域であったということを確認しておく必要はない。なぜなら、そこには身体性についてのとらえ方の相違からくる相互主体的世界の可能性、あるいは、その意味の相違があるからであり、さらに、サルトルの対他存在の大きな特質をなす相剋の理論が、このことに深くかかわっているからである。

私たちはサルトルが非反省的意識に自我が住みえないということ、コギトが他者の存在体験を含む相互主観的コギトであるということを示すことによって、独我論的アポリアをこえんとしていたのを見えてきた。しかし、メルロー・ポンティと違って、あくまでコギトに出発点を置くサルトルにあって、主観相互に共通な客観的世界がいかんして可能であるのかという問題が残る。さらに、そのことと関連して意識個体相互の関係を相剋としてとら

えたサルトルにあって、連帯性の問題がいかにして可能であったのか、ということが疑問となるであろう。例えば、〈主観「われわれ」〉という経験が単なる心理的、主観的出来事であって、決して、原初的な経験ではありえないというサルトルにとって (cf. E. N. p. 497)、後期の『弁証法的理性批判』における〈共同の自由〉という考え方はいかにして可能であったのか、ということなどが私たちの大きな関心事になる。

以下、これらの点に焦点をしばって、サルトル哲学における他者の解明をこころみよう。

一一

フッサールにあって、世界の超越論的意味は、その必然的根源をまず超越論的自我に、次に超越論的自我が自らのなかに開発する超越論的相互主観性のなかにみられる。⁽⁸⁾ すなわち、フッサールは自我の意識の内在において展開される働きのすべてが、いかにして客観的意味を獲得することができるのか、という問をめぐって相互主観的世界の可能性を解明する。フッサールにとって、超越論的自我において構成される他我、すなわち、超越論的相互主観性を出発点として、すべてに共通な客観的世界が構成されることが明らかにされるならば普遍的現象学が可能になることになる。それは私自身の自我のなかに構成される他の諸モナダ的自我の媒介によって、私たちすべてに共通な世界が私に対して形成されるという確信にもとづく。⁽⁹⁾ 私たちはフッサールにとって、哲学の普遍性についての問題が構成的問題であったことを知りうるであろう。すなわち、他我はその構成的意味からいって自我自身に還帰する。他我は自我自身の反映であり、厳密にいえば、自我のアナログンである。この他我の経験の超越論的理論の問題が感情移入の問題であったことはさきにもふれたが、それは同時に、客観的世界の超越論的理論にも基礎を与えるものであったのである。⁽¹⁰⁾

フッサールによれば、世界の存在の意味はそれが客観的であるかぎり、つねに他人に対しても存在するということになる。文化の対象は、同時に何びとに対しても存在するという経験的意味をになつていたのである。いいかえれば、自我は他我を含むこの世界を自らのなかに有するものとして経験する。しかも、それを個人的な総合的活動の所産としてではなく、相互主観的世界(何びとに対しても存在し、何びとにとつても近づき得る世界)として経験しなければならぬ。⁽⁴⁾

しかるに、サルトルにあつて、他者の出現は、むしろ私から世界を奪い去ることを意味する。しかも、他者との存在関係である対他存在の特徴は、それが直接的に私によつて生み出されえないということ、いいかえれば、それが他者の自由から由来するというところにある。サルトルが「まなざし」としての他者が、私の超越された超越であるというときの真意は、まさに、まなざしの体験である羞恥や自負といった存在体験が対自の純粋な超越作用を不可能にするということを明確にするところにある。

すなわち、サルトルにあつて、まなざされるという体験は他有化されるという意識をとまなう。そして、それは私自身の諸可能性が奪われることを意味する。勿論、そのことはまなざされている私が、私の状況から引き離されるということの意味するのではない。私が他有化されるということは、私の組織している世界の他有化をもふくむのである。すなわち、他者の出現は、状況のうちに私の欲しなかつた一つの局面をあらわさせる (G. E. N. p. 32a)。他者のまなざしは、ただ単に私自身を変化せしめるだけでなく、私の世界の全的変貌をもたらすのである。ここに、サルトルが私と他者との関係を相剋としてとらえる理由がある。

ところで、これらのことは、サルトルのいう私の状況としての世界が、フッサールの個別的体験流の世界に相当することを明らかにする。私たちはサルトルにとつて、最も具体的な存在が世界内存在であつたことを知っている。

しかし、それはさしあたって、対自と即自の直接的関係の全体であり、対自の状況構成の問題でしかなかった。しかも、サルトルが対自のなかに自我が住みえないというとき、それは対自の無差別的全体を主張するものではない。このことは対自の内面性と伝達不可能性こそ自我という觀念を可能にするというサルトル自身の言葉からも明らかである (T. E. p. 23)。ここに、対自と対自との関係が、その各々に属する世界とともに、相互に否定しあう関係としてとらえられる根拠がある。

このような立場にたつかぎり、サルトルにあっても、超越論的世界の各自性から、いかにして客観的世界の同一性が可能になるのかというフッサールにおけるのと同様の疑問が提起されることになるであろう。

しかし、この疑問は、サルトルが、むしろ客観的世界を各々の対自の事実性として、あらかじめ前提としていることを知れば氷解する。⁽⁹⁾サルトルにあつて、客観的世界の存在可能性の証明は問題にならない。対自が自らの現存の根拠ではなく、自らの在り方(実存)の根拠でしかありえないというサルトルの言葉が、その間の事情を、よく物語っているであろう (cf. E. N. p. 127)。すなわち、個々の対自は他のもろもろの対自にとつても世界であるような一つの世界のなかに出現する。世界の意味が各々の対自にとって他有化されているのはこのためである。そこで、対自は自分もたらしたのではないもろもろの意味に現前している自己をみいだす。いうなれば、対自の自由は、もともとこの共通の世界をはなれてはありえないのであり、対自と対自との結びつきは、この事実性にもとづいているのである。そして、対自が他者を主観として体験するか、あるいは対象としてとらえるかという選択は、実は、まさにこの客観的世界においてこそ可能であったのである。

ここで問題となることは、この選択が必ず彼他有化と他有化との関係、すなわち、相剋として、とらえられねばならないのかということである (cf. E. N. p. 603)。

このことに關して、私たちはサルトルのいう了解性に注目しなければならぬ。例えば「私が選ぶということが立法者として全人類を選ぶことである」(E. H. p. 27)という、かなり難解なサルトルの考え方も、そのことと關連している。そのことは、私たちの選択の一つ一つが、あるべき人間像の創造であるということの意味しているのであるが、その根拠となつてゐるのが価値論である。サルトルにとって、先天的に与えられた普遍的価値は否定されねばならないが、私たちが選択する価値の普遍性は、これを認めねばならない。この論理の根拠については、『存在と無』における価値についての詳細な論述がある。自己の欠如をめざして超出する対自の構造に於いて、価値とは人間存在が自分の存在の無の根拠であるかぎりにおいて、それであるべき存在である (E. N. p. 137)。

従つて、サルトルが、人間存在が目的を選ぶといい、人間存在を特徴づけるのが各人の究極目的の定立であるという時、この選択や定立は自由の根源的湧出を意味するのであつて、決して認識的措置作用を意味するのではない。そのことは、対象としての他者が私の世界における自律的で内世界的な指示關係の一つの中心にほかならないとしても、彼の目的から出発するかぎり、他者を了解することが可能であることを指示するであらう。いうまでもなく、サルトルの実存的精神分析は、この考え方に基づくものである。しかば、「他人とは地獄である」(Theatre. p. 167)という相剋の關係は、この了解性といかなる關係を持つのであらうか？ さらにすすんで、サルトルのいう人間相互の連帶性は、相剋とのかかわりにおいて、どのようにして可能になるのか？ あるいは、たとえば、他者の自由へ働きかけることこそ作家の使命であるといわれる、いわゆるアンガージュマンは、この相剋關係とどのようなつながりを持っているのか？ これらの疑問に答えるために、私たちは相剋の意味をより詳細に吟味しなければならない。

サルトルによれば、羞恥という感情は、私の外面性が主観としての他者にとらえられているという感情である。

そして、サルトルのいう、この根源的失墜の感情は、また同時に他者の自由を確認する体験であった。しかも、私の対象性を生じさせる他者の現前が、一つの「主観としての全体」として体験されるのは、さきにもみてきたとおりである。

ところで、同じことは私の側からも可能である。私は他者を対象としてとらえるのであるが、この場合、他者は私にとって、認識の対象として内世界的蓋然的存在にすぎない。一方、私が明証的に他者を体験するならば、私は他者を認識することはできない。対象化と被対象化、相剋の問題はまずここに現われる。つまり、同一の私が、同時に、他者を対象化し認識する主体であるとともに、自由なる他者の存在を体験する主体であることはできないという根源的構造が相剋のあり様を決定すると考えられる。すなわち、〈まなざし〉という原体験(まなざされているという意識)と他者を対象化する認識(まなざすこと)とが、同一の意識個体内に、同時に存在することはありえないという基本的構造が相剋を基礎づけるということが明らかになる。例えば、私たちは激しい羞恥の感情を持たせられると全く同時に、相手を冷静に観察することはできない。しかし、ここで明らかになることは、この場合、相剋が超越個体相互間の相剋を意味するのではなく、むしろ、一個人の体験として、他有化と被他有化とが同時にありえないということの意味するということである。それは他者によって、まなざされているという体験が、行為と密着している意識である自由なる志向を破壊するという對他存在の構造を指示するものでしかないのだ。私たちは、ここに、疎外と自由という、すぐれて今日的な問題が意識個体内の相剋として、とりあげられているのを知りうるのである。従って、原則的には他者とその起源があるとはいえ、相剋は意識個体内の問題として直接的であると解されねばならないであろう。

勿論、對他存在のこの根源的構造は現実的世界における意識個体相互の關係に直ちに反映する。なぜなら、この

根源的構造が意識的個体相互の自己解放（私が他者の支配から自己を解放しようところみるあいだに、他者もまた私の支配から、彼自身を解放しようところみる）の努力を根拠づけるからである。それは他者を屈服させようとする私のころみと、私を屈服させようという他者のころみとの相互変動的関係である。そこにおいて、相剋は人間存在が本質的に、他人を超越するか、或は他人によって超越されるかということの意味する（cf. E. N. p. 52）。サルトルが、ガルサンをして「地獄とは他人である」といわしめた根拠はここにある。それは私の外面性が他者まかせであるということ、私たちが他者の評価に身をゆだねざるをえないということの意味する。⁽⁶³⁾

ここに、私たちは改めて対他存在の二義性に注目しなければならぬ。他者の存在体験という原初的な事実と、即自でも対自でもない私たちの限界としての外面性とがそれである。いうまでもなく、両者は密接に対応しているのであるが、私たちは後者が対象的認識にかかわる問題であることを確認しておかねばならぬ。⁽⁶⁴⁾ 勿論、その場合でも、意識のみが意識を限定しようという、自由なる意識の存在確信がともなわれているのであり、他者の対象化が、主観としての他者の体験にもとづいてのみ可能であるということが、その根拠にあることが忘れられてはならない。

ここに、他者の自由の肯定が私の自由の放棄を意味しはしないというサルトルの真意が明らかになる。そのことは私たちが他人に対して同一者 *le même* であるという意識を持つ（cf. E. N. p. 333）ということが、すべての対人関係の基礎になるということの意味するのであるが、それは意識個体相互の対象化が対他存在の原体験によるのみ可能であるということと相応する。

これらのことは、現実を意識個体間において、まなざしを向けるということとまなざされているという体験が、相互に、必ずしも対応していないことをみれば明らかであろう。向いあっている二人の人間が、お互に同時に羞恥

を感じ冷静さを失っている場を想像されたい。

ここで、さきに提起した相剋と了解との関係を考えてみよう。サルトルにとって、了解はいうまでもなく、他者の外面的行為から、対自の根源的構造を介して、他者そのもの、あるいは、他者の世界を把握するということであるから、他者の外面性にかかわるとしても、それは対象化の問題ではない。⁽⁶⁵⁾むしろ、それは逆に〈対象⇨他者〉の超克を意味するであろう。従って、对他存在の根源的構造としての相剋（原体験としての相剋）が、さきに述べたように、あくまで自由なる他者存在の個体的体験であるかぎり、それは他者了解の基盤にこそなれ、決して、それに対立するものではないと考えられる。了解は相互対象化という相剋をこえて、〈主観⇨他者〉に迫るところみであるといわれねばならない。⁽⁶⁶⁾

これらのことはサルトルの身体観についてみるとき、より明らかである。いうまでもなく、認識の対象としての身体は存在している身体そのものではない。一方、私たちにあって、自らの身体は生きられるのであって認識されるのではない。しかるに、サルトルは私たちの身体を道具に対する私たちの適応として把握する。そして、それは私たちと世界との根源的關係である個別性と偶然性を示すものであるといわれる（cf. E. N. p. 386）。つまり、私たちの意識は身体を存在する（生きる）のであるが、それはメルロー・ポンティのように主体であると同時に客体でもある知覚としての身体としてではなく、あくまで、意識の存在の一つの恒常的な構造として把握され、超越的企ての条件であるとされている点が特色的である。すなわち、サルトルは意識と身体とを志向性の有無によって区別する。その意味で、志向性を持たない身体は意識によって生きられるものでしかない。サルトルにあって、身体は意識の世界に対する観点であるとともに、意識によって生きられるものと解されるのである。⁽⁶⁷⁾

一方、他者が根源的に状況のなかの身体として、私たちに与えられることはいうまでもない。私たちは、お互に、

他者の身体を生きることができない。他者の身体は他者の外面性そのものである。しかし、それが事物とは根源的に別の構造に属することは明らかである。对他存在の根源的体験が全体的状況において他者の身体を把握することを指示するからである。すなわち、他者の身体は状況のなかの身体という総合的全体から理解するかぎり、心的状態を現わしているのではなく、心的状態そのものであるといわれる。例えば、表情的行為を了解するために、習慣や類推は必要ではない。それらは了解可能なものとして根源的に知覚に引き渡されているのである (cf. E. N. p. 413. *sive*)。ここに、相互対象化という相剋の関係が、相互了解と必ずしも矛盾するものではないことが明らかにされるであろう。

このことは、他者の自由への働きかけであるアンガージュマンに関しても同様である。サルトルは作家が読者を熱情 *passion* に引きこむことを厳にいましめる。なぜなら、熱情は読者の自由な働きを妨げるからである。すなわち、そこには、私たちが他者の自由をこそ尊重しなければならぬという考え方があつた (cf. *st. II*, p. 99)。ここに、私たちはサルトルの配慮が相剋関係をこえた連帯関係を指示しているのを知ることができよう。

私たちはサルトルのいう相剋が对他存在の構造として、他有化の根源的体験にかかわるものであることをみてきた。そこでは、意識個体内の相剋は意識個体相互間の相剋に相応する。すなわち、自由なる意識としての私と、自由なる他者との間での相互超越が問題となる。しかし、私たちはこの身体的対象の世界を介して相互了解の可能性をみる事ができた。サルトル自身によって、必ずしも明確にされているとは思われない、この意識個体相互間の相剋と了解可能性との関係、私たちに、そこにこそ、〈われわれ *le nous*〉をめぐって展開された『存在と無』における理論と、後期『弁証法的理性批判』における集団論との連関を可能にする基本的契機をみる事ができると思われるのである。

サルトルにとって、〈われわれ〉の領域は本来的に〈対象Ⅱわれわれ〉の問題であるべきであった。

なぜなら、第三者があらわれると、たちどころに人間的状況は〈対象Ⅱわれわれ〉として体験されるからである。すなわち、私たちが〈われわれ〉という共同性を引き受けるのは、他者たちの〈まなざし〉を出发点としてである。〈対象Ⅱわれわれ〉の体験は対他存在の原体験を前提としているのである。従って、〈対象Ⅱわれわれ〉への従属は対自のいっそう徹底的な他有化として感じられる。かくて、〈対象Ⅱわれわれ〉は一つの現実的存在次元の顯示であり、対他の根源的な体験の豊富化にあたるといわれる (cf. E. N. p. 503)。

これに対して、〈主観Ⅱわれわれ〉は一つの社会に没入している歴史的人間が実感する一つの心理的主観的経験である。サルトルによれば、それは決して他人たちと共通の相関的な経験をふくむものではない。しかも、〈主観Ⅱわれわれ〉は、あらかじめ他者の存在を承認していなければならぬということからも、原初的な経験ではありえない。それは対他存在なる原体験にもとづいて構成される、二次的で従属的な経験でしかありえないのである。

サルトルはこの主観的共同体への所属を指示するものとして、製品の存在を例示している。労働が労働者自身の目的のためになされるのでないかぎり、それが他有化の一つのあり方であるということはマルクスの指摘したところであるが、サルトルによれば、この場合、他有化するものは労働の産物(製品)を使用する消費者である。サルトルはこの〈主観Ⅱ彼ら〉(消費者)をハイデッガーの言葉をかりて〈人〉と名づける。このように、共同的に超越される対象(製品)と私をとりまく他者の身体との二重の対象化的把握、他人たちのただなかにおける自己自身を感じる一つの仕方、これが〈主観Ⅱわれわれ〉の経験といわれる。そして、この〈主観Ⅱわれわれ〉の経験は、あ

らかじめ一つの共同の目的や共同の用具を受け入れることによって、自己を無差別的な超越として構成し、その限りでは個人的な諸目的を放棄することを要求される (cf. E. N. p. 497)。

このようにみると、サルトルのいう「*へわれわれ*」が、相互主観的コギトでも、集団的意識でもないことが明らかにするのであるが、以下、『弁証法的理性批判』において、これらのモメントがどのように展開され、あるいは変容されているかをあとづけることによって、サルトルにおける他者の概念を、より明らかにすることをこころみなければならぬ。

サルトルの集団論は現実的で完全に明確な集団と十分に規定されていない惰性的集合態 *collectivité* とを区別することから出発する (cf. C. R. p. 38)。サルトルにとって、社会的領域はそれがいかなるものであれ、大部分、実践であるとともに実践的惰性態であるさまざまな群の構造的全体によって構成されるが、そこにおいて、すべての惰性的形態を取り除いて、純粋な実践にしようとする不断の統合作用を特性とするのが集団であり、すべての実践が状態として構成されるのが集合態と定義される。すなわち、集合態においては、つながりのない多数の行動する個人は、他者というしるしのもとに、存在における現実的統一として、いいかえれば、受動的綜合として生みだされる (cf. C. R. p. 307. *suiv.*)。この場合、実践的惰性的存在が個々人の間の相互性を導く環境の役割を果たしているのはいうまでもない。そして、各人は全体の実践的惰性的要求を抽象的一般性、及び、相互交換可能性として実現する。サルトルはこの物質的対象が各人に与える内的規則を集列性と名づけている。従って、集列的実践は個々人の構成的実践や集団における共同の実践から区別されねばならない。なぜなら、集列体の各成員は他者化された行為 *conduite altérée* をその特性とするからである (cf. C. R. p. 324)。この「*Autre*」とは各人が自己を他者によって作られた歴史の対象物とみるということ、すなわち、自己の無力と受動性との確認を意味する。⁽⁶⁾

ここに、私たちは『存在と無』において示された〈主観＝われわれ〉という在り方が物質的状况を基盤として集列的实践へと展開されているのを見ることが出来る。すなわち、サルトルが〈主観＝われわれ〉をめぐって、労働者と製品との連関において論じた問題は、いまや社会性の地盤へと具体化される。従って、ここでの問題は、もはや個々の主体の体験とか、心理的経験にあるのではない。

例えば、階級が（分離に由来する個人の無力として）無限定の集列性であり、従って、実践的連帯性ではなく、むしろ、連帯性の欠如による運命の絶対的統一であるとするサルトルにとって（C. R. p. 355）、階級の集列性は人間化された事物として規定された実践的惰性的世界において、個々人を物質的生産物と置きかえ可能であるような存在にすることの意味する。サルトルは労働における疎外が、必ず、人間と物質、および、他の人間たちとの関係によってのみ生ずることから、疎外された対象化の必然的構造としての超出不可能性（無力性）を明確にするのである。

かくて、労働者の唯一の未来は、この無力性を超出して社会性の第二段階である集団の統一性において作られる人間関係に求められねばならない。サルトルにとって、具体的にそれは何よりも歴史の主体であるプロレタリアーが自らの統一を実現し、その歴史的役割を意識することを意味するであろう。

ここで求められているものが、人間相互の自由な関係を構成するための団結であることはいうまでもないが、それは実践的惰性的分野の逆転を意味する。サルトルにとって、共同的行为の必然性は、人間相互のあらかじめの連関（集列的連関）からしか生じえないし、集列的矛盾と無力性との、のりこえ、および逆転としてしか与えられない。サルトルの集団論は集合態の超克からはじまるのである。

具体的には、緊迫した状況のなかで集列的に行動している人々の内部に生ずる共同の統一性が個人の行動を同時

に共同的行動にする (C. R. p. 401. suiv.)。それは共同の危険に抗して、自由が疎外から離れ、共同の有効性を確認したことを意味する。このようにして形成された集団、サルトルはそれを融合集団と名づける。

この集列体から集団への移行は、サルトルにとって、疎外からの脱出、自由の復活を意味する。私たちは、成員の他有化を意味する対自に共通の客観的世界がのりこえられるべきもの(自由なる選択の場)として示されていた『存在と無』との連関を、ここにも読みとることができよう。ただ問題は、ここでは共通した状況(例えば、危険)に対して、共同の目的をもってする超越が、共同の実践として集団を可能にするということであった。

ところで、このようにして形成された集団は、自らの存続を欲するかぎり、各成員における共同の統一性の、自由で惰性的な永続性を必要とする。この場合、集団は共同の実践の統一を作り出すことを要求するのであるが、それは自由が各成員間の媒介された相互性において惰性を作り出すことによって可能になる。この新しい規約 *statut* をサルトルは誓約と呼ぶ。誓約は媒介された相互性であって、社会契約ではない。ここでサルトルが示そうとするのは、無媒介的なるが故に解体の危険にさらされた集団から、反省的であるが永続的な集団への必然的移行である。従って、サルトルは誓約を未来の惰性的確定であるという。それは各成員の集団への共同の帰属を意味するが、同時にそれは、弁証法のただなかにおける弁証法の否定でもある。すなわち、それは実践的惰性的脅威に抗する人工的惰性と解されねばならない。誓約は主観的決定でも説得による決定でもなく、まさに共同の行為に他ならないのである。いふなれば、誓約によって、自由は予見不可能な未来の行為について実践的確實性を手に入れる。しかし、その際、自由はもはや欲求や適応の透明性を意味しない。なぜなら、無力さや集列性に対する結束を意味する自由のこの他者性は、実は他者からやってくるからである。ここに、共同の自由な実践が各人の自由の条件として各人に還帰するのであるが、この実践は一つの要求として、集団内存在の超出不可能性を構成する (ibid.)

R. p. 439~444)。各成員にとつて、集団は共同の実践を放棄することの不可能でしかないのである。

このように、誓約集団にあつては、共同的個人が存在するために実践的個人が失われるということが結果する。しかるに、この実践的個人の自由は、具体的実践の水準において、すなわち、職務(仕事の配分)において、再びみいだされる。職務は惰性的に予定づけられている一切のものを、自由のなかで現実化するものである。ここでは、個人的実践は具体的時間化によって共同的個人をのりこえながらも、他人の各実践によって回顧的に変容せられる。個々人の実践は終局の過程のなかにのみ、その正当化と真実をみいだすのである。すなわち、ここでは実践的個人の行動は、実践の本質と結果に関して他者としてあらわれる。勿論、サルトルが指摘しているように、この場合の疎外は外見でしかない(C. R. p. 470)。なぜなら、共同の目標をめざす個人的実践は、それ自体共同の実践として、共同の企てを実現する唯一のものであるからである。このように、職務は遂行すべき任務として規定されると同時に、各共同的個人と、すべての他者たちとの関係として規定される。この時点にあつて、集団は組織集団といわれる。

サルトルは、この組織集団が媒介された相互性の複合的な循環性であることを明らかにし、さらに、それが融合集団にみられた最初の相互性を確定するものであり豊かにするものであることを指摘している。ただ、融合集団においては、媒介された相互性は直接的体験としての関係であつたが、誓約が行なわれた時から、相互性は具体的結びつきを去つて、不在の結びつきとなるから、それはもはや生きた創出としての結びつきではなく、相互的惰性を意味するにすぎない(C. R. p. 479)。とはいえ、集団における相互的惰性が、集列的相互性と違って、共同性を特徴とすることに注意しなければならない。組織集団の根本性格は、各々の職務が進行中の共同の実践の媒介によつて、相互に条件づけ保証しあうことであつたのである。

ついで、この組織集団の内部に、個体的なものと同共的なものとの超出できない闘争という矛盾があらわれるのであるが、この矛盾を超克して、より一層の統一体たんとする要求が組織を位階制に、誓約を制度に転ぜしめる。なぜなら、個々人の行為によって集団が解体されないかどうかという怖れ、この新たな危険に際しては、すでに誓約は無効であるからである (C. P. p. 569)。この新しい構造は媒介された相互性の二重の關係において特徴的である。まず第一に、ここでは各人は他者によって有機的道具として構成される。次に各人は命令 \equiv 恐怖の形式のもとのみ (自由としての) 行為を構成する。かくて、制度の統一は他者性の統一であるといわれる。制度は各人を情性的実践的義務において決定するのであるが、それはやがて、人間による人間の体系的な自己馴化をよび、各人にとって物化の一定の徴候を形成する。

このことは、必ずしも、私たちが強制されて制度に従うということの意味するのではなく、むしろ、制度が社会環境において非有機的惰性態であることを意味する。しかし、これこそ下降する集団の危機にさいして、各人が自由を自ら投げ棄てようと望む墮落の契機であるのだ (C. P. p. 569)。つまり、ここでは共同の実践は私たちの個人的自由の疎外の指標でしかない。制度的組織の矛盾が、実践的装置であると同時に、集列性の蘇生にあることが明らかになる。疎外によって、集団は集列的受動性のなかに再転落するのである。

いま、私たちはサルトルの集団論を全く概略的にみてきたのであるが、ここでは、集団の形成と解体における弁証法が、他者性を不可欠の契機として知ることを知ることができた。ここに、私たちは具体的現実的環境に生きる個々人の疎外問題が、まさに他者性の問題にほかならなかつたことを改めて確認させられるのである。

もっとも、サルトルにあって、個人と他者との關係が弁証法的であるといっても、この時点にあって、この關係は各人のなかにふくまれている一つの潜在力のように解されてはならない。それは、すでに相互個人的構造の問題

であるのだ。⁽⁴⁾

勿論、このことは他者との相互関係が内面性の関係であることを否定するものではない。他者の実在が私たちの存在の最も深いところにまで影響を与えるのは事実であり、さらに、私たちが相互に相手を通じてのみ、自らの客観的実在性をとらえることが許され、そして、かくすることによってのみ、人間たちのただなかに実存することができるという対地存在の基本的原理はここでも一貫している。

ただ、サルトルは、この人間関係の基礎づけを総合的關係と名づけ、それが常に歴史の一定瞬間における人間たちの実践そのものにほかならないことを明確にする。すなわち、各人は他者を進行中の全体化に統合することによって、他者が行ないつつある現実の全体化への関係において自らを規定する。

しかも、私たちは、この關係が第三者を媒体とすることによってのみ可能であることを知りうる。このことは、サルトルにとって、全体性における内的關係としての相互性が、全体化の見地からしかとらえられないということの意味する。つまり、第三者なるものはどんな社会の場合をとってみても各人であり、ここでは、相互性は各人によって客観的な錯雑した可能性として生きられるのであるが、それは、常に、それによって各人がすでに規定され、疎外されている諸制度や諸道具の惰性的基盤の上で、全体化する進行中の実践においてあらわれるということである。もともと、サルトルは問題を個人、その個人たちの相互性、その全体としての共同体とに分けて具体的に説明をこころみているのであるが、私たちは、ここで相互性が構成要素である個人と構成された全体としての共同体との間にあって、特に大きな意味を持っていることを知ることができる。しかし、そのことは相互性の關係が集団を構成するということではない。サルトルにとって、集団の成員は第三者、すなわち、他人の相互性を全体化する各人なのである (C. R. p. 404)。

ここに、真に各人を集団へ統合するのが第三者であることが明らかになる。各人は自己の実践のただなかにおいて、自己を他者として再発見するのであるが、私たちが第三者に与える保証は、各人によって保証された保証として、第三者の全体化する綜合において、すべての人のそれと同じものになる。いふなれば、私たちが属している集団は私たちにおいて私たちの自由の限界であるかぎりにおいて、他者存在としての共同存在になる(C. R. p. 43)。

いまや、私たちは『存在と無』における〈対象⇨われわれ〉なる概念が、集団形成の不可欠の要因であることを改めて確認することができる。しかも、同時にみずごしてはならないことは、そこに基底として、了解可能性があるということである。すなわち、集団にあって、他者は一つの超越的目的の手段であって、個々の私たちの手段ではない。私たちは他者を対象として、個々の全体化の投企に統合すると同時に、他者を実践(進行中の全体化)として認知するのである。そのことは、私たちが各人の目的へむかって自己を投企する運動そのもののなかで、他者自身の目的への運動を認知することを含むであろうし、また、他者を私たちの目的のための客観的道具として構成することによって、逆に自分を他者の目的の対象、或は道具として発見することをも含んでいる。すなわち、さきに見た相剋の概念が、ここでは具体的歴史の全体化の場における相互了解へとアウフヘーベンされているということができよう。

勿論、それは相剋の理論の変更を意味するものではない。そのことは各人が絶対的内面性のなかで統一なき関係を生きるという事実、そして、それが各人の超出としての主観的現実性において他者から逃れることを意味するという事実によっても明らかであろう(H. C. R. p. 194)。すなわち、この時点にあっても絶対的、内面的相互性において、各人の実践を統一することができないという点は一貫している。⁽⁶⁾

このようにみると、『存在と無』における〈われわれ〉の問題が『弁証法的理性批判』における集団論の理

論的支柱になっていることを否定することはできない。すなわち、私たちは「対象⇨われわれ」という概念が集団の基本的モメントとしての第三者という考え方に具体化され、一方、「主観⇨われわれ」というモメントが集合態における実践的惰性的世界内の連帯性を欠如した個人として示されているのを見てきた。

そして、そこでは相剋という対他存在相互の内面的統一の不可能性が、他者性、他有化の否定的モメントとして、具体的歴史の全体化の地盤の上で、共同の実践、共同の自由へとアウフヘーベンされるべきものであったことを確認した。

これらのことは、サルトルの集団論が端的に「主観⇨われわれ」から「対象⇨われわれ」への移行における具体的全体化にはかならないことを示している。共同の企ての全体的実現に、サルトルが常に第三者の媒介を要求したのも、その一つの現われであったのである。

かくて、第三者の仲介によって、共通のものとして開示された集団の主観性は、相互主観的現実として、時間化される客観性を通じて示される。従って、集団内における問題解決にさいして、ある第三者による解決の提示は、それが共同の解決となる場合、各人のたんなる一致というよりも、より全体的でより具体的に各人をアンガージュする。サルトルがその際の各人の了解を創造と解さねばならないという真意はそこにある。それは創案者を全体化する超意識として構成し、各人を単にその地盤とする解し方や、集団を考慮外におき、個人的な過程を強調する分析的合理的考え方を排して、集団内の了解の事実を明確にするものであった (St. C. P. p. 526)。

勿論、このことは共同の行動が集団の成員たちの有機的綜合であるということの意味するのではなく、逆に個人化された構造の諸目標を固定し、個人的型の共同の働きによってしか、その共同の諸目標に到達できないということの意味する。私たちが、すべての他者たちの目的を、私たちの目的と共同の目標とをもとにして了解することが

できるということが、共同の実践としての集団を可能にすることが明らかになるのである。

このことは、さきに私たちがあらかじめ指摘したように、了解が『存在と無』における対他存在の理論と『弁証法的理性批判』の集団論とを結ぶ基本的契機であることを明らかにする。勿論、この時点にあって、了解の概念そのものが大きくアウフヘーベンされていることはいうまでもない。実存的精神分析による一個人の了解的把握の問題は、ここでは私たち自身の現実生活として、隣人、環境などを進行中の客観化の総合的統一のなかに寄せ集める全体化的運動を意味する。了解は実践の全体的把握を意味したのである (cf. C. R. p. 96)。

正しい認識にもとづいて、歴史の創造をこころぎずサルトルにとつて、了解が、歴史の可知性を可能にする根源的なものであったのはこのためである。そして、それはサルトルにおける可知性の問題が、具体的歴史の全体と、そこにおける個々人の実践、あるいは、個々人相互の自由なる関係との間にある不透明性の解消にあったということからも、他者の説明がサルトル哲学の最も基本的なものたるざるをえなかったことを指示する。

註① Husserl; *Husserliana*, Bd. III. S. 138. 勿論、フッサールはこのすべての *cogito* に属する純粹自我を純粹自我反省(純粹我の志向的対象である経験的自我)から区別している。(Husserliana, Bd. IV. S. 249)

② 関西大学「文学論集」第19巻第1号、拙論「ロキトと自由」参照。

③ Husserl; *Cartesiansche Meditationen*, Introduction a la phénoménologie. 1931. p. 21. エポケーによって私に必然的に残留するもの、それは自我と自我の生活である。

④ cf. *ibid.* p. 97.

⑤ 私たちは、それをフッサールのいう科学的真理とそれを可能にする生活世界の確信との関係に相應して考察することができる。客観的科学的世界の知は生活世界の明証にもとづく。(cf. Husserl; *Husserliana*, Bd. VI. S. 132f.)

⑥ 自分の身体から出発して、私が他者の身体と存在とを了解できるならば、私の意識と私の身体との共現存が他者と私との共現存へ展開されるならば、このことは、〈私ができる〉ということと〈他者が存在する〉ということが同一の世界に

属して居るものを意味する。(Merleau-Ponty; Signes, p. 221)

- (7) cf. Merleau-Ponty; *Phénoménologie de la Perception, Avant-propos. I-III.*
- (8) Husserl; C. M. p. 115. (9) *ibid.* p. 73.
- (10) この点については生活世界に立脚する晩年の著作『ヨーロッパの学問の危機と超越論的現象学』においても基本的に同一である。しかし、そこでは自我を具体的世界事象から体系的に問いなおすことが主題となっている。(cf. Husserliana. Bd. VI. S. 191)
- (11) Husserl; C. M. § 43.
- (12) 対自のうちに、対自が根拠となっているのではない何か、すなわち、「世界への現前」があるかぎりにおいて、対自は存在する。(E. N. p. 122)
- (13) この他者によってのみ与えられる外面性の問題のよい例が『ジュネ論』である。
- (14) 私が私の身体を認識するのは、他者からくる概念を手段としてである。それは反省そのものにおいて、私が私の身体に対して他者の観点をとるということである。(E. N. p. 423)
- (15) 人間の行動の意味の把握のためには *Verstehen, comprehension* が必要である。このことはサルトルにとって特殊な直観能力を意味するのではなく、行為を投企を介して、その出発点における条件をもとにして、終局的意味によって説明する弁証法的認識であった。(cf. C. R. p. 96. *suiv.*)
- (16) このことは「他人を手段としてではなく、目的として扱へ」というカントの言葉になぞらえて考えることができよう。
- (17) 私たちは身体観に関しては、それを意識の構造とみるサルトルよりも、私たちが生きる身体そのものを意識(知覚)とみるメルロー・ポンティの立場にくみしたい。なぜなら、私たちが生きている身体は、いかなる意味でも志向性と区別できないように思われるからである。
- (18) この無力さの例としてサルトルは次のようなものをあげている。報道を確かめることができない。不満を表明することができない。制度を変えることができない。(cf. C. R. p. 343)
- (19) 例えば、サルトルは人間の非人間性が人間に本性的なものではなく、稀少性という構造から由来する相互関係にはかならないことを指摘している。(cf. C. R. p. 206. *suiv.*)

(20) 私たちは、勿論、これが内面性における統一の不可能性であることを忘れてはならない。なぜなら、他者の了解による統一の可能性は、すでに明らかであるからである。例えば、サルトルは『存在と無』において、「相互主観的な全体が一体になった主観性としての人類的な〈われわれ〉を望んでも無駄である」(cf. p. N. p. 501)と述べているが、このことは決して人類的共同体の不可能性を説いているのではなく、絶対的な内面的つながりにおける統一が不可能であることを意味しているにすぎない。

なお、サルトルの著作の略号は次のとおりである。

T. E.; *La transcendance de l'ego.*

E. N.; *L'être et le néant.*

E. H.; *L'existentialisme est un humanisme.*

Sit. II; *Situation. II*

C. R.; *Critique de la raison dialectique.*