

Title	「心的なもの(プシュケ)」の疎外構造 : 初期サルトルにおける心理学批判の射程
Author(s)	三宅, 祥雄
Citation	カルテシアーナ. 1979, 2, p. 27-63
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66877
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

「^ア心的な^シもの^ユ」の疎外構造

——初期サルトルにおける

心理学批判の射程

三宅祥雄

I 「擬物論」批判としての現象学的心理学

II 減弱化の心的機制——アナログンと知

III 疎外論の展開

一人の哲学者の思想を全体において理解しようと望むならば、その歴史的な展開過程の内に、絶えざる屈折や変貌の軌跡とともに、出発点において既に定着されていたいわば固有のモチーフとでもいうべきものを同時に容認せざるをえないということは、思想史研究の解消不能な逆説である。いうまでもなく、それは解釈の矛盾あるいは曖昧さですらなく、むしろ方法としての思想史研究が要求する必然的な循環性にすぎない。とりわけ、現代思想の大きな流れの内にサルトルの個体史を位置づけつつ、さらに、この二重の思想的枠組を背景として初期サルトルの問題性を浮び上げようというわたしたちの試みにとって、この点はきわめて重要である。

『存在と無』（一九四三）に先立って執筆・公表された一連の著作——『エゴの超越』（三六）、『想像力』（三六）、『情動論素描』（三九）、『想像的なもの』（四〇）——は、サルトル哲学のその後の展開にとって、文字どおりの「出発点」といふ動かし難い意味をもつ。思想というものを一つの運動にたとえることが許されるならば、また、運動の起点がその方向と到達点を既にベクトルとして素描しているのだとすれば、初期サルトルに関するわたしたちの研究が、『存在と無』以後、『ジュネ論』（五二）、『弁証法的理性批判』（六〇）、さらには最近の『フローベール論』（七一—二）に到るまでの多様かつ広範な歩み全体を念頭においたものであらねばならぬ、ということとは自明である。もちろん、以下の考察ははまだその端緒——サルトルの個体史にそってさらに継続されるべき研究の一段階にすぎず、後期思想を含むサルトルの全テキストへの照応など望むべくもないが、しかし、思想の「全体像」を把握するためにあらかじめ一つの全体を描定しておかねばならぬ、というこの方法論上の循環性を否定する必要はないと思われる。従って、本稿の主題は、こうした循環を通じてむしろ証明されるべき一つの仮説を提示すること、つまり、サルトル哲学の思想史的研究において暫定的な座標軸となりうるような基本的モチーフを初期思想そのものの内に発見するこ

と、に他ならない。わたしたちはそれを、さしあたって、サルトル哲学における「〈疎外—物象化〉論の展開」とよんでおくことにする。

I

初期サルトルの四著作は、その副題からも明らかな如く、フッサール現象学に関する一貫した研究であり、サルトル自身の言葉に従うなら、フッサールが『純粹現象学および現象学的哲学への構築・第一巻』^{イチ}において示唆していた「現象学的心理学 *psychologie phénoménologique*」の可能性をサルトル独自の観点から展開したものであった。

現象学的心理学とは何か。しかし、サルトルの著作は簡単な方法上のプログラムを提示するにとどまっておらず、この問いに対する直接的な解答を用意しているわけではない。「現象学を方法的基盤とした新しい形相的心理学の構築」⁽¹⁾というそれ自体としては自明の一般的定式も、サルトルの試みの新しさや固有性を積極的に性格づけるものではない。わたしたちにとって、問題はむしろ、サルトルがその具体的考察の主題として採り上げた一連の心理学的諸概念そのものの内に存しているように思われる。すなわち、「エゴ *ego*」、「情動 *emotion*」、「想像 *image*」という「心的なもの *Psyché, les psychiques*」の主題化は、現象学的心理学の方法とその体系的構築にとって如何なる必然性をもっているのか。

29 現象学的心理学は、何よりもまず、既成の心理学全般に対する徹底的な批判の作業から出発する。このことは、批判の目指すものがたんに個々の心理学説ではなく、いわゆる「近代市民社会の自己意識」としての実証諸科学——と

くにその中心的領域を形成している実証的・分析的心理学の学的基盤そのものに他ならぬ、ということの意味する。周知の如く、十九世紀以降における自然科学の飛躍的發展を背景として成立した「実証主義 positivisme」は、二〇世紀に入っても依然として思想上の重要な位置を占めていた。初期サルトルの思想的土壌ともいべきベルクソンやフッサールの哲学も実証主義との緊張した対立関係を考慮に入れることなしには理解し難いし、いわゆる「神秘主義」や「非合理主義」の出現にしても、この時代における実証主義の支配力の強大さを裏側から表現するものでしかなかった、といいうるだろう。(2)

一九二〇—三〇年代の思想状況を「実証主義—反実証主義」という単純な図式の内塗りこめることは若干の問題を残すとしても、少なくとも、初期サルトルの試みがこうした対立を背景としつつ、しかもその両者を同時に乗り越えようとするところに成立したことは疑いえない。サルトルにとって、心理学批判としての現象学的心理学は、このような実証主義とその反逆者たちとの四半世紀にわたる抗争をいわば相対化し揚棄するための論理地平であり、とりわけ、両者の限界をその対立の根底に存している或る共通の臆見の思考形式として抽出し批判するための視点に他ならなかった。先に述べた「疎外—物象化」論、あるいは、サルトル自身がいうところの「擬物論的錯覚 l'illusion chosiste」への批判がそれである。(3)

この「擬物論 chosisme」という言葉は、明らかにドイツ語の《Verdinglichung》に対応するものであって、『弁証法的理性批判』の中心概念の一つたる「物化（物象化） reification」のそれと密接な連関をもっているはずであるが、初期サルトルの直接的な文脈としては、とくにリボーやテーヌらの「心像」論に共通した謬見——すなわち、「心像」というものを「再生された感覚」もしくは外部世界の「写像 copie」とみなす実証の心理学の基本的な思考形式を意味している。フッサール現象学における「志向性 l'intentionnalité」の概念を——意識の動的・作用的側面を

強調しつつ——いわゆる「実存 [i'existence]」の脱自的構造として継承したサルトルにとって、意識現象としてのイマージュを情性的「事物 chose」と同一視し、さらにそれを意識内部に滑りこませることによって意識全体を不透明に結晶させてしまう「内在的錯覚 [i'illusion d'immanence]」というものは、既に二重の誤謬を犯していると考えられた。要するに、擬物論は実証的心理学の機械論的、決定論的傾向の根底に存する「根源的臆見」⁽⁴⁾をなしているのである。基本的には、客体的自然のうちに人間的意味を投影し対象化する「擬人論 [i'anthropomorphisme]」の対極ともいべき、一つの「比喩的 analogique」認識態度に他ならないのである。しかも、こうした擬物論的思考への依存は、近代自然科学（とくに物理学）の方法論を規範とすることで成立した実証諸科学全般にとつては必然的な陥穽にすぎなかった、といべきである。「一八五〇年代を支配していたのは、決定論的・機械論的科學である。ところで、機械論とは分析精神の謂に他ならない。つまり、それは体系をその諸要素に還元しようとするものであり、これらの要素が孤立状態にある場合にも、また結合されている場合も、厳密に同一のままとどまっている、という公準を暗々裡に受け入れているのである。」⁽⁵⁾とりわけ心理学の場合、こうした還元的要素は、事物の断片としての「感覚」⁽⁶⁾やその複写物としての「心像」^(イマージュ)の内に求められることになった。全ての意識現象は、あたかも物理学において自然現象が原子や分子の運動に翻訳されると同様に、いわば「心的原子 [i'atome psychique]」⁽⁶⁾ともいべきものの結合、分離によって機械的に説明されねばならぬ、というわけである。従って、心理学固有の様々な概念——心的要素としての「感覚」、「心像」、「観念」、あるいはその複合体としての「意識状態」や「自我」^(エゴ) etc.——が、物理学的諸概念との「類比 analogie」によつて想定された理論的「仮構 fiction」であり、さしあたっては「権利上の要請」にすぎなかったことは明らかである。しかし、擬物論的思考の決定的な誤謬は、こうした類推的認識をいつのまにか直接的認識として固

着させ、「事実の内に基礎をもった理念的仮構」⁽⁷⁾であるべき「心的なもの」^{メンタル}を意識の事実それ自体へとすりかえる、
 といういわばその「魔術的 magique」性格に存していたといわねばならない。⁽⁸⁾そこに見い出されるのは、意識現象を
 空間的比喩^{メタファー}で把えるだけでなく、この比喩そのもの（「あたかも……の如く comme si」）を現実化し実体化することに
 よって、「自己」自身を「擬物化・物象化」してしまふ意識の倒錯した心的過程——すなわち、「意識の減弱化 dégradation
 de la conscience」⁽⁹⁾の過程に他ならない。

もちろん、このような実証主義批判の視点は必ずしもサルトルをもって嚆矢とすることはできないのであって、例
 えば、「自己を疎外する学としての自然科学と生の自己了解としての精神科学」というデルタイの方法論やベルク
 ソンのいう「質と量を混同する錯覚」、さらにはフッサールにおける「自然主義的態度の括弧入れ」——これらに共通
 しているのは、明らかに実証諸科学の方法論とその擬物論的思考、ひいては近代科学全体のそれに対する透徹した批
 判であった。従って、こうした先人達の様々な理論的成果を基盤とするサルトル自身の試みに、なおかつ何らかの独
 自性を認めうるとすれば、それは、かかる擬物論的思考の根柢を人間意識一般の心的過程の内に求め、意識が自己を
 物象化するにいたる心的機制^{メカニスム}の批判的研究を、まさに新しい心理学——すなわち、現象学的心理学——固有の問題領
 野として措定した点に存するものでなければならぬ。周知の如く、フッサールにおける実証主義批判をさらに徹底化
 して、いわゆる「客観世界の臆見」^{ドクサ}の根底に、科学的思考によって説明され分析される以前の「生きられる世界」を
 見出したのはメルロ＝ポンティである。しかし、彼のいうように、この科学認識の主体たる人間存在が「身体とい
 う鈍重な錘」をたずさえた一個の「受肉の実存」にすぎないとするならば、あたかも飛翔する鳥の如き超越的・外世
 界的観点からこの世界を俯瞰する「上空飛翔的思考 la pensée de survol」⁽¹⁰⁾などというものが、そもそも如何にして可能

となるのか。いうまでもなく、「世界への内属 *l'être-au-monde*」が人間の解消不可能な存在条件を構成している以上、「世界からの離脱」とはそれ自体一つの「^{フアイシオン}仮構」でしかありえない。だが、こうした擬物論的思考に基づいた実証主義諸科学が現在にいたるまで近代的「知」の大部分を支配し続けてきたという事実は、この仮構がたんなる仮構としてではなく、むしろ唯一の現実として積極的に信憑されている、ということの意味してはいないだろうか。従って、人間意識におけるこの「矛盾」と「欺瞞」の具体的説明こそ擬物論批判の中心課題となるべきであって、すなわち、物象化された意識としての「自然主義的態度」を意識の本質の様相としての超越論的領野へと純化する現象学本来的「還元の論理」は、逆に後者から前者へといたる物象化の心的過程を發生的に主題化するいわば「生成の論理」とでもいうべきものをも、同時に包括していなければならない。メルロ＝ポンティの実証主義批判に欠けているものがあるとすれば、まさしくこの二重の構図——要するに、わたしたちのいう「疎外—物象化」論の構図なのである。

初期サルトルにおける現象学的心理学の試みは、このような二重の意味をはらんだ「心理学批判」として成立した。すなわち、第一に、従来の擬物論的心理学にかわって、「意識—志向性」の理論に基づいたいわゆる「実存の解釈学 *l'herméneutique de l'existence*」¹¹⁾としての情動論、想像力論を構築した点において（還元の論理）、第二に、かかる研究を通じて、「^{アッシュケ}心的なもの」を生み出す人間意識がその心的過程そのもの内にまさしく擬物論的な構造をもっていることを明らかにした点において（生成の論理）。要するに、サルトルにとって、実証主義の擬物論的思考は、たんに理論上の立場もしくは観点というよりは、むしろ人間存在が世界を把握し自己を了解する際の「二大別態度」の一つ——すなわち、「現実的」態度に対する広義の「想像的・非現実的」態度を意味するものであった。心理学者にとつては何故人間が「^{モノ}事物」としてしか見えないのか、世界の内に在りながら世界の外に立っているという矛盾を

何故意識は信じる（少なくとも、信じるふりをする）ことができるのか。そして、この擬物論的思考の強大な支配力（ひとたびこの態度に陥るや否や、そこから脱け出すことはほとんど不可能と思われるまでの呪縛力）は、一体どこから由来しているのか。そこには、人間と世界との或る魔術的な関係が——また、心理学者にとっては人間そのものが対象である、という意味においては——人間の自己自身に対する倒錯した関係（自己疎外）が存しているのである。それは意識一般の「心的構造」としてそれ自体心理学的に研究されねばならぬ、というわけである。「意識 *consciousness*」を「心的なもの——心理学的なもの *psychique-psychologique*」から峻別し、両者をむしろ根本的な対立概念とみなすのは、サルトル的「心理学」の際立った特徴である。要するに、擬物論的思考というものを「想像力 *imagination*」という広義の比喩的認識の機能へと還元しつつ、その非合理かつ魔術的な存在性格をば「減弱化した意識」のそれとして、いわば意識の「自己疎外態」として説明（＝合理化）すること——「心的なもの」（とりわけ「想像 *image* 的なもの」）の主題化が現象学的心理学の方法とその体系構成にとって必然的たる所以、従ってまた、この学が心理学自身による「自己批判」の試みであると同時に「自己根拠づけ」の試みともなりえた所以は、まさしくこの点に存していたといつてよい。

こうして、いわゆる「近代合理主義」の嫡系たる実証主義諸科学は、その根底にひそむ一つの「非合理性」故に、自然の内に魔術的な生命力を夢想するあの「未開の思考」——「生氣論」、「アミニズム」、「物神崇拜 *フレイシズム*」——と奇妙な照応関係をもっているように見える。事実、サルトルが強調するのは、擬物論的思考の疎外構造は宗教や神話における幻想過程に対して——少なくとも、その心的機能を問題とする限り——如何なる差異ももたえない、ということである。「ここで問題になっているのは、現在ではもはや消滅してしまった一つの思考様式などではない。イマー

ジュの構造はわたしたちのうちに非合理的なものとしてとどまり続けているのであり……わたしたちは前論理的な基礎の上に、合理的構築物をつくりあげるにとどまっているのである。⁽¹⁴⁾ 確かに、メルロ＝ポンティやフッサールによる緻密な実証主義批判の後では、とりわけレヴィ＝ストロースによる「西欧中心主義的思考」への批判の後では、以上のようなサルトルの立論はあまりにも乱暴な裁断であり図式的にすぎる印象を免れえないであろうし、かかる立論の根底に、逆にサルトル自身の「主知主義的臆見」を指摘することも可能かも知れない。残念ながら、こうした問題点の解明はわたしたちの手に余るものであって、現段階ではその解答の方向を示唆することすら不可能である。ただ、さしあたっては、次の二つの点に注意を促しておきたい。すなわち、第一に、初期サルトルにおける「非合理性—魔術的なもの」の問題化は、既に述べた如く、一九二〇—三〇年代の思想史を性格づけるあの危機状況——「近代合理性」の自明さに対する根源的な疑義と、その必然的限界への予感——を背景としたものであり、従って、彼自身の批判論理も最終的には「精神科学と自然科学」という「生の哲学」や「実存思想」に固有な二元図式の枠内にとどまるものであったこと、しかし、第二に、こうした初期の問題意識は、後期思想の集大成たる『弁証法的理性批判』の遠大なペルスペクティヴ——すなわち、デカルト以来の「近代合理性」を「一つの合理性の型」として、言い換えれば、「弁証法的理性」に対する「分析的理性」もしくは「実証主義的理性」として歴史の内に相対化しつつ、後者におけるその「部分性」故の「非合理性（非知）」を前者の「全体性」のうちに溶解し可知化すること——へと直接的に結びつくモチーフを既にはらんでいたこと、これである。メルロ＝ポンティやレヴィ＝ストロースとの対質が再び大きな問題となってくるのは、おそらく、わたしたちがこうした『批判』の論理地平を測定し定位しようとする時にちがいない。

- (1) J.-P. Sartre, *L'imagination*, p.141—3. Cf. *Esquisse d'une théorie des émotions* (以下『*Esquisse* と略記』) p.17—9 et 65—7.
- (2) S・ヒューズ『*意識と社会*』（荒川・生松訳）、第二章。
- (3) *L'imagination*, p.5 et 38, *L'être et le néant* (以下『E.N.と略記』) p.63 et 91.
- (4) J.-P. Sartre, *L'imaginaire*, p.14—5.
- (5) *L'imagination*, p.22.
- (6) *ibid.*, p.28 et *passim*.
- (7) フッサールの表現。ただし引用は、M・メルロ＝ポンティ『*人間の科学と現象学*』（滝浦・木田訳）五一頁から。
- (8) 「かくて思念はとり返しをつかないまでに歪曲され、もはやわたしたちは直接的に観念に従うのではなく、むしろアナロジーによって思考する *penser par analogie*」ことになる。思念のこうした気づかないうちの減弱化こそ、とくに心理学や哲学における誤謬の最も頻繁にあらわれる原因の一つである、と思われる。」
L'imaginaire, p.152.
- (9) 《*dégradation*》は「減弱化」（平井氏）、「退化」（竹内氏）、「下落」（松浪氏）と様々に訳されているが、直接的には「ハイデガーのいう「*頹落 Verfallen*」に關係した用語ではないかと思われる。（Cf. *Sein und Zeit*, S.175—8.）
- (10) M.Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, p.12 et *passim*.

- (11) Esquisse, p.14.
- (12) L'imaginaire, p.156.
- (13) J.-P. Sartre, La transcendance de l'ego (以下「Ego」略記), p.54. et E.N., p.196 suiv.
- (14) L'imaginaire, p.39.
- (15) Cf. J.-P. Sartre, Critique de la raison dialectique, Introduction.

II

前節の考察から明らかな如く、フッサールの提唱になる「現象学的心理学」というものに対してサルトルが与えた固有の意味とは、何よりもまず、心理学が自己を批判しかつ根拠づけるための一貫した視点と論理を構成することであり、いわば「物象化意識の心理学的批判」の試みに他ならなかった。従って、「エゴ」、「情動」、「イマージュ」という初期四著作の主題はすべて、広い意味での「仮構——想像的イマジネールなもの」の問題に関わっているのであって、その研究の中心がかかる仮構を生み出す想像意識の構造分析とその比喩的・象徴的機能の解明に存していることはいうまでもない。

想像力を「類比による認識 *connaissance par analogie*」として規定することそれ自体は、「感性——構想力——悟性」という周知のカント的三分法と同様、西洋哲学の歴史においてはむしろ正統的な考え方に属するものである。しばしば指摘されるように、想像力は、一方では——知覚や感覚とともに——事物をいわば「骨肉をそなえた *de chair et*

「*pos*」個別性において表象する直観的・形象的思考であるが、他方、その対象はそれを指示する別の対象——つまり、

「心像」なるものを媒介としてしか現前しないという意味において、概念や言語記号などの間接的思考の側に分類される。しかし、想像力のこうした「中間的」性格というものは同時にその認識論的位置づけの曖昧さにすぎないのであつて、「心像の擬物論—内在的錯覚」が長い間哲学や心理学を呪縛し続けてきた所以もそこに存していた、といふべきである。つまり、『*inago*』という言葉本来の意味が示しているように、「心像」とは事物の「類似物」*analogue*もしくは「*semblance*」に他ならず、あたかも一枚の「絵画」がその「原物」に対するが如く、それ自体一個の「事物」として意識内部に存在している、というわけである。ここでは、「心像」はいわば二重の「類似性 *ressemblance*」——つまり、一方では意識に対する関係において、他方ではその「原物」たる世界に対する関係において、「事物」との二重の類似性を付与されているのである。

サルトルのイマジユ論がこのような古典学説への批判をその出发点としていたことは既に述べたとおりであるが、その先駆的形態はフッサールの内にも見い出すことができる。フッサールによれば、「写像説」もしくは「内在的对象説」の誤謬は、それらが次の点を——すなわち、「写像によつて表象する場合、わたしたちは〈写像—客観 *Bildobjekt*〉に基づいて、模写された客観（被写体 *Bildsubjekt*）を思念するのだ」という点を見落したところにある。実際、「想像する」ということが外的対象に類似した何らかの「事物—写像」を所有することに他ならぬとしたら、かかる「事物—写像」を把握するためにさらに別の「写像」が必要となり、無限遡行に陥つてしまふであらう。また他方、想像的なものの本質がその「類似的」性格にあることは確かだとしても、そもそも「類似」というものが個々の対象の即自的性質ではありえない以上、そこには逆に、対象間のこの「類似」を可能たらしめている意識の「志向作用」

が前提されているといわねばならない。こうして、フツサルにとって、イマージュとは一つの「意識」、つまり「想像的意識」に他ならないのであり、「知覚」や「概念」といった他の思考形態との差異は、「類似物 Analogon と被類似物 Analogisertes とを統一し、この両者を相属的なものとして現出させる」というその特異な「作用性格」の内に求められることになった。サルトルにおけるイマージュ論の展開がフツサルの所説を忠実にふまえたものであることは、次のようなイマージュの定義をみても明らかである。「イマージュとは、不在もしくは現に存在しない対象を、その有体性において——しかも、それ自体としてではなく、むしろこの思念対象のへ類比的代理物 *représentant analogique* という資格において与えられている何らかの心的又は物的内容を通じて——思念するところの作用である。」⁽⁴⁾「ここに述べられているイマージュの構造は、その基本的な枠組のみを問題とするならば、「形式—素材 *morphé-hyle*」という古典的な二元図式に帰着するものでしかないが、ただ次の点には注意を払っておく必要がある。まず、言うまでもないことだが、この素材としての「代理物」(サルトルはそれをフツサルにならって「アナロゴン」とよぶ)は、決して「写像説」のというような「内在的事物」などではない。例えば、一枚の絵画に関して、その表面に描かれた線や色彩の錯綜をそれ自体として知覚する場合であれ、あるいはそれを何ものかの「肖像画」として——つまり、その「被写体」を想像するための「アナロゴン」として利用する場合であれ、この絵画が事物である限りでの「同一性」と「超越性」を常に保持していることは自明である。⁽⁵⁾逆に言うと、知覚から想像への志向形式の変更にともなって、同一の超越的对象がいわばその「素材」としての意味 *sens de la matière* を差異化されるわけであり、「知覚の場合、この素材は自己自身を指し示すが、肖像意識 *conscience de portrait* の場合にはもう一つの別の対象を指し示す」⁽⁶⁾のである。要するに、一枚の絵画は、それが文字通り「絵画」として与えられる限り、「それ自身をそのも

の自身において示すもの⁽⁷⁾という現象学的意味での「現象 *phénomène*」には属していない。想像意識が定立（措定）する「対象」とは、このアナロゴンを媒介として意識自らが形象化する一つの「不在 *absence*」もしくは「非存在 *non-être*」にすぎないのであって、ここからさらに、イマージュのもう一つの性格——すなわち、「無の定立 *position du néant*」という問題が出てくるのである。

想像対象のこの「不在性—空無性」に関してまた、フッサールはサルトルに先立って周到な考察を展開しているのだが、両者の根本的な問題意識はむしろ際立った対比をなしているように思われる。事実、フッサールにおける想像力の問題は、「中和性変様 *modification de neutralité*」というその中心概念によって端的に示される如く、最終的には、「現象学的還元」の問題に収斂すべきものであった。前に述べた絵画の例に即して言えば、その「被写体」と「写像—客観」は、想像意識に対して「存在するものとしても、存在しないものとしても、また如何なる定立状態においても与えられない。」⁽⁸⁾つまり、想像意識の中和化とはその「存在定立」を、「一時中断^ポ」し、知覚作用や判断作用にともなう「信憑」性格を「……でない *ne pas*」という作用性格へと変様することなのであり、この意味において、想像作用による「無の定立」は、フッサールにあつてはむしろ「定立の無」であるといわねばならない。⁽⁹⁾明らかに、ここには「還元」という現象学固有の方法的態度ときわめて類似した意識構造——フッサール自身が言う如く、いわゆる「自由想像」の働きを「本質直観」としての「理念的抽象 *ideierende Abstraktion*」と同一視することはできないまでも——⁽¹⁰⁾が見い出されるのであり、いわば「中和化の理念を介して想像力の問題性が超越論的還元の問題性に邂逅している」⁽¹¹⁾わけであろう。従つて、このようなフッサールの理論とサルトルのそれとの間に、想像力の認識論的・存在論的位置づけをめぐつて、完全に相反する方向が存していることは明らかである。というのも、サルトルにとつ

てイマージュの仮構的・類比的機能は、何よりもまず、擬物論という魔術的思考の——従って、むしろ現象学的反省によって還元されるべき実証主義的「臆見」の——根底をなすものだからである。想像意識における「無の定立」の問題は、「減弱化」の心的過程あるいはその「疎外」構造を論ずるにあたって、最も中心的な位置を占めるべきものであり、フッサールに対するサルトルの独自性もまたこの点に見い出されるのである。¹²⁾

ところで、『想像的なもの』において、イマージュの諸性格に関する考察がしばしば「知覚」の分析をもって始められているのは、決して理由のないことではない。サルトルの理論構成は「知覚—想像」の二元論を自明の出発点として前提しているのだが、そこにはさらに次のような問題——すなわち、想像的意識の生成は必然的に「知覚の廃滅」をとともなわざるをえないこと、従って、後者は前者に対していわば「存在論的優位」とでもいべきものを有していること——が含意されているように思われる。実際、イマージュとは知覚作用の決定的な「変質 alteration」、つまり知覚的構造から想像的構造への「意識の自発的で生じられた減弱化 *dégradation spontanée et vécue de la conscience*」¹⁴⁾以外の何ものでもなく、「無の定立」というイマージュの根本性格はかかる変様の構造的基盤、すなわち、意識と世界との「現実的・知覚的」関係そのものの内に求められねばならない。

知覚意識の「素朴な世界定立」において、諸事物はある種の「あふれ出るような *debordant*」¹⁵⁾豊かさをもって現前する。フッサールが「射映 *Abschattung*」という言葉で巧みに表現したように、知覚対象は有限な側面の無限の連続によってしか与えられず、意識の方でそれらを逐次「観察」し「学習」する必要がある。要するに、知覚を通じての認識経験（「知 *savoir*」）は漸進的增加という迂路的な形態をとらざるをえないのであって、そこにおいては、特定の「観点 *le point de vue*」へと拘束された有限な意識と、無限の多様性をはらんだ世界の「地平構造 *la perspective*」

とが、いわゆる「ノエシス—ノエマ」の志向的相関を構成しているわけである。知覚世界の本質とは「見えるもの」^{ゴジアーブル}の「裏側」、つまり「見えないもの」^{アンヴェクシール}が存在するということであり、他方、知覚意識の本質はかかる対象を「一挙に」、また「その全体において」把握しえないというところに存しているのである。しかも、知覚におけるこの「観点への拘束」は、同時に「世界内存在」としての意識の還元不可能な存在条件を意味しているから、例えば「完全な世界認識」とか「全的对象の現前」といった事態が、決して実現されることのない一つの「理念」——あるいはむしろ、カント的な意味における「仮象」にすぎないことは明らかであろう。しかし、実をいえば、イマジジュ本来の使命とは、まさにこの「知覚の理念」をば一つの「魔術」によって実現すること、すなわち、意識自身に対して「仮象」を「存在」として通用させること、に他ならないのである。

まず、知覚的認識におけるこの「対象の全体性の欲求」というものは、それが対象の完全な現前——いわば「射映なき」現前——を一挙に手に入れようとする試みである限りにおいて、世界地平の射映性格あるいはその豊饒さに対する暗々裡の「否定negation」を含意している。世界の「全体」を知覚するとは、この世界をもはや如何なる仕方によつても知覚しないことである。というわけで、知覚の「否定性」は、既にそれ自体、イマジジュの構造なのである。⁴⁷⁾しかも、この射映対象の多様性は意識自身の「有限性(事実性)」の裏返しにすぎない、という意味からすれば、そこにはむしろ二重の「否定性」が横たわっているというべきであつて、イマジジュとは「世界を否定するために自己自身を否定する知覚」以外の何ものでもないわけである。結局のところ、想像作用にまつわる魔術的性格は、何よりもまず、根源的な「不可能事」を——自己の存在条件を超えて——追求する、というその「目的性」のうちに、次いで、この目的を実現するために遂には自己を否定するに到る、というその倒錯した心的過程のうちに求められねばな

らない。⁽¹⁸⁾意識はその想像的減弱化の過程において、自己と世界との関係形式——つまり、その現実的・知覚的構造を
 変様することによって、世界そのものの否定をいわば魔術的に「演戯 Jouer」し、「模倣する mimer」のである。⁽¹⁹⁾

「想像作用は魔術的な作用である。それは、思念対象や欲求の対象をば、それを所有することのできるような仕方
 で現出させるべく役割をになつた一つの呪術 incantation なのである。この作用の内には、何か横柄で子供じみたもの、
 実際上の隔りや困難を斟酌することへの拒否といったものが常に存在している。」⁽²⁰⁾実際のところ、心像についてイデーの擬物
 論や内在的錯覚がわたしたちの常識に対してある種の「悪質な説得力」をもっているのも、理由のないことではない。

何故なら、まさにイマジユの「目的」そのものが、到達不可能な「事物の全体性」を意識自らの手で創り出し、か
 つそれを「所有 possession」することにあるからである。ちようど、両親にかしずかれた病気の子供が、その際限の
 ないわがままを「ベッドの上からの命令と祈り」⁽²¹⁾によっていとも簡単に実現するように、減弱化した意識はこの世界
 を、「射映」という面倒な迂路を経ることなく、「魔術」によって一挙に認識する。しかも、こうした「世界の所有」
 というものは——ちようど、猛獣に襲われた人間が、この恐ろしい対象を抹殺するために、「失神」という情動によ
 って意識自身を抹殺してしまうように——⁽²²⁾この全体的世界を所有すべき意識の自己否定として演じられるにすぎない。

イマジユにおける世界の所有とは、魔術的な所有、つまり、「憑依の現象 phénomène de possession」⁽²³⁾なのである。

イマジユのこのような「目的性」は、「想像的对象 l'objet imaginaire」につきまとう様々な両義性もしくは逆
 説的性格のうちに端的に現われている。実際、想像意識に与えられる対象は、いわゆる「個別化の原理」や「同一性
 の原理」に従わなければかりか、⁽²⁴⁾そもそも、時間—空間的な「地平構造」というものを決定的に欠落させているのであ
 る。確かに、イマジユの対象が——一つの直観的表象として「現前化 présentation」される限り——知覚対象

と同様に、固有の「時間」と「空間」をもってゐることは否定できない。しかし、その多様な形象を具体的に構成しているそれぞれの「大きさ」あるいは「小ささ」というものに対して、例えば、「五メートル離れた所に私によって見られたもの」といった知覚的な「空間規定 *détermination spatiale*」を与えることは不可能である。というのも、知覚の場合、その空間的性質は——特定の観点のもとに拘束された知覚意識に対する——当の対象とそれとをとりまく周辺部の諸対象との外面的関係によつて規定されるのだが、想像対象の「大きさ」の方は、逆にこのような空間的配置から孤立した即自的な性質として現われるからである。イマージュの現前化において欠けているのは空間的諸性質を決定するこの「地平構造」^{ベルスケイフ}そのものなのであつて、想像対象の「大きさ」や「距離」とは、他の対象との外面的関係を捨象した——あるいははむしろ、この関係を対象自体の内に「内面化 *interiorisation*」した——一つの「絶対的性質」に他ならない。従つて、イマージュの「空間」は知覚的な「延長」よりもはるかに「質的な」性格を帯びてゐるのであり、「想像的時間」を特徴づける「量的多数性」とともに、きわめて逆説的なあり方をしてゐるわけである。「時間」や「空間」というものが、本来、知覚対象の地平性—射映性—に関して語られるべきものだとするれば、イマージュの世界における「時間—空間」とはそれ自体非現実的なもの——いわば「時間の影 *une ombre de temps*」——もしくは「空間の影」の如きものであつて、意識作用^{ノエシス}の知覚的構造から想像的構造への変質過程に対応して、そのノエマ的相関者たる世界の側にもある種の「反転（倒錯）*renversement*」が生じてゐるのである。要するに、

「全的对象の認識（所有）」というイマージュの目的性は、サルトルが「準—観察 *quasi-observation* の現象」と名づけた想像対象の曖昧で矛盾した存在性格——「空間化された時間」、「一であると同時に他であること」*etc.*——の内に、「地平構造の欠如」という否定的形態において実現されているにすぎない。イマージュの対象は射映しない

——このことは、意識がそれに対して、そもそも「観察」とか「学習」といった「認識的」態度をとりえないことを意味している。事実、サルトルが好んで引用するアランの例に示される如く、想像上のパンテオンというものは、「現に私の意識の対象であるにもかかわらず、私はその円柱を数えようと試みることさえできない」⁶⁰のであって、イマージュによるパンテオンの再現は——それが如何に鮮明な形象を備えたものであろうとも——この対象に関して新しい認識を獲得するためには何の役にも立ちえないのである。「対象をイマージュとして与える作用そのものの内に、その対象は何であるかという認識が既に含まれている」⁶¹のであり、むしろイマージュの実質を構成しているのは、この対象についての「熟知」とその「未知の部分」を知ろうとする盲目的な「欲求」以外の何ものでもない。意識は既得の「知」を喚起し、それを再構成することによって、自己の欲する「全対象」をいわば「仮象の全体」として生み出そうとする。結局のところ、「ある全体的な観点のもとに sous un aspect totalitaire 現前化される」⁶²というイマージュの出現様態は、その「本質的貧困性 la pauvreté essentielle」の裏返しにすぎないのである。

全ての意識が「何ものかについての意識 conscience de quelque chose」である限り、「見ることvoir」と「知ることsavoir」とはただ一つのものでしかない。知覚の場合であれ、イマージュの場合であれ、その志向は「知の層 la couche du savoir」とでもいふべき意識の構造契機を通過することによって、何らかの「認識性 connaissance」をその身に帯びることになる。⁶³あるいはむしろ、「知」それ自体が意識の「能動的」^{アクティヴ}構造、一つの志向「作用」を形成しているというべきであり、想像的変様の心的過程を通じて減弱化するのは特にこの「志向—知」の構造なのである。実際、ゲシュタルト学説が指摘する如く、「知覚する」とは、本来、「自分が現に見ている以上のものを、また現に見ているとは別の仕方では知覚すること」⁶⁴を意味している。例えば、眼前にあるこの一つの灰皿についての知覚は、

同時に、この対象の「見えない側面」——机との接触によって隠されている灰皿の裏面 *etc.*——に対する認識をも含んでいなければならない。もちろん、この「見えない側面」は「見える側面」と同じ仕方で知覚されているわけではなく、問題は、知覚対象のこの重層的構成において、一連の「空虚な志向」*l'intention vide*、「すなわち「知」が果している役割である。知覚野における空間の認識はフッサルが「時間の庭」とよんだいわば「垂直的」なペルスベクティヴを通じて展開されるのであり、この時間的連続において与えられた同一の知覚対象に関する様々な認識経験は——一方では過去の射映に対する「記憶知 *savoir mnémique*」として、他方では未来の射映についての「前述語的推理」*l'inférence anté-prédictive*」として——知覚の現在の志向の内に織り込まれ、全体化されているのである。

対象の「見えない側面」をば、「見える側面」との関係を示す空虚な「意味 *sens*」という資格で、この「見える側面」の現前性そのものに滑り込ませているのは、いうまでもなく「知」の働きである。「知が顕在的に思念しているのは事物の見えない側面ではなく、あくまでも、見えない側面が対応している限りでの見える側面であり、要するに、その上面の構造自体のうちに〈裏面〉の現実存在を含んでいる限りでのこの灰皿の上面である。」⁶³一般に、「意味作用」もしくは「概念作用」とよばれているのは、その志向を「知」のみによって構成している意識——いわば、知の「純粹状態」といべきものであって、それは直観的・表象的要素を捨象した単なる「規則的意識 *consciences de règles*」あるいは「対象の關係構造についての空虚な意識 *conscience vide d'une structure relationnelle de l'objet*」にとどまっているのである。⁶⁴

従って、灰皿の裏面を「想像する」とは、何よりもまず、この空虚な「知」を——灰皿を裏返すという「観点移動」の手続きを経ることなく——直観の地平において現前化すること、言い換えれば、「対象の諸關係をそれ自体として

ではなく、事物の実体的性質 *la qualité substantielle* として思念する」ことに他ならない。灰皿の裏面がその上面にはらまれた単なる「関係―意味」であることをやめ、「有体性」をそなえた一個の直観表象となるためには、知覚意識の潜在的構造をなしている「記憶知」が志向全体の織目の中から「浮び上ってきて、それ自体として定立され、顕在化され、かつ減弱化される」⁽³⁹⁾ 必要がある。しかも、このような「知の直観化⇨減弱化」というものは——例えば、フッサールが「意味充実 *Bedeutungserfüllung*」という言葉で語ったような——知をその外部から訪れる付帯的・偶然的な出来事などではない。⁽³⁹⁾ 「意味意識（知）はその本性からして空虚なものであって、自己を破壊することなしに自己を充実することはできない」⁽⁴⁰⁾。直観の次元に降下し減弱化した知——すなわち「想像知 *savoir imagant*」とは、もはや自己自身を空虚な「意味知 *savoir signifiant*」としては定立しない知、あるいはむしろ、この空虚な思念そのものにおいてその対象を「産出する *produire*」ことを目指す意識、要するに、「自己の思念している対象があなたも眼前に存在しているかの如くふるまう」⁽⁴¹⁾ 意識に他ならない。従って、この場合もまた、問題の中心を構成しているのは、意識の自己に対する魔術的な関係であり、志向としての知が自己自身を前にして行なうある種の「象徴的演戯 *jeu symbolique*」なのである。イメージの対象を構成しているのがそれ自体一つの「知」であり、その直観が単なる「不在直観 *intuition absente*」にすぎない以上、「想像的なもの」の現前化をめぐる一連の心的機制は、結局のところ、志向としての知が外的世界の内に自己を「投影 *projeter*」し「実体化する *hypostasier*」過程、いわば「知の自己疎外」とでもよびうるような特異な「自己―意識」の構造に帰着する。しかも、この減弱化した知が——単なる仮象にとどまるとはいえ——自己自身によって一つの「対象」として定立されるためには、この志向としての「空虚さ」に事物の超越性・外面性を貸し与える何らかの「直観的基盤」というものが必要である。ロウソクの炎が

スクリーンの上に自己の倒立像を投影するためには、一枚の「レンズ」によってその光を屈折させねばならないように、知の減弱化における「投影—屈折 projection-réfraction」の心的過程は「アナロゴン」を媒介としてのみ可能となるのである。

既に述べた如く、志向としての知は「アナロゴン」を通じて、とりわけ、その「類似性」を直観表象の素材として「活性化 animer」しつつ、不在の対象をばその「有体性」において思念する。しかし、この素材としてのアナロゴンは、肖像画や彫刻の場合のように、つねにそれ自体において「表現的なもの expressif」、つまりその思念対象と「類似したもの」である必要はない。問題は、知が——むしろ「類似化」あるいは類似を基盤とした「同一化」という仕方——何らかの「中性的 neutre」で「可塑的 plastique」な素材に加えるある種の「解釈」、要するに、このアナロゴンを媒介とすることによって、知が自己自身を対象化し減弱化するその固有の心的過程、に存している。実際、「想像意識の系列を上昇するに従って、その素材は次第に貧困化する」⁽⁴³⁾のであって、その上限としてのいわゆる「心的イメージ Image mentale」においては、「感情性 l'affectivité」もしくは「運動感覚 sensation kinesthésique」というそれ自体「心的なもの」がアナロゴンの役割を果たしている。サルトルは、例えば、「被験者が空中に投げ上げられたボールを表象する場合、彼はこのボールの上昇を妨げるために空気がそれに与える抵抗を、その手足に感じとる」⁽⁴⁴⁾というフラツハの観察実験を引用しているが、この場合、「上昇するボールの軌跡」がイメージとしてまず現われ、次いでそれが被験者の運動感覚を喚起した、などと考えるはならない。むしろ、「被験者は同時に空気の抵抗を思念することなしには、この軌跡を思念しえないのであり、彼がこの抵抗をわざわざ表象しようと望まない場合でも、身体がそれを対象に不可欠な補足分として模倣するのである」⁽⁴⁵⁾ここでは、「空気の抵抗」という運動感覚が視覚

的形像のアナロゴンを構成しているのであって、かかる運動を把握する意識それ自体が既に想像的構造をもっているわけである。知は運動に導びかれ、かつその内で「受肉する *incarner*」ことによって、自己をまさにイマジジュとして意識する——要するに、知はボールが上昇するその不在の軌跡を「自己の身体をもって演戲し、模倣する」⁽⁴⁶⁾のである。未開人の宗教的舞踏や黒魔術の儀式がそうであるように、イマジジュにおける様々な身体的表出は、いわば一つの「パントマイム *pantomime*」あるいは「象徴的に近似しようとする行為 *la conduite symboliquement approximative*」⁽⁴⁷⁾を意味しているのであり、想像的意識をその対象へ——つまりは、減弱化した知をそれ自身へ——と「媒介する」アナロゴンの心的機能は、まさしく「憑依された霊媒 *le médium en trans*」⁽⁴⁸⁾のそれに他ならない。「魔術的なもの——非合理的なもの」は時とともに風化し、文化人類学や民俗学によって発掘されるべき精神史の古層のうちに埋もれてしまったわけではなく、むしろ人間意識のあらゆる心的構造のうちに——そして、最も合理的であるべき科学的思考のうちにはさえ常に厳然と存在しているのであって、意識の減弱化過程を通じて「想像的なもの」⁽⁴⁹⁾がわたしたちの眼前に生み出される時はいつでも、わたしたちは自己自身に対して一人の「魔法使い *un sorcier*」⁽⁵⁰⁾となっているのである。

こうして、サルトルにとつて「想像的なもの」⁽⁵¹⁾（より一般的には「心的なもの」⁽⁵²⁾）の生成は、何よりもまず、「人間の現実 *la réalité humaine*」の宿命的な「躓き *le scandale*」⁽⁵³⁾とでもいふべきものとしてあらわれる。人間はその有限性故に世界の堅固な秩序に躓き、現実の豊饒さと苛酷さに躓き、最終的には自己自身に躓く。「無限に射映する世界」と「観点に拘束された意識」という知覚におけるノエマーノエシスの志向構造は、一連の減弱化過程によって、想像的世界の「本質的貧困性」と想像的意識における「観点の全体性」へと屈折してしまう。意識のこの減弱化を動機づけているのは、まさしく「有限性——事実性」という意識の存在条件そのもの、あるいはむしろ——後の「存在と

無』において与えられる定式に従うなら——人間的現実をその内面から構成するある種の存在論的「欠如」、要するに、その「存在の無 *le néant d'être*」⁽⁵⁰⁾以外の何ものでもない。意識は「無を原因として *à cause de rien*」想像し、「⁽⁵¹⁾ 想像的なもの」とは、意識が自己の実存の最深部に漠然と感じとっていたこの「無」に与えた一つの「形象 *une figure*」にすぎないのである。イマージュは自らの有限性を「無限なるもの *l'infini*」へと逆立ちさせ、「無」を「⁽⁵²⁾ 仮象の存在」として投影し実体化する——サルトルにおける「無の定立」という命題の根源的な意味は、おそらくこのようなものとして理解されねばならないであろう。

注

- (1) *L'imaginaire*, p.24.
- (2) E・フッサール『論理学研究・第二巻』、第五研究（立松・松井訳）、四二二頁。ただし、フッサールの想像力論に関する以下の解釈は、その大部分を次の著作に依存している。
 - * E. Husserl, *Idees directrices pour une phénoménologie*, につけられた仏訳者 P. Ricoeur の諸註。
 - * M. M. Saraiva, *L'imagination selon Husserl*.
 - * 滝浦静雄『想像の現象学』
- (3) 同書、第六研究（立松訳）、六一二頁。
- (4) *L'imaginaire*, p.34.
- (5) *ibid.*, p.75.

- (6) *ibid.*, p.73.
- (7) M.Heidegger, *Sein und Zeit*, S.31.
- (8) E.Husserl, *Idées directrices ...*, p.373.
- (9) *ibid.*, p.361et 367.
- (10) *ibid.*, p.75—8.
- (11) Saraiva, *op. cit.*, p.239. 「中性変様」「想像力」「および」「還元」作用の各々の関係は、フッサール自身のテキストにおいても「それほど明確に述べられてはいないようである」。Cf. *ibid.*, p.176, et *Idées...*, p.371
 note 1 par Ricoeur.
- (12) Saraiva, *op. cit.*, p.248—52.
- (13) *L'imaginaire*, p.156.
- (14) *Esquisse*, p.54.
- (15) *L'imaginaire*, p.20.
- (16) *ibid.*, p.235—6.
- (17) *ibid.*, p.232.
- (18) *Esquisse*, p.33 *suiv.*
- (19) *L'imaginaire*, p.47—9 et 163. Cf. *Esquisse*, p.44—5.
- (20) *L'imaginaire*, p.161.

- (21) *ibid.*, p.155.
- (22) *ibid.*, p.161.
- (23) Esquisse, p.45—6.
- (24) *L'imaginaire*, p.161.
- (25) *ibid.*, p.120—2.
- (26) *ibid.*, p.165.
- (27) *ibid.*, p.170.
- (28) *ibid.*
- (29) ここには、知覚に準ずるもの、あるいは、その近似的な前段階を占めるもの、といった意味あいは何ら含まれていないことに注意すべきである。現在では既に「準—観察」という訳語が定着してしまっている以上、ここであえて異訳を用いることはしないが、これまで述べたことから明らかな如く、《quasi》という言葉はラテン語本来の意味——「あたかも…の如く *comme si*」——にさかのぼって扱えられるべきであり、「準」というよりはむしろ「擬似(似非) *pseudo*」「偽 *faux*」あるいは「仮象の *apparent*」というニュアンスの方が強いのである。
- (30) *L'imaginaire*, p.117.
- (31) *ibid.*, p.21.
- (32) *ibid.*, p.161.

- (33) *ibid.*, p.79.
- (34) *ibid.*, p.156.
- (35) *ibid.*, p.157.
- (36) *ibid.*, p.80 et 90.
- (37) *ibid.*, p.92.
- (38) *ibid.*, p.158.
- (39) 「想像心像の現存が表現の有意味性(ないしはその意味さえも)を形成するわけでもなく、また想像心像の欠如が表現の意味を阻害しうるわけでもない。」『論理学研究・第二卷』、第二研究(立松・松井・赤松訳)、六二頁。
- (40) *L'imaginaire*, p.39.
- (41) *ibid.*, p.138.
- (42) *ibid.*, p.32.
- (43) *ibid.*, p.73.
- (44) *ibid.*, p.152.
- (45) *ibid.*, p.152-3.
- (46) *ibid.*, p.48.
- (47) *Esquisse*, p.50.
- (48) *E.N.*, p.210.

(49) Ego, p.64.

(50) L'imaginaire, p.25 et 237.

(51) *ibid.*, p.181.

III

A・ゴルツは、『存在と無』が今日なお保持している思想上の意義を定着するにあたって、「心理学と精神分析学の基礎を確立しようとする、現存する唯一の試み」⁽¹⁾である、と述べている。本稿の主題は、ある意味で、このようなゴルツの評価の妥当性を——「現存する唯一の試み」であるか否かについてはなお留保を要するとしても——ともかくわたしたちなりの視点、具体的には「疎外—物象化」論の基軸をもって検証する（というよりは、追認する）ことを目指したものにすぎない、といつてよいかも知れない。既に述べた如く、サルトルの現象学的心理学は、一方において、経験的・実証的心理学の根源的臆見を「擬物論的思考」として摘出し批判するとともに、他方では、この思考を生み出す想像意識の心的過程とそのメカニスム——すなわち、「意識の減弱化」——の解明を心理学自身にとって必然的かつ不可欠な中心主題として据えなおした点にその特質をもっている。従つて、「還元論理—生成論理」というこの方法論上の二重構造は、たんにサルトルにおける心理学批判の徹底性・否定性を示すだけでなく、同時に心理学を真の人間科学として確立しようとするきわめて積極的な志向をもその射程のうちに包摂するものであつたはずである。批判とは何よりもまず「自己批判」の謂であり、あらゆる学の成立根拠は、むしろその学自身による徹底

的な自己解体の作業以外の何ものでもない。サルトルがフツサル現象学——とりわけ、その「哲学的ラディカリズム」の受容と継承を通じて、自らの思想を一個の「デカルト主義」⁽²⁾として規定しえた所以もまたこの点に存しているのであって、こうした初期四著作の主題が『存在と無』にいたつても一貫して堅持され展開されており、むしろ後者がその決定的な体系化を意図したものであることはいうまでもない。

あえて結論から先にいつてしまえば、わたしたちがこれまで初期四著作の中心的概念としてもつばら俎上に載せてきた「減弱化」の諸問題は、直接的には、『存在と無』第一部における「自己欺瞞 *la mauvaise foi*」の章を媒介として、同第三部の「对他存在 *l'être-pour-autrui*」の問題——とくに、その「他有化 *aliénation*」をめぐる諸分析と密接に結びついているように思われる。いい換えれば、「減弱化—自己欺瞞—他有化」というこれらサルトル固有の「疎外」概念の論理的連関をたどることによって、逆に、『存在と無』にいたるまでの初期思想の歩み全体を——いわば「疎外論の展開」という一貫した形態において——素描し浮き彫りにしうるのではないか、ということなのである。

前節の考察が示すように、減弱化の心的過程は、何よりもまず、意識の自己自身に対する魔術的な関係、もしくは自己を前にして行なう一つの「象徴的演戯」、として性格づけられる。イメージや情動をはじめとする様々な心的現象は——その根底に意識自身の還元不可能な否定性—空無性をかかえたものである限り——つねにある種のいかがわしさにつきまとわれている。事実、イメージとは一つの「仮象」^{みかけ}であり、減弱化した意識とは本来の意味における「虚偽の意識 *la fausse conscience*」に他ならない。しかし、ここで注意しておかねばならないが、問題の核心をなしているのは、まさにこの「自己を前にしての演戯」という性格、いわばその特異な「再帰的 *réfléchi*」⁽³⁾構造なの

である。演戯とは真実をおおい隠すこと——つまり、「嘘をつくこと *mentir*」である、というごく直截的な言い方が許されるとすれば、演戯としてのイマジユが呈示する際立った特徴は、「嘘をつくときの相手と、嘘をつく当人とが、この場合には全くの同一人物である」という点にこそ存するのでなければならぬ。意識は、自ら「欺く者」である限りにおいて、当然、真実の何であるかをつねに「熟知 *savoir*」しているはずであるが、逆に、自ら「欺かれる者」である限りにおいては、この真実から遠ざけられ——いわば嘘を真実として「信じこんで *croire*」いなければならぬのである。従つて、減弱化した意識におけるこの演戯的構造のアナロジをあえて劇場の舞台の上に求めようとするなら、それは、「演劇」なるものが通常意味しているような「俳優」とその「観客」との間主観的關係ではなく、むしろ舞台の上の俳優が——演戯者である限りにおいて——必然的に生み出さざるをえない「自己意識の屈折」であり、言い換えれば、この俳優自身と彼の演ずる一つの「役柄 *un rôle*」との間に生じたきわめて両義的な關係構造に他ならないであろう。そこには、デイドロの卓抜な演戯論以後、あまりにも有名となつた「演戯者の逆説 *le paradoxe du comédien*」が存しているのであり、一人の俳優が演ずべき何らかの役柄（人物 *personnage*）というものは、つねに彼の演戯意識の「対象」として——つまりは、彼自身ではあらぬ者として——明確に措定されているにもかかわらず、まさにかかる自己意識そのものの内において彼を呪縛し憑依する。⁽⁵⁾ 舞台にのぼつた演戯者は、自分がハムレットやオセロであることを全面的に信じこむと同時に、かたときもそれを信じてはならない。あるいはむしろ、「この俳優が自己をハムレットとして信憑する仕方それ自体が、彼にとつては、自己が俳優であることを知る（従つて、自己がハムレットであるとは信じない）彼流の仕方」⁽⁶⁾なのである。

演戯意識におけるこの「憑依」と「覚醒」との——あるいは「信憑 *croissance*」と「知 *savoir*」との「不合理な総合」⁽⁷⁾

こそ、サルトルが『想像的なもの』の中で特に「想像力の病理学 *la pathologie de l'imagination*」なる一章を設けて論じた、そのイマージュ論の中心を占めるべき問題なのであり、最終的には、「自己欺瞞」の概念の内に収斂された厳密な論理化を与えられることによって、『存在と無』におけるあの膨大な人間学の体系の導入部を構成するものとなったのである。「本質上、非現実的なものとして与えられているイマージュの現実性を、意識は一体如何にして信憑することができるのか」——サルトルの苦心は、強迫観念、妄想、幻覚 *etc.* といった様々な精神病理学的事例を引用しつつ、しかも、決してフロイト的な「無意識」概念に依拠することなく、この問いに対する合理的な解答をまさに現象学的な「コギト」の地平において見い出そうとしたところにあつた。意識の減弱化——とくに、その演戲的構造——および自己欺瞞をめぐるサルトルの議論が、もっぱらフロイトの精神分析学に対する批判作業を中心として展開されていることは、充分注目されてよい事実である。実際、フロイト理論の最大の成果は、ヒステリーに関する臨床的研究を出発点として、いわゆる「神経症」の様々な症状の根底に、無意識的なものによる「動機づけ *la motivation*」のメカニズムを発見した点に存しているのであつて、フロイトによる「意識—無意識」という二元構造論の導入は、「病的」意識にとまなう不合理で矛盾した諸現象を「新しい形の決定論」⁽⁹⁾によって科学的に解明—合理化する途を拓いたのである。この意味において、フロイト自身は——少なくとも、その初期の臨床的著作に関する限りは——むしろ徹底的な合理主義者、実証主義者であつたといつてよいのであり、従つてまた、それらのもつ必然的限界——例えば、その「無意識」論の前提をなす大脳局所説⁽¹⁰⁾あるいは、物理学や動力学（とくに、水力学）からのおびただしい暗喩によって汚染された周知の擬物論的思考——をも、同時に共有してしまふ結果になつたわけである。従つて、しばしば指摘されるサルトルの「フロイト嫌い」なるものにしても、必ずしも「サルトルの呪うべき透明さ」⁽¹¹⁾に由来

するものではなく、これまで述べてきた「心理学批判」の論理展開からすればきわめて一貫した態度といつてよいのであって、サルトルがフロイト理論に注ぐ執拗なまでの批判・攻撃は、むしろ後者の前者に対する決定的な影響を暗示するものでしかないのである。

事実、サルトルにおける「減弱化—自己欺瞞」の理論は、一方で、「無意識」概念につきまとう決定論的・擬物論的性格への批判をはらみつつも、他方では、フロイト学説がもたらした豊かな成果を現象学という自己の土壌に移植しさらに大きく展開させようとする積極的な意義を有している。「信じるとは自分が信じていることを知ることであり、自分が信じていることを知るとは、もはや何ものをも信じないことである」⁽¹²⁾ いわば「鏡とその反映との絶えまない戯れ」⁽¹³⁾にも似たこの減弱化した意識における「知」と「信」の弁証法は、それ自体不安定で「はかなく evanescent」⁽¹⁴⁾現象にすぎないとはいえ、しかしなお自律的で持続的な意識の一現実形態をあらわしている。要するに、フロイトが「意識—無意識」の二元論によって——少なくとも、「意識」の領野においては——解消してしまった両義性を、サルトルは「自己欺瞞」の概念を導入することによって、まさに意識の「意識的」構造として逆に定着し確立した、といわねばならない。サルトルにとって、「無意識」概念のもつ不合理さは、それが「自己欺瞞を実体化し擬物化 *chosifier*」⁽¹⁵⁾したもの——つまりは、心理学者フロイト自身の擬物論的錯覚の所産にすぎない、という点に存している。従って、「もしわたしたちが精神分析学のもつ擬物論的な神話や述語を退けるならば」⁽¹⁶⁾フロイトの言う「無意識的なものによる意識の動機づけ」——検閲、抑圧、コンプレックス *etc.*——とは、まさしく意識の自己欺瞞的構造以外の何ものでもあらぬことが知られるはずである。結局のところ、精神分析学の現代思想に対する寄与は、「無意識」などという曖昧で不合理な概念を捏造した点にあるのではなく、むしろ人間の事象にともなう様々な矛盾や曖昧さを

——単なる論理上のそれに還元するかわりに——無意識という形態で人間存在の内面奥深くに導き入れた、というところに求められねばならない。逆にいえば、フロイトによって初めて、人間存在はデカルトの「ゴギト」に代表される近代合理性の枠を越え、それ自体の内に魔術や非合理性の暗黒をはらんだ、より広範な領野として措定されるにいたったのであり、サルトルの試みもまた、こうしたフロイトの志向に決して逆行するものではなかったのである。「精神分析学は、無意識のものと意識のものと間に、自律的でしかも自己欺瞞的な意識を打ち立てた」というサルトル自身の規定は、自己欺瞞という彼固有の概念によるフロイト理論の乗り越えであると同時に、前者による後者の認識論的・存在論的基礎づけの努力をあらわしている。

今や、わたしたちは、本稿に残された最後の問題——すなわち、これまで述べてきた「減弱化」および「自己欺瞞」に関する諸理論を、「對他存在」もしくは「他有化」のそれへと架橋する初期サルトルの疎外論のもう一つの環を簡単にたどっておかねばならない。事実、「減弱化—自己欺瞞」の概念が一つの体系的な「他者」論の構築を必然的に要求せざるをえない所以は、まさしく前者の演戲的構造そのものの内に存している。何故なら、演戲というものが、その原理上、自己自身ではあらぬもの——つまりは、一個の「他者」*l'Autre*」を演じることにはすぎない以上、自己欺瞞に陥った意識の再帰的構造——すなわち、「自己を前にしての演戲」とは、意識が自己自身に対して一人の他者となること、もしくは、自己に対してことさら「他者の観点」をとること、を意味しているのだからならぬ。「心的なもの」である。意識は、自己を演じることによって、その内部構造に或る決定的な分裂を導びき入れる。「心的なもの」の生成にともなって、減弱化した意識のうち何らかの「変質」*l'altération*」が生じているのだとすれば、それは何よりもまず、意識の「自己性」*l'ipseité*」の喪失、あるいはむしろ、かかる自己性のただ中における「他者性」*l'alté-*

rité」の出現に他ならない。要するに、「減弱化―自己欺瞞」とは、「自己を他たらしめることと se faire autre」⁽¹⁸⁾ しかも、「自己であり続けながらかつ他者であろうとするための pour être autrui en restant soi、意識の流産した努力」⁽¹⁹⁾ にすぎないのである。この意味において、自己欺瞞の意識の最も典型的な形態は、いわゆる「不純な反省 réflexion impure」⁽²⁰⁾ が生み出す「エゴ」という名の心的対象である。反省意識が被反省意識を自己の「認識」対象として定立する時、まさしく前者は後者に対して他者の観点をとっているものであり、「エゴ」とは自己欺瞞的な反省作用によって仮構された「内なる他者」であり、あるいは、現実的意識に対するその絶対的な自立性・超越性からすれば、むしろ「内なる神」と呼ばれるにふさわしい存在である。サルトルが好んで引用するランボーの言葉——「我れとは一個の他者である Je est un autre」⁽²¹⁾ は、このようなものとして理解されねばならない。

このような点からして、「減弱化―自己欺瞞」の心的構造が、ヘーゲルの意味における「自己疎外」の構造を示していることは疑いえない。そして、人間―意識がこのように自己の存在そのものの内に一つの「他者性」を含んでいるのだとすれば、そこには、この人間―意識の体験全体における現実の「他者(他人)」との出会いが既に前提されていないはずである。すなわち、意識が自己自身に対して他者の観点をとり、いわば自己を疎外しうるためには、この意識が現実的世界において他者と出会い、他者によって対象化され、要するに、他者による「根源的疎外 Palienation originelle」を体験していなければならない。「減弱化―自己欺瞞」による「心的なもの」の生成は、むしろその根底に意識の「他者―体験」を含んでいるのであり、「心的なもの」の疎外構造——すなわち、自己疎外とは、この他者による根源的疎外をいわば演戯し模倣することに他ならないのである。「魔術的なもの」というカテゴリーは、社会における人間の相互―心的な関係 les rapports inter-psychiques des hommes en société を

あるいはもつと厳密に言えば、わたしたちの他者知覚 *la perception d'autrui* を支配している。²² 「減弱化」の理論から「他有化」のそれへの決定的な飛躍は、魔術的なもの・非合理なものの源泉が単に人間—意識の内面性に——つまり、意識の再帰的關係のうち存するだけでなく、さらにそれを基礎づけているところの対他的關係の内に、要するに、「他者たち」によって構成されたいわゆる「*social la société*」そのもの内に存するのを見出し出した点に存しているのである。

こうして、初期サルトルにおける現象学的心理学の試みは、心理学全般に共通した擬物論的思考への批判をその直接的な出发点としつつも、減弱化、演戲意識、自己欺瞞という一連の心的過程の解明を通じて、最終的には「存在と無」における「他者」の問題に行きあたらざるをえなかった。心理学への批判とその基礎づけという初期思想の一貫したモチーフは、言うまでもなく、その方法論的基軸としての「疎外—物象化」論と不可分であり、後者が「減弱化」の分析から出発して必然的に「他者」論の内に収斂していったことと平行して、心理学批判の試みは、少なくとも、初期四著作における現象学的心理学の地平上では完結しえなかった、という事情が対応している。ただここで注意を促しておきたいのは、こうした初期思想に固有のモチーフと方法論は、いわゆる「サルトルの全体像」なるものの内にそれを置き直してみる時、必ずしも、初期思想にのみ限定されたものではなく、むしろ後期思想を含むサルトル哲学全体の内できわめて明確かつ一貫したものとして存在しているように見える、ということである。事実、学の批判と基礎づけ、および「疎外—物象化」論の基軸は、その対象領域の拡大、あるいは論理の深化と発展という形で様々に変様しつつも、『ジュネ論』あるいは『弁証法的理性批判』といった個々の著作を、こうした視点から読み込み再構成することは可能であろうと思われる。むしろ、かかる試みは、わたしたちの今後の研究に譲らねばならない。

- (1) A・アストリユック、M・コンタ『サルトル―自身を語る』（海老坂訳）、一〇五頁。
- (2) Cf. Jean-Paul Sartre ou l'interview sans l'interview, article interview de P. Lorquet, *Mondes nouveaux*, no 2, 21 déc. 1944, p.3 (M. Conta et M. Rybalka, Les écrits de Sartre, p.108.)
- (3) J.P.Fell, Emotion in the Thought of Sartre, p.31.
- (4) E.N., p.87.
- (5) Cf. L'imaginaire, p.242.
- (6) Question de méthode, p.38.
- (7) Esquisse, p.58.
- (8) L'imaginaire, p.195.
- (9) S・ヒューズ『意識と社会』（荒川・生松訳）、九一頁。
- (10) 例えば、G・フロイト『無意識について』（井村訳）を参照。
- (11) M. Merleau-Ponty, *Signes*, p.33.
- (12) E.N., p.110.
- (13) *ibid.*, p. 106.
- (14) *ibid.*, p.88.
- (15) *ibid.*, p.93.

- (16) *ibid.*, p.91.
- (17) *ibid.*, p.92.
- (18) *ibid.*, p.202.
- (19) *ibid.*, p. 208.
- (20) Cf. *ibid.*, p.205 *suiv. et Ego*, p.48.
- (21) *Ego*, p.78.
- (22) *Esquisse*, p.58.

(博士課程学生)