

論 説

超越論的意識と自己性の回路：

サルトルはなぜバタイユに対しあれほどまでに激しい批判を行ったのか？

細 貝 健 司

1. 問題の所在

サルトルの著作を読みながら、そこにバタイユの影を感じるという読者はさほど多くはないだろう。事実、サルトルがフッサールやハイデガーとの対峙により、あるいはカミュとの交流や対立を通じて涵養したような思想的磁場をバタイユとの間に見いだすことは難しい。ジョルジュ・バタイユとジャン＝ポール・サルトルの思想的関係については、1943年のサルトルの「新たな神秘家」の衝撃が余りにも大きく、それ以降、二人の思想家の関係は一義的に「対立」として文学・思想史に刻印されてしまったからだ。後年の研究により、それが永続的な冷戦のようなものではなかったことが明らかにされた後でも、未だに初期の対立の印象が完全に拭い去られるには至っていない。

事件は、1943年、バタイユの『内的経験』が出版されると、同年直ちにその著作に対し、文学雑誌『カイエ・デュ・シュッド *Les Cahiers du Sud*』の3号 (n° 260, 261, 262) に渡り、「新たな神秘家」というタイトルの元、サルトルが執拗な分析と批判を行ったことに始まる。これは文学・思想史的事件としてつとに有名であり、また、サルトルのその論難の過剰とも言える激しさは、両者の思想的基盤の差異を測る指標として余りに示唆的に見えるため、それに同調した多くの論者も、これ以降両者の「差異」に照準を合わせることとなった。ただし、翌1944年に開催された『罪を巡る討論』¹⁾と題された講演会に於ける議論を通じ、両者には一種の和解が生じ、以降、サルトルがバタイユに継続的な論難を向けることも、自著の中でバタイユのこれ以降の著作に言及することもなかった³⁾。

この1943年に生じたサルトルのバタイユ批評は、激烈な調子で始まった一方、極めて短命であったがゆえにサルトルの批評史の中でも異質であり、それゆえ多くの論者の興味を惹き、実際、多くの論者がその真の意図について様々な憶測を巡らせている。例えばジャン＝ミシェル・ベニエは、両者の政治的立場の違いに原因を求める。1943年に「サルトルがバタイユに対してそれほどにも辛辣だったのは、バタイユが牽引していた運動の極左主義に対し、サルトルがいかなる共感も持てなかったから」だとベニエは論断する⁴⁾。事実、1935年にバタイユが創設した「コントロール・アタック」という政治的な小結社は、資本主義への批判をするのみならず、返す刀で、ソビエト共産党のブルジョワ的な道徳主義、選挙重視の妥協政策、ロビー活動なども暴き立てた。戦

後に始まるその政治参加に際し、明らかに共産主義に親和性のあったサルトルが、バタイユのブルジョワ的道徳主義への拒絶は共有しつつも、その極左的な主張と反共産主義的な言説に対して敵意を持っていたのは想像に難くない。しかし、そのような政治的信条の違いが根底にあったにせよ、「新たなる神秘家」の主要テーマは政治以外のところにあり、テキストを虚心坦懐に読むならば、このような痛烈な批判に至る直接の原因はむしろそれ以外のところにあるように見える。

他方、「新たなる神秘家」を単にバタイユに向けられた批判とのみ捉えるのではなく、それを批判の形式を借りたサルトル自身の文学・思想的な転換の表明と捉えようとする考察も出てきている。中でも最も独創的なのは、ジャン＝フランソワ・ルエットが1999年の『レ・タン・モデルヌ』誌上にて提示した「バタイユを通じ、サルトルは自己批判を行っている⁵⁾」という分析だろう。サルトルは、1943年のバタイユのことを、サルトル自身が1938年にいた地点に未だに留まっている作家と捉えていたとルエットは分析する。1943年の時点で「恍惚的な」時間を語る「新たなる神秘家」であり続けるバタイユを見つけたサルトルは、そこに1938年の同じく「恍惚的な」時間を主題とする小説『嘔吐』を書いていた自分自身を「斬新なる神秘家（過激に新しく、無神論者であるという類いの）」として再発見した。そこでバタイユを批判し、それを通じてかつての自分自身への批判をし、かつての自身とその仕事に決別をしようとしたのだとルエットは解説する。よって、サルトルの攻撃的な批判の対象は、バタイユでなくかつてのサルトル自身であり、それゆえにバタイユの批評には過去の自己に対する羞恥心が上乗せされ、それがあの過激な調子を生んだというのだ。この説にはわかには信じがたい。ただし、確かに出版されたばかりの長大な著作への、それを十分に読み込む時間もないはずの状態での批評（そのやり口はサルトルの常道ではあったが）として、「新たなる神秘家」は余りに常軌を逸した過激さ・執拗さであり、その調子の異質さには単なる政治・思想上の問題以外の何かがあるようにも思われる。他方、確かにサルトルの初期の著作（『自我の超越』（1936年）、『嘔吐』（1938年）と『存在と無』（1943年、『内的経験』と同年）との間に、サルトル自身の思想的変化は明らかに存在する。ルエットのこの見解は正鵠を射ているのだろうか。

ルエットの解釈について、本論はその方向性自体の正しさを認める。その上で以下のような仮説を提示したい：サルトルは『内的経験』の何らかの概念の立て方に、1936-1938年の自身の考えと共通するものを感じた；ただし、その概念の解釈について、サルトルの中では1936-1938年から1943年に至る期間に変更が加えられていた；またその変更は、もし『内的経験』の解釈を認めてしまうと、1943年の自身の思想が根底的に崩れてしまうことになるような、1943年のサルトルの思想の本質に関わるものであった；よって、『内的経験』の解釈については完全に否定しなければならなかった；またその思いがサルトルにあの感情的とも評せる批判を書かせた。

それでは、その1943年のサルトルの思想の根幹に関わる概念とはなんであったか。それを本論では、ルエットの考察では全く触れられていない「自己性 *ipséité*」の概念であると推測する。事実、「新たなる神秘家」の中で、サルトルはバタイユの「自己性」概念の使用法に拘泥し、その用法の不当さについて長々と批判を述べている。ただし、後で詳しく検証するが、1943年のサルトルの「自己性」は、その語の語源からかなり逸脱する用法であり、むしろバタイユの用法の方が語源に忠実だ。1943年のサルトルは、1936年の『自我の超越』で自身が深く追求した「超越論的意識」の概念を乗り越える「自己性 *ipséité*」の概念を持つに至っており、事実、それは

1943年の『存在と無』を貫くメインテーマの一つとなっている。また、1943年のサルトルの「自己性」は、1936年の『自我の超越』に於いて切り捨てた「人称性／人格性 *personnalité*」に支えられる概念だ。つまり、1943年のサルトルの「自己性」の概念は、1936年の志向的意識の原則に基づく自身の理論では成り立たない。このような状況で、同じく1943年に出版されたバタイユの『内的経験』の中に、サルトルは1936年の自身の理論と似たような理論を読み取ったのではないか。それへのある種情動的な反応が起因となり、あのように執拗で過剰な反応を発生させたのではなかったか。

本論は、このような観点から、サルトルのバタイユ批判の中身と、それを支えるサルトルの思想的概念、さらにサルトルに於ける、その概念の1936年から1943年の間の変遷を検証する。それらの検証を通じ、本論は、1943年のサルトルの辛辣なバタイユ批判について、それが行われねばならなかった理由を思想的な観点から解明したいと願っている。

2. サルトルのバタイユ批判の思想的背景

「新たなる神秘家」でサルトルはバタイユの『内的経験』の何を批判しているのか。サルトルの批判の対象は、バタイユの文体から思想、果てはバタイユの私生活と思想の不整合⁶⁾に至るまで多岐にわたる。ただし、最も本質的なのは、著作のタイトルそのものに関わる問題だ。すなわち、バタイユの著作は本当に「内的経験」の記述なのかを問うている点だろう。事実、サルトルはバタイユの『内的経験』の矛盾を指摘する。つまりその矛盾は内的経験を客観的な（サルトルは「科学的な」と表現する）手段で説明しているところ、換言すれば、内在性の説明に超越的な観点を導入したところにあると指摘する。そして、『内的経験』を記述するのに超越的な観点が導入されることにより、3つの矛盾が生じていると指摘する。重要な箇所なので、少々長いがサルトルの指摘を引用してみよう：

バタイユ氏が自身の内にそれらの矛盾を見つけたのは、超越的なものを内在的なものの中に無理矢理導入することで、それらの矛盾を自分の内に彼が置いたからだ。もし彼が内面からの発見という観点到に留まっていたなら、彼は次のことを理解しただろう：1. 科学からの所与はコギトの確実さを支えるものではなく、それらは単に蓋然的なものに見なされるべきだということ。内的経験のなかに閉じこもるならば、そこから外に出て、その後自己を外から眺めることはもはやできない。2. 内的経験の領域において、もはや現れはなく、むしろそこでは現れが絶対的な現実だということ。もし私が香りの夢を見るならば、それは偽りの香りだ。しかし私が香りをかいで悦びを感じている夢を見るなら、それは真の悦びだ。自らの悦びを夢に見ることはできず、自らの私の単一性あるいは統一性を夢に見ることはできない。私の単一性や統一性を発見するのは、それらがあるからだ。というのも、私たちがそれらを見出すことにより、それらを存在させるからだ。3. 焦点となっている時間による私の引き裂きに、恐れるべきものは何もない。なぜなら、時間はまた結び付けでもあり、私はその存在自体において時間的なものだから。これは、私が時間により削られていくのではなく、自らを実現するために「時間」を必要とするという意味だ。私は破片となり瞬間となって消えていく、とバタイユ氏は私に反論するだろうが無駄である。なぜなら、内的経験の「時間」は瞬間からつくられるのではないからだ。

サルトルの言い回しは少し分かりにくいですが、その論点を整理すると以下のようなになるだろう：

1. 本来は物質や現象の蓋然性を示すために用いられるべき科学的所見が、バタイユに於いて「コギト cogito」の証明に用いられている。本来「コギト（私は考える）」は内在の体験であるので、それを外部から観察することも証明することもできない筈だ。
2. 「コギト」の内在領域に現れるものは絶対的な現実だ。そこでは「現れる」と「存在する」が同じだからだ。あたかも「夢」の空間に現れた喜びがそこに実在するのと同じだ。「内的経験」の中に統一された単一の「私」が現れるとき、その「私」は「存在する」。そこに超越的な視点は必要ない。
3. 「内的経験」の時間性は「瞬間」に基づくのではない。よって「私」が「時間」の作用で引き裂かれ、解体していくこともない。むしろ「私」は自らの実現のために時間を必要とし、来るべき時間の中で真の「私」となる。

このようにまとめてみたが、それぞれの論点を語る用語がサルトル独自の考えを前提としているため、何を言わんとしているのかが分かりにくい。ただし、見方を変えれば、それぞれの論点に、当時のサルトルの思想がコンパクトに集約されているとも言える。そこで、サルトルのバタイユ批判の妥当性を検証する前に、それぞれの論点の背後にあるサルトルの思想を振り返り、それぞれの問題提起がどのような射程を持ち、正確に何を言わんとしているのかを確認しておこう。

まず1番目の論点の背景には、フッサールの考えを敷衍することでたどり着いたサルトル流の現象学的な考え（つまり、『存在と無』の副題にあるとおり、「現象学的存在論」）があると言えよう。伝統的な哲学は、現れ／本質、現象／存在あるいは仮象／実体と変奏される二元論的世界観から成り立っている。その二元論的世界観を失効させ、サルトルは「現象 *phénomène*」あるいは「現象の存在 *l'être du phénomène*」という概念の元で一元論的世界観を提示する。本質はもはや現象の背後にあるのではなく、現象の連鎖を司る「法」として現象と共にある：「存在者の本質は、もはやその存在者の奥深くにある徳ではなく、それは、その存在者の現われの継起を司る正真正銘の法であり、その連鎖の理法だ⁸⁾」。よって、科学的作用は背後にある力やエネルギーが開示されたものではない。電流は隠された本質が顕現することにより発生するのでなく、電流という現象の中に埋め込まれた一連の作動（あるいはそれらの作動の「法」）が電流という現象を発生させるのだ：

電流はそれを発生させる物理・化学的な作用（電解、炭素フィラメントの白熱、検流計の指針のふれ等）の総体に他ならない。それらの作用のいずれか一つでは電流を発生させるのに十分ではない。しかしそれらの作用のいずれも、その背後にある何かを指し示すことはない。それはそれ自身と、連鎖の全体を指し示す。したがって、明らかに、存在と現れの二元論は、もはや哲学において市民権を得ることができないだろう。現れは現れの連鎖の全体を指し示し、存在者から存在の全体を吸い上げて自分のものにしたという隠された実在を指し示すのではない。また、現れの方も、その実在の一貫性のない表出⁹⁾ではない。

「存在する」と「現れる」が同じ世界とは何か。それはサルトルの言い方に倣えば、即自存在と対自存在が未分化な世界のことだ。「存在」という概念について、1943年の『存在と無』の中で、2つの存在が明確に区別される。「即自存在 l'être-en-soi」(あるいは「即自 l'en-soi」)と「対自存在 l'être-pour-soi」(あるいは「対自 le pour-soi」)だ。極めて単純化して言えば、即自とはそこにあるとしか言えないモノの世界・物象の世界で、対自は意識の世界、すなわち意識だ。即自が狭義の「存在」であり、対自が「現れ」とも言えよう。よって、この即自と対自が未分化な世界が、「存在する」と「現れる」が同じ世界と表現されている。

ここで留意すべきは、意識(対自)は即自から生じるのではなく、両者が共起的であるという点と、意識(対自)には2つのレベルがあり、このように即自と一体となっている意識(対自)は第1レベルの意識(対自)だという点だ。よって、まず上記引用が示す通り、「存在」が「現れ」を産み出すのではない。なぜなら、「存在」は「現れ」と共起的だからだ。また、これは後で詳述するが、第1レベルの意識に於いて、意識には「反省 réflexion」の機能がない。よって意識は対象に対しても、また自身に対しても距離を取ることができず、ゆえに存在(即自)と意識(対自)は完全に一体となっている。このように特徴づけられる意識の第1レベルの世界が、「存在する」と「現れる」が同じ世界と記述されている。

このように捉えられる一元論的世界の中では、「コギト(私は考える)」が形成する内部世界は世界と一体となっている。「内的経験」というのは本来、これを指す筈だ。というのも、「経験」というのは、意識が世界と共起するモメントを指すからだ。そのとき確かに意識に外部と内部の区別はない。よって内的経験を「外部」から説明することはできないはずだ。これが1番目の論点の要点だろう。

1番目の論点を異なった観点から説明することもできよう。それは、バタイユが、本来的には2つのレベルにある世界を混同し、あるレベルの世界の事象により、他のレベルの世界の事象を説明していることに対する批判として読むことだ。そもそも、意識の第1レベルの世界では、全てが現象的存在の次元にあり、その世界にある意識(対自)は、第2レベル移行後に構成される「私(たとえばデカルトの「コギト」)」と連続性がない。よって、「コギト」をデカルト的な意味でとらえ、それを方法的懐疑(それは「反省」の作用を用いている)のような内的経験において見つけられるとするのも間違いだ。そのようなコギトの内面世界は——これも後述するが——意識の反省作用により副次的に現れる世界だからだ。となると、現象的存在の次元に於ける「法」は、反省が主体や客体を産み出す「法」とは全く別のものということになる。確かに、世界の一現象(たとえば電流)の「法」を記述することは、その現象を記述する役に立つかもしれない。また、それが多かれ少なかれ関わって構成される有機体の物理的組成を説明する役にも立つかもしれない。ただし、その有機体の内部にできる「私」のような内面世界の記述やその証明に寄与することは何もない。以上がバタイユ批判の第1の論点を支えるサルトルの考えと言えよう。

2番目の論点を理解するための前提となるのは、「意識」に関わるサルトルの考えだ。サルトルの「意識(対自)」には非反省的意識(前反省的意識ともいう)と反省的意識という2つのレベルがある。バタイユ批判の1番目とこの2番目の論点で言及されている「私 le Moi」は、対自の第1レベルである非反省的意識に相当する。非反省的意識とは、1番目の論点で取り上げた一元論的世界に於ける意識の様態だ。上述の一元論的世界に於いて、世界は全て現象的存在の次元に

あり、言ってみればすべてが「外部」で、そこに「内部」や「本質」などの隠された次元はない。よって意識も、その起源に於いては世界の中、現象の地平、すなわち「外部」にある。この世界に於いて、意識は世界に先立って存在する容器（すなわち「内部」）ではなく、よって、そこに外部の対象を取り込む形で世界を捉えることもできない。意識は世界の現象と共にあり、現象によってのみ存在する。これがいわゆる意識の「志向性」だ：「意識にとって、それ自身と異なるものについての意識として存在する必然性、それをフッサールは志向性と名付ける¹⁰⁾」。この純粹に志向的な意識をサルトルは「非反省的意識 la conscience irréfléchie」と名付ける。意識が世界と共に起るとき、意識は世界（即自）と無媒介に接し、また、世界（即自）についての無媒介の意識となっている。つまり意識と世界は一体となっており、世界を「経験」している。意識が世界を「認識」しているのではない。認識を経由すると意識は世界に対し「相関的」となるが、経験に於いて意識は世界に対し「絶対的」となるからだ：

事実、絶対的なものは、ここでは認識の地平における論理的な構築の結果ではなく、経験の最も具体的な主体なのだ。また、それはその経験に相関的ではない。というのも、それはその経験であるのだから。このように、それは非実体的な絶対者なのだ。¹¹⁾

意識が世界に対して「絶対的」なのは、世界が意識によってのみ存在するからだ。ただしそれはアリストテレスから合理主義者に至る哲学史においてそうであるような「実体」、世界に先立って存在する絶対者のもつ絶対性ではない。というのも、意識は世界と共に「現れる」ことによってのみ存在するからだ：

意識は実体的ものを何も持たない、純粹な「現れ」だ。というのも、意識はそれが現れる限りにおいてのみ存在するからだ。それでも、意識を絶対的なものとして考えることができるのは、まさにそれが純然たる現れであるからであり、それが全くの空である（なぜなら世界全体は意識の外にあるから）からであり、また、意識の中で現れと存在が同じものであるからだ。¹²⁾

デカルトのコギト（私は考える）は本来、「現れる」と「存在する」が同じであるこの非反省的意識の「経験」の次元において捉えられるべきだ、というのがサルトルの主張だ：「前-反省的コギトがあり、それがデカルト的コギトの条件だ¹³⁾」。つまり、思考と「私」は同じ地平にないということだ。世界の側から発される「私は考える」があり（というのもそのとき「私（=非反省的意識）」と「世界」は同じだから）、確かにそれが「私は考える」というコギト（前-反省的コギト）を形成する。ただしそれは「世界が存在する」ことを示すが「私が存在する」ことは示さない。非反省的な一元論の世界にデカルトの「私」はないからだ。非反省的地平で形成される「私」は「非反省的意識」あるいは「自己についての非措定的意識 la conscience non positionnelle de soi」¹⁴⁾と呼ばれる。

それでは、デカルトの言う「私」はどの瞬間に現れるのか。デカルトの「私」は反省的なコギトに、すなわち、自己についての反省的あるいは措定的意識に対して現れる。つまり、「経験」のコギトから「認識」のコギトへと、換言すれば、「前-反省的コギト cogito préreflexif」から

「反省的コギト cogito reflexif」へと移行するときに「私」は現れる。意識（非反省的意識）は「経験」の中で、その構造にある力が加わることで分割される。すると「反省」の機能が作動し、意識自体が「意識する意識」／「意識される意識」の2極に振り分けられる。そのとき、「意識される」側が即自となり、「意識する」側が新たな対自となる。それがサルトルの意識（対自）の第2レベルだ。¹⁵⁾このとき、「私」は第2レベルの対自により、「意識される」側、つまり第1レベルにある「即自」の側に見いだされる。これが、サルトルのバタイユ批判の第2の論点の最後の一節で語られることだ。再度その一節を引用してみよう：

私の単一性や統一性を発見するのは、それらがあるからだ。というのも、私たちがそれらを見出すことにより、それらを存在させるからだ。

まず、この一節以前とこの一節の間で、対自のレベル移動がなされていることに注意しなくてはならない。引用した一節の第2文の「私たち」は、第2レベルへと移行した「対自」のことだ。第2レベルへ移行した対自が、第1レベルの対自がかつていた場所を振り返ると、そこに「私」が発見される。すると「私」はそこで既に「即自」として存在を始めているのがわかる。即自として、この第1レベルの場所（すなわち「過去」）に発見される「私」がデカルトの「私」だ：「その意味で、デカルトのコギトはむしろ『私は考える、よって私は存在した』と表されるべきだろう」¹⁶⁾。

以上で2番目の論点の前提となる考えは一通りさらえたように思う。ただし、意識（対自）のレベル移行に関わるもう一つ重要なポイントを抑えておかねばならない。それは、3番目の論点を準備する考えであるので、その理解なしに3番目の論点も理解できないからだ。

その重要なポイントとは、この第2レベルへの移行が、外的な力によるものではなく、意識そのものの構造から生じるという点だ。先ほど意識が構造的な力により2つに分裂すると書いたが、その力はまさに意識の構造からくる力であり、意識外の何らかの力ではない。意識はその構造にそもそも「裂け目」を持っており、その裂け目から自己が2つに引き裂かれることにより第2レベルの対自が生じるのだ。第1レベルの意識（非反省的意識あるいは前-反省的コギト）は、世界に対して措定的（対象関係を結ぶことができる）であるが、ただし世界の中で唯一措定できない対象がある。それは意識自身だ。この第1レベルに於ける意識の意識自身に対する関係を、意識が自分自身（意識自身）に「現前」するとサルトルは評する：「意識の存在論的基盤としての対自の存在法則は、自己への現前という形で自ら自身であるということだ」¹⁷⁾。さて、即自はそれ自身へと閉じた物象性であり、能動的でも受動的でもなく、意識もなく、行為もなく時間性もない鈍重な充実だ。よって、それは「自己への現前」どころか、何者へも「現前」しない。それはただそこにあるだけだ。他方、即自と一体であるレベルに身を置きながら、完全に即自とはなれない「意識（対自）」は、構造的にそれ自身へと現前する：

事実、あらゆる「～への現前」は、二重性、よって分離（少なくとも仮想的な）を前提とする。存在が自己へと現前するには、その存在が自己から剥離するのが前提となる。同一なものが合致するのは、真の存在充実だ。というのも、その合致の中にかなる否定性の入り込む余地も残されていないからだ。

(……) 同一性の原則は、即自存在の中にかなる種類の関係の存在をも否定する。逆に、自己への現前は、存在の中に触知できない裂け目が忍びこんでいるのを前提とする。その存在が自己に対して現前するのは、その存在が完全には自己でないからだ。現前とは合致が瞬時に破綻することだ。なぜなら、現前には分離が前提となるからだ。¹⁸⁾

即自は否定性の入り込む余地のない充実した存在だが、他方、対自には否定性が含まれる。なぜなら対自は意識と存在のハイブリッド構造であるため、構造的に裂け目を内包しているからだ。その裂傷から自己が二重化され、「私」と「非=私」が生じてしまうのだ。そのとき否定の対象となる「非=私」は即自と一体となっていた対自 a (非反省的意識あるいは前-反省的コギト) であり、否定主体はもはや即自と一体でない対自 b だ。ただしこの否定主体となった対自 b はもはや存在ではない。それは「無」だ：

それゆえ、対自はそれ自身の無でなければならない。意識の存在は、意識である限り、自己への現前として、自己から距離をおいて存在することであり、そして、その存在が自らの存在に対して保つこのゼロ距離、それが「無」だ。それゆえ、一つの自己が存在するためには、その存在の一体性の中に、その存在自体の無が、同一性を無化するという形で含まれていなければならない。¹⁹⁾

第1レベルにあり、「現象の存在」と一体となっているため即自と化している意識を分割・無化し、意識を意識自身へと現前させる、というこの対自の運動は、私を「そうであった私」と「いまの私」に分割させる。これが「時間」を産み出すとサルトルは言う。意識(対自)のレベル移行が「時間性」を産み出すというこの論理をここでは記憶に留めておこう。ここまでの整理をしたところで、サルトルによるバタイユ批判の3番目の論点の検証に移ろう。

サルトルによるバタイユ批判の3番目の論点を支えているのは「時間性」という概念だ。またそれは1943年のサルトルの思想の中心をなす「自由 *liberté*」と「投企 *projet*」の概念にも関わる。時間性とは、意識(対自)の自己(対自 a)を無化する能力から生まれる。この自己を無化する意識の力をサルトルは「自由」と呼ぶ：

人間存在が自由なのは、人間存在が十全たる存在ではないからであり、また、人間存在がたえず自己自身からひき離されているからであり、人間存在がそれであつたものが、無により、人間存在がそれであるもの、および人間存在がそれであらうものから切り離されているからだ。要するに、自らの現在の存在そのものが、「反射-反射する」という形態での無化作用であるからだ。人間は自由だ。というのも人間が自己ではなく、自己への現前であるからだ。それであるものである存在は自由ではありえないだろう。自由とは、まさに無であり、それは人間のただ中に存在されるのであり、またそれが人間存在に、存在する代りに自らをつくるよう強いるのだ。²⁰⁾

先にも見たように、もし第1レベルに留まれば、対自(意識)は「存在」の次元にあり、よって、十全たる充実の中に単にあるだけで、そもそもそれ自身へと反省を向けることもない。しかし、対自は対自の構造からくる「無化作用」により自らを分割し、第1レベルに留まる対自 a と第2レベルに移行する対自 b をつくり出す。第1レベルに留まる対自 a は即自として「過去」とな

り、第2レベルにある対自bは引き続き対自として「現在」となる。ただし第2レベルにある対自は「存在」でなく「無」だ。対自が「無」であるとは、対自が自由であることと同じだ。自由により、対自は「存在」から身を切り離し「自らをつくる」ことができる。ただし、この自由を、対自が刹那的に自らをつくることと解してはならない。もしそうであるなら、人間は何の脈絡もない刹那的な否定の連続に過ぎなくなる。そうではなく、対自は未来の「自己」から「あるべき」姿を提示され、それに照らし、自らを「そうでない」ものとして切り離し、それを過去にする：

未来は、私がそれであるべきものだ。というのも、私はそれでないことが不可能だからだ。対自は、存在の前で、その存在ではないものとして、また、過去にその存在であったものとして、自己を現在化する、ということを思いだそう。[……] 未来とは規定する存在——対自は存在を超えてそれであらねばならない——だ。対自が、単に自らの存在であるのではなく、自分の存在を存在しなくてはならないがゆえに未来があるのだ。²¹⁾

自分の存在を存在するとは、私がそれであるべき自己を未来から教えてもらい、そのあるべき自己へ向かって現在の自己を「投企」することで、過去の自己に意味を与えることだ。その意味で、人間が生きることとは、過去によって決められたことを、その決められたとおりに生きることではない。そのような決定論は退けられる。また刹那ごとに生じる意識の決断を生きることでもない。その決断は意識のものであるものの、未来による規定に従ってなされるものだからだ。ただし、未来の規定に従うというのは、あらかじめ定められた未来に向かって目的論的に決断を下すことでもない。あらかじめ決められた未来にたどり着くことのみが生きることではないからだ。私たちが未来に従うのは、未来が過去の全てを否定し、未来のみを価値付けるからではなく、未来が過去を意味づけるような決断を私たちに促すからだ。また、未来は不動の事実ではなく、あくまで「可能性」でしかなく、対自が未来のその地点に現前することで初めて決定された未来となる。つまり、未来→過去→現在→未来という時間の回路が開かれ、この回路により、過去、未来、現在は、私の過去、私の未来、私の現在となり、「自己」の元に統合される：

しかし、未来は、単に、存在の彼岸にある存在への、対自の現前ではない。未来は、対自——それが私だ——を待ちうける何かである。その何かが私自身だ。「私」は満足するだろうと私が言うとき、もちろん、満足する予定なのは、自分の過去を後ろに引きずっている、私に現前する「私」だ。それゆえ、未来は「私」だ。というのも、私は「私」が、存在の彼岸にある存在へ現前すると期待しているからだ。私は、未来へ向かって「私」を投げ企て、未来に於いて、私に欠いている何か——つまり、現在の私に総合的に加われば、私を私がそれであるものにするだろう何か——と「私」を未来で融合しようとする。それゆえ、対自が存在の彼岸における存在への現前である限り、対自がそれでなければならぬ何かとは、対自それ自身の可能性だ。未来は、理想の地点であり、そこに於いて、事実性(過去)、対自(現在)と、対自の可能性(未来)が突然にそして際限なく圧縮され、それがついに対自の即自的な実在として「自己」を出現させるだろう。²²⁾

ここで大切なのは、未来に於いて、未来・過去・現在の対自が「自己」の元に統合されるとい

う観点だ。この観点はそもそも「無」である対自がどうやって「存在」を持ちうるかという謎に対する1つの答えとなっている。対自は「無」であり、その否定作用により時間の連続性の中に「瞬間」という隙間を空けてしまう。するとその隙間から対自は無限に散逸し、限りなく分離していくことになる。それでは意識の存在とは無限の散逸に他ならないのか。意識の志向性に力点を置いた1936年の『自我の超越』に於いて、この問題には答えが出ていなかった。それを未来の「自己」の元に統合するというのが1943年のサルトルの最大のポイントだった。

ここまでの整理を基にすると、サルトルのバタイユ批判の3番目の論点が明らかになる。「時間はまた結び付けでもあり、私はその存在自体において時間的」であるので、バタイユが言うように私が引き裂かれることはないと言っていた。そのとき、サルトルは明らかに、瞬間の中に散逸していく対自を統合する時間性のことを念頭に置いている。内的経験の時間は「瞬間」ではなく「未来」からつくられるものであり、よって、時間性を「私が破片となり瞬間となって消えていく」とするバタイユを許容できないのだ。許容できないのは、その思想が自分と異なるからではない。バタイユの時間性が、1936年の自著である『自我の超越』に於ける非反省的意識の理論を徹底したとき、そこから帰結してしまう時間性であるが故にますます許容できないのだ。この問題については後で再度検討しよう。

3. サルトルのバタイユ批判の妥当性

前節での考察を通じ、1943年当時のサルトルの思想背景を辿ることで、サルトルがバタイユの『内的経験』に向けた批判の真の意図をある程度明らかにできたと思う。準備がようやく整ったので、改めてサルトルの批判の1～3の論点の是非を検討してみよう。

まず、1の論点であるが、ここでは「経験」をする主体性の基盤という哲学的な問題と同時に、バタイユの論証の方法そのものが問題となっている。先ず論証の方法の問題について考えてみよう。サルトルがバタイユを「科学主義」と揶揄するのは、主体性の基盤についてのバタイユの以下のような記述だ：

もし世界への私の到来——それは出産、男女の性交、さらには性交の瞬間に関わる——を思い描いてみるなら、ただ一回のチャンスが、私がそれであるこの私を可能とすることを決定したのだ。唯一の存在——それがなければ、私にとって、²³⁾何が存在することはないだろう——という途方もない非蓋然性がついに明かされたのだ。

この考え方の何が問題なのだろうか。おそらく、世界への私の「対自的」な到来の根拠が、世界への私の「生物学的」な到来と同一だとされているという点であろう。確かに、バタイユは世界に於ける「私」の身体的分節が、同時に「私」という精神的分節も産み出したというロジックを採用しているように見える。よってサルトル流に言えば、私の生物学的な非蓋然性が、そのまま私の対自的な非蓋然性の根拠となっている。換言すれば、バタイユは「私」という内在性の存在の根拠を「コギト（私は考える）」の内在性の次元ではなく、外部（超越性）の「存在」の次

元に求めようとしているというのだ。サルトルは以下のように指摘している：

彼（＝バタイユ）は、一方で、彼が代替の利かない個性であることを彼に明かしてくれるコギトの方法と同様の方法で自己を探し、自己に到達する。他方、彼は突然自己から外に出て、その個性性を、まるでそれが世界のなかのひとつの物体であるかのように、科学者の眼と道具を用いて考察する。²⁴⁾

よって、バタイユがやらねばならなかったのは、デカルトのように飽くまで「内的経験」の中に「私」の根拠を探求することであった。デカルトを引用しながらサルトルは以下のように説明している：

コギト（私は考える）の瞬間に、デカルトは自らを決して自然の産物と捉えなかった。彼が観察したのは自らの偶有性と自らの事実性、自らの「現存在」の非合理性であり、自らの「非蓋然性」ではない。²⁵⁾

先に見たように、サルトルに於いて「経験」の主体は「非反省的意識」である対自、我々の言葉で言えば、第1レベルにある意識だ。非反省的意識は世界から生まれたのではない。非反省的意識と世界は共起的なのだ。それゆえに対自は無根拠であり、ゆえに対自に先行しそれを縛る実体も、また対自を発生させる外的な規範も法もない。確かにある自然の連鎖の理法が私の身体を産み出したのかもしれない。ただし、私の身体は対自の直接の原因ではない。そもそも、第1レベルの対自は非人称的に存在し、「私」ではない。第2レベルの対自は「私」に相当するが、それを産み出したのは外的な理法ではなく、構造的に「裂け目」を持つという対自の成り立ちであり、その意味で、第2レベルの対自を産み出したのは対自自身だと言えよう。このように、サルトルは「私」という内在性の根拠をそれ自身に求めている。「コギト」を通じて私が自らの「事実性」として発見するのは、即自として「過去」となった自らの存在だ。つまりデカルト的な「方法的懐疑」が開示するのは、「私」という存在が何の因果もなしにこの世にあるという事実のみだ。その意味で確かに「私」の誕生そのものは非理性的・非合理的だ。ただしそれは「非蓋然的」ではない。対自としての「私」を選んだのは畢竟私だからだ。

このように、「私」の存在を私の内的な経験の視点のみから捉えるならば、確かにその理由を合理的に説明することはできない。少なくとも、バタイユが「チャンス」という概念で提示したような、この「私」は他の「私」でもあり得たなどという観点は生じない。バタイユが主張するような「チャンス」の視座から「私」の事実性を説明するには、「主体に対する客体（自然）の先行性を示さなければならず、はじめから内的経験——私たちが自由にできる唯一のものだ——の外にいてはならない」²⁶⁾。つまり、バタイユは「私」の事実性についての内的経験を外部から説明するという愚を犯しているということだ。もしそのような説明を行えば、それはこの「私」の「内的経験」についての記述でなく、誰のものでもない「自己」の原理について一般的な記述となってしまいうだろう。それはあたかも落下する石の「内的経験」を物体の落下法則で記述するようなものとサルトルは指摘する：

落下する石は、それがもし感覚を持っているとしても、自己の落下の最中に物体の落下法則を発見しな

いだろう。その石は、自らの落下をただ一度の出来事として体験するだろう。物体の落下法則は、その石にとって、他の石²⁷⁾についての落下法則であるだろう。

このサルトルの批判は的を射ているだろうか。「私」が私であることを「非蓋然性」と捉えるのは、科学的所与を内在性の証明に都合よく使っているだけだろうか。たぶんサルトルの批判はバタイユの意図を的確に捉えていない。バタイユが「非蓋然性」の概念を用いて言いたいことは、むしろ、科学的所与と個体の内的形成（つまり「私」の形成）の間に、本質的に何の関係もないこと、また、科学的所与からは帰結し得ない個体の内的形成が、本来あり得ないにも拘わらず発生してしまうということだ。それをバタイユは非蓋然性と呼んでいる。落下する石がもし感覚を持つと仮定するなら、その仮定に含まれる「石が感覚を持つ」という事実自体が非蓋然的だと言っているのだ。石の内在性、つまり石の「私」の発生は、石の科学的組成などの科学的所与からは帰結し得ない。人間の内在性についても同じことが言える。だから、もし人間の「私」が発生するのであれば、石の「私」が発生するのと同様、それは非蓋然的な事実であるというのがバタイユの趣旨なのだ。このように、「私」は科学的所与が示す自律的で整合的な自然の理法にも拘わらず生じてしまう一種のノイズだ。自然の理法が正常に機能しているならば、私と言う有機体は発生するとしても、「私」は生じ得ないはずだ。よって「私」はそのシステムのノイズとして発生する。このように、世界の自律的なシステムのノイズとして「私」が発生してしまうことをバタイユは「非蓋然性」と述べている：

私がそこへと追いやられている孤独の中で、私が他の誰かと似ているという経験的な認識はどうでもいい。なぜなら「私」の本質は、何もかもその代理になれないだろうという点にあるのだから。私がその成り立ちからして非蓋然性であるという感覚が私を世界に位置づけるが、その中で私は世界と異質な²⁸⁾ものとして、世界と絶対的に異質なものとしてあり続ける。

生物学的な「法」によってつくり出される私と、そこに一種のノイズとして「非蓋然的に」生まれてしまう「私」とは異なるというのがバタイユの趣旨であるのが上記の引用からも確認できよう。²⁹⁾生物学的な「法」は世界にあまねく存在し、それが有機体としての私をつくり、また、私と生物学的組成の似ている有機的な他の個体をつくり出すことはあろう。ただし同じ契機に生まれてしまったこの「私」は誰とも異なり、世界とも異質なものとして「孤独」の中にいる。それは「私」が本来存在すべきではない存在だからだ。この論理は、サルトルの糾弾とは裏腹に、内在的なものを超越的な材料から説明していることにはならない。

それにしても、この「私」は何と照らして非蓋然的であるのか。非蓋然的でないあるべき本来的な「私」とはいかなるものであるのか。『内的経験』の中で明らかにされるのは、その本来的な「私」は、この「私」が死に限界まで近づいたとき、すなわちこの「私」が「死-ぬ-私」となったときに開示されるという事実だ。その本来的な「私」とは、「私」でありながら神に象徴される全体性にまで拡張された私、すなわち「至高性」の高みに到達した私に他ならない：

死に至る過程で、私は、逃げ場を失い、その引き裂き——それは私の本性を形づくり、またそれを通

じて「存在するもの」を私は超越した——を見いだすだろう。生きているかぎり、私はそこへの行き来や、そこへの途上にいることで満足している。何を言おうが、私は自分が一つの種族に属する個人であると知っており、また、巨視的に見れば、私も皆と共通の現実に合致している。私は、どうあっても存在する何か、何ものも取り去ることのできない何かに参与している。死-ぬ-私はその合致を放棄する。[……] その上、確かに、死-ぬ-私は、もしそれが「精神の至高性」の状態に達していなければ、まさに死の腕に抱かれながら、未だに事物に対して一種の形骸化した合致（それを通じて、馬鹿げたこと、常軌を逸したことが起こる）を保つだろう。それはおそらく世界に挑戦するが、生ぬるいため、その挑戦自体が回避され、果てにはその挑戦が何であったか自分にも分からなくなる。死-ぬ-私には、誘惑、³⁰⁾ 権力、至高性が必要だ。死ぬためには神にならねばならない。

「私」とは本来的にはある種の「全体性」である筈の私が、現在私がそうである主体へと蓋然的に分離したことで生じたのだ。だから、その全体性は「私」という個別の主体性をまさに消失せんとするモード、つまり「死-ぬ-私」というモードになった「私」に開示される。ただし、ここで注意しなければならないのは、その全体性はサルトルの「即自存在」が指し示すような客体的な存在ではないということだ。すなわち、「私」という個別の主体性は、「存在（即自存在）」という全体の部分ではない。³¹⁾ それは本来的な主体性である「深遠な主体性」が、道具化された目的論的な世界——それが後に我々にとっての「共通の現実」となる——を析出するとき、同時に生成される必然的なノイズ——生物学的な「法」からみたらノイズでしかない——としての仮の主体性なのだ。

「私」はその「深遠な主体性」に「死-ぬ-私」というモードに於いて最接近するが、ただしその時点で「死-ぬ-私」が至高性の状態に既に達していなければ、その主体性へは到達できないとバタイユは書いていた。「私」はただ死ぬだけでは「深遠な主体性」に到達できない。では「至高性」に至るにはどうしたら良いのか。それには、まず第三者にそのあるべき状態を仮託し、その操作を通じ、回帰的に自らの内部にそれを発見するという経路を取らねばならない。至高性は、先ず王のような具体的な人物や神のような抽象的存在に求められ、それらの存在が「至高なもの」としてまず捉えられる。その「至高なもの」とは、かつて私がそこから生じた全体性（深遠な主体性）が客体化されたものだ。よって、その「至高なもの」をトリガーに、「私」はかつて私がそれであった全体性、すなわち至高性へと繋がることのできる。また、その繋がりを（communication）を通じ、私がかつてそれであった「至高性」がこの「私」の主体性の深部にも残存していることが分かる。またそれは、あらゆる他者の主体性の深部にも残存しており、それを介して他者とも繋がる（communiquer）ことのできる。バタイユの『至高性』という著作の以下の引用を見てみよう：

つまり、自分の時間の一部を用い、至高な存在の利益となるよう働く集団の中の個体は、至高なものを認識している。要するに、集団の個体は、自分が至高なものの中にあると認識するのだ。集団の個体は、至高なものの中にもはや客体——彼から見れば、至高なものもまずはそうであるに違いない——ではなく、主体を認める。[……] 至高なものは彼にとって内的な存在——深いところにある真実——³²⁾ であり、そこへと彼の努力の一部、自分以外の他者に結び付けられているあの部分が結びついている。

サルトルのバタイユへの批判について、これまで考察したことをまとめてみよう。まず、バタイユが科学的所与を用いるのは、それにより「私」を客観的に説明するためでなく、そのような客観的な法からは生じ得ない筈のものとしてこの「私」があることの不可思議さ、不可能さを提示するためのものであった。よってサルトルが指摘するように、「超越的なものを内在的なものの中に無理矢理導入」しようとしているのでない。むしろ2つの次元が本来は重なり合わないことを提示しようとしている。例えば、サルトルに於いては、「超越」である「存在（即自）」から「内在」である「意識（対自）」が発生するという構図になっている。よって「私（意識）」の起源は「存在」にある。バタイユにとってこの視点はない。ただし、世界に生きる「私（意識）」は、なぜか自らが「存在」の中にいるのを発見してしまう。だから私はその「私」の存在を非蓋然的と捉えてしまう。というのも、バタイユの「私」は、本来、遙かに深遠な主体性、至高なる主体性の一部であるからだ。よってバタイユにとって、対立軸は、至高性（超越）／私（内在）であり、存在（超越）／意識（内在）ではない。さらに、至高性というのは「私」にも通底する主体性であるから、超越と内在は実は対立しているのでもない。両者は同一の起源を持つのだ。

次に分かったことは、内在が超越の内に融解する経験を「内的経験」と定義しているという意味で、サルトルの内的経験とバタイユのそれは構造的に極めて類似しているという事実だ。どちらも内在が超越に起源を持つという点でも同一だ。そもそもその出自ゆえに内在は超越へと一次的にせよ融解し得るのだ。ただし、その超越がサルトルに於いては「存在（即自）」であり、バタイユに於いては汎存在的な「主体性（至高性）」であるという大きな違いがある。よって、バタイユに於いては至高性へと到達した主体は「私」であり「あなた」であると共に、誰でもない。この「至高なる私」に対し、日常の中にある「私」は非蓋然的なものだ。それは至高なる主体性に対する作り物の主体性、フィクションとしての主体性に過ぎない。他方、サルトルにとっても対自である「私」はフィクションだ。ただしそれは私自身がつくるフィクションだ。先に見たように、対自は自らを分割し、第1レベルに留まる対自aを「過去の私」として、また、第2レベルに移行する対自bを「現在の私」として作り出す。「現在の私」は「無」であり、未だ「存在」していない。その意味で「私」は対自がつくるフィクションだ。このように、「私」がフィクションであり、そのフィクションが絶対的なものの中に一次的にせよ消滅するモメントを「内的経験」とするという構造になっているという意味で、依拠する基盤が異なるにも拘わらず、サルトルとバタイユの「内的経験」の構造はかなり似通っていると言えよう。

このように、ここまでの論点を整理すると、サルトルとバタイユにおいて、内的経験の構造やその体験をする「主体」の位格や特徴について、相違よりむしろ共通点の方が多く見られるように思われる。少なくとも、「新しい神秘家」の最後でサルトルが行ったような、バタイユの思考は余りに支離滅裂なので、文学批評の対象でなく、精神分析の対象にしかならない³³⁾などという断罪を正当化すべき理由はどこにも見つからない。結局、サルトルのバタイユ批判は、同時代の全ての思想を引き受けねばならないと考えていたサルトルの肥大した自意識の先走った思い込みの結果に過ぎないのだろうか。

4. 自己性を巡る対立

ところが、残された第3の論点、時間性に関わる論点に眼を移すと、サルトルのバタイユ断罪の意図が明確になってくる。この問題は本論の最大の焦点となる「自己性 *ipséité*」の問題に関わってくる。端的に言えば、バタイユが1943年の著作の中で、サルトル言うところの「科学的な」観点から *ipse* の語を用いて定義する「私」の概念と、1943年のサルトルが同じ *ipse* の用語で定義する「私」の概念とが、時間性の観点から見ると、決定的に異なるのだ。さらに、サルトルがここで批判している1943年の『内的経験』の「私」の概念は、同年のサルトルの『存在と無』で彼が乗り越えようとしている1938年前後の「私」の概念、つまり、1936年の『自我の超越』の中でサルトル自身が擁護している「私」の概念と大きく重なるのだ。

それでは「新たなる神秘家」の中でサルトルが批判しているバタイユの「自己性 *ipséité*」概念の使用について改めて見てみよう。『内的経験』の中でこの語は何度か現れるが、さしあたり以下の箇所を引用してみよう：

存在はどこにもない：

人間であれば、単純な、分割できない要素のなかに存在を閉じ込めることができるかもしれない。ただし、存在があるのは「自己性 *ipséité*」があるからだ。「自己性」がないので、単純な要素（電子）はなにも閉じ込めることができない。原子は、その名前にもかかわらず合成されているが、基本的な複合性のみを保有している。つまり原子そのものは相対的に単純なため、「自己的に」決定されることはありえない。このように、存在を合成する粒子の数が、その「自己性」の構成に関わる。[……] 私は、次のことであれば認めても良い。複合性がある極点に達して以降、存在は、一次的な現れを超える何かを反省に認めさせる。しかし、複合性がだんだんと高度になるにつれ、その複雑さは、一次的な現れを超える何かにとってひとつの迷宮となる。そこでその一次的な現れを超える何かは際限なく道に迷い、³⁴⁾最終的に消滅するのだ。

このように科学の用語を用いて説明される「自己性」は、一見すると、サルトルの言うように、内在的なものを超越的な材料から説明しているように見える。原子のような粒子のまとまりを「自己性」と定義するのならば、ナイフや機械のようなモノにも自己性があることになる。確かにバタイユ自身もそのように説明している。ただし、科学用語を使用するバタイユの意図を検証してきた私たちには、引用後半に展開されている説明からバタイユの真意を掴むことができよう。バタイユはナイフや機械のような無機物の自己性と人間の自己性とを連続的なものと見ていない。あるレベルの自己性になると「反省」という機能が備わるようになり、その有無がそれまでの自己性との間に断絶を生じさせる。つまり、ある程度の複雑な自己性をもつ存在が現れると、それまでの一次的な自己性が反省的な自己性へと変質し、反省的意識をもった「自己 *ipse*」を複数発生させるということだ。これはサルトルのいう第2レベルの対自の発生を思わせる。すると、それぞれの「自己」は複数の「自己」が繋がり（communication）を交錯させる場、すなわち「迷

宮」の中に入り込まされることとなる。この「迷宮」が、前にみた「深遠な主体性」や「至高性」へと繋がるのは明白だ。よって「自己 *ipse*」はついには「迷宮」の中に消滅し得るのだ。

このように、これまでの考察を辿ってきた私たちには、バタイユの「自己性」が、本来的には超越的な主体性である至高性が、各個体へと内在的に分離された仮初めの主体性を指しているのが理解できる。よってそれはコギトのような主体性とも、「存在」のような実体性とも異なる。コギトや存在は至高性へと連続していないからだ。

ところが、サルトルはバタイユの「自己性」の概念を「詐術」であると糾弾する。それは同年に出た『存在と無』においてサルトルが同じ「自己性」の概念をバタイユのそれと異なる解釈で扱い、またその概念が、かつて自ら提示した主体の概念を「即自」という新たな概念で乗り越えるための重要な1ピースであったためだ。ただし、ここではまずサルトルのバタイユの「自己性」概念に対する批判に耳を傾けてみよう。サルトルはバタイユの「自己性」概念には以下の特徴があり、そのそれぞれが問題であると指摘する。

- ① 「自己性 *ipséité*」はハイデガーの用語 « *Selbstheit* » に対するアンリ・コルバンの仏訳であり、それをバタイユは転用している。ただし、ハイデガーの意図を理解せずにその語を使用している。
- ② 「自己 *ipse*」はそれぞれが相対的に自律的な粒子の集合だ。よって、そうしてできた集合である「自己 *ipse*」も相対的な自律性を保っている。ただしその集合は閉じておらず、時として開口部（大きく開いた傷口 *une plaie béante*）を通じて外部へと開かれる。そのとき自らの「自己性 *ipséité*」は消失し他の「自己 *ipse*」あるいは上位の集合との交わり（*communication*）へと開かれうる。この観点の「自己 *ipse*」は自律的であると特徴付けられる。
- ③ 「自己 *ipse*」は自らの内に「不充足の原理」を抱えており、その不充足を補い「全体 *le tout*」でありたいと望んでいる。自らの所属する集合体の全体となり、最終的にはあらゆる構成要素の全体、世界の全体となりたいと望む。この観点の「自己 *ipse*」は、それ自身で自律できないので、従属的であると特徴付けられる。よって②と③の特徴が矛盾するため、「自己 *ipse*」は定義できない。

先ず①について検討しよう。以下に行われる我々の検証は、サルトルの主張とは裏腹に、「*ipséité*」がコルバンの仏訳の援用ではないことを指し示す。バタイユの用法はこの語を生み出したスコラ哲学の用法に近く、また彼の思想を表すのにも適切なそれであり、さらにハイデガーの存在論的な用法とも異なる。そもそも « *ipséité* » の用語について、バタイユ自身はそれをアンドレ・ラランドの『哲学用語辞典』を参照して用いていると書いている：「個性という語の曖昧さ——あらゆる点で同一の個性を持っているのに、それでもこのハエはあのハエではないから——ゆえに、私としては、ラランドの辞典の意味で *ipséité* と書いた³⁵⁾」。

実際、この語の語源を参照すると、バタイユがそれに忠実にその語を用いているのが分かる。ラランドの『辞典』によれば、「*ipséité*」はラテン語の *ipseitas* を語源に持ち、*haecceitas*、*individualitas* の類義語で、共にドゥンス・スコトゥスによりスコラ哲学に導入された用語であ

る。それは「個体がそれ自体であり、他の一切から区別される」ことを表し、現代フランス語の « individualité (個性) » に相当する³⁶⁾。また、スコラ哲学の *ipseitas* はラテン語の *ipse* と同じ意味領域を持っている。*ipse* という語は、そもそも「～自身 (フランス語の « même » あるいは « lui-même »)」という意味であり、その語を言語学的観点から見ると、それは「潜在的に対立する考えと共に用いられる強意語、すなわち明示的あるいは非明示的に考慮に入れられる他者と対比される『彼 (それ)』³⁷⁾」とされる。例えば、その語を人間について用い、*ipse Caesar* (カエサル自身) というときには、「その周りにいる人たちから区別されたカエサル」という意味だ。この点において、極めて外観の類似した A と B のハエを区別するために *ipse* の語を用いたバタイユの用法は、極めてスコラ哲学的な用法であると言えよう。ハエ a という個体の *ipse a* を考えるとき、*ipse a* はハエ b を含む全てのハエから区別される。つまり、*ipse a* という語が表す自己性は、その個体とそれ以外の個体で構成される集合の中で、*ipse a* として「獲得」されるという構図となっている。これはまさにバタイユが「チャンス」の概念を用いて語ったことである。

また、*ipse* が必ずしも人間にのみ用いられるのではないと言う事実は、*ipse* がデカルト以後の伝統的な哲学の「主体」概念とは異なる意味領域を持つことを示す。実際 *ipse* の語をモノに対して用いることもできる。例えば、*valvae se ipsae aperuerunt* (ドアが自分で開いた) と言うとき、それは「ドアはひとりでに (= 第三の手が介入しそれを開けることなしに) 開いた」という意味になる。このように、*ipse* という語は、本来的に人にもモノにも (有機物にも無機物にも) 適用できる。以上から、サルトルの指摘とは裏腹に、*ipse* の説明にバタイユがナイフや機械のような無機物を参照するのは、科学主義のせいではなく、それがスコラ哲学的な説明に忠実であるためであることが分かる。ゆえに、バタイユは、ハイデガーの用語 « Selbstheit » に対するアンリ・コルバンの仏訳を転用しているのではないと結論付けられよう。

次に②と③について、バタイユの「自己性 *ipséité*」が自律的であると同時に従属的であるというのはサルトルの言うとおりだが、その2つの性質は矛盾していない。先に検討したように、バタイユの *ipse* は「深遠な主体性」や「至高性」が非蓋然的に世界の中に枠付けられたものだ。よってあらゆる *ipse* は、それ自身に対する即自的なアイデンティティではなく、他の *ipse* との差異によって決定される相対的なアイデンティティのみを持っている。ただし非蓋然的な契機により、ひとたびそこに「私」という内在が形成されると、それは相対的に自律した主体性を持つことになる。その意味で、「私」となった *ipse* は自律性を持っているということが出来る。ただし、それぞれの *ipse* は超越的な「深遠な主体性」を故郷として持つため、その故郷に比して、現在の内在的な主体性に対する「不充足の原理」を抱えており、よって、その不充足を補い「深遠な主体性」、「至高性」「全体 *le tout*」に帰りたいと望んでいる。ただし、それは内在的なものが超越的なものに従属しているということではない。というのも、「私」の願望は「私」でありながら至高者となることだからだ。つまり、内在が内在のままで超越となることだ。このようなことが可能なのは、上述のように、バタイユに於いては、超越的なものがサルトルに於けるような「存在」なのではなく、「主体性」であるからだ。このように、バタイユの理論に沿って考えれば、②と③は矛盾しない。

それでは、サルトルはなぜバタイユの提示する「自己性 *ipséité*」の定義をこれほどに否定するのか。その謎を解く鍵は『存在と無』の中にある。同書でサルトルは「自己性」の主題を大き

く取り上げ、それに一章を割いている。そこでの「自己性」の定義は、同書を貫く「対自」の定義とはほぼ同質のものだ。それは、スコラ哲学の定義とは大きく異なる。「投企」という観点から見た主体性にかかわる定義だ。すなわち自己性とは、本来的な私、あるいはそれであるべき私と未来において合致することだ：

自己性、すなわち *Selbstheit*、を特徴付けるのは、人間が、存在——人間はそれではない——の全体により、自分がそれであるものから常にひき離されているということだ。人間は世界の向こう側から自らを自分自身に知らせ、また、地平線を内面化することで自分自身へと至る。人間は「彼方に属する存在」³⁸⁾だ。

バタイユの「自己性」についても言及していた通り、サルトルの「自己性」はハイデガーの「*Selbstheit*」のコルバン訳を採用したものだろう（ただしバタイユの「自己性」について、その指摘は当てはまらなかった）。よってその着想も、ハイデガーの概念である「*Selbstheit*」の定義、すなわち「私自身と一致すること」というハイデガーの定義の影響を色濃く受けている。例えば以下のハイデガーの一節を見てみよう：

現存在 (*Dasein*) は、一般的な全ての存在者のように、単にそれぞれのものがそれぞれに同一だという存在論的、形式的な意味でそれ自身に同一なのではない。現存在は自然にあるものとは異なり、単にその同一性を意識しているのでもなく、現存在はそれ自身に対する特別な同一性を備えている。それが自己性 (*ipséité*) だ。その存在様式は、ある意味、彼は自分のものとして自らに属し、自分自身を所有し、ただそれだけの理由で自らを失うこともあるというものだ。実存する現存在が自らを適切に選択することができ、その選択により自らの実存を第一に決定することができるのは、換言すれば、彼が適切に存在することができるのは、自己性、つまり自己所有が実存に属するからだ。ただし、彼はその存在³⁹⁾について他者により決定され、自己を忘却することで不適切な方法で第一に存在することもあり得る。

つまり、ハイデガーによれば、自己性はスコラ哲学の定義のように、「～ではない私」として、言わば共時的に決定されるだけでなく、「実践」を通じて通時的にも獲得されるものなのだ。他の人たちや匿名の人たち（いわゆる *on*）による選択、すなわち共通の規範による決定に身を任せ、自己を忘却し「不適切」に存在している「私」には「自己性」がない。現存在が自分で自らを「適切」に選択するとき、私は「私」という「自己性」を手に入れられるのだ。

サルトルはこの「現存在が自らを適切に選択する」というアイデアを「自由」という概念に発展させた。そして現存在を「対自」に置き換え、また、その実践を通じた自己選択が、先に見たように「未来→過去→現在→未来」という時間性の回路を通じて行われると考えた。ゆえにサルトルの自己性は「自己性の回路 *circuit de l'ipséité*」と呼ばれる：「私たちは、対自とその可能性——それが対自だ——の関係を『自己性の回路』と呼び、また、存在の全体が自己性の回路に貫かれるとき、その全体を『世界』と呼ぶ⁴⁰⁾」。このように少なくとも『存在と無』の中で、「対自」と呼ばれる「意識」は、自己を時間化し、その回路の中で「それであるべき私」を獲得する実践を続ける。そしてそこで目指されているその「それであるべき私」が私の自己性だ。このように誕生の瞬間から時間性の回路の中に埋め込まれ、自らの自由を志向する意識は、世界に対す

る志向性や意識（非反省的意識）と共に生起する世界の息吹きに対し、もはやそれほどの興味を示していないように見える。

5. 超越論的意識から自己性の回路へ

ところが、このように「自己性の回路」の中で、「それであるべき私（すなわち私の自己性）」へと合目的に向かう「対自」へと変換された意識は、かつてサルトルが描き出した意識の姿とは大きく異なっている。意識についてのそのように唐突な（かつ不可解な）定義の変更は、それだけで1943年のサルトルのエクリチュールの全体に疑念を抱かせるに充分だ。実際、少なくとも1936年の『自我の超越』に於いて、サルトルの「意識」は、このように「それであるべき私」を獲得するための実践を続ける存在ではなかった。『自我の超越』で探求される「意識」は、「反省」により汚染されていない場所を探し、そこで世界と一体となり、世界からの呼びかけに耳を傾ける「意識」だ。それは、先に我々が第1レベルの意識と呼んだ「非反省的意識」だ。この意識は、『自我の超越』に於いて「超越論的意識 la conscience transcendante」と呼ばれる。『自我の超越』の理論的成果が凝縮している一節の中で、サルトルは以下のように書いている：

よって私たちは以下のような理論を提示することができる。超越論的意識は非人称的な自発性だ。その意識はそれぞれの瞬間に自らを現存在へと同定し、その意識以前には何も知覚することができない。このように、意識を伴った私たちの生のそれぞれの瞬間が、私たちに無からの創造を開示する。それは新たな調整ではなく、新たな現存在だ。私たちのそれぞれにとって、その現存在の絶え間ない創造——ただし私たちはその創造主ではない——を事実として捉えることが何がしかの苦悩をもたらすのだ。⁴¹⁾

意識（非反省的意識／超越論的意識）は世界と同時に生じ、よって共起的に世界を創っていく。よって現存在とは意識が創ったものだ。ただし、その創造に私たちは関与しない。というのも、私たちそのものが意識の創造物だからだ。「私」は意識によるフィクションなのだ。ではなぜ意識は「私」を必要とするのか。それは、自らの行為が非人称的であるという事実そのものが意識に苦悩を与えるからだ。そもそも、意識とは「無」であるので、それは動作主のない純粹な活動だ。それは、非人称の神の実践する、作者のいない創造だ。ただし、意識は能動的ではない。意識は志向的であるので、意識以外の他者（客体）の存在なしには動かないからだ。だからといって受動的であるのでもない。意識は世界（客体）と共起的だからだ。意識は活動性と受動性の手前にいる。それをサルトルは意識の「自発性」と呼ぶ。そして、その自発性が意識の苦悩の根源なのだ。なぜなら、それは意識の行為が非人称であるため、その行為を、その責任を誰かに帰すことのできない無責任な行為とするからだ。そして、エリ・シヨンフェルドが指摘するように、まさにその非人称な自発性からくる苦悩を避けるために、意識は「即自」の地平にエゴ（ego）をつくり出し、その中に自身を投影し、意識ではなくエゴが創造者である、という風に設定を反転させる。⁴²⁾この反転以降、価値の転倒が起り、エゴが「意識」を発生させ、それを操作し、創作行為を行わせているということになる：

意識は自らの固有の自発性を客体であるエゴへと投影し、エゴに対し、エゴが絶対的に必要とする創造的な力を割り与えることとなる。客体のなかに表象され、実体化されたその自発性は雑種で墮落した自発性となり、そのみが、受動的となりながらも魔術的にその創造的な力を保持する。以上より、エゴの観念は深奥から非理性的なのだ。⁴³⁾

ただし、このエゴは伝統的な哲学の「実体」ではなく、意識が創り出すフィクションであるから、意識に働きかけることも、また、意識の統一性を保証することもできない。このように、意識が非=統合的に描かれるのは、『自我の超越』のサルトルが意識の志向性の原則に忠実であるからだ。また、超越論的意識への忠誠から、意識の志向性を最初に提示したフッサール自身も批判している。フッサールが意識の志向性の原則を捨て、意識の背後に、意識の統一性を保証する「人格」の存在を認めたからだ：

「私」を意識の総合的で超越的な産物であると考えた（『論理学的研究』）後で、フッサールは『イデー』において、超越的な私——それは、それぞれの意識の後方にあり、それらの意識に必要な構造であり、そこからの光（自我射光）がそれぞれの現象に降り注ぐことで、それらの現象が注意の領域に現れる——についての古典的な理論に帰属している。このように、意識は厳密に人格的なものになった。このような概念は必要であったのか。それはフッサールが意識に与えた定義と両立するのか。⁴⁴⁾

それでは意識の統一性はどのようにして保証されるのか。意識が非人称的な絶えざる創造であるならば、意識は瞬間にのみ生きていることになる。それぞれの瞬間に世界と共に生起する意識は、それぞれが全く独立したものなのか、それともそれらを繋ぐ独立した第三者が存在するのか。さて、ジョン・ロック以降の哲学に於いて、任意の時間 t_1 に於ける意識と、別の時間 t_2 に於ける意識の間の連続性を保証しているのは「人格」の機能であった。上記引用中でサルトルは、『イデー』に於いてフッサールもこの考えに合流し、意識を志向性とのみ捉えるのではなく、それらを人格的に統合していると批判している。これに対し、サルトルは意識の抱える苦悩を解消するため、確かにエゴを客体として設定する必要性を認めたが、そこに「人格」までも認めるに至ってはいない。それでは何が意識の統一性を補償するのか。サルトルの出した答えは、「横断的な」志向性を用いることで、意識が自分自身を時間的に統合するというものだった：「まさに意識が、過ぎ去った諸意識の具体的で現実的な保持である『横断的な』志向性の作用を通じ、それ自身を具体的に統合するのだ」⁴⁵⁾。

しかしこれこそ自己欺瞞ではないのか。世界でなく意識自身へ「横断的」に向かう志向性とは、もはや志向性ではない。そもそも非反省的意識には、過去や未来へと向かうベクトルがない筈だ。サルトルは「新しい神秘家」の中でバタイユを批判し、「時間の断裂への嫌悪ゆえに、バタイユ氏は、ある精神的な一族——それは、神秘家であろうが感覚論者であろうが、合理主義者であろうが非合理主義者であろうが、時間を別離と否定の力と見なし、また、瞬間のなかで自分自身に参与することで、時間に抗して自らを獲得すると考えてきた——と結びつく」⁴⁶⁾と述べているが、この批判はまさに『自我の超越』のサルトル自身に宛てられるべき批判ではないのか。いずれにせよ、このように、1936年のサルトルの「意識」は、全体性として現れる世界に合致しようとし、それゆえに自らの「持続」に関心を向けず、世界の生起の瞬間の中で自分自身に出会う。これは

まさに、バタイユの *ipse* が描き出す主体性のあり方そのものではないだろうか。

ところが、1943年の『存在と無』に於いて、サルトルは意識の性質を、1936年に自らが描いたものと全く逆のものとして提示する。つまり、『自我の超越』の中で、自身がフッサールに投げかけた辛辣な批判にも拘わらず、その批判の対象であったフッサールと同じ方向で意識を捉えているのだ。端的に言えば、意識は「人格」だとサルトルは言っている：

しかし、対自を単なる「非人格的な」観察などと結論してはならないであろう。単純に、意識の人格化の極みが「エゴ」であり、意識は「エゴ」がなければ「非人格的な」段階にとどまる、というのではない。逆に、その本質的な自己性（*ipséité*）の中にある意識が、ある条件の元で、その自己性の超越的な現象として「エゴ」を出現させるのだ。⁴⁷⁾

1936年のテキストに於いて、非反省的意識、すなわち、それ自体としては非人称的である意識が苦悩に耐えきれず逃げ込む避難場所がエゴであった。ところが、1943年のテキストにおいて、エゴは意識の「本質的自己性」、すなわち「それであるべき私」のプロトタイプとして提示される。単純化して言えば、1936年に「過去」に置かれていたエゴが、1943年には「未来」に置かれているのだ。サルトルは続ける：

このように、出現するや否や、意識は、反省の純粋な無化運動により自らを人格にする。というのも、或る存在に人格的な現存在が与えられるのは、一つの「エゴ」——それは人格の記号に他ならない——を持つことによるのではなく、自己への現前として、対自的に存在するという事実によってであるのだから。⁴⁸⁾

ここで「人格」の語は、先に検証した「自己性の回路」とほぼ同意とみて良いだろう。1936年の論文に於いて、対自（意識）は反省の行為を通じ、客体（世界）の地平に人格的なものを生むとしていた。1943年のいま、対自は人格的なものを生む必要がもはやない。対自は発生と同時に「自己性の回路」に組み込まれており、未来から「それであるべき私」へと向かうようメッセージを受けている。人格はエゴとして、目指すべき未来に置かれており、それを始点として、対自（意識）には未来から過去に至るまでの連続性が始めから保証されているのだ。よって対自（意識）は世界の生起と共に生まれる自分を瞬間の中に見つける必要がもはやない：

さらに、われわれは、根源的な選択が「瞬間瞬間になされる」と考えてはならない。それは意識を瞬間的なものとする考え——フッサールはそこから脱け出すことができなかった——に逆戻りすることになろう。逆に、意識が自らを時間化するからこそ、根源的な選択が時間を展開し、三つの脱自を統合したものと同一となると考えられなければならない。私たちが自らを選択するとは、自らを無化すること、すなわち、一つの未来が、私たちの過去に一つの意味付けをすることにより、私たちがそれであるものを私たちに報告するようにさせることだ。⁴⁹⁾

まとめてみよう。1936年に第1レベル（非反省的レベル）にあり、よって世界の生起の「瞬間」と共にあった意識は、非人称的な（つまり非人格的な）存在であった。他方、1943年に於いて、最

初から時間の「回路」の中に組み込まれている意識は、その統一性を保証され、よって始めから人格的な（人称的な）存在なのだ。

*

ここに至り、サルトルが1943年のバタイユの『内的経験』に対し、あれほどまでの批判をぶつけた理由の少なくとも一つがようやく明らかになったと言えよう。1943年の『内的経験』に於いてバタイユが展開する「自己性」の理論（そもそもそれが『内的経験』の中心主題の一つだ）は、瞬間の中での自己の獲得、全体性への合致というテーマを通じ、1936年の『自我の超越』に於けるサルトルの「超越的意識」の理論の射程と極めて類似した射程を持っていることが分かった。1943年の『存在と無』に於いて、1936年の自らの論を否定するような方向へと意識概念を導いたサルトルにとって、1936年の自らの論考を想起させるバタイユの論考は、過去の自分と決別するためにも、全力で否定しておかねばならなかったのではないだろうか。事実、私たちが検証したように、サルトルのバタイユ批判は、バタイユの理論の深い理解から発したものでなく、ゆえにバタイユ批判として必ずしも有効なものではなかった。そもそも、サルトルはバタイユの理論を深く理解するという動機もなかったのではないか。バタイユの展開する理論の表層に、バタイユではなく、1936年のサルトル自身の思考が回帰するのを見たのではなかったか。そして過去の自分からのあり得る攻撃を予感し、それに先行する反撃を試みたのではなかったか。当時のサルトルと比べるならば無名に等しかったバタイユに対する余りにも過激な批判は、そのようなサルトルの心情的な動揺の想定なしには説明がつかないように思われる。

注

※フランス語の引用文の邦訳は、全て引用者自らの手による原文からの翻訳である。既存の邦訳がある場合にも同様の方針である。ただし、既存の邦訳がある場合はそれを参照し、参照した邦訳の書名を、フランス語のオリジナルタイトルの後に掲載している。

- 1) 1944年3月5日にマルセル・モレの自宅で開かれた講演と討論の会。サルトルの他にブランショ、カミュ、クロソウスキー、メルロー＝ポンティなど多くの参加者があった。この討論は雑誌『生ける神 *Dieu vivant*』（1945年第4号）に採録され、後にバタイユ全集6巻（*Œuvres complètes de G. Bataille* [以下 O. C.], *Tome VI*, Paris, Gallimard, 1973）に再録された。
- 2) 正確に言えば、両者に和解が生じたのではない。そもそもバタイユには、自身の控えめな性格もあり、哲学の専門家であるサルトルに正面から長期の論戦を挑むつもりなど始めからなかった。この討論をきっかけにサルトルの側が考えを改め、バタイユを「新たな神秘家」と見なすのを控え、バタイユへの攻撃も止めたのだ。サルトルはバタイユが自分の考えていたこととは全く異質なことを語っており、ミシェル・シュルヤも指摘するように、バタイユが「モラルや宗教の観念を引き合いに出すのは、次いでそれらを排除するためだ」（M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'œuvre*, Paris, Gallimard, collection « Tel », 2012, p. 387）と理解したからだ。ただし、これ以降も、バタイユ側からは複数回にわたり、サルトルへの言及が試みられることになる。契機となるのは、1951年にサルトルとカミュの間で起こった一連の論争と、1952年に実現をみた『聖ジュネ』（サルトル著）の刊行であった。

- 3) ただし、それは表面的なものであり、バタイユがサルトルに与えた影響は少なくない。ジャン＝ミシェル・ベニエが指摘するように、例えば『弁証法的理性批判』に出てくる「完全なる瞬間 moments parfaits」にバタイユの「至高性」の概念の影響を見て取ることができる。バタイユに於いて、エクスターズ、反抗的体験、エロティシズム、文学等の契機が、その「至高性」すなわち「自我」や「社会」などの閉ざされた制度の背後にある過剰さとしての生への接近を許すとすれば、サルトルに於いても、同様の契機が、社会的機能の中へ閉じこもり、そこで自らを「自我」へと物象化する役割から私たちを解放するという理論的枠組みがある。Cf. J.-M. Besnier, « Georges Bataille et la modernité : "La politique de l'impossible" », *Revue du MAUSS*, n° 25, Paris, La Découverte, 2005, p. 200.
- 4) « Sans vouloir opposer des biographies, la vérité est de dire que si Sartre a été si sévère à l'égard de Bataille, c'est parce qu'il n'éprouvait aucune sympathie pour le gauchisme du mouvement animé par Bataille » (*Ibid.*, p. 203).
- 5) « Il faut comprendre ceci : à travers Bataille, Sartre se livre à une opération d'autocritique » (J.-F. Louette, « Existence, dépense : Bataille, Sartre », *Les Temps modernes*, n° 602 (décembre 1998-janvier-février 1999), Paris, Gallimard, 1999, p. 23).
- 6) バタイユは「内的経験」を自己破壊の経験として提示するが、それはエクリチュール上の経験に過ぎず、真面目に捉えるに値しない。なぜなら、現実には公務員として暮らす日常が保証されているのだから、とサルトルはバタイユに於ける思想と私生活の解離を批判している：「なぜなら結局のところ、バタイユ氏はものを書き、国立図書館で職を得て、本を読み、性交をし、ものを食べているのだから Car enfin M. Bataille écrit, il occupe un poste à la Bibliothèque Nationale, il lit, il fait l'amour, il mange」(J.-P. Sartre, « Un nouveau mystique », *Critiques littéraires (Situation, I)*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1975, p. 213/邦訳 ジャン＝ポール・サルトル, 「新しい神秘家」(清水徹訳)『哲学・言語論集』所収, 人文書院, 2001年, p. 57)。なお、本論ではバタイユの概念と著作の両方を表す « expérience intérieure » に「内的経験」の訳語を充てる。それは、これまで「内的体験」の語を充ててきた日本のバタイユ研究の慣例にそぐわないかもしれない。ただし、本論では、初期サルトル(もちろんバタイユも)に影響を与えたフッサール現象学が、ヒュームからマツハに至る「経験論」の系譜に与するという事実を踏まえ、敢えて「内的経験」の語を採用する。
- 7) « (...) si M. Bataille les a trouvées en lui-même, c'est qu'il les y a mises, en introduisant de force le transcendant dans l'immanent. S'il s'en était tenu au point de vue de la découverte intérieure, il aurait compris : 1° que les données de la science ne participent pas à la certitude du *cogito* et qu'elles doivent être tenues pour simplement probables; si l'on s'enferme dans l'expérience intérieure, on n'en peut plus sortir pour se regarder ensuite du dehors; 2° que, dans le domaine de l'expérience intérieure, il n'y a plus d'apparence; ou plutôt que l'apparence y est réalité absolue. Si je rêve d'un parfum, c'est un faux parfum. Mais si je rêve que j'ai plaisir à le respirer, c'est un *vrai* plaisir; on ne peut pas rêver son plaisir, on ne peut pas rêver la simplicité ou l'unité de son *Moi*. Si on les découvre, c'est qu'elles sont, car on les fait exister en les découvrant; 3° que la fameuse déchirure temporelle du *Moi* n'a rien d'inquiétant. Car le temps est aussi liaison et le *Moi* dans son être même est temporel. Cela signifie que, loin d'être dirimé par le Temps, il a besoin du Temps pour se réaliser. En vain m'objectera-t-il que le *Moi* s'en va par lambeaux, par instants : car le Temps de l'expérience intérieure n'est pas fait d'instant » (*Ibid.*, p. 198-199/邦訳 同書, p. 42-43).
- 8) « L'essence d'un existant n'est plus une vertu enfoncée au creux de cet existant, c'est la loi manifeste qui préside à la succession de ses apparitions, c'est la raison de la série » (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant : Essai d'ontologie phénoménologique* (1943), Paris, Gallimard, coll. « tel », 2020, p. 13/邦訳 ジャン＝ポール・サルトル, 『存在と無 : 現象学的存在論の試み』 I (松

浪信三郎訳), coll.『平凡社ライブラリー』, 2007, 2011年, p.20).

- 9) « (...) il (=le courant électrique) n'est rien que l'ensemble des actions physico-chimiques (électrolyses, incandescence d'un filament de carbone, déplacement de l'aiguille du galvanomètre, etc.) qui le manifestent. Aucune de ces actions ne suffit à le révéler. Mais elle n'indique rien qui soit *derrière elle* : elle indique elle-même et la série totale. Il s'ensuit, évidemment, que le dualisme de l'être et du paraître ne saurait plus trouver droit de cité en philosophie. L'apparence renvoie à la série totale des apparences et non à un réel caché qui aurait drainé pour lui tout *l'être* de l'existant. Et l'apparence, de son côté, n'est pas une manifestation inconsistante de cet être » (*Ibid.*, p.11-12/邦訳 同書, p.18).
- 10) « Cette nécessité pour la conscience d'exister comme conscience d'autre chose que soi, Husserl la nomme "intentionnalité" » (J.-P. Sartre, « Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl : l'intentionnalité », *Critiques littéraires (Situation, I)*, *op. cit.*, p.41/邦訳 ジャン＝ポール・サルトル, 「フッサールの現象学の根本的理念」(白井健三郎訳), 『哲学・言語論集』所収, 前掲書, p.18).
- 11) « En fait, l'absolu est ici non pas le résultat d'une construction logique sur le terrain de la connaissance, mais le sujet de la plus concrète des expériences. Et il n'est point *relatif* à cette expérience, parce qu'il *est* cette expérience. Aussi est-ce un absolu non substantiel » (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p.25/邦訳 サルトル, 『存在と無』I, 前掲書, p.43-44).
- 12) « La conscience n'a rien de substantiel, c'est une pure "apparence", en ce sens qu'elle n'existe que dans la mesure où elle s'apparaît. Mais c'est précisément parce qu'elle est pure apparence, parce qu'elle est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d'elle), c'est à cause de cette identité en elle de l'apparence et de l'existence qu'elle peut être considérée comme l'absolu » (*Ibid.*, p.25/邦訳 同書, p.44).
- 13) « il y a un *cogito* préréflexif qui est la condition du *cogito* cartésien » (*Ibid.*, p.21/邦訳 同書, p.37).
- 14) 「私」の存在しない非反省的意識あるいは非措定的意識の経験などという、いかにも仰々しい言い回しだが、ただしそれは特別な経験ではなく、日常的に我々がそれを生きている経験だという。サルトルの提示する例を見てみよう：「よって私たちは以下のように結論づける必要がある。非反省的な地平に私はない。私が路面電車の背後を走っているとき、私が時計を見ているとき、私が肖像画の観察に没頭しているとき、「私」はない。追いつかれる前の路面電車等についての意識と、その意識についての非措定的意識があるのだ (il nous faut donc conclure: il n'y a pas de *Je* sur le plan irréflecté. Quand je cours après un tramway, quand Je regarde l'heure, quand je m'absorbe dans la contemplation d'un portrait, il n'y a pas de *Je*. Il y a conscience *du tramway-devant-être-rejoint*, etc., et conscience non-positionnelle de la conscience)」(J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique* [1936], Paris, Vrin, 1992, p.32/邦訳 ジャン＝ポール・サルトル, 自我の超越——現象学的一記述の粗描 (竹内芳郎訳), 『自我の超越, 情動論粗描』所収, 人文書院, 2000年, p.35)。この引用文において、路面電車に追いつこうと走る男の意識は、電車の後ろを走る「私」に直面しておらず、これこそまさしく自己のない自己意識、非措定的自己意識だ。疾走の最中、その男の意識は世界に吸収され、世界と完全に一体化し、世界との間に全く距離がない。意識は原初的な状態、その純粋な状態に於かれている。意識は世界の中に埋没し、「私」と関係する前に世界に関係づけられている。つまり、世界が「私」の観察の対象となる前に、世界についての意識がある。これが非措定的自己意識、非反省的意識だ。
- 15) ただし、このような移行は日常的に起こっている。例えば、走行している路面電車に追いつこうと懸命に走っている男がいるとしよう。その男に於いては「前-反省的コギト」が機能している。男はあたかも世界を捉えようとするかのように路面電車を捉えようとし、その意味で世界と一体になって

いるからだ。ただしそこにデカルト的な「私」はない。そこで、もし彼が路面電車との合致状態から意識を離脱し、路面電車の背後の行程に対して「反省」を巡らせるとしよう。そのとき、路面電車に追いつこうとする「私」が意識に現れてくる。つまり、「反省」という行為を通じ、「反省的な意識」に「私」が割り当てられる。このように、「私」は意識の原初的な領域（前-反省的のコギト）に対し副次的に現れる。「私」はある特定の意識タイプ、特に反省、を通じてのみ現れる。ここで注意しなくてはならないのは、「私」が意識の反省的行為の超越的な対象として意識に現れてくるということだ。「私」が超越的であるというのは、「私」が「意識」の次元でなく、モノと同じ次元にあるということ、つまり、サルトルの用語を用いれば「即自存在」であるという意味だ。非反省的意識から反省的意識への移行についてのサルトルの考え方について、以下の論文を参照のこと：Eli Schonfeld, *Les Aliénations du sujet: aux limites de la phénoménologie avec Husserl, Sartre et Levinas*, Thèse soumise pour l'obtention d'un Doctorat de philosophie, Université Hébraïque de Jérusalem, 2009, p. 133-134.

- 16) « En ce sens le *cogito* cartésien devrait se formuler plutôt : “Je pense donc j'étais” » (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p. 185/邦訳 サルトル, 『存在と無』 I, 前掲書, p. 336-337).
- 17) « La loi d'être du *pour-soi*, comme fondement ontologique de la conscience, c'est d'être lui-même sous la forme de présence à soi » (*Ibid.*, p. 134/邦訳 同書, p. 239-240).
- 18) « En effet, toute “*présence à*” implique dualité, donc séparation au moins virtuelle. La présence de l'être à soi implique un décollement de l'être par rapport à soi. La coïncidence de l'identique est la véritable plénitude d'être, justement parce que dans cette coïncidence il n'est laissé de place à aucune négativité. [...] Le principe d'identité est la négation de toute espèce de relation au sein de l'être-en-soi. Au contraire, la présence à soi suppose qu'une fissure impalpable s'est glissée dans l'être. S'il est présent à soi, c'est qu'il n'est pas tout à fait soi. La présence est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose la séparation » (*Ibid.*, p. 134/邦訳 同書, p. 240-241, 下線は引用者による).
- 19) « Ainsi le pour-soi doit-il être son propre néant. L'être de la conscience, en tant que conscience, c'est d'exister à *distance de soi* comme présence à soi et cette distance nulle que l'être porte dans son être, c'est le Néant. Ainsi, pour qu'il existe un soi, il faut que l'unité de cet être comporte son propre néant comme néantisation de l'identique » (*Ibid.*, p. 135/邦訳 同書, p. 240-241).
- 20) « C'est parce que la réalité-humaine *n'est pas assez* qu'elle est libre, c'est parce qu'elle est perpétuellement arrachée à elle-même et que ce qu'elle a été est séparé par un néant de ce qu'elle est et de ce qu'elle sera. C'est enfin, parce que son être présent lui-même est néantisation sous la forme du « *reflet-reflétant* ». L'homme est libre parce qu'il n'est pas soi mais présence à soi. L'être qui est ce qu'il est ne saurait être libre. La liberté, c'est précisément le néant qui *est été* au cœur de l'homme et qui contraint la réalité-humaine à *se faire*, au lieu d'être » (*Ibid.*, p. 135/邦訳 ジャン = ポール・サルトル, 『存在と無』 III (松浪信三郎訳), coll. 『平凡社ライブラリー』, 2008, 2016年, p. 38, 下線は引用者による).
- 21) « Le futur est ce *que j'ai à être* en tant que je peux ne pas l'être. Rappelons-nous que le pour-soi se présente devant l'être comme n'étant pas cet être et ayant été son être au passé. Cette présence est fuite. [...] Le futur c'est l'être déterminant que le pour-soi a à être par-delà l'être. Il y a un futur parce que le pour-soi a à être son être au lieu de l'être tout simplement » (*Ibid.*, p. 193/邦訳 サルトル, 『存在と無』 I, 前掲書, p. 354).
- 22) « Mais le futur n'est pas uniquement présence du pour-soi à un être situé par-delà l'être. Il est quelque chose qui attend le pour-soi que je suis. Ce quelque chose, c'est moi-même : lorsque je dis que *je serai heureux*, il est bien entendu que c'est mon moi présent, traînant son passé

- après soi, qui sera heureux. Ainsi le futur c'est moi en tant que je m'attends comme présent à un être par-delà l'être. Je me projette vers le futur pour m'y fondre avec ce dont je manque, c'est-à-dire ce dont l'adjonction synthétique à mon présent ferait que je sois ce que je suis. Ainsi ce que le pour-soi a à être comme présence à l'être par-delà l'être, c'est sa propre possibilité. Le futur est le point idéal où la compression subite et infinie de la facticité (Passé), du pour-soi (Présent) et de son possible (Avenir) ferait surgir enfin le *Soi* comme existence en soi du pour-soi » (*Ibid.*, p.195-196/邦訳 同書, p.359).
- 23) « Si j'envisage ma venue au monde — liée à la naissance puis à la conjonction d'un homme et d'une femme, et même, à l'instant de la conjonction — une chance unique décida de la possibilité de ce *moi* que je suis : en dernier ressort l'improbabilité folle du seul être sans lequel, *pour moi*, rien ne serait » (G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, O. C. V, Paris, Gallimard, 1973, p.83/邦訳 ジョルジュ・バタイユ, 『内的体験』(出口裕弘訳), 筑摩書房, coll.『ちくま学芸文庫』, 1998, 2002年, p.165).
- 24) « D'une part il se cherche et s'atteint par une démarche analogue à celle du *cogito*, qui lui découvre son individualité irremplaçable; d'autre part il sort soudain de soi pour considérer cette individualité avec les yeux et les instruments du savant, comme si elle était une chose dans le monde » (J.-P. Sartre, « Un nouveau mystique », *op. cit.*, p.197-198/邦訳 サルトル, 「新しい神秘家」, 前掲書, p.42).
- 25) « (...) jamais Descartes, au moment du *cogito*, ne s'est saisi comme un produit de la Nature; il a constaté sa contingence et sa facticité, l'irrationalité de son "être-là", mais non son "improbabilité" » (*ibid.*, p.192/邦訳 p.37).
- 26) « (...) il faut affirmer l'antériorité de l'objet (la Nature) sur le sujet; il faut originellement se placer en dehors de l'expérience intérieure — la seule qui soit à notre disposition — » (*Ibid.*, p.191-192/邦訳 同書, p.36-37).
- 27) « La pierre qui tombe, si elle pouvait sentir, ne découvrirait pas, dans sa propre chute la loi de la chute des corps. Elle éprouverait sa chute comme un événement unique. La loi de la chute des corps serait pour elle la loi de la chute des *autres* » (*Ibid.*, p.201/邦訳 同書, p.45).
- 28) « Dans l'abandon où je suis perdu, la connaissance empirique de ma similitude avec d'autres est indifférente, car l'essence du moi tient à ceci que rien jamais ne le pourra remplacer : le sentiment de mon improbabilité fondamentale me situe dans le monde où je demeure comme lui étant étranger, étranger absolument » (G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p.84/邦訳 バタイユ, 『内的体験』, 前掲書, p.169-170).
- 29) 生物学的な「法」がこの「私」を産み出すことの非蓋然性は、別な視点から説明することもできる。例えば進化論は、人間に代表される高度に分化した生物の生成を、ある個体に偶然に発生する突然変異と変化し続ける環境への相関により説明する。実際、自然はある個体の遺伝子に偶然に変異を発生させることで、ある形質を生じさせ、他方、自然は絶えず変動する環境を設定し続ける。ある環境が限定された個体の生存のみを許容するとき、その環境に適した形質を持つ個体のみが生存を許される。その個と環境の相関を司るメカニズムを「最適者の自然選択(淘汰)」という「法」と規定することもできよう。また、これにより、生物が内的に持つ力を行使し、その用途に叶う複雑かつ完全な形態へと自ら変化したというような目的論は淘汰される。さて、ある個体に突然変異が発生し、そこで与えられる新たな形質が環境に適応し、結果としてその個体が自然から選ばれたことになるでしょう。その決定は、自然の「法」に叶っているのかもしれないが、その「法」がそれにより書かれている言語を理解できない個体の側から見ると全く「非蓋然的な(ありそうもない)」決定だ。同じことはこの「私」についても言える。「私」の生命が世界の中に誕生するのは、遺伝子の組み合わせの可能性と受精時の諸条件に依存する。自然の側から見れば、「私」の生命が誕生する瞬間、その生命はこの

「私」となる可能性と、同時にこの「私」以外の別の「私」となる可能性があった。その生命が「私」となるのは「蓋然性」の1つであった。そして、その条件が自然の「法」に照らされ、この「私」が「事実」として選ばれたのだ。他方、その事実は、「私」から見れば全く非蓋然的なことである。「私」には、自然の法がそれにより書かれている言語が理解できないからだ。私の言語で「私」の出自を捉えるなら、「私」の生命はこの世界に非蓋然性として到来し、それ以降「私」は非蓋然性として存在していることになる。つまり、全ての可能性を内包する純粋な蓋然性である自然が、「私」という「内面」を析出することで、同時に「内面」という非蓋然性を発生させたとも言える。このようにバタイユの言う非蓋然性を捉えると、その考え方は、実はサルトルのそれに近いように思われる。

- 30) « C'est en mourant que, sans fuite possible, j'apercevrai le déchirement qui constitue ma nature et dans lequel j'ai transcendé « ce qui existe ». Tant que je vis, je me contente d'un va-et-vient, d'un compromis. Quoi que j'en dise, je me sais l'individu d'une espèce et, grossièrement, je demeure d'accord avec une réalité commune ; je prends part à ce qui, de toute nécessité, existe, à ce que rien ne peut retirer. Le moi=qui=meurt abandonne cet accord [...] Et encore, il est vrai : le moi=qui=meurt, s'il n'est parvenu à l'état de « souveraineté morale », dans les bras mêmes de la mort maintient avec les choses une sorte d'accord en ruine (où se composent la niaiserie, l'aveuglement). Il défie le monde sans doute, mais mollement, se dérobe son propre défi, se cache jusqu'au bout à lui-même ce qu'il était. Séduction, puissance, *souveraineté* sont nécessaires au moi=qui=meurt : il faut être un dieu pour mourir » (G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p. 86/邦訳 バタイユ, 『内的体験』, 前掲書, p. 166).
- 31) 「私は客観的な至高性について語ったが、至高性が真に客観的なものでは決してなく、逆に至高性は深遠な主体性を指し示すということを私は見失ってはいなかった (Si j'ai parlé de souveraineté objective, jamais je ne perdais de vue que la souveraineté n'est jamais objective vraiment, qu'elle désigne au contraire la subjectivité profonde)」 (G. Bataille, *La Souveraineté*, *O. C. VIII*, Paris, Gallimard, 1976, p. 283/邦訳 ジョルジュ・バタイユ, 『至高性』(湯浅博雄他訳), 人文書院, 1990年, p. 71).
- 32) « Je veux dire que l'individu de la masse, qui, pendant une partie de son temps, travaille au bénéfice du souverain, le reconnaît ; je veux dire qu'il se reconnaît en lui. L'individu de la masse ne voit plus dans le souverain l'objet qu'il doit d'abord être à ses yeux, mais le sujet. [...] le souverain est pour lui l'existence intérieure — la vérité profonde — à laquelle se rapporte une part de son effort, cette part qu'il rapporte à d'autres que lui » (*Ibid.*, p. 285/邦訳 同書, p. 76).
- 33) 「よって、そのなんの役にも立たぬ経験よりも、私たちはそれらの著作に専心している人間に、その《豪華で悲痛な》魂に、その病的な思い上がり、その自己嫌悪に、そのエロティスムに、その時として壮麗な彼の雄弁さに、その厳密な論理——それが彼の思考の支離滅裂さを覆い隠している——に、その激しい自己欺瞞に、その不可能な脱出への無益な探求に、関心をもつだろう。しかし文学批評ができるのはここまでだ。これ以降は精神分析の仕事だ。抗議の声を上げないでいただきたい。というのも、私はフロイトやアドラーやユングの粗雑で疑わしい方法のことを考えているのではないからだ。他にもいろいろな精神分析があるのだ (Aussi, plus qu'à cette expérience inutilisable, s'intéressera-t-on à l'homme qui se livre dans ces pages, à son âme « somptueuse et amère », à son orgueil maladif, à son dégoût de soi, à son érotisme, à son éloquence souvent magnifique, à sa logique rigoureuse qui masque les incohérences de sa pensée, à sa mauvaise foi passionnelle, à sa quête vaine d'une évasion impossible. Mais la critique littéraire trouve ici ses limites. Le reste est l'affaire de la psychanalyse. Qu'on ne se récrie pas : je ne pense pas ici aux méthodes grossières et suspectes de Freud, d'Adler ou de Jung ; il est d'autres psychanalyses)」 (J.-P. Sartre, « Un nouveau mystique », *op. cit.*, p. 228-229/邦訳 サルトル, 『新しい神秘家』, 前掲書,

- p.71)。
- 34) « L'être n'est *nulle part* : L'homme pourrait enfermer l'être dans un élément simple, indivisible. Mais il n'est pas d'être sans « ipséité ». *Faute d' « ipséité », un élément simple (un électron) n'enferme rien.* L'atome, en dépit de son nom, est composé, mais ne possède qu'une complexité élémentaire : l'atome lui-même, en raison de sa simplicité relative, ne peut être déterminé « ipséellement ». Ainsi le nombre des particules qui composent un être intervient dans la constitution de son « ipséité ». [...] Je puis à la rigueur admettre qu'à partir d'une extrême complexité, l'être impose à la réflexion *plus* qu'une apparition fugitive, mais la complexité, s'élevant de degré en degré, est pour ce *plus* un labyrinthe où il s'égare sans fin, se perd une fois pour toutes » (G. Bataille, *L'Expérience intérieure*, *op. cit.*, p.98/邦訳 バタイユ, 『内的体験』, 前掲書, p.196-197).
- 35) « J'ai écrit pour ma part *ipséité* dans le sens du dictionnaire de Lalande, à cause d'une équivoque sur l'individualité — identique en tous points, cette mouche-ci pourtant n'est pas celle-là » (note vers 1942 *in O. C. V*, *op. cit.* p. 474).
- 36) *cf.* A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* (1926), Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1997, p.257.
- 37) « *Ipsé* "même, lui-même" (forme vulgaire *ipsus*) est proprement un intensif, qui s'emploie avec une idée d'**opposition latente** : lui, par opposition à un autre envisagé explicitement ou non » (A. Ernout et F. Thomas, *Syntaxe latine*, Paris, Klincksieck, 2008, p.189).
- 38) « La caractéristique de l'ipséité, en effet (*Selbstheit*), c'est que l'homme est toujours séparé de ce qu'il est par toute la largeur de l'être qu'il n'est pas. Il s'annonce à lui-même de l'autre côté du monde et il revient s'intérioriser vers lui-même à partir de l'horizon : l'homme est « un être des lointains » (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p.59/邦訳 サルトル, 『存在と無』 I, 前掲書, p.105).
- 39) « Le *Dasein* n'est pas simplement, comme tout étant en général, identique à soi-même au sens ontologico-formel où chaque chose est identique à elle-même : le *Dasein* n'a pas non plus simplement conscience de cette identité, à la différence des choses de la nature, mais le *Dasein* comporte une identité à soi-même spécifique : l'ipséité. Son mode d'être est tel qu'en un sens, il *s'appartient en propre*, il *se possède soi-même* et pour cette seule raison peut *se perdre*. Si le *Dasein* existant peut *se choisir soi-même proprement* et déterminer primordialement son existence à partir de ce choix, autrement dit, s'il peut exister proprement, c'est parce que l'ipséité, l'auto-appropriation appartient à l'existence. Mais il peut également se laisser déterminer en son être par les autres et exister primordialement de manière *non propre* dans l'oubli de soi-même. » (M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Klostermann, 1975, trad. fr. Jean-François Courtine, *Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*, Paris, Gallimard, 1985, p.210).
- 40) « Nous appellerons "circuit de l'ipséité" le rapport du pour-soi avec le possible qu'il est — et « monde » la totalité de l'être en tant qu'elle est traversée par le circuit de l'ipséité » (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p.165/邦訳 サルトル 『存在と無』 前掲書, p.299-300).
- 41) « Nous pouvons donc formuler notre thèse : la conscience transcendantale est une spontanéité impersonnelle. Elle se détermine à l'existence à chaque instant, sans qu'on puisse rien concevoir *avant elle*. Ainsi chaque instant de notre vie consciente nous révèle une création ex nihilo. Non pas un *arrangement* nouveau, mais une existence nouvelle. Il y a quelque chose d'angoissant pour chacun de nous, à saisir ainsi sur le fait cette création inlassable d'existence dont *nous* ne sommes pas les créateurs » (J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'ego*, *op. cit.*, p.79/邦訳 サルト

- ル, 「自我の超越」前掲書, p.80).
- 42) cf. Eli Schonfeld, *Les Aliénations du sujet*, *op. cit.*, p.144-146.
- 43) « Il s'ensuit que la conscience projette sa propre spontanéité dans l'objet Ego pour lui conférer le pouvoir créateur qui lui est absolument nécessaire. Seulement cette spontanéité, *représentée et hypostasiée* dans un objet, devient une spontanéité bâtarde et dégradée, qui conserve magiquement sa puissance créatrice tout en devenant passive. D'où l'irrationalité profonde de la notion d'Ego » (J.-P. Sartre, *La Transcendance de l'ego*, *op. cit.*, p.63-64/邦訳 サルトル, 「自我の超越」前掲書, p.80).
- 44) « Après avoir considéré que le Moi était une production synthétique et transcendante de la conscience (dans les *L. H.*), il [=Husserl] est revenu, dans les *Idéen*, à la thèse classique d'un Je transcendantal qui serait comme en arrière de chaque conscience, qui serait une structure nécessaire de ces consciences, dont les rayons (Ichstrahl) tomberaient sur chaque phénomène qui se présenterait dans le champ de l'attention. Ainsi la conscience transcendantale devient rigoureusement personnelle. Cette conception était-elle nécessaire » (*Ibid.*, p.20/邦訳 同書, p.25) ?
- 45) « C'est la conscience qui s'unifie elle-même et concrètement par un jeu d'intentionnalités « transversales » qui sont des rétentions concrètes et réelles des consciences passées » (*Ibid.*, p.22/邦訳 同書, p.27).
- 46) « par son horreur de la déchirure temporelle, M. Bataille s'apparente à toute une famille d'esprits qui, mystiques ou sensualistes, rationalistes ou non, ont envisagé le temps comme pouvoir de séparation, de négation, et ont pensé que l'homme se gagnait contre le temps en adhérant à lui-même dans l'instantané » (J.-P. Sartre, « Un nouveau mystique », *op. cit.*, p.206/邦訳 サルトル, 「新しい神秘家」, 前掲書, p.50).
- 47) « Mais il n'en faudrait pas conclure que le pour-soi est une pure et simple contemplation « impersonnelle ». Simplement, loin que l'Ego soit le pôle personnalisant d'une conscience qui, sans lui, demeurerait au stade impersonnel, c'est au contraire la conscience dans son ipséité fondamentale qui permet l'apparition de l'Ego, dans certaines conditions, comme le phénomène transcendant de cette ipséité » (J.-P. Sartre, *L'Être et le néant*, *op. cit.*, p.59/邦訳 サルトル, 『存在と無』 I, 前掲書, p.302).
- 48) « Ainsi, dès qu'elle surgit, la conscience, par le pur mouvement néantisant de la réflexion, se fait *personnelle* : car ce qui confère à un être l'existence personnelle, ce n'est pas la possession d'un Ego — qui n'est que le *signe* de la personnalité — mais c'est le fait d'exister pour soi comme présence à soi » (*Ibid.*, p.167/邦訳 同書, p.303).
- 49) « En outre, nous ne devons pas nous représenter le choix originel comme « se produisant d'un instant à l'autre » ; ce serait revenir à la conception instantanéiste de la conscience dont un Husserl n'a pu sortir. Puisque, au contraire, c'est la conscience qui se temporalise, il faut concevoir que le choix originel déploie le temps et ne fait qu'un avec l'unité des trois ek-stases. Nous choisir, c'est nous néantiser, c'est-à-dire faire qu'un futur vienne nous annoncer ce que nous sommes en conférant un sens à notre passé. » (*Ibid.*, p.618/邦訳 サルトル, 『存在と無』 III, 前掲書, p.98-99). この引用の中で, サルトルはフッサールの意識の概念について, 1936年の解釈と明らかに逆の解釈をしている。1936年に於いて, サルトルは, フッサールの意識概念が古典に回帰し, 超越的な存在によりその人格性(すなわち統一性)を保証されていると批判していた。ところがここでは, フッサールの意識概念は最後まで瞬間と一体であったと述べている。

※本研究は JSPS 科研費 JP22K00118の助成を受けたものである。