

サルトルに於ける反省の問題

藤 江 泰 男

本稿の目的は、サルトルの現象学の基本的立場を、反省論に定位しつつ明確にしようとする一試みである。何故に反省論に定位するかといえば、反省に対するサルトルの理解（哲学史的評価）が即ち彼の哲学的立場の表明に他ならぬと言っても過言ではないほどに、彼の思想に於いて中心的位置を占めていながらも、それが主題的に十分展開されることなく、曖昧に留まっているからである。

I 意識の非反省的有り方

まず「自我の超越⁽¹⁾」(以下「T. E.」と略記)に基き、サルトルにとっての意識の規定と関連づけつつ反省的態度を見ておきたい。

「T. E.」での彼の主題は、挙げて意識の領域の純化と言うに尽きる。まず意識を志向性、即ち、「何ものかについての意識」という全くの作用的側面でのみ捉え、それについて意識されるところの「何ものか」は、それがたとえ心的対象であっても、意識の外部にある超越者と理解する。よって意識とは、それ自体は内部を持たぬ全くの空虚として、ただ超越の対象へ向けての志向的作用以外の何ものでもないということになる⁽²⁾。

ただここで留意すべきは、この対象意識としての意識は、その志向する対象のうちに全く埋没した、いわば即自化した意識ではないということである。サルトルにとって、意識は対象意識でありつつ、同時に自己意識である。この二重の作用が同時的に成立している作用性としての意識こそ、本源的意识、「第一次的意識」(T. E. 24)なのである。もっとも、この自己意識の側面は、対象に対してそうであるように**措定的に** (positionnel) 意識されているのでは

ない。あくまで超越的対象を措定的に意識する限りに於いて非措定的に (non-positionnel) 意識されているだけである。

このような、対象を措定的に意識する限りでの非措定的自己意識（非反省的自己意識）こそサルトルにとっては意識の本質的規定であり、自己について措定的に振り返る所謂反省作用は「第二次的作用」(T. E. 28) と見做される。よって意識は意識たる限り自己についての非反省的記憶を伴っており、自身についての欺瞞は定義的に閉ざされている。サルトルの現象学の方法は、挙げてこの意識の本質規定に基くことになるのだが、それは次章以下にて詳述したいと思う。

このように意識を理解してくるとき、デカルト的コギトも、所謂「超越論的我れ」(Je transcendantal) もサルトルの認め得るところではない。

まずコギト (Je pense) に関して述べよう。ここで問題になるのは、思惟する実体として定着されたこの「我れ」(Je) が、サルトル言うところの第一次的意識に属するものであるかどうかということである。これは端的に non である。というのも、非反省的領域に於いては、意識はなるほど思惟作用ではあるが、そこには「我れ」など存在しないのであるから。第一次的意識に於いては、超越的対象を志向する意識及びかかる志向たることの非措定的意識があるのみで、どこにも「我れ」など現象してはいない。志向性であることの（自己）意識は、全くの作用性の意識、換言するならば、無の意識であって、いかなる実体的（即自的）ものもそこには見出されないのである。

コギトから思惟する実体 (substance pensante) への移行には許容し難い論旨の飛躍がある。というのも、「我れ」と「思惟する」(pense) とは同じ地平にはないのであるから。デカルトによって定着された思惟する実体としての「我れ」は、第一次的領域に於いて確言されているのではなく、第二次的領域、即ち、反省作用の介入をまっしてはじめて成立するところのものだったのである。よって、サルトルによる意識の規定に照らしてデカルトのコギトを理解するならば、そこで定着されたのは、意識の本源的有り方と言うものではない。

く、ただ反省に伴うその二次的形態に過ぎなかったと言うことが出来よう。しかし、反省的意識の相関者たる「我れ」は、なにも偽りの存在と言うのではない。ただ、それが往々にして誤解されているように意識のうちに住まう特権的存在者などではなく、存在の仕方に於いて、超越的（外在的）存在者と同一たる、世界のうちの一存在者、それも「反省された意識を通じて」現われる一存在者であるということをここでは確認しておきたい。

サルトルの意識の規定にとって、反省的意識を新たに付け加える必要はない。というのも、非反省的意識は、それ自体に於いて自己の反省的構造を、いわばア・プリオリに得ているという意味で、それだけで自律した存在構造を持つのに反し、反省的意識は、反省される意識（これは、それ自体は非反省的意識である。）の存在を俟ってはじめて成立し得るものであるのだから。（非反省的意識の反省的意識に対する存在論的優位性）（T. E. 41）。

よって、デカルトの捉えた思惟する実体は、意識の第一次的な非反省的領域に妥当しないのみではなく、反省された意識に妥当するのでもない。「我れ」とは、ただ反省的意識の介入により反省された意識を機会として現われる心的実体であるのだから、もはや「実体的我れ」を意識と同一視することは許されない。デカルトの捉えた「我れ」は、反省的意識によって構成された心的な超越者以外の何者でもない。

このようなデカルト的コギトに対して自らの立場を「偽コギト」（pseudo Cogito）と規定し、次の如き表現を与えている。

「《私がこの椅子についての意識を持[・]っ[・]て[・]い[・]る[・]》」というのではない、《この椅子についての意識があ[・]る[・]》というのだ。（il y a conscience de cette chaise）」（T. E. 37）

フッサールが「イデーン」以降、意識の統一化作用の必要上、不可欠として要請する「超越論的我れ」についても同様サルトルの認めるところではない。

なるほど個々の経験的意識は、ある統一化作用の下で一つの *totalité* を得ていると言うことは出来る。しかし、意識に統一をもたらすこの *totalisation*

の機能は、果たして、「各人の意識の背後にあるが如きもの、そして、その意識の必然的構造をなしているもの」(T. E. 20) という「超越論的我れ」の如き古典的理論を必要とするであろうか？ これもまた non である。というのも、サルトルにとっては、個々の意識に統一がもたらされるためには、その超越的对象の持つ統一性と、志向性そのものが本来果たしている自分自身を時間に於いて統一する働きとがあれば十分であると考えからである。

意識が人によって個性を異にすることの説明の便宜として「超越論的我れ」を要請することも、それが権利的ものであれ認められるところではない。かえって意識の方が「我れ」の統一性と人称性 (personnalité) を可能にするのであるから。(T. E. 23) もっとも、この人称性の問題は、必ずしも「T. E.」に於いては明確に論ぜられていない。意識の非反省的領域に於いて意識されている自己は、非人称的 (non-personnel) と理解されているからである。

「T. E.」は意識の自発性の側面の強調に急で、その事実性についてはあまり意を用いていないという不満は、ここでは妥当していると言えよう。しかし、それは「存在と無⁽³⁾」(以下、「E. N.」と略記)の前反省的意識 (préreflexive) としての本源的意识の理解が、「T. E.」の立場を捨て、人称性をそのはじめより導入したと解釈することは許されないように思う。というのも、人称性は反省の次元で忽然と現われ出るものではないという理解では、(T. E.」も「E. N.」も一貫しているからである。意識の個性化は、第一次的意識自身の構造そのものによって可能となるという認識では、両者は完全に一致している。ただ、「T. E.」は、意識の領域 (超越論的あるいは非反省的) の純化をその第一の主題としたので、意識の非実体的側面つまり絶対的自発性のみを、「超越論的我れ」との対比で鮮明にするのに急で、いかにして意識は個性を可能にするのかを展開することなく、ただ原理的立場の表明にのみ終始したことは事実である。この残された課題は事実「E. N.」に於いて自己現前及び自己性の回路として展開されることになるが、これとて意識の志向的構造そのものが一つの個性として自己を人称化するのであって、実体的「我れ」と通じあう人格を対自の構造のうちに認めているのではない。「非反省的」という

表現が、必ずしも反省の側面を全く欠いたという意（即ち、無反省的）ではない如く、非人称的という表現も全く人称性を欠いた無人称的と理解すべきではないであろう。

「E. N.」に於いて、意識の本源的構造をより明瞭化しようとして、「非反省的」という表現に加えて「前反省的」(préréflexive) という表現を使用する。これにより前反省的意識がそれ自体のうちに反省的構造を非措定的に含み、かつ措定的反省をも可能にするということを含意せんとする。これと同様、non-personnel も、敢えて言うならば、prépersonnel として、それ自身に於いて personnel なものを可能にする構造を孕んでいると解すべきであろう。

こう見てくるとき、「T. E.」と「E. N.」との人称性に関する差異は、少なくとも対自の構造に於いては、立場の変化というのではなく、主題の相異による展開の仕方の違いに過ぎぬと言うべきであろう。

よって、意識の統一にとっても、人称性にとっても、「超越論的我れ」に訴える理由は全くないことがわかれよう。「実に、意識は全く志向性によって規定されるのであって、志向性によって意識は自分自身を超越し、自分を逃れつつ自分を統一づけ」(T·E. 21) かつ自分を個性化するのである。

以上の検討からも明らかなように、「T. E.」に於ける意識の規定の眼目は、意識の非反省的領域⁽⁴⁾の純化である。エゴ及び行動、性質、状態といった一切の心的ものを、反省意識の相関者として意識の内部から排除することにより、意識はその内部に全く不透明なものを含まぬ全くの無 (rien), あるいは半透明性⁽⁵⁾ (translucidité) として捉えられ、それ故に自己の有り方を同時に自身に開示せざるを得ないものとして現われることになる。

このように、全くの志向的作用性として規定された意識は、端的に非人称的自発性であり、いかなる瞬間に於いても自身を存在 (existence) へと決定する絶対者であり、それに先立ついかなるものにも存在論的には制約されることはないと思倣されている。たとえ意識が限界づけられてあるとしても、それ

は、己れ自身による制限として理解さるべきのである。(T. E. 79)

(注)

- (1) J. P. Sartre, „La Transcendance de l' Ego”, *Recherches philosophiques*, 1936. ただし引用ページは、1965年, Sylvie Le Bon による脚注を付して, Paris, Vrin 社から出版されたものによる。
- (2) J. P. Sartre, “Situations, I”, Gallimard, 1947, p. 30-31.
- (3) J. P. Sartre, “L'Être et le néant”, Gallimard, 1943.
- (4) 「T. E.」の段階では、この非反省的領域は、フッサールの用語法を受けてまた超越論的領域とも称されるのであるが、サルトルにとってこの領域は、意識の経験的有り方を越えた地平で成立する意識を含意するのではない。それはあくまで日常的な非反省的意識の構造そのものであって、端的に、生きられた日常的意識以外の何ものでもない。もっとも、この生きられた体験の定着は、記述の問題としてそれ自体重大な問題性を孕んでいる。これについては次章以下にて詳述する。
- (5) この半透明という表現は、多少濁っているという意味ではない。意識にあっては、現われ (*apparaître*) が同時にその存在 (*être*) であるという二重性を含意せんとするものであって、自分に対しては全くの透明 (*transparent*) であることには変わらない。

II 意識の自然的有り方 (エゴ論的世界)

前章で示した意識の第一次的有り方は、しかし、日常的に生きられている意識ではあるにしても、その通りに意識されているのではない。サルトルが意識の自発性の側から再度エゴの有り様を定着せんとしたのは、実にこの源初的意識が、反省的分析の操作からはいつも抜け落ちていることを見抜いたからに他ならない。デカルトの「実体的我れ」も、フッサールの「超越論的我れ」も、カントの「権利的 cogito」も、ともにそれが意識の始源的領域に据えられている限りサルトルの認め得るところではなかった。このような誤認は、しかし、それなりの理由を持つ誤認だと言える。というのも、このような誤認は、我々の日常的有り方の、即ち、自発的意識に対する日常的な関係の仕方の、ある意味で忠実な反映であるからである。というのも、反省のまなざしによって、反省さるべき意識は決定的に変様されるという、措定的反省に絶えず付き

まとう宿命は、それ自身痛みとして実感されることなく、それにより即自化された意識の影の方がかえって真の實在として通用することになるのが一般であるからである。反省によって構成された心的超越者を、かえって我々の反省すべき意識と同等のものと誤認し、そのうちに自己を埋没させているのが、日常的意識の実情なのである。

このような自然的態度に不可避的に伴う自己欺瞞は、「E. N.」に於いて十全に展開されるものであるが、ここでは、エゴ論との関係で述べておこう。

まず二種の反省が区別されていることに注目しなければならない。「純粹反省」(réflexion pure)と「不純な反省」(réflexion impure)とがそれである。両者の基本的区別は、前者が「所与だけに固執し、おもしろいあがって未来へのほることはしない反省であるのに対し、後者はたとえば、この所与から「たちどころに無限への移行を行い」自身に与えられたもの以上のことまで確言するような反省、自然的措定に対して共犯的な反省のことである。(T. E. 48)

エゴ及び心的存在者を構成する反省はむしろこの不純な反省の方である。不純な反省が構成的反省と呼ばれる所以である。

我々の日常とは、実に、この不純な反省が自ら構成したエゴ及び心的存在者によりかえって呪縛された世界だと言うことも出来よう。エゴは意識の即自化された影でありながらも、意識の保持する自発性をそれなりに保持しているのも事実である。このいわば保存的 (conservative) あるいは受動的自発性が、その根源たる意識の絶対的自発性に関係づけられることなく受け取られるとき、エゴと意識との関係は、時に逆転し、魔術の様相を帯びることになる。純粹反省の課題は、実に、この魔術的關係の《非神話化》、即ち、正当に、意識の源初的自発性の側からそれを再把握することにある。

サルトルの場合、この純粹反省は、記述的方法として、現象学的エポケーと同じレベルで問題にさるべき反省であるが、このサルトルのエポケーの可能性は、かえって不純な反省の側に、即ち、自然的態度の構造そのもののうちにみられねばならない。

というのも、サルトルにとってエポケーは、自然的態度に対して外部から介

入するが如きものと理解されてはいないからである。フッサールに対する不満もこの点をつくのであるが、それはまた意識の源初的構造に於いて既に必然化していたところの批判でもある。意識の非反省的構造がそれ自体に於いて反省的（非措定的）構造を保持し、かつ措定的反省をもそれによって可能にするといった構造をはじめから得ていたように、自然的態度もまたそれ自体の構造がエポケーを可能にすると理解さるべきなのである。換言するならば、エポケーの萌芽は、かえって自然的態度のうちにあると理解さるべきなのである。

サルトルは、エポケーを無償的な知的操作として理解することを断固拒否する。というのも、このように無動機的操作にエポケーを解消するのは、自然的態度の把握そのものが転倒しているからなのである。自然的態度をフッサールの理解するとき、もはや「自然的態度のうちに留まっている限りは、エポケーを実行する理由はないし、動機もない。」（T. E. 83）というのも、自然的態度がそれなりに首尾一貫した（cohérent）構造として与えられるならば、その構造を打ち破るべき認識の光（哲学的回心）をせまらざる理由もそのうちには見出されぬのであるから。換言するならば、もし世間のうちに埋没した意識が、自身の埋没してあることを自らに反射する構造を、その埋没のうちに於いて構造化していないとすれば、もはや生活の自然的連鎖を断ち切る動機は、内部的に見出されることはない。となれば、エポケーとはまさに一種の「奇蹟」ということになるだろう。

もともとサルトルの定着した意識は、全面的に自然的意識たることは出来ない。いついかなるときにもそれが意識たるに留まる限り、非措定的な自己反射の契機は消えることがない。「E. N.」の表現を借りるならば、まず第一次的に「自己現前」（présence à soi）としてある意識は、対象を開示すると同時に、絶えず自らを開示せずには措かないという本質の規定を得ている。自らに対して秘密を持ち得ないということが、内部を拒否された意識（対自）のいわば宿命なのである。

しかし問題は残る。自身に対して透明であるはずの意識が何故、《世間》のうちに自己を埋没させようとするのか？ それこそ定義的に不可能な試み、不

条理的試みと言わねばならぬのではなからうか？

この問の解答は、実に意識の規定そのものに於いて既に与えられている。というのも、サルトルの定義からすると、意識は、超越の対象を志向する全くの作用性としての無に還元され、それ故かえって何者にも先行的に制限されることのない絶対的自発性と見做された。このような自発性は、絶えずそのあるところからの逃亡を余儀なくされ、自身を逃れる限りでそれ自身をつくらねばならぬという存在論的宿命を担わざるを得ない。意識の生活にとっては、その過去も、その未来も、ただ現在の *projet* のうちで意味を得、確証されるのであるに過ぎない。一切の責任は、意識の絶えざる *projet* にのしかかっていると言える。意識の自己欺瞞は、このような絶対的自由と全面的責任性とに耐えない意識の弱さの告白と言うべきであろう。

自然的態度とは、実は、このような絶対的自発性からの意識自身の逃避の試みなのである。というのも、意識は自分自身の自発性が自らの予測や意志をはるかに越えているのを非措定的にしろ感ずるからなのである。エゴ及び心的存在者を構成する不純な反省の機能も、この自己逃避に結びつけてこそ理解されねばならない。意識の即自化された影を、かえって意識と等価ならしめることによって、意識の不断の自己超出の運動を押さえ込もうというわけである。

だがこのような自己欺瞞の試みは、意識が自身への反射の契機を失わぬ限り成就することはあり得ない。自発性を即自的に押し込めようとするのがまた同じ自発性である以上、そしてこの自発性は、非措定的自己意識である限り、自発性を喪失することは土台不可能である。換言するならば、自発性を抑圧する自発性は、同時に抑圧するものとしての自己を反射せざるを得ないのであるから、この試みは成就することはないのである。

我々に日常みられる「不安」(*angoisse*)こそ、実は、このような絶対的自発性を日常性の根底に垣間見てしまったものの動揺であると言える。意識の絶対的自発性、目眩めくばかりの自由が、日常性のヴェールの隙間から噴出するとき、不純な反省により構成されたエゴの規制的役割を意識が超出してゆくとき、「不安」が襲うのであると言える。「不安」に於いて意識は、措定的では

ないにしろ、絶対的自発性として自覚されているのである。(T. E. 83)

サルトルにとって現象学的エポケーとは、この「不安」以外の何ものでもない。意識の源初的構造が、後向きではあるにしろ、明確にその射程にはいつているのであるから。フッサールの思いに反して、エポケーとは、「不安」に於いて最も典型的に現われる如く、自然的態度の側から動機づけられたところのものだったのである。

このように見てくるとき、次のサルトルの表現に異論はないであろう。

「エポケーとはもはや奇蹟などではなく、また知的な方法、学問的な手続きでももはやなくて、それはわたしたちに課せられた一つの不安、わたしたちの避けることの出来ない一つの不安ということになり、それは同時に超越論的な起源をもつ純粋な出来事でもあれば、わたしたちの日常生活にいつでも起こり得る一つの事件でもある、ということになる。」(T. E. 84)

所謂超越論的のものが、我々の日常的 *existence* のうちに基礎づけられることによって、ここに現象学的方法と実存哲学とが合体したのだと評すことも出来よう⁽¹⁾。フッサールの志向性が *Dasein* の *Da* 性から再定義されているわけである。

(注)

(1) cf. J. Varet, "L'Ontologie de Sartre", P. U. F., 1948, p. 85-92; 及び市倉宏「祐サルトルの現象学について」『理想』第312号, 1959, p. 69-70.

III 純粋反省の可能性

前2章に於いて展開した如く、サルトルの哲学は、一切が挙げて意識の非反省的構造(非措定的自己意識)に照らして明らかにされるといった図式を一貫して採る。それを可能にする方法こそ純粋反省なのである。

この純粋反省は、サルトルの現象学を支える方法論にかかわり、彼の哲学体系そのものが、かかる反省の自己展開と評しても過言ではないほどなのであるが、それが主題的に論ぜられることは、その重要性に比して極めて少ない。

日常性を支配する不純な反省に対比して表現するならば、純粹反省は、根源的反省として、不純な反省が現われるための根拠でありつつ、かつこの不純な反省が不断に浄化（カタルシス）されることによって終極的に与えられるべき理想的な反省でもある。

意識の根源的自発性を、不純な反省による即自化的構成を解消して源初のまゝに顯示し、定着しようとする純粹反省の試みは、意識がサルトル的に理解されている限り、いつも可能である。意識にはいつも非反省的自己意識が伴っているからである。

自己意識として絶対に確實であるということは、しかし、認識として確實であるということと同一ではない。意識の自己顯示作用としては、なるほど確實にその顯示すべき所与を包解しているとしても、それだけで認識が成立しているわけではない。サルトルも言うように、認識とは、何よりも自らが認識すべき対象と異なることを前提にしている。即ち、認識とはまさに自らを認識すべき対象とは他者ならしめることに他ならない。（E. N. 202）

ところが反省は、反省さるべき対象と異なることは出来ない。というのも、反省する意識は同時にその反省さるべき意識であり、この反省する意識と反省される意識との同一性こそが、反省そのものを可能にする根本条件であるからである。反省の可能性の条件そのものが、認識への道を閉ざしている以上、反省が反省でなくならぬ限り、認識として成立することはない。（少なくとも、サルトル的に定義された認識となることは出来ない。）

このように見てくるとき、反省が記述の方法として語られる場合には、その初めより矛盾を孕んでいることがわかつた。反省とは、もともと、自らがそれを存在している（être、それである）反省さるべきものを敢えて他者ならしめようとする自己矛盾した試みなのである。

この矛盾した構造を自覚化することによって、何とか解消しようとしてさきの純粹反省の方法を要請するわけであるが、たとえいかに純粹であっても、それが「反省」に留まる限り、上の矛盾が根本的に解消されることはない。

サルトルの純粹反省に関する記述の表面的錯綜は、けだし、この矛盾した構

造に起因しているようである。

あるときには、それは定義的には、あるいは権利的には、いつも可能なものとして提示され、(T. E. 30) あるときは、ほとんどありそうもないものとして提示されたりする。(T. E. 73-74)

純粹反省のこの定義的可能性と現実的不可能性は、意識の源初的構造の反省の機能と認識との関係によって、そのはじめより規定されているようである。意識に不可避免的に伴う事実性がここで問題にさるべきなのであろう。なるほど源初的構造に於いてみれば、自己顯示作用は、定義的にくもりないと言うことも出来ようが、我々の日常は、かえって、不純な反省によって先行的に構成された魔術の世界のうちで営まれていることは否定し得ぬ事実である。

この魔術の世界の謎解きは、意識の根源的構造に照らすとき明らかになる。純粹反省とは、まさに、この根源的意識へ向かうことの決然たる意志に他ならぬと言ってもよかろう。しかし、この謎解きは、炙り出しの絵が、火にかざされるや一気に現われ出るような具合に理解されてはなるまい。意識の根源的自発性が強大であればあるだけ、それから逃れようとする欲求もそれだけ強大なものとなり、魔術の世界の謎もそれだけ錯綜を加えるということになる。このような魔術の世界の圧倒的支配力は、かえって、それが隠そうとする意識の絶対的自発性の強大さに由来するのである。即自化されてもなおそれだけの支配力を持つほど意識の自発性は絶大なのである。

となれば、この謎解きは、持続的な浄化作用の果てにはじめて達せられるところのものだと言うべきであろう。純粹反省が根源的でありつつも、かえって理想的反省としてカタルシスのかなたに据えられた所以である。あるいは、サルトルの定義を幾分変更して、次の如く言うべきであろうか。純粹反省は、それが理想たる限りでは、本質的にいつも可能であると言えるにしても、その *réalité* は、不断の浄化作用として形成途上の純粹反省（あるいは、解体途上の不純な反省）であると。「情緒論粗描」がこの純粹反省を浄化的反省⁽¹⁾ (*réflexion purifiante*) と呼んだのは、上の如き意図を含意するものと理解してもよいであろう。

意識を志向性に定位しつつ規定するとき、反省の二重化的自己矛盾は、それがたとえ浄化的反省であっても避け難い。この矛盾を解消すべくサルトルは、志向性のうちにハイデガー的な自己顕示作用を構造化するけれども、もしこの源初的意識を所謂反省の側から解釈する限り、矛盾は極小化されたにしろ依然残ると言えよう。換言するならば、サルトルの理解する源初的意識が、反省的契機を可能にする構造をそのはじめより内包しているという意味で、意識は、はじめより反省的自己矛盾を定義的に内包していると言えよう。

ところで我々は、第1章に於いて、サルトルの意識の規定をなぞりながら、対象意識と自己意識とが同時に成立していると述べた。しかしながら、反省的態度との比較で再度この意識の両義性を問題にするとき、この同時性のうちにも、サルトルは無を、非実体的あるいは観念的距離（distance idéale）（E. N. 119）を認めていることに注目せねばならない。意識が自己現前たる限り、対象意識としての自己と、それへの現前作用との間には亀裂がある。この亀裂を意識は、そのはじめより、idéal な形の下でにしろ生きているものとしてまず理解されている。敢えて言うならば、かかる非実体的距離を即自化し、意識のうちに一種の実体的溝をもうけること、それが措定的反省の試みと言えよう。これに対し、浄化的反省とは、ひとたび構成されたこの実体的溝を、再度意識の源初的構造を射程に入れつつ、もとの idéal な軽さにまで解消しようとする試みと言えよう。しかし、それでもなお、この浄化的反省の試みは、それが記述の方法として認識との接点を持つとする限り、自己矛盾したものであることには変わらない。認識には実体的距離の導入が不可欠なのであるから。

しかし、この浄化的反省の認識としての挫折は、単に négatif なものと解すべきではないであろう。というのも、単にそれを存在する（それである）ことしか出来ぬものを、敢えて認識にまでもたらそうとする試みが、はじめより挫折であることは、定義的に明らかであるのだから。とすれば、不純な反省と浄化的反省との違いは、一方が誤謬で他方が真理であるというが如きものではないであろう。そこにある根本的差異は、一方が、自己矛盾した試みにほとんど足をすくわれているのに対し、他方は、その矛盾を痛感し、その解消への方

向を自覚的に歩み出しているという点にあると言えるのではなからうか。自己の矛盾が自覚的に生きられはじめているとも言えよう。

さきに述べた、日常性の隙間より我々を襲う「不安」の現象は、この浄化的反省が、いわば非措定的に課されたものだと言えよう。というのも、浄化的反省は、日常のリズムから完全に脱することの決意といった一種ヒロイックな倫理性とは根本的に異なるものなのだからである。意識が非措定的自己意識である限り、即ち、非措定的自己顕示作用を生きている限り、この浄化的反省の方がより自然（本性的）な歩みだと言えよう。浄化的反省の理想（純粹反省）は、根源的意識を再度生き直すことに他ならないのであるから。「不安」に於いて、日常性の転倒した流れが中断され、浄化的反省が既に無自覚的ではあれ、作動している（生きられている）と言えよう。「不安」とは、決して躓きの石ではない。浄化的反省あるいはエボケーの方がかえって本性的生き方であることを、日常性のうちで実証する根本的現象であると言えようか。

あるいはこうも言えるのではなからうか。意識とはもともと反省的志向性であると。この本来的反省作用が、自己の自発性を逃がるべく実体化されるとき不純な反省となるのであると。純粹反省とは、不純な反省作用を可能にするこの源初的意識にもともと内包されていた反省作用そのものであると。とすれば、純粹反省とは、我々の根源的 *existence* そのものの再現以外の何ものでもない。純粹反省の可能性が、エボケーの可能性が、かえって、意識の根源的構造からいつも可能であると宣言出来た所以である。カントの用語を借りてこの純粹反省を「超越論的」反省と定義してもよいであろう。意識の一切の反省的営みを可能にする構造そのものであるのだから。もっとも1章でみておいた如く、この超越論的反省を経験のかなたにのみ据えるのは許されまい。それは経験的意識に於いていつも生きられており、ときとして、「不安」という形で噴出してくるものなのである。この反省は生きられる限りに於いては、全く純粹であるにしても、それが認識と連なろうとする限り、幾分の不純さ（実体

性)を含まざるを得ない。記述的方法論としてみると、浄化的反省しか提示出来ぬ所以である。それにしても浄化的反省の根源にはいつも自身の可能性の根拠として、その目的として、純粹反省が見据えられていたと言えよう。純粹反省を単に抽象的實在であると言うことも出来まい。サルトルにとっては、意識の本質構造として、そのはじめより見据えられていたのだから。一切の反省的實在性の根拠として、最も実在的なものとして、純粹反省は理解されていたと言ふべきであろう。

(注)

- (1) J.P.Sartre, "Esquisse d'une théorie des émotions", Hermann, 1939, p. 62.

(筆者の住所：国分寺市高木町2-17-5)