

## ヴェーユと実存主義者たち②

村 上 吉 男

これは前号に続く拙論である<sup>(1)</sup>。

さて筆者は、ヴェーユと同時代のボーヴォワールやサルトルの実存主義者たちの思想（実存主義思想はサルトルに代表させる）をヴェーユの思想と比較し、次に記すことにその最たる相違点をみた。すなわち、サルトル（ボーヴォワール）の思想の一たる〈認識論〉の能力で際立って用いられたはもとより〈意識〉に配された〈理性（思惟）〉であり、この〈理性（思惟）〉によってかたちづけられた〈認識論〉は〈観念論〉でしかなくなるといえたに対し、ヴェーユにいう〈認識論〉はおおよそ耳慣れない語に聞こえてこよう「運動論」にあると。

そこで筆者がヴェーユに〈認識論〉をみると捉えども、これを何ゆえ「運動論」と主張できたか、少しく振り返る必要がある。一般に、ここに記した〈認識論〉をはじめとして、〈存在論〉や〈実践（価値）論〉までも含ませ、〈理性（思惟）〉の活用により体系づけて構築されるのが哲学であるといわれるならば、筆者の理解する彼女に対し、筆者は彼女独自の〈認識論〉でもって、〈存在論〉や〈実践（価値）論〉を個別に組み立てさすのでなしに、彼女は〈理性（思惟）〉でも自ら取った〈行動〉と同様に、その三部門がいわば同時に書きあらわされ得る哲学を打ち出す哲学者と呼ぶほかなかなうと、だから筆者に「彼女独自の〈認識論〉」といわせ得たは、哲学の、この三部門がすべて「運動論」にかかわるばかりか、「運動論」とみなさざるを得ない根拠が〈感受性（sensibilité）〉にこそあると指摘できた（三部門において、各どうなるがゆえに、それぞれがそれとして成るかは、筆者にあって、すでに彼女にいう〈行動〉（後述）に代表させて語らせた通りである）。だがその際でも、〈認識論〉が他部門より真先に「運動論」である必要があったと、「運動」とは「生得的」や「生得的」以上の〈血液〉の流れや〈神経〉の伝達たる、身体（内部）の「動き」をさすのであってみれば、身体（内部）の「動き（運動）」そのものが〈感受性〉になっていなければならぬであろうと見て取れた。

こうした身体の〈感受性（運動）〉が、ヴェーユにいう〈魂（une âme）〉に伝わるだけでなく、ときに、彼女に定冠詞付きの〈魂（l'âme）〉を〈魂〉全体の構成として捉えさせては、〈une âme〉の部位に接続し、その能力（感受性）を受け入れる、〈精神（un esprit）〉と名付けられた部位に

さえ伝えられるのであり、彼女はこの〈精神〉に属する〈理性〉の〈思惟する〉能力の働き（「生得的」作用）をして、そこに受容された〈運動〉を〈感受性〉と命名させたりもすることによって、その一連の流れや機序（しくみ）をば「知る作用（認識を述べ語る論）」として知らしめた。身体や〈魂（l'âme）〉の〈運動〉すなわち〈感受性〉が彼女にはじめて問われるは学士論文（1930年）のなかでであったといえるとともに、筆者にとって、この〈感受性〉は彼女が教師時代に〈一女生徒〉に宛てた手紙で語る〈思惟と行動との関係〉にかかわらせずにおかなくなると読むことができた（手紙での〈思惟と行動との関係〉は、彼女が〈理性（思惟）〉をも活用し、その働きがいわゆる〈必然性の観念〉に従って、整合性や一貫性を導き出して成ろうことをして彼女の哲学たらしめるように打ち出されるならば、筆者は〈思惟と行動との関係〉の出所が学士論文にあると見定めおかねばならなかった）。だがここでは、彼女にいう〈感受性〉でもってかたちづくられる〈認識論〉は〈思惟と行動との関係〉を質することであるということにとどめおく。

とまれ、ヴェーユが学士論文『デカルトにおける科学と知覚』で、デカルト哲学を論じるはむろんのこと、しかし彼の諸作品に見出せはしない、例の〈感受性〉を中軸とした〈認識論〉を、そこに同時に立つ〈存在論〉や〈実践（価値）論〉を素描していたは確かである。しかしてかかる〈感受性〉を、たとえばデカルトにいう〈感覚（sensやsentiment）〉に、カントにいう〈感性（Sinnlichkeit）〉に比べさせても、彼らの各哲学にあつて、〈感覚〉や〈感性〉は〈理性〉や〈悟性〉<sup>(2)</sup>ほどに追究されなかった（この点は実存主義者たち（筆者の取り上げたボーヴォワールやサルトル）も同様である）といい得るに反し、彼女はデカルトのみか、カントや実存主義者たちにすら語られなかった、この〈感受性〉に支えられ、〈感受性〉を終生問い続けていたとみえるからして、〈感受性〉は当然、上記各哲学者が〈認識論〉にいう能力にない、独自の能力になり得るし、〈感受性〉なくして、彼女の哲学（〈認識論〉（を含んだ三部門））は成り立たないといわねばならぬのである。

そのうえ、誰も質しはしなかった〈感受性〉を学士論文に書き添えて以降、ヴェーユはこれを確かめるべく、一方で、死（1943年）を迎えるまでの10数年間に亘り、先哲や今日に至る人たちの記した社会的、哲学的、宗教的諸思想に学び、その文化文明たるは何かを批評した。むろんこうした諸批評は、これも類推して分かるように、〈思惟する〉場での思い付きや独善的〈思惟〉でものされたのではなく、各批評が鋭い洞察力からもたらされているとされるならば、身の危険をも顧みずに、自ら進んで、現実との接触を図り飛び込んでいった、例の女工や従軍体験で知り得る、彼女自らの〈行動〉を基に語られていたことであろう。〈行動〉はいうまでもなく、この原動力たる〈感受性（運動）〉によるほかないのであれば、彼女はそのことを自らに確信させては、諸批評（主張）を可能にしていたにちがひなからう。〈感受性（運動）〉を通した、いわば現場の声である、この現地報告は、先哲や今日に至る人たちの諸思想と異なるはむしろ当然のことであり、

これがその過去や今日までの文化文明に対する諸批評を生み出す因にさせられずにいないし、他（人）の追随を許さぬ、彼女の主張になっていったわけである。

だから10数年に及ぶ〈行動〉で、現実を見抜いたうえで、ヴェーユの諸批評（主張）は、彼女独自の哲学を補強した。なぜなら、彼女の〈行動〉を課して成ろう哲学は学士論文にあつていまだ完璧ではないとの筆者の指摘を踏まえると、この各批評（主張）の取り込みなしに、彼女独自の哲学は完成をみないといえたからである。彼女の〈行動〉で支えられた哲学は10数年で発展するにしても、その独自さを一貫させ整合せしめていなければならぬのだから、筆者は彼女を、10数年の一時期に当てはまるとされる、例の社会思想家や宗教思想家なる相貌の人ではなく、また〈理性（思惟）〉を優先的に駆使しつつ、机上の空論にとどまり、それでいて哲学者然とする人ではなく捉えおかねばならなかった。彼女の〈行動〉は「生き（てい）る」証しになり得たし、それが同時に「生きる」哲学と筆者にいわせたゆえんであった。

もちろんヴェーユ自身が哲学者たる相貌を意識し、この肩書きに拘る人ではなかったにせよ、死を迎えるまでの〈行動〉と、先哲や今日に至る人たちの諸思想の参酌は、別言すると「動と静の行動」は、彼女が学生時代から哲学の学問を志し、独自の哲学を究め完成に導きたいとする心意気を有すればこそ、貫き通せたことなのである。だからこと諸思想の読解は、彼女の哲学を深めるに、その独自さを確認させるに、かつ完成に向かわせるに役立つであろうが、それでも諸思想が彼女独自の哲学の土台にならぬはむろんのこと、この全体をさえ揺がすに至らなかったと受け止めおかねばならぬことであつた。

またヴェーユの〈行動〉をして何ゆえ哲学といわせ得るのか、その一を質せば、それは学士論文でデカルト哲学が取り上げられたことにあると答える。つまり彼女が彼のいう〈感覚〉に〈感受性〉を重ね合わせて対決させるからには、フランスを代表する哲学者デカルトに礼を欠かさぬように、〈感受性〉を中心とした自らの哲学が明示される必要があつたからである。この挑戦的姿勢は、しかし筆者には、彼女の若さゆえの特権や気負いからというよりも、彼女が〈感受性〉に覚えがあつたればこそ可能であつたと、さらに〈感受性〉が彼の欠点を暴き出すことにつながつたとみえるのである。

ヴェーユが〈感受性〉を持ち出すは、彼女自身が〈行動〉力に長けた人であつたことに、また医者である父から生理学的知識として教えられたことに、それとも父所有の医学書を、かつ彼女自らこの分野や心理学の書物を読んでいたことにあつたのか知るよしもないが、少なくとも先哲や今日に至る人たちの諸思想から借り受けた用語ではない。〈感受性〉は〈感覚〉と同様、身体内外の対象を、要は現実を受容する人間的能力である。同時に〈感受性〉が「知る作用」に加えられるては、その「しくみ」を述べ語る認識論の一能力になり得るし、認識論はもとより哲学の一部門である。

すると学士論文以降の〈行動〉はヴェーユにとって、現実を感覚的衝動的でなしに、学士論文に初出の〈感受性〉で捉えんとするからして、この〈感受性〉に基づいたればこそ、これが自らの哲学として形成される以外なくなる。しかも人に追体験させない〈行動〉は、自らの哲学が現実で活かされるかの確認を兼ねていた。だから彼女が学士論文でデカルト哲学を批評し、そこに自らの哲学を主張することを含め「静の行動」といわせ得るならば、自らの哲学も現実での活動である、彼女の「動の行動」において試されるほかなかった。とどのつまり「動の行動」は、「静の行動」たる彼女独自の哲学を実践躬行する実験であったのである。また学士論文以降での、先哲や今日に至る人たちの諸思想やその文化文明を批評する「静の行動」が、彼女独自の哲学を支えずにいない「動の行動」によってこそ可能になるのはいうまでもない。

ところがヴェーユの短い生涯をこの「動と静の行動」で送るだけでは、彼女独自の哲学を整理しよう時間はあろうはずがなかった。学生時代のほぼ同期生といってよいボーヴォワール（1908年-1986年）の生涯と比べられるように、ヴェーユも戦後を生き抜く時間に恵まれさえすれば、自らの哲学を包括させる作品を残し得たであろうか。否であろう。おそらく彼女は長命であろうとなかろうと、生前と同様なる「動と静の行動」を取り続けた人であると予想されるかぎり、彼女独自の哲学をまとめるは、わたしたち読者の仕事でしかなくなるのである。

ヴェーユの哲学は、学士論文で素描された哲学を基本にしつつ、そこに10数年に及ぶ、肉付けすべき主張を盛り込ませて構築される。要は学士論文以降死に至るまでの、例の膨大な量の資料に散見される、思想家たちを含めた、文化文明の諸思想を、「わたしたち読者」は彼女に窺えるであろう認識論、存在論と実践（価値）論に振り分けるために、適宜拾い上げ、順次認識論より組み立てていく必要があった。認識論からはじめるのは、彼女の哲学が身体に生じ〈魂（une âme）〉に伝わる〈感受性〉を基軸に展開されるからであった。「わたしたち読者」は〈感受性〉が何かを知って、他の存在論と実践（価値）論を、すなわち彼女独自の哲学の全貌を突き止め得るばかりか、この完成をみては、誰にはばかりこともなく、彼女を哲学者であると断じるしかなくなるのである。

筆者はここで、前段までに述べた「動と静の行動」（という表記）がヴェーユにいう〈思惟と行動との関係〉にかかわって捉えられることを明かしおかねばならなくなる。まず、筆者のいう「動と静の行動」と記した「行動」とは、「動」にあつて身体の「動き（運動）」を、「静」にあつて彼女にいう〈魂（l'âme）〉中の〈精神（un esprit）〉部位の「動き（運動）」を、かつ身体と〈精神〉の各「運動」が彼女にいう〈思惟と行動との関係〉のうちの、〈行動〉と〈思惟〉をさすことになる。次に、彼女にいう〈行動〉は筆者のいう身体の「運動」であり、かかる「運動」こそ彼女にとって、まさしく（身体の）〈感受性〉たる「運動」以外ではなくなり、筆者をしてこの「運動（感受性）」（の表記）をば「動の行動」といわせる一方、彼女にいう〈思惟〉は〈魂〉内部の〈精神〉

部位での〈理性（思惟）〉の「運動」であり、この「運動」は筆者にとって、いわば身体全体を動かさずにいない「運動」と比較するに、およそ〈魂〉内の〈精神〉部位の「動き」でしかなかろうとみえるからして、「動の行動」でなしに、「静の行動」と表現せざるを得なくさせられたわけである。そして、筆者は、こうした〈思惟（静の行動）と行動（動の行動）との関係〉が彼女の説くところ、〈思惟〉から〈行動〉への〈関係〉（要は〈思惟〉をもって〈行動〉する〈関係〉）であり得ずに、〈行動〉から〈思惟〉への〈関係〉（要は〈行動〉をもって〈思惟〉する〈関係〉）にあると読むことができたし、この〈関係〉における、いわゆる《心身合一（身心合一）》（仏教（禪）でいう〈心身一如（身心一如）〉）が彼女に窺えると断じ得たのである。

ヴェーユの「静と動の行動」ほどでなくとも、誰しも生を受け、現実を生き抜かねばならぬかぎり、何を措いても、彼女が教師の道に進んでは赴任先きで例の活動のような「動の行動」を取らざるを得ないし、誰もが時間的余裕さえあれば、余暇に向けた「静と動の行動」を自由に選ぶこともできよう。しかし経済恐慌以後、第二次大戦の終結までの、彼女の場合でいう10数年間は、世界の多くの人たちにとって、生活の資の確保すらままにならず、仕事に就いていたにしろ、過酷な労働を強いられるからして、余暇に走るところの時代ではなかったはずである。こうした現実には、第二次大戦で散った人たちにもっとも露になる。彼らは戦争なくば受けることもない外圧にさらされ、彼らの運命や生死を彼ら自らに委ねさせはしない現実に巻き込まれていたからである。

これは、人間がデカルトの時代とはまるで異なる現実すなわち世界を生きねばならぬことを意味させる。筆者が察するに、デカルトは〈思惟する〉ことをもって、何より〈わたし〉の、次いで世界や神の存在を確信するが、少なくとも今問う世界をば、〈わたし〉（の〈思惟〉）からする〈世界〉への一方的な解釈によって、いわゆる《自動機械（automate）》の運動と断じたにある。つまり彼にあって、〈自動機械〉運動はある意味で〈必然性〉を示唆させるにもかかわらず、たとえば身体が自ら〈運動〉するだけであり、人間（精神）にかかわるのでないとみなされた。だがカント、ヘーゲルやフッサールなどから、第二次大戦をはさんだ時代までのサルトル、ボーヴォワールやヴェーユにとって、彼らは世界を現象の〈運動〉に捉えては、これが人間の精神（意識や魂）にいかに関与するか否かを考察し、それぞれ特色ある哲学（現象学など）を打ち立てるが、その基本たるべきを「世界の人間へのかかわり」でみることで共通するにちがいない。

そこで筆者は、「世界の人間への関係」を一見説いたように推察される一例をフランス実存主義の大御所たるサルトルに聞き出し問うてきたなかで、まずはヴェーユの哲学が実存主義（哲学）に与するかどうかを確認する必要がある。フッサールの意識の現象に学んだとされるサルトルは、〈意識〉なる〈即自（l'En-soi）〉が〈対自（le Pour-soi）〉として世界すなわち事物や他者なる〈即自（l'En-soi）〉に向かわんとすれば、〈即自〉のそれぞれに〈嘔吐（Nausée）〉を感じるというのが、

これを契機に、〈嘔吐〉に打ちのめされた意識（即自）は〈意識（わたし）〉が〈対自〉として〈存在する〉うえで、以下に記すことを試みようとする。

Nous sommes choix et être c'est, pour nous, nous choisir.<sup>(3)</sup>

わたしたちは選択であり、存在することは、わたしたちにとって、わたしたちを選ぶことである。

Être pour elle (la réalité-humaine), c'est agir et cesser d'agir, c'est cesser d'être.<sup>(4)</sup>  
(括弧内は筆者)

存在することは、人間存在にとって、行動することであり、行動するのをやめることは存在するのをやめることである。

Je suis, à la racine même de mon être, pro-jet d'objectivation ou d'assimilation d'autrui.<sup>(5)</sup>

わたしは、わたしの存在の根源そのものにおいて、他者を対象（客観）化すべき投企であり、あるいは他者に同化すべき投企である。

Nous pouvons dire que le projet fondamental que je suis est un projet concernant non mes rapports avec tel ou tel objet particulier du monde, mais mon être-dans-le-monde en totalité...<sup>(6)</sup>

わたしたちは、わたしがそれ（投企）である、根本的な投企なるものは、世界のこれこれの個別の対象に対する、わたしの諸関係にかかわる一投企ではなく、わたしの世界－内－存在全体にかかわる一投企であるといい得る。（括弧内は筆者）

以上はサルトルが、〈存在する〉には何を自らに課さねばならぬかに答えたといえよう引用文である。要するに〈存在する〉ことは〈選択〉〈行動〉〈投企〉することであるとされる。これら（の語）は〈行動〉を除けば、〈わたし（意識）〉を、ないしはその〈理性（思惟）〉を出所にして生じた〈観念〉であり、彼や他の実存主義者によくみかけられる用語である。ただ〈行動〉は実際〈存

在)しようとする場(状況)に向かう〈運動〉であるとして、〈選択〉や〈投企〉と同様に、その当初は〈わたし(意識)〉(の〈理性(思惟)〉)を〈運動〉させてもたらされた〈観念〉にすぎなかろうが、ここで〈行動〉なる〈観念〉を現に実行に移すことを示唆させると受け取る点で、〈選択〉や〈投企〉に異なると捉えおく。しかし人が〈選択〉や〈投企〉も〈行動(運動)〉に変わりはないと語るならば、これに対し、筆者は〈わたし(意識)〉がこの〈即自〉をして〈対自〉を実現せしめようとする際、少なからず〈選択〉や〈投企〉とは違う〈行動〉が欠かせないとみえるからして、この〈行動〉において、〈選択〉や〈投企〉をも可能にすると答えるほかなくなる。それは彼が〈選択〉や〈投企〉(の語)を記さずに、〈存在する〉ことを〈行動〉(の語)だけで表現し一括りしないゆえんになろう。だから〈わたし(意識)〉で〈観念〉した〈選択〉〈行動〉〈投企〉をもって現実に〈行動〉することがいっしょに組み合わせられて書かれるにあって、〈わたし(意識)〉は〈対自〉を可能にしようといひ得るわけである。しかし〈選択〉や〈投企〉は同時として、さらに〈投企〉という〈選択〉や〈選択〉という〈投企〉として〈観念〉されるかは、これを読み取る「わたしたち読者」による、それこそ〈選択〉で相違してこようし、いずれかに定めおく必要もなかろうが、それでも引用文に窺えるように、〈投企〉(の語)には注意すべきであろうと察知される。彼が引用文にいう〈他者〉(または「事物」)要は〈この世界〉に〈投企〉できると語るよりか、筆者は〈世界-内-存在〉すなわち〈わたしの世界〉(〈意識〉)にかかわる〈投企〉にこそ関心を向けていたことを知らねばならないことが留意する点になるほか、〈この世界〉を彼の生きた社会とでもいい換えると、「社会」には〈投企〉(の語)と並立させておく(参加(engagement))(の語)が当てはまろうと付記し得る(〈参加〉(の訳としての語)は『存在と無』にみつからなかったが、おそらく〈わたしの世界(意識)〉(即自)以外のことで記される〈投企〉の意と同じく用いられるとみることができよう)。

しかしながら、何ゆえかかる〈観念〉が生み出されてきたのか、以下の引用文を参照して、繰返しになろうとも、確認する必要がある。

C'est dans l'angoisse que l'homme prend conscience de sa liberté ou, ... l'angoisse est le mode d'être de la liberté comme conscience d'être.<sup>(7)</sup>

人間が自らの自由を意識するのは不安においてである。もしくは...不安が存在意識としての自由の在り様である。

L'angoisse comme manifestation de la liberté en face de soi signifie que l'homme est toujours séparé par un néant de son essence. ... L'essence, c'est tout ce que la réalité

humaine saisit d'elle-même comme ayant été.<sup>(8)</sup>

自己と向き合って（ある）、自由のあらわれとしての不安は、人間がたえずひとつの無によって自己の本質から隔てられていることを意味する。…本質とは、人間存在が自己自身について、存在した（もの）として捉えるすべてである。（括弧内は筆者）

サルトルが上記二引用文中で、〈自由〉と〈不安〉がかかわるように語るは、筆者がすでに「〈この世界〉を〈偶然性〉とみたがゆえに、人間（彼）をして自由にせしめるし、かつ自由であるを知るがゆえに、不安（嘔吐）を〈感じる〉ことになる」と、さらに「〈理性（観念）〉を自由のために利用すべく策した」（したがって〈感じる〉は正しくは〈思惟する〉となろう）と述べたことに符合する。ここでは、彼にいう〈偶然性〉のことは「現代科学」でいう〈偶然性〉とともに、次の検討に譲ると断わらねばならねども、筆者が〈不安〉だけか、〈嘔吐〉までも括弧して付記し得たは、〈嘔吐〉が〈不安〉のあらわれの一であるほかなく、〈不安〉と同義語になると確認し得る以外に、とりわけ二番目の引用文に読み取れることは、〈本質〉がかつて〈存在した（もの）〉〈すべて〉をさすならば、まさに今生じると仮定する〈不安〉は〈人間存在〉の、その〈本質〉を失わせるのだから、彼が〈自己の本質〉を再発見するにあつては、自らに例の〈投企〉や〈参加〉を課し、これによって〈不安〉もしくは〈嘔吐〉に代えさせられることを強調したかったであろうということである。

しからばサルトルにいう〈自由〉とは何かになる。その際、以上から〈自由〉についてまとめられることは結局のところ、筆者に〈わたし（彼）〉の〈存在意識〉が〈自由〉であらねばならぬことを教えさせたばかりか、彼に〈自由は本質をもたない〉<sup>(9)</sup>と語らせることを導かせたことになる。なぜならかかる〈存在意識〉が〈現存在〉たる〈即自〉のや、本来的な〈存在〉たる〈対自〉の〈意識〉において、彼が〈対自は自由である〉<sup>(10)</sup>と断じることでは、〈即自〉も〈自由〉でなければならないからである。こうしたことをはじめとして〈自由〉が何かは以下の引用文をさらに参照して明らかにすることができるであろう。

Être, pour le pour-soi, c'est néantiser l'en-soi qu'il est. Dans ces conditions, la liberté ne saurait être rien autre que cette néantisation.<sup>(11)</sup>

存在することは、対自にとって、対自がそれ（即自）であるところの即自を無化することである。こういう状態では、自由はこの無化よりほかの何ものでもあり得ないであろう。（括弧内は筆者）



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. ... La liberté n'est pas un être : elle est l'être de l'homme, c'est-à-dire son néant d'être.<sup>(12)</sup>

自由はまさに、人間の中心に存在される無であり、しかも人間存在に、存在することの代わりに、自らをつくることを強いる無である。...自由はひとつの存在であるのではない。自由は人間の存在である。すなわち自由は人間の存在の無である。

Le pour soi est libre et peut faire qu'il y ait un monde. ... La liberté du pour soi apparaît donc comme son être. ... C'est que la liberté est choix de son être, mais non pas fondement de son être.<sup>(13)</sup>

対自は自由であり、対自はひとつの世界が存在するようにすることができる。...それゆえ対自の自由は対自の存在としてあらわれる。...自由とは人間（自ら）の存在の選択であって、自らの存在の根拠であるのではない。（括弧内は筆者）

La liberté étant choix est changement. Elle se définit par la fin qu'elle projette, c'est-à-dire par le futur qu'elle a à être.<sup>(14)</sup>

選択である自由は変化である。自由は自由（たる人間（自ら））が投企する目的によって、換言すると自由（たる人間（自ら））が存在しなければならない未来によって定義される。（括弧内は筆者）

La liberté est existence et l'existence, en elle, précède l'essence.<sup>(15)</sup>

自由は実存（存在）であり、実存（存在）は、それ自身において、本質に先き立つ。（括弧内は筆者）

〈自由〉が何かについては、サルトルが『存在と無』に列記し、筆者がその順次に掲げた、以上の引用文を読んでもらうに委せ、ここには多少の、まとめと注釈が取り上げられるにすぎなくなる。一に、〈対自〉が〈即自を無化する〉ことが〈自由〉である。一に、〈自由〉は〈存在され

る無)、〈自らをつくる (se faire) ことを強いる無〉である。一に、〈自由はひとつの存在であるのではない〉とは、〈自由〉が〈意識〉の〈存在〉(〈意識〉が〈存在〉すること)や〈人間〉の〈存在〉(〈人間〉が〈存在〉すること)などの〈存在〉に見立てられていないことを示唆させる。一に、〈対自は自由〉であり、〈対自の自由は対自の存在としてあらわれる〉。一に、〈自由とは人間 (自ら) の存在の選択であって、自らの存在の根拠であるのではない〉。一に、〈自由は自らが投企する目的によって、...定義される〉(したがって〈対自〉にならんとする〈投企〉(や〈参加〉)を試みずに、〈自由〉はない。)一に、〈自由は実存 (存在) である〉という〈実存 (存在)〉は〈être (存在する)〉を現実になぜにいない〈exister (実存 (存在) する) 対自〉であると。

さすれば上記したなかで、サルトルに主張された〈対自〉〈無化〉や〈無〉とは何を語るかを、これも筆者なりにその順にて拾い出した、彼の引用文を参照にしてみていくことにしよう。

Ce que nous cherchions à définir, c'est l'être de l'homme en tant qu'il conditionne l'apparition du néant et cet être nous est apparu comme liberté.<sup>(16)</sup>

わたしたちが定義しようとしたのは、無の現出を条件づけるかぎりでの人間の存在であり、この存在は、わたしたちに自由としてあらわれた。

〈人間の存在〉は〈自由としてあらわれ〉る場合、〈対自〉に捉えられるとみることができる。サルトルはこの〈対自〉について、次のようにいう。

Il (le pour-soi) est le fondement de son être-conscience ou existence.<sup>(17)</sup>

対自は、それ自らの意識存在の、あるいは実存 (存在) の根拠である。

Elle (la réalité-humaine) ne pourrait atteindre l'en-soi sans se perdre comme pour-soi.<sup>(18)</sup>

人間存在は、対自としての自らを失なうことなしに、即自に達することができない。

Chaque réalité humaine est à la fois projet direct de métamorphoser son propre Pour-soi en En-soi-Pour-soi et projet d'appropriation du monde comme totalité d'être-en-soi. ...<sup>(19)</sup>

おのおの人間存在は、自らに固有な対自を即自－対自に変身させる、直接的企てであると同時に、即自存在の全体(自らと事物や他者)としての世界を自らのものにする企てである。(括弧内は筆者)

Dans le moment où le pour-soi pense se saisir et se faire annoncer par un néant projeté ce qu'il est, il s'échappe car il pose par là même qu'il peut être autre qu'il est.<sup>(20)</sup>

対自が自らを捕らえたと思惟するときに、しかも投企されたひとつの無によって、自らが何であるかを自らに知らしめたと思惟するときに、対自は脱走する。なぜなら対自はまさにそうすることで、自らが現に存在するよりも別のものであり得ることを明確にするからである。

Le pour-soi est l'être qui est à soi-même son propre manque d'être. Et l'être dont manque le pour-soi, c'est l'en-soi. Le pour-soi surgit comme néantisation de l'en-soi et cette néantisation se définit comme pro-jet vers l'en-soi : entre l'en-soi néanti et l'en-soi projeté, le pour-soi est néant. Ainsi le but et la fin de la néantisation que je suis, c'est l'en-soi. Ainsi la réalité humaine est désir d'être-en-soi.<sup>(21)</sup>

対自は自らに対して固有な存在の欠如である存在である。かつ対自が欠けている存在は即自である。対自は即自の無化として現出する。かつこの無化は即自に向かったの投企として定義される。すなわち無化された即自と、投企された即自との間において、対自は無である。それゆえわたしがそれ（無化）である（ところの）無化の、目標と目的は即自である。それゆえ人間存在は即自存在であることに対する欲望である。

Nous avons pu nommer le pour-soi un rien.<sup>(22)</sup>

わたしたちは対自をひとつの無と名付けることができた。

しからば最後に記す引用文の〈un rien（無）〉と、筆者が問う〈un néant（無）〉とは何かであろう。サルトルが他で〈この無（rien）は徹底的否定として、人間存在そのものであり、その徹底的否定によって世界が（無（rien）として）解明される〉<sup>(23)</sup>と断じたことに対して、彼がまたいう〈un néant（無）〉はどうか。

Le néant qui surgit au cœur de la conscience n'est pas. Il est été.<sup>(24)</sup>

意識の中心に現出する無は、存在するのではない。無は存在される。

Le néant ne peut être néant que s'il se néantise expressément comme néant du monde.<sup>(25)</sup>

無は無が世界の無として明白に自らを無化するときには無であることができない。

Il faut avouer que seul l'Être peut se néantiser, car, de quelque façon que ce soit, pour se néantiser il faut être. Or, le Néant n'est pas.<sup>(26)</sup>

自らを無化し得るのは存在だけである。なぜなら、いかなる仕方にせよ、自らを無化するためには、存在するのでなければならぬからである（ことを認める必要がある）。しかるに無は存在しない。

Le Pour-soi, en effet, n'est pas autre chose que la pure néantisation de l'En-soi.<sup>(27)</sup>

事実、対自は即自のたんなる無化より以外のことではない。

したがってこの〈無 (néant)〉と〈無 (rien)〉は無関係ではないといえる。それは〈人間存在〉が〈自らを無化〉するように、〈意識の中心に〉〈無 (néant)〉を〈現出〉させるとき、その〈対自〉である〈自ら〉はまた〈世界〉を〈無 (rien)〉にするからである。つまり〈対自〉の〈無 (néant)〉によって、〈世界〉は〈無 (rien)〉になると読み得る。だからかかる〈無 (rien)〉は〈世界の無 (néant)〉と表記された〈世界〉とも異なりをみせるわけである。後者の〈世界〉は〈わたし (の意識) の世界〉であり、その〈無 (néant)〉なのである。しかれども、サルトルが〈人間 (の存在) の語を〈l'être de l'homme〉や〈la réalité humaine〉（あるいはla réalité-humaine）と、〈対自〉を〈le pour soi〉や〈le pour-soi〉と記したは何ゆえか筆者には定かにならない。それはまだしも、〈人間 (の) 存在〉にとって、〈対自〉が〈無 (néant)〉を繰返すごとく、永遠に〈行動〉するのが〈自由〉であるのか、〈人間 (の) 存在〉はこの現実で、〈対自と即自との関係〉がみられるといわせても、果たして「わたしたち」は、〈対自〉と〈即自〉に区別されて〈存

在する)のであろうか疑問である。

キェルケゴールに語られる〈絶望〉に似つかわしいかは別にして、ヴェーユの14歳当時の〈絶望〉は彼女の〈魂(意識)〉にあって、実存主義者サルトルの語ることに倣っている、〈他者(即自)〉としての、俊英な兄アンドレの存在なしに生じなかったし、この〈絶望〉を契機に、彼女の〈魂(意識)〉なる〈対自〉が兄にあやかりたいとの〈願望〉を抱き努力することでは確かに、彼女を才能のなさから脱却し得る〈投企〉に、とどのつまり今の彼女の存在のままでなくさせる〈実存〉に誘うことになる。この〈投企〉での〈実存〉は筆者のみるところ、〈魂(l'âme)〉で〈思惟〉せんとする「静の行動」でしかなかろうが、しかし他方、例の教師としての「動の行動」は自らだけにかかわらせる実存主義的〈行動〉にはなり得ぬであろう。ヴェーユをはじめ、サルトルやボーヴォワールが教師を〈選択〉したのは、別段〈実存〉の契機に触発されたのではないし、彼らがその都度の〈実存〉によって、教師から他の仕事をめざしたわけでもないからである。

ましてや、学士論文を書き上げた以降の10数年間のヴェーユの「動の行動」すら、〈投企〉と、社会や政治の改革への〈参加〉を促す実存主義的〈行動〉にはなり得なかった。これはまた、彼女が余暇を楽しみ、退屈を癒すような「動の行動」には当然当たらなくとも、あえて彼女に課されねばならない〈行動〉でもなかった。それなのに「わたしたち読者」は、彼女の〈行動〉が彼女以外のことに、要は抑圧、搾取や貧しさに喘ぐ労働者たちに向けられ、彼女が彼らに、彼女の術語として語られる〈不幸(Malheur)〉を発見したことを周知している。この〈不幸〉はむろん、彼女ばかりか、「わたしたち読者」の誰にも日常目撃され、誰をも襲うが、そのとき彼女はこうしたかである。

当時の世界、わけても1930年代のフランスは政治や経済が混乱し、その皺寄せを被る労働者たちを路頭に迷わす現実しか生み出さなかったとされる。ヴェーユもむろん〈不幸〉の術語にて、その蔓延する世界(現実)を労働者たちにみたからして、彼女の「動の行動」は彼らを対象とし、彼らの〈不幸〉との接触を可能にさせるのでなければならなかった。しかもこの「動の行動」は、彼女が学生時代から、マルクスの思想や共産党機関紙《ユマニテ(L'Humanité)》などを読んでいた「静の行動」には窺い知れない現実を、つまり労働者たちの〈不幸〉を見定め、担い切らねばならぬことを含意させていた。

ヴェーユが労働者たちの〈不幸〉を担い切ることは、彼女が自ら一労働者として意識し、〈行動〉することであり、「わたしたち読者」やサルトルの取る〈行動〉と相違する。〈不幸〉が彼のいう〈嘔吐〉のような〈実存〉の契機にみなされるならば、実存主義的〈行動〉は〈不幸〉(嘔吐)から遠ざからせるはずである。なぜなら〈不幸〉(嘔吐)からの逃亡が〈世界の無〉を回避させ、たとえばボーヴォワールをして、女性が侮蔑される社会の外圧をはねのけさせるとき、フランスの《フェミニズム(féminisme)》運動の口火を切る、社会や政治の改革への〈投企〉や〈参加〉を

可能にさせるし、「わたしたち読者」にあつてさえ、この哲学的〈行動〉に従い動かずとも、精神（意識）にて〈不幸〉からの脱出を試みては立ち上がるよう奮起し得るからである。

すると〈不幸〉が労働者たちに男女の区別なしに飛び込み、彼らを逃さないのが世界（現実）であるとしたヴェーユに反し、サルトルがその世界（現実）に接触する〈行動〉を選ばずに、世界に〈嘔吐〉を感じ、この囚を〈世界の無〉に見立てるといふのは、これらが世界（現実）の実相でないことを、また〈実存〉のための、あたかも永遠に続けられねばならぬ〈投企〉や〈参加〉も、彼の〈観念〉の求めに応じ生じる〈行動〉にすぎぬことを、そして彼のこうした主張は実は、「世界（現実）の人間への関係」にないことを筆者に教える。

以上を証左するに、筆者は、ヴェーユやサルトルが〈意識（認識）〉に関して語る各文章を取り出し検討してみる（サルトルの場合は前号の既出引用文による）。まず彼女は例の学士論文に次のように記す。

Il n'y a d'autre connaissance pour moi que d'avoir conscience de ce dont j'ai conscience.<sup>(28)</sup>

わたしにとって、わたしが意識するものについて意識する、ということ以外に、認識は存在しない。

On a conscience de ce qu'on croit voir, et non de ce qu'on voit, de ce qu'on croit toucher, et non de ce qu'on touche, etc. La sensation ne fait que servir d'occasion pour prendre conscience de ce qu'on croit sentir.<sup>(29)</sup>

人は、見るものについてではなく、見ると思うものについて、またさわるものについてではなく、さわると思うものについて意識する。他（の感覚）もこれと同様である。感覚というものは人が感じると思うものについて意識するための機会として役立つにすぎない。

Il est très certain qu'il me semble que je vois, que j'ouïs, et que je m'échauffe ; et c'est proprement ce qui en moi s'appelle sentir, et cela, pris ainsi précisément, n'est rien autre chose que penser.<sup>(30)</sup>

わたしが見る、聞く、熱くなる（熱を感じる）と思われる（思う）ということはきわめて確かなことである。これこそわたしにおいて感じると呼ばれるものであり、このように正確に解

釈するならば、これは思惟する以外の何ものでもなくなるのである。(括弧内は筆者)

三引用文から、筆者が知り得ることは以下の通りである。最初の引用文に記される〈意識する〉にあって、〈意識する〉場は当然ヴェーユにいう〈魂 (l'âme)〉であり、〈意識する〉とはこの〈l'âme〉の「生得的」な「動き」をまずは表現すると読ませ得る。つまり「動き」は二番目の引用文に述べられるように、〈見ると思う〉や〈さわると思う〉などの〈l'âme〉中の一部位〈精神 (un esprit)〉の〈運動〉をさすしかなくなる。したがって繰返しになるが、ここには、身体(諸器官)での〈見る〉や〈さわる〉などからもたらされる(身体の)〈感覚 (sensation)〉が〈l'âme〉の一部位〈魂 (une âme)〉に先きに伝えられて、〈une âme〉で〈感じる (sentir)〉の働き(〈能動〉的運動)を受けては〈une âme〉の〈受動〉的運動たる〈感覚 (sensation)〉を生み出すだけか、これがときに二番目の引用文の例のごとく、〈l'âme〉中の〈un esprit〉部位に伝達されて、〈思う (croire)〉すなわち〈思惟する〉〈能動〉能力の働き(運動)を受けることが語られくる。そこで筆者は彼女に、〈l'âme〉としての「知る作用」の機序(しくみ)が窺えると、要は〈わたしが意識するものについて意識する、ということ以外に、認識は存在しない〉といわせるのだから、「認識論」がかたちづくられていたと断じないわけにかなかったし、〈une âme〉の〈運動〉にとって、〈感じる (sentir)〉という〈能動〉能力とその〈感覚 (sensation)〉という〈受動〉能力が関係すると問われていたことも確認できるのである。

ところで二番目の引用文の出所は『哲学講義』である。だが一見して分かるように、この引用文では、(〈魂 (une âme)〉中の)〈感じる (sentir)〉や(その)〈感覚 (sensation)〉のみが質され、〈見る〉や〈さわる〉とされども、かかる身体の〈感じる (ressentir)〉(以下この〈感じる〉を〈見る〉に代表させる)が記されないどころか、筆者が主張してきた〈感受性 (sensibilité)〉のことは述べられていないことに気づかされる。〈感受性〉を書き加えなかったのには、筆者の推測した理由があった。それは教師時代の彼女であっても、独自の教育を試みていたとはいえ、生徒たちに向けて、〈感覚〉を生じさせる〈感じる〉や〈思う (思惟する)〉ことよりも、〈感受性〉のことを声を大にして教えられはしなかったことにある。なぜなら〈感受性〉は彼女に、いまだ〈感覚〉のように一般に周知される能力であるとは思われていなかったからである。だから筆者はここに、身体の〈感じる (ressentir)〉ばかりか、〈une âme〉の〈感じる (sentir)〉には、身体や〈une âme〉での各〈質〉をあらわす〈感覚〉と各〈量〉をあらわす〈感受性〉が産出されたと繰返しいわねばならぬわけである。かつ〈見る (voir)〉の身体的能力(ここでは〈見る (感じる)〉からするその〈感受性 (運動)〉が問われる)と、〈思う (croire)〉の〈精神〉部位中の能力とを〈見ると思う〉として連続的に〈運動〉すると捉えられるのが〈意識する〉ことである以上、身体から〈une âme〉さらに〈un esprit〉への、〈感覚〉にではなく、〈感受性〉による〈心

身（身心）合一）（の思想）が彼女にみられると、そのうえ〈見ると思う〉は「唯物論」だけで、あるいは「観念論」だけで表現されいい尽すことができないと指摘しておかねばならなくなる。

三番目の引用文はデカルトの作品からすでに取り上げおいた文章である。これを再度みるは、二番目の引用文で使用された〈思う（croire）〉が彼の記す〈思われる（sembler）〉の語と異なるにせよ、辞書<sup>(31)</sup>では同義語と扱われるからして、ヴェーユにいう、二番目の引用文での〈意識する〉に示唆されるのとはほぼ同じと捉えることにあった。身体や〈魂（une âme）〉の各〈感覚〉や〈感受性〉について語る彼女と比べると、身体や〈魂（l'âme）〉の各〈感覚〉のみを言及した彼は、それでも筆者にいう「日常的用法」において、〈l'âme〉での〈感覚（sentiment）〉を生み出す〈感じる（sentir）〉を〈思惟する（penser）〉能力の一に含ませた「知る作用（認識論）」を形成できたは確かなことであるし、「日常的用法」で質す〈見る、聞く、熱くなる〉身体からの〈感覚〉が〈l'âme〉に伝わるかぎり、彼にもまた〈感覚〉における〈心身（身心）合一〉がみられようといえる。ただし〈真理の探求〉において、〈l'âme〉の〈感じる〉がいかに〈思惟する〉能力の一に加えられたとしても、何らかの対象を〈感じ〉なければよいことはいうまでもない。

とまれヴェーユにあって、〈意識する〉は〈魂（une âme）〉の〈感じる〉とその〈感受性〉を欠かせないのであり、〈意識するもの〉とは〈この世界〉の対象（もの）を身体で〈感じ〉ては、その〈感受性〉を〈une âme〉に伝え、かかる〈感受性〉に〈une âme〉の〈感じる〉が働きかけ、この〈感受性〉になって、（ときに）これに〈精神〉部位の〈思う〉がかかわるということにある。それゆえ筆者は彼女が語った、あの〈思惟と行動との関係〉は〈意識する〉という表現に繋がっているとみる。〈行動〉すなわち身体の〈感受性（運動）〉を通してこそ、〈思惟〉（の運動）に結びつけ得る〈関係〉を築くことができると、こうした関係にあるがゆえに、〈感覚〉ではない、〈感受性〉としての、すなわち〈曇〉的〈見ると思う〉や〈さわると思う〉などが生じくるといわねばならなくなるのである。

他方サルトルは、〈意識は何ものかについての意識である〉と、また〈意識は意識でない存在に注がれて生まれる〉と、さらに〈意識は認識されるかぎりでのでなしに、存在するかぎりでの認識する存在である〉と記す。確かなことは、彼では、〈意識〉は〈対自〉と、ヴェーユでいう〈わたし〉とも表現させ得るし、〈存在するかぎりでの認識する存在である〉ことであり、彼女では、〈意識〉を彼のいう〈対自〉として捉えはしないが、しかし〈わたしが意識するものについて意識する〉にあって、〈認識〉が成るゆえに、〈わたし〉すなわち〈意識〉は〈存在する〉とされることである。

さてサルトルをして、〈意識（わたし）〉が〈存在するかぎりでの認識する存在である〉といわせたことも、〈人間の実在（現実）〉にとって、本質は実存（存在）のあとにくる<sup>(32)</sup>、すなわち〈実存（存在）は本質に先き立つ〉<sup>(33)</sup>という、彼の主張にかかわらずにおれないとみることができる



ならば、〈人間の実在（現実）〉要は〈実存（存在）〉のもとの、〈意識（わたし）〉が〈存在するかぎりの〉、この〈存在（する）〉はもはや〈即自〉と見立てられず、本来的な〈存在〉を示唆させる〈対自〉であらねばならなくなるであろう。さすれば、一に、〈存在〉の語が〈l'être〉や〈l'existence〉によって表記されるうちで、後者は〈実存（対自）〉を意味させるべく用いられるとみえるから、〈即自〉に置き換えられはしないが、前者（l'être）が記される度に、〈即自〉か〈対自〉の使用かを見定めるにあつて、すでに触れたこと、つまり彼が〈l'être〉の、そのいずれであるかを明示せぬために、かかる読みや判断にとまどいを感じるはなぜなのか、一に、〈実存（対自）〉の〈現実〉において、〈対自〉が即座に〈無〉に出くわすと彼に語られては、〈意識（わたし）〉はどうして〈認識する存在〉でいられようか、要は〈対自〉は〈無〉のただなかで、何を〈認識する〉のか、一に、〈認識する〉がいつ、どこで可能かは、これも前記した通り、〈即自〉ででしか、かつそこで〈投企〉や〈参加〉を〈認識する〉ときででしかないのではないか、まさか〈認識する〉が〈対自〉に向かわんとする、〈行動〉の途中で可能になるとされるのでもあるまいに、一に、〈即自〉における〈認識する〉が筆者に〈意識（わたし）〉の〈本質〉になると捉えさすとき、この〈本質〉は果たして〈実存（対自）〉のあとにくる）といえるのか、彼はこれらの一に答えてくれない（と指摘できるは筆者である。）

〈意識（わたし）〉にとつての〈本質〉は思うに、筆者がしばしば取り上げてきた、人間の「生得的」な〈運動〉の一つである、たとえばサルトルに語られる、〈不安（嘔吐）〉を〈感じ〉たり、これに代わる〈観念〉を〈思惟〉したりし得る、〈認識する〉「知る作用」である。だがことが当の彼にあつては、〈意識（わたし）〉が〈意識は意識でない存在に注がれて生まれる〉といわせども、〈意識（わたし）〉の方から、〈意識でない存在〉たる〈この世界〉に〈不安（嘔吐）〉を〈感じる（正しくは〈思惟する〉）〉とみなし、この〈不安（嘔吐）〉は、またヴェーユにいう〈世界の美〉や〈不幸〉は〈この世界〉から〈感じ〉られて生じくる〈感覚〉や〈感情〉では、まして彼女のいう〈感受性〉やこれによる〈感情〉ではあり得ないとされたがゆえに（だから彼女の場合、〈この世界〉から受け入れられる〈世界の美〉は、さらに〈不安（嘔吐）〉に似つくかはともかくも、一方にいわれる〈不幸〉は〈実存〉の契機になり得ないといえるわけである）、例の〈不安（嘔吐）〉は端から〈理性（思惟）〉によって〈作為〉されつつも、打ち消されるだけか、つまり筆者には、彼が〈必然性は観念的な命題の脈絡にかかわる〉と断じたことで、その〈脈絡〉を整わす、「因果関係」に従つた〈必然性の観念〉をして〈投企〉や〈参加〉を、あるいは〈無〉を語らしめるための〈不安（嘔吐）〉であつたとしかみえてこないだけか、この〈不安（嘔吐）〉は〈実存〉の契機になろうが、それでも〈人間の実在（現実）〉要は〈実存〉に、しかして〈この世界〉に直接関係させられることはないと思ふことができる（〈この世界〉は自らが〈不安（嘔吐）〉であり、〈無〉であると語れないというまでもない。彼がそう打ち出すべく名付けたにすぎない）。

とすれば、〈必然性の観念〉下にある「〈認識する〉が〈意識（わたし）〉の〈本質〉になる」と前記した、この〈本質〉は「果たして〈実存のあとにくる〉か」にここで答えおかねばならぬであろう。サルトルに主張される〈本質〉は〈この世界〉に関したそれを問うのでない以上、当然人間に求められてしかるべきこととなる。しかも〈実存は本質に先き立つ〉と書かれるにあって、人間の〈本質〉は一見しても〈実存（存在）〉とは別の語と受け取られる。それゆえ人間の〈本質〉は筆者に何度となく指摘された、「〈意識（わたし）〉が〈認識する〉「知る作用」をさす」ほかなくなる。かつ彼にみる「知る作用」は、〈この世界〉を受容させる〈受動〉能力（感覚やこれによる感情）を質すこともなしに、たんに〈認識（思惟）する〉〈能動〉能力とその〈理性（思惟）〉なる〈受動〉能力だけで組み立てられていた。〈理性（思惟）〉として〈観念〉された、例の〈投企〉や〈参加〉が〈意識（わたし）〉にもたらされてくるは、それこそ〈不安（嘔吐）〉に取って代わられることであり、そこから〈投企〉や〈参加〉の〈選択〉をして〈意識（わたし）〉を〈行動〉に駆り立たせなければならず、そのときこうした〈認識する〉「知る作用」に窺える〈本質〉は、確かに〈投企〉や〈参加〉を打ち出す〈観念〉にあれども、この〈観念〉が生じることは同時に、彼が〈存在論〉としていう〈存在〉をば〈即自〉であり得なくさせると筆者に読ませるからして、〈実存（対自）〉をめがける〈本質〉になっていなければならないことを含意させずにいないと受け止めることができる（筆者がここに〈存在論〉と記し得るのはすでに触れた通り、彼にいう〈存在論〉が筆者にとって、「すなわち「認識論（観念論）」であった」からである）。だから「知る作用（認識論）」たる〈本質〉は「存在論」として実現されよう〈実存（対自）〉をいい当てることに繋がらねばならなくなると、要は〈認識する〉「知る作用」にて、〈投企〉や〈参加〉の〈観念〉に達しては、〈即自〉の〈意識（わたし）〉が同時的に〈対自〉をめざす〈本質〉をさえ意味させるといえるならば、〈本質〉は〈実存のあとにくる〉ことがなかろう（〈意識（わたし）〉が〈実存（対自）〉に向かわんと〈行動〉し、〈実在（存在）〉しなければならぬ〈存在論〉に等しくなることを示唆させるかぎり、この〈存在論〉は「認識論（観念論）」なしに問え得ない。〈存在論〉と〈認識論（観念論）〉とが重ね合わされて語られたのが、彼にいう〈意識（わたし）〉の〈本質〉の謂であると結語しておく）。

すると筆者には、〈実存は本質に先き立つ〉という表現は〈矛盾〉するのではないかと思われてくる。なぜなら、〈即自〉としての、〈意識（わたし）〉の〈本質〉なる〈認識する〉「知る作用」で得た、〈投企〉や〈参加〉の〈観念〉が即〈対自〉としての〈本質〉にあたかも入れ代わることによって、〈実存（対自）〉を可能にさせる、こうした〈即自〉と〈対自〉要は〈本質〉と〈実存〉は〈同一性〉をさすのであって、〈先き立つ〉や〈先き立〉たないには関係しないとみえるからこそ、〈矛盾〉を感じさせることになるからである。そのうえ前記もしたように、「わたしたち読者」に「l'être（存在）を〈即自〉か〈対自〉になるかと読み取らせ判断させる」は〈矛盾〉を引き

起こしかねない「とまどい」を覚えさすほどであった。しからば〈矛盾〉を招かせたは何か。彼が〈この世界〉とおよそ関係させないで捉えた〈観念論〉に終始したゆえである。彼にみる〈観念論〉はだから、カントのいうごとき、外的対象に〈触発され〉て生じる〈感性〉と〈連関〉する〈観念論〉ではなく、デカルトのいう〈真理の探求〉での〈観念論〉にすぎなくなると察知される。しかもデカルトの語る《コギト》に対し、サルトルが〈コギトは意識の対象たる即自存在に直ちに向けられる〉<sup>(34)</sup>と述べる際、サルトルにいう《コギト》はデカルトのそれとは相違するようにみえてくる。この引用文に書かれる〈即自存在〉の語句はサルトルにまた〈意識は意識でない存在に注がれて生まれる〉といわれたなかの〈意識でない存在〉という語句と一見したところ同様の表記に思われるが、それでも同じと捉えられるは、いずれをも〈意識の対象たる〉「事物や他者」として見る場合でしかない。だがここは《コギト》を前提にした〈即自存在〉（ないしは〈意識でない存在〉）をさす場合と受け取る必要がある。するとサルトルにいう《コギト》は、デカルトのいうごとき、〈わたしは思惟する（自動詞）〉がゆえに〈存在する〉ことにではなく、〈意識〉なる〈わたし〉が今在る自らの〈即自存在に直ちに向けられる〉ことによって、当の〈即自存在〉が〈意識でない存在〉すなわち〈対自〉になる（〈意識でない存在〉もこう読み取り得るからして、かかる〈存在〉の語は明確にされていないといえるのだ）、換言すると〈わたし〉を〈無化〉する〈実存（存在）〉になることにある。要は〈わたし〉が《コギト（je pense）》を通して、〈投企〉や〈参加〉の〈思惟（pensée）〉に達しなければ、別言すると〈わたし〉が自らに〈対象〉たる〈何ものか〉を〈意識〉できる《コギト》を試みていなければ、《コギト》の動詞〈penser〉は目的語（〈投企〉や〈参加〉）を有する他動詞である必要がなかろう。他動詞であるとみる以上、その目的語は〈この世界〉のあらゆる〈何ものか〉を〈対象〉にすることができよう（サルトルはむしろ〈この世界〉がヴェーユのいうような〈必然性〉であり、〈必然性〉がまた〈この世界〉の〈本質〉（自然（じねん））であると〈penser（思惟する）〉しようとしなかった）。しかし彼にいう〈意識は何ものかについての意識である〉という〈何ものか〉は〈この世界〉のことよりか、〈意識（わたし）〉に向けられていたし、〈わたし〉はたえず〈対自存在〉をめがけることでなければならなかった（〈わたし〉に関する〈何ものか〉を見出そうとするは〈観念論的立場〉を取っていた証しであるほかない。それゆえ彼にみる〈観念論〉は〈この世界〉の〈何ものか〉に対しこうだと決めつけるのでなしに、〈わたし〉を〈対自〉たる〈何ものか〉にするためにあったといえる）。

以上から繰返しいうが、サルトルの語る〈何ものか〉は、これに比べみた、ヴェーユにいう〈意識するもの〉とは異なっていなければなるまい。〈意識するもの〉は〈意識（わたし）〉にあって、〈もの〉という〈対象〉を受容して〈意識する〉ことであり、そこではじめて〈認識〉を成立させることになるが、しかし彼の場合、〈わたし〉における〈対自〉たる〈何ものか〉を見定めん

とするうえで、〈この世界〉の〈対象〉の受容におよそかわりなく、〈認識〉が可能になってくる。それは彼が〈認識〉を〈認識される〉ことから成るとみなすのではないと受け取られるばかりか、〈意識（わたし）〉を〈認識する存在〉と説こうにも、〈認識する存在〉が〈意識（わたし）〉をしてそれ自らを〈何ものか〉にせしめる存在にしなければならないことを語らせるにすぎなかったからである。

だから〈何ものかについての意識〉はすべて、〈意識（わたし）〉の方から、「事物や他者」に立ち会い、そのいずれかに対し〈嘔吐〉や〈無が存在される〉を感じるように〈意識（認識）〉するほかないことを意味させる。別言すると〈意識（わたし）〉は、〈何ものか〉がそれ自身で、〈嘔吐〉や〈無〉を惹起するとみるのでも、各現象を受容するのでもなく、いわば各現象を〈意識（わたし）〉においてつくり上げるよう〈意識（認識）〉することになる。

とりわけ〈無〉をつくり上げることは、〈意識（わたし）〉を二様に解釈せざるを得なくする。それは世界（事物や他者）に向けた〈投企〉や〈参加〉の各目標が達成された際、〈意識（わたし）〉がそれ自身を対象化する〈対自〉とされること、〈存在しないものであり、存在するものでない〉〈無〉となることである。この〈無〉は〈投企〉や〈参加〉の実現の度に現出されるが、しかし〈意識（わたし）〉がその〈認識〉をせずにいる間、〈存在〉するといえども、〈投企〉や〈参加〉の試みを為し得ぬのだから、それこそ〈無〉を〈認識〉し切れないであろう。ところが〈意識（わたし）〉の、こうした試みへの実存（存在）にあって、各目標を達成したかどうかの〈認識〉が可能となるとされる。〈意識は…存在するかぎりでの認識する存在である〉はそういう意味なのか。そこでは〈意識（わたし）〉は〈存在しないもの〉であったり、〈存在する〉ものであったりするのか。デカルトのように、〈意識（わたし）〉が〈思惟（認識）〉して〈存在〉を確認できるのとは、かつ死ぬまで〈存在〉したままであるのとは相違してくる。

さらに〈意識（わたし）〉が〈無〉をつくり上げることは、〈意識（わたし）〉の〈無（対自）〉から、〈世界の無〉が世界（現実）に〈存在される〉といわねばならぬことを示唆させる。つまり〈意識（わたし）〉自身の〈無化〉によって、〈世界の無〉が語られるのであって、この逆ではない。何しろ〈無〉が世界（現実）に〈存在される〉ことも、何より〈意識（わたし）〉の、〈存在するかぎりでの認識する存在〉と〈意識（わたし）〉による、〈無〉とした〈認識〉なくしていえなかったのだから。

このように、〈意識（わたし）〉と世界の〈何ものか（事物や他者）〉を対比させる際、前者が後者より優先させられたのは、サルトルが〈意識は意識でない存在に注がれて生まれる〉と述べるなかで、〈何ものか〉を〈意識でない存在〉とし、〈意識（わたし）〉と対等にみななかったことにある。〈意識でない存在〉はそのうえ、〈意識（わたし）〉にとって〈存在するもの〉すなわち〈即自〉と表現されていた。なるほど〈何ものか〉である、自然や人工物を示す事物に、かつ他者にも、

たとえば〈意識（わたし）〉からの視覚が〈注がれ〉るだけでは、各〈何ものか〉は目にあらわれるにすぎず、〈意識でない存在〉に映るほかなかりう。しかれども筆者には、〈意識でない存在〉は、〈意識（わたし）〉の存在なしに〈存在するもの〉たる〈即自〉すら存在せしめない、また〈即自〉をして自ら〈嘔吐〉や〈無〉であることを語らせないと理解させる方が問題なのである。

この問題点を繰返しまとめおくと、筆者に、〈意識（わたし）〉が〈存在する〉かぎり、世界（何ものか）を存在させ、その〈嘔吐〉や〈無〉を感じ取ると捉えられるにあつて、これは〈意識（わたし）〉を世界（何ものか）より優位に立たせて語ることであり、世界（何ものか）の滅亡以外に無くなりほしない、その〈嘔吐〉や〈無〉の現象が〈意識（わたし）〉にもたらされるのでないということになる。〈意識（わたし）〉の方が世界（何ものか）を〈存在するもの（即自）〉と、また〈即自〉の〈嘔吐〉や〈無〉とみなすことである。世界（即自）は〈意識（わたし）〉の存在を〈対自〉へと対象化すべき〈存在するもの〉でしかない一方、それ自体〈意識（わたし）〉からの関係を保有せずに、〈存在するもの〉とみられたり、〈嘔吐〉や〈無〉であつたりすることはなかったのである。

要するにサルトルは、〈意識（わたし）〉自身に〈生まれる〉現象から世界へと関連させるだけであつて、世界（現実）の現象からする、その人間（意識）への関係を解いたのではない。ここから筆者は、〈意識（わたし）〉が世界（現実）に対し〈嘔吐〉を感じ、その〈無〉であるのを避けるべく〈投企〉や〈参加〉を果たした末で、〈意識（わたし）〉が〈存在するかぎりでの〉存在なのに、〈無化〉する（存在しない）〈対自〉にさせられたり、またこれをして、世界（現実）が〈存在するもの〉なのに、〈意識（わたし）〉にとって〈無〉となる〈即自〉にさせられたりするのでは、〈対自〉と〈即自〉がそれぞれ論理的に整合しないことを導き出せる。

さらに、筆者が〈意識〉と〈わたし〉を同義にみなしたのは、サルトルの言に従ったからである。彼は〈対自とは、自己を意識として正当化するために、即自としての自己を失なう即自である〉、つまり〈事実、対自は即自のたんなる無化より以外のことではない〉というが、たとえば〈自己〉を〈わたし〉に置換させると、〈自己（わたし）〉は〈意識〉と同意に捉えられよう。しかしここで、〈意識（わたし）〉という〈対自〉も〈即自〉であるとされるは、世界（事物や他者）だけが〈即自〉に扱われないことを示す。だから彼が〈意識（わたし）〉は〈即自としての自己〉であるといい切るとき、〈意識は...存在するかぎりでの〉存在とは何を語るのかを、〈対自はそれが存在するものであらねばならぬ〉をも参照しつつ明確にする必要がある。

なるほど〈対自〉が〈即自〉であることから、〈意識（わたし）〉の存在が確約されてよい。にもかかわらず、〈存在するかぎりでの〉という表現に、〈意識〉は意識せずには存在しない場合が、また〈存在するものであらねばならぬ〉という表現に、〈対自〉は存在してはいない場合が含意されるがゆえに、筆者にとっては、サルトルは果たして〈意識（わたし）〉が〈存在する〉と断

じたのか、不明瞭にさせられるばかりか、〈意識（わたし）〉が〈即自〉で即〈対自〉とみられること自体は自己矛盾に陥らせると答えるほかない。これでは、デカルトのいう《Cogito ergo sum（コギト・エルゴ・スム）》をもって、〈わたし〉が〈思惟〉しないでは〈存在〉しないと、あるいは〈思惟する〉間だけは〈存在する〉と受け取る際と変わりなくなろう。

〈意識〉が〈わたし〉であることは、サルトルが〈コギトは意識の対象たる即自存在に直ちに向けられる〉と記すことでも明かされる。彼のいう《コギト（je pense）》の〈je（わたし）〉は〈意識の対象〉の〈意識〉と同義でなければならぬからである。この〈対象たる即自存在〉に向けて、〈意識（わたし）〉は例の〈投企〉や〈参加〉を試みるが、〈即自存在〉それ自身になれぬ代わりに、〈無〉に化すのがせいぜいだとすれば、彼にしては、〈意識（わたし）〉は〈存在する〉〈即自〉であるというにせよ、むしろより〈存在しない〉〈対自〉に比重をかけてみるにちがいない。

序でにいうと、サルトルは《コギト》の動詞（penser）を、自動詞として使うデカルトと異なり、他動詞で用いる。それは〈je（わたし）〉がこの動詞を介して目的語たるべき〈即自存在〉とかわる必要もあるからである。当然その〈即自存在〉には世界（事物や他者）が該当しようし、同時に〈即自存在〉が〈意識（わたし）〉でもあると彼に語らせるにあっては、この〈意識（わたし）〉が目的語とされる再帰代名詞であらわすしかなくなる。すると《コギト》の〈je（わたし）〉は目的語の〈即自としての自己（わたし）〉を〈思惟（意識）する〉ほかないのは、動詞が主語〈je（わたし）〉の動作や状態をさす自動詞と同じになるのだから、結局彼は〈意識（わたし）〉以外を究明しないことを示唆させる。しかも〈意識（わたし）〉が〈penser（思惟する）〉ことではじめて、世界（事物や他者）たる〈即自存在〉すら〈存在するもの〉として、〈意識（わたし）〉に現出されるといった。

だから筆者は、まず、〈意識（わたし）〉が〈意識（思惟）〉せずに、その〈即自としての自己（わたし）〉や世界（事物や他者）という〈即自存在〉を〈存在〉させないと受け止めざるを得なくなる、さらに、サルトルのいう〈意識でない存在〉とする表現が、〈意識（わたし）〉たる〈即自存在〉にさえ当てはめられるは〈矛盾〉のほかないし、世界（事物や他者）たる〈即自存在〉が〈意識でない存在〉であるは妥当にせよ、彼をして〈即自存在〉を實在させて語らせたことにならない存在であると、そしてそこから、彼の哲学（認識論）は實在論に立つのではなく、観念論に終始させ、そのなかで不可思議なことに「世界の人間への関係」を〈何ものか〉でかまわぬ世界として問うたにすぎないと結語する。

要するに、サルトルにいう、〈実存〉の契機たる〈嘔吐〉が〈意識（わたし）〉に生じ、さらに〈意識（わたし）〉が〈実存〉の実感たる〈無〉を世界に見出す順序で、それぞれ〈嘔吐〉や〈無〉が導かれるは、換言すると〈意識（わたし）〉が世界に〈嘔吐〉を感じては、〈意識（わたし）〉が、これを契機にし、〈実存〉のための、〈投企〉や〈参加〉の各〈行動〉によって、この〈自己〉を

実現させる際、〈対自〉として〈無化〉され、次いで〈無〉は世界に〈存在される〉とみるは、彼が世界（現実）の各現象さえ、〈意識（わたし）〉の〈理性（思惟）〉で成る「観念論」や独我論から生まれることを、だから「実在論」に困らないことを証すだけになる。

〈嘔吐〉は〈意識（わたし）〉側が世界（事物や他者）を瞥見する、その不安から生じるからして、世界自らが語る現象ではない。何せ世界は〈意識でない存在〉であり、不安や〈嘔吐〉を生み出しはしない。世界（現実）の唯一の現象（実相）といえない〈嘔吐〉は、もはやサルトルによる〈意識（わたし）〉が決めつける世界の現象にすぎぬがゆえに、彼の哲学は「実在論」をよりどころにしていないと、他方、〈意識（わたし）〉の〈無〉から〈世界の無〉へと広がることで、両者を取り巻くといってよい〈無〉もまた、この現出の順序が〈嘔吐〉の場合と違えども、結局は〈嘔吐〉と同様、〈意識（わたし）〉なくして見出せ得ない現象であるがゆえに、彼の哲学は〈観念論〉に基づくほかないといえよう。

〈意識（わたし）〉を中心に展開される哲学は筆者に、今一つ明解さを与えない。たとえば、サルトルは〈意識（わたし）〉が〈何ものか〉の対象たる〈即自存在〉をめがけ、これを所有したときの〈無（対自）〉が〈意識（わたし）〉を即座に従前の〈存在するもの〉たる〈即自〉に変えさせるという。その際〈即自〉とは、〈意識（わたし）〉それ自身をさすのであって、世界（事物や他者）の〈即自存在〉をではない。だがこの〈即自〉が世界のごとき〈意識でない存在〉でなくさせるには、彼が強調する通り、〈即自〉として〈存在する〉ことができずに、つねに〈意識（わたし）〉を〈対自〉に向かわせるしかなくなるが、それでも〈対自〉が〈無〉である以上、〈対自〉は当然〈意識でない存在〉になろう。すると〈意識（わたし）〉は〈即自〉であるときばかりか、〈対自〉でもあるときがみられるか不明である。それとも百歩譲って、ときに、〈対自〉から〈即自〉の、〈即自〉から〈対自〉の各〈意識（わたし）〉があるとみなしても、〈意識（わたし）〉をかく区別するは、これがすでに述べた「自己矛盾」を抱かえることを物語るほかない。

また〈即自〉の〈意識（わたし）〉が何らかの目標に達した際、〈存在しないもの〉たる〈対自（無）〉になるというのは、〈意識（わたし）〉をいかにすることなのか。〈意識（わたし）〉で〈無〉と叫ばせ、この〈無〉をして次の目標を見出させる、零なる出発点をさすならば、サルトルの語る〈無〉はヴェーユを例にいう〈空無（vide）〉と相違しよう。さらに〈即自〉や〈対自〉の二つの在り方（関係）を有する〈意識（わたし）〉のうち、〈対自〉の優位を人間の生き方の指標にさせるだけならば、なぜに〈即自〉という用語が持ち出されねばならぬか、その〈存在するもの（即自）〉にまた、〈投企〉や〈参加〉を試みさす間、要は〈実存〉の契機から〈無〉を実感させる間、彼は〈即自〉の〈認識する存在〉なる〈意識（わたし）〉をどうせよというのか。たとえば次の目標が途中で挫折したときでさえ、〈思惟〉せずに〈投企〉や〈参加〉のさらなる選択は不可能になるが、彼は各〈行動〉をもって〈実存（存在）〉するとみるのみで、いかなる認識にあれば〈実存

「存在」まで達するかを明らかにしていない。彼が「実存は本質に先き立つ」とみなすにしても、その「本質（認識）」の何らかの説明が彼の哲学にとって必要に思われる。つまり「意識（わたし）」が「即自」でもあることを、認識によるのでなければ、何によって確かめ得るか、彼は何も教えはしないということである。

一方、サルトルは世界（事物や他者）のことをば、「存在するもの（即自）」や「意識でない存在」として「意識（わたし）」に諒解させるが、しかし「即自」と「対自」を有する「意識（わたし）」と同等にみたかどうかである。「意識（わたし）」は、「対自（無）」では「意識でない存在」に等しく、「即自」では「存在するもの」になり得て、世界たる「即自存在」に対峙している。だがこの世界にも「無」が「存在される」としたとき、彼は世界が「対自」になったと語らない。だから世界が「即自存在」でしかなくなるは、彼が世界（現実）自体に、その現象に関心を持たないことを、要するに世界の現象よりか、「意識（わたし）」の現象を優先させることを露呈する。

またサルトルが世界の現象を「意識（わたし）」の「無」に倣わせ、「世界の無」と断じるにあっても、現象が世界から発し、かつその「無」が「対自」を示すといわないのだから、世界のことは「意識（わたし）」と、いわば同じ土俵で語られない不明瞭さを残すにとどまろう。彼が「意識（わたし）」に欠けるのは世界のことだといい、筆者の知るところ、これを「存在するもの」や「意識でない存在」と説明し、しかもこの世界の「無」をはじめ、「即自」と「対自」なる「意識（わたし）」の「嘔吐」や「無」とみなす各現象を含め、すべては彼の「意識（わたし）」に依って立つ言葉（用語）であらわされるにすぎず、少なくとも世界がこうだという現実から遠のくに至る。

さらにサルトルが、「事物や他者」の存在の何たるかを明かさずに、「実在」するごとくに記す、この世界を目的語に配置させねばならぬために、『コギト』の動詞「penser」を他動詞に用いるというが、しかし彼にあって、自らつくり出す世界を「penser」の目的語にみることは、現実の世界を「思惟する」こととはどこか相違する。「感じる」のではなく、「思惟する」の目的語が「意識（わたし）」によって名付けられる世界やその現象でしかない以上、これらに関係しよう「penser（思惟する）」は現実と切断されて立てられた目的語を対象にするばかりである。その場合、筆者は現実を対象にしないから、「penser」を他動詞に使用する必要がなかりと推測する。この点でも、「思惟する」「意識」は、デカルトに「即自」や「対自」とされる「わたし」の見方がないにもかかわらず、デカルトのいう「わたし（精神）」と変わりがなくなる。要は、サルトルがマルクス（1818年-1883年）やヴェーユのように、世界（現実）の現象を受容する立場に立てば、自らの哲学を「即自」や「対自」を繰返しいきかい、さ迷う「意識（わたし）」としてあらわすことなく組み立て得たにちがいない。だがそのとき、それは、サルトルの主張する実存主義哲学ではもはやなくなろう。

ヴェーユが、高等師範学校の先輩サルトルと教室やその他の場所で出会い、言葉を交わしたり、



彼の諸作品を読んだりする機会を得ていたかは定かでない。彼や実存主義思想に関する批評は彼女の諸作品に見当たらず、また彼女にも〈即自〉や〈対自〉の見方はないところから、彼の影響を受けていたとはみえない。だから彼女は実存主義に与する哲学者ではない。これはさらに、彼と二年間の契約を結び、彼の伴侶になったとされるボーヴォワールが同性のよしみか、ヴェーユに興味を抱き、近づき得ては、たった一度の会話に成功したと書き残す文章でも証明される。そこでボーヴォワールはサルトルと同様、〈あらゆる人々〉に〈わたし〉自らの〈意識〉の〈対自（無）〉化による〈実存（存在）〉の意義を高らかに宣するのに対し、ヴェーユは〈あらゆる人々に食べものを与える革命だけ〉が〈今日の世界で重要なこと〉であると力説したからである。

再度確認するが、サルトルとボーヴォワールは、人間の〈実存（存在）〉に価値あることを知らしめる哲学を構築し、自らその〈行動〉を起こさずにおれない人たちであった。だが実存主義哲学は〈食べもの〉さえ口に出来ない〈あらゆる人々〉のいる、こうした世界（の現象）にかかわれないことをもって、とどのつまり彼らだけの〈実存（存在）〉のための〈行動〉であったことをもって、ヴェーユの生き方と思想（哲学）との相違を見出せる。

筆者は世界と人間を、「世界の人間への関係」としてみてきたなかで、サルトルが世界（の現象）ではなく、なぜに人間（の意識の現象）の方を先きに問うたかは、デカルトのいう〈思惟（理性）〉を有する〈esprit（精神）〉（意識）に対し、デカルト以後の哲学者たちが、すなわちすでに記したカント、ヘーゲルやフッサールなどが批判し展開した、その流れを受け継いでいたからである。なかでもフッサールの〈意識〉の〈現象〉を学んだサルトルはそのためか、世界の現象に触れ得ても、それが〈意識（わたし）〉側からしか語られない現象であるにとどめ、この現象をば〈嘔吐〉や〈無〉と名付けると同時に、〈意識（わたし）〉をして拒否し排除たらしめるにせよ、結局は瞬間的にしか、その〈実存（存在）〉の成立を手助けする現象のほかなしとし、さらにボーヴォワールがヴェーユに対し、〈わたしは世界を丸ごと受け入れることのできる心情を羨ましい〉と回想するにせよ、サルトルはたとえばヴェーユが〈世界を丸ごと受け入れる〉不幸を世界の現象にみたのと相違して、彼にいう「事物や他者」の不幸をば彼の哲学の中心にさえ据えはしなかった。だからサルトルがデカルトを批判する一人に数えられるにかかわらず、筆者は先きに、〈意識〉の方が世界に向かう点で、サルトルの強調する〈意識〉はデカルトのいう〈わたし（精神）〉と変わらないと語ったのである。

とにかく、〈不幸〉が自らの生き方に関係すると捉えた人は、また一方でボーヴォワールに〈あらゆる人々に食べものを与える革命〉が欠かせないと答えた人はヴェーユなのであって、サルトルやボーヴォワールではない。彼ら実存主義者たちが〈不幸〉に襲われても、〈不幸〉を〈嘔吐〉や〈無〉から遠ざかるのと同じように回避させるだけであろうし、革命による〈あらゆる人々〉の幸福をでなしに、実存主義者たちをはじめとする〈あらゆる人々〉が〈実存（存在）〉できる幸

福を求める以外になかったであろう。そこで筆者は、実存主義は〈あらゆる人々〉の大部分を占める労働者たちの味方となるためのではなく、一部のブルジョワ的身分を装う人たちのための哲学であると断じずにおれなくなる。なぜなら労働者たちにとって、実存主義哲学を〈行動〉に移すは、〈食べもの〉を口に出来てのみ可能になろうと察知されるからである。

そしてヴェーユばかりか、不幸に満ち満ちている世界の現象について、これを自らの哲学の出発点にし、世界を変えねばならぬとしたのがマルクスであると繰返しおく。世界の現象を不幸とみるからには、彼の哲学も「世界の人間への関係」として成ることを理解する必要があるし、こうした関係は彼らの生きた時代を抜きに語れなくなろう。たとえばボーヴォワールに〈世界を丸ごと受け入れる〉人といわれたヴェーユにあって、世界は学士論文を書き上げた後より、第二次大戦をはさんで生きた10数年間の時代をさすほかない。とりわけその大戦の渦中で、ヴェーユは命を絶たれるし、無数の人間もまた戦争なくば死に追いやりられはしない生を断ち切られるは、すでに触れた通りである。だから無数の人間に加えられよう労働者たちが否といえずに駆り出され、命を奪われるやもしれぬ大戦では、実存主義にいう、〈投企〉や〈参加〉の〈行動〉の自由を、〈実存（存在）〉できる幸福を実感するなどとはもはや夢物語にすぎないのである。

そのうえ筆者は、世界を巻き込んだ、古今未曾有の出来事たる第二次大戦の影響なくして、戦後、戦前の伝統を否定する哲学（構造主義）や文学（反小説と反演劇）が誕生しなかったと指摘し得る。戦前までの伝統的哲学はデカルトに代表される人間理性でもって、この世界はこうであると傲慢に決めつける、「人間の世界への関係」で成るのであり、「世界の人間への関係」ではなかった。確かに彼以降のカント、ヘーゲル、フッサールやサルトルなどが現象の問題にかかわろうとも、彼らはデカルト哲学や実存主義哲学を含め、観念論哲学の構築に終始したにすぎないと推察し得るからして、筆者にはデカルトを代表にすると書くことが許されるわけである。ただデカルト説により科学が勃興し、たとえば化石燃料の使用や原発事故で、自然環境を破壊する今日にあっては、人間をば明らかに、「世界の人間への関係」に立たしめ、その世界から脱け出せない状況に押し込めることを知るべきである。そのとき筆者にとっても、マルクスが世界をいかに思惟したのか、またデカルトが今日までに形成された哲学や科学の元凶に位置づけてよいか、確認することが課せられる。

「世界の人間への関係」また「人間の世界への関係」とした世界という各語は、今記した自然の語や社会の語に置き換えることも可能である。筆者は自然の語が世界の語に取って代えられる際の自然には、サルトルをして山や河の自然（しぜん）はおろか、人間の自然（じねん）なる〈本質（本性）〉すら含意させないのに対し、マルクスが自然（しぜん）を語り、人間を自然（じねん）たる、いわゆる《類的存在》とみなすことに、ヴェーユが〈自然は機械的な必然性の盲目的作用に服従させられる〉や〈自然の必然性〉と述べて、自然を「しぜん」や「じねん」と捉えること

に、各特徴が見出されると察知する。

そこで、サルトルのいう世界は自然をではなく、社会だけをさし、マルクスやヴェーユのいう世界はそれぞれ自然と社会を含むといわねばならなくなる。これはマルクスやヴェーユにあって、人間が自然の息づく、その営みのなかで、同時に三人の集合をもって社会の形成とされる、その営みのなかで生活するのを踏まえつつ、「世界（自然と社会）の人間への関係」が語られるから、当然の見方となるが、それでもどちらかといえば、マルクスは自然よりか、社会に、ヴェーユは彼と同じく社会思想家の面も持ち合わすといえられども、筆者がたとえば哲学者と断じる以上、社会思想家にとどまらぬからして、社会よりか、自然に比重をおき、おのおの、この各世界を考究したように見受けられる。マルクスがよく用いる疎外（外化）、抑圧と搾取などの語は社会にこそ適当するばかりか、社会から疎外（外化）、抑圧と搾取される人間は労働者たちであれば、これらの語はヴェーユのいう〈不幸〉の一であろうし、これに見合う表現にほかならない。

いやマルクスがこうした語を諸作品に散見させるかぎり、これらは彼の時代での資本主義社会も労働者たちにとって、不幸でしかないことを証す語となる。だから彼は資本主義社会に対する革命を実現せしめ、社会主義社会を打ち立てようとした。彼とヴェーユの生き抜いた各時代の社会状況が違いをみせるのは当然であろうが、それでも筆者に、各社会の〈あらゆる人々〉を構成しよう労働者たちの不幸にはおよそ変わりがないといえるならば、不幸に注視せざるを得ない彼女もまた、見聞きする、現下の資本主義社会や社会主義社会で、不幸が果たして消滅させられるかを、当時のマルクス主義的運動に加わって見届けねばならなかったわけである。だが社会を中心にしてではなしに、自然をして世界を理解せんとした彼女は、〈自然の必然性〉を踏まえると、彼女の生活する社会もむろんのこと、経済制度を変革させた社会においてすら、不幸を無くすることができないとみた。なぜなら彼女にとって、社会における不幸だけが〈不幸〉でないからである。その〈不幸〉とはもとより、〈自然の必然性〉によって生じる〈不幸〉である。かつ自然は彼女に、サルトルやマルクスが立つような無神論的立場から捉えられることはないために、その不幸は自然（世界）が〈神〉により、〈痛ましく愛されている〉ところの〈不幸〉なのであり、これこそ彼女のいう〈不幸〉である。だから彼女を含めた〈あらゆる人々〉が〈不幸〉を逃れられないとされる場合、いかなる社会における労働者たちの不幸も、この〈不幸〉に組み入れさせて理解するほかないということになる。

しかしながら、サルトルが〈意識（わたし）〉の現象として、〈嘔吐〉を世界（社会）の事物や他者に感じ取ったように、マルクスやヴェーユが各精神（意識）にて、各世界（社会）の現象を不幸と名付けたのであれば、彼らのいう不幸もサルトルの〈嘔吐〉と結局は同じことにならぬか、そう命名しただけで、「世界（社会）の人間への関係」は成るのかであろう。筆者はこの疑問に、サルトルが世界（社会）での人間の運命を偶然性（contingence）と説くのに反し、マルクスが社

会（の歴史）のもとの、ヴェーユが自然のもとの各人間の運命を、彼女では当然、マルクスにあって必然性（nécessité）にみたど、要は〈偶然性〉か〈必然性〉かによって、〈嘔吐〉と不幸に、「人間の世界への関係」と「世界の人間への関係」に区別せら得ると答えおく。さらに人間の運命の〈偶然性〉は「観念論」に、この〈必然性〉はわけてもマルクスにおいて「観念論」と「実在論」に結びついて語られると指摘おく。なぜならサルトルが社会を〈嘔吐〉のある現象と作為し、〈投企〉や〈参加〉を志向さすことでは「観念論」に、マルクスが新たな社会を、その歴史をつくり出そうとすることでは「観念論」に、マルクスがこのために既存の社会（の現象）を受容することでは実在論にかかわらずにおれなくなるからである。だからサルトルのいう〈偶然性〉のもとに、不幸は社会に実在しないが、マルクスやヴェーユがそれぞれにあっていう社会（の歴史）や〈自然の必然性〉のもとでは、不幸は彼女によると、残存するし、実在するということになる。そしてこと彼女にあって、〈自然の必然性〉（ここでは〈不幸〉）を受け入れる〈感受性〉なる〈運動〉によって、すでに前記して触れた通り、「観念論」や「実在論」でももはやない「認識論」は筆者にいう「運動論」でしか可能になりはしなかったのである。

〔続〕

#### 註

- (1) 前号は「ヴェーユ身体論〔補VI〕」～現代科学とサルトルとの比較①～（新潟大学大学院現代社会文化研究科、「フランス文化研究」、第3号、2010年）の拙論をさす。前号はまた「ヴェーユと実存主義者たち①」（新潟大学人文学部人文科学研究、第123輯、2008年）に一部「実存主義者」ということで関係する拙論である。なお「ヴェーユと実存主義者たち①」では主にボーヴォワールを取り上げ、ヴェーユと比較させてみた。
- (2) 拙論「ヴェーユ身体論〔補V〕」（新潟大学人文学部人文科学研究、第126輯、2010年）註(5)註欄（〈悟性〉については二段目以降）参照。
- (3) Jean-Paul SARTRE 《L'être et le néant》（Gallimard）P.377
- (4) Ibid., P.533
- (5) Ibid., P.412
- (6) Ibid., P.536
- (7) Ibid., P.64
- (8) Ibid., P.P.70-71
- (9) Ibid., P.492 〈La liberté n'a pas d'essence. Elle n'est soumise à aucune nécessité logique（自由は本質をもたない。自由はいかなる論理的な必然性にも従わない）〉
- (10) Ibid., P.168 〈Il (le Pour-soi) est libre.〉（括弧内は筆者）
- (11) Ibid., P.494

- (12) Ibid., P.495
- (13) Ibid., P.535
- (14) Ibid., P.553
- (15) Ibid., P.627
- (16) Ibid., P.60
- (17) Ibid., P.123 (本文括弧内は筆者)
- (18) Ibid., P.129
- (19) Ibid., P.P.677-678
- (20) Ibid., P.537
- (21) Ibid., P.625
- (22) Ibid., P.686
- (23) Ibid., P.222 (Ce rien est la réalité humaine elle-même, comme la négation radicale par quoi le monde se dévoile.) (本文括弧内は筆者)
- (24) Ibid., P.116
- (25) Ibid., P.53
- (26) Ibid., P.57
- (27) Ibid., P.681
- (28) Simone WEIL 《Sur la science》 (Gallimard) 中の《SCIENCE ET PERCEPTION DANS DESCARTES》 P.53
- (29) Simone WEIL 《Leçons de philosophie》 (Plon) P.45
- (30) René DESCARTES 《ŒUVRES LETTRES》 (Gallimard) 中の《MÉDITATIONS》 P.279
- (31) Roger BOUSSINOT 《dictionnaire des synonymes analogies et antonymes》 (Bordas ) P.881
- (32) Jean-Paul SARTRE 《L'être et le néant》 (Gallimard) P.524 (l'essence est, pour la réalité humaine, postérieure à l'existence.)
- (33) Ibid., P.627 ((la liberté est existence et) l'existence, en elle, précède l'essence.) 註(5)参照
- (34) Ibid., P.681 (le cogito renvoyait immédiatement à un être-en-soi objet de la conscience.)