

# トゥルニエの「非人称主義」

——サルトルの『存在と無』との比較において——

得能想平

## 1. はじめに

本稿は、ミシェル・トゥルニエ (1924-2016) の初期の哲学論考である「非人称主義」を、関係する著作を参照しつつ論じるものである<sup>(1)</sup>。トゥルニエは二〇世紀フランスを代表する小説家の一人で『フライデーあるいは太平洋の冥界』や『魔王』などの著者として知られる。その一方で、若かりしトゥルニエがソルボンヌ大学在学中に、ジル・ドゥルーズらとともに小さな哲学グループを作り、卒業後『エスパス』と呼ばれる雑誌を公刊していたことはあまり知られていない。本稿が取りあげる「非人称主義」というテキストはこの『エスパス』に掲載されたトゥルニエ唯一の哲学論考である。「非人称主義」は、とりわけ初期のドゥルーズに対する影響によって研究者のあいだで注目されてきたが、現在に至るまで再刊されず、研究者がその内実を取り上げることはほとんどなかったと言ってよい<sup>(2)</sup>。本稿は文脈を敷衍しつつこの「非人称主義」の特徴を明らかにするものである。

「非人称主義」は、現れの条件としての主体をあらかじめ想定することなしに、事物の存在から意識をいかに考えることができるかを問題にするテキストである。ただし、当時の文脈を考慮に入れることなしには、その射程を理解することは難しい。執筆当時のトゥルニエが J.P.サルトルの『存在と無』に熱狂していたことには証言があり (VP, 159)、以下でも確認するように、その議論の枠組みは『存在と無』に近いものである。しかし、もっぱら議論において引き合いに出されるのは、デカルトやライプニッツといった古典的な哲学者であり、サルトル哲学との対立点が見えづらく、ややもするとサルトル哲学の単なる焼き直しともとられかねない。本稿は (A) 「非人称主義」が『存在と無』からどのような論点を引き継いでいるのか、また (B) 「非人称主義」が『存在と無』とどのような点において異なるのか、という二つの問いに答えることでこのテキストを特徴づけるものである。

本稿はまず、ガブリエル・マルセルによる『存在と無』の論評を踏まえることで、「非人称主義」が『存在と無』から「唯物論的」な主体の考え方を引き継いでいることを示す<sup>(3)</sup>。次に、後年のトゥルニエ自身による自伝的テキスト『聖霊の風』を参照することで、トゥルニエが言わば垂直的因果性という着想を保持していたことを確認する。ここでの垂直的

因果性とは、トウルニエの試みを明確にするものとして本稿が独自に名づけるものであり、実在する諸事物同士の影響関係を問題にする一般的な因果性の考え方は異なり、「絶対者」と諸事物のあいだの因果的関係を定式化するものである。そのあと、これらを踏まえたうえで「非人称主義」において注目されるべき論点として「可能世界」というトウルニエの着想を論じる。最後に、結論に代えてトウルニエの立場の意義を三つの観点から述べる。

## 2. マルセルの『存在と無』受容との比較

本節では、論点の紹介も兼ねて、マルセルの『存在と無』の論評を確認したあと、「非人称主義」がサルトルの唯物論的な主体の考え方を引き継いでいる点を論ずる。

マルセルは、キリスト教の実存主義者として知られる哲学者兼劇作家である。彼はサルトルに先立って実存の本質への還元不可能性を主張したことで知られ、若い時期のサルトルの良き理解者であったが、後に厳しく対立するようになった。ここで取り上げるマルセルの論評は、『存在と無』を扱う最も早い時期の論評であるが、この対立を予感させるいくぶん批判的なものと言える。

まず、マルセルは、企ての選択としての自由の考え方を、『存在と無』の中心的な教説として見いだす。例えば、『存在と無』には以下のような議論がある。「モン・ド・マルサンの下級官吏」であるという事実から「ニューヨークへ行くことに関して自由でない」というのは無意味である。むしろ反対に「ニューヨークへ行く」という「企て」によって照らし出されるものとして「モン・ド・マルサンの下級官吏」という「事実性」がある。そしてこの「企て」の重要性を決めるのはただ「私」のみである (EN, 576)。マルセルはここから、企ての選択に応じて、われわれの状況が現出するという自由の考え方を見いだす (M, 230)。これこそマルセルが見いだす『存在と無』の中心的な教説である。

しかし、マルセルは、『存在と無』にはこのような自由と両立しない「唯物論的」な傾向が含まれると考える (M, 235)。例えばサルトルは、身体から引き離された魂が普遍的精神へと回帰するというプラトン主義的な魂の考え方を批判する際に「魂は、対自がその固有の個体化であるかぎり、身体そのものである」と述べる (EN, 372)<sup>(4)</sup>。もし、企てを自由に選択する「魂」が、事物そのものに由来する「欠如」の「積極的な表現」として身体と同一化されるのであれば、意識は事物の付帯現象となり、自然法則の影響下にあることになるので、自由とは言えなくなる。われわれはマルセルの指摘する「矛盾」をこのようなものと理解することができるだろう (M, 237)。

マルセルは、唯物論的傾向をもつ『存在と無』のこの他の議論も取り上げたうえで<sup>(5)</sup>、これらの矛盾の起源には、「存在の超現象性」という教説があると結論づける (ibid.)。この

点に関しては、後の議論にも関連するため、議論を補いつつ敷衍しておこう。

「存在の超現象性」は、『存在と無』の緒論において「意識の存在」との関連において論じられるものである (EN, 28–29)。「意識の存在」とは、現象の条件として定立された「超越的对象」のことを指す。何らかのものが目の前に現れるとき、われわれはすでにその何らかのものを自分自身とは異なる対象として措定してしまっている。サルトルにとって「意識」とは現象の条件としての対象を措定する働きであり、「意識」によって措定された超越的对象こそがここで「意識の存在」と呼ばれるものである。

そのうえで、サルトルはこのような「意識」の働きが、「意識」とも「意識の存在」とも区別される別の存在を前提とすると考える。というのも、「意識」は、自分自身とは区別される別の存在を「含む」ことによって、現象のうちに「超越的对象」を措定する働きであるからである。要は、「意識」がそこから超越的对象を持ち帰る「諸現象の超現象的存在」、つまり「即自」がなければならない。端的に言えば、サルトルの「存在の超現象性」の考え方とは、現象は、現象を可能にする「意識」の働きを被るものとして、存在を要請するというものである。

これを踏まえて、マルセルの指摘を敷衍するならば以下になるだろう。先のサルトルの自由の教説において、「事実性」と呼ばれていたものは、「意識の存在」であり、「意識」の外部の即自と相関している。そのため「企て」の選択によって現出するはずの「事実性」は、この超現象的存在によっても規定されることになる。このような「存在の超現象性」という考え方が、『存在と無』のさまざまな論点において前提とされており、サルトルの自由の考え方を矛盾へと追い込んでいるのではないか。結局のところ、マルセルはこのような超現象的存在を認めず、即自と対自を同時に含みこむ「全体的存在」を、あくまでも人間にとって不可知にとどまる神の「恩寵」と見なすことで、企ての選択としての自由を維持すべきであると主張する (M, 242)。自由の考え方を強調することで、『存在と無』の唯物論的な側面を切り捨てるこのようなタイプの解釈は、以降『存在と無』のスタンダードな解釈として当時のフランスにおいて受け入れられていったように思われる<sup>6)</sup>。

ところで、トゥルニエの「非人称主義」は、『存在と無』の「冒険」概念を参照することで、マルセルによって切り捨てられる『存在と無』の唯物論的側面を引き継ぐものである。「世界におけるその現出であるコギトは […] むしろ偶然的かつ歴史的な出来事であり、サルトル氏から盗むのであれば、世界に到来する冒険である」(IM, 58)。以下では、ここで言及される「冒険」概念が、「対自の出現」という論点を通じて、『存在と無』の唯物論的側面と結びつくことを確認する。

まず「冒険」概念と即自存在の結びつきを示す箇所として以下を挙げることができる。

認識 [=意識の存在] は、存在の一つの属性でもないし、存在の一つの機能でもないし、存在の一つの偶有性でもない。むしろ、存在しかないのである。この観点からすれば、観念論的立場をそっくり放棄することが必要であるように思われる。そして何よりも、対自と即自との関係を、根本的な一つの存在論的關係として考えることができるようになる。われわれは、この書物の終わりにいたって、即自に対する対自のこの分節を、《存在》とでも名付けられうる一つの「準—全体性」の、たえず動いている素描として、考察することができるようになるであろう。この全体性の観点からすれば、対自の出現は、ただ単に対自にとっての絶対的出来事であるばかりでなく、即自の身のうえに起こる何ごとか、すなわち即自の唯一可能な冒険でもある。(EN, 268–269)

「むしろ、存在しかない」と述べるこの箇所は、サルトルの唯物論的意図を明確に示すものと言える。この唯物論的な観点において、問題になるのは、「対自の出現」つまり、私の企ての選択としての「対自」が超現象的存在としての「即自」からいかに出現するかという問いであり、サルトルはこれを「対自にとっての絶対的出来事」と「即自の唯一の可能な冒険」という二つの観点から論じている。

サルトルの前期哲学を形而上学という観点から論じている赤阪 (2019, 52–65 頁) によれば、「絶対的出来事」とは具体的に言えば個人の誕生のことであり、対自はこの誕生によって「他者への現前として自己時間化する」ものとして理解される。本稿のこれまでの議論との関わりで言い換えれば次のようになるだろう。対自は企ての選択可能性として世界に誕生すると同時に、この企てに相関する形で、即自から「超越的対象」を「意識の存在」として持ち帰ってくるのであるが、この「超越的対象」はまさに「他者」に対する時間性という形式のもとで対自に与えられる。この意味で「絶対的出来事」とは、「対自の出現」を、企てと事実性の同時発生という側面から理解する概念であると言える。

他方で、「冒険」とは、このような同時発生をさらに即自の観点から問いなおすものである。本稿では、このサルトルの「冒険」的側面について包括的に論じることはできないが、先の引用から、「冒険」概念は、「対自の出現」を「即自の身のうえに起こる何ごとか」として考えるものであることがわかる。われわれは以下のような解釈を与えることができるだろう。「冒険」の観点からみるならば、「対自の出現」とは、いまだ未分化で秩序をもたない即自がみずからに対してみずからを顕わにするためのプロセスの一環である。このように人間の自由を即自のプロセスの一環として捉える観点を示唆する「冒険」は、『存在と無』の唯物論的側面を最も強調する概念の一つと言えるだろう。

われわれは「非人称主義」のうちにも同様に、超現象的存在における対自の出現を扱う議論を見いだすことができる。トゥルニエがまず記述するのは、誰に対しても存在しない「絶対者」の世界である (IM, 53)。そこでは、意識と事物がともに世界の「唯一の同じ現実性」を構成している (ibid.)。「冒険」としての対自の出現は、このような「無人」の世界における《他者》(Autrui) の出現として記述される。

この冒険は、日常生活のもっとも奇妙な所与である。このようにして、少し前まで世界は無人であった。私の家の階段があり、ひとりずつに、ゆっくりと降りていく段があり、絶対者における上り坂があり、大気は少し寒かったが、誰にとっても絶対的に寒かった。誰も空腹ではなかったが、飢えがあった。このとき、ことが起こった。つまり《他者》が現れた。《他者》はそこにいた。階段において、段をひとつひとつ上り、大気の冷たさを被っていた。《他者》は腹ぺこのおなかを持っていた。(IM, 58)

トゥルニエは非人称的な世界における意識のあり方を「諸他者」(autrui) と呼んでいる。「非人称主義」の議論においては、このような「諸他者」の世界において、コギトとしての《他者》が冒険として到来することになる。トゥルニエはこのような《他者》の発生を、「根深い矛盾」を乗り越え、「失われた合理性」を取り戻すために世界に現れる「宇宙的な爆発現象」として捉えている (IM, 65)。要は、非人称的な「諸他者」の世界において現れる「根深い矛盾」(即自) に対応する形で、それを解消するためにコギト(対自) が出現するというのが、トゥルニエの考えである。次節でも確認するように、ここにサルトルの考えとは異なるニュアンスが含まれていることも確かである。しかし、コギトの発生を「絶対者」の「冒険」として捉える点で、「非人称主義」は『存在と無』から唯物論的な主体の考え方を引き継いでいると言える。

本節では、マルセルの論評と比較しつつ「非人称主義」が『存在と無』の唯物論的な主体の考え方を引き継いでいることを確認した。ところで、もしこのことを認めるならば、自由であるはずのコギトが、存在と相関することで、自由ではなくなるというマルセルの批判が、「非人称主義」に対しても当てはまることになるだろう。実のところトゥルニエは、垂直的因果性という観点から「絶対者」を捉えなおすことで、存在と自由の関係を別の観点から捉えなおしているように思われる。次節では『存在と無』と「非人称主義」との相違点につながる垂直的因果性の考え方を確認する。

### 3. 垂直的因果性

マルセルが、キリスト教的な立場を背景として『存在と無』に不可知の全体的存在を見いだしたとするなら、トウルニエはどのような背景において『存在と無』のうちに唯物論的な意識の考え方を見いだしたのだろうか。後年の自伝的テキストである『聖霊の風』には、トウルニエが当時どのような考え方にとらわれていたかを述懐する箇所があり、本節ではこの記述を参照しつつ「非人称主義」の背景にあるトウルニエの合理主義的な哲学の捉え方を確認する<sup>(7)</sup>。

まず、トウルニエの哲学の捉え方の前提をなすのは、対象の「現実性の度合」が、「その合理的一貫性」に依存するという考え方である (VP, 156)。例えば、夢の世界が非現実的なものと見なされるのは、「支離滅裂でカオス的で一貫しない特徴」をもつからである。もし、夢が完全に規則的に継起するのであれば、われわれは寝たり起きたりすることで移行しあう「二つの等価な環境」をもつことになる (VP, 157)。要は、トウルニエは、合理的一貫性という観点から、さまざまな世界を比較可能なものとして捉えていたのである。

このような前提において、哲学は最も高次の合理的一貫性の世界、つまり「絶対者」を扱うべき学問として捉えなおされる。これまで科学を重視する哲学的立場は、科学が与える「相対的な一貫性」を「絶対者」と見なすこともあったのであるが、世界にはいまだに「欠落」、「諸矛盾」、「不条理」が多く含まれている (ibid.)。これに対して、トウルニエにとってのあるべき哲学とは、科学的な現実性よりも「高次の一貫性の度合の諸総体」としての「システム」を扱うものである (ibid.)。

科学が与える以上に一貫した世界観を与えるものという哲学の考え方自体はそれほど珍しいものではないだろう。しかし、注意しなければならないのは、トウルニエが、このような「システム」を、垂直的因果性、物質的エネルギーと精神的エネルギーの同一化、分有ないし分化、という三つの条件のもとで思考しているという点である。以下で確認するように、「システム」を考えるための着想の中心には、垂直的因果性があり、後者二つはこれを整合的に考えるために必要とされる条件である。

合理的一貫性の観点から比較されうる諸世界のあいだには因果関係が認められる。最も一貫するものはより一貫していないものの原因であり、その意味で最も高次の合理的一貫性の世界はすべての事物の原因である (VP, 157)。哲学者によって思考される「システム」でさえも、「子供が生まれたあとに産産ベッドの後ろに残る胎盤のように」作られた、最も一貫性をもつ世界の生産物と考えられる (ibid.)。われわれはここに、可能なすべての諸事物のあり方が、絶対者として存在する最も高次の世界に由来するというトウルニエの着想を見いだすことができる。トウルニエ自身は名づけていないが、われわれはこれを、垂直的因果性と呼ぼう。

垂直的因果性を想定する際に、大きな論点の一つとなるのは、人間の意識における諸事物のあり方をどのように捉えるかであるだろう。トゥルニエは、脳が持つエネルギーと意識を同一視することによって、この問いの解決の方向性を与えている。相対性理論の物質観を踏まえつつ、トゥルニエは次のように述べる。

物理学者は物質がエネルギーによって作られることを認める。われわれは、このエネルギーが精神的な本性に属すると付け加えることで、このテーゼに署名していた。別の言い方言えば、世界におけるわれわれの選択によるこれこれの変化、[つまり]創造ないし消失を引き起こすことは、われわれの脳に依存していた。脳がこの変化の力をもつということでも十分であった。これは、これこれの重さを、[例えば]羽ないし山を移動させることが、われわれの筋肉の力にしか依存しないのと同じである。(VP, 158)

物質を構成する「エネルギー」は、それ自身「精神的な本性」の属するものである。そして、われわれの行為によって引き起こされるさまざまな帰結は、脳がもつ「変化の力」によっている。要は、トゥルニエは、人間の意識における諸事物のあり方を、精神的かつ物理的な本性をもつエネルギーの現れ方の一つとして捉えていると言えるだろう。トゥルニエは、このような一種の並行論的な立場をとることで、人間の意識における諸事物のあり方を、絶対者としての諸事物のあり方のうちに内在するものと捉えるのである。

ただ人間の意識を説明するためには、同時に意識の多様性も考慮に入れる必要があるだろう。人間の意識における諸事物のあり方は、その人間のいる場所や時間によっても異なるし、そもそも全く同じ諸事物のあり方をもつ人間は存在しない。人間の意識が脳のエネルギーと同一視されるとき、このような意識の多様性をどのように説明することができるだろうか。トゥルニエは、この点に関して明確なことを述べているわけではない。しかし、われわれはこの問題に関して、トゥルニエが与える、最も高次の合理的一貫性をもつ「絶対者」と、この絶対者の捉えなおしと見なされる哲学の「システム」のあいだの区別を参考にすることができるだろう。

トゥルニエは「システム」を扱う哲学の複数性を認める。哲学者によって表現されるシステムは「多様な諸次元に属する」かぎりにおいて複数存在し、具体例としては、プラトン、アリストテレス、聖トマス、デカルト、マルブランシュ、スピノザ、ライプニッツ、バークリー、カント、フィヒテ、シェリング、ヘーゲルの名前が挙げられる (VP, 157-158)。ここには、最も高次の合理的一貫性をもつ「絶対者」から人間の意識における多様な諸事物のあり方が生み出される可能性を認めるトゥルニエの姿を見いだすことができる。脳の

エネルギーは、絶対者としての諸事物のあり方を多様な仕方で映し出すことができるのであり、この意味で、トウルニエは、ベルクソンのように、意識の多様性を絶対者の分有ないし分化という形式のもとで捉えていると考えることができるだろう。

トウルニエはこのような合理主義的な哲学のイメージを満たすものとして、サルトルの『存在と無』を受容していた。「疑うことは許されなかった。一つのシステムがわれわれに与えられていたのだ。私たちは大喜びだった」(VP 159)。確かに、『存在と無』の唯物論的解釈はある程度まで垂直的因果性の考え方と整合的なものと言えるだろう。先に見たように『存在と無』は、「対自の出現」を、みずからに対してみずからを顕わにする即自のプロセスの一環として捉える側面をもつのであり、このことは最も高次のものとしての即自が、意識に与えられる「事実性」を生産しているという意味で、垂直的因果性の考え方と整合的であるということができる。しかし、トウルニエは「非人称主義」において、この最も高次のもの、つまり「絶対者」をサルトルの即自とは異なる仕方で理解しているように思われる。以下では、そのことを確認しよう。

#### 4. 「非人称主義」と『存在と無』の相違点

トウルニエは「非人称主義」において、絶対者における二種類の主体のあり方について以下のように述べる。

世界は誰に対しても存在しない。この世界には絶対者の概念が対応する。そして、ひとはまさに「認識されたものの全面的な孤独」について語るることができる。われわれは、主体に対しては、この主体が分解されるのを見る。[一方で] ひとがこの主体において意識と呼んでいたものは諸対象に帰り、この意味で、主体は世界である。[他方で] 主体の外部的な側面が、その主体の外殻のように残る。この側面に対して名前を与えるために、われわれはこの主体を他者と呼ぶだろう。そして、われわれはこの主体について、それは世界を条件づけるのでなく世界に住み着くこと、そしてそれは偶然かつ歴史的な主体であると述べるだろう。(IM, 53)

サルトルの即自とは異なり、トウルニエの絶対者はコギトの発生以前にすでに秩序をもつものである。そのような秩序をあらわすものとしてトウルニエは二つの主体のあり方を挙げている。一方は先で述べた事実性に対応する「意識」としての主体があり、超越的な「諸対象」を措定し「世界」を構成する。他方で、この「意識」の「外部的な側面」ないし「外殻」として、偶然かつ歴史的な仕方で世界に住み着く「諸他者」が存在する。われわれ

はここにおいて「非人称主義」と『存在と無』の相違点を明確にすることができる。サルトルの唯物論的な考え方においては、未分化で秩序を持たない即自が、対自の出現という「冒険」へと繰り出すことで、みずからに対してみずからを顛わにする、すなわち他者に対して存在する時間的な超越的对象の秩序を自由な私の前に与えるのであった。トゥルニエにおいては、順序が異なっており、未分化で秩序を持たない即自が、まず時間と他者を伴う超越的对象の秩序を自発的に形成し、そのうえで自由な私ないしコギトが発生する。われわれは以下で、自由な私以前にあるとされる「諸他者」の内実を確認していこう。

トゥルニエは、非人称的な「諸他者」を「可能世界」の「表現」として捉えている。トゥルニエ自身が挙げる例でいえば、ひとは恐怖に怯えた他者の顔を見たとき、その他者が経験したであろうおぞましい世界を「可能世界」として想起する (ibid.)。このとき、上記の引用で言えば、他者の顔が、超越的对象としての「意識」であり、アクチュアルには存在しない「可能世界」こそが、偶然のかつ歴史的な仕方世界に住み着く意識の「外殻」としての「諸他者」である。

さらに、トゥルニエはここでの「対象」と「可能世界」との関係を、他者の身体だけでなく事物一般へと拡張しているように思われる。

目は、純真もしくは残忍な世界の表現であることができる。とはいえ、例えばひとは、その目を解剖学的諸部分として構成することで、その目から「精神的な」意義全体を取り除くことができるだろう。[ただし] 目はこのことによって、他者のカテゴリーに帰属することをやめない。目がその表現である世界が、極限にまで、つまりこの場合もはや光でしかないまでに単純化されるだろう。そしてひとは、もっとも取るに足らない神経細胞に至るまで、対象の現前もしくは世界の運動の行使の現前の象徴でないものはないとわかる。(IM, 54)

「目」はさまざまな可能世界を表現しうる対象である。ところで、われわれはこの「目」を「解剖学的な諸部分」によって組み立てられるものと考えることで、そのような「可能世界」を取り除くことができるのも確かである。とはいえ、ここでトゥルニエが強調したのは、たとえ「目」を「解剖学的な諸部分」に分解したとしても、その要素は「他者のカテゴリーに帰属することをやめない」のであり、「目」はその「もっとも取るに足らない神経細胞」にいたるまで、「対象の現前」であると同時に「世界の運動の行使の現前」であることをやめないということである。具体的に言えば、「目」を構成する神経細胞も、受容する「光」を表現することをやめない。要は、トゥルニエにとっての「可能世界」とは、

この「可能世界」を表現する対象の分解に対応してその本性を変化させるものとして、どのような対象にも付随するものである。

トウルニエが「可能世界」という着想に与えていた射程を考えるうえで、さらに注目すべき記述を三つ取り上げておこう。まず、トウルニエは「可能世界」の「人間の言語」への翻訳可能性に言及している (IM, 54)。さらに「可能世界」は事物の「観念」を与える役割をもつことも示唆している (IM, 55)。最後に「対象」は「可能世界」の「濃縮物 (concentré)」であると述べられている (ibid.)。先にみたトウルニエの垂直的因果性の議論と関係づけるのであれば、「可能世界」とは、絶対者の世界を秩序づけているエネルギーの表現であり、言語の間主観性や絶対者における人間の意識の多様性を保証するものと見なすことができるだろう。つまりトウルニエは、絶対者から意識への垂直的因果性を媒介するものとして、「可能世界」を論じていたと言えるだろう。

トウルニエにおける私の企図の選択としての自由、つまりコギトの発生についての議論は、「諸他者」が成立した後で問題にされるものである。確かに世界には、多くの諸他者が存在しているが、この中には一人だけで「世界とのより密接な親密さ」をもった他者、つまりいわゆる現象学的分析の対象となる一人称としての他者が一人だけいる。トウルニエはこれを大文字の《他者》として表し、「デカルト的コギト」と呼ぶ (IM, 55)。この発生のプロセスについては、第二節において簡単に確認していたが、「可能世界」の文脈を踏まえたうえで詳細を加えつつもう一度確認しておこう。コギトの発生とは、「可能世界」の次元における「根深い矛盾」を乗り越え、「失われた合理性」を取り戻すために世界に現れる「宇宙的な爆発現象」である (IM, 65)。ここで新たに発生するコギトの世界は「可能世界」と区別される「過去の世界」と呼ばれ、「可能世界」において生じる矛盾を乗り越えるに要請された「夢」の世界とされる (IM, 62)。この意味で、コギトとは「絶対的なものの相対的なものへの劣化」であり絶対者の「認識論的な排泄物」ともいえるが、同時に「錯誤を排出する合理的調和への回帰」として絶対者そのものによって要請された「宇宙的な爆発現象」でもある (IM, 65-66)。われわれは、トウルニエの「非人称主義」のコギトの発生をこのようなものとしてまとめることができるだろう。

われわれは、ここにおいて垂直的因果性の徹底という観点からトウルニエの「可能世界」の意義を考えることができる。サルトルの議論においては、あくまでも現象の条件としての「誕生」が思考の限界をなしており、即自と対自の合目的的一致は、「冒険」概念によってかろうじて思考されるだけにすぎなかった。他方でトウルニエの議論は「絶対者」としての最も高次の世界が、「可能世界」を伴う対象の秩序をみずから自身で産出し、そこで生じる矛盾に応じる形でコギトを発生させるというものであった。これらを比較してみるな

らば、トゥルニエの議論は、「可能世界」を媒介することで、サルトル的な自由の考え方を、より垂直的因果性と親和的なものにしたとすることができるだろう。さらに、あえて述べるのであれば、人間の固有のサルトル的自由以前の意識のあり方を認めることで、サルトル的な自由を進化論や自然史といった自然哲学へと開くものとして評価することもできるだろう。そして、サルトルの自由に関してしばしば批判されてきた、誰もがつねに一人称で企図の選択を行わねばならないという側面を緩和し、むしろ「可能世界」のあり方に応じて選択すべき瞬間が、それぞれの人に対してそれぞれの時期に訪れるという柔軟な主体の哲学の可能性を予告するものとしても評価することもできるだろう。

## 5. 結論に代えて

本稿は、トゥルニエの「非人称主義」が(A)『存在と無』から唯物論的な主体の考え方を引き継いでいること、(B)絶対者とコギトを媒介する「可能世界」の次元を付け加えることで『存在と無』の立場から区別されることを議論してきた。最後にトゥルニエの「非人称主義」の立場のさらなる意義を三つの観点から素描したい。

第一に、トゥルニエの立場はマルセルのサルトルに対する批判に直接答えるものではないが、その論点をずらすものと言える。対自が即自に要請されたものであることを認めるならば、自由であるはず「魂」が自然法則によって規定されることになるのではないか。マルセルの批判はこのようなものであった。しかし、トゥルニエのように、哲学を垂直的因果性の観点から諸事物を捉えるものと見なすのであれば、自然法則そのものも「絶対者」によって産出されたものと見なされるだろう。しかし、たとえ諸事物が垂直的因果性によって生み出されることを認めたとしても、この諸事物のあいだに自然法則的な相関関係が存在することは疑うべくもない事実である。この相関関係の認識可能性と正当性はどのように考えることができるのか。われわれは、このような認識論的な問題の継続を、トゥルニエ的な問題設定を引き継いだドゥルーズの哲学のうちに見いだすことができると考える。

第二に、トゥルニエの立場は構造主義的な主体の考え方をサルトル的な枠組みに接ぎ木するものであると言える。トゥルニエは、対自以前の即自の領域に秩序を認め、その秩序づけの原理として「可能世界」という着想を論じた。そして「可能世界」によって秩序づけられた領域は、自然的かつ言語的なものと考察され、コギトはこの秩序によって発生するものと見なされていた。このような考え方は、非人称的な仕方で存在する言語や自然によって主体を捉えようとする構造主義的な考え方と親和性をもつと言えるだろう。

第三に、トゥルニエの立場は『存在と無』以前のサルトルの立場への回帰とも見なすことができるというものである。非人称的自発性が人称的なコギトに対して先行しなければ

ならない、「私とは他者である」。このような主張は実のところ、サルトルが「自我の超越」においてすでに述べていたものである (Sartre, 1936. p. 78)。この意味で、われわれはトウルニエの立場をサルトル以上にサルトル主義的な立場であったと想像することも可能であろう。語るべきことは多くあるが、ここで筆をおきたい。

## 註

- (1) IM のコピーの入手に関しては、大阪大学の小川歩人氏にご尽力いただいた。慎んで感謝したい。
- (2) 管見のかぎり、「非人称主義」の内実を扱ったテキストは Fergusson (1995) のみである。ただし、トウルニエの文学的な側面との関係を論じたものであり、『存在と無』およびその受容との比較において論ずる本稿とは観点が異なる。
- (3) 本稿が用いる「唯物論的」はあくまでもマルセル的な意味であり、自由な主体と事物の秩序との対応を認める哲学を形容するものである。一九四〇年代のサルトルの唯物論に対する態度にはニュアンスがあり、上記の意味での唯物論を肯定する一方で、マルクス主義的な史的唯物論に対しては強く批判的であった。この時期のサルトル自身の唯物論に対するニュアンスについては Coombes (2008) が詳しい。
- (4) Collection TEL 版では、この箇所が誤った仕方ですべて印刷されている点に注意。
- (5) 例えば、マルセルの取り上げる議論の一つに、生きている人間に関してのみ、不在の現前を認めるという議論がある (M, 235–236)。パリにいる私にとって、知人であるピエールはロンドンにいてもインドにいても、不在であるという仕方での現前が消失することはない。しかし、ピエールが死んだと知ったとき、そのような現前は消失するという議論である (EN, 338)。マルセルは、これに対してピエールが愛されたものであるなら、死後にも霊的な交わりが可能であるという反論を行っている。唯物論的傾向に対して批判的なマルセルのモチベーションはこのようなところにも見いだすことができるだろう。
- (6) 谷口 (2015) は、『存在と無』の公刊直後の論評のなかには、「真摯にこの大著と取り組んだ跡の窺える」ものがあるとし、ガブリエル・マルセル、ロジェ・トロワフォンテーヌ、フェルディナン・アルキエ、A・J・エアのものを紹介している。谷口はアルキエの論評を「人間主義的解釈の嚆矢」として取り上げているが、企ての選択としての自由を中心教的教説とみなす点で、マルセルはアルキエに通ずる解釈を打ち出しているといえることができる。
- (7) 『聖霊の風』においては、雑誌『エスパス』を作ったときのグループの「哲学的理念」として以下の議論が語られるが、「非人称主義」のテキストそのものについての言及はない。

## 文献

- 以下の四つの著作については略号を用いた。なお、引用に際しては邦訳を参照したが、適宜訳しなおした。
- Marcel, G. (1943). 'L'Être et le néant,' in *Homo Viator* (pp. 221–246), Paris: Aubier. (1968, 白井健三郎・伊藤晃訳, 『旅する人間』, 春秋社.) (=M)
- Sartre, J.-P. (1943). *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard. (1956–60, 松浪信三郎訳, 『存在と無』, 人文書院.) (=EN)
- Tournier, M. (1946). 'L'Impersonnalisme,' in *Espace, 1*, 49–66. (=IM)
- (1977). *Le vent paraquet*, Paris: Galimard. (1986, 諸田和治訳, 『聖霊の風』, 国文社.) (=VP)
- Coombes, S. (2008). *The Early Sartre and Marxism*. Bern: Peter Lang.
- Fergusson, K. (1995). 'Metaphysical Desires and Ironist Devices in the Works of Michel Tournier,' in W. Michael (Ed.), *Michel Tournier* (pp. 89–100), London: Routledge.
- Sartre, J.-P. (1936). 'La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique,' in S. Le Bon (Ed.), *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1966.
- 赤阪辰太郎 (2019). 『前期サルトルの哲学研究——形而上学の問題を中心に』, 博士学位論文, 大阪大学.
- 谷口佳津宏 (2015). 「サルトルの栄光と不幸」, 澤田直編, 『サルトル読本』(54–67頁), 法政大学出版局.

[大阪大学大学院博士後期課程・共生の人間学]