

# 個人と社会との哲学的関係

唯 是 康 彦

## I 問題の所在

いま話題の M & R フリードマン著『選択の自由』<sup>1)</sup>は、自由市場に経済学でいう「市場の失敗」があるように、政府にも「政府の失敗」がある点を指摘し、たとえばアメリカをはじめとする先進国の重税とスタグフレーションはそのために発生したとする。したがって、個人の自由によって経済に活力を与えるためには、政府の過剰な干渉を排除すべきであるという。ケインズ経済学の登場とルーズベルトのニューディール政策の出現以来、政府の役割は次第に拡大し、資本主義社会はやがては市場原理を導入した社会主義社会と、どこかで出会うときがやってくるかもしれない、という漠然とした予感が多くの人々の間に広まりつつあった現在、フリードマンの発言は大きな衝撃を与えたものと思われる。それとともに、それは社会が政府のみならず大企業においても官僚主義による動脈硬化の危険をはらみつつある状態のなかにあって有意義な提言ともなっている。

しかし、人口が増加し、生活水準が向上してゆくなかにおいて、社会機構が複雑化し、ぼう大な情報がはんらんしている現状では、「個人の自由」がどのようにして社会に活力を提供できるのかという疑問が、フリードマンの提言は提言として真剣に受けとめながらも、根本的に考え直さなければならない時代にきているようである。先に、ガルブレイスは『新しい産業国家』<sup>2)</sup>のなかで、プレッシャー・グループに着眼し、「拮抗力」の理論

によって一種の集団均衡論とでもいうべき思想を打ち出した。さらに、ボールディングは『紛争の一般理論』<sup>3)</sup>によって人間の経済活動と政治活動を統一した形式論理を展開している。

ところで、先のフリードマンの所論は社会を個人の自由に委ねる論拠として、しばしばアダム・スミスの「見えざる手」を引用している。そこには暗黙のうちに「予定調和」という神学が混入してきているように思われる。アロウ<sup>4)</sup>はすでに「合理的」「民主的」な方法で社会的決定を下すことがどこまで可能であるかという問題について検討し、それがパラドックスに陥ることを指摘した。『反均衡の経済学』を書いた J. コルナイ<sup>5)</sup>は近代経済が公理に基づく数学としては整合性を保っている、その公理が現実性を欠く限り、経験科学としての意義をもちえないと結論している。ボールディングは『ザ・イメージ』<sup>6)</sup>のなかで、生態学のホメオスタシスに着目し、情報理論と結びつけて社会科学の均衡論にそれを導入することによって、アイコニックス（イメージ学）なる新科学を提案している。しかし、集団や個人の行動に均衡が存在するという確信は一体どこからえられたのであろうか。というのは、われわれ人間の情報が常に完全であるという保証は存在していないはずだからである。

- 1) A Personal Statement by M. & R. Friedman, Free To Choose, 1980, 1979, Harcourt Brace Jorantovich (西山千明訳『選択の自由』昭和55年, 日本経済新聞社).
- 2) J. K. Galbraith, The New Industrial State, 1967, Houghton Mifflin (都留重人監訳『新しい産業国家』, 昭和43年, 河出書房新社)

- 3) K. E. Boulding, Conflict And Defence, A General Theory, 1962, Harper & Row (内田・衛藤訳『紛争の一般理論』昭和46年, ダイアモンド社).
- 4) K. J. Arrow, Social Choice and Industrial Values, 1963, John Wiley.
- 5) J. Kornai, Ati-Equilibrium (Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1971, Budapest), (岩城淳子・岩城博司訳『反均衡の経済学』昭和50年, 日本経済新聞社).
- 6) K. E. Boulding, The Image, Knowledge in Life and Society, 1956, The University of Michigan Press (大川信明訳『ザ・イメージ, 生活の知恵・社会の知恵』昭和37年, 誠信書房).

カルル・レヴィット<sup>7)</sup>によると、近代科学はキリスト教と深いかわり合いをもっているという。それ自身意志であり精神である超自然的な神によって創造された一つの世界は、それ自体としては精神に充ちたものである必要はない。キリスト教以後の物理的世界体系は、聖書的な創造説のため世界の外に立つ創造者を予想しているから、機械的かつ物質的に構想されている。世界はその秩序を設計者たる神の知恵に負っているから、神の知恵を分有する人間は、世界を理解し、それにのっとってこれを自由に解体したり、解剖したり、またそれらを再構成したり、変容したりしても、問題はないことになる。すべては神の知恵によって保証されているからである。しかし、これが保証されるためには、人間は神を信仰していなければならない。この信念が社会科学にも暗黙のうちに潜入しているようである。そういえば、宗教を否定したマルクスにしても、彼の理想とする共産主義社会のなかに、キリスト教的ないしユダヤ教的一神教の「神の国」をみることができるようと思われる。

このように考えてくると、社会科学における個人と社会、そこにおける自由の問題は、常識以上に厄介な困難を含んでいるといえよう。キリスト教社会に育たない日本人はこれをどう考えたらよいのだろうか。同じような不安は欧米社会にも出ているようである<sup>8)</sup>。この疑問に答えるための第一歩として、西洋哲学ではこの問題をどのように整理しているかを、キリスト教から離脱しようとしている現代の哲学についてみてみよう。しかし、そのための出発点としては、やはり近世哲学の最後の光芒を放ったヘーゲル哲学が選ばねばならない。

## II ヘーゲルにおける「精神」

ヘーゲルの壮大な哲学体系は「エンチクロペディー」<sup>9)</sup>においてその全貌が展開されているが、

- 7) K. Löwith, Welt und Weltgeschichte, 1958, IWA-NAMI. (柴田治三郎訳『世界と世界史』, 昭和54年, 岩波現代叢書)。
- 8) J. K. Galbraith, The Age of Uncertainty, 1977, Houghton Mifflin (都留重人監訳『不確実性の時代』, 昭和53年, TBS ブリタニカ)。
- 9) G. W. F. Hegel, Encyclopädie Der Philosophischen

それは「論理学」、「自然哲学」、「精神哲学」の三部より成りたっている。「論理学」は「大論理学」<sup>10)</sup>として別立てでもとり扱われているが、「絶対者」についてのカテゴリーの展開であるから、「存在論」とでもいうべきもので、「有論」、「本質論」、「概念論」から構成されている。「有」とは生成変化してゆく有限的事物で、「本質」とはこの有限者の変化してゆくなかに、不変的に自己同一を保っているもので、両者を統一するのが「概念」である。

「絶対者」は有限者の変化を通じて歴史的に自己を展開するが、「歴史」は自然というものと無縁なものではないから、「自然」は「歴史」の成立する素材であり、ここに「自然哲学」の成立根拠がある。「力学」、「物理学」、「有機的物理学」の三段階は、「空間」を最初の対象とする「力学」から動物的有機体を最後の対象にする「有機的物理学」にいたるまでのすべての自然を位置付けしている<sup>11)</sup>。

「精神哲学」は「主観的精神」、「客観的精神」、「絶対的精神」の三部から成立しているが、ヘーゲルの出世作として有名な『精神現象学』<sup>12)</sup>は『エンチクロペディー』では倭小化されて、「主観的精神」における「人間学」と「心理学」との中間に置かれている。「客観的精神」はヘーゲルの最後の著作となった『法の哲学』<sup>13)</sup>で詳述されている部分である。「絶対的精神」は芸術において直観的に、宗教において表象的に、哲学において真に概念的にとらえられている。

さて、ここで問題となることは『精神現象学』の内容がヘーゲルの初期と後期とで違っているということである。その違いの一つは既に述べたよ

Wissenschaften, 1817, Heidelberg (Lasson 版による。以下同様)。

- 10) G. W. F. Hegel, Wissenschaft Der Logik, 1812, Nürnberg.
- 11) 「自然哲学」については、岩崎武雄責任編集『ヘーゲル』昭和42年, 中央公論社(『世界の名著』)のなかの岩崎武雄「ヘーゲルの生涯と思想」の解釈による。
- 12) G. W. F. Hegel, Phänomenologie Des Geistes, 1807, Bamberg und Würzburg.
- 13) G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft, 1820, Berlin (Gans 版による)。

うに『エンチクロペディー』が『精神現象学』の守備範囲を縮小してしまったことである。単行本としての初期の『精神現象学』は『エンチクロペディー』の「主観的精神」のみならず、「客観的精神」と「絶対的精神」までも包摂しているのである。これはヘーゲルが初期の『精神現象学』を一名「意識の経験の学」と呼び、彼の哲学の第一部または序論とみなしていたところからも、当然納得のいくことである。

しかし、いま一つの違いがある。それは初期の『精神現象学』には『法の哲学』にみるような「客観的精神」、とくに「国家」の明快な叙述がみられないということである。つまり、両著の間にヘーゲル自身の哲学的成長があったわけだし、同時にフランス革命を同時代人として経験したヘーゲルが、ナポレオンのイエナ市攻略前夜に『精神現象学』の終章を書き上げ、プロシアという新興国家のもとでのベルリン大学で『法の哲学』を著述した、という時代の歴史的推移があった。

『精神現象学』は意識を「感覚」から始めて「知覚」、「悟性」、「自己意識」、「理性」へと「止揚」してゆくわけだが、『エンチクロペディー』の叙述がここで終るのに対して、単行本の『精神現象学』はさらに「精神」、「宗教」、「絶対的知識」へと登りつめてゆく。「精神」は「真の精神、倫理」、「自己疎外的精神、教化」、「自己確信的精神、道德」と分類されている。これを『エンチクロペディー』と比較してみると、『精神現象学』の「精神」は「主観的精神」と「客観的精神」とに解体されているようである。「客観的精神」の詳述ともいうべき『法の哲学』は「抽象的な権利ないし法」、「道德」、「倫理」から構成されているが、ここにおける「倫理」は「家族」、「市民社会」、「国家」より成り、『精神現象学』の「真の精神、倫理」は「倫理的世界、人間的法則と神的法則」、「倫理的行為、罪と運命」、「法制、法律的人格」からでき上っているのだから、前者は後者をはるかに上回っている。後者はむしろ『法の哲学』の「抽象的な権利ないし法」の内容に近い。

『精神現象学』における「自己疎外的精神、教化」は「教化の世界、信仰と純粹洞察」、「啓蒙、

迷信との闘い」、「絶対的自由と恐怖」を内容とし、「自己確信的精神、道德」は「道德的世界観」、「当為道德の崩壊、道德的自己意識」、「良心、美しき魂、悪と宥し」を内容としているのに対して、『法の哲学』の「道德」は「企図と責任」、「意図と福祉」、「善と良心」という具合に整理されている。

以上のような内容上の対応関係を別として、『精神現象学』には『法の哲学』の「倫理」に当る部分がほとんど欠落しているということは注意すべき事柄である。『法の哲学』では第二部「道德」の展開する場が第三部「倫理」第二章「市民社会」であるとみなされているから、「国家」は「道德」と「市民社会」とを主観的にも客観的にも統一する全体性とみなされ、そこから「歴史」の展開が始まり、プロシアという国家が理想化した形で最終的に提示され、「歴史」の展開に終止符が打たれている。これに対して、『精神現象学』の「自己確信的精神」は「市民社会」を漠然とその背景に置きながら、「良心、美しき魂、悪と宥し」における問題を、芸術まで含めた広義の「宗教」、とくにキリスト教にみられる「啓示宗教」において解決しようとしている。ここには大変大きな違いがみられるのである。

カルル・レヴィットはキリスト教が現世的・國家的生活を承認せず、反対にそれを疑問の余地あるものとしたため、人間は一方、神と自己とに属し、他方で市民相互の秩序に属し、一人二役を勤めざるをえなくなったという<sup>14)</sup>。「市民社会」の人間は一方では社会的な個人であり、他方では一般的な公民である。公民は具体的には「国家」の公民、つまり国民であるが、個人は「神の国」の住民として必ずしも国民になり切れない側面をもっている。この分裂は上述のヘーゲルの思想体系にも如実に現われているのであって、『精神現象学』の個人は「良心」を媒介に「宗教」に入ったが、『法の哲学』の個人は「良心」を媒介にして

14) カルル・レヴィット (柴田治三郎訳) 『ヨーロッパのニヒリズム』昭和23年、筑摩書房 (“Der europäische Nihilismus”, 1940 “Das Problem der bürgerlichen Gesellschaft von Rousseau bis Nietzsche”, 1939 との2論文の訳を一冊の本にしたもの。本文での指摘は1939年の論文のなかにある)。

「国家」に編入された。このとり扱い上の違いは現代哲学のなかでも依然として揺れ動いてる部分である。それを実存主義者であるハイデガーとサルトルの思想についてみよう。

### III ハイデガーにおける「良心」

ハイデガーは、その主著『存在と時間』<sup>15)</sup>において「存在者」を規定する「存在」の探求を、「現存在」という術語で表現される人間を通して、現象学的方法で可能ならしめようとする。「現存在」の存在論的構造は実存範疇に属するものと解釈され、まずその存在は「気遣い」であるという。「気遣い」は道具への「気遣い」、つまり「配慮的気遣い」と他者への「気遣い」、つまり「顧慮的気遣い」と自己自身への「気遣い」、つまり「本来の気遣い」とに分けられる。これに対応して、通常の「認識」という言葉も、道具、他者、自己自身の順に、「配視」、「顧視」、「透視」という術語が用いられている。

道具はその目的、「道具性」とその用途、「適用性」とで構成される「適所性」という在り方において「現存在」と出会わされるわけで、この出会わせる基盤が「世界」と命名されている。道具はその目的がなんであれ「現存在」と関係しているのであって、この関連全体が「有意義性」と呼ばれるが、「世界」の存在論的構造としては「世界性」にはほかならない。また、「現存在」はその意味で「世界内存在」であり、同時に「現存在」が「世界」に投げ込まれているのだからその「被投性」を開示する。この「被投性」は「現存在」のなんらかの「気分」を規定しているが、それを「情状性」と名づける。日常的には「現存在」は「情状性」の由来と帰属を深く考えず、純然たる事実として受けとっているのだから、この「事実性」を「現事実性」ということにしている。

「現存在」が「世界」と「親密性」をもって関係するのは道具だけではなく、その背後にある他者との間でもなされる。この場合、「現存在」は

道具を介して他者としての「現存在」を目的にして存在し、次第に他者の支配にゆだねられ易くなる。「現存在」は平均化され、主体性を失って誰でもない中性者として存在するようになる。このような「現存在」を「世人」と呼ぶが、「世人」は世界の内部で出会う存在と親しみ、本来の自己を喪失しているのであってこの在り方を「頹落」という。

「世人」が非本来的自己にとどまっていることは、「世界内存在」としての「現存在」が本来的自己でなければならないということによって、居心地の悪い不気味なものとなる。これが特定の対象をもたぬ漠然とした「不安の気分」なのである。「現存在」が本来的自己を了解し、「世人」を離れて、自己を本来的自己へ向って投げる、つまり「企投」という術語によって表現される在り方が出現する。「世人」の立場からすると、これは「現存在」が「おのれに先じて」存在していることになる。

さて、「現存在」は生誕から始まる生を、終りとしての「死」によってはじめて全体化する。「死」は「現存在」がその先へ行くことのできない、追越し不可能な可能性であり、「現存在」は生のさなかで常に「死」によって切迫され、その限りにおいて有限な存在となっている。このような関係を「可能性への先駆」と称し、この本来的自己への「企投」を促進するものが「良心」とあるという。「良心」は「呼ぶ」ことによって非本来的自己を本来的自己へ開示する。「世人」は「良心」の「呼び声」からまぬがれえないという意味で「責めある存在」であって、「現存在」がこの「良心」をもとうと意志するときの在り方が「決意性」である。

「現存在」は「良心」によって「死」へかかわることによって「先駆的決意性」という統一的在り方をとることになる。「現存在」は本来的自己へかかわるために、それをめがける企投によって自分自身へと帰来する。この場合、「おのれに先じて」ということが「到来」という術語によって、また「世界の内にすでに存在している」ということが「既往性」という術語によって、さらに「世

15) M. Heidegger, Sein und Zeit, 1926, Todtnauberg i. bad. Schwarzwald (訳語は原佐責任編集『ハイデガー』昭和46年、中央公論『世界の名著62』による)。

界内部の出会いによる存在者のもとで存在する」ということが「現成化」という術語によって、それぞれ通俗的時間概念による未来・過去・現在と区別されている。「現存在」の存在が「既在しつつある現成化する到来」という統一的現象によって「時間性」を獲得する。この時間性は「脱自態」の性格をもち、非本来的時間として「時熟」することによって現在・過去・未来という通俗化がおこなわれる一方、「時間性」の具体性は「生起」することを根本的性格とする「歴史」によって把握されるのである。

本来の自己へ自分を連れもどすことによって、「良心」は「現存在」に「時間性」を見出し、これを「歴史」のなかで把握しようとするが、それが具体的になんであるかは、『存在と時間』が未完の書であるために不明である。しかし、ハイデガーは1933年の夏学期と1934年にかけての冬学期と合せて一年間、フライブルグ大学の総長に就任している。1933年3月の総選挙でナチスが第一党となり、ヒトラーの独裁権が確立した。ハイデガーは1933年にナチスへ入党している。この期間は長く続かなかったように思われるが、一時的にもせよ、ナチス・ドイツという国家がハイデガーにとって、プロシアという国家がヘーゲルにとってもったと同じような意義をもったようにみえる。ハイデガーの『存在と時間』における「良心」は、ヘーゲルの『法の哲学』における「良心」と形式的には類似の働きをしたようである。ナチスから離れたその後のハイデガーは彼の本来のテーマ「存在論」に神秘的とも思われる探求に没頭した。

#### IV サルトルにおける「集列体」

ハイデガーは個人の探求を「現存在」として、ヘーゲルのようなキリスト教的絶対精神に貫かれない存在者から出発させたが、これと類似の作業をサルトルは『存在と無』<sup>16)</sup>のなかでもっと具体的に展開している。しかし、その段階では個人と社会との関係は稀薄であったが、『弁証法的理性批判』<sup>17)</sup>にいたって、この問題が俄然、表面に押

し出されてくる。そこにおいてサルトルは無神論的ヘーゲリアンの客観を呈してくる。

サルトルは個人的実践の弁証法的解明の出発点として「欲求」を選び、人間（または有機体）とその周辺の物質総体との間の包括的な内在的連けいから、そこに一つの「全体性」を見出す。この全体性は「物が人間によって＜媒介され＞るちょうどその限度だけ、人間の方も物によって＜媒介＞される」という、いわゆる「弁証法的循環性」を含むとともに、その全体化作用においてのみ「否定」が否定の否定としての肯定へ発展するものとして、「欲求」から「労働」をひき出してくる。

労働の背後にはなんらかの人間関係を想定しなくてはならないが、それは同一実践分野内部での複数の諸活動であるから、それらを統一する全体化作用として物質性の存在が要請されてくる。用具の性質・仕事場の構造・はたすべき任務などが相互の人間関係を第三者的に統一するのであって、抽象的人間関係を具体化するためには、まずこの「加工された物質」に対する理解がなくてはならない。

物質は非人間的であるが、物質のこの人間に対する否定的統一性が「稀少性」である。稀少性は歴史のなかでいままでとってきた偶然的な形態であるが、それにもかかわらず、人間はそのなかで自分を現にするとおりに正確にあらしめている必然性を認めないわけにはゆかない。これが人間関係のあらゆる「物化」の基礎母胎であり、つまり人間の「非人間性」は内面化された物的否定以外のなにものでもない。

いまや物質が自律的な歴史の原動力となって、目的性と必然性とを分ちがたく結びつけ、実践的投企をおこなうものが、人間なのか機械なのか、もはやわからぬようにする。人間は「加工された物質」の支配を受け、その活動を自らの「欲求」からではなく、外部から押しつけられたものとし

→ Gallimard (訳語は矢内・矢内原訳『弁証法的理性批判』第1分冊、昭和37年、白水社。平井・森本訳『弁証法的理性批判』第2分冊、昭和40年、白水社。平井・足立訳、『弁証法的理性批判』第3分冊、昭和48年、白水社によった)。

16) J. P. Sartre, *L'être et le néant*, 1943, Gallimard.

17) J. P. Sartre, *Critique de la raison dialectique*, 1960, →

て受けとり、自分を自分とは別の「他者」として構成することになる。

以上のような「実践的＝惰性態」のなかでいわゆる「利益」が発生する。利益は物の媒体をつうじてでなければ決して現われず、ここでは所有主の存在と所有物の存在とが同一になっており、非所有者はこれを「運命」とみなし、この個人ないし集団の自己疎外から階級が形成されてくる。

以上の弁証法的経験が最初の必然性を生み出すのであって、人間は客観的結果を自己の実践の成果として認めると同時に、それを塑性化し、物質化してしまうところに、必然性を現出させる原因がある。

かくして、人間の集りは「加工された物質」によって「実践的＝惰性態」となり、それが階級となるわけだが、この段階ではこれは一定の目的をめざして意識的に組織された「集団」ではなくて、といって全くばらばらに孤立した諸個人の寄せ集めでもなく、「すべての個人化およびすべての結合の基礎としての、ある総体に属するすべての個人の無機的で共通な物質性としての惰性的な集合的存在」であって、これを「集団」と区別して「集合態」と呼んでいる。

「集団」が能動的な実践であるのに対して、「集合態」は受動的な状態であるが、それにもかかわらず、「集団」は「集合態」なしには存立できないのだから、「集合態」の分析は重要である。「集合態」はそれを構成する成員たちの関係を「集列性」という規則によって構造化するところに成立する。

「集列性」とはバスを待つ乗客の場合のように、停留所に集って列をつくる日常的な状態にみられる。「加工された物質」としてのバスによって孤独な諸個人は統一されているのである。

ラジオの聴取者たちのつくる「集列性」はさらに弱い個人間の接合であり、聴取者間の関係はアナウンサーに対する受動的・非相互的・非人間的関係としての「無力さ」によって規定されている。

自由競争市場における価格決定機構は人間関係の複雑なからみ合いを示す「集列性」であり、分散と統一とを特徴としている。そこにおいて自分

自身が常に他者となってしまうという「無限の回帰」こそ「疎外」の最も単純な形式であり、「にせの統一性」である。

世論は他者の思想にすぎず、誰一人としてそれを自分自身による自由な思惟と考えていないものであるが、それゆえにこそ個人の多数性に統一性を与える無敵の力をもった「集列性」である。デマなどの伝播現象や植民者のもつ帝国主義的な思想はその実例である。

このように「集合態」こそ「実践的＝惰性態」というレベルにおける社会そのものであり、「集列性」によって多数性の他者の共通対象となることができるのである。

この関連で階級の現代的問題をみると、そこでの「集合態」は資本主義固有の「群衆の原子化」による「疎外」と「集合態」そのものに根ざす本質的疎外との二重写しになっている。労働者が機械によって生産したものが、機械と自分自身とともに資本家の所有に帰属しているという「無力さ」を基礎にした「運命」が労働者を「集列化」し、受動的な統一性を彼らに与える。これは労働運動の退潮期に明確化する現象であるが、「集団」の実践としての労働運動もこの「集合態」の上に立脚して成立しているのであり、両者の相互関係にこそ階級関係の複雑な性格があるのである。

このように「集合態」を考察することによって、必然性の世界である「実践的＝惰性態」の背後に「個人的実践」の存在が明らかになり、両者の相克によって「集合態」の可知性が確立する。したがって、「実践的＝惰性態」の存在が個人の自由を必ずしも圧殺するものでなく、個人の物質に対する「否定」が「加工された物質」を介して多数性の惰性的な数的規約として人間へはね返ってくるのであり、それだけにややもすると「個人的実践」は「集合態」のなかに「集列化」され、その自由を失いがちである。かくて、「集団の実践」によって「実践的＝惰性態」を乗り越え、自由と必然性の合一が弁証法的に追求されることになる。

サルトルのここまでの論述はハイデガーの『存在と時間』における「道具性」から「世人」にいたる展開と対応していないことはないが、はるか

に社会性を帯びている。とくに、「実践的＝情性態」が「集列性」を特徴としながら、それが個人の自由な実践に裏打ちされているという解明は、個人の行動から出発しながら、社会現象の必然性を説明する経済学などの社会科学の哲学的基礎付けとしてみることができるであろう。

## V サルトルにおける「集団」

食糧危機とか破産とかの物質レベルでのあらゆる危難や新しい機械の発明などの道具性の変貌を発端として、「実践的＝情性態」としての「集合態」は、共同の実践をおこなう「集団」へ飛躍する。サルトルはこの間の事情をバスチーユ監獄の奪取という歴史的事件に即して詳しく解説している。「集合態的集列性」であった「群集」はここでは集団の一体化、全体化を自己の自由な実践のなかで引受ける者となる。「私は、全員の疾走によって走り、私が＜停まれ！＞と呼ぶと、全員が停まる。誰かが＜進め！＞とか＜左へ！ 右へ！ バスチーユへ＞と叫ぶ。全員は、また出発し、規制者第三者にしたがい、彼をとりかこみ、彼を追い越す。そして、第三者が＜合言葉＞や全員から見える行為によって一瞬に規制者として立つや否や、集団はふたたび彼を呑み込む」。これが集団の最初の段階である「溶融集団」なのであり、各人は「規制者の第三者＝主宰者」なのである。

この「集団」は「私＝第三者」という関係によって「媒介された相互性」をもち、各人は「集団の媒介」によってお互に「超越的＝内在的」存在となる。しかし、監獄の奪取というような激しい行動が一段落したとき、「集団」はもとの「集合態」としての「群集」に頹落する危険をもち、「反省」によって自己を「存続する集団」として規格化しようとする。この新しい規格が「誓約」であり、この「集団」を「誓約集団」と呼ぶ。かくて、各人はわれわれという「同胞」になるが、この「同胞性」は各人に対する全員の権利という意味で暴力と表裏の関係にある。「同胞性＝恐怖」という関係から「裁判権」が導出されてくる。「誓約集団」は個人の共同の実践として「自由に」引き受けられたものでありながら、その「自由」

を制約しているのであるから、情性を創出しているわけで、「実践的＝情性態」の脅威に対抗して、それを防護するために人工的情性をつくり出したものと解される。

ところで、「集団」は「溶融集団」の段階ではその実践とその存在とが同一不離のものなので、その一体性がそれ自体として問題になることはないが、「集団」外の「集列的」個人にとっては「他者」として否定的・実践的全体性を確定する。この「集団」の内部と外部との関係をサルトルは郵政事業や政党を例にとって説明している。

この「集団」の外面的関係は「集団」の規格化の変容を通じて変らないが、「集団＝内＝存在」としての「主宰者性」は規格の変容とともに複雑な変容をこうむる。つまり、「溶融集団」が「誓約」という情性を導入して「規約集団」に転ずるに及び「集団」の分化は「組織集団」から「制度集団」へと具体化してゆく。「誓約集団」の「裁判権」が抽象的であるために、各人の「集団」における「任務」も抽象的なもので、「実践的任務」として具体化する必要があるが、それが「職分」である。これは同時に「第三者の集団＝内＝存在」を特徴づけるものとしての人間関係の様相をもっており、そこに「組織集団」が成立する。

「職分」の分化は「介入＝離脱」を通じて「組織集団」を「分離」し、「主宰者性」を除外するとともに、第三者を不能者としてその依存性を高めてゆく。この矛盾を解決すべく登場してくるのが「制度集団」である。共同体は「主宰者性」を制度化することによって統一性を確立しようとする。ここでは分化が下位集団と上位集団との何重にもわたる階層化を生み、「主宰者性」を次第に上位集団へ委任することによって、最後に「主権」と「主権者」との一体化した実践的有機体のなかにそれを「体现」させることになる。

ここで「国家」と「階級」との具体的な説明が可能となる。国家とは支配階級から発しながら、支配階級とも被支配階級とも異質の集団で、「情性的集列体」の操作によって自らを客観化するもので、この情性化の極端に「集団の疎外態」としての「官僚政治」が存在する。国家における集列体

操作の実践は「外的＝条件づけ」と呼ばれるもので、サルトルはアメリカにおけるレコードの週間ベストセラーのリスト発表やヒットラ体制下のプチ・ブル階級による積極的ユダヤ人排斥主義の形成をその実例としてあげている。

「集団」は社会的・物理学的物質性のなかで統一の現実を実践的に実現するが、その成果は同世代によって「共時的に」疎外されるばかりでなく、異世代によって「通時的に」疎外され、次第に非有機体的な全体的惰性へ移行してゆき、そのために「集団」そのものが対象と一つになってしまう。したがって、「集団」と「集列体」との間には浸透的性格の弁証的交換がおこなわれているが、この「循環性」は「歴史」の運動によってのみ条件づけられる。かくして、サルトルは第一次産業革命以来の社会的現実 に即して既述の抽象的なすべての契機の全体的統合を記述している。その記述

は階級闘争の実践を具体的な歴史の唯一の真実であるとして、労働階級の全体化の了解可能性を保証している。

階級闘争だけが「歴史」の唯一の具体的真実であるという解釈は、必ずしもすべての人を納得させないかもしれない。しかし、国家の機能を階級闘争の調整に認めている点は何かガルブレイスの拮抗力の理論を思わせるものがあるし、「集団」が共時的にも通時的にも惰性化してゆく点の指摘は、フリードマンが個人の自由を強調しなければならなかった現実と一脈相通ずるものがあるように思われる。サルトルの「集団」論は国家を実体化から解放し、機能化するとともに、個人の自由の社会性が国家を超えて、世界国家へ展開する動機を秘めているように思われる。そこにむしろ個人と社会との関係について哲学的考察を進めてゆくべき分野が残されているのかもしれない。