

Title	サルトル自由論の基本構造
Sub Title	La structure fondamentale de la liberte chez Sartre
Author	池上, 明哉(Ikegami, Haruya)
Publisher	三田哲學會
Publication year	1965
Jtitle	哲學 No.46 (1965. 2) ,p.177- 200
JaLC DOI	
Abstract	<p>Si Dieu n'existe pas, tout est permis. C'est la le point de depart de l'existentialisme de Sartre. Pourtant, il prend toujours la direction de l'engagement sociale. Pourquoi? C'est le probleme qu'on lui propose tres souvent. Pour resoudre ce probleme, il faut bien comprendre la vraie signification de la liberte dans l'ontologie de Sartre. Dans l'ontologie de Sartre, la liberte n'est rien d'autre que la neantisation. La neantisation est un rapport a soi au cours d'un processus temporel. La temporalite est le mode d'etre propre a l'etre-pour-soi, et en tant que telle, elle est constituee au plan du cogito prereflexif. Donc, la liberte est sur ce plan. D'apres Sartre, les deux theories erronees sur la liberte, 1) celle du libre arbitre, 2) celle du determinisme viennent de ce qu'on en prend au plan reflexif 1) La liberte n'est pas un pouvoir indetermine de choisir arbit-rairement un parmi les divers representations des possibles. En tant que le pour-soi est la neantisation de l'en-soi, il a l'en-soi neantise ou la facticite comme le motif de son choix. 2) Mais, cela ne signifie pas que l'en-soi ou la facticite est la cause du choix. Car, c'est par ses projets des fins que le pour-soi donne un sens de motif a la facticite. Ainsi, la liberte sartrienne n'est que la facticite assumee et reprise subjectivement par le pour-soi.</p>
Notes	橋本孝先生古希記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00150430-00000046-0185

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

サルトル自由論の基本構造

池 上 明 哉

『もし神が存在しないとしたら、全ては許されるであろう』とドストエフスキーは書いた。ここにこそ、実存主義の出発点がある」(L'existentialisme est un humanisme, p. 36, 以下 EX と略称)。にもかかわらず、サルトルは社^{アン}会参加の一定の方向を歩む。それは何故か？これはマルクスがプロレタリアートの勝利を必然的であるとしながら、何故プロレタリアの団結を呼びかけるのか、という対照的な疑問が、マルクス主義につきまとっているように、サルトルの実存主義につきまとって離れない一般の疑問である。だが、このような疑問は、多くの場合、サルトルのいう自由をその理論的基礎から切り離して誤解するところから生じていると思う。それ故、ここでは、彼が自由の問題を主題としている「存在と無」第四部一章を中心として、テキストに忠実に、しかし彼の自由論の基本構造をできるだけ明確に浮び上らせつつ、自由の主張が社会参加の問題に結びつくにいたるまでの過程をたどってみたい。

1. 自由の理論的基礎

われわれは、まず、サルトルのいう自由が彼の現象学的存在論のいかなる次元で成立しているかを検討してみよう。存在論的にいえば、自由とは対自の無化作用 néantisation 以外の何ものでもあり得ない (L'être et le néant, pp. 514-516. 以下とくに断りなきかぎり、引用頁数はこの著作のものであり、

必要な場合は EN と略称). これについては、「意識の志向性と対自存在——サルトル研究 1——」(本誌 44 集, 以下前稿と略称.) ですでに明かにして置いた. そこで、「存在と無」において, 自由の問題が最初に言及されている箇所を目をとめてみよう. そこではこう語られている. 人間とは, それによつて無が世界に到来する存在である. だが, 人間が世界に無をもたらす得るためには, 人間は自分自身を或る意味で世界の外に置き, 世界を全体として視野の下に置くのでなければならない. そして, このように自分を孤立化する無を分泌するという人間存在にとつての可能性こそ, 自由と呼ばれるものである. だが, 世界から身を引き離し得るためには, 人間は本性的に自己自身からの離脱であらねばならない. 「われわれがここで無化(自由)の条件として考察しているのは, 時間的経過の流れにおける自己との関係である」(以上 pp. 60-62). では, サルトルにおいて, 時間とはいかなるものとして考えられているであろうか? 一言でいえば, 時間性とは対自存在に固有な存在様態である (p. 182, 188, 193). それ故, われわれは, 時間性の問題に入るに先き立つて, 前稿にしたがつて, 対自 pour-soi (意識) の存在構造を明かにして置く必要がある. サルトル哲学の根本的立場は, 彼がフッサールから受けついで意識の志向性という概念を徹底して先験的自我を破壊し, それにともない意識から一切の内容を追放してこれを無として把握し, そこに「非措定的自己意識」conscience non positionnelle (de) soi に基づく意識の絶対性・自発性を確立した点にある. 彼によれば, 意識はつねに何ものかについての意識であると同時に, そのようなもの(対象を意識するもの)として自分自身を意識することなしにはあり得ない. いいかえると, 対象の措定的意識は, つねに同時に, 自己(の)非措定的意識である. サルトルは, 意識のこの根源的構造を, 反省的自己認識から明確に区別して, 「前反省的コギト」cogito préreflexif と呼んでいる(以上 EN. 序論三節). ところで, (1) 意識は自己を非措定的に意識するかぎり, 「それがあるところのものでない」. ne pas être ce qu'il est. 何故な

ら、意識は、自己を意識することによつて、自分がそれであるところのものを抜け出して自己自身に現前し、この自己現前(=対自)が含むところの自己との距離(=無)によつて自分の過去全体から分たれつつ、つねにすでに「それがあるところのものではない」ものとして、たえず自分自身を乗り越えてゆくからである。それ故、自己現前 *présence à soi* という意識のこの第一の側面は、対自の「超越性」*transcendance* と呼ばれる (EN 第二部一章一節)。だが同時に、(2) 意識は超越的对象を措定的に意識するかぎり、「それでないところのものである」。être ce qu'il n'est pas. 対自はそれ自身では何ものでもないものであり、即自の無化としてのみあり得る。そして、この無化された即自は、対自の核心にその根源的偶然性としてやどつている。すなわち、対自は自分がその根拠でない世界に現前するものとしてのみある。それ故、世界現前 *présence au monde* という意識のこの第二の側面は、対自の「事実性」*facticité* と呼ばれる (EN 第二部一章二節)。かくして、(3) 意識は、「それでないところのものであり、それがあるところのものでないような存在」*un être qui est ce qu'il n'est pas et qui n'est pas ce qu'il est* (p. 97,108,111) である。意識の事実性と超越性という対自存在のこの二つの契機的一方を、他方からそれだけ切り離して考え、意識を「それでないところのものではない」*ne pas être ce qu'il n'est pas* という純粹超越として、或は「それがあるところのものである」*être ce qu'il est* という単なる事物の如きものとして捉えることは、ともに「自己偽瞞」*mauvaise foi* (EN 第一部二章) である (この二つの自己偽瞞は後に自由論において、自由意志論と決定論として現れるであろう)。この両項は、意識がそれでないところのものであるのは、それがあるところのものでないという仕方において *sur le mode de* であり、それがあるところのものでないのは、それでないところのものであるかぎりにおいて *en tant que* であるというように、相互転換して意識の統一性を形成している。だが、この統一性は、その相互前提性の故に、「反映(事実性)から

反映するものへ、反映するもの(超越性)から反映への無限の差し戻し」*un renvoi perpétuel du reflet au reflétant, du reflétant au reflet* に陥ち入り、反映——反映するものという対自の全体性は決して到達され得ず、その故に対自はつねに不安ならざるを得ない (p. 118, 121, 125)。対自の統一のこの不安定性は、それが即自の無化としてのみあるかぎり決して基礎づけ得ない即自存在としての自己を欠いているということから来ている。そこで対自は、自分に欠けている即自を何とか取り戻し、しかも対自的にそうであることによつて「即自—対自」*en-soi-pour-soi* になろうとして、自己の可能性へとみずからをたえず無化し超出するのである (EN 第二部一章三・四節)。対自のこの自己回復の試みは、「自己性の回路」*circuit de l'ipséité* と呼ばれる (EN 第二部一章五節)。そして、この自己性という対自の無化的脱自的構造から、時間性の根源的発生が導き出されるのである。

根源的時間性 *temporalité originelle* は、諸瞬間の継起でも与えられた持続でもなく、みずからを多様化する統一である (p. 181)。そのようなものとして、時間性は単にそれ自体で存在する容器の如きものではなく、自分自身の無化であるような存在、すなわち脱自的であるべきものとしての対自存在に固有な存在様態に他ならない (p. 182, 188)。対自は即自の無化として存在のなかに出現すると同時に、みずからを無化のあらゆる可能的次元のもとに構成する。それ故、対自は過去・現在・未来の諸次元のすべてに同時的に実存すべきであつて (p. 182, 183)、これらの次元の各々は、対自が即自—対自たるべくみずからを投企する仕方なのである (p. 183)。したがつて、これらの次元の孰れも他に対して存在論的優位を持たないが、それにもかかわらず、現在を強調することが許されよう。何故なら、対自が自分の過去であり、また未来によつてつきまとわれるのは、対自が自己を(非措定的に)意識することによつて「それがあるところのものでない」かぎりにおいてであり、現在は次に述べるように、時間性の全体的綜合形式にとつて不可欠な非存在としての性格を端的にあらわしているからである

(p. 188). それ故、時間性の各次元を、まず現在からみてゆこう。

(1) 現在の意味は、「～への現前」*présence à……* ということにある。では何への現前であるかといえ、前述のように、対自は即自に現前するものとしてのみあり得る。だが、そのように対自が「それでないところのものである」のは、対自が自己を意識することにおいて「それがあるところのものでない」という仕方においてである。その意味で、即自への現前は、「それでない」かぎりにおける対自の自己現前である。よく「現在は存在しないものである」といわれるのも、その故である。すなわち、現在は、その存在を、自己の外に・前に・背後に持つ。それは共現前的な存在とそれがあつた存在から、それがあるところの存在への逃亡 *fuite* である。かくして、現在とは、「それがあるところのもの(過去)でなく、それでないところのもの(未来)である」(以上 pp. 164-168)。

(2) かくして、現在の存在をなすのは、その過去である。では、過去とは何であろうか。現在の対自は、即自の無化として出現すると同時に、無化された即自を自己の事実性として持つ。過去とは、この対自の事実性のことである (p. 162)。対自は出現と同時に自分の過去を持つ。たしかに、過去は、それが無化され乗り越えられたものである以上、対自がそれでないところのものである。だが、この「それでない」ということを、「もはやすでにそれでない」という意味に解すならば、それはかの純粹超越の自己偽瞞に陥入るものであろう (pp. 160-161)。 (この点は後述の自由意志論批判にも関係する (本稿 192 頁参照))。対自は即自の無化としてしかあり得ない以上、自己の背後においてこの過去であるかぎりにおいてのみ、存在するといわれ得る。それ故過去とは、対自がまず存在して、しかるのちに次第に形成されてゆく記憶的表象の如きものではない (p. 159)。そうでなくて、即自的な意味で私がそれであるといわれ得るものは、すべて私の過去である (p. 161)。だからこそ私は、自分の過去を、それが変更し得ないものであるにもかかわらず、あたかもそれを変更し得るかのように引き受けざる

を得ないのである (p. 162). かくして、過去とは、「私がそれでないかなる可能性もなしに、それであるべきところのものである」(p. 159).

(3) だが、対自が自己の何であるか(=何であつたか)を捉えるのは、自己があるであろうところのもの、すなわち未来から出発してである。何故なら、(1)で示したように、現時的対自は、即自に対して「それでない」ものとして現前するかぎり、一ケの欠如存在であり、自分に欠けている即自としての自己への逃亡だからである。そして、この逃亡の行方こそ、未来に他ならない。対自は即自の無化として出現すると同時に、存在の彼方 *par delà* に自分を未だないもの *pas encore* として構成し、この「未だない」という地平から出発して、自分の何であるかをみずからに告知する (p. 173). その意味で、対自は自分自身の将来 *avenir* であるような存在、将来から出発して自分自身に到来する *venir à* ような存在である (p. 168). だから、現在の私の諸動作は、直接の未来によつてしか意味を持たない。ということは何も、私が最初から未来的動作についての明白な表象にしたがつているということではない。未来的動作は、主題的に措定されることなしに、私のとる諸々の位置に後戻りして来て、それらを照らし出し、結合し、変様する (p. 169). それ故、未来は最初から予測的認識の対象なのではなく、対自の出現と同時に、そこに欠けているものとしてつきまとう現時的対自の意味である (pp. 169-170, 172, 173). したがつて、対自が存在の彼方においてあるところのものは、すべて未来である (p. 171). ところで、対自が存在の彼方においてそれであるところのものとは、対自が欠けている即自としての自己、すなわち即自—対自であり、対自自身の可能性である (p. 172). だが、即自—対自とはその両立不可能な性格の故に本性的に実現不可能な価値であるから、未来は対自が決して追いつくことのできない無限にひろがりゆく地平であり、みずからをたえず可能化する (pp. 173-174). かくして、未来とは、「私がそれでないことができるかぎりにおいて、私がそれであるべきところのもの」(p. 170) である。

このように対自は、みずからをたえず可能化し時間化する。対自は、即自の無化として出現すると同時に、存在の彼方に自己の可能性(未来)を投企し、この未来の観点から自分が何であるかという自己の事実性(過去)をみずからに告知するという仕方で、世界に現前(現在)する。時間性とは、この過去・現在・未来を内的に組織化する総合的全体 (p. 150, 175) であり、しかもたえずみずからを全体化するような全体である (p. 196)。かくして、以上を通じて明かとなつたことは、サルトルのいう根源的時間性が、対自に固有な存在様態として、対自の自己現前(非措定的自己意識)に基づき、前反省的次元において成立しているということである。対自が時間的三次元のすべてに同時的に実存すべきだといわれ得るのも、その故である。過去・現在・未来は、決して反省的次元において認識の対象として表象された即自的瞬間の寄せ集めではなく、対自が、その出現と同時に、その総合的全体性において同時的にそれであるべき現在の対自の意味なのである。

ところで、サルトルにおける時間論と自由論の結びつきをうかがう上に、時間性の根源としての対自の自己性が、実践的性格を持つことに注意しなければならない。自己性とは、前述のように、対自が即自—対自から自分を欠如として規定し、自分に欠けている即自を対自的に回復して即自—対自となるために、自己の可能性へとみずからを超出するという、一見循環的な、だが一挙に出現するが故に決して循環的ならざる過程 (p. 563) である。だが、対自はつねに世界現前的であるから、対自がその彼方に投企するものは、単に彼自身の可能性であるばかりでなく、一つの世界でもある。世界とは、自己性の回路を通じて対自が通過したかぎりにおける存在の全体 (p. 146)、すなわち無化されたかぎりにおける即自の全体である。対自は、「それでない」ものとして即自に現前することによつて、対自がそれでない全てのものを、「世界」としてそこにある *il y a* ようにさせる (p. 230)。ただ、そのことは、そこにあるという自己の位置に対する相対性 (p. 270、

370) 以外に何ものも即自につけ加えるものではない。世界性・空間性・質・量・潜在性等は、対自が即自であることをさまざまの仕方で否定するかぎりにおいて、即自の側が持つ超越的規定である。(p. 225, 228, 235)。だが、世界は、このように自己性の回路を通じて現れるということから、「道具性」*ustensilité* という実践的秩序に配置される。自己性という対自の無化的構造は、単に観照的性格のものではなく、実践的性格のものである。何故なら、対自が無化し得るのは、それが欠如存在だからであるが、この欠如は決して与えられた欠如ではなく、即自—対自たるべく除去さるべき欠如——充たさるべき空虚(欲望の存在論的根拠)だからである。対自は世界現前的なものとして、自分自身の在り方をすべて対象に投影して捉えるから、この除去さるべき欠如は、存在にとつての欠如という超越的性格をもつて現れる。かくて世界は対自にとつて、充たさるべき空虚をはらむ仕事 *tâche* の世界であり、事物は自己のかなたに充たさるべき仕事を指示し、そこから出発して自分の何であるかを規定されるかぎりにおいて、道具 *instrument, ustensile* として現れる。それ故、事物相互の関係は、根源的に「道具連関」*rapport d'ustensilité* である(以上 pp. 248-250)。そして、対自が意識であると同時に身体としてみずからこの道具連関の一項たるかぎり(pp. 385-390)、無化とは世界に対して働きかけ、世界を変化させることである(p. 503)。かくして、対自が無化的存在である以上、対自にとつて、「在る」*être* は「為す」*faire* に帰着する(p. 555)。では、この「為す」とはどういうことか? 自由の問題が提出されるのも、この行動 *action* の条件としてである(p. 514)。それ故、次節では、「存在と無」第四部一章「行動の第一条件、それは自由である」の内容をたどることによつて、サルトルが行動の構造を通じて自由の問題をどのように考えているか、をみてゆこう。

2. 行動の構造——自由

対自の基本構造が志向性にある以上、行動もまた原則として志向的（意図的）*intentionnel* である。志向とは、獲得さるべき将来にむかつて、所与を超出すること (p. 556) である。ということは、行為が対象を欠如として把握しているということである。だが、この欠如は単なる可能性の表象ではなく、望ましいがまだ実現されていない可能の ^{コンセプト} 構想である。すでに「イマジネール」で説かれているように、世界としての現実把握は、すべて想像的なものへの潜れた超越である (*L'imaginaire*, p. 235, 238, 以下 IM と略称)。何故なら、行為は価値として立てられた理想的状態への超出であり、この理想的状態は事実的状态の単なる考察から出発しては考えられないからである。ひとがよりよい状態を思い浮べるのは、或る状態の苦しさからではなく、逆に、この苦しみに新しい光を投ずるような別の状態を思い浮べることから出発して、それらの苦しみが耐えがたいものであることを決定するのである。それ故、行動は二重の無化を前提している。(1) 理想的状態を全くの現在の無として措定すると同時に、(2) 現状をこの理想的状態との関連において無(欠如)として措定することである (以上, pp. 508-511)。それ故、事実的状态は、それだけでは、行動を動機づけることができないし、また現状を欠如として把握せしめ得ない。なるほど、あらゆる行為は志向的である以上、「目的」*fin* を有し、目的は「動機」*motif* を指示する。無動機行為について語るなどということは、ナンセンスである (p. 512. なお、本稿 192 頁参照)。更にまた、動機は意識に開示されるがままの諸事物の状態として客観的である。だが、いくつかの事実が行動の動機として組織されるためには、それらを世界全体から切りとる意識が必要である。そして、その意識は、すでに自分にその諸目的を与え、その諸可能にむかつてみずからを投企するものとして、それ自身の内部構造をそなえている。要するに、世界は、われわれが一定の目的をもって世界に問

いかける場合にしか、助言を与えないのである。それ故、動機意識は、一つの目的への投企としての非措定的自己意識であり、かかる非措定的自己意識こそ、動機意識の「動因」mobile——ある行為の達成へ私を押しやる欲望・情緒・情念の総体としての主観的事実 (p. 523)——というべきである(以上, pp. 524-525)。かくして、即自的状态は、行為を説明あるいは条件づける理由ないし原因ではない(p. 556, 558, 567)。むしろ、未来が過去・現在の上に立ち戻つてそれを照らし出すように、即自が動機としての価値を持つにいたるのは、対自が自己の可能性へとみずからを無化しつつ、即自を脱することによつてである (p. 512)。とはいえ対自は、それが存在の無化としてのみある以上、つねにすでに一定の目的を選択するものとしてのみあり得る (本稿 195 頁参照)。そして、目的はただちに、無化された即自(事実性)をその動機として指示する。それ故、行動の基本構造(cf. p. 512, 557, 559, 563, 567)は、その時間性に対応して、次のように定式化され得るであろう。すなわち、対自は即自の無化として出現すると同時に、即自の彼方(未来)に自己の目的を投企し、この目的に照らして無化された即自(過去)を障害ないし援助(p. 633)として見出すことによつて、これを動機として行為(現在)する。かくして、動機(動因)・行為・目的が構成されるのは、同じ一つの統一的出現においてであり、この三者の総合的全体としての行動(p. 513, 529, 557)は、自由そのものである。

だが、ここでいわれている自由とは、決して恣意や気まぐれではない、自己の未来の光に照らして自分の過去の意味を決定し、決してその過去によつて規定されるままに行為することのない存在、これがサルトルのいう自由な実存 (p. 530) である。だが、それにしても、世界の状態から出発しても自分の過去の総体から出発しても理解され得ない行為が、どうして無償 gratuit なものでないなどといえるだろうか? ——このような疑問が出て来るのは、一般に選択の自由ということによつて、選択がそれ以外のものでもあり得た場合が考えられ、その場合、選択には必ず理由や原因がある

筈だと考えられているからである。たしかに、私は別な風にもなし得たであらう。だが、問題はそこにあるのではない(本稿 192 頁参照)。問題は、私の投企の組織的全体をいちじるしく変様することなしに別な風になし得たかということであり、別な風になし得るには、どれだけの代価(犠牲) *prix* を支払わねばならないかということである(以上, pp. 530-531)。ひとと一緒に何かをしているときに、全く同じ条件の下で、ひとが私と違った行動をとるのは、われわれが、自己の事実性および世界との根源的關係を、どのように選択しているか(或る行為をそれだけの犠牲を支払うに価いするかと考えているかどうか)の違いによる(pp. 531-534)。一つの行為は、それだけにとどまらず、一層深い諸構造を直接指示する。したがって、あらゆる行為は、その構造にしたがって了解可能である。だが、それは行為が先行する心的状態の結果だからではない。逆に、あらゆる行動は、一つの二次的構造として、全体的な諸構造に、そして究極的には、私がそれであるところの全体のうちに積分されるのである。それ故、われわれは、行為を過去から出発してではなく、未来から現在への復帰として了解する。あらゆる行動は、それが投企する可能ないし目的をわれわれが直接把握し得るという意味で了解可能なのであり、この可能が次々と他の諸可能を指示して、ついに私がそれであるところの究極の可能性にまで遡り(遡行的精神分析)、そしてそこから当の行為にまでふたたび下降することによって、この行為の全体的形態への積分を捉える(総合的前進)かぎりにおいて、了解可能なのである(pp. 535-537)。ここで「究極の可能性」*possibilité ultime* というのは、われわれのすべての現実的諸可能の統一的綜合である。そして、私が世界現前としてのみあり、世界は私に対してのみそこにある(本稿 183 頁参照)という意味で、世界と私の究極的可能性とは、厳密に相関的(同時的)である。それ故、世界内存在としての対自の出現(即自の無化)は、世界(無化された即自の全体)と私の究極的全体的可能性(無化の観点なし目標)との間の根源的關係である。それ故、私の究極的可能性は、世界

内における自己自身の選択であると同時に世界の発見でもあるような「根源的選択」choix originel (fondamental) である。私は、存在して、しかる後に選択するのではなく、根源的にこの選択である。そして私の存在は存在することの(非措定的)意識である以上、根源的選択は選択することの意識であり、私にとって、選択することと、存在することと、意識することとは、同一かつ同時的である。かくして、前述のごとく(本稿186頁参照)、非措定的自己意識こそ、動機の無限遡行を断ちきる究極の動因であり、この次元で成立する根源的選択は、それに先き立つ何ものによつても動機づけられることなき自由である(以上, pp. 538-541)。

いまやわれわれは、「別な風になし得るには、どれだけの代価を支払わねばならないか?」という先の間に対して、次のように答えることができる。すなわち、「私の根源的選択(=世界内存在)の根本的変更を同時に想定することなしには、行為が変更され得たであろうなどと想定することはできない」と(p. 542)。

だが、かかる変更はつねに可能である。あらゆる根源的選択は、その枠内にとどまるかぎりいつでも利用できるような証文を与えてくれるようなものではない。したがって、選択の自由で継続的な取り戻し reprise が不可欠である。だが、そのことは、私が自分の根源的選択を瞬間ごとにやりなおさねばならない、ということの意味しない。何故なら、私は自分の仕事に没頭し、自分の選択を取り戻すかぎり、自己の究極的可能性の方に注意を奪われているのであつて、その過程の過去化された分は現在の無化と一体をなし、決して対象となることがない。「瞬間」instant なるものが現れるのは、或る企ての過程が先行する過程の崩壊の上に生ずる場合だけである。だが、この瞬間はつねに可能なるが故に、われわれは、たえず「瞬間」によつておびやかされている。この不安こそは、われわれの原初的投企の不断の変更可能性の、したがって、われわれの自由の証人である(pp. 542-546)。

だが、対自が即自の無化としてしかあり得ない以上、自由は自己の存在仕方(意味)の選択であつても、自己の存在(位置)の根拠であるのではない (p. 558. cf. p. 126). ということは、前述のように、対自は選択としてのみ存在するということであつて、このことからして、自由は選択することの自由であつても、選択しない自由ではない (p. 558, 561). [いいかえると、自由は、自由であることをやめることについてだけは、自由ではない (p. 515). そこに、自由がその「裏面」*revers* として持っている一ケの所与性——自由の事実性が問題となる (p. 561).

われわれは無から出発して自己を存在へと決定するのでも、まず存在してしかる後に自由であるのでもない。われわれは、何ものかから何ものかをつくる。それ故、自由は与えられた存在との関係における存在欠如であつて、一ケの充実した存在の出現ではない。したがつて、自由の定義は全くネガティブである。すなわち、われわれは、事物の一定状態との関係において、この状態が一定目的の追求に関して私を自由にさせておくかぎりにおいてしか自由でないのである。それ故、自由とは、存在をのがれるために存在を前提する最小の存在 *un moindre être* (p. 566) である。自由は、「それでない」という仕方でそれであるべき一つの存在を要求する。したがつて、自由であることと世界内に存在することとは同一の事実であり、自由は根源的に所与との関係である (以上, pp. 566-567). かくして自由は、自己の目的を選択することによつて、この目的の光の下に自分がそれであるべき一ケの個別的所与を、世界のさ中にあるものとして構成する。世界の存在充実のうちにおけるこの所与としてのかぎりにおける自由の偶然性が、「状況」*situation* と呼ばれるところのものである。だが、この所与は、自由が選んだ目的によつてすでに照らし出されたものとしてしか、自由に対して開示されない。状況とは、「かなたにあること」(未来)によつて解釈された「そこにあること」(過去)の組織された全体 (p. 634) である。或は自由による束縛の照明 (p. 636) である。それ故、即自と自由との共同所

産(或は、一つの対自とその対自が無化する即自との存在関係 p. 634) たる状況は、両義的な現象であつて、そこでは、自由の分担額と即自の分担額とを見分けることが対自にとって不可能である。自由は状況においてしか存在しないし、状況は自由によつてしか存在しない。人間存在は、いたるところで、自分がつくり出したのでない抵抗や障害に出会う。実際、ありのままの所与はどんな仕方でも性質づけられるというものではないし、事物がわれわれの行動の自由を制限するということがあり得る。だが、これらの抵抗や障害は、われわれが根源的選択に基づいて立てた目的の枠内でしか、意味を持たない(以上、pp. 567-570)。

このことは、ニュアンスの違いこそあれ、私の場所・過去・環境・隣人・死といった諸々の事実性の孰れにも、あてはまることである。たしかに私は、自分の場所をみずから選んだのではないが、私の場所が私を規定するのは、私がみずから自分を脱出して空間的座標を立て、そこから逆戻りして自分をそこにあるものとして規定することによつてである(EN 第四部一章二節 A: 本稿 183 頁参照)。また、自分の過去は、私がそこから出発することなくしてはいかなる決断も行ない得ないものであるが、単なる過去は現在と何のかかわりもなく、過去が生きているか死んでいるかを決定するのは未来であり、過去の切迫さ、取りかえしのつかなさは未来からやつて来る(同 B. 本稿 182 頁参照)。また更に、環境の突然の変化は私の企ての変化の機会となるものであるが、行動というものが自分から独立した存在を前提する以上、あらゆる自由な投企は、事物の独立性に基づく予見不可能性とそれに対応する個別的投企の変更可能性という余白を含む開かれた投企である(同 C.)。ただ、以上はありのままの存在者に対して一つの意味を付与することだけが問題の場合であるが、そこへ他人が現れると、問題は複雑になる。われわれが隣人につきまといられた世界に生きているということは、他人によつてすでに意味を与えられた世界にかかわらされているということである。私はそれらの意味にしたがつて生活することによつて、誰

でもいい人間存在(ひと)の目的にしたがつて、誰のでもかまわない技術によつてそれを実現することになる。それ故、そこには技術の集团的所有があり、それは私がいかなる集団に所属するかを決定する。しかし、他人も自分もひとりだけではこの世界に技術という畝をつけることはできない。不特定多数の他者の諸行為は、私がそれを自分の選択した目的へと超出するかぎりにおいて、技術としてそこにある。それ故、ここでも問題は自由の限界ではなく、他人たちが対象に付与した意味を、自己の負担において取り戻すことが問題なのである(以上, pp. 591-606)。ところが他人が私をどう見ているかということや、いつ襲うかも知れない自分の死ということになると、これはもう私の可能性の外にあり、私がそれを捉えることも自由に変更することもできないもの(pp. 606-609, 619-621)である。それ故、他人の存在と私の死とは、自由に対する唯一の限界としてわれわれの「限界状況」*situation-limite* (pp. 613-614, 632)を構成するものである。だが、それは、私の可能性の外にあるもの、状況の外面性(p. 608)そのものとして、決して捉えられず実感され得ないもの(p. 611, 632)である。私がそれを体験するのは、それを自己の限界として引き受ける *assumer* (=自己の負担において取り戻す) ことにより、それを実感され得ないままに自己の状況に合体させることによつてである(p. 613, 632)。それ故、他人も死も、それが私の可能性の外にあり、したがつて実感され得ないものである以上、自由にとつて決して現実的な障害とはならない。ということは、自由が何ら限界を持たないということではなく、自由が決してその限界に出会うことがないという意味である。かくして、自由は全面的であり無限である *La liberté est totale et infinie* (p. 614, 632)。

3. 自由の意味

以上の敘述からうかがえることは、サルトルのいう自由が、すでにその理論的基礎に明かなように、非措定的自己意識に基づくものとして、対自の前反省的次元において成立しているということである、しかるに、自由を反省的次元で捉えるところから、自由についての二つの自己偽瞞的な見解が生ずる。すなわち、自由意志論(非決定論)と決定論とである。以下において、われわれは、これらの見解に対してサルトルの上述の立場からして当然考えられ得る反論を通して、彼の自由の意味するところを明確にしてゆきたいと思う。

まず第一に、サルトルの主張する自由は、いわゆる「意志の自由」ではない。「意志」とは彼によれば、目的に対する一つの反省的な態度決定である(p. 519)。反省的次元においては、われわれは諸可能の表象を前にして、その一つを任意に選択し得るかのようにみえる。だが、そうすると、われわれは、選択に先き立つては絶対に何ものでもなく(p. 558, 564)、したがって選択しないで非存在のうちにとどまることも自由であり、自己自身の存在を無から引き出す(p. 565)ことになる。かくして、われわれは、自己自身の存在の根拠であるが故に、全く自由である。これが、いわゆる「意志の自由」である。だが、このように自由をその選択に先き立つて存在する単なる未決定能力 *pouvoir indéterminé* (p. 558, 565)とみなすような自由観は、まったく自己偽瞞的なものである。なるほど、われわれは、自己の諸可能を反省的に措定して、その一つを任意に選択することができる。だが、それは自由にとって根源的な事柄ではない(本稿187頁参照)。サルトルにおいても、自由とは「選択の自由」を意味するが(p. 563)、彼においては、行動への決定それ自体が行動であるから(p. 556)、「選択の自由」は「行動の自由」と区別されない。彼が、人間はいかなる状況においても自

由であるというとき、それは例えば、捕虜が牢獄から出ることを望むことも断念することもできるという。「内的自由」の意味においてではなく、捕虜が脱走を企てることができるという意味においてである。鎖につながれた奴隷は、鎖を断ち切るために自由なのである (pp. 563-564, 635-636. cf. Situations III, pp. 196-197). それ故、サルトルにとって自由の問題が立てられるのは、実存による本質の決定水準においてであり (p. 547), この水準においては、諸可能は、それが自分の可能として実存されるのではないかぎり、別な風にもなし得たのにという全く抽象的な可能性にすぎない (p. 547. cf. p. 79). サルトルの立場からすれば、それらの可能性を表象するということが、すでに、一定の目的と動機とを含む根源的選択を前提しているのである。前述のように、意志は一つの目的に対する反省的な在り方であるが、この目的そのものは、意志がみずからつくったものではない。したがって、意志に残されているのは、それらの目的に直面して自分がとるであろうところの手段である。そして、この手段の反省的な選び方如何が、その反省の度合に応じて、意志的であるとか情念的であるとか呼ばれるのである。それ故、意志とか情念とかは単なる名称であつて、一定目的に対して意志的な態度をとるか情念的な態度をとるかを決定するのは、意志や情念ではなく、対目の根源的選択である(以上, pp. 517-521). われわれが諸可能の表象を前にして、熟慮 *délibérer* するとき、私の意志は、目的に関しても手段に関しても、根源的選択によつてすでに決定 (p. 520) されている。賭はなされている。何故なら、あらゆる熟慮に先き立つて、私は根源的選択によつて自己の目的を投企し、この目的に照らして、状況にその動機としての意味を与えているからである (pp. 527-528). にもかかわらず、われわれが、熟慮し反省することによつて、意志的に態度を決めようとするのは何故か? それは、もはやいうまでもなく、目的を決めるためではない。反省は、対自を認識の対象として即自化しつつ、この即自化された自己をみずから取り戻すことによつて、即自—対自となろうとすることから

生ずる (pp. 199-201, 207-208)。それ故、反省的一意志的熟慮の目的は、自分が何を企てているかという動機を自分に説明した後に、その企てを「自発的に」行なうことによつて、「私は自分の欲することをなした」という満足感を得ようとする自己偽瞞にある (pp. 527-528)。だが、根源的自由は、動機を対象として定立し、ついでそれにしたがつて決断するところにあるのではない。全く反対に、動機のあるところ、つねにすでに目的の定立が、したがつて根源的選択がある。そして、この選択は、くりかえし述べたように、前反省的次元において成立するものである。

ところで、自由がこのように前反省的次元で成立するということは、何を意味するであろうか？ すでに明かなように、この次元では、自己意識は対象意識と一体であり、その構成要素をなしている (前稿 27, 42 頁参照)。そして意識は、対象つまり意識ならぬ存在に支えられてのみ存在し得る。その故にサルトルは、「人間はまず存在して、しかる後に自由なのではなく、人間の存在と『その自由であること』との間には何の区別もない」(p. 61) といったのである。だがこのように自己意識が対象意識と、自由が存在と同次元において成立しているということは、彼において自由が事実性のいわば裏返えしであることを意味している。すでに述べたように、対自は即自の無化としてのみあるかぎり、この無化された即自としての事実性を自己の出発点としている。だが、それは単に出発点であるばかりでなく、この超出の核心にたえず再生する観点として対自を再び捉える (p. 372, 391)。何故なら、対自的に存在するとは、世界を超出することであるが、対自が世界現前としてのみあり得る以上、そのことは決して世界の外に出てしまうことではあり得ず、まさに一つの世界をそこにあるようにさせることだからである。そこに、世界に関する対自の観点なるものがある。それ故、無化はつねに一定の観点からなされる否定である。その意味で、この無化という否定は、決して根のない否定ではなく、性質づけられた否定 *négation qualifiée* (p. 252) である。すでに「イマジネール」で明かに

されたように、現実を無化するということは、その現実のかなたに一定の非現実的対象を指定するということと一体である (IM, pp. 233-234). かくして、無化はつねに「～に向つて」の無化であり、無化にその意味を与えるのは、この「に向つて」vers である (pp. 252-254). 対自が出現と同時に、つねにすでに一定の目的を持つといわれたのも、その故である。対自は、この目的からして、無化されたかぎりでの即自の全体を、世界と呼ばれる道具連関の総体として捉える。それ故、世界は、つねに対自に対して一定の方位 orientation を持たずには、そこにあり得ない。だが、世界は、対自の認識に対してでなく、世界における対自の位置に対して相対的なのである (本稿 183 頁参照)。そして、この位置を、対自はもはや自分自身で選んだのではない。むしろ対自は、つねにすでにそこに投げ出されている délaissé ものとして自分を見出すのであり、そのことが対自の事実性である。かくして、対自の無化、超出ないし行動は、つねにその事実性によつて動機づけられているといえるであろう。

だが、事実性が対自の行動を動機づけるということは、行動を決定する déterminer ということを意味するものではない。事実性とは、対自が、自分がその根拠でない即自の無化としてのみあり得るといふ、対自の根源的偶然性に他ならない。それ故、事実性は、対自にとつて決してそのむき出しのままは捉えられず (p. 641), ただ対自の超越を通して、つねにすでに乗り越えられ一取り戻されたものとしてのみ見出される (pp. 125-126). したがつて、前述のように、事実的状态は、それだけでは対自の行動を動機づけるものではなく、すでに立てられた目的の光に照らしてのみ、動機としての意義を付与されるのである。いいかえれば、対自は即自の無化 (それでないもの) としてのみある以上、存在論的に即自によつて条件づけられている (対自に対する即自の存在論的優位 p. 564, 713) が、その場合、即自は対自の行動内容をポジティブに規定するのではなく、単に対自が「それでないもの」としてのみあるというネガティブなことで、対自を限

定するにすぎないのである(この点については、EN 第二部第三章二節の内的否定の論理を参照)。それにもかかわらず動機(動因)が一ケの意識事実として決断というもう一つの意識事実を決定する原因と考えられるようになるのは、動機が過去化され一ケの超越的対象となる反省的次元においてである。通常、われわれは、そのような過去化された動因によつて囲まれている。何故なら、われわれは、新たに行為を決定するばかりでなく、過去において自分が決定した行為を続行しなければならないからである。その場合われわれは自分を現実に^{アンガージュ}拘束されたものとして捉え、この拘束を先行する諸動機によつて説明しようとするからである(以上、p. 526)。だが、動機がそれ自体では無力なことは、前述のとうりである。否、そもそも、規定とか原因とかいつたこと自体が、対自の出現によつてはじめて即自に到来するものである(p. 559, 567)。それ故、決定論とは、動機(動因)を因果的に行為をひきおこす実体として捉えることによつて、われわれのうちに即自的な存在連続を設定し、それによつて人間的自由をおおいかくそうとするもう一つの自己偽瞞な試みに他ならない(pp. 515-516)。

しかし、以上のように、動機が動機として意味づけられるのは目的によつてであるといつても、この目的が確定されるのは、対自がその無化的出現において、自己の立てた目的によつて存在者相互の関係を照らし出し、かくして捉えられた存在者の諸規定から出発することによつてである(p. 563)。この目的投企—動機定立—目的確定(行動)の過程は、決して循環ではなく、対自がその出現と同時に未来を将来し、この未来の光に照らして過去を意味づけることによつて世界に現前(現在)するという時間性の全体構造に対応して、一挙にあらわれるものである(本稿 183 頁参照)。だが、そうだとすれば、動機と目的つまり事実性と超越性とは、厳密に同時的であつて、孰れが他に優先するものでもない。それなのに、何故サルトルは、目的の根源的選択による動機の意味づけを一面的に主張し、そこに自由を主張するのであるか?

たしかに、目的は、私が諸可能の表象のなかからその一つを任意に選び出すという意味で選択されたものではない(本稿192頁参照)。いいかえると、この目的という未来は、私の現在の位置が過去からみて選択されたのではないのと同様に、現在からみて選択されるものではないのである。それ故、私は、つねにすでに、一定の目的へと投げ出されているものとして、自分を見出すのである。そして、この一定目的への拘束は、先行するいかなる理由ないし原因をも持たないという意味で、正当化され得ないもの *injustifiable* である (p. 542)。だが、どうして「正当化され得ない」ということが、「自由である」ということになるのか？もし無理由・無原因ということをもつて行為を自由であると主張するならば、われわれは再び非決定論の立場に逆戻りするのではないか？たしかに、私は何ものによつても正当化されることなしに、事実としてこの目的を立てるものである。目的投企は、つねに同時に、その裏側 *envers* (p. 613, 632) に、事実性を動機としてひきずっている。対自は、つねにすでに何ものか(一定目的を志向するもの)であることによつてしか、即自を無化し得ないのであり、その意味で、自由とは事実性の把握以外の何ものでもない (p. 575)。だが、ここで、事実性と単なる即自とを混同してはならない。事実性が無化された即自にすぎぬ以上、対自は端的に自己の事実性であるのではなく、それでないという仕方
で自己の事実性なのである。いいかえれば、私は自己の事実性であるのであつて、それ以外の何ものでもないが、私がこの事実性を見出すのは、その事実性を超出し、その彼方に可能的目的を投企し、この目的に照らして、自己をその事実であるものとして引き受ける *assumer* (p. 591, 639=受けとる *recevoir* p. 571) かぎりにおいてである。サルトルが、選択と自由について語るのは、まさに、この一点においてである。すなわち、事実性は、事実性である以上、私が選択したものでないにもかかわらず、つねにすでに超越ないし未来からの逆流によつて取り戻されたもの *reprise* (p. 542, 613) であるという意味で、私が選択したものとして、私が責任を負わ

ざるを得ないのである。しかも、その責任は、単に私の在り方に関してだけでなく、私とその根拠でない自己の存在そのものにまで及ぶ。何故なら、自己の存在は決してむき出しのまま私に現れることなく、つねに私の投企を通して、すでに無化された即自、すなわち事実性としてしか私に現れないからである。それ故、「ある意味で、私は生まれたことについて選択する」(p. 641)とまで言われるのである。かくして、対自は、自己の存在についても、他人の存在についても、世界を構成する即自についても、自分がその根拠でないにもかかわらず、自分がそれらの存在のすべてについてその意味を決定するように強いられていることを、不安のうちに見出す。だが、このことに気付くにいたつたものは、もはや後悔も言い訳も持たないであろう。人間存在の特徴は、言い訳なしにある être sans excuse ということである (p. 640)。だが、この全き責任こそ、全き自由のしるしである。過去の重みがどのようなものであろうと、環境や身体を示す抵抗がいかに耐えがたいものであつても、そしてまた、私の選んだ目的が他者の観点からみればいかに動機によつて裏打ちされたものとして事実的であるとしても、この事実性は、私の選択の「裏側」(本稿189,197頁参照)である以上、決して出会われることなく、それが見出されたときには、つねにすでに選択された目的へと乗り越えられたものとして見出されるが故に、決して、われわれの選択一目的投企を正面から妨げるものではあり得ない(本稿191頁参照)。そして、目的は未来であるが故に、不断に変更可能である(未来の非決定論的性格については、cf. pp. 173-174)。かくして私の自由は、依然として、全面的であり無限である。

「それ故、実存主義の第一歩は、あらゆる人間をして彼があるところのものを占有せしめ、そして、彼の実存について全責任を彼に負わせることである」(EX, p. 24)。恐らく、ここにこそサルトルの自由の本当の意味があるのだろう。自由とは、彼にとつて、自己の選択に先き立つ原理からの行為の演繹に対する断固たる拒否であり、自己存在に対する全責任をその主

体に負わせることである。自分がその根拠でない自己の存在に責任を負わざるを得ないというこの矛盾は、人間が対自存在として事実性と超越性の不断の自己矛盾的統一であることから来ている。そこにサルトルの自由につきまとう両義性が生ずる。「人間は自由であるべく断罪されている。断罪されているというのは、彼が自分で自分自身をつくったのではないからであり、にもかかわらず、自由であるというのは、ひとたび世界に投げ出されるや、彼は自分がなすところのすべてについて責任があるからである」(EX. p. 37. cf. EN. p. 174, 515, 558, 561)。責任という以上、そこには他者の存在が前提されている。そして、われわれが、対自的に自由であるばかりでなく、対他的にも自由であろうとするならば、われわれは、敢えてこの責任を引き受けざるを得ない。もしも、私が他者を拒否して自己の内面性に退くならば、そのとき私が拒否しているのは現実の他者ではなくして他者の単なる表象であり、私は現実の他者のまなざし regardのもとに無防禦たるにとどまることになろう(p. 346)。私が他者でないことができるのは、他者が「自分はそれでない」として拒否する私の対他存在を、敢えて自分のものとして引き受けることによつてである(pp. 345-346)。だが、引き受けるということは、受諾 *acceptation* (p. 639) ということではない。それ故、サルトルが、「自由を欲することによつて、われわれは、自由がまつたく他人たちの自由に依存すること、そして他人たちの自由がわれわれの自由に依存することを見出す。たしかに、人間の定義そのものとしての自由は、他者に依存するものではない。だが、アンガージュマンが存するやいなや、私は自分の自由と同時に他人たちの自由をも欲せざるを得ないのであり、私は他人たちの自由をひとしく目的とする場合にのみ、自分の自由を目的とし得る」(EX, p. 83)といつたからとて、言葉の類似に惑わされて、カントにおけるような万人の古典的調和を思い浮べてはならない。われわれは、自己の対他存在の主体的な引き受けを動機として、自己の自由を他者のまなざしから奪還すべく、他者の対象化(私のまなざしの下に他

者の自由を奪うこと)へとむかう。かくして自由の問題は、われわれを社会参加 engagement の問題へと導く。

引用文献略符号

IM Sartre, *L'imaginaire*.

EN Sartre, *L'être et le néant*.

EX Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*.

後記 本稿は、最初、サルトル研究の第二回として発表する予定であつたが、記念号としての本号の性質上、副題を除き、これを機会に、今後サルトルに関して発表予定のものも、独立した論文として発表することにした。本稿 178 頁から 180 頁までに前稿の内容を要約してとり入れたのも、その趣旨からである。