

『存在と無』と決断主義のアポリア

堀 田 新五郎

目次

序	実存主義と決断主義
第1章	初期サルトル：《行為》の不可能
第2章	『存在と無』：《行為主体》の析出
結	決断主義のアポリア

私たちは、行為するというものの本質を、まだとても十分明確に考え抜いているとは言えない状態にある。

(ハイデガー)

序 実存主義と決断主義

第二次大戦後まもなく、ハンナ・アーレントは時代思潮である実存哲学について——あるいは存在と無について——次のような診断を下している。

純粹観照としての哲学に反抗する哲学という私たちのコンテクストに引きつけて無の問題を考えるなら、そしてそれを、人間を「存在の主」たらしめようとする試み、つまり、直ちに行為へと進むことを人間に可能にするような哲学的な問いを提起する試みとして理解するなら、その場合には、存在とは本来は無であるという観念は測り知れない価値をもつことになる。この観念に依拠すれば、人間は存在に対して、世界創造——周知のように世界は無から (ex nihilo) 創造された——に臨んだ創造主と同じ関係に自らが立っているかのように思い込むことができる。したがってまた、存在を無として特徴づけることによって、人間が、所与のものとしての存在という定義を脱し、自らの行為を神のようなものとしてではなくまさしく神のものに見なす試みが生まれる。これが、ハイデガー哲学においてなぜ無が突如として能動的になり、「無化すること」(nichiten) を始めるかの理由である——ハイデガー自身はそれを認めないけれども。無は、いわば、存在の所与性を解体し、それを「無化しつつ」(nichtend)、存在の占めていた位置を奪おうとするのである。もし存在——それは私が創造したものではない——が、私ではない存在者、私の与り知らぬ存在者にかかわるものだとすれば、おそらく無こそが人間の真に自由な領域となるだろう。私は世界を創造する存在者たりえない以上、世界を破壊する存在者たることがおそらく私が自らに与えうる役割にちがいない。(カミュやサルトルは、いまこの可能性を公然とあからさまに探りつつある)。¹

アーレントが実存哲学のうちに見出したもの、それは「無からの創造」を為す神の位置に、裏側から立とうとする人間の欲望である。「自らの行為を神のようなものとしてではなくまさしく神のものに見なす」とき、人間の《行為》を、外部から事前に縛る規範はない。神の一撃によって《存在》としての世界が現れるのに対し、無根拠に決断した人間の《行為》がこの世に無の亀裂を走らせるのである。ゆえに、主意主義者にとっ

て存在の理法 (logos) が神の一撃を拘束しえないのと同じく、実存主義者にとって《行為》すなわち「無化すること」を拘束する《存在》は何もない。神の創造も人間の決断も、ともに「無からの」発現である以上、それに対し事後的な《存在》は為すすべを知らないからである。

アーレントと同じくレオ・シュトラウスもまた、実存主義の核心に、このような主意主義的モメントを看取している。「実存主義は、非常に多様な外観をともなって現れるものではあろう。しかしそれを、次のように定義付けたとしても、さほどの外れにはなるまい。実存主義とは、(…) 根拠の欠如した人間の決断以外には、いかなる根拠もありえないのだという立場なのである。」² 確かに《存在》の次元で見ると、人間は神ではない。神が自己原因 (causa sui) としての《存在》(Être) であるのに対し³、人間にとって自らの「現実存在」(existence) は理由なき不条理以外ではないからである。⁴ だが、《存在》ではなく《行為》の次元であればどうか。《行為》すなわち「無化すること」のただなかにおいて、決断された《行為》は自ら以外の根拠を知らない。したがって《行為》において人間は、causa sui としての神に等しいのではないか。

本稿の課題は、J-P.サルトルの実存主義が提示する倫理⁵を、決断主義との関係において考察するところにある。彼自身随所で、主意主義ないし決断主義的な主体の選択・投企を主張している。⁶ 例えば『存在と無』(43年)においてサルトルは、人間に固有の自由とは今ある存在を「無化すること」にあり、そしてそれこそが新たに存在を意味付け直し、世界を再創造する《無からの行為》であると見なしている。⁷ アーレントが実存主義のうちに認めたもの、それは「世界を創造する存在者たりえない以上、世界を破壊する存在者」たらんとするパトスであった。なるほど彼女が強調するように、人間は《存在》の創造主たることはできない。だがサルトルにとって、人間とはその《行為》であり、したがって否応なしに「無化すること」を継続し、その結果意味連関としての世界を再創造し続けるのではなからうか。サルトルが描く人間はヤーヴェではない。だが、デミウルゴスではないのか。であるとすれば、こうした極端に主意主義的な存在論からは、極端に暴力的な倫理が導かれるのではあるまいか。というのも周知のように、『存在と無』においてサルトルは、「意識個体間の関係の本質は、共同存在 (Mitsein) ではなく相剋 (conflict) である」⁸と規定しているからである。ならば倫理の場、すなわち各人が互いに他者として接し合う場は、神々が己の世界を賭けて闘争するアリーナに他ならないからである。

しかしこうした問いに答える前に、我々はまず、最初期のサルトルが決断主義的な行為の哲学とは逆に、不能こそを人間の倫理的宿命と見なす立場を突きつけていた事実を確認しよう。そのためにはまず、彼の実存体験——現実存在するもの (existence) との遭遇、および自らが現実存在するものであるという衝撃——について考察しなければならない。

第1節 初期サルトル：《行為》の不可能

サルトルの実存体験は、彼の公刊された処女ロマン『嘔吐』(38年)の中で、余すところなく提示されている。有名なマロニエ体験——言語によって分節化された有意味な世界が融解し、即自存在の赤裸々な露出に嘔吐する場面——を経ることによって、主人公ロカンタンは存在の啓示を与えられる。それは次のようなテーゼとして示されよう。《存在するもの (être : 十全な意味を有するもの) は現実存在 (existence) しない。現実存在するものは、すべて不条理な余計ものとしてのみ現実存在する。》ロカンタンはつぶやく。「円は不

条理ではない。何故なら、円とは或る有限直線の一端の回転という定義によって十分に説明されるからである。したがって円は現実存在しない。(…) 円と同様に黒は現実存在しない。」⁹ 意味連関・道具連関としての世界、ゆえに人間たちがその中に安らぐ世界とは、ただ無意味に現実存在するだけの即自に上塗された漆にすぎなかったのである。したがってロカンタンは結論を下す。何らかの固定的な意味や役割とは、現実存在の不条理性・偶然性という存在論的真実を隠蔽するための単なる恣意的な表象以外ではない。

ここからは、一つのネガティブな倫理を導き出すことができよう。それは、existence を être と見なす「自己欺瞞」(mauvaise foi) への批判である。『嘔吐』の中では、それは特に、自己の地位・役割に充足するブルジョワへの侮蔑として表現されている。街のお偉方は、自らの世間的地位を自己の本性の如く捉える。確かに起源の偶然性は実存的不安(=「私の存在は不条理であり、私は余計ものである。」)を生み、それを蔽うための固定的意味付け(=私の存在証明: raison d'être)が必然化しよう。だがそれは所詮根拠を欠いたものにすぎず、無限に繰り返される根拠付けを必要とする。しかしながら街のお偉方の場合、そうした無根拠な意味付けが、逆に本質必然的意味として捉え返されてしまうのである(=「私は一家の出であり、生まれながらにして~の権利を有する」等々)。こうして自己欺瞞に満ちたブルジョワを否定する限り、ロカンタンは実存の真実につき従う倫理的な存在者とならざるをえない。しかし結局のところ、サルトル=ロカンタンは、『嘔吐』の中でポジティブな倫理を提示することはできなかった。彼の困難とは端的に次のようなものである。《偶然性が真理である以上、あらゆる行為が可能でありあらゆる意味付けが可能である。したがってすべての行為が正当化されえない。全的に自由である限り、我々は不能である。》ここにはパースペクティブの自由競争、汎パースペクティブという認識が、実際パースペクティブを成立させえないという逆転が表現されている。汎神論には常に無神論の嫌疑がかけられるように、論理的に言って、汎Aという図式はAの強調ではなくその消去である。そこにはAの輪郭を象る差異が存在しえない(Aが図としてレリーフされるためには、地としての非Aが存在しなければならない)。

このようなアポリアは『嘔吐』の中で、特にロカンタンが歴史叙述を放棄する場面において描かれている。それまで彼の生を唯一意味付けていたのは、ド・ロルボン公爵という怪人物の歴史学的研究をまとめることであった。しかしながらロカンタンは、歴史書執筆のための重要な史料として、これまで硬質な意味=輪郭を有していた書類がざらざらした即自存在へと融解していくとき、それに対してあらゆる物語が可能であるという無差異の必然性ゆえに、歴史叙述という有意味な行為——差異体系としての世界の中で承認され、ゆえにまた世界を分節化しつつ形成していく行為——を、ついには不可能と見なさざるをえなくなってしまったのである。¹⁰

このような隘路は、ニーチェによるパースペクティヴィズムの提唱以来、広く意識化されていったものであろう。ロカンタンの不能は、普通二つの方法で解消される。第一に、ある種の保守主義的思考がありえよう。それはいわば、次のような成熟した大人の手法でデッド・エンドレスを回避する。《たとえ世界が恣意的な意味付けの上塗薬にすぎぬとしても、歴史の中で沈殿されたものであるならば、それはもはや第二の自然であり、したがって既存の意味秩序は一定の根拠および規範性を有する。》しかしながらサルトルにとって、この選択肢は是認されえない。ここで詳述する余裕はないが、彼は「既存の規範的秩序」という考え方それ自体を形容矛盾として退ける。サルトルによれば、投企による未来からの光においてのみ、価値や規範はこの世に到来するものだからである。¹¹

したがってもう一つの選択肢として、ラディカリズムが浮上してくるであろう。それが決断主義的転回に他ならない。その魅力は、ロカンタンの不能を次のように超越するところにある。《すべてが恣意的であるがゆえに、この私が無根拠のままに決断した行為は絶対的に正当化される。》しかしながら、この選択肢もまたロカンタンには不可能だと言わざるをえない。何故ならば、後の『存在と無』以降のサルトルとは異なる

り、ここでは、人称的な《この私》が状況に現前し決断するという構制そのものが、ロカンタンによって自己欺瞞として排されてしまうからである。ロカンタンおよび初期サルトルの哲学的情熱は、非人称的意識の絶対的自発性を称揚することであり¹²、それに比例して人称的《この私》は、行為の出発点としての地位を奪われることになる。最初期の哲学論文『自我の超越』（37年）の中で、サルトルは次のように書いている。「《世界》が《私》を創造したのでもなければ、《私》が《世界》を創造したのでもない。それらは、絶対的・非人称的意識にとっての二つの対象」¹³にすぎないのである。なるほどこのような、世界と我との同時的構成というモチーフ自体は、フッサール以来の現象学に共通する主張ではあろう。¹⁴しかし続けてサルトルは、非人称の純粹意識が世界と自我を構成する過程を、「各瞬間ごとの無からの創造」として規定するのである。「超越論的意識は、非人称的自発性である。それは各瞬間ごとに現実存在へと自己を決定し、それに先立ついかなるものも考えることはできない。したがって私たちの意識生活の各瞬間は、無からの創造を、新しい配列ではなくて新しい現実存在を、私たちに啓示する。けれども、[人称的なる]私たちがその創造者ではない現実存在の、こうしたたゆまぬ創造を、このように事実において捉えるということには、私たち銘々にとって、何かしら不安なものがある。(…) 事実《私》はこうした意識の自発性に対して、何らなすすべを知らないのであるから。それというのも、[人称的なる私たちの自由な]意志は、この[非人称の]自発性によって構成され、この自発性に対して存在する一つの対象だからである。」¹⁵

このようなサルトル哲学の中で世界は、毎秒毎秒無根拠のままに生まれ消えていく不連続な流れとして現象せざるをえまい。このとき人称的な自我の役割とは、純粹偶然としての世界に直面する際の不安を覆い隠すものとして捉えられる。なるほど、何らかの人称性——「彼」でも「我」でも「我々」でもよい——を起点として措定する思考には、世界を分節化し意味付けていく中心が存在することになり、ゆえに世界は根源的に有意味なものとして現れるであろう。キリスト教的伝統においてもカルテジアン¹⁶の伝統においても、さらにはフッサールやメルロのような間主観性の現象学においても、世界に絶対の不条理は存在せず、したがって「癒しがたき不安」¹⁶もまた存在することはない。だが初期サルトルは、無根拠なるがゆえに絶対的な、非人称的意識を始原に措定する。さきの引用に述べられていた通り、人称的存在者は非人称的意識の偶然的一対象にすぎない。よって、「彼」や「我」や「我々」から出発し世界を意味付けようとする態度は、実存の眞実から眼を背ける欺瞞にすぎないこととなる。サルトル＝ロカンタンによれば、人称性を起点に位置付ける立場は、すべからず結果を原因と見なす倒錯として退けられるのである。

しかし、ある意味では極端な倫理的リゴリズムといえるこの思想からは、ポジティブな倫理を紡ぎだすことはできない。あらゆる人称性は、世界と同じく「各瞬間ごとの無からの創造」によって構成される一対象である以上、同じく根源的に不条理なものとして、純粹偶然の連鎖として現象する。ならば非人称的意識の絶対的自発性は、人称的意識の眩暈を帰結させるであろう。「意識は自分自身の自発性が、[人称的自己の]自由の彼方にあると感じる」¹⁷ことから、「可能性の眩暈」(vertige de la possibilité)に陥るのである。《この私》の背後には《この私》の自由を超越する創造主が存在し、瞬間ごとに《この私》を構成する。ゆえに次の瞬間、自己が何を為すかを、《この私》は最終的に決定することができない。高所恐怖症者が身を竦めしゃがみ込むとき、彼はすべてがありうるということ、すなわち次の瞬間自ら断崖に身を投じる可能性の眩暈の中に落下するのである。¹⁸《この私》を背後から襲う非人称的意識の絶対的自発性——だがこれは、人称的・人間的自由の基盤を宙吊りにすることとなろう。というのも、《この私》の自律的・主体的・能動的意志は、その反対のものとは区別できないからである。「実際、自発性についての現象学的記述の示すところによれば、[主体的・能動的な]行動と、[惰性的・受動的な]情念との間の一切の区別も、また[人称的]意志の自律性についての一切の考えも不可能となるだろう。(…) 意志的な自発性と無意志的な自発性が区別できぬということは本質必然性に属することなのである。」¹⁹ 確かに、非人称的自発性を第一義的なものとし、しかも

それによる人称的自我の構成を「各瞬間ごとの無からの創造」と規定する以上、このようなサルトルの断定は論理必然的と言わなければならない。《この私》はマリオネットにすぎないのである。

しかしこうしたサルトル哲学において、人間的倫理が不可能であることは言を俟たない。《この私》の自律的な意志を弁別することが不可能である限り、人称的・人間的自由もありえず、それゆえ何らの責任もまた存在しないこととなるからである。非人称的意識の自発性は絶対に肯定されつつも、それは《この私》の自由ではなく、《この私》の自由は自己欺瞞としてしか成立しえない。すなわち欺瞞ならざる生の真実とは、《私は全的に自由であり、すべてを為しうるがゆえに眩暈する》という不能の必然性を告げるものなのである。結局ロカンタンは、海を眺め、街を眺めながら次のように語らざるをえない。「私は自由である。つまり、もはやいかなる生きる理由も私には残っていない。(…)一人であり自由である。けれどもこの自由はいささか死に似ている。」²⁰ ここで彼はただ、対象物(海・街)を志向する非人称的意識の自発性を確認しているにすぎない。「いかなる生きる理由もない」ことから生じる無方向・無目的の自由(=汎パースペクティヴ)とは、意識すなわち対自存在の自己規定が単なる自己超出運動であったことの再認識に等しい。したがってそれは、人称的な《私=ロカンタン》が、意味=方向としての sens を持って意志的に行動する自由ではありえないのである。それは所詮、非人称的意識の非人間的自発性であり、ゆえに「この自由はいささか死に似ている」と認めざるをえないのだと言えよう。

非人称的意識との間に意味のあるつながりが見出せない限り、ロカンタンの眩暈、可能性の眩暈は解けないであろう。²¹

第2節 『存在と無』：《行為主体》の析出

前章で瞥見したように、初期サルトルのラディカリズムは倫理上のアポリアを惹起させていた。自己の地位・役割に充足するブルジョワ——これを嫌悪し、自我の実体性を否定する倫理的感性は、人称的自我を固化された対象にすぎないと見做す哲学を招き寄せるからである。その場合、確かに非人称的意識は、絶対の自発性として捉えられている。しかしその絶対性を称揚するあまり、非人称的意識が世界及び自我を構成する過程を「瞬間ごとの無からの創造」と認めるとき、非人称的意識と人称的意識の間には全くスタッカートで恣意的な結合しか見出すことはできまい。ゆえに倫理的なロカンタンは「死の自由」を、つまりは非人称的意識の非人間的な自発性を感じることにしかできなかったのである。

倫理的であることは不能を帰結させる。ロカンタンが陥ったこの隘路を逃れ、有意な《行為》を弁証するためには、非人称的・非人間的「それ」ではなく、人称的《この私》が自由であらねばならない。だが同時に、《この私》の自由の肯定が、実体的自我の肯定へと滑り落ちてはならない。倫理は、《この私》が揺るぎない基点となる自由——であるがゆえに、誰でもない《この私》が責任を持たねばならぬ自由——を要請する一方、ブルジョワ的自己欺瞞を峻拒するのであり、したがって自我の実体性は否定されねばならないからである。ここに倫理のダブルバインドがある。それは倫理の成立基盤そのものが、存在の実相と矛盾するからに他ならない。実存体験は、純粹偶然こそが実相であると告げる。これを認めるとき、あらゆる価値はすべからず等価なものとして現れてこよう。既存の価値体系、価値の差異体系は、実存の不安を隠蔽する欺瞞にすぎないのである。揺るぎない基点など現実存在しない。現実存在はすべて、浮遊し続ける「余計なもの」にすぎないからである。しかしながら他方で、まさに価値における差異そのものが、倫理の存在理由ではないのか。単に「ある」ではなく「あるべき」が、倫理的命題を成立させているのである。ならば、すべてが等価ですべてが揺らぐ時、人は何を足場に人間的倫理を成立させようのであろうか。そうした状況下に

においては、受動的・能動的を問わずニヒリズムこそが、整合性ある唯一の帰結とはならないであろうか。

本章は『存在と無』に孕まれた倫理的契機を探る。如上のダブルバインドを克服し、有意味な倫理的主体を析出すること、これがサルトルの思想的境涯における『存在と無』の位置であり、また同時にそこにこそ、「ニヒリズム革命」としてのファシズム崩壊と時を合わせて、『存在と無』が哲学書としては異様な話題を集めた理由を見出しうると思われるからである。ナチス占領下からの解放後、実存主義を時代の寵児とした思想的核心は、現象学的存在論が要請する倫理的命題ではなかろうか。サルトルは『存在と無』を締めくくる中で次のように書いている。「存在論は、状況の中の人間の現実(réalité humaine en situation)に責任を持つ倫理を予見させる。」ならば、この倫理の内実は何か。いかにして如上のダブルバインドを克服したのか。以下我々は、現象学的存在論における意識すなわち対自存在の規定を追うことで、サルトルにおける倫理的主体の析出過程を検討する。

さて、まず確認すべきは、初期サルトルのうちに認められた倫理的感性を、サルトルが『存在と無』の段階においても一貫して保ち続けていることであろう。そもそも「自己欺瞞」「余計なもの」といった語句は、『存在と無』において練り上げられたものであるし、また「癒しがたき不安」から逃避する様々なあり方について、『存在と無』は全編を通して執拗に批判的記述を行っているのである。²²

それでは、『存在と無』はいかにして初期のラディカリズムを克服し、有意味な倫理を形作るのでしょうか。ロカンタンの陥った隘路から抜け出すためには、汎パースペクティブではなく、何らかのパースペクティブが特権化されなくてはならない。そのためには、意識の根源的自発性と人称的《この私》の自由との間に、意味のある繋がりが認められなければならない。『存在と無』のサルトルは、「対自」の核に人称性および「根源的投企」(projet originel)を刻印することでこの課題に答える。これによって、「瞬間ごとの無からの創造」という無限界性は、人称的存在者の自由として称揚されることとなろう。

『自我の超越』とは対照的に、サルトルは『存在と無』の中で次のように書いている。「《自我》は、一つの超越的な即自として、人間的世界の一存在者として現れるのであって、意識に属するものとして現れるのではない。しかし、それだからといって、対自は単なる《非人格的・非人称的な》観想である、などと結論してはならないであろう。《自我》は意識を人称化する極であり《自我》がなければ意識は《非人格的・非人称的な》段階にとどまる、などとはいえないのであって、むしろ反対に、ある条件の中で、自己性(ipséité)の超越的現象として《自我》の出現を許すのは、自己の根本的な自己性における意識である。」²³『存在と無』においても、《自我》は意識によって構成される一対象にすぎず、意識から排除される。この点では、『自我の超越』との間に相違はない。しかし、「人格・人称性」(personnalité)については、意識の根本的構造として「対自」の核に刻み込まれるのである。

この点を明らかにするために、『存在と無』の中で、「対自」が「自己への現前」(présence à soi)として、またその自己超出運動が「自己性の回路」(circuit de l'ipséité)として記述されている点を確認しよう。サルトルは書いている。「自己とは、それ自身との一致であらぬ一つのあり方であり、(…)それを我々は自己への現前と呼ぶことにしよう。意識の存在論的根拠としての対自の存在法則は、自己への現前という形のもとにおいて対自が対自自身であることである。かかる自己への現前は、しばしば存在充実として誤解されたが、(…)しかし自己への現前には、いわば存在の自己に対する剝離が含まれている。」²⁴「意識の存在は、自己への現前として、自己から距離をおいて存在することであり、かかる存在が、その存在のうちに抱いているこの何ものでもない距離がすなわち《無》である。」²⁵「無は常に一つのよそものである。自己自身に対してよそものという形でしか存在しないこと、たえず存在不安定を自己にあてがう存在として存在すること、これが対自の責務である。」²⁶良く知られているように、「対自」の存在規定とは、「己がそうでないと

ころのものであり、己がそうであるところのものではない」というものである。「対自」の現実存在とは、自己充足から常に外れざるをえない欠如態 (manque) (「己がそうであるところのものではない」) であるがゆえに、欠如分 (manquant) を埋め、回復すべき全体性 (totalité) を自らの存在 (être) として投企する (「己がそうでないところのものである」)。「自己性の回路」とは、「対自」が彼方にある可能としての「あるべき自己」を目指して自己超越し、またこの全体性から翻って、自己の現実存在を欠如態として捉え返す循環のことである。

以上明らかに、『存在と無』のサルトルは「自己への現前」を「対自」の存在構造 (structure d'être) と見做しているが、問題はこの「自己への現前」が引き起こす「自己性」が「人称性」と同一視され、さらには、「自己性の回路」という「対自」の運動が、単なる「自発性」ではなく、「自由」として捉え返されている点である。「意識は、自分が出現するやいなや、反省という単なる無化的運動によって、自分を人格的・人称的ならしめる。なぜなら、ある存在に、人格的・人称的現実存在を与えるのは、一つの《自我》——これは人格・人称の記号でしかない——の所有ではなく、自己への現前として、対自的に存在するという事実だからである。(…) 自己性において、私の可能は、自己を私の意識の上に反射し、私の意識をそれがあるところのものとして規定する。」²⁷「この事実からして、対自の存在構造としての指し向きの存在が、さらにいっそう明瞭に示される。対自は、対自の諸可能性のはるか遠方に、手の届かないところにある彼方の自己である。そして、自己性すなわち人格・人称の第二の本質的な相を構成するのは、『我々が現に欠如という形においてあるところのもの』で、彼方において、あらねばならないという、この自由な必然性である。実際、自己との自由な関係としてではなくして、どうして人格・人称を定義することができようか。」²⁸

前章で検討したように、『自我の超越』においては、意識の自己超出運動は非人称の絶対的自発性として捉えられ、人称的《この私》は、非人称の意識によって構成された一個の対象にすぎなかった。《この私》は自覚したマリオネットであり、自由を行使するのではなく、眩暈するのみだったのである。だが、『存在と無』は、人称性を対象ではなく構造——ゆえに実体化されることはない、とサルトルは考えるのであろう——として捉え返す。これにより、「対自」の核には、常にすでに《彼方のあるべき私》という人称的・人間的目標が刻み込まれることとなった。意識の自己超出運動は、《この私》が《彼方のあるべき私》を目指す人間的自由の営みと意味づけられるのである。²⁹それは「根源的投企」「根源的選択」³⁰という用語法にも表れている。サルトルによれば、「自己への現前」という「対自」の存在構造それ自体が、《彼方のあるべき私》を選び出し、それへと自己を投げ出す「根源的投企」と位置づけられる。すなわちまず「対自」が存在し、続いて、その「対自」が選択し投企するのではない。「対自」の存在自体が根源的に選択・投企すること、つまりは自由それ自体なのである。³¹

しかし、さしあたって常に、「根源的投企」は非反省的次元で無意識のうちになされるのであり、また「対自」が存在論的に自由であることは、「対自」の構造を普遍的に表現しているにすぎない。したがってロカントンの不能が真に克服されるためには、「根源的投企」を、人称的《この私》が意識的・反省的・主体的に捉え返さなければならないであろう。これが、「浄化的反省」(réflexion purifiante) による「根源的投企」の取り戻し・更新という契機である。その時サルトル哲学は、もはや不能ではなく、力能的主体を提示する。というのも、「浄化的反省」とは、「その人の存在そのものである絶対的自由を、その人自身に対して露にすること、現前させること」³²に他ならず、この「浄化的反省」を経ることにより、経験世界を生きる《この私》は、「対自」の存在論的自由を肉化する主体となるからである。

では、自らの「存在そのものである絶対的自由」とは何か。それは、『自我の超越』で描かれていたように、「瞬間」において「無からの創造」を為す力能である。サルトルによれば、世界および自己は、「根源的投企」によって、無から生み出される。³³しかも「浄化的反省」による「根源的投企」の更新は、次の「瞬間」い

つでも生じうる出来事として与えられるのである。³⁴したがって《この私》は、「浄化的反省」が更新される「瞬間」において、世界そのものを新たに創造する全的力能を引き受けなければならない。これは同時に、世界に対して全き責任を有する倫理的主体として、《この私》を捉え返すことであろう。ここにサルトル哲学は、一つの峻烈な倫理学を提示するに至る。各人の生は、全世界・全人類の選択に他ならない。すべては、《この私》の責任である。³⁵これを自覚し、あえて世界の総体を更新する勇気を持つ。既存の意味秩序に安息する惰性ではなく、自己の存在そのものが自由であることを覚悟しなければならない。自由を目指す自由であれ、これが定言命法である。³⁶

整理しよう。①「対自」は人称的構造を有する。②「対自」は「根源的投企」によって、「あるべき自己」を措定し、「私の世界」を構成する。③こうした「根源的投企」の構造は、「浄化的反省」によって主体的に自覚されうる。すなわち、非反省的・非人称的意識による自我および世界の構成という原理は、反省的・人称的意識によって取り戻される。④したがって、人称的存在者としての《この私》は、自らの主体的決断・選択によって、「根源的投企」を更新しうる。すなわち、「回心」は次の瞬間いつでも生じることが可能である。⑤「根源的投企」とは、無としての「対自」が存在の外部で、存在を世界として選択し構成することである。ゆえにその自覚的更新とは、主体的に世界を再創造する決断であり、世界に全的責任を有する。同時にそれは、自己以外に尺度がないため神の一撃の如き超一正当性として現れる。⑥「根源的投企」を更新する《この私》は、「瞬間」における「無からの創造」という絶対的自由を受肉する。⑦これを自覚し、自由を目指す自由であることが倫理的命題である。

以上、サルトル哲学が能動的主体性の倫理を確立する様を瞥見した。我々はそれを、永久革命家の形式倫理として理解する。『嘔吐』の場合とは異なり、それは確かに一つのポジティブな倫理ではあるが、しかし何ら実質的な方向性・規範を垂示するものではない。この倫理はただ惰性を欺瞞と捉え、その乗り越えを命じるのみである。すなわち、「対自」に常に付き纏う即自化への誘惑から身を振って逃れ続けること、何らか固定された意味・役割を超出し続けること、与えられる規範はメタレベルでの形式的なそれにすぎない。逆に、オブジェクトレベルでの実質的規範が所与として、つまりは各人の選択外において提示されるならば、それは人間の自由を侵すものと見なされる他はない。サルトルにとって、ありうべき唯一の倫理的命題は、「浄化的反省」による「根源的投企」の更新である。それが「瞬間」における「無からの創造」であるかぎり、いかなる世界を実際に選択するかはまさに各人に委ねられるからである。サルトルは言う。「それが自由なアンガージュマンの次元であるならば、人はすべてを選びうるのである。」³⁷

ここに我々は、『嘔吐』で描かれたロカンタンの眩暈を決断主義的構制によって乗り越えるサルトルの姿を認めうるかもしれない。事実『存在と無』の後を受けて、サルトルを時代の寵児に押し上げた45年の講演（後に『実存主義とは何か』として公刊）は、決断主義的色彩の下に上述の如き倫理的命題を宣言する。³⁸こうして我々は、よく知られたサルトル的テーゼ——《選びたまえ、そして責任をとりたまえ》——の意味を知るのである。では、決断主義はいかにして汎パースペクティブが招来する眩暈を克服するのか。眩暈とは、端的に次のようなものであった。《純粹偶然が真理である以上、あらゆる意味づけが、あらゆる行為が可能である。したがって、すべての行為が正当化されえない。私は全的に自由であるがゆえに眩暈する。》これに対して、決断主義は次のように回答する。《すべてが等価であり、すべてが偶然であるがゆえに、この私が決断した行為は超一正当性として、絶対的に肯定される。》

繰り返し確認すべきは、『嘔吐』と『存在と無』の間の差異とは、意識の根源と《この私》との関係性の差異として捉えるべき点である。『嘔吐』あるいは『自我の超越』において、意識の非人称的自発性と人称的《この私》との間には亀裂が走っていた。ゆえに、ロカンタンには決断する「瞬間」が与えられることはない。

彼は背後から操られるのみだったのである。これに対し、『存在と無』では、意識の存在論的規定である「対自」にも人称性が刻み込まれている。したがって経験的・存在的次元にある《この私》と存在論的次元にある「対自」との間に連続性が認められることとなり、「対自」の運動そのものが人間的自由として捉えられるのである。このような転回を経て《この私》は、「浄化的反省」という場面で、「対自」が「即自」および自己に現前する「瞬間」に立ち上ることとなる。換言すれば、無が有に現前し世界を決断するゼロ地点が確保されるのである。

結 決断主義のアポリア

少なくとも『実存主義とは何か』で発せられた倫理的テーゼから『存在と無』を読む限り、そこにはゼロ地点で決断する主体という、主意主義的主張を看取することができよう。多くの論者がサルトルの決断主義や主体の形而上学、そのデカルト的残滓を批判する所以である。³⁹しかし果たして人間主体は、ゼロ地点において世界を選び出す、神のごとき自由に耐えうるのであろうか。「あれかこれか」(entweder oder)の選択肢を前にするとき、《この私》は狂気ならずして、眩暈ならずして選択することなど可能なのであろうか。我々は先に、決断主義がまさに決断において、汎パースペクティヴの眩暈から逃れるのだとした。《この私》の決断は、唯一絶対のパースペクティヴを与えるからである。自らの決断以外には、価値の源泉など存在しえない。しかしこれを「浄化的反省」において自覚し、無が有に現前するゼロ地点に立ちえたとして、だがまさにその「瞬間」に、目が眩みはしないだろうか。選択肢は無限にある。しかも、ここで眩暈を引き起こすのは選択肢の量的無限性に限られるわけではない。事態は二者択一においても同様であろう。「あれかこれか」を前にしたとき、如何なる理由において「あれではなくこれ」であるのか。だが理由とは、すべて決断のその後に来るものにすぎない。故にキルケゴールが看破した如く、選択とは常に理の外部に立つ狂気の選択であり、その内に無限を孕まざるをえないのではなからうか。無からの決断とは神の一撃に等しく、この世に顕現する無限だからである。

ならば、決断主義が《選択肢を前にした主体の決断》という構制をとる限り、そのうちには解消しえないアポリアが存在するように思われる。果たして人間主体は、「無からの決断」という強度に耐えうるのであろうか。⁴⁰

本稿におけるサルトルからの引用は、以下の文献および略語記号を用いる。邦訳のあるものについては、原則として既成の訳文を使用した。変更を加えたところも多い。よって訳文の責任は筆者にある。なお、引用における()内は訳文のページ数を表す。

N : *La Nausée*, in *Œuvres romanesques* (Bibliothèque de la Pléiade), Gallimard, 1981

白井浩司訳『嘔吐』(改訳新装版)、人文書院、1994年

T : *La Transcendance de l'Ego*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1996

竹内芳郎訳「自我の超越」、人文書院サルトル全集第23巻『哲学論文集』所収、1957年

EN : *L'être et le néant : essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard (Collection Tel), 1943

松波信三郎訳『存在と無』、人文書院サルトル全集第18—20巻、1956—60年

EH : *L'existentialisme est un humanisme*, Gallimard (folio), 1996

伊吹武彦訳『実存主義とは何か』、人文書院 (新装版)、1996年

C : *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983

VE : *Verité et existence*, Gallimard, 1989

澤田直訳『真理と実存』、人文書院、2000年

- 1 アーレント、「実存哲学とは何か」『アーレント政治思想集成 1 組織的な罪と普遍的な責任』所収、239—40頁、みすず書房、2002年
- 2 Strauss, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, 1983 ,p.30
- 3 アーレントも強調しているように、「伝統的な形而上学にとって、神は本質と実存が一つであり、思考と行為が同一であるような唯一の存在者」である (同上、240頁)。すなわち神において、essence = existence というあり方がその Être を表しているのである。自己原因としての神にとって、raison d'être と existence の間に亀裂が生じる余地はない。自己原因的な存在者 (ens causa sui) ——これが神の存在様態である。
- 4 これが所謂人間存在の被投性 (Geworfenheit) である。あるいは、サルトル流に言うならば、existence が essence に先行するという事態である。
- 5 サルトルの哲学的名著というべき『存在と無』(43年)には、「現象学的存在論の試み」という副題が与えられている。すなわちそれは、「存在 (ある)」についての現象学的記述であり、「倫理 (あるべき)」の呼びかけを試みたものではない。存在論と倫理学はその位相を異にする。前者の示す「直説法から、命令法を引き出すことはできない」[EN, p.690 (Ⅲ-428)] からである。(サルトルによるこうした区別についてFellは、そこに3つの動機を見出している。①伝統的な哲学と実践、認識と決断という領域の区別 ②キルケゴール的な倫理的決意性を担保すること ③ハイデガーが存在論の裏口から倫理的概念をひそかに滑り込ませたことへの批判、つまりは本来性—非本来性という用語は、倫理的含意を持たざるをえないことへの批判 Fell, J.P., *Heidegger and Sartre : An Essay on Being and Place*, Columbia University Press, 1979, p.130) しかし、このような留保を示しつつもサルトルは、『存在と無』の末尾で「道徳的展望」と題された節を設け、「存在論が予見させる一つの倫理」を暗示している。ならば『存在と無』は、いかなる倫理的命題を含意するものなのであろうか。

『存在と無』に予告された倫理の内実に迫ろうとすると、サルトルの同時代人は、何よりも『実存主義とは何か』において提起された実践的テーゼに依拠したことであろう。第二次大戦後まもなくの45年10月、サルトルを思想的英雄に押し上げたこの講演の中には、主体・選択・投企・アンガージュマン・責任といったキーワードが鏤められ、ここで彼はまさしく実践倫理としての実存主義を弁証しているからである。以下本論で詳述するように、その核心には、決断主義的な主体の選択・投企がある。

サルトルの倫理学を巡っては、彼自身に代わり同伴者たちが、『存在と無』から導き出される「道徳的展望」を提示してきた。代表的なものとしては、S.de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Gallimard, 1947

Francis Jeanson, *Le problème moral et la pensée de Sartre*, Édition du Seuil, 1965 サルトル作品の根本モチーフを「倫理問題」に求めるこれらの論考に対して、「認識問題」こそが彼のライトモチーフとして批判したのは、Yoannis, D.G., *Sartre et le problème de la connaissance*, Les Press de L'Université Laval, 1997, pp.5-11, pp.135-139 である。

いずれにしても、『存在と無』で予告された倫理学は、生前終に公刊されることはなかった (死後3年経過した83年に、『存在と無』に匹敵する膨大な草稿が *Cahiers pour une morale* として刊行されている)。サルトルが結局モ

ラルを放棄する理由を、Scanzio は、『存在と無』以来の存在論的探求の方向——対自・即自関係の根本的転回の探求——と、新しい具体的状況下でのアンガージュマンによるモラルの試みが、根本的に両立不可能であったことに求めている。Scanzio, F., *Sartre et la morale: La réflexion sartrienne sur la morale de 1939 à 1952*, Vivarium, 2000, pp. 134-135 『モラル・ノート』の放棄を含めたサルトル倫理のトータルな検討は、稿を改めて行うこととする。

なお、実存哲学を批判的に論じたアーレント自身の思想においても、今日決断主義との関係が論争を呼んでいる。これについてKalyvas は、アーレントの「隠された決断主義」を批判する側、および彼女の「決断主義批判」を擁護する側の議論をまとめた上で、アーレント自身が「決断」に関する首尾一貫した議論を練り上げなかった点に問題の根源を見出している。Cf., Kalyvas, A., *From the Act to the Decision: Hannah Arendt and the Question of Decisionism*, in *Political Theory*, vol.32 No.3, June 2004, pp.320-346

- 6 例えば『真理と実存』（48年執筆、89年公刊）において、自由そのものである「人間的現実」（réalité humaine）の決断が、好むと好まざるとに関わらず、存在に真理を——すなわち価値の尺度を——もたらすものであると論じている。「自由である人間的現実、真理に対する自らの責任を必然的に引き受けなければならない。何を決断しようとも、自分とともに《存在》の上に出現した真理が存在しないようにすることは、人間的現実にはできないのだ。」V, p.41 (50) 決断の前に真理はない、決断とともに真理は存在に現出する。「なぜなら真理とは、《存在》の漸進的な暴き出しだからである。」ibid., p.19 (32) したがって、「予見^することがなければ、我々は何ひとつ見^ることはない。」というのも、決断した未来からの光においてのみ、現在のこの世界が現れるからである。
- 7 これについては、註33、34を参照すること。
- 8 EN, p.481 (II-460)
- 9 N, pp.153-4, (212—3)
- 10 cf., ibid., pp.115-6, (212-3) cf., P. V. Zima, *L'indifférence romanesque: Sartre, Moravia, Camus*. Le Sycomore, 1982. pp.89-103
- 11 例えばサルトルは、死後公刊された『モラル・ノート』（執筆は47—8年）の中で次のように書いている。「秩序のモラルなどはない。むしろモラルの疎外が秩序なのだ。秩序とは〈他者〉の観点からした過去のモラルである。」CM, p.430
- 12 cf., F. Rouger, *Le monde et le moi : ontologie et le système chez le premier Sartre*, Méridiens Klincksieck, 1986, p.34
- 13 T, p.87 (242)
- 14 世界と自我の同時的構成におけるサルトルとフッサールの相違については次の文献を参照。P.K.Mulatis, *Désir, sens et signification chez Sartre: Phénoménologie du Langage comme existence sensée*, L'Harmattan, 1999, p.102 また、初期サルトルのフッサール批判は、Vincent de Coorebyter, *Satre: Face à la phénoménologie: Autour de "L'intentionnalité" et de "La transcendance de l'Ego"* pp.50-70 に詳しい。
- 15 T, p.79 (236-7) 強調は原文。[] 内は引用者による補足である（以下同じ）。
- 16 ibid., p.83 (239)
- 17 ibid., p.80 (237)
- 18 『自我の超越』の中でサルトルは、ピエール・ジャネの提示した精神衰弱症（psychasthénie）の起源を、こうした「可能性の眩暈」のうちに見出している。また、『嘔吐』の中でロカンタンは次のように書いている。「私は眩いた、〈どんなこと〉も生じうる。〈どんなこと〉も起こりうる、と。どんなことと言っても、それはたしかに人間が考え出した怖い事柄ではない。アンペトラは台座の上で踊りだしはしないだろう。それとは別のことだろう。」N, p.111 (127) 非人称的意識は、「瞬間ごとの無からの創造」によって、世界と人称的存在を構成する。したがっ

てロカンタンが呟いたように、「〈どんなこと〉も生じうる」し、「〈どんなこと〉も起こりうる」のである。そしてそれは、人称的・人間的思考が考えだした「怖い事柄」ではない。何故なら、「〈どんなこと〉も生じうる」という不条理性、その純粹偶然は、人称的・人間的意識の産物ではなく、非人称の絶対的自発性に由来するからである。こちら側に人間を安らげる現実世界があり、向こう側に超現実的なミステリーゾーンが口をあけるのではない。彼我の境界は人間が引いたものにすぎない。今ここが、世界それ自体が不条理であり、踊りだしているのである。

19 T, pp.81-2 (238)

20 N, p.185 (257)

21 Claude Poulette は、『嘔吐』の描写がロカンタンの一人称から、非人称の「～が存在する」(il y a ~)へと変化していくことに注目する。その上でここに「主体・主語の欠如」を見出し、Denis Hollierの名づけた「超越論的無力症」(asthénie transcendante)の現実化を認めている。ロカンタンの不能を表現するものであろう。Poulette, C., *Sartre ou les aventures du sujet : Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre*, L'Harmattan, 2001, p.74

22 例えばサルトルは、ベルグソンの「内奥の自我」(Moi profond)を意識の全的自発性が招来する「癒しがたき不安」を隠蔽するものとして批判している。サルトルによれば、自己の内部に《自我》を形成し、意識の自由を、その《自我》が所有する徳として捉える態度は、自由からの逃走に他ならない。以下の記述は『自我の超越』における批判と通底する。「私はこの自由を、私の本質の内部、すなわち私の《自我》の内部に移そうと試みる。問題は、この《自我》を、私のうちに住む小さな神と見做すことである。この神は、私の自由を形而上学的な徳として所有する。そうすると自由は、もはや存在としての限りにおける私の存在ではない。自由なのは、私の意識の内部における私の《自我》である。(…)ベルグソンの言う内奥の自我は、持続し自己を形成する。内奥の自我は、私がそれに対して持つ意識と絶えず同時的であり、意識によって超出されることなどありえない。内奥の自我は、我々の行為の根源にあるが、大変動を起こす力としてではなく、子を生む父のごときものとしてなのである。(…)我々は、ちょうど父が跡目を継ぐ子のうちに自己を認識するように、行為のうちに我々自身を認知する。このようにしてベルグソンは、自由——我々が我々のうちに捉える自由——を、《自我》という心的対象のうちに投げ入れることによって、我々の不安を覆い隠す役割を果たしたのであるが、しかしそのためには、意識そのものを犠牲にしなければならなかった。このようなかたちで彼が構成し記述したものは、我々の自由が自由自身に現れるままの姿ではない。それは他人の自由である。」EN, pp.78-9、(I-143-5)

サルトルによれば、意識の内部に《自我》を確立することは、意識に対し、神の子として生きる安心を与えるものである。子は神ではないがゆえに、全能という神の恐ろしい自由を回避し、安らかに行為を可能とする。だが同時に、神の子がいかに動こうとも、それは父からの流出であり、その行為は父によって贖われることとなる。神と子の不即不離の関係、「二にして一」という関係こそ、神の子に生きる安寧を与えるものに他ならない。しかしサルトルは、「他人の自由」すなわち神の自由のうちに、自らも与しようとする意識のこのようなあり方を、自己欺瞞として斥ける。サルトルによれば、意識は「それに先立ついかなるものも考えることができない」T, p.79、(236-7)絶対的自発性だからである。「瞬間ごとに無から」自己決定する意識の運動は、贖い不可能と言わなければならない。自己欺瞞において意識は、父なる神の存在自体が、自らの不安の産物であることを忘却したのである。

以上、ベルグソンを批判する記述のうちには、初期サルトルと通底する《自我》批判のモチーフを看取することができよう。しかしここで注意を促したいのは、逆に、上記引用文と『自我の超越』との間に見られる微妙な、だが決定的な差異である。引用文においてサルトルは、《自我》を批判しつつも、意識の存在様態については、それを「私の自由」「我々の自由」と表記している。しかし、第1章で強調したように、『自我の超越』における意識の存在様態とは、何よりも非人称の自発性だったはずである。また、この自発性は、人称的「自由の彼方」に位置づけられていた。これに対し、上記引用文中では、「意識の自発性=自由」であり、それが人称性のうちに認められ

ているのである。明らかに『存在と無』は、『自我の超越』とその枠組みを異にする。以下本論で検討するように、『存在と無』は意識の根源的自発性と《この私》の自由を接続し、これにより人間的な倫理を構築せんと試みるのである。

なお、我々と同様に非人称性と人称性という観点から『自我の超越』と『存在と無』の間に「認識論的切断」(coupure épistémologique)を見出す研究としては、L.Fretz, *Individuality in Sartre's Philosophy*, in *The Cambridge Companion to Sartre* (C.Howells ed.), Cambridge University Press, 1992, pp.67-99 同様の指摘は、Le Bon による T への脚注(73), T, p.80 にも見られる。

23 EN, p.124 (I-271)

24 ibid., p.115 (I-215)

25 ibid., p.116 (I-217)

26 ibid., p.116-7 (I-218)

27 ibid., p.143 (I-272) (但し強調は、「私の」という部分のみ引用者)

28 ibid., p.143 (I-272-3) (但し強調は、「自由な」という部分のみ引用者)

29 『自我の超越』における「非人称の絶対的自発性 → 人称的《この私》」という枠組みについて、『存在と無』の立場に寄り添い批判した論としては、例えば Gerhard Seel, *La dialectique de Sartre, L'Age d'Homme*, pp.31-34, Xavier Bard, *Pour une lecture de "La transcendance de l'Ego": Contribution à l'examen des conscience non-thétique*, L'Harmattan, 2002

また、Caeymaex は、『自我の超越』における非人称的意識の「自発性」(spontanéité)が、『存在と無』においては人称的「自由」(liberté)と同一化されることを指摘したうえで、この転回の結節点に『想像力の問題』(1940年)を認めている。「『想像力の問題』を読むことで、次のことがわかる。サルトルにおいて《自発性》の概念は、表象あるいはイマージュの創造的能力と意識の実存的次元とを結集するのである。そして意識の実存的次元は、《世界から退却した距離を自らのうちにとること》つまりは、無化することである。(…)想像力としての意識は、対象をイマージュのうちに産出し保持する自発性として自らを示す。(…)それは、自由の特権的な証左に他ならない。そして自由とは我々である。」以上 Caeymaex によれば、『想像力の問題』において、《意識の自発性=想像力=無化作用=自由=人称的我々》という等式が成立することとなる。cf. Caeymaex, F., *Sartre, Merleau-Ponty, Bergson : Les phénoménologies existentialistes et leur héritage bergsonien*, George Olms Verlag, 2005, p.43

30 「根源的投企」あるいは、「根源的選択」(choix originel)は、『存在と無』第四部で展開される「実存的 정신分析」(psychanalyse existentielle)の中心概念である。それは、「彼方の自己」を目指す「対自」の存在そのものであり、それ以上遡行不可能な自己および世界の根拠であるが、また同時に、《この私》の日常的行動を規定し、すべての日常行動によって表現されるその帰趨中心のごときのものである。したがって、実存的 정신分析が、例えばジャン・ジュネという人物をその全体性において捉えようとする場合、彼の「根源的投企」を把握すればよいこととなる。ジュネ論においてサルトルは、ジュネの「根源的投企」を、他者からの規定(「お前は泥棒だ!」)の逆説的・積極的引き受け(「僕は泥棒になるんだ!」)のうちに見出した。以後、ジュネの世界はすべて、この帰趨中心から解き明かされよう。

31 以下の引用は、サルトル哲学において、無を孕む「対自」の存在そのものが、選択であり自由であることを如実に表現している。「否定が人間的現実によって世界に到来するならば、人間的現実、世界および自己自身に対して一つの無化的断絶を実現することができる存在であらねばならない。(…)かかる断絶の絶えざる可能性は自由と一つのものでしかない。(…)対自がその本質およびその存在から逃れ出るのは、自由によってである。(…)対自は、それがあるところのものであらぬと同時に、それがあらぬところのものであるという言い方、対自においては実存が本質に先行し、本質を条件づけるという言い方、(…)それらはみな、要するに『人間は自由である』とい

うただ一つの同じ事柄を言い表しているのである。(…)私は自由であるべく運命づけられている。(…)我々は、自由であることをやめることについては、自由ではない。(…)人間的現実にとって、存在するとは、自己を選ぶことである。」逆に言えば、「自由の拒否は、自己を即自存在として捉えるための試みとしてしか考えられないのである。」ibid.,493-5、(Ⅲ-28-31)

- 32 ibid.,p.641 (Ⅲ-331) 但し、『存在と無』の中で「浄化的反省」が詳細に検討されることはない。それは倫理学の課題であり、存在論をテーマとする『存在と無』では、さしあたってペンディングにされているのである。よってここではただ、サルトル哲学において「意識=意識」の透明なあり方——サルトル自身は「半透明」(translucidité)という表現を用いる——が、「浄化的反省」を担保するということの確認にとどめよう。

サルトルによれば、すべての意識には二面性が存在する。すなわち、対象を措定しそれをまさにそのものとして認識する意識が一方であり、そしてこれと同時に、対象を措定し意識しているということ自体を(非措定的・非反省的に)意識している意識が存在するのである。例えば、私がシガレットケースの中にある12本の煙草を数えているとする。その時私の意識はどこまでもシガレットを対象として措定し数えているであろう。だが同時に意識は、私がシガレットを数えているということ自体を非措定的・非反省的ながらしかし確実に意識しているのである。この事実は反省の機会を与えられた時に明瞭となる。「君は何をしている？」と尋ねられれば、私は何の躊躇もなく、「シガレットを数えている」と答えるであろう。サルトルによれば、私が即座に答えるということは、反省の機会を与えられたその時に初めて、自分がシガレットを数えていたのを知ったということの意味する訳ではない。そうではなく、数えることに没頭していた時点においても、私が躊躇なく答えた限りにおいて自分が何をしていたのか知っていたはずである。その時には、ただ意識の対象としては措定されていなかったにすぎない。すなわち、数える行為において意識の対象はシガレットであるが、反省においては「私はシガレットを数えている」ということ非措定的・非反省的意識自体が、反省的意識によって対象化されたのである。

以上サルトルによれば、意識とは対象の意識であるとともに自意識である。したがって、反省の機会さえ与えられれば、「意識=意識」の透明性において、意識は己が実際何を為していたのか——サルトルにおいて認識と行為は一つである——について誤ることはありえない。これが、「浄化的反省」を担保しているのである。

無論、《意識は自意識である以上、反省において誤ることは不可能》とするサルトルのテーゼ自体を、オプティミズムとして批判することも可能であろう。例えば、「君は何をしている？」と尋ねられたとき、分裂病者は「私は～をしている」と正しく回答することが可能であろうか。彼にとって、反省の対象となる「私」が躊躇なく提示されるのであろうか。なるほど彼は狂気に陥っている。だが、自らの意識において正気と狂気を区別することなど可能なのであろうか。パスカルが言う様に、皆それぞれのあり方で狂っているのではないのか。おそらくこうした疑問は、サルトル現象学における他者性のあり方を問うものであろう。サルトルは、それを即自のうちにしか見ることではない。したがって、己の意識内部にそれが貫入する事態を知らないのである。他者性はただ、他人の意識および過去(=即自)と化した己の意識に認められるにすぎない。ここにもまた、サルトルの強固な二元論を看取することができよう。一方に運動する意識内部の完全な透明性、他方にある対象化され物化された他者性——そして前者は、後者を自由に無化し意味付けることが可能とされるのである。

なお、先に註(5)において、「倫理問題」ではなく「認識問題」をサルトルのライトモチーフとしたYoannisは、「浄化的反省」を放棄するサルトルのうちに、「倫理問題」の解消を認めている。Yoannis,op.cit.,pp.135-139

- 33 「自己性の回路」を説明する中でサルトルは、『彼方のあるべき私』への投企が、存在全体への自己超出であり、存在全体を通して遂行されることを指摘する。したがってそれは、いまある存在の全体を、あるべき存在の全体へと無化しつつ乗り越えることに他ならない。サルトルによれば、この運動により、存在に意味や目的が付与され、世界が形成されるのである。したがって、「世界は、本性上、私の世界である。世界がなければ自己性もなく、人格・人称性もない。また、自己性がなく、人格・人称性がなければ、世界もない。」ibid.,143-4 (Ⅰ-274)こうして、

世界形成の核に人格性が認められることにより、世界から不条理は消え去る。不条理性、すなわち理の彼方は、「根源的投企」における選択が、それ以上遡行不可能な「無から」のものであること、つまりはその超一正当性に転化したのである。あらゆる評価や正当化は、「根源的投企」による世界形成のその後存在へと到来する。サルトルは書く。「このような〔根源的〕選択は、何らの支えなしになされ、自分で自分に自己の動機を課すのであるから、不条理なものに見えるかもしれない。事実それは不条理である。(…) この選択が不条理であるのは、すべての根拠やすべての理由が、この選択を通して存在にやってくるという意味においてであり、(…) 選択は、すべての理由の彼方に存在するものとして不条理である。(…) 自由とは、偶然性を内面化することであり、偶然性を無化することであり、偶然性を主観化することである。そのように変化させられるならば、偶然性は、そっくりそのまま、選択の無動機性に移行する。」 *ibid.*, p.535-6 (Ⅲ-114-5)

すべての現実存在は、「余計なもの」であり「純粹偶然」であった。根源的選択とは、そこに目的や意味を与え、現実存在の全体を世界として立ち上げる。ゆえにサルトルが書くとおりの、現実存在の不条理性・偶然性は、選択の無動機性に転化するのである。神の創造した世界に不条理はない。不条理は世界を創造せんとする神の決断にある。根源的選択を行う対自は、一つのデミウルゴスに他ならない。『嘔吐』とは異なり、不条理は、世界と共にではなく、背後世界に認められる造物主の決断に移行したのである。

いずれにせよ我々は『存在と無』において、存在の根拠ではなく、無の根拠としての対自を確認した。対自は、《無化作用＝再意味化作用＝世界再創造》の根拠である。したがって、無から決断した《行為》のただなかにおいて、対自は自己自身の根拠、*causa sui* であり、その限りでは神の位置に身を置くものと言わなければならない。なお、対自が「存在の根拠」ではなく「無の根拠」であることについては、Arno Münster, *Sartre et la praxis : Ontologie de la liberté et praxis dans la pensée de Jean-Paul Sartre*, L'Harmattan, 2005, p.41

- 34 『存在と無』の中でサルトルは、「根源的投企」がなされる「瞬間」について重層的な議論を展開している。まずは、一つの点としての、時点としての「瞬間」が徹底して否定される。というのも、「根源的投企」とは「対自」の脱自的運動であり、これはそのまま過去—現在—未来と拡がりをもつ時間化の動きに他ならないからである。その意味で、「根源的投企」がなされる「瞬間」などは存在しない。「我々は、根源的選択を『瞬間瞬間に生じるもの』と考えてはならない。そういう考えは、フッサールが抜け出すことのできなかつた意識についての瞬時的な考え方に逆戻りすることであろう。むしろ反対に、自己を時間化するのは意識であるから、根源的な選択は時間を繰り返すものであり、三つの脱自〔過去・世界・未来への脱自〕の統一と一つのものでしかない、と考えなければならない。(…) それゆえデカルトに見られるような、無によって隔てられた諸瞬間の継起、瞬間 t における私の選択が瞬間 t_1 における私の選択に働きを及ぼしえないというような意味での、諸瞬間の継起などは、そもそも存在しない。選択するとは、私のアンガージュマンとともに、具体的・連続的持続に一定の拡がりを生じさせることである。しかもこの持続は、まさに私の根源的な諸可能の実現から、我々を引き離すところのものである。それゆえ、自由、選択、無化、時間化は、ただ一つの同じ事柄でしかない。」 *ibid.*, p.521 (Ⅲ-84-5)

サルトルが言うように、「根源的投企」とは時間化の動きであり持続である。したがって、その内には、「瞬間」という契機は存在しえない。だがしかし、とサルトルは続ける。「それにしても、瞬間は、哲学者たちの空しい作り事ではない。(…) それにもかかわらず、我々はたえず瞬間によって脅かされている。」では、「瞬間」という契機を、我々は何処に見出すべきであろうか。一つの「根源的投企」は持続であり、その内には「瞬間」はありえない。ならば、或る「根源的投企」から別のそれへと転回する「回心」(conversion) の場はどうであろうか。そこには、一つの時間をもう一つの時間と、或る世界を別の世界と切断する裂け目が現れているのではなかろうか。Mariettiが論じているように、「[根源的]選択は時間における一つのモメントではない。それは時間を開くのである。選択の現前は、新たに開始された全体性に属する。」(Marietti, A.K., *Jean-Paul Sartre et le désir d'être: Une lecture de l'Être et le néant*, L'Harmattan, 2005, p.58) 同様の指摘は、Philippe Cabestan, *Une liberté infinie ?*, in *Sartre:*

Désir et liberté (Coordonné par Renaud Barbaras) Press Universitaires de France, 2005, pp.28-9) ならば、或る全体性から別のそれへと転換する根源的場面、サルトルはそれを「瞬間」として捉えのではなからうか。

「それでは、いったい瞬間とは何であるか？ 具体的な一つの投企の時間化的な過程においては、瞬間は、切り出されることができないであろう。そのことは、今しがた我々が示したとおりである。(…) 瞬間は、もしそれが存在することができるはずであるならば、二重の無によって限られているのでなければならない。(…) けれども、我々の時間化の展開そのものにおいて、もし或る過程が先行する過程の崩壊のうちに現れるならば、我々は瞬間を生ぜしめることができる。その時、瞬間は一つの始まりであってしかも一つの終わりであるだろう。要するに、もし一つの投企の終りがいま一つの投企の始まりと一致するならば、始まりであるという意味では先行する無によって限界づけられ、終りであるという意味では後行する無によって限界づけられるような、一つの両義的な時間的存在が現れるであろう。(…) 一つの先行する投企の終りとして自己を与える一つの始まり、瞬間とはそのようなものであらねばならない。それゆえ、我々が同じ一つの行為の統一のうちにおいて、我々自身に対して始まりであるとともに終りであるのでない限り、瞬間は存在しないであろう。ところで、これはまさしく、我々の根本的な投企の徹底的な変更の際に生じるところのものである。」 *ibid.*, p.521-2 (Ⅲ-85-7)

以上サルトルは、「根源的投企」が更新される場面、すなわち「回心」という契機において、「瞬間」を見出すのである。そして人間が自由である限り、こうした回心が生じる瞬間、私自身が根底的に他者となる瞬間は常に生じうるものであり、サルトルによれば、これが人間を「不安」のうちにとどめるのである。「私の選択は自由であり、自由によって絶えずやり直されるのであるから、私の選択の限界は自由そのものである。すなわち、私の選択は瞬間という幽霊によってつきまとわれている。」 *ibid.*, p.523 (Ⅲ-87)

35 「我々が、我々自身の像を作りつつ現実存在しようとするならば、この像は万人のために、そして我々の時代全般のために有効である。このように我々の責任は、我々が想像しうるよりもはるかに大きい。我々の責任は全人類をアンガージュするからである。(…) 人間は不安であると実存主義は好んで主張する。それはこういう意味である。すなわち、自分をアンガージュし、自分は自分がかくあろうと選ぶところのものであるのみならず、自分自身と同時に全人類をも選ぶ立法者であることを理解する人は、全面的な、かつ深刻な責任感を逃れることはできないだろう、ということである。」 *EH*, pp.31-3(44-5)

36 「もし人間が自分は孤独の中で価値を設定するものであることをひとたび認めたならば〔すなわち自らの存在論的自由を自覚したならば〕、人間はもはやただ一つのことをしか意志する事はできない。それはあらゆる価値の基礎としての自由である。」 *ibid.*, p.69(74) つまりは、自由を目指す自由であらねばならないのである。

37 *ibid.*, p.73, 78頁 またサルトルは、「決定論的考え方を編み出したすべての人間は欺瞞的」だと述べた上で、その欺瞞を道徳的悪として批判するのではなく、一つの誤謬と見做している (*ibid.*, p.68(74-5))。つまりサルトルによれば、自由とは人間存在の存在論的真実であり、その否認は一つの誤謬にすぎないのである。人間は、自覚した自由として自らの自由を引き受けるか、自己欺瞞的自由として自らの自由から自由に逃避するか、このいずれかでありえない。結局、自由のみが形式的絶対性を有する唯一の、かつメタレベルでの普遍的価値である。これに対し、オブジェクトレベルでの実質的価値は、各人がまさに自由に選ばなければならない。したがって、欺瞞的な「根源的投企」を悪と見做すならば、それはカテゴリーミステイクを犯したこととなろう。欺瞞的であれ本来的であれ、「根源的投企」は自由の発露であり、善悪の彼岸にある。欺瞞とはただ誤謬であるにすぎない。サルトルが幾度も強調するように、「我々は悪を選ぶことはできない」 (*ibid.*, p.32 (44)) からである。サルトルのリゴリズムは、倫理の根源を道徳的善悪ではなく、論理的正誤に求めるのだといえよう。決断が可能であるためには、決断によって価値が到来するというメタ真理が、揺るぎない準拠点として前提にされていなければならない。これをロカンタンは知らなかった。彼には、あらゆる意味での準拠点が存在しなかったのである。これに対し『実存主義とは何か』は、メタレベルでの真理に依拠している。そこで主張されるオブジェクトレベルの主意主義は、また隠された主知

主義であると言わなければならない。

38 上記、註35, 36, 37で示した『実存主義とは何か』からの引用は、人間主体の選択以前には如何なる価値基準も存在しないこと、したがって自らの存在論的自由を自覚した主体はすべてを選びうること、故に自らが選び出した世界に対しては全的責任が発生すること、すなわち決断主義的倫理が主張されている。

また、『実存主義とは何か』の中でサルトルは、次のようにも語っている。

「[サルトルに対する] 第三の反対は次のとおりである。『きみは片方の手で何かを選び、もう一方の手でそれを価値として与える。すなわち、価値というものは君が選ぶのである以上、結局は根拠薄弱だ』と。それに対して私は、事実そうであるのは遺憾千万だと答える。しかし父なる神を抹殺したとすれば、価値を創りだす何ものかが必要になってくるのである。事はそのありのままを見なければならぬ。それにまた、我々が価値を創るということはただ、人生は先験的には意味を持たないということの意味しているにすぎない。諸君が生きる以前において人生は無である。しかし人生に意味を与えるのは諸君の仕事であり、価値とは諸君の選ぶこの意味以外のものではない。」
[ibid., pp.73-4(78)] 「自由が存在するということ、投企として、すなわち自己の本質を選ぶ実存として存在することと、絶対的であるということとの間には何の違いもない。」 [ibid., p.62(69)、但し強調は引用者]

人間的現実においては「実存が本質に先行する」(L'existence précède l'essence) 以上、「既存の価値」とは形容矛盾にすぎない。各々が単独者として投企するときのみ、価値がこの世界に舞い降りるからである。無根拠のうちに選択し、全的責任を取る——この決断主義的構制が『実存主義とは何か』の核心に認められるのである。

なお、Juliette Simont は、ロカントンが批判するヒューマニズムの射程は単にブルジョワ的な在り方——固化された本質、不動の価値に安心立命すること——だけでなく、『実存主義とは何か』——原題は、『実存主義とはヒューマニズムである』——に見出される楽観主義的な行動主義もまた、ロカントンの批判対象に含まれるとする。その上で、「ロカントンは、その後のサルトルの変転について、その一側面を予見し、前もって断じているように見える」と論じている。Simont, J., *Jean-Paul Sartre : Un demi-siècle de la liberté*, De Boeck & Larquier, 1998, pp.110-111

39 コギトの哲学者としてサルトルを批判する観点は、既にメルロ＝ポンティから始まっている (Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique*, Gallimard, 1955 邦訳『弁証法の冒険』、みすず書房、1972年)。また、特にフランス構造主義以降の論者は、サルトルを主体の形而上学として批判するのが常套である。だが同時に、近年所謂ポスト構造主義とサルトルとの類縁性を指摘する論者も多い。こうしたポレミカルな状況については、さしあたり、Fox, N.F., *The New Sartre : Exploration in Postmodernism*, Continuum, 2003 を参照。

40 我々は先に「可能性の眩暈」について考察した。Maugarlonge も同様の観点から、断崖の傍らを歩き、自ら断崖に身を投じるかもしれぬ不安、これに怯える男を論じている。「彼はある力に対して恐怖を抱く。その力は、否応なしに自分自身のものであり、自身の自由^{liberté}に属する。したがってその自由は、眩暈において、眩暈によって知らされるのである。深遠は、その歩行者に対して、彼自身の深遠つまりは自由を知らせる。自由とは何であろうか。アウグスティヌスは語っている。それは気を失う力、非—存在へと向かう力である——すなわち神の裏側へと (*aversio a Deo*)。」(Maugarlonge, F.G., *Le concept d'existence : Deux études sur Sartre*, Christian Bourgois éditeur, 2005, p.33) アウグスティヌスは自由を恐れる。自由とは非—存在へと向かう力、無化する力であり、存在の永遠を掘り崩す。自由とは可能性の存在であり、何かが現れ出ることを可能とし、背教 (*aversio*) をさえ可能とするから。だが、神として為すこと、神としての自由は如何だろうか。アウグスティヌスがこの戦慄を知らなかったこと、これは彼の幸いと言うべきではなからうか。彼が慄くのは神を前にした人間の自由である。神としての神の行為にはではない。