

卽自・對自の二元性をめぐつて

——サルトル哲學の一考察——

木村彰吾

サルトルの存在論は、「卽自存在」(être-en-soi)と「對自存在」(être-pour-soi)の二元的な對立・葛藤の謂わばドラマである。卽自、對自の兩存在は、その起源(origine)に關していえば、互いに他から演繹せられ得ぬ存在の二つの根本タイプであり、卽自存在が對自存在に對して始元(Anfang)であるのではなく、又、一方が他方へ移行する(übergehen)のでもなく。他方に於て、兩存在は遂にその「綜合」(synthèse)の姿に達し得ないのであつて、サルトルの哲學が、極まる所、「二元論」と呼ばれる所以も此處にある。

小論では、サルトル存在論のライトモチーフであり、且つ、一見した所、極めて形式的で内容の乏しきに見える此の二つの存在概念の由來・經歷を問いつつ、「存在と無」以前から「存在と無」に到るサルトルの思索の主動向を明らかにし、併せて、此の兩存在概念の嚴しい區別の底に、彼の人間存在の根本把握がある事を示したいと思う。

一

一九三六年から三九年にかけて、殆んど年代を同じくして發表された著作の中で、先ず、「嘔氣」„La Nausée“ (1938)をとり上げてみよう。體驗としての嘔氣が、サルトルにとつて、ハイデッガーに於る「不安」(Angst, angstige)と同様に根源的な意味をもつとすれば、嘔氣の體驗を通じて開示される世界が如何様であるか、を明確にする事は極めて重要と云わねばならない。

「嘔氣」の主人公であるアントワーヌ・ロカントンは、自らの手記の語る所によると、將來に別にこれという希望を持つてゐる譯でなく、無氣力に、殆んど惰性 (inertie) に近い仕方では生きてゐる。ロカントンにとつて、自分の存在は、他人にとつても自らに對しても「餘計者」(de trop)らしく感じられ、辛うじて彼の生活を意味あらしめてゐるものは、過去の人であるロルボンの謎めいた行跡を追う事、出来ればロルボンに關する著作を完成したい、というささやかな望みである。別にそれを世に問いたいというのではない。ただ、ロルボンの假面を剥ぎたいという戯れの程度である。差し當つてロカントンの存在の意味を支えているのは過去の人ロルボンのみであり、ロルボンに盡きることかかるとは未來への志向を閉ざされたロカントンの生活の中で、嘔氣は汚れた小石を素手に握るといふ些細な經驗から次第に頭をもたげる。ロカントンはその嘔氣の意味を追うともなく求め、終局に到つて、嘔氣が外ならぬ「存在」(l'être)の經驗である事を悟る。

嘔氣は物の存在の端的にして直接的な把握の經驗である。普通、日常の經驗に於ては、直接に物の存在に觸れる事は稀である。我々にとつて「物」(choses)は道具連關の秩序の中で、有意義性というマスクをかぶつてしか現れない。所謂無意味なものもただ意味だと判斷されたのであり、物の存在が赤裸に開示される事はない。我々は常に或るノルムの範圍内で、その都度、一定のペルスペクティブに基いて物を見、又、物に觸れるのである。

とすれば、直接的な相での物の存在を捉える事は異常な出來事であろう。此の異常な體驗をサルトルは「嘔氣」と名付けた。物が端的にその存在の相に於てロカントンを襲う。テーブルの上のビール瓶が、突然、ビール瓶であるという意味を破つて、「丸い」とか「茶褐色である」とかの一切の述語づけの彼方で、説明出來ぬものとして現れる。マロニエの根株が我々の位置づけと計量を超えて塊 (masse)として溢れ出す時、ロカントンは嘔氣を禁じ得ない。凡ゆる述語づけの彼方に (au delà de) 「物は存在する」秩序の彼方に、無秩序の塊となつて物は存在する。我々の主觀性の遙か彼方に、最早、主觀性に馴致されぬ姿で物は存在する。物はまさしく「對一象」(obj-ect, Gegen-stand)

として、我々に對して存在する。物の存在は、我々に對してエトランジェであり、よそよそしい (indifférent)。嘔氣は不透明 (opaque) な充盈 (plénitude) のものである物の存在をただ辛うじて受動的 (passif) に支える氣分であり、嘔氣に於て我々が出逢うのはまさしく「裸の存在」(l'ère nu) であり、在るがままに在る「即自存在」である。ロカンタンは名付け様もない「物」の唯中にある。言葉もなく、逃れる術もないままに。

詰まる所、小説「嘔氣」は、重つたるく粘着的な即自存在に支配され、即自存在を基調として描かれた世界である。そして、物である小石、マロニエの根株のみならず、ロカンタンの存在そのものも即自存在に浸潤せられ、即自存在に埋没した相で描かれている、と云つてよいであろう。

嘔氣の氣分については、サルトルは「存在と無」の中で詳細な規定を與えている。(L'Être et le Néant——以下 EN と略す——p. 404, 409 etc.) けれども、差し當つて重要な事は、嘔氣が「即自存在」についての謂わば開眼の經驗に外ならぬ事を銘記する事である。

二

先ずもつて即自的な物の存在を確認し、即自存在に埋没した相での人間存在を描きながら、他方に於て、サルトルはかかる即自存在一元の世界からの脱出、即自存在からの人間存在の解放を企圖していたと考えられる。

「嘔氣」の出版に先立つ一九三六年にサルトルは「想像力」L'Imagination* を書いてゐる。又、「嘔氣」の翌年、三九年には「想像的なもの」L'Imaginaire* が出版されている。前者は近世認識論に於る想像論の難點を指摘した批判的著述であり、後者は前者から一步進んで、積極的に自らの想像論を展開したものである*。

* 「嘔氣」を挟んでの此等想像の問題を扱つた二著を、一應、一括してサルトルの「想像論」と呼んでよいと思う。

此處で我々は、サルトルが想像的意識 (conscience imaginative) の自由 (liberté) と呼ぶものに焦點を當しよう。

彼は「想像」(imagination)を「知覺」(perception)から區別する事によつて、特に想像に顯著である特有の構造(structure)を明らかにする。即ち、知覺がその對象(object)として現實に(réel)存在する物をもち、「現實に存在する物」の知覺であるに對して、想像は知覺と等しく超越的な(transcendant)ものを自らの對象とはするが、その當の對象は現實には存在しない。想像された對象である「心像」(image)は「原理的不在」(absence de principe)或いは、「本質的空無性」(néant essentiel) (L'Imaginaire. p. 229)として特徴づけられる。つまり、對象の現實的な存在・非存在をメルクマールとして想像を知覺から區別した上で、かかる非現實の存在を對象とする想像に特有な構造を問う譯である。即ち、想像的意識はまさに非現實の存在を對象とするが故に、現實の諸々の對象からは距離をとる、實在の世界を一括して否定し、その否定された實在の世界の全體の圏外に(hors d'atteinte)自らの對象を描定する事を意味する。けだし、同じひとつの意識が同時に知覺し、且つ、想像する事の不可能な所以である。

従つて、想像する意識(conscience imagante)は自らの對象である心像に對しては實在の世界を「無」(néant)として措定すると共に、現實に存在する世界に對しては心像を「無」として措定する。即ち、「二重の無化」(double néantisation)が想像的意識の本質構造とせられる。

所で、サルトルが想像的意識の自由と呼ぶのは此の二重の無化作用の事であるが、かかる意味での自由は想像的意識にのみ歸するの、か、という、と、さうではない。何故なら、「想像とは意識の經驗的・附帶的能力(un pouvoir empirique et surajouté)ではなくて、意識が自らの自由を實現する限りでの意識の全體(la conscience tout entière)である」(L'Imaginaire. p. 236)からであり、「或る意識が想像力を働かせ得る爲には、その意識は自らの本性そのものによつて、世界を免れねばならず、自らの内から世界に對して後退した姿勢(une position de recul)を引き出す得るのでなければならぬ。一言で云えば、意識は自由であるのでなければならぬ」(L'Imaginaire. p. 234)として、想像的意識の自由は意識そのものの自由として捉えられる。

とすると、「想像論」は、意識が無化さるべきものとしての實在の世界を持つ限りに於て、「世界内存在」(être-dans-le-monde)でありながらも、まさに現實の世界、つまり、即自存在を無化し得る點に於て即自的世界から免れている事を確認する試み、換言すれば、即自存在からの意識の解放の試みとして位置づける事が出来る。「嘔氣」の即自存在一元に代つて、即自存在・對・意識の存在、即自・對・對自の二元的對立が素描されたとみる事が出来る。

然し、即自存在と對自存在を正面きつて互いにヘテロンとして登場させるには未だ危懼があるのではないだろうか。というのも、「想像論」に於る意識の自由とは、單に外的に即自的に存在する物、實在の世界から意識が自由である事を意味するが、若し、意識そのものが自らの内に、何等か即自的なものを留めているとすれば、意識が即自存在から全面的に自由である、とは云えない。換言すれば、即自存在と對自存在の區別は未だ曖昧であり、兩者を根本的にその存在のタイプを異にする二元的なものとして捉える事は出来ない。意識が全面的に即自的な決定論(déterminisme)を免れ、純粹に自發性(spontanéité)である爲には、意識は自らの内に一片の即自存在も許容しないものでなければならぬ。此の點に關しては、「想像論」の論究は必らずしも充分ではないのであつて、例えば、三六年の「想像力」の「結論」では、「元來、意識と、それについての意識があるその何物かとの間には根本的な區別が生ずる。(une distinction radicale entre la conscience et ce dont il y a conscience)。それが如何なるものであるにせよ、意識の對象は(反省的意識の場合を除いて)原理的に意識の外(hors de la conscience)にあり、即ち、それは超越的(transcendant)である」(L'Imagination, p. 144)とされている。とすると、反省的意識(conscience réflexive)の場合には、その意識の對象は意識の中に内在するが如きであり、その限りでは、即自存在と意識の區別は未だ中途半端だと云わねばならない。かくて、當面の問題は、若し、意識が眞に自らに對する全き透明性(transparence pour soi)であり、自らの内に如何なる即自存在の介在も許さぬとすれば、外ならぬ反省的意識の對象も意識にとつて超越的なものである事を示す必要がある、と考えねばならないだろう。そして實際、「エゴの超越」La Transcendance

de l'Ego" (1938) はかかる意識純化の試みとして理解する事が出来る。

三

「エゴの超越」とは、エゴが意識に對して超越的な一對象である、という意味であつて、「エゴは形式的 (formelment) にも、實質的 (matériellement) にも意識の中にあるのではない。エゴは外、世界の中にあり、(il est dehors, dans le monde) 他人のエゴと等しく、世界の「存在者 (un être du monde) である」(Recherches philosophiques VI——以下、R. P と略す——p. 85) こと、此れがサルトルの示そうとする要諦である。

所で、此の場合、サルトルの立場は、「エゴの超越——現象學的記述の素描——」"La Transcendance de L'Ego. — Esquisse d'une description phénoménologique"——という副題からも明らかなる様に、現象學的立場であつて、當然、フッサールに負う所が大きいが、實際には、現象學的還元 (die phänomenologische Reduktion) の方法を徹底する結果、反つて、フッサールの自我論を批判する事になる。サルトル自身の自我觀を明確にする爲に、一應、フッサールの自我論を簡単に反省してみると、フッサールの自我論は大きくみて次の三つに區別され得る。

(1) 「論理研究」"Logische Untersuchungen" では、フッサールは自我 (Ich) の自立的な (eigenständig) 存在を根本的に否定し、自我をアクト (Akt) 即ち、體驗流 (Erlebnisstrom) の統一 (Einheit) の單なる「表示」(Bezeichnung) に過ぎぬものと考へつゝゐる。

(2) 所が、「イデー」"Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie" では、純粹自我 (reines Ich) は、凡ゆる體驗が其處から放射し (ausstrahlen) 其處へと再び還歸する (zurückgehen) アクトの統一極 (Einheitspol) とせられる。「自我はアクトの中に現實的に (aktuell) 生かつゝゐる」(Ideen I. S. 194) かくて、純粹自我は先驗的意識の内部で、機能的にも、存在的にも、重要な役割を演ずるものとして捉えられ、此處

では、自我は最早、體驗流の統一の形式的な表示ではなく、「論理研究」の立場は完全に抹殺されている、といつてよいであらう。

然し乍ら、フッサールは、先験的な純粹自我を完全に意識内在的なものとするには多少氣がひけた、とみる事が出来る。即ち、純粹自我は、それ自體は「如何なる埋藏された内的な富 (kein verborgenen inneren Reichtum) を持たない」(Ideen. II. s. 105) 絶対に單純な (einfach) ものであつて、ただ辛うじてアクトの出發點 (Ausgangspunkt) としてその存在を告げ知らせるに過ぎない。純粹自我は、従つて、それ自體としては空虚な (leer) ものであつて、主題的には捉えられないものとされる。即ち、純粹自我は、成程、世界と經驗の主觀性の現象學的排除の末に残つた「現象學的殘餘」(das phänomenologische Residuum) であるにかかわらず、それは特殊な超越、「内在に於る超越」(Eine Transzendenz in der Immanenz) (Ideen. I. S. 138) という甚だ曖昧な性格を免れ得ないのである。

(3) (2)に於る空虚な自我 (das leere Ich) は「デカルト的省察」『Cartesiansche Meditationen』に到るべし「慣習的特性の基體」(Substrat der habituellen Eigenheiten) として登場する。「自我は自己を自己自身に對して、謂わば、歴史の統一に於て構成する」(Cart. Meditationen. S. 109) 自我は歴史となる。私の此れ迄の歴史的な體驗の沈澱物 (Sedimente) である慣習が潜在的に私の自我生活の基盤を提供し、自我は重く、モナド (monade) へ、更には人格 (Person) へと實質的内容を増してゆく。

扱て、以上三つのフッサールの自我觀の内、サルトルが問題とし、批判するのは(2)の先験的純粹自我の立場である。即ち、フッサールは心理・物理的自我 (Das psycho-physische Ich) を超越的なるが故に先験的意識から排除したが、純粹自我も又、その一種の超越性、「内在に於る超越」の故に先験的意識から排除されねばならず、「自我の特別扱いは現象學とは全く無縁な、形而上學的・乃至、批判的先入觀によるのでなければどうして説明されるか。——中略——

凡ゆる超越はエポケーによつて排除されねばならぬ」(R. P. VI. p. 95)とサルトルは主張する。つまり、自我は、超越的 (transcendant) である限り、先驗的 (transcendental) ではない。従つて、先驗的自我なる概念は矛盾概念である。自我は、若し存在するとすれば、端的に超越的なものとして存在するか、さもなければ、意識の統一の單なる表示に過ぎぬかのいずれかであつて、フッサールの(2)の立場は、先驗的還元にもとるものとして斥けられるのである。それでは、サルトル自身は自我をどう考えるのか。彼は、所謂、先驗的自我が、通常、何故に必要とせられたか、その理由を吟味する。そして、自我が、通常、意識の持つ「統一性」(unité)と「内面性」(infériorité)の生産者 (producteur) として考えられている事に着目し、意識の持つ統一性・内面性が自我を必要としないで可能である事を示しさえすれば問題は片付くと考える。

先ず、統一性に關していえば、意識は、本來、現象學の根本原理である志向性に則つて自己自らを超越し、超越的な諸對象に關わりつつ、脱自的に (extatiquement) 自らを統一するのであり、自らの内に統一極としての自我を含む必要はない。過去志向 (Retention)・現在・未來志向 (Protention) という三次元的な脱自的統一こそが意識の本質そのものの統一であり、かかる意識にとつては特別に自我の綜合的・統一的な力は不要である、とサルトルは考える。

又、意識の内面性については、意識は、本來、自己自らによつてしか限定されない全き自發性 (spontanéité) であり、純粹な「個性」(individualité) であつて、「自我は、意識の此の傳達不可能性 (incommunicabilité) と内面性の表現 (expression) であつて、(條件ではなく)」(R. P. VI. p. 89)と考えられる。

つまり、意識の方が、私の自我の統一性と人稱性 (personalité) を可能にするのであつて、先驗的自我は存在理由を持たない、という結論に達する。此の場合、サルトルの立場は明らかに「論理研究」のフッサールの立場、即ち、自我は先驗的意識の統一の單なる「表示」に過ぎぬとする立場に通ずるであらう。

以上の如く、サルトルの考える自我は、最早、先験的でも構成的でもなくて、むしろ、構成されたものである。所で、前反省的意識 (conscience pré-réfléchie) —— 第一次・乃至・非反省的意識 (conscience du premier degré ou irréfléchie) と呼ばれる—— の場合には指定されるものは志向的對象の側であつて、其處では、自我の現れる餘地はない。自我は第二次的・乃至・反省的意識 (conscience du seconde degré ou réfléchie) の際に現れる。といつても、勿論、反省する意識に内在するものとしてでなく、反省を通じて與えられるのであり、反省的意識のノエマ的統一 (l'unité noématique) としつてある。自我は、謂わば反省のノエマ的相關者であつて、ノエシス的統一ではない。かように、自我の出現 (présence) は反省的意識と不可分に結びつき、前反省的意識から反省的意識への變様 (modification) は單に素朴 (naïveté) さの喪失にあるのではなく、自我の出現にある。(R. p. VI. p. 92) とさえ云えるのである。けれども、反省的意識が自我を完全に明證的に捉えるか、ということそうではない。自我は辛うじて横目 (du coin de l'oeil) でしか見られない。(R. p. VI. p. 114) とかうのも、元々、自我はそれ自體としては空虚であり、諸體験の統一の單なる表示に過ぎぬからである。

更に、サルトルは「自我の實質的現存の理論」(Théorie de la présence matérielle du Moi) (R. p. VI. p. 96) 「Hの構成」(constitution de l'Ego) (R. p. 100) に觸れ、自我が「行動」(action)、「状態」(état) 或いは「性質」(qualité) の「極」(pôle) としつて實質的に構成される經過を見、「行動」の統一として「我れ」(je) という形で現れるにしろ、「状態」或いは「性質」の統一として「我」(Moi) という形で現れるにしろ、エゴは意識にとつて超越的對象であるに變りなく、「我れとは一個の他人である」(Je est un autre) というラムボアの言葉を真相をうがつたものとして賛意をもつて引用して居る。(R. p. VI. p. 119)

四

扱て、本論に立ち戻つていえば、「エゴの超越」は、「想像論」に於る意識の即自存在からの解放を更に意識の内部迄徹底させ、意識が自らの内に一片の即自存在も許容せぬものである事を確認する決定的な試みであつたと理解する事が出来る。先に見た、「想像力」の「結論」に於るが如き、反省的意識の場合にはその対象が意識に内在するかの如き曖昧さは「エゴの超越」では完全に克服されているとみる事が出来るであらう。かくて、「嘔氣」の即自存在の一元的世界に始まるサルトルの思索は、「想像論」・「エゴの超越」を経て、徹底した意識純化の道として跡づけ得るのであり、此の事は、とりもなおさず、物の存在に對する意識の存在、即ち、「即自存在」に對する「對自存在」という二元的對立が漸次表明的となつてきた事を意味する。然し、「嘔氣」は即自的世界の開陳であり、成程、哲學的小説とはいえ所詮小説である。又、「想像論」・「エゴの超越」はそれ自體としては一特殊研究の枠を出るものでなく、即自存在と對自存在が「存在論」(ontologie)の主題として取り上げられるのは「存在と無」を俟つて初めて可能であつた。

かくて今、「それ故、哲學の第一歩は、意識から物を追放し、意識と世界との眞の關係、即ち、意識は世界についての定立的な意識である (la conscience est la conscience positionnelle du monde) とどう關係を再建しよう (rétablir) とするものでなければならぬ」(L'Être et le Néant——以下、E. N と略す——p.18)とどう「存在と無」序論のサルトルの抱負も「存在と無」に先行する諸著作の當然の歸結として充分理解し得るであらう。

以上に明らかな様に、即自存在と對自存在の關係とは、先ずもつて、對象と志向的意識の關係として捉えられているのであつて、「存在と無」が、フッサールの志向的分析の謂わば存在論化(Ontologisierung)と云う性格を持つ事は否み難い。此れは又、「存在と無」が「現象學的的存在論の試論」(Essai d'ontologie phénoménologique)と副題される所以である。

「意識は常に何物かについての意識である」(Bewusstsein ist immer Bewusstsein von etwas, conscience est

toujours conscience de quelque chose) という意識の志向的構造に關してはサルトルは例外を認めない。通常、その対象を持たぬと考えられる「情緒」(émotion)についても、彼は、それが意識現象である限り、志向的構造を適用す。 (Esquisse d'une théorie des émotions, 1939 参照)

所で、対象の存在は、それ自體としては意識を超越した存在であり、対象は即自的に存在する何物かである。そして、かかる存在は「存在とは、それが在る所のものである」(L'être est ce qu'il est. E. N. p. 33) として規定される。これが即自存在に與えられた存在論的規定である。

他方、意識の方は如何なる存在のタイプを持つか、という点、意識が常に何物かについての意識としてしか存在し得ぬ事は、意識が自らの他者である即自存在を対象としてのみ初めて存在し得る事、即ち、「意識とは、その存在が自ら以外の他の存在を巻き添えにする限りに於て、それにとつては、自らの存在に於て、自らの存在が問題である様なひとつの存在である」(la conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui. E. N. p. 29) であり、對自としての意識は自らとは別の即自存在を俟つてしか存在し得ぬ。というのも、對自存在である意識は、本来、自らの即自存在を持たないからである。かように對自が自らの即自存在を缺く限りに於て、對自、即ち、意識は「無」(rien, néant)である。「即自なくしては、對自は抽象的であり——中略——何かについてはない意識は絶対的な無であろう」(E. N. p. 715~6) とも云える。要するに、對自存在は即自存在なくしては存在し得ない。即自存在と對自存在の間には、少く共、對自の側からの依存關係がある*。

* 此處で、デカルトの實體としての精神とサルトルの對自の違いは明らかであろう。

サルトルは意識(對自)が常に即自存在を豫想し、前提としている點から、意識の存在そのものが、神の存在を媒介としないで直接に物の存在(即自存在)の「存在論的證明」(preuve ontologique)に役立つものと考えている。彼は云う、「若し、實際に、

即自・對自の二元性をめぐつて

或る物についての意識が存在するならば、此の『或る物』(quelquechose) は原初的に (originellement) 現實的存在 (un être réel) を有するのでなければならぬ。即ち、意識に相對的なものでないものでなければならぬ (non relatif à la conscience)』(E. N. p. 588) 云。

以上の如く、意識と對象の志向的構造は、兩者の肯定的・粘着的關係を明らかにする。けれども、兩者の關係は兩者の全き區別の前提に立つた關係である事は忘失されてはならない。事態は次の如くである。

對自は即自存在なくしては存在し得ないが、此の場合、對自はどこまでも自己を即自ならざるものとして、即自存在の否定として存在せしめるのであつて、自らの對象である即自存在に同化・吸收されるのではない。「對自にとつて、存在するとは、存在する即自を無化する事である」(E. N. p. 515) のであつて、「それであらぬ事 (Je n'être pas) が (對自の) 現前の本質構造である。現前は我々がそれでない物への現前として、根本的に否定 (négation) を含んでゐる」(E. N. p. 222) かくつて、即自と對自の原初的關係は「否定」である事が明らかにした。従つて、「無は存在に『さまざな』」(Le néant hante l'être, E. N. p. 47) という言葉に表現される即自と對自の肯定的・粘着的關係の背後には兩者の嚴とした二元性、否定的關係があるのであり、「對自は自らの外に、存在 (即自) の上に、又、此の存在の中に」が然し、「此の存在ではないものとして (comme n'étant pas cet être) 存在する」(E. N. p. 167) という事は肯定的關係以上に強く銘記されねばならぬ。

對自 (意識) は即自存在ではない。即自存在に冒される事はない。此處に對自の謂わば絶對性がある。「意識が絶對者 (Iabsolu) と考えられるのは、それがまさに純然たる現われ (pure apparence) であるからであり、それがひとつの全的な空虚 (vide total) であるからであり、(何故なら世界全體は意識の外にあるのだから) 現れと存在とが意識に於てひとつになつてゐるからである」(E. N. p. 23) とサルトルは考へる。

扱て、以上に明らかにされた、即自存在・對自存在の二元性、兩者の峻別の關係を徹底させると、對自としての人間にとつては身體 (corps) といえども、對自がそれではない他者、つまり即自存在である事は明らかであろう。即ち、即自存在としての身體は、先ずもつて、他人の主觀性にとつての一對象であり、他人の「眼差し」(regard) のもとに客體化され得るものであるが、此の事は對自が自らの身體に對する關係としても成り立つ。自らの身體に對して他人の觀點に立つ時、身體は諸々の特徴をもつた、述語づけの可能な對象として、對自がまさにそれではない即自存在として現れる。サルトルが「對自身體」(le corps-pour-autrui. E. N. p. 404) として記述したのは、かかる即自存在として對自の對象となつた次元での身體であり、此の際、對自と自らの身體を結ぶ關係の絆は否定である。私(對自)にとつて私の身體(即自)は他の諸對象よりも親しい (intime) ものである。けれども、原初的には私(對自)は私の身體に對してもエトランジェなのである。

同様の事は、對自にとつて身體以上に親密であると考えられているもの、例えば、フロイド的な「エス」(Es)、或いは「性格」といったものについても云える。

特に「エス」について考えてみると、サルトルは意識の内部から自我を追放したが、「エス」も又然りなのである。先ず、「エス」は無意識の内に意識に働らきかけるのではない。何故なら、意識は全き自發性であつて、受働性 (passivité) をその本性とはしない。「エス」が意識に働らきかけ得るとすれば、それは既に意識されての事であり、意識の對象として指定されて初めて意識に對して意味をもち得る。即ち、「エス」は意識の外に、意識の對象としてのみ存在するのであつて、「私は私のエスに對しては他人の立場に立つ」(E. N. p. 89) 同時に、一般に意識について無意識を語る事は矛盾である。無意識的意識なるものは存在しない。意識は常に自己意識 (conscience de soi) であり、

自己證人 (témoin de soi) として存在する。(E. N. p. 167) 意識は意識たる限り、自らに隠される事はない。意識は常に自己に對して透明 (transparence pour soi) である。従つて、所謂、盲目的意志なるものも、それが意識現象である限り、意識に先立つて意識を決定しているとは考えられない。元來、意志 (volonté) は或る目的 (fin) の措定 (poser) として、或る意識がその目的を反省的に捉えた時に意志となるのであるが、その限りでは一切の意志は既に意識されて居らねばならず、意志に先立つものは意識の本性であり、盲目的意志は背理である。此の事は情念 (Passion) についても同様であろう。情念の場合には、その對象が反省的に指定されて居らぬわけであつて、情念は常に情念の意識としてしか存在しない。

既に、「エゴの超越」で「性質」・「状態」・「心的なもの」(psyché) が實は反省的意識によつて構成された超越的なものである事を見たが、對自はかかる超越的なものに無意識的に動かされて居るのでなく、逆に、これらは一種の即自的な情性 (inertie) をもつたものとして、反省する對自の眼前に支えられて居るのであり、對自は此等一切の即自的なものから自由であり、即自存在に冒かされる事はない。

六

對自存在は即自存在ではない。此の事は明らかになつた。そして、此の事は今少し角度を變えてみると、對自存在の即自的な規定が一切無効である事を意味する。對自は凡ゆる即自的・物的規定から免れて居るべきである。即ち、對自としての人間は、本來、「學生」(即自)である事も、「カフェのボーイ」(即自)である事も出来ない。對自としてのカフェのボーイは、精々、カフェのボーイという對自にとつて超越的・即自的な對象を演じ得る (jouer) のみである。又、對自は「立派な人間」(即自)である事も、「卑劣な人間」(即自)である事も出来ない。對自は即自の否定として存在するからである。即自としての述語は對自によつて目指された、だが絶対に到達出来ない超越的なも

のに留まり、對自は一切の即自的規定の外に、即自から放逐されて存在する。成程、人間は各自、「ボーイ」であり、「學生」であり、「教師」である。又、或る人は「立派な人間」であり、或る男は「卑怯な男」である、と規定される。然し、此等の規定は決して對自を對自として規定してゐるのではない。「私は學生である」という命題は私が私を他人に對するが如くに即自存在として構成する場合にのみ可能である。私に對して他人の觀點をとる事、此れが反省の存在論的構造であるが、或る人間が學生である、というのは彼が自らを反省的に、つまり、「對他的」に捉えてのみ可能であり、又、他人が彼を客觀的に即自として構成する場合にのみ云い得る事であつて、それは、最早、對自を純粹に對自として規定している事にはならない。従つて、對自の即自的規定は、對自にとつて偽りの規定であり、自らの即自ならざる自由を物化し、即自の中に同化・密封する事を意味する。そして、自らを即自的決定論に委ね、對自たるの本性を欺いて宛かも即自であるかの如く振舞う事は「自己欺瞞」(mauvaise foi)であると云わねばならぬ。

* サルトルは對自の存在様相に、「本來性」(authenticité, Eigenlichkeit)・「非本來性」(inauthenticité, Uneigenlichkeit)という區別を特に設けていないが、強いて、本來性・非本來性を語るとすれば、對自である自らを物化し、對自の自由を隠蔽せんとする「振物論的態度」(l'attitude choisie)こそが非本來的と云えるだろう。

先にもみた様に、對自は元々即自存在との關わり合ひ——差し當つては道具全體性 (totalité des ustensiles, Zeuganzheit) の内部で——としてしか存在し得ない。その限りでは、對自は常に既に日常的 (mondain, alltäglich) なのである。此の點については本來性・非本來性の區別は立てられない。若し、日常的な物との關わり合ひが頽落 (Vreuil) だというなら、人間は元々、本來的に世界と頽落關係にある、というより外ない。そして、此の世界との頽落關係は、ハイデッガーの云う「死への存在」(Sein zum Tode) の頽落様相ではなく、それ自體、根源的なものだという事はサルトルをハイデッガーから區別する重要な點として銘記しなければならない。サルトルにとつて、本來性・非本來性の問題は、對自が世界 (即自) と關わりつつ、然も、即自存在ではないという事、換言すれば、即自・對自の謂わば存在論的差異の自覺にかかつてゐるのである。

以上の如く、對自は一切の物的規定から自由なものとして捉えられた。對自は即自存在を缺く限りに於て「無」で

あり、即自存在から免れている限りに於て「自由」である。そして、此の事は何等かの仕方、事實的に、對自自身に開示 (dévoile) されるのでなければならぬ。どういふか、對自はたとえ非措定的 (non-positionnelle) ではあれ、常に、自己についての意識 (conscience de soi) であり、自己の現前 (présence à soi) であるから。換言すれば、内部意識的な裂け目 (la fissure intra-conscientielle. E. N. p. 120) は「無」であるが、まさに「無」である事が明證な自己把握を可能にし、又、無が把握されるべき謂わば内容なのである。「意識(對自)とは、その存在の内に、その存在にとつては自己の存在の無の意識がある様な存在である」(E. N. p. 85) 此の自己についての、自己の即自ならざる空虚さ (vide) と、無規定性、自由についての反省的把握、此れがサルトルの「不安」(angoisse)と呼ぶものである。不安とはサルトルにとつて、對自が自らを「決定論の不斷の破棄」(E. N. p. 70)として意識する事であり、それは又、「可能性の眩惑」(une vertige de la possibilité, R. p. VI. p. 120) と呼んでもよいであろう*。

* ハイデッガーの云う「不安」(Angst) がその相關者として「死」(Tod) を要したに比べ、サルトルの不安がどこ迄も單なる意識事實の次元に忠實に留まつてのものである事は注意してよいだろう。サルトルをハイデッガーから分つ最も重要な點は、サルトルがあく迄コギトの次元を捨てないという點である。というのも、コギトの次元を離れてしまえば、人間存在把握の明證性が失われてしまうからである。此の事は、例えば、兩者の「死」の解釋に顯著に現れている。ハイデッガーは「死への先驅的決意」(die vorlaufende Entschlossenheit zum Tode) を語るが、サルトルは意識事實としては「死への先驅」は不可能であり、對自としての人間にとつては、「自己の死」はただ「對他的」にのみ、つまり、「他人の死」と同様の仕方ではか與えられぬのであつて、かかるものを根源的なりとして人間存在の中心に置く事は拒否する。換言すれば、コギトに忠實である限り、「死への決意」なるものはそう軽々しく云えぬのであつて、ハイデッガーの立場はコギトを没却した相でのみ可能であるとする。逆に、ハイデッガーからみればサルトルはデカルト以來の「主觀性」の立場に留まる、とせられる所以である。——ハイデッガー批判を含むサルトルの死の解釋は「私の死」„ma mort“ (E. N. p. 615) と題された一章に詳しく。

扱て、これ迄の考察は専ら對自の即自からの峻別、兩者の厳しい二元性を眼目としてきたが、今、これを反省してみると、即自・對自の單なる峻別の關係は外面的・形式的たるの觀を免れ難い。事實、以上の考察で、對自の自由と呼ばれたものは、精々、對自が即自存在を免れているという消極的なものに過ぎなかつた。従つて、今や、即自・對自の關係をより深化して捉える試みが必要となる。かかる意味で導入されたのが、「身體論」を含む「對他存在」(l'être-pour-autrui)の理論であり、又、「行動論」であるとみる事が出来る。以下、焦點を對自の自由に當てながら、此れ迄に獲得された即自・對自の二元性の今後の行方を追求してみよう。

* 「對他存在」というのは、私・對・他人、即ち、對自存在相互の交互的 (réciproque) な在り方であつて、對自が他の對自 (主觀) の客觀化作用 (objectivation) によつて「客體」(objet) として、即自化される事である。従つて、對他存在は即自存在と對自存在の關係に還元され得るものであり、即自・對自とは別に、第三の存在として對他存在がある譯ではない。

即自・對自の關係の緊密化、此れが目下の課題であるが、それは「人間的現實」(réalité humaine) そのものの中に求められるのでなくてはならない。即自・對自の二元性が論理的に止揚されるというのでなくて、先ずもつて、現實的に兩者の關係が緊密であるという事態があるのでなければならぬ。そして、かかる次元としてサルトルが擧げるのが「對自身體」(le-corps-pour-soi) であるとみる事が出来る。

「對自身體」とは、一言で云えば、對自が必然に身體としてしか存在し得ない對自の「有限性」(finitude)、「事實性」(facticité)の次元を意味する。即ち、對自は元來「世界内存在」(l'être-dans-le-monde) として存在し、世界を無差別的・等質空間としてでなく、「地」(fond)と「圖柄」(forme)に組織し、その都度、一定の方位(orientation)をもつたものとして在らしめる。そして、自らは此の世界の「歸趨中心」(centre de référence)として、出發點として存在する。對自は無差別的に此の世界の上をよそよそしく飛翔するのでなく、まさしく世界の中に、「其處にある」(être là)此の對自の「事實性」の表現が「對自身體」若しくは、「第一次元の身體」(la première dimension du

corps) である。

對自は、其の都度、其處、此の机の前、本棚の左側に存在するのであり、身體としてしか存在し得ない。對自は自らの身體を生きているのであり、對自は身體である、と云つてもよい。「身體は世界の中での私(對自)の自己拘束 (mon engagement dans le monde) の個別化 (individuation) を表わしている」(E. N. p. 372) のであつて、かかる自らの存在様相としての身體に對しては對自は觀點をとる事は出来ない。「對自身體」は第二次元とも呼ばれる「對他身體」(le-corps-pour-autrui) とは異なり、自らの眼差しの對象ではなく、對自の存在そのものである。

従つて、對自の世界内存在とは、身體として存在し、自らの即自としての身體を道具として、世界(即自)の中に自らを拘束している事である*。

* サルトルは即自存在から放逐された相での對自の自己把握を「不安」と呼んだが、今、「對自身體」で明らかにされた身體(即自)にまつられたものとしてしか存在し得ないという相での對自の直接的な自己開示を「嘔氣」と呼ぶ。「存在と無」でサルトルが「嘔氣」に與えた規定は、先に述べた即自存在一般の直接的把握としての「嘔氣」よりも限定されて、身體として存在する對自の事實性の自己把握とされているのである。(E. N. p. 404, etc)

かくて、即自・對自の二元的對立は「對自身體」に於て、或る程度止揚されているかの様である。意識は即自から全く自由なのでなく、謂わば、「拘束された意識」(conscience engagée) として考察される。即自・對自を結ぶ關係は單に對象と意識の關係でなく、より緊密に、世界と身體的なものとしての對自を結ぶ絆は「行動」(action) となる。同時に、世界は對自にとつて、事實性との關連に於て、對自がまさにそこで行動として存在せねばならぬ「状況」(situation) とどう相貌を帯びる。

今や、問題は次の如くである。即ち、「對自身體」によつて明らかにされた對自の即自への自己拘束は對自の自由を全面的に危うくするものではないのか。對自は即自への謂わば墮落として存在するのではないか、とすれば、即自

から峻別された對自の自由というものはナンセンスではないのか。それとも、對自は自らの事實性を踏まえた上で猶且つ自由であり得るのであるか。そして、若し、事實性を前提とした上で對自が猶も自由であると稱される事が可能ならば、その自由は對自が單に即自を免れているという意味での抽象性・形式性を免れたものでなければならぬだろう。

以上の觀點から、狀況に於る對自の「行動の自由」(liberté de l'action)を取り上げてみよう*。

* 「行動の自由」は行動の構造そのものの中に求められねばならないが、此の場合、行動とは、所謂、超越的な振舞いとしての行動の記述ではなくて、嚴密に、行動の意識の記述である。つまり、コギトの次元を去る事はないのである。

八

扱て、行動の構造は、先ず、行動が常に或る目的(fin)に向つての行動であるという事に示される。所で、此の行動にとつて決定的な意味を持つ目的は、實は、行動の主體である對自にとつて未だないもの、即ち、一種の「缺如」(manque)である。つまり、行動は目的という未だないもの、即ち、「否定的なもの」(négative)の認識を條件としている。所で、「存在するものが専らその存在に於てのみ考察される限りは、意識は止む所なく存在から存在へと指し向けられ、存在の中に非存在(non-être)を發見すべき何等の誘因も見出せない」(E. N. p. 508)従つて、行動の目的を立てるとは、對自が現實に存在する状態(état réel)から一旦身を引き離し、未だない目的に對して現狀を否定的なものとして捉えるのでなければならぬ。例えば、或る歴史的状態に埋没している限り、人間は此の状態の政治的・經濟的缺陷(manques)を缺陷として捉える事は出来ない。或る状態が耐え難い(insupportable)ものとして現れるのは、此の状態の現實的な苛酷さ(durée)が動機となつていてはなくて、現狀に對するに理想的な社會形態を構想し(imaginer)それと現狀を照し合せた時からであり、苦しみが耐え難くなるのは、現狀と比較して

よりよい状態からの光が現状の困窮と苦難の上に射し込み、我々が現状を変えようと企てる時からである。

所で、行動は單に目的を立てるに限らない。行動はそれ自體、「動機——企圖——行爲——目的」(motif-intention-acte-fin) という複合的構造 (l'organisation complexe) であるが、此の構造に照應させて考えると、動機が或る目的にとつて動機としての意味を持つのは、未だ實在しない目的の光に照されてのみ動機として現れるのであつて、動機は決定論的な意味での或る結果に對する原因ではない。將來 (futur) である目的が過去 (passé) である動機の意味を決める。従つて、目的のない動機はあり得ない。所で、目的はそれ自體では全くの無であり、目的を立てるだけでは動機を現實的に動機たらしめるに不充分である。目的が眞に目的としての意味を持ち、動機をして現實的に動機たらしめるのはその目的に向つての企圖であり、現實的な行爲そのものである。現實的に目的に向つて企圖し、此の企圖に沿つて行爲するのでない限り、行動は非現實に留まり、行動とはいえないのである。

所で、行動が自由である、と云われる場合、その自由は専ら目的の措定に關して云われる。そして此の目的の措定という構造は形の上では想像的意識の二重の無化と同じである。即ち、一方に於て、目的である理想的状態を純粹な無として措定すると共に、他方に於て、此の理想的状態に對しては現状を無として措定する事、(E. N. p. 510) これが目的措定の構造であり、此の構造が想像的意識に於る二重の無化と等しく、且つ、二重の無化が對自の自由であつた限りに於て、行動に於る目的の措定も對自の自由の表現とみなされて然るべきであらう。従つて、「行動の第一條件、それは自由である」(la condition première de l'action, c'est la liberté) —— 「行動論」の標題 (E. N. p. 508) という事になる。

然し乍ら、形の上では兎も角、又、「無化」という同じ表現を用いながら、想像的意識の無化作用としての自由と、對自の行動に於る世界を無化する自由とは同じではない。何故なら、成程、サルトルは想像的意識の二重の無化作用を自由と呼ぶに躊躇しなかつたが、今、かかる自由を吟味すると、それは、所詮、對自が即自的な實在の世界から免

れているように留まる。逆に云えば、對自は實在の世界に、つまり、即自存在に對して何ひとつ付け加えない、一沫の痕跡も即自の世界に残さない事を意味する。想像的意識が世界を無化するとは世界を括弧に入れるという以上の意味を持たず、意識の自由は、精々、エポケーの自由に留まるのではないだろうか。對自が性質・心的なもの・エス・エゴ等から自由であるという事も全く同様である。

此れに對して、行動に於ける無化は單に現狀に對して目的が無であり、又、目的に對して現狀が括弧に入れられるように留まらない。何故なら、目的と動機を結びつけ、兩者を各々現實的に目的であり動機であらしめる企圖と行爲は、現狀を否定し、失くす、現狀を變えるという意味を強く持つからである。「自由であるとは、變えるべく自由である事である」(Etre libre, c'est être-libre-pour-changer. E. N. p. 588) のであつて、想像に於ける對自の自由が單に即自世界からの對自の解放、即自からの自らの峻別という消極的自由であるに對して、行動の自由は對自が即自に働らきかける、目的に向つての積極的企圖、即自世界を變えるという深度をもつた自由である事が理解されるであろう。

對自の行動の自由とは、對自が世界に働らきかける、即自世界を變える自由である。所で、身體の第一次元である「對自身體」で明らかかな様に、對自は即自に働らきかけ得る爲には自らを身體として、且つ、身體を道具として世界の中に在らねばならぬのであつて、まさに其處に、自らの身體として存在せねばならぬという對自の事實性・有限性が、反つて、對自の行動の自由の條件をなして居る、と考えねばならない。「有限性は對自の根源的企投 (project originel) の必須の條件である」(E. N. 391) と云われる所以である。對自は此處、「私の場所」(ma place) で、「私の過去」(mon passé) を持ち、隣人達に圍まれつつ、といった諸々の事實性を條件としてのみ行動し得るのである。

對自の事實性、對自の即自的側面が對自の行動を現實的なものとして肉づけする。とすると對自の行動の自由は事實性を條件とするが故に、事實性によつて、謂わば、曇らされ、毒されている事になるのではないだろうか。若し、然りとすれば、「行動の自由は自由とは呼べぬ代物なのではないであろうか。

要は、行動に於ても、即自・對自の二元性が消滅したのでない事、事實性に條件づけられつつも、行動する對自が事實性に埋没してゐるのではない事である。對自が急峻な岩の前に在るのは對自の事實性である。けれ共、此の岩に登り難い岩として、對自にとつての障害 (obstacle) として、抵抗 (résistance) として現れるのは對自が此の岩に登ろうと企てる限りに於てである。「人はその自由の圏内に於てしか障害と出逢わない」(E. N. p. 569) 又、私の過去はその存在に關しては私にとつてどうする事も出来ぬ事實性であろう。神といえども過去を變える事は出来ない。けれ共、事實性としての過去が私の行動の一切を決定するのではない。寧ろ、逆に、過去の持つ意味は對自の企投によつて絶えず更新され得る。「過去をして生けるものか、それとも、死せるものかを決定するものは未來である」(C'est la futur qui décide si le passé vivant ou mort. E. N. p. 580) 事實性としての即自的な與件に意味を與えるのは絶えざる對自の企投である。對自は將來の中に自らの目的を撰びつつ自らの過去の意味を撰んでいるのであり、對自が在る限り、その對自の過去の意味は猶豫にある (en sursis) と云つてもよい。

又、私は或る性質・性格をもつてゐる。が、それは性質が對自を捉えているのではなく、對自は自らの性質を「ひねくれた」、或いは、「素直」な性質として撰んでいるのである。「劣等複合」(le complexe d'infériorité) といへども不氣味なエスが無意識の内に對自をコンプレックスに陥れているのではなく、その都度、「世界の中で、他人に面しての對自の企投であり」(E. N. p. 536~) 對自が自らを劣等なものとして撰んでいるに過ぎない。

對自の自由は、従つて、「撰擇の自由」(liberté du choix) である。對自は目的を撰びつつ自己を撰ぶのであり、事實性に緊縛されてゐるのではない。行動する對自の自由とは事實性を條件とはするが、同時に、事實性としての即自から自由なものとして自らを撰ぶ事であつて、即自・對自の二元性は此の場合にも生きてゐるとみるべきであろう。

従つて、サルトルの目指す所は、やはり、對自が即自を超えてあるべき事、即自存在に緊縛された相での人間存在の拒否である、とみななければならぬ。例えば、本來、對自の自由によつて立てられた價值 (valeur) を、宛かも對

自の自由な企投とは離れた絶對的なものたらしめ、それに自らの自由を從屬せしめるが如き「謹嚴の精神」(esprit sérieux)は對自が本來自由であることが自らの本性を欺いているが故に「自〇欺瞞」(mauvaise foi)として斥けられねばならない。

「私は常に、私の本質の彼方に (par delà mon essence) 私の行動の動因と動機の彼方に存在すべく罰せられている。私は自由であるべく罰せられている。(Je suis condamné à être libre)」(E. N. p. 513)とサルトルは云う。對自は自らを自由として撰ぶ事は出来ないのである。自由であるとは、最も根源的な意味での對自の事實性なのであって、それは「自由の事實性」(la facticité de la liberté E. N. p. 567)と呼び得る。かくて、自由な對自としての人間は過去・性質・環境等に自らの責任 (responsabilité) を轉化する事は許されない。人間は自ら作る所のもの以外の何者でもなく。(l'homme est ce qu'il se fait)」(Existentialisme est un humanisme, p. 32)からである。人間は自ら居る所のものを撰んで居る限り、「自ら居る所のものに對して責任がある」(l'homme est responsable de ce qu'il est. Existentialisme est un humanisme, p. 24) 従つて、對自が此の世界、一九五十年代の此の世界に在るとは、好むと好まざるにかかわらず此の世界に在る事を撰んでいるのであり、その限りに於て、對自は自らが在る此の世界に對して責任がある。

以上の如きが、サルトルの人間把握の根幹となる考えであり、彼が自らの「倫理」(éthique)と呼ぶものの根柢をなしている。我々は、對自を即自から峻別せんとするサルトルの意向を跡づけてきたが、對自は事實性という即自に逢着し、自ら即自に墮するの危険に面しつつも、猶を自らの即自ならざる自由を確保するのであつて、此の即自・對自の二元性に立脚した人間存在把握こそが、サルトルの嚴しい倫理を可能としたのである事は理解し得るであろう。

九

最後に、サルトルにあつて、「即自——對自」(en-soi-pour-soi)の綜合(synthèse)が果して可能なか否か。若し、綜合があるならば、それは何處でどういう形で考えられるか、という點に觸れねばならないが、それは對自の「根本企投」(projet originel)‘ そつとその「解讀」(déchiffrer, Ent-ziffern)としての「實存的精神分析」(La psychanalyse existentielle)の問題に連つてゐる。

對自が本來即自存在とは區別されながらも、實は、即自存在なくしては存在し得ぬものである事は既に述べた。對自が即自に對してもつ關係は對自にとつては缺くべからざる、深刻なものであつた。我々は此の關係を對自の即自への依存關係として捉えた。所で、此の關係は即自から生起するのではない。對自から、つまり、對自の企投として在るのであり、かかる對自の企投はその都度の經驗的な企投とは區別されて對自の「根本企投」と呼び得る。それは即自存在なくしては存在し得ぬ對自の全體性(totalité)としての存在そのものに關わるからである。「私がそれである根本企投は此れやあれやの特種な世界の對象との關係に關わるのでなく、全體性としての私の世界内存在(そのもの)に關わる」(E. N. p. 359) 従つて、經驗的なその都度の企投を結び合せても、それは所詮人間存在の全體性には達し得ない。けれ共、經驗的な企投から根本企投を明らかにする道が閉ざされている譯ではない。何故なら、「全ての經驗的欲求は、フロイドに於て意識的衝動がコンプレックスや根源的リビトとの關係にある様に、根本企投と表現・乃至・象徴的充足の關係にある」(dans un rapport d'expression et d'assouvissement symbolique) (E. N. p. 632) からであり、此の事は根本企投が經驗的な企投を通じて解讀され得る可能性を示す。

所で、此の根本企投を解讀するに當つて、サルトルが用い様とするのが「實存的精神分析」の方法である。(E. N. p. 643) 勿論、此の方法はフロイドに多くを依據している。然し、同時に、重要な點で區別され得る。それはひとつには、フロイドに於るリビトは無意識的なものであるが、サルトルでは根本企投は決して無意識的なものではない。というのも、無意識的なものが個々の意識的企投を規定するとすれば、再び意識の中に無意識を導入し、意識を物化

する過ちを冒す事になるからである。根本企投は無意識であるのでなく、その都度の企投する對自にとつて非措定的な丈けである。第二に決定的な差異はフロイドではリビドにしろコンプレックスにしろ過去のなものであり、過去のなものからの解讀が主傾向であつて、未來の次元を缺いているに對して、サルトルでは未來からの解讀が主眼となる。というのも、企投は先ずもつて未來への企投だからである。

それでは、對自の根本企投は何であるか。我々は對自が、本來、自己の即自存在を缺いている限りに於て「無」である事をみた。對自はかかる意味で、自らの「存在缺如」(*manque d'être*)である。對自は常に自己の外に即自存在を要するが、その事は對自が自らに缺けている「即自存在への欲求」(*désir d'être-en-soi*) (E. N. p. 652)として存在する事を意味する。従つて、對自の根本企投とは「存在企投」(*projet d'être*)なのであり、此の存在企投は「意識(對自)の中にその場をもつのでなく、意識(對自)そのものとひとつである」(E. N. p. 661) 人間は根本的に存在欲求として存在する。

所で、對自が即自存在であるべく欲求するとは、對自が自らの存在を「即自——對自」(*en-soi-pour-soi*)として實現せんとする意志に外ならぬ事を意味する。我々は此處に「即自——對自」という綜合の姿をみる。然し、此の綜合への欲求は現實的なものとしては充足せられない。何故なら、對自は自ら即自ではないものとして在らねばならぬからである。「即自——對自」の綜合は對自にとつて、所詮、「理想」(*idéal*)であり、「神」(*Dieu*)に留まる。「人間であるとは、神たらんと狙う事である」(*Être homme, c'est tendre à être Dieu* E. N. p. 653) だが然し、此の狙いは常に外れるのである。對自にとつて「即自——對自」は根本欲求であり、ディアスポラの(*diaspora, diasporique* E. N. p. 182) なりとして宛かも散り散りに統一を缺くかにみえる對自の究極的な統一意味でありながら、その實現は何處迄も挫折に終るのである。對自は所詮、即自に對する對自でしかあり得ぬのである。

かくて今、我々は即自・對自の二元性、これがサルトル存在論の出發點であり歸結である事をみる。小論冒頭に於

て、「存在と無」が即自・對自の織りなす一編のドラマであるといつたが、此のドラマは遂に「即自——對自」の綜合というハッピーエンドには終らなかつたのである。
(了)

(筆者 京都大學大學院文學研究科〔哲學〕博士課程學生)

告 白 文 論 號 次	
ベルグソンと習慣の問題……………三	輪 正
獨逸浪漫主義の生活原理(と)……………吉 田 忠 勝	
——感情的主観性と想像力——	
學としての形而上學は可能か(完)阿 部 正 雄	
——カント「純粹理性批判」の窮極課題——	

次 目 號 前	
<i>δηολογοποιήσις τῆς φύσεως τῆς ψυχῆς</i> (完)……………鹿 野 治 助	
——ストアの自然と自由——	
デイグナーガの知識論(完)……………服 部 正 明	
カントに於ける“Transzendental-Philosophie”の理念について……………今 津 鶴 雄	
日米の宗教學……………北 川 三 夫	
稟 報	
新着外國雜誌所載論文一覽	

deviennent les principes réprimants. Si l'on examine bien les faits de l'expérience, desquels est composée la circonstance intérieure et extérieure de la passion, on y peut découvrir l'ordre et la vérité évidente. Naturellement cette vérité n'est pas absolue et son évidence est toujours une qualité relative. Cependant cette vérité doit avoir de la force, "à proportion du degré de la certitude qu'elle s'est acquise en s'instruisant pleinement du fait."

Pour connaître avec évidence le fait, on doit avoir la vraie érudition en recherchant, sans préjugé et sans intérêt des partis, les faits mêmes et leurs enchaînements. La philosophie utile à l'homme, c'est celle qui doit lui enseigner à critiquer bien les faits historiques et lui indiquer la bonne direction de la société humaine.

La philosophie de P. Bayle doit être estimée, non pas d'après ses arguments métaphysiques, mais d'après ses analyses des faits sociaux, c'est-à-dire, d'après le sens historique que son traité de la tolérance avait dans le monde de son temps.

La dualité de l'en-soi et du pour-soi chez Sartre

par Syōgo Kimura

L'ontologie sartrienne est pour ainsi dire un drame de l'être-pour-soi qui lutte contre l'être-en-soi. Bien que d'une manière implicite, cette dualité de l'en-soi et du pour-soi a déjà déterminé l'orientation de ses ouvrages qui précèdent *L'être et le néant*. *La nausée* traite de l'expérience de l'être nu, c'est-à-dire du dévoilement de l'être-en-soi, tandis que les ouvrages comme *L'imagination*, *L'imaginaire*, *La transcendance de l'ego* sont tous consacrés, malgré la différence de leurs biais, à saisir dans son pur état la conscience qui est le pour-soi.

La détermination ontologique de l'être-en-soi donnée dans *L'être et le néant* pourra se formuler ainsi: "L'être est ce qu'il est."; et celle de l'être-pour-soi: "L'être qui n'est pas ce qu'il est et ce qu'il n'est pas." Donc il se fait que le premier des rapports qu' a le pour-soi avec l'en-soi, c'est "négation".

Hors de toute détermination chosiste, l'être-pour-soi se caractérise par une pure spontanéité. En ce sens, il est libre.

Or est-il possible que cette liberté du pour-soi qui se fonde uniquement sur la distinction de celui-ci avec l'en-soi, produise de l'effet sur le monde réel ? Pour éviter la non-efficacité, il faudrait chercher une dimension où l'en-soi puisse prendre un contact plus intime avec le pour-soi. C'est de ce point de vue que nous allons examiner la théorie sartrienne du corps humain, qui joue le rôle du médium entre l'en-soi et le pour-soi.

Nous posons les questions suivantes : quand il s'agit de son action dans une situation, le pour-soi pourrait-il garder sa liberté ? En quelle forme pourrait-il maintenir sa noble indépendance en face de sa facticité ?