

デカルトの自由とサルトルの自由

シモーヌ・ペトルマン／丸山真幸訳・解題

無差別の自由は最低段階の自由でしかないと言るときほど、デカルトがプラトンに最接近していることはない。この言明のうちには宗教的な深みがいい当てられているが、それがプラトン哲学的なものではないとすれば、アウグスティヌス哲学的なものである他はない。とはいえこの二つの哲学は、相対立するものではない。デカルト自身も可能な解釈を二つほど明示しており、二つともを受け入れている。それは彼が、「真理と善の根拠を私が明証的に認識しているからである」と、あるいは神が私の意識の内部をそのように配置したからである」と、それだけいつそう自由に私はその側を選択するのである」と口にするときである（そしてそうした選択は無差別なものではなく、それにもかかわらずより自由なものに他ならないと語っている）。デカルトはこうも述べる。「神の恩寵も、自然的な認識も、私の自由を減少させるのではなく、むしろそれを増大させるものである」と（¹）。恩寵による自由（聖アウグスティヌスの持ち前である）と認識による自由（プラトンの持ち前である）、この二つの自由はつねに同じものと分類される自由である。それらはいつだって無差別の自由に対置されるからである。認識による自由とは、いわば自然的かつ恒久的にそなわる能力のことである。魂のうちにつねに同じ段階で現前しており、悪をなす者と善をなす者、無意識のうちにある者と明晰さのうちにある者、双方に現前しているような能力なのだ。それは魂にそなわる属性であり、いずれの側を選択する場合にもその効果はおよぼされる。恩寵による自由とは、生の優れた水準のことである。それは、そこに到達していなければそれを欠く状態にあるといった自由なのだ。しかしこの恩寵による自由は、一方を選択する場

合にしか存在することはない。なぜならそれは、善なるものおよび真なるものから切り離しえないからである。そこから推察すると、悪を選択する者は自由でないか、自由が限りなく不可能になる。とすれば恩寵による自由こそが、善なるもの、真なるものであるのかもしれない。というのも、誰として自由に悪をなすことなど叶わず、自由とはつねに善く振舞い善く思惟することであるのだから。となるとわれわれは、自己自身からの束縛を解かれ何か絶対的なものによって自らの存在から引き剥がされると、それだけいつそう自由になるわけだ。もつともこの絶対的なものを通して指し示されるものとは、自由とは別の何ものか、自由を生み出す何ものかであって、しかもそうした自ら生み出す自由と何一つ見分けがつけられないものなのかもしれないが。

プラトン哲学の中心命題は、誰も進んで「意志的に」、つまりそうと知りながら悪をなすことはない、というものである。誰かがそうと知りながら悪をなすとしても、この悪がどんなものあると、それは善でしかありえない。ゆえに悪をなす者は、いわば夢の中で行動しているようなものなのだ。そして覚醒することもできないだろう。眠りに就いている者は、自分が眠っていることを承知していないからである。眠りの状態から覚醒させるには、一人の賢人によってであろうと善の光によってであろうと、一種の強制を介してなされる必要がある。その結果、眠りに就いている者は奴隷状態に陥らずに済むどころか、解放されるのだ。アウグスティヌス哲学の中心命題はいえ、人間は、真理を愛さないし自由も愛さない、ということである。さらには、真なる自由や真理は自然本性からはなだ疎遠なものとして化しているため、それらの方から到来するのでもない限り、人間が探し当てることはできないだろう、というものである。ゆえに救済されなければならないというのであれば、それは一種の暴力を介してとなり、自由とはいえば、与えられるような何ものかとして、すなわち恩寵として、突然のごとく立ち現れるにちがいない。なるほど、自由が外部から到来することなどない。とはいえそれは、「私自身よりも私に内的」であるような何ものか、外的であることなくそれでも彼方に存在するような何ものかなのだ。したがって、自由をプラトンか聖アウグスティヌスに倣って描写すればこうなる。自由はわれわれの自然本性ではない、と。自由とはわれわれの日常の条件ではなくその切断であって、全面的に新しい意識、全面的に新しい心情なのである。自由がわれわれの古いあり方に由来することなどありえず、それどころか自我の解体さえも要請するというのは、自由がそのつど刷新的なものだからである。自由とは、先行するものからすつかり引き剥がされてしまうような瞬間、瞬間のうちに与えられるような好運チャンスなのだ。

神秘的な事象の一切は、この自由に関するプラトンの理論からその後デカルト哲学へと流れ込んでゆく。聖アウグステイヌスおよびプラトンにおける神秘的なものは、パスカルおよびスピノザにおいて再び姿を見せる。曰く、神が見出しえないからといって、われわれは神を探し求めたりはしないだろう。むしろ、神は自ずと探し出される。われわれは真理を認識しない。しかし、真理はわれわれのうちで自ずと認識される、等々。ただしパスカルや、とりわけスピノザは、人間的自由を一掃しているように見える。反対にデカルトは、プラトンのように、人間は自由であるという見解をしっかりと手放さない。それと同時に、無差別の自由を、かなり軽視しているとはいえず、全否定しているというわけでもない。よってデカルトの自由には、二つの側面がそなわっていることになる。一方には、全体的なもの、分割不可能なもの、恒久的なものとして姿を見せる自由。これは人間が自分を多少なりとも向上させ、自由そのもののうちにある真理に魅惑されるにしたがって大なるものとなる、そんな自由である。光に照らし出されることもなく傾向性にも抗いえないとき、すなわち選択するのに最も自由であるとき、自由は最低段階の自由となる（無差別の自由は最低段階の自由である）。選択するのに最も自由でないとき、すなわち真理がある意味でわれわれを強制し、かつわれわれがこの真理を拒絶しないとき、自由は最高段階の自由となる。

ジャン＝ポール・サルトルは、自由に関するデカルトのテクスト選集のために著した序文において、そうしたデカルトにおける人間的自由にならざる二つの側面を申し分なく指摘したけれども、二つを同じく価値あるものとは判断していない。明言しておくべきなのは、この序文がどれほど明晰で、整理がゆき届いており、すんなりと読めるものであるか、ということである。しかし何よりも明言しておくべきなのは、著者は彼自身の考えをデカルトのものとしてない術をきわめて誠実に心得ていた、ということである。サルトルとしては、無差別の自由、すなわち恒久的かつ分割不可能であるような自由の存在だけを信じていた（これは驚くべきことではないが、しかしそれでもサルトルが擁護するような自由にならざる特定の側面は、無差別の自由に属するような自由ではない。むしろサルトルは、超自然的かつ超越論的自由に属するような自由を擁護しているのである）。「デカルトの自由」は誤りである、とサルトルは考える（サルトルが伝えたいのは、アウグステイヌスの自由かパウロの自由のことである。キリスト教における自由の理論は、もっと別にも存在しているのであるから。たとえば教会であっても、サルトルがむしろイエズス会派に求めた無差別の自由はつねに主張されていたのだ）。しかしサルトルは、かつてデカルトは無差別と自由を同一視して

いたようにも見えるという事実からは何も得ておらず、デカルトはその点に関して考えを改めたのだ、と主張する。かの時代に恩寵を力説することは「ジャンセニスムが異端とされたように」軽率な振舞いであったため、考えを改めたのは単に用心深さのための措置であって、信じられているように体制への迎合を証明するものではないというのが、サルトルがそこに認めることである。しかしそれでも、サルトルにとつて抗いえない誘惑が存在している。すなわちデカルトは、誰として自分のものにまでできなかったほどの絶対的な自由を神のものとしており、デカルトの神は真理にさえ従属しておらずむしろ真理を創造するということから、サルトルはそこに、デカルト哲学をまるごと自分なりに救い上げる方策を探り当てるのである。彼はこう考えるのだ。デカルトは神の自由を語りながらも実際には人間の自由を語りたいたのであって、時代の制約下にあったデカルトは、人間の自由を多少なりとも意識的に神のものとすることで「昇華」したのだ、と。そして実のところ、デカルトが神の自由として描き出しているあの無制限の自由こそが人間の自由に他ならないのだ、と。

ということとは、デカルトが神と人間のあいだに残したあの区別を撤廃しなければならぬというのだろうか。私の考えでは、ここではデカルト哲学を字義通りに擁護しなければならぬ。なぜならその区別は、少なくともある見方からすれば、歴史的状況の制約下にあるというだけの不要で偶発的なもの、というわけではないのであるから。この区別は叡智の条件となっている。叡智とは、われわれは神の状況にはないと知ることである。

たしかに、神の自由は人間の自由と別の事柄ではないのかもしれない。私はこれに十分同意できる。しかしむしろ明言しておくべきであるように思えるのは、神の自由が人間の自由の本質なのであり、神自身はわれわれの自由の深みに他ならない、ということである。とはいえ、人間が自らの本質から切り離される人間的状況が存在しており、人間がそこへと直接到達することはできない、ということもつけ加えておくべきであるように思える。自由が制限なく与えられていると信じ込んでいる者は、この自由そのものへと到達している者ではない。神が必要とするのではない、制限を自ら選びとらなければならぬ。

人間が神の状況にあると信じ込むことなど、狂気へと陥らざるにはできない相談である。しかし神が存在しないのだとしても、神についてなおも語る必要があるように思える。それは少なくともこう言明するためにである。すなわち、われわれは神の状況にはいないのだ、と。

この上なく必然であるような事象、われわれにはその必然を断ち切ることができないような事象へと連れ戻される時になってはじめて、われわれは自由となる。そうやってわれわれは、自由意志に左右されるものから解放されるのだ。デカルトにおける人間的自由は諸々の本質へと束縛されており、ここでは数学的真理こそが人間的自由の最も完璧なかたちである、とサルトルは考える。サルトルは正しいのかもしれないが、それでもデカルトにとつての知解可能な世界とは、凝固しているような世界ではない。デカルトが自由意志的でない思惟の実例として選び出すのは、規則に準じてなされる足し算である。それは本質を示すヴィジョンというよりは、むしろ規則づけられた行為のことである。私としては、デカルトにおける自由は順序、「私の思惟を順序にしたがって導くこと」や規則を差し出すような必然からの束縛を受けている、と述べた方がよいと思う。そうした規則はわれわれが選択できるわけだが（もちろん最良の策は、われわれが最も少なく選択するというものだろう）、われわれが自ら選択するにせよ、この規則に忠実であろうとすれば、自然本性の乗り越えをいずれかの仕方求められることになる。解法は何ら自然的なものではない。本質が必ず存在するというわけでもない。方法はわれわれにとつて何ら自然的なものではなく、そこではある規律訓練が求められる、という事実を挙げればこと足りる。こうしたわけなので、自由はある一定の条件へと従属し、われわれのうちで自然的に基礎づけられているものとは別物になるのだ。

以上のことが意味するのは、われわれの状況は神の状況ではない、というのと同時に、規則が不在であるような無差別の自由は真なる自由でも何でもない、ということである。

私はサルトルが『存在と無』において、われわれのうちには自由の段階がさまざまに存在するということがなく、われわれは必然的なかたちでつねに全面的に自由であると証明するのにどんな議論を用いているのかということに対して、無視を決めてかかっているわけではない。私はそうした議論がたいそう堅牢なものであるというのを承知している。しかしそれと同時に、同じくたいそう堅牢な議論をそれに対置できるということもまた、承知するものである。そしてこのようなことによつて証明されるのは、われわれは自由について稚拙にしか推論できない、ということだけである。これはデカルトが一度ならず語るには、われわれが知るのは何ごとかであつてそのすべてではなく、そのために、われわれのうちには不明瞭な部分が相当に残されたままになるという、そんな問いである。これは形而上学の問題である。そしてカントは理解しているはずだが、われわれが形而上学においてどのような道をとろうとも、長い

こと辿りつづけたあかつきには、その道はわれわれを迷わせるものとなる。おそらくプラトンやデカルトにおいてそれよりも叡知的なものが存在するとすれば、彼らは自由に関する自らの理論が引き起こす矛盾を気にかけていないからである。とはいえ彼らは、そうした矛盾を十分に承知している。彼らが主張するには、悪や誤謬に向かう自由は存在しない、悪をなす者は自由でない、あるいは悪をなす者の自由は限りなく不可能な自由である、ということである。しかし他方では、人間はある意味で自らの運命のすべてを選択する、人間は悪さえも自由になすことができる、とも主張している。彼らが二つともに主張するのは、二つともに真だからである。そして私の考えでは、サルトルの過ちとは後者を主張したことではなく、前者をなおざりにしたことにある。前者の自由が受け入れられる場合、自由は、少なくともある見方からすれば、われわれがつねに所有しているような能力とはならない。そうではなく、われわれがときには失いかねない、稀にしかもつことのできない何ものかとなる。われわれは自由の高みにあることもできれば、隷属状態にだつて陥りかねないのだ。隷属状態そのものがある意味では望まれている、というのは正しい。しかしそれでも、隷属状態を克服した者は、あれは隷属状態であつたと確信するのである。

第一段階というものがあつて、ここでは自由な行為の記述だけがおこなわれる。その場合、誰も悪を進んでなすこととはない、と口にされる。自由とは善そのものことである。より形而上学的である第二段階では、悪をなす者の方でも自らの運命を選択したにちがいない、といった事情が確認される。悪をなす者が隷属状態を選択したのは、自由になろうとしたからである。だからこの者が奴隷状態にあるのは、自由にもとづいてのことなのだ。よろしい、プラトンやデカルトがこのことを認めるとしよう。ただしプラトンはそうした選択を、聖アウグスティヌスの神学では時間の起源と設定されているのだが、生の彼方に設定している。たしかにこれは神話であるうが、しかしそうした神話のうちにも美点はある。すなわち、無差別の自由を遠ざけるという美点が、この自由は実のところ、形而上学的条件に他ならない。目下の現実にあつては、無差別の自由など存在しない。自然本性が睡眠状態にあるとき、思いがけずの〔無意志的な〕横滑りが、あるいは覚醒や解放が存在するのである。自由などありはしない。そうではなく、解放、自由化〔*Liberation*〕があるのだ。自由でない自然本性の状態というものが存在するのであるから。

人間の自由が、恒久的にそなわる自然本性としての能力でないとするれば、オレストが自然本性の外部へと追放されることやこの追放に基礎づけられた自由のうちには、いったいどんな意味があつたのだろうか。あるいはまた、オレ

ストがそこから追放された自然本性とは、外部にある自然本性でしかないのだろうか。とはいえそうした自然本性とは、われわれに強制を課すようなものではないだろう。それはわれわれが自由であることを妨げるものではない。そしてオレストの自由が『蠅』に出てくる他の登場人物たちの自由に較べてより真なるものとすれば、どうだろうか。どんな人間であつてもつねに全面的に自由であるというなら、どうしてオレストは他の人間よりも自由であるというのだろうか。超越はつねに人間のうちに自然本性のようにあるというなら、あの主人公と他の人間たちの差異など、一切存在しないことになる。

こんなことをいってしまうのは、私がサルトルの教説をよく理解できていないからなのだろうか。サルトルは無差別の自由を語りたがっているにもかかわらず、それとは別の自由について語っているように見える。それはとりわけ彼が現実の行動を、これを私は具体的な行動といひ換えたいが、いずれにせよそうした行動を描写しているときである。サルトルは突如として立ち現れるような自由について語っている。この自由のうちにためらいなど見当たらないが、反対にそれは、抗いえない力へと従属することであるような自由なのだ。ここでは、恩寵やプラトンにおける天啓のようなものが語られているとは考えられないだろうか。サルトルはあの語り口を、都合の悪い現実を飾り立てるために借用したということではないのだろうか。あるいはサルトルは、諸事象の単純な描写からさえも、自らの教説がまったく合致しえないような語り口を見つけ出すようにと促されているのではないだろうか。この後者の推察が正しいとすれば、そこで証明されるのは、そうした語り口や自由の逆説的理論を発明するとしても、本質というものを信じずに済まされるということであるように思える。プラトンその人にとっては、自由の描写とは何よりも、人間たちを覚醒させる、ソクラテスの覚醒の経験に基礎づけられたものであつて、本質の理論に基礎づけられたものではない。(パスカル)『プロヴァンシアル(田舎の友への手紙)』の「第四の手紙」におけるジャンセニストのように、デカルトは「ジャンセニストと対立する立場の」イエズス会士へと書き送っている。悪をなす者はそれが悪であるという明晰な意識をもつてはいない、と。たしかにここでは、数学など何の問題にもされていない。こうしたわけなので、サルトルが言及するような学問の危機からは変化など何一つ生じなかつたのであり、これは信仰の危機についても同断である(なぜならそれは、プラトン哲学のうちにだつて見出せるのであるから)。自由に関するプラトン、聖アウグスティヌスの理論、そしてデカルト自身の理論は、学問や信仰がどうであれ、これからも変わらずに再活性化され

てゆくことだろう。デカルトがプラトンや聖アウグスティヌスの思考の追従者であるわけがない。とはいえ、彼が発明者でないというのも正しい。しかし発明することではなく、叡智的であることが問題なのだ。すなわちそれは、ずっと以前からありつづけている叡智を発見することである。真理が語られるとき、哲学においては何一つ発明などされはしない。

「われわれがそうしたすべてを一変させたのだ」といつてのけられるほどにまで、自己欺瞞に陥ってはならない。

サルトルは哲学の進歩というものを本当に、少なくともいささかなりとも信じているように見える。さらには、哲学の進歩は政治の進歩に仕えるものである、ということをも。彼のデカルトは社会主義的で「社会参加溢れる」ような未来へと差し向けられており、いつてみれば民主主義を準備するものとなっている（「自由の古典」と題された叢書だけがそうしたことの理由なのだろうか）。これこそ彼のデカルトにそなわる価値なのだ。そうであれば、概略的でしかなく、もしかするとにわか仕込みでもあるような判断ばかりか、誤謬でさえもが犯されずには済まされない。例を挙げれば、自由に関するアウグスティヌスの理論はプロテスタントの国々にゆき渡ったのであり、そうした国々で近代民主主義は生まれ発展した、という事実が指摘できる。このように、民主主義を準備する自由はおそらくサルトルが考えるようなものではなく、その反対なのだ。しかし何といつても受け入れたいのは、彼のものの見方である。どれほど民主主義を愛しているからといつても、デカルトには民主主義の予言者や政治体制の責任者などとは別の栄光があり、デカルトはその最も偉大な哲学的価値において、未来や過去に関心を寄せているのではなく叡智と真理に関心を寄せている、ということくらいは考えられるだろう。デカルトはとりわけ、プラトンに関心を寄せているのである。

サルトルはプラトン哲学を追い払っているように見える。たとえサルトルがプラトンを受け入れるとしても、少なくともデカルトに対して施されたのと同じ修正をプラトンは余儀なくされてしまうことだろう。善は本質の彼方であり、善こそが本質を創造するのだとプラトンが語るとき、プラトンの方でもおそらく、人間的自由を無意識的に「昇華」し、それを善のうちに認めていたように思える。私からすれば、プラトンとデカルトが語ったのは、まさに自分で語りたかったことだったのである。

おそらくこうしたことすべての理由は、サルトルが道徳や方法をそれほど重視していないという事情のうちに探れ

るのだろうか。あるいはむしろ、彼がそれらを重視していることを十分に承知していないからといえる。彼は少なくとも道徳に関しては、たしかに重視していないからである。彼の主人公たちは、公認済みの道徳をまったく受け入れていないとしても、それでも自らの道徳といったものを保持している。この道徳はおそらく真なるものであり、それがうまく回らないとなると、主人公たちは恥じ入ってしまうほどである。「自由への道」の登場人物「マチウは、少なくともある状況においては盗みなどものともしないが、ただ、マルセルを救えないことに対しては恥じ入っているように見える。彼らには自分なりの道徳があるのだ。それはスタンダールの主人公たち、あらゆる主人公たちがしばしば見せるような道徳となっている。おそらくサルトルには、そうした道徳にはどんな規則もありはしないと考えているふしがある。しかしそれが掛値なしに正しいというわけでもない。サルトルはまた、情念に突き動かされた人間は状況に決定されているという理由から、その行動の予測は可能であると考える。さらには自由である主人公の行動に關しても、その行動はいくつかの原則や規則へとしたがつているという理由から、その自由がどんなものであろうと、ある程度までの予測は可能であるとも考えている。だからこそ主人公やそのさまざまな行動をめぐって、「彼ならばそんなことはしないだろう」などと他人がうそぶくことだってできるのである。方法に關していえば、サルトルが方法をどの程度までそれとして認めているのか、私にはわからない。ただ、今日にあつてさえも「一＋一＝二」ということが受け入れられないというのであれば、諸学問において深いところまで踏破することなどできないように思える。まさにある意味では、「一＋一＝二」というのはわれわれを牢獄へと向かわせる扉であるが、しかしそれはまたある意味では、われわれを解放する扉でもあるのだ。自由であるにはこの牢獄に自らを基礎づける必要がある。こうしたこと以外のものを、われわれは何一つ知りおよんでいないのであるから。

何らかの道徳と方法が存在することを、われわれは何にもまして確信している。つまるところ、われわれが自由であるというのとまったく同じだけ確信しているのである。これに關して注目すべきなのは、この小著のうちではデカルトの断章が、時系列的な順序と關係なく並べ替えられているという事実である（もつともそのことゆえにこそ、より興味深いのであるが）。その順序は、サルトルが一つの哲学を示唆しているという点で、教説的ドクマなものであるといえる。ところが彼が示唆する哲学は、デカルトの哲学というよりは、サルトルの哲学なのだ（よもや出版社がそんなことを望んだわけはあるまい）。そしてとりわけ注目すべきなのは、道徳が最後に置かれていることである。方法は

どうかといえは、どこにも見当たらない。対照的にデカルトは、方法と道徳を、無媒介的に確実であるものとして『方法序説』のはじめの方に置いてある。なるほど、デカルトは自らの道徳を暫定的なものと考えている。しかし彼は、後になって決定的道徳とでもいふべきものを差し出しており、それは暫定的としていた道徳と同じものであったというのも、いまではご承知のことだろう。(2) (道徳は本質的に暫定的なものであつて偶発的なものではない、という意味に、私は解釈してみたい。というのも、道徳は断じて善の完璧な認識にもとづくものではないからである。規則を自ら手に入れる、あるいは義務を選択するといった課題を人間はつねに背負わされている。というのも、善は知られざるものだからである。暫定的道徳とは実のところ、義務の道徳である。そしてそれはわれわれにとって、決定的道徳なのだ)。

方法も同じく暫定的なものである。というのも、おそらくわれわれによつてばかりかデカルトによつてさえも、絶対的に真なるもの、絶対的な存在が知られることなど決してないからである。デカルトの神とは、認識されるが理解されないようなものである。デカルトが語る単一なものないしは明証なものにもとづいてのみ、われわれは変化を最小限に留めることができるのであつて、これがそこから得られる徳のすべてである。変化など何一つ被るまいと覚悟した者にとつては、それだけあればもう満足である。選択を最小限に留め創造や変化を最小限に留めることで、われわれは自己自身から逃れ去ることが可能になる。これでもう十分だろう。われわれの思考のうちには、われわれが余儀なくされる必然というものがいくつも存在しているのはたしかである。われわれがある程度の迂回をおこない、まさに単一なものへと連れ戻される必然に迫られるようなとき、われわれに対してこれ以上ないほど独立した事物が数々立ち現れる。そうした事物のうちには、われわれがそのときの気分によつてそこに期待してしまふ、そんな変化に富んだ様相などもはや認められはしない。単一なものからの強制を受けるからといつて、絶対的な強制を受けるといふことにはならない。そうした状況からわが身を迂回させることだつてできるからだ。しかし人間には、強制を最大限に与えるものだけを受け入れたいというあの叡智がある。そのとき人間は、自己に反して自由となる。自己に反して自由でない者は、現実的なものを見ていない。とすれば、どうしたら自らの決断において自由であるということなど可能だというのだろうか。欺かれていた者は強制を受けている者である、といった風にされてしまふありさまである。自由に選択するには、十分に思惟し、十分に認識する必要がある。十分に思惟し、十分に認識するには、自己

に抵抗する必要がある。つまるところ、自己に抵抗するには、規則にしたがい、この上なく必然的なものに依拠する必要があるのだ。

こうしたことの一切を可能にするのは、他ならぬある一つの現前^レ、臨在^レ〔une présence〕である。それは彼方にあるものの現前であり、それによってわれわれが自己から引き剥がされる、そんな現前なのだ。この現前は、自由をつくり出すような認識である。ただしこの現前が、自由そのものでなければの話であるが。

人間が神であるという点にもう一度立ち戻ってみよう。しかし人間は、自らの自然本性に恐れを抱くべきものである。われわれが思い描くような神の方では、自らの自然本性に恐れを抱く必要はない。ある意味で人間は、自己自身から追いやられるべく定められているが、神がそうやって追いやられることはない。

プラトンによれば、自己自身に屈するというのは、外部の事象に屈するよりも恥ずべき事態である。自己に反する自由は、サルトルの哲学から欠落しているものであるように見える。ハイデガーの哲学には欠落していない。いわんやキルケゴールにおいてをや。

訳註

(1)『省察』、山田弘明訳、ちくま学芸文庫、二〇〇六年、九一頁。ただしペトルマンの引用に沿ったかたちで、訳文を軽度に変更させていただいた。

(2)ペトルマンが具体的に何を指示しているのかは不明であるが、おそらく一六四五年八月五日付のエリザベト宛書簡か、『情念論』(一六四九年)のどちらかであるのだろう。デカルトに則したかたちでの「決定的道徳」に関しても含めて、『方法序説』(山田弘明訳、ちくま学芸文庫、二〇一〇年)の一五四―一五八頁を参照。

解題 サルトルの自由とペトルマンの自由（あるいは承認されぬものの権利）

「自由を愛すると主張し、自由の敵（と彼が呼ぶ者）を投獄させねばやまぬていの人間がいる」。——ジャン・ポーラン（1）

ここに訳出したのは、Simone Pétrement, « La Liberté selon Descartes et selon Sartre », *Critique*, n.° 7, décembre 1946, pp. 612-620である。著者のシモーヌ・ペトルマン（一九〇七—一九二二年）は、このときパリ大学に提出した博士論文の副論文たる『哲学史および宗教史における二元論——プラトン哲学、グノーシス派、マニ教の二元論研究のための序論』（一九四六年——以下、『二元論』とする）をガリマール書店から出版したばかりの気鋭の哲学者であり、『存在と無——現象学的存在論の試み』（一九四三年）によってすでに広く名声を博していた一九〇五年生まれのジャン＝ポール・サルトルとは、まったくの同世代ということになる。

この「デカルトの自由とサルトルの自由」が発表された書評誌『クリティック』の通例にしたがい、それは形式的にはサルトルの「デカルトの自由」を序文とするデカルト選集への書評記事でしかないともいえる（2）。しかしそうした体裁を保った上で、ペトルマン自らの思想と呼べるものがそこでは積極的に展開されている。彼女はこの時期には、単純化の誇りを免れないほどの大胆さでもって、思想史全体を、神秘主義傾向を注入した彼女独自の「二元論」という視座から書き換えようと試みていた。それは哲学でいえば、アリストテレスでなくプラトン、スピノザやライプニッツでなくデカルト、フィヒテやヘーゲルでなくカント、という思潮に対する注目である。事実そうした決然たる姿勢は、「デカルトの自由とサルトルの自由」においても通底している。そして「デカルトの自由」が、サルトル自身の手になるデカルトのアンソロジー『デカルト一五九六—一六五〇』への序文であるというばかりか、デカルトを自らの自由の哲学へと牽強付会させた編集を正当化するための教説にもなっているとすれば、この書評を舞台として、若き哲学者同士の思想的な真剣勝負が繰り広げられているのではないかと予測することも可能である。果たしてそこでは、サルトル哲学との対決に全力を傾注させるペトルマンを目撃できるのであった。

本解題では、「デカルトの自由とサルトルの自由」を理解するにあたって必要最小限と思われる事項の整理に加えて、

ペトルマンがサルトルにどうしても対立せざるをえなかった決定的な争点の確認がなされる。それは単にこれまで着目されることのなかったマイナーな論争の紹介とも捉えられるだろうし、デカルトの著作および研究を俯瞰しうる立場からすれば至らない部分も散見されるかもしれない⁽³⁾。それでもそうした作業を通して、いまでは『詳伝シモーヌ・ヴェイユ』の著者として想起されるに留まる知られざるシモーヌ・ペトルマンの、その魅力の片鱗でも読者に伝えることができればと願いたい。そのとき奇妙なたちで浮き彫りとされるのは、しばしば安易に斉唱される人間中心主義批判ではなく、むしろ神秘主義の立場をとることによって逆説的に照らし出される、徹底的なヒューマニズム擁護である。そしてそれは、一つの「道徳」に他ならない。

*

まず、「デカルトの自由とサルトルの自由」を一読する限りでは、その論旨を辿るのが容易でないと感じられるかもしれない。しかしそうした印象には、翻訳の出来不出来を別としても、一理以上のものがあるように思える。当然といえば当然のことであるが、それは何よりもペトルマンが「デカルトの自由」への反駁というかたちで論を展開している、すなわちサルトルに対してぎりぎりのところを狙った批判を投じていることに起因する。

そして何といつても理解を妨げているように思える要因の一つとして、理由は後述するが、本訳稿ではすべてを「無差別の自由」と訳出した『*liberte d'indifference*』の存在を指摘できるのではないだろうか。冒頭で早速目に入ってくるにもかかわらず、その意味するところがすぐには見えてこないからである。しかしこれに関しても、ある意味では当然といえるだろう。というのもデカルトのもともとの定義が一筋縄ではゆかないばかりか、デカルトを自らの哲学的立場から解釈するサルトル、さらに両者をこれもまた自らの哲学的立場から解釈するペトルマンといった具合に、三者の主張がそれぞれ微妙に食いちがっており、事柄をすつきりと見通すための位置取りができない状況をしばらくのあいだ、あるいは最悪の場合は最後まで強いられしてしまうからである。しかしこの自由概念をめぐる解釈の相違こそが、ペトルマンのサルトル批判における強力な推進力となっており、他の批判も、それを中心に配置されているときさえいえる。だからまずはこの「無差別の自由」を整理してみることで、全体の理解のための第一歩となるはずだ。

そのさい「無差別の自由」を、ペトルマンも本文中で使用する「無制限の自由」と読み替えてみたらどうだろうか。つまりそこでいわれるものとは、第一義的には、神の全知全能のことなのである。一般には感覚的世界から独立していると考えられる数学的真理でさえも、神の創造になるとデカルトは主張している（これが「永遠真理創造説」である）。

ただしここで注意しておくべきなのは、デカルトは《Indifference》（ラテン語では《Indifferentia》）という一語によって——実は《liberté d'indifférence》という措辞そのものは、デカルト自身が常用する語彙には属していない（4）——、自由の肯定的および否定的様相を二つともに指し示しているということである。すなわち「非決定の自由」と解釈される場合には、そこには「判断停止」という意味合いが多分に込められるため、それが自由の消極の様相と映ってしまふのは避けがたい。それはたとえば、ある事柄を前にして真偽の判断がつかかねるとき、いずれに対する同意も差し控えているといった状態である。しかしそれでも、サルトル自身もそこに自律的な思惟を認めているように、そうした状態のうちに「自由意志」が作用していることに変わりはなく、デカルトがこの「非決定の自由」に「普遍的・方法的懐疑」を可能にするような自由を重ね合わせている様子は、たしかに見てとれる（5）。

対照的に「無差別の自由」には、もっと肯定的な意味合いが確認できる。それは自律的な判断を踏まえた上での、能動的な自己決定とでもいうべきものである（もちろん先述の「無制限の自由」は、こちらの方に該当する）。だからこの二つの自由を、ここでもサルトルに倣って、消極性から積極性への移行におけるそれぞれの段階、と考えることもできるのかもしれない。さらにデカルトは、そうした積極的な《Indifference》を二つのものへと区分している。彼は『省察』の「第六答弁」で、「かくして人間の自由に適合する *indifférence* と神の自由に適合する *indifférence* は大幅に異なっている（6）」と応じている。つまりデカルトにとって神の自由と人間の自由は、この《Indifference》の水準において接合すると同時に、厳密に分離しているのである。

ならばいかなる点において、その二つは区別されるというのだろうか。デカルトは神と人間を隔てる要素として、「知性」と「意志」を挙げる。人間は、意志においては神とほぼ比肩するものの、知性においては遠くおよびない。神においては、両者は等しい。しかし人間にとっては、この無限である知性の認識と有限である意志の決定とのあいだの齟齬が、悪や誤謬を生み出す原因となる。すなわち悪、誤謬とは、自由意志の不正使用に他ならない（7）。

このデカルトに対してサルトルは、自由のうちに自律独立の思惟を認めるだけでは満足しない。加えて、創造的な

自由が実現されるかどうかは彼には何といつても肝要なのである。よつてそのデカルト評価は、デカルトがヘーゲルを思わせるかのような「否定性」を予告し、創造的な自由に対して意識的であるのかという一点にかかってくる。つまり「非決定の自由」だけでは不十分なのであつて、「無差別の自由」が見出される必要があるというわけだ。誰もが多少少ななれ問題にせざるをえないサルトルによるデカルトの抜粋の恣意的な配列は、そうした自由発見の道程を、あたかもデカルトが自ら辿っているかのような錯覚を讀者に呼び起こすことへと向けられている⁽⁸⁾。要するにサルトルは、人間による無差別の自由の経験を自らの自由の哲学へと最大限に引き寄せるといふ限りで、デカルトを評価しているのである。サルトルはデカルトに対して十全に肯定の姿勢へと転じることができたであろう地点を、つまりサルトル化したデカルトがどこからはじまるのかを、自ら明確に標定している。

かくしてデカルトは、自由を否定性あるいは存在の否定と同一視すること——このことは無差別の自由となるのだろうか——と、否定することを単に否定するというだけの自由意志[*libre arbitre*]の概念のあいだを、永久に動揺するのである。一言でいうならば、デカルトは否定性を生産的なものとして考えることができなかつたのである⁽⁹⁾。

ここでも、一読する限りにおいて混乱させられる要素があるとすれば、それは「自由意志」の位置づけではないだろうか。サルトルにとって問題となる境界は、あくまでも人間のといふ限定のものであるが、「無差別の自由」と「非決定の自由」のあいだに引かれていた。そうなると、「自由意志」は前者に分類されるようにも思える。ただしデカルトによれば、たしか「自由意志」は「非決定の自由」においても作用するものであつた。もともと『自我の超越』(一九三七年)などで意識の自発性を自由の第一の契機としていたサルトルであれば、この見解に反対するいわれはないはずだ。となればやはり「非決定の自由」(後半部分)とそれに対置される「無差別の自由」(前半部分)という図式が、ここでも堅持されているというのがわかる。そして生産的な否定性への移行こそがまさに自由の問題として、サルトルにとつては、より正確にいえばここでデカルトを論じるサルトルにとつては、唯一固執すべき譲れない点なのである⁽¹⁰⁾。

ところがサルトルは、デカルトの自由のうちに人間の自由だけを読みとろうとするあまり、「無差別の自由」のうちに設けられた神と人間の差異に目を向けようとはしない。ペトルマンがサルトルに突きつける異議とは結局のところ、

この一点をめぐってさまざまな角度からなされているといっても過言でない。もちろんサルトルの中では整合性がとれているのであるが、デカルト自身はそうした神と人間の区分を前提に論を組み立てている以上、自ずと無理が生じる場所も出てくるはずだ。デカルトはたとえばボヘミア王女エリザベトに宛てた書簡では、こんな風に述べている（一六四五年一月三日付）。

自由意志〔libre arbitre〕については、われわれ自身のことだけを考えるなら、それが独立であると見なさないわけにはゆかないことを認めます。しかし神の無限の力を考えるとき、すべてのものは神に依存し、その結果われわれの自由意志もその例外ではないと、信じないわけには参りません^①。

このデカルトに忠実に、そしてサルトルには異を唱えるべく、ペトルマンは神にそなわる「無差別の自由」と人間のそれとの厳密な区別を執拗に問う（本訳稿では、一つの語で神と人間両方の自由を使い分けるこのデカルト＝ペトルマンに則したかたちで、そして何よりも神の自由を——少なくとも「人間の自由」と同程度には——重視するペトルマンの立場を尊重し、『liberté d'indifférence』を一貫して「無差別の自由」と訳出したが、ここでは神と人間どちらの、どの自由が語られているのかを、そのつど立ち止まってご判断いただきたい）。ペトルマンはそこに自らの神秘主義的思想を重ね合わせるかのように、神の自由と人間の自由を峻別するデカルトへとつきしたがう。彼女はサルトルのように神の座を、神と化した人間の座を占めようとはしない。あるいはサルトルとは同じような意味では、人間的な立場を擁護していないといえる。つまり彼女は、ある所与の閾を踏み越えるという僭傲を犯さないためにも、サルトルとは別の意味で、人間的な立場——身の程——にどこまでも踏み止まろうとする姿勢を崩さない。ゆえにサルトルの命題に対抗して、そして逆説的にも、神秘主義は、ヒューマニズムであるというのがペトルマンの主張になるはずだ。ここで一旦、これまでの議論を整理しておこう。ここでは少なくとも三つの自由が問題であったことが確認できたはずだ。すなわちそれは、一、神の無差別の自由、二、人間の無差別の自由、三、人間の非決定の自由である。サルトルにとっては、一と二の自由を同一視した上で、三から二の移行だけが問題なのであり、他方のペトルマンにとっては、一の神の自由だけが問題だといえるだろう。それらはデカルト解釈の相違として、それぞれ反映されることに

なる。

ところで冒頭に明記しておいた通り、本解題のささやかな目的は、サルトルとペトルマンの争点を彼らの論述に則して整理し、理解のための最小限の見通しを与えることであって、それこそ身の程を弁えずに、デカルト研究の領域にまで介入しようとするのではない。だからたとえば、上述のような分類ばかりか、とりわけ二と三の自由を区別し段階的なものと見なす所作の当否を判定することなどは、もとより私たちの課題ではない。デカルトに則した神の自由と人間のそれに関しては、アウグスティヌスからモリナとスアレスを経てデカルトに至るまで膨大なコーパスの渉獵にもとづく議論の精緻さに眩暈を覚えるばかりの、それゆえおそらく「哲学的に正しい」であろう自由意志論をめぐる哲学史的大著から、教えられるところ大である。そこでは以下のように、明快な見取図が披瀝されている。

従来の論争は、神の意志と人間の意志、二つの力の人間の行為における主導権ないし持ち分をいかに調整するかを焦点としていた。二つの力の働きが何らかの仕方で交わることは当然の前提であり、交わりを相互作用と捉えるるのであれ、一方的な作用に近いものと捉えるのであれ、二つの力のあいだに何からの関係が、すなわち何らかの「協働 (concursum)」が、たとえジュスイットの考えたように形式的な仕方であれ、ともかく成立していると考える点は立場の相違を越えていた。これに対してデカルトは、神の意志と人間の意志がそれぞれの本性に従って作動し、充足し、そのさい、一方が他方の作動と充足の自己完結性を損ねるようなことは一切ないと考える。それは、言い換えれば、協働という概念によって考えられてきた関係性を考慮に入れないということである¹⁷⁾。

ここに何かをつけ加えることなど、一言もできない。しかしながら、別の箇所では「人間の自由に焦点を合わせている私たちの考察」と画定されていることから、「デカルトによる神的自由の概念は、有限な世界を完全に超越したところで成立するがゆえの過剰な単純さのために、その内実を捉えることが容易ではない¹⁸⁾」といった断りが入れられてはいるものの、やはりそれは結局のところ、神については考えないことで成立している、普通の意味での人間中心的な解釈といえるのではないだろうか。

こうしたことから私たちは、この最新のデカルト研究とは対照的に、デカルトの神を額面通りに受けとり、つまり

彼女なりにデカルトに忠実な仕方での神の自由を思索の対象とし、そこから出発して、二と三を含む人間の自由への架橋を試みるペトルマンの、復古的アナクロニクであるがゆえのかえて貴重な現代的意義をむしろ強調できるのではないかと気づかされた。神的なものを信じてみることで切り拓かれるパス、ベクティヴがある。図らずもペトルマンは神秘主義的であるがゆえに、現代の研究があえてあまり立ち入ろうとはしない空白地帯に身を定めているのだ。だから最後にあともう少しだけ、この神と人間の自由の「架橋」について見てゆこう。

ペトルマンにおいては、神の自由こそが第一に重要であった。このペトルマンが一瞬たりとも見逃すまいと凝視するのは、神の自由が行使されるその瞬間である。しかしそこでは、人間の自由と神の自由のそれぞれが単独で問題になつていくというわけではない。それは、神の知性が人間の自律性を侵犯しその自由意志までも凌駕してしまう、そんな瞬間なのだ。そしてサルトルであれば人間の「非決定の自由」と解釈するところを（「……」自由はその自律性を失い、知性のもつている大いなる光が意志を貫き決定する⁽⁴⁾）、ペトルマンは神による「無差別の自由」と読み替え、それは人間を通して「自己に反する自由」として立ち現れるもののだと一気呵成に畳みかける。呆氣にとられてしまふほどの堂々たる正面突破ぶりであるが、二人の哲学者の思想的対立は、まさにここで最大限に先鋭化し火花を散らす。

事実サルトルは、その後この「デカルトの自由」を単行本の『シチュアションI』（一九四七年）へと再録するにあたって、ペトルマンに反論するための註をわざわざつけ加えている。追加された註はこれ一つのみ。もとからあつたその他の註はといえば、デカルトのテクストの出典を指示しているだけのものではあつた。しかも付された箇所が本文の本来に最後ということもあり（これは単行本としても一番の巻末である）、そこからは他の誰でもない、ペトルマンにだけは是非とも一言いっておかなければというサルトルの憤懣やる方ない様子がありありと伝わってくる。この二人のやりとりは、「サルトル研究」の枠組みにおいてもこれまで注目されてこなかったように見えることもあり⁽⁵⁾、ここではその註の全体を掲げておきたい。

シモーヌ・ペトルマンは、『クリティック』誌上で本稿に寄せて、私が「自己に反する自由」を無視しているといつて非難している。そんなことをいうのは、彼女の方こそが自由の弁証法を無視しているからである。自己に反する自

由が存在するなどというのは、もちろんわかっている。そして自己は、当の自己を変革しようとする自由からすれば、自然本性となる。しかし何といっても、自己が「自己」でいられるには、自己は自由である必要があるのだ。換言すれば、自然本性とは外部性に他ならず、ゆえにそれは人格の徹底的な否定なのである。精神錯乱〔*désarroi*〕、すなわち外部性の内的な模倣でさえも、そして精神異常、疎外〔*aliénation*〕でさえも自由を前提しているのである〔16〕。

議論にさいしての彼特有な話法なのか、必要以上に論理を錯綜させているようにも思えるが、サルトルは、少なくともここで反論をおこなっているサルトルは、自己を弁証法の対象としてはいるけれども、それでも自由を担い行使しうる何ものか、おそらく主体と呼ばれるをえないものを、不可侵の特権的な場所に保護しているという印象をどうしても受けてしまう。ここで必死に守られているものとは、サルトル思想一般ではなく戦後のサルトルにとつては、きつとそれを抜きにしては自ら繰り返す政治的アンガジュマンが可能ではなくなってしまう、そんな原理であるのだろう〔17〕。これに対してペトルマンは、サルトルの虚構作品のうちにサルトルの哲学で語られているとは異なる自由を見てとること、「アンガジュマン」がとりうるそれとは別の姿を差し出していると整理できる。いうまでもなく、戦後を生きたこの二人の哲学者にとつて、論争は単に哲学談義で済む話ではないのだ。

その場合にペトルマンが逆説的な響きをもとめせずに強調するのは、自由とは意のままに行使しうるものではなく、意に反したかたちで被ってしまうような何ものかだということである。「自己」に反する *contre soi* という契機は、決して承認や和解によつては解消されず、ただ被ることを甘受するしかない。これが、神秘主義と見分けがたい仕方提示されるペトルマンの「二元論」に他ならない。しかしそれは、往々にして自由を愛すると主張する者たちにとつてそうであるように、決して忌避すべき否定的な事態ではない。彼女は『二元論』で、「おそらく真なる二元論は同一世界の二原理ではなく、二つの世界を措定する二元論である〔18〕」と語っているように、別世界に属しているような断じて自己の意のままにならないもの、いうなれば承認されぬものの権利が、そのときラディカルに問われている。それを、デカルトの神の別名としての「無限の観念」に重ね合わせ、「他者」と読み替えてもかまわない〔19〕。いや、それではやはり不十分だ。他者なるものを抽象的な次元で得意げに語る一方で、具体的な現実として眼前に迫り来る他者を同じく得意げに弾圧するというのは、すでにありふれた光景と化している。だからそれが有する他者性へと真摯

なかたちで向き合うには、「敵」とすべきであるように思える²⁰。その賭金は、過激派流の敵の殲滅などではなく、むしろ敵との共生にこそある。そしてまさにここに、ペトルマンは単に自らの神秘主義的傾向に居直っているだけなのだと言簡単に片づけてしまえない、自由が携えるきわめて現代的な道徳的課題のありかを指摘できるのである。

註

- (1) ジャン・ポーラン「序」、金井裕訳、ベルンハルト・グレットウイゼン『神話と肖像』所収、国文社、一九七七年、六一―七頁。
- (2) 『クリティック』誌は一九四六年の創刊から現在に至るまで、各論考の冒頭に書評対象の書誌を掲げるのが定型となっている。今回の翻訳ではそうした形式をそのまま反映させることはしなかったため、割愛した部分を以下に示しておきたい。『デカルト一五九六―一六五〇』、ジャン＝ポール・サルトルによる序文およびテキスト選定、ジュネーヴ、トレ（トロワ・コリス出版）、一九四六年、一六折版、一五一頁（ベルンハルト・グレットウイゼン監修による「自由の古典」叢書）。サルトルの論自体はこの少し前に、その後半部分の抜粋が『迷宮』紙に発表されていた（Jean-Paul Sartre, « La Liberté cartésienne », *Labyrinthe*, n° 14, 15 novembre 1945, p. 7）。なお一九三八年に友人のジャン・ポーランに向けて、「私はサルトルに魅了されている」と書き送ったこのベルリン生まれの哲学者グレットウイゼン（一八八〇―一九四六年）とサルトルの関係をめぐっては、Bernard Dandois, « Bernard Groethuyzen et le jeune Sartre », *Les Temps modernes*, n° 658-659, avril-juillet 2010, pp. 159-172 に詳しい。
- (3) 本問題を執筆するにあたって、訳註や本問題の他の註で示してある文献以外には、Hélène Bouchilloux, *La Question de la liberté chez Descartes. Libre arbitre, liberté et indifférence*, Champion, 2003、小林道夫『デカルト哲学の体系——自然学・形而上学・道徳論』（勁草書房、一九九五年）および『デカルト入門』（ちくま新書、二〇〇六年）、そして小林道夫編『哲学の歴史5 デカルト革命——神・人間・自然』（中央公論新社、二〇〇七年）から多くを学ばせていただいた。
- (4) 大西克智『意志と自由——一つの系譜学』、知泉書館、二〇一四年、二六頁、三二―三五頁、註四一を参照。
- (5) たとえば『哲学原理』の第一部第三九節にはこうある。「しかし、われわれの意志のうち自由があり、多くのもの

のに同意することもしないことも任意にできることはきわめて明白であるので〔……〕(『哲学原理』、山田弘明他訳、ちくま学芸文庫、二〇〇九年、一七五頁)。

(6) 『デカルト著作集2 省察および反論と答弁』、所雄章他訳、白水社、一九七三年、四九四頁(この箇所は「自由」をめぐるアンソロジーである *La Liberté, textes choisis et présentés par Antoine Hatzenberger, Flammariion, « GF Flammarion », 1999* にその引用があり、気づくことができた)。これ以降、文脈に合わせたかたちで、掲げた日本語訳に変更を加えた箇所もあることをお断りしておく。

(7) もちろんこれは「弁神論」をめぐる問題であるが (Francis Wolff, « Le Mal », in *Notions de philosophie, III, sous la direction de Denis Kanbouchner, Gallimard, « Folio », 1995, pp. 151-219* を参照)、この戦後に、一九四七年の著作において、「存在の不定性^{ポシティブイティ}そのものうちに何かしら根本的な禍悪があるのではないだろうか」(『実存から実存者へ』、西谷修訳、講談社学術文庫、一九九六年、二四―二五頁)と問いを深めるエマニュエル・レヴィナスは、そうした悪を欠如と見なす伝統的思考から、一歩踏み出すところに位置している。一九〇六年生まれの彼もまた、ペトルマンと同時代に属している。

(8) これに関しては、澤田直が「デカルトの自由」に触れた論考のうち、「(自由)と(語る主体)——サルトルのデカルト読解」(『思想』、第八六九号、岩波書店、一九九六年一月、一五五―一七二頁)および「デカルトとサルトル——無差別の自由からジェネロジテへ」(小林道夫・湯川佳一郎編『デカルト読本』所収、法政大学出版局、一九九八年、二七三―二八四頁)を参照。

(9) 『デカルトの自由』、野田又夫訳、『哲学・言語論集』所収、人文書院、二〇〇一年、八八頁。

(10) 一九四七年六月の講演「自己意識と自己認識」でもサルトルは、「前反省的意識」から「反省的コギト」への移行は「反省的・道徳的自由」への移行であると会場からの質問に答えており、ここでの解釈を裏打ちしているように見える (*Bulletin de la Société française de Philosophie, 42^e année, n. 3, avril-juin 1948, p. 77* を参照)。だから戦後のサルトルの自由において認められる「意志の自由」へと向けられた批判に対して、戦前のサルトルの「意識の自由」をもち出して反論するというやり方は、実際のサルトルに忠実であるとはいえない。この講演は以下でも読めるが、残念ながら質疑応答の部分は未収録である。Jean-Paul Sartre, « Conscience de soi et connaissance de soi »,

dans *La Transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, textes introduits et annotés par Vincent de Coorebyter, Vrin, 2003, pp. 133-165.

- (11) 『デカルト・エリザベト往復書簡』、山田弘明訳、講談社学術文庫、二〇〇一年、一六〇—一六一頁。
- (12) 前掲『意志と自由』、二八五頁。
- (13) 同書、二七九、二八〇頁。
- (14) 前掲『デカルトの自由』、八九頁。
- (15) たとえば『サルトル事典』(*Dictionnaire Sartre*, sous la direction de François Nondelmann et Gilles Philippe, Champion, 2004)に「ベトルマン」の項目は存在せず、「デカルトの自由」の項目にも彼女への言及は見当たらない。編文体で改めて刊行されはじめている新版『シチュアション』に収録済みの「デカルトの自由」でも、サルトルが当該の註を付したのは「デカルトの自由とサルトルの自由」を踏まえたものであるという註記が添えられている程度である (Jean-Paul Sartre, *Situations, II, nouvelle édition revue et augmentée* par Arlette Elkaim-Sartre, Gallimard, 2012, p. 454, note 13を参照)。
- (16) 前掲『デカルトの自由』、二三二頁、註一六。ただしこの「疎外」に関しては、サルトルに則してもっと詳しく見てゆかなければならないのかもしれない。アラン・ルノー『サルトル、最後の哲学者』(水野浩二訳、法政大学出版局、一九九五年)の、とくに第三部を参照。
- (17) 加藤周一は初出が一九五六年の文章において、フランスのマルクス(主義)受容という文脈を踏まえたサルトルの意義をこんな風に整理している。「サルトルとは、要するに伝統的なフランス思想とドイツ歴史哲学との最初の大がかりな対決である。現代を舞台としたデカルトとマルクスとの対決であり、ブルジョワ文化の内側からその哲学を壊してゆく作用が、いかにして積極的に労働階級に結びつくことができるかという、思想的・実践的な実験でもある。デカルトを内側からつき崩しながら、或は拡大しながら、マルクスをどこまで包括できるかという問題だといってもよいだろう」(加藤周一「ヨーロッパ・新しい現実との対決」、『現代ヨーロッパの精神』所収、岩波現代文庫、二〇一〇年、一七頁)。反対に、「アンガジュマン」を可能にすべくそこからどうしても排除しておく必要のあった「裏切り」という契機については、かつて「裏切るアンガジュマンのために——サ

ルトルにおける語る(性的)マイノリティのスキャンダル」(『別冊水声通信 セクシュアリティ』所収、水声社、二〇一二年、二八五―三〇九頁)で前景化したことがある。

- (18) *Le Dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions. Introduction à l'étude du dualisme platonicien, du gnosticisme et du manichéisme*, Gallinard, 1946, p. 111. 今の日本語訳は『哲学史および宗教史における二元論』(神谷幹夫訳、私家版、一九八五年)として存在しており、その一部は「宗教的三元論」(神谷幹夫訳、『現代思想』、第二〇巻第二号、青土社、一九九二年二月、四〇―四五頁)として発表されている。出版された博士論文そのものの翻訳は、プラトンに関する部分が割愛された抄訳であるが、「二元論の復権——グノーシス主義とマニ教」(神谷幹夫訳、教文館、一九八五年)がそれに当たる。

- (19) ここではレヴィナスの解釈に依拠している。伊原木大祐『レヴィナス 犠牲の身体』、創文社、二〇一〇年、三四―三五頁、註七を参照。また鈴木泉『囚人の闘争——空白のデカルト倫理学』、『現代思想』、第一八巻第五号、青土社、一九九〇年五月、一五五―一六四頁)も参照。

- (20) レヴィナスは、一九八二年のサブラ・シャティエーラでの大量殺戮ホロコーストを受けての問いかけ、「あなたは「他者」の哲学者です。歴史とは、政治とは、他ならぬ「他者」と出会う場ではないのでしょうか。イスラエル人にとつての「他者」とは、何よりもパレスティナ人のことではないのでしょうか」という質問に、「私の他者の定義はまったく異なります」と即答している。彼はそこで、直接に名指すことは巧妙に回避しつつも、事実上、パレスティナ人は敵であると宣言している(エマニユエル・レヴィナス／アラン・フィンケルクロート「虐殺は誰の責任か イスラエル——倫理と政治」、内田樹訳、『ユリイカ』、第一七巻第八号、青土社、一九八五年八月、一二六―一二七頁)。