

# 自分の欲する通りに行為することは いかにして可能か

——ジャン・ナベールの自由論を構成する二つの要素——

越 門 勝 彦

はじめに

1. 信として経験される自由
2. 自己理解
3. 価値の自己化

結論

はじめに

フランス語で書かれた哲学事典で最も権威あるものの一つである *Encyclopédie philosophique universelle* では、「自由」の意味が四つに大別され、解説されている。「物理的自由」、「自発的に行為することと意に反して行為すること」、「人格の自由」、「意志の自由と決定論」、の四つである。そして、自由について問うことを意味あるものにする条件を、行為者がロボットでも動物でもなく人間であるという事実求め、「真に重要で実り多い自由概念は、人格の自由の概念である」<sup>1</sup>と締めくくっている。その人格の自由はと言うと、さらに四つの下位分類を設けて説明されており、なかでも「自分の欲する通りに行為する人が自由である *Est libre celui qui agit comme il veut*」という項目記述にもっとも多くの分量が割かれている。そこでは、自由な人格は、「自分が内的な同意を与えていない行為を決してなさない人格」<sup>2</sup>と規定されている。人格の自由のこの意味に注目してみよう。

自分の欲する通りに行為することが自由であるとした場合、どのような条件において人は自由ではなくなるのか。一般的な見方によれば、欲する事柄をそのまま実行することを妨げる要因があり、それを克服できない、という状況がそれに該当するだろう。利害が対立する他者の存在であれ、当人の意志の弱さといった内在的要因であれ、ともかく、欲することを行動へ移すのを阻害す

<sup>1</sup> *Encyclopédie philosophique universelle, Les notions philosophiques tome1*, volume dirigé par Sylvain Auroux, PUF, 1998, p.1474

<sup>2</sup> *op. cit.*, p.1472

る要因が、不自由さに陥らせるというわけである。だが、そもそも人は自分の欲していることを理解しているのだろうか？ 亀裂は、〈欲していること〉と〈実際の行動〉との間だけではなく、それ以前の、〈欲していること〉と〈現実の意識〉との間にも走っているということはないのだろうか？ そんなはずはない、人は自分が何を欲しているかくらい明確に把握しているものだ、との反論があるかもしれない。確かに、何らかの決定を下す瞬間に自分の欲求が疑いの余地なく明白に感じられることは多々あるだろう。しかし一方で、その後になって自分が真に欲していることが分からなくなり、自問するという経験もあるのではないか。これは本当に私の欲している（欲していた）ことなのか、と。あるいは、なぜあんなことをしてしまったのか、といった問いかけは、単に行動の不適切さを悔やむだけでなく、その動機だと思っていたものが自明性を失いつつあることを示しているのではないか。これらの問いの出現は、われわれが自分の欲していることを常に完全に把握しているとは限らないという事実を物語っているように思われる。

そうだとすると、自分の欲することを捉え損ねるとはいかなる事態なのか、そしてそれを知ることはいかにして可能なのか、といったことが、人格の自由の新たな問題領域として開けてくる。別の言い方をすれば、自分の欲していることが自明ではなくなり、それゆえ欲しているとおりに行為するという意味での自由が危うくなりうるからこそ、人格の自由が考えるに値する問題となるのである。誰もがみな、自分の真の欲求や望みを把握していることに全く疑いを抱かないのであれば、人格の自由についての議論は、意志の弱さなど、欲求と行為の隔たりだけを問題にしていればよい。しかし、人がそもそも自分の欲することを知らないために不自由に陥りうるのだとすれば、その無知あるいは知それ自体が自由に関わる問題として考察されなければならないだろう<sup>3</sup>。それだけではない。自分が欲していることの無知あるいは知の再定義に応じて、知と行為との関係も問い直される必要がある。その定義内容によっては、知は常に行為に先立つという一方向的な関係についても再考を促される。「実際に行ってみて初めて分かる」という具合に、行為の実行が知の内容を事後的に確定する可能性もある。その場合、明証的な知が行為に常に先行するとの前提をとる立場とは、理路のまったく異なる議論が展開されるだろう。いずれにせよ、人格の自由は、知だけでなく行為をもその要素として含む以上、知の内実と同時に知と行為の関係も改めて問われなければならないのである。

以上のように定式化された自由の問題について、本論では、フランスの哲学者ジャン・ナベール(1881–1960)の思想を手がかりに考えてみたい。自由の概念はきわめて多義的であり、自由をめぐる問いは哲学そのものと同じだけ古い歴史をもつ。したがって、一冊の書物、ましてや一本の論文で、自由の問題すべてを網羅することなど到底不可能である。しかし、議論の領域を人格の自由に限定し、さらに「自分の欲する通りに行為することはいかにして可能か」と問題点を絞るなら、

<sup>3</sup> 人格の自由を論じる際に頻繁に言及される論文「意志の自由と人格の概念」において、フランクファートは、「Xをするという欲望が、実際に自分を行動へと動かす欲望であって欲しいと思う」ことを、行為者が「二階の意志作用 second order volition」を有している状況と呼ぶ（Harry G. Frankfurt, 『Freedom of the will and the conception of a person』, in *The importance of what we care about*, Cambridge university press, 1998, p.15–16）。彼はこの論文で欲求の階層構造を解明し、人格の自由をめぐる考察に新たな知見をもたらしたが、二階の欲求が自明でなくなる事態については分析していない。

ナベールの哲学から多くの示唆を得ることが期待される。「これは本当に私の欲していることなのか？」という自問を思考の中心軸とする点にナベールの自由論の特徴があり、その意味で、本論の問題関心にこの上なく適合するのである。以下、第一節では最初に公刊された著作『自由の内的経験』（『内的経験』と略す）、第二節、第三節では第二の著作『倫理のための要綱』（『要綱』と略す）を主に参照しつつ、欲することをなすという意味での自由の諸条件を解明してゆく。

## 1. 信として経験される自由

『内的経験』において自分の欲することの知は「意識の原因性 *causalité de la conscience*」の把握として理解される。それゆえ、この原因性の把握に固有の認識形態が、われわれにとっての主題となる。そこでまず、意識の原因性の概念が要請され導入される文脈を確認する。次いで、意識の原因性それ自体の性質とその認識形態を明らかにする。この認識形態は、厳密な意味での知とは異なる「自由への信 *croyance à la liberté*」として規定される。つまり、意識の原因性は、知ではなく信の対象であることが判明するのである。

### 1.1. 自由意思の感情

ナベールが「意識の原因性」の概念を導入するのは、自由の内的経験を分析する文脈においてである。そして、内的経験を分析するなかで、主体が自らの欲することあるいは意志することを知るために依拠すべき所与が明らかにされてゆくのである。

ナベールは最初に、一般に誤って自由の内的経験と目されているものとして、「自由意思の感情」を取り上げる。自由と決定を対立させる伝統的な図式においては、「自由意思 *libre arbitre*」の経験が、人間の行為を含めすべての現象は自然法則により決定されて必然的に生ずるという決定論の原理を否定し、自由の存在の根拠をなすものと見なされてきた。二つの選択肢を前にした場合、強制が働かない条件下であれば、われわれは自分の意志でどちらを選ぶことも可能であり、事実、そのように選択している。この自由意思の経験により、決定論は誤っていることが示される、というわけである<sup>4</sup>。しかし、ナベールによれば、いずれをも選びうるといふ自由意思の感情は、内的経験ではあるが、自由の内的経験ではない、つまり、自由の根拠となりうる内的経験ではない。この感情は「行為以前に、その行為の準備に伴う諸表象の戯れから生じる」<sup>5</sup>にすぎず、内的経験を構成する要素のうちでも決定論が妥当する部分であることが明らかにされる。それと同時に、決定論が決して妥当しない要素として、「作用 *acte*」が取り出され、自由の観念を根拠づける内的経験とし

<sup>4</sup> 自由意志の経験は決定論を斥け自由を擁護する論拠として欠陥を指摘されることが多い。この経験の素朴な定式化として、決定論者が提示する予想に反した行動をとることができるという、いわゆる予言破りの自由があるが、告げられた予言への行為者の反応を予測計算の因子として導入すれば、決定論を全面的に否定するというもくろみは崩れ去ってしまう。

<sup>5</sup> *L'expérience intérieure de la liberté*, PUF, coll.《Philosophie morale》, 1994, p.45。以下、『自由の内的経験』からの引用については、ELの略号を用い、丸括弧内の数字で該当箇所を表す。『倫理のための要綱』（*Éléments pour une éthique*, 2<sup>e</sup>éd., Aubier-Montaigne, 1970）の引用箇所に関しては、EEの略号を用いて示す。

て主題化されるのである。

では、いかなる意味で、自由意思の感情には決定論の原理が適用され、作用には適用されないのか。そもそも作用とは具体的にいかなる働きなのか。これらを確認しておこう。

何かなすべきことに思い当りそれをなそうとする精神の働きを、ナベールは「意欲 volition」と呼び、この意欲が働く場面で自由意思の感情の解明を進める。なすべきことを思いついてすぐに行動に移るとき、自由意思の感情が生じる余地はない。発意と実行の間の時間的隔たり、つまりためらいの発生が、この感情が出現するための必要条件である。では、この隔たりはいかにして発生し、われわれはそれをどのように経験するのか。ナベールは隔たりの発生を、「目標」あるいは「理念的対象」という客観的要因と、「動機」という主観的要因とが分離した結果であると説明する (cf.EL32)。これは具体的には、なすべき事柄として立てられた目標の正しさを確信しつつも、何らかの欲求や感情がその目標の実現と合致しないというありふれた状況を指す。そして、自由意思の感情は、ある動機が原因となって別の動機もしくは具体的な行動を結果として引き起こすという意味での「動機づけに由来する決定論」と、理念的対象としての目標に到達するための手段が合目的性に従っておのずと確定するという意味での「目標の観念に由来する決定論」、これら二種類の決定論の乖離に起因する現象であると結論づけられる。つまり、二種類の決定論を前にした意識が、その両者に対し交互に注意を向けることしかできないときに、この感情が生ずるというのである。自由意思の感情の正体は、「互いをつぶしあう二種類の決定論が保持する関係性」(EL40) でしかない以上、自由の観念を支えるものではありえない、というわけである。

以上のような、感性的動機と理念的目標という古典的な二項対立を前提とした自由意思の分析、ならびにそこから引き出される結論それ自体には、特に見るべきものはない。重要なのは、その分析の過程で抽出された「意識の作用」である。意識の能動的なこの働きが自由の真の構成要素である、というのが『内的経験』の根本主張なのである。ただし、意欲のプロセスにおける作用についてナベールの与える説明はやや具体性とまとまりを欠いているので、解釈を織り込みながらその内実を明確にする必要がある。

## 1.2. 意志の作用

意欲のプロセスのなかで、意識の能動的な働きを見て取りやすいのは、行為実行の決断を下す局面である。さんざん悩んだ末の決定であればそれだけ、自分が決断ないし行為を産み出すその能動性がはっきりと実感できるだろう。一般に、こうした局面で働く意識の作用は意志と呼ばれ、決断や行為に達することができない状況は意志の無能に帰せられる。こうした意志作用に加え、先に発意と呼んだ、意欲のプロセスの始まりをなす契機もまた、意識の作用に属することは明白である。意欲のプロセスは往々にして、感性的動機と理念的目標といった対立する要因を内包し、それゆえ逡巡や熟慮を伴う。しかしそこでは必ず、熟慮に先立って、何かを行おうとする企図、あるいは少なくとも「どうしたらよいだろうか」という問いが立てられたはずである。これらの企図や問いかけは、自らが置かれた状況を捉え直し、それを変えてゆく過程の端緒の役割を果たす点で、意識がその能動性をいかに発揮する契機である。

では、意識の作用は決断と発意に限定されるのかと言えば、決してそうではない。むしろ、これら以外に意識の作用こそが、ナベールに固有の自由概念を如実に示している。まず、彼は、熟慮において働く作用への注目を促す。先に見たように、感性的動機と理念的目標とに引き裂かれ、その両者の間で逡巡するだけでは、自由意思の感情は生じて、自由の成立する余地はない。熟慮を経て決断を下し、行為を実行することが自由の存立条件である。しかし、最初は解消不可能に思われた複数の理由の対立（動機と目標の対立だけでなく、動機と動機、目標と目標の対立でもありうる）が最終的には解決され、決断に至りうるのはいかにしてなのか。一つには、理由としての動機もしくは目標を新たな観点から捉えることで、理由そのものが変化したからであろう。動機や目標に働きかけ、決断を可能にする理由へと作り上げていくこうした操作を、ナベールは「補足的仕上げ」(EL90)と呼び、意識の作用によるものと見なすのである。

ナベールが意欲のプロセスに伏在する諸作用を取り出して示す目的は、内的経験を構成する諸要素のうち、心理的決定論に組み込みえない、表象ならざる要素つまり作用—に光を当て、その作用の分析から、独自の自由概念の要をなす「意識の原因性」を導出することにある。こうした文脈を考慮に入れたとき、最も重要な作用は、「未遂の作用 *actes inachvés*」(EL96)であると思われる。これは、行為の企図の一種であるが、決断には至らないまま放棄される点に特徴があり、「不完全な作用 *actes incomplets*」(93)、「やりかけの作用 *actes ébauchés*」(EL94, 95)、「放棄された企て」(EL95)とも表現される。ナベールが未遂の作用に関して強調するのは、一度は放棄されたように見えても「再び取り上げられうる」(ibid.)という事実であり、この事実を根拠として、表象の次元には現われず同じ作用を繰り返し産出する原因性の存在を認めるのである。ここで言う表象とは、意欲のプロセスにおいて継起する心理的諸状態の総称と理解しておいてよい。たとえば、自分がある行為を実行するに至った心理的な経緯を他人に説明するとき、人は感情、欲求、観念など複数の項目を連続的に列挙するが、それぞれの項目に対応する心理的状态が表象に他ならない。こうした表象の系列において、未遂の作用の取り上げ直しという現象はどのように記述されるだろうか。仮に二回目の意欲のプロセスで決断に至ったとすれば、一回目の発意は省略され、二回目のみが記述の対象となるだろう。そこでは、なぜ同一の発意が繰り返されるのかについての説明を欠いたままである。熟慮における「補足的仕上げ」に関しても同じことが当てはまる。特定のある行為の選択・決定へ向けて、当初の動機や目標に対して働きかける作用は、表象の系列による記述には現われない。したがって、その決定に導くよう働いた作用についての説明は完全に欠落している。これらの事実から、表象の系列には属さないが、意欲のプロセスの現実的進行には不可欠な作用の存在、より正確に言えば、その作用を産出する原因性の存在が推論される、というのである。

表象を超えるものとしての作用の性質を浮き彫りにする議論の重要性は、「本研究の課題の一つは、行為は一連の単なる表象であるとする理論をしりぞけることである」(45)という一文が端的に表現している。ナベール研究者によりたびたび言及される動機の「二重性」(95)という考え方も、この基本方針を象徴的に示すものである。通常、私たちが動機によって行為の理由を説明するとき前提しているのは、表象としての動機である。しかし、先に見たように、発意から行為の実行に至るまでのプロセスを表象の系列として記述することはある種の欠落を含む。発意に続いてす



ぐに行為が実行されず、熟慮を経た後に実行されたのであれば、当初抱かれた動機は変化したはずである。ところが、表象の系列は、動機の変化を追い、それをたどり直すことはできるが、なぜその変化が生じたのかについては、一切語らない。それゆえ、なされた行為とその動機から、自分が何を欲しているのか、何を意志していたのかを説明し理解するためには、動機の表象的側面だけでは不十分であり、作用的側面を考慮に入れなければならない、というわけである。

### 1.3. 意識の原因性

表象的側面と作用的側面という二重性の分析は、意欲のプロセスで働く作用を指摘するにとどまらず、それらの作用を産出する原理の存在にまで及ぶ。動機の変化は表象的次元では説明がつかないことに対し、ナベールは、表象の系列において動機の変化や決断の条件と見なされている心理的諸状態そのものが、「諸作用の結果ではないのか、あるいはむしろ諸作用を産み出す意識の原因性の結果ではないのか」と問う。ここで言う「意識の原因性」は、意識の作用を産出する原因という意味だが、時間的前後関係における原因とは異なり、それ自体の直観は禁じられており (cf.EL138)、それが引き起こした結果 (作用ならびにその作用の結果としての表象の変化) だけが認識されるという性質を有する。すなわち、産出された作用に関する経験に基づいて、それ自体は経験の対象とはならない原因性の存在が導き出されるのである。

「意識の原因性」というナベール独自の用語は、カントが『純粹理性批判』において提示した「自由の原因性」の概念に強く影響されたものと思われる<sup>6</sup>。周知のように、カントは、自由を「原因の絶対的自発性、現象の系列を自ら始める自発性」<sup>7</sup>あるいは「ある状態を自ら始める能力」<sup>8</sup>と定義した上で、自由は可能かどうか、自然法則の普遍性と両立しうるのか、という問題に取り組んだ。経験の対象すなわち現象はすべてそれを生起させた原因をもち、いかなる原因がいかなる現象をその結果として生じさせるかは自然法則によって決定されている。自然法則が普遍的に妥当するのであれば、人間の行為も決定されていることになり、自由の成立する余地はなくなる。世界は自然法則によって遍く秩序づけられているという原則を維持したまま、人間の自由を救いうるか。カントはこのように問うのである。そこで彼が提示する解決は、人間が諸現象を産出する場合に働く原因性は二つの側面で考察される、というものである。それは、一面では可感的原因、すなわち、結果としての現象と同様にそれ自身も現象の系列に属する原因と見なされ、他面では可想的原因、つまりそれ自身は現象ではない原因と見なされる、というのである。ある現象が産出されるためにそれ自身は現象ではない原因も働いていることを禁じるものは何一つないとして、自然の必然性と

---

<sup>6</sup> カントとの比較が有効なのは、自由の原因性に限ったことではない。というのも、カントからの影響はナベール哲学の全体に浸透しているからである。まず、博士論文副論文はカントの内的経験を主題にしたものであり、生前出版された著作、特に『内的経験』と『悪についての試論』では、問題設定から、概念・用語などに至るまで、カント哲学の枠組みを踏襲もしくは援用している。ただし、ナベール自身がカントの名前をわざわざ引き合いに出すときは、多くの場合、カントの立場を批判し、自説との違いを強調することを狙いとしている。

<sup>7</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres complètes*, (la Pléiade) Gallimard, t. I, 1980, p.1104

<sup>8</sup> Kant, p.1168

自由の両立可能性が主張される<sup>9</sup>。それ自身現象ではない可然的原因は、他の現象に条件づけられることなく結果を産出する、すなわち「ある状態を自ら始める」ので、こうした原因性—自由の原因性—である限りにおいて人間は自由だというわけである。

カントからの影響は、それ自体は経験の対象とならない意識の原因性の存在を現実の諸作用から導出する、という発想にも見て取れる。この論理は、カントが『純粹理性批判』の弁証論において駆使する超越論的論証である。超越論的論証とは、経験されうるものを通して、その経験の成立根拠を問うなかから、経験しえないものの存在を導き出す論証様式である。経験を越えたものを独断的に措定するのではなく、まず経験をつぶさに観察しその経験がいかにして可能なかを考察するなかで、経験を越えるものが要請されることを明示する、という構造を有する。カントはこの超越論的論証を用いて自由の問題に取り組み、自由の原因性の可然性格について、「私たちは現象する限りのものしか知覚しえないゆえ、[可然性格は]なるほどけつして直接的にはそれと認識されえないであろうが、それでも経験的性格に応じて思考されねばならない」<sup>10</sup>と述べるのである。このように、経験的なものと経験を越えたものとの間の移行それ自体を主題化し、前者から後者に至る方法を精緻化しようと試みた点で、ナベールはカントの方法論的態度を踏襲している。

実際のところ、ナベールは、フランス反省哲学の伝統を踏まえ、カントの方法論をより確実なものにしたとさえ言える。彼が有効に利用したのは「記号 *signe*」の概念である。「遂行された運動は、意識の原因性が十分に行使されたことの記号である」(EL103-104)、「心理的所与として具体化した意識の原因性の記号」(EL110) という記述からわかるように、熟慮、決断を経て遂行されるに至った行動や、意欲のプロセスの各局面で現われる心理的表象が、それ自体は現前しない原因性の「表現」、その存在を示す「記号」と規定されるのである。とりわけ重要なのは、動機の表象的側面は作用的側面の記号であり、したがってまた意識の原因性の記号でもあることに言及した次のテキストである。「もし動機が作用の表現なら、もし動機が作用を表象化して展開するものなら、動機は、それらの発生源である作用から完全に切り離されることはあり得ない。・・・動機のおかげで、意識の作用は自らを展開する。動機によって、われわれは意志したものを知る。というより、現実の意志作用の記号を、すでに主観の原因性と関わり合っている所与と見なして動機のうちに探し求めるなら、われわれはおのれが意志したものを知ることになる」(EL97) ここで注意すべきは、「意志したこと」と(表象としての)動機が区別され、動機によって「意志したこと」の理解が可能になる、とされている点である。意志したことは動機を通じてしか理解できない、というのである。その場合、意志したことは何なのか。熟慮が開始された当初は、複数の理由や動機が並び立ち、いかなる決断を下すべきなのか見当もつかない。しかし、熟慮の経過とともに動機に変化が生じて、最終的には選択が果される。当人が把握できるのは表象としての動機の系列のみであり、発意の瞬間からそのつど働いて決断へと導いたはずの個々の作用をすべて把握しているわけ

<sup>9</sup> Cf. Kant, p.1172. 次に引用する箇所では自由と自然的必然性の両立が明言されている。「自由の場合には、自然的必然性の場合とはまったく別の種類の諸条件との連関が可能なので、自然的必然性の法則が自由に影響を及ぼすことはなく、したがって両者は、互いに依存しあうこともなく独立して成立し、それでいて互いに妨害しあうこともなく成立しうる」(p.1185)。

<sup>10</sup> Kant, p.1173

ではない。それらの作用は、意思に基づくものではなく、いつの間にか、我知らず果されてしまっているものである。それゆえ、諸作用のすべてを行使された瞬間に逐一把握することは原理的に不可能なのである。しかし、われわれは、動機の系列を、最終的な決断ないし行為の実行までたどることで、個々の作用が、したがって意識の原因性が何を産み出すべく働いていたのかを事後的に知ることはできる。「意志したこと」とは、表象としての動機を介して読解される、可想的な原因性なのである。そこでの動機は、ノランの表現を借りるなら、「その〔動機の〕隠された意味を発見するために解釈すべきテキストのようなもの」<sup>11</sup>である。（ここで言う読解ないし解釈は、『要綱』で「反省」として規定され、自己理解の方法としてその意味が明確にされる。）ナベールにとって、主体の原因性が真に自由の原因性であるためには、それが超越論的観念論という哲学体系内で整合性を有するだけでは不十分である。それがいかにして現前し、個々人の具体的実存においていかなる役割を果たすのかが示されねばならない。現象界への通路を不問に付したまま可想界に自由を割り振るだけでは、自由の問題を解決したとは言えない<sup>12</sup>。そこで彼は、動機の表象的側面を記号として「意志していたこと」を解釈しその自己理解に基づいて行動する、という営みのうちに、意識の原因性の現前と役割を探し求めたのである<sup>13</sup>。

<sup>11</sup> Paul Naulin, 《Étude sur L'expérience intérieure de la liberté》, in *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, p.31

<sup>12</sup> ナベールのこうした批判に対して、カントは道徳法則に従う行為を可想的原因性の現前として提示しているのではないかと、との反論が向けられるかもしれない。確かに、道徳法則に依拠する行為の選択は、自然法則による現象の決定とは異なっており、それでいてわれわれの意識にはっきりと現れる。しかも、道徳法則ないし当為は道徳的に振る舞うことを可能にするという機能を担っている。その意味では、「～すべし」という当為の意識や道徳法則への尊敬の感情に即して、カントは可想的原因性の現前と役割を語っている言えよう。しかし、それが真実だとしても、ナベールは、カントの提示する自由概念への批判的態度を崩さないだろう。なぜなら、その自由概念は狭すぎるからである。この点については、第三節で再び触れる。

<sup>13</sup> 自由論の文脈で導入された記号概念の意義については、ポール・リクールが的確な分析を行っている。彼は、動機の二重性の理論が、「カントにおける可想界と経験的原因性のアンチノミーを回避する」ことを可能にしている、と指摘する。ナベールの理論のこうした強みは、単に作用と表象を記号関係で説明するだけでなく、記号としての表象から作用を把握する解釈行為を具体的に論じることで、作用と表象という二つの次元の間の通路を明確にしたことに裏付けられている。リクールによれば、作用には表象よりも多くのものが含まれているので、この解釈行為は、「より少ないものからより多いものを引き出す」という特徴を帯び、また、「心理的事実が、作用の要素である限りで、それ自身を超えるものに見える」ようにしなければならない。つまり、表象としての動機を心理的事実として把握すると同時に、そこに現われている以上の意味を読み込む、という努力を要するのである。（《L'acte et le signe chez Jean Nabert》, in *Les études philosophiques*, 17, 1962, p.339–349）。

ところで、こうした記号概念をナベールはどこから得たのだろうか？その唯一の、とは言わないまでも、主要な源泉がメヌ・ド・ビランであることは間違いない。複数のテキストによってその事実を確認できる。まず、ナベールは、自らの思考がビランのそれと方向性を等しくすることを、*Encyclopédie française*の「反省哲学」の解説で示唆している（*Encyclopédie française*, t. XIX: Philosophie-religion, Société nouvelle de l'Encyclopédie française, 1957, p.19.04–14–19.06–3。なお、本論では、1994年にPUFから出版された『内的経験』に「その他の試論」として取められたテキストを参照し、その頁付けを記す）。そこで彼は、反省を「精神をその作用ならびにその産物において考察すること」と定義したうえで、こうした反省的分析を方法論とする思想的系譜を二つに区別し、それぞれの創始者をカントとビランに見る。そして、ビランに始まる系譜を「超越論的意識を否定することなく、より具体的な経験を我が物とする」（cf.EL405）と特徴づけている。ナベールがこの系譜に属することは明白である。また、『内的経験』では、ビランの記号論それ自体が議論の対象になることはないが、動機の表象的側面が意識の原因性の記号であることを述べた箇所のすぐ後でビランの名に言及し（cf.EL97）、さらに、意識の作用が表象と化しその表象がまた作用に影響を及ぼ



#### 1.4. 自由への信と自由のカテゴリー

これまでの議論から、自分の欲することを知る困難さは、意識の原因性が直接的な経験の対象にならないことに由来すると説明されよう。では、われわれはいかにして意識の原因性を把握し、自分の欲することを知りうるのか。ナベールはこの問いに対し、動機や行動を記号とする解釈という回答を提示した。決断を導いた最終的な理由や実際に果された行動を所与として、事後的に、熟慮において心情の変化をもたらすべく働いた諸作用、ならびにそれらを産出した原因性の働きを読み取る、という解釈である。ただし、ここで言う解釈は、厳密には、意識の原因性を把握する方法であって、それについての認識そのものではない。解釈によって、われわれはいかなる認識を得るのか。

ナベールの考えによれば、解釈を通してわれわれが獲得するのは、客観的知ではなく信である。彼をそれを「自由への信 *la croyance à la liberté*」と規定する。この自由への信こそが、自由の観念を保証する内的経験の実体である。意識の諸作用は、発意や決断、あるいは動機が変化する瞬間として経験されうるが、それらが自由の内的経験それ自体なのではない。表象を超えたところに作用を認め、さらに、作用を超えたところに、具体的行為の実現へ向けて諸作用を産出する原因があると信じる。この信念が、当初より探究の対象であった自由の内的経験に他ならない。要するに、自由は意識の原因性への信として経験されるというのである。自由の内的経験が信である理由として、ナベールは、信が満たす三つの条件を挙げている (EL138)。つまり、次の三つの条件を満たすものとして、自由の内的経験が定義されるわけである。

- ①作用とともに生まれ、作用への反省によってのみ存続するため、精神的生の実践的要素に対応していること。
- ②知によるいかなる規定をも超える主体の原因性を対象としていること。
- ③おのれ自身の選択に注意を向ける意識にとってこの原因性の帯びる意味が、われわれにとって、われわれによって、様々に異なるレベルで明確になる、そんな諸観念を含んでいること。

意識の原因性は経験の直接所与とならない以上、その認識は客観的な知ではなく信でしかありえない (②)。ここでとりわけ重要なのは、信が作用 (実際になされた「行為」も含む<sup>14</sup>) への反省によって存続すると見なされている点 (①)、そしてその反省の深まりに応じた仕方原因性の意味が明確になるとされている点 (③) である。主体が行為に先立つ選択可能な状態にあることを自由の必要条件として前提している自由意思論とは逆に、ナベールは、果された作用を捉え直しその意味を問う営みが自由の内的経験と不可分だと考える。かつて抱懐した様々な動機や成し遂げた

---

すという動機付け *motivation* の自己触発的構造を、ピランの意識理論に即して解明することが試みられている (cf.EL119)。なお、ピランの記号論の概要とその哲学的意義については、次の拙論を参照されたい。「声を介したコミュニケーションを可能にするもの —メヌ・ド・ピランの記号論における統覚と『モラルの力能』」、哲学会編『哲学雑誌』第127巻、有斐閣、2012年、98頁～107頁。

<sup>14</sup> 原語の *acte* は、「行為」、「行動」を第一の意味としてもつ語である。ナベールは、この語を、決断や発意など瞬間的な作用から具体的な行為までを広く指し示すものとして用いている。

諸々の行動を通して原因性をこのように反省的に把握することは、具体的には、「様々な意欲を説明する語り *récit*」(107)の構成、「あらゆる作用を包摂するより根本的な統一性を主体に与えること」(112)と規定される。意識の諸作用のうちに「秩序を再発見する」(116)これらの営みが、自由への信を形成するのである。

信は客観的知ではないとはいえ、何らかの形で言語化、命題化されるはずである。では、信はいかなる命題形式をとるのか。より限定して言えば、意識の原因性はどのような述語をとりうるのだろうか。『内的経験』においては、信についての考察に続いて「自由のカテゴリー」が導入されており、このカテゴリーが信に一定の形式を与えるものと考えられる。自由のカテゴリーは、「性格」、「人格性」、「無限性」の三種からなり、「多様な諸行為 *actions* がそれを通して同一の原因性を分かち持つところの観念もしくは形式」に該当する。そして、この「観念もしくは形式」によってのみ「自由への信は構成される」(EL160)<sup>15</sup>。つまり、性格、人格性、無限性という三種のカテゴリーは、われわれが意識の原因性のもとに諸行為を統合する形式の差異に対応しているのである<sup>16</sup>。

性格は、自らがなしてきた諸行為を振り返ったとき、それらの間に予期せずして見出される類似性として明らかになる (cf.EL154)。私はそのつどの状況で客観的に判断し行動してきたつもりだが、過去の諸行為は特定の傾向を示していることに気づき、そこに性格が現われていることを認識するのである。われわれはそのとき「宿命 *fatalité* の感情」(EL148,149)を抱き、一種の受動性を被っている事実と直面する。しかし、それではなぜ性格が自由のカテゴリーだと言えるのか。ナベールの議論を補って次のように説明できる。われわれが自由を意識するのは、自由を阻む抵抗の出現と同時的である。つまり、抵抗が抵抗として認識される以前は、その抵抗を乗り越えることで実現される自由も経験のしようがない。性格は、意思決定や行為を制約するよう働く以上、われわれにとってはいわば内なる抵抗である。したがって、それがまず抵抗として認識されて初めて、それを乗り越え、自由を達成する余地が生まれる。ただし、ここで言う乗り越えるとは、性格を変えるということを意味しない。自らが課されている受動性に対して態度を決定すること、厳密には「自己化する *s'approprier*」することにおいて、自由が成立するのである。つまり、性格に同意を与え、性格によって行為が秩序づけられていることをむしろ肯定するという仕方、自由を実現する

---

<sup>15</sup> 自由の経験を問題にする以上、そのカテゴリーを提示しなければならないという論理的要請に従ったもので、『実践理性批判』でカントが展開した自由のカテゴリーとは、数も定義も大きく異なるもので、関連は見られない。

<sup>16</sup> カテゴリーを「多様な諸行為」の統合形式と呼ぶときの「諸行為」の性質について確認しておく。前節までの議論では、発意に始まり決断、実行をもって終結する意欲のプロセスを単位とし、そこに含まれる諸作用と意識の原因性との関係を考察してきた。そのため、原因性は個別の意欲のプロセスに応じてそのつど規定されるかのような印象を与えたかもしれない。しかし、それは誤解である。一つの原因性のもとには、複数の異なる意欲のプロセスに属する諸作用が包摂される。類似のプロセスの反復によってこそ、そこに同一の原因性が働いていることが確認されるのである。したがって、カテゴリーによる諸行為の統合は、個々の意欲プロセスを超えて、一個人の過去全体に及ぶのである。このように、自由への信は、ある目的の実現により完結する単独の行為ではなく一個人の行為の総体を対象とし、かつ、未だなされざる未来の行為のみならず、すでになされた過去の行為をも対象とする点に特徴がある。

のである。もちろん性格を変えたいと思う場合もあるだろうが、ここで問題になっている宿命としての自由は、変えようとする努力の果てに、次のように気付くに至ることに存する。すなわち、おのれの自由を妨害するように思われた性格は外部から押し付けられた力ではなく、自分自身のものなのだ、「なぜなら、それらの力は長い間にわたって意識によって採用され、はっきり言えば意志されてきたのだから」(EL152)、と。したがって、性格として現われる自由は、いつの間にか内側から自らの行為を決定していた意識の原因性を対象化し、それを改めて引き受けるという形で実現される。

性格が自由への信の第一段階だとすれば、人格性はその第二段階に当たる。性格においては、主体が自らの所与の原因性に同意を与えるところにしか自由への信が形成される余地は存在しない。しかし、主体は、最初は無自覚的に選び取った原則であっても、それに即してその後の行為を自覚的に秩序づけることで、無自覚的な選択においてすでに働いていた原因性の存在を証明する、という仕方でも自由への信を形成する。ナベールはこれを、行為の反復による原初的作用の「進展 *promotion*」と規定する。自由への信の形成にとって人格性のカテゴリーがどのように機能するかに関しては、ナベールにしては珍しく直接的かつ明確に説明されているので、長くなるが引用しておく。「人格が自らを創造し始めるのは、ある作用によってである。人格がおのれに対して忠実であり続けるのは、刷新される諸作用 *des actes renouvelés* によってである。ただし、その諸作用はすべて最初の作用の唯一にして同一の進展である。すなわち、獲得物を常に全体化しながら存在を豊かにする進展である」(EL165)。「われわれを自由にするのは過去の作用の理由の分析ではなく、その作用の反復や刷新である」(EL167)。「自由の内的経験が遂行され、自由への信が構築されるのは、孤立した作用においてではない。・・・人格が自由のカテゴリーなのだとしたら、原因性の内的経験は、原初的決定を豊かにしてそのつど根源的に進展させるところの一連の諸作用を含んでいるのでなければならない」(ibid.)。明確ではあるが、やや抽象的な記述なので、具体例で補ってみる。周囲の人々と事あるごとに衝突し、そのつど拡大・強化されていく緊張関係に苦しんでいた人物が、あるとき、他人と調和できる人間になろうと決意したとする。他人との不和はできることなら避けたいと願いながらも、狷介固陋をおのれの性分として受け入れるところに、性格としての自由への信が成立する。これに対し、協調的であろうとする決意—引用箇所では「最初の作用」あるいは「原初的決定」と呼ばれ、別の文脈では「原初的選択」とも表現される—に則してその後の諸行為を律し、それらに統一性を与えることによって、人格性としての自由への信は形成される。つまり、自由への信は、秩序を実現する一連の諸行為に「びたりと一致する」(EL172)のである。ここでナベールが強調するのは、原初的決定の実効性を裏付ける行為の反復・刷新によってのみ人格性が構成される、という点である。協調的であろうとする最初の決定は、「リスク、運、試み」(EL167)の要素を多分に含んでおり、その場かぎりの思いつきとして終わる可能性がある。したがって、最初の時点では、その決定が意識の原因性を反映しているかどうかは不明であり、それゆえ意識の原因性の読解に基づく自由への信はまだ形成されない。「協調的」と見なしうるその後の一連の振る舞いだけが最初の決定に具体的な形を与えると同時に、その決定が意識の原因性に由来するものであることを証明し、「人格の観念によって明示された自由への信に対して、主体の原因

性の保証を与える」(ibid.) ののである。有体に言えば、協調的でありたいという思いが自分の本心であり、そのように振る舞うことが本当の意味での自由に他ならない、と確信するに至るわけである。

しかし、自由は、人格性という形式のもとでの諸行為の全体化、つまり、自ら選び取った特定の価値に沿った仕方振る舞いを秩序づけることに尽きるのであろうか。先に例に取った人物の場合、仕事、交際、家庭生活における他人との関係で、協調性に反する行為をことごとく退けることが、自由の唯一の形なのだろうか。協調性がそれと相容れない価値と対立した時に、その対立の事実を直視して協調的に振る舞うことの意義を再検討する契機すら排除するよう人格性が働くとしたら、人格性はむしろ自由を制限することにならないか。自由の第三段階に該当する「無限性」の観念は、人格性のこうした自閉的・自己完結的傾向を打ち破るものとして姿を現す。ナベールはまず、信の再形成として実現される自由と言及する。「信の各々の形態は、新たな信の結晶化をたえず開始している諸作用により主体の原因性との接触の回復を受け入れる限りで、自由の完全な観念を保護する」(EL176)。そして、人格性に基づいて形成される信を超えていく、第三段階の自由を示唆する。「自由への信は人格性の観念の内意識の原因性を自己化する手段を見出すのだが、この信は、より包括的でより豊かな観念からのひそかな影響によってのみこの側面〔人格性の観念〕の下で存続するにすぎない」(EL176)。この「より包括的でより豊かな観念」こそが、「精神的生の無限性」(EL180)の観念である。無限性については、次のように説明されている。意識は、「一つの人格性の選択と維持によりおのれを産み出すと同時に諸限界を受け入れる」のだが、「それでもその限界に基づいておのれの無限性を発見しなければならない」(EL185)。個人は、自ら選び取った価値を軸として行為を律することにより、人格性としての自由を実現するが、それはおのれの選択や行動を制限することに他ならない。限界に基づいて発見される無限性とは、先に述べたように、価値対立を経験するなかから人格性の軸となる価値の限界を自覚し、たえず人格性の再構成を試みる、という意識の性質を指すものと思われる。ただし、ここで言う人格性の再構成は、協調性を放棄し、別の価値—たとえば「自主性」—を軸とする人格性に乗り換えることではないだろう。自主性との葛藤を通して明らかになる協調性の限界を見定めたくえで、それら両者が共存しうる均衡を模索するという仕方成し遂げられる。そうであるからこそ、無限性は人格性に比べて「より包括的でより豊か」と表されるのである。

以上の三種の自由のカテゴリーが信の形式を規定する。性格、人格性、無限性の順に自由の度合いが増し、高度な「意識の能動性」(EL184)が発揮されていることは明白だが、ナベールは、これらのカテゴリーが、後続段階が先行段階を駆逐し消滅させるという進歩や発展の継起的関係にあるとは考えていない。彼によれば、自由である限りどんな行為も、同時に、「性格の表現」であり、「一つの人格の始まり」であり、「精神的生の無限性を証明する attester 一つの原因性の帰結」である(EL185)。つまり、自由への信は、三つの異なる位相を内包しており、常に三種の形式のもとで記述されるのである。

これまでの議論で明らかになったのは、自分の欲することを知るとは諸作用を記号として意識の



原因性を読解することであり、意識の原因性の存在に対する信が自由の内的経験に該当する、ということである。つまり、自分の欲しているとおりに行為しているとの信念こそが、自由の経験だというわけである。だが、知と異なり妥当性の客観的保証を得られない信は、ナベール自身が指摘していたとおり、実践による絶えざる検証を必要とする。そこで今度は、信の妥当性はいかにして検証されるのかという問題が持ち上がる。こうして、自分の欲することについての信と実際になされる行為との関係性が前面に出てくるのである。

## 2. 自己理解

前節の議論を踏まえてナベールの提示する自由概念を改めて眺めると、〈自己理解〉と〈価値の自己化 appropriation〉という二つの要素が浮かび上がってくる。動機や実際になされた行為を介しての意識の原因性の読解は、自分が意志していたことを知るという意味での自己理解であり、この自己理解に基づいて自由への信が形成される。そして、この信の形式をなすカテゴリー、とりわけ人格性のそれが如実に示していたように、信は価値性質を必然的に含む。例として挙げた協調性は正の価値を表す人物属性であり、こうした価値観に則して選択・行動を積み重ねることで人は自らが協調的であることを証明し、同時に、自ら選び取った協調性という価値に忠実である限りでの自由を実現するのである。価値を自己化するとは、ここでは、当該価値に準じた現実の行動を通して、その価値をわが物とし、自己と一体化させることを意味する。

しかし、無限性のカテゴリーを考慮に入れると、価値の自己化はその内容を一変させる。精神的生に固有の無限性の帰結として、特定の価値を常に優先して判断し行動することの限界はいつか必ず露呈し、その価値を唯一の軸とする人格性を乗り越える必要性が実感される。つまり、価値は行動によって補強されるどころか、動揺させられるわけである。ただし、そこで当該価値は放棄されるわけではない。個人の意識が、他の諸価値との対立・葛藤という試練にさらして当該価値の存在意義を改めて吟味し、その結果、他の等しく重要な諸価値との共存という制約のもとでの維持を模索するという形で、価値の自己化は進行しうると思われる。

自己理解と価値の自己化の相補的な関係は、ナベールの第二の著作『要綱』で明らかにされる。この著作の第一部では、意識の原因性の把握としての自己理解に「反省」という具体的方法が与えられる。そして第二部では、まず、反省を介して倫理的自己意識がいかにして成立するかが主題化され、自己理解の基本構造が解明される。次いで、価値の志向と実現について考察がなされるのである。そこで主題化される自己理解と価値の自己化は、実際になされた諸行為の反省を通して原因性への信を形成しその信を根拠づける一連の活動と見なしうるものであり、したがって、信の検証をめぐる問題に対する回答として位置づけることができる。

### 2.1. 自己理解の方法としての反省

意識の原因性の読解は、『要綱』において反省という営みとして論じられる。これは、言い換えれば、反省が自己理解の方法として定式化される、ということである。メヌ・ド・ピランの認識

論において反省が果す役割の重要性をしっかりと踏まえつつ、しかし物体との接触や発声といった純然たる身体運動に定位して反省を捉えるピランとは異なり、ナベールは、倫理的な意味を帯びた合目的的行為にかかわる限りでの反省を主題化し、これを自己理解の方法として規定するのである (cf.EE61)。

『要綱』の第一部で論じられる反省とは、要するに過去の行為の捉え直し、その意味の再解釈であり、行為の動機づけにおいて働いている意識の原因性の読解に他ならない。この点に関しては『内的経験』と比べ大きな変化はない。考察の進展をはっきり示すのは、ネガティブな諸経験が反省の与件として提示されている点である。反省は、自己理解の方法である限りで、ネガティブな諸経験を構成する過去の行為を主な対象とする、というわけである。ここで言うネガティブな諸経験とは、具体的には、過ち、挫折、孤独を指し、これらは経験主体に「自己自身との不平等性」を感知させるという共通点を有する (cf.EE30, 40, 42, 61, 77)。つまり、自己自身との不平等性の経験を対象とする反省が、自己理解を可能にするというのである。

では、過ちや挫折、孤独の経験において自己自身に対する不平等性を感知するとは、具体的にはどのような事態なのか。「われわれのわれわれ自身に対する不平等性」が「われわれがなりゆく存在と真の存在との不平等性」(EE61)と言い換えられていることや、「人間の所産」と「人間の本来的存在 *son être authentique* との不平等性」(EE47)という表現から、不平等性とは、現にある自分の存在が本来のものではない、真なるものではないという感覚を表していることがわかる。実際、われわれは、過ちや挫折において、現実の自分が本来あるべき姿から乖離してしまっていると感じる。ただし、ここで注意すべきは、この不平等性の感情がある種の経験をネガティブなものとして、すなわち過ち、挫折、孤独として構成するのであって、その逆ではない、ということである。つまり、過ちにおける不平等性の感情は、特定の規範に対する違背の認識から生じるのではなく、そうした規範からは独立に経験されるのである。同様に、挫折についても、成功と挫折を区分する何らかの客観的基準が確立されていて、それに照らして、成功からの隔たりとして不平等性が実感されるのではなく、この感情は、成功と挫折の基準からは独立に、自らが挫折のうちにあるという認識に先立って抱かれるものなのである。そうであるからこそ、ナベールは、過ちにおける不平等性の感情は規則や義務の違反として規定される行為を超えていくと述べ (cf.EE21-22)、また、世間的に成功を取めたと見なされ本人自身も満足の頂点にあるときに「挫折がはっきり浮かび上がる」(EE43)、「もっとも幸福な交わり」のさなかにも孤独が感じられる (EE54) などの逆説を、不平等性の感情の根源性を示す事実として強調するのである。

しかし、反省の所与がなぜネガティブな経験でなければならないのか。言い換えれば、なぜ自己理解は不平等性の感情を介して深められねばならないのか。義務を果たしたり、友情を確認するといった、いわばポジティブな経験を反省の対象からあえて排除し、ネガティブな経験に限定する理由は何なのか。ナベールはこの問いに対し、反省により自己理解を進めるに当たっては、自己自身と直接的な一致が感じられるポジティブな経験よりも、一見ネガティブなものとして現われる経験の方から多くを得られる、という趣旨の回答を行っている (cf.EE62)。では、不平等性の経験を通じてのみ理解される自己とはいかなるものなのか。『要綱』の核をなす第二部ではこの根本的問題

をめぐって議論が展開するが、その内容に立ち入る前に、反省と理解される自己との関係性についてのナベールの見解を詳らかにしておこう。

## 2.2. 反省と理解される自己

一般に、ある主体が反省を通じて自己理解するというとき、反省以外の様々な認識や行動をなす主体が反省に先立って存在し、ある瞬間に何らかのきっかけにより反省を実行する、と想定されているだろう。しかし、ナベールは主体の成立と反省の実行を同時的と見なし、主体は「決して反省に先立って存在しない」(EE63)と主張する。この考え方によれば、反省の種類、つまり何を与件とする反省であるかに応じて、反省主体ならびに理解される自己の性質が規定される。つまり、「『私は何者か?』という問いは、反省の個々の源と対応しているはず」(EE63)なのである。そしてここで、反省の与件をネガティブな経験に限定したことの意味が明白になる。過ち、挫折、孤独は、諸意識が透明な関係性で結ばれた世界（異なる個人の意識相互の透明性のみならず、同一個人の現在の意識と過去の意識との間の透明性も含む）への欲望を共有しており、その点で、これらネガティブな諸経験は倫理の領域に属するのだとナベールは説明する。つまり、不平等性の感情を契機としてかつてなした行為の真の原因性を探り、自己自身に対しても他者に対しても透明であろうとする反省の営みは倫理的主体のみがなすものであり、その反省を通じて見出されるのも倫理的自己だということである。したがって、『要綱』でナベールが想定しているのは、そのつどの具体的状況とは無関係に「自己とは何か?」といった抽象的な問いを発する認識主体ではなく、「そんなつもりではなかったのに」、「こんなはずではなかったのに」という思いをきっかけとして、自分は何を望み何を欲する者なのかを探求し始める、そのような広い意味での倫理的主体なのである。

主体の成立が反省の実行と同時的であるというラディカルな主張については、『要綱』公刊の9年前の1934年に書かれ「意識は自己理解しうるか? La conscience peut-elle se comprendre?」という表題を与えられた未発表原稿で、明快かつ詳細に論じられている。表題が示す通り、この論文では意識の自己理解の可能性が問われており、とりわけ自己理解を開始しうるための条件が考察の中心となっている。ナベールは、その開始条件を「驚き」に見て取る。「自分自身ならびに世界との親密さのさなかに突如現われる驚き」<sup>17</sup>、あるいは、自分自身の現実の存在を改めて認識し「これ ceci がすべてであるという事実には驚く」<sup>18</sup>ことから、自己理解が始まるということである。(『要綱』では、この驚きの感情が不平等性の感情として、驚きをもたらす契機がネガティブな諸経験として、自己理解そのものが反省として、それぞれ再定式化されたのだと思われる)。この驚きは、意識が、「信じていたものを拒絶し始めるその瞬間」<sup>19</sup>であり、「自己への愛着を断ち切る」<sup>20</sup>瞬間でもある。この瞬間を発端として、自己自身に対する「問いかけ questioner」の過程、すなわち自己理解のプロセスが幕を開けるのである。ここでナベールは、理解されるべき自己が問いかける行為と

<sup>17</sup> 《La conscience peut-elle se comprendre?》, in *Le désir de Dieu*, présenté par Emmanuel Doucy, Cerf, 1996, p.412

<sup>18</sup> op.cit.,p.418

<sup>19</sup> op.cit.,p.414

<sup>20</sup> op.cit.,p.422

ともに形成される、という点を強調する。つまり、理解対象としての自己は、問いかけに先立って、それと独立に存在しているものではない、というのである<sup>21</sup>。なぜなら、自己理解とは、慣れ親しんでいた自己像の「脱ぎ捨て *dépouillement, se dépouiller*」<sup>22</sup>、さらには「『自我 moi』、『私 je』あるいは『主体』を語る権利の放棄」<sup>23</sup>を本質的要素として含むからである。ナベールによれば、意識の自己理解のためには、問いかけ以前に前提されていた自己の概念はいったん無効にされねばならず、自己は、絶えざる問いかけの果てに再発見される、厳密には、意識がそれを自己であると断言するに至る、という性格のものなのである。このように自己理解のプロセスにおいて意識が規定済みの自己を出発点となしえない理由は、一つには、驚きとそれに続く問いかけを引き起こした状況の意味は、自己理解がひとまず果されてから事後的にのみ確定されることに求められよう。逆に言えば、意識が、問いかけの発端をなす状況の意味を確定した、そしてその状況における自分自身の存在を十分に把握した、と確信した時点で、自己理解のプロセスはいったん完結する、ということである<sup>24</sup>。

### 2.3. 不平等性の感情を通じて理解される自己

ここで、不平等性の経験を通じて理解される自己へと話を戻そう。不平等とは、現にある存在と本来的存在との乖離であることを先に見た。では、その経験において意識は自己をいかなる仕方で見出すのか？結論を要約して言えば、現実存在と本来的存在の二重性を「我あり *je suis*」という判断形式のもとで理解するのである。今・この状況に決定されていると同時にそこに回収されない部分も含みもつ、そのような二重性を帯びたものとして、自己の存在を肯定する *affirmer* ののである。しかしそうだとすると、今度は、本来的存在が何を意味するのかが問われるだろう。そこで、まず、なぜそのような本来的存在なるものが要請されるのかをネガティブな経験に照らして確認しておこう。前述したように、われわれは、社会通念上は何の咎めも受けない行為に過ちを、世間的には成功と見なされる状況に挫折を、一見したところ円滑なコミュニケーションに孤独を感じ取ることがある。こうした不平等性の感情はなぜ生じるのか。ナベールは次のように考える。現実の個別的行為によって実現されている限りでの無辜、成功、相互理解といった正の価値は、その各々の原理を汲み尽くせていないと感じさせる何かをその内部に含んでいなければ、価値ではない (cf. EE78)、と。つまり、たとえば、本当の相互理解とはこれに尽きるものではない、という判断を一切介在させない行為や関係性は、相互理解の価値を体現しているとは言えない、というわけであ

<sup>21</sup> cf. op.cit.,p.408

<sup>22</sup> op.cit.,p.423,431

<sup>23</sup> op.cit.,p.433

<sup>24</sup> この段落に見られる『意識は自己理解しうるか』の内容は、同時代のフランスの思想界を席卷していた現象学との比較研究を強く促すものであろう。たとえば、「信じていたものを拒絶する」ことから意識の自己理解が始まるという発想は、フッサールの言う自然的態度のエポケーを彷彿とさせるものである。なお、フッサールよりもサルトルとの類縁性に注目する研究もある。ロビヤールは、両者が主体概念の導入には慎重であり、「意識が自己理解しようとするときの反省は、ある主体を仮定することによりそのプロセスの終局を予め想定すべきではない」という主張の当否を主題化している点で共通する、との解釈を示している。S.Robillard 《Théorie de la conscience et éthique. Nabert et Sartre》, in *Jean Nabert, L'affirmation éthique*, Beauchesne, 2010, p.288



る。そして、これに尽きるものではないという判断を支えそれに裏付けを与えるのは、これとは別の仕方で、価値原理をより忠実に反映した別の仕方で、価値を実現しようとする意志の存在である。ナベールはこの超越論的な意志を「純粋な意図 *intention pure*」と呼び、諸存在、諸行為、諸作品を媒体としながらも「この世界を対象としない意図」(EE80)であると規定する。純粋な意図は、価値原理を志向しそれゆえ常に現実の存在や行為を超えていくが、その一方で、「現実を創造することによってであれ、あるいはそれを利用することによってであれ、いずれにせよ現実と生を獲得することへの要求 *préention*」(ibid.)、すなわち、価値あるものをこの世界にあらしめようとする意図でもある。この意図が、現実の存在や行為に価値原理が全面的に体现されていると確信する不可能にする。こうして、不平等の経験が必然的となるのである。

しかし、意識は純粋な意図の存在をどのようにして捉えるのだろうか。また、その意図はいかにして自己の一側面と見なされるのか。純粋な意図は意識に直接的に現前するものではなく、不平等性の感情と現実の諸行為に対する反省によりその存在が理解されるにすぎない。諸々の創造的営みが、価値原理の実現を目指して繰り返される諸行為として、純粋な意図の存在を裏付けるものとして、解釈されるわけである。その点で、純粋な意図は『内的経験』で論じられた意識の原因性と同じ構造を有している。ただし、『要綱』では、直接的に現前しない意志の把握に関して、「根源的肯定 *affirmation originaire*」(あるいは「絶対的肯定」という新たな概念を導入して考察が進められている。その考察は十分に整理されているとは言い難く、肯定についての明確な定義も見当たらないのだが、「自我の存在は、ある肯定によって獲得される自己理解から生じるのに他ならない」(EE67)、「『我あり』が包摂する、自我と絶対的肯定とに対する二重の関係」(EE69)といった記述から、自己理解は肯定を前提としており、肯定により成就した理解を伴って自我の存在についての判断(「我あり」)が下される、という構図が垣間見える。要するに、自己理解は「我あり」という判断として果されるのだが、その判断根拠となるのが根源的肯定だということである。しかし、なぜ「肯定」なのか?それは、一般的な対象認識と異なる自己理解の特性に由来する。自らがなした行為と不平等性の感情を与件とする自己理解は、過去と現在の状況により規定されている限りでの自己—いわゆる「事実性」—の発見のみならず、純粋意図、つまり自分が何をなそうとしているのか、何者になろうとしているのか、についての洞察をも含む。繰り返す述べているように、後者は、実際の行為によって明らかにされるものである以上、純然たる認識ではなく、態度決定もしくは決意といった実践的性格を有する。したがって、「我あり」という判断として成就する自己理解は、決意を伴った断定(フランス語の *affirmation* には「断定」、「断言」といったニュアンスが含まれる)からの帰結なのである。ナベールは、この点を強調して、「絶対的肯定は『あれかし *sois*』へと変化する」(EE71)とも述べている。

ただし、根源的肯定の概念は、一種の理念として、肯定が根源的であることの困難さを示す役割も担っている。というのも、この概念は、意識が肯定に関して「主導権 *initiative* を奪われた」(EE68)状態、つまり、実際になされた肯定が根源的で確実なものであると自ら確証することの困難さを含意しているからである。したがって、自己理解の成就としての根源的肯定は、反省を繰り返した末にいつか訪れ意識を「救済する」(EE69)契機という性格を帯びることになる。自己理解

のこうした捉え方は、前出の「意識は自己理解しうるか」において、より端的に表現されている。ナベールは、「安心を与えるいかなる回答も排除することへと意識を向かわせる問いかけ」(428)を「徹底吟味 exhaustion」と名付け、おのれの現実存在と純粋な意図についてそのつどなす肯定を最終的なものと見なすことを拒絶し問いかけを継続する徹底吟味の作用こそ、自己理解の本質的要素だと説明するのである。

### 3. 価値の自己化

#### 3.1. 述語の拒絶

前節では、不平等性の感情を通して現実存在と純粋な意図の二重性を捉える働きである反省が、自己理解の方法であることを確認した。そして、反省は繰り返されねばならず、自己理解は安易な肯定をことごとく退けていく徹底吟味として展開することを示した。自己理解のこうした側面と価値の自己化との関係について、ナベールは次のように述べている。「反省が純粋な自己意識として把握し断定するものを、自我は価値として自己化する。ただし自我が自らを創造し、真に対自的になる限りにおいて」(EE78)。この箇所の直前に見られる「自我の原理に遡る反省と行動における現存の進展」(EE77)という記述から、純粋な自己意識とは価値原理を志向する純粋な意図についての意識を、他方、価値の自己化は具体的な活動によるその意図の実現を、それぞれ意味していると思われる。したがって、自己理解と価値の自己化は相補的であり、両者は、ナベール自身の表現を借りれば、「循環 alterance」すると同時に「融合 alliance」(ibid.)している関係にある。つまり、純粋な意図と価値を対象とする自己理解がなければ、そもそも価値の自己化は生じないが、その一方で、価値を現実化する試みが実行されなければ、自己理解は滞ってしまうのである。というのも、反省を通じてなされる自己理解は、いわば実践に対する検証として深まってゆくものなので、自我が実践により自らの存在を刷新することなくしては、自己理解は無意味で空虚な自己審問として空転するよりほかないからである。

このように自己理解と一体化して進行する価値の自己化は、価値判断の述語の機能を分析する文脈で、さらに具体的に論じられる。行為や人物に対して価値判断を下す際、「あれは勇氣ある振る舞いだった」、「あの人は協調性がある」というように、価値を含意する述語が用いられる。われわれは、その述語が価値の内実を決定し、また、行為主体の勇敢さや協調性への意図が述語にそのまま現われている、と考える。しかし、ナベールは、述語づけによって価値が固定されるとする見方に疑問を呈するのである。「述語のなかに姿を現す意図は、あらゆる属性付与、あらゆる規定を超越している」(EE80-81)、「述語を産出する作用は、それがあらゆる個別的述語づけを超え出ている限りで、その各々の述語づけにあっては不満足の種類である」(EE81)。このようにナベールは、述語づけによる規定を常に超え出る作用ないし意図の存在を強調する。ただし、作用を歪めるものとして述語づけの排除を主張しているわけではない。そのようなことはそもそも不可能である。彼は、行為や人格に述語が与えられその倫理的意味が確定されてみて初めてあらわになる不平等性の感情が、自己と価値の関係についての新たな理解を促すという事態は、価値の自己化にとって不可

避だ、と指摘しているのである（「おのれ自身の創造物によって触発されることは人間精神の特徴である」（EE86）。つまり、述語づけと自己化は無関係なのではなく、与えられた価値述語を否定する作用こそが価値の自己化を進行させるというのである。たとえば、他人から「あなたは協調性のある人だ」と評価されることでかえって、協調性という価値をめぐる違和感や疑問—自分は本当に協調性があると言えるのか、協調的であることを望んでいるのか、そもそもなぜ協調的であるべきなのか—が引き起こされるに至り、協調的という述語による自己規定を留保する。こうした意識の働きをナベールは「述語の拒絶」と呼び、価値の自己化に不可欠な要素と見なすのである。

### 3.2. 徳の調和としての精神的形式

述語の拒絶を通して、価値の自己化は具体的にどのような仕方で果されるのか。『要綱』での議論に加え、同時期に書かれた生前未刊の論文「徳の弁証法」を参照すると、その要点は、主体は価値を「徳 *vertu*」として自己化すること、一つの徳は必ず他の複数の徳との相関のもとで自己化されること、この二点に帰着すると思われる。とりわけ重要なのは后者であり、複数の徳を共存させる秩序—ナベールは「精神的形式 *forme spirituelle*」と呼ぶ—の獲得によって、価値の自己化は達成される。従来のナベール研究においてほとんど取り上げられることのなかったこの精神的形式こそが、彼の自由論を包括的に把握し、その理論的射程を見定める上でカギとなる。

まず、徳についてのナベールの見解を確認しておこう。徳とは一般に、勇敢さや寛大さなどの、正の価値を帯びた主体の性質を言う。徳倫理学を確立したアリストテレスは、行為に際して迷いの余地が生じないほどに性質が深く内面化され性格として定着することを、徳の完成と見なした。これに対し、ナベールは、価値の自己化の一形態である徳が、行為からも行為についての反省からも独立に、恒常的性質として個人の本性＝自然 *nature* と一体化する可能性を否定する。徳が個人の本性すなわち恒常的性質たりえないのは、価値を自己化する人間にとって述語の拒絶が不可避だからである。価値が本性と一体化するということは、個人が自らの存在に関する述語づけをそのまま受け入れ、自らなす行為が価値を真に実現しているかどうかを問う必要がなくなることを意味する。ナベールの考えでは、述語の拒絶が排除されたこのような状態において、個人はもはや当該価値と無縁である<sup>25</sup>。確かに、価値それ自体と徳とは区別されるべきであり、実際、徳は、それ自身にとって試練となる新たな要請や危機を経て接近してゆく「純粋な肯定」と、恒常性を特徴とする「本性」とを「媒介」するものだと述べられている<sup>26</sup>。だが、価値の自己化を論じる文脈で強調されねばならないのは、前者の側面である。

ある人物が一度だけ勇敢に振る舞ったとしても、その人物が勇敢さの価値を自己化したとは見なしえない。「主体による価値の自己化は、諸行為の反復、諸行為の類似性と不可分である」<sup>27</sup>。その意味で、徳とは、行為の繰り返しによりある価値が個人の性質として現実化したものであること、このことは間違いない。しかし、徳の形成それ自体が価値の自己化なのではなく、複数の徳を統合

<sup>25</sup> cf. 《Dialectique des vertus》, in *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, Beauchesne, 2010, p.353.

<sup>26</sup> op.cit.p.341

<sup>27</sup> op.cit.p.338

する精神的形式の獲得にまで至って初めて、価値の自己化は達成される。ナベールはこの点を強調する。つまり、価値の自己化とは、厳密には、一つの価値を一つの徳として獲得することではなく、様々な徳との調和を構築することなのである。ここで言う精神的形式については、「同一の意識におけるすべての徳が一つの精神的形式のもとに整理される」(EE197-198)、「諸々の徳が互いに和解し、結びつき、互いの間に依存関係を確立することに対し、それらの徳が無関心でいることを許容しない」(EE197)、と説明されている<sup>28</sup>。精神的形式の構築が倫理的生にとって不可欠であることは、経験が教えてくれるだろう。われわれが実際に生活を送るなかでは、たとえば協調性という単独の価値の実現だけを追求することはできない。なぜなら、行為の実行において、別の価値との衝突・葛藤という事態は避けられないからである。別の価値から加えられる掣肘に直面して、われわれは、協調性という価値の実践のありようについて問い直さざるをえない。ある一つの価値のより純粋な実現を志向するだけでなく、他の価値との共存可能性も吟味しなければならないわけである。それゆえ、協調性以外の価値との共存を拒むような仕方での協調性の追求は、価値の実現のあり方としてその妥当性が疑われることになる。ただし、価値それ自体は、それがいかに現実化されるかという問題から独立に実在している<sup>29</sup>。「和解」や「依存関係」に「無関心」でいられないのは、価値の自己化の一形態としての徳であり、一つの徳は常に、ある精神的形式のもとで他の多数の徳と関連づけられているのである。

価値の自己化という概念は、普遍的な価値を個人が徳として自分のものとする、個別性の次元に吸収する、という基本構造を有しており、自己化の個別性は精神的形式に反映される。価値それ自体は普遍性を要請するが、精神的形式は個別的であることを免れないのである。なぜなら、諸々の徳の調整すなわち精神的形式の構築は、個人が実践を通してそれぞれ単独に行うものだからである。複数の価値が対立する問題状況を自らの判断に基づいて解決するなかで、その解決の仕方に応じて諸々の徳の間に秩序がもたらされ、各人の倫理が確立されてゆく。これは一種の創造行為であろう。先述したように、ナベールは、「自我が自己を創造すること」(EE78)を価値の自己化が果される条件として挙げるのだが、その自己創造とは、具体的には、精神的形式の構築のことだと言えよう。そしてそのようにして獲得される諸徳の体系にこそ、一人の人物の倫理的固有性が表れる。この点に関してナベールは、「ソクラテス、イエス、スピノザについて深く考えるとき、われわれは一つの精神的形式を感じ取り、そこに到達しそれを規定しようと努める」(EE198)と言う。これら三人の倫理思想を比類なきものにしてしているのは、多様な徳に独自の統一性を与えるそれぞれの精神的形式、ならびにその形式に息を吹き込む「観念ないし使命感」<sup>30</sup>なのである。

---

<sup>28</sup> ここで『要綱』から引用したの一言一句同じ文章が「徳の弁証法」にも見られる (cf.op.cit.p.346-347) ことから、これらがナベールの思想の核心に触れる箇所であることが窺われる。

<sup>29</sup> ナベールは一種の価値実在論の立場をとっており、価値が人間の認識や実践から独立に存在すると見なしている。彼の考えによれば、諸価値は、個々人の精神的形式とは別に、「自律的秩序」(EE99)を形成している。

<sup>30</sup> *Dialectique des vertus*, p.347



### 3.3. 精神的形式の構築に伴う解放

以上のように価値の自己化を精神的形式の構築として再規定することは、これまでの議論全体のなかでどのような意味をもつのだろうか。純粋な意図が志向する価値を、主体が行為により実現し、その反復を通じて徳として定着させてゆく。これが価値の自己化の基本図式である。では、ここに精神的形式の概念が導入されることで、自由について新たにどのような側面が明らかになるのか。逆説的ではあるが、精神的形式は、特定の価値への固着からの「解放 libération」、あるいはすぐ後で述べるように、欲望や性向などの自然的傾向性からの解放を可能にする役割を担っていると思われる。『要綱』の第一部では、反省が自我を解放するという趣旨の記述が繰り返され (cf.EE25, 28, 31, 32)、また、リクールは、『要綱』第二版に付された序文のなかで、反省による解放の有効性が経済的、政治的、文化的制度の確立や他者との交わりにおいて証明されるはずだと解説している (cf.EE6)。ただし、リクールも、ナベール自身も、精神的形式と解放をつなぐ理路をはっきりと描き出してはいないし、解放の働きを自由論の文脈に位置づけ直してもいない。そこで、自由の経験における精神的形式の役割を、解放という観点から明確にしてみよう。

すでに述べたように、精神的形式の構築は、特定の価値の排他的追求と相いれない。この点で、諸徳の共存の模索は、価値への固着からの解放をもたらすと言える。なるほど、反省は、それまでの価値実現の諸行為が不純で不十分であったことに気づかせ、自我をより純粋な仕方での価値の実現に向かわせる、という機能を果たすだろう。だがその一方で、特定の価値を排他的に追求できるとの信念が幻想であり素朴に過ぎた、と自覚させるようにも働く。不平等性の感情が、素朴に信じられた価値の純粋さに対する違和感として経験されるケースである。こうした反省を介してこそ、精神的形式の構築は、特定の価値への固着から自らを解放する営みとして進められるのである。

ところで、ナベールによれば、精神的形式による解放は特定の価値からだけではなく、欲望や性向からも成し遂げられる。ここで注意すべきは、彼の言う解放が、性向などの自然的傾向性の抑圧や排除ではなく制御を意味する、という点である。制御とは、正確に言えば、形式に適合させることにより傾向性の発現を方向づけることである (cf.EE94-95)。したがって、解放は二義的であり、自然的傾向性による被支配からの脱却を意味すると同時に、それらを一定方向へ導き解き放つという含意も有しているのである。後者に関して、ナベールは「意識は、性向から自らの原因性を借りることによってのみ、性向から解き放たれる *se délivrer*」(EE107) と述べる。これは、敷衍して言えば、常に直接的な充足を求める本能的欲求に抗して行動しようとするとき、人間は、それに必要な「力や粘り強さ」を、ある種の性向を「取り入れる」ことで確保しつつ、しかし、力や粘りを発揮する方向性は自ら決定することで、その性向に対する自律性も維持する、という意味である。具体例としては、幸福を切望する性向を、自分自身の幸福のみならず他者の幸福の実現にとっても推進力となるように利用することで、この性向を他者への献身として機能させる、という営みが挙げられている (ibid.)。こうした「性向の転換」には「内的多様性のうちに新たな統一性を導入もしくは創設することが求められる」(EE113) のだが、精神的形式がそうした統一性をもたらし、性向の転換を可能にするのである。たとえば、自愛や闘争などの傾向性は、自然から与えられたままでは、人間を束縛し行動の幅を狭めるものでしかない。だが、それらは、精神的形式のもとで他

の諸傾向との統一性に参与させられることで、「自然のままの諸傾向性を超える一つの目標に向かって協力し、互いに折り合う」(EE117)。つまり、精神的形式によって統合された自然的諸傾向が、人間を自然のままの状態から解放するのである。

### 3.4. 開放性

以上のように、精神的形式は、諸々の徳や傾向性を統合し一つの全体を形成するよう働く一方で、新たな要素に開かれているという側面も持ち合わせている。ナベールはそれを「開放的な心」と呼び、「われわれがそのために戦っているところの価値とは全く異なる価値を承認しようとする態度」<sup>31</sup>と規定する。彼によれば、この開放的な心によってこそ、「精神的形式の意義が明らかになる」のであり、その意義とは、主体の追求する目標の偏狭さゆえに「価値や生活様式の多様性、豊かさ」が見失われるということが起こらないよう、なすべき行為を「補足し修正する」<sup>32</sup>ところに存する。ここで言及される精神的形式の開放性が注目には値するのは、それが、特定の価値の排他的追求を挫折させるのみならず、いわば実現すべき価値の目録を拡張することをも含意しているからである。実現を目指す価値の範囲を広げるということは、主体がなしうる実践的判断や行為の幅を広げることに他ならない。この点に関して、ナベールは、「芸術もしくは科学への献身は、自我にとって、自らの実存の根本的可能性の拡張と合致しうる」(EE100)と述べるのだが、この一節は、自由についての彼の洞察の特徴をよく表しているがゆえに重要なのである。

その特徴は、自由を道徳性と同一視するカントとの比較によって一層明確になるだろう<sup>33</sup>。カントは、『実践理性批判』において次のような例を挙げている。情欲と死刑とをはかりにかければ、命への愛着のゆえに、情欲を満たすことはできない。しかし、暴君が忠実な家来を陥れようとしてある人物に虚偽の証言を要求し、応じなければ殺す、と言った場合、実際に拒絶するかどうかはともかく、拒絶が可能であることを彼は認めるだろう、と。そしてカントはこう断言する。「彼は、或ることをなすべきであると意識するがゆえに、そのことをなしうると判断するのであり、道徳法則がなかったら知らずにいたであろう自由を、自らのうちに認識するのである」<sup>34</sup>。道徳法則は、自らの命を投げ打ってでも守るべきものがありうることをわれわれに教え、それを知らなければ思い描かれることすらなかった行為を可能にしてくれる、つまり、道徳法則の存在が可能で選択肢の幅を広げてくれる、というわけである。ここでカントは、道徳法則が生命への愛着という本能による拘束から人間を解放し、自由をもたらすと想定している。しかし、自然法則による決定とは別の仕方での行為の決定を可能にするのは、道徳法則だけではない。たとえば、科学研究による真理の

<sup>31</sup> Dialectique des vertus, p.351

<sup>32</sup> ibid.

<sup>33</sup> 『内的経験』では、カントによるこの同一視について指摘はするものの、その評価については明言を避けている。cf.EL133-134, 192-193。ただし、この時期のナベールが、可想界と現象界の乖離を克服する道筋をカントの自由説そのものの内に見出していることは、論文「カントの内的経験」の結論部で述べられた次の一文が端的に表している。「カントの学説は、自由のより内在的な理論へと向かうことが可能であることを示唆している」(EL311)。

<sup>34</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres complètes*, (la Pléiade) Gallimard, t. II, 1985, p.643

探究、芸術作品の創造といった価値もまた、自然的原因性による決定、つまり本能的欲求や傾向性による決定とは異なる仕方で行為を秩序づけるはずである<sup>35</sup>。Robberechtsが、自由の問題のカントによる解決の主要な「難点」は「自由の概念がもっぱら道徳的な自由へといつの間にか移行していること」にあるとし、その難点の克服を試みて自由論を展開した哲学者として、ベルクソン、ブロンデルと並んでナベールを挙げている<sup>36</sup>のは、まったく正当である。自由と道徳法則への随順を同一視するカントと対照的に、ナベールは、美や真理という価値もまた道徳と等しく本能的欲求に縛られない行動を可能にし、その意味で人間を自由にするを指摘しているのである<sup>37</sup>。芸術や科学の活動への専念が人間の現実存在の根源的可能性を拡張すると表現されるのは、自然のままの状態からの解放と選択肢の幅の拡大は、道徳性のみならず、美や真理の探求によってももたらさるる、という論点を強調したものと思われる。

最後に、新たな価値の取り込みが精神的形式をどのように刷新させるのかを考察しておこう。ある主体が新たな価値に開かれた態度を保持しているとしても、実際の行動においては諸価値に優先順位をつけることは避けられず、最優先の価値がそのつど実現される。したがって、この開放的な主体は、熟慮の結果としての行動の外見においては、単一の価値を盲信している閉鎖的な主体と大差ない。両者が大きく異なるのは、その内的経験であろう。精神的形式の刷新に由来するその内的な相違はどのように説明されるのか。たとえば、芸術的価値を排他的に追求していた人物が義務の遂行という道徳的価値の重要性を認めるに至り、しかる後に、どちらかを選ばなければならないという状況で芸術的価値を選び取ったとする。このとき、いったん精神的形式に取り込まれた道徳的価値は断念されたわけである。しかし、「断念は償われないことはない」(EE99)とナベールは言う。なぜなら、道徳的価値は芸術的価値への「献身」として断念されたのであり、この献身によって意識は「諸価値を更新する直感 *inspiration* に一層開かれた状態に自らを保つ」(ibid.)からである。ここで言う「直感」は、前提されていた価値秩序を新たな視点から把握する働きに該当するのだが、その働きはこの場合、芸術的価値の追求は道徳的価値の犠牲の上に、つまり、実存可能性の制限の上に成立しているという苦い自覚と同時に、それでもなお美の探求へとおのれを駆り立ててやまない熱望の強さの再認識をも伴っているだろう。この両義性の直感が、道徳的価値の断念を、

<sup>35</sup> トマス・ネーゲルは、*The fragmentation of value* と題された論文で、「根本的な葛藤を引き起こす」基礎的価値として、五つのタイプの価値を挙げている。そのなかには、義務や効用の他に、科学研究にとっての真理、芸術活動にとっての美に該当する「完全主義的目的」が含まれている。彼は、これらの価値が相互に還元不可能であることを主張するのだが、それは同時に、道徳的義務の特権視するカント倫理学に対する本質的な批判でもある。その点で、ネーゲルの考察は、ナベールの自由論に理論的裏付けを与えるものと位置づけることができよう。価値の還元不可能性をめぐる様々な問題と、その問題系におけるネーゲルの議論の意義については、下記の拙論を参照されたい。「価値の共約不可能性と選択」、東北大学文学部倫理学研究室編『モラリア』、第18巻、2011年、32頁～51頁。

<sup>36</sup> Ludovic Robberechts, 《Quelques théories de la liberté. Autour de Jean Nabert》, *Ruvue Philosophique de Louvain*, 1964, vol.62, p.234

<sup>37</sup> ナベールは、『内的経験』においても、自由の内的経験の分析が宗教的価値もしくは道徳的価値の範囲内に止まることなく、可能な限り遠くまで推し進められるべきだと主張している。その上で、自己犠牲の行為が様々な点で自由といかに強く結ばれているとも、「自由の経験をそうした行為に限定することはできない」(EL179)と明言している。

芸術的価値を頂点とする従来の価値秩序の単なる追認として処理することを妨げる。なぜなら、両義性は、主体に対し、「[行為の] 個々の目的は、何らかの仕方では他のすべての諸目的を包摂し、それ自身の内容によって他の諸目的を埋め合わせることができ、そして自我全体の熱望に応えられるものでなければならない」(EE131) という要請を課してくるはずだからである。新たな価値の取り込みに由来する精神的形式の刷新は、このように、断念に内在する両義性の直感と全体化の要請という形で経験されるのではないか。外面的には大差なくとも、精神的形式の変容を経た行為とそうでない行為とでは、内在的意味は根本的に異なるのである。

## 結論

人格の自由を「自分の欲している通りに行為すること」と定義した場合、その欲していることをわれわれはいかにして知りうるのか。本論はこの問題提起から出発し、ナベール哲学を参照しながらその解明を試みた。ナベールは、「本当のところ自分は何を欲しているのか」と問うことの意味を重要視し、そうした経験を起点として自由を規定する。したがって、自分の欲していることの探究、すなわち自己理解の営みそれ自体を、自由についての考察の中心に据える。こうした点に、ナベール哲学の特色が存する。行為主体は自らの欲求を常に明確に把握しており、その知は行為に先行する、という図式を前提する自由論との大きな違いである。

欲していることについての問いは、個別の行為をそれだけで完結したものを見なすのではなく、その行為で自分は何を実現しようとしているのか、あるいは実現し損なっているのかを、他の諸行為との関連において問うものである。それゆえ、個々の行為を構成する言動や動機などの心理状態は、そこから根本的な欲求を読み取るべき「記号」として機能することになる。この記号を通して読解されるものは、厳密には、何かを欲する精神的働き、すなわち、『内的経験』においては意識の原因性であり、『要綱』においては純粹な意図の存在である。しかし、自分の欲することの知とは、そうした精神的働きそのものの知であるよりはむしろ、それらの働きの対象である価値または徳についての知であろう。われわれは、自分の欲することを、何らかの価値性質として記述し理解するのである。そのとき、いかなる経験に依拠して欲することを理解するのか、欲することについての知はいかなる認識様態に属するのか、その理解が妥当であることはいかにして保証されるのか、といった問題が浮上する。反省、自由への信、根源的肯定などナベール独自の概念を参考にすることで、これらの問いに対する一定の解答が得られたわけである。

ナベールは、自己理解を様々な観点から分析しているのみならず、現実の行為が価値を実現している、つまり人が自分の欲する通りに行為している、と言えるための条件についても、鋭敏な問題意識を有していたと思われる。そして、その条件についての彼の見解は、価値と行為は行為者によって媒介されねばならない、すなわち、価値を徳としてすでに自己化した行為者による行為でなければ当該価値を実現しているとは言えない、というものである。本論で言う自己理解とは本当に自分の欲することを見定める作業であるが、そもそもある価値が本当に欲することであるためには、その価値が自己化され、恒常性を獲得していなければならない、というわけである。だからこ



そ、ナベールは、価値の自己化を主題的に論じ、一つの価値が精神的形式の成分となり人格を作り上げていくプロセスに詳細な分析を施したのである。本論では自己化のプロセスに内在する解放的・開放的側面に注目したが、それは、欲するがままに行為することを自由と規定する場合、その価値実現の欲求は解放性と開放性を必然的に前提すると思われたからである。欲求の来歴、つまり、何を、どのようなプロセスを経て、欲するに至ったのかを問わずして、その欲求を自由な行為の一要件と見なすことはできず、そのプロセスには、自然的傾向性による束縛からの解放と多様な諸価値への開放とが不可欠の局面として含まれているはず、そのように思われたからである。

ナベールの自由論で批判されるべきは、自己理解ならびに価値の自己化における他者の役割を十分に考慮していない点だろう。何が反省のきっかけをなすのかを具体的に考えるとき、他者の存在は無視できない。他者からの指摘が、自分の欲することへの問いかけを開始する契機となりうるからである。また、自由への信は、他者による評価を顧慮したうえでその妥当性を検証するのだければ、主観的な思い込みと化する危険がある。精神的形式の構築に関しても、ある人物—たとえばナベール自身が言及していたソクラテスやイエス—における諸価値の秩序に感銘を受け、それを取り入れようと試みる、ということも起こりうる。このように、他者の存在は、自由を制約するどころか、逆に、個人の行為や思考の可能性を拡張するようにも働きかけるのである。人格の自由は、他者のそのような役割も視野に入れて考察されるべきであろう。

## 参考文献目録

ナベールの著作

*L'expérience intérieure de la liberté*, PUF, coll. «Philosophie morale», 1994

*Éléments pour une éthique*, 2<sup>e</sup>éd., Aubier-Montaigne, 1970

《La conscience peut-elle se comprendre?》, in *Le désir de Dieu*, présenté par Emmanuel Doucy, Cerf, 1996

《Dialectique des vertus》, in *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, édité par S. Robilliard et F. Worms, Beauchesne, 2010

## その他の文献

*Encyclopédie philosophique universelle, Les notions philosophiques tome I*, volume dirigé par Sylvain Auroux, PUF, 1998

Harry G. Frankfurt, 《Freedom of the will and the conception of a person》, in *The importance of what we care about*, Cambridge university press, 1998

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, in *Œuvres complètes*, «la Pléiade» Gallimard, t. I, 1980

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, in *Œuvres complètes*, «la Pléiade» Gallimard, t. II, 1985

Paul Naulin, 《Étude sur L'expérience intérieure de la liberté》, in *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, Beauchesne, 2010

Paul Ricœur, 《L'acte et le signe chez Jean Nabert》, in *Les études philosophiques*, 1962, vol.17

Ludovic Robberechts, 《Quelques théories de la liberté. Autour de Jean Nabert》, in *Rivue Philosophique de Louvain*, 1964, vol.62

S. Robilliard, 《Théorie de la conscience et éthique. Nabert et Sartre》, in *Jean Nabert, l'affirmation éthique*, Beauchesne, 2010

## How Is It Possible that One Acts as He Wants ?

KOEMON Katsuhiko

The freedom of person is generally defined as “to act as one wants”. But is it true that one knows what he wants ? From the fact that one sometimes reflects his actions and reconsider what makes him do them, it would be concluded that one does not always have an accurate grasp of what he really wants. So, as a result, the following questions are to be posed: How should we understand the case where one does not have a grasp of what he really wants ? How can we have an accurate grasp of it ? In this article, we examine these questions with the aid of the philosophy of Jean Nabert. According to his idea exposed in his first work *The internal experience of liberty*, the real cause of free action is transcendental and is known not by tracing back series of mental states given immediately to conscience, but by interpreting its existence through repeated actions. Nabert thinks that the internal experience of liberty lies in the belief that one’s own action conforms to the real cause, which he names “the causality of conscience”. In his second work *Elements for an ethics*, giving a concrete form to the causality of conscience, that is, what one really wants, he redefines it as intention to realize values. Here we must call into question how we can verify that such intention is immanent in ourselves, and on what basis an action is considered to have realized value. By thematizing and examining “the comprehension of self” and “the incorporation of values into oneself”, we try to respond to these questions. It will prove that two concepts invented by Nabert, “original affirmation” and “spiritual form”, play important roles in the examination.