

Variations Kantiennes (カント変奏曲)

松岡 新一郎

MATSUOKA Shinichiro

本稿の標題で、存在しない楽曲の一部の如く扱われている固有名にもかかわらず、ここで主に論じられるのは論文「自我の超越」から大著『存在と意味』にいたるジャン＝ポール・サルトルが試みた、意識的存在の本質について存在論的特質を見極めようという試みのごくわずかな部分に他ならない。ところどころにルードヴィヒ・ヴィトゲンシュタイン、ガレス・エヴァンス、エリザベス・アンスコムといった名が散見するのは、これらの著者による意味論的な指摘がある地点、すなわち「わたし」という一人称の主語をめぐる、サルトルの現象学的な記述と極めて接近しているのではないかという直観に基づく。よしんば、本稿が意図せずに明かしてしまったのが、サルトルの掲げる、非定立的な自己意識の二つの様式間の緊張や、アンスコムが示す「わたし」の用法と身体への言及の関係について、満足のいく理解はいまだ得られていないということであったとしても。

キーワード：現象学、意味論、英米哲学と大陸哲学、心身二元論

0

ほぼ同じ時を共有しながら、なぜか全く縁のないものとみなされてきた人々がある場所において思わぬ遭遇を遂げる。哲学史は時折そうした驚きを提供してきた。ジャン＝ポール・サルトル（1905年～1980年）とルードヴィヒ・ヴィトゲンシュタイン（1889年～1951年）。より具体的には、前者が「定立的」あるいはまた「非定立的」と呼ぶ自己意識との差異をめぐる展開した現象学的な記述と、後者による「わたし」という語の用法、「主体としての用法」と「客体としての用法」についての発言がそれだ。

サルトルによる分類の試みは、その哲学的な営みの最初期に属する幾つかの文章、「志向性」（1934年）、「自我の超越」（1936年）、「自己意識と自己認識」（1947年）などの論考を経て大著『存在と無』（1943年）に結実する時期に属している。他方でヴィトゲンシュタインの主張は、1933年から1934年にケンブリッジ大学でなされた講義をまとめた『青色本』に読まれる。サルトルの仕事とほぼ時を同じくして思考されていたはずの、この講義録以降、ヴィトゲンシュタインは「わたし」という語の「主語としての」使用にのみ言及し、「客体としての」使用については触れることがなかった。著者が没後時を隔てて世に知られることとなった『青色本』におけるヴィトゲンシュタインの主張をめぐる、

サルトルとの同時代性など議論されるべくもなかったとしても致し方あるまい。

ここで目指すのは、ある問いをめくり、全く相貌を異にする哲学的主張が予期せぬ仕方収斂するにとどまらず、いずれにあっても、当初選択された態度が早い段階で修正を余儀なくされ、そこでもまた似通った処置が施された点を指摘することだ。いずれの哲学者にあっても、身体をめぐる自らの言及と、取り立てて関係を詮索するまでもないと思なしていた自己意識（サルトル）や自己言及（ヴィトゲンシュタイン）が身体へと帰されるに至ることとなる。1945年に刊行されたモーリス・メルロ＝ポンティの『知覚の現象学』があたかも到達点であるかのごとく、明確に定義した立場が、サルトルにあっては1936年の「自我の超越」と1943年の『存在と無』の間の試行錯誤を通してすでに提示され、ヴィトゲンシュタインの場合、自らの見解そのものから、P.F. ストローソン、G. エヴァンス、Q. カッサムのようなポスト・ヴィトゲンシュタインと呼ばれる哲学の展開へと広がる。ヴィトゲンシュタイン自身の発言だけでなく、のちに続く哲学者によるその修正もまた、哲学史の常識に従うならば、全く交わるところがないとされながら、実のところ、同じ地点を指していた。互いの姿を認めることなくなされたこの運動は、自己意識と自己言及という相のもと、わたし

たちとわたしたち自身の関係をめぐる根本的な何事かを明らかにしているのではないか。

以下のような手続きが想定される。まず第一に、サルトルの「非定立的な自己意識」と「定立的な自己意識」の二分法について大雑把に振り返る。さらにヴィトゲンシュタインによる「わたし」という語の「主体としての使用」と「客体としての使用」の区別を議論し、二つの見解の間に重なりがあることを確認する。そのうえで、サルトルとヴィトゲンシュタインの見解がそれぞれどのような修正を受け、その修正の向かう先を追う。そうした修正に際し、ヴィトゲンシュタインの弟子や批判者よりも、サルトル自身によるそのの方が、繊細かつ機知に富む仕方ではなされていることには触れざるを得まいが、それはさして重要ではない。なおサルトルの現象学に残る限界を探り、その乗り越えにあたり、英米哲学と呼ばれる一派の発言を参照する可能性を探ってみるの方が急がれるからだ。

1

1947年、サルトルはフランス哲学協会で行った講演の中で、あらゆる哲学の出発点としてデカルトの「コギト（我思う）」が不可欠であると断言する⁽¹⁾。あらゆる哲学は、世界に対する意識と自らに対する意識との関係を通し、意識の本質を明らかにすることから出発すべきだというのだ。ここでの些か唐突なデカルトへの言及は、その最も重要な後継者であるカントの『純粋理性批判』における、「わたしは考える（Ich denke）は、わたしのなしうるすべての表象を伴うことができなければならない…」という主張、さらにはフッサールが「超越論的自我」という一言でまとめた、カントとデカルトにおける「わたしは考える」の再定義⁽²⁾との別離を内に含んでもいた。デカルトと異なりサルトルは、考えるものとしての存在の確実性、ましてや考えている身体とは別個に存在する心の確実性が、わたしたちの外に広がる世界の存在のそれよりも優先されるなどとは考えない。そして、カントとフッサールのいずれにも与することないサルトルは、「純粋な思考」が、世界の構造を思い描く素材をそれ自身の中に有しているとも考えない。サルトルにとって、「純粋な思考」も「わたしたちの中にある」表象も等しく存在しないのだ。そのことは「わたしたちの内にある」心的表象が「われわれの外」の何物かとのように関係しているかを知らなくてはならないという難題を課すが、そんなものは哲学者の発明に過ぎないとサルトルは一蹴する。「フッサールの現象学基本概

念：志向性」と題された1934年の論文の中で、サルトルが要約したフッサールの定式は以下の如し。「すべての意識は何かの意識である」と意識を特徴づけたとき、フッサールが念頭に置いていたのは、「意識は何ものかに向けられている」という基本的特徴であった。フッサールはそれによって、意識における志向性が、最終的に外の対象にたどり着く何らかの心的なものに関係するのか、それとも直接外の世界と結びつくのかについて立場を選択するのを回避した。サルトルに言わせれば、事はかくも複雑ではない。意識が意識する「何か」は、意識の内ではなく、外の世界にあるのだから⁽³⁾。

つまり、デカルトであれ、カントであれ、フッサールであれ、サルトルが批判的に連なろうとする哲学的伝統と、サルトルとの違いにおいてまず何より重要な点は、意識とその世界との関係は直接的であり、「心的表象」の如きによって媒介されるに及ばないということだ。外の世界に向かって投げかけられることで存在する意識は、同時に自分自身に対する意識、すなわち自己意識となる。ある対象に向かって特定の意識状態にある以上、その意識状態にあるのを意識しない訳にはいくまい。このように対象への意識と不可分である自己意識、すなわち対象への意識を意識する状態や性質を、「定立的」である対象の意識と逆の、「非定立的な意識」と呼ぼうではないか⁽⁴⁾。さらに言えば、この非定立的な自己意識に、「わたし」の居場所はない。デカルトと出発点をともにすると言いながら、デカルト、カント、フッサールに代表される伝統とサルトルが袂を分かつのはまさにここにおいてだ。「自我の超越」に曰く。

意識経験の典型は、自らを意識することだ。意識が自らを意識するのは、先験的な対象の意識としてに他ならない。(…) その対象は根本的な不透明性をもって意識と対峙するが、意識の方は、この対象を意識しているという純粹かつ単純な意識であり、それがこの意識の存在法則となる。この意識の意識は(…) 定立的なものではない、すなわち、この意識はこの意識にとって対象ではない。(…) このような意識に「わたし」が存在する余地はあるのだろうか。答えは必ずと明らかだ⁽⁵⁾。

「自我の超越」から5年を隔てた『存在と無』では、定立的な意識に付随する非定立的な自己意識に「わたし」という概念が欠落していることについてかくも断

定的な物言いはしない。対象に向けられた定立的な意識に付随する非定立的な自己意識と、自分自身と自分自身の精神状態や活動についての定立的意識との違いを強調するに止めている。わたしが数を数えることができる、すなわちわたしが今数えている数に定立的意識を向けるためには、わたし自身が数を数えているという非定立的な意識と、わたしに何をしているのか尋ねた頓馬に、「見て分からないのか、わたしは数を数えているのだ⁽⁶⁾」と返答するとき明らかに、わたし自身を定立する意識との違いをサルトルは指摘する。

煙草の箱に入っている煙草を数えると、わたしは「12本の煙草がある」という客観的な性質が解き明かされるのを経験する。この性質は、世界に存在する性質の一つとしてわたしの意識に現れる。わたしは煙草を数えているという定立的意識を持っていないかもしれない。わたしは「数えている自分を知らない」。(…)しかしながら、これらの煙草が12本の煙草であることをわたしに示している間、わたしは足し算という活動に対して、非定立的な意識を持っている。「何をやっているんだ」と聞かれたら、わたしは「勘定しているんだ」と答えるだろう。この答えは、反省することによって到達し得る瞬間的な意識だけでなく、反省されることなく過ぎ去ったもの、わたしの直近の過去において永遠に反省されないものをも跡付ける。(…)反省以前の「我思う」が存在し、それはデカルト的な「我思う」の前提となっているのだ⁽⁷⁾。

サルトルが非定立的意識について語るに際し、「わたし」さらには「我思う」という概念が登場するのは別段驚くに値しない。サルトルは認めないだろうが、ここで引かれている例はカントに倣うものだからだ。サルトルがこの一節の典拠としているのはハイデガーだが、ハイデガーにせよ、サルトルにせよ、数を数えることとは、何らかの集合を再構成する行為に統一性があることの意識に他ならないとするカントの考えを受け継いでいることに変わりはない。カントの「わたしは考える (Ich denke)」における「わたし」は、対象(自らの意識の対象としての「わたし」)に対する意識を指すのではなく、ある対象に対する意識を条件づける行為に統一性があることの(反省以前の)意識であり、同様に、サルトルの非定立的な自己意識もし

くは反省以前の「我思う」は統合と認識の総合をめぐる重要な主題に他ならない。

非定立的な意識と定立的な意識を区別することでサルトルは、「自我の超越」や『存在と無』が出版されたと後に、まったく異なる分析の文脈でなされた議論と非常に近い地点に到達することとなる。

2

よく知られているように、ヴィトゲンシュタインは『青色本』の中で、主語としての「わたし」の使用と目的語としての「わたし」の使用を区別している⁽⁸⁾。後者の例として、ヴィトゲンシュタインの挙げているのは、「わたしの腕が折れた」、「わたしは6インチ背が伸びた」、「額にこぶができた」、「風に髪がなびく」等々が挙げられている。一方前者の例としては、「わたしにはそう見える」、「わたしは腕を上げようとする」、「雨が降りそうだ」、「わたしは歯が痛い」等々。ヴィトゲンシュタインは、この二つの用法の違いは、前者の用法ではある種の誤りが可能であるが、後者の用法では不可能であることだとする。「わたしは歯が痛い」と言うとき、「誰かが歯が痛いのは確かだが、それはわたしののだろうか?という疑念をさしはさむ余地はない。一方、わたしは、誰かが6インチ背が伸びたことを示す壁の印を見ている。しかし、それがわたしであると確信しているのだろうか。

ここで一方にあっては可能だが、他方であり得ないのは、「誤認すること」に他ならない。わたしは、壁の印に基づいて6インチ成長したのは誰であるかについて誤認するおそれがある。しかしながら、自らの耐え難い経験が今まさに証明している歯痛を誰が持っているかを誤認することはできない。ヴィトゲンシュタインによれば、この誤認に対する免罪符は、「主語としての使用」において、「わたし」によって言及されるものが何もない、あるいは誰もいないという事実由来する。つまり、「痛みを感じるのは誰か、考えるのは誰か、見るのは誰か」という問いに答えるために「わたし」が使われるのではなく、「わたし」は、状態や行為や試みられた行為を表現する文全体の欠かせぬ構成要素であり、状態や行為や試みられた行為の主体を世界における特定の対象として探すまでもない。「わたし」は、痛みを感じたり、試みたり、行動したりする人の自己表現の一部にすぎない。「わたしは痛みを感じる」と言うことは、「うめき声」と同じ機能を持つのだ。

ヴィトゲンシュタインの主体としての「わたし」の

使用と客体としての「わたし」の使用の区別と、サルトルの「非定立的な自己意識」と「定立的な自己意識」の区別の間には、驚くほどの類似点がある。なるほど明らかな違いも認められる。第一に、サルトルは少なくとも「自我の超越」において、非定立的な自己意識には「わたし」が全く存在しないと主張しているのに対し、ヴィトゲンシュタインが『青色本』で行っているのは、「わたし」の用法を区別することに他ならない。第二に、ヴィトゲンシュタインの区別は、「わたし」という用語の意味論的分析に基づいているのに対し、サルトルの区別は、意識の経験についての現象学的記述による。とはいえ、こうした違いにもかかわらず、二人の哲学者が捉えようとしているのは似たような現象に他ならない。一方は、自らに反省的に向けられていない自己意識と、世界の他の実体の中で個体化された存在としての自分自身に向けられている自己意識との違いであり、他方は、「わたし」という言葉の用法が、思考の対象として個別化された、世界における特定の実体を指している場合と、指していない場合の違いに着目する。また両者の主張には、同じように問題がある。「わたしは痛みを感じている」、「わたしはこのようなものを見ている」、「わたしは腕を上げようとしている」において、「わたし」はその文章を発した人、あるいはその思考を考えた人だけを指示していると言って都合の悪いことが何かあるのか。自分自身に注意や指向性を向けるとき、知覚したり、考えたり、数えたりする際に存在する自分自身の非反省的な意識が、自らを「わたし」として考えたり、発話したりすることによって表象されるという事実をサルトルはどう説明するつもりなのか。対象を知覚する際に存在する、根本的に非人格的なはずの意識と、他の対象に注意を向け、他の対象を利用しつつ、他の対象の中の一対象として現れる自分という意識とは、どのように結びつけられるのか。

ヴィトゲンシュタインは『青色本』で試みた区別に満足していなかったようだ⁽⁹⁾。『哲学探究』では「わたし」と他の人称代名詞、人の名前、記述との違いを明らかにするためにいくつかの節を割き、要約する。「わたし」は人の名前ではない⁽¹⁰⁾。

大胆すぎるように響くのが習わしであるヴィトゲンシュタインの主張に不安を抱く論者たちにより、ある言明の中で「わたし」の役割が探求され、それぞれが異なる答えを見出す。エリザベス・アンスコムは、すでに古典となった論文の中で、「わたし」はそのどのような用法においても全く何にも言及しないと結論する。他方、ガ

レス・エヴァンスは、ヴィトゲンシュタインが「主体としての使用」と呼んだ事例においてさえ、「わたし」は何ものかを指し示していると主張する。それは「目的語としての用法」において「わたし」が参照するのとまったく同じ実体、つまり、生きていて、肉体も感覚を持ち、思考する身体である「人」を指示しているというのだ。その上で「主語としての用法」における、「わたし」は一人称の代名詞との誤認を免れる特殊な方法で、この身体を指しているとする⁽¹¹⁾。

さらにハンス・ヨハン・グロックとピーター・ハッカーは、ヴィトゲンシュタインが『青色本』の中で、「わたし」の二つの用法を区別しているのは、それぞれの場合において、「わたし」が通常の指示とは異なる方法で対象と関わる仕方にもつぱら注意を向けたことに起因していると指摘している。ヴィトゲンシュタインにとってトートロジーは退化した命題にもかかわらず、偽であることがありえないように、「わたし」が何かを指示しないことはありえない。とはいえ、トートロジーが命題であることを否定できないのと同様、「わたし」が何かを指示していることを否定する理由はない⁽¹²⁾。

さしあたり、ヴィトゲンシュタインの『青色本』における立場を擁護しよう。そして、非定立的な自己意識と定立自己意識との間のサルトルの区別を参照しつつそれを試みよう。そうすることで、ヴィトゲンシュタインの立場に部分的に同意できる点と、部分的に同意できない点があることが浮かび上がるだろう。たとえば、『青色本』における「わたし」の非指示的な用法は、先に引用した『存在と無』における、数を数える活動における統一性の意識ともっともよく結びつく。とはいえ、この事例にあって、「わたし」を使用する際に、「わたし」の時空間的位置や、経験的に確定された「わたし」が指し示す対象の特性などおかないしに、「わたし」は極めて単純な規則、すなわち、誰であれ、思考し、「わたし」と発話するものを実際に指し示しているのではないか。一方、エヴァンスが主体としての「わたし」の用法として提案したのは、空間的に位置し、生き、感じ、考える身体をそれが指し示しているということであり、『存在と無』の第三部においてサルトルが議論している、身体化された自己意識としての非身体的な自己意識と関連していると言えるのではないか。そして最後に、ヴィトゲンシュタインが提示した、ものとしての「わたし」の使用は、『存在と無』と同様、「自我の超越」にも読まれる、世界における他の物理的物体のなかの物体としての自己

の意識と結びつけられるのではないか。とはいえ、非定立的な自己意識と定立的な自己意識の間のつながりに関するサルトルの分析は、主体としての「わたし」の使用と客体としての「わたし」の使用の区別に関する、これまで参照してきたどの見方よりも柔軟であることも予め指摘しておこう。サルトルによる区別は、様々な見方の間を裁き、おそらくはそれらを改善するためには何をなすべきかを提案するべく、機能するのであり、その一方で、サルトル自身の見解の限界について理解するにあたっても有用であることも指摘しておこう。

以下ではまず、エヴァンスによるヴィトゲンシュタインの修正版と、サルトルの身体化された自己意識観との関係について論じられる。そして、サルトルの見解はエヴァンスのそれよりも実際には繊細であり、エヴァンスが説けなかった問題に答えていることを指摘する。しかしながら、サルトルの見解についても、その限界を指摘し、その原因は（グロックとハッカーが認識していながら十分に説明していない）「わたし」の使用に関する一つの側面、すなわちグロックとハッカーが「心理的統一性」と呼ぶものとの関係に起因することを明らかにする。

まずは、主体としての「わたし」の使用とその「身体化」との関係を探り上げよう。

3

ヴィトゲンシュタインに抗して、ガレス・エヴァンスは「わたし」という思考は常に特定の対象についての思考であると言う。「わたしがFである」ということを理解する時、人は「aがFである」ことも、「わたしがaである」ことも理解している。ヴィトゲンシュタインがこの点を無視したのは、自らの心的あるいは物理的状態をめぐる述語記述の多くの場合において、「わたし」を特定するための基準など必要ないという事実から一足飛びに、そのような場合には「わたし」の同一化はそもそも存在せず、したがって「わたし」という語の指示対象も存在しないという結論に至ったからだと言ふエヴァンスは言う。識別の基準がないことと、同一化がまったくないことは別なのだ。たとえば、ある述語が主張されるような、特定の实体を指し示すことのない言明があったとして、それがそうした主張がなされる根拠となる特定の種類の知識、より詳しくは、述語が真であると主張される対象が如何なるものであるかを正しく知るための条件を特定する。こうした同一化は、心的事象のみならず、身体をめぐる述語

に関しても可能だ。エヴァンスはさらに、身体をめぐる自己意識の場合に、その判断の根拠となる知識が、一人称代名詞に対する誤認による誤謬を免れるという主張を保証するような事例を探していく。

わたしたち自身の身体的状態に関する知識が、このような誤認によって追放の憂き目にあわずに済むような事例として、自己についての認識、平衡感覚、暑さや寒さ、圧迫感などがあり、対応する言明は次のようなものだ。「足が組まれている」、「熱くてべとべとしている」、「押されている」等々。これらの言明が適切な知識に基づいて発話されているならば、「誰かが足を組んでいるが、それはわたしだろうか」、「誰かが熱いと感じているが、それはわたしなのか」などといった問いは不必要であろう。こうした事例において、「どの実体について述べられていることが真であるか」という問いに対する答えに、その実体を特定するための基準を用いる必要はない。同様のことが、世界における自分の位置についての知識を述べる命題についても言えよう。そうした命題は、もし真であれば、その場所が割り当てられるに相応しい特定の实体を識別するための何らかの基準などに依拠するまでもない。これらの場合すべてにおいて、「わたし」の観念は、心の中の「わたし」に劣らず物理的な性質の持ち主について観念でもある、とエヴァンスは言う⁽¹³⁾。

さらに、心的な状態の自己記述（「わたしはPだと思う」、「わたしは木を知覚する」、「わたしは痛みを感じている」等々）は、身体の状態に関する自己記述と同じ原理に従う。「わたしはFである」という命題を理解することは、「aはFである」、「bはFである」、「cはFである」などが真であるためには何が必要かを理解することであり、a、b、cなどは時空間的に位置する事物として個別化される。言い換えれば、エヴァンスによれば、いかなる自己記述も、その主体が自らを出来事の客観的構成の一要素として考えることができるのを前提としているとエヴァンスは言うのだ⁽¹⁴⁾。

「わたしはFである」という形式についての判断を論じる際、エヴァンスは脚注で補足している。

たとえば、わたしは自分を客観的に知覚されたある人物と同一視できるという考えはしばしば誤った仕方で見られる。すなわち、わたしが他者にとっての客体であるという考えとして、あるいはまた、カントの言う、外部の感覚の対象として（『純粋理性批判』B 415）だ。このことは、問題を観念的検証主義によって構築する過ちを導きか

ねない⁽¹⁵⁾。

カントの観念論にはっきり言及するに止まらず、客観的秩序の一要素として自分を認めることは、他者にとっての対象として自分を認めることであるという「検証主義」的な見方を戒めながら、サルトルについてもそれとなく批判を差し向けている。この暗黙の言及は、エヴァンスの著作集編者であるマクダウェルが、章末に加えたエヴァンスの覚書にも確認できる。そこでエヴァンスは『存在と無』の第三部第二章の冒頭を引用している。第三部の標題は「他者のための存在」、第二章には「身体」という見出しがつけられている。この章は、意識の「内面性」と身体の「外面性」という古典的な二元性を否定することから始まる。サルトルはこう書いている（ここでは、フランス語原典ではなく、エヴァンスが書き記している、ハイゼル・バーンズ訳の『存在と無』から訳しておく）。

もしわたしが、「わたし」の意識をその絶対的な内面性において、しかも一連の反省的行為によって、とらえたとすべく、このわたしの意識を、一種の生きた対象、すなわち神経系、脳髄、腺、消化器、呼吸器、循環系などから構成されている対象、さらにその素材そのものも、化学的に分析していけば、水素、炭素、窒素、燐、等々に分解されるような対象に、結びつけようとするならば、わたしは到底打ち克つことのできない幾多の困難にぶつかるであろう。けれども、それらの困難は、わたしが、わたしの意識を、わたしの身体に対してではなく、他人たちの身体に結びつけようとするところから由来する（…）医者がわたしの身体について持つことのできた経験から出発することは、世界のただなかにおけるわたしの身体、他者にとってあるがままのわたしの身体から出発するこちだ。わたしにとってのあるがままの身体は、世界のただなかにおいて。わたしに現れるのではない⁽¹⁶⁾。

上に引用されたサルトルの一節に返答するかのごとく、エヴァンスは、わたしがある物質と自分を同一視できるのは、この物質を「内側から」知っている（サルトルの言う「わたしにとっての身体」である）場合に限ってであり、この「内側からの」知識は、通常の自己をめぐる概念の記述に際して行われる同定のための下地となりうると付け加えつつ、しかし「これが下

地として役立つのは、他人と自分を無条件に同一化する能力にとってであると指摘する⁽¹⁷⁾。「自分のための身体」と「他人のための身体」という新たな二元論は、意識の内面性と身体の外面性という、サルトル本人がとうに否定した古い二元性と同様に受け入れ難い。つまるところ、わたしが「内側から」知っている身体は、「他者のための」身体であり、「他者の」身体なのだ、とエヴァンスは結論する。

実のところ、エヴァンスによる引用が終わったその後で、「わたしのための身体」と「他者の身体」あるいは「他者のための身体」という二分法に対するサルトル自身の挑戦が始まるのであった。「わたしにとってあるがままのわたしの身体は、世界のただなかにおいてわたしに現れるのではない。」眼を引き合いに出しつつサルトルは続ける。自らの眼が「現に見ているのを見ることはできない。言い換えれば、わたしは、この眼が世界のある光景をわたしに顕示する限りにおいての、この眼を、とらえることはできない。この眼は、諸々の事物の間の一事物であるか、もしくは諸々の事物をわたしに対して現れさせるものであるか、そのいずれかであり、同時にその両方であることはありえない⁽¹⁸⁾。」しかし、ここでのこうした定式化に止まっていたのでは、ある部分誤解を生じさせるように思われる。というのも、それらが、実体の数値的な差異（諸々の事物の中の一事物か、諸々の事物をわたしに対して現れさせるものか）として、唯一無二の身体とわたしたちの関わり方の違いがどうであるかを示唆しているように見えるからだ。実のところ、サルトルにはエヴァンスの提唱する「自らと世界の一部との遠慮のない同一化」を裏付ける用意があったのではないか。わたしたちが、自分たちを「世界の一部」として経験する際の複雑さをより多くの材料を通して記述する用意がサルトルにはあったのではないか。

4

サルトルが身体に、三つの「存在論的次元」があると語ったことはよく知られているところだ。まず、「それ自身のために存在する身体、あるいは事実性」とサルトルが呼ぶところのもの。第二に「他者のための身体」。そして奇妙なことに第三番目についてはただ「第三の存在論的次元」と呼ばれるだけでそれ以上の特定はなされない⁽¹⁹⁾。この少々怪しげな分類の三番目は、最初の二つの項目を組み合わせることで得られ、一見するならば、デカルトの「第三の物質」、つまり心と身体という二つの「本当に異なる」物質の結合を典型と

している。サルトルは、自らの分類とデカルトのそれとの間に類似性を認めていたし、あえてその比較へと誘ってさえいる。新手の二元論か。心身二元論を擁護することで長きにわたり哲学の中心に君臨していたデカルト、その後、仲を引き裂いたまま再び結びつくことを断固許さなかった心と身体の「実質的な結合」たる「第三種の物質」を発明することで、二元論にその場しのぎの解決を提供しようとしたのと同様、サルトルもまた、「自分のための身体」と「他者のための」もしくは「他者の身体」という根本的な二元論を導入し、その後、そのような二元論から生じた難題を「何故一つの同じ実体に他ならぬ身体が二つの共役不可能な存在論的次元にまたがって存在しうるのか」を問うという口実の下、第三の「存在論的次元」、自らのための「他者のための身体」といういかにも奇妙な項目を捏造したのだろうか。とまれ、そのように早急に断罪する前に、あらためてサルトルによる「存在論的次元」の分類を見直してみなくてははいけない。

サルトルはまず「身体それ自体」を特徴づけることで、「非合理的な」自己意識が、身体化された自己意識であることを示そうとする。自己意識は他の意識を伴わない諸々の性質とともに、身体にもたらされている訳ではなく、身体という実体の存在様式そのものに他ならない。言い換えれば、身体は「それ自体」ではなく、何らかの形で「それ自身のために」を「背負う」ものなのだ。わたしたちは「身体として」、「それ自体」のために存在し、そしてそうした身体としての「わたしたち自身」との関係において、すなわち、わたしたちが身体として存在する「非定立的な意識」との関係において、世界はその形と構造を獲得する⁽²⁰⁾。かくして人間と世界は互いに決定しあうとサルトルは言う。わたしたちが存在するにいたる非定立的な投影は世界によってもたらされ、世界は、わたしたちが存在する投影を通してその形を受け取る。「わたしの身体」とは、生物学的な存在としてのわたしという物質だけでなく、社会的な存在としてのわたしをも意味する。わたしの生まれ、わたしの人種、わたしの社会階級、わたしの過去、これらすべてが「わたしの身体」に他ならない⁽²¹⁾。

『存在と無』の序説で、自己の非定立的な意識を語るにあたり、この種の自己意識が非定立的で、無反省的であることを強調すべく、「自己(の)意識」という形で、その特色を強調したサルトルは、同じ方法で、ここで「身体(の)非定立的な意識」について語る。サルトルによれば、「身体(の)非定立的な意識」と

言うことは、この文脈にあって、身体が単なる対象、同定可能な物体ではないということに等しく、「自らに対する非定立的な存在」であることで、取り巻く世界にその動きや行動のを投影することが可能となるのを示すひとつの方法なのだ。そのように理解された身体の自分自身に対する存在の感覚は、物体としての身体的位置を分析的に意識した際とは当然異なることとなるだろう。

次いで、客体としての身体が「身体の第二の存在論的次元」、「他にとっての」身体とされる。わたしは他者の身体を、それが他のものも利用することができるものであるという重要な違いをもって、他のものの中のひとつのものとして認識する。だから、もしわたしが自分自身の身体をそのように認識するならば、それもまた他の身体と同じように、他のものの中にあるもの、他者が道具としているものを自分の周囲に秩序付けることができたのだと考えるだろう。サルトルは、このような議論を通して心と体を配置する。わたしは、自らの身体について、こうした二つの異なる把握をしており、二つ目の態度に照らして、自分の身体を、あまたある道具の中の一つに過ぎないとみなしている。とはいえ、他の道具を利用できる道具であるがゆえに、一つ目の態度においては、「他のための身体」を道具として利用する「心」と考えることも可能となるのだ。

「他のための身体」は、わたし自身の身体がわたしに現れる仕方であると同時に、他の人間の身体のそれでもある。サルトルはそれを「超越された超越」と呼ぶ。つまり、わたしに見える身体は、周囲のものを利用したり、自らの行為が目指す先に世界を構築することができる存在に他ならない。サルトルの語彙に従えば、それが「超越(transcendence)」ということに他ならないのだ。自らを超え、自己の目標に向けられた行為を世界に投影すること。したがって「他者の身体」は、わたしにとって「超越」されたものとしてのみ、わたしの行為に従ってその場所を占め、事物の中の事物としてのみ超越性を持つ。このように他者の身体を意識することで、わたしは自らの身体も同様の存在様式を持っていることを意識できる。わたしは超越の能力を持つ数多くの存在のうちのひとつにすぎず、他者がわたしにとっての道具であるのと同様に、わたしも他者にとっての道具に他ならない。それゆえわたしは自らの身体を道具として扱うことができる。

かくして三つ目の「存在論的存在様式」が登場する。わたしが一方では「それ自身のための身体」、す

なわち、世界に存在するものとして、諸々の可能な行為を世界に投影し、その際に自己について意識を持つ一方、「他者のための身体」でもあるというだけでは止まらず、他方でまた、それ自身のための身体として、自らの非定立的な意識、すなわちわたし自身の身体が、「他者のための身体」によって認知されるに至るということとなる。サルトルの言葉を借りれば、わたしは「他者によって知られる自分自身のために」存在する。これは、わたしが他人の身体について持っている知識を自分の身体に適用し、最終的に自分の身体を違ったように生きることの結果として生じる事態だ。わかりやすい事例として、子供が水泳の先生を見て泳ぎを学び、やがて泳ぐための身体を獲得することを思い浮かべてみる。ここで極めて重要なのは、まず第一に他者のものである「他者のための身体」から得た教訓を、わたし自身の身体に内面化することが、言語を通して起こるということだ。サルトルは、わたしたちは言語の啓示を通して自分の存在を学ぶのだと言う。胃の痛みを学ぶという例を考える。最終的に胃の痛みとして認識される痛みは、まず「純粋な痛み」として存在する。それは、他のどんな痛みとも、いかなる操作も経ることなしに識別される。それはただ、身体を背景として自らを定義する⁽²²⁾。胃へと向かっている痛みを客体化する知識は、胃の性質についての知識であろう。しかし、その知識によって痛みそのものが、生きた痛みとして認識される。かくして「胃の痛み」は、痛みに耐えて生きる胃そのものであると理解されるに至る⁽²³⁾。

五感についてもサルトルは同様の発言をしている。諸々の感覚の識別は、純粋に主観的な水準で、経験を通じてなされている訳ではない。五感は、言語を媒介として、身体のある部分と他の部分を区別することを学ぶことと切り離せない。その作業を通して、識別された感覚体験が身体全体の認識や行動の一部に組み込まれる。他者にとっての身体が、今や「わたしにとっての他者」の身体となり、あるいはわたし自身の身体の、わたし自身の意識による識別の一部となる。

こうした文脈に、ヴィトゲンシュタインのよく知られた「歯が痛い」という事例を導入してみよう。この言明によって表現されているのは、生きた痛みである。ヴィトゲンシュタインの言葉で言えば、それは「わたし」が「主体として」用いられる命題の根拠となる。サルトルに言わせれば、それは自分自身についての意識に他ならない。しかし、この意識、つまり自分自身のための身体は、言語を通じて学習された他者のため

の身体から情報を得ており、少なくともこの点で、単なる苦痛のうめきで表現されるものとは異なっている。この指摘は『哲学探究』のヴィトゲンシュタインなら受け入れるだろう。というのも、この指摘は、わたしたちの最も「内的」に見える経験も、わたしたちが他者によって形作られた世界に属し、その中で公に学習された言語によって自分自身の状態を識別しているという主張と一致しているからだ⁽²⁴⁾。

サルトルにはすべてお見通し。そんなことを主張するつもりは毛頭ない。サルトルの「わたし」に関する理解、そして「わたし」の思考の機能をめぐる議論には疑念を抱かざるを得ない点がある。それはサルトルが、心の状態や心の内容が如何なる構造からなるかについて、十分に検討しなかったことに由来すると私は考える。同様のことが、ヴィトゲンシュタインの影響下にある英米哲学の観点についても当てはまろう。

5

『存在と無』の第三部で展開されていた意識に関するサルトルの見解は、ヴィトゲンシュタインの主体としての「わたし」の使用に関するエヴァンスの修正に極めて近く、さらに、サルトルが「自己のための身体」をまさに自己において、「他者のための身体」あるいは「他者の身体」によって知らされるとみなしているという点はすでに明らかとなった。とはいえ、サルトルが、このような自己の意識と身体の意識との同一化に対して、ある制限を導入していることは付け加えておかなばなるまい。

身体はこのように、自己意識に属している。しかし、それを単純にこの意識と同一視するのは不可能だ。というのも、この意識は、それ自身が何らかの可能性に向かう自由な投影としての自己意識だからだ。非定立的な意識とは、意識がそれである必要なしにそれであるものとしての身体の意識だ。そして身体こそがこの意識の正体に他ならない⁽²⁵⁾。

いったい自己の意識は、身体の意識と同じなのか、そうではないのか。人はここで繰り返されている議論に、そのような苛立ちを感じずにはいないだろう。

とはいえ、ここでサルトルが行きつ戻りつしている困難は、ひとりサルトルだけのものではない。ヴィトゲンシュタインのもっとも優れた直弟子の一人、エリザベス・アンスコムもまた、さして遠くないところに

いた。「わたしはエリザベス・アンスコムである」という言明は、「わたしはこの身体である」という言明が同一性をめぐる命題であると同様の仕方、同一性をめぐる命題ではないのだが、「この身体はエリザベス・アンスコムである」あるいは「この人物はエリザベス・アンスコムである」というそれぞれの言明の近傍にある命題は同一性命題であるとアンスコムは主張するのだ⁽²⁶⁾。

それ自体難解なアンスコムの見解を、サルトルが到達した、自己(の)非定立的な意識は「それ自身にとっての身体」であり、またそうではないという謎めいた結論とわざわざ並置することで目指すところはひとつだ。すなわち、その作業を通じてサルトルとヴィトゲンシュタインの限界、そしてヴィトゲンシュタインの見解を修正しようとする試みの限界を浮かび上がらせようという、些か倒錯的な目論見に他ならない。その作業にいいよとりかかる段となった。

「わたし」は指示表現ではなく、したがって「名」としては機能しないという見解を擁護するために、アンスコムは二種類の「名」を使用する人々を仮定した。Aは万人に共通の名前で、各個人の手首に刻印され、観察、証言、推論、その他の通常の知識手段に基づいて自分の行動を報告するために使用される。B、C、D…は、各個人の背中と額に押された名前であり、したがって公には見ることが可能であり、他人の行動を報告するために使用される。この場合、Aは「わたし」の別の言葉なのだろうか。そうではない、とアンスコムは言う。Aの状態や性格を規定する命題は、各個人が、実際には自分自身である誰かについて、ごく普通に持ちあわせている知識に基づいて発話される。Aは「名」であり、その使用に際しては日常と異なる規則が存在している。逆に「わたし」は名前ではない。むしろ、「わたし」の思考とは、状態、行為、運動などについての反省的な意識の集まりに他ならない。これらの「わたし」の思考は、いまここにあるこの物体の状態や運動などについての何にも媒介されない知識や、信念、真偽からなる。この物体について、わたしはそれがエリザベス・アンスコムであることを知るかもしれないし、もしわたしがそれを知らなければ、この物体についてわたしは、それが人間であることを知るだろう⁽²⁷⁾。したがって、Xが「わたしはFだ」と言うとき、その命題はXがFである場合に限りて真であるというのは正しいが、これは「わたし」がX個人の「名」であるという意味する訳ではない。このような場合、「わたし」が人を指すと仮定する必要は、

「雨が降っている(it rains)」において「it」が物を指すと仮定する必要がないのと変わりが無いのだ。それゆえ「わたしはエリザベス・アンスコムである」という発話は同一性命題ではない。逆にもしエリザベス・アンスコムがわたしたちが仮定した集団の一員であったなら、エリザベス・アンスコムが「Aはエリザベス・アンスコムである」は真であり、同一性をめぐる命題となる。

さて、「わたしはエリザベス・アンスコムである」も「わたしはこの身体である」も同一性命題ではないと言うことは、先に引用したサルトルの主張を想起させる。そして、サルトルの「身体こそがこの意識だ。身体以外の何ものでもない。」という言葉のアンスコムの伴奏に合わせて歌えば、この身体が言ったり考えたりするとき、「わたしはこの身体である」は真であり、しかし「わたしはこの身体である」は同一性命題ではない、となるだろう。

しかし、なぜサルトルには、「身体に、それ自身にとっての身体と、他者にとっての身体という、二つのまったく異なる存在論的次元がある」と単純に認めることができず、同様に、アンスコムは、架空の集団に属する個人が一方では使う名前「A」と、我々の一人称代名詞「わたし」との違いが、一方は人を指し、他方は人を指さないということではなく、異なる方法、すなわち異なる種類に基づいて人を指しているという可能性を考えることができないのだろうか。

アンスコムが引き合いに出す例、つまり身体の姿勢、運動、状態に対する反省的な意識を表現する「わたし」の思考は、実際、主語としての「わたし」の使用に関するエヴァンスの分析の観点から扱うのが最も適切であり、それならば、「わたし」は一人称代名詞に対する誤認による誤りは免れるとはいえ、身体を指していることになる。しかし、アンスコムが「デカルト的」な例と表現する他の例は、エヴァンスの方法では分析しにくい。逆説的なことに、これらのデカルト的な例は、アンスコムの見解により合致しているように見えるにもかかわらず、アンスコムが最も好まない例だったのだ

アンスコムは議論を締めくくるにあたり、「わたしはエリザベス・アンスコムである」以外の「わたし」の思考の例はすべて「姿勢、動き、行動」の例であったと記している⁽²⁸⁾。アンスコムはそれらの例を「わたしは知覚する」、「わたしは想像する」、「わたしは感じる」といったデカルト的な例と対比し、「わたしはFである」が身体の状態に関する反省的な知識を表現

しているという自らの議論にとって、より容易な事例を提供すると言う。どのような対象に関する出来事において、その思考が検証されたり反証されたりするのか。その答えは、「わたし」が参照する可能性のある対象ではなく、この身体の中にある。もちろん、デカルトの「わたし」の思考に関しても、原理的には同じような答えが得られるだろう。なぜなら、思考を検証するための出来事の記述は、思考そのものに含まれる記述とはまったく異なるからだ。

デカルト主義者に好ましい思考はすべてこれと同じ性質を持っており、検証される可能性のある人物に関する議事の記述などとはかけ離れている。また、何もないかもしれない。さらには、たとえあったとしても、それらの思考は、そうした議事録の思考ではない。「立つこと」という思考が、一つの姿勢をめぐる思考であるのとは異なるのだ⁽²⁹⁾

アンスコムにとって「わたし」の思考は、すべての場合において同じ種類となる。姿勢、動作、行為、つまり身体的な出来事に関してアンスコム自らが挙げている例でも、心的事象に関する「デカルト」的な例でも、「わたし」は人（身体的、精神的な状態や特性を持つもの）を指しているわけではないし、それどころか「わたし」には指示する機能などまったくないとアンスコムは考える。

これらの例が同じ種類でないと証明することがここでの作業ではない。とはいえ、「わたしはここに立っている」、「わたしは歯が痛い」、「証明は有効だと思う」、「わたしはこれをしたが、本当のところそうすべきではない」と言うとき、わたしは「わたし」を同じようには使っていない。最初の二つの例では、「わたし」は、ヴィトゲンシュタインが主語としての「わたし」の使用と呼んだような仕方で、つまり、少なくとも通常の場合では、一人称代名詞に対する誤認による誤りを免れるような仕方で、空間内に位置し、感覚的な経験を持っている特定の人物を指している。それとは対称的に、後の二つの例（「証明は有効だと思う」、「わたしはこれをしたが、本当のところそうすべきではない」）では、「わたし」は単純な規則によってのみ言及する。そして、この単純な指示の規則に従って使用されることで、「わたし」は、証明や予測された行為に至った思考過程の統一性を表現し、それを推し進め、支える役割を果たす。このような場合、指示対象者は最小限

の規則によってのみ固定され、その規則を適用する際に、指示対象者として選ばれた人物の時空間的な位置や経験的な特徴は一切考慮されないため、「わたし」はまったく指示されていないと通常は考える。アンスコムは、身体の動きや状態や姿勢の反省的帰属の場合よりも、このような事例の方が自らの議論にとって扱いにくいと考えているが、本当にそうだろうか。「わたし」は何にも言及しないという見解がよりもっともらしく見えるに過ぎないのではないか。

ここでもう一度、サルトルに戻る。本稿の初めて、『存在と無』の序章におけるサルトルが挙げる「（自己の）非定立的な意識」の例を引用した。すなわち、数を数えるという行為そのものの必要条件である、数を数えることをめぐる「自ら（の）非定立的な意識」について、サルトルは、「自ら（の）非定立的な意識」、あるいは前反省的な「我思う」を、統一と認識の一連の総合をつかさどるとみなした。その点をめぐって、この事例は、カントの「統合行為の統一性」に触発されたものであり、カントによれば、この統一性はすべての客観的表現に必要なものとされているとサルトルは認めている。なるほどこれは、続く章で身体について論じるにあたり、サルトルが用意した身体的非神学的な意識とはまったく異なる。言い換えれば「自我の超越」でサルトルはいきなり、カントの「形式的自己意識」と呼ばれるものを拒否したが、その非定立的な自己（の）意識の少なくともいくつかの事例には、それを受け入れる余地があったのではなかったか。サルトルが「空虚な」自己（の）意識と呼ぶものを、その非定立的な意識（の）身体に加えるとき、思考の統一性を生み出す規範的過程と、行動の決定の（たとえ相反するものであっても）統一性を生み出す規範的過程の両方において働いているのは、サルトルが考えていたところの、心理的統一性であったと思われる。言い換えれば、サルトルの語ったところは、二つのまったく異なる種類の非定立的な自己意識を指し示していたのだ。一方は、「他者のための身体」に対する「それ自身のための身体」であり、もう一方は、自分自身の心的活動の統一性に対する意識に他ならない。そして、これらの自己意識のそれぞれに、主体としての「わたし」の使用が対応していたことはあらためて指摘するまでもないだろう。

言うまでもなく、アンスコムはこうした議論には断固として同意すまい。「わたし」のいかなる用法も何かを指示するためにではないのだが、ここで提案されているのは、「目的語としての」用法だけでなく、「主

語としての」用法のいずれにおいても、「わたし」が指示表現だということなのだから。第二に、ここでの提案によれば、「わたしはエリザベス・アンスコムである」は同一性命題であり、エリザベス・アンスコム本人が思考したり、発話したりするときに真となる。さらに、この命題で「わたし」は「対象として」使われている。というのも、わたしが誰かをエリザベス・アンスコムだと考えるのは正当だが、エリザベス・アンスコムをわたしだと信じるのは間違っているということが十分にあり得るからだ。例えば、わたしはエリザベス・アンスコムの論文に一生懸命取り組みすぎて、著者と自分を同一視し始めた挙句、「エリザベス・アンスコムはわたしだ」と考えたり、そっとつぶやいたりしてしまうかもしれない。しかし、この目的語としての「わたし」の用法の前提には、主語としての「わたし」の用法があることもまた事実だ。実際、「わたし」のあらゆる用法には、心的活動の単一性か、身体的非神話的意識か、あるいはその両方が前提となっている。サルトルが「あらゆる対象の定立的な意識はまた、非定立的な意識(の)自己でもある」と主張するのは、まさにこのことであり、そのことはまた、あらゆる自己の定立的な意識(対象としての自己の意識)もまた、その一方あるいは両方にあって、非定立的な意識(の)自己でもあるということだ。しかしながら、主体としての「わたし」の二種類の用法(「わたし」の用法において、経験的な特徴や身体の自己位置が、エヴァンス流一人称の誤認による誤謬を免れる形で考慮される場合と、単純な規則のみが考慮される場合)の区別は、逆に先刻よりのサルトルの奇妙な定式化(非定立的な身体は身体そのものでもあり同時にそうでない)に光を当ててくれる。それ自体にとっての身体は、非定立的な自己意識の装いの一つに過ぎず、それはちょうど、エヴァンスの主体としての「わたし」の用法をめぐる解釈が、一人称代名詞に対する誤認による誤謬を免れる判断ではあるにせよ、「わたし」が身体を指す用法であるのと同様に、主体としての「わたし」の用法の二つの主要な事例の一つに過ぎないからだ。

主語としての「わたし」の用法とは、(一人称代名詞に対する誤認による誤りを免れる方法であるとしても)わたしたちが自分自身を身体として指し示す手段であるか、あるいは、単純な規則によって自分自身を指し示す手段であって、このように「わたし」を用いることは、わたしたちが自分自身の思考や行動に対して自らに責任を負わせることによって、精神活動の統一性を表現する役割を果たしていると言えまいか。

あるいはまた上の二つの特徴を主体としての「わたし」の使用は同時に有しうるし、多くの場合そうであろう。グロックとハッカーもまた、同様の指摘をしている。わたしたちが「わたし」を使うことの特異性の根底にあるのは、「わたし」が人を指していること、つまり身体を持つ理性的な生き物を指していることだというのだ。

「わたし」の特異な特徴は、二つの要因によるもので、疑似カント派の仲間内で用いられる言語に従えば、「話し手の具現化」と「話し手の心理的な統合」とでも言うべきか⁽³⁰⁾。

しかし、そこからハッカーとグロックは本稿の目指すところとは離れて行ってしまふ。主語としての「わたし」の使用と目的語としての「わたし」の使用という区別そのものが不要だと言うのだ。というのも、すべての場合において、「わたし」は退化した仕方ではあるが何かを指し示しており、失敗はありえないのだから、なすべきことは、ヴィトゲンシュタインが『青色本』で提示した単純な二分法を支持しようとするのではなく、この「退化した」指示が達成される多様な方法を特定することに他ならぬ。はたしてそうか。

たとえ主語としての「わたし」の用法をさらに区別する必要があるとしても、また、そうした用法では「わたし」は何も指し示しはしないというヴィトゲンシュタインの主張には従わないとしても、この二分法は重要で意味のあるものではないか。

本稿の冒頭は、「わたし」の用法に関するヴィトゲンシュタインの意味論的分析と、自己意識の多様性に関するサルトルの現象学的記述との比較は、それぞれの見解の長所と限界を明らかにする役割を果たすかもしれないと期待した。サルトルによる定立的もしくは非定立的な自己意識の分析のさまざまな側面を通して、主体としての「わたし」の用法と客体としての「わたし」の用法をめぐる様々な事例をふるいにかけて、二人の哲学者による問題の扱いにおける限界も見いだせるのではないかと考えた。思考と「わたし」という言葉によって表現され、実際に促されるもする心的な統一とはいかなるものか。それはどのように機能するのか。その形式と機能は何なのか。この問いは、ヴィトゲンシュタインの日常言語分析もサルトルの現象学的記述も、抵抗しながらもそこから完全に逃れることができない、カントという名前へとまた立ち戻ることを余儀なくさせる。とはいえ、英米哲学やフランス哲学

における、カント哲学の系譜を作成しようというのが本稿の目指したところではない。カントが遺したものから実際に何が得られ、再びそれを拾い上げ、さらに先へと送り届けようとし続ける理由とはいったい何なのかについて、改めて確認しようというささやかな試みでそれはあったはずだ。その目論見に成功したか否かの判断を下すのは、もはや本稿の筆者ではあるまい。

註

- (1) Sartre, 2003c, pp. 135-165.
- (2) Kant 1998, B131-32. Husserl 1977: § 11, pp. 25-26
- (3) Sartre, 2003a, p. 89.
- (4) Sartre, 2003b, p. 98.
- (5) Ibid.
- (6) Sartre, 1957, p.liii.
- (7) Ibid., p. liv.
- (8) Wittgenstein, 1960, esp. pp. 66-67.
- (9) Wittgenstein, 1993.
- (10) Wittgenstein, 1958, § 410.
- (11) Evans, 1996, 224-235, esp. p. 232.
- (12) Glock and Hacker, 1996, p. 99, pp. 101-103.
- (13) Evans, 1996, pp. 220-224.
- (14) Evans, 1996, pp. 224-235, esp. p. 232.
- (15) Evans, 1996, p. 210.
- (16) Sartre, 1957, p. 303, in Evans, 1996, p. 266.
- (17) Evans, cited by McDowell, loc. cit.
- (18) Sartre, 1957, pp. 303-304.
- (19) Sartre, 1957, pp. 303-361.
- (20) Sartre, 1957, pp. 303-361.
- (21) Sartre, 1957, p. 328.
- (22) Sartre, 1957. P. 355.
- (23) Sartre, ibid..
- (24) Wittgenstein, 1958, §§ 291-302.
- (25) Sartre, 1957, p. 330.
- (26) Anscombe, 1994, p. 155.
- (27) Ibid., p. 156.
- (28) Anscombe, 1994, p. 155, 157.
- (29) Ibid., p. 158,
- (30) Glock and Hacker, 1996, p. 104.

参考文献

本稿執筆にあたり、『存在と無』はフランス語版原著 (*Jean-Paul Sartre, L'être et néant, Essais d'ontologie phénoménologique*, 1943, Paris, Éditions Gallimard.) を使用したことは言うまで

もない。しかしながら、引用の翻訳などにあたっては、ガレス・エヴァンスが書き抜いていた下記の英訳を用いた。その理由に関しては本稿の内容が明かしてくれよう。

Anscombe, G. E. M. (1994), 'The First Person', in *Mind and Language: Wolfson College Lectures*, 1974, Samuel Guttenplan (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1974.

Cassam, Q. (1999), *Self and World*, Oxford: Oxford University Press.

Evans, G. (1996), 'Self-identification', in *the Varieties of Reference*, J. McDowell (ed.), Oxford, Clarendon Press.

Glock, H-J. and Hacker, P. M. S. (1996), 'Reference and the First Person Pronoun', *Language and Communication*, 16, pp. 95-105.

Sartre, J-P. (1957), *Being and Nothingness, A Phenomenological Essay on Ontology*, trans. H. Barnes, London, Methuen.

———. (2003), *La Transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*, introduits et annotés par V. de Coorebyter. Paris, Librairie philosophique J.Vrin.

———. (2003a), 'Une Idée fondamentale de la Phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité', in Sartre, 2003, pp. 87-9.

———. (2003b), 'La Transcendance de l'ego. Esquisse d'une description phénoménologique', in Sartre, 2003, pp. 93-131.

———. (2003c), 'Conscience de soi et Connaissance de soi', in Sartre, 2003, pp. 35-65.

Wittgenstein, L. (1958), *Philosophical Investigations*, trans. G.E.M. Anscombe. London: Blackwell.

———. (1960), *The Blue and Brown Books, Preliminary studies for the Philosophical Investigations*. New York: Harper.

———. (1993), 'Notes for Lectures on Private Experience and Sense Data', in J. C. Klagge and A. Nordmann (eds.), *Wittgenstein: Philosophical Occasions*. Indianapolis, Hackett, pp. 200-88.