

サルトルと 20 世紀の古典的他人論の問題構制

Sartre et la problématique classique d'autrui au 20^e siècle

中 敬 夫

NAKA Yukio

Ce que nous appellerons ici « théories classiques d'autrui au 20^e siècle », ce sont celles qui se trouvent avant celle de Lévinas, non pas au sens exactement chronologique, mais de la manière dont on pose la question : théories d'autrui chez Husserl, Scheler, Heidegger, Sartre et Merleau-Ponty, y compris des interprétations bien connues de Theunissen, de Waldenfels et de Held, etc. Nous voudrions distinguer en gros cette problématique classique en deux : 1) « voir autrui » (de type husserlien) et 2) « voir avec autrui » (de type heideggerien). Held a bien critiqué la *V^e Méditation cartésienne* de Husserl, parce que ce dernier veut démontrer 1) sans présupposer 2) ; mais comme Heidegger, Held ne pose même pas la question de la possibilité de 2). De plus, il existe dans les théories classiques un 3^e type, celui p. ex. de Sartre, affirmant la priorité de l' « être-vu-par-autrui » vis-à-vis de 1) et de 2). Nous examinerons donc cette pensée sartrienne pour bien repérer la problématique classique ; nous allons pourtant montrer que ce 3^e type se ramènerait enfin à 1), malgré Sartre lui-même.

キーワード：他者、相互主観性、サルトル
autrui, intersubjectivité, Sartre

■はじめに

ここで言う「20 世紀の古典的他人論」とは、大略レヴィナス以前の 20 世紀の他人論、つまりフッサールからシェラー、ハイデッガーを経てサルトル、メルロ＝ポンティに至るまでの他人論、あるいは著名なフッサール解釈も含めるなら、トイニセンやヘルト等の研究も包含した、今日ではすでに「古典的」とも言うべき、主として現象学的な他人論のことである。じっさい他のいかなる時代にもまして 20 世紀〔21 世紀も含め〕に他人論が興隆を極めたことは、すでに 1965 年初版のトイニセンの名著『他人』が、その本文冒頭で述べているところである。「今日ほど深く他人が哲学的思索の基礎のうちに入り込んできたことは、かつて確かになかった。もはや他人は、たんに個別学科の対象にすぎないのではなく、一般にすでに第一哲学の主題なのである」(Theunissen, 1)¹。

ところで「古典的他人論」の問題構制は、概ね (1)「他人を見る」を核とするもの(フッサール型)と、(2)「他人と共に見る」を中心とするもの(ハイデッガー型)の二つに大別されうるように思われる。

周知のようにヘルトは、フッサール『デカルト的省察』の「第五省察」の高名なる他者論の失敗は、(2)を前提せずに(1)を証明しようとした点に起因するという、どちらかと言うとハイデッガー寄りの解釈を断行した。しかしハイデッガーと同様、ヘルトもいかにしてそもそも(2)が可能なのか、肝心のその可能性に関しては、検討さえしていない。そのうえ「古典的他者論」のなかには、(1)でも(2)でもなく、(3)「他者によって見られる」を第一に置く、サルトルのような立場もある。

しかしわれわれの考えでは、『存在と無』第三部におけるサルトルの他者論は、多くの矛盾を孕んでいる。おそらく(3)は、サルトル自身の意図に反して、彼自身の立論そのものによって、(1)に連れ戻されてしまうのではないか——本稿の意図は、サルトルの他者論に潜むと思われる諸矛盾を解明することによって、「20世紀の古典的他者論」が含むであろう問題点を整理し、次年度以降に執筆する予定のレヴィナス論への橋渡しをすることにある。

ではまずフッサール、ハイデッガー、ヘルトの見解の概略を示すことから始めることにしよう。

I 「他者を見る」と「他者と共に見る」

(a) 「他者を見る」——フッサールの他者構成論

もし「省察する自我」が「現象学的エポケー〔判断停止〕」によって自らを「私の絶対的な超越論的エゴ」へと還元するのであれば、私は「独我 (*solus ipse*)」(H I, 121)になってしまうのではないか。それゆえにこそフッサールは、いかにして「他我」という意味が「私において形成」され「確証」(Ibid., 122)されるのかを、示そうとするのである。そのために「第五省察」は、他のテキストでは「独我論的還元」(H XV, 51)や「孤独な自我への孤独な還元」(H XIV, 264)とも呼ばれているような「或る固有の仕方の主題的エポケー」を遂行しようとする。つまり「直接間接に異他的主観性に関連づけられる志向性のすべての構成的能作」が、まずもって「度外視」(H I, 124)されるのである。「第二のエゴ」は、そこから「他我」として「構成」される。それゆえ「他者は私自身の反映だが、それでも本来的には反映ではなく、私自身の類比体だが、それでもふたたび、通常の意味での類比体ではない」(Ibid., 125)。それはけっして「像」の意味での「類比体」ではないのである——「私が汝に或る怒りを移入するとき、私自身はまったく怒っていない」(H XIII, 187-8)とか、あるいはまた「私は太り、彼は痩せている、私は大きく、彼は小さい」(H XIV, 527)とか、等々。

「新種のエポケー」「抽象的エポケー」(H I, 126)は「すべての文化述語」「あらゆる異他精神的なもの」(Ibid., 127)を捨象してしまうので、「異他的主観性のあらゆる意味から浄化されたものとしての私の固有性」に属するのは、「各人 - にとって」ということを失ってしまった「たんなる自然」という意味である。そしてこのような自然のもとでは、「たんなる物体」としてではなく、まさしく「肉体」としてある「唯一の」肉体とは、「私の肉体」(Ibid., 128)である。

いま「われわれの知覚境域」のうちに、「一人の他人」が入ってきたとしよう。「本元的に還元」して語るなら、そのことは「私の本元的自然の知覚境域」のうちに「一つの物体」が入ってきたということを意味する。そしてこの世界ないし自然のうちで「肉体（機能する器官）」と

して根源的に構成される「唯一の物体」は「私の肉体」だけなのだから、「あそこの物体」は「私の肉体からの統覚的移送」から、「肉体」という意味を受け取るのだからなければならない。それゆえ「私の本元的圏域の内部で、あそこのあの物体を私の物体と結合する類似性」のみが、「前者を他の肉体として類比的に統握するための動機づけ根拠」(Ibid., 140)を手渡さるのであって、自我と他我とはつねに必然的に「根源的な対化(Paarung)」(Ibid., 142)のうちで与えられることになる。つまり異他経験は「異他的な肉体物体」や「異他的な支配的自我」といった「原本的には近づきえないもの」と他の「物体」の「原本的な現前化」との「編み合わせ」(Ibid., 143)によってのみ「確証」されうるのだから、そのようにして経験される「異他的なもの」は、この意味で「固^{アナログ}有的なものの類比的」^{アナログ}「私の自己の変様」(Ibid., 144)たらざるをえないのである。

詳しく見てゆこう。私の「物的肉体」は「中心的なここ」という与えられ方を持ち、他者の「物体」は「あそこ」(Ibid., 145-6)という様態を有している。しかるに「あそこ」のこの方向づけは「私のキネステーズ」のおかげで「自由な変化」に服していて、各々の「あそこ」は「ここ」に変わりうるのだから、私は他者を「もし私があそこに行き、あそこにいるなら(wenn ich dorthin ginge und dort wäre)」私が持つであろう原本的圏域や空間的現出方式を伴った者として、統覚する。そのときにこそ他者は、「彼の肉体」が「絶対的ここ」という様態で、まさに「彼の支配にとっての機能中心」として構成されるような「本元的世界」の「自我」として、「付帯現前に統覚」(Ibid., 146)されるのである。「もし私があそこにいるなら(wenn ich dort wäre)」(Ibid., 147)と、あるいはまた「まるで私があそこにいるかのように(wie wenn ich dort wäre)」ともフッサールは述べている。そして「ここ」と「あそこ」は互いに「排除」し合い、「同時にはありえない」のだから、ここで「付帯現前化」されているエゴは、確かに「他の」エゴである。それゆえ「最初の」具体的内容を形成するのは「他者の肉体的性とその特殊肉体的内容」の、つまり「歩みつつ機能する足」「見つつ機能する眼」(Ibid., 148)等々としての四肢の理解なのであって、「より高次の心的圏域の特定の内容の移入」が起こるのは、例えば肉体的な「振舞い」が「怒っている者」や「楽しんでいる者」の「外的振舞い」(Ibid., 149)として理解されるのは、もっとあとのことである。

他のテキストから少し補足しておく。最初の移入の「あたかも - 解釈(Als-ob-Interpretation)」(H XIV, 500)は、「あたかも私が肉体的にあそこにいるかのように」(Ibid., 498)のレベルで行われる。つまり、例えば「あそこの肉体物体が水たまりを避けて動き、彼の“眼”が水たまりのほうに“向け”られる」のが、「あたかも私がこの肉体物体の自我としてあそこにいるかのように」(Ibid., 499)だということである。フッサールによれば、「他者が或る事象に眼を向けたときに他者が見ていること、重い対象が彼の手のうえに乗っているときに彼が或る圧迫感を有していること」等々は、「表現」によって把握されるような事柄ではない。表現は「もっと高次の圏域」(H XIII, 64)に関係づけられるのであって、「心的な作用や状態の“表出”や“表現”の統握は、肉体としての肉体の統握によって、すでに媒介されている」。それゆえ最初の移入は、「感性論的 - 運動的な層」(Ibid., 70)で行われる。つまり「異他的な人間」とはまずもって「肉体」であり、「肉体において支配している自我」なのだが、しかしフッサールによるなら、それは「この一般的なものを超えて、或る理解されない

自我」(H XV, 434)でもあるのだという。

(b) 「他者と共に見る」——ハイデッガーの「共・有」

今度は「共・有 (Mitsein)」と「ひと (das Man)」とを主題化した『有と時』第一部第一篇第四章を見ることにしよう。そこでは例えばハイデッガーは、こう述べている。「《移入》が初めて共・有を構成するのではなく、それは共・有を根拠として初めて可能なのであって、それは共・有の支配的な欠如の諸様態によって、不可避免的に動機づけられている」(SZ, 125)。つまり日常的にわれわれは、例えば道具世界のなかで、すでにその製作者や想定された利用者に出会っているのである。そのような「他者たち」とは、「私を除いた残りの者たちの残部全体」というより、むしろ「ひと自身がたいはいはそこから自らを区別せず、ひとまたそのもとにあるところの人々」を意味する。「現有の世界」は「共世界 (Mitwelt)」であり、「[世界 -]内・有」とは「他者たちと共・有ること [Mitsein 共・有]」、他者たちとは「共現有 (Mittasein)」(Ibid., 118)なのである。

他者たちは「周界的に配慮されたもの」において「彼らがそれで有るところのもの」として出会われており、彼らは「彼らが営むもので有る」、つまり「日常的な共相互有 (Miteinandersein)」において「さしあたりたいはい《現で有る》」他者たちとは、あれやこれやの人ではなく、その人自身でも若干の人でもすべての人たちの総和でもなく、それはただ「中性名詞、ひと (das Neutrum, das Man)」(Ibid., 126)なのである。「公共交通機関の利用において、報道機構 (新聞)の使用において、各々の他者は、他者のように有る。この共相互有は、固有の現有を、《他者たちの》有り方へと完全に解消してしまい、しかも他者たちが彼らの相違性或表明性においてはさらにそれ以上に消滅してしまうようにして、そうなのである。このような目立たなさや確認不可能性において、ひとがその本来の独裁を展開する。われわれはひとが享受するようにして享受し、楽しむ。われわれはひとが見て判断するようにして文学や芸術について読み、見て判断する。しかしまたわれわれは、ひとが引きこもるようにして《大衆》から引きこもる。われわれはひとがけしからんと思うものを《けしからん》と思う。特定の者がそれであるのではなく、あらゆる者が、総和としてではないとはいえ、それであるところのひとが、日常性の有り方を指図している」(Ibid., 126-7)。各人は「他者」であり、誰一人として「彼自身」ではない。「日常的な現有」とは誰かという問いに答えるべき「ひと」とは、「誰でもない者 (Niemand)」(Ibid., 128)であり、あらゆる現有は互いのもとに有るなかで、すでにそのような者へと引き渡されているのである。

もちろん『有と時』も、他者に代わって「代理を務める [einspringen 内に跳躍する]」よりはむしろ他者の実存的な「有りうること」に関して「先立って跳躍 (vorausspringen)」(Ibid., 122)するような、他者との本来的な関わりについて言及してはいる。しかしながらハイデッガーによれば、「さしあたって」は「固有の自己という意味での《私》」が「有る」のではなく、「ひとという仕方での他者たち」(Ibid., 129)が有るのであって、しかも「本来的な自己有」は「一つの本質的な実存としてのひと」の「一つの実存的変様」(Ibid., 130)なのだという。

そのような考えは、他者との邂逅や異他経験の事実性が持つかけがえのなさを、かえって失わ

せる結果となってしまうのではないか²。それゆえにこそトイニセンは、「共・有の根源性が〔…〕
 共有の根源性を遮る」と批判する。なぜならハイデッガーの場合、「共・有」が「現有の構造」
 に属しているのに対し、「他者たちの共有」は「私の現有のいかなる構造でもない」(Theunissen,
 169)からである。ここには「人間間的な出会いという特殊な意味」(Ibid., 170)も「我 - 汝の
 - 出会い」(Ibid., 163)も、排除されているのである。じじつトイニセンも引用するように (Ibid.,
 161)、1929年の論攷「根拠の本質について」のなかで、ハイデッガーは「自己性」は「自我有や
 汝有に対して、いわんや何か《性別》に対して、中立」だと言明している。「人間における現有の
 有論的分析論のすべての本質命題は、あらかじめこの有るものを、このような中立性 (Neutralität)
 のなかで受け取る」(WM, 156)——けれども現有一般の本質に求められるこのような「中立性」は、
 日常的非本来性に留まるべき「ひと」という「中性名詞」の中立性と、いったいどこがちがうのだ
 ろうか。

そのうえトイニセンは、「“そもそも現有が有るかぎり、それは共相互有という有り方を有し
 ている”という命題は、それが証示されないかぎり、たんなる主張に留まっている」(Theunissen,
 167. Cf. SZ, 125)とも批判する。このような主張は、たんなる断言・断定以上のものでありうるの
 だろうか——しかしながらヘルトは、そのフッサール解釈のなかで、「他者を見る」は「他者と共
 に見る」を前提としなければ成り立たないという、一つの注目すべき結論を導き出す。

(c) 「他者を見る」と「他者と共に見る」と——ヘルトのフッサール批判

ヘルトによれば、フッサールの他者構成論においては、「異他的世界経験の付帯現前化において
 機能しつつある他者を非主題的に共に意識すること」は、「この他者それ自身の主題的把握」を「前提」
 (29)³としている。逆に言うなら、「共主観の統覚」を挙示する以前には、「この共主観の世界経験
 についての付帯現前的な共把握」は「捨象」(30)されなければならないのである。このような前
 提のもと、ヘルトは「肉体的に機能している共主観についての原的統覚」を、以下の「四つの段階」
 において再構築する。(1) 私は「あそこの或る物体」を知覚して、それを「私自身の物体」と同種
 のものとして把握する (= 「対化」)。この意識は一方では「たんなるあそこ」「たんなる物体」と
 しての、他方では「絶対的なここ」「肉体」としての私の空間的現前性の「相違性」についての「本
 元的な二重実在性 - 意識」(33)を前提とする。(2) 私は「私自身の物体性」と「私の肉体性」とが「一
 にして同じものの二つの与えられ方」にすぎないことを把握する。(3) 私はこの「統一性」を「あ
 そこの物体」に「移送」し、それとともに「まるで私があそこにいるかのよう」という意識が「純
 粋本元的に」獲得される。(4) 「まるで私があそこにいるかのよう」という「付帯現前的意識」が、「そ
 の確証可能性の或る特定の規制」にしたがって、或る「異他的肉体物体」についての、すなわち「あ
 のあそこで絶対的なこととして機能している他者」についての統覚を「動機づける」。

ここでの「決定的な歩み」は、第四段階に存している。しかしながらそこで鍵となる「まるで私
 があそこにいるかのよう」(wie wenn ich dort wäre) は、「二重の意味」(34)を含んでいるのだと
 いう。(α) 第一に私は、「あそこの物体」は「肉体」ではあるが、しかし「現実に」そうなのでは

ないという確信を伴って、そのことを表象しうる。この場合問題とされるのは「虚構的表象」であり、それは「あたかも私があそこにいるかのように (als ob ich dort wäre)」と定式化される。(β) 第二に私は、私が「あそこにいる」「いるであろう」と、一般に「いつか実在的にあそこに現前的にいることができる」と表象しうる。ここで表象されているのは「あそこの虚構的な同時的現前性」ではなく、「実在性におけるあそこの現前性」なのだが、ただしそれは「以前か以後」のものである。この意識は「もし私があそこにいるなら (wenn ich dort bin)」と定式化されるが、「もし私があそこにいるなら (wenn ich dort wäre)」と言い表すこともできる。ただしこの場合接続法 wäre が示すのは、(α) においてのような「非現実話法」ではなく、たんに「可能法」(35) である。

フッサールは「類比的統覚」を挙示するために、(α)「準措定的」準現前化と、(β)「措定的」準現前化を「協力」させる。すなわち(α)「準措定的準現前化」が提供するのは「第二の絶対的この同時性についての付帯現前意識」であり、(β)「措定的準現前化」がしつらえるのは「二つのあそこの相違による二つのこのような〔=絶対的〕この措定的相違性についての付帯現前意識」(38) である。しかしヘルトによれば、(α)と(β)の協力は、どこまでも「準措定的意識」のうちに留まる。それは「私の自我の準 - 倍化」に到達するとしても、「私の本元性の彼方で機能する或る共主観の登場についての措定的意識」に導くことはけっしてないであろう——「百回」風が吹いて「あそこの樹木」が「あたかも私があそこにいるかのように」な身振りを示してくれたとしても、「かをあそこへの私の肉体性の移送」は、「あたかも」という性格をけっして払拭しえないように(41-2)。

ヘルトによれば、フッサールのこの理論の挫折によって、われわれは以下の「三つの準現前化の仕方」の「等根源性」という単純な洞察へと導かれる。すなわち、(1)「私自身の共現在の想像変容についての準措定的な本元的準現前化」、(2)「以前や以後の現在への私の顕在的現在の変容についての措定的な本元的準現前化」、(3)「共現前的な共機能への機能する現在の変容としての措定的な本元性超出的準現前化」。第三の準現前化は、「他者についての原的統覚の理論」によって「説明」されるどころか、逆に後者によって「前提」(44) されている。つまりフッサールの考えるように「最初の自我疎遠的なものとしての共主観についての主題的意識」が「共同的世界についての意識」を「基づける」どころか、「私の世界とそこで与えられるものが、非主題的に共機能している他者によって、共把握されているということについての付帯現前化」こそが、「この他者それ自身についての主題的な統覚的把握」の「根底に横たわっている」(47) というのである。

しかしそもそも「他者と共に見る」ということは、いかにして可能なのか。しかもヘルトが呈示したのは私から出発した他者の同時的措定が可能ということだけなのだから、そのような理論からは、「樹木」もまた私と共に共世界を見ていると私が準現前化する可能性は、まだ否定されていないのである。(1)「他者を見る」と(2)「他者と共に見る」のあいだには、それゆえ、つねに循環がある。(1)でも(2)でもない第三の道を見出す可能性は、われわれには残されていないのだろうか。

II サルトルの他人論

(a) 「他者 - によって - 見られて - 有ること」

サルトルもまたハイデッガーが行った「対 - 有 (l'être-pour)」から「共 - 有 (l'être-avec)」への置き換えは、「根拠なきたんなる肯定」にすぎないと主張する。なぜなら説明すべきはまさにこの「共存」(292)⁴ だからである。そしてたとえ人間存在一般がその「有論的構造」によって「共に - 有る」ことが証明されたのだとしても、そのことはまだいかなる「具体的な共 - 有」をも説明しない。しかるに示すべきは、むしろ「ピエール - と共に - 有ること」や「アニー - と共に - 有ること」が、「私の具体的 - 有を構成する一構造」(293) だということなのだという。「《私の》有から出発して捉えられた私の共 - 有」は、「私の有に基づいたたんなる要請」としかみなされえず、「他者の実存」をまったく証明しないのだし、「私と他人とのあいだの架け橋」を構成もしない。むしろこのような「抽象的他人への自我の有論的關係」は、「私の経験のうちで与えられる特異的他人への私の有のあらゆる具体的な絆」を、「不可能」にする。なぜならもし「他者との私の関係」が「アプリアオリ」なら、それは「他者との関係のあらゆる可能性」(294) を汲み尽くしてしまうからである。しかるに「他者の実存」は、「偶然的で還元不可能な一事実」という本性を有している。「ひとは他者に出会うのであって、他者を構成するのではない」(295) ののである。

サルトルによれば、「他者 - 主観」と私との基本的関係は、「他者によって見られるという私の永続的可能性」に連れ戻されうるものでなければならない。「他者にとって私が対象で - 有ること」が顕示されることで、他者が「主観で - 有ること」(302) が捉えられるのである。「他者 - によって - 見られて - 有ること (être-vu-par-autrui)」の関係は、「他者 - 対象の本質」からも「私の主観 - 有」からも演繹されえないような、「還元しえない一事実」を示している。逆にもし「他者 - 対象」に意味があるなら、それは「この本源的な関係からの転回と降格と」からでしかありえない。「《他者 - によって - 見られて - 有ること》が、《他者を - 見ること》の真理」(303) なのである。

そのさい主観たる「まなざし」は、世界の一対象たる「眼」からは、区別されるのでなければならない。むしろもし私が「まなざしを把握する」なら、私は「眼を知覚する」ことをやめて、そのとき眼は「中和化」(304) されている。「まなざしを捉えること」とは「世界のなかのまなざし - 対象を把握すること」ではなくて、「視られていると意識すること」(304-5) なのである。

「嫉妬」からか「興味」からか「悪趣味」からか、私が「鍵穴」(305) から部屋を覗いているのだとしよう。そのとき突然、廊下で足音がする。「ひとが私を視ている (on me regarde)」のである。そしてそのことは、「私の諸構造のうちに本質的な諸変様が現れる」(306) ことを意味している。「恥」とは「自己についての恥」であり、「私がまさしく他者が視て判断するところのこの対象で有ることの承認」(307) なのである。

ところで他者は、私がけっして自己から引き出すことも、逆にまた疑うこともできない「或る具体的で明証的な現前」として私に与えられているので、それは「現象学的還元」や「エポケー」(318) を免れる。なぜならそもそも他者のまなざしは、「世界に属していない」(319) からである。それ

ゆえサルトルは、他者の現前を「超世界的な現前」と、また他者の超越を「遍在的で捉ええない超越」(316)と呼んでもいる。

それに対し「世界 - の内の - 対象」は、「蓋然的」でしかありえない。例えば「通行人」が本当に人間であるか否かは「蓋然的」である。そしてもし彼が私に眼を向けるなら、ただちに私は「視られて - 有ること」を確実に体験しはするのだが、しかし私はこの「確実性」を、「他者 - 対象」についての私の経験に移し入れることはできない。「他者 - 主観の確実性」を、「この確実性の機会」でしかない「他者 - 対象」に「移送」することなど、「不可能」なのであって、逆に言うなら「他者 - 対象」が蓋然的だからといって、「他者 - 主観の出現の確実性」が「無効」にされることもありえない。むしろ「まなざし」は、「それを顕す対象の破壊」に基づいてこそ現れるのである。それゆえ「視られて - 有ること」は、「まなざしを顕す対象」には「依存」しえない。例えば「他者」の存在を証する「恥」は、その「機会」となった「世界の一対象」が疑問に付されたとしても、疑われることはない。「視られて - 有ること」は「他者の身体」(323)にさえ結びついていない。その意味で、他者は「現在いたるところに、私の下に、私の上に、隣の部屋部屋に」いるのであって、かりに内なる警報が誤りだと判明したとしても、そのとき破壊されるのは「他者 - 主観」でも「私への彼の現前」でもなく、たんに「他者の事実性」、つまり「他者がそこに - 有ること」にすぎない。けだし他者の本源的現前は、「世界 - の彼方に - 有ること」(324)だからである。

私がつねに他者に対して有るかぎり、で、「他者がつねに私に現前している」というのが、「基本的確実性」である。「各々のまなざし」は、「われわれがすべての生ける人々に対して実在している」ということを、すなわち「それに対して私実存しているところの (des) consciences [(諸々の)意識]がある」ということを、「具体的に」——「ゴギトの疑いえない確実性のなかで」——体験させている。ここで des が括弧に入れられたのは、このまなざしのなかで私に現前している「他者 - 主観」が、「複数」でも「一性」でもないからだという。じっさい「複数」は「諸対象」にしか帰属しない。「視られて - 有ること」が現前せしめるのは、むしろ「数えられない実在」「他者の数以前の現前」である。例えば私が公衆の面前で講演を行うなら、私は絶えず「視られている」と意識してはいるのだが、そのさい「まなざしを数え上げることはない」(328)。けれども私の話が理解されているか否かを確かめたくて、私が諸々の頭や諸々の眼を見るなら、「他者の数以前の実在」が解体されて、「複数化」されるだろう。「ひと」という語は、ハイデッガーが考えたような「人間存在の非本来性の状態」より、むしろこのような「数以前の具体的な実在」に取っておかれるべきだとサルトルは主張する。つまりここでもまた、「ひとが私を見る」(329)のである。

それゆえわれわれにとって他者は、「二つの形式」のもとに存在する。つまり、もし私が他者を「明証的に体験」するなら、私は他者を「認識」することができない。逆にもし私が他者を「認識」するなら、私は「世界のただなかでの彼の対象 - 有と彼の蓋然の実存と」にしか到達しない。そしてこれら二つの形式に関しては、いかなる「総合」も「可能ではない」(349)のである。

(b) 「われわれ - 対象」と「われわれ - 主観」

サルトルは「われわれについての経験」は疑うべくもないが、しかしこの経験は「われわれの他者意識の根拠」ではありえないのだと言明する。「或る意識」が「一箇のわれわれ」のうちに巻き込まれていることを意識するためには、あらかじめ「その意識と共同化される他の諸々の意識」が「超越する - 超越」か「超越される - 超越」という資格で、当の意識と与えられていたものでなければならない。つまり「対 - 他 - 有が共 - 他 - 有に先立ち、これを根拠づける」(465) ののである。

「<われわれ>の経験」には「<われわれ> - 主観」と「<われわれ> - 対象」という「ラディカルに異なる二つの形式」があって、「視つつ - 有ること」と「視られて - 有ること」に「精確に対応」(466) しているのだという。まずサルトルが主題化するのは、後者である。例えば第三者がその「まなざし」によって私と第二者とを「包括」(468) するなら、そのとき「<われわれ> - 対象」の体験が生起する。それは「他人との連帯性という純粋な状況」を私が引き受けることによって「発見」される。私は「引き受けるという私の自由」のただなかで、「状況の内的相互性」のゆえに、「<他人>をも引き受け」(469) なければならないのである。このような状況は、「階級意識」においてよく見られる。「抑圧階級の状況」が「非抑圧階級」に対して、「自らの自由によって彼らを考察し、彼らを超越する、或る不断の第三者のイメージ」(471) を提供しているのである。

次に「一つの共同体 - 主観へのわれわれの帰属」をわれわれに告知してくれるのは「世界」、とりわけその「製造対象」(474-5) である。これらの諸対象は「彼ら - 主体」のために、すなわち先に「ひと」と呼ばれた「無差別的なまなざし」と一致するような、「個体化されず数え上げられない或る超越」もしくは「任意の超越」のために、「人々によって」(475) 製造されたものである。

しかしサルトルは、この種の経験は「心理的次元」に属し、「有論的」次元に属すのではないと主張する。それは「考察された諸々の対自の實在的合一化」にはまったく対応しておらず、「超越としての彼らの超越」についての「直接的体験」に由来するのでもなくて、むしろ「共通に超越された対象」と「私の身体を取り囲む諸々の身体」とについての「二重の対象化する把握」(476) によって、動機づけられているだけなのだという。それゆえ「われわれ - 主観」の経験は、「或る一つの特異的意識におけるたんなる心理的で主観的な一つの出来事」(476-7)、もしくは「他人たちのただなかで自らを感じる仕方」にすぎず、「他人たちにおける類似の相関的な経験」(477) をまったく含んでない。要するにそれは「まったく主観的で、私をしか巻き込まない一つの印象」でしかないのである——「われわれ - 主観」の経験が「他者の実存の二重の先行的承認」を想定しているというのは、まず、「製造対象」は「生産者」や「他人たちによって固定された使用規則」へと送り返す、ということである。他人を経験していないような者は、「製造対象」を「加工されていない事物の純然たる物質性」から「区別」(478) できないだろう。それゆえにこそ「われわれ - 主観」の経験は、「副次的で従属的な経験」と言われるのである。また自らを「一箇のわれわれ - 主観の部分構造」として把握するためには、自らを「任意の人間的な流れ〔一定数の人間たち〕のただなかの誰か」として発見しておかねばならず、つまりはじっさいに「他人たち」によって取り囲まれているのでなければならない。「私は《……と共に有る》。よろしい。しかし、誰と共にな

のか」。そのうえ、たとえこのような経験が「有論的に第一次的」であることを認めたとしても、いったいいかにして「まったく無差別的な超越についてのこのような経験」から「特異的諸人格についての体験」へと「移行」しうるのかが、「分からない」(479)。

かくして「われわれ - 対象の体験」と「われわれ - 主観の経験」とのあいだには、「いかなる対称性もない」のだということになる。前者は「或る実在的な実存次元の顕示」で、それは「対 - 他の本源的体験のたんなる豊富化」に対応する。後者は「或る加工された世界と特定の経済的タイプの或る社会とに浸った歴史的人間」によって実感された「一つの心理的経験」にすぎない。いずれにせよ「諸々の意識間の諸関係の本質」は「共・有」ではない。それは「相剋」(481)なのである。

III サルトル批判の試み

以上のようなサルトルの他者論は、しかし、問題提起の出発点と諸帰結の到達点とを比較するならば、数々の理論的矛盾に満ちているように思われる。以下、順に疑問点を見てゆくことにしよう。

まず「恥」の問題構制において、「嫉妬」や何やで「鍵穴」から部屋を覗いている私が、突然「ひとが私を視ている」(EN, 305-7)に気づく場面が設定されていた。しかし、もし私がそのようなして覗き見しているなら、そこには他者や他者を想定する何かが、しかも私の視うるものとして、すでに前提されているのではないか。そのうえここでの「ひと」は、まだ誰でもない「ひと」である。それではなぜそれは「心理的」な思い込みではなくて、絶対確実性を享受しうるのだろうか。

他者のまなざしは、「超世界的な現前」や「遍在的で捉ええない超越」(Ibid., 316)と、あるいはまた「さまよえるまなざし」(Ibid., 432)等々と呼ばれていた。しかしそれはサルトルが当初めざしていた「しかじかの具体的他者」(Ibid., 297)の「偶然的で還元不可能な一事実」(Ibid., 295)という考えと、両立しうるのだろうか。サルトルによれば、私は「視られて - 有ること」の「確実性」を、「この確実性の機会」でしかない「他者 - 対象」に「移送」してはならず、前者は後者に依存しない。それは「他者の身体」(Ibid., 323)にさえ結びついていないのであって、「他者の身体」の出現は「第一次的な出会い」を構成せず、それは「他者との私の諸関係の一つのエピソード」「一つの副次的構造」(Ibid., 388)にすぎないのだという。それゆえ「他者の事実性」つまり「他者がそこに - 有ること」(Ibid., 324)は、たんなる蓋然性のランクに落とされてしまう。けれどもこのような「事実性」の軽視は、サルトル自身のもくろみと、うまく整合するのだろうか。

他者は「現在いたるところに、私の下に、私の上に、隣の部屋部屋に」(Ibid.) いるとも述べられていた。サルトルは、他者は「いたるところに現前」(Ibid., 327) するとも語っている。けれども世界に属さず世界を超越するがゆえのこの種の遍在は、上階や下階、近隣の部屋部屋での他者の存在と、併存しうるのだろうか。むしろ後者は世界のただなかの存在であって、そしてもし事実的・具体的な他者存在が指摘されうるのだとするなら、それはむしろ後者においてではないか。

私が誤りうるのは「このもの」についてだけであって、例えば私が道で出会ったのがアニーではなく見知らぬ人であったからといって、そのことによって「私へのアニーの基本的現前」は何ら変

更されず、それどころか「私自身へのすべての人々の現前」(Ibid.) や「あらゆる生ける人間」の「本源的現前」(Ibid., 326)、あるいは「他人の死」(Ibid., 463) でさえ、私を対象化することをやめないというのに、サルトルは「私への〈他者〉の实在的で具体的な絆」(Ibid., 327) については誤りえないと言う。けれども彼の理論からして、いかにして一人ひとりの他者を、対象化することなく主観 (=ひと) のままに区別同定するというのか。というのもサルトルは、「まなざし」としての「他者 - 主観」は「複数」でも「一性」でもなく、「数えられない実在」「数以前の現前」(Ibid., 328) と言明していたからである。「数以前の具体的な実在」、それが「ひと」であり、「ひとが私を視る」(Ibid., 329) ののである。しかしそれは本当に「具体的」な他者だろうか。それはむしろアニーとピエールの相違を説明しうる程度の具体性さえ有していない抽象的他者ではないだろうか。

要するにサルトルの理論からは、「しかじかの〈他者〉」への「特殊化」は、「他者の事実性」つまり「対象」(Ibid., 343) としての他者にしか認められないことになってしまう。逆に「私を対象として捉える固有の可能性は、他者 - 主観の可能性なので、顕在的には私にとって、誰の可能性でもない」のである。それでも「他者 - 対象」は、「ひとがそれを炸裂させる永続的可能性を私とその周りに予感する」ところの「一つの爆発器具」(Ibid., 344) なのだという。しかし、他者 - 主観と他者 - 対象との「総合」は初めから否定されていたというのに、いったいいかにして両者を関連づけうるというのか。むしろ「ひと」は相変わらず「特殊化」されず「数え」られず「遍在」したまま「さまよい」続けているのでなければ、「主観」というその地位を保ちえないのではないか。

「第三者」の問題構制においても、もし私が第二者と第三者によって視られるなら、私は両者を「彼ら - 主観」として体験し、この「彼ら」は「ひと」(Ibid., 467) に向かってゆくのだという。しかしながら、もし私が視られているなら、私を視ているのは最初から「ひと」ではないか。そして私が視られているかぎり、私を視ているまなざし - 他者を第二者と第三者とに数的に区別することなど、サルトルの理論では初めから不可能ではないか。逆に私が第三者と「同盟を結んで」第二者を視るなら、そのとき第二者が「われわれの対象」となって、私は「〈われわれ〉 - 主観」(Ibid.) を経験するとも言われる。もちろんサルトルは、それこそが主観的な印象にすぎないのだと、ここでは主張するだろう。しかし、そもそもそれ以前に、いかにして私は第三者と「同盟を結ぶ」ことができるのか。そのとき私はいったい他者 - 主観の対象なのだろうか、それとも他者 - 対象の主観なのだろうか。いずれにせよそれらは、残念ながら「〈われわれ〉 - 主観」とはなりえない。

第三者がその「まなざし」で私と第二者とを「包括」(Ibid., 468) するなら、「〈われわれ〉 - 対象」の体験が成立し、そのさい私は「〈他人〉をも引き受け」(Ibid., 469) なければならないと言われた。しかし第二者が第三者によって視られているということを——私がその視覚の主観でも対象でもないというのに——いったいどのようにして私は「体験」し「引き受ける」ことができるというのか。またサルトルは、「われわれ - 主観」の第一次性を否定するために、「製造対象」は「生産者」(Ibid., 478) 等々に送り返し、「われわれ - 主観の経験」は「他者の本源的体験のうえに構築される」(Ibid., 479) と主張する。けれども「生産者」との出会いは、はたして他者 - 主観についての「本源的体験」を形成しうるのだろうか。それはサルトル自身の理論に基づいて、私によって利用され認識さ

れるだけの「他者 - 対象」でしかありえないのではないだろうか。つまりわれわれは、そもそも「主観 - 他者」を「生産者」へと「特定」などできないのではないか。

トイニセンによれば、サルトルは「彼自身の主導思想」に「矛盾」している。けれどサルトルは、最初は次のようなテーゼを、つまり「根源的に出会われる異他実存」たる「主観 - 他者」は、「偶然的で還元しえない一事実という本性を持つ」というテーゼを立てていた。そしてそこから「他者の“不可疑性”を現示せんと欲する理論」は、同時に「出会いにその事実性性格を」認めなければならないという「格率」が導き出された。しかるにいまやサルトルは、「主観 - 他者の事実性を犠牲にして」、不可疑性を「擁護」(Theunissen, 228)しようとしている。けれどもそれとともに、唯一「絶対的明証性」が帰せしめられうる「まさ^にその^に主観 - 他者 (der Subjekt-Andere)」が、「何か一般的なもの、非個別的なもの」になってしまうのである。しかるに「つねにいたるところに現在の主観」とはまさしく、「数えられず、数以前の、無差別的で、平坦化された実存」として、「ひと (das Man)」(Ibid., 229)にほかならない……。

ここでトイニセンも示唆しているように、もともとサルトルには、本来区別されるべき「ひと」という語の二つの意味が、共存している。一つは私自身をも巻き込むような、「われわれ - 主観」としての「ひと」であり、サルトルがハイデッガーの「ひと」と同一視し、「或る一つの特異的意識におけるたんなる心理的で主観的な一つの出来事」(EN, 475-7)でしかないと断じていた「ひと」である。もう一つは「ひとが私を視る」と言われたときの「ひと」、つまり私自身は含まずに、ただ私を対象化するだけの「数以前の具体的な実在」である。そしてサルトル自身はハイデッガーの考えた「人間存在の非本来性の状態」よりも、この後者にこそ「ひと」(Ibid., 329)という語を取っておくべきだと主張する。しかしながら結局のところ、サルトル本来の「ひと」も、結果として「無差別的なまなざし」「個性化されず数え上げられない或る超越」「任意の超越」(Ibid., 475)という、内容からすればハイデッガーの「ひと」とまったく同じ特徴を共有するような「ひと」となることで終わってしまうのである。それでは主観 - 他者の具体性は、どうなってしまったのだろうか。

フッサールは「私の感覚肉体、感情肉体、意志肉体の全体」——つまり主観としての肉体——を私が有していても、「物理的肉体」つまり「私自身が見ることができ、私に物的に与えられることができ、物として作用する肉体」は有していないような状態を想定して、それを「霊 (Geist)」もしくは「幽霊 (Gespenst)」(H XIII, 229)と呼んでいる。じっさい、身体が本来的には結びつくことがなく、それがたんなる一箇のエピソード、たんなる副次的現象でしかないようなサルトル的な他者のまなざし、「私の知らぬ間に私を他有化 [= 疎外] するおそれがある」がゆえに「不安」の種でしかないこの「さまよえるまなざし」(EN, 432)は、言ってみれば幽霊的な存在でしかないだろう。現にサルトルは、「ひとたび他者に対して有った者」は、たとえ「他者が完全に抹殺」されたとしても、「その対 - 他 - 有の次元を自らの有の永続的可能性として捉えることをやめないだろう」と述べている。「彼はこの他有化に働きかけて自らの有利になるようにそれを用いるというあらゆる希望を、失ってさえたのである。というのも、消滅した他人は、この他有化の鍵を、墓まで持って行ってしまったからである」(Ibid., 463)。けれどもそのようなことが可能なのは、もともと「他

者のまなざし」一般が、どこにも誰にも特定されていなかったからであろう。しかしもしそうなら、デリダがレヴィナスに対して用いた言葉、つまりレヴィナス哲学の「幽霊のような性格」(Derrida, 192) や「靈的であると同様に幽霊的な把握」(Ibid., 193) といった言葉は、ともかくもまずサルトルの他者論にこそその中するのだと言わなければならないだろう。

他者を見るか他者によって見られるかの二者択一しか有していないサルトルの他者論にしたがうかぎり、私を見ている他者を特定するには、私はその他者を見るよりない。誰でもない「ひと」のレヴェルに留まっているかぎり、サルトルの他者論は、結局はハイデッガーのその一つのヴァリエーションになってしまうよりないだろう。しかし、もし特定の事實的・具体的な他者によって見られるためには、まずもってその他者を見ておかなければならないのだとするなら、今度はサルトルの「まなざし」他者論は、その問題構制そのものによって、むしろフッサールの他者論の一つのヴァリエーションでしかないことになってしまうのではないだろうか。

シェーラーの有名な定式によれば、私は「他者の《眼》」を見るのみならず、「他者が私を見つめていること」も見るのであり、それどころか「彼が私を見つめているのを私が見ていることを彼が避けたがっているというようにして、彼が私を見つめている」のをさえ「見る」(Scheler, 254-5) ことができる。あるいはまた別の観点から、パトチュカも「他人は […] まなざしを見ることを私に許容する」(Patočka, 269) と語っている。真の他者によって見られるためには、主観としての他者を見るのでなければならない。しかし本当に私は、見るまなざしを見ることなどできるのだろうか。あそこで見ていると私が思っている眼は、じつは蠟人形の眼か何かで、本当は何も見っていないという可能性もあるのではないか。そもそも他者が見ているのを私が見ていると思っ

ていること自体が、たんに主観的で心理的な思い込みでないということを、今度はいったい何が保証してくれるというのか——かくしてわれわれは、フッサールの他者論の一ヴァリエーションから出発したとしても、結局はやはりフッサールの他者論の根本問題へと送り返されてしまうのである⁵。

註

1 本稿で用いられた引用文献は、以下のとおりである。略号は [] 内に示す。

DEPRAZ, N., *Transcendence et incarnation*, Vrin, 1995 [Depraz]

DERRIDA, J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Galilée, 1997 [Derrida]

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 1976¹³ (1927¹) [SZ]

- *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, 1978² (1967¹) [WM]

HELD, K., "Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie", in: *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, herausgegeben von U. CLAESGES u. K. HELD, *Phaenomenologica* 49, Martinus Nijhoff, 1972 [Held]

HUSSERL, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, Bd. I, Martinus Nijhoff, 1973 [H I]

- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Erster Teil: 1905-1920*, *Husserliana*, Bd. XIII, Martinus Nijhoff, 1973 [H XIII]

- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Zweiter Teil: 1921-1928*, *Husserliana*, Bd. XIV, Martinus Nijhoff, 1973 [H XIV]

- *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Texte aus dem Nachlass, Dritter Teil: 1929-1935*, *Husserliana*, Bd. XV, Martinus Nijhoff, 1973 [H XV]

PATOČKA, J., *Qu'est-ce que la phénoménologie ?*, Jérôme Milon, 2002 [Patočka]

SARTRE, J.-P., *L'être et le néant*, Gallimard, 1979 (1943¹) [EN]

SCHELER, M., *Wesen und Formen der Sympathie*, Gesammelte Werke, Bd. VII, Francke, 1973 [Scheler]

TAIPALE, J., *Phenomenology and Embodiment*, Northwestern University Press, 2014 [Taipale]

THEUNISSEN, M., *Der Andere*, Walter de Gruyter, 1977² (1965¹) [Theunissen]

WALDENFELS, B., *Das Zwischenreich des Dialogs*, *Phaenomenologica* 41, Martinus Nijhoff, 1971 [Waldenfels]

2 それゆえにこそわれわれは、「他者たちについての具体的な経験」を「アプリアリな相互主観性の一つの充実化」(Taipale, 77) としかみなさないタイペイルや、「他性を《外》にではなく、《内》に求めること」を自らの著作の「ベクトル的な仮説」(Depraz, 23) とするドゥプラッツのような試みには、賛同しえないのである。ヴァルデンフェルスも言うように、「私の“内”を通してゆく道」は、「ラディカル」ではあっても、しかしそれだけなら「可能的他者」(Waldenfels, 38) にしか導かないからである。

3 本稿 I の (c) における引用はすべてヘルトの論攷「相互主観性の問題と現象学的超越論的哲学の理念」からのものなので、Held は略して頁のみ記す。

4 本稿 II の (a) と (b) における引用はすべてサルトル『存在と無』からのものなので、EN は略して頁のみ記す。

5 本稿は本年度より始まる 5 年間の研究の「他性と場所」という統一テーマのもと、JSPS 科研費 15K02009 の助成を受けてなされた諸研究の成果報告でもある。本年度の研究全体は「20 世紀の古典的他者論とその問題構制」という主題で行われたのだが、紙数制限上、本稿はその約 1/6 サイズの縮小版となって、シェーラーやメルロ＝ポンティに関する諸節は全面的に削除された。