

ニーチェの「人間」批判

——ドゥルーズ「ニーチェと哲学」再読——

1 ニーチェの「陽気さ」について

カール・レーヴィットによれば、ナチス時代にニーチェの著作の公認の序文書き兼刊行者であったアルフレート・ボイムラーは、ニーチェが描き出したのは「力対力」「戦いとしての世界」であると主張したという。そして彼が提出した定式とは「英雄的実在論」、つまり「苦難に馴れ、苦難を探し出す」という英雄観であったという。レーヴィットはボイムラーの解釈の問題を、「もし解釈者が哲学者として時局に便乗する意志を持つときには、ニーチェ解釈がどんなものになるか」ということであるとしている。ボイムラーはニーチェの世界観に戦いと勝利が

一切である世界、「原始ゲルマン的」世界という性格を見るが、その際ニーチェ自身が持つ「英雄的・牧歌的」な側面を見落としているとレーヴィットは言う。ボイムラーの描き出したニーチェは、苦痛に耐えつつも戦い続ける悲壮な英雄だったのである(1)。このことを知るとき、近年の「陽気な」ニーチェ像はボイムラー＝ナチ的なニーチェ像に対する異議申し立てとして形成されてきたとも考えられる。

ドゥルーズの解釈もまたこの線上に位置している。ドゥルーズによれば、ニーチェの最大の敵はニヒリズムであるが、実はニヒリズムとは弁証法のあらゆる形態である。弁証法とはニヒリズムであり、具体的にはヘーゲル、フオイエールバッハ、シュタイ

村田 憲郎

ルナーがおの否認的ニヒリズム、反動的ニヒリズム、過激な自己破壊的ニヒリズムに対応するといふ。

ドゥルーズの言うニヒリズムとは何か。端的に言つて、生の価値を否定するあらゆる形態のことである。それはまず第一に、超感性的な神の優越性を立てることによって生を否定する。「ニヒリズムとは次のことを意味している。生によって引き受けられた無という価値、生にこの無の価値を与える高級な価値という虚構、高級な価値の中で自己を実現する無への意志。」NP.215 (170) ここにヘーゲルが対応するとされる。しかし第二に、またニヒリズムと通常言われる場合の意味にも即していることだが、ニヒリズムはこの超感性的な神という価値までも否定してしまう。「人々は超感性界、高級な価値に対して敵対的に反応し、それらの存在とそれらの一切の有効性を否定する。」NP.215 (170) ここにフォイエルバッハが対応するとされる。この場合神的な価値は否定されるわけだが、にもかかわらず依然として生は価値を剥奪されたままである。この段階にま

でニヒリズムが発展すると、人間はもはや絶望の中で受動的に死を待つのみになってしまう。この段階が受動的ニヒリズムである。「ツァラストストラはこう言った」に登場する「ましな人間たち」はこの段階に属し、ショーペンハウアーもここに属するとされる。そこでこの段階において「人間」がとりうる最良の選択は、「自己破壊」であるとされる。ドゥルーズの考えでは、ニーチェが「能動的ペシミズム」と呼んだこの「自己破壊」にはシュティルナーが対応するとされる²⁾。この能動的自己破壊は、受動的に死を待つことから区別される。このようなニヒリズムの全過程を経て、永劫回帰へといたり、あらゆる価値の転換が行われるわけである。

もとを辿れば、そもそも超感性的価値の設定は生に対するルサンチマンに由来するものであった。周知のようにニーチェは、『道徳の系譜』の中でルサンチマンが道徳の起源であることを突き止めた。このルサンチマンから身を守るために、「陽気さ」が称揚されるのだとすれば、それは容易に想像できることである。私たちが日常的に実感できることだが、陽

気であることは見苦しいルサンチマンから逃れる一つの手段である。

実際のところ八〇年代の日本では、このような日常の実感を肯定してくれる思想家としてドウルーズが受容されたように思われる。ともに受容されたフーコーもまた「陽気なポジティブリスト」として、ニーチェに由来するこの陽気さを共有していた。しかし九〇年代に入ってからはおもろもの社会的状況を反映してか、手のひらを返すようにこのような「陽気さ」が強調されることはなくなったように思われる。そのこと自体はどうでもよいことなのだが、ドウルーズにせよフーコーにせよ、彼らの思想そのものまでもが単なる流行遅れとされるのではないことも問題化できないだろう。

ところでここで問題にしたいのは、単に陽気でありさえすればルサンチマンを克服できるというわけではないということである。当たり前のことだが、日常的ルサンチマンから逃れるためにせよ、あるいはナチ的なニーチェ読解を避けるためにせよ、陽気であればよいというわけではない。というのもニヒ

リズムの根はもつと深いのだから。そのことをドウルーズ自身もまた見落としているわけではない。

2 ルサンチマン

周知のようにルサンチマンとは、「本来の「反動」、すなわち行動上の復讐が禁じられているので、単に想像上の復讐によってのみその埋め合わせをつけるような輩の「反感」Gn. II.である。直ちに復讐行動をとることができない「奴隸」「賤民」は、攻撃を与えた「貴族」に対して怨恨を抱く。ここから生ずる「想像上の復讐」が奴隸道德の起源であることを『道德の系譜』は示したのだった。

貴族道德が「わたしは良い *gut*、ゆえにお前は悪い *schlecht*」と言うのに対して、奴隸道德は、「お前は悪い *böse*、ゆえにわたしは良い *gut*」と言う。貴族は「充ち足りた、有り余る力を持った、従って必然的に能動的な人間として、幸福から行動を分離するすべをも知らなかった」。貴族は「自分たち自身を

まさに「幸福な者」と感じた」。したがって貴族にとつてはまずは自分が良き者としてあり、相手はただその帰結として「悪い schlecht（＝素朴）」であるのにすぎない。この「悪い schlecht」にはそれゆえ「憐憫、斟酌、容赦が絶えず混入され、加味されている」。しかし他方、行動することのできない奴隷にとつては、「幸福は本質的に麻醉、昏迷、安静、平和、「安息日」、気のばし、大の字になることとして、手短に言えば、受動的なものである」として現れる。貴族の幸福が能動的であるのに対して、奴隷の幸福は受動的である。奴隷にとつてまず存在するのは「お前は悪い böse」、つまり自分自身ではなく、自分よりも行動的な貴族である。「彼の魂は横目を使う」。「彼はまず「悪い敵」を、すなわち「悪人」を構想する。しかもこれを基礎概念として、それからやがてその模倣として、その対照物として、さらにもう一つ「善人」を案出する——これが自分自身なのだ。」こうして「良い gut」と「悪い schlecht」が、「善 gut」と「悪 böse」に転換する。貴族道徳において「われら高貴なる者、われらよき者、われら美しき者、われら幸

いなる者」であった者が奴隷道徳において「悪人」とされてしまう。

この点に関してはおよそさまざまなニーチェ解釈の中でも合意が成立する点だと思われるが、ドゥルーズにとつて重要な点は幸福に関して現れる「能動的」「受動的」という区別である。

受動的であるとは、行動し自ら与えるのではなく、与えられることを欲し、慰められることを欲するということである。しかしこの受動性は「能動 Aktion」に対する「反動 Reaktion」の帰結でもある。この「能動」と「反動」を「力への意志」の二つの類型、貴族と奴隷に対応する類型として基礎においてるところにドゥルーズの解釈の固有性がある。

3 ニーチェの「人間」批判

ニーチェ自身は上で依拠した節のすぐあとで、「人間」に対する嫌悪を、次のように表明している。

「何が今日、「人間」に対するわれわれの嫌悪を起こさせるのか。——疑いもなく、われわれは人間に苦しんでいるのだからだ。——それは恐怖ではない。むしろ、われわれがもはや人間について恐るべき何ものをも持たないということ、「人間」という蛆虫が眼の前でうごめいているということだ。「温順な人間」、救いようのないほど凡庸で活気のない人間が、自分を目標や頂点として、歴史の意義として、「より高級な人間」として感じることを知ったということ、——否、むしろ、そういう人間が、そこいらにあふれている不具者や疾病者や疲労者や老衰者——全ヨーロッパが今日その悪臭を発し始めている——とは違い、自分を少なくとも比較的により上出来な者、少なくともまだ生活力を持っている者、少なくとも生に「然り」を言う者として感じる限り、そう自負すべきある種の権利を有するということ、これが「人間」に嫌悪を感じさせるゆえんなのだ。」『道徳の系譜』第二論文、二

「ツァラトストラ」の中では、「人間」は「大地の皮膚病」とも言われているが、ここでは「人間」が奴隷道徳によつてすっかり飼ひ慣らされ、凡庸さであふれかえりながらも、とるに足らないささいな差別意識を根柢に自らの「生」への権利を要求していることに對する嫌悪が表明されている。

このことを考えるとき、八〇年代日本的な世俗的受容のあり方がいかにニーチェを裏切るものであつたかがよくわかるが、それでは反對に、果たしてニーチェは、貴族と奴隷の位階秩序を相対的なものではなく絶対的なものとして称揚したのだろうか。つまりニーチェの「人間」批判とは、「奴隷的」な人間の批判であつて、「人間」一般に對する批判ではないということになるのか。このことを考えるにはやはり、有名な「力への意志 *Willie zur Macht*」の教説を考慮に入れなければならない。

ボイムラーのナチ的ニーチェ解釈を思い出してみよう。そこでは「力対力」「戦いとしての世界」がニーチェの世界観をなすとされている。実際のところ

る「力への意志」の教説を思い浮かべてみると、このようなイメージは正当化されるかのように思われる。しかしこの場合の「力 Macht」とはどのような力のことなのだろうか。

ドゥルーズはニーチェ解釈上の注意点として、「力への意志が「支配欲」を、あるいは「力を欲すること」を意味すると信じ込むこと」(76)はまず第一に避けるべきことであるとしているが、この点はボイムラーをまに受けて単純にニーチェはナチだと信じ込まないためにも、あるいは現実社会でのあらゆる競争や実力主義の肯定というイメージでニーチェを捉えないためにも無視できない。

かりに力への意志がいわゆる日常の意味での「支配欲」であるとするれば、力への意志が一定の既成の価値に従属してしまうことになる。この場合力への意志に価値が先行することになり、結局のところなぜ力への意志が「新しい価値定立の原理」であるのか理解できなくなってしまう。したがって力への意志は自分とは別の何ものかに対する欲望ではないと考えなければならぬ。このように考えると、「力

への意志」でもって支配欲、名誉欲、金銭欲等々の世俗的欲望を連想することはできないことがわかる。

この「力への意志」はしたがって社会的な既存の制度内での人間的な行動力としては現れない。ではどこに現れるのか。「力への意志」のある断片によれば、「力への意志」とは「原始的な感情形態」(68)であるという。また別の断片では、「力への意志」とは「一つのパトス」(69)であると言われている。つまり「力への意志」は感情として、パトスとして最初に現れるのである。私たちは朝目覚めたときに気分爽快で、体力の充実を感じたり、ふとしたきっかけで昂揚を感じたりする場合を思い浮かべてみるとができる。

しかし他方でこの「力への意志」は、単独で現れることは絶対がない。「力への意志は抵抗に当面しのみ発現することができる」(69)。あるいは別の箇所では、「働きかけも抵抗もしない無関心は、それ自身では思考されうるかもしれないが、存在しない」(634)とも言われている。つまり「力への意志」

は常に複数であり、力の多数性のぶつかりあいによって生じ、あるいは一つの力であるように見えてもそこにはすでに多数性が伏在している。このような多様性が「身体」と言われる³。実際に私たちが力を感じる場合を考えてみると、それは重いものを持ち上げたり、激しく抵抗してくるものを押しとどめたりする場合であることがわかるだろう。このようにして力というものは他の力との衝突においてしか感知可能ではない。

しかし二つ以上の力が衝突するとき、強い力は弱い力を支配し、弱い力は強い力に服従する。このとき能動的な力と反動的な力との差異が生まれる。この力の質的差異は、相対的な力の量によって決定される。このとき重要なことは、弱い力が服従するといつても、単純に強い力によって同化されてしまうわけではなく、逆に抵抗する力、つまり反動的な力を形成するということである。

「生」とは、さまざまな闘争者が互いにふぞろいな成長をとげる力の確立過程の持続的な形式

であると定義されうるかもしれない。この点では服従のうちにも抵抗があり、自主的な力は決して放棄されてはいない。同じく命令のうちでも、敵対者の絶対的な力は打倒されてはおらず、同化されてはおらず、解消されてはいないということが認められる。「服従」と「命令」とは戦戯の形式である。『力への意志』のなか

こうして考えるとき、人間においては「力への意志」を感じることができるのは、つねにすでに反動的な力、奴隸的な力につきまとわれている場合ではないのではないかという疑問が持ち上がってくる。結局のところドゥルーズが『ニーチェと哲学』で中心に据えた問いはこれだったのである。

「人間は、本質的に反動的なものではあるまいか。反動化は人間を構成するものではあるまいか。ルサンチマン、やましい良心、ニヒリズムは、心理学上の諸特徴ではなく、人間における人間性の基礎のごときものである。それらは、

人間存在そのものの原理である。人間、大地の皮膚病、大地の反動。まさしくこの意味において、ツアラトストラは人間たちへの「大いなる軽蔑」について語り、「大いなる嫌悪」について語るのだ。別の感性、別の生成、それらはなお人間のものであろうか。『ニーチェと哲学』
p.99 (73)

「人間」というのは、意識から出発して諸力の場である身体を探求してしまう。しかし意識に現れる限りでは、いかなる身体的感覚もすでにあとなるものである。「私たちは、原因に関する経験を絶対には持っていない。」WMA(551) ニーチェは『力への意志』の中で「身体を手引きとして」(559) 考えることを自分に課しているが、その際人間的な身体にとどまらず、原始的な有機体の原形質運動等々、非人間的な身体を考慮に入れることを忘れなかった。そして人間的な身体に関しては、身体的感覚に因果性の図式を当てはめることに對してこの上なく警戒している。「私たちは、力、緊張、抵抗の感情を、すでに行為の

開始に他ならない筋肉感情を、原因であると誤解してきた。」(551) 他方で、身体に関するいわゆる「主観的」な、主知主義的な内省と手を切つて機械論的生理学に頼つたとしても、そこには依然として因果性の罫がある。さらに機械論的生理学のもう一つの罫は、おのおのが自律的な計量可能な物理的力を基礎におくことによって、力の根源的な多元性を無視してしまうことである。

根源的な「力への意志」であるかのように見えた、意識に現れる感情、感覚がすでに作り上げられたものならば、人間は行動の根拠として自分の感情を利用することは論理的に許されないことになる。ここから感性だけで生きている情念的な人間というものに對する批判を読みとれる。しかし他方で因果性およびそれに依拠する自然科学もまた、「力への意志」をありのままに捉えることはできない。ここからすべてを計算しようとする合理的な人間というものに對する批判を読みとれる。ニーチェの思想が近代的合理主義の批判であることはおそらく広く一般に了解されているだろうが、ニーチェはまたいわゆる情念の

單純な擁護者でもない。

4 貴族と奴隸

残る問題は、貴族と奴隸がいかにして構成されるかである。貴族も奴隸も等しく能動的な力と反動的な力との衝突によって構成されているのだから、貴族と奴隸の区別を成立させるのは、その衝突のあり方の違い、諸力の組み合わせである。

貴族とは直ちに復讐行動に移ることのできる人間であつたことを思いだそう。これは外的な刺激に対して直接に反応できるということである。この反応こそが貴族における反動的な力の役割である。しかしそのためには、反動的な力は現実の外界に向けられ、いつでも復讐行為をとる用意ができていなければならない。反動的な力をこのような機能へ服させ、監視するのが能動的な力の役割である。この能力が忘却能力であるとされる。忘却能力は、

「……一つの能動的な、厳密な意味において積極的な阻止能力であつて、いやしくもわれわれによつて体験され、経験され、われわれに摂取されるほどのものが——われわれの身体的栄養、すなわちいわゆる「身体的同化」の行われる千態万様の過程全体と同じく——、消化（それは「精神的浄化」と呼んでよいであらう）の状態になつてわれわれの意識にのぼらないのも、この阻止能力のせいである。意識の扉や窓を一時的に閉鎖すること、意識化における隷属的な諸器官が相互に共働したり對抗するための喧噪や闘争に煩わされないこと、新しいものに、わけてもより高級の機能や器官に、統制や予測や予定に（われわれの有機体の組織は嘉頭政体だから）再び地位が与えられるようになるためのわずかばかりの静穏、わずかばかりの意識の「白紙状態」——これが、前述のように、心的秩序、安静、礼儀のいわば門番であり執司であるあの能動的な健忘の効用である。」『道德の系譜』第二論文、I

ここでニーチェは忘却能力を、身体組織のもろもろの運動が意識にのぼらないための「阻止能力」に例えているが、ドゥルーズによればこのことはルサンチマンにも当てはまる。現在の刺激に対しては即座に反応することが要求されるが、過去に被った苦痛、侮辱に対しては端的に忘れることが要求される。それゆえこの忘却能力を欠いている人間は「消化不良者にも比せられるべき」者、つまりは奴隷であるということになる。

この忘却能力が失われ、現在の刺激でないものが意識の中に流れ込むとき、奴隷が生じる。奴隷とルサンチマンは能動的な力が反動的な力を監視しきれなくなったときに生まれる。彼が行動することができなないのは、過去の痕跡が意識の中に流れ込み、現在の刺激に対して即座に反応することが難しくなっているからでもある。この症状が進行すると、奴隷は現在の刺激さえ過去の痕跡と関係づけ、現実の中にことごとくルサンチマンの対象を見出すようになってしまう。

そもそもより強い力、支配する力である能動的な力は、なぜ自分より弱い力、服従する力である反動的な力に負けてしまうのか。なぜルサンチマンが蔓延し、奴隷が勝利を収めるのか。ドゥルーズによればヨーロッパの歴史はニヒリズムの歴史であり、貴族と生の肯定が存在したときにはいつでも、引き続いて生の否定の形態が現れた。ギリシアにはソクラテスが現れ、ローマにはキリスト教が現れ、ルネサンスの後には宗教改革が起こった。この疑問に関してドゥルーズは次のように答えている。

「実のところ虚弱者たち、奴隷たちは、彼らの力を算術的に加算することによって勝利するのではなく、他者の力を引き算することでそうするのである。彼らは強者を、強者たるがゆえにできる可能性を持つことから切り離してしまう。彼らは自らの「力」を組み立てることによってではなく、自らの伝染する「力」によって勝つのである。だから彼らは、あらゆる力が反動的なものへと成長してしまうよう引きずって行

く。それこそが「退化」なのである。」「ニーチエ』p.48

この点に関してはドゥルーズが「奴隷の真理」と呼んだ弁証法の正しさに異論の余地はない。勝利を収めるのはいつも「奴隷」なのである。

5 ヒューマニズムではないドゥルーズの実践的側面について

ここまでニーチエとドゥルーズに即して、貴族を良いもの、高貴なものとして扱ってきた。しかしその際貴族の人間の不可能性に注意を払うことによつて、「陽気な」ニーチエ解釈に陥らないように配慮してきた。というのも、ニーチエ的な「陽気さ」は、私たちが日常生活において振る舞っている態度を単純に連想させるようなものではないだろうかからである。

近年のいわゆる「ポストモダン」による「ヒュー

マニズム」批判は、そもそもは神の被造物としての理性的で自由な人間というヨーロッパ中心主義的な捉え方を問題化するためのものだった。そこには伝統的な「人間」という捉え方自体が、ヨーロッパキリスト教的人間性をモデルとするものではなかったかという疑いがあつた。しかし他方でこの問題化自体が人間の普遍的尊厳を宙づりにするものであったため、例えばマイノリティ擁護など、もろもろの実践的言説の根拠がなくなってしまう。そこでそれに代わる根拠として、他者と関係をもつことは楽しく、自己のうちに差異をはらんでいることは楽しいという形で差異が肯定された。思想潮流として差異の肯定と人間中心主義批判とが同時になされたことはこの意味で必然的だったし、ヘーゲル流の「主人と奴隷の弁証法」がルサンチマン的、奴隷的意識であるとして敬遠されたのもそのような理由によるものだった。

しかしこのいわゆる「ポストモダン」の受容のあり方の不毛さが近年問題となつている。現実問題として、もろもろの文化的差異が引き起こす深刻な社

会的問題に巻き込まれている人々に対しては、「差異は享受するものだ」という「ポストモダン」的言説は何も事態を変えず、かえって問題を深刻化する危険がある。「ヒューマニズム」批判はこのような残酷な無関心あるいは興味本位な態度の肯定であつてはならないはずである。

かつてサルトルは『実存主義とはヒューマニズムである』の中で、「人間は苔や腐食物や花キャベツではなく、まず第一に、主体的に自らを生きる投企なのである」ゆえに、「人間は石ころや机よりも尊厳がある」と訴えた。このヒューマニズムはハイデガーを始めさまざまな批判を浴びたけれども、サルトルの提出した「人間は各人が自らを選択するものだが、これは各人が自らを選ぶことによつて全人類を選択するということをも意味する」という論拠はそれなりに、社会的問題に関する知識人の実践的なアンガージュマンの根拠になりえていた。

それではドゥルーズはどうか。なるほどドゥルーズ自身がすでに、自分にとつては実際の「政治的」実践よりも、それを準備するような研究の方が重要

であることを隠していなかった。例えば『記号と事件』では、クレツソールという一学生がドゥルーズに送った手紙に関する応答が掲載されている。ドゥルーズはそこで実際の政治運動に参加しさえすれば問題が解決するわけではないという趣旨の見解を述べている。「問題は特定の排他的集団の性質には関係なくて、(同性愛とか麻薬といった)特定のものが生み出す効果を、他の手段によつて生み出すことができる、そんな横断的關係に関わっているんだ。」²³ことの起こりはクレツソールが自分の行っている活動に参加するようドゥルーズに要請し、自分が編集する雑誌に論文を載せるよう要請した際にドゥルーズが断つたため、腹立ち紛れに手紙で彼に罵倒を浴びせたことにある(彼の批判は、ドゥルーズがただ大学にこもつて本を書くばかりで、デモや集会に参加しないことをなじつたものらしい)²⁴。

しかし彼自身は、『ニーチェと哲学』で典型的に示した「弁証法」への拒絶にも関わらず、「欲望する機械」の概念をガタリとともに練り上げた『アンチ・オイディプス』以降、マルクス主義者を自称して、

新左翼運動と独特の関係を結ぶことになったことからわかるように、現実的な実践への意志を持つていなかったわけではないのである。

ところでこの点に関しては、「欲望する機械」の機能としての「生産」という概念のもつ含意の開発や、またテクスト外的にはガタリを通じて知ったアントニオ・ネグリらおよび「アウトノミア」運動への関心等も重要な契機であるだろう。しかしまた、マルクスこそは二ヒリズムの三形態であるヘーゲル、フォイエルバッハ、シュティルナーを別の視点、すなわち経済的下部構造から批判した思想家であることを思い出せば、彼は自分がマルクスと同様、二ヒリズムの問題に対してすでに一定の解答をなしたと考えているということもありうることである。この推測は、結局哲学以前の意味で「無邪気な」ドウルーズという平板なイメージに収まってしまう。

そこで別の契機として浮かび上がってくるのは『マゾッホとサド』⁽⁵⁾である。実際ニーチエ的な「運命愛」、「逆境への愛」が日常語に翻訳されるとき、

それは「マゾヒズム」と呼ばれ、意味の平板化を被る。この「マゾヒズム」を「サディズム」の単なる補完物という地位から救い出し、むしろその積極的な潜在性を開発することがこの著作の課題であった。このことを念頭に置けば、哲学的厳密性をまったく損なうことなく、抑圧された人々をその苦悩をも含めて愛することができたドウルーズ像を私たちは思い描くことができる。

結局のところはおそらく、苦悩と陽気さとが対立させられるのは、哲学以前の素朴な言説においてではないだろう。しかし苦悩がまた快楽でもあることを体験することができるのは、哲学的思考である社会的実践であれ、その深みへの愛、その深みに至ろうとする意志をもつてでしかないのではなかろうか。

註

(1) カール・レーヴィット、『ニーチエの哲学』S.290-296 参照。この点に関してレーヴィット

自身は、ボイムラーが永劫回帰の意味を読みとれなかったことを指摘して、永劫回帰のない力への意志は価値や正義を打ち立てることができないと批判する。

(2) NPChap.5 参照。ちなみに、この弁証法家たちとの関係もまた、レーヴィットがすでもつていたものである。『ヘーゲルからニーチェへ』I 参照。

(3) ニーチェは人間以前の有機体にも、あるいは無機物の中にさえ「力への意志」を認めているので、このように定義された身体は、複数の力がぶつかりあうときにはいつも成立することになる。ドゥルーズはこの意味で「もろもろの力の関係だけが、化学的、生理学的、社会的、政治的な身体を構成する」(NP.65 (45)) と述べ、非有機体にも身体性を認めているが、ニーチェ自身が次のように述べている。「精神の全発達にあつて問題なのは、おそらくは身体である。すなわちそれは、一つの高次の身体がおのれを形成しつつあるということの可感的となつていく

歴史である。有機的なものはさらに一層高い段階へと上昇していく。自然を認識しようとの私たちの熱望は、身体がおのれを完成しようとする一つの手段である。ないしはむしろ、身体の栄養、居住の仕方、生活法を変化せしめるべく無数の実験がなされているのである。意識と意識のうちでの価値評価、あらゆる種類の快と不快は、こうした諸変化と諸実験を示すものである。結局のところ、問題なのは人間では全然ない、人間は超克されるべきであるからである。」「力への意志」676

(4) 他方またこの本の中で注目すべきことは、訳者後書きにもあるように、自殺に先立つ九年前、自殺に関してドゥルーズが述べていたことである。「主体化、つまり「外」の線を折り畳む操作は、単に保身に励み、難を逃れる方法だと考えられてはならない。それどころか、主体化こそ線に挑み、線をまたぐ唯一の方法なのです。その結果、死や自殺に向かつて歩むことになるかもしれませんが、シュレーターとの風変わりな

対談でフーコー自身が述べているように、その場合の自殺は生に充ちあふれた芸術になりおせているのです。」p.191ここで彼がシュティルナーから学んだ「能動的自己破壊」を結びつけずにはいられないが、いずれにせよこの点を考慮すれば、ドゥルーズ的な陽気さを共有することの困難さが思いやられるだろう。

(5) この著作でも、フロイトの「死の衝動」と「生の衝動」とについて、『ニーチェと哲学』における「能動的な力」と「反動的な力」に関してと同じ举措が(ただし反転したかたちで)繰り返される。「死と破壊への衝動は、間違いなく無意識に備わっている、というより与えられているのだが、決まって生への衝動と混同されたかたちとしてなのだ。ヘロス」と呼ばれることは、ヘタナトス」の現前化の条件のようなものである。したがって破壊、破壊に含まれる否定性は、必然的に建設もしくは快感原則への従属的融合といったものとしてあらわれてしまう。」p.40(つまり、い)でも「タナトス」は「エロス」

と絡み合ったかたちでしか現れない。

(ちなみにデリダが「差異」を「絡み合い」として考えているのに対して、ドゥルーズには「純粹差異」の概念があるため、結局ドゥルーズは同一性を起源におく伝統的哲学と同じ帰結に陥るのではないか、という批判を時たま耳にするが、この点に関しては以上のような論点から、二人を対立させる必要を筆者は感じていない。逆に言えば、デリダが好んでハイデガーから援用する「純粹自己触発」は「純粹差異」であるし、これを現前する起源として措定してしまふという誘惑に対しては絶えず抵抗しなければならぬ。)

ところでもう一つ興味深い点は、この著作では「弁証法」の概念が積極的に多用されていることである。「弁証法的精神がマゾッホの言動の活力となつていたのである。」p.31この点に関してもまた、ドゥルーズの新たな側面として精緻な読解が要請されよう。

略号について

ドゥルーズ

NP 『ニーチエと哲学』 足立和浩訳、国文社

(*Nietzsche et la philosophie*, PUF, 1992)

N 『ニーチエ』 湯浅博雄訳、朝日出版社

ニーチエ

GM 『道徳の系譜』 木場深定訳、岩波文庫、数字は章番号

WM 『権力への意志』 原佑訳、ちくま学芸文庫、数字は断章番号（クレーナー・ポケット版を踏襲とすること）

その他、邦訳しか参照していないものは特に銘記しない。

（むらた のりお 一橋大学）

「取り囲む」へと

『探求』の Umgebung 概念をめぐる

水本 正晴

1 「探求」第一部と第二部

ウイトゲンシュタインの『哲学探求』（以下『探求』）は、周知のように二部に分かれている。それを讀んだ者は、パートIは主に言語について語られており、パートIIは主に知覚について語られている、という印象を受ける。これら二つの部分は主題的に分裂しており、相互に無関係にさえ見える。ハッカー（一九九六）も、彼の bulky なアナリティック・コメンタリーシリーズの最後の巻の序文において、ウイトゲンシュタインは第II部を第一部の中に組み入れて出版しようと思っていたのだという『探求』の編者の証言に対し（彼がそのような意図を持ったであろうことは認めながら）、もしそれが実行され

ていたとしても失敗したであろう、と決め付け、こう続ける。

確かにいかにしてそのような多くの題材、特にアスペクトの知覚についての長たらしい議論が、議論の構造の大きな分裂なしに現存するテキストの中へと組み入れられ得たか、理解困難である。（xvi）

そこで彼は、ウイトゲンシュタインの一九四六年以降の草稿は「新しい方向への旅立ち」を示していると考え、フォン・ライトに従って、結論する。

ウイトゲンシュタインが「将来の」ある段階におい

て、第二部を第一部のテキストの中へと組み入れたであろうとなかろうと、事実彼はしなかったのである。第二部は同じ本の一部分をなしてはいないのである。(xvii)

そしてこれが『探求』のコメンタリーのシリーズを第二部の分析なくして終わらせた彼の正当化なのである。

しかしこれは、『探求』の分析を16年もの間に渡って続けてきた人間の態度としてはあまりにも残念な結論であろう。彼らの意見を認め、もし第二部が全く新しい方向へ向かってしまっているとしても、それをもって二つの部分が何の関連もない、ということとは帰結しない。百歩譲ってそこに何の関連もなかったとしても、今度はワイトゲンシュタインの思想が「いかに」変化し、どの方向へ進み始めたのか、を示すことが彼の義務なのであり、それによつてまた第一部の読みにも新たな光を投げかけることができるはずなのである。あれほど異なるワイトゲンシュタインの二つの著作、『論考』と『探求』

の間の関係についての研究には事欠かないのに、同じ書物の中の第一部と第二部の繋がりが、哲学的に有意義な研究に値しないことがあるうか。

ハッカーは、明らかに、後期ワイトゲンシュタインの思想の核心は『探求』第一部に、それゆえ言語ゲーム論にあると考えている。だが例えばラッシュ・リースは、『青色本・茶色本』の序文で、アスペクトや「何かを何かとして見る」ことを巡る議論の背景には、『探求』前半部で彼の示した言語の描像があまりにメカニカルなものになっているのではないかという危惧があるのだと示唆し、その序文を「言語ゲームでそれほど多くのことができるわけではない」という言葉で結んでいる。彼のこの文章が正当な注目を集めてきたとは言いがたいが、私はむしろリースに従い、第二部の重要性を視野に入れながら『探求』全体を有機的に捉えることを目指したい。私はそのために、ここで *Umgebung* というあまり注目されることのない語を取り上げて、その語の背後に横たわる考えを掘り起こしてみたい。この語は解釈者の間でもほとんど言及されることはなく、たと

え例外的に注目されても、『探求』第一部の使用を中心として展開されており、第二部における使用は考察から抜け落ちてきた。これに対し、私はここで、この語への注目が『探求』の本当の転回点を明らかにし、延いては『探求』全体、さらには『確実性』を含むウイトゲンシュタインの後期思想全体に全く新しいアスペクトを切り開くことになる主張する。

2 Umstand ʸ Umgebung

『探求』に登場する Umgebung の節 (トページ数) 5' 18' 97' 216' 250' 412' 539 (2)' 540 (2)' 583 (2)' 584 (3)' 603' p.181' p.195' p.208' p.210' p.215' p.219 (下線は『探求』第三版の Register に実際に登場するもの。) の中の数字は複数回登場した場合の数)

一九六七年の第三版から付いた『探求』巻末のインデクスには、Umgebung という語がすでに挙げられているが、そこにはたった5つしか登録を見出せない。ところが私の調べた結果では、上に見るよう

に、十七箇所に渡り、計二十二回も使用されているのである。インデクスは、第二部における言及の全てを無視している。そしてこれが、これまで第二部におけるこの語の役割が見逃されてきた一因であろう。編集者は、ここにおけるこの語の使用を重要でないと考えたか、少なくとも第一部における使用とは性質が異なり、第一部の使用こそが本質的である、と考えたのであろう。しかし、果たしてそれは本当であらうか。

『探求』におけるこの語の使用を一つ一つ見ていけば、第一部の前半(第二一六節まで)は、様々な仕方では使われ定まった意味を持たないが、それ以降、この語は以下のように Umstand という語とほぼ同じ意味で使われているのがわかる。

自分にとって全く親しみのない言語が通用している未知の国へ、研究者としてやってきたと思え。どのような状況(Umständen)のもとであなたは、その土地の人たちが命令を下し、命令を理解し、これに従い、命令に逆らう、等などと言うであらうか。(PU

なぜ犬は痛がつているふりをすることができないのか。」「恐らく、特定の状況の下では、痛みを感じていないのに痛がつているようなき声を出すよう、教え込むことができよう。だが、本当にそう見せかけるためには、この振る舞いにはまだ相変わらず正当な周囲(Umgebung)が欠如している。(PU 250)

どのような種類の状況(Umsänden)のもとで我々は相手に問うのだろうか。「あなたがこれを想像した時、あなたの中で何が起こっていたのか」と。
——そして、どのような種類の答えを我々はそこで期待しているのか。(PU394)

「私はこの命題を、自分の見ている明るさの効果が脳の一定部分の興奮によって生み出されているのを示すことを目的とするような、ある実験の最中に発言することもできたであろう。——しかし、私はこの命題を、日常的なパラドクシカルでない意味を

持っているような環境(Umgebung)の中では発言しなかった。(PU 412)

ここにおいて考察の主題となっているのは、特定の状況の下で意味となり得ているが、もしそれらが違っていれば意味をなさなかったか、違った意味を持ったであろうような発話や振る舞いである。UmgebungもUmsandも、そのような発話や振る舞いに先立ち、それらに意味を与え、理解可能にする何かと考えられている。だがそれら自体が分析の対象となっていないのではない。主題はあくまでもそれらを前提して行われる言語ゲームである。しかしながら、これ以降、UmgebungはそれまでのUmsandの意味を引き継ぎながら、さらにそれとは違った新しい独自の意味を持つようになる。それは両方の語が使われている、第五三九節から始まる。(その英訳ではUmgebungはアンスコムによりcontextと訳されている。)

私は微笑を浮かべた頭部を描出している像を見

る。その微笑がある時には好意あるものとして、ある時には悪意に満ちたものとして捉える時、私は何をしているのか。私はそれをしばしば、好意ないし悪意に満ちた空間的・時間的取り囲み(Umgebung)の中で表象しているのではないか。すると、私は、この像に加えて、この微笑を浮かべている者が遊んでいる子供を見下ろして笑っているとか、その反対に敵の悲しみを見下して笑っているとか、想像しているのかもしれない。

この点については、私が一見好ましい状況をそれ以上の取り囲み(Umgebung)によつて別様に解釈することもできる、という事実によつて、いささかの变化も生じない。特別な事情(Unsünden)が私の解釈を転換しないなら、私はある種の微笑を好意あるものと捉え、「好意ある「微笑」と呼び、それに応じて反応するだろう。(PU 539)

ここにおける「微笑」は、明らかに一つのアスペクトとして捉えられており(直前の第五三六節を見よ)、第二部のアスペクト転換の議論を先取りする

ものとして興味深い。そしてこのような考えこそが『探求』後半を特徴づけるものであると私は考える。この節の第一のパラグラフによれば、像を違つた風に見るといふことは、取り囲みを「想像する(vorstellen)」、「解釈する(deuten)」と結びついている。UmgebungもUmlandもアスペクトを転換させ得る背景であるが、事実に世界の側にあるUmlandに對し、Umgebungは我々自身のそのような(我々の側)「活動」と結びついていることに注目して欲しい。こうしてこれまで単に「条件」として要請されてきたUmgebungが積極的に主題化されてくるように見える。そのことは、次のような節からも見て取れる。

ある人は一秒間衷心からの愛や希望を感覚できるのだろうか。——この一秒に何が先行し、あるいは後続しようとも。——今起こっていることに意味があるのは——このような状況(Umgebung)においてである。状況(Umgebung)がそれに重要性を付与するのである。……(微笑んでいる口が微笑んでいるの

は、人間の顔の場合だけである。)(PU 583 強調前者水本、後者原文)

ここにおいて *Umgebung* は文の主語として使われ、出来事や振る舞いに意義を与えるという積極的な役割を担っている。その意味で取り囲まれるものよりもむしろ取り囲みそのものがここで強く意識され、強調されているのである。(それに対し、前半部においては *Umstand* も *Umgebung* も同じまで積極的な意味で主語となっている例は見られない。)そして次の節に、有名な「王の戴冠式」の例が述べられていることにも注意せねばならない。ここでは、壮麗な戴冠式も、その出来事のうちの一分間をその状況 (*Umgebung*) から切り離して別の状況の下に置いてみれば、それが全く滑稽なものと見えてくる、ということが語られる。ここでも *Umgebung* と我々の想像との関係が密接であることに異論はないであろう。さらに注目すべきことに、『探求』の第二部においては、*Umgebung* は “*umgeben*” と動詞の形で以下のように使われている。

私は二つの画像を見ている。一方ではウサギ・あひるの頭がウサギに取り巻かれて (*umgeben*) おり、他方ではあひるに (取り巻かれているのを)。私には同等性が認められない。(PU p. 195)

そしてそれを取り囲む (*umgeben*) 自分の空想次第で、私はそれを様々なアスペクトの中に見ることができ。(PU p. 210)

「それが私の口に出かかっている」という言葉は、「今や私はその先を知っている!」というのと同じように、体験の表現ではない。——我々はこの言葉にある種の状況 (*Situationen*) の中で用いるが、それは特別な種類の振る舞いに、また多くの特色ある体験に取り囲まれて (*umgeben*) いる。(PU p. 219)

最初の例だけでもこの概念が第二部においてもいかに重要であるかがわかるはずである。第二部の主要な主題であるアスペクトの変化は、像が取り囲ま

れることによってもたらされるとここで明確に示されているのである。上の第五三九節において、明らかに「取り囲みによるアスペクトの変化」という考えがすでに前提されていたが、それがアスペクトの転換を主題的に論じる第二部になって、取り囲みの働きはよりはつきりと意識され、その語自身が動詞として使われるようになったのである。

第二の例においては、Umgebungは何か発見されることを待っているようなものではなく、主体が自発的な想像によってUmgebungするものとして登場する。Umgebungが単なる背景のようなものに留まる限り、それは我々の思考の主題としては現われなない。それは「知っている」と意識されない知として、普段はただ「文脈」と呼ばれているものである。しかしそれが動詞として使われることによって、それは今や主体の意志的な活動と結びつき、思考や信念の形成、あるいは世界の認識においてアクティヴな役割を演じている。地と図の対比からすれば、今や背景としての地が考察の主題となっておりるのである。

第三の例においては、ある表現がある特定の状況の中で用いられるのであるが、その状況自体が様々なものに取り囲まれているとされている。ここで「取り囲む」ものは、具体的には振る舞いであり体験であるが、さらに重要なものとして「語を思い出す」といった時間的に後の出来事も含まれる、ということである。このことは、取り囲みとして考えられるものの範囲がいかに広いかを物語っている。(よって取り囲みには当然、社会的状況や自然誌も含まれ、時間的には現在(あるいは未来)が常に過去を取り囲む、という関係にあることがわかる。)そして、この取り囲みは空間的にも時間的にも同心円状に広がっていき、さらに広い取り囲み、そのまたさらに・・・と続いていくのである。

このような「取り囲み」は「状況」と違い、自発的な活動と結びつき、アスペクト転換をもたらすことのできるダイナミックな概念であることと言えよう。

3 「探求」内の転回と連続性

このような「取り囲み」の考えは、以下に示すよ

うに『確実性』にまで引き継がれており、私はこれがウイトゲンシュタインの最も円熟した思想を代表するものであると考えている。ここではこの思想を彼の（単なる「後期」と區別して）「最後期」の思想と呼びたい。そしてこれまでの議論が正しいならば、我々が『探求』内部に見出すべきギャップは、フォン・ライトやハッカーの主張するような第一部と第二部の間にではなく、この思想が現われる前と後、に見出されねばならないと言えるだろう。ではそれは、具体的にはどこにあるのか。

ウイトゲンシュタインは1944年の秋までに書き上げた（後に『探求』となる）部分に対し、45年の1月序文を書く。それはフォン・ライトにより『探求』の「中間版」と呼ばれているものであるが、その時点においてそれは全体で三〇〇節から成り、最後の節は現在の第411節であった。ところが彼はすぐに新しいタイプ原稿を口述し始める。この1928と中間版から『探求』第一部の最終稿（TS227）が出来上がるのであるが、TS228は主に既に書かれた手稿から成っていることから、そこに登場する

考えは以前からすでに彼の中にあつたことがわかる。

しかし上に示したように、この「取り囲み」の考え方が登場するのは第五三九節からであり、中間版の中にはこの考えを展開した部分は恐らく含まれていなかった。このことは彼が意図的にこの考えを『探求』後半まで保留しておいたと見る事ができよう。さらに、『茶色本』の構成、つまりそれが第一部と第二部に分かれ、第一部がアウグスティヌスの言語観から出発して言語ゲームの考えを導き、第二部でアスペクトや「として見る」ことが論じられる、という構成を見れば、ますます『探求』第二部の議論が唐突な方向転換であつたという考えに説得力はなくなる。『探求』が『茶色本』の書き直しとして意図されていたのなら、『探求』第二部はすでに最初からある程度想定されていたと考えるべきであろう。『探求』第二部の基となる手稿は主に一九四六年から四九年の間に書かれたわけだが、内容的にはすでに見たように第一部の後半（四二二節以降）と連続的に繋がっており、後者ははるか中間版以前の草

稿から選び取って構成されたものであった。実際、『探求』第四二二節（中間版）以前は *Umgebung* は（アドホックな使われ方で）六個所に登場するのに対し（*Umland* は一九個所、それ以降（第二部も含めて）は十個所一五回も使われている（*Umland* 一二個所）。第二部に先立って既にここからそれまでと違う展開が始まっているのは明らかだろう（これ以降、『探求』前半部）とは第四二二節までを、「後半部」は第四二二節以降と第二部を合わせたものを意味する）。それはウイトゲンシュタインが『探求』後半部のアプローチを前半とは違うものと意識していたことを示すかもしれないが、同時に第二部が「全く新しい方向への出発」であった、ということ逆を否定するものである。

4 アスペクトと「取り囲み」

ではしかし、この「取り囲み」によって、『探求』に実質的には何が加わったというのだろうか。この考えがアスペクトを巡る議論と結びついているのを見たと。よってこの問いへの答えは、「取り囲み」の

導入によってアスペクト概念がいかに変貌したかを示すことによって答えることができよう。『探求』の「として見る」ことやアスペクトを巡る議論は特に第二部で集中的に論じられるが、前半部ですでにアスペクトの概念が方法的に重要な役割を演じているのは見逃されがちである。ただしそこではそれは「取り囲み」でなく「展望」という概念と結びついている。ペイカー（1991）は『探求』前半部の *übersicht* 念を分析し、そこにおけるウイトゲンシュタインの方法論を、異なる表現や別の可能性を並置することによって正しいアスペクトを見えるようにする、というものであると説得的に論証する。それは我々を捉えて放さない特定の見方（像）（*obj. PU15*）から自由になるためであり、そこで問題となっているのは我々が陥りがちな哲学的思考様式であった。よってそこにおけるアスペクトは主に失われたり（*PU63*）、隠されていたり（*PU129*）、逃げた（*PU38*）ようなものである。それに対し、第四九三節では、想像によってアスペクトが全く変わってしまうことが示唆され、第五三六節では、臆

病な顔を大胆な顔と考えることができると言う時、我々はアスペクトについて語っているのだとされる（後者はすでに見た第五三九節の取り囲みによるアスペクトの転換の議論に直接繋がっていく）。ここで浮かび上がる『探求』前半部と後半部のアプローチの違いは以下のようなものである。

前半部においては「状況」が言語ゲームに先立ちそれを制約するものとして前提されていた。それを正しく見ない者は、誤った像に捉えられてしまい、逆に誤った像に捉えられた者は状況を見ようとしな（よって「考えるな、見よ！」）。展望の効いた叙述によって、我々は新しいアスペクト（別の可能性）を見出すことができる。しかしそれはまだ、何が「正しい」アスペクトであるかについては語っていない。そしてそこにこそ状況が必要とされるのである。ところが後半部において、ウィトゲンシュタインは逆に状況を捨象してみよ、と勧めているかのようである。つまり命題や像や振る舞いを、それを取り囲む状況から切り離し（PU 525, 583-4, 652, etc.）（想像により）別の取り囲みを与えることで、それが

（アスペクト転換の結果）別様に見える、という事実を目を向けさせるのである。まとめるならば、状況は言わば「非自発的取り囲み」、想像は「自発的取り囲み」として相互補完的に働いているのであり、それによって初めてアスペクトと取り囲みの間のダイナミックな関係が浮き彫りにされるのである。

5 「規則に従うこと」と取り囲み

こうして『探求』の前半部と後半部とが「取り囲み」の思想を媒介としていかに密接に結びついているかが見えてくる。取り囲みの考えを理解した我々は、その観点からもう一度『探求』前半部の議論を捉え返すように促されるのであり、その意味で『探求』後半部は前半部の思想をあたかも取り囲むような役割を果たしているのである。そしてその結果『探求』前半部はそのアスペクトを転換することになる。以下ではそれを具体的に見るために、その考えを前提すれば規則に従うことを巡る議論がどのように見えてくるかを簡単に見てみよう。

の「事実」 ネットワークビューやウサギ・あひるの図のように、確定した取り囲みのない図形は、どちらのアスペクトが「正しい」か、という事実性を欠いている。だが他方、特定の状況の中に埋め込まれていれば、例えばそれはウサギとして見る「べき」である、ということが言えるようになる。「意味している」「規則に従っている」といった事実も、それを取り囲む状況の中で初めて成立するのである。この「事実の状況依存性」と呼ぶべきものを無視すれば、我々は規則や行為を恣意的にいかようにでも解釈できる、という考えに屈することになる。「状況」がなければ「いかなる規則に従っているか」に事実性(fact of matter)は存在し得ないからである。しかしもしそうならば、例えばこれまでの過去の足し算は有限である以上、新たなクワスの慣習で取り囲めば、過去我々が「何をしてきたか」についてのアスペクトは転換し、我々はずっと足し算でプラスでなくクワスを行っていたのだ、ということが事実となるかもしれない。だがこれは取り囲みには終わりが無い、ということの意味しているだけで、同様のこと

は歴史的出来事についてよく起こることであり、人はしばしばその時には本人にも決して知り得ないことをなしてしまふことがある。(例えば「後に独裁者となる男を生んだ」)しかしそれでも事実は取り囲みに依存していることに変わりはなく、ここから事実の反実在論を導き出してはならないのである。

マクドウェル(McDowell 1984)がクリプキの懐疑論に対し、共同体による慣習を持ち出して事実を擁護したのは恐らくこのような考えを背景にしてであろう。しかし、そのように慣習を取り囲みとして与えることがいかにして我々の恣意的な解釈を制約するのか、の具体的なメカニズムが与えられない限り、それがなぜそもそもクリプキの懐疑に対する解答であるのかを見て取ることは非常に困難である。そこでは我々は、規則に従うことは様々な解釈の中からあるものを(自発的に)選択することであり、よってそれぞれの場面で我々は「決断」をしているのである、といった根元的規約主義(それは結局全ての理解を解釈に、全ての「見る」を「として見る」に還元する立場である)に容易に陥ってしまう。

5.2 「自然」 これに対し、取り囲みの議論が明らかにするのは、取り囲みによってアスペクトが「自然に」転換する、ということである。これは状況がアスペクトを自然に制約している、ということであり、それは我々の自発的解釈や決断に先立っているのである。このことはアスペクトを見ることが言語ゲームよりも遥かにプリミティブな能力であることを示している。その意味でアスペクト転換は動物にも可能であるかもしれない。そしてその時人間に特徴的であるのは恐らく「自発的に」アスペクトを転換させる能力であろう。我々はここにリースの言っていた言語ゲームという方法論の限界を見て取ることができる。ウイトゲンシュタインは確かに『探求』前半部において我々の慣習を含んだ「自然の諸事実」を強調する。しかしこのアスペクト転換という自然が与えられない限り、目につくのは我々を「盲目的に」規則に従わせる傾性ばかりなのであり、それを（あまりにメカニカルな説明だとして）拒否するならば、今度は逆に我々の「自然な」部分を全

く捨象して、規則に従う行為を全て自発的判断に還元してしまう根元的規約主義しか残されていないかのように見えてしまう。取り囲みの議論によって初めて、自分自身の行為もすでに（状況に制約された）特定のアスペクトの下で捉えられている、ということが明らかになり、我々がいかにして「自然に」規則に従うことができるかが理解できるようになるのである。

5.3 「存在論的ギャップ」 このような考え方の理解を妨げる要因の一つに、我々がアスペクトを何か「内的な」ものと考えてしまうことがある。アスペクトを「私的な」ものや我々の「頭の中」にあるものと考えたと、アスペクトによって行為をいかに捉えるか、という疑似問題が生じてくる。（あたかも両者を比べることができるかのように。）確かに『探求』前半部では、「像」と世界との間にはギャップがあるかのように語られる。しかし、我々が哲学の病から抜け出すのは、正しいアスペクトを見るようになることによってであり、それがアスペクト転換の過程

であるのならば、そこにあったのは存在論的ギャップであつたと考える必要はない。例えば欲求の場合であっても「ここにケーキがあつて欲しい」と我々が望む時、我々はまさにここにケーキを望んでいるのであり、頭の中に望んでいるのではない。實際、「内的像」という概念は、「外的像」をモデルにしており混乱を招く(PJ p. 178)。アスペクトの認知が「視覚体験プラス解釈」(p. 193)ではないとすれば、経験内容としてのアスペクトがすでに概念的であっても、世界との間に存在論的ギャップはないと考えるべきであろう。

5.4 「誤り」と「規範」 しかし、存在論的ギャップがないにしても、アスペクトとそれに従つて身体を動かす「傾性」の(二つの自然の)関係はあくまでも「自然な」繋がりでしかない以上、自分が「何」をすべきか(観察によらない実践知としてのアスペクト)、と「何」をしているか(そのアスペクトの下で捉えられた行為)、との間に(存在論的でなく内容に関する)ギャップ(例えば簡単な計算間違い等)は

生じ得る。しかしこのタイプの「誤り」の場合、(アスペクト転換が生じない限り)訂正されたり非難されるのはアスペクトでなく行為の方なのであり、これはアスペクトによる行為のコントロール可能性の問題である(「規範性」はまさにここにおいて意識されることになる)。だが圧倒的に多くの場合「誤り」は行為でなくアスペクトに関わっており、本人はより広い取り囲みを知つた結果アスペクトが転換することとそれを認識する。このことが意味するのは、ここでの誤りの原因は(取り囲む状況についての)無知に存する、ということである。とにかくいずれの場合においても、規則と行為はすでに同一のアスペクトの下で捉えられている以上、そこに通常(自発的)「解釈」で埋めるべきギャップはない、ということとは指摘しておかねばなるまい。

6 まとめと展望 Umgebung プログラム

小論ではウィトゲンシュタインが『探求』第二部を第一部後半に組み込もうと考えていた、というアンスコムらの証言を内容的にも確証することができ

たのではないかと思う。もしそうならば、それが行われてもきつと失敗したであろうと決め付けるハッカーの言葉がいかにも根拠のないものであったかが示せたはずである。『探求』内部に新しい方向への「転換」があるとしても、それは第一部の後半からすでに始まっていた。しかも『茶色本』との連続性を考えれば、『探求』は第二部も含めた全体で初めて完結するのであり、ワイトゲンシュタインが『探求』に第二部を付け足したのは決して単なる気まぐれではなかったのである。

最後に、上で少しだけ展開した「取り囲み」の思想は、言わば「Umgebungプログラム」として一つの大きな全体をなすべきものであり、ここではその射程を（規則に従うこと以外の）いくつかの重要なトピックについて粗描を与えることで浮かび上がらせたい。

(1) 数学の哲学

この取り囲みの考えはその起源から彼の数学の哲学の展開と密接に関わっている。我々が『探求』第二

部で見た Umgebung の動詞としての使われ方も MS19 の一九三七年の書き込みに既に見られ (PO p. 376)、この考え方の数学の哲学との繋がりをうかがわせる。『探求』において排中律の問題が「像」の観点から語られている (PU 366) ように、そもそも数学的「ねばならぬ」も「像」と「他の可能性を見ないこと」によつて考えられているのであり、「証明は展望可能でなければならない」という要請もここに関わっている。であれば、そこにもやはり取り囲みによるアスペクト転換の可能性が前提されていると考えるべきであり、以下のようなワイトゲンシュタインの言葉はそれを確証するものである。

証明は命題の取り囲み (Umgebung) である。(RFM p.195 (rev. p. 433))

またここで初めて我々は、彼がいかなる意味で「証明が命題に意味を与える」と考えていたかを明確に理解することができるのである。この観点から彼の数学の哲学は読み直されねばならない。

(2) 心的内容の因果的効力

ボゴジアン (1939) は、この問題が我々のように意味や心的内容の非還元論的立場を取る者にとつてのただ一つの最も大きな困難であると考える (p. 116)。しかしすでに見たように、(アスペクト (心的内容) と自然に結びついていれば、身体を動かす動力因は盲目的な傾性でよいのであり、アスペクトはそのような身体の運動と (教育と訓練を含めて) 「統制的に」関わる。その結びつきは例えばエンジンに対するステアリングのような関り方ではないだろうか。その意味でこの繋がりは出来事因果というよりは事実因果であると理解すべきであろう。アスペクトを頭の中のものとするならともかく、アスペクトと世界の間には存在論的ギャップはない以上、心的内容は頭の中に限定されていない。よつて我々はむしろ日常心理学に基づいた語り方、例えば「彼は信号が青に変わったから車を発車した」をそのまま (事実因果の意味で) 因果言明としてもよい、ということになる。

(3) 自発性／受動性

上において解釈や想像を自発的なものと見なしてきしたが、それはそれらがある種の活動であるからだとか、カント的に悟性の働きであるからではない。それは一般にそれらが与えられた文脈から独立になされたり、新しい文脈を生み出す端緒であるからであり、自発性／受動性の区別こそが実は取り囲みに依存しているのである。概念能力の働き即自発性としてしまうならば、いかに脅迫されていようともそこに判断が働いている限り全て自発的行為と見なされねばならなくなる。しかしそれではそもそもこの区別の眼目を失ってしまうことになる。この点についてはアリストテレス (『ニコマコス倫理学』) による分析が役に立つ。曖昧な部分もあるが、彼の考えは我々の取り囲みによる定義に近い。彼は二種類の非自発的 (不随意的) 行為を区別した／一つは脅迫などによる強制された行為であり、もう一つは無知ゆえになされた行為である。だが両者は適切な取り囲みを与えることで初めて非自発的となることに注

意したい。我々の自発性／受動性の区別は本質的に取り囲みに相対的なものであり、そこから取り囲みをより大きくすればするほど人間の自発性が失われて歴史的必然の中に飲み込まれていくのが理解できよう。

(4) 行為論

ニコマコス倫理学におけるアリストテレスの関心は倫理的なものであり、我々のものとは少々異なるが、我々は少なくとも通常は「自発的に」誤ることはあり得ない。よって我々の誤りについても、この観点からもう一度捉え直すことができよう。対応する二つの誤りを考えるならば、まず脅迫は、状況に対するコントロールの欠如、と見れば、それに対応するものは、やろうとしてできなかったものの、例えば言い間違い、書き間違いのような主に身体のコントロールの欠如に由来するもの、とできよう。そしてもう一つはそのまま、無知ゆえになされた誤りである。後者は行為の場合には理解しやすい。しかし経験における誤りは、無知との繋がりを認識するの

は難しい。だからこそ哲学者は経験における誤りを説明するのに失敗してきたのであり、逆にこのことが経験を究極の正当化への根拠とする考えを可能にできたのである。本論で粗描した誤りのモデルは取り囲みによるアスペクト転換という考えを使うことで初めて経験の内容と無知との繋がりを示すことができたのである。

経験におけるコントロールの欠如は、アンスコムが実践的知識とした「観察に拠らない知識」をアスペクトとして理解することで、また興味深い事実を説明する。例えば禁煙に取り組むある人のアスペクトによれば、ある経験が「最後の一本を吸う」という経験であるとしよう。しかしその認識を誤りにしないためには、彼はそのアスペクトを以後の行為で自ら取り囲むことによってそれを「事実」としなければならぬのである。コントロールが欠如すれば、その認識は誤ったアスペクトに基づいていたことになる。「知っていれば意志の弱さはあり得ない」というソクラテスの理想が成立しないのは、よって、「知識」そのものが以後の行為に依存している、

という事実によって説明されるのである。この理解にもアスペクトが不可欠であった。

(5) 全体論

クワインは『二つのドグマ』において、「体系全体を出来るだけ乱すまいという我々の自然な傾向」について語っている。その「自然な」傾向には、取り囲みによるアスペクトの自然な転換を加えねばならない。全体論的制約は整合性を前提し我々の（自発的）推論と判断に依存するものと、アスペクトと取り囲みによる自然な制約とがあり、後者は主に経験内容を制約している。丹治(Tani, 1988)もクワインの全体論は観察文にまで拡張されねばならないと指摘したが、それに加えてそこにおける全体論的制約が「自然な」ものであることを強調しなければ、様々な可能な傾性としてのアスペクトの内どれが「正しい」ものであるか、クワインのアプローチでは文字どおり理論の全体を自発的に検査してみるまでは言えないことになる。そのような全体論はあまりに不自然であり、その意味で彼の自然主義は不自然な自然主

義であると言わねばならない。

(6) 内在主義

我々は経験を「外的」な制約と考えることを拒否する。また我々は「誤り」が（コントロールの問題であるトリヴィアルな例を除けば）無知に存するとした。適切な状況の下では経験内容としてのアスペクトとはそれだけで「知識」としての権利を持つのであり、そこでは正当化も検証も必要ない。それが誤っている可能性も当然あるが、それは状況についての我々の無知に起因するのであり、それが正しく捉えられている限り我々是我々の自然な認識能力によって経験的知識を得ることができる。これは一種のreliabilismであるが、認識論的外在主義と違って「外からの」正当化をも要請しない。この立場は、あくまで（社会に取り囲まれた）個人の視点に留まりながら「正当化」も「誤りの認識」も全て全体論的に理解できるとする。そしてここでは知識とは「達成される」ものであるよりは最もプリミティブなものであり、「正当化の仕方」も「信念」も「真理」もむ

しろ知識に依存し知識によって説明されるものとされ、その結果主観は「知識と信念」から成るのではなく「知識と無知」から成り、同時に世界も「既知と未知の絡み合った構造」(フッサール)として捉えられることとなる。この無知が我々に実在論的態度を不可避的に要請することから、このような徹底的な内在主義であつても心に「外部」を組み入れることが出来、独我論に陥ることはないのである。

(7) 相対主義

我々を取り囲む状況も、すでに特定のアスペクトの下で捉えられている。しかしこれは循環ではない。状況としての取り囲みは同心円状に広がつてき、最後には無知に到達するが、そのような無知も含めて全体が究極のアスペクトとして「世界像」を構成している。この世界像は究極の取り囲みとして機能し、我々の個々のアスペクトに安定性を与えているのである。確かにこのイメージはデーヴィッドソンの批判する概念粹相対主義のように見える。そして実際我々はそれを否定する必要はないのであり、

世界像と世界との間に存在論的ギャップがなければ我々はすでに世界と無媒介的に接触しているのである。もちろんこのことは我々の世界像が必ず共有されている、ということを保証しない。しかし「もし」共有されていなければその違いは世界像の違いとして文法に反映されることであらう。それ以上の独立の規準は存在していないし、必要でもない。そう考えれば彼の『確実性』が、我々とラディカルに異なるアスペクト(世界像)を持つ懷疑論者との対話としてウイトゲンシュタインの次の必然的なステップであつたことがわかるのである。そこではそのような状況において世界像を共有するためには「説得」しかないことが示唆されているが、それこそが「取り囲み」の実践であると理解できよう。つまり相手を取り囲むことにより、相手のアスペクトを転換させるのである。「改宗」はこのようにして起こる。

これは論証の正しい方が勝つ、というこれまでの主知主義的モデルから、「正しい・誤り」を「説得性」の中へ還元し、より説得的な世界像が相手の世界像を取り囲み、その結果アスペクト転換を起こさせ

る、という自然主義的「取り囲みモデル」への転換であると言える。ここでは我々は中立的な第三者を必要としない。そのような立場を偽って主張するのがこれまでの哲学であつたのなら、ウイトゲンシュタインの立場はそのような哲学からのラディカルな離反である。しかもこれは自然主義的態度を前提したものであり、反相対主義者の言うような安易な懷疑主義ではない。またウイトゲンシュタインがしばしば強調する「根拠を欠いた信念」(PU 223, 607, p. 200, 215, UG 166, 175, 212, 253) というのもまた、我々が常に無知に取り囲まれてある、ということを考え合わせれば決して哲学的脅威ではない。我々の世界像の内部では、根拠を欠いていることは問題にならない。時に起こる自分自身の世界像と信念とのギャップがそのような事実を意識させるだけであり、その時には多くの場合信念がアスペクト転換を被り「誤った信念」として見えてくるであろう。そしてそれが蓄積すればまれに世界像そのものが転換することもあるであろう。これはクーンらの提示する「科学革命」のプロセスと何ら変わるも

のではない。

この「取り囲みモデル」は我々の通常の見解の食い違いを特定の「正しさ」の規準にもって判断するのではなく、それを「無知」の問題に還元する。つまり、我々がアスペクトを共有できていないのは、お互いが相手の見解の取り囲みを「知らない」からなのである。他者の理解は相手を「知る」ことによつてなされるのであり、決して同情や感情移入によるのではないのである。もちろんこのことは、単に知るだけで我々のアスペクトが一つに収束していく、ということを含意しない。それどころか相手のアスペクトを知ることができれば我々はそもそもそのような一元的な世界を必要としないであろう。

Bibliography

Baker, G., *Philosophical Investigations* section 122:

neglected aspects, Wittgenstein's Philosophical Investigations: Text and Context, ed. by H-J Glock, Routledge, (1991).
 Boghossian, P. A., *The Rule-Following Considerations*, *Mind*, Vol. 98, (1989).
 Brandon, R., *Knowledge and the Social Articulation of the Space of Reasons*, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LV, (1995).
 Candlish, S., *Das Wollen ist auch nur eine Erfahrung*, *Wittgenstein's Philosophical Investigations: Text and Context*, ed. by H-J Glock, Routledge, (1991).
 Gier, N. F., *Wittgenstein and Phenomenology*, State University of New York, (1981).
 Hacker, P. M. S., *Wittgenstein: Mind and Will*, Blackwell, (1996).
 McDowell, J., *Wittgenstein on Following a Rule*, *Synthese*, Vol. 58, No. 3, (1984).
 McDowell, J., *Mind and World*, Harvard, (1994).
 水本正晴, 「事実」と「出来事」デヴィッドソンへのアプローチに抗して」科学基礎論研究第九二号

1999 註°
 Strawson, P. F., *Review of the Philosophical Investigations*, *Mind* Vol. 63 (1954).
 von Wright, G. H., *The Origin and Composition of the Investigations*, Wittgenstein, Blackwell, (1982).
 Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books* (BB), Basil Blackwell, (1994)
 Wittgenstein, L., *Über Gewissheit*, Harper Torchbooks (UG), (1969)
 Wittgenstein, L., *Remarks on the Foundations of Mathematics* (RFM), (rev.1983)
 Wittgenstein, L., *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics* (LFM), Cambridge, 1939, ed. by Cora Diamond, The University of Chicago Press, (1975)
 Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge, (1958).
 Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations* (PU), Blackwell, (1958).
 Wittgenstein, L., "Cause and Reason", *Philosophical*

Occasions(PO), Hackett, (1993)

黒崎宏 「訳・解説者まえがき」『哲学探求』第二部・
読解訳・解説 黒崎宏 産業図書一九九五年

(みずもと まさはる 一橋大学)

編集後記

今回は、シンポジウムのテーマが「身体論再考の試み」ということで、いずれも旧来の哲学・思想史研究の枠には収まりきれない研究者の方々に発表していただきました。このことはログスの他者としての身体に対する哲学的アプローチが、まだまだ決して豊かに開発されたとは言えない状況を考えると、必然的だと言えるかもしれません。いずれにせよ、連絡の段階から当日の発表、寄稿に至るまで、発表してくださったお三方には本当にお世話になりました。どうもありがとうございます。

個人研究発表に関しても、例年になく自主的に申し出てくださった方がほとんどで、改めて「若手ゼミ」という場がどういう意義をもっているのかを考えさせられました。

今年も編集者側のさまざまな不手際のせいで予定よりも大幅に刊行が遅れてしまいました。毎度のことではありますが、執筆者をはじめご迷惑をこうむった方々にこの場を借りて深くお詫びさせていた

だきます。

さて実は現在、この『探求』のあり方自体を考え直そうという意見がでてきました。そもそもわざわざ研究発表していただいた方に執筆料まで支払ってもらおうというあり方が、既存の研究会・学会と乖離してしまいました。一方でもちろん既存の学会・研究会の権威や過度の専門化にとらわれないという「若手ゼミ」の理念を尊重することが大切ですが、他方では「若手ゼミ」や『探求』自体がその他の研究会および研究誌のためのスパーリング的な性格をもっているため、現在新たな方向性を模索している段階です。一つの提案として、大学生協の片隅で販売するよりも、ホームページを開設して、アマチュアの人々や学生にも開放するというあり方のほうが理想的なのではないかというものもあります。

そういうわけで、『探求』を購入してくださった方々、OBの方々、新しく「若手ゼミ」に来てくれた若い世代の方々の率直なご意見をお待ちしています。

次回の「若手ゼミ」で、『探求』のあり方も含めて

議論していきたいと考えています。

九十八年度世話人

『哲学の探求』編集担当

村田憲郎（一橋大学）

☎ 042-577-3850

E-mail: gsd9711@srv.cc.hit-u.ac.jp

哲学の探求 第26号

発行：1998年12月1日

発行者：全国若手哲学研究者ゼミナール

連絡先：村田憲郎

〒186-0002 東京都国立市東3-16-13

ハウスシェリー202

☎042-577-3850

印刷所：東海大学印刷業務課

☎0463-58-1211

定価 1000 円