

# リアリズムという倫理

—ウイトゲンシュタインの思想における「あるがまま」について—

清野正義

## 序論：問題設定とその目的

本稿の目的は、20世紀の哲学者、ルートヴィッヒ・ウイトゲンシュタイン（Ludwig Wittgenstein, 1889-1951）の思想を「リアリズム」という言葉や概念から考察し、彼のテキストにおける「あるがまま」という思想の持つ意味やその倫理について研究を進めることである。以下、問題設定とその文脈について簡略に示す。

まず、ウイトゲンシュタインの哲学をリアリズムという概念から考察する理由と意義について、『哲学探究』（以後『探究』）やウイトゲンシュタインの後期の哲学を反実在論の哲学として理解する立場や論者は今も決して少なくない。そのようなウイトゲンシュタイン哲学の反実在論的な解釈や理解は、20世紀の後半における著名な哲学者たちのウイトゲンシュタイン解釈の影響によるところも単純ではあるが大きいだろう。例えばヒラリー・パトナムは、ウイトゲンシュタインの反実在論的な解釈に大きく寄与した哲学者たちとして、ソール・クリプキ、マイケル・ダメット、リチャード・ローティ、クリスピーン・ライトの名前を挙げている。（Putnam 1999=2005, 第一部第三講, 原注4）

その後、そのような反実在論的なウイトゲンシュタイン解釈に対して批判的な立場・態度を取るウイトゲンシュタイン研究者や哲学者も多く出てくるようになった。その最も有名な仕事や成果の一つが、（清野 2020）でも引用・言及した『新しいウイトゲンシュタイン』（*The new Wittgenstein*）である。その論文集に寄稿した哲学者の多くが上述したウイトゲンシュタインの反実在論的な解釈や、パトナムによって名前を挙げられた哲学者たちに対して批判的なスタンスを採っており、またその中でもパトナムやジョン・マクダウェルなどはウイトゲンシュタインの哲学から強く影響を受けながら、それぞれ独自の実在論の哲学を展開していることはウイトゲン

シュタイン研究者以外にもよく知られている。

本稿もまた、上述したようなウイトゲンシュタインの反実在論的な解釈に批判的な立場を採るものである。しかし本稿は「実在論」の立場を採るというよりも、あえて“realism”という概念を「実在論」ではなく「リアリズム」と訳したうえで、その「リアリズム」という概念について考えてみたい。理由はいくつかあるが、簡潔に答えるなら、まず“realism”という概念の翻訳の問題にある。哲学の領域では「実在論」と訳される“realism”という概念は、美術や文学の分野では「写実主義」と訳されることもあり、また経済や政治の分野や、日常生活においては「現実主義」、または端的に「リアリズム」と訳されるだろう。私たちは同じ“realism”という概念を哲学の話をする時と文学の話をする時と政治の話をする時で当たり前それぞれにそれぞれの語に訳し分けて使っている。もちろん、このような訳語の使用状況に根本的に異を唱えたい訳では全くない。しかし、元は同じ“realism”という概念をそれぞれの分野や文脈に応じて訳し分けることで、見えなくなってしまうものも時にはあるのではないか。そのような問題意識をウイトゲンシュタインのテキストや彼に関する先行研究を読む中で抱くようになった。ウイトゲンシュタインの哲学は反実在論ではないという主張には同意・共感するものの、彼の哲学を「実在論」という言葉で形容し、整理することは果たして適切なのか。本稿はそのような問題意識を共有する研究としてコーラ・ダイヤモンドの論文を第一章で参照しながら、ウイトゲンシュタインの哲学を「実在論」ではなく「リアリズム」という概念から考察していく。

次に「あるがまま」という主題について。だがこの主題も「リアリズム」についての問題意識からそのまま連続している。後の章で詳しく展開していくが、本稿は「リアリズム」という言葉は、現実のその「あるがまま」を見るということがその根本的な

意味・感覚なのではないか、という立場を採る。だが、その「あるがまま」を見るという「リアリズム」の態度や考えは時として、現実や現状をただ肯定するだけの消極的なものとして理解されることもあるだろう。そして実際にそのような「現状肯定」と呼ぶ以外に形容のできないような「リアリズム」や「現実主義」の主張や言説も一般的に見受けられることも少なくない。ワイトゲンシュタインの哲学もまた、このような消極的なリアリズムである「現状肯定」やその一種と受け取られかねないような側面がある。それが『探究』の124節に代表されるような「それ（哲学）は全てをあるがままにしておく」という主張である。シャンタル・ムフ<sup>1)</sup>のように、この「あるがまま」の部分にむしろラディカルな政治哲学の可能性を読み取る解釈や理解も存在するが、『探究』の上述の部分を読んだ読者は、素朴に「現状肯定」の主張のような印象を持つひとのほうが多いのではないか。

本稿はワイトゲンシュタインの哲学を、そのような「現状肯定」としてのリアリズムではなく「存在肯定」としてのリアリズムの哲学ではないかと考える。「存在肯定」という本稿の独自の概念については、第二章で導入し、考察を進めていく。また、この「存在肯定」という存在論がワイトゲンシュタインの哲学において、どのように倫理と関係しているのかという主題についても同じく第二章で展開するが、これは過去の論文（清野 2020）において考察した主題からそのまま連続している。同論文と本稿の違いを簡略に述べると次のように言える。同論文では『論理哲学論考』（以下『論考』）における前期ワイトゲンシュタインの思想の中心にあるものは、それはそれであるという同語反復によって、語りえない（何かを言ったことになりえない）が、示される存在論なのではないかという主張をした。本稿はその主張を引き継ぎ、『探究』に代表される後期ワイトゲンシュタインの思想の中心にも存在論があるのではないか、それが明瞭に表れているのが、上述した『探究』の「あるがまま」の部分なのではないか、という読解の方針を打ち出している。また、同論文では、なぜ、またはどのようにして、ワイトゲンシュタインにとって存在論と倫理が結びついているのか、という問題について、明確にはその回答を与えていない。本稿ではその考察を進め、同論文で果たせたとはいえない答えを用意することも目的とする。

## 1：リアリズムと「現実的な精神」

本章では、ワイトゲンシュタインの哲学をリアリズムという概念や観点から考察を進める上で重要であると思われるテキストとして、コーラ・ダイヤモンドのワイトゲンシュタイン解釈に触れていく。

ダイヤモンドについては以前に発表した論文（清野 2020）においてすでに手短にはあるが引用・言及したので、ワイトゲンシュタイン研究における彼女の、特に『論考』解釈における意義や重要性についての説明は割愛する<sup>2)</sup>。本稿で扱うダイヤモンドのテキストは、彼女の論文集である『現実的な精神』（*The Realistic Spirit*）に収録されている、そのタイトルの由来となった論文である「リアリズムと現実的な精神」（“Realism and Realistic Spirit”）を対象とし、その導入・読解を進めていく。なお、本稿の目的と紙幅の都合のため、上述の論文におけるいくつかの興味深くかつ重要な論点—特に『聖フランシスコの小さき花』における聖人の描写に関する考察など—は本稿の中で論じることができなかったことを断っておく。

「リアリズムと現実的な精神」は早逝した哲学者であるフランク・ラムゼイに向けられた、ワイトゲンシュタインの次のような発言の引用から始まる。

経験論ではなく哲学におけるリアリズム、それが最も難しいことだ。（Not empiricism and yet realism in philosophy, that is the hardest thing.）（Diamond 1991: 39）

まず確認が必要だろう。そもそも経験論と哲学におけるリアリズムはどのような関係にあるのか。一般的にはそれらは対立的な考えや立場として理解されているといえるだろう。つまり、自分の経験—狭い意味では知覚—から独立して存在するものを認めない経験論と、その存在を認める実在論として。

しかし、リアリズムという言葉や概念をひとまず哲学のテキストの外に連れ出すことで、それらの対立を再考してみよう、というのがダイヤモンドの態度である。例えば日常生活や会話では私たちはこのようにリアリズムという言葉を使っているかもしれない。「ある人が事実を無視して何かを主張したり、事実を見ようとしなない場合に、「現実的になれ」（“be realistic.”）と言うことがある。あるいは

また、理論や希望的観測から事実がどうあるべきかを知っていて、その信念を揺るがしかねないものであると世界を受け止めようとしなない場合にも、私たちは「現実主義」(“realism”)を口にする。(Diamond 1991: 39-40)

次に、リアリズムという概念は文学の領域においても見出せる。「また、私たちは小説や物語に関連して、リアリズムについて語る。そしてここでもまた、私たちは現実に対するある種の注意、つまり細部や特殊性への注意を念頭に置いている。私たちは、単にラベルで示された多くの登場人物を手渡されることはない。」(Diamond 1991: 40)そしてリアリズムに基づいた小説には魔法や悪魔や妖精も登場することもないだろう。それらは「リアル」なものではないからである。そこには経験論と共有するある種の特徴が見いだせる。「そしてまた、この非哲学的な「リアリズム」の使い方には、哲学から(あるいはより一般的な思想から)神話や魔法、様々な種類の迷信、あるいはそのように見なすものを追放しようとする経験論とのつながりがあるのだ。」(Diamond 1991: 40)

さらに、政治や社会運動の文脈でもリアリズムという概念はよく使われるだろう。「哲学の外部にあるリアリズムの第三の特徴は、他の二つの特徴に関連している。ある社会改革を実現しようとする人が、政治がどのように機能するかに目を向けなければ、現実的ではない(unrealistic)と言われるだろう。しかし、単に道徳的な議論だけではなく、彼が抗議している不正が実際には報われないことを示す統計データを提供すれば、彼は現実的であると言えるかもしれない。」(Diamond 1991: 40-41)

以上のように哲学の外で「リアリズム」という言葉や概念がどう使われているかを少し確認するだけでも、リアリズムと経験論(経験主義)という概念は対立するよりもむしろ、多くの特徴を共有している親近的なものであるようにも思われる。では、先に引用したワイトゲンシュタインの言葉はどのような意味なのだろう。ダイヤモンドはそれを「経験論のリアリズムへの試み(attempt)を示唆するもの」とみなし、またワイトゲンシュタイン自身もダイヤモンドの言うような観点からリアリズムという概念を考察していた、少なくともそのように読解する余地を根拠づける部分がワイトゲンシュタインのテキストにもあると主張する。「ワイトゲンシュタイン

が、経験論をリアリズムへの試みと見なすことを示唆したとき、私がこれまで話してきたようなことを念頭に置いていた可能性はあるのか、あるいは可能でさえあるのか、と問うことができる。ここに、少なくとも可能性があるという主張を裏付ける二つの証拠がある。(1)彼は通常、「リアリズム」やそれに関連する用語を通常の哲学的な意味で使っているが、非哲学的な意味でも「リアリスティック」(realistic)を使っていた。(中略)(2)ワイトゲンシュタインの発言は、ラムゼイに対するもので、ラムゼイは、ワイトゲンシュタインが経験的なものに誤った位置を与えたとして否定した論理学の見解を持っていた。」(Diamond 1991: 41-42)

二番目のラムゼイに対するコメントについても少し掘り下げていく必要がある。「ラムゼイは、その最後の論文の一つで、ヒュームと密接に関係するような経験論者の因果観を擁護している」(Diamond 1991: 42)とダイヤモンドが言うように、ラムゼイは経験論的な思想や立場を採っている。そしてワイトゲンシュタインは彼の経験論的な考えを一少なくともそのある側面を一批判している。「しかし、ワイトゲンシュタインが批判しているのがラムゼイのそのような見方であることは(文脈上明らかだと思われるが)認めるが、なぜ彼の経験論が一種のリアリズムあるいはリアリズムの試みであると考えられなければならないのか。その答えを与えてくれるのは、ラムゼイ自身である。(Diamond 1991: 42)ではラムゼイの考えや主張はどのようなものなのか。そしてワイトゲンシュタインはその内のどこに批判すべきポイントを見出したのか。経験論とリアリズムの関係をより深めて考えるために、それらを確認することが本章の課題である。

ラムゼイはその最後の論文の一つにおいて、実在論的な「普遍的なものの中の真のつながりを表すとする考え方と、無限の接続を表すとする考え方」の両方を否定し、そしてこのような表現を用いた。

「これらの「実在論」の形式の両方とも現実的な精神によって否定されなくてはならない。」(“Both these forms of ‘realism’ must be rejected by the realistic spirit”) (Diamond 1991: 42)

つまり経験論者であるラムゼイが実在論—哲学的なリアリズム—を批判するときに用いた表現が「現実

的な精神」なのである。ではその「現実的な精神」とはどのようなものなのか。「ラムゼイは、哲学的な「実在論者」と現実的な精神とを対比させ、前者は幻想にとらわれ、後者は幻想であることがわかり、我々が最も必要とする区別とは無関係であるとしている—この対比は、パークリーを想起させるかもしれない。パークリーは、哲学的な意味での物質が、現実的な精神には哲学的な幻想に過ぎないと見抜かれることを示そうとしているのだから。」(Diamond 1991: 42-43) こうしてラムゼイの言う「現実的な精神」の説明のために、経験論者であり、「反実在論」の代表論者と—少なくとも一般的には—みなされているパークリーが、「現実的な精神」を持った哲学者の一例として導入される。以下のダイヤモンドによるパークリーの記述は本稿において重要な箇所なので、少し長いが引用する。「『三つの対話』の中で、ハイラスは、まさに現実的精神の思考様式に立ち戻らせ、現実を見ることを痛ましいほどに妨害してきた偽りの眼鏡を外す手助けをしなければならない人物として描かれているのである。ウイトゲンシュタインにも、私たちがそれを取り除くことのできるようには思えないような眼鏡のイメージがあり、彼は多少違った方法でそのイメージを使っているが、重要な類似点はいくつかある。ハイラスは、自分をずっと、歪んだ眼鏡をかけた人のようなものだと考えてきた。彼は、知覚を通して間接的にしか物事を知らないの、知覚から独立した、物の本当の姿について極めてぼんやりとした把握しか持っていない（もしくはそのように彼は考えてきた）。眼鏡を外すということは、哲学的な議論を通じて、自分の知覚が決して自分と現実の間にあるものではないことを認識することである。彼はずっと（混乱している自分自身には気づかれないまま）現実のものを知覚していたのです。眼鏡を「外すこと」で、彼は自分が知覚しているものの現実について全く別の見方をすることができるようになる。彼はもはや、その向こうにあるものをむなしく探し求めることはない。」(Diamond 1991: 43)

パークリーに対して、ウイトゲンシュタインの眼鏡のイメージとはこのようなものである。「ウイトゲンシュタインの眼鏡のイメージの使い方においては、哲学者は自分自身が取り外すことができない眼鏡をかけていると考えているが、その眼鏡が自分の視界を歪めているとは考えていない。ここでいう

「眼鏡」とは、すべての思考の根底にある論理的秩序のことであり、その哲学者は『論考』の著者である。哲学者は、全ての思考にはこの秩序がなく<sup>て</sup>はならない (*must*) と確信しているので、私たちの考え方や話し方は（彼には表面的な見え方だと思っているものにとって）そのような秩序を表に出しているようには見えないにもかかわらず、私たちの実際の思考や発話の現実においてこの秩序を見ることができると確信しています。」(Diamond 1991: 43) 要するに、パークリーとウイトゲンシュタインに共通する「眼鏡」というイメージやメタファーは、つまり現実を、世界をあるがままに見ることができない哲学者や哲学の陥る罠を批判するために用いられていると言えるだろう。

さて、ここで以上のダイヤモンドの議論の流れを確認した上で、本章の初めに引用したウイトゲンシュタインの言葉に戻りたい。一般的には経験論と、哲学的なリアリズムである「実在論」は対立的な思想のように思われている。しかし「リアリズム」という言葉の哲学の外での使用を確認すると、経験論との対立よりもむしろその近さが見えてくる。また、ラムゼイやパークリーといった「実在論」を批判する経験論の哲学者たちは、むしろ「実在論」こそが「現実的な精神」からかけ離れている考えなのだ—つまり哲学的な「リアリズム」は全くリアルではないのだ—と主張する。このような議論は「反実在論」的だと思われている経験論を、「実在論」というよりむしろ「リアリズム」へと近づける「試み」であると理解できるだろう。ではなぜ、ウイトゲンシュタインは経験論者であるラムゼイを批判し、「経験論ではなく哲学におけるリアリズム、それが最も難しいことだ。」という言葉を残したのか。ウイトゲンシュタインの言う「哲学におけるリアリズム」とはどのようなものなのか。

ラムゼイとウイトゲンシュタインとの違いを考察するために、まずラムゼイにとっての哲学や論理学の意味するところを確認する必要がある。「ラムゼイは、哲学とは、私たちの思考を解明すること、つまり、私たちが使う用語や文章が何を意味しているかを明らかにすることだと考えていた。」(Diamond 1991: 59) 「私たちが使う用語や文章が何を意味しているかを明らかにすること」を哲学の中心的な課題だと考えるという点では、ラムゼイの哲学観は明らかにウイトゲンシュタインの考える哲学と親近的で

あると言えるだろう。ではウイトゲンシュタインとラムゼイを分かち部分はどこにあるのだろうか。それは前述したように「経験的なものに誤った位置を与えらるゝとして否定した論理学の見解」をラムゼイが持っている点にある。「ウイトゲンシュタインのラムゼイに対する批判は、今見てきたようなラムゼイの見解に対して向けられている。つまり、ラムゼイは、論理学を一種の経験的知識の問題であるかのように扱っている。我々は、自分の思考の習慣が何であるかを経験的に知り、そしてその習慣が有用であるか、あるいは改善可能であるかを経験的に調べることができる。しかし、そのような経験論に対する一般的な批判のことは脇に置いて続けよう。ラムゼイの説明ではうまくいかないことは明らかである。たとえ、何らかのやり方で、優れた洞察力のある人を、因果関係の一般法則 (a casual generalization) へと導くような特異な事実があったとしても、私や他の人が、その事実に関する知識それだけを与えられれば、私たちの帰納的な推論の方法の心理的な法則 (私たちに知られていると彼が言うような) によって、何かを主張するように導かれると考える理由があるという必要はまったくない。」(Diamond 1991: 61-62) なぜ彼はそのような考えを採用に至ったのか。「何が私たちをここに導いたかを考えてみよう。ラムゼイは、現実的な精神から、因果律と呼ばれるものが普遍的なものの真のつながりを表現しているという考えを否定している。(中略) しかし、これまで見てきたように、ラムゼイがこの用語の使用に注意を払うということは、世界の経験と一般的な発言をすることとの間の因果関係や、一般的な発言をすることと、その後、経験の中の他の特定の事柄について信念を形成することとの間の因果関係に注意を払うということである。これこそが、彼にとって、私たちの哲学において現実的であるとみなされるものである。つまり、哲学的な問題を引き起こす用語が何を意味しているのかを、その用語を含む文の発言と、我々の精神生活で起こる他のこと(感覚経験、判断、期待や発言の習慣など)との因果関係を示すことによって明らかにすることである。」(Diamond 1991: 62-63)

このあたりでラムゼイに関する議論を乱暴であれまとめよう。ラムゼイは因果に関する實在論的な考え(「因果律と呼ばれるものが普遍的なものの真のつながりを表現しているという考え」)を「現実的

な精神から」否定する。その代わりに経験論者である彼が採る考えが、「その用語を含む文の発言と、我々の精神生活で起こる他のこととの因果関係を示すこと」で明らかにすることである。ラムゼイにとって因果関係の正当性は言葉と信念の習慣的・恒常的な結び付きによって得られるものであり、そのため、自分の精神を「観察」する必要性がその経験論的な立場から導かれる、と要約できるだろうか。しかしそこに哲学的な「ファンタジー」があるとダイヤモンドは指摘する。「ラムゼイは、普通の意味では説明できないことを理解する、あるいは理解できるようにするよう私たちを連れていく。そこには非現実的な考え (the unrealism) が存在する。ラムゼイは、現実的な理解とは、率直な事実や規則性に注意を払い、そこにあるものを観察することによって得られるものだと考えている。彼は、私たちが言語を使う経験、世界について推論する経験は、私たちの観察に開かれている領域で行われており、私たちが必要とする率直な事実と規則性が含まれていると理解している。彼がそれらを知っていると考えること自体、哲学が求める理解とはどのようなものかという彼の考えを反映しているのである。そこにファンタジーがある。」(Diamond 1991: 65)

ラムゼイの言う「現実的な精神」とは、あるがままを見ようとする態度のことだといってよいだろう。しかし、そのあるがままを見ようとする態度は、対象を率直に「観察」し、そこから一定の規則性や法則を見つけ出すという経験論的な思想とつねに紙一重の近さにもある。しかしその紙一重の違いこそがラムゼイとウイトゲンシュタインの違いである。ウイトゲンシュタインが「最も難しいこと」であると言った、「哲学におけるリアリズム」とは、隠れている規則性や法則を見出すための経験論的な「観察」ではなく、何も隠れていないものを、そのあるがままを見るという態度なのである。「哲学におけるリアリズムとは、それは最も難しいものだが、そのような解明を追い求めることを目を見開いたうで (open-eyedly) やめることであり、そのような解明とはつまり、私が意味していることに関する哲学的説明が、すべての可能な連続性から、あるいは何らかの現実の意味空間から、それがどのように確定されているのかを明確にするべきだという要求のことである、というのが私の言いたいことである。目を見開いたうで、というのは、単に止めるので

はなく、そのような解明を追い求めることがファンタジーに依存しているという理解を伴ったうえで止めるということである。」(Diamond 1991: 69)

以上でダイヤモンドの論文の読解とウイトゲンシュタインの言う「哲学におけるリアリズム」についての考察をひとまず終えよう。しかしまだこの「リアリズム」が、ウイトゲンシュタインの哲学においてどのような形で倫理と結びつくのかという問いには何も答えられていない。よって次章でこの問いを展開していく。

## 2: 「あるがまま」と「存在肯定」

本章ではウイトゲンシュタインの哲学における「あるがまま」の思想と、その思想の根底にあると本稿が考える倫理について考察をしていく。

ウイトゲンシュタインが「あるがまま」について書いたものの中でもっとも有名なものは『探究』の124節だろう。

哲学は、いかなる仕方においても、言語の日常的な使用を侵害して (antasten) はならない。哲学にできるのはそれゆえ、結局のところ、使用を記述することだけである。

なぜなら、哲学はそれを基礎付けることもできないからである。

それはすべてをあるがままにしておく。(Sie läßt alles, wie es ist.)

それは数学もあるがままにしておく。そして、どのような数学的発見も哲学を進歩させることはできない。「数学的論理学の主要問題」は、私たちにとっては、他の問題と同じように数学の問題である。(PI § 124)

序論でも書いたように、このような表現を見ると、私たちはウイトゲンシュタインの哲学にある種の消極性を覚えないことは難しいのではないか。哲学とは「使用を記述することのみ」であり、「何も説明せず、何も推論しない」(PI § 126) ものであるならば、ウイトゲンシュタインにとって哲学とは単に「現状肯定」のようなものであり、他の哲学者の哲学や考え方を批判するだけの消極的なものなのだろうか、と。以上のようなウイトゲンシュタイン理解に対し、本稿はウイトゲンシュタインの「あるがま

ま」にある種の倫理を見出し、それが単に消極的な「現状肯定」であり「哲学を否定するだけの哲学」ではないことを示すことを目的とする。

まず初めに本稿の見当を述べておくと、この「あるがまま」の思想は「現状肯定」ではなく、「存在肯定」についての思想ではないか、というものである。そのような本稿の読解の姿勢の導きに役立つであろう哲学者としてスタンリー・カヴェルの解釈を参照したい。カヴェルもまた、過去の論文(清野2018)で導入・引用したので、説明は割愛する。カヴェルは『明後日の哲学』(*Philosophy the Day after tomorrow*)に収録されているいくつかの論文において、ウイトゲンシュタインのこの「あるがまま」の思想にハイデガーとの親近性を見出している。「同様に、『探究』の以下の章 (§ 124) で、哲学は「すべてをあるがままにする」と私たちに語られるとき、私はこれを、ハイデガーが「私たちの前に放っておくこと」("letting-lie-before-us")としての開かれ (openness) という表現で意味しているものに関して話していること、すなわち、私たちが物事があるがままにしておくことができないことによって、それはつまり私たちの思考の暴力性によって、哲学が求められているということを告発しているのだと解釈している。」(Cavell 2005: 201)「先に述べたように、私たちは、放っておくことや放棄すること (leaving or abandonment) という課題に関して、ウイトゲンシュタインやハイデガーの著作が持つ意義に再び出会うはずである。世界の事物と私たちとの関係について、ハイデガーは、『思惟とは何の謂いか』(彼がパルメニデスから翻訳した一節)において、固定された概念で世界を把握するという私たちの思考の幻想から一歩後に下がる際に求めるべき思考の様式として「私たちの前に放っておくこと」を提案している。ウイトゲンシュタインは、哲学について哲学するという彼の途絶えがちな契機にふさわしいように、放っておくことについての関連性のある考えに一度、明示的に言及している。「(哲学は)すべてをあるがままにする (§ 124)」。おそらく彼は、哲学の保守性の告白という、広く受け入れられているこの解釈を呼び込むことを意図している。そしてこのことと、彼の書物が企てている哲学的な伝統のラディカルな破壊とを、ひとは両方まとめて考えなくてはいけない状況に残される。この主張の直接的な意味は、哲学的なものだけではない、思考の

様式や実践の様式—例えば、私たちが知っているように、政治的、経済的なもの—は、物事をそのままにせず、物事が私たちに対して与えられているという状態であるような、暴力のもとに支配するということである」(Cavell 2005: 279-280)

ウイトゲンシュタインとハイデガーとの思想の比較はまた別の論文を必要とするテーマであるので本稿で掘り下げはしないが、まさに存在をその思索の主題とした哲学者であるハイデガーとウイトゲンシュタインが、カヴェルによって「あるがまま」の思想という観点から結び付けられているのは本稿の関心から見ても興味深い。カヴェルによれば、ウイトゲンシュタインもハイデガーも、哲学があるがままにしておくことができないということを批判している。前章の言葉で言い直せば、「哲学におけるリアリズム」は、哲学において「最も難しいこと」であることを、ウイトゲンシュタインもハイデガーも、それぞれ独自の表現で主張していた、と言えるだろう。それでは、哲学は「すべてをあるがままにしておく」ということは、哲学は何もしない、または何もしてはいけないことを、つまり「現状肯定」というリアリズムを、意味するのだろうか？—そうではない、というのが本稿の主張であり態度である。哲学は「すべてをあるがままにしておく」というのは、哲学はその存在そのものに目を向けることであり、そのあるがままを見ることは、当たり前のごとに驚くことである「存在肯定」というリアリズムを意味しているのではないかと本稿は理解・解釈する。

「あるがまま」の思想とは「現状肯定」ではなく「存在肯定」を示しているのではないかと書いた。では「現状肯定」と「存在肯定」とはどのように違うのか。それは、私たちが生きているうえで存在する、当たり前的事实を当たり前のごとだと思ふか、そうではないと感じるかの違いであるといえる。カヴェルは、『明後日の哲学』の最後の論文「ものごととしての世界」(“the world as things”)の結末部で、『探究』の524節を引用し、このように言う。「[絵や創作の物語が私たちを楽しませ、私たちの心を奪うことを、自明なこととみなさず、不思議な事実 (ein merkwürdiges Faktum/a remarkable fact) であることとみなせ。】 (§524) 私は美学<sup>3)</sup>の問題において、このこと以上に一番のヒント (initial tip) となるものを知らない。」(Cavell 2005: 280) 私たちが当たり前前に接している、当たり前のごとを、当たり前

のごとだと思わず、それを不思議な事実、驚くべきことと見なすこと、そのように感じる。日常の自明性に居直るのではなく、その途方もない偶然性に驚くこと。それが「現状肯定」ではなく「存在肯定」の思想や感覚であると本稿は考える。

序論でも書いたように、後期ウイトゲンシュタインの哲学はしばしば、消極的なリアリズムとも言えるような、「現状肯定」的な日常の自明性の居直りだと受け取られてきた。そして不思議なことに、同時にソール・クリプキの有名な『探究』解釈 (Kripke 1982=1983) に代表されるように、反実在論的な懐疑論の哲学であるとも受け取られてきた。なぜ『探究』はこのような、ある意味では両極端な解釈や理解—日常の自明性に居直るリアリズムと底なしの反実在論的な懐疑論—をそれぞれ生み出してきたのだろうか。本稿はそれに対して一つの答えを呈示したい。それは『探究』が、「存在肯定」の哲学—ウイトゲンシュタインが言うところの「哲学におけるリアリズム」—であり、そしてその「存在肯定」は、「現状肯定」とも、「懐疑論」とも、それぞれ紙一重の近きにあるから、というものである。

「存在肯定」と「現状肯定」の紙一重の近きについては分かりやすいだろう。両者ともに日常の自明な、当たり前にあるものごとを肯定することそれ自体は共通しているのだから。では紙一重の違いはどこにあるのだろうか。その肯定の仕方にある。「現状肯定」は、当たり前のごとを、—ある意味では当然ではあるが—当たり前のごとだと思っている。それが偶然の産物であることを理解していても、その偶然性に驚くことはない。当たり前のごとなのだから、何も驚くべきことはないのだ。それに対して「存在肯定」は、当たり前のごとを、—ある意味ではナンセンスなこと—に—当たり前のごとだと思わずに、それがそうであること、その途方もない偶然性に驚きながら、それを受容し、肯定することである。

では「存在肯定」と反実在論的な「懐疑論」との近きとはどこにあるのだろうか。それはどちらも、「当たり前のごとを当たり前だとみなさない」という態度や感覚にあるといえる。単純化して表現をするなら、「懐疑論」は「当たり前のごとを疑う」のに対し、「存在肯定」は、「当たり前のごとに驚く」。そこに紙一重の近きと違いがある。「存在肯定」が「懐疑論」と紙一重の近きにあるのは、私たちの自明だと思われていた日常や生活を「非凡で奇妙なもの」のよう

にうさぎがあひるに見えるように一感じるという点にあるだろう。カヴェルは『探究』のこの特徴についてこのように表現する。「日常的なものへの私の関心について私がこれまで言ってきたことをこのように要約できるかもしれない、つまり『探究』は私たちの生活を（狂気の小さな炸裂を伴いつつ）、非凡で奇妙な、ある意味では不自然なものとして描いているということによって、日常的なものが、私たちがそこへと向きを変える（turn<sup>41</sup>）、または再び向きを変えるべきものであるということについて、私は意味しているのだと。」（Cavell 2005: 200-201）以上の本稿の理解と整理が正しいとするならば、『探究』が「現状肯定」のリアリズムと、反実在論的な「懐疑論」という両極端な解釈を作り出してきたことにも納得のいく理由があることが分かる。それは「存在肯定」の「当たり前のこと」に驚く」という考えや感覚が、当たり前のことを肯定するがゆえに「現状肯定」として、また、当たり前のことを当たり前だと思わないがゆえに「懐疑論」として理解される側面を強く持つからである。

ここで、まだ答えていなかった問いに答える必要がある。なるほど、「存在肯定」が、「あるがまま」の思想が、「哲学におけるリアリズム」が、ウイトゲンシュタインの哲学において極めて重要な主題であるというのは分かった。ではそれがなぜ倫理と関係すると言えるのか。そのためにはウイトゲンシュタインが考える倫理というのがどのようなものなのかを確認する必要がある。周知のようにウイトゲンシュタインは『探究』では倫理について完全に「沈黙」している。『論考』では「倫理は口に出す（aussprechen）ことができない、ということは明らかである。」（TLP 6.421）と言い、やはり「沈黙」している。しかし、ウイトゲンシュタインが直接的に倫理を主題としたほぼ唯一のテキストを私たちは知っている。過去の論文（清野 2020）でも参照した「倫理学講話」（以下「講話」）がそれである。

「講話」を読んですぐにわかる特徴的なことは、私たちが一般的に想像する倫理と、ウイトゲンシュタインが論じている倫理とはかなり違うように見えることである。同論文の記述の繰り返しになるので詳述はしないが、ウイトゲンシュタインが話すのは倫理というもののナンセンスと語りえなさ、それでも語りたくなってしまふ私たちの衝動である。そして、ウイトゲンシュタインが「私の経験の中で飛び

ぬけて素晴らしい経験」と言い、語りえない倫理の例として、第一に挙げられるものが、「世界の存在に驚く」ということであった。（LE 1965: 8=1976: 388-389）（清野 2020: 123-124）その「世界の存在に驚くこと」は、「講話」の後半において「世界を奇跡として見る経験」と表現される。「このことは、「科学は奇跡が存在しないことを証明した」と言うことがばかげている（absurd）ことを示しています。正しいことは、事実を科学的に見る見方は、事実を奇跡として見る見方ではない、ということです。（中略）そこで私は、世界の存在に驚くという経験を、世界を奇跡として見る経験と言うことによって表すことにしましょう。今や私は、世界の存在という奇跡の正しい言語の表現は、それが言語の中のかなる命題ではないとしても、言語それ自体の存在である、と言いたい誘惑に駆られます。」（LE 1965: 11=1976: 393）

「講話」において、語りえない倫理というナンセンスの第一の例としてウイトゲンシュタインによって「世界の存在に驚くこと」、「世界を奇跡として見る経験」が挙げられている。これは本章において論述を展開してきた「存在肯定」の思想や感覚そのものであることは明らかである。だが、ウイトゲンシュタインは「講話」の中で「世界の存在に驚くこと」がなぜ彼にとって第一の倫理的な経験として挙げられたのかを明確には語っていない。しかし、それはそもそも語る必要がなかった—と言うよりむしろ、それ以上言うことができない（語りえない）ものなのではないだろうか。つまり、ウイトゲンシュタインにとって、「世界の存在に驚くこと」、「世界を奇跡として見る経験」はそれ自体が倫理や倫理的経験なのである。そのような存在論と倫理が一つのものとして不可分になっているウイトゲンシュタインの考えや感覚は、『論考』から「講話」、そして『探究』までつねに一貫して根底にあり続けたのではないかと、というのが本稿の辿り着いた理解である。本稿が「存在肯定」と呼び、ウイトゲンシュタインが言った「哲学におけるリアリズム」は、それ自体が倫理的な考えや感覚なのではないかと本稿もウイトゲンシュタインにならって考える。つまり「存在肯定」はそれ自体が倫理的と言えるような「リアリズム」なのだ。そのような「リアリズム」について、上述したカヴェルにならって言うならば、それは美学だけでなく、倫理学や政治、そして教育の問題に



における「一番のヒント」にもなりうると言えるのではないだろうか。

## 結論：議論のまとめ

以下では本稿で展開された議論とそこから出された結論に至るまでのまとめを簡略に示す。

第一章では「实在論」ではなく「リアリズム」という概念からウィトゲンシュタインの哲学を考察するために、コーラ・ダイヤモンドの論文の導入・読解を進めた。ダイヤモンドは、まず“realism”という言葉の哲学の外での使用について確認することで、“realism”と経験論との親近性を強調する。次に経験論的な哲学者であるラムゼイが实在論を批判する時に用いた、「現実的な精神」という表現と概念について注目し、それは哲学者たちの「眼鏡」をはずし、現実の「あるがまま」を見ようとする態度のことであることだと分かった。しかし、ラムゼイは、「現実的な精神」を掲げながらも、ウィトゲンシュタインの言う「哲学におけるリアリズム」とはやはり相容れない。なぜなら彼は経験論的な発想から、隠れた規則性や法則を見つけ出すための「観察」をするからである。それに対して「哲学におけるリアリズム」とは、「観察」ではなく、何も隠れていない「あるがまま」を見ることなのである。

第二章では、『探究』の「あるがまま」について、スタンリー・カヴェルの解釈を導きとしながら、それは「現状肯定」のリアリズムではなく、「存在肯定」のリアリズムであるという見解を提出した。それは「当たり前ものごとに驚く」という思想や感覚であり、ウィトゲンシュタインの『論考』から「講話」、そして『探究』に至るまで彼の思想の根底にあり続けた存在論であると考えられる。そして「存在肯定」という概念を導入することで、多くの読者たちが『探究』を「現状肯定」のリアリズムや反实在論的な「懐疑論」の哲学として理解してきた理由も明らかになった。「当たり前ものごとに驚く」という感覚は「当たり前のことを肯定する」という点で「現状肯定」と、「当たり前のことを当たり前だとみなさない」という点で「懐疑論」とそれぞれ近くにあるからである。最後に「講話」の倫理に関する彼の独自の議論を参照し、ウィトゲンシュタインにとって存在論と倫理は切り離せない、結び付けられたものであり、その感覚や思想を、その哲学の根底に持ち

続けていたのではないかという結論を導出した。

## 引用・参考文献

### 1：ウィトゲンシュタインの著作

ウィトゲンシュタインのテキストと、その略号は以下の通りとする。また、引用の際に、節番号がふってあるテキスト（TLPやPIなど）はページ数ではなく節番号を用いて引用する。節番号がふっていないテキスト（LE）は原書の頁数と邦訳の頁数も明記しておく。なお、PIなどのテキストは英訳であるが、原語であるドイツ語の文章も併記されており参照できるので、これを採用した。

TLP: *Tractatus Logico-Philosophicus*, London; Routledge, 1922=2001. (= 奥雅博訳『論理哲学論考』, ウィトゲンシュタイン全集 1 巻, 大修館書店, 1975.)

LE: A lecture on ethics in *The Philosophical Review*, Faculty of the Sage School of Philosophy, Cornell University, Vol.1, 74, pp.3-12, 1965. (= 杖下隆英訳『倫理学講話』, ウィトゲンシュタイン全集 5 巻, 大修館書店, pp.379-401, 1976.)

PI: *Philosophical Investigations*, Chichester, West Sussex; Wiley-Blackwell, 1953=2009. (= 藤本隆志訳『哲学探究』, ウィトゲンシュタイン全集 8 巻, 大修館書店, 1976.)

### 2：それ以外の著作

Cavell, Stanley. *Philosophy the Day after tomorrow*, Cambridge, Mass. : Belknap Press of Harvard University Press, 2005.

Crary, Alice and Read, Rupert (eds.). *The new Wittgenstein*, London ; New York : Routledge, 2000.

Diamond, Cora. *The Realistic Spirit : Wittgenstein, philosophy, and the mind*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1991.

Kripke, Saul. *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Cambridge, Ma: Harvard University Press, 1982. (= 黒崎宏訳『ウィトゲンシュタインのパラドックス——規則・私的言語・他人の心』, 産業図書, 1983.)

Mouffe, Chantal. *The democratic paradox*, London :

Verso, 2000. (= 葛西弘隆訳, 『民主主義の逆説』, 以文社, 2006.)

Putnam, Hilary. *The threefold cord : mind, body, and world*, New York : Columbia University Press, 1999. (= 野本和幸監訳, 関口浩喜, 渡辺大地, 入江さつき, 岩沢宏和訳 『心・身体・世界 : 三つ撚りの綱/自然な実在論』, 法政大学出版, 2005.)

清野正義. 「最晩年ウィトゲンシュタインにおける教師と教育 : 『哲学探究』の教師と『現実性』の問題」の教師の比較から, 『研究室紀要』44号, pp.71-81, 東京大学大学院教育学研究科基礎教育学研究室, 2018.

——. 「前期ウィトゲンシュタインにおける「語りえないもの」: 論理と倫理に共通するもの」, 『研究室紀要』46号, pp.117-127, 東京大学大学院教育学研究科基礎教育学研究室, 2020.

ダイヤモンド, コーラ. 「はしごを投げ捨てる」, 次田瞬, 大谷弘訳, 「現代思想 2022年1月臨時増刊号 総特集=ウィトゲンシュタイン — 『論理哲学論考』100年—」, pp.51-74, 青土社, 2021. (※原文である“Throwing away the ladder”は *The Realistic Spirit : Wittgenstein, philosophy, and the mind* の pp.179-204に収録)

横野沙央理. 「『論考』を意味あることとして取り扱おうとした主体は本当にあなた自身であるか」, 「現代思想 2022年1月臨時増刊号 総特集=ウィトゲンシュタイン — 『論理哲学論考』100年—」, pp.91-104, 青土社, 2021.

## 注

- 1) (Mouffe 2000=2006) の第3章の議論を参照。
- 2) ダイヤモンドや、彼女の有名かつ影響力のあるウィトゲンシュタイン解釈である「治療的解釈」や「決然たる読解」に関する簡略な説明や先行研究については(清野2020)を参照。また、その後のダイヤモンドに関する研究として「現代思想 2022年1月臨時増刊号 総特集=ウィトゲンシュタイン — 『論理哲学論考』100年—」についても触れるべきだろう。『論考』刊行100周年を記念して「現代思想」において23年ぶりに組まれたウィトゲンシュタイン特集は、現代の日本におけるウィトゲンシュタイン研究の集大成と言ってよい内容であるが、同特集において、「決然たる読解」の原点ともいえるダイヤモンドの

論文である「はしごを投げ捨てる」(ダイヤモンド 2021)がようやく翻訳され、収録された。また、ダイヤモンドの『論考』解釈を主題とした横野沙央理の論文(横野2021)も同特集に収録されており、ダイヤモンドのウィトゲンシュタイン解釈が今後もしばらくウィトゲンシュタイン研究において重要な位置を占め続けることは疑いえない。

3) この引用文において「美学」と訳した“aesthetics”という言葉は、語源的にも本来は「感性論」(「感性学」と訳す方が適当であるが、本論はアートやそれを受容する経験について論じることを主題にした論文ではないこともあり、一般的に定着してある「美学」という訳語を採用した。

4) 本文では論じる余裕がなかったが、カヴェルは論文「ウィトゲンシュタイン主義者の出来事」(“the Wittgensteinian event”)の中で、『探究』を理解するために重要な概念は“return”ではなく“turn”であると主張している。「しかし、この考え方は、このプロセスにおいて、私たち自身を逆転(reverse)させなければならないという感覚を、これまでのところ捉えてはいない。ウィトゲンシュタインが「われわれの探究は転回(drehen/turn)されなければならないが、われわれが本当に必要としているものを中心として転回されなければならない」 (§ 108)と言っている時のように、このことは「戻る」(“return”)ではなく「転回する」(“turn”)という思考の中において引き出されているのである。」(Cavell 2005: 199) 以上のカヴェルの文章に対して、本来はより丁寧かつ慎重に考察を進めるべきだが、本稿の立場からはひとまずこのように理解できるだろう。つまり、「われわれの探究は当たり前のことへと戻る(return)「現状肯定」ではなく、当たり前のことを、驚くべきものへと向きを変える(turn)「存在肯定」をするのである」と。