OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	「共通性」について : ニーチェの遠近法主義のいま一つの可能性
Author(s)	須藤, 訓任
Citation	メタフュシカ. 2015, 46, p. 1-18
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/54523
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

「共通性」について：ニーチェの遠近法主義のいま一つの可能性

須藤訓任

「人間同士のあらゆる交流は一人がもう一人の心を読めるということにもとづいている。共通の言葉は、共通の心が響きとなって表現されたものである。その交流が親密で繊細であればあるほど、それだけいっそう言葉も豊かとなる。言葉は普遍的な心とともに成長し、また――衰退するものだからである。話しとは根本のところ、同朋が私と同じ心をもっているのか、同朋に尋ねることである。最古の文とは私には疑問文であったと思われるし、アクセントのうちにはその最古の疑問文が残している余韻が聞き取れるように思う。最古の疑問文とは、心が自分自身、ただし別の容器に存している自分自身に対して投げかけていたものなのである。自分のことが再認識されるだろうか？――こうした感情が話者の語るあらゆる文章に伴っている。話者は独白を試み、自己との対話を試みている。自分のことを再認識することが少ないほど、ますます話者は押し黙り、そのように沈黙が余儀なくされることによって彼の心はいっそう貧しく小さくなってゆく。いまから先は口を閉じるよう、人間に無理強いできるなら、人間は馬や海豹や牛に逆戻りすることになろう。というのも、そうした存在からは、話すことができないとはいかなることなのかが見て取られるのだからである。それはつまり、鈍感な心をもつと同じことなのである。

ところが実際のところ、多くの人間は、ときによってはある時代の全体にわたって人間どもは、何か牛めいたものを身にまとっている。そうした人々の心は鈍くだらしなく、内向している。飛び跳ねようが、草を食もうが、睨み合おうが、彼らの心で共通するのは哀れな残りかすでしかない。したがって、彼らの言葉も貧困化するか機械的に**ならざるを得ない**。というのも、逼迫が、個人の逼迫が言葉を生み出すというのは真実ではないからである。そうではなく、逼迫といってもせいぜいある群れ全体、ある種族の逼迫が生み出すのである。しかし、この逼迫が共通のものとして感じ取られるためには、心はすでに、個人以上の広がりをもっていなければならない。心は旅に出かけ、自分を再発見しようと**意欲**しなければならず、話す以前に、話そうと**意欲**しなければならない。そしてこの意欲は何ら個人的なものではないのだ。百の頭と手足を備えた、神話上の原的存在を原的人間の形態として考えてみよう。そういう存在なら自分自身と語り合いをす

るだろう。その存在が、自分は自分と語り合うことができるが、第二、第三、いや第百の存在とも語り合いができるということに気が付いたときになってはじめて、それは諸部分に分かたれる、つまり個々の人間に分割されるにまかせたのである。なぜなら、そうなったとしても、自分の統一性がまったく失われてしまうわけでないことを知っていたからである。統一性とは、それら百もの人間の多数性とは異なり、空間に存しているのではないからである。そうではなくて、百もの人間が話しをしている時、神話上の怪物は自分を再び全的なものとして感じ、一つに感じるからである。

いったい言葉の素晴らしい音響は本当に、逼迫が言葉の母であるような鳴り方をしているだろうか。すべては歓びをもって華々しく生み出されたのではないだろうか、自由に、そして深慮に見守られているような徴を帯びて生み出されたのではないだろうか。人間が猿に類した存在であるなら、それはわれわれのさまざまな言葉とどのような関わりをもてるというのだろうか。六もの名詞格を有し、百もの形態に動詞を変化させる民族であってこそ、ある共通の、漲り溢れる心をもつのである。そのような言葉を作り出した民族だからこそ、その心の充実を後世の人々に注ぎ込んだのであり、よりのちの時代になると、同じ諸力は詩人や音楽家、俳優や演説家、預言者といった形態のうちへと投入されるのである。しかし、それらの力がいまだ最初の青春のはちきれんばかりの充実のうちにあったとき、それらはさまざまな言葉の造型者たち Sprachenbildner を産出したのである。その人々こそあらゆる時代でも最も実り豊かな人間たちであり、そうした者たちの特質とは、あらゆる時代においてかの音楽家や芸術家の特質と同じものであったのだ。その心はより大きく、より愛情に満ち、より共通で、ある個別的な鈍い片隅に生きるというよりはあらゆる場所に生きているといってよいくらいである。そうした者たちのうちでは普遍的な心が自分自身と話しをしていたのである。」（KGB III_4, 37［6］, Ende 1874）

のっけから長大な引用で恐縮だが、これは F・ニーチェがちょうど 30 歳の時に執筆されたとみられる、比較的若い時期の遺稿断片の全文である。この断片には、ニーチェ哲学の全光景のうちにあって、いろいろな意味で隔絶した思想的意義が与えられなければならない。執筆当時の思想的文脈からして、いや総じてニーチェの思想的生涯の全体のうちにマッピングしてみても、その思想内容はあまりにも特異的で、その意味でそれが占める位置価は絶海の孤島にも比せられよう。にもかかわらず、それは紛れもなく、ニーチェ以外の誰のものとも考えられない、そういう思想断片である。以下、このままでは文字通りフラグメント（断片）状態にとどまり、その思想としての特異性も有意義性も明確化されずに放置されかねない、この断片の、いわば「デフラグ」を通して、そこに盛られている思想的可能性の「最適化」された姿を再構成することを試みたい。

1

とはいえ、当該断片の何が、どこが異質的で孤絶的だというのか。その異質性・孤絶性の一端はたとえば、最後のほうに登場する単語 Sprachenbildner にも象徴的に表れている。この単語は、ニーチェの全著作・全書簡においてこの箇所ただ一カ所にしか出現しない（http://www.nietzschesource.org

による)。そればかりか、この語と同一の語幹を有する語、たとえばSprachenbildungなどもニーチェの中ではどこにも見当たらないようである。とすると当然のことながら、これはニーチェが自分以外のどこかしらから引いてきたのではないか、と推測されよう。ところがこの語は、辞書に見出し語がないのは無論のこと、ニーチェという枠組みを外して、Google検索にかけてみても、そのヒット箇所のほとんどはニーチェのいまの当該断片を指示するものなのである。(ただし、Sprachenbildungのほうは、少なくとも現在ではより一般的に使用されているようである。)

これだけをもってして、この語がニーチェによる新造語であると断定することはできないにしろ、しかしそれがいかに特異な、他に類例のない語であるかは、動かないところだろう。実際、同単語の近似語ないし同義語といってよいであろうSprachbildnerやSprachbildnerinはニーチェの、(書簡を含む)全著述の他の箇所には登場しているのである。とくにSprachbildnerは、当該断片から遡ることわずか一年数ヶ月の1873年6月に口述された、未完ながら重要な著作である「道徳外の意味における真理と虚偽について」のなかで、しかるべき意義を込められて書き記されている。そしてこちらも、ふつう使用される小学館『ドイツ語大辞典』などに採用されていないにしても、ドイツ語としての汎用性という点からするなら、少なくともSprachenbildnerに比して、違和感は格段に薄いだろう。

とするなら、SprachbildnerとSprachenbildnerとの差異とは何なのか。「道徳外」の内容に踏み入ることはいまの場合避け、Sprachbildnerとは「言語形成者」の意味だと、ごく無難な理解にとどめておこう。Sprachenbildnerもそれと意味上なんら変わるところはない、と解することも十分可能である。もし違いがあるとしても、語調上のごくわずかのニュアンスだけ、せいぜい、舌の滑らかさが、人によってなにか違うように感じられる程度だ、と。しかし、当該断片のうちにこの単語をあらためて位置づけなおしてみると、どうだろうか。

結論を先取りするなら、SprachbildnerとSprachenbildnerとの差異をなす-enの有無は、単に語調上のニュアンスの相違となるだけではなく、したがってそれはまたSpracheとBildnerをつなげる連結辞の役割に尽きるわけでもなく、Sprachenの意味をそのままに表している、つまり、ここでの「言葉」とは複数形の意味で解すべきものである。それゆえ、Sprachenbildnerは「複数の、いろいろな言語・言葉の造型者」とでも翻訳すべき語である。(実際Sprach-ではなく、Sprachen-との現行の連結語では、SprachengewirrやSprachenkampfなど、言語の多数性・複数性を含意とすることが多いようである。)いずれにしても、このドイツ語として奇異にして稀有な語の意味とは、複数ないし多数の言語を造型し、そのイメージ(像)を定型する者くらいのところとなろう。ポイントは造型される言語の多数性に存する。しかし、多数性・複数性がどうして要諦となるのか。ここで当該遺稿断片の思想内容に具体的に踏み入ってゆくことが必要となる。

2

当該断片の思想的特徴とは何より、「共通性」に関するその捉え方にある。1870年代前半のニーチェ初期において「共通性」はおおむね二種類のやり方で理解されていたといってよい。一つは、『悲劇の誕生』にいう「根源一者」に代表される理解の仕方であって、世界全体の根源的本

質の統一性、ありとあらゆる事物の融合・融解という考え方である。それはあらゆる差異や差異化された個別性の「手前」に鎮座する無差別状態であるといってよい。とすると、この無差別的融解状態からいかにして万物の差異が出現するのかが問われることになる。ディオニュソスはどのようにしてアポロン化するのか、と問い直してもよい。そこに、「個体化の原理」としての根拠律という、ショーペンハウアーの思想が援用されることになるのは、喋々するまでもない。ともあれ、ここに見られるのは事物の本源的「共通性」としての根源一者という発想にほかならない。

それに対し、「共通性」に関するもう一方の着想とは、人工的創作としての概念的共通性・普遍性をいう。この着想は初期ではなかんずく、「道徳外」第 1 節に言語論の衣装のもと大々的に展開された。「神経刺戟－形象－音（声）」という、有名な二重転移、およびそれを経たうえでの音声 Laut の、その場でのいわば自己転移による一般概念の成立という意想である。特に一般概念（＝普通名詞）が「徹頭徹尾個別化され個性化された individualisirt」多数の（視覚）形象の、恣意的で暴力的な収集と取りまとめ、および形象相互間の差異の捨象・磨滅によって、非個性的な普遍性・共通性として確定され成立させられるという点が、いまの文脈において重要である。それは究極にまで隈無く貫徹された差異性としての所与の、部分的で局所的な一般化・同等化ないし平準化による共通性の創作という発想である。この発想が上に見た『誕生』におけるそれと正反対の方向性を有していることは見て取りやすい。すなわち、『誕生』（及びその思想圏）では根源的統一性（共通性）から個体性（差異性）へと分岐し拡散してゆくのに対し、「道徳外」（とその周辺）にあっては個別的差異性から一般的共通性へと取り収められ、まとめあげられるのだからである。

ただし、方向性は正反対であるにもかかわらず、いや、正反対であるからこそ、両者の着想は思想的傾向を「共通」にするとも言える。なぜなら、両者とも、先行する所与（根源的一者、あるいは徹底的に個別化・個性化された形象）のほうが、そこからの派生体（個々別々の個体、あるいは概念的一般性）よりも価値的に上位に据えられている趣があり、その点で、価値の具体的判定は逆転しているにせよ、それは同じ土俵上での逆転にすぎず、その限り、両者は同等の根本的発想で思想展開を図っているのだからである。[1]

ところが、先ほど来の当該断片は、いま確認した二種類の、共通性－差異性に関して互いに正反対の方向性を有しながら、土俵を共にする発想とは、さらにもう一つ別の、第三の発想の可能性を提示している。そこに言われる「共通性」は、差異性ないし個別性と相互に非両立的な二項対立関係をなすのではない。むしろ、差異性の昂進とともに共通性もより豊かになるとともに、逆に、人々の言語的共通性の充実が人間の個性のより確かな発展につながる――このような意想でもって、当該断片は執筆されている。これはもう、ニーチェ思想全体のうちで類を見ない発想であるばかりか、ニーチェという枠組みを外して、思想一般として位置づけてみても、きわめて

[1] 「道徳外」以降、ニーチェの思想は大体のところ、「道徳外」の方向性を突き進み、その可能性の開拓と追求に邁進するといってよい。ただ、「道徳外」第 2 節では両者の発想は一瞬あいまみえ火花を散らし、しかし、その火種は方向性を失って行方をくらまし、それゆえに同節は、したがって「道徳外」全体も未完に終わった、終わらざるを得なかったという感がある。詳しくは、拙論「「転移」としての言語――初期ニーチェの場合」、『ニーチェの歴史思想』（大阪大学出版会、2011 年）所収参照。

斬新なアイディアだ、と言わねばなるまい。共通性と差異性とは相反関係にあるのではなく、協力・協働関係を取り結び、共同歩調を取りうるというのだからである。その内実の追跡を少しく試みよう。

人間のあらゆる意思疎通は、当事者の一方が他方の心の（一部）を自分と同じであると認めることに基づいている、すなわち、言葉の共通性ひいては心の（部分的）共通性に基づいている――これはとりあえず良しとしよう。さらには、言葉の成長は共通の（「普遍的な」）心の成長と軌を一にするということも。他者理解とは何より、他者の使用する言葉を理解するということ、つまりは他者の「心」を理解するということだし、理解が成り立つためには、その言葉と心には当事者間で相通ずるもの、その意味で共通するものがなければならないというのも、ごく自然に了解されるところだろう。問題は次の一文から始まる。人間同士の「その交流が親密で繊細であればあるほど、それだけいっそう言葉も豊かとなる。」これには当然、異論も予想されよう。人間関係の、とくに感情面の細やかな機微はとうてい言語表現の及ぶところではないとも考えられるからである。しかし逆に、身体的仕草なども含め、広義の言語的所作となって、多かれ少なかれ表面化しない機微もまたない――他者にとって直接的な観察が困難なものもそのようなものとして表面化している――のであって、その限り、「交流」がより「親密で繊細」になるほどに、その言語（的所作）も微妙極まりないところまで浸潤してゆくのであって、したがって、より「豊かとなる」と言って、不都合はない。

この点で、「話しとは根本のところ、同朋が私と同じ心をもっているのか、同朋に尋ねることである。最古の文とは私には疑問文であったと思われる」とされている点は興味深い。話しとは第一義的には、同朋が何らかの事柄に関して自分と同じ心（気持ち）をもっているかどうか、当の同朋に問いただすことであるという。その意味で言葉の最古の、つまり最も原初的形態とは疑問形である。その疑問とは心の心自身に対する問いかけであるが、ただし話しかけられ問い確かめられる心と問いかける心とは別の身体（「容器」）に収納された心であり、したがって、両者は別々の心である。ところがそうでありながら、その両者は二つながらにして、（少なくともある点で）一つの、共通の心である。ただし両者は、同じ内容を共有するというよりは、ある事柄に共に参画しつつ、参画の形態や、参画の際に拠出される事柄の具体的内容は異にしながらも、参画によってその事柄を共通のものとして共同構成する、そういう心なのである。言葉とは、別々の容器に分かたれた心の自問自答――それを通して、別々の心の共通性が確認される自問自答、まさに心同士が共に通じ合うことが発見され納得される自問自答――であって、そうである限り、「容器」を別にしながらの「独白の試み」であり、その意味でまた「自己との対話の試み」である。

『誕生』の思想圏において根源一者を淵源とする直接的言語は「叫び」とされていた。それは情念・感情の、不随意の発露である。それに対し、「道徳外」第1節では、語の意味は恣意的に創出され確定されたうえで、「知性」によってコミュニケーションに役立てられ、生活の便宜に供せられると構想されていた。基本的に生存の自己保存の道具としての言語というわけである。ところが、ここでの当該断片において言語の原初形態とは疑問形だという。それも、他者の心との「共通性」を追求し確認しようとするための疑問であり問いの形である。注意すべきは、ここ

でいう心と心の共通性は――「道徳外」さらには後期思想で多く典型的に主張されているような――それぞれの個体（心）の独自の個性を希釈したり剥落させてしまうものとは規定されていないことである。むしろ逆であって、共通性が増大したり拡大することは、心が双方とも相互により普遍的・一般的になることであるが、それはいわば個々の普遍性・一般性のレパートリーを拡張することであって、それは取りも直さず、心と心の「交わり」もより「親密で繊細」であることの証左にほかならない、とされるのである。この交わりとは、心と心とがお互いの襞の奥深くを通わせた交わりであって、それぞれの個性の根底にまで達する交わりである。その限り、そこに浮かび上がる共通性は、ごく表層の、他愛無いところを撫でるだけの無難なものではなく、相互の個性を突き詰めたところではじめて滲み出る共通性である。いや、そういう共通性が醸し出されるところに、お互いの個性も個性として、したがって差異性も差異性として、柔軟にしなやかに確認・尊重されて確定されてゆくのだ。

3

したがって、ここでいう共通性とはそれこそ任意の、単なる共通性なのではなく、（A・シュッツの用語を借りるなら）レレヴァント relevant な共通性でなくてはならない。レレヴァントな共通性の認定があって初めて、レレヴァントな差異の認定も可能となるのであって、その逆ではない。むろん形式的には、レレヴァントな共通性と差異性はその認定が同時的にして、相互依存的と考えることもよう。そうすると、差異性にしろ共通性にしろ、レレヴァントであるかそうでないか（単なる差異／共通性であるか）（の識別）が､具体的な差異性･共通性そのもの（の意識）よりも、またそれらに先立って、より重要だということになろう。レレヴァンツかイレレヴァンツかの「相違」の重要性に対して覚醒が、ここで、つまり、ニーチェのあの断片において、陰ながら促されているのである。そこでは、レレヴァンツ（の先行的重要性）こそが「隠された」主題を構成しているのだ。[2]

その場合､(「共存在」としての人間の相互関係における）レレヴァンツ／イレレヴァンツの「相違」の先行的重要性（いわば Ur-Relevanz）の覚知は、少なくとも、ニーチェのあの遺稿断片の発想の文脈からするなら、レレヴァントな共通性――差異性ではなく――に連動して、主体に対し開けてくると、考えねばならない。というのも、レレヴァントであろうと差異性の場合には、それはコミュケーションの可能性を第一次的に胚胎させるとは理解しにくいからである。（レレヴァントな）共通性であってはじめて、個の枠を越え、しかも個を越えるがゆえに逆に個（の共存在としてのある側面）を個（のその側面）として確立できるのであって、差異の意識が先立つなら、個はいわば自分自身のうちへと跳ね返ってそのうちに籠城しコミュニケーションの扉を閉じてしまう蓋然性が高いだろう。レレヴァントな共通性が何らかの形で認められるか生きられることによってはじめて「われわれ」なる意識が立ち上がるのであって、その逆ではない。

共通の言葉・共通の心の「共通性」とは、個人の個性や差異性を切り捨てるどころか、差異性

[2] この点で渡辺慧提唱の「みにくいアヒルの子の定理」（同氏『認識とパタン』岩波新書参照）が想起されてよい。

豊かな個性をそれとして際立たせ、確立し発展させてゆくはずのものである。だから逆に、共通性に裏付けられながら「話をすることができない」とは、「鈍感な心をもつということ」であり、それは獣の状態に後退すること、人間同士の関係としては、「彼らの心で共通するのは哀れな残りかすでしかない」ということになる。しかしそのようなことは果たして可能なのか。お互いの共通性の拡大・増大が、それぞれの個人の個性や差異性の確立・発展につながり、またその逆でもあるということなどありうるのだろうか。

むろんニーチェはそのことが可能であるばかりか、現実であると――少なくとも当該遺稿断片では――考える。というのも、言語を創出する原動力となるのは、「個人の逼迫」などではないからである。たとえ百歩譲って「逼迫」が原動力だとしても、それは「ある群れ全体、種族」の、つまり何らかの共同体の逼迫である。そこに言葉が本質的に、多くの人間同士で共通のものであらざるを得ない理由が存している。そして、この共同体の逼迫がそれとして、つまり共通の逼迫として感じ取られるためには、個人は個人としての限界をすでに突破していなくてはならない。「この逼迫が共通のものとして感じ取られるためには、心はすでに、個人以上の広がりをもっていなければならない。心は旅に出かけ、自分を再発見しようと**意欲**しなければならず、話す以前に、話そうと**意欲**しなければならない。そしてこの意欲は何ら個人的なものではないのだ。」。

個人はいながらにして、個人の枠を打ち破っている。なぜなら、共同体の逼迫をまさに共同体のそれとして捉えることができるためには、逼迫は単に個人の、「わたし」の逼迫であってはならず、「わたし」の逼迫はそのまま「あなた」の、彼の、彼女の逼迫でなければならず、またその逆でもあるからである。要するに逼迫は「われわれ」の、「みんな」の逼迫として感取されるのでなくてはならない。「わたし」は他者のうちに「わたし」を再認識し、自分のうちに他者を再認識するし、また他者も「わたし」に対してそうであるのでなければならない。つまり、「わたし」は「わたし」のうちに限局されるのではなく、「わたし」は「わたし」の限界の外にはみ出しているのでなくてはならない。そしてそのためには、「わたし」はまず「わたし」の限界を突破しようと意欲するのでなくてはならない。「わたし」は「わたし」という個人の枠組みを超えたところで成立する言葉をそういうものとして成立させようと意欲し、個人の心は「話す以前に、話そうと意欲しなければならない。」こうしてニーチェは、言葉の本質を、その本質的起源を、個人の次元を超越しながら、同時に個人をまさにその個人として着床させる共通性に到達し、それを建立しようとする「意志 Wille」に見てとる。それは超個人的でありながら、いやそうであるからこそ、それぞれの個人のアイデンティティを可能ならしめる、そういう共通性である。

この「意志」に後期の「力への意志」の先駆け（の一形態）を認めることは決して無理無体なことではない。「言葉の素晴らしい音響」には逼迫が「言葉の母」として鳴り響いてはおらず、「すべては歓びをもって華々しく生み出されたのではないだろうか、自由に、そして深慮に見守られているような徴を帯びて生み出されたのではないだろうか」とされるところなどに、「力への意志」の趣向がすでに躍動していよう。言葉を形成する「心」が「ある共通の、漲り溢れる心」と形容されることも同様である。それに対し、百もの頭と手足をもった神話上の原的存在が原的人間として、百もの個体に分裂するというのは、この遺稿の執筆時期のニーチェがいまだ、『誕生』

を中心とする初期思想圏を抜け出していないことを証している。この神話的原的存在の分裂と、分裂した存在同士の対話による統一性の維持と回復という着想は、いかにもディオニュソス・ザグレウスを想起させずにはおかない。それはもとを辿れば、「根源的一者」の原的統一性にまで行き着くだろう。

しかるに、根源的統一性とは本稿の、あるいは当該遺稿断片それ自身の文脈からするなら、必須の想定事象とは言えないだろう。ここであの Sprachenbildner なる語に再登場願おう。この、一見ごく普通の風采でありながら、他に類を見ない語の特異性は、Sprachen- の複数形にあったのだが、その「いろいろな言語の造型者」は、「ある共通の、漲り溢れる心」の諸「力がいまだ最初の青春のはちきれんばかりの充実のうちにあったとき」に、「最も実り豊かな人間たち」として産み出されたのであった。そしてそうした者たちの「心はより大きく、より愛情に満ち、より共通 gemeinsamer で、ある個別的な鈍い片隅 Winkel に生きるというよりはあらゆる場所 alle Winkel に生きているといってよいくらいである。」ここには、共通性と言葉の多数性、あるいは――引用内の語を援用するなら――「片隅」ないし「場所」の多数性との、対比的連動性とでも言うべき事柄が示唆されている。たしかに、『誕生』の思想圏の基本思想からするなら、まず共通の統一性があって、そこから多数性が分岐し帰結するという形で理解するのが「自然」かもしれない。だが、自然性は必然性ではない。むしろ、共通性（統一性）との複数性との関係は、前者が後者に対して起源ないし根拠として優位に立つのではなく、かといって、（「道徳外」に典型的であるように）所与としての後者が前者へと作為され、その意味で堕落させられるというのでもなく、両者が――共通性主導のもといったんそのレレヴァンツが制定されるなら――まさに同等・同権の、相互に支持し合う相補的関係として構想されるべきものである。

なぜなら、ここで言う共通性とは、一つないし少数の既定事項の共有という意味でのそれなのではなく、それゆえ、すでに確定しているそれらの事項の相互における相同性の再確認なのではない。そうではなくて、必ずしも外見的に同等のものとして確信されないにもかかわらず、自他に共通する、そういう事項の開拓であり発掘として、その所在がはじめて自覚される、そうした共通性なのである。したがって、その共通性の開拓と認定によって、当事者は相互にそれぞれ新たな可能性を、言ってみれば未知の個性のいくばくかを獲得することになるのであり、そしてその共通性は予め数的に限定されない、原理的には無際限でありうるものなので、共通性、より正確にはレレヴァントな諸共通性の増加・拡大もまた無際限でありうるはずのものである。共通性がより豊かに、豊潤になってゆくとは、このことにほかならない。それは、レレヴァントな多数性・差異性と――一方で対照関係をなしながら――整合的に両立するばかりか、まさに連動し協調する共通性、さらに語気を強めるなら、協働し共闘する共通性である。その意味で差異性に満ちあふれ、満ちあふれるほどに充実する共通性、差異性としての共通性である。しかしそれはそのまま共通性としての差異性、複数の個体間の差異として共通の水準をなす差異性であることによって、差異性もまたそれぞれの個体におけるその差異性――個を個として定立する差異性――として際立ち、そういうものとして確立され確認されるのである。言ってみれば、レレヴァントな諸差異性と諸共通性の双方が全体として織りなすレレヴァンツである。

4

共通性は今の場合、個体間の区別をぼやかしたり無化したりするのではない。むしろ、どのような、そしてどれのほどの共通性を、どのような、そしてどれほどの他者と共有するかが、それぞれの個人のアイデンティティの核を形作ると考えるべきなのだ。何らかの他者と何かしら共有していない事項など、個人には存在しないというのが実態であろう。個人はその点からするなら、諸共通性の束にすぎない。他者との諸共通性によって個人は構成されるのだとしても、そのことによって個人の個性やアイデンティティが特色を失ったり、まして危機に立たされたりするわけではない。一つ一つの共通性の有無や多寡によってそのまま個性やアイデンティティの相貌が左右されるのではない。むしろ無数にありうる共通性からどれがレレヴァントなものとして選別され育成されることになるのか、そして選別された多数の共通性がどのように有機的に組織化されるのかが、アイデンティティの具体相の要となるのだ。しかもレレヴァントな共通性は、数が増大するほどに、個性の彩りをより陰影に富んだもの、個性としてより強烈で無尽蔵のものにするのだ。

なぜなら、共通性は（既定事項として）再確認されるのではなく、架橋されるものだからである。（共通の既定事項の先行性が強調されるなら、ニーチェの唾棄する個人間の平準化・浅薄化に直結するだろう。）その場合、架橋の結果（としての共通性）よりは、架橋の作業そのものの方がよほど重要だと言わねばならない。というのも、一見何の変哲もないような共通性であっても、それの架橋の営みの文脈のなかに据えられるとき、他に還元不可能な、それ特有の虹彩を放つのだからであり、さらに言を継ぐなら、予め確定された複数の個の間に架橋はなされるのではなく、むしろ、架橋によってはじめてレレヴァントな共通性はそのようなものとして芽吹き開花することができるようになるのであって、その限り、個を個たらしめるのも個と個との間の架橋なのである。たとえば、文化人類学者の川田順造がその著『口頭伝承論』（河出書房新社、1992 年）で挙げる次の「会話」。

「――――オナカスイタネ
――――ナンカタベヨウカ　　」（同書 291-292 頁）

このような会話を交わすことができるということが、この二人の関係性を雄弁に物語っている。その意味で、この会話は二人の「心」の共通性の表現であり、それを立証するものである。しかしそのことは同時に、この「共通の」会話によって、二人の心の共通性は確かな形を得て確定される、したがって、共通の言葉によって逆に、共通の心が建立される、とも換言可能なのだ。心が言葉の一方的に根拠や原因であり、言葉はその帰結であり結果であるというのではない。むしろ、言葉と心の相互「交流」・交歓のうちで、言葉の共通性も心の共通性も、それとして息を吹き込まれ、命を通わされることになる。今の場合、この会話を成り立たせている二文が、両方とも疑問形、それも、共通の、つまり、共に通ずる言葉によって、同じく共通の心を探り合い、また炙りだし合う、そういう疑問形であることに留意しなければならない。つまり、疑問形こそ

が――ニーチェのあの遺稿断片にあったように――言葉と心の共通性に息を吹き込む言語形態なのだ。

しかも、その際の共通性とは、なにも空腹という共通性を、少なくともそれだけを指すのではない。会話を交わす二人は、まさにともに空腹を感じているこの二人だからこそともにしようとする食事を共通性として、疑問形の会話を通して確認し合い、また誘い合い応答し合いながら、醸し出しているのであって、したがって、その食事はそれぞれもう一方を相手とするカップリングによって成立する食事として、第三者的視点からは同じ食事であるとしても、当事者のそれぞれにとっては、主体としての自分自身と相方としての他者が別人である以上、それぞれ異なった食事となるのである。そうでありながら、このそれぞれ異なった食事を「共通」の触媒として自分自身と他者とが――主体とその対をなす相方として――いわば（共通性の）両極として結晶し浮上してくるのである。

川田のこの会話へのコメントを書き記しておこう。

「こんな、深夜の男と女の間で交わされるかもしれないことば、あるいは朝から娘の手をひいて歩きつづけている父親が、足もとをとめて口にするかもしれないことば。事実の叙述でも、問いかけでもなく、提案ともいえない、二人の人間の心の、かよいあいというのもはばかられるつながりからふと生まれた、主語を明確にしたのでは成り立たないつぶやきのようなもの。目の前の微細な希望にだけつながっているような、卑小で偉大な発話。人類が言語を獲得してから数百万年の間に、再び「かたられる」ことも、記録されることもなく、発話された瞬間に永久に消えていった星の数よりも多いであろうことばたち――その中に、真に新しいことばも、おそらくあったのであろう。」（292 頁）[3]

ニーチェが Sprachenbildner という見慣れない、聞き慣れない単語を用いたことをここ、この川田の発言に接岸したい。その単語に畳み込まれた複数性・多数性とは、ひとり多言語を意味するのではない。言語の、（制度的な）国語の多数性以上に、言葉という営みの諸相の多様性、無際限性をこそ、それは暗示していると考えるべきだろう。そこに、川田の言う「真に新しい言葉」も胚胎するはずである。Sprachenbildner が音楽家や芸術家と同列におかれているのは伊達ではない。それぞれの領域や素材に関して、たとえば音楽家なら（主として）音に関して、従来なら思いもつかない新たな可能性を発掘し駆使して、人の生き方あり方に揺さぶりをかけるのが芸術家だとしたら、Sprachenbildner は言葉に関して同様のことを遂行する存在であろう。前人未到の言葉の共通性を開発し架橋する存在であり、それはとりもなおさず、心の新たな共通性を発掘し展開する存在にほかならない。

---

[3] 同様の趣旨は、ヘルダーリンの友人宛書簡（1802 年頃）の文面にも感じ取られるだろう。「どうか近いうちに便りをください。僕には君の清らかな響きが必要なのだ。芸術家には友人たちの間に通うこころ（プシューケー）が、会話や手紙を交わすことによって発生する思想が、大事なのです。それ以外に僕たちには自分のための思想などない。思想とは、僕たちが形成する聖なる形象に属するものです。」（Friedrich Hölderlin (herausgegeben v. F. Beißner und J. Schmidt): *Werke und Briefe*, Bd.2, Insel, 1969, S.946.）

ここで注意しなければならないのは、共通性は類似性や相似性と決して同義ではないということである。たしかに、子が親に似るとか言う場合、その相似性は親子共通のそれであると考えられやすい。しかし、相似性・類似性は外面的な既成事象にすぎない。「家族的類似性」もそのままではいまだ、本稿で問題にしている意味での「共通性」ではない。親からすれば、子は親自身に類似し、そうである限り、その類似性において相互に通じ合うはず。ところが、相似している、それも大切と思念される性質において相似している子が、当の親に通じない、それどころか歯向かい裏切るような振る舞いや行為をしでかす。それだけに、親の子に対する困惑や憎悪、さらに怨恨は深くなりやすい。逆に、子からするなら、親との相似性は、出来合いの、いわばお仕着せであって、みずからの選択になるものとしては感じられない。むしろそのお仕着せの相似性によって自己の存在が予め方向づけられて規定・拘束されるかのように、おぼろげながら意識されると、子は半ば条件反射的に反発してしまう。何かの機縁で気づかされるまで、なまじ類似性に無自覚であったりすると、よけい腹立たしく感じることもあろう。だから、（外面的）相似性は共通性として内面化されて捉え返されなければならない、共通性へと育成され鍛え上げられねばならないのである。（特に後期）ニーチェが Einverleibung（血肉化、同化）という語で、本稿が「架橋」なる語で、示唆しようとするのはこのことである。[4]

5

こうして共通性と差異性とは対立関係や相反関係をなすのではなく、かえって協調関係・連動関係をお互いに構築しあう可能性を潜めていることが理解される。この理解の延長上に、ニーチェ後期の遠近法主義の思想を掘り下げてゆくことができるだろう。そのことはとくに、『道徳の系譜学』第三論文に示された解釈の「客観性」をめぐる思想の検討によって具体化されるだろう。しかし、その前に、1874 年執筆のあの当該断片から 12、3 年の懸隔のある『道徳の系譜学』への橋渡し（架橋？）をスムーズにするために、その中間地点にいったん停留することにしよう。それは 1880 年秋に執筆された、したがって『曙光』の準備期のある遺稿断片である。その後半部分から以下をまずひいておきたい。

「あらゆる社会関係をエゴイズムに還元するべきだって？　結構。しかしわたしにとっては、あらゆるエゴイズムの内的体験は他者に対して鍛錬され習得されたわれわれの態度に還元されるべきだということも真である。例えば栄養摂取であれ、性的衝動であれ、他の存在に対する何らかの態度にわれわれを最初から引き込まないような衝動というものがあるだろうか。**他者**がわれわれに教え、われわれから欲し、われわれに恐れろ追い求めろと命ずるものが、われわれの精神の原材料なのだ。つまり、物事に対する他人の判断がそれなのだ。われわれが自分を律したり、自

[4] その限り、多数の共通性とはいっても、どれがレレヴァントであり、どれがそうでないかをいかに識別するか、あるいはそのことをいかに「決断」するかが、自他関係の核をなし、したがって自己存在の要をなすと言ってよい。Relevanz と Irrelevanz の的確な見分け／見極めの眼力――Relevanz ないし Irrevanz をそれぞれ Rerevanz、Irrelevanz として据え置く（事情によっては Relevanz を別のそれにあえて交替させる）胆力＝この両者の「力」の触発・涵養によって個の個性が決定されるのである。

分自身に満足したり不満を覚えたりする基準となる**自己像**をわれわれに与えるのは他者なのだ！ われわれ自身の判断とは、他人の判断を組み合わせ、**引き継いだもの**にすぎないのだ！　われわれ自身の衝動も、他者による解釈を蒙ってわれわれに現われてくる。根底的には衝動とはすべて心地よいものなのに、その価値についての判断が習得されるために、不快な添加感情が混入されることになる。それどころかいまでは、いくつもの衝動が劣悪なものとして感受される始末だ、「行ってはいけないところに、引きずられてしまう」と。――しかるに、劣悪な衝動なるものは本来形容矛盾なのである。――それゆえ**エゴイズム**とは何を謂うのだろうか！　われわれは**われわれ自身の内部で**もまた利己的になったり利他的になったりできる、冷酷だったり寛大だったり、公正で温和で嘘つきだったり、痛めつけたりあるいは喜ばせようとしたりできる。諸衝動とは闘争状態にあるものだから、自我感情とはいつも、まさに優勢性があるところで最強となるのだ。」（$KGBV_1$, 6[70], Herbst 1880; vgl. Ibid., 6[80]）

現代的思潮の観点からするなら、ごく真っ当とも評価されるであろう、この断片に盛られた思想は、『愉快な学』354 における意識論の内容にも一方で直結するものだが、そこに見られるのはやはり、他者ないし社会による、無垢・天真爛漫にして悦ばしいはずの、個人の衝動の汚染という発想である。[5]社会による自己の浸食と形成という着想のもつ真実性と重要性はたしかにそれとして認められねばならない。しかしニーチェはここで、利他性などの社会性をエゴイズムに帰するのであれ、逆に、エゴイズムの社会環境による受胎と定型化を主張するのであれ、その因果関係は方向性が逆転していようとも、いずれも一方的であって、原因とされる事象によって結果的事象は全面的に決定されるかのような議論を展開していて、自己と他者の協働による、新たな可能性の「共通性」としての開拓という、双方向的な（厳密には、一方から他方への一方向性に先立ちつつ、一方向性を現出させる「無方向的」な）相互関係の方角へと――本稿の主題をなす当該断片（III_4, 37[6]）でたしかに一瞬そちらへと赴いたはずなのに――一歩を踏み出そうとはしないのである。だが、その可能性はここでも十分確保されていたはずなのだ。それは 1880 年のこの断片の前半を見ることによって、よりはっきりする。

「自我とは一つの存在がいくつかの存在（衝動、思考等々）に対してとる態度なのではなく、エゴとは人格状の諸力の数多性なのであり、あるときはそれらの力のあるものが、別の時には別の力がエゴとして前面に立ち、影響と規定性を及ぼしてくる外部に主観が目をやるように、他の諸力を見やるのである。主観点は飛び跳ねまわり、おそらくわれわれは諸力と衝動の程度を近さ・遠さとして感受し、自分のことを一つの光景・平面として解釈するが、それは真実のところ量的程度の多数性なのである。比較的離れたものより身近なもののほうがわれわれには「わたし」と呼ばれ、「我と他のすべて、汝」という不正確な表示に慣れているので、われわれは**優勢なもの**

[5] ここには J.J.Baumann からのインパクトがうかがえる。Vgl.Baumann: *Handbuch der Moral nebst Abriss der Rechtsphilosophie*, Leibzig, 1879, S.72. バウマンのニーチェに対する影響については、Marco Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, de Gruyter, 1997, S.33-56 参照。ただし同書には今の引用箇所に関する指摘は見当たらないようである。

を即座に**エゴの全体**となし、より弱い衝動の方は遠近法的に**より遠く**に位置づけ、それを**すべて汝**とか「それ」ということにしてしまう。われわれは自分を数多性として扱い、こうした「社会関係」のうちに、人間や動物や地域や事物に対して持つことになるあらゆる社会的習慣を取り込む。われわれは偽装し、不安がり、徒党を組み、法廷シーンを繰り広げ、互いに急襲し拷問にかけ讃えあう。そのようにして人々の面前でつねづねそうしているように不正直でありまた正直である。――」

ここに見られる、遠近法的な「数多性」により構成される「自我」（エゴ）とは、数多的であるがゆえに、まさにその多数の構成要素は社会的に決定されざるを得ない。だが、その決定にあって自我は一方的に受動的態勢を強いられることまではそこからは帰結しない。むしろ、その決定は社会や他者と自己・自我との共同作業であってよく、その可能性を決して排除するものではない。そしてその共同作業の究極的要諦はなにより、既成の自己や他者・社会の枠組みの超克であり、その意味で現にある個体や個性に揺さぶりをかけ、その限界の打破に存するだろう。というのも、そうした打破とは、ここにいう「遠」「近」の相互的差し替えであったり、壊乱・攪乱であったりするのだが、それは現存の確定された「個」の組み直しを意味するからである。

組み直しは決して、ひとり当の個によってのみ遂行されるのでもなければ、他者や社会という「外」から一方的に押し付けられるわけでもない。それはむしろごく「自然」に、個と他者・社会との共同作業になっておかしくあるまい。先の遺稿断片に謳われた「共通性」というのも上述の打破の路線で理解されるべきだろう。その意味で、言葉や心の共通性とは、共通性の架橋とは、ともすれば硬直化し惰性的・慢性的停滞状態に陥る自他の生に、しなやかさと新鮮味とを取り戻しその光景を輝きや陰影に富んだものに回復する、その機縁となるものである。したがって、問題は単に自他の共通性という点にあるのではない。共通性と言ってもそれは現実的他者への志向に尽きるものではない。むしろ、現実の自他の枠をも超える形の、その意味では、「わたし」や「あなた」、彼・彼女という常識的な個々別々の個体性という観点を突き抜けるだけの広がりと奥行きをもった形の、（次の 1881 年執筆の断片にあるような）「コズミックな感受性 Kosmisch empfinden」こそが希求される、そういう方向性を指示するものでもあるのだ。（とはいえ、後に改めて言及することになるが、「共通性」において重要であるのは、あくまで人間同士の、したがって行為と認識の主体同士のそれであるのに対し、この感受性にあっては、「共通性」ということが言われるとしても、それは主体と対象（たとえ「コスモス」という対象であろうと）との間のそれという趣きが強く、その限り、両者の「共通性」にはどこかしら、齟齬が残り続ける。）

「**主要思想！**：自然がわれわれ個人を騙し、われわれを欺いてその目的を追求するのではない。そうではなくて、個人があらゆる存在を個人的な尺度、すなわち、誤った尺度に則って都合よく理解するのだ。そのことによって正しいのはわれわれだということになり、したがって「自然」は詐欺者だとみなされざるをえない。真実のところ、**個人的な真理**というものはないのであって、あるのはもっぱら、個人的な**誤謬**のみであり――そもそも**個人**がそれ自身**誤謬**なのである。われ

われのうちで生じているあらゆることはそれ自体としては、われわれの知らない**なにか別物**である。われわれが自然のうちに意図なり詐欺なり道徳なりをまず置き入れるのである。――しかし私は以下の二つを区別する。すなわち、想像されたものである個人と、われわれの各人がそれであるところの、真の「生命系」とを。――この二つはいっしょくたにされるが、「個人」とは単に、意識的な感覚や判断や誤謬の塊にすぎないのだ。それは一つの**信じ込まれたもの**、真の生命系の一かけらないし、多数のかけらがひとまとめに考えられ捏造されたもの、一つの「統一体」とはいっても、長続きのしない統一体である。われわれは樹木についている発芽である。――われわれは、樹木のために自分がどうなることができるのか、何か知っているだろうか！　ところがわれわれの意識するところでは、われわれがすべてでありすべてであろうとしている。それは「自我」と**あらゆる**「非我」からなる空想である。**自分をそのような空想的エゴとして感じることを止めよう！　いわゆる個体を放棄する**術を一歩一歩学ぼう！　エゴの誤謬を暴こう！　**エゴイズムの誤謬**を洞察しよう！　だがその反対は利他主義だと考えてはならない！　利他主義など、**別のいわゆる個体・個人**に対する愛にすぎまい。それではだめだ。「我」や「汝」を**越え**出よう！ **コズミックな感じ方をしよう！**」（V_2, 11[7] Frühjahr-Herbst 1881）

だが、すでに見たように、V_1, 6[70]の断片がその後半で採用した思想戦略は、他者ないし社会による自己の一方的でネガティヴな被規定性の強調（およびそうした社会への、またそれに対して無力な自己への、暗々裏の批判）であって、規定性の相互性や、さらには新たな可能性の創発といった方向へ針路をとることはなかった。しかし、その針路も一つの思想的選択肢としてニーチェにはたしかに開かれていたに違いないのであって、決してニーチェ思想の王道となることはなかったにしろ、しかしそこに流れ培われていた、潜在する思想的水脈を踏まえることによって、最晩年の「遠近法主義」に関しても、これまではあまり明確化されてこなかった思想の形姿を浮き彫りにする手がかりを得ることができるのである。『道徳の系譜学』からの有名な一節（第三論文第 12 節）を引こう。

禁欲主義的理想が行うような、「通常の遠近法や価値評価の断固とした反転に、われわれは認識者として、最終的に忘恩にならないようにしよう。そういう反転によって精神はあまりにも長いこと見たところ自分自身に対し冒瀆を働き無益に猛威を振るってきたのだ。そういう形で一度別様に見てみること、別様に見ようと意志することは知性にとって、いつか「客観性」に到達するために少なからぬ鍛錬であり準備であるのだ――その場合客観性とは「関心なき直観」などではなく（そのようなものは概念の体をなさないナンセンスなのだから）、賛否を**自家薬籠中のもの**として出し入れできる能力のことを謂う。その能力のおかげで、まさに**多様な**遠近法や情動的解釈を認識のために役立てることができるようになるのである。であるから、哲学者諸君、「純粋で、意志なき、苦痛なき、時間なき、認識主観」なるものを設定した、危険な古き概念のお伽噺にはこれからはご用心。「純粋理性」だの「絶対的精神性」だの「認識それ自体」などという矛盾した概念の搦め手にはご用心。――こういう概念で要求されているのはいつも、考えること

など決してできない眼を考えることなのだ、つまり、いかなる方向性ももたない眼、見ることをはじめて何かを見ることにする能動的な解釈力が削がれ欠けているとされる眼を考えよ、というのだ。こうしていつもそこでは眼に関して概念の体をなさないナンセンスが要求されるのである。見ることはいつも遠近法的で**しかなく**、「認識」はいつも遠近法的で**しかない**。そしてある事柄について**より多くの**情動に発言させ、同じ事柄に**より多くの**、さまざまな眼を投入することができればできるほど、その事柄のわれわれの「概念」、われわれの「客観性」はより完備し完全なものとなる。しかるにそもそも意志を削除し情念をことごとくことさらに解除するというのは、そんなことができるとしてのことだが、いかがだろうか、それは知性の**去勢**というものではないだろうか。…」（VI_2, S.382f.）

ここで「遠近法」「情動」「眼」と記されているところに、「共通性」をはめ込んでみよう。たとえば、「ある事柄について**より多くの**共通性に発言させ、同じ事柄に**より多くの**、さまざまな共通性を投入することができればできるほど、その事柄のわれわれの「概念」、われわれの「客観性」はより完備し完全なものとなる。」この文は、これまで論じきたったところからして、内容的に十分納得がゆくのではないだろうか。それも、「概念」や「客観性」に「われわれの」という形容が付されることまで含めて。なぜなら、「共通性」とは第一義的には、当事者間のそれ、すなわち「われわれの共通性」であるはずだからである。そういう複数の当事者に妥当する共通の「パースペクティヴ」「情動」「眼」であってはじめて、それらは「概念」や「客観性」の構成因子として、より有効性を――単独の存在にしか妥当しないそれらであるよりも――担保できるだろう。

その際重要なことは、情動・眼の、つまりは共通性の多様性・多数性が要請されていることである。むろん多様で多数のこの共通性は、厳密に関係者全員にとって共通性である必要はない。関係者の一部のうちで認定される共通性であってかまわない。しかもその関係者とはその場そのときに居合わせない者であってよいばかりか、そもそも現存しない者――過去や未来の者――も包含されてしかるべきだろう。先に「共通の言葉」が「モノローグ（独白）の試み」でもあるとされていたゆえんである。というのも、現前しない者との共通性はモノローグによって架橋し建立するしかないであろう。そういう（多くの場合）部分的な共通性の、多様・多数の集積――それが「より完備し完全な客観性」への道を切り開くというのである。むろん、単なる集積・集塊にとどまるなら、客観性の必要条件とはなっても、十分条件とは言えないであろう。多数の多様な共通性をレレヴァントなそれとしていかに組み合わせ有機組織化するか、これが「客観性」の内実を左右し決定するだろう。そしてこの諸共通性は、複数の情動がそれぞれその時々に有するパースペクティヴとしての共通性だというのだから、それらは意志的・欲求的なものとして、相互に競合関係にあることになろう。この競合性に関してどのような形でそれなりの折り合いがつけられるかによって、「客観性」の最終的帰趨が定まるだろう。それは有機組織化に具体的にどう決着がはかられるかという問題であるが、それをニーチェは「正義」の問題として論究を試みた。だが、ある意味でニーチェ哲学の全貌を貫く赤い糸であると言ってよい「正義」については、

別稿に譲るしかない。[6]

6

最後に、以上の論究内容が「ニーチェの遠近法主義」に関し、どのような点で「いま一つの可能性」を示しているのか、少しばかり説明を補足しておきたい。そのために、遠近法主義について最近の解釈を一つ取り上げ、それとの比較対照によって、本稿の趣旨の特徴を際立たせるという手法を採用することにしたい。取り上げる解釈とは、コナントによるもので、2014 年という出版年（ただし初出は 2005-2006 年）からして、ほぼ最新の解釈である。James Conant: *Friedrich Nietzsche Perfektionismus & Perspektivismus*, Konstanz University Press[7] に収められた、その第 3 章 Die Dialektik des Perspektivismus (S.179-333) がそれであり、解釈の客観性と主観依存性との両立性（どころか、両者の不離一体の関係）を論証し、きわめて良質な解釈像を結論づけたその議論は、管見の及ぶ限り、最も透徹した遠近法主義解釈の一つであると評価される。いまは、その豊かな内容の個々の論点に踏み入るのではなく、上掲『道徳の系譜学』の引用から解釈上の帰結として挙げられている論点のみを取り上げることにしたい。コナントによると、後期ニーチェの成熟した遠近法主義によって打ち出されている論点は以下の 5 点である。

(1)「なにかが（単なる錯覚とは違い）パースペクティヴとして妥当するためには、それは、このパースペクティヴによって狙いを定められた対象に対し何らかの眺望を提示しなければならない。」

(2)「対象を正確に判定するためには、さまざまなパースペクティヴが交替されなければならない。」

(3)「ある一つのパースペクティヴによって提示されたさまざまな眺望は、別のパースペクティヴによって提示された諸眺望と比較されなければならない。」

(4)「このような三点測量によってのみ、われわれは認識に到達しうる。」

(5)「こうした眺望がいっそう多く互いに比較されればされるほど、われわれの認識はいっそう客観的になりうる。」（Ibid., S.318f.）

みられるように、正当な解釈のあり方として、きわめて無理のない認識手法が提示されており、しかも、それがニーチェのテクストの内容ともよく馴染んでいると考えられる。つまり、対象に対するある観点（パースペクティヴ）によって示された個別的な認識（眺望）の交替と積み重ねによって、そしてそのことによる個別的眺望・認識の比較および、比較を通した対照的フレームアップや（場合によっては）取捨選択によって、対象認識はより総体的にして広範なものに、すなわち「客観的」になってゆく。何か特権的な観点や立場によって、また何か明確に規定可能な諸条件の充足や資格の取得によって、認識の客観性は保証されるのではない。そうではなくて、

---

6 拙論「ニーチェの正義論再考――「力への意志」の尺度をめぐって――」、『ニーチェの歴史思想』所収参照。

7 著者はアメリカのシカゴ大学哲学教授であり、英語を母語とする。本書の大部分も英語で書かれたにもかかわらず、書籍形態としては、ドイツ語訳として本書はまず出版され、英語の書物としては 2015 年 10 月現在未出版のようである。

それ自体としてはもしかしたら大して見栄えのしない、地味な認識行為の着実な、倦むことのない反復と積み上げによって、認識は進展し、それはより多面的で多様性を確保したものとして「客観的」になってゆく。要するに、視点・観点の多面性・多様性および、比較によるそれらの対照的理解と取捨選択が認識の客観性の内実をなすものとして特定されるのである。

以上のような、コナントの理解の卓越性はそれとして認められるべきである。しかし、あえて批判的に観察するなら、そこには、ニーチェからの引用において、解釈主体が一人称複数の「われわれ」として繰り出されていたことに対する、刮目が不足していると言わねばならない。つまり、解釈があくまで多人数の当事者によって共有されるものであることの示唆が生かされていないのである。それでは、事象の多彩な諸要素の発見・証明にとどまり、事象理解の多数の人間による共有、さらに言うなら、多人数による共有によってはじめて開発されてくる理解の側面に対する顧慮が欠けることになる。認識における関係性が解釈主体と対象との関係に限定され、その関係性の多種多様な展開ということが考えられるにしても、それはもっぱら主体と対象の間の関係の展開としてのみ構想されてしまうだろう。そこには、解釈主体同士の――解釈対象をも巻き込んだ――相互関係が織なし醸し出す磁場への着眼が稀薄で、解釈ないし認識の「客観性」もともすれば、もっぱら主体－対象関係の諸相としてのそれぞれの観点の多数性から帰結する成果として位置づけられてしまうだろう。

それに対し、本稿が「遠近法主義のいま一つの可能性」として析出を試みたのは、認識の客観性を、多数の主体間の諸「共通性」に基づくものとして、そしてそうした共通性の増大･昂進（更新）として理解することであった。もうその内容については繰り返すまい。ニーチェにあってはこの可能性はもしかしたら、ほとんど可能性のままにとどまった、と言わなければならないのかもしれない。そうであるならば、可能性の現実化は、「われわれ」に課された宿題である。[8]

付記：本稿は、2015 年 3 月 1 日龍谷大学における、日本学術振興会学術研究助成基金助成金（基盤研究(C)課題番号 24520033）「普遍主義と多元主義の相互検討――ショーペンハウアーとニーチェを中心に」による招待公開講演「ニーチェの遠近法主義：いま一つの可能性」に加筆したものである。当日の啓発的なディスカッションに参加いただいた方々に、お礼申し上げます。

（すとうのりひで　現代思想文化学・教授）

[8] 本稿で俎上に載せられた遺稿断片（III_4, 37[6]）について、まだしも本格的に論究している二次文献は、管見の及ぶ限り、Erwin Schlimgen: *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Walter de Gruyter, 1999, S.102-106 にとどまる。しかし、シュリムゲンによる当該断片の解釈はその思想内容を、ニーチェ後期の、意識を一機能として傘下に収める高次の有機体という着想や、メタファーとしての言語形成という「道徳外」のよく知られた理論へと連携させ還元する体のものであって、当該断片のニーチェ思想としての特異性が浮き彫りにされることはない。特異性に関するこの無自覚性は、Sprachenbildner が Sprachbildner として誤引用されている点（S.105）に、ある種提喩的に集約されて露呈している。

Von „Gemeinsamkeiten“ : eine andere Möglichkeit des Perspektivismus bei Nietzsche

Norihide SUTO

In einem Fragment aus seinem Nachlaß sagt der junge Nietzsche, „Aller Verkehr unter Menschen beruht darauf, dass der eine in der Seele des andern lesen kann; und die gemeinsame Sprache ist der tönende Ausdruck einer gemeinsamen Seele. Je inniger und zarter jener Verkehr wird, um so reicher die Sprache; als welche mit jener allgemeinen Seele wächst oder — verkümmert.“ Damit deutet er an, daß Gemeinsamkeiten unter Menschen mit ihren Unterschieden nicht nur vereinbar sind, sondern daß beide (die Gemeinsamkeiten und die Unterschiede) miteinander erstarken und schwinden. Dieser Gedanke ist bemerkungswert, weil danach die eigene Individualität eines Menschen Gleichheiten oder Ähnlichkeiten mit anderen als ihre Bedingung hat und darauf beruht. „Identität“ und „Differenz“ verlangen und ergänzen einander nicht nur im logischen oder erkenntnistheoretischen, sondern auch im ontologischen Sinne. Und auf der Ebene der Kommunikation ist es notwendig, daß die Gemeinsamkeiten den Unterschiden vorangehen: die ersteren bestimmen die letzteren und nicht umgekehrt.

Das aber bedeutet, daß auch die Gemeinsamekiten nicht zuerst in den Menschen schon bestehen, sondern erst zwischen ihnen irgendwie entstehen. Sie werden sozusagen als Brücken zwischen ihnen gebaut, wobei die Menschen erst durch die Brückung, d. h. durch die Bestätigung ihrer Gemeinsamkeiten, als konkrete Individuen erscheinen, die in bestimmten Punkten voneinander verschieden sind. Gemeinsamkeiten als „Zwischen“ ermöglichen und lassen entstehen Unterschiede unter den Menschen als „Enden“.

Diese Idee der Zusammenarbeit der Gemeinsamkeiten mit den Unterschieden unter der Leitung der ersteren scheint, dem Perspektivismus beim späten Nietzsche eine noch nicht erträumte Gestalt gegeben haben zu können, weil man aufgrund dieser Idee unerhörte neue Möglichkeiten der Interpretation anhand der Gemeinsamkeiten zwischen Interpretationssubjekten erraten oder erfinden und begründen könnte. Aber die Erratung (oder Erfindung) und Begründung dieser Möglichkeiten bleibt uns auch als Nietzsche-Auslegung noch aufgegeben.

「キーワード」
共通性、遠近法主義、差異性、架橋、解釈の「客観性」