

「語りえぬものを語る」ことで語られないこと

—相対主義・他者・相貌・自由—

入不二基義

本稿は、野矢茂樹氏（以下では敬称略）の著書『語りえぬものを語る』（講談社、2011年、以下では『語る』と略記）の議論を検討することを通して、相対主義・他者・相貌・自由について私なりの考察を加える。その考察は、「他者」概念の拡張と「語りえなさ」の度合いを上げることに繋がるだろう¹。

I. 野矢の相対主義論の概要

『語る』の中で、野矢は相対主義を擁護する議論を展開している。その相対主義論を、本稿の考察に必要な範囲で略述すると、次のようになる。

野矢の相対主義論は、真理の相対主義の検討から始まり、概念の相対主義に対するデイヴィドソンによる批判²を退けて、相貌の相対主義を語りえぬ真理として提示する、という道筋を辿る。

真理の相対主義を検討する場面では、いわゆる「相対主義のパラドクス」が論じられる。野矢によれば、相対主義自体はある種の絶対性を持つが、しかしそれは矛盾ではない。相対主義は、語られず示される真理であり、そもそも一つの語りうる主張ではない。ゆえに「すべての主張の正しさは立場に相対的である」の「すべての主張」の中に、相対主義自体は含まれず、相対主義自体が相対化されることはない。また、そもそも主張ではないので、相対主義だけが例外で「絶対的な主張」というわけでもない。

真理の相対主義は、より強力な形態にするならば、概念の相対主義（概念枠相対主義）になる。概念の相対主義によれば、真理は概念枠に相対的であることによって、一方の概念枠における真理が、他方の概念枠にとっては（虚偽なのではなくて）そもそも無意味なものになる。この概念の相対主義を根底的に批判するのが、デイヴィドソンの相対主義批判であり、そのデイヴィドソンの相対主義批判をさらに批判するのが、野矢の相対主義論である。

野矢は、デイヴィドソンが概念枠による組織化を「外延的」に捉えていることを批判する。デイヴィドソンは、概念枠による組織化を、基礎となる共通の諸対象があつて、それらを異なる仕方で分類する（集合を作る）こととして考えているが、野矢は「基礎となる共通の諸対象とその分類」という外延的な考え方を退ける。野矢によれば、「相貌」という内包的（アスペクト的）なあり方は、中立的な何ものかがあつてそれを組織化したものではなくて、まさに（ニュートラルな対象なき）組織化それ自体なのである。したがって、「世界は異なる組織化に応じて、端的にその相貌を変えるのである」³。野矢は、概念枠の異なりを、端的な相貌の違いとして捉えようとする。

「相貌」は、実際にその相貌が立ち現われる観点に立っている者にしか（すなわち内側からしか）、捉えることができない。相対主義とは、外側からはけっして語ることのできな

い「異なる相貌」の存在を、ということは、内側から生きるしかない「別の生き方」の存在を認めることなのである。そのような異なる相貌（異なる概念枠）は、翻訳不可能ではあっても習得可能であることによって容認できる、と野矢は考える。デイヴィドソンが「翻訳不可能」ならばそもそも言語（概念枠）ではないと考えるのに対して、野矢は、「習得可能性」という観点を導入することによって、異なる相貌（異なる概念枠）の存在を救おうとする。

ただし、異なる相貌は、「理解する前には姿を現わさず、理解したときにはもう異なる概念枠ではないものとなっている」⁴。すなわち、異なる相貌は、現在形で確かめることはできず、習得した後に「かつての私にとって未知の概念であった」という仕方で、つまり過去形でしか姿を現わさない。異なる相貌の存在は、どの特定の時点でも認識されることはないが、しかし新しい概念の習得による理解の拡張運動の中で示されている。これが、語りえぬ真理としての「相貌の相対主義」の内実である。

II. 「中立的な何か」という相貌

まず、比較的小さな論点から始めることにする。鍵概念である「相貌」について、「中立的な何か」なしの端的な相貌変化という野矢の考え方を「(否定するのではなくて) 弱める」必要があると、私は主張したい。

「中立的な何か」なしの端的な相貌変化、とは言っても、実は「中立的な何か」はある。もちろん、いっさいの相貌から無縁の「中立的な何か」はないだろうが、しかし「中立的な何か」という相貌を持ったものはある。つまり、「相貌」という内包的なものであっても、「中立的な何か」という) 外延的な相貌を持ちうる。

野矢は、あひる・うさぎの反転図形を、「二転図形」ではなく、たんなる線描図形という相貌を加えた「三転図形」だと述べる。「たんなる線描図形とは、あひるやうさぎの相貌を担うとされる一個同一の対象ではなく、あひるやうさぎの相貌と並ぶ、もうひとつの相貌なのである」⁵と述べている。その直後に、「ただし、その相貌、たんなる線描図形という相貌は、あひるやうさぎの相貌と異なり、ほとんどの人に共有される相貌となっている」⁶という但し書きがある。

しかし、その但し書きだけではまだ十分ではないと私は考える。というのも、ここには「並ぶ」とか「共有される」だけでは済まない、「相貌間の垂直的な関係」（という相貌）があるからである。すなわち、三つの相貌は、単に対等に並ぶのではなくて、また単に共有度合いの違いがあるだけでもなく、あたかも「一つの土台的な相貌があって、その上で二つの相貌が反転する」かのような相貌も持っている。そういう「相貌間相貌」をも手にして、土台的な相貌が（文脈に応じて）隠れるかのように働かなければ、あのような反転図形としては見ることができないだろう。その意味において、たんなる線描図形という相貌は、「中立的な何か」という相貌を帯びる。複数の相貌間には立体的な関係があって、「中立的な何か」「同一の対象」という役割を担う相貌もあるということである。ということは、

相貌のみを認めるとしても（相貌一元論を採るとしても）、相貌のあいだには位階構造のようなものが成立することになり、相貌一元論自身が否定しようとした「同一の対象」を、もう一度そういう相貌として受容せざるをえないだろう。

こうして、「中立的な何か」なしの端的な相貌変化という考え方は、「中立的な何か」という相貌ありの端的ではない相貌変化（という相貌）を認める考え方へと、「弱められる」ことになる⁷。

III. 絶対主義の二重性

『語る』では、相対主義を擁護することは、異なる相貌をその内側から生きる者（他者）が存在することを認めることである。野矢は、そのような相対主義へと進む議論のスタート地点で、相対主義自体は相対化されない（絶対主義には転化しない）ことを主張するために、相対主義と絶対主義を次のような仕方で対照している。

立場 α では相対主義が正しく、立場 β では絶対主義が正しいとしよう。そのとき、相対主義者は立場 β を選択するという可能性を本気で引き受けることができるのだろうか。あくまでも相対主義者として立場 β を選ぶということは、「私は立場 β を選んだので絶対主義を主張するが、選択肢としては立場 α もありえたのだ」と考えることにほかならない。しかし絶対主義はまさに自分の立場を絶対的と考えるのであるから、絶対主義に立つや否や、立場 β を絶対的に正しいものとし、立場 α を絶対的に誤っているものとして切り捨てるだろう。絶対主義は立場の複数性を否定する。他の立場の可能性を選択肢として残しつつ絶対主義になるなどということは、ありえないのである。

だとすれば、相対主義をとり続けようとする者にとっては、立場 β はとりえない選択肢でしかない。（以下略）⁸

まず、次の点を確認しておこう。（相対主義でも絶対主義でも何ものでもない）中立的な観点などは、存在しない。そして、この引用文自体が、すでに相対主義的な観点を体現している。つまり、相対主義は、立場 α という選択肢の一つとして提示されると同時に、立場 α と立場 β を俯瞰して両者を比較対照できる「視線」としても登場している。相対主義は、設定された複数の選択肢の一つ（相対的な相対主義）であると同時に、その複数の選択肢の設定自体を行う観点（絶対的な相対主義）でもある。相対主義は、このような二重性を帯びて登場している。

相対主義の二重性に対応して、絶対主義もまた二重性を帯びて登場する。（野矢自身は特に明示していないし注目もしていないけれども）上記の引用においても、絶対主義は二重性を帯びて現れている（と見なすことができる）。

それは、「選択肢の一つとしての絶対主義」と「選択肢の一つではありえない絶対主義」

の二重性である。前者を「相対主義の視野内にある絶対主義」、後者を「相対主義の視野内にない絶対主義」と呼んでもいい。とりあえず、「相対的な絶対主義」と「絶対的な絶対主義」と呼び分けておこう。引用した文章では、「しかし」以前に「相対的な絶対主義」が、「しかし」以後に「絶対的な絶対主義」が現われている（と見なすことができる）。

複数の立場（ α や β ）が選択肢として開かれたうえで、その中の一つ（の立場・選択肢）として位置づけられる絶対主義は、「相対的な絶対主義」である。それは、条件節（「立場 β を選択するならば」）の作用域内に可能性としてのみ存在する（実際には選択されることのない選択肢としてのみ存在する）。あるいは、たとえ実際に選択されるとしても、本気でほんとうに実際に選択されるのではなくて、「仮に「実際に選択する」ならば」というように、あくまでも条件節内での現実（実際）にすぎないものとして存在する。

「実際に選択する」ことが、そのように条件節の内に収まることなく、本気でほんとうに実際に選択がなされた場合には、絶対主義は「絶対的な絶対主義」となる。しかし、絶対的な絶対主義になるということは、選択肢の設定自体を破壊して、唯一絶対の立場になることである。絶対的な絶対主義は、上記の引用文が開いている「可能性の空間」そのものを閉ざすのである。したがって、「選択肢」は、相対主義の側から（絶対主義を）見るときにのみ存在し、絶対主義の側からは存在しない。ここには、決定的な非対称性がある。

絶対主義の二重性とは、相対主義側から絶対主義を（敵として）規定しようとしたときに現れざるをえない「緊張関係（ディレンマ）」である。（相対主義ではないものとしての）絶対主義がそれとして規定できるのは、絶対主義が相対的な絶対主義であることによってである。しかし、絶対主義の絶対性を供給するのは、その相対的な絶対主義には収まらないもの（絶対的な絶対主義）なのである。相対的な絶対主義と絶対的な絶対主義のあいだには決定的な溝がありながらも、連動している。絶対主義とは、相対的な絶対主義と絶対的な絶対主義のあいだの緊張関係（ディレンマ）そのものなのであって、どちらか一方なのではない。

以上のような、相対主義と絶対主義双方の二重性は、相対主義と絶対主義が、単純な二者択一の対立関係ではないことを示唆している。むしろ、相対主義が確定した主張ではなく、その運動において自らを示すものであると同様に、絶対主義もまた確定した主張ではなく、相対主義の運動の裏面において自らを示すものである。

IV. 絶対主義という他者

野矢が述べるように、相対主義とは、外側からはけっして語ることのできない「異なる相貌」を持つ者（他者）の存在を認めることであるならば、相対主義の視野内に収まりきらない絶対主義もまた、相対主義にとっての「他者」ではないだろうか⁹。たとえ、野矢が考える「他者」とは、いくつかの点で異なるとしても。

絶対主義は、相対主義がその存在を容認できる「他者」ではなくて、むしろ容認できない（設定はしても容認できない）「他者」である。また、絶対主義は、相対主義にとっての

他者であるとしても、「論理空間の他者」とも「行為空間の他者」とも異なる種類の他者である¹⁰。さらに、絶対主義という他者は、「異なる相貌」を持つという意味での他者とも違うだろう。

絶対主義という他者が「論理空間の他者」ではないことは、相対的な絶対主義を考えてみれば分かる。それは、相対主義の視野内で（実際には選ばれない）選択肢の一つとして位置づけられることによって、相対主義側から規定（輪郭）を与えられている。ということは、絶対主義は（相対主義側にとって）「翻訳可能」なものとして現われていて、両者は対立・対比できる程度には「概念」を共有している、ということである。この点で、絶対主義という他者は、翻訳不可能な「論理空間の他者」とは違う。

それでは、絶対主義は、「行為空間の他者」のように、翻訳は可能だが習得されていない（内側から生きられていない）異なる相貌を持つ他者なのだろうか。そうではないだろう。「行為空間の他者」の例としての、クワスやグルーという概念の所有者（習得者）を想定してみれば、その違いが分かる¹¹。

クワスやグルーという奇妙な概念は、その定義において、われわれの概念（プラスやグリーン等の概念）と相互翻訳が可能ではあるが、両者の生き方（相貌）はかけ離れていて、相互に独立した別の「囲い込み」「習慣」によって成立している。一方の相貌（生き方）は他方の相貌（生き方）に影響を与えないし、一方のみで存立可能である。

しかし、相対主義と絶対主義とは、かけ離れた考え方であっても、そのようには独立別個ではありえない。絶対主義は、相対主義側から規定され輪郭を与えられつつも、その視野内には収まりえないという関係を持ち続ける（絶対主義の二重性）。その相対主義と絶対主義の関係の仕方自体が、相対主義の（主張ではない）運動の一部である。相対主義の側から言うならば、絶対主義という他者は、実際には選択することができないほどかけ離れているが、それでもなお自らに貼り付いていて無縁になることができない他者なのである。相対主義にとっての絶対主義は、「論理空間の他者」でも「行為空間の他者」でもなくて、あえて言えば「思弁空間の他者」¹²である。

では、そのような他者としての絶対主義は、「異なる相貌」を持つだろうか。いや、そもそも相貌を持ってないだろう。絶対主義は「相貌なき他者」である。というのも、絶対主義とは、それぞれの仕方で相貌を持つことができない「相対的な絶対主義」と「絶対的な絶対主義」とのあいだの「緊張関係（ディレンマ）」だからである。

一方で、絶対主義は、それが相対主義の視野内で翻訳可能であるかぎり（すなわち相対的な絶対主義であるかぎり）、一つの可能的でしかない立場（実際には立つことのできない立場）として想定されている。そこに絶対主義固有の「異なる相貌」はありえない。というのも、相貌は、それが現われてくる観点に実際に立って、内側からのみ捉えられるものだからである。「実際に立つ」こと、「内側から捉える」ことが始めから排除されている相対的な絶対主義には、そもそも相貌成立の条件が欠けている。

他方で、絶対主義が「実際に選択」されてしまうかぎり（すなわち絶対的な絶対主義で

あるかぎり)、相対主義という選択肢(可能性)などなくなる。つまり、相対主義は一つの可能的な立場としてすら残らない。したがって、相対主義には、自己消滅につながるような「実際の選択」が原理的にできない。そして、そこに「実際に立つ」こと、「内側から捉える」ことが原理的にできない他者(絶対的な絶対主義)には、「異なる相貌」の存在を認めることはできない¹³。

いずれにしても(相対的な絶対主義であっても、絶対的な絶対主義であっても)、絶対主義は「(異なる)相貌」を持ってない。そのような仕方、相対主義にとって絶対主義は「相貌なき他者」なのである。

以上は、「他者」概念の拡張である。この拡張は、「力」という概念をどのように考えるかということとも連動している。野矢は、「力と相貌の二元論」について、次のように述べている。

相貌だけがあるわけではない。相貌をはみ出したもの、あるいは相貌という小島を取り囲む海、すなわち非言語的な場が存在することを、私は認めたい。非言語的な場はけっして相貌の背後にあるわけではない。(中略)それは現象として現われているわけではないが、私を突き動かし、相貌を生成・変化させる力として剥き出しになっている。¹⁴

私もまた、「相貌だけがあるわけではない。相貌をはみ出したもの、あるいは相貌という小島を取り囲む海、すなわち非言語的な場が存在すること」を認めたい。また、その相貌をはみ出す非言語的な場を「力」と表現することにも、賛成したい。ただし、野矢が「実在」に関して述べている上記の点を、私は(拡張して、しかも変形を加えたうえで)別種の他者にも付与したい。

別種の他者とは「相貌なき他者」(絶対主義)のことであり、それは「力」と呼ぶよりも「暴力」と呼ぶ方が適切である。というのも、絶対的な絶対主義の「力」とは、「相貌を生成・変化させる力」と呼べるような創造的な力ではなくて、むしろ相対主義が開く他の選択肢や異なる相貌を無きものにする、問答無用の破壊的な力だからである。「力」には、相貌の源泉(湧出口)として働く力もあれば、相貌を持つことを台無しにする力もある(と私は考えている)。この点が、野矢と私の違いである。

野矢の「力と相貌の二元論」は、より正確に言うならば、「力と相貌の相補的な二元論」である。力は相貌を生成・変化させる源泉であるのに対して、その力に「力」や「非言語的」等の姿を付与しているのは相貌(言語)の方である。両者は、互いに互いを支える関係にある。

他方、私が考えているのは、「相補的」と呼べるような支え合う安定的な関係ではない。むしろ「排反的」で「破壊的」である。力(暴力)がほんとうに実際に働いてしまうときには(すなわち絶対的な絶対主義では)、いっさいの異なる相貌の可能性(別の選択肢)は

潰されてしまう。逆に、その可能性を保持しようとする相対主義の側は、絶対主義を可能な選択肢にすぎないもの（相対的な絶対主義）として馴致し、自らの内に凍結しておかなければならない。

しかし、その馴致（凍結）がうまく行く保証は「ない」。言い換えれば、相対主義は絶対的な絶対主義という「暴力（問答無用の破壊的な力）」の可能性につねに晒されていて、その実際の発動に対して抗する術を持たない。その点ではまったく無力である。そして、相対主義（の語りえない真理）がある種の絶対性を持つとしても、それでもなお、そのこと自体がまた相対的であるということの「真意」は、この「無力」という点にあるだろう。つまり、相対主義自身を相対化するとは、（相対主義としての同一性を維持したまま）絶対主義へと転向・轉身する可能性を認めることではない¹⁵。そうではなくて、相対主義（の絶対性）自体が、問答無用にただ無になってしまう可能性を消すことができないということ、あるいはそのことの自覚が、相対主義の真理自体の相対性なのである。

V. 動物という他者

野矢は、概念枠相対主義を擁護するために、「相貌」と共に「習得（可能性）」という観点を導入している。これによって、野矢は、翻訳の可能／不可能と他の概念枠の存在とのあいだに楔を打ち込んで、デイヴィドソンの批判を退けることができている。すなわち、翻訳不可能であっても習得可能な他の概念枠は存在しうるし、翻訳可能な概念枠であっても、実際に習得して馴染んではないことによって他の概念枠でありうる。

これに則った仕方では、IV 節で私が述べた「絶対主義という他者」とは、翻訳可能ではあっても、「実際に習得して馴染んではない」のではなくて、そもそも習得不可能な立場（観点）ということになる。この場合の習得不可能とは、他の観点（相対主義）の方から迫って、その観点（絶対主義）を実際に選択して内側から捉えられるようになることが、意味をなさない（新たな概念の習得にはなりえない）ということである。つまり、「絶対主義という他者」とは、その立場（観点）に実際に立つことは不可能でありながらも、翻訳可能と習得不可能のあいだの緊張関係（ディレンマ）として、かろうじて示される「拡張された他者」である。

デイヴィドソンは、確認する方法のない異なる概念枠の存在など無意味である（翻訳不可能な言語はそもそも言語とは言えない）と考える点では、「反实在論」的である¹⁶。一方、野矢は、翻訳不可能な他の概念枠の存在を容認する点で、デイヴィドソンよりも相対的に「实在論」的である。さらに、私のように「拡張された他者」（習得不可能な観点）まで容認することは、野矢よりもさらにいっそう「实在論」的であると言えるだろう。

IV 節では、その「拡張された他者」とは絶対主義であった。しかし、拡張された他者の例は、（少なくとも）もう一つある。それは、「現実べったり」の存在としての「動物」である¹⁷。ここでの「動物」とは、（野矢が述べるように）分節化された言語を持たず、非現実の可能性の了解なしで、状況に反応し適合しながら生きている者のことである。「動物」

にとっては、言語によって可能になる「反実仮想」が存在せず、「いっさいが現実」である。

しかし、そのような（言語を持たない）動物であっても、翻訳は可能であるし実際にしている。この場合の「翻訳」とは、動物の現実を「擬人化」して捉えたり、科学的知見等によって「合理化」して説明したりすることである。擬人化や合理化等は、動物的現実をわれわれの言語へと翻訳することに相当する。もちろん、そのような意味で翻訳可能であるとしても、動物の「現実べったり」の観点を、われわれが実際に習得することは不可能である。「もし仮にその動物的な観点到立つとしたら」と仮想することまでは可能であるが、実際にその観点到立つてしまうことはできない。というも、その「できなさ（動物的現実の習得不可能性）」が、人間的現実（言語が開く可能性の中で生きていること）に他ならないからである。あるいは、動物の「現実べったり」の観点到実際に立つことは、（新たな観点的）「習得」ではありえず、むしろ（観点的可能性自体の）「忘失」だからである。

以上のように、翻訳可能であっても習得不可能であるという点で、動物もまた絶対主義と同様に「拡張された他者」である。さらに次の点でも両者は似ている。相対主義と絶対主義が、排反的でありつつその運動において表裏一体であること似て、可能性の中で生きること（すなわち人間）と現実べったりで生きること（すなわち動物）とのあいだにも、包摂と逸脱の一体化した関係がある。それは、諸可能性の中の一つとして現実が位置づけられると同時に、その諸可能性を開く言語自身が現実のほんの一部にすぎないという関係に現れている。あるいは、人間は動物を自らとは異なるもの（あるいは自らの一部分）として位置づけるが、その人間自身が動物の一部であるという関係にも、包摂と逸脱が現れている。もちろん、相対主義と絶対主義の関係と同様に、人間（可能性）と動物（現実性）の関係も「非対称的」であり続ける。

ところで、野矢は、「ポチ」という犬の固有名を例にして以下のように述べている。

持続するのは、私を語らせるポチの力であり、その力に応じようとする私のポチへの関心である。私は、持続するその関心のもとに、私を語らせるその力を「ポチ」と名づけた。それゆえ固有名とは、実は、対象の名前ではない¹⁸。

しかし、「拡張された他者」としての動物に対しては、「語らせる力」としての固有名は似つかわしくないだろう。なぜならば、「拡張された他者」としての動物は、「語らせる力」ではなくて、むしろ「黙らせる力」だからである。

野矢が述べる「関心の持続」は、「力と相貌の二元論」における「力」と「相貌」とのあいだの相補的なあるいは循環的な関係に基づいている。すなわち、特定の相貌をはみ出していく「ポチ」の力が私を語らせ続け、私が語り続けることによって尽きることのない新たな相貌が生み出され続ける。ここには、「ポチ」と名づけられた動物との「幸福な関係」が、すなわち語り続けられることの「幸い」がある。この持続において、野矢は「^{リアリティ}実在性」を語る。すなわち、実在性とは、新たな相貌が無限に産出され続けることであり、語られ

た世界からはみ出していく力のことに他ならない。

そうだとすると、固有名が与えられた動物は、「現実べったり」と特徴づけられる動物とは、いささか異なると言わざるをえない。それは、「実在性」と「現実性」との違いに対応すると言ってもいい。

固有名を与えられた動物は、言語で語り尽くせない実在性を持つという意味で、「言語以上の」あるいは「言語を上を超える」ものである。それに対して、「拡張された他者」としての現実べたりの動物（性）は、「言語で語り尽くせない」のではなくて、そもそも言語が（ということは可能性が）入り込めない。すなわち、「言語以前の」あるいは「言語を下を超える」ものである。固有名を持つ動物の「実在性」は「語り尽くせない」のに対して、現実べたりの動物の「現実性」は「語ることがそもそも及ばない」。ここでの「実在性」と「現実性」の違いは、「語り尽くせない（ゆえにどこまでも語り続けられる）」ことと、「そもそも語りえない（ゆえに語りが始まらない）」こととの違いである。

この後者の意味での動物（性）が「黙らせる力」である。それは、言語の中で黙らせる力を持っているということではない。言語自体を（ということは可能性というあり方自体を）無きものにする力を持っているということである。

「動物（性）」という点では、現実べたりの動物（性）の方が一次的であり、固有名を持つ動物は二次的である。人間的に馴致して（ということは、固有名を付与したり、擬人化したりして）、共に生きることができるときに、ようやく一次的動物は二次的な動物になる。ただし、動物が動物であるかぎりには、前者を後者へと完全に移行させてしまうことはできない。この関係（黙らせる力と語らせる力との関係、一次的動物と二次的動物との関係）は、絶対的な絶対主義と相対的な絶対主義との関係と類比的である。

VI. 存在論的忘却

相対主義の語りえぬ真理（異なる概念枠の存在）が運動において示されることを、野矢は次のように説く。

異なる概念枠は、理解する前には姿を現わさず、理解したときにはもう異なる概念枠ではないものとなっている。（中略）なるほど、どの時点においても、私は「異なる概念枠」なるものの存在を認めることはない。しかし、最初は理解できなかった相手の言語を、そこに含まれる新たな概念を習得し、私の論理空間を変化させることによって、私は理解できるようになった。その理解の運動において、異なる概念枠の存在は示されるのである¹⁹。

私もこの説に大いに賛同したい。ただし、その運動には「裏面」があることを私は強調する。その裏面とは、（論理空間の拡大に対する）論理空間の縮退、あるいは理解の縮小である。新たな個体との出会い、新たな概念の習得によって論理空間が拡張することがある

ならば、その逆に、個体や概念を「失う」ことによって論理空間が縮退し、理解できていたものができなくなることも、あって然るべきであろう。

野矢は、上記引用に関連して、「存在論的未知」について語っている²⁰。それは、現在形で語ることはできないが、論理空間が拡大した後に、「未知であった」という仕方でのみ（すなわち過去形でのみ）語ることできる「未知」である。つまり、存在論的未知は、理解の拡大運動において遡及的に「あった」ことになる未知である。それに倣って言えば、その運動の裏面（論理空間の縮退・理解の縮小）とは、「存在論的忘却」である²¹。

それは、単に「忘れている」ことではなくて、「忘れたことも忘れていて、けっして思い出すことができない」という深い忘却（忘却の忘却）のことである。そのような「忘却の忘却」は、「忘れている」と現在形で語るることができないのはもちろんのこと、さらに「忘れていた」と後から過去形で語ることもできない完璧な忘却である。

そうすると、論理空間の縮退・理解の縮小は、その拡大・増大とは決定的に非対称的であることになる。拡大・増大は過去形で確認可能であるのに対して、縮退・縮小は原理的に確認不可能であり、拡大・増大は「あった」という仕方では「ある」ことになるのに対して、縮退・縮小は「ある」とも「あった」とも確認不可能なまま、（拡大・増大があることによって）「ありうる」ことになる。ということは、（まったく確認不可能なまま）縮退・縮小がいつ生じていてもおかしくない、ということでもある。「存在論的忘却」は、「存在論的未知」以上に非認識論的なのである。

「存在論的忘却」は、「存在論的未知」以上に他者性を帯びている。「存在論的未知」が、異なる概念枠がありうることを示すのに対して、「存在論的忘却」は、（異なる概念枠どころか）自らの概念枠の縮退・縮小そして消失がありうることを示す。前者は異質な他者との新たな出会いであるが、後者はむしろ（出会いを可能にする）自己さえ失ってしまう「痴呆化」に相当する。それは、自己の内なる他者性に他ならない。そのような「存在論的忘却」は、絶対主義や動物の場合と同様に、その内側の視点に実際に立つことはできないし、そこへは原理的に言語（概念）の力が及ばない。つまり、「存在論的忘却」もまた、「拡張された他者」であり「黙らせる力」である。

このような「存在論的忘却」の可能性まで含めて考えるならば、相対主義の語りえぬ絶対性自体の相対性を（もう一度）確認することができる。「存在論的未知」というあり方の中に、相対主義の真理の絶対性が示されているとすれば、「存在論的忘却」というあり方の中に、その絶対性も相対化されうる（無きものとなる）ことが示されている。相対主義の語りえぬ真理の中には、その絶対性と相対性の両方が含まれている。しかも、その絶対性が「理解の拡大運動」の中で（語られず）示されているのに対して、その絶対性の相対性は、語られも示されもしないが、それでもなお、その運動から消し去ることができない。

VII. 「自由という相貌」のパラドクス

最後に、「自由という相貌」の問題点について、ひとこと述べておきたい。

野矢は、自由と決定論を相容れない関係にあると考えて、非両立論を採る。そして、自由を「自由という相貌」「自由の物語」として捉え、その自由の核心を「そうしないでもいられた」「他のことも為しえた」（他行為可能性）という点に見ている²²。

私がふれておきたいのは、自由と決定論は両立するか非両立かという問題ではない。むしろ、「自由という相貌」の内に潜んでいるかもしれないパラドクスについてである。つまり、決定論との関係とは別に、「自由という相貌」という考え方自体の内に亀裂が走っているのではないか、という疑問について述べておきたい。

「そうしないでもいられた」「他のことも為しえた」という反事実的な思いをこめて見ることが、行為を自由の相貌のもとで見ることであるならば、その自由が成り立つためには複数の相貌とその交代（転換）の必要性が必要であろう。たとえば、「手をあげる」ことを自由な行為として見るためには、「手をあげない」「手を曲げる」「手を回す」等々の複数の行為（相貌）が成立していることが必要であるし、それらの相貌の間で交代（転換）ができなければならない。たとえ現実には手をあげていても、手をあげない方が現実であるように相貌が交代（転換）して、現実の相貌とそうでない相貌とのあいだで反転が可能でなければならない²³。

ところで、自由という相貌もまた一つの相貌に他ならないわけだが、その相貌は別の相貌とのあいだで交代（転換）が起こりうるのだろうか、それとも自由という相貌だけは交代（転換）がありえないのだろうか。すなわち、自由という相貌は、反転可能な相対的な相貌なのだろうか、それとも反転不可能な絶対的な相貌なのだろうか。どちらの方向を選んでも、問題があるように思われる。

もしも自由という相貌が、そうではない相貌（たとえば決定論という相貌）へと反転可能な相対的な相貌だとすると、二つの相貌（自由と決定論）のあいだの関係は、「両立か非両立か」ではなくて、「非両立的な両立」でなければならない。それは、反転図形におけるあひるとうさぎが、互いに排反的でありつつも一つの図形の中に同居しているのと同じことである。その場合、自由と決定論という二つの相貌の他に、第三の相貌（自由でも決定論でもない相貌）が現れてしかるべきである。それは、反転図形においてあひるでもうさぎでもない「単なる線描図形」という第三の相貌が現れるのと同様である。その第三の相貌こそが、他の二つの相貌の「非両立的な両立」を媒介する土台という役割を担う相貌である²⁴。また、第三の相貌が図化して前景化するときには、反転する二つの相貌（自由と決定論）は共に、背後に退いて消える²⁵。

もしも自由という相貌だけは反転不可能な絶対的な相貌だとすると、それは、他の相貌の可能性をまったく排除してしまうのだから、そもそも「相貌」と呼ぶ意味がなくなる。つまり、一つに固定された絶対的な相貌など、もう「相貌」という名に値しない。あるいは、仮に「絶対的な相貌」も相貌として認めるとしても、その相貌でしか見ることができないという意味において、むしろ「自由という相貌」は不自由な相貌であることになる。

結局、「自由という相貌」は、（そのもとで生きる者にとっても）反転可能で消失可能な

相貌であるか、或いはそもそも「相貌」や「自由」という名に値しなくなるか、そのどちらかになる。これを、「自由という相貌のパラドクス」と呼んでおこう。

ただし、このパラドクスには抜け道がある。それは、自由を「相貌」として捉えることを止めるという選択肢である。たとえば、野矢の「力と相貌の（相補的な）二元論」のもとで言うならば、自由を「相貌」ではなくて「力」として捉えればよい。つまり、「相貌としての自由」ではなく、「力としての自由」である。その場合には、自由とは、一つの「相貌」なのではなくて、「相貌」が無限に湧き出すことそれ自体となる。あるいは、自由とは、「人間固有の物語」なのではなくて、むしろ「実在」のあり方そのものということになる。

この方向（力・実在としての自由）を選んだ場合には、自由の核心とは、言語によって開かれる可能性（反実仮想）ではなくて、言語をはみ出す（言語を上を超える）実在の汲み尽くしえなさ（無限性）だということになるだろう。その場合には、「そうしないでもいられた」「他のことも為しえた」（他行為可能性）は、その無限性を不完全ながらも表そうとする「言語的対応物」ではあっても、自由の核心ではなくなる。

以上のように、自由を言語が開くものとしてではなく、言語をはみ出すものとして捉えてよいならば、さらにもう一つの方向がありうる。それは、自由を「言語を下を超えるもの」すなわち「動物的な現実」として捉える方向である。その場合には、自由の核心とは、反実仮想（という言語の開く可能性）でもなく、「相貌」が無限に湧き出すことでもなく、むしろ相貌のなさ（現実べったり）ということになる。もちろん、それは「人間的な自由」ではないが、そこに「人間的な自由」から解放された自由を見てしまうのも、人間なのではないだろうか。だからこそ、「空を飛ぶ鳥」にも自由を見て取ることができるし、「後悔しない猫」の方が（後悔する人間よりも）自由だと見ることさえできる（と私は思う）。

このように、自由を「相貌」として捉えることを止めるという選択肢を考えることによってこそ逆に、自由には「人間的な相貌」以外の相貌もありうる事が分かる。これもまた、「自由という相貌のパラドクス」と呼んでもいいかもしれない。

以上、相対主義・他者・相貌・自由というテーマについて、『語りえぬものを語る』の議論から逸脱する部分（語られないこと）に焦点を絞って論じてきた。野矢は「語りえぬものを語る」と言うけれども、そこで「語られないこと」もまた「語りえぬもの」であり、さらにそこで「語られないこと」の方が「語りえなさ」の度合いがより大きい。こうして、「語りえぬものを語る」ことによって、「語りえぬもの」は増殖し「語りえなさ」は深まる。

註

¹ 野矢茂樹著『語りえぬものを語る』（講談社、2011年）の書評を、私は日本経済新聞 2011年8月21日（日曜日）朝刊に書いている。総論的なコメントについては、そちらを参照。

² Donald Davidson, "On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Proceedings of the American Philosophical Association*, 47, 1973-74, pp.5-20. reprinted in Krausz, M. and Meiland, Jack W.ed. *Relativism Cognitive and Moral*, University of Notre Dame Press,

1982, pp.66-80.

3 『語る』 p.110.

4 『語る』 p.149.

5 『語る』 pp.119-120.

6 『語る』 p.120.

7 結局、外延的か内包的かが重要なのではなく、「共通の中立的な何か」が不可避であるかそうではないかが、デイヴィドソンと野矢の真の争点である。そして、その点に対して私は次のように答えたことになる。相貌の変化を語るかぎり—それが「反転」であれ「拡張運動」であれ—、「共通の中立的な何か」という相貌は不可避である。ただし、その相貌は後景に退いて隠れうるという意味では、「端的な相貌変化」という相貌はありうる。

8 『語る』 p46.

9 以下、絶対主義に対して「他者」という呼称を使うけれども、必ずしも絶対主義者という「人間」を含意しているわけではない。「他者」というよりも「他なるもの」である。

10 「論理空間の他者」「行為空間の他者」については、『語る』 pp.193-194 を参照。

11 「クワス」については、S.A.Kripke, *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Basil Blackwell, 1982 を参照。「グルー」については、N.Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, Harvard UP, 1954 (4th edition, 1983). を参照。

12 「思弁空間」内の他者ではなくて、「思弁空間」の外者である。あるいはより正確に言うると、「思弁空間」の内と外に二重に現れる他者である。

13 相貌なき他者としての絶対主義については、「習得する」ということも意味をなさない。

14 『語る』 p.341.

15 野矢はそう考えたうえで、相対主義自体の相対性を退けている。『語る』pp.45-48 の「相対主義の絶対性」を参照。

16 この点については、拙著『相対主義の極北』（ちくま学芸文庫、2009年／春秋社、2001年）の第6章註(11)も参照。

17 「現実べったり」という言い方については、『語る』 p.23 を参照。

18 『語る』 p.418.

19 『語る』 p.149.

20 『語る』 pp.161-164.

21 「做った」つもりであったが、野矢自身が「存在論的忘却」という用語を使用したことがあるそうなので、その用語を借用することにする。

22 『語る』の25章「自由という相貌」と26章「科学は世界を語り尽くせない」を参照。

23 また、自由という相貌は、個々の行為について言われるだけではない。「自由な生き方」や「自由な人柄」のように、(個々の行為を越えた)全体の相貌にもなりうる。つまり、自由という相貌は、局所にも全体にも現れうる相貌であり、諸相貌から成る高次の相貌(相貌の相貌)でもありうるだろう。

24 本稿の第II節を参照。

25 特段に「自由」の相貌のもとでも「決定論」の相貌のもとでも見ているわけではないというのが、むしろベースにあるニュートラルな相貌なのではないか、という考え方に相当する(自由と決定論についての二重様相説?)。