

リチャード・シュスターマン

身体美学の構築 — ウィトゲンシュタインの言説から

(金悠美訳)

I

ウィトゲンシュタインは「雑論（丘沢静也氏による邦訳は『反哲学的断章』）」の中の、ナショナリズム、反ユダヤ主義、権力、そして所有に関する一連の政治的議論において、人は「自分の身体についての美的感覚」を持っていると述べている。このフレーズが私の注意を引いたのは、私が身体美学と呼ぶ哲学的観念の発展についての関心からである。私が考えている身体美学とは、感覚的／美的感知（アイステーシス）と創造的な自己形成の場としての身体理解と使用と経験とを発展させるための学問分野である。しかし、ウィトゲンシュタインのフレーズがとりわけ関心を引くのは、身体の諸々の感覚にしばしば訴えられる、行為、情緒、意志、そして美的判断といった哲学の重要な概念の説明において、そのような感覚の中心的役割を否定していることで彼の哲学は知られているからである。彼が考えるに、哲学者は精神生活の複雑さを原始的に説明するために身体の諸感覚をねつ造しているのである。「我々が哲学する時、いかなる感じもないところに感じを実体化したくなる。それらの感じは我々の思考を説明するのに役立つ。『ここで我々の思考の説明が、ある感じを要求するのだ！』まるで我々の確信は、このような要求の単なる結果として出てくるかのようなものである」。

諸々の感じや感覚を（肉体的であろうと、純粋に精神的であると申し立てられていようと）我々の心理的そして美的な概念の根拠や意味を説明するために用いてきた伝統的な諸理論とは対照的に、このような入り組んだ概念はその使用において理解されるとウィトゲンシュタインは論じた。そのような概念は、社会的実践の積み重ねや言語使用者のコミュニティという共感される生活形式の中で基礎付けられ、かつ表現される。「実践が言葉にその意味を与え」、しかもこのような実践は「生活形式における一致」に関わっているのである。

ウィトゲンシュタインは心的概念や美的判断と関わる感覚主義や心理主義の諸理論を拒絶する力強い議論を行っているため、彼は身体感覚を認識論的な重要性に欠け、哲学的注目に値しないと考えていたと結論づける傾向もしくは誘惑がある。この誘惑には抗うべきであると、この論文で論じる。感覚主義への徹底的な批判にもかかわらず、ウィトゲンシュタインは精神哲学、美学、倫理学、そして政治学という幅広い領域における身体美学的感覚の果たす役割を認めているのである。このような感覚は我々の諸概念を概念分析にふさわしくないという事実は、感覚が他の認識できる価値に欠け、それゆえ哲学には向かないということには結びつかない。このような推論に惹かれるのは、哲学を概念分析に狭く限定した場合であろう。しかし、ウィトゲンシュタインのように、別の点から考えよう。哲学はもっと広い意味を持つのである。例えば、ウィトゲンシュタインが「生の問題」と呼んだものや自己発展のための自己批判という課題にも関わっている。「哲学の仕事は—多くの点で建築の仕事に似ていて—実はむしろ人間そのものへの働きかけなのである」。

哲学が自己発展と自己認識（これは自己発展のためには不可欠であろう）という課題に関わるのなら、身体美学的知覚の重要な役割を見出すべきである。この論文では、ウィトゲンシュタインが認める身体美学的感覚の積極的な役割をさまざまな方向から検証しつつ、いかにそのような感覚がもっと幅広く、そして力強く使われるべきかを議論するためにウィトゲンシュタインを超えていこう。これらの積極的な利用を正しく理解するためには、美学、政治そして精神哲学という中心概念を身体感覚を用いて説明するウィトゲンシュタインの鋭い批評を識別する必要がある。しかし、手始めとして、これらの異なる哲学領域の中で鍵となる概念や問題が、実際にはいかに緊密に関連しているかを説明しておかねばならないだろう。専門化と分化という近代の論理は、美学、政治学、

そして精神哲学を個別化し、それらの根本的な関連を曖昧にしがちである。だが、よりよい思索と生を追求する哲学の中で、その関連は古代においては力強い確かなものであり、奨励されていたのである。

哲学がかつてはいかに深く美学、精神哲学、政治理論と結びついていたかを認めるためには、あの模範的テキストを想起するだけでいい。揺るぎない政治哲学であり、今日においてもなお政治哲学の定義に役立っているプラトンの対話篇『国家』は、最も広く読まれている哲学のテキストであり、古代末期には「正義について」という副題が付されている。この生産的著作の中でソクラテスは、正義は本質的に美德であり、すなわち（対話者が対話の中で彼に向かって論じるように）単なる外在的な社会的契約であるよりも、むしろ一つの特別な心理学的達成や気質であると論じる。それゆえ『国家』の良い部分は、心の哲学に向けられた部分である。ソクラテスの政治理論と彼のライバルの政治理論のどちらの心理的土台が正しいかを見極めるために、魂の基本的な働き、希求そして欲望を分析している。精神の美德としての正義は、本質的に人の魂の中に本来の秩序を定めることであると論じて、ソクラテスは正しい秩序統治という観点を国家の公的秩序に投影する。一国家が様々な種類の市民に相応しい秩序によって統治された時、それぞれの集団はコミュニティ全体の利益のために最善を尽くす。哲学者たちは政治的指導、監督者の集団への統治教育という最も高尚な役割を担わされる。

しかし監督者に相応しい教育を請け負い、個人の中の正義という美德を確立する心の秩序をより広く確かなものとするために、ソクラテスは、我々は美学的問題に取りかからねばならないと主張する。我々の知性だけでなく、感覚や欲望も正しい秩序を認識して獲得するよう教育されなければならない。そうすれば、我々は正しい秩序を欲し、それを愛するようになる。それゆえ美の調和はこのような教育において決定的な手段になると唱道される。逆に、プラトンの芸術に対する非難も彼の道徳心理と政治理論によって同じように動機づけられている。芸術は政治的に危険であると彼は論じる。芸術は模倣による虚偽をもたらすだけでなく、魂のより基本的な部分に訴えて、規則づけられない情緒を過度に刺激し、個人の心やポリス全体の正しい秩序を乱すからである。

美学、政治そして心の哲学のこの完全な結びつきを改めて肯定したのはフリードリッヒ・シラーである。彼は、心と政治、双方の秩序を高めるために芸術は不可欠な鍵であると論じる。『人間の美的教育において』の中で、フランス革命の後、恐怖政治に陥ったことを書き、シラーは、当の社会がより高潔な人民を生み出すために「人格を気高くするよう」要求するが、美德に向けての人々の教育を政治的社会に頼ることなしにいかに我々は人格を高められるのか、というジレンマを提起した。シラーの有名な答えが「美的教育」である。「道具は芸術」という美と完全さの模範は我々の人格を刺激し、高める。美德と正義のための芸術の教育的価値は、心理学によって改めて説明される。もし人間の心が、俗悪で感覚的な素材衝動と知的で超越的な形式衝動の間で裂かれるならば、それらを媒介する遊戯衝動の芸術的表現は調和させるための重要な力となる。というのも、遊戯衝動において「両者が調和的に働く」からである。「ただ趣味だけが社会に調和をもたらすのは、個人の中に調和を育むからであり・・・伝達の美的様態だけが社会を統一するのは、それは全ての人々に共通なものに関わっているからである。」

同じような倫理的心理学、美学そして政治の結びつきは、デューイやアドルノのような後の思想家によっても跡づけられる。しかし、これらの学問領域の間の繋がりは、ウィトゲンシュタインの美学と心の哲学における身体感覚の論旨を調べれば、ここで十分に確認できるはずである。彼の倫理思想と政治思想において、それらは一緒に働いているのである。ウィトゲンシュタインは、身体感覚が我々の中心的な精神と美学の概念を説明できるという見方を否定しているから、彼が認める身体感覚の積極的役割を考察する前に、この見方についての彼の批判から始めよう。

II

情緒や意志といった難しい心の概念を説明するために身体感覚を使うことを批判する中で、ウィトゲンシュタインはプラグマティスト、ウィリアム・ジェイムズを一番の標的として取り上げる。ジェイムズは他の古典的プラグマティストの誰よりもウィトゲンシュタインに影響を与えており、ウィトゲンシュタインがジェイムズの宗

教的問題に関する思索にかなり負っていることは知られている。しかし、ウィトゲンシュタインはジェイムズの心理学の身体的感覚主義を自分の理論を発展させるための批判的な叩き台としている。ジェイムズは情緒に関する肉体からの説明で知られている。例えば、「情緒の一般的要因は疑いようなく身体的」であるだけでなく、情緒それ自体が身体への刺激によって得られる感覚と同一視される。我々が刺激をもたらすなにかを知覚するとき、「身体の変化は刺激的出来事の知覚の直接的な結果として起こり、そして同じ変化が起こるときその感じが情緒なのである。・・・我々が悲しみを感じるのは、泣くからであり、怒りを感じるのは殴るからであり、怯えるのは震えるからである。そして我々は悲しみ、怒り、怯えるから、泣いたり、殴ったり、震えたりするのではない。知覚に続く身体の状態なしでは、知覚は、活気の乏しい、色彩に欠ける、情緒的な暖かみのない、形式における純粋な認識そのものとなってしまうだろう。」

ジェイムズが一方向的に情緒を身体感覚と同定するならば、(寛大に読み方をすれば、感覚(sensations)を感情(feelings)から区別し、知覚を刺激する認識内容と感情を結びつけることによってこれは否定されるだろうが)ウィトゲンシュタインの反応は、情緒は身体「感覚ではない」と主張することによって、断固としてこの同定を拒絶する。なぜなら情緒は局所化されても拡散されてもならず、常に(身体的要因とは異なる)一つの対象を持つからである。情緒は「心の中」にあり、「思考のうちに表現される」。そして思考によって経験され、喚起されるのであり、「身体の痛み」によるのではない。ジェイムズと対照的にウィトゲンシュタインは「人は目の内に視覚を感じる事が出来ないように、体の内に悲しみを感じはしない、と言いたいくらいである」。暗闇への恐怖は、ときに、呼吸が浅くなることやあごと顔の筋肉のこわばりを意識することによって明らかになるが、そのようには現れない時もある。このよう体を感じる事が常にあるとしても、それは恐怖から起こっていることを意味しないし、恐怖の対象でもない。私が恐れるのは、浅い呼吸や筋肉のこわばりではなく、暗闇なのである。「もし恐ろしいばかりの不安を経験し、それと同時に自分の呼吸や顔の緊張を意識するならば、私はこれらの感情を恐ろしいと感じていると言えるのだろうか。それらはある種の緩和になるのではないだろうか？」我々の情緒は身体感情や単なる感覚に還元できない、とするウィトゲンシュタインは確かに正しい。むしろ情緒は、行動の全コンテキストと言語ゲームという背景に、つまり情緒がその一部を担っている生の形式全体に関わっているのである。

身体感情は意志を説明することもできない、とウィトゲンシュタインは論じる。ここで再びジェイムズが批判的となる。『心理学の諸原理』の中の意志に関する章で、ジェイムズは、我々の有意的運動は、より根本的な身体機能に依存し、「運動感覚の観念」や「記憶イメージ」へと沈積した我々の自己刺激感応システムの「運動感覚の印象」に導かれていると論じる。すなわち「いずれにせよ、我々が意識的に何らかの行為を意図する瞬間の心の中にはなにかがある。これらの感覚の記憶イメージからできあがった心的概念がそこには必ずあり、その行為がどの特別な行為かを定義する」と。ジェイムズは続けて「他になににも必要ない。そして全く単純な有意的行為において、心の中には、他になににもない。ただ、どんな行為であるべきか定まった運動感覚の観念のみがある」と主張する。

ジェイムズの運動感覚理論は、意志のあらゆる行為を説明して伴うための特別に意識された感情の必要性を唱えることから「インフレ傾向」として批判されうるが、実際のところ彼の理論が意図していたのは、ヴェント、ヘルムホルツ、そしてマッハといった哲学者兼科学者が提起した、さらに意志の重要性を膨らませた説明に対してデフレ傾向を引き起こすことであつた。運動感覚の感情に加えて、彼らは特に活発な「神経感応という感情」を提起したのである。それは「意志が行為する間に脳から適当な筋肉へと出るエネルギーの特別な流れ」を伴うが、それに対してジェイムズは、彼が述べる、より受動的な「運動感覚のイメージ」は行為を引き起こすのに十分であると主張した。

理論の統制を図ろうとするジェイムズの努力は認められるものの、私はウィトゲンシュタインの主張を認めることによって、さらに還元していく方向を取りたいと思う。ウィトゲンシュタインは、運動感覚の観念やその他の意識された本能的な感情は、有意的行為の要因の十分条件にも必要条件にもなっておらず、意志を適切に説明

できないと主張する。彼の『哲学的探求』(これは明らかにジェイムズを喚起する)の有名な問題設定を思い出そう。「私が腕を上げるという事実から私の腕が上がるという事実を差し引けば、何が残るだろうか(運動感覚的な感覚が私の意欲なのか?)・・・私が腕を上げるとき、私は大抵の場合、腕を上げようと試みてなどいない」。

有意行為は、「試みる」という意識的な努力にも、そして現在のものであれ覚えているものであれ「意図する」という意識的な運動感覚の印象にも関わっていない。ほとんどの有意行為は、行為を起こすときに生じうる本能的感情や身体の過程には全く注意することなく、我々の意思からとっさにあるいは機械的に生まれる。「ものを書く」ということは有意的動作であるが、機械的な動作でもある。そして、もちろん書く場合のどの動作にも疑いなく感覚がある。人は何かを感じるが、その感じを分析することはできない。手を書くのである。人がそう意思するから手が書くのではなく、手を書くものを人は意思するのである。人は書いている際に驚きや興味を抱きながら手を眺めはしない。『さて、手はなにを書くのだろうか』とは考えないのである。事実、ウィトゲンシュタインはこう付け加える。人の動作や感じることへのこのような注意は、意図された行為のスムーズな実行を妨げると。「自己観察は自分の行為や動作を不確かなものにする」。

そこで、我々の情緒と同じく意思された行為は、時によっては特定の運動感覚による諸感覚を伴うかもしれないが、それらの感覚によって説明されたり、それらに同定されたりはできない。有意的行為は(まさに感情と同じように)生や目的そして実践をとりまく文脈全体、すなわち「人間の行為のごたごた全体や、我々が個々の行為を見る時の背景」によってのみ説明できるのである。「有意的と呼べるものは、意図、学習、試み、行為といった、その通常の状態をともなったなんらかの動作である」。

我々の誠心生活の鍵となる概念を理解するのに不可欠なものとして本能的な感覚を使おうとするウィトゲンシュタインの試みには、三つ目の重要な領域がある。この領域は自己という概念や身体の状態や位置についての自己理解に関わる。再びジェイムズがあからさまな標的となる。彼が攻撃されるのは、『自己』は主に『頭の中と、頭から喉の間にある特殊な運動から成っているという考え』から、自己を内省によって識別できる基本的な身体感覚であると同定するためである。残念ながら、これはジェイムズの自己の概念を狭量にねじ曲げている。ジェイムズの自己の概念は、身体の諸部分、衣服、所有物、そして我々の物質的そして社会的自己から、彼が我々の「精神的自己」と呼ぶ多様な心的活動まで非常に幅広い次元を含んでいるのである。

ジェイムズが頭の中の身体感情という言葉で記述する(彼自身の個人的内省を通して突き止めた)ものは、彼が「活発な中心的自己」、「核心的自己」、あるいは「自己の中の自己」と呼ぶ最も基本的な自己の一部と主張される一つだけなのである。自己の概念全体は、ジェイムズもウィトゲンシュタインも共に気づいていたように、頭やどこか他の部位でおこるいかなる基本的な感覚作用にも還元できない。自己の概念を定義するには、社会的な生活と実践というバックグラウンド全体が必要である。ジェイムズ自身が主張するように、我々はほとんどいつもこれら「頭感覚」を完全には意識していない。象徴的に言えば、それは、自己の原初的背景である運動よりもっと意識的な注意を要求する他の事物の「大きな塊に飲み込まれる」のである。だが、我々はほとんどの場合、我々自身に気づいていないし、我々がどこにいて、何をしているのかも意識していない。しかしながら、これについてウィトゲンシュタインはジェイムズよりはるかに明確であり、特別な頭部の感覚作用と同一ないしは、同一とみなしうる核心的自己を措定することを賢明にも避けている。というのも、このような人体模型理論は本質主義による多くの混乱を助長する恐れがあるからである。人は自分の頭以上の存在であり、心的生活ですら頭部の感覚作用よりもずっと広がりを持つからである。

さらにウィトゲンシュタインが(ちょうどメルロ＝ポンティのように)力強く主張するのは、我々の身体の位置を理解するために、身体の様々な部分の身体美学的な感覚に対して特別な注意を払う必要はないし、身体とその四肢の特定の場所と方向からその位置を推論する必要もないということである。その代わりに我々は身体の位置についての直接的感覚を持っているのである。「人は自分の四肢の位置とその動きを知っている・・・感覚には

場所を表す信号がなくても」。洗濯や食餌をする、階段を上る、自転車に乗る、自動車を運転するなど、日常的な仕事をするとき、たいてい我々は意図する行為を果たすために必要な動作を計算しようと、体の諸部分の感覚を分けて協議する必要はない。(どの部分を、どの方向、距離、速度、関節、筋肉の収縮度合いで動かすか、等々。) ウィトゲンシュタインは彼自身の身体美学的内省に取り組むことによって、「私の運動感覚は私の四肢の動きや位置について教えてくれる」という命題を論駁する。

私は自分の人差し指に小さな振幅で軽く振る動作をさせる。私はそれをほとんど感じないか、あるいは全く感じない。おそらく指先に少し、軽い緊張が走る。(関節には全くない。) では、この感覚はその動作について私に教えてくれているのだろうか? というのも、私はこの動作を正確に記述できているからだ。

「でも、結局のところ、あなたはその動作を感じていなければならない、さもなければ、あなたは自分の指がどう動いているか、(見なくて) わからないだろう。」しかしそれが「わかる」というのは、単にそれを記述できるということに過ぎない。— 音の聞こえてくる方向を私が言い当てることができるかもしれないのは、音が片方の耳にもう一方の耳よりも強く働きかけるからにすぎないが、私はそれを耳の中で感じはしない。にもかかわらず、それは効果を持っている。すなわち、私はどの方向からその音が聞こえてくるのかわかる。例えば、私はその方向を見るのである。

我々の痛みの徴候が、体の中の痛みの場所について我々に教えてくれているに違いないとか、我々の記憶のイメージの徴候が記憶として残っている時間について我々に教えてくれるにちがいないといった考え方も同じである。

要するに、身体の位置と運動についての典型的な我々の理解は、直接的で非反省的なのである。それには我々が注意する運動感覚の意識を常に伴っているわけではないし、このような感覚が現れるときにはいつも派生するわけでもない。また、有意行為が成功するには身体美学的感覚への注意という媒介が必要なわけでもない。我々の意思、感情そして自己の経験の多くには、このような感覚がない。それゆえ、これら心の哲学上の諸問題にとって身体美学的感覚は重要ではなく、精神生活における役割については行動主義的懐疑論が適しているのではないかと総括する誘惑に駆られるのである。

しかしウィトゲンシュタインの視点からでさえ、それは間違っているだろう。このような感覚は、精神的概念の説明に不適切であるにも拘わらず、哲学が記述すべき精神生活の現象学の現実的な一部であり続けているからである。運動感覚は熟素のように理論的に存在しないわけではなく、適切にあるいは不適切にも記述できる経験の要素なのである。「我々は自分の動作を感じる。そう、我々は事実それを感じる。その感覚が似ているのは、味覚や熱の感覚ではなく、触れる感覚である。つまり、皮膚と筋肉が締め付けられたり、引っ張られたり、押しやられたりするときの感覚に似ているのである」。しかも、必ずというわけではないが、「これこれの位置にある・・・腕の身体-感覚」といった個別の「身体-感覚」を通じて我々の肢体の位置を感じることもできる。実際に、特定の状況下で、我々は感覚を媒介にして自分の動作や位置を教わることさえ可能である。例えば首のこわばりが感受されると肩を耳のそばまで持ち上げるよう我々に知らせるように。ウィトゲンシュタインが、我々は自分の身体の位置を知るためにこのような身体美学的きっかけをあからさまに要求もしないし、使いもしないと主張しているのは正しい。だが、身体美学的きっかけは、時と場合によっては、このような理解を可能にすることを彼は認めており、彼独特の「痛み」の例を示す。「ある感覚が四肢の動作あるいは位置について教えてくれることはありうる。(例えば、あなたの腕がのびているのかどうか、肘に刺すような痛みがあれば判明するだろう。) — 同様に、痛みの特徴も、どこに傷を負っているのかを我々に教えてくれる」。

同様に、身体美学的感覚への注意は、時には我々に感情や意志について知らせてくれる便利なものであるという主張とともにさらに先に進みたい。常識として、ある人が怒ったり、動転したり、不安になったり、怖がったりするのは、それに気づいて意識する前であろう。けれども、他人が彼の動作や仕草や呼吸や声のトーンに気づいて、彼を困らせる何かがあるのかどうかを尋ねたとき、彼自身がそれに気づくということがしばしばある。行

動主義は、この現象の中に、我々が感覚に気づくということで情緒は定義されないという主張や、内省は我々の情緒の状態を真に調停するものではないという主張のための支柱を見出す。「外側」からの観察者は、我々がまだ気づいて意識していない情緒の状態を我々に知らせることができる。しかし我々の身体美学的感覚(速い呼吸、胸やあごの高まり)についての内省的注意もこのような観察を我々にもたらすことに気づくべきである。

特定の状況で、自分の不安や恐怖に気づいていない場所で、不安や恐怖の特別な対象をまだ意識していないとき、浅くて速い呼吸と首、肩、腰の筋肉のこわばりから自分が不安や恐怖を抱いていることを知ることができる。もちろん、人によって、情緒的なストレスの下での筋肉のこわばりや呼吸の変調というパターンに多少の違いがある。しかし、このことは、次の事実を打ち消しはしない。人は自分のパターンを知り、そこから自分の情緒の状態の高まり(時にはそれがどの情緒の状態か)を、推察できるという事実。それは特別な対象—自分が怒ったり、不安がったり、恐れたりしている特定のもの—を持っている状態を意識する前でさえ可能であるという事実である。ウイトゲンシュタインは「私の振る舞いは、時には自分の観察の対象になる。ただしまれにであるが」と認めている。身体美学的感覚はこのような自己観察のための助けとなる道具を我々にもたらしてくれる。その道具を通して我々は自己理解という哲学の古典的目標にうまく達することができるだろう。もちろん、自分自身の身体美学的サインをいかにうまく読みとるかを学ぶためには訓練と練習という努力の継続がしばしば必要である。けれどフェルデンクライス法やヨガのような身体的な教練がこのような訓練になりうる。

身体美学的感覚への注意が我々に情緒の状態を知らせるだけでなく、知ることを通して感情の諸状態にもっとうまく対処する手段となることに気づけば、身体美学的感覚と鍛錬の役割はさらに進む。いったん情緒が意識の中で主題化されれば、我々は批評できるだけの距離を取ることができ、また(大きな抑圧でもってではなく)大きな主導権をもって情緒を理解し、管理することができる。さらに言えば、情緒は(少なくとも認識論的に)特定の身体の状態や感覚と緊密に繋がっているため、意識的に身体美学的なコントロールを訓練することによって、我々の身体感覚を変えて情緒を間接的に左右することができる。我々は呼吸を深くゆっくりしたものにも調節することができる。ちょうど、特定の筋肉の緊張をほぐすことも学べるように。筋肉は長く神経の状態との連携を条件付けてきたから、筋肉の緊張は神経が高ぶった感じを強めるのである。これらの方法として、太古から実践されてきた瞑想が馴染み深いが、ストレスを管理するためのもっと現代的な方法でも訓練されている。

意思と有意行為の有効な理解もやはり身体美学的感覚への注意を鍛錬することで高められる。意図された行為の成功は身体能力に左右されるが、その身体能力も精緻な身体美学的知覚能力に左右される。ある努力家のゴルファーは、ボールをうまく打つためにクラブを振る際、自分の頭を下げてボールに目をやりつづける有意行為を成し遂げたいという願望を持っているにも関わらず、スイング時にいつも頭を浮かして失敗してしまうということがある。ゴルファーは自分が頭を浮かしていることに気づいてさえいないので、その問題を正しようがない。自分の頭の動きと目の位置への注意が不十分なためであるが、もっと身体美学的な鍛錬とわざを身につけていたならその問題に気づいていただろう。このゴルファーは自分の意志に反して頭を上げる。しかし、誰かが頭を上げるよう強要したのではなく、頭を上げさせる本能に結びついたものや心理的強迫もない。よって頭を上げてしまうことは、このような意味で不随意なのである。ただし、それは実行しようと意識的に意図したことではなく、もし身体美学的感覚にもっと注意して、自分の身体の位置や動きをもっとよく把握していれば実行できただろう。同じような意思の重要さは不眠症患者にも明らかである。不眠症患者はリラックスしたいのだが、努力すれば緊張が高まってしまう。なぜなら、いかに息が苦しく、筋肉が緊張しているかをまず感じられないので、どのように筋肉と呼吸をリラックスすればよいかわからないのである。

しかしこのような体の感覚への注意は、ボールを打つことからゴルファーを、そして十分にリラックスすることから不眠症患者を遠ざけはしまいか? (正しい訓練の)経験はその逆である。どの場合でも、身体美学への注意はずっと気を散らせておく必要はない。なぜならいったん誤った動作の感覚に注意が向けられたなら、その動作は他の身体美学的感覚を伴った適正な動作によって正され、入れ替えられるからである。それはまずは慣れ

から、やがて非反省的ではあるが理解力のある習慣への変更を許されるのである。哲学がただ人の心の理解だけに関わるのではなく、(ウィトゲンシュタインが信じていたように)改善へと向かう自己統制にも関わるなら、身体美学的感覚への注意は「自己との取組み」という哲学の使命に不可欠であるべきである。この自己統制の使命は倫理学の中心問題へと我々を導くが、まずは美学へと向かおう。というのもウィトゲンシュタインは良き生の追求を広い美的領域の中でも考えていた点で、これら二つの価値の領域を極めて近いと見なしていたからである。

III

ウィトゲンシュタインの心の哲学同様、彼の美学は感覚を基盤とする心理学主義への批判を提示する。美学的説明は偶発ではなく、美的判断についての説明と同じように、「心理学的実験と関係ない」。情緒や他の心の状態と同じく、美的判断と美的経験は芸術家や観客の身体感覚、例えば「彼等の有機的感覚— 胸筋の緊張」、によって説明することはできない。美的経験や判断は、特定の芸術作品を記述する方がずっとうまく説明できる。我々自身を含めた観客や芸術の振る舞いの記述も然りである。しぐさも芸術作品がいかにか我々を感じさせているかを探るのに有効である。

いかなる場合でも、我々の芸術鑑賞とは、芸術が我々に与える分割可能な身体感覚のことではない(芸術鑑賞は芸術作品から離れた自由な連想を鑑賞することではないように)。さもないと、他の方法(例えば、なんらかの薬物)を使って、もっと直接的な感覚(もしくは連想)を得るためだけの芸術作品への関心が想像されてしまうことになる。しかし、我々の美的経験の対象から芸術の美的経験を切り離すことはできない。そして美的対象は芸術であり、我々の身体感覚ではないのである。結局、我々の美的判断を説明するために「運動感覚」に訴えることは論理的に不十分なのである。芸術作品そのものか我々が芸術作品を感じる際に現れる一連の身振りに訴えなければ、これらの感覚自体を十分に記述することはできないし、個別化もできないからである。ウィトゲンシュタインにとって、我々の身振り以上に正確な美的経験という「運動感覚の感覚を記述する技術」はない。さらに彼は、「同じ運動感覚の印象」とみなせるものを決定するために「運動感覚」を記述する新しいシステムを考案していたとしても、その結果は我々が今行っている美的判断とそれを表現する身振りに対応していたかどうか明らかでない、と論じる。

だが、身体感覚が客体でもなく、芸術の経験や判断の説明でもないとしても、このような感覚が美的重要性を持たない理由にはならない。これまで見てきたように、ウィトゲンシュタインは明らかに身体感覚に配慮しており、多くの点でその美的価値を認めている。第一に、身体感覚は、身体の経験から引き出された美的満足が(正確な対象でなくても)介在する拠点を形成する。ウィトゲンシュタインは「人体の温度が部位によって異なるのは喜ばしい」と強調している。第二に、運動感覚は、我々の芸術経験から、より大きな充実、強度、あるいは精度を引き出す助けとなるかも知れない。なぜなら(少なくとも一部の人たちにとって)美的な想像力や注意力は、どうも作品に対応しているように感じる特定の身体運動によって促進されたり、増強されたりするからである。

私は毎日のように、それもしばしばある音楽を思い浮かべるのだが、その際、いつもと思うが、上下の歯をすりあわせてリズムをとる。私は前からこれに気づいていたが、いつも無意識にしてしまう。さらに、私が思い浮かべる旋律まで、この運動によって生み出されているかのようである。内側から音楽を思い浮かべるこのやり方はとてもありふれたやり方ではないかと思う。もちろん、歯を動かさなくても音楽を思い浮かべることはできるが、そうした場合の旋律はおぼろで、にぶく、はっきりしないのである。

「芸術が『感情を喚起する』ことに役立つなら、芸術を感覚的に知覚することも、結局はこれらの感情に含まれるのだろうか」とウィトゲンシュタインは後に問うている。この明らかにレトリカルな、謎めいた問いは、美的知覚を得るためには常に身体的感覺器を通さなければならないことを思い出させる。しかもそのことは、より具体化され、感覚的な注意を引く芸術の使用を薦めるだろう。言い換えれば、芸術の感情を(悲しみ、喜び、

憂愁、後悔等の) 馴染み深い情緒へと厳密に同定するかわりに、芸術の知覚に関わる我々の身体美学的感覚にもっと注意すれば、我々の芸術鑑賞は鋭敏になるだろう。芸術の感情と情緒との同一視は、しばしば芸術鑑賞を感傷的であいまいなロマンティズムに陥らせるのである。ウィトゲンシュタインの言述は、全てが明白なわけではなく、私の解釈は彼が意図したことを越えているかもしれない。しかしウィトゲンシュタインから離れていても、この論点は有効であろう。すぐれた身体美学の意識と訓練が、我々の知覚に用いる感覚組織の上手なコントロールを可能にし、我々の知覚全体を向上することができるならば、同じように美学のコンテキストにおいてもすぐれた知覚をもたらすだろう。

ウィトゲンシュタインにとって、身体は、どんな意識化された身体美学的感覚あるいは表現よりも深い美学的役割を持ちうる。メルロ＝ポンティと同じくウィトゲンシュタインにとっても、身体は中心的な事例として、そして言語や芸術の中で表現されるあらゆるものの静かで神秘的な背景を形作るもののシンボルとして役立ち、反省的な思考や表象の中で意識的に把握可能なあらゆるものの非反省的な源流となるのである。「純粋に肉体的なものは、不気味なものであるだろう」、「おそらく表現不可能なもの（つまり神秘的で表現できないもの）が背景になっていて、そのおかげで私が表現できたものが意味を持てるのである」。音楽の表現不可能な意味の深さとその大きな謎めいた力は、創造的な基盤であり力を与える背景としての身体の静かな役割から引き出される。はかない音の表面が人間の深い経験に触れられるのはそのためである。「音楽は、わずかな音色とリズムしか持たないプリミティブな芸術であると一部の人々には思えるらしい。だが、単純なのはその表面（その前面）だけで、その身体には音楽の明らかな内容に解釈を与えることを可能にし、またあらゆる無限の複雑さを持つ。その複雑さは他の諸芸術では外面的形式において示されるが、音楽はそれを内包するのである。ある意味で音楽はあらゆる芸術の中で最も洗練されている」。

ここで再度、ウィトゲンシュタインの身体の決定的な役割についての認識は、もう一步プラグマティズムの方向へと踏み出す必要があると考えられる。ギター、バイオリン、ピアノやさらにはドラムよりも、我々の身体は音楽を生み出す最初の楽器である。加えてレコード、ラジオ、テープあるいはCDよりも、身体は音楽鑑賞の基本であり、かけがえのない媒体なのである。我々の身体が音楽のための究極かつ不可欠な楽器だとすれば、その感覚、感情、動作の中で、身体が美的な知覚、反応、そして演ずることへと見事に調和されるならば、身体美学的感覚にさらに念入りの注意を向けることによって、この「楽器の中の楽器」を学び、鍛えようというのは道理にかなった考えではないだろうか。

このような身体美学的訓練の価値は（私が『Practicing Philosophy』と『Performing Live』で論じているように）、高級芸術の領域をはるかに超え、我々の認識と生にまつわる総括的な芸術を豊かなものにする。我々の身体感覚の知覚が向上すると、我々自身についてのさらなる理解をもたらしてくれるだけでなく、身体的な技能、才能、そして運動の幅を拡大できるだろう。それは世界についての理解を我々に与えることによって、我々の感覚器官の範囲を拡大してくれるのである。我々自身の喜びの可能性を高めるとともに、このように高められた身体の機能と認識は、他人への恩恵をもたらす高潔な行為を行ううえで大きな力を我々に与えてくれるだろう。なぜなら、あらゆる行動はどうしても我々の身体という道具の能力に頼るからである。先に私は、適正な心の秩序と、正しい秩序を感得するための適正な趣味についての美的教育の理念は倫理学と政治哲学にとって伝統的にどれほど重要であったかを述べた。もし身体感覚がウィトゲンシュタインの心の哲学と美学の中で意味深い位置を持つなら、それらは彼の倫理思想や政治思想においても相応の役割を演じるのではないだろうか。

IV

ウィトゲンシュタインの政治学に配慮した身体感覚の議論は、どちらかと言えば限られているが、その概念はやはり注目すべき役割を持っている。第一に、身体についての我々の感覚は、彼が論じるには、人間であることにはなにを意味するかという我々の概念にとっての基盤と時にはシンボルを提供する。具体的な存在という我々の基本的な実在状況は、死すべき肉体という束縛と弱点によって我々がいかに制限されているかを暗に含んでいる。つまり「我々は皮膚の中の囚人なのである」。しかし身体を感知することは（ギリシャ人やヘーゲルのような

観念論者が認識していたように) 人間の威厳や高潔さや価値を感知するためにも重要である。我々の身体は我々に実体と形式を与えており、それらなくして、我々の精神生活は、変化に富んでいて、たくましく、微妙で、しかも高貴な表現を享受することはできない。「自分の姿を、精神だけで膨らんだ、空のチューブとして示さなければならないとは、恥ずかしいことだ」。人権という我々の倫理的概念、生の尊厳、道徳的価値や哲学的そして美学的業績という高い理念はすべて、生の形式次第である。そしてそれは我々の身体経験の術と他人が身体を扱う術を前提とすると、ウィトゲンシュタインは論じる。彼のケンブリッジのノートから著しく残忍な次の一節を考察しよう。暴力を喚起するそれはフーコーの一節を想起させる（フーコーらしい持ち味や身体を醜くさせながら肯定的に変換させるユートピア的希望はないけれど）。

一人の人間を徹底的に切断していくのだ。その腕と脚、鼻と耳を切り落とすと、彼の自尊心や威厳を残すのはなにか、そしてどのくらいこれらのものの概念が同じであり続けるのかを見極めるのだ。これらの概念がどれほど習慣や我々の身体の通常の状態に依存しているのか、我々は全く疑っていない。舌に革ひもの輪を通して我々を引きずったら何が起こるだろうか。その時にその人の中に人間性がどれくらい残るのだろうか。その人はどんな状態へと零落していくのだろうか。我々は自分たちが断崖に囲まれた高く狭小な岩の上に立っていることを知らない。そして、その場所からは全てが異なって見えるのである。

もし我々の身体の馴染みある形と通常感覚が我々の生活形式の土台となっていて、さらには倫理的概念と他者に向けての態度の土台でもあるならば、我々はおそらく非合理的で政治的な憎悪の幾分かをよく理解することができるだろう。特定の違う人種、文化、階級そして国家などに対して抱く熱狂的なほどの憎しみや恐れは深い本能的な質を露わにする人々がいるが、それはこのような憎悪がある文化の中で馴染み深い身体の威厳や純粋性についての深い関心を反映していることを示す。このような不安は異邦人に対する敵意へと無意識のうちに変容する。異邦人は、外観と振る舞いの両方で身体を変えてしまう人種的混合と文化的混合を通して、馴染みある身体に挑み、その墮落を威嚇するのである。

ウィトゲンシュタインはこれに似たことをほとんどの合理的なヨーロッパ諸国において明らかとなった過激な反ユダヤ主義の根強い抵抗の説明として示しているのかも知れない。このユダヤ人に対する非合理に映る憎悪は、実際には固有の深いやむにやまれぬ論理を有するのかもしれない。その論理は露骨なモデルとアナロジーによって作動しているようである。ユダヤ人は、この不幸にもよく知られたアナロジーでは、ヨーロッパの瘤である。ウィトゲンシュタインはこの瘤を致命的な癌と呼ばないだけの分別を持っている。

「この瘤を君の身体の正常な一部分とみなしたまえ」。こう命令されて、命令に従えるだろうか。私の身体の理想の姿を、好き勝手に考えること、あるいは考えないことを決める権限を私は持つだろうか。

ユダヤ人の歴史は、ヨーロッパ民族の歴史の中で手厚く扱われていない。手厚く扱われて当然なほど、ユダヤ人はヨーロッパの出来事にかかわってきたのに、である。なぜそのような不当な扱いを受けるのか。ユダヤ人は、ヨーロッパの歴史において、一種の病気、さらには異常として、感じられているからである。また、だれも好んで、病気と健康な身体活動とを、いわば同列には置かないからである。[そしてまた、誰も好んで、病気と、健康な身体活動（痛みがあってもかまわない）とを、同じ資格のあるものとしては考えないからである]。こう言うことができる。この瘤を、身体の一部と見なすことができるのは、ただ、身体というものに対する感じ方・とらえ方が全面的に変化した場合にかぎられる。（あるいは身体についての国民感情全体が変化した場合に限られる。）

個人についてなら。そのような我慢を期待することができる。あるいは、この瘤のようなものを無視してくれることを期待することができる。だが、国民にはそういうことは期待できない。何しろ国民というのは、この種のもが無視できないからこそ国民なのである。つまり、ある人は、自分の身体について昔ながらの美的感覚を保ちながら、しかも、瘤に歓迎の意を表する、といった矛盾が生じるわけなのだ。

多文化を許容する議論とともにホロコーストの恐怖を乗り越えるための反世紀に及ぶ努力の後、この真偽の疑

わしい矛盾の明らかな政治的結びつきを我々は是認するべきだろうか。そしてヨーロッパの国家が、瘤として扱われているユダヤ人や他の少数民族たちに寛容になるのは無理なことだと論じるべきなのだろうか？ ウィトゲンシュタインの知性と倫理的高潔さ（それは我々にとっていかに難しいことか！）を尊重するならば、国家の本質的機能あるいは義務は政治団体の民族的純潔を守ることであると主張するユダヤ人問題についてのウィトゲンシュタインの最後の観点として1931年からのこの個人的ノートを読むべきなのか。我々は他者に対する政治的敵意と我々の馴染み深い身体感覚と実践への関心との間の注釈的な結びつきを否定することなく、この純粹主義的結論を否定することができる。その代わりとして、美的な身体感覚の政治に関するウィトゲンシュタインの見解にさらに豊かで政治的に進歩した解釈を与えることができる。

身体の純潔と境界線を侵されずに維持することは、社会グループの統一と強さとそして生き残りを守ることの本質的なシンボルであるということは人類学の常識である。このように、例えば、新しいヘブライ国家の社会的アイデンティティを保証しようと、旧約聖書の初期の編は身体の純潔について食餌療法の重視、性に関する振る舞い、そして身体境界線を損なわない清浄さに関するヘブライ人への事細かな戒律に満ちている。出血、膿、唾液、精液、吐瀉物そして月経排泄のような身体からの「排出物」は、それらと接触するもの全て汚し、そしてそのけがれたものは遠ざけられて浄められる。「よって、あなたがたはイスラエルの子供たちを彼らのけがれより遠ざけねばならない」。近親相姦、獣姦、同性愛、姦通、そして不浄と宣告された食物も同じくけがれであり、「あなたがたはこれらのもろもろの事によってけがれてはならない。わたしがあなたがたの前から追ひ払う国々は、これらのもろもろの事によってけがれているからである。」汚染という不潔な危険として描写される他国は、ヘブライの人々の純潔と健康を脅かすのである。ウィトゲンシュタインの瘤のアナロジーが示すように、同じような不潔な疾病の暗喩的論理は、ヨーロッパの象徴的無意識の中ではユダヤ人へと翻っている。ユダヤ人は黒ずんで、毛深く、悪臭を放ち、不潔で不健康でありながら、瘤のような彼らの醜い暗さの中であやしげに蔓延しているとステレオタイプ化され、その一方で真の国家や民族は本質的に純潔で混じりけのないものとして理想化されるのである。そして反ユダヤ主義という醜い瘤は、合理的分析という批評の光を当てるといよりは、むしろこのような象徴主義の暗い力を通して同じように蔓延るのである。

まさしく反ユダヤ主義は（他の民族的憎悪と同じように）この押しつけがましい悪意に満ちた象徴主義—国民全体を捕らえた想像—を持しているため、多文化的寛容さのための合理的な議論は常に失敗しているようである。その憎しみは合理的手段だけでなく、イメージによって惑わせる美的な力によってももたらされる。だが、ずっと昔にシラーが主張したように、美的教育は合理的議論が未だ収穫を得られないところで、倫理的・政治的変形を達成できるかもしれない。そこで、身体についての以前の美的感覚を保持しながら、瘤を歓迎する人間を期待することは両立しないというウィトゲンシュタインが正しいとしても、瘤は根絶されなければならないということをこれは意味しない。他に取りうる道は、身体と国家のための美的感覚を修正することであろう。

このような倫理的かつ政治的問題において、身体美学という学問領域は、今一度、生産的でプラグマティックな段階を提供できる。もし強い人種的そして民族的憎悪は、馴染みのないものを苦しめる本能的な基盤を持つがゆえに、言葉による説得という論理的な方法による解決に抵抗するならば、我々がこの根深い本能的感覚を意識して注意しないかぎり、その本能的感覚も、さらにそこから生まれ、助長される敵意も克服できない。よって、身体美学という学問は、我々の身体感情に集中し、その体系的な調査を伴う。そして、まずこれらの不穏な身体感覚の同定を助けるから、我々はそれをうまく抑制し、中和し、あるいは克服することもできるだろう。もし、それらをウィトゲンシュタインが言うところの「我慢する」ことしかできなくても、我々は少なくとも意識の中でそれを同定し、隔離する最小限の能力を持っている。そしてそれは不穏な身体感覚を批判するための距離をとり、それが我々の政治的判断に影響を与えるのを防ぐことを可能にするのである。

けれども、身体美学の努力の成果は、望ましくないもの、すなわち身体感覚的な「耐え難さ」を実際に変えることによる隔離や診断の治療をはるかに超えるだろう。身体感覚が訓練によって変わるのとは、身体感覚はすでに

訓練の産物だからである。正常な感覚と趣味は生まれつきの本能というよりも、ほとんど全く学習の賜物である。すなわち、習慣は我々の経験と社会文化的編成から発生するし、努力することによって容易に改善できるのである。身体美学の訓練についての研究することによって、このような我々の態度や感覚の習慣を再構築することができ、さらには異種の感覚や身体的振る舞いに対しても柔軟さと寛容さを我々に与えてくれるだろう。これは、美食や運動競技、そして身体療法の常識なのに、近代の哲学的倫理学と政治理論はそれに十分な注意を払ってこなかったのである。

問題の一部は、哲学者達にある。彼らはたしかに身体的変容の教練を通して寛容さが得られることを示している。ウィルヘルム・ライヒやミシェル・フーコー（とクイア理論におけるフーコーの大勢の追従者たち）のような人物は、性的習慣の過激な変革についての身体的研究を政治的・社会的に代弁しようと専念している。彼らの改革案は有益で必要なものかもしれないが、性と戒律違反という微妙な問題への集中は、混乱した論争を生みだし、それはほとんどの哲学者（と一般社会）の主流を身体美学の研究の持つ変革作用の一般的な観念と価値から遠ざけてしまっている。身体美学の方法を通じて社会的寛容さと政治的理解を向上させる期待を全て感覚的なものに狭く結びつけられるべきではないのだが、いまだに性的行動の限られた問題に結びつけられているのである。性の享楽だけのために（フロイトの見事な省察にもかかわらず）、我々の性的活動と欲望の経験よりも我々の身体的生活の方にはるかに多くの関心と価値が置かれている。これこそウィトゲンシュタインが察知していたなにかである。セクシュアリティはほとんど彼の人生と仕事の中心をなしているように思えないからである。

身体的・民族的・政治的な純潔という魅惑的なイメージが偏見として深く潜んでいて、異なる集団に対する恐怖と憎しみを煽っているなら、この問題を克服するための一つの戦略は、自分自身を含めたあらゆる人間の身体の不純で混じり合った本質を生き生きとはっきり目に見えるようにすることであろう。身体美学の研究は、身体の不純で混成された組成を、生き生きとした高尚なものとして我々に意識させ、我々の身体の境界は絶対的なものではなく、穴だらけであることを気づかせる。身体はあらゆる種類の個体、液体、気体でできた複雑な容器である。すなわち、我々が呼吸する空気や、食する食べ物を通して外部から入ってくるものに常に浸透されているのである。それと同じように、我々は休みなしに我々の身体から物質を排出している。不純な身体の不純状態に狙いを定める身体美学の戦略は、すでに高尚で精神が充溢した身体を唱道する仏陀の説教の中に見つけられよう。「一人の比丘が、皮膚と様々な不純物によってくまられたこの体をかかとから髪まで省みて、このように考えた。『この体にあるのは、頭髪、体毛、爪、歯、肌、肉、筋肉、骨、髄、腎臓、心臓、肝臓、横隔膜、脾臓、肺、腸管膜、胃、糞便、胆汁、痰、膿、血、臀部、脂肉、涙、脂、唾、鼻汁、関節滑液、尿である』・・・このように、彼は体を観察しながら生きるのである」。

ここまで身体美学の研究の倫理的そして政治的可能性についての私の概括的議論を示してきた。よってこれ以上、これらの実際の具体的な実践をここでさらに詳細を並べるべきではないだろう。それを行うとウィトゲンシュタインという論題から離れてしまうことになるだろう。彼は古代であれ近代であれ、綱領的な身体美学研究の分析を実際には提示していない。それゆえ、我々が今まで探求してきた哲学にまとめられる諸分野としてではなく、一つの哲学としての身体美学研究の適切さを補強する助けとなるだろうウィトゲンシュタイン的テーマを考察することによってこの論文を締めくくりたい。

V

ウィトゲンシュタインは適切に哲学を行うにはゆっくり行うことが非常に重要であると頻繁に主張している。哲学者達はしばしば間違った結論に飛びついてしまう過ちを犯してしまう。素朴な図式によって言語の表面的に構造をおおざっぱな間違った解釈を与えてしまい、その上で何かを直ちに必要かつ不可能なものと推論するからである。「未開人、原始人のように」慌てて言語に「誤った解釈を下し」、「そしてそこから奇妙極まりない結論を引き出す」のではなく、良質の哲学的作業のための鍵は、このように言語からの軽率な結論によって引き起こされる混乱した概念の結び目を時間をかけて注意深く解きほぐすことである。我々以下の手続きでこれを行う。忍

耐強く我々の言語ゲームの複雑さを「すっきりさせること」によって、「我々が既に知っていることを整理すること」によって、「言葉をその形而上学的用法から我々の日常的用法へと連れ戻すこと」に「諸々の記憶を寄せ集め」、そこから「ある種の単純な無意味さと・・・悟性が言語の限界に突き当たって生じたタンコブを発見すること」によって。この痛みを伴う言語分析作業は、時間をかけた忍耐強い労働を要求し、そのため、ある種の時間をかけることの練習と鍛錬を要求する。ゆえにウィトゲンシュタインは次のように警告するのである。「哲学の訓練を受けたことがない人は、草むらの下に難問が隠されているのに、その場をどんどん通り過ぎてしまう。一方、哲学の訓練を受けた人なら、まだ姿は発見していないけれども、その場に立ち止まって、そこに難問があるのを感じとるだろう」。

このようにウィトゲンシュタインはじっくり時間をかけることを尊重する。つまり「哲学者どうしの挨拶は『慌てることはない』であるべきだ」。ウィトゲンシュタインの読書法や著述の狙いは、この時間をかけることにある。「私は頻繁に句読点を打つことによって、読む速度を緩やかにしたいと思っている」。「私の文章は全て、ゆっくりと読まれるべきだ」。しかしながら、ウィトゲンシュタインの気質が忍耐強さの正反対であったことは有名である。気持ちも動作もせっかちすぎて、彼は座っていても、立っていてもじっとしていることが難しかった。気性が激しく癩癩持ちであったため、かえって「私の理想はある種の冷静な落ち着いた状態であり、そこでは「葛藤が解消」し、そして「思考における平和」が得られると彼は主張したのである。

しかし我々はいかにすれば、精神を殺してしまうような鎮静剤にうんざりしないで時間をかけることと静穏さをうまく支配できるのだろうか。なじみ深いものや気を散らせる不要なものから遠く離れた、静かで見知らぬ場所に自分を隔離することは伝統的な方法であり、ウィトゲンシュタインは実際にノルウェイのソニヤ・フィヨルドでの隠遁生活時代にそれを行った。しかし古くからある別の答えは、我々の呼吸を意識して注意し、それを自然に整えることである。呼吸は我々の神経系全体に大きな影響を及ぼすから、呼吸をゆっくりにしたり、静めることによって我々の心をゆったりと静めることができる。同じように、不必要なだけでなく、痛みや疲労感によって思考を乱してしまう特定の筋肉のこわばりに気づいて、それを緩めると我々の精神集中度は強まり、持続的な哲学的瞑想のための忍耐力を打ち立てることができる。そうすれば、我々は時間をかけることができるのである。

身体感覚への注意は、我々の思考や情緒や意志を説明することはできない。しかし、それらを向上させることができる。身体美学的な感覚作用は我々の美的判断を説明しないし、正当化もしないが、我々の美的許容量とさらには倫理的能力までも高めるのに役立つだろう。感覚作用は、あらゆる精神生活の基本的メカニズムを定義づける「何か」を神秘的に説明するものではないが、ウィトゲンシュタインが認識しているように、それは「何ものでもないこともない」のである。けれども、ウィトゲンシュタインにとって身体美学的感覚のまとめを、私が示しめしたことを願う。それは、活発な倫理的そして政治的存在として我々が率先する思慮深い生を含むことによって、少なくとも我々の思想と人生の質の向上を求めるプラグマティズムとして、なにかもって価値があるものとして見なされるべきなのである。