

經濟論叢

第135卷 第4号

-
- 所有者会計にたいする代替会計の開発構想……高 寺 貞 男 1
- 「貨幣の非国有化」論：ハイエクにおける
「信頼」と「管理」……………二階堂 達 郎 12
- 運命愛——ニーチェの根本思想—— ……………山中 浩 司 30
- 外貨換算会計基準の変更と多国籍企業の
ロビイング活動……………小 野 武 美 49
- 名誉教授インタビュー
堀江保蔵名誉教授に聞く…………… 73
-

昭和60年4月

京都大學經濟學會

運命愛——ニーチェの根本思想——

山中 浩 司

ニーチェの「運命愛」(amor fati)の思想は、つまるところ、「歓喜は苦悩よりも深い」という言葉に集約された意識の形であるが、彼が、その激しい懷疑精神に駆られて、意識に与えられた世界の悲惨な現実を前にしていたことは疑う余地のないことで、彼の「運命愛」も、そうした意識と意識に与えられたものとの深刻な交渉の内に生成したものと考えることは、この思想を曖昧な感情の流れに蔽わせることなく明瞭に捉えるために有効な道であると思われる。以下の短い考察は、意識と意識に与えられたものの交渉の場にかにして「運命愛」という思想が生じたかという問いを主題としている。

I

我々はまずありうべき誤解を避けるために、ニーチェの「運命愛」が何を意味していないかを明らかにする必要があるであろう。『意志の自由と運命』と題する彼の少年時代の作文は次のような文で終わっている。「絶対的な意志の自由は人を神にするであろうし、宿命論的原理は人を自動機械にするであろう。」¹⁾ この表現の中には暗に二つの問題が含まれている。即ち、一つは、人間存在を規定する二つの異質な運動、持続する意識と、感覚意識に直接与えられた現実の分ち難い結合である。今一つは、神の意志の絶対性と機械論的因果的な宿命観に対する両面否定である。前の問題については、あとで述べることとして、後の問題から、ニーチェが「運命」という言葉で意味していないものを明らかにしよう。

1) *Nietzsche Gesammelte Werke: Musarionausgabe*, München, 1922, Vol. 1., S. 65.

神の意志の絶対性の主張は、神をどのように考えるにせよ、一つの目的論である。この目的論的思考は、現象の背後に何らかの高次の意志ないし原理を見ようとする形而上学的思惟に結びついている。目的論は、現象を現象たらしめている不動の存在という形而上学的観念の横倒しであり、時間的關係へと翻訳された現象と存在の關係原理である。形而上学が現象の背後に認めていた究極の存在は、生成という現象の到達すべき終極を目指す意志となり、この意志は時間の中にその表現を見出している。ニーチェが生成の目的という観念を否定していることは論じるまでもないが、その否定は彼の形而上学批判から来ている。彼の形而上学批判は、その根底に於て、意識に与えられた現実への誠実さの要求に根ざしている。我々の意識に与えられたこの現実から離れて、何故、イデアとか彼岸とか生成の目的などという観念へと人は逃れるのか。目的というような、人間的な、あまりに人間的な観念を打ち砕く、この悲惨な現実を、何故あるがままに受け入れようとししないのか、と彼は問うのである。

目的論に対する彼の批判は、形而上学や理想主義、進歩の観念への批判とともに、彼の哲学に於ける非常に根強い懐疑精神を表している。彼は、意識に与えられた現実が凡そ何らかの意味をもっているかどうか、ということに対して懐疑的なのである。既に「悲劇の誕生」に於て、我々はこうした懐疑を見出すのであるが、より尖鋭化された形でそれが表現されるのは、「病者の光学」と彼が名付けた意識の形に於てである。ここで彼の意識が直面するのは、凡そ人間的な恐怖や歓喜の感情などに無頓着で、不気味なまでに無関心な世界である。我々はこうした世界に出会う意識の基層をキェルケゴール的な、またハイデッガー的な意味で「不安」と呼ぶことができる。「不安」とは、人間的なるものの迫放された世界に出会う意識の全体的な気分である。この意味で、「不安」な意識の出会う世界は、19世紀の自然科学を支配した機械論的世界観と無視できぬ共通性をもっている。19世紀の自然科学の認識論的オプティミズムは、同時代の哲学的ベシニズムと関連している。この関連を最も強く意識した人はドストエフスキーであった。彼の「地下室の手記」に次のような独白がある。

「諸君、二二が四というのは、もう生ではなくて、死の始まりではないのだろうか、少なくとも、人間はなぜかいつもこの二二が四を恐れてきたし、ぼくなどはいまでもそれが恐い。」²⁾

ニーチェが教授生活を送ったスイスのバーゼルには、ライン河の汀に打ち上げられた溺死体をモデルに描いたと伝えられる、ホルバインの「墓の中のキリストの屍」と題する奇怪な絵がある。この絵の前に立ち竦んだドストエフスキー³⁾の脳裏に去来した観念は、巨大な機械仕掛としての世界に対する彼の畏怖をよく表わしている。彼は、その絵が「暗愚で傲慢で無意味に永遠の力」⁴⁾の観念を示している、と書いている。ドストエフスキーが身慄いたその観念は、ニーチェの形而上学批判の基礎をなす、現実への鋭敏な感覚と軌を一にしている。次にあげるのは、1881年の彼の覚書である。「『死んだ』世界だって！これは永劫の運動をしており、誤謬を知らない世界ではないか、力と力がぶつかりあう世界ではないか！そして感情世界の方こそ、いっさいが誤謬で、高慢な思い込みではないか！このような感情世界から『死んだ世界』へ移るのは、まさに祝祭である。」⁵⁾

19世紀の自然科学的な機械論的世界観へのニーチェの傾倒は80年から81年にかけて最も明瞭であるが、周知の如く、81年は彼の思想の最も重要な転機をなしている。即ち、81年を境に、形而上学への回帰と実証主義批判が前面に現われるのである。したがって、機械論的世界観に対するニーチェの批判は、これ以後の、現象の内的直覚に基づく形而上学の構築に関連している。

ところで、機械論的世界解釈の遭遇する最大の困難は、生命体の取り扱いである。例えば、生物進化の問題に対して物理学的な因果的機械論を適用するなら、我々は極度に微少な可能性を極端に強調せねばならぬ羽目に陥いる。恰も

2) ドストエフスキー「地下室の手記」江川卓訳、新潮文庫、1969年、50頁。

3) この出来事については、アンナ・ドストエフスカヤ「アンナの日記」木下豊房訳、河出書房新社、1983年、345頁参照。

4) ドストエフスキー「白痴」木村浩訳、新潮文庫、1970年、162頁。

5) *Nietzsche Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*, München, DTV, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1980 (以下 KSA と略記), Band 9, S. 468. 11 [70]

自動車の如きものが、偶然に偶然を重ねて自然と生成するかのような議論をしなければならぬのである。生命体が自然科学的に切り取られた物質の枠組から何かはみ出るものをもっているということは、我々が頑な因果の論理にその思考を縛られなければ、すぐにも了解できる事実である。ベルグソンが、生命体の外的観察とその変遷の外的な規則性の分析を排して、運動の内的な理解を重視したのと同様に、ニーチェは、機械論的世界解釈の表面性を批判し、現象の本質を直接にその内面的生起の直観から解釈しようとした。これが彼の形而上学の基盤である。ただ、その際に、彼は、生命体に於て試みられる内的な直観を物質的運動にまで拡大してしまった。それ故、ニーチェにとっては、生命体と物質との明確な境界は存在しなくなったといってよい。しかし、ここでこの問題に立ち入る必要はあるまい。機械論的世界解釈に対する彼の重要な批判を次にあげる。

「私たちが数学的公式を生起したものに於てはめれば、何ものかが認識されているというのは、幻想である。即ち、それは表示され、記述されているにすぎない。」⁶⁾

「すべての運動、すべての『現象』、すべての『法則』は、内面的生起の症候としてのみとらえられ、この目的のために人間との類比が利用されねばならない。」⁷⁾

機械論に対するニーチェの批判は、目的論に対する彼の批判とは逆に、意識が、与えられた現実に対して行う欺瞞、或いは暴力といってもよいが、そういう作為は何故起るのかという問いに出發し、むしろ欺瞞は存在の本質であるという確信に到達するのである。その欺瞞の意味を問うことから、彼は逆に、意識に与えられたもの、現象の本質を衝こうとするのである。ここでは、さしあたり物質的運動にまで拡大された彼の形而上学の妥当性を問わずに、彼が欺瞞という言葉によって意識に与えた、意識の自立性に注目せねばならぬ。つまり、

6) KSA, Band 12, S. 105. 2 [89].

7) KSA, Band 11, S. 563. 36 [31].

ニーチェの機械論批判は、意識の運動性は意識に与えられたものの意識への作用ということでは説明がつかぬということを主張しているものであり、ここに、機械論的に切り取られた因果の関係という宿命の図式は一つの虚妄である、という彼の考えが読みとれるのである。

目的論と機械論に加えられた批判を構成している二つの思惟の方向、即ち、意識に直接与えられたものに対する誠実さの要求と、意識が行う欺瞞の肯定から、我々は、ニーチェにとっての「運命」の居場所を知ることができる。「運命」は、超越者の意志でもなければ、因果的必然でもない。それは、二つの異質な運動、持続する意識と意識に与えられた現実の出会い場であり、この異質なものの分ち難い結合として生きられる人間の存在である。彼は、トルコ式宿命論への批判としてこう述べている。「トルコ式宿命論は、人間と運命とを異なった二つの事物として互いに対立させるという根本的誤謬を犯している。その説によれば、人間は運命に逆らい、これを無力化せんと努めるが、結局は運命が勝利を得るのだから、観念するか、勝手次第に生きるかするのが最も賢明なのだという。真実のところは、あらゆる人間がみずから一片の運命である。」⁸⁾

「運命」の居場所は存在するもの自身であり、「運命」を感じるとは存在するものが自己の存在を感じとることに他ならない。存在の自己了解は、ニーチェの好んで用いた「あるがままにある」という表現に集約されている。それ故にニーチェの哲学は、依然として、ソクラテスの命題「汝自身を知れ」を軸に回っている。この命題に近づくためには、我々は、最初に放置しておいた問題に立ち返らねばならない。

II

先にふれた少年時代の作文の中で、ニーチェは、歴史的個性を形づくる、自由なる精神と無限の抵抗力という異質な二つの存在を指摘している。私は、こ

8) KSA, Band 2, S. 580.

の二つの存在を、厳密に言うなら、持続する意識と推移する感覺的現実と呼びたいと思うが、その理由は後で述べることとして、さしあたりこの二つを精神と物質と言って置くことにしよう。

例えば、パスカルはこういうことを言う。「ついに土が頭の上かけられる、これで永遠におしまい。」⁹⁾ 何が永遠におしまいだというのか。無論、我々の人生がである。しかし、おしまいにならぬものがあるだろうとパスカルは言っている。実際、彼はそれに賭けたのである。賭が成功したか否かは知らぬが、精神は肉体と共に死滅するものだと誰も証明してやしないから、おしまいにならぬものを信じる権利は我々の側にある。現に、我々は、もはや目に見ることも、手に触れることもできぬものをありありと思い浮べることができないか。それだから、目に見え、手に触れるものはもはや存在しないのに、我々の精神の側には依然として何ものかが残っている。この何ものかが、単なる物理的現象の別様の表現でしかないという証明のない限り、それが永遠であると信じることはさして不合理なことではない。とはいえ、その信じられた永遠性の側から見れば、失われた物質は不可解な障害物にすぎぬことになろう。消えゆく物質という存在がなければ、我々は安んじて精神の永遠性を信じていられるというものだ。他方、我々は、永遠におしまいになる側についたとしよう。もはや目にも見えず、手にも触れぬものは、一切が何も残さず無に帰したのだと考えることにしよう。ならば、記憶をもって生きる我々の精神は何処に居場所を見出すであろうか。物質は別れを告げたものに無頓着であり、何も憶えてはいない。恰も、何事もなかったかの如く、依然として物質は刻々と消えゆくのである。物質の側から見れば、精神は、一切が刻々と解消することに対する頑な抵抗物であるだろう。とすれば、ついに土が頭の上かけられて永遠におしまい、というような表現は、どちらの側から見ても意味をなさぬ。永遠におしまい、という言葉の背後に秘められた、説明すれば愚劣となるような切実さは、永遠の精神の側からも、刻々と解消する物質の側からも理解できぬ。精神

9) パスカル「パンセ」津田稷訳、新潮文庫、1983年、146頁。

が不滅なら何の嘆きがあろうか。刻々と解消しゆく物質に過ぎぬなら何の驚きがあろうか。ところが、喪失という我々の体験は、この嘆きと驚きを抜きにしては成り立たぬものである。そこで、喪失の体験をより明瞭にしようとするれば、精神とか物質とかいう言葉で漠然と考えているものを、今少し厳密に考えねばならなくなる。

仮に、精神と我々が呼ぶものからその曖昧で神秘的な覆いを次々と剝いでいくとしたら何が残るであろうか。肉体を削がれた裸の意識が残るであろう。意識は延長をもたぬから物質でないことは明らかであるが、物理的現象と意識の決定的な相違はむしろ記憶にあるので、この記憶が意識の運動の特異な性格を規定しているのである。意識の運動は、ベルグソンの意味で「持続」という性格をもつ。即ち、意識に於ては、過去が現在の内へ浸透しつつ、絶えず未来へと押し入っている。したがって我々は、記憶を分岐点として精神の側に析出してくる最も明瞭なものを、持続する意識、と呼ぶことができる。精神という観念がこの持続する意識という観念に何かを付与したものであるかどうかは、ここでは立ち入る必要はない。ただ、次の事は明確にしておくべきだろう。つまり、我々の考える精神とは、こうした意識の運動の背後にあって、その現象を規定している何か神秘的な存在なのではなく、意識の運動そのものを基盤として絶えず生成しつつある一つの流れであるということである。

物質についても同様の事がいえるのであって、物質は、我々の感覚意識に立ち現われる現象の背後にあって、そうした現象を惹き起しながら、それ自体は見ること、触れることもできぬ、そういう存在なのではない。もしも、我々が見、触れ、聞いているこの感覚的現実が単に現象に過ぎず、物質の本体ともいべきものは、感覚意識の彼岸にある神秘的な存在であるというなら、さような存在は我々の住む世界と何の係りももたぬと言わねばならぬ。我々の正常な意識は、我々の感覚意識に与えられているこの物質の現実性を疑うことが出来ぬし、それ以外の仕方では物質が我々に対して存在することはないのであるから、この感覚意識に与えられた現実こそが物質であるということに何の不合理もな

い¹⁰⁾。物質は観念ほど我々の意識に近くもなければ、感覚意識の彼岸に居坐る現象の本体ほど意識から遠くもない。物質は意識の末端に与えられた現実である。今、この感覚意識に直接与えられた現実を感覚的現実と呼ぶとすれば、感覚的現実の全体は絶えず推移しているということは容易に了解される。感覚的現実の全体は、時間的な厚みをもった同時性という枠を通して一挙に与えられており、この同時的な感覚的現実が、即ち、感覚的現実の全体に他ならないが、感覚的現実が推移するとは、同時性の時間的厚みの中で感覚的現実が持続しているという事態を含んでいる¹¹⁾。つまり、推移するとは、映画の如く、無数の瞬間的映像が連続することによって一種の運動の錯覚が起っているというようなことではないので、すべての感覚的現実が「持続」という厚みをもった同時性として与えられ、切目なしに運動しているということを意味している。この点からすれば、意識も感覚的現実とともに、推移し、持続しているといえるが、その推移と持続の仕方は非常に異っている¹²⁾。両者の相違は記憶の有無にある。つまり、意識は過去を現前させることができるが、感覚的現実決してそういうことを行わない。例えば、我々が全体として与えられた感覚的現実の中に、何ものか差別的に意識する対象をもった場合、この対象は確かに感覚的現実から欠落することがありうる。つまり、それは何ものかへと推移するのであるが、我々の意識はこの推移を欠落と見做すであろう。というのは、意識が保持している記憶が、今や、感覚的現実の中にそのものを見出さないからである。意識は全体として絶えず推移しながら、一切を保持している。意識に於ける推移の独特の性格を感覚的現実の推移に対して際立たせるには、我々は次のような事実を指摘すれば十分であろう。つまり、感覚的現実の推移が保持している、同時性の枠に規定された持続は、その時間的な厚みを越えて保持されることはな

10) この問題については、ベルグソン「物質と記憶」田島節夫訳、白水社、1965年；W・ジェームズ「プラグマティズム」梶田啓三郎訳、岩波文庫、1957年、70頁；A・N・ホワイトヘッド「自然という概念」藤川吉美訳、松籟社、1982年、17頁参照。

11) ホワイトヘッド、前掲書、62頁参照。

12) 同上、80頁。

く、解消してしまうのに対して、意識の持続に於ては、このような解消は起らず、むしろ一切は記憶によって絶えず同時性の時間的厚みを越えて持ち越されるのである。無論、この持ち越しがいかに行われるかは大きな問題であるが、ここで立ち入るべきことではない。ともあれ、こうした点を考慮して、感覚的現実¹³⁾に於ける、解消する、という性格を「推移する」という言葉に、意識に於ける、同時性を越えた記憶の持ち越しを「持続する」という言葉に含ませるならば、我々は、推移する感覚的現実、と、持続する意識、という表現を得ることができる。

パスカルの言葉にこめられた喪失の体験は、これによってより明瞭に表現される。即ち、喪失とは、持続する意識と推移する感覚的現実とのきしみである。

III

次にあげるのはニーチェの初期の論文『生に対する歴史の功罪』の一節である。

「仮に、人間が動物に一度たずねたとしよう。お前はなぜ自分の幸福を語らず、ただじっと私をみているだけなのか、と。動物もこれに答えて言おうとする、それは自分の言おうと思うことをいつもすぐ忘れてしまうからだ、と。だが動物はこう答えることももう忘れてしまって、ただ黙ってしまった。そこで人間は、妙なことだなとってしまう。」¹³⁾

動物の生の中にニーチェが読み取っている一瞬への解消と過去への無関心は、我々の意識に与えられている現実が我々の意識に対してもつ独特の性格である。実際、我々の意識はこのように刻々と解消するものを前にして妙なことだと思う。しかし、窓から落ちて砕け散る皿が、その一瞬意識をもつとすれば、それを見て嘆く人間を妙なことだと感じるに違いない。物質は記憶をもたぬから、刻々と解消し、文字通り非歴史的に存在している。とはいえ、この物質の非歴史性がなければ、人間の歴史性もまた生れようがない。我々の意識は、確かに

13) KSA, Band 1, S. 248.

二度と再び同じ状態を体験することはない。よく似た二つの意識状態の間には一定の持続が存在し、この持続は記憶として保持され、後の意識に押し入っているのであるから、同じ意識状態というものは存在しない。厳密に言って、人間は反復を経験しないのである。これは人間の歴史性の本質的な特性である。しかし、仮に意識が感覚的現実との係りを断つならば、或る種の精神病者の如く少なくとも近似的な反復が起るであろう。もはや感覚意識に与えられた現実の現実性を認識せず、一切が意識の内部ドラマと化すならば、我々の意識は、繰り返し同じ観念、同じ感情、同じ気分へと立ち返らざるをえないのではあるまいか。体験された持続は新たに付け加えるべきものをもたず、時間は現在の手前で足踏みするであろう。我々の意識は、その根源に於ては、生活するという生命体の必要性に根ざしているから、感覚的現実との係りを放棄することは、意識の運動性に重大な障害をもたらさざるをえないであろう。

意識の運動性と推移する感覚的現実の関係を理解するために、我々は意識のもつ秩序を形成する力について考えねばならない。

目的論に対するニーチェの批判は、感覚的現実に対する極端な誠実さの要求を軸にして行われたのであるが、そこから一転して彼が意識の欺瞞を肯定するに至ったのは、欺瞞が生命の本質に根ざす一つの創造であることを彼が了解したが故である。ニーチェの感覚を信じるとすれば、推移する感覚的現実への絶対的な誠実さの彼方に現われるものは、一切の人間的なものの追放された、混沌の世界である。ところが、通常我々の意識がこのような世界に出会わぬのはなぜかといえ、我々の見ているものは、既に意識によって切り取られ、単純化され、秩序づけられた世界だからである。意識が感覚的現実に対して行うこのような作為を排除すれば、果してニーチェの主張するが如き永遠の混沌が現出するかどうかということはそれ自体問題であろうが、少なくともあらゆる知覚は既に途方もない現実の単純化を含んでいるということは確からしい。この単純化は、現実 に一定の秩序を与え、人間にとって了解可能なものへと現実を彫琢している。意識は感覚的現実を素材として一つの秩序世界を創り出すのであ

るから、意識のもつこうした力を、ニーチェの言葉を借りて、「造形力」(plastische Kraft)¹⁴⁾と呼んでさしつかえないであろう。意識の造形力は、生活するという生命体の根本的な要求に基づいているが、それは単に生活するという必要性の枠を越えて、あらゆる人間の精神活動を支配している。我々は、雑多の音の塊の中から鳥の鳴き声を聞き出し、そこにリズムと音調を見出すし、絶えず推移する自然の中に均勢のとれた風景を切り取る。こうした意識の作り出す秩序は、必ずしも合理的に説明可能な関係を意味するわけではないが、少なくとも何らかの了解を可能とする形を備えている。これを逆から見れば、形へもたらそうとする意識の傾向は、形のない混沌に対する意識の「不安」を現わしているといえる。

正常な意識は、現実と夢とをかなり明瞭に区別するが、この区別が時に曖昧になるからといって、我々の人生もまた一つの夢であるという比喩が比喩以上の意味をもつとは限るまい。我々が感覚意識の末端に感じている、推移する現実の争い難い現実性は、我々の見るもの、聞くもの、触れるもののすべてがその起源を意識の内にもっているとする観念論を反駁するに十分な根拠であろう。意識は己れと異質なものに常に接しているのである。それ故に意識は異質なものを自己の内に同化しようとするのであって、この同化された感覚的現実はいわば生きられた現実である。ニーチェの考えに従えば、生きるとは自己に対して異質な現実を同化することに他ならない。同化し難い現実の前では人は現実との接触を断つであろう。我々はここに、ハイデッガーによって明確にされたニーチェの真理観を読みとることができる¹⁵⁾。真理とは、限界まで自己を拡大しつつ同化された現実であり、これを彼は「血まみれの真理」¹⁶⁾と呼ぶのである。

意識の造形力は、推移する感覚的現実を彫琢する一方、意識そのものを秩序

14) *Ibid.*, S. 251.

15) M・ハイデッガー「ニーチェⅡ」蘭田宗人訳、白水社、1976年、174頁以下。

16) Friedrich Nietzsche, *Die Unschuld des Werdens, Der Nachlass*, Ausgewählt u. geordnet v. Alfred Baeumler, Erster Band, A・Kröner, Stuttgart, 1956, S. 335.

だった形にもたらず。我々の記憶の大部分はこの秩序づけられた意識の中で忘却という様態の中にある。整序されているが、しかし意識されていない記憶の累積の中から我々は何事かを憶い出すのである。それ故に、忘却は、記憶の欠如ないし解消ではなく、秩序づけられた記憶のとる一つの様態である。記憶が意識されずに保持されるというこの意識の構造は、生活するという生命の絶対的要求の前に、我々の意識が絶えず感覚的現実の注意を払っていなければならないという必要性から了解される。記憶が無統制に意識を占領するとすれば、感覚的現実に対する我々の注意は甚だ散漫なものとならざるをえまい。それ故、生きるためには、我々は記憶を忘却の内にとどめることができねばならぬのであって、ニーチェの歴史主義批判もここに一つの重要な論拠を見出している。

意識が自身と感覚的現実とに与える秩序は、しかし、固定した図式でも、現実を切り取る作業でもなく、一つの運動であって、この運動は絶えず新たに予知できぬ形を生成する創造である。生成の現象は、しかし、解体を伴うのが常である。我々が安心して生きている生活世界という秩序づけられ、常に即座に生きられる現実の中で、その秩序を形成するに不可欠なものを失うや否や、解体は容易に生じるであろう。持続する意識と推移する感覚的現実の激しいぎしみは、意識が保持している秩序を破壊し、現実はいわば未決の状態に平衡を失った意識の前に現われる。ここでは持続する意識と推移する感覚的現実との間に越え難い乖離が生じている。この乖離に対して、或いは、平衡を失い動揺する意識自身に対して意識が抱く感情は「不安」である。「不安」は感覚意識の末端に与えられた現実と生きられた現実との距離の関数である。「不安」に於ては、人は救いようのない孤立に陥る。感覚的現実、生きられる現実となる以前の、未決の、存在を包囲する「状況」となり、この「状況」に対して我々は今や一つの決断を迫られるのである。それ故、「不安」な意識を支配する時間観念は「瞬間」であって「持続」ではない。ともに持続し推移している二つの異質な運動、意識と現実、絶えず新たに出会うのであって、この出会いの同時性が「瞬間」と呼ばれるのである。この「瞬間」は、未だ生きられていない

未決の現実との出会いという意味で、過去からも未来からも切断されている。なぜなら、過去には生きられた現実があり、未来は未決の現実を何らかの形で生きねばならぬからである。ただ未決の現実と出会う今のこの一瞬だけが、意識と現実の乖離の前に慄えているのである。時間はここでは断続的な飛躍と同時性の継起となり、意識が本来もつ連続的で切目のない持続の感覚は、絶えず新たに出会わせられる「状況」によって寸断される。

「不安」の現象は、ニーチェの目的論批判から発して、ツェラトウストラの「大いなる正午」の観念にまで及んでいる。

他方この「不安」な意識の対極に位置するのは「歓喜」の意識である¹⁷⁾。「不安」が喪失の体験の中で露わとなるのに対して、「歓喜」は忘却と回想に於て現われる。「歓喜」の気分の本質は、持続する意識と推移する感覚的現実の完全な同調である。したがって、未決の現実が存在せず、一切の現実はそのまま生きられた現実である。失われた現実とは忘却の内に沈み、次々と継起する新たな現実はそのまま意識の持続の中へとり込まれる。「歓喜」に於ては、断続的な瞬間の継起ではなく、跡切のない一つの持続的な運動が時間として現象しているが、この運動の持続する厚みがむしろ過ぎ去るという時間の特性を意識させないために、人は「歓喜」に於ける時間からの解放ということを口にするのである。「歓喜」の意識は過去に煩わされないが、それは過去と切断されているが故にではなく、むしろ過去の安定性の中にいるからである。この過去の安定性は、生きられた現実の持続ということから了解される。同じように、回想のもたらす歓喜は本質的にそれが生きられた現実であることに根ざしている。人は過去に対しては傍観者たりうるということに由るわけではない。忘却と回想がこのように共通の要素をもつということは、ニーチェが『生に対する歴史の功罪』の中で、人間の非歴史性と超歴史性を強調した際に既に強く意識されていた。ニーチェは、人は幸福に、また力強く生きるためには過去を

17) 「不安」と「歓喜」の気分については、O・F・ボルノウ「気分の本質」藤縄千樹訳、筑摩書房、1973年、から多くの示唆を得た。

忘れる力をもたねばならぬと強調しながら、そのように忘れつつ生きる人間の非歴史的空間が時間を超えて過去と邂逅する時を超歴史的と呼んでいるが、この両者を結びつけるものは、持続する生きられた現実であり、跡切のないこの持続の安定性をもたらす歓喜である。

今この両極に位置する意識の現象が、存在するものの自己了解とどのような関係にあるかを考えるなら、我々はニーチェの「運命愛」により接近することができるであろう。可能性の観念がこの関係を明らかにする。

我々は先づ、確率論的な可能性の観念が持続する意識には適用できない、ということ認めねばならない。確率論的な可能性の観念は、特定の事態が現実に取り得る確からしさであるが、この特定の事態は既に何らかの形で規定され表象されているということは自明である。我々が推移する感覚的現実の中から切り取った物質の運動図式に於ては、物質は反復を行うことが可能であるから、我々は既に与えられている事態のいくつかを反復しうるものとして特定することができる。未来に起りうべき事態という観念は、既知の事態から引き出された表象を基礎にしているから、我々が未来に対して抱きうる表象は、既に獲得された表象の未来への投影である。

こうした未来についての表象は、感覚的現実の予測を不可欠とする我々の生活にとって有用なものであるが、問題が自身の意識現象の予測ということになればその効力を失うのである。意識は、一定の持続の後の意識の状態についてありうべき状態を思惟することはできない。もし意識が未来の意識状態を表象したとすれば、その時には、その意識状態は来るべき状態ではなく、既に現在している状態となろう。その意識が記憶の内に累積する限り、未来は自づと異なったものになるであろう。結局、正常な意識には反復ということが起りえないから予見は不可能なのである。この予見の不可能性はニーチェの機械論批判の重要な論拠であるが、それはまた、表象された可能ないくつかの選択肢の中から一つの選択を行うという意味での選択の不可能性の主張にもつながっている。意識は後の意識状態について、いくつかの可能な状態の中からどれかを選

択するということはないのであって、我々は意識の運動性そのものに対して予測も選択ももたないのである。それ故に、持続する意識の運動に於ては、可能性という観念は、既知の状態から引き出された一つの表象が現実化する確からしさではない。可能性は、過去の経験から合成されて未来へと投影された表象ではなく、むしろ逆に、現在の意識の運動性が過去へ遡及的に投影された潜在性である。つまり、我々は現在持続している意識の運動を過去の内に可能性として投影するのである。現在はいわば顕在化した過去の可能性に他ならない。過去へと遡及する可能性の観念は、我々の生の運動全体に特異な性格を付与する。生きるという行為に於て絶えず新たに体験される現在の持続は、自己が顕在化する過程であり、過去はこの顕在化した現在によって、その潜在的可能性を露わにするのである。「君は絶えず別の人間となるのだ」¹⁸⁾と「我々は結局自分自身を体験するだけなのだ」¹⁹⁾という、ニーチェの一見矛盾する二つの表現は、ここから十全に了解されるであろう。我々は絶えず別人となりながら自分自身を体験するのである。我々は可能性を先取りすることはできず、可能性は常に後方へ照らし出され、照らし出された可能性は現に体験されているのである。それだから、体験される自己とは可能性に他ならない。このように体験され開示された可能性が、即ち、生の全体的運動の自己了解である。

そこで意識のこの自己了解の現象を、意識の造形力、感覚的現実を彫琢し、了解可能な形へ整序し、それを生きるという活動に重ね合わせるなら、我々は、人間的意識とは常に自意識であるというデカルトの基本命題を理解したことになるであろう。我々が何事かを了解し、体験している時には、了解され体験されているものは、意識に与えられた感覚的現実であると同時に自己自身の可能性である。

それでは「歓喜」と「不安」の状態にある意識に於ては、どのような形で自己の可能性の了解ということが起りうるであろうか。

18) KSA, Band 3, S. 545.

19) KSA, Band 4, S. 193.

「歓喜」の気分は、持続する意識と感覚的現実の同調を基礎にしているから、ここでは上にみたような二重の了解が、切目なしに持続している。ここでは生きるという行為が間断のない連続的運動として現われるので、可能性は恰も一つの音楽の如く跡切なく開示され体験されるであろう。これに対して「不安」に於ては、人間は、未だ生きられていない感覚的現実、我々がそれに対して「決断」を迫られる「状況」に出会うのであるが、「状況」に包囲された人間は「状況」に出会う同時性、即ち「瞬間」の一点に凝縮し、この凝縮の中で可能性とは、我々が次の瞬間とらねばならない「決断」への予感を意味するのである。したがって「不安」に於ける可能性は未だ生きられておらず、了解されてもいない。この「不安」に於ける可能性の陪さは、過去から切断された現在という「不安」に特有の事態から生じている。「不安」に於ては、人間は、いわば、絶えず新たに展開される現在の中へ、過去から、つまり生きられ持続してきたものから切断されて投げ出されるのである。「現在」は未決の「状況」に出会う時間の真空地帯であり、生きるとは、決断しつつこの真空地帯を次々と飛び越えることに他ならない。過去から切断された現在の極限は「死」であるから、決断への予感は死への予感を孕んでいる。「不安」に於ては、可能性は、未決の現在を越えた暗黒の一点から析出してくるので、「不安」の現象は、その未来に死を荷いながら現在の一瞬に凝縮する意識が演じるドラマである。このドラマに於て人が了解するものは十全に体験された自己の可能性ではなく、むしろ我々自身も我々の住む世界も我々自身にとって全て不可解かつ奇怪なものであるというそのことである。つまり「不安」に於ける「運命」とは、死への予感を孕んだ徹頭徹尾暗い可能性の謂である。

「歓喜」と「不安」に於て生成する「運命」の観念のこの両極は、ツァラトゥストラの動揺する意識を特徴づけているが、この動揺の中で彼が伝えようとしたこと、彼の思想の精髓ともいうべきものは「歓喜は苦悩よりも深い」という確信であり、この確信が彼の「運命愛」に他ならない。

VI

「事物における必然的なものを美として見ることを、私はもっともっと学びたいと思う。——そうして私は、事物を美しくする者の一人となるだろう。運命愛、これをこの後私の愛としよう！」²⁰⁾

これは「華やぐ智慧」の中に、1882年年頭の挨拶として書かれた一文であるが、例によって含みの多いニーチェの表現から、我々はいくつかの重要な思想を読み取ることができる。

「必然的」(notwendig) という言葉はニーチェの好んで使う表現であるが、ここには因果論的な意味合も目的論的な観念もないので、ただ事物のあるがままの全的な了解という事態からのみこの言葉は理解されねばならない。一羽の鳥が我々の眼前をかすめて飛んでいく時、もし我々がこの鳥の運動に我々の意識の持続を同調させ、この眼前を推移する感覚的現実を即座に生きぬくなら、我々はその運動を必然的なものと感じるであろう。無論、その際、鳥の運動の因果的な分析や鳥がその意識の中に抱いているであろう運動の目的を理解することは、鳥の運動に意識を同調させることに役立つであろうが、そうしたことは鳥の運動の全的な了解にとって必ずしも必要条件ではないし、ましてや十分条件ではない。鳥の運動への意識の同調は、この運動の内的な直覚に負っているのであって、この直覚され、一挙にその全体が与えられるその運動性の了解が、運動の必然性を感じさせるのである。なぜなら了解された運動の全体性の中では、その一部分の欠落でさえその全体性を損うに十分だからである。事物が生きられるとは、この全体的な了解を軸とする意識の行為であり、この行為の中で我々は、飛ぶ鳥の必然性を了解しながら、自己の意識の運動の必然性を了解するのである。このように了解された事物を我々は美しいと呼ぶ。なぜなら、そこに我々はそれ以外にありようがない事物をみているのであり、あるがままの姿を現わしている事物は、即ち、事物そのものの過不足のない十全な自

20) KSA, Band 3, S. 521.

己表現を完了しているからである。これを自然と呼ぶなら、芸術は確かに自然の模倣である。しかし、我々が事物を美として感じるなら、我々はこの美の中にその意識を同調させているのであって、そこには当然ながら我々自身の自己了解もまた美であるということが含意されていなければならぬ。愛は対象へ向いながらやはり自己へ回帰するのである。

この「運命愛」から「不安」の現象は非常に遠いということは容易に理解される。「不安」に於ては何ものも美しくはなく、すべてが不可解で奇怪であり、意識の会おう「状況」は必然的ではなく偶然的である。即ち、「状況」は生きられることを拒絶している。

ところで、テオドール・ヘッカーは、古代的な「運命」の観念と近代的な「運命」の観念について、興味深い考えを述べている²¹⁾。ヘッカーによれば、ラテン語の *fatum* は、元来、語られた事を意味している。ここには、古代人の抱いていた言霊への信仰、言葉のもつ神秘的な力への信仰がこめられている。この神秘は、近代人が好んで考えたがる、この世の暗黒の部分などではなく、強いて言うなら、それは光の神秘である。言葉によって初めて事物は照らされ、我々の生活世界の中にその存在の場を得、我々はその世界を生きることができるのである。それだから、ここで言葉といわれているものは、我々近代人が伝達的手段と見做している記号としての言葉とは全然異なったものである。言葉とは、誰かに何事かを伝達するための道具というよりも、むしろ第一に自己自身に対して語られ、自身の存在を照らす神秘的な力である。それ故に、「運命」とは「運命が運命自身に向って語る」言葉なのである。我々は、無論、数学の問題を解くように運命を知ることはできぬ。それは運命がこの世の暗黒の部分だからではなく、むしろ余りに強い光だからである。それは暗黒によって暗いのではなく、光の過剰によって暗いのだ。ところが、ドイツのファウストが聖書の最初の文句「太初に言葉ありき」を「太初に行為ありき」と書き変えて以来、近代人の抱く「運命」の観念は、行為から意欲へ、意欲から衝動へ、そし

21) Theodor Haeccker, *Vegil Vater des Abendlandes*, Die Arche, Zürich, 1946, SS. 98-108.

て衝動から了解不能の混沌たる暗黒の神秘へと変転してしまった。

ヘッカーの議論はおよそ上の如くであるが、彼の考えは、奇妙にも、ニーチェの思考と同じ円周上を回っている。ただニーチェは、「不安」の現象と余りにも深く関っていたために、ヘッカーの如く、この世の不気味な現実を「近代的」という言葉で片付けることが出来なかったということは注意されてよい。ニーチェが古代的な人間の自然と健康を讃美しながら、彼自身深く近代人の「不安」に関っていたということを、彼の「大いなる失敗」とみる研究者は多いが²²⁾、彼のデカダンスがなければ、「大いなる健康」もまた生れはしなかったのだということは確からしい。「苦悩」がなければ、「歓喜は苦悩よりも深い」という言葉は生れはしない。そして、ここに、彼が最後まで悲劇にこだわり続けた理由がある。彼の特異な悲劇解釈は、「不安」に侵された人間がなおも「歓喜」の中で生きることは如何にして可能かという問いの上に立っている。そこで、ニーチェの「運命愛」に於ては、悲劇的世界観と「歓喜」の独特の結合がみられるのである。ただ悲劇のみが、この世界の凄惨な現実を美として見る、我々の旺盛な生命力を現わしている。悲劇芸術の内に秘められた、この、生きることの大きい肯定のみが、「不安」の中で出会う奇怪な現実によっても反駁されずに生きる我々の意識の秩序である、と。したがって「歓喜」に於ける自己了解としての「運命愛」は、「不安」に於て出会う現実の悲劇への美的昇華とその無条件の肯定を第一に強調すべきモメントとしてもつことになる。悲劇は諦念を教えるのではなく、むしろ生の大きい歓喜を伝えるのである。「悲劇こそは、ギリシア人がベシミストでなかったことの証拠である。」²³⁾ そう彼は言う。

22) 例えば、K・レーヴィット「ニーチェの哲学」柴田治三郎訳、岩波書店、1960年；Karl Schlechta, *Nietzsches Grosser Mittag*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1954, 参照。

23) *KSÄ*, Band 6, S. 309.