

一本の綱 (Seil) としての人間

——ニヒリズム状況下に於ける人間と社会の問題——

吉川 康夫

序

ニーチェが「次の二世紀の歴史」(Vom 2. 14. Jhd.)を規定する運動としてニヒリズムの到来を予言してから既に百年以上が経過した。勿論「二世紀」という言葉に特別な根拠があったとは思われないものの、現在は丁度その半ばにある。そしてこの百年の歴史を思うと、西欧近代の運動が日本を含め世界を巻き込んで展開した事実を認めざるを得ない。とすれば現在の世界は、そして我が国も、ニーチェがあれほどその到来を懸念したニヒリズム状況下にあると見ていいのだろうか。ニヒリズムは益々深刻化しつつあるとも見うるし、同時にニヒリズムなど省みることなく時代は

更に加速をつけて驀進中のようにも映る。果たしてそのどちらなのか。前者なら我々の世界は危機に瀕しているのか。後者ならニーチェの予想は杞憂に過ぎなかつたのか。仮に前者だとした場合には、ニーチェがニヒリズムに対して施した処方箋ほどの程度に効力を持ち得るのか。それとも彼のニヒリズム洞察は的を射ていたが、その処方箋は的を外していたのか。それらの疑問はニヒリズムを考察するとき常につきまとう問いとなる。

時代の動きを判定するなどという考察は、よくて大胆、下手をすると傲慢や無謀の謗りを免れない。だが哲学が自らの属す世界をいかに解するかという課題を内包する以

上、避けて通れない考察でもある。本稿も、現在の人間と社会が置かれている状況をニヒリズムという視点から把握しようとする試みであるが、そのための手掛かりとしてニーチェのニヒリズム洞察を取り上げる。但し彼がニヒリズムを「克服されるべきもの」として捉え続けた点に疑問を呈する。ニヒリズムは本当に克服されねばならぬものなのか。寧ろ人間の思考能力が拡大した結果、見えてくるのがニヒリズムの世界であつて、それは克服されるようなものではないし、また克服を目指すべきものでもなく、見えてきた現実として引き受けるしかないのではないか、というのが本稿の視点である。

『ツァラツストラ』の序言にある有名な比喻はこう述べている。「人間は獣と超人との間に張り渡された一本の綱である。深淵の上に掛けられた一本の綱である。渡りゆくも危険、途上にあるも危険、振り返るも危険、戦慄するも危険」(Za Vorrede 4.VII,10)。綱の向こうに「超人」が見えるかどうかは判らない。しかし脳を肥大化させた人間がその思考力に於いて動物のあり方から決定的な一歩を踏み出してしまったとは言えるだろう。それを進歩と見るか

逸脱と見るかには議論が別れても、その事實は認めざるを得ない。思考力の拡大は、認識の地平の拡大でもある。そしてその認識の地平が開くのがニヒリズムという自己と世界の見え方だと考える。そうした見方を採ることによつて、ニヒリズムに付与される否定的なニュアンスを払拭し、寧ろ肯定的な出発点としてのニヒリズムを提議したい。

まずニーチェによつて把握されたニヒリズムとはどのような洞察なのかを略述して、ニヒリズムがどのような理由で「危険」なのかを押さえる。次にそうした危険に対するニーチェの打開策を吟味して、その問題点を指摘する。その上で人間認識の特異性が開くニヒリズムという地平が人間に「一本の綱」としてのあり方を迫ることを示したい。そしてそれは大いなる冒険ではあつてもニーチェが考えたほど困難極まる危険ではないだろうというのが本稿の主張となる。

I ニヒリズムの何が問題なのか

(A) ニヒリズムという洞察

ニヒリズムとは、「神は死んだ」という認識であり、それによって「最高の諸価値が無価値化」し、「いかなる真理も存在しない」という帰結になるという事態である (VIII.2,9[35])。このことを略述する。

神の死が「海を飲み干すこと」「地平線を残らず拭い去ること」「地球を太陽から切り放すこと」(FW. 125; V.2,159)と形容され、「近代最大の出来事」(ibid. 343; V.2,255)と言われるのは、それが単に特定の宗教たるキリスト教の神への信仰が信じるに値しなくなっただけのことのみならず、道徳や理想を根拠づけるものがなくなっただけのことを意味するからである。理性、進歩、あるいは最大多数の最大幸福であれ、社会主義的ユートピアであれ、近代以降さまざまに打ち立てられた諸理想はことごとく「神の影」(ibid. 109; V.2,147)に過ぎず、それらはすべて神の死と共に崩壊せざるを得ぬ運命を辿ることになる。なぜならそれらはキリスト教的理想を變形したものに留まり、「この信仰の上に築かれ、この信仰をよりどころとし、この信仰の中に入り込んで成長してきた」(ibid. 343; V.2,255)からであり、ニーチェが見抜いたのはそうした信仰一般の構造その

ものだったからである。

神の死に対する経過はほぼ以下のように分析される。

①生成の世界であるこの世界には本来存在しない価値を人間が理性の諸カテゴリーに則して置き入れたこと (einlegen) ②その価値を信じたこと (glauben) (換言すれば、それを置き入れたのが人間自身だったというのを忘れたこと) ③その価値がいつまで経っても実現されぬという事実が遂に探求者にその氣力を失わしめ、やがてそうしたカテゴリーで世界を測定する権利はないという洞察に至らしめ (einschauen) ④世界からその価値を引き抜かざるを得なくなる (entziehen)——という展開であり、この各項がニヒリズムの原因となる (vgl. VIII.2, 11 [99], VIII.7 [8])。従って理性、進歩、最大多数の最大幸福といった諸理想も、それを信じ、信じる対象として掲げるとき、その「信仰」において同じ構造を持ち、その限りいずれば同じ展開を辿る。従ってニーチェは神の死を「最高の諸価値が無価値になってしまふこと」を意味するニヒリズムとして捉え直す。理性や進歩も、それが人間の目指す目標として掲げられ、その他の諸々を判断する基準となると、最高価値、

即ち神の影に位置することになり、ニヒリズムの構造に巻き込まれることになる。

〈信じる〉とは〈絶対化〉することでもある。理性はそれ自体有用であるし、それなくしては人間の人間たる所以が見失われるだろう。しかし理性を世界を読み取る唯一の基準として、全ての物事を合理—不合理の尺度でのみ判定するならば、それは理性を最高価値に掲げることであり、理性の〈絶対化〉である。科学も科学主義として絶対化されるとき問題化するのであって、それは進歩であれ平等であれ同様である。ニーチェの神の死はそうした絶対化の無効宣言であり、そのことは同時に真理そのものの消滅に通じる。なぜなら真理はソクラテスが「*τὸ τί ἦν ἄρα*」という問いの形で普遍妥当性を要求して以来、常に普遍的真理・絶対的真理だったからである。いかなる時代、いかなる人によっても是認され、いかなる場合にも確実に成り立つてこそ真理なのであった。しかし神の死と共に絶対的真理は崩壊する。真理をその底で支えていたのも神だったからである。

(B) 危機としてのニヒリズム

ニーチェに於いては、この事態が「あらゆる客の中で最も不気味な客」(VIII, 2[127])と表現され、ほぼ一貫して〈克服すべき危機〉として把握されている。その理由は主に次の三点からである。①生きる根拠の喪失、②社会的秩序の崩壊、そしてこの二つと絡む形で派生する③人間全体の目標の喪失。このうちの①と②を吟味し、③は次章で吟味する。

まずニヒリズムとは、「承認されている最高の諸価値が問題であるときには、生存は絶対的に不安定になる」(VIII, 10[192])という生の支えの喪失である。卑近な例で考えるなら、受験生は志望大学へ入学することの価値を信じ、それゆえ頑張つて勉強に励めるのだが、その価値を改めて問うと、その根拠は動揺し始める。例えば有利な就職を果たす為に、という別の価値で大学入学を価値づけても、いい会社に入ることがそれほど価値あることなのだろうかと問えば、また別の価値を引き合いに出さざるを得ず、この問いは次々に展開し、最高の価値があればそこで安定することになっても、それがなければ自らの努力や頑

張りが根拠づけられぬまま宙に浮くことになる。

ニーチェは「一群の信仰がなければならぬということ、判断されてよいということ、全ての本質的価値に関しては疑問の余地がないということ——それが全ての生あるものとその生との前提である」と言っている。しかし彼はそれに続けて「従って何かが真と見なされざるを得ぬということとは必然的である。がその何かが真であるということではない」(VIII, 9[38])と言っている。

例えば我々が行動するとき、目の前にある机がそういう形でそういう色の机であることを「信じる」ことは不可欠であろうが、それを改めて問うなら、それが机の真の姿ではなく、そう見なしているに過ぎぬものと認めざるを得ない。ニーチェによれば、認識とは、厳密な意味では認識され得ぬ混沌でしかない生成の世界を、形式づけ秩序づける作用であり、それによって「我々の実践的欲求を満たすに足るだけの規則性と形式とを混沌に課す」(VIII, 14[152])ことが可能になり、「それに基づいて自らの行動の図式が構成され得る」(VIII, 14[12])のである。

価値についても事情は同じである。自らの「保存・高揚

の条件についての視点」(VII, 1[73])が価値の視点であり、生はその視点から世界を秩序づけ、構成する。ところがニヒリズム認識は、そうした構成を「真と見なししている」に過ぎぬと教える。先の受験生が、大学に入らなければ自らの人生は開けないと信じて疑わなければ、彼は頑張り抜くこともできるだろう。だが、本当にそうだろうかと自問すれば、それは自らが、或いは多くの人が「そう見なししている」に過ぎぬことであるのが自覚されざるを得ない。

ここで明らかなのは、生と認識のある種の乖離である。ニーチェは「信じることは全て真と見なすことである」(VII, 9[41])とする。だが当然、そうした理解が出てくるのは「信じる」という行為を吟味にかけて考察する限りに於いてである。何かを信じている当人にとって、その何かを単に真と見なしただけという意識はない。行動に於いては「疑問の余地がない (der Zweifel fehlt)」という形で信じて (glauben) られていなければならない。だが、反省的立場では「疑問」が生じ、単に真と見なしただけだと見抜かれる (einschauen)。その構造が明らかにされたので

ある。

ニーチェがヨーロッパの歴史に対して大鉦を振るい得たのもこの洞察からであつて、そこにプラトニズムⅡキリスト教が生成の世界に絶対的価値を置き入れ↓それを信仰し↓やがて単に置き入れただけだと洞察し↓その価値を引き抜かざるを得ぬという展開を見たのであつた。なるほどヨーロッパは、真理ないし絶対的価値の希求に於いて凄じいものを感じさせるし、ニーチェが「洞察」をもたらしたものとしてキリスト教道徳が長期に亘つて育成した「誠実性 (Wahrhaftigkeit)」を指摘している (VIII, 21 [27]) のを考えてみても、ニヒリズムはまさしくヨーロッパに於いてこそ徹底的に遂行されたのだと言えるかも知れない。

しかし生と認識の相剋的關係を考えるなら、ニヒリズムは、ヨーロッパ固有の運動と言うより、人間の思考力が拡大し、自己を吟味し、自己の認識に疑問を投げかけ、しかもそれを誠実に遂行するなら、当然見えてくる事態であると思われる。無論、それぞれの文化によつて現われ方は異なるだろう。だが一人の人間が常識の鑑をはずして自らの人生を誠実に考え直してみるだけで、自らの生の根柢が危

うくなるのも事実である。自らが長年に亘つて信じ、それに向かつて努力してきた営みにどのような意味があつたのだろうかと自問するとき、その信じてきたものは色褪せかねない。誠実に問いを遂行するとき、生存の究極的な根柢はなく絶対的な真理もないのだというニヒリズムは露にならざるを得ないと思われる。

(C) 社会的ニヒリズムの問題

無論ニーチェが葛藤したのは、そうした個人的ニヒリズム (或いは実存的ニヒリズム) と呼ぶべきものよりは寧ろ社会的ニヒリズムと呼ぶべきものであつた。それを端的に示しているのは「受動的ニヒリズム」を説明した遺稿に見られる「諸価値や諸目標の総合 (あらゆる強い文化はこれに基づいている) が解け、その結果個々の価値が互いに戦い合う、即ち崩壊」 (VIII, 9 [35]) という言葉であらう。

諸価値や諸目標を総合するものとしての最高価値が無価値化するニヒリズム状況に於いては、個々の価値が序列づけられぬまま競い合う事態になり、真理の崩壊は個々の解釈を調停する〈基準の喪失〉に通じる。最高価値や真理

はその社会を構成する人々に共に信じられることによって
指針や基準たり得てきたが、それらが瓦解すると個々の価
値や解釈のアンキーな対立を生ぜしめることになる。

人間の歴史は人間間の対立の歴史であり、個々の利益、
個々の価値、また個々の解釈の対立の歴史でもあったが、
真に深刻な見解の対立は最終的には「神」の名において調
停あるいは断罪された。聖書に直接該当する言葉がなければ、
權威ある宗教者たちが会議を開いて神の名に於て決着を
つけた。逆に言えば、神を持ち出さなければ決着がつか
ないのである。近代は人間理性を武器に神を引き合いに出
すことなく世界を説明し、善悪を論じきろうとする。それ
によって実に多種多様な説明や見解が提出されたが、その
いずれが妥当なのかを判定することはできない。見積る基
準がないからである。それゆえ「何ものも真ではない、全
ては許される」(Za IV Der Schatten: VII, 336)という事態
が生じかねない。

ニーチェに於いてニヒリズムが「克服されねばならぬ
危機」として捉えられる一因はここにある。各人が人生の
折節に直面する実存的ニヒリズムなら、人はそうした感慨

を胸の底に抱きつつも、また日常の生活へ立ち向かうこと
も可能だろうし、そうした思いを掘り下げて沈潜し、他の
人々の人生を斜かに眺めながら生きることとまた一つの
「選択だろう。だが社会的ニヒリズムは、各自の価値観や解
釈の無秩序な自己主張を招致しかねない。その危険を人類
は乗り越えることができるだろうかというのがニーチェの
懸念の一つであった。

だがこの問いに対しても、敢えて異論を考えてみる必
要がある。つまりこれまでの人間の歴史は本当に真理と
いう名の絶対的基準を持つことによって安定し得ていたの
だろうかという疑問である。なるほど中世までは神を持ち
出すことによって少数意見が封殺されたこともあったかも
知れない。だがそれも当時の政治・経済的な要素を含めた
権力関係との絡みで理解されることもある。つまりいつ
の時代も様々な世界観が拮抗し合つて、その中からその時
代に多く受け入れられた世界観が優勢になるだけの話で、
その世界観が宗教的装いを凝らしたり正義の衣をまとつた
りして自己正当化を計るだけなのだと見ることも不可能で
はない。時代が安定しているときには世界観の変更など不

要なのだから、一つの世界観が長らく支配的にならうし、他の社会との軋轢などで時代が動揺するときには様々な世界観が拮抗して百家争鳴を呈する場合もあろう。そう見ることが許されるなら、社会的ニヒリズムは過渡的な時代には常に生じる事態であり、「神の死」という近代特有の事件の帰結とは限らないことになる。

このような見解で「神の死」という問題を平板化することは、真昼に提灯をかざしてそれを告げた狂気の人を嘲笑した広場の群衆に墮す印象を残すかも知れない。しかし少なくとも一点で、即ち「神の死」が自らの信奉ないし選択した世界観に絶対性を付与することを封じるのを認める点で、彼ら訳知り顔の群衆とは異なる。ニヒリズム認識の後には、自らの世界観は神はもとより真理なり正義なりで粉飾することは許されない。自らの抱く考えが、真理や正義に通じ、更には神にさえも届くと信じ得たら、それは何と幸福な思いだろう。それは至福の思いでさえあるのではないか。或いは最大の誘惑でもあるかも知れない。だがニヒリズムはそれを禁じ、それを封ずる。

しかしニヒリズムのこの作用もまた人間の思考力が展

開してゆけば当然認められねばならぬ事態ではないか。人は青年期に自らに染み込んだ常識なるものを吟味にかけ、その内の幾つかに鋭く反発しながら自らの考えを形成してゆく。既存の思想に入れ込んで、その一部を取り込んだり、ある思想に反発する中で自分の考えを強固にしたりもする。だが自らが形成したそれは自分にとって掛け替えのない大事なものであっても、他人にとっては必ずしもそうではないのは当然見えてくる。それが見えないとすれば、前記の誘惑に安住していることにならう。自己を考え、他人を考える中で、人間の認識力はそうした見方を迫ってくる筈である。そしてそれが見えれば、その構成メンバーが各々に自らの考えを持った集団としての社会というあり方を認めざるを得ない。とすれば社会的ニヒリズムもまた人間の認識力の拡大が拓く当然の地平と見ることが可能だろう。

II ニーチェの克服の方途

(A) 克服対象としてのニヒリズム

だが無論ニーチェはそうした見解は採らない。ニヒリ

ズムは人類がそれによって滅びるかも知れない危機であり、人類の存続はこれを克服できるかどうかに懸かっていると発想される。確かに自らを「ヨーロッパの最初の完全なニヒリスト」(VIII, 11411)と称したり、「ニヒリズムの極限形式」でもある永遠回帰の教えが「凡そ達成されうる最高の肯定の定式」(EH:V333)とされたりするアフォリズムがあり、それらを考慮に入れるとニーチェ自身がニヒリズムを説いているようにも思える。だがそうした例外的なアフォリズムに於いても、ニヒリズムを徹底することによってその克服が開けてくるという発想で書かれており、ニヒリズムが克服すべき対象であることには変わりはない。ニーチェはニヒリズムを主張した人というよりは寧ろニヒリズムと戦った人であった。

ニーチェはどこまでもニヒリズムの克服を目指す。それは単に前述の社会的ニヒリズムによって社会の安定が失われ、混乱をきたすためばかりではない。彼にとっては寧ろ社会が、時代が、どのような方向へ行こうとしているのかの問題である。この人間全体が目指すべき目標を喪失してしまう点こそニーチェがニヒリズムを克服しなければならぬものとして捉え続けた真因であろう。

ニーチェ自身が永遠回帰の教えに於いて説いたように、ニヒリズムはどこまでも個々の存在の限らない重みを説くが、そのことは同時に序列化する基準の無効をも意味する。そしてその限りニヒリズムはニーチェが嫌った平準化し平準化する思想だった。個々の高貴な人間の素晴らしさ、高貴な人間が生み出した素晴らしい産物たる芸術の数々、或いは高貴な存在としての人間全体の誇りのようなもの……ニーチェにとってはそれらの「高貴さ(Vornehmheit)」は断固守り抜かねばならぬもの、決して平準化の波に押し流されてはならぬものであったに違いない。多分それゆえにニーチェは最後までこの序列化し位階化する視点を手放さなかったし、ニヒリズムを克服しようとし続けたのだらう。

ニーチェの発想は、古い価値表は既に無効化した、ならば「新しい価値表」(vgl. Za III Von alten und neuen Tafeln)を樹立しようというものである。すぐに気づかれるのは、古い価値表がニヒリズムの運動によって崩れ去らざるを得ないのであれば、もし新しい価値表を樹立し得たとして

も、それもやがて同じニヒリズムによって崩れ去ることに
なろうという疑問点である。否、それよりも前に、ニヒリ
ズムが要請する絶対化の無効が厳然する以上、新しい価値
表を樹立しようとする試みが既にアナクロニズムに陥らざ
るを得ないのではないかとという問題がある。確かに真理の
崩壊は〈真と偽〉という二項対立も無効化したのであつ
て、全ては「解釈」になるのだから、旧い解釈が現実に関
わなくなつたのなら、新たな解釈を創造すればいいとい
うのは尤もな話であり、ニーチェはそれを目指したのであ
り、理解は成り立つ。そして超人や永遠回帰の説がまさしく
それなのだという理解である。

しかしここにニーチェを読むときに感じざるを得ぬ違
和感があり、それは単にアフォリズムという文体による困
惑のみならず、彼の透徹した分析の後に連れていかれる独
断の世界への抵抗とも言うべきものである。別言すれば、
どこまでが客観性に耐える分析であり、どこからがニー
チェ個人の思惑なのかを分離し難いもどかしさ。無論ニヒ
リズム洞察の後では誰も純粹に客観的な立場には立ち得な
いのであつて、ニヒリズム洞察はそうした足場そのものを

解体してしまふ。とすれば他ならぬニーチェその人が自己
の見解の正当性を客観的に主張することこそおかしいので
あり、それゆえ彼は「私の著作は私の克服についてのみ
語っている」(『All Vorrede I:IV3.3』)、「そのころ私には次
のことが判つた、即ち私の本能がショーペンハウアーのそ
れとは反対のことを目指しているということが」(『III2.
9[49]』)と言ひ、重要な箇所には「私の教えは次のように言
う」とか「私のこのディオニユソス世界」(『III3.38[12]』)と
かいう風に「私の」という言葉を忘れなかつたのだと言え
る。その点で、そうした姿勢こそ彼の誠実性であり、彼の
哲学が一見非常に独断的言辞に満ちながら、最も開かれた
哲学なのだという解釈も成り立つ。

だが話はそう簡単には終わらないだろう。逆に言えば、
それは〈私〉に開き直つただけとも見るのであつて、ニ
ヒリズム洞察後の主張は全て個人的見解の域を越え得ぬも
のなのかという問題が続くからである。ニヒリズムを認め
るなら、誰しも自らの考えは〈私の〉考えに過ぎぬことを
受け入れざるを得ない。しかし凡そ学が成り立つために
は、もとを糺せば〈私の〉思いでしかないそれを他の人々

と共有可能なもの足らしめるように、客観的吟味に耐えるものへと鍛え上げる努力が不可欠だろう。ニーチェがそうした努力を怠っていると言うのでは決してない。この後すぐに点検するように、彼は「力への意志」を柱とする生の哲学の樹立に向けて努力するからである。しかし誰しもその人の著述はその人の考えの表明でしかないのに、敢えて「私の」をつけることは、それが単なる修辭でないことすれば、どう理解すべきかの問題は残る。⁽⁵⁾つまりニヒリズムに於いて、客観的妥当性を求めて基礎づけるといふことそのものが危うくなるとすれば、各人は自らの美的判断というべきものを支えにするしかないのだろうかという問題。図式化して言えば、真理の存在しないところでいかに価値判断するかという問題の立て方をすると最終的な地点では美的判断にしか行き着かないのではないかという問題。我々は生きている限り価値判断から免れ得ない。しかしその価値判断は真理や善悪によつては根拠づけ得ない。とすれば残るのは本当に美的判断しかないのだろうか。しかも美的判断は各人に共有される部分の最も少ない判断なのである。ニーチェは「私の」をつけることによつて最終的に

は自らの美的判断に依拠しているように思えてならない。

(B) 生という基準

勿論ニーチェは自らの美的判断に基づいてのみ発言しているのではない。それなら所謂「詩人哲学者」という把握に終わろう。彼が持ち出すのは〈生〉という基準であり、力への意志という世界観である。これがどの程度の妥当性を持つのが吟味されねばならない。

生きている者は「係争当事者」乃至「係争物件」であつて「裁判官」足り得ないから、「生に関する判断、価値判断は、肯定するにせよ否定するにせよ、最終的には決して真ではありえない」としながらも「症候(Symptome)として価値を持ち、症候として考慮に値する」とされる(GD Das Problem des Sokrates 2:VI3,62)。生そのものに全体的評価を下すことはその当事者である人間にはできない。しかし「症候としては」即ち「上昇と下降の兆候(die Zeichen von Aufgang und Niedergang)」(EH:VI3,262)は読み取れるし、問題にし得るのである。それゆえ彼は「私は私の健康への、生への意志から私の哲学を作った」

(ibid.:VI3,265)と宣言することである。

この議論は一見すると非常に説得力を持つように見える。生ある者がその生を否定するのは矛盾でもあり本末転倒でもある。従って人間には、生を全面的に肯定する資格もない、それ以上に生を断罪する資格などないと言えそうだが問題は、その次に続く「症候」は判断可能であり、*「私は健康への意志の側に立つ」*という宣言である。ニーチェ自身「私は上昇と下降の兆候にこれまで誰も持ったことがないような繊細な嗅覚を持っている。これに対しては私はずば抜けた教師なのだ」(EH:VI3,262)と言っているように、この「それは上昇の兆候か下降の兆候か」という判断基準は実によく切れる刀であり、ソクラテスもワグナーも、民主主義も社会主義も「生の下降の兆候」即ちデカダンとして切り捨てられてしまうことになる。

ニーチェは判断基準の喪失というニヒリズムの中で、かくも鋭利な基準を持ち得た。そして彼はその基準を根拠づけるために、否、より正確に言うなら、「私の健康への意志」という基準から「力への意志」を柱とする「私の哲学を作った」。

(C)力への意志説に於ける力と認識の平行理論

力への意志説を検討していく中で生じる疑問が一つある。全ての存在物が力への意志というあり方をしているなら、全てが力の増大を目指して自らの維持・高揚を企てるという同じあり方をするのだから、下降する生などありえなくなってしまうことである。即ち、上昇・下降という質的区別はなくなって、「力の度合い(Gas Maß von Macht)」(VIII3,14[93])という量的区別に還元されてしまうのである。しかも「認識は力の道具として働く」(VIII3,14[122])のだから、これでは永遠回帰説の鉄槌性も意味を持たなくなるし、そもそも文化の医者を称したニーチェの数々の戦いが全て無意味になってしまうだろう。なぜなら「力の度合い」の低い力への意志はその力に依じて回帰説を誤解ないし曲解せざるを得ないからであり、それを知って己れの卑小さに苦しむような事態は生じ得ないからである。同様にニーチェが「生の下降の兆候」を嗅ぎ付けて糾弾した種々の思想も、それを生み出した力への意志にとつては自らの力に依じた不可欠の思想だった筈で、もし仮にそれが低レベルの力への意志に相応しい思想だとしても、それを

理由に糾弾し得ない筈だからである。その力への意志が低レベルでしかないことは決してその力への意志に賣のあることではない。とすれば世界は、様々な力への意志がその力に応じて解釈した世界像の対立抗争になり、しかもそれぞれ解釈は当の力への意志にとつては自らの存立に関わるものであるから、断固としてそれを主張せざるを得ぬものとなる。これこそニヒリズムの世界であるとは言えるかも知れないが、ニヒリズムの克服とは凡そ言い難い世界である。

なぜそうなってしまうのだろうか。まず断つて置かねばならないのは、ニーチェが力への意志を論ずるとき念頭に置かれているのは多くの場合、人間という動物種全体のあり方であることだ。しかし例えば「私が生あるものを見出したところ、そこに私は力への意志を見出した、そして奉仕する者の中にもなお主人になろうとする意志を私は見出したのだ」(Za II Von der Selbstüberwindung, VII, 143)、「人間が欲するもの、生きた有機体のあらゆる最小部分が欲するもの、それは力の増大である」(VIII, 141-174)などという言葉に見られるように、個々の人間も自らの力に

じて、更なる力の増大を企てるあり方をする」と見られてゐる。とすればやはり生を力への意志と捉え直した時点で、下降や衰退を意志する生などありえず、全てが上昇を、即ち健康を意志するあり方へと一元化されることになる。

更に生を基準にすれば、認識が生的手段として位置づけられるのも必然となる。「認識意欲の度合いは、その種の力への意志の成長の度合いに依存している」(VIII, 141-122)という言葉も「特定の動物種」について言われたものだが、各人も力への意志というあり方をしてゐる限り、原理的に個々の人間に関してもそれに準じた理解が可能であろう。とすれば、人間の認識の危険性、即ち「真理への意志」の問題、「生は滅ぶとも真理は生きよ」(II B III, 268)などと言言しかねない本末転倒の問題は解消される。それはその力への意志がその程度の「成長の度合い」にすぎぬだけの話であつて、当の力への意志にとつては何ら矛盾でも本末転倒でもないからである。

認識をかく位置づけることによつて、ニーチェはニヒリズムを克服する図式を手に入れることになる。ニヒリズムが到来してきた現代は、人間の力への意志がそうした現

実に耐えうるほどに成長し得たからだという見方が可能になるのである。彼が生に敵対するものとして断罪してやまなかつたキリスト教道徳を「人間が己れを人間として軽蔑しないように、生きることを敵視しないように、また認識することに絶望しないようにした」が為に、当時の力への意志の「保存手段」であつたと見なし、「実践的並びに理論的ニヒリズムへの偉大な対抗手段」とさえ呼び、これに「事実我々にははや最初のニヒリズムに対する対抗手段をそれほど必要としない。我々のヨーロッパに於いては生はもはやそれを必要とするほど不確実でも、偶然的でも、無意味でもない」(VIII, 5[7])を重ねれば、ニヒリズムを肯定的に捉える見方が開けて来^らる。

ニーチェの著作は「私の克服についてのみ語っている」のかも知れない。しかしその克服は、力への意志という形で、生という基準を立て、認識を生に従属させることによつてであつた。それによつてニーチェ自身が高貴なものを守るために仕掛けた数々の戦いもまた自己克服されたようにも映る。世界は「諸力の戯れ」(VIII, 38[12])に過ぎないのだから。そこには様々な危険に晒されながら渡りゆ

く「一本の綱」としての人間の姿、一個の「冒険」としての人間の姿は既にある。力への意志がその力に応じて道を切り開いていくだけの話となる。

III 一本の綱としての人間

(A) 人間認識の特異性

本稿は、ニーチェが「健康への意志」から生を一元化して力への意志と捉え直すところで、ニヒリズムの危険性は原理的に解消されてしまふと考える。特に認識が力の道具として働くという形で力への意志の力に帰属されてしまふ点に於いて、人間の認識を持つ特異な性格が捨象されてしまつたと見る。動物のあり方を考えれば、力への意志説はかなりな説得性を持つように思える。ニーチェは「その認識器官が、その観察が我々の自己保存に十分な程度に発達している」(VIII, 14[22])とするが、確かに動物に於ける認識は、その動物種の自己保存の有用性から理解され得るだろうし、「自己保存に十分な程度に」しか発達してないといふことも可能だろうからである。だが人間の認識はその程度では済まなくなつてゐる。ニーチェの言明は動物

には妥当しても、それがそのまま人間の認識にも拡張し得るとは思えない。人間はその肥大化させた思考能力によって、認識過剰にも陥るし、種々の悩みを抱え込むし、自殺さえしかねない存在である。そもそもニヒリズムなどという厄介な問題が見えてくるのも、その思考能力の所為であり、思考能力が「ある何らかの総合的世界考察でそれつきり安息してしまう」(VIII, 2155D)ことに揺さぶりを掛けるのである。従って少なくとも人間の認識に関する限り、生と認識の平行理論は成り立たないと考える。

そしてそのことは同時に、ニーチェの「健康への意志」、即ち〈生〉という基準に対しても疑問を呈することにならざるを得ないだろう。人間の場合は、「係争当事者」乃至「係争物件」であるにも拘らず、己れの生を問わざるを得ないのである。自己のあり方を吟味することなどない動物はそうした問いを立て得ない。しかし自己を客観的に考察する眼を持つてしまった人間はその問いを問わざるを得ない⁽²⁾。それは認識能力が肥大化した人間の必然的な問いである。ニーチェはそうした見方を彼の「健康への意志」から病的だと判定するかも知れない。動物のあり方を範とする

なら、それも言えるだろう⁽²⁾。だが動物のあり方こそ本来的な生のあり方だと断定する根拠はない。認識能力に於いて人間が動物とは異質なものを抱え込むことになった事實は厳然としてあるが、それが本来的な生からの逸脱なのか、それとも生の更なる展開なのかを判定することはできない。

無論、ニーチェが人間の認識が孕むそうした問題性を知らなかったわけでは決してない。寧ろその問題にひととき敏感な人だったことが著作のあちこちから窺われる。「我々は真理と取り組む。——我々はそれに耐える唯一の我々の手段が、それに耐える者を創造することであるのを発見する。——さもなければ我々は自ら進んで再び盲になり、それに対して目が見えないようにするしかない。ところが我々にはもはやそれは出来ないのである！」(III, 216)の如き断片はその最たるものである。但しこうした言葉は多く力への意志という概念に絡まないアフォリズムに限られる。そのためにこうした視点が力への意志説では捨象されてしまう。力への意志説では、個々の力への意志と外界との関係を認識が仲介することになるが、そうした

様々な力への意志の具体的な相互関係は今一つ明確にされないままに終わっている。それは生が、成長も衰退もありうる両面性を持つものとしてではなく、成長への意志として一元化されたために、「諸力の戯れ」以上の表象を得ることができなくなるからだと思われる。しかし人間の認識に於いては、この断片が示唆するように、結果的に知らなければよかつたと思うようなことも〈見えてしまう〉場合があるし、一旦知ってしまったばもう知らなかつた状態には戻れないという認識の不可逆性とも言うべき事態が生じるのである。

(B) 認識の限界を教えるニヒリズム

そのようなことが起こるのは、一つには人間の思考能力の肥大化が様々な認識の地平を開くからであり、また一つには人間の認識も社会性を持たざるを得ぬからである。後者に関して一言すると、例えば人間はその生育過程で自らの属す社会の価値観や世界観に色濃く染め上げられており、確かに青年期に於いてそれらとの批判的葛藤の中で自らの見方を練り上げていくにしても、その場合の土台や核

になるものもまたその社会の文化によって刷り込まれた美的判断である可能性が高く、その社会特有の文化的枠組みの中で刷り込まれた感性をもとに、自己や自己の属す社会のあれこれを批判的に吟味するという形になり、自己言及のパラドクスにも喩えられる循環構造を孕むことになる。人は、自らの現在のあり方の妥当性を吟味し、よりよき自らを営みたく思うが、妥当性を吟味する基準となろう自己の様々な感性は実は社会的に刷り込まれたものであつたり、個々の体験の積み重ねの中で身につけた個人的なものであつたりするのが見えてきて、そこに開き直すことをし難くさせるのである。

このような自己吟味もまたニーチェによつて「弱さの本能」であるとか「受動的ニヒリズム」であるとかの言葉で一蹴される可能性が高い。それは自己解体に通じかねず、反省過剰による決断不能を招来しかねないから。だが人間の思考能力は外界や他者を圧する方向へばかり働くわけではなく、不可避的に自らへも向かうのであり、自らがそこに安住したく思っている認識にさえチェックを入れざるを得ないのである。独断的な思い込みの危険性を知り、

自分の考えが正しいと思ひ込んでいる人がいかに周りの人々にとって傍迷惑な存在でしかないかということを知れば、「自らの本能」であれ「自らの趣味」であれ「私」に開き直つて済ますわけにもいかない。「強さの本能」がそれに開き直ることを教えるだけならば、それは単なる我が儘な人間の大量生産に過ぎず、決して高級な文化とは思えない。確かに反省は誠実さの証ではあつても、反省という悪循環の泥沼に陥るのでは何にもならない。社会的な刷り込みや自らの特定の体験の集積であつても、それが現在の「私」の思いであれば、その地点から発言し主張して然るべきである。誰もそれしか出来ないのだから。ただそれを「私の本能」からの発言にしてはならないだろう。自らの思いは大事にしても、それを語り出すのは相手と共有し得る言葉であり、論理であるからである。そこにコミュニケーションの問題が生じる。

『ツァラツストラ』には「全ての人のための、そして誰のためでもない書」という副題がつけられているように、ニーチェほど言葉による伝達可能性の問題に深く分け入った人も珍しい。例えば「我々が言語の強制を受けて考える

ことを望まないならば、我々は考えることをやめる。我々は、この点で限界を限界として認めるべきではないかと疑うところにどうやら達している。合理的思考とは、我々が放棄し得ない図式に従つて解釈することである」(VIII, 5[22])というような言葉は、認識の限界と共に、言語による伝達の限界を思わせる。ニーチェの批判は、たとえ人間という動物種に深く沁み込んだ「根絶し難い誤謬」(VII, 38[4])であつても、それゆえに真理ではありえないという「限界」は限界として見据えるべきだといふものである。これは誠にその通りであつて、我々の感覚器官はもとより、言葉や合理的思考もまた決して真の姿を把握したり映し出したりし得るものではない。

従つて人間はどんなに言葉を駆使して自らの思いを表明しても、それは自らの思いの十全な表現たり得ぬことを覚悟しなければならぬし、完全な理解を相手に求めることもできない。言葉によるコミュニケーションである以上は、その多少に拘らず、必ず誤解・曲解が入り込む。ニーチェが「誰のためでもない (für Keinen)」という言葉を付したように、誤解が混入しない理解を求めることこそ

傲慢であり、ないものねだりである。しかし全く理解に乘らないというわけでもなく、幾分かの理解は可能であり、それゆえにこそ言葉は現在でも伝達手段たり得ている。確かにそうした理解が可能となるのは、そこに重ね合わせられそうな自らのかつての思いや体験などが核となつてのことであるかも知れない。だがそれでも力への意志説に於けるような「力の度合い」に応じた理解しかできないようなものではない。寧ろ至るところ誤解だらけであり、それでも何とか幾分かは共有されているというような危うい理解しか為し得ないのである。それでも言葉によつて理解を僅かでも深めることも不可能ではないし、逆に言葉に振り回されることも大いにあり得る。それと同様に、力への意志は己れの力以上の解釈に直面して結果的に自らを引き上げることとあれば、己れの力以下の解釈に踊らされて自らを見失うこともある。社会的に存在することが、己れの力に適つた解釈を採用するというあり方を不可能にするのである。そこに人間の認識の危険と冒険がある。

無論ニヒリズムが示す限界は言葉に留まらない。認識の限界、自らの生の限界、人間という種の限界……更には

神が人間の素姓を持つことも、人間が動物以外の何者でもなく特異性はあつても何ら特権性は持たぬことも見えさせてしまふ。目を上げれば、宇宙に於ける圧倒的な孤独、遙かな時間の流れの中の一瞬でしかない自らの存在が映つて眩暈や戦慄をさえ催し、〈私〉を省察すれば、その私は様々な要素へと解体してゆき、自らの核は見定め難く消散する。何らかの思想、何らかの理念で自らを支えようとするれば、そうした思想はよく言えば創造、悪く言えば捏造だとされ、いずれも支えとはなり難くなる。確かにそうした限界を直視するのはある種の危険を伴うだろうし、寧ろそうしたものには目を瞑つて生を貫く方が〈健康〉なあり方かも知れない。そしてその意味では人間の認識の発展は生としての人間の自己矛盾である可能性さえある。だがそれを言うなら我々の祖先が木から降りたこと自体を悔やむしれない。思考力の展開は恐らく必然的にそういう地平をも見えさせてしまふ帰結に至るだろうからである。しかし知的生命体の二律背反とも言えそうなのこの事態はやむを得ず受け入れねばならぬような悲観的なものでは必ずしもない。限界の自覚が傲慢さを戒めることもあれば、限界の自

命体たる人間が、自らの営みの中枢である脳の働きまで解明しなければならぬのか。それは自らの生体解剖にも等しく、そんなことをすれば「私」は益々虚空をさまようことになりはしないのか。原子力の発見や脳の病気の治療などはどこまでも副産物にすぎない。人間の知的好奇心が、つまりは肥大化した脳が、定向進化的な勢いで更なる理解を求めて突き進んでいるのである。

それによつて開けてくる世界が人間に豊穡をもたらずとは限らない。人間の、各人の空中分解でさえあり得る。それなら、適当なところで手を打って、まずまず妥当なくらいの自我像や世界像を真理として、そこに安住してしまつた方が遙かに楽だし、それが生命体としての分をわかまえたあり方というものかも知れない。併しそんなことにはならない。一旦大海に乗りだした船は容易なことでは陸へは戻れない (vgl. FW 124 v. 2, 18)。持つてしまつた知能は気が狂うことによつてしか放棄できない。ある現実が見えてしまつたら、もうそれが見えなかつた昔には戻れない。とすれば、見えてきた地平を引き受けるしかない。見えてきた地平からいかなる意味を汲み出せるのかを考察

し、その上に可能な展開を模索するしかない。種々の自己や世界に引き裂かれる危険性を孕みながらも、そうした様々な自己や世界を自ら統括する生命力へ期待を託すしかない。それゆえニヒリズムは一つの冒険でもある。冒険である限り、危険を内包するのは当然であつて、人間の認識の展開はそういう冒険へと人間を連れいくのである。

その冒険の果てに「超人」というあり方が開けてくるなどという保証はどこにもない。そういう保証も目標もないからこそ冒険なのである。初めに引用された「一本の網」の言葉の中には、種々の危険が列挙されているのに、ただ一つ「後戻りする危険」が欠けている。人間がその思考力によつて動物のあり方から決定的に一步を踏み出してしまつたという事実だけがあり、もう動物のあり方へは戻れないことだけははつきりしているからである。その事実から人間は何を汲み出すのか。後戻りする道は封じられており、目前に道がないのであれば、道は自ら作り出していかざるを得ない。それは全くの冒険である。だがこの冒険は我々の祖先が木を降りて森を出たことの必然的帰結である。木を降りることが既に大いなる冒険であつて、そのこ

覚が更なる展開を生み出しもするからである。

(C) 認識の冒険としてのニヒリズム

人間の思考能力の拡大は内なる方向へ働くばかりではなく、その多くは外へと展開される。文化を可能ならしめている言語の土台をチェックし、その限界を教えるばかりでなく、その言語を使つて認識の地平をどこまでも拡大していこうともする。無論、文化は言語のみで成り立っているわけではないが、言語が引き起こした思考の拡大、認識の拡大、そして文化の拡大は認めざるを得ず、言語は優れて有用な手段であつた。科学は、数学という言語を取り込むことによつて論理性を精緻化し、更に認識の地平を拡大した。確かに言語の限界はニーチェの指摘通りだし、科学もまたどこまでも仮説であつて真理ではない。だがニーチェが言語の限界を知ることによつて、その言語を駆使しながら様々な冒険を果たしたのに似て、科学は真理を標榜するのではなく仮説という形でその知を提出することによつて、その途方も無い展開力を示し得た観がある。両者ともに、人間の認識の極北を目指している思いをさえ抱か

せる。だが両者の方向性は対極的と言えるほどに全く違う。ニーチェが言葉の伝達可能性をも疑うところで論理をさえ越えて思考し、しかも最も共有し難い美的判断を支えに新たな認識の地平を開いていったように見えるのに対し、科学は論理性を先鋭化することによつて、殆ど誰も拒むことができないような説得性を獲得し、その価値や意味は別にして、万人に共有可能な知の地平を開いていった。限界を知ることが必ずしも閉塞や萎縮に通じないし、寧ろ新たな展開が開かれていく可能性さえある。

その展開のダイナミズム、即ち限界を自覚しながら限界を越え出ようとする強靱な気迫には驚嘆を禁じ得ない。寧ろなぜそうした困難に敢えて入つて行こうとするのかと思つほどである。自らの安定を揺るがす世界認識は生命体にとつて自己矛盾であるかも知れないからである。なぜ地球に住む生命体が宇宙全体の大規模構造を云々する必要があるのであるのか。なぜ僅かに百年にも満たない時間をしか生き得ない人間が百五十億年ともいう宇宙史を視野に入れねばならないのか。なぜ原子を解体して素粒子の世界へ、更にはクォークとやらの世界へ分け入らねばならぬのか。なぜ生

とが結果的にもたらした認識能力の過大な発達が更なる冒険を強いているに過ぎない。知的であることが構造的にもたらずニヒリズムという冒険。それは人間を常に「一本の綱」たらしめる。

結語

本稿はニーチェが示したニヒリズムという概念を取り出し、それは克服すべき対象ではなく人間の認識が開く地平に過ぎないという立場から書かれた。そうした視点から見ると、最初に提起された時代の趨勢はいかに映るだろうか。傲慢を覚悟で私見を付記して本稿を閉じることにする。

まず現実問題として、既にブルジョアやニーチェの時代にかく嘆かれ危険視された時代の方向がその後の百年間で本当に生の衰弱化と見なさざるを得ぬ経過を辿ったのかを考えれば、無論〈概ね〉という語は欠かせないにしても、彼らの思いが杞憂に過ぎなかつたと言い得るだろう。確かにファシズムの野蠻を初め、問題がなかつたとは決して言えない。だが民主主義は何とか機能しているし、科学

の上げた成果はとてつもなく大きなものだったし、全体としては近代は健闘していると言い得るのではないか。⁽¹³⁾

確かにそうした見方もまた現代人の自己正当化に類する可能性は大きい。環境問題や人口問題、更に南北問題や民族問題など近代が招致することになった問題群が解決を迫っているのも事実である。そうした問題群の緊急性を思うと「いかにして地球全体を管理すべきか、という大きな課題が、運命のように、不可避的に、躊躇しながらも、恐ろしい勢いで迫ってきている」(VII, 37[8])というニーチェの言葉が想起されて、この壁を我々は乗り越えられるだろうかと懸念される。神もしくは神の影という指導理念を欠けば、当然ながら人間の方向を決するのは人間自身であり、人間社会を管理するのも人間自身にならざるを得ない。人間の自己決定に委ねられることになる。目前に道がない以上、道は自ら作り出していくしかないのである。

しかもニヒリズムは人間社会を構成するメンバーを序列づけず各々の発言の重みを認めようとするから、エゴイステイックな自己主張のぶつかり合いに帰結しかねず、緊急の対応が迫られている事態に内部分裂を繰り返して、適

切な対策が施されぬままに事態が悪化してゆく可能性が予想される。個と全体という問題がニヒリズムに於いては原子的に原子的な個に解体されてしまい、全体の方向づけが行われ得ないまま崩壊していく危険性である。

だがその危険は払拭し得ないにしても、既に神の影を立てるわけにはいかない。とすれば、ニーチェが言語の限界を認めつつも当の言語を駆使して認識の世界を切り開いた例に習うしかないように思われる。つまり彼は、言語は真相解明の手段たり得ぬことも十全な伝達可能性は持たぬことも知りつつ、それでも少しは新たな世界を切り開く有用性は持ちうるし、幾分かは伝達可能であるという部分に賭けたのだと思われる。同様に、人間として共に認め合えるもの、共有可能なものを取り出し、それをルール化する方向しかないように思われる。解決を迫る問題群に対する手段として、有用性として、限界あるものとして自覚された上で、そういうものを取り出す試み。それは普遍性や絶対性を持たぬため、常に種々の異議に晒され、動揺を免れないだろう。だがそれはニヒリズム状況下では当然のことである。多くの危険、多くの動揺に晒されながら、そうい

うものを見出し、それを育てていくしかないだろう。

こうした方法はいかにも中途半端なものに映ってならない。だが近代以降はどの時代もそうであったのではない。かとも思える。つまり理性や進歩などは「神の影」というよりは、そうしたものを相互に共有できると考えた多くの人の支持を得て、やがて後代の人間からみるとその時代の時代精神のように見えるものに育っていったのであって、実はその渦中を生きた人々にとつては、そうした流れに与したり棹さしたりしたりの諸々の動きの中で、時代はカオスの無秩序を呈していると思えなかつたのではないかとすれば問題は、我々の社会が直面する種々の課題を処理できそうなルールを案出し、それを時代精神として育てていくかどうかであるように思われる。ニヒリズムは自己と自己を取り囲む世界の〈現実〉をどこまでも冷徹に見抜こうとする眼であり、その限り個々のものを分解し解体する方向を示す。だが解体された個々のものにも多くの共通点や共有点があり、それを取り出し育てていく方向こそがこれからの課題となろう。

↑

註

ニーチェからの引用は全つ、*Kritische Gesamtausgabe von Nietzsches Werken*, hrsg. Giorgio Colli & Massimo Montanari, Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1967ff. に於て。引用箇所の表示は「ニーチェ存命中に出版された書物に關してはその略号(共通で使用されている略号なので以下に列挙しない)とアフォリズム番号を付し、併せてグロイター版の巻および頁を示し、遺稿に關しては巻及び断章番号を示した。

(一) こうした視点には直ちに反論が予想される。その代表的なものは、例えば、厳密に「ヨーロッパのニヒリズム」であるニーチェのニヒリズムを安易に我が国の無常観やものあわれの如きものと混同する浅はかさであり、例えば、ニヒリズムの問題の深刻性をそういう形で片づけることこそツァラツストラの説く「末人」の愚かしさである、というようなものであろう。だがニヒリズムという概念が示す「神の死」や「真理はない」「究極の価値はない」という意味内容を改めて考えてみると、それらが西欧の文化の中からしか出て来ないような独自のものとは思えない。神や真理に關する概念には西欧独自の特徴が秘められているにしても、それに併せてニヒリズムを特別視する必要はないと考える。その意味するものは我々にも理解可能であり、問題化可能だろうからである。寧ろ本稿はニーチェのニヒリズム分析の鋭さを認めながらも、彼がニヒリズムを論ずるときに散りばめた大仰な言葉や悲壯感を削ぎ落として考察すれば、ニヒリズムはどのようなものとして立ち現われるのかの吟味の試みである。その意図からも原文に付された種々の強調は全て剽愛した。

(二) こうした見方は歴史家のごく月並みな視点であるように思える。我々の時代もまた将来の人々から民主主義や民族主義の優勢

だった時代として一括されるかも知れない。こうした見解でニヒリズムの深刻性が緩和されるわけではないが、この視点も同時に併せ持つ必要はある。

(三) この視点が彼のニヒリズムに關するアフォリズムを読み難くさせる。ニヒリズムの概念をそのまま徹底していくのではなく、常にそれに対抗する考えを掘り起こそうと試み続けているために、ニヒリズムは二重三重に読み解かれることになり、読者はニヒリズムそのものを解読して、そこからどのような思想が展開してゆくのか見極め難くなる。本稿は、ニヒリズムとは要するに「いかなる真理も存在しない」という洞察を根本とし、なぜそうなのかに關して存在論や認識論が派生し、また西欧の歴史への解釈が展開されると把握する。

(四) このことには西欧に於いて「ニヒリズム」という言葉がどのような意味と感情を込めて使われてきたかという歴史が絡む。因みにアドルノによると、ニーチェは「ロシアの諸々の暗殺事件を報じた新聞からニヒリズムという語を受け入れてニヒリズムをロシア・ニヒリストのイメージを抱いて考え始めた。(Dieter Arndt) *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte*, Darmstadt, 1974, S.304) vgl. 川原栄峰「ニヒリズム」講談社、1977

(五) 「私の哲学は階序(Rangordnung)を目標している」(VII, 716)。だがそれほどに人間が基本的には動物と同じあり方を持っていること、卑小な人間も高貴な人間もその存在に於いて同じ重みを持つこととは耐え難いことなのだろうか。それは多分「生きとし生けるもの」のよう発想を根底に持つ我々には、進化論がなぜあれほどのシヨックを西欧精神世界に与えたのか理解に苦しむのと同様の疑問である。しかし誠実に考えていけば、人間がその思考に於いて特異性を持つとしても、それがいかなる特権性にも通じないことは見えてきて当然の認識であろう。進化論は一見すると生命体の序列化を

可能にするように見える。だがまさしくその進化論が、現在生存している諸々の生命体が全て見事に環境に適應し得たからこそ存在していることを教えているのであって、最も後から枝分かれしてきた生命体が最も優れているなどは主張していないのである。vgl. S. Gould: *Wonderful Life* 1989 渡辺政隆訳『ワンダフル・ライフ』早川書房、1993 この第一章は「生物進化の歴史は、大量の生物が除去された後に生き残った少数の系統内で分化が起こったという物語であって、従来語られてきたような、優劣さや複雑さや多様性が着実に増大したという物語ではない」(p. 26)にも拘らず、いかに人間がそう見たがっているかをこれまでの生物学の書物に含まれてきた種々の系統図を示しながら、説き明かしている。

人間は他の動物より優れていると根拠づけられないのと同様に、自分は他の人間より優れているとする根拠はない。そう思い込むことの居心地のよさ故に、適当な基準でそれを主張したい誘惑は常に存在するが、そういう基準はないのだというのがニヒリズム認識だった筈である。

(六) ニーチェはしばしば他人の見解に対して「あらゆる思考法や評価法の背後で命令している欲求への逆推理」(FW 370/V2.303)という手法を探る。その後にはまず論難される対象である。例えば「神への信仰がだめになったとすれば、『語っているのは誰なのか (wer redet?)』という問いが新たに出てくる。——私の答えは、形而上学ではなく、動物生理学から取られたものである。即ち語っているのは畜群本能である」(VIII, 7(6))の如く。問題はこの種の手法の妥当性に留まらず、これと同じ問いがニーチェ自身にも発せられねばならないことであろう。敢えて言うなら、平準化するものとしての科学への反対は、結局のところ誰にでも判るようなものには値性さえあり得るのである。

(七) 「生の上昇か下降か」「健康か病気がか」という判定には、ニーチェがそれに対する鋭い嗅覚を持っていたと自称するにしろ、疑問を呈さざるを得ない。君の考えは「生の下降の兆候だ」とか「病的な考えだ」とか言われれば、いかに反論し得るのか疑問である。敢えて言うなら、それは自らとは異なる見解に対して「狂気」のレッテルを貼って処理することにさえ通じかねない。それがニーチェの採った生という基準に疑義を呈する理由の一つである。

(八) キリスト教道徳が成立し始めた頃の人間に対して、そうした對抗手段なしにニヒリズムに直面し得るようになったところに現在の人間の「力の増大」や「力の成長」を見て取るという肯定の仕方に含まれる傲慢さは指摘しておきたい。従ってその場合に基準とされる「力」とはいかなる力なのかという力への意志説の根幹に関わる重要問題を改めて問わざるを得ない。単なる暴力的な力でないとすれば、何を支配する権力的な力なのだろうか。だが人間の支配力の増大が地球環境を悪化させ始めている事実を前にして尚その支配力の増大化を誇るのでは、人間は何とつまらない生物なのかと思わざるを得ない。それでは精神的な力なのだろうか。しかし精神的な力の測定は物理的な力の測定のようににはいかにずか、そうしたものを想定する危険性の方が大きいように思える。ニヒリズムは、そういう人間の事前勝手な自己肯定を無効化し、人間の、また各人の傲慢さを戒めるものとして機能する筈だと考える。vgl. 拙論「ニヒリズムという希望」帝塚山学院短期大学研究年報 第43号、1995

(九) 「真に重大な哲学的問題は一つしかない、それは自殺である。人生が生きるに値するか否かを判断すること、それが哲学の根本問題に答えることである」Albert Camus: *Le Mythe de Sisyphe*, Gallimard, 1942, p. 15

(一〇) そう見るなら、それは単なる生物学主義に過ぎないし、ユーロピア思想の多くが始源を志向するとと変わらない。

(一) 既にヤスバース初め多くの人が指摘しているように、ニーチェを論じるときに常に困惑させられるのが、異議を申し立てようとするときとまさしくそれに相応しいアフォリズムが容易に探し出せることである。何らかの異議申し立ては常に別のアフォリズムの網に絡め取られてしまうことになる。それはニーチェの狡猾さなのだろうか。それとも矢張り深さなのだろうか。

(二) 因みに筆者は、近代に於いて起こったこの知の変革を〈神の知〉から〈人間の知〉への移行による「視点の開放」と捉えている。⁴²拙論「現代への哲学的問い」帝塚山学院短期大学研究年報第36号、1988。無論、こうした変革もニヒリズムの一帰結である。(三) これにも多くの異論が予想される。近代から現代への展開が多くの問題を孕んでいた事実、現代がなお厄介極まる種々の問題を抱え続けている厳然たる事実の前に、そうした樂觀は吹っ飛ばさうにも思える。だが、それぞれの時代がその時代特有の問題を抱え、それらとの悪戦苦闘の中から次の時代が開かれていくのも歴史の事実である。現代の問題を過小評価する愚は戒めなければならぬが、過大評価の危険も自戒しなければならぬ。特に近代が大衆的規模で多くの人々を貧困から救い得た〈功〉は見落とすべきではないと思われる。この世界構造がまがりなりにも六十億近くの人口を何とか支え、その全てでは決してないが、かなりな数の人々のささやかな幸せを支えているという事実は認めなければならぬと考える。勿論その事実が多くの問題を免罪するわけでは決してないが。⁴³拙論「環境革命の可能性」帝塚山学院短期大学研究年報第41号、1993

Der Mensch „als ein Seil“ – Die Problematik des Menschen und der Gemeinschaft unter nihilistischen Umständen –

Yasuo YOSHIKAWA

Diese Abhandlung versucht, die gegenwärtigen Umstände des Menschen und der Gemeinschaft unter dem Gesichtspunkt des Nihilismus zu begreifen. Der Anhalt dafür wird bei Nietzsches Einsichten in den Nihilismus gesucht. Aber es wird in Frage gestellt, daß er daran festhielt, den Nihilismus als etwas aufzufassen, das überwunden werden muß. Meiner Ansicht nach ist der Nihilismus ein neuer Horizont, der als natürliche Folge davon eröffnet wird, daß sich das menschliche Denkvermögen und Erkenntnis ungewöhnlich entwickelt hat. Daher ist der Nihilismus eine Wirklichkeit, die man in seinen Gesichtskreis aufnehmen soll; er zwingt den Menschen zu einer Daseinsform wie die „eines Seiles“, wie sie Nietzsche in „Zarathustra“ aufzeigte. Wir Heutigen und unsere Gemeinschaft setzen sich damit einem unerhörten Wagnis aus, welches sowohl gefährlich als auch entwicklungsfähig ist. Das ist jedoch eine notwendige Folge davon, daß unsere Ahnen von den Bäumen herabgestiegen waren.

Le Doute Cartésien d'après les *Objections et Réponses des Méditations*

Masato ANDO

Qu'est-ce qu'on peut avancer sur le doute cartésien d'après les *Objection et Réponses des Méditations*? Nous pouvons soulever trois problèmes. 1) Est-ce que le doute cartésien est artificiel? 2) Est-ce que la dissipation d'un doute nous permet d'acquérir une vérité évidente? 3) Descartes, a-t-il tout douté dans la 1^{ère} *Méditation*?

1) Dans les 4^{èmes} *Objections*, avertit Arnauld que le doute cartésien est dangereux pour les faibles esprits, et que nous ne devons pas douter sérieusement. Descartes accepte ses conseils. Mais ailleurs il dit également que le doute est utile pour parvenir à une ferme et assurée connaissance des choses, et espère que nous employons quelques mois, ou du moins quelques semaines, pour lire la 1^{ère} *Méditation*. Le doute n'a-t-il pas besoin d'être sérieux pour être valable?

2) Dans la *Réponse* aux 3^{èmes} *Objections*, éclaircit Descartes la utilité des raisons de douter: il s'en est servi en partie pour y répondre dans les *Méditations* suivantes. C'est-à-dire, pour parvenir à la vérité évidente, Descartes projette de dissiper les raisons de douter. Être évident, c'est être indubitable. Mais ce projet est-il valide sans conditions?

3) Nous recueillons des matériaux pour discuter sur la portée du doute cartésien. Dans les 2^{èmes} et 6^{èmes} *Réponses*, rend Descartes compte des choses qui ne sont jamais doutées.