

哲学に於ける「勇気」

——ニーチェの場合——

圓 増 治 之

I

ニーチェの究極の立場は、——その立場にニーチェが現実に立ったのか、あるいはその立場への憧憬 (Sehn-sucht) に於いて単に意欲されたに過ぎないかという問題は議論のあるところであり、この問題についての私の見解はこの試論の最後に於いて明らかにしたいが——「アモール・ファータイ」⁽¹⁾あるいは「生の無条件的肯定」あるいは「世界＝遊戯に混ぜ込まれた我々」⁽²⁾というが如き、生の状態であると言えよう。「生の無条件的肯定」という究極的立場について、生の本質としての「力への意志」に関連して、差し当り次の三点に注目しておく。

(1) 「生の無条件的肯定」とは、文字通り、条件付きの肯定ということではない。

人間の生は生である限り、何らかの仕方で自己肯定的である。絶対的に自己否定的な生は、もはや生であるにとどまりえない。それまでのキリスト教的・二世界論的世界解釈のもとでの生も、やはりそれなりに自己肯定的であった。しかしその肯定は生の或る性格を肯定する一方で他の性格を否定するものであった。肉体をあるいは感性を否認する一方で、「霊」や「精神」や「理性」そのものの世界が彼岸に立てられ、そこから生きる目標がこの世に与えられたのであった。この世の生は、彼岸の生に仕える限りに於いて肯定されたのであった。それはいわば半ば自己否定的にして半ば自己肯定的な生であった。

これに対して、ニーチェは「生の、否認されて半可な生ではなく、全き生の宗教的肯定」(『力への意志』Nr. 1052)を立てるのである。それは「生の総体的性格に対する恍惚たる肯定」(同上書Nr. 1050)であり、生固有の最も恐るべき最も疑わしき諸々の性格をも包括して肯定するのである。かかる肯定はまた、「何かを取り去ったり除外したり選択したりすることなしのあるがままの世界へのディオニソスの肯定」(同上書 Nr. 1041)とも言い表わされている。二世界論的世界解釈のもとでは、彼岸の世界が定立されることによって、此の生成の世界は、何か生成でもって達成されるべき目標のあるかのような、あるいは、生成のこの世界を統一するものがあるかのような、暗示が与えられる。この世のあらゆる出来事は「神の摂理」であるかのようにみなされ、それぞれの意義が与えられる。「禍い」・「苦しみ」もその解釈のうちで位置評価が与えられていた。二世界論的世界解釈の崩壊とともに今や世界の事物の結び合いはすべて「途方もなく偶然的な性格」(『生成の無垢』II Nr. 261)を帯びて現われてくる。かかる「神なき世界の無秩序、すなわち偶然の世界」が、そうであるにもかかわらず、そのまま是認され肯定されるのである(『力への意志』Nr. 1019 参照)。

(2) 上述の如き「生の無条件的肯定」は、生の本質たる「力への意志」が「力への意志」として現われた処で成立する。

彼岸の「真なる世界」に対する幻滅の後に残るのは、「虚偽で、残酷で、矛盾に満ち、蠱惑的で、

意味のない」(同上書Nr. 853) この世界だけである。我々はこの世界で生きるためには、虚言を必要とするのであるが、このこと自体がまた同時に、この世界の恐るべくして疑わしい性格に属している。人間は虚言によって、自分自身を偽るが、それは「自分自身を力として享受」せんがためである(同上書Nr. 853)。このような我々の「力への意志」は同時に本来この世界にその根本性格として属しているはずである。「力への意志」としての生の本質には、「創造」への意志が属しているが、何かを「創造」するためには、どうしてもその一方で「すでにあるもの」を破壊せざるをえない。「創造」と「破壊」とは要するに同時に等根源的に「力への意志」としての「生」の本質に属する。「力への意志」としての生の本質から意志されるのであれば、「破壊、転変、生成への憧憬は、未来を孕んだ満ち溢れる力の表現でありうる」(同上書Nr. 846)とみられる。

要するに、一見生にとって否定的とも見えるその諸々の性格も、生の本質たる「力への意志」からみれば、力の上昇のために不可欠なものとして肯定されるのである。

(3) 生の無条件的肯定ということが直ちに「アモール・ファーティ」につながる。なんとなれば、現にあるがままの世界を、超越的世界を定立することなしにそのまま肯定するなら、その時同時にそのことによって一切の過去を、この世界を条件づけるために必要であったと、肯定することになるからである。

通常の運命主義では、必然性・運命は我々の生とは係わりなく、我々の生を超えたところから、いい換えればいわば外から我々を縛るものであった。近代的形態での運命主義、例えば、「歴史的進歩」とか「ダーウィンの進化論」、「社会的必然性」等を奉じることのうちには、なお二世界論的表象の痕跡がみられる。その場合、「人は意志を、ある目標への意欲を、自分自身にある目標を与える冒険を、回避したがっている」(同上書Nr. 20)のである。そのためには、人は「運命主義を受け容れもするであろう」(同上箇所)。かかる運命主義は、キリスト教の二世界論の崩壊の後に、本来なら人間的意志がそこへ立ち帰るべき「力への意志」から、自分の意志をみずから逸らさんとする人間的意志に於いて成立するのである。

これに対して、ニーチェの「最高の運命主義」すなわち「アモール・ファーティ」は、「力への意志」の立場に立って自己を肯定するところで成立する。「我々自身のうちにも事物のうちにもそれだけで存立するものは何もない。そして、我々の魂が一度だけでも弦の如く幸福にふるえ響きを発するなら、この唯一の生起を条件づけるために全永遠が必要であった——そして全永遠は、我々の然りとの肯定のこのただ一つの瞬間に於いて、可とされ、救済され、是認され、肯定される」(『力への意志』Nr. 1032)。元来、意志は一度なされてしまったことには無力である。すなわち、そうなされてしまったことを、いくらそうならないように意志しても、できるものではない。時間を逆行せしめることができないということは、厳然たる意志の根本事実である。しかし、生が現存在を肯定する瞬間に於いて永遠なる過去全体は、この瞬間の現存在を可能にするための条件として肯定され、意志の内容に化すのである。ツァラツストラの語るところによれば、「しかし、私はそれをそう意志した」、「しかし、私はそれをそう意志する、それをそう意志するであろう」⁽³⁾である。

永遠の過去を顧みて、世界の全過去がこの瞬間を条件づけるために必要であったと認めることが、同時に「ある人間の各々の行為はあらゆる来たらんとするものに限りなく大いなる影響をもつ」こ

とを帰結せしめる。そこで「人間は顧みて全運命に捧げるのと同じ畏敬を同時に自分自身に捧げねばならない。Ego fatum。」(『生成の無垢』Ⅱ Nr. 261)といわれる。

斯くの如く「エゴ」の働きが「運命」の働きと同じ一つの働きとなりうるのは、我々が自己の本性を、この世界がそうであるところの「力への意志」に他ならないと洞察する時である。つまり我々が「力への意志」の立場に立つ時である。逆に言うなら、我々が「力への意志」の立場に立てば、我々が何かを意志する時、そのことは、我々の自己が意志するのでありながら、同時に生きとし生けるもの(すなわち世界)の根拠たる「力への意志」が意志していると、言いうるのである。⁽⁴⁾

以上三点にわたってニーチェの「生の無条件的肯定」を概略したが、そこに於いて「力への意志」との関連が示唆された。すなわち、生を無条件に肯定するということは、我々が「力への意志」の立場に立つことによって可能となるのである。しかし、我々は、たとえ従来⁽⁵⁾の二世界論的な世界解釈・歴史解釈の欺瞞を暴き破棄したとしても、そのことによって直ちに「力への意志」の立場に立つことはできない。なんとすれば、二世界論的世界解釈は放擲されても、二世界論的価値評価・価値解釈はなお残存しているからである。20世紀の我々といえどもたいていは二世界論的価値評価(それは社会主義・実証主義のうちにもみられる)のうちで生きており、且つそこで生きる意味を見い出して生きている。従って、我々が自己本来の(すなわち生本来の)意志たる「力への意志」へ立ち戻るためには、我々は上述の如き二世界論的価値評価に支えを求める自分の生を賭ける勇氣——すなわち「自分自身に対する勇氣」——が必要である。

それでは、ニーチェの場合、人間の生がその非本来的形態(ohnmächtigな形態)から本来的な意志たる「力への意志」へと立ち帰る道程に於いて、「勇氣(der Mut)」は一体如何なる役割を演じるであろうか。この問いに答えることがこの試論の課題であるが、その前に今少し詳細にニーチェの「力への意志」について考察しておく必要がある。

Ⅱ

『ツァラツストラは斯く語りき』の第2部『自己超克について』に於いて、「私が生けるものを見い出したところで、私は力への意志を見い出した。そして奉仕する者の意志に於いてさえも主たらんとする意志を見い出した」といわれる。ここで生の意志は力への意志であり、その本質は「主たらんとする意志」であることが表明されている。

そもそも「意志」とは、「何かを意志する」(Etwas-Wollen)⁽⁶⁾ことである。無規定的な「意志」といったものは存在しない。従って、意志はまずそれだけで存在し次いで何か他のものを意志するといったものではない。意志は、意志である限り、常に「或るものを意志する」のでなければならない。たとえその「Etwas」が「Nichts」であったとしてもである。

しかしもちろん「無を意志する」ということは、意志が本来的に意志する仕方ではない。「総じて意志するとは、より強くならんと意志すること、生長せんと意志することと同じである——そしてそのために手段をも意志する」(『力への意志』Nr. 675)。「より強くならん」とは、その都度の自己を超えて「より以上の力」である自己へ到達せんと意志することである。つまり意志が本来意

志しているのは自己のより高い可能性であり、且つそこへと自己超克し上昇することである。すなわち生長せんと意志しているのである。そのためには、差し当り達成した力を確保することが必要なのである。従って意志が本来目差すのは、力の保存・自己保存ではなく、力の上昇・自己の上昇である。力の保存・自己保存を意志するのはむしろ上昇せんがためであり、そのための手段として意志しているのである。

以上のことは、そのまま生に当てはまる。「持たんと意志すること、そしてより以上持たんとすること、一言で言えば生成——このことが生それ自体である」(『力への意志』Nr. 125)。生は、より高い自己の可能性へと自己を超え出ることについて、生として生々としている。自己保存に汲々としているような生からはすでに生氣は失せている。しかし生の保存と生の上昇とは切り離せない。生の自己保存も自己上昇のためには必要であり、生は上昇することについて、生として生々と自己を保存する。すなわち、生は、常により高い可能性へと上昇するという倦まざる力動性のうちにその本質を保つのである。ある一定の生の可能性に安らってしまうえば、その生は、自己保存することすらできない。その生はすでに下降衰退しているのである。

かくして、「力への意志」としての生の目差すのは、自己のより高い可能性であり、そこへ超出することである。意志の本質は、一言でいえば、自己への意志、「自分の意志を意志すること」、もしくは *der Wille zum Willen*⁽⁷⁾ である。意志の本質は、何か他のものを対象としてそれを意志するということには存しない。それは、意識(意識ということ自体「力への意志」の一つの形態にしか過ぎないが)の場に映し出された姿に過ぎない。我々のすべての意識的意志は、意識されない他のこと⁽⁸⁾、つまり生の上昇のために意志するのである。従って我々が何か他のものを意志するのは、つまりは、生の自己保存にして自己上昇のためである、ということに究極する。

それでは一体、生は自分がそこへ超え出べき自己のより高い可能性を、どこから得るのであろうか。生は自己のより高い可能性を自分から自分に対して定立するのである。「力への意志」としての生には自分から自己のより高い可能性の条件を自分に対して立てて、指示するということが属している。我々が何か他のもの(例えば超越的理想にしろ神にしろ)に依存して生きるなら、その生はすでに自ら自己の条件を立てる力を失った無力な(*ohnmächtig* な)生である⁽⁹⁾。生は常に予め自己のより高い可能性を自分に対し立てておき、自分に対し自分が達成すべきものを指示しなければならない。すなわち、意志とは自分に対し命令すること、自分に対し主となることである。「『意志する』とは、『欲求する』こと、努力すること、要求することではない。これからは命令の情動(*Affekt*)によって際立っている。」(『力への意志』Nr. 668)

意志は常に自己を脱して自己に命令する、すなわち脱自的な自己命令者である。自己に命令するとは、裏からいえば、同時に自己に服従するということになる。従って次のようにもいえるのである。「何か^が命令されるということが意志することに属している」(同上箇所)と。

生は、以上のように性格づけられた「力への意志」であるが故に、盲目的に妄動あるいは蠢動するものではない。「力への意志」としての生には本質的に、*perspektivisch* にもものを見るということが属している。我々人間は生成消滅のこの世界で生きるというためだけにでも、予め何らかの観点を立て、そのもとで見るということが既になければならない。もしそうでないと、混沌たる世界の

うちで生は見通しを失って、うまく生きてゆくことはできなくなるからである。生は、「より狭い、限られた、単純化された世界を必要としている」(『力への意志』Nr. 15)。すなわち、生が予め或る一定の観点を自分から自分に対して立てることなしには、生はそもそもものを見ることはできない。「定式化されえない、『偽』としての、『自己矛盾』としてのこの生成の世界」(同上書 Nr. 517)に於いて「見る」ということが成り立つためには、予め生は自分に適った観点を世界のうちへ投げ入れておかなければならない。従って「perspektivischに見るということのみが、perspektivischに認識することのみが存在する」(『道徳系譜論』Ⅲ Nr. 12)。生は、単に自己保存のためだけではなく、生の上昇のためにも、より高い自己の可能性へ見通しをつけておかなければならない。何らかの観点を定立しておいてはじめて、一切のものは我々の前に現われることが可能となる。つまり世界は見掛けの世界、すなわち我々に各々の仕方でものが現われることが可能な世界、die scheinbare Welt、である。die scheinbare Welt 以外に世界はありようが無い。そこで、「見掛けの世界と真なる世界という対立は『世界』と『無』という対立に還元される」(『力への意志』Nr. 567)。

要するに、perspektivischな観点は、生が自己の保存＝上昇の可能性の条件を見込んで立てたものである。「見掛けの世界、すなわち諸価値に従って見られた或る一つの世界。それは諸価値に従って秩序づけられ選択されている。すなわちこの場合、或る一定種の動物の保存と力の上昇とに連関した有用性の観点に従って秩序づけられ選択されている」(同書上 Nr. 567)。この一文から推察される如く、価値は、生が自分の可能性(すなわち生の諸条件)に顧慮を払って、予め世界のうちへ投入しておいた著眼点である。『価値』という観点は、生成の内では生が相対的に持続する複合的形体を顧慮した保存＝上昇の諸条件の観点である」(同上書 Nr. 715)。従って要するに価値は、生が定立したことの、生の条件である。

然るに、価値定立者たる「力への意志」としての生自身は、固定した存在者ではなく、先に見た如く、絶えて倦まざる自己超克の力動性に於いて有る。このことからまず第一に、価値定立者の変化と共に価値も変化するということが、帰結する。「諸価値とその変化は価値定立者の力の生長と関係している」(同上書 Nr. 14)。それ故、「価値自体」というものはない。価値が二世界論の超越的世界のうちに定立されることによって、その価値はそれ自体で価値のある価値、すなわち「価値自体」であるかの如く見える。然るに、超越的世界自身、元来は生が自己保存のために立てた一種の価値である⁽¹⁰⁾。従って「価値自体」と称されるものも、実は最高の価値にしからざる。いかに最高の価値といえども、それが価値である限り、またこの価値は生を可能にするために生が立てた条件であるが故に、我々が生死を賭けてまで求めるほどのものではないのである。

価値は生が生のために立てた条件であるということから、第2に、生それ自身の価値は、評価することはできないことが、帰結する。なんとなれば、生の価値を論じるためには、我々は生の外に立たねばならない(このこと自体すでに我々はなしえない)し、他方また、生を遊離しては、我々は価値を論じえない、からである⁽¹¹⁾。同じ理由により、「世界の全体価値は評価不可能である」(同上書 Nr. 708)、といわれる。生きとし生けるもの(存在するもの)の全体は世界すなわち「生成」であるが、これが「価値をもたない」(同上箇所)といわれるのは、上述の如く、生成が価値評価を

絶しているという意味に於いてであって、価値喪失というが如き欠如の意味に於いてではない。

生成の世界の全体的性格は、いかに最高の価値であっても価値でもって解釈されえない。秩序、目的、形式、統一、美、真、といった価値＝概念をこの世界のうちへ投入して、世界解釈すべきではない。なぜなら、これらの概念は、本来は「美的な人間性」¹²⁾を言い表わすのであって、生成のこの世界には元々適していない、からである。それ故、結局そのことが洞察されて、この世界からその諸価値は再び抜き去らねばならなくなるのである。それでは一体、そのような諸価値でもって生成の世界を性格づけることができなくなると、この世界を我々はどう言い表わせばよいのだろうか。

この世界については、「この世界は力への意志である——そしてそれ以外の何ものでもない」（『力への意志』Nr. 1067）と、言いうるのみである。この世界は、最終的な目標も、絶対的な秩序ももたないが、そうだからといって盲目的な混乱でもない。この世界は、力への意志として、「自己超克」という法則をもつのである。¹³⁾力への意志は常に自己へと自己を超えざる力動性のうちにある。力への意志としての世界は自己から自己へと回帰する。かかる一切の人間の修飾を剥ぎとった裸の自然の世界は、大多数の人間にとって極めて恐るべき形相を呈することになる。「我々はこの思想をその最も恐るべき形式で考える。すなわち、意味や目標がなく、しかし不可避に回帰しつつ、無のうちへのフィナーレもない、あるがままの現存在。つまり『永却回帰』。「これがニヒリズムの極限的形式。すなわち、無（『無意味なもの』）が永遠に！」（『力への意志』Nr. 55）。

III

生は力への意志として絶えず自己の条件を自分から立てて自分を可能ならしめる力動性に於いてあるのであれば、その場合生は自己以外のいかなる根拠ももたないということになり、従って或る意味で根拠を失った *abgründig* な存在となってしまう。斯くの如く深淵となった生全体すなわち世界は絶えず自己を超克して自己へと回帰する。「全体以外に何も無い」（*es gibt nichts ausser dem Ganzen.*）¹⁴⁾が故に、生全体は常に同じものとして自分自身に回帰する、つまり「同じものの永却回帰」という運動をする。生けるものの一つとして我々も、かかる円環として引き込まれている。そうすると、同じものが回帰する世界に於いて、我々が何をなそうとも、所詮は同じことになってしまう。永却回帰の思想は、それ故、我々が何をしても「無駄」であるとして、我々の創造への意志を麻痺せしめかねない。すなわち、場合によっては確かに「永却回帰」の思想は、「最も麻痺させる思想」（『力への意志』Nr. 55）、「最も重たい思想(*der schwerste Gedanke*)」（『力への意志』Nr. 1059）である。

『ツァラツストラ』第3部『幻視と謎について』で重力の精（*der Geist der Schwere*）は、登攀途上のツァラツストラの耳を通して彼の脳のかなへ、次の如き鉛のしずくのような重たい思想を注ぎ込む。

「おお、ツァラツストラよ、汝、知恵の石よ！ 汝は自分を高く投げたが、しかしすべての投げられた石は——落下しなければならない。——（中略）——

汝は汝自身へと定められ、汝自身の石で石打ちの刑に処せられる定めにある。おおツァラツストラ

よ、汝は遠くへ石を投げたが——しかし汝の上に石は落ち戻ってくるであろう。」

永却回帰の思想は自己上昇のための人間のあらゆる意図的・意識的企投を蔑する。我々人間の企投への気力はその思想の前で打ち砕かれ、我々は倦み疲れ、憂鬱、すなわち重苦しい気(Schwermut)になる。我々の生も、その他の一切のものも、そのまま永却に回帰するという思想は、確かに我々にとって目眩めく光景を呈する一面をもっている。しかしそれは我々が見据えなければならない一面でもある。もし、我々がそこから眼を逸らせようと欲するなら、そこからこの生とは別の世界が何処かこの世を超えた処に存在するかのよう optisch な錯覚が再び生まれるであろう。近代科学（および、その「真理への意志」）はそれまでの二世界論的世界解釈の欺瞞を曝いてきた。しかし、単にそれだけであれば、それまでとは異なった仕方と彼岸的な価値を立てて、それに依拠して生きんとする可能性が残っている。それは極限的ニヒリズムを逃れんとする「不完全なニヒリズム」（『力への意志』Nr. 28）に留まっているのである。

永却回帰という深淵に臨んで、そこから逃れんとせず、さりとて永却回帰という最も重たい思想に気力が圧殺されないためには、「自分自身に対する勇気あるいは気力 (der Mut zu sich) が必要である。optisch な錯覚すなわち自己偽瞞に陥った自己を脱却して本来の自己——ニーチェではそれは「力への意志」としての自己である——へ向かう勇気である。そのような勇気は一体どこに見出されるか。近代科学の精神のうちにか。否である。近代科学にはなるほど一切の確信を一つの仮説あるいは差し当たっての実験上の見地にまでおとしめ、その限りで「真理への意志」の峻厳さがみられはする。しかし近代科学は「明らかに自分自身のみを信じ、自分自身に対する勇気をもち、自己への意志をもっており、神・彼岸・否定的徳、なしにこれまで充分うまくやってきた」かといえ、そうではない。真理という価値自体に対する信仰に縛られているが故に。¹⁵

価値自体あるいは超越的価値の如くみえる価値を定立したのは実は、我々の自己が本来それであるところの「力への意志」である。然るに、価値を価値自体の如く定立することによって、価値定立したのは力への意志であることが隠蔽される（つまり、力への意志は「覆面せる力への意志」となる）一方、我々は超越的価値に依存し束縛されて生きてきた。ニーチェの言う「自己に対する勇気」とは、かかる自己欺瞞的自縛から本来的な自己へと向うことである（その落着くところが「力への意志」であろう）。こうした「自己に対する勇気」に「精神の自由」をニーチェはみてとる。すなわち、「私は『精神の自由』ということでは何かきわめてはっきりしたものを理解している。すなわち、哲学者やその他の『真理』の使徒よりも、自己に対する峻厳さ、誠実と勇気によって、否定が危険である処で否を言う無条件的な意志によって、百倍もまさっている」（『力への意志』Nr. 465）と。しかし本来かかる「精神の自由」は、勝手気儘な自由放任 (Libertinage, laisser-aller) とは異なり、いやむしろ「その反対原理」¹⁶たる力への意志に根源的に属するはずである。すなわち、本来力への意志としての我々は常に絶えず自己を超えて自己の可能性の条件を観点として立てて、常に新たなペルスペクティブを開き、その場に出で立つのであるが、かかる我々の自己本来のあり方が精神の自由なのである。してみれば、ニーチェに於いて「自己自身に対する勇気」は我々の内奥の本性たる力への意志にすでに内的に呼応していると、いえる。

このことは、『ツァラツストラ』第3部『幻視と謎』の先に引用した「重力の精」の耳打ちによっ

て重苦しさに一度は陥ったツァラストラが反転して語ったことばに、見出すことができる。「しかし、私のうちには私が勇氣と呼ぶ何かが存在する」とツァラストラの内なる勇氣が「重力の精」の外からの耳打ちに反撥してくる。そして次の様に言う。「勇氣は深淵に臨んでめまいをも打ち殺す。そして人間は深淵に臨まないで何処に立とうか！ 見ること自体が——深淵を見ることではないのか。(中略) 勇氣は最良の打殺者である、攻撃する勇氣は。それは死をすら打ち殺す。なぜならそれは『これが生であったのか。さすればよし、もう一度』と語るから」と。外からみれば、すべてのものが無意味に繰返し回帰するという永却回帰の思想は、厭倦 (Überdruß) を催す忌むべき外観を呈する。しかしツァラストラの意志は、「これが生であったのか。さればよし、もう一度」と語る勇氣に於いて、かかる永却回帰をその意志する内容として、内へ同化して (einverleiben) しまうのである。かくして、勇氣を介して、永却回帰の世界は極めて恐るべき一面とは別の一面を呈する。『力への意志』Nr. 1067 でニーチェは言う。「私は諸君にこの世界を私の鏡に映してお見せしましょうか」と。ニーチェの鏡に映し出された永却回帰の世界は、「永遠に回帰せざるをえないものとして、すなわち、いかなる倦怠も、厭倦も、疲労も知らない生成として、自分自身を祝福している」のである。この世界に一つの名をつけるとすれば、「この世界は力への意志である——そしてそれ以外の何ものでも無い。しかもまた諸君もこの力への意志であり——そしてそれ以外の何ものでも無い」という他はないのである。

ニーチェ (=ツァラストラ) の勇氣は、「さればよし」という肯定の瞬間に於いて、「これであった」生 (過去の生) を「もう一度」と将来に向けて再度意志する。まさにかく語る意志に於いて、「時間とその『こうあった』とに対する意志の敵意 (des Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr, Es war ')」から意志が解放されたのである。ここでは詳論できないが、形而上学は本質 (ウシア) という過去の=既在的なものを伝統的にテーマとする。この形而上学という大なるペルスペクティヴを人間的生に開いたのが、時間への敵意であったとすれば、形而上学の歴史の裏に潜んでいた逆倒せる力への意志が、上述の如きニーチェの勇氣に於いて、「時間に対する敵意」から解放され、力への意志がその隠れなき姿で現われ出でたといえよう。してみれば、ヨーロッパの哲学 (形而上学) をその歴史の裏に隠れて支配してきた生の意志が、このニーチェの究極の立場に於ける勇氣を介して、生本来の意志たる「力への意志」へと自己超克したのであった。かくして人類の運命をその掌中にしたニーチェの自負は次の文からも窺い知ることができる。

「もし 万一かの真理への意志が我々に於いて自分自身を問題として意識するようになるという意味をもつものでなかったのなら、我々の存在全体は一体いかなる意味をもつであろうか。」(『道徳系譜論』Ⅲ Nr. 27)

註

- (1) 例えば Nietzsche, Der Wille zur Macht Nr. 1041 参照
- (2) Die fröhliche Wissenschaft, Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei, An Goethe
- (3) Also sprach Zarathustra, II, Von der Erlösung
- (4) 例えば、Zur Genealogie der Moral Ⅲ Nr. 27 参照。

- (5) Der Wille zur Macht, Nr. I参照。
- (6) ebenda, Nr. 668
- (7) Heidegger, Nietzsche II, hrsg. Neske, S. 266
- (8) Der Wille zur Macht, Nr. 676 参照。
- (9) ebenda, Nr. 585 参照。
- (10) ebenda, Nr. 4 参照。
- (11) Götzendämmerung, Moral als Widernatur, Nr. 5 参照。
- (12) Die fröhliche Wissenschaft, Nr. 109参照。
- (13) Zur Genealogie der Moral III Nr. 27 参照。
- (14) Götzendämmerung, Die vier grossen Irrtümer Nr. 8
- (15) Zur Genealogie der Moral III Nr. 23 und Nr. 24 参照。
- (16) Der Wille zur Macht, Nr. 122

〔哲学 研修員〕

zen Worten, der alte Skeptizismus hat die edelste Seite der Richtung gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseins und die edle Seite, welche sich gegen das beschränkte Erkennen, gegen das endliche Wissen wendet. Aber er für sich bleibt bei der Subjektivität des Erscheinens stehen und behauptet in Beziehung aufs Wissen eine reine Negativität. Daher ist er der von der Philosophie losgetrennte Skeptizismus. Der platonische Skeptizismus ist das vollendete und für sich stehende Dokument und System des echten Skeptizismus, er umfaßt und zerstört nämlich das ganze Gebiet des Wissens durch Verstandesbegriffe. Dieser Skeptizismus im platonischen Parmenides „geht nicht auf ein Zweifeln an diesen Wahrheiten des Verstandes, der die Dinge als mannigfaltig, als Ganze, die aus Theilen bestehen, ein Entstehen und Vergehen, eine Vielheit, Ähnlichkeit u. s. w. erkennt, und dergleichen objective Behauptungen macht, sondern auf ein gänzlich Negieren aller Wahrheit eines solchen Erkennens.“

In Platons Parmenides sieht Hegel den echten Skeptizismus verwirklicht, der eins ist mit der wahren Philosophie. Hegel hat die Einsicht, daß echter Skeptizismus mit jeder wahren Philosophie identisch ist und nur ihre negative Seite, d. i. die negative Seite der Erkenntnis des Absoluten. Echter Skeptizismus vernichtet sich selbst und alles Endliche und Beschränkte, indem er es aufs Absolute bezieht. In diesem Sinne ist er das dialektische Moment in der spekulativen Dialektik Hegels.

Der Mut in der Philosophie

— Im Fall Nietzsche —

von Haruyuki Enso

Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft zeigt zwei Aspekte, die schwerlich vereinbar sind. Nach außen angesehen, ist sie ein befremdlichster und furchtbarster Gedanke, wonach die Ziellosigkeit des Seienden im Ganzen, das „Umsonst“ aller menschlichen Handlungen, zum äußersten Ausdruck gebraucht wird. Insofern ist sie der lähmendste Gedanke, d.h. der extremste Nihilismus. Aber andererseits befreit dieser Gedanke den menschlichen Willen von den obersten Werten, für deren Dienst der Mensch bisher gelebt hat. In diesem Fall gehört dem Gedanken der ewigen Wiederkunft die Fröhlichkeit. Zwischen den obengenannten zwei Seiten des Gedankens der ewigen Wiederkunft besteht es eine tiefe Kluft. Was den ersten Aspekt zu den letzteren

umschlagen läßt, das ist nichts anderes als der Mut, der bei Nietzsche von zentraler Bedeutung ist. In diesem Aufsatz wird versucht, die Bedeutung des "Mutes" bei Nietzsche im Zusammenhang mit dem Begriff "der Wille zur Macht" zu erörtern.

On Phenomenalism

by Hitoshi Tamura

I will discuss, in this paper, the phenomenistic analysis of our sense-experience carried out by A.J.Ayer in "The Foundations of Empirical Knowledge".

Ayer proposes that we should regard the objects of our perception not as material things (public objects) but as sense-data (private objects). And he says the sense-datum language provides us with the best terminology to analyse the relationship of our sense-experiences to the propositions we put forward concerning material things. In "Sense and Sensibilia", J.L.Austin criticizes what is told by Ayer and says the ordinary language can far better describe our experiences. But his criticism is not enough to reject Ayer's proposal.

I show that the private object of our sense-experience can be introduced only when we have already referred to the public object, and that it is logically impossible in any language to designate a purely private object. Then, we can safely say that the phenomenism is of no use in analysing our sense-experiences and that 'the foundations of empirical knowledge' are not in the privacy of our sense-data but in the publicity of the material world.