

哲学研究

第五百二十二号

第四十五卷
第四册

近代哲学の根本構造

デューター・ヘンリッヒ
有 福 孝 岳 訳

一

近代社会の最初の理論家はトーマス・ホッブスであった。彼は、国家とは全市民の意志の結合体に他ならぬ、という国家についての実り豊かな概念を作り出した。この概念で以て何が語られているか、ということは、ホッブスが何に反論を唱えているか、ということから最もよく明らかにされよう。つまり、一つには、国家とは大多数の人間が依って以て重要な目的をより良く実現し得るべく、利用するような一種の道具ではないのである。国家がかかるものにはすぎないとすれば、国家は市民の個々の意志に対して、正にこの市民の固有の名前の下に力を以て決して向かうことはできない筈である。他方に於て、国家とは世界秩序の、如何なる模像でもなく、如何なる具体的実現でもないし、その世界秩序の模範的性格を人間的生という小宇宙に対して主張するものでもない。国家が若しかかるものであるとするならば、国家は常に市民の意志に対する一つの要求としてのみ現われて、決して市民の意志そのものの表現としては現われ得ないであろう。併し、各人の意志が普遍的意志の源泉と規準であるならば、法則と自由、個人と制度は衝突せずに、調和を保ち、而もこの調和は人間的本性或いは世界秩序の普遍性に於て基礎づけられるのではなく、銘

銘の個別的人間の意志的エネルギーに於て基礎づけられるのであり、そのエネルギーは、各人がまだ或る何らかの特殊な目標に立ち向かったり、或いは世界の諸連関を了解する前に、既に個々の人間の特色をなせるものである。

ホッブスの国家概念は多くの帰結を含むものであった。彼は支配権の伝統的正当化を覆して、解放の近代的ダイナミズムに対する彼の企てを明らかにした。併し、ホッブスはこの新しい国家概念を政治的議論から導出したのではなく、彼はそれを、彼の国家論が古代の政治哲学を変えたと同じ様に、伝統的な人間学を根本的に変えた一人間学から獲得したのである。この人間学の根本概念自身はホッブスに依って伝統的考えに対抗して起草されている、即ち人間の本性は破壊の危険に抗することである——それは自己保存である。人間は現存在に於て自らを強力に主張することを自覚すればする程、ますます、彼が専ら意図しているものをそれだけ多く手に入れるのである。この現存在に於ては、或る本質的努力が到り得る様な如何なる目標点乃至静止点も存在しない。アリストテレスはかかる目標について知っていると信じていた。彼に従えば、各々の存在者は、彼に固有な本質の完全性に到達するようにと努力するものである。若し各々の存在者が本質的完全性を見出したならば、全ての要求や全ての他への運動は静止するのである。かかる静止に於ては各々の存在者は不活動なものではなくて、むしろ、その本質を完く充足し、且つ純粹に表現しているより高められた活動性の中にあるのである、而も各存在者が努力の目標を愛しつつ、包括し、受け入れつつ、享受しながら。

ホッブスは、人間が彼の現存在を守ろうとする力をその中で経験する活動性について、全く違ったことを語っている。人間の幸福とは目標の享受に於ける静止ではなく、全ての願望された事物に到達するという断えざる成功の喜びである。その成功は人間に、人間が力に満ちて存在し、各々の危険に対して抵抗することができる、ということを保証する。ところで、彼の行為の諸々の目標はばらばらである。ひとはそれらを予言することができないし、或いは位づけや切迫の度合によって秩序づけることはできない。人間の生の感情には、むしろ、常に新たな目標が次々に生ず

る、という面がある。なぜなら、生とは運動であるが、併し目標の享受に於ける運動ではなくて、目標から新たな目標への運動であるが故に。その限りに於て生とは欲求に他ならない。破滅せしめられるという恐れは、欲求の運動が仆れはしないかという恐れの内を表われている。かかる恐れは死と神的なるものの淨福な直観との如何なる區別をも知らない。その神的なるものの淨福な直観を、アリストテレスは哲学者に対して、中世の教会は神の前に於て義認された人々に対して、約束したのであったが。

この自己保存と同じ構造が國家に於ける市民の結合された意志の特色をもなしているのである。市民を彼の本質的な生の目標へと到達させることは國家の課題ではない。市民達が社会的に結びつけられて生きている場合に、國家はただ次のことだけを配慮するのである、即ち市民達の全意志が終止一貫して他者との結び付きに於て破滅から身を守られ続ける、ということ、及び意志が自然の状態に於けるよりはより良くものごとをやり遂げ、且つより強力な力を意識することができる、ということだけを配慮する。だから、自己保存 (conservatio sui) は、若しそれが欺瞞や特殊な利害から解放され、人間的世界の本来的な連関についての認識を獲得した時には、個人的生及び國家的生の理性的原理なのである。

自己保存という概念に於てはそれが論争の色合をもつことは看過され得ない。その概念は目的体系として捉えられている宇宙の中での人間的本性の目的論的説明に反対するものである。人間は彼の行為の正当性に対する標準を唯彼自身の内に見出すことができる。——人間自身は一つの活動性の構造であつて、人間の全ての努力の第一の目標ではない、即ち第一目標とは、人間が彼の行為に先き立って予め秩序づけられていると思つており、及びそれとの關係に於て静止とは區別され得る彼の活動性がはじめて理解され得る——つまり、その下に諸目的が實現され得る一つの制約として理解されるものではあるが。

自己保存 (conservatio sui) という概念の論争的成分の内には自己主張 (Selbstbehauptung) というパトスの何かが語られ

ている。先ず、それがギリシアの黎明期に於て賢者達をして認識を、神々の名に於てではなく、自らの名に於て伝達し、哲学の概念を形成させる機縁となった。その後二千年して、それはイタリアのルネッサンスに於て、哲学の精神と一つの曖昧な、不確かな盟約を結んでいたキリスト教的世界解釈に対して終末を準備した。

二一

近代の始めに生じた人間学の基本概念に於ける変化を、それゆえ少なくとも一部分は、有力な伝統に対する人間の叛逆から説明しなければならぬ。併し乍ら、そのことから、自己保存という概念の果たした理論的役割は些細なもので、人間についての学問の領域に制限されたままであったのだ、とは決して結論してはならない。そうではないということは、近代物理学の最も本質的な基本概念の一つでさえも、欲求の力のうちにあるホッブスの自己保存と同じ構造を有している、ということを見れば、最も容易に明らかとなる。

アリストテレスは、各々の元素は宇宙の中に於て本性的な場所を有している、ということを教えた。即ち、土は中心の元素である。従つて当然、全て重いものは中心の領域に一つの場所を占めることを本性上努めるものである。火の運動は中心の領域に対立している。即ち、それは、星々がそれから成立している第五元素の下なる、天界に於けるその場を得んと努力する。この第五元素だけが、その精神的本性乃至精神に近い性質の故に幾何学の法則に従つた一つの純粹な、妨げられることなき運動をなすことができるのである。併しその運動も一つの努力によつて維持される、即ち星々は完全性に於て不動の精神に可能な限り等しくあらんと努め、且つその精神の無限の精神性を彼らの運動を通して表現せんと努める。

アイザック・ニュートンはこの考え方に対してそれとは反対の運動の法則を対立させた。即ち、各物体は若し力がそれに作用しないならば、静止の状態或いは一様な直線運動の状態に留まる。この法則によつて二つのアリストテ

的措置は同時に放棄されているのである、即ち物体がそこで静止に到るべく、そこへ向かって本性的に努力する如何なる場所も存しない。そもそも、静止と、円を描いて元の自分のところへ戻って来る、従ってその場所に固執するところの運動とは物質の如何なるすぐれた状態でもない。状態の変化だけが、それが如何なるものであれ、外的な力によって惹き起こされるのである。つまり、恐らく、一切の運動が一般に外的なるものによって惹き起こされる、というのではない。かかる場合、逆にアリストテレスに従えば、物体をその「本性的」な途から引き離す暴力的力のほかに、本質的に外的なものが目標なのであり、そもそも、動かされている物体が動かされる限りは、その目標に向かって既に予め方向づけられている、ということになるのである。

地球を世界の中心から追放したコペルニクスの新しい宇宙論は、ニュートンの物理学的諸概念によって充分な理論的基礎を初めて獲得した。同時に、ギリシア的宇宙を定義していた秩序という理念の代りに、物体がその中でもはや感性的に表象され得る調和に従ってではなく、より抽象的な法則に従って動く空間の無限性という理念が登場して来た。物体の各々は自己保存の力を備えているのである。つまり、その物体は自分自身の状態の如何なる暴力的な変化に対しても抵抗するのである。その内には「自己保存は力である」という新原理の力学的性格も示されている。即ち、若し努力ということが、或るものが自らにかなったものと見なしている状態の内にも未だない場合にのみ言われ得るとするならば、ここに言う「力」は「努力」によって説明されるようなものではないことだけは明らかである。

物理学に於けると同様に、近世初頭の形而上学の基礎的学説に於ても自己保存の概念が根本概念へと高まった。中世の神学は神をプラトンのにあらゆる完全性の集まりと考えていた。更にその神学はアリストテレスに従って、全ての完全性を所有するということが己れからあらゆる潜勢性を排除することを意味する、ということを教えた。若しそうであるならば、神は純粹な、無制限の現実性として理解されねばならない。それ故、この神の概念を亦、「絶えず現実的である善の充満」と定義することができる。

吾々は、後期中世哲学に於て既に完全性の秩序への神の結び付きが揺らぎ始めた、ということを知っている。神をその絶対的意志の無拘束な強さから理解することが、益々必要であるように思われた。この展開に於て近世初頭にあたり一つのみのり豊かな転換を迎えたのは、所謂、神の存在論的証明が新しき威信を獲得した時であった。この証明は、神についての単なる思考から、その現実性を疑う余地ない仕方^で推論せんとする。トマス・アクィナスはこの証明を信用しなかった。併し、デカルトは、神の概念に於て必然的に、自己保存の一つの無制約な威力^{ポウァ}——その威力が自らの存在を他の如何なる威力にも負うていない、ということによって全ての有限な権力^{ゾウヴァルト}を端的に超越している——を考えなければならぬ、ということ^を明白なこととした。神とは、己れを己れ自身の威力で存在へともたらし、存在の内に維持することができる、従つて神が現実^に存在しないのだと考えることは全く不可能であるような、まさにその様な存在者なのである。

この「無限の能力」(immensa potestas)はデカルト学徒、スピノーザに於ては実体——全ての吾々にとつて既知的な有限な事物はその変態態にすぎないところの唯一の実体——の概念となった。なぜなら存在する可能性とは力(potestas)であるが故に。力なしには、己れに対して、己れ自身から全ての完全性を与えることができなければならぬ一つの無限な存在者、という考えは如何なる意味ももたぬ。「それ故に、神がそれに依つて己れ自身であり、全てであり、そして行為する神の力は、神の本質性そのものである。」この命題で以てスピノーザの神についての本質的規定が完成される(『エチカ』第一部、定理三十四)。彼は同時に、全ての有限な事物も本質的に、己れをその存在の内に保存せんと努めるものである、という説を基礎づけるのである。というのは、これらの諸事物の中には、神の無限な本質がただそれぞれに応じた一定の仕方^で以て表現されているのであるが故に。だから、それらにとつて、神の根本的な本質的特徴であるところのもの、つまり自己保存は共通のものでなければならぬ。つまり「如何なる事物も、己れの内にそれによつて破壊され得るようなものを持たぬ。……むしろ逆に、事物は、その存在を排棄すること

ができる様な全てのものに対立している。従ってそれは、自らがなし得る限り、力の及ぶ限りは、己が存在を固執せんと努めるのである」(『エチカ』第三部、定理六)。

近世の初頭に於ては、それ故、国家哲学と人間学と、更に亦、存在論と倫理学とは、自己保存という一つの概念から基礎づけられた。近世的思考の内的連関を理解せんと欲すれば、この実状から出発するのがよい。自己保存の概念は、近世哲学を全体として視野の内に収めんとする一切の試みに対し、その展望とその問題とを与える。近世哲学の展望を与えるというのは、近世の知的世界の生成の多面的な現象の内に一つの共通の根本構造を発見することを、自己保存の概念が始めて可能にするが故にである。その問題を、というのは、自己保存という概念がそれ自身まだ解釈を必要としているが故にである。解釈が与えられるまでは、多くの問いは答えがないままである。即ち一つの哲学的理論が、死の恐怖や運動への衝動といったような原始的にして、しかも多分通俗的な前提に依存している、ということとをひととは如何なる仕方で理解すべきであろうか。就中、近代哲学が、懐疑主義、唯物主義、そして自己の深層構造の方向に発展して行ったことを、かかる前提から如何にして理解できるであろうか。

三

これらの問いに答える為には、自己保存の概念の前史に関して些か心得ておくことが役に立つであろう。

保存とはキリスト教的形而上学の基本的主題モティフである。なぜなら、世界を無から作った神は、その存続をも配慮しなければならぬ。神以外のものは、世界がそれから勝ち獲られねばならなかった無へと沈没することから、世界を守ることができなかつたであろう。それ故に、スコラ学者も、神による、つまりその創造者による事物の保存の仕方について、多く語らねばならないのである。この保存は、併し、事物の自己自身による保存ではない。保存の概念が創造の概念に結び付けられている、とするならば、厳密な意味に於ては、自己保存というものは全く考えられない。な

ぜなら、創造されているものは神によって保存されているのであるから。併し、神は、永遠の存在として、保存を必要としない。

それにも拘わらず、スコラ哲学も、アリストテレスから踏襲したところの自己保存の概念を知っている。アリストテレス自身もまた、一つの明白な事態、即ち世代の交代に於ける種の持続性を理解する為に、その概念を使用していた。一切の生物は繁殖せずにはおれないものである。生殖や出産から生ずるものは常に生む者に類似している。それゆえ繁殖への衝動は己が種 (*genos*) の保存への衝動である様に見える。併し、その衝動の内に、個々の生物に於ける再生産の過程にとっても当てはまること、即ち物質代謝の全過程は生物の恒常的な基本的形態にいつも結合されている、ということがただ範例的に示されているのである。一匹の大食の蛙から一頭の象は勿論、一匹のひき蛙のようなものでさえも生まれるということを見たひとは誰もいなかった。それ故、全ての自己保存は一つのエイダスに基づいて行なわれるのであり、そのエイダスは、と言えば、それは造られるということなく、常に既に存しているのである。およそ存在している各々のものは、それが所属しているエイダスによって存在するのであるが故に、「何ものも自己自身を生み出すのではなくて、自己自身を保存しているのである (*ekkei*)」 (*de Anima*, 416b 18) と言われ得るのである。アリストテレスはこの自己保存を、或る存在者そのものに関わっている一つの努力として述べる事ができた (*Phys.* 192^b 20)。併し若し、ひとがアリストテレスにこの努力の根拠について問うた場合には、如何なる明らかな説明をも受け取ることにはないであろう。彼の所説の脈絡に於ては二つの答えが考えられる、ここではそれらの内、後世極めて重大な影響を及ぼした答えが挙げられるべきである、即ち「全ての努力はそれに到達せんとする諸々の骨折りの変易の中に於ても不変のままである一つの目標の為に生ずる」という答えが。努力それ自身は、それが目標として目を離さないでいるものを、永続的な、安らかな眼前存在 (*Voluntas*) に迄もたらずことをひたすら心がけているにすぎない。それ故、全ての努力がそれに関わっているところの善は、その永続性ということによって特別な地位が与えられねばな

らない。最善のものとは、それ故に、同時に不変なるものとして考えられる。それに全ての努力は少なくとも間接的に向けられている。たとえ、全ての努力が変易を完全に排除することが、何処でも可能であるというわけではないにしても、変化の領域に於ても等しきものの規則的変易を通じて永続性の域に近づくことができる。諸世代の系列は、それゆえ、星の運行と同じく、最高なるものの模倣である。吾々が吾々の人生に基づいて熟知している努力の現象と、自然に於ける種的作用についての経験とはそれ故、お互に一方が他方の解釈を与え合うのである。そこから自己保存の思想にとって一つの重要な帰結が生ずる、即ち、アリストテレスは、己が現存在の内に留まらんとする努力でさえも尚、一つの努力——それはただ一つのものではないにしても、併し同時に、世界の永遠の根拠と全ての完全性の原理に関わっている努力——の帰結として理解している、ということである。

アリストテレスに於てはただただ暗々裡に見出されるにすぎないことが、トマス・アクィナスの解釈に於て顕然と登場して来る。彼にとって、成程、保存は差し当たっては、常に創造者のその被造物への関係に於ける働きである。併し、逆の関係もある。それは「愛」(amor)の名の下に論じられている。そしてここに、果して被造物は神以上に自分自身を愛するのだろうか、或いは自分自身以上に神を愛するのだろうか、という問いが持ち上って来る。トマスの答えは、依存者の努力は常に結局は、依存者が依存しているもの、及びその現存が依存者にとって最高善であるものに關わる、ということである。それ故、全ての被造物は、その特殊な現存在の保存よりも、むしろその種の保存へと一層努力する。そしてそれ以上に、被造物は愛しつづ、全ての善一般の根拠、神の内なる最高善へと努力するのである。かくして自己保存の原理と現象とは、目的論的世界像の支配下に留まる。若し、この枠組が粉碎されず、自己保存に對して全く別の解釈が与えられることを許さなかったならば、この概念は、その助けで以て近代哲学が自らにとって固有な道を発見したところの論争的な潜在能力を決して展開し得なかつたであらう。

アリストテレスにはかかる修正への誘因は見出されない。それにも拘わらず、近代哲学はギリシア的思惟から即ち

ストア派の哲学から衝撃を受け取った。ストア派は、各存在者の内には、世界に浸透し、世界の秩序の源泉であり、吾々が「精神」と呼んでいるものに等しいところの或る原火の如きものが生きている、という教説を展開した。精神のかかる遍在性はアリストテレスに於ては同じ仕方では成り立たなかつた一つの可能性を開示する。各々の世界の中のものの内的状態を他者への関係から独立に考察し、その際、世界の秩序連関を捨象する必要がない、ということは意味あることとなる。各々のものは、それ自身が他者との関係に入る以前に、既にそれ自身に於て精神なのである。それ故に、志向の第一の、最も重要な仕方は、世界の根底そのものへの、或いは既に予め規定された種の本質への志向 (Zuwendung) ではない。それらに先き立ち、各々のものが、それがそもそも如何なる種のものであるかをそれだけでみとめる志向、ひとが自らの根源的認知 (ursprüngliches Wissen) と呼ばねばならぬ志向が先行する。そのことに於てものは、自らが現実的であり、一定の本質を有するものであることを、知得し、自己への関係を基礎づける。ストアの徒は、かかる前提の下に於てのみ自己保存に於て意味あることが語られる、という見解であつた。その言葉の最初の半分「自己」は、まさに自己自身との親密さということからの解釈なしには、如何なる明白な意味をも有し得ない。この親密性からはじめて自己保存への衝動が生じ来るのである。

吾々は、ストアの徒が、事態がまさしくこのようである、ということを如何なる仕方で解明しようと試みたか、を知らない。推測できることは、彼らが自己の認知ということに於て (εἰς σενσας σεν), 即ち存在者の自身との親密さに於て自己自身に関心を抱き得る可能性の最も重要な条件だけを見ていたということである。自己についての知を有している存在者は更に自己の保存のことも顧慮している、ということに対しては、アリストテレスの諸根拠に近似している諸根拠が容易に列挙され得た。併し吾々が事柄に注目すれば、自己意識という原理によって一つの新たなエレメントが理論の内へともたらされたのである、即ち自己に於て知見を有すること、自身と親密であること、このことは一つの存在者が属している種の諸特徴に依存しない一つの構造である。各存在者は、それがどの様な種のものであれ、

ただ自身と親密である限りに於て、この自己関係によって各他の存在者に等しいのである。故に理性が自己意識から導出され得べきであるとすれば、これによって理性の普遍性は一つの種の規定の際の種的差とは全く違った性格のものである、ということが示されるであらう。自己の本質の認知とは、純粹にこの認知として及び自己保存の先行条件として解すれば、アリストテレスのオントロジーに於て存在そのものに属していたと同じ様な普遍性を有し得るであらう。実際にスピノーザの形而上学に於て少なくともそこから派生したもの、即ち現存在の上への威力は存在の定義へと高まった。

ストア派の原理が形而上学の根本思想に迄この様に高まったということは近代的である。ストア派の誰か或る者がかかる結論が出て来ることに目をつけていた、という証拠をも吾々は全然もたぬ。併しそれにも拘わらず、それは近代の創設者達にとつては模範であつた。なぜなら、彼らが教えられ、アリストテレスを墨守していたキリスト教的形而上学に於ては、自己関係というストア的思想は時折り、非本質的な仕方では登場する脇役へと押しやられていた。彼らはストアの徒から、自己との親密さとは、一つの目標によって規定された存在とは全く別のことであるということ——この自己との親密さは存在する特定の仕方への顧慮、或いは神に於ける存在の豊満、といったことを持ち出さななくても、考えられ得る、ということを学ぶことができたのである。

四

十六世紀以来、ストア的概念に照らして方向付けされた主導的觀念は、哲学の言葉を一段と変化させた。この出来事は、デカルトに依る、自己自身を自覚する意識の確実性に基づいた哲学の基礎づけに依つて刻まれた跡からの帰結としては説明され得ない。成程、デカルトの基礎づけも本質的エレメントとして近代の生成の過程に属してはいる。併し、自己保存、存在する、という力の高揚、及び自己自身が現前している、という力の高揚は、デカルトが影響を

もたなかつた所に於ても哲學者達の根本的概念のモデルとなつた。そのことは、自ら生じたかの如く、しばしば起つたのであつて、そこには、思惟の根本的的定位に於ける、変化というものが如何なる重要さをもっているか、ということを感じていたという徴しは見出されない。それ故、例えばカントは、「快」、**「行為」**、及び**「動機」**という概念を、それらの根源に於て説明しようと試みたことは一度もなかつた。だがカントはそれらの概念で以て彼の道徳哲学の基礎づけという仕事を引きうけねばならなかつたのだけれども。併し、若し彼がそれらを——いわば序に——一たび定義する場合には、ホッブスに依つて革命的な響きと論争的な鋭さを以てアリストテレスに反対して立てられた諸規定が現われて来る。

十九世紀には、ショーペンハウアーは、盲目的、無目的の衝動が全ての現実的存在者に内在している、と説き、ダーウィンは、自己維持の闘争から種が発生する、という仮説で以て物議をかました。彼らにとって独特のものであり、彼らの一見尤もらしい急進性をなしているところのものは重要ではあるけれども、併し、近代的立場をその持っている諸々の可能性へと展開させてゆく途上に於ける一転回点にすぎない。彼らは自己保存の根源的な世界理性へのストア的結合——それはデカルト的結合でもあつたけれども、ホッブス及びどちらかと言えばホッブスの方へ従つた人々のそれではなかつた——を解消してしまつた。昔日のヨーロッパの実り多い伝統からの、実はその根底に迄到達する断絶は、併し既にずっと前から生じていた。その断絶から、ショーペンハウアーは、彼から出たニーチェと同様に、更にまたダーウィン、マルクス及びフロイトも、彼らがヘーゲル主義に對してそれで以て反対したところの力を引き出した——とところがヘーゲル主義もまた彼らと同様に、自己保存という範型の基礎の上に理性と現実性の新しき統一を打ち立てんとする、既に近代的な企てだったのである——。

それ故に今や「自己保存」ということが、「自己意識」の構造と現実性ということと共に、諸問題のリストに挙がることになつた後に於ては、「自己保存」が新しき思惟の原理となり得た、ということも明らかであるにしても、それで

以ては併しまだ、近代の状況を概観し、明確に理解するためには余り多くのことは成し遂げられてはいないのである。むしろ目立つことは、ホッブス、スピノーザ、ヘーゲル、ニーチェの間に見出される近代的原理にとって、その原理の展開の為には多様な可能性が提供されていて、而も、それらの可能性がそこから明らかに由来している出発点の統一が如何に理解されるべきか、ということさえも未だ明らかにされていない、ということである。自己保存と自己親密性との全体の意味に関する問題が依然として問われるのである。

ただこのことだけは、即ち近代的経験を尽く両者の内の唯一つだけ即ち自己親密性或いは自己保存だけに依って説明する可能性は存在しない、ということだけは既に明らかである。自己保存は自己の構造を内含し、従ってそれを前提している——自己親密性は、己れの実存在を継続することが必要である、という経験に結び付けられている。

五

近代の独自性の一解釈、而も最も深处に到達している解釈をマルティン・ハイデッガーが与えた。その解釈は特に近代的意識の持つデカルト的エレメントを洞察し、これを、各々の存在者を第一義的に方法的認識の対象として——認識主観による、確実性をもった確立の可能的テーマとして——把握んとする趨勢の表われとして理解する。結局のところ、それは近代の技術と経済との諸過程と本質を一つにするものである。この両者は、どんなものでも、いつでも、誰にでも、意のままになる様に配慮し、技術と経済が自由に処理し得るものの下に於て、その自由処理可能性に対して困難なもの、並外れなものということ以外の区別を示すことはできない。近代の芸術もまた、ハイデッガーに従えば、益々、技術の本質から規定されてゆくのである。それはつまり非日常的経験を導入し、新奇な体験をつくり出すことに努め、結局のところ、先ず始めに眼の前にあるものの現実性の為に、前期近代の偉大な芸術にとってはまだ規準的となっていた洞察と真理への関係を放棄するのである。それ故、それは芸術市場や芸術企業となる——その

点に於ては、己が市場を喫茶店の中や新聞の文芸娛樂欄に獲得するすべを知っていた哲学に類似している。

対象化へのこの傾向の根底には、ハイデッガーに従えば、主体性の限りなき力についての確信が存する。対象化そのものは、そこから各々のものが意味を獲得し、従ってそこから各々のものにはそもそも存在が属することになる、と言われなければならない。それ故に、認識の確實性へのデカルト的問いから存在者を生産物及び商品として理解することに到るのは、引き返しの利かない一つの首尾一貫した道なのである。けれどもこの変化はもっと広範な由来を有さないわけではない。それは、全ての存在者は、それが存在する限りに於て、現存在或いは臨在 (Anwesenheit) に達している、という思考を既に備えているものを完全に顕現せしめるだけである。思考が、この臨在そのものが何を意味しなければならぬか、という問いから完全に解放されたとすれば、臨在をば主観的確實性に於ける眼前的存在として把握すること、そして原理と源泉をその主観的確實性の内にも求めめることはあつても、もはやその臨在がそこで生起している組み立ての全体の内にはもはや求めることはない、ということと言わば自ら了解されることである。

ハイデッガーが近代的世界に対して及びそれを基礎づけている思惟に対して与えたこの解釈の内、今や近代的意識の、最も顕著にして、周ねく支配的なものとして姿を現わしたところの根本的趨勢——即ちその源泉に於てストア的な、自己保存と自己現在という思考——がその場を見出さねばならないのである。この思考は二つの局面——保存という面と意識という面——をもっており、それらは成程一緒になつて一つの事態を形成するが、併しこの事態は、二つの局面が相互に区別される場合にのみ、記述され得る様な具合になつてゐる、ということが上述のところから明らかになつた。ハイデッガーの解釈の正当性と不当性については、彼がかの局面の区別と統一をふさわしい仕方で顧慮することができたか、ということが問われる場合に、判定が下される。

それらの内の第一のもの、即ち自己意識は、さしあつてハイデッガーに依つて、そこに於ては眼前に存在するものが同時に端的に意のままになり得るところの臨在 (Anwesenheit) に於ける或る現前存在の最も純粹な形式として解釈される

のである。なぜなら、自己意識とは知るものただ自己自身についての知である、それ故、それは対象に対する全てのよそよそしさがそこで消失している純粹な明白さの抵抗するものなき知である。同時にこの知は自由に処理し得るものである。それはいつでも獲得されることができ、己れについての知を有するものに、彼の所業の産物として帰せられるべきものである。なぜなら、他者のできることは、私に、私が私自身を自覚する際に、その機会を与えるにすぎないのであるから。他者はこの意識を惹き起こすことはできない。即ち意識は、私自身によって作り出されねばならない。ハイデッガーは、彼が自己意識を意のままになる自己自身への現在として及び、これを自力的行為として理解する場合には、この熟知の議論に従っている。

ところでこの解釈に於ては、自己意識は、自己保存一般という自己意識に属する契機をも適当な仕方で見つるとはもはや可能ではない、という風な仕方で見解されている。自己を保存しなければならないものは、いつでも且つ就中、端的に、その根拠を自己の内にも有する、とは限らないということを知らねばならない。

かくて、自己保存の契機を完全に無視するか、若しくはそれを改竄するということ、而も自己保存の契機と自己意識の契機との間の区別が止揚される、という仕方で見解することが、ハイデッガーにとって不可避的となった。「自己保存」は、その場合には、「自己意識」の名の下にハイデッガーがハッキリと見透し得る眼前に存在するものについての無条件の支配権として理解していた当の事態に対する別の名前とならねばならない。時折、彼の著作の一隅に於て彼は実際にその様に扱っていた。そこでは彼は次の如く議論している、即ち、自己自身を保存するものは、彼自らの眼前に存在させる働き——従ってそれは自己を保存するものに負わねばならないことになるが——に活動的に関わっている。つまり、それは眼前に存在するものとしての自己の上への力である。それ故、「自己意識」の名の下に考えられるべきであったものはまさに自己の力である。勿論、私は私の行為なしには私自身を自由に扱えるようにはならないとしても、それだからと言って、この自由処理性は私の行為だけに依存するとは未だ言うことはできぬ、という

反論は依然として可能である。

ハイデッガーは、彼が「自己意識」を、それとは異なった自己保存の契機をもちや全然許容しない、という風に扱った時に、近代的な「自己」解釈の影響力をもった伝統——カントの意志の自律への訴え、ヘーゲルの精神の概念——を証拠として引き合いに出した。この引証も正鵠を得ていない、ということとは中々簡単には証明できない、併しハイデッガーが明らかに看過したことは、「自己保存」が近代の思惟にとってより根源的になり、且つより広大な潮流の中で鍵となる言葉となった——ただ勿論、そうなのは、ストア的発見に照応し、且つそれ故、自己保存を、自己を保存するものの自己意識と一緒に考慮せんとする趨勢を有するところの一形態に於てであるが——という状況である。併し自己保存が、自己意識への眺望なしには、理解されることはできないとしても、自己保存を自己意識——この際、自己意識については、それが自己自身についての知識を生み出し、かくて自らの意識性に関して現実的な自己原因 (causa efficiens) である、ということが想定されているのであるが——に完全に還元することもやはり可能ではない。

このことは、「自己保存」という言葉の文字通りの意味に矛盾することであるし、更にまた、そもそも存在するものに、自己の力によって絶滅に対して抵抗する、ということをも、そのもの自身の行為として、帰せしめる、ということも同様に矛盾している。自己自身を保存するものは、それどころか三重の意味に於て、全ての彼の行為に先行してすでに存立している様なものとして見なされねばならない。即ち、(1) そのものは、それにとってその保存が関心事であるところの或る一定のものであらねばならない。(2) 保存の力は保存そのものからは生じ得ない。(3) 自身の根源的認知、即ち活動的な自己保存の前提は、彼が彼自身から生み出されたものとしては理解することのできない一つの性起である。これに対応して、各人間的存在者にとっても、吾々が動物と共有している病氣、苦痛、死に並んで「人間に独自の」三種の危険が存在する。即ち、(1) 吾々の生の、人格としての連続性が保持され得ない、という危険、(2) 吾々は吾々の生への責任をもちや負担することはできない、という危険、(3) 意識の永続的損失。これらの危険は、吾々の人間

の自己を意識する現存在の特別な有限性の特徴を指し示している。

既にストアの思想家にとっても、吾々の本来的な本質の現実性を決定するものは、吾々が差し当たりその保存を顧慮している自然的存在ではなくて、保存する力自身の存統とその力の働きの結果であった。かの本質への親密さによつてのみならず、己が力への親密さによつて、一つの本質は、個体——その個体についてのみ、それが自己、及び彼の没落及びこの没落に抗せんとする、彼にとつて本質的な可能性についての知識を有している、ということが有意味に語られ得る——に結合されているのである。

これと共に、自己保存と自己意識との連関を了解する別の可能性が存在する、ということも今や示されたわけである。それは、ハイデッガーが意図しているものに対立しており、そして自己保存の構造に於て基礎となつており、且つ看過され得ない諸々の独自性を顧慮に入れながら自己意識の構造を把握するものである。その際、前提さるべきことは、「自己保存」とは、諸物体と有機体の振舞を目的概念への顧慮なしに記述することを正当化する一つの言葉よりも、もっと多くのことに妥当する言葉である、ということである。この言葉には、事態そのものの根本構造を適切に表示した、という是認と要求が結び付けられておらねばならない。そうすると、ハイデッガーの裁定、即ち存在し、各々のものを意のままに処理することができるようにし、且つそれを実際に意のままに処理する、という際限のない力の、ともすると忘れられがちな不遜からは遠く離れている「自己意識」のもう一つの意味が生じてくる。成程、自己意識的生は、自身の反応作用から距離を取り、より広範な関心を展開し、計画に富んだ行為を企画し、貫徹せんとする可能性の根拠である。自己意識的生に於てのみ、自然的に確立された衝動的構造の総体を凌駕し、且つ確保された経験的連関と統制された努力に基づいて達成されるところの動機付けの諸連関の構築もなされ得るのである。近代哲学は人間にこの可能性を確信させ、近代の技術に対しても、主体性の形式——それは市民的主体として軽率にも診断された——に対してもその基礎を置いた。両者は、併し乍ら、無限の力の豊満を神格化することとは全く別の事である。

その両者の否認することは次の一つのこと、即ち、人間が、たとえ自分に関係あるにも拘わらず、自分とは違ったものとして経験する何か或るものの中に一つの要求——人間が自分自身で経験するもの、及び彼が、自分自らにとって親密な自らの本質に基づいてそれへと使命づけられていることを、自ら弁えているもの、それがその要求として立ち現われるのであるが——がおかれていることもありうるかも知れない、という一事なのである。近代の哲学は、再びストア的元初の採用に際して、洞察とは、結局のところ、「内への道」を指示していたのだ、という命題の真を把えた。かの否認に匹敵するこの洞察で以ては、その様な道の上には畢竟するに、自我の自己産出的力だけが開示されるのだ、ということとは定立されていない。この洞察が期待するもの、及び希望もするものはただこのこと、即ち正しさの自分乍らの標準を見ながら、自らの存続を配慮している自己は、結局は、自己が自らの自己主張のエネルギーをそれに向けねばならぬ自然という局面と同様に、よそよそしく、無関心には、自己を迎えることのないような己れ自身の可能性の根拠を発見すればよいが、ということである。自己意識は、自己意識を基礎づける連関の内に自己自身の本質と行為の原理を期待するのであり、而もその連関に関しては、自己意識は、同時にその連関を支配可能な対象性のより広域な連関として考えることは無意味であるであらう、ということを知っているのである。

それ故、近代哲学は、それが意義と深みを獲得したところに於ては何処でも、その都度、さまざまな仕方にててではあれ、常に同時に二つのことを成就した。即ち、近代哲学は、自己自身の上に立てられた人間存在の伝統的束縛に対する諸可能性を主張し、意のままにならずに根拠を与えるもの——自己主張のエネルギーを正当化したり、或いは少なくともそれには対立しない或る根拠——の概念を獲得し、或いは要求した。未だヒュームの懐疑はスピノーザの思弁的哲学とこの根本趨勢を共有しているのである。この根本趨勢は、自己意識という事態の内への忘我的興奮を免れた洞察にのみ照応している、尤もかかる意識は、それが一旦獲得される限りに於て、己れの力に基づいて自らを保護し、高めるものであるが。併し、それは、それが自己自身を現存在へともたらすことができなると同様に、その構

造を構成することはできない。自己保存の概念をオントロジーへ転用することは、存在論的な神証明への肥大的高揚に於ても、なお、この論理そのものに照応している。この「自己保存」の概念の転用で以て物理学に於て獲得された諸々の成功は、その正当性を保証しているかに見えた。

六

一切のものの生産者であらんとする無制約的意志の内に近代の源泉を求め、という誤ったテーゼに対する最も重要な論拠は、近代的生のダイナミズム——変化、可動性、及び常に新たな生産物へのその衝動——から成程、獲得される。併し、ダイナミズムはむしろ静力学的(στατική)である様に見える保存の構造に矛盾しないだろうか。併し、かかる外見は容易に解明される。即ち「自己保存」は、その特性が一定の限界をもった或る秩序の全体に於て知られてもいず、すでに予め理解されているものでもないところの存在者の実存に関わっているのである。この種の宇宙的知識から必然的にこぼれ去るところの自らの現存在の諸制約が存在する、ということを知ることとは自己を意識する人間の逆説的狀態である。そこから生じ来ることは、人間はただ生の探知と企ての開かれた領域に於てのみ彼の現実性を確認することができる、ということである。彼は常に新たな状況の内に自己を置き、彼の現存在の他の可能性を試してみようと意図しているのである。そして、この点に於て、彼にとって彼の力の拡張が問題なのではなくて、常に同時に、そして大抵の場合は、専ら、彼自身にとって不可解なる彼の現存在を新たに確認することが問題なのである。人間は、彼が何処から来ているのか、を知らないで、彼は彼にとって可能な一切のものを彼に所属するものとして把えなければならぬ。彼が或ることを未探究のままにしている時には何時でも、彼は、自らがそれであるところのものが若干の点で少なくなっているのではないかと思ひ、怖れなければならぬ。かくしてまさにダイナミズムとは人間の生の防衛の表現である。

勿論、ダイナミズムは限界をも有する。それは、諸経験の継起に於ける意識自身の連続性が破れる——即ち過ぎ去った経験がもはや自己自身の経験として一つに統一され得ない——処に常に限界を見出すのである。そうすると、自己の過程の動力学 (Dynamik) は自己の破壊の客観的な出来事にか過ぎなくなる。この危険は、反対の危険、即ち人間の自然的生活を保護するにしても、併し彼の自己を意識しているという本質をなくしてしまふ諸拘束の中に硬直してしまふことと同様に、怖れねばならない。二つの危険は同じ程度に、人間の自己保存にとって起り得る失敗である。

近代の根本経験は多層的であり、多様な観点の下で考察され得るのであるから、それは始めから、その根本経験がそこで概念的に理解されるか、或いはただ表現されるだけでもあるような一つの哲学的着想の多くの可能性への自由の途を拓いた。それらの内、少なくとも四つのものが容易に区別される。——第一のものとしては、自由な場に置かれた人間の諸可能性を強調する叙述、即ちどこにも大哲学となつたためしはなかつたけれども、常に繰り返し、訴える処のある思惟の有力な形態として定式化してゆく近代的思惟のもつベーコン主義があげられる。それはフランスの革命の哲学に於て及びマルクスとコントに於て本質的な意味要素として再認識され得る。ハイデッガーは近代的の世界を全体としてベーコン主義へと還元せんとすることによって、彼は近代的思惟の他の形態を全然理解することができないか、又はただ巧みな解釈によって理解し得るかの何れかである。——ベーコン主義と並んでは近代の形而上学的な諸々のプランがあり、それらは尽く、外的権威から解放された自己は、自己と同質の全体に於て根源的に正当化されている、という証拠を与えんとするのである。最も純粹な形としては、かかる思惟はライブニツツとヘーゲルに依つて実現された。併し第三に懷疑も亦、近代に於て根源的な権利の場を有している——懷疑というものの場が、思惟の歴史に於て始めて、一つの世界経験という根本的性格から基礎づけられるのである。なぜならば、その世界経験に於ては、自らの潜勢性を確認し、それと同時に自らの依存性についての諸経験を為すところの精神が、成程自己自身をばハッキリしていると見なしても、自らの諸々の制約はハッキリしているとは見なさない、ということが考えられ

得るからである。そこからペーコン主義が生ぜしめるのは別の、よりつつましやかな、自己主張の意識が生ずる。それにも拘わらず、それは近代的根本経験からの如何なる離反でもなく、そのより広範な表現にすぎない。——近代的思惟の第四の形態は、もっと新しい歴史の流れに於て益々力強く登場して来た。それは、懷疑とは意識の諸制約を知らぬという経験を共有し、形而上学とはこれらの諸制約は認識されるに到りうるという確信を共有する。この第四の形態が容認しているのは、主体性はその完成をただ己れの構造からのみ規定することができ、従ってより普遍的な目的体系への洞察からは規定することはできない、ということである。それは、主体性と理性そのものは、自己自身を保存し、意識に対しては無関心である過程の再生に役立っている諸手段或いは諸機能という地位だけを有している、ということと同時に認識していると思ひこんでいる。近代の唯物論はホッブスに於てはじめてこの立場を明言した。それは、近代的意識に於けるダーウインとニーチェの、及びマルクスとフロイトの刻印と影響を明らかにするものである。マルクスの内には確かに、ヘーゲルを通して宥和の形而上学のもつ諸々の特徴が入り込んだ。そしてニーチェは、東洋的諸伝統から一つの思想を、自由な場に立てられた主体を新しい仕方で保証する近代的地盤へと、移し替えた。最も新しい近代の経験の概念的展開に対し彼らは同程度の関係を有している。

かくて、将来にとって重要な課題が生ずる、即ち異なった種類の近代性の中に論争を煽ること、ハイデッガーが考究した所論に取って代ることのできる諸々の種類の間の一つの明証的な帰結を作り出すこと、——最後には更に又、他の所論の欠点を乗り越えて、現代に於ける人間性の諸経験の理解に導くことのできる或る哲学的草案を計画することである。

七

近代的意識の経験に正当に照応すべき、かかる哲学は、少なくとも三つのことを成し遂げ得なくてはならない。即

ちその哲学は、自由に立てられた、自己自身と親密である意識についての一理論を展開しなければならない。更に、それは意識の発生を了解出来るようにし、そしてかかる依存性について迅速に範圍の拡がって行く中で吾々にとって知られている諸事実を解釈する為の一般的概念を提供しなければならぬ。これらは、亦、單なる認識の爲にも設定され、且つそれらに關しては、それらが哲学的分析の手段なしには解決され得ない、ということが確定している二つの課題である。更に今一つの課題は、安んじてより深い意味と謂われうる意味に於ける哲学に屬する。その意味は、本来の、歴史的となった諸形態に於ける哲学の成果に照応している。即ち、その哲学は、条理の通った、見透しのきく了解の仕方——そこに於て意識が自分自身及び同時にその被制約性を經驗し、かくして理性的にその被制約性を自家棄籠中のものとし、自らの現実性ととの合致に於て自己を表現することができるのである——しかもあらゆる種類の伴りの表象の可能性を常に認知しつつ——という仕方を展開しなければならぬ。近代的思惟のほんの僅かの企てだけしかこの意味に於て完全に成功してはいない。これらの企てに關してのみ、それらがそこから出て来た生の支配者なのであって、単に生の表現ではない、と言えるのである。近代に於て主導的となった企ては本来の課題を放棄したか、或いはむしろ、その課題を、それが同時に近代の根本的立場の訂正を意図するような仕方に於て解決せんとした。ただここで争う余地のないことは、イタリアの都市共和国の城壁の内側で先ず始めに形成され始めた意識は、今や地球を制圧し、獸や火を飼い慣らすということできさえも、出来なかつたような、より影響多い仕方で地球を変えようとしている、ということである。このことを性急な、理性の自己解消という近代的熱狂として告発することは、如何なる政治的徴候の下での告発であれ、如何なる明証性をも有さないものである、もっともこの出来事の動力学は、近代的意識のアポリアを一層明らかに浮び上らせ、危機として感得させるけれども。哲学はかかる状況に於ては力以て、普遍的な破局によってのみ辛うじて停めることのできる意識の変易が、そこに於て自ら理解されることが出来るであろう様な諸法式を一般に知らせることはできないであろう。併し乍ら、かかる理解が成功する場合にだけ、近代的原理

の普遍化が、伴れる表象や、不当な代理人によって不安に至らしめられた意識の畸形化や、且つ間に合せのゲヴァルトに絶えず進んで訴えるということから、解放されることが出来る。哲学者は、この普遍化なしには、かかる解放された生への希望は徒勞のままであるだろう、ということを知らねばならない。なぜなら、意識の本質には、自らの概念なしには自由実存することはできない、ということが属しているのだから。ヘラクレイトスが彼自身の洞察を女神に献じて、女神から神的洞察を靈感として受け取らなかつた時以来、理性は、法典化された教説の如何なる要請をも受け入れることはできない、そして己れ自身の諸制約をただ己れの道の上に於てのみ見出すことができる、ということに関してはそもそも決定されているのである。

哲学者の困惑に直面して、且つ教典の宗教が明らかにその説得力を喪失したので、西洋に於ては、ギリシア的精神によつても、近代的精神によつても規定されていなかった智慧の伝統のもとに——インド的土壤の上に生じ、ペーコン主義も絶対的精神の神学も知らないままであつた東洋の世界的宗教に於て——方策と卓越した洞察を求めんとする傾向が生じている。実際に期待されもすることは、彼処で作られ、謂わば制度化されている意識に関する諸経験は、洞察の重要な基礎——それを把握することが近代世界にさし迫つたことである——である、ということである。他の何処に於ても、ここ東洋の宗教に於て程、自己と世界からの疎外のただ中を通り過ぎて行く際の意識の変化の仕方が、異論の余地ないやり方で闡明にされたところはなかつた。それにも拘わらず、東方的瞑想の形式は尽く近代の世界経験に必然的に抵抗している様に見える——即ち東方的瞑想が意識とその根源との逆媒介をただ意識の停止としてみ理解し、自らの自己自身に対する一つの別の関係としては理解しないということによつて。ペーコン主義と神秘的思弁の間の近代的哲学のアポリアは、二つのもの即ち自律の理論と自律的思惟の根源の認識とは同時に存在している、という必然性から理解される。意識の新しい形態がその何処に於ても見られず、恐らくは考え出されもしない世界に於ては、このアポリアの内に存する問題はただ非現実性——思惟の世界喪失性——という代価を払つてのみ放棄され

る。将来の各哲学はこの問題を解決せんと試みるであらう。「敢えて知ろうとせよ」という命令は決して沈黙しないだろうし、理性の勇氣を概念的に理解された生の自己主張の計画と為す、という諦められぬ試みは放棄されることはないであらう。

(了)

補記 本論は、昭昭四十五年十月二十五日、京都・日独文化研究所に於ける、ディーター・ヘンリッヒ博士（ハイデルベルク大学哲学部教授）の講演草稿を、訳者が同教授の了解を得て翻訳したものである。尚、同日の講演は、同教授がこの原稿に沿って一部省略しつつ為したものであり、その際の通訳は西谷裕作氏（関西大学文学部助教授）であった。本論の翻訳に於ては、同氏に翻訳草稿を全面的に目を通して頂き、誤訳や不当な訳語に関して多くの指摘を忝うし、教わること多大であった。更に、野田又夫教授やヴォルフガング・ライン氏（京都ゲーテ・インスティトゥート講師）からも少なからぬ教示を得た。ここに、合せて、これらの先生方に感謝する。（昭和四十六年七月八日）

（筆者 ハイデルベルク大学哲学部教授）

（訳者 京都大学文学部研修員）