

「真理への意志」

——近世哲学に於けるその内的変動——

圓 増 治 之

一

『ツァラツストラは斯く語りき』の第四部「影」において、ツァラツストラの影は彼にむかって次のように言っている。

「あなたと共に私は言葉や価値や大いなる名に対する信仰を忘れた。——(中略)——

何ものも真ではない。すべては許されている、とそのように私は自分に言い聞かせた。(《Nichts ist wahr, alles ist erlaubt》, so sprach ich mir zu.)

最もつめたい水に、私は頭と心でもって、跳び込んだ、ああ、そのために、私はどんなにしばしば、赤いエビのように裸でそこに立ったことであろう。

ああ、私のすべての善、私のすべての恥らい、善人たちに対する私のすべての信仰はどこへ行ってしまったのであろうか！ ああ、私がかつてもっていたあの偽りの無邪気さ、すなわち善人たちとその高貴な嘘との無邪気さは、どこへ行ったのか。」

この言葉は、「おお、永遠の『いたるところ』、おお永遠の『どこにもない』、おお、永遠の——徒勞！」(《O ewiges

Überall, o ewiges Nirgendwo, o ewiges——Unsonst!》⁽²⁾で締めくくられた。

善(道徳的価値)や真理(認識価値)というこれまでの最高の価値を現実性から剝奪し「何ものも真ではない」と言うとき、それはニヒリズムである。そのことは同時に「すべては許されている」として、広大な生の可能性を拓くかもしれない。しかしまたその可能性の地平そのものうちで、生は「永遠のいたるところ、永遠のどこにもない」として、あちこちに引き廻された挙句、徒勞だとの感じに圧倒し去られ、影として、ニヒリズムのうちでさすらうだけのことになりかねない。「何ものも真ではない、すべては許されている」を唱えるツァラツストラの足下に踵を接して、やはりそう自分に言い聞かせながらニヒリズムに引きさらわれかねない影が、尾を引いている。

それでは、一体いかなる意味を込めて「何ものも真ではない」(Nichts ist wahr.)といわれるのであろうか。そこでいわれる「真」(wahr)とは、表象における主観と対象との一致ではない。もしそうなら、「何ものも真ではない」も結局は、懐疑における判断中止と変わりないところに導かれ、とうてい「すべては許されている」につながるものではないであろう。ニーチュのいう「何ものも真ではない」ということは、キリスト教のもとで育てあげられたヨーロッパ人の根本的態度についての深い歴史的洞察をくぐり抜けた上で、言われたものである。この洞察の理解をこの試論は課題とするが、ちなみに「すべてが許されている」の理解のための見通しをあらかじめつけておくなら、「何ものも真ではない」ということによって、生は絶対的に依って立ちうべき真理を喪失しながら、このことがかえって直ちに、「すべては許されている」として、すなわち生に精神の無限の自由を開くこととして、是認(rechtfertigen)されるのである。かかる是認としての思惟の仕方は、ニーチュがその遺稿『生成の無垢』(I. Nr. 664)で『自由の道程』『Die Wege der Freiheit』と題して『Gerechtigkeit als bauende, ausscheidende, vernichtende Denkweise, aus der Wertschätzung heraus: höchster Repräsentant des Lebens selber』⁽³⁾として理解した「公正な」(Gerechtigkeit)に基⁽⁴⁾として、理解されねばならない。そうすることによってはじめて、生(Leben)が自由な精神(Freigeist)として、「永遠の

へいたるところへ、永遠のへどこにもない」という徒勞感に圧し去られることなく、一切の「いつか」、「かつて」、「今」、「ここ」、「そこ」、「かしこ」を超えて踊る (tanzen) ことのできるあり方、すなわちニヒリズムの克服の可能性が我々に与えられるであろう。⁽⁴⁾

二

キリスト教のもとで育てあげられたヨーロッパ人の根本態度の一つとして、真理という価値に対する態度、つまり真理という価値をそれ自体で価値のある価値、すなわち価値それ自体とみなして、それに無条件に屈服する態度がみられる。この「真理への無条件な意志」(der unbedingte Wille zur Wahrheit) は、近世以降諸科学の発展を促し、その発展がやがて、キリスト教の世界解釈を虚偽として否定してくるようになった。しかしそうした諸科学が表面に於いて、いかにキリスト教の世界解釈を否定しようとも、その背後では今なお、キリスト教の世界解釈が「真なる世界」として立てた超越的世界にナイーブに服する、という生の態度がみられる、とニーチェはみる。そして『悦ばしき知識』で「いかなる点で我々はいまだに敬虔(Frömm)であるのか」と題するアフォリズムに於いて次のように言っている。

「なぜに科学なのか、という問いは、生、自然、歴史が『不道德的』であるのに、一体、何のために道德か、というモラルの問題へ還元される。科学への信仰に前提されているところの誠実な者は、それによってこの生、自然、歴史の世界とは別な、一つの世界を肯定している。それには疑いない。そして彼が、この『別の世界』を肯定する限り、どういうことになるか。彼はまさしくそれによって、その反対のもの、この世界、我々の世界を否定せねばならなくなるだろうか。いずれにせよ私の言おうとすることはお判りであろう。すなわち、科学に対する我々の信仰はやはり、なお形而上学的信仰を地盤としている。⁽⁵⁾」

この形而上学的信仰とは、我々が現に生きているこの世界を「仮現的世界」(die scheinbare Welt)として、この世界の彼岸に「真なる世界」(die wahre Welt)を立てるプラトン主義的・キリスト教的二世界論的な世界構造に組み込まれた・生の彼岸の世界への信仰である。その上で超越的なものへの目差しから、自分を越えた者(絶対的に真なるものとしての神や超越的世界)に対する敬虔な態度として、「真理への無条件な意志」が成り立ってくるのである。だがもし、ニーチェの言うように生が本来、「錯誤・欺瞞・偽装・眩惑・自己欺瞞・見せ掛け」をめざすものであるなら、「真理への意志」は、かかる生本来の意志を屈しまげ、「私は(他人を)欺くまい、自分自身をも欺くまい」とする意志となるであろう。したがって「真理への無条件な意志」は、表面に於いては超越的世界を立てずとも、この生においてどこまでも何か他のもの(真理)に、自己本来の意志を屈しまげ、身をゆだねて生きていこうとする生の態度である。そうした態度そのものの裏には、すでに何らかの形で生が身をゆだねうべき超越的世界が控えているはずである。

生本来の意志を、その都度の自己を超越して自己のより以上の可能性を求める(そして自己超克する)「力への意志」(Wille zur Macht)として看取ったニーチェからすれば、価値とは、「力への意志」としての生が、或る一定の生を可能にするために、そのための条件として自分から自分に対して立てる観点に他ならない。従って「価値とそれらの変化とは、価値定立者の力の生長と相関的」であって(『力への意志』271頁)、生から遊離した価値それ自体は、どこにも存在しうべくもない。たしかに、我々がそこで生きている生成流転の世界に於いて、我々人間の生が自分自身の存立を確保せんがためには、生成流転するものを固定し、「真である」とみなすことは、必要である。その限りでは、真理という価値は最高の価値でないにしても、我々の生にとって必要な価値であった。それ故また「真理への意志」も「固定化すること、真となすこと、持続せしめること」としては、生にとって、生が自己を保存するために、その限りでやはり必要なことであった。

しかるに、人間の生が、現に生きているこの世界を越えて彼岸に真なる世界を立てた時、生は本来自分に帰すべき真という価値を、自分の手の届かない彼方へと、すなわちものの背後（ものの本質のうち）へと誇張的(Hyperbolisch)に投げ入れてしまい、価値を超越的世界に帰してしまうことになる。そのことよって、我々が価値を立てるのであるにもかかわらず、そのことを忘却してナイーヴであるのみでなく、逆に価値が彼岸から与えられるかのように思い込んで hyperbolisch にナイーヴなのである。⁽¹¹⁾つまり、先に引用した文のなかでツァラトゥストラの影のいう「偽りの無邪気さ」なのである。

真なる世界を彼岸に戴きそれに服することによってこの生に於いて成立してくる「真理への無条件な意志」により、我々は、たとえある一つの世界解釈（キリスト教の二世界論）の虚偽を見破り否定し去ったとしても、そこになお真理という価値に無条件に服する態度が残存している限り、やはり hyperbolisch にナイーヴなのである。それ故、まずもって彼岸の世界を立てずとも、やがてはまた別の仕方でも彼岸の世界を立て、「真理への意志」は、hyperbolisch なナイーヴテートのうちで空転しかねないことになり、それを打ち破って生本来の意志である「力への意志」にはとうてい立ち帰ることができないのである。

ところで、ニーチェに「力への意志」というこの立場を開かしたのも、やはりまた「真理への無条件な意志」なのである。近世以降、「真理への意志」は、外へ向ってキリスト教の世界の虚偽を暴いていくが、同時に、表象の場に於いて、それは、その主体としての自覚(あるいは自己意識)を、かかる自分に向けて「自分自身を欺くまい」とする誠実性として貫ぬき、主体性のうちで深化していった。その徹底した所でニーチェは主体性の底に「力への意志」をみたのである。表象の場で、我々は、他の一切のものを表象するという仕方でも主体としてあるが、裏にまわって「力への意志」の立場よりみれば、実は予め自分から自分に対して何らかの観点を立てて自己を中心とするベルスペクティーフ (Perspektive) を開いておいたうえで、そのベルスペクティーフの内でも他のものを見ているのである。すな

わち、表象する (Vorstellen) とは、自分の開いたペルスベクティヴエの内では他のものを自分の前に自分に対して立ててみていることである。それ故、我々によって表象されたものは、我々が予め立てた或る一定の観点のもとで現われたにすぎず、そのものそれ自身ではなく、或る一つのペルスベクティヴエシユな仮象 (ein perspektivischer Schein『力への意志』Nr. 15参照) である。しかもそのことに我々は気づいていない。その意味で自己欺瞞にかかっ
てしまっている。しかるに我々はすでに、暗黙のうちに予め立てられた様々の観点(身体的自己から立てられた観点、習慣・權威によって与えられた観点、「客観的」な観点)のもとに開かれた様々のペルスベクティヴエの中心に、それらに幾重にもとり囲まれて立っている。それでは一体、このように幾重にも自己欺瞞にかけられた人間の主体において、「自分自身を欺くまい」とする真理への意志は、hyperbolischなナイヴィテートに逆転し、そこで空転しかねない危険を伴いながら、どのようにそれ自身を貫徹していったであろうか。これをいわゆる「近世主体性の形而上学」においてみてみよう。

三

生は自分自身の囲りにその都度一定のペルスベクティヴエを張り渡し、そのペルスベクティヴエのうちで諸々の現象をみているが、それと同時に、生自身がそのペルスベクティヴエのうちに包み込まれている。このような生に於いて、「真理への意志」がそれ自身を貫徹しようとすれば、その意志はどのように働くであろうか。なによりもまずこの「真理への意志」は、あらゆる perspektivischな表象と表象されたものとをそのまま直ちに真なりと判断する前に、先廻りして(すなわちデカルトの préjugéのさらに先にまわって)用心(sich vorsehen)してかからねばならないことになる。近世初頭、キリスト教によって育てあげられたデカルトに於ける「真理への意志」は、こうした表象する者自身の用心に基づく懷疑として、此岸的生に於けるナイヴな表象に反省的(reflexiv)につき戻され、その

表面を覆ったナイヴィテートを突き破っていった。

こうして、表象する者自身の用心 (Vorsicht) から成り立つデカルトの懐疑は、しかし、はじめから Vorsicht によって目ざされた「確実に知る」ための、すなわち明晰判明な表象にいたるための、方法という性格をもっている。その方法は揺ぎなき基礎 (fundamentum inconcussum) へ通じそれに帰属するはずであった。それ故、表象するという私の有り方も、さらにその我が「或る堅固で持久的なるものを確立する」ことを目指すときの意志も、懐疑の中へひき入れられていない。従ってデカルトの懐疑は、あらゆる表象されたものを先廻りしながら、表象の場自体からは一歩も出ることがなく、むしろ表象の場の根底で表象しつつある我を前提する。その我が、我自身に対して表象されているものを、敢えてそれが「存在しない」と説得するのである。しかし、自己意識的に「我が我に説得する」という仕方で我が我に反省的に屈折する限り、ここでは、ナイーヴな表象作用によってはおおい隠されている表象の主体たるエゴ (ego) が前面にあらわれる。第一省察において、一切の表象されてあるものを疑い尽したところで、「世界にはあきらかに何ものもない、何らの天も、何らの地も、何らの精神も、何らの物体もないと、私は私に説得した」(Sed mihi persuasi nihil plane esse in mundo, nullum coelum, nullam terram, nullas mentes, nulla corpora.) と言われるが、この事態はまさしく、自己意識が自己意識として立ちあらわれてきたことを示している。

そこで次にこの ego の存在にまで疑いがおよび、「それでは、私までがないのではないか」(nonne igitur etiam me non esse?) と問うにいたる。しかし、もともと懐疑自身が自己意識に基づくが故に、そうした懐疑自身が反転して「いやそうではない、何事にせよ私が私に説得したのであれば、たしかに私は存在したのである」(immo certe ego eram, si quid mihi persuasi.) という仕方、思惟しつつあるものとして私の存在が自己意識のうちで確立された。すなわち《mihi persuasi》、言葉をかえるなら、懐疑の根底に自己意識としてある我がさらに自己に意識されて、かかる私の存在が、明証的とされたのである。一切の対象意識の根底で意識しつつある我がかかる根底として、自己自身を意識した

所ではじめて、「我あり」ということが明証性をもって確立されるのである。「我あり」ということはものがあることとは異なつて、「我あり」ということを思惟(意識)することと一つに結びついでのみ、精神としての我の存在を成している。つまり「我思う、故に我あり」である。もとより、我があれこれのものを表象する、あるいは思惟する立場と、そのような我を意識して、我があるということを知る立場とに、次元の相違があると考えられるかもしれない。しかしその相違は、両者が対象意識と自己意識との統一としての同一の我に帰属することに於いて、まさしく我の存在を確立するのである。このようにして一旦、明証的に確立された我の存在はまさしくその故に自明化してしまい、その存在の根底を更に問うことは不必要とされてしまう。

その限りにおいて、自己意識の明証的自明性のうちで確立した「我あり」も、自己意識から一步も抜け出すことができず、それは、「私が自分は何ものかであると考える間」のことにかすぎない、といわれる。さらにまた、「たとえ(だれかしらきわめて有力な、この上なく悪賢しい欺瞞者がいて)彼がどんなに欺むこうとしても」という誇張的(Invective)な懐疑的仮説に一步譲つたとしても、「彼は私を何ものでもなくすることはできないであろう」といわれる。そのようにして確立された「我思う、故に我あり」は、神が欺瞞者であるかも知れないという可能性を差しあつて認めただでもなお成り立つのである。逆に言えば、上の仮説のそうした可能性を容れる余地がある限り、たとえ表象作用において、そのうちで表象(思惟)するものがその作用の主体としてあることは確かであるとしても、またその他の一切のものはかかる「基体的主体」(subiectum)によって表象されたものとして「有」らしめられているとしても、まさしくその故に、我の存在も我によって思惟されたものの存在も、表象の場から一步も抜け出すことができないのである。それ故、たとえ我によって確実に表象されたとしても、すなわち明晰判明に表象されたとしても、その表象されたものが表象の場の外に於いて、果して表象された通りに実際にあるのかということとは、疑問の余地が残っている。それ故、デカルトはやがて「我」とすべての「有るもの」を超越するとともにその両方を創造する

「神」の存在とその誠実性を証明し、それによって「きわめて有力な欺瞞者」という *hyperbolique* な仮設を否定し去り、表象の確実性ともとの真理性とを一致せしめる必要があった。その際、神の存在の証明は、それをあくまで *cogito* という立場にあって、その場だけで遂行しようとする限り、その場にすでに与えられている観念 (*idea innata*) としての神の観念 (*idea Dei*) を依り拠として、行なわざるをえないのである。かかる *cogito* の立場をとる限り、ここではすでに神の誠実さが後に控えている。かかるデカルトの立場にとつて、「世界のうちには何も無い」という懷疑は、もともとあくまで誇張的懷疑 (*hyperbolice dubitationes*) であり、結局は *hyperbolique* として引き抜かれるのである。

かの「私がきわめて明晰かつ判明に認めるところのものはすべて真理である (*illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio*)」という一般的規則は、表象する主体が、そのなす表象作用を明晰判明にすることによって確実な表象作用となし、従つてそのように表象されたものをも確実にあるものとし、かかる確実にあることを真であることにしようとして、立てた規則である。要するに、この規則は表象する者が自分から自分に対して立てた自己規制的な一般的規則 (*regula generalis*) である (『省察』第三章)。しかしその規則自身が要求していること、すなわち確実に表象されてあることが真であるとされうるためには、神の誠実さによって根拠づけられねばならない。その規則の根拠づけは結局第五省察で次のように言われている。「だが、私は神が有ると認識した、さらに同時に、他のすべてのものが神に依存していることを、また神は欺瞞者でないことを、私は悟った。そしてそこから、私が明晰判明に認識するところのすべてのものは必然的に真であると、そう結論した⁽¹³⁾」。

ここに於いて、懷疑は一応解消されて、自分自身で認知 (*percipio*) の真理の基準 (*Kriterium*) をもつ人間主体は、不完全 (神の存在とその誠実性による根拠づけを必要とするが故に不完全なのである) ながら独り立ちしたのである。懷疑のこのような仕方での解消を、ニーチェはデカルトの懷疑における「軽率さ」とみている。ニーチェ的な見方

をすれば、デカルトはペルスベクティヴィッシュに表象しつつあるこの生のうちにあって、彼岸の世界（もしくは神）を戴くことよって成り立つ「真理への意志」を、後述するように、なおもナイーヴに受けとり、その意志の赴くままに身を委ねている。例えば第二省察冒頭でデカルトは、「昨日の省察によって私は非常に大きな懐疑のうちへ投げ込まれた。それゆえ私はその懐疑を忘れることはないし、しかもその懐疑はいかなる仕方でも解決されるべきかも知らない。それどころかあたかも渦まく深淵のうちへ不意に落ち込んだかのように私は混乱して、底に足をつけることも、水面に泳いで出ることもできない程であった」と言っている。しかし、その懐疑の淵が一見いかに深くみえようとも、それには動かされざる基盤が存する。その基盤とは懐疑を含めて一切の表象の基底に存する自我のことである。従ってデカルトの懐疑は、「我思う」としての我を疑いに引きこまないが、しかしそれだけでなく、さらに、確実性を求めるという、その我の意志もまた懐疑のうちに引き込まない。ニーチェの言うところによれば、「デカルトは私から見ると十分に徹底的ではない。確かなものをもとうと望み、『私は欺かれまいと欲する』時に、『なぜそう欲するのか』と問う必要がある。要するに、それは外見と不確実さに対して確実さを重んじるための……道徳的先入見 (Vorurteil) である⁽¹⁴⁾」。デカルトの懐疑に於ける用心 (Vorsicht) は、諸々のペルスベクティヴィッシュに於ける先入見 (Vorurteil, präjunge) のさらに先に廻りはするが、決して道徳的先入見の先に逸出することはなかった。そこでデカルトの「私は欺かれまいと欲する」という意志は、そもそもその意志自身が自己欺瞞を不可避的に帰結する生より深い意志から発源したのかもしれないという可能性を疑うことが依然としてできないように思われる。

「我思う」としてある我も、自己以外のものを自分の前に表象的に立てる基体的主体であるが、その裏にまわれば、「固定化しよう」という意志として、「力への意志」の一つの形態である。デカルトの懐疑は、飽くまで「我思う」としての我の手前にとどまり、「我思う」の一つの様態である「私は私に……のことを説得した」ということに於いて解消されるが故に、それは「我思う」の背後に存する意志にまでは到達できない。しかし、そうではあっても、「我

思う」としての我が「我思う」として自己を意識し、表象されるものを明晰判明に、つまり確実に我の前に立てよう」と意志する時、その意志は、そうと知ると否とにかかわらず、「我思う」としての我の背後の（固定化しようとする）意志の一つの現われである。そこでニーチェは言う、「真理の標尺としての論理的明確さと透徹性（＝明晰かつ判明に知覚されたものはずべて真である）デカルト）。これと共に、機械論的世界仮設は望ましく且つ信ずべきとなる。

——（中略）——しかし、我々の知性に力と確実性の感情を最も多く与える仮設が、我々の知性によって最も優先権を与えられ、尊重され、したがって真理として表示されるのではないであろうか？ 知性は自分の最も自由かつ最も強力な力能と能力とを、最も価値の多いものの、従って真なるものの標尺として立てる。⁽¹⁵⁾

物的なものすべて（自然）を、それについて明晰判明に表象される「延長とその変様」という観点に従って解釈するところの自然解釈も、それが人間の生の保持と高揚とに資するということから是認（ニーチェのいう経済的《ökonomisch》な是認）されるべきである。事実、デカルト自身、このような認識の仕方が人間を「自然の主人にして所有者」とならしめることを期している。⁽¹⁶⁾ 人間をかかえる地位に高めんがために、デカルトは表象作用の明晰判明さと神の誠実さという保証とに頼って、「延長」という屬性を「物的な物の本質」とみなしてしまうのであり、すなわち「延長」を物の本質のうちはまだ *hyperbolisch* に投げ入れてしまっているのである。かくして、デカルトは延長として一切の生命力を引き抜かれた自然的物事を人間の意志の実現の場にするのである。

結局、デカルトの懐疑の基には或る意志が存し、それはいわば自由意志ともいうべきものである。この意志は人間を「自然の主人にして所有者」という地位にまで高めようとするのであるが、その意志のさらに根本にはニーチェのいう「力への意志」が存しており、前者は後者の一つの現われとしてみなされうる。しかしデカルトの意志、従ってまた懐疑も表象作用も、それ自身のさらに根本である「力への意志」を洞察していない点に於いて、誇張的 (*hyperbolisch*) にナイーブであるといえる。

デカルト以降、「真理への意志」が「真理への意志」として、取り上げられて問題とされることはなく、むしろ「真理への意志」は人間の自己認識のうちで徹底化の方向がとられる。

まずライプニッツに於いて、「真理への意志」は、デカルトの「真理への意志」がそこで終始したところの自己意識の自明性を破って、人間の自己認識のうちで次元的深化を遂げる。表象するものとしての我の自己意識に於いては、「我あり」は自明な、すなわち後述のニーチェのいう意味に於ける明々白々 (augenscheinlich) な事実なのである。しかし、ライプニッツに於いては「真理への意志」はその外見 (Augenschein) に眩惑されることなく、我思うと自己意識されている我の背後へとまわって、ニーチェのいうように、この明白な事実を次のように逆転する。

「意識しているということは単に表象の偶有性にすぎない、表象の必然的にして本質的な属性ではない。従って我々が意識と名づけるものは、我々の精神や魂の世界の或る一つの状態 (おそらくは病的な状態) を成すにすぎず、精神や魂の世界それ自体では決してない」。この「ライプニッツの比類なき洞察」は「外見上の明白さの逆転 (Umdrehung des Augenscheins)」である⁽¹⁷⁾。

ニーチェがここで言わんとしていることは次のようなことであろう。――

我々人間の精神の働きは、「反省作用を含んで成り立つ明確なる表象として、統覚 (apperception) といわれる。しかしライプニッツの考えでは、apperception は植物や動物にもみとめられる知覚 (perception)」、つまりモナドの内的状態としての perception に規定づけられたその発展段階である。すなわち人間の意識を apperception として性格づけるなら、それはそれだけで独立自存しているのではなく、生きもの一般に認められる perception を地盤として成り立つものに他ならない⁽¹⁸⁾。ここに於いて、デカルトで出発点とされた ego cogito は、さらにそれが成り立つ地盤たる

perception へと掘り返され逆転されたといえる。

さらにライブニッツに於いては、表象それ自身はすでに推移的状态であり、欲求 (appetition) がその内に内的原理として属していると、みてとられる。¹⁹⁾そして、神や人間の精神のうちで明確に「意志」(volonté) という有り方をとるにいたるこの欲求の根本に、さらに「基底」として「力」(vis) が、すなわち「根源的な能動力」(vis activa, vis primitiva) がみとめられる。この欲求もしくは意志がそれ自体に於いて何であるかは、ライブニッツに於いては、必ずしも明確ではないが、しかしライブニッツの根源的な能動力は根本に於いてニーチェの「力への意志」に匹敵する地位を占めているように思われる。

以上のような事情を考慮するならば、先に引用されたライブニッツを賞讃したニーチェの言葉はよく理解しうるであらう。つまりニーチェはライブニッツのいう根源的な能動力のうちに、彼自身の生命とか「力への意志」の先駆的形態をみていたのかもしれない。しかしライブニッツに於いては、彼のモナドロジーはすでに *perspektivisch* であるとはいえ、この根源的な力と認識との、従ってまた「真理への意志」との関係ははまだ明確にされてはいない。

五

カントに於いて、真理への意志は、デカルトの「我思う、故に我あり」によって開かれた・表象の主体としての人間理性の立場を踏まえ、一切の表象の根底にすでに横たわっている主体としての人間理性の能力を、自分自身で予め批判しようという仕方、貫徹かれていった。このことが人間理性の本性をデカルトより一層根源的な所から明らかにすると共に、その理性の適用に限界を課すこととなった。

ところで、表象の主体としての人間は、同時に被造物として有限な存在者である。有限なる者としての人間は、「表象する」ということによって対象を創造的に無から存在へともたらすことはできない。我々の悟性が神的悟性な

ら、「それは与えられた対象を表象するのではなく、却ってその表象によって対象そのものが同時に与えられ、あるいは産出されるであらうが」(Kritik der reinen Vernunft) B. 145)、我々人間の「表象それ自身は、自己の対象を現実存在するものとしては生じせしめはしない」(Ibid. B. 125) (ただし、実践理性の場合は話は別であるが)。むしろ我々が主観として何か他のものを表象しうるのは、「主観の表象能力が、客観が現実に存在することによって、触発されること」(Ibid. B. 72) を俟って、はじめて可能となる。

従って、有限な理性としての我々は、何かを表象しうるためには、すでに存在する対象と出合うのを俟たねばならない。我々が表象の主体であること、さらに我々が「有限的に理性的な存在者」であることを考え合わせれば、「すべての認識は経験と共に始まるということは疑いない」(Ibid. B. 1) ことである。

ところが、我々が対象を経験するということは、我々が行きあたりばったりに何か或るものと出合うことではないのである。経験するということは、すでに何らかの規則に導びかれてなされなければならないのであるが、その規則そのものが、「もし仮にいつも経験的、したがって偶然的であったとすれば、経験自身は一体どこにその確実性を求めようか」(Ibid. B. 6)。経験それ自身、すでに経験に先立って予め与えられた規則(アプリオリな規則)に導びかれている。我々はアプリオリな規則を、経験に於いて出合われる(現象する)対象の方に求めるべきではない。もしそうなら、その規則は再び経験的とならうからである。従って、経験を導くとともに経験を可能にするアプリオリな規則は、経験からではなく、すなわち何か我々認識主観とは別のものによって与えられるのではなく、予め「我々の認識能力が自分自身から与え」ておかなければならないものである。そこで、「我々の認識はすべて経験と共に、はじまる、とはいえ、だからといって我々の認識がすべて経験から生じるのではない」(Ibid. B. 1)。

逆に言えば、我々人間が、予め則るべき規則を自分に与えておくことによって、対象を経験するということが我々に可能となる。従って我々は、自分が経験の主体でありうるための条件を、予め自分から自分に対して立て

ておかねばならない。つまり、我々が表象の主体であるという我々の主体性には、経験の主体であるための条件を予め自分から自分に対して立てる能力すなわち意志が、属しているということになる。そう言ってもあながち過言でないであろう。(そしてこれは、先に見たように、ライブニッツが表象の変化を内的に可能にする原理としてへ意志にまで進展する) 欲求を定立したことによって予示されている。それに応じて、デカルトの「我思う」に於いてはなおその背後に存していた超越者としての神が一層後退し、このことに於いてカントでは「我思う」という自己意識は超越論的なレヴェルに昇り、「超越論的統覚」としての「我思惟す」へと変貌する。

『純粹理性批判』の課題として、差しあたって、「がらうい理性性が、その経験に於いて出合う対象にかかわる自身自身の能力を予め完全に知り尽しておけば、あらゆる経験の限界を越えて試みられる理性使用の範囲や限界を、完全かつ確実に定めることも容易になるはずである」(ibid. B 28)といわれているが、翻がえってみれば、予め批判するということは、我々が対象を経験するということを可能ならしめるアプリオリな条件を予め立てている意志としての主体性の次元へ溯源することを意味する、といつてよいであろう。

そこで、対象を認識するということ、これは経験を俟たねばならない。しかし対象を認識する仕方については、我々は、予め自分に与えたアプリオリな条件に従うが故に、それは経験を俟たずしてアプリオリに可能になる、そういう見通しを、我々はえることになる。この見通しのもとに、一切の表象を懐疑に引き込むデカルトの観点から、一切の表象を超えてこれを可能にする条件へと、観点は移され、カントはこの条件を我々の能力のうちへと求めるのである。従つてこの「すべての経験を可能にするこの追求」(ibid. B 40)それ自身がすでに、単に「客観に対する主観」という我々のあり方から、それに先行する「意志」へ超えるという、一種の「超越」を含んでいる。この超越は、経験および経験の対象をその外部に超える「超越的」(transzendent)とは区別されて、「私は、対象にはなく、対象を認識する我々の認識の仕方に、この認識の仕方がアプリオリに可能であるべき限りにおいて、これに一般に関与す

る一切の認識を超越論的 (transzendental) と名づける」(ibid. A. II, B. 25)。つまり、「自己本来の能力を予め批判する」(ibid. B. XXXV)。純粹理性批判は、経験と経験の対象を超えてしかもそれらを可能にする条件を明らかにするのであって、その次元は対象認識のそれとは異なる超越論的な次元である、ということが自覚されているのであり、それが超越論的な踏み越えとして遂行されるのである。

そしてこの超越論的な踏み越えがとりもなおさずカントの「コペルニクスの転回」を引き起こすのである。すなわち、これまではナイーヴに、カテゴリーは存在するものの存在に属するその基本形式であると信じられてきたが、まさにその事柄自身を可能にする根拠へと溯源された、つまり純粹悟性概念として純粹悟性のうちへと溯源された、そして、カテゴリーは、もともと我々の受容的能力たる感性のアプリオリな形式(時間・空間)とともに、我々が事物のうちへ投げ入れておいた悟性の形式であるということが、明らかにされたのである。「我思惟す」としての我は、もともとカテゴリーを予め投げ入れておきながら、通常そのことを意識しないで、カテゴリーが存在の規定であるかのようにみなし、カテゴリーに従って表象している。カントはかかる我々のナイーヴなあり方から、予めカテゴリーを投げ入れているもともととあり方へと立ち帰り、古来、存在するものの存在の根本規定とされていたカテゴリーの第一次的な所在を我々の純粹悟性のうちへと移し置いたのである。

カテゴリーが「純粹悟性概念」としてその働き方に帰せられるところの、かかる「我思惟す」としての我は、もはや、カテゴリーに従って認識しうる他の一切の存在するもの(対象)とは同列に取り扱うことができない。むしろ「我思惟す」としての我は超越論的概念(カテゴリー)をのせる「乗り物」(ibid. A. 341, B. 399)である。「我思惟す」とは「いかなる経験にも附属し、かついかなる経験にも先行する統覚の形式」(ibid. A. 354)である。それ故、「我思惟す」としての我は、表象の場でないかなるカテゴリーをもつてしても、その内実が規定されえず、「何らの特別の名称をもつことはできなく」(ibid. A. 341, B. 400)。ただ「思想の超越論的主体」(ibid. A. 346, B. 404)であるいは、

「思惟の恒常的な論理的主体」(das beständige logische Subjekt des Denkens; *ibid.* A. 350) と名づけられるのみである。——この「論理的主体」はカントに於いては「我結合す」(Ich verbinde) ということであるが、これはニーチェの観点からすれば、次のように解釈されよう。つまり、ニーチェは「論理的なもの」とは、世界が論理的に、すなわち我々の判断に合ったように、経過するようせしめるところの衝動それ自身である⁽²⁰⁾と見るが、かかる観点からすれば、カントのいう「論理的主体」すなわち「我結合す」は、衝動に、さらに換言すれば「力への意志」に還元されることになる。——

以上のことからすでに明らかであるように、我々がカテゴリーを投げ入れるといえども、それはなにも、まず対象が我々の向うにすでに対象としてあって、次いでそれに我々がカテゴリーを外から附加的に投げ入れるということの意味しない。むしろ逆に、対象が対象(Gegenstand)として、我々に対して立つことが可能となるためには、我々が予めカテゴリーを投げ入れておかねばならないのである。もしそうでないとしたら、感性を通して何かが我々に与えられたとしても、それだけでは、その与えられたものは「諸現象の雑踏」(ein Gewühl von Erscheinungen; *ibid.* A.111) にすぎない。対象が対象として成立するのは、感性の形式を通して与えられる諸表象の多様を、「純粹悟性」が「カテゴリー」に従い自己意識の統一へと総合することを俟って、はじめて可能なのである。「従って意識の総合統一は、あらゆる認識の客観的条件である。しかもそれは、私自身が客観を認識するために必要であるだけでなく、すべての直観が、私に対して客観となるために、その下に立たねばならない条件なのである」(*ibid.* B. 138)。ここに、予め我々が投げ入れた主観的概念たるカテゴリーが、如何にして経験の地平に於いて客観的妥当性をもつかが表示するのである。これがカントの「超越論的演繹」の示すところである。我々はカテゴリーを投げ入れることによって、ある場を——我々に与えられたものが、そこから且つそこに於いて、対象として恒常的(Beständig)に立つというあり方で、我々に対し現象してくるような、そういう場を開いているのである。我々は、そこで他のものとその恒常性(Bestän-

Dieckheit) に於いて出合うことのできる場を開くことによって、同時に、その恒常性の場に自分自身を恒常的な主体として立てるのである。

今や我々はカテゴリーをナイーブに投げ入れるだけでなく、「超越論的演繹」によって、そのカテゴリーを使用することの正当性を是認し自らに対し保証したのである。(もっともこのことが、同時にカテゴリーの使用を「可能的経験」の範囲に限るという制限を自らに対し加えることになるのだが。) かくして超越論的演繹の結果、「一切の総合判断の最高原則」として、「経験一般を可能にする諸条件は、同時に経験の諸対象を可能にする諸条件である」(ibid. A. 159, B. 197) ということが、つまり経験の主体の主体性の条件が対象の対象性の条件と同一であることが、改めて表明されたのである。

『純粹理性批判』の叙述の進展に伴い、すなわち表象主体自身が自分の能力を反省し、これを「超越論的」に究明するに伴って、悟性の性格は、「認識に於ける自発性として、思惟する能力として、あるいはまた概念の能力、もしくはさらに判断の能力として」(ibid. A. 126)、様々に特徴づけられてゆく。しかし、要するにかかると悟性の超越論的性格は「規則の能力」(Vermögen der Regeln) (ibid.) とされる。そして「純粹悟性のあらゆる総合的原則の体系的表現」の導入部に於いて、「諸原則の源泉」(Der Quell der Grundsätze: ibid. B. 196) として、「悟性の本質が提示される。経験認識の次元からそのア priori な可能性の条件へと超越論的に超えることによって、悟性の本質が、自分の根拠(Grund) を定立する (setzen) 能力として、前面にあらわれてくる。しかし、悟性の本質は自分の根拠を立てることに(自分の根拠を立てる意志に) 存する、とみてとられたところでは、主体の主体性は、自分を可能にする条件(カントの場合、恒常的存立の条件) を自分から自分に対して与える意志に存する、とみてとることができよう。この意志が、人間理性の自律であるが、その自律はまさに自律であるが故に、それをもう一つ根本から根拠づけるものもはやなにもなくなり、かくしてかかる人間の理性から、この理性にとって深淵的 (abgründig) な「力への意志」へと

いたるにはわずか数歩、しかし決定的な数歩、を残すだけである。

しかしカントの目ざす所は、ニーチェにおけるように自己高揚のための可能性の条件を設定することではない、それは飽くまで、対象として「立つ」(stehen)というあり方に対象をもたすための条件、同じことだが表象する主体の側から言えば、表象主体が主体として確立するための条件(ニーチェ的にいえば、自己保持のための条件)であった。そこでかかるペルスペクティヴエのもとでは、次の課題として、かかる諸原則(Grundzüge)を自己への統一のもとに秩序立てて(すなわち体系的(systematisch)に)確実に立てること、すなわち「純粹悟性のあらゆる総合の原則の体系的表現(systematische Vorstellung)」をなすこと、が不可欠となる。(ちなみに、すべての総合の原則の体系的表現というこの課題はヘーゲルの『論理学』に於いてはじめて真に、すなわち絶対的確実性をもって完結的に遂行されるにいたる。)

体系的に立てられた純粹悟性の諸原則は、「諸現象の雑踏」をして必然的に規則に従わしめ、これを対象というあり方(すなわち、恒常的な「存在」)へもたすが故に、それは、経験に於いて我々の認識が対象に一致すること(すなわち、経験的真理)の可能性を与えるものである。そこでカントは「悟性規則は、そこに於いて客観が我々に与えられうるところの、すべての認識の総括としての経験をば可能にするような根拠を自分のうちに含むことによつて、単にアプリアリに真であるだけでなく、さらに一切の真理の源泉、すなわち我々の認識と客観との一致の源泉である」(ibid. A. 237, B. 296)という。もともと悟性は、予めみずから、アプリアリな総合判断を可能にする原則を立てることによつて、「可能的経験という地平(我々の認識が対象に則ることの可能な地平)」を開いているが故に、かかる超越論的という性格をもつ悟性にはすでに、「一切の経験的真理に先行して、これを可能ならしめる超越論的真理」(ibid. A. 146, B. 185)が、属している。ただ通常、経験の場にいる悟性はそのことを自覚していないだけである。すなわち通常、悟性は経験に埋没してしまつて、そこから反省的に自己を引き離して自己の本質的能力を明らかにして

はいないのである。

カントの超越論的探究は、もともとすでに悟性に属している超越論的真理を超越論的真理として、明確に開示することによって、伝統的な知性と物との一致 (adequatio intellectus et rei) としての真理を、表象が対象に一致することとして、それが経験の場で成り立つことを可能にしたのである。我々は、経験の場に於いて出合われるものを、自身自身がアプリオリに与えた諸原則に則って、認識すればよいのである。真理と仮象とは「判断のうちにもみある、すなわち対象とわれわれの悟性との関係にのみ見い出される。悟性法則と完全に一致した認識には誤謬はない。感官の表象のうちにも（感官の表象は全く判断を含んでいないから）誤謬はない」(Ibid. A. 293, B. 350)。我々としては、ただ我々の悟性が感性によって影響されて、「判断の主観的根拠が客観的根拠と一緒にされ、客観的根拠をその本分から逸脱させる」(Ibid. A. 294, B. 350f.) ことがないようにすればよいのである。

そこで我々には一応は、対象を「存在する通りに」認識することが、すなわち真なる認識（真理）の成り立つことが可能となる。もっとも、この場合、「存在する通りに」ということには、それは超越論的意味ではなく経験的意味に於いて解されなければならないという反省が含まれてくる。すなわち超越論的見地よりすれば、「存在する通りに」経験的に認識される対象は、やはりまた現象した対象である。このことは、悟性自身の権限を規定すると共に、我々の認識可能な範囲を現象界にのみ限ることになり、それ故、またその背後に「もの自体」が残されることにもなる。しかし、超越論的に根拠づけられた経験的認識の範囲内では、もはやデカルトのように、多少ともあいまいな仕方でも証明された「神の存在」と「神の誠実性」とによる、真理の根拠づけは不必要となる。

かくして理性はみずからの反省を通して、超越論的 (transzendental) な地平をきりひらき、独り立ちすることができた。それと共に、デカルトによって物質的な物と「実在的に区別され」、それより一層知られた (actor) とされるところの自我、すなわち思惟するもの、つまり人間精神は、単に自己意識となって、その実質的内容に関しては知り

えないものになる。カントの「我思惟す」の我は、意識のうちに存在する他のものと単に同列に、意識のうちに意識の対象として、現われはしない。それは自己意識として、あらゆる意識に伴ない、それらを統一する作用としてあるだけにとどまる。従ってカントは次のように言う、「元来、思惟するこの私、あるいは彼、あるいはそれ(吾)、によって、思惟の超越論的主観すなわちX以外の何ものも表象されない。これはその述語をなす思想によってのみ認識されるものであり、それだけ分離しては、我々はそれについていささかの概念も決して持つことはできず、したがってその罅りを絶えずぐるぐる循環するのみである」(Ibid, B. 404)。

従って、デカルトの懐疑のうちにみられた真理への意志は、自我すなわち人間精神を、その明証性の故に物質的なものより一層知られた(positiv)ものとしたのであるが、カントの批判に於いては、精神としての自我が一層知られているというこのことは、一方に於いては、経験的認識を可能にする超越論的根拠という意味に於いて、「一層知られる」こととして解釈されうる。しかし、それとともに、他方に於いては、この「一層知られる」ということは、自我についての経験的認識のレベルに於いてはいわれえないことになる。しかし、自己意識としての自我が、経験的認識を可能にする超越論的根拠であるという意味に於いて「一層知られる」にしても、そのことは、かかる自己意識としての自我がその実質的な内容に関して知られるということにはならず、かえってそれはXとなる。

「コペルニクス以来、人間は中心から転がり出てXになっている」というニーチェの言葉はコペルニクスの転回をしたカントに、上述の意味で、あてはまる。対象―主観関係から超越論的に脱け出しこの関係を根拠づけた人間理性は、みずから根拠づけることによって独り立ちしたが、その独り立ちしているその場が、それをもう一つ、根本から支える根拠がもはやないという意味で、直ちに底知れぬ深淵となる。いいかえれば、対象はすべて、我々に則ってはじめて対象として現象しうるが故に、我々は無限に開かれた可能的経験の中心に立つにいたったが、まさにそのことによって、我々は経験の場には所屬せず、その中心(Zentrum)自身の底知れぬ深淵(Abgrund)に向って脱中心的

(exzentrisch) に関われている。

「ニヒリズム」ということはが哲学で最初に現われてきたのは、一般には、ヤコービがフィヒテの知識学を、それが外的事物の实在性を知識のうちへと観念化して崩壊せしめるといふ意味に於いて、特色づけたことに始まるとされる。⁽²²⁾しかしニヒリズムの萌芽は、すでにカントに於いて、人間の理性の自律の根底が深淵になっているという点に於いてみとめられるであろう。

今もし、カントの言う超越論的統覚としての「我思惟す」がそれ自身としてXである、ということのうちに、ニヒリズムの萌芽が認められるとすれば、カントに於いてこの萌芽がニヒリズムへ成長することを阻止されたのは、超越論的な自我すなわちXを、彼が道徳的実践の場で実践理性とかあるいは「善意志」として充実せしめたからである。

このことは、『実践理性批判』のかの有名な『結び』の文に端的に示されている。すなわち、「くり返し、じつと熟慮すればするほど常に新たなそして高まりくる感嘆と尊敬の念をもって心を満たすものが二つある。我が上なる星の輝く大空と我が内なる道徳法則とである。——(中略)——数限りないほど多数の世界をもつ前者(星の輝く大空)をみる時、動物的な被造物としてのわたしの価値は殲滅されてしまう。——(中略)——これに反して、後者(道徳法則)を見る時、叡知体としてのわたしの価値はわたしの人格によって無限に高められる」。要するに、カントをしてニヒリズムへと赴かしめなかったものは、人格としての我に現前する道徳法則であった。

我の本質はデカルト以来自己意識であるが、その自己意識を自己活動とし、その自己活動を根源的な働き、すなわち「我の自己定立」という働きとしたフィヒテに於いて、ヤコービのいうように、ニヒリズムの萌芽はもう一步成長を遂げた。そしてフィヒテの「知識学」の叙述は、最初、「絶対我」の「自己定立」の方から試みられ、最後には、絶対者の外化した像もしくは図式という方から試みられた。この叙述の変動は、前者に於ける・根源的働き(ursprüngliche Handlung)としての自我は、それだけではそれを支える基盤がないという不安定に陥る故に、それを

克服せんとして、フィヒテが、絶対者である神を基盤として、そこから一切の知る働きを根拠づけようとしたところより起こっているのである。要するに、ヤコービの批判する如き、事物の实在性の崩壊という意味でのニヒリズムに陥ることをフィヒテに免れさせたのは、絶対者それ自身としての神であった。このことは、裏面から見れば、デカルト的な自我を乗り越えた超越論的な主体としての、カントの自我を、さらに乗り越えて絶対的の自我にまで高めたフィヒテの「自我哲学」が、すでにニヒリズムと表裏一体の関係のうちにあることを暗示している。⁽²⁴⁾

六

ヘーゲルに於いては、すでに根源的にニヒルなものが彼の哲学の初期に於いてあらわれている。例えば、一八〇一年のいわゆる『差異書』のうちでは次のように言われている。「絶対者は夜であり、光は夜よりも若い。——（中略）——無は第一のものであり、そこから一切の存在、有限なもの一切の多様性が立ちあらわれた」。⁽²⁵⁾ さらに一八〇二年の『信仰と知』では、「神が死んだという感情」が語られる。この「神が死んだという感情」はもちろんニーチェ的な意味ではなく、絶対者が絶対者として立ちあらわれるための必然的な無限の痛みであり、恐らくはキリストの死ということがらを指している。従って哲学にとって必要なことは、このかつては歴史的な事実であった神の死を思弁に於いて引き受けることである。このことをヘーゲルは「思弁的聖金曜日」⁽²⁶⁾とよぶのである。

しかしながら、ヘーゲルの哲学のはじめに於いて現われたこの「無の深淵」は、ニヒリズムへと導びくよりはむしろ、絶対者それ自身の顕現としての『論理学』の成立へと導いた。ヘーゲルの初期の立場とこの『論理学』との間には、もちろんイェーナ時代後期の諸手稿と『精神現象学』とが介在する。この中間の時期は上記の連関から言えば、「論理的」な立場の形成過程であったとみることが出来る。すなわち無の深淵は、それが論理的な定式としての「否定の否定」という形式のうちに引き込まれることにより、絶対に肯定的なものへと転化する。⁽²⁷⁾ 従ってこの転化にして

展開の究極に出現する絶対者は、一切の存在を根底で脅かすものとしての「無」をも、みずからのうちにとり込み止揚したものととして、ニヒリズムの最高の克服であったようにみえる。その絶対者は、ヘーゲルに於いてはスピノザ的な実体であるというにとどまらず、自分自身を概念把握した絶対知即学としてのあり方に立つものであり、真理への意志の究極の完成でもあった。⁽²⁸⁾

しかし、このように無をみずからのうちに肯定的なものとして転化せしめ、真理への意志をみずからの内に完結させ、したがってみずからがみずからの絶対的根拠となつたところの、絶対的に自己完結した「絶対知」の立場は、まさしくその絶対的な完成の故に、これまでデカルト、カント等に於いて垣間見られたニヒリズムへの可能性を最もラディカルに蔵するものとなる。すなわち、この絶対者はみずからがみずからの根拠となるというまさにそのことに於いて、この根拠自身の由来を問われることになる。これはもちろんヘーゲル自身の問うところではない。しかしヘーゲルの観念論的哲学の完成を受けてこれをも超えようとする後期シェリングのかの有名な問いがある。すなわち、「なぜ一体理性がある(である)のか、なぜ非理性(で)はないのか」。⁽²⁹⁾この問いは、理性の、もしくは論理的な立場の完成としての絶対者を、その由来と根底とに関して問うものであり、一旦は「否定の否定」という論理的定式のうちへ曲げ入れられた根源的な無が、最終的な形で、真理への意志をも無化すべくあらわれたのである、と考えられる。上のような仕方で見られたヘーゲルの絶対者は、もはや人がその前で拝跪するところの真に生ける神ではない。「神の延命者」⁽³⁰⁾たるヘーゲルは、かえって瀕死の神の決定的な殺害者になりはしないか。人間が自己の彼岸に自己欺瞞的に戴いてきた彼岸の世界を、すなわち「影の国」⁽³¹⁾を、ヘーゲルの論理学は踏破するが、そのことよってかえって、真理への意志の欺瞞はみずからの究極にしてみずから破られるその一歩手前まで高められるのである。

七

デカルト以降、「主体性の形而上学」の内で貫ぬかれてきた「真理への意志」は、ヘーゲルによって自己完結性にもたらされることにより、かえって「真理への意志」を覆えし、「真理への意志」を、現に生きているこの生に引き入れ、この生の問題として「すべての真理への意志はなにを意味するのか？」と問うニーチェの問いへと導びくことになる。⁽³²⁾ ニーチェはかく問うことによつて、西洋の歴史そのものを根底で動かし、ヨーロッパ人を現にあるこの生へと歴史的にもたらした・歴史の根底に潜む意志を、自己の生の根本問題とし、その問いと共に、自己の生の根底をも、どこまでも深く掘り下げるのである。

かくして、「真理への意志」はニーチェの生の根底で、ヨーロッパの歴史の根底に潜む「力への意志」に逢着し、かかる意志から、「すべては許されている」を伴った「何ものも真ではない」が決然として言い放たれるのである。従つて「Nichts ist wahr」も単に表象の次元での懐疑論の判断中止にとどまるものではない。ツァラツストラの影は「何ものも真でない、すべては許されている」と、ツァラツストラと同じことを言うが、それは、デカルトの懐疑と同様、表象の場で、そう「自分に言い聞かせた」にすぎない。だから、影は故郷を失った者として、さまざま他はないのである。

結局、「真理への意志」は、誠実性として人間の生自身の内へと向かうことによつて、ヨーロッパの全歴史を貫ぬいてその生の根底に潜む「意志」そのものに逢着したのであるが、その意志に於いて「真理への意志」自身が反転して、自分自身が実は「無への意志」ではないのかと、自問するにいたるのである。その結果、生本来の意志が「力への意志」として生の根底から姿を現わすのである。まさに個人としてのニーチェ自身の生のうちで、「近世主体性の形而上学」のうちで貫ぬかれてきた「真理への意志」の「自己超克」が起つたのである。その自覚は次の一文に最もよく表われている。「ほかならぬこの厳しさ(誠実性の厳しさ)によつて、まさに我々は善きヨーロッパ人であり、ヨーロッパの最も長い、そして最も勇敢な自己超克の相続者である」⁽³³⁾。

めに世界を調整する(それ故、「原理的だ」有用な偽造をなす)ための、手段をみとめる代わりに、そのうちに真理の標尺、あるいは実在性の標尺があるを信じてしまったことともういっている。事実『真理の標尺』とは、かかる原理的な偽造の体系がもう、生物学的な有用性には乏しかった。しかも或る種の動物にとって自己を保存すること以上に重要なことはないが、実際その限りで『真理』について語ればよかったのであるが。しかしただ、人間中心の特異性を事物の尺度、『実在的』と『非実在的』の基準とみなしたことが、ナートンなのである。

(9) Fr. Nietzsche: „Der Wille zur Macht“, Nr. 552. ニーチェは、「真理」の本質を「真と偽なす」(das Für-wahr-halten) とする動詞の不定形をとり用いている。Vgl. „Der Wille zur Macht“, Nr. 15.

(11) Fr. Nietzsche: „Der Wille zur Macht“, Nr. 12. 「自分自身を事物の意味や価値尺度として設定することは、相違の入り目の誇揚ゆえだ(hyperbolisch な) ナートンがゆえだ」。因に „hyperbolisch“ という語はギリム語の „*übergrößen*“ (= darüber hinauswerfen) に由来する。

(12) René Descartes: „Meditationes de prima philosophia“ Med., II, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, p. 25.

(13) *ibid.* Med., V, p. 69.

(14) Fr. Nietzsche: Das nachgelassene Fragment aus dem Jahr 1885, Kritische Studienausgabe, hrsg. von G. Colli u. M. Montinari, Bd. XI, S. 632, 40f[10].

(15) Fr. Nietzsche: „Der Wille zur Macht“, Nr. 533.

(16) René Descartes: „Discours de la Méthode“, VIème partie, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, p. 128.

(17) Fr. Nietzsche: „Die fröhliche Wissenschaft“, Nr. 357.

(18) G. W. Leibniz: „Principes de la Nature et de la Grace fondés en Raison“, §4, Philosophische Bibliothek, S. 6ff.

(19) G. W. Leibniz: „Monadologie“, §14, §15, Philosophische Bibliothek, S. 30ff.

(20) Fr. Nietzsche: „Die Unschuld des Werdens“, Der Nachlass, ausgewählt und geordnet von Alfred Baumler, Bd. II, S. 112, Nr. 304.

- (17) Fr. Nietzsche: „Der Wille zur Macht“, Kröner Verlag, 1964, S. 7.
- (18) Fr. H. Jacobi: Sendeschreiben an Fichte (1799), Fr. H. Jacobi's Werke, Leipzig, 1816, Bd. III, S. 44.
- (19) I. Kant: „Kritik der praktischen Vernunft“, Philosophische Bibliothek, hrsg. von K. Vorländer, S. 186.
- (20) 恩ペヒツ' J. G. Fichte: „EinleitungsVorlesungen in die Wissenschaftslehre (1813)“, Fichtes Werke, Verl. von W. d. Gruyter, Berlin, 1971, Bd. IX, S. 39 参考書。
- (21) G. W. F. Hegel: „Differenz des Fichteschen und Schelling'schen Systems der Philosophie“, hrsg. von G. Lasson, Philosophische Bibliothek, S. 16.
- (22) G. W. F. Hegel: „Glauben und Wissen“, hrsg. von G. Lasson, Philosophische Bibliothek, S. 121.
- (23) 恩ペヒツ' G. W. F. Hegel: „Wissenschaft der Logik“, hrsg. von G. Lasson, Philosophische Bibliothek, Erster Teil, S. 102ff. 参考書。
- (24) G. W. F. Hegel: „Phänomenologie des Geistes“, hrsg. von Hoffmeister, Philosophische Bibliothek, S. 547ff.
- (25) Fr. W. J. Schelling: „Darstellung des philosophischen Empirismus (1840)“, Originalausgabe, Bd. X, S. 252.
- (26) Fr. Nietzsche: „Die föhliche Wissenschaft“, Nr. 357.
- (27) G. W. F. Hegel: „Wissenschaft der Logik“, hrsg. von G. Lasson, Philosophische Bibliothek, Erster Teil, S. 41. 「體
 験學の本質だ' 一切の感性的な具材的なるものの解放をなすべし' 単純な本質性の世界である' 感の園である。』
- (28) Fr. Nietzsche: „Zur Genealogie der Moral“ III, Nr. 27.
- (29) Fr. Nietzsche: „Die frühhliche Wissenschaft“, Nr. 357.
 (譯者 エヒツペヒツ・なるゆき 長野大学産業社会学部〔哲学〕講師)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

Der Wille zur Wahrheit

—Im Hinblick auf dessen innere Bewegtheit
in der modernen Philosophie—

von Haruyuki Enzō
Dozent der Philosophie
an der soziologischen Fakultät
der Universität Nagano

In diesem Aufsatz haben wir versucht, darauf hinzuweisen, woher Nietzsches Worte: "Nichts ist wahr, alles ist erlaubt" kommen und wie sie uns erreichen.

Wenn man die Worte "Nichts ist wahr" oberflächlich versteht, dann wird man die Welt bloß für wertlos halten. Solches Gefühl der Wertlosigkeit der Welt gehört gewiß einem Nihilismus. Aber dieser Nihilismus ist nicht der Nihilismus als solcher, sondern nur ein Zwischenzustand zu diesem, d.h. der passive Nihilismus, der unvollständige Nihilismus. Auf dieser Stufe des Nihilismus sucht man immer noch umsonst nach dem Wahren an sich, an das man sich halten kann. So kann man der Heimatlosigkeit nicht entgehen.

In diesem Fall sieht man noch die Wahrheit für den Wert an sich

an, obwohl man nirgendwo die Wahrheit an sich finden kann. Daß die obersten Werte an sich unbedingt zu gelten scheinen, entspricht derjenigen menschlichen Vergessenheit des Ursprungs der obersten Werte, die zu der Zweiweltenlehre seit Platon gehört. Nach Nietzsches Einsicht sind auch die obersten Werte nichts als *die* von menschlichem Willen zur Macht gesetzten Bedingungen, die diesen Willen zur Macht verwirklichen. Aber indem der Mensch sich die übersinnliche Welt als wahre Welt setzt, wirft er die Werte über sich hinaus in die übersinnliche Welt weg, und dies vergessend, hält er umgekehrt die Werte für die von der übersinnlichen Welt hergegebenen Werte an sich. Nietzsche nannte solche Haltung des Menschen die hyperbolische Naivität.

Nun Nietzsches Einsicht, die den Ursprung der Werte erreicht hat, ist aber eine Folge des unbedingten Willens zur Wahrheit, der von der Moral der Zweiweltenlehre großgezogen ist. Der unbedingte Wille zur Wahrheit entspringt dem Setzen der unbedingten Wahrheit an sich. Wenn man darum auch den Willen zur Wahrheit nach außen durchsetzen und bisherige Zweiweltenlehre vernichten mag, bleibt man so lange noch in der hyperbolischen Naivität stecken, als es an Kritik des Wertes der Wahrheit fehlt.

Aber in der modernen Metaphysik der Subjektivität seit Descartes hat das menschliche Subjekt den Willen zur Wahrheit nicht nur nach außen, sondern auch nach innen durchgesetzt, so daß zuletzt bei Nietzsche der innerste Wille des menschlichen Subjektes als Wille zur Macht zum Vorschein kam. Hieraus ist zu verstehen, daß Nietzsche die Worte "Nichts ist wahr, alles ist erlaubt" aus diesem innersten Willen des Lebens entschlossen gesagt hat.