

浮遊する記号と象徴の時代

—— 基本なき内在者 (一)

藤 田 一 美

序

本稿は、いわゆるポスト・モダンと称される時代の文化的状況について、われわれがそう解釈するプラトンやアリストテレスの \wedge 存在論的範疇論 \vee とプラトンやアウグスティヌスの記号論(?)、アリストテレスとニーチェに依拠した \wedge 象徴論 \vee ないしは \wedge 隱喩論 \vee 、そしてニーチェの \wedge 存在論的主述構造の解体の論理 \vee を考察の基本的な枠組みとし、 \wedge 基本と内在者 \vee 、 \wedge パトスとロゴス \vee 、 \wedge 心理と論理 \vee 、 \wedge 直観と概念 \vee 、 \wedge 必然と偶然 \vee 、 \wedge 救済 \vee 、 \wedge 合目的性と自己目的性 \vee 、 \wedge 定義(定位) \vee 、 \wedge 浮遊感覚 \vee などを主たるパラダイムとしつつ、その一端について触れてみようとするものである。

ここで \wedge 記号 \vee や \wedge 象徴 \vee と言う場合、端的には言語的象徴を意味することが多いが、本論考においてはそれにとどまらず、行為のかたちも含めて、ひろく表象ないし形象一般を意味するものとする。その意味で、記号と象徴は、ロゴス(哲学的認識を典型とする知的表象)、ミュートス(最広義の藝術的表象一般の総称)、プラークシス(行為一般)の全般にわたるものとなる。また、さしあたり前二者の領域は、プラークシスに収斂して

ゆくという古典的形式を比較考察のための入理念型Vとする。

一 存在と意味から意味と存在へ — 自己同一性の破綻

一・一 存在と意味 — 存在論的本質主義と目的世界観

ものが如何にあるか、という最広義の問に対して、何であるかを示す本質ないし実体の述語と、かかる本質の言葉とは別に、そのものありようを語り出す附帯性の述語が区別されたのは、前二稿その他^①においてしばしば言及したとおり、プラトンに始まりアリストテレスがその体系化を試みた^②と考える存在論的範疇論^③においてである。

この存在論的範疇論について、方法論上の観点から注釈を加えておこうと思う。

その実体や本質の概念の存在論的位置づけに関しては、たとえば、プラトンは価値論的カテゴリーの認識的根拠として入美そのものVとして論理的に措定したものを存在論的根拠としての形而上的存在として実体化してゆく(註2の論文で詳しく定式化してある)という意味で、その当否は別として、述語主義と言われている。これに対して、アリストテレスはカテゴリーの根拠を入基体内存在Vに求めてあくまでも入第一実体Vを重んじるところから主語主義と言われる。存在論的範疇論という流れのなかにありながら、この両者の間には、そのようにいわば形而上学的志向性についての決定的な異なりがあるようである。それをアリストテレスがプラトンについて「形相はパラダイグマでありその他のものはこれを分有すると語ること、虚言することであり詩的比喩を語ることである。…いかにしてある事物の実体であるアイデアがその事物から離れて存在しうのか^③」と批判する

ようなことから明らかであろう。

この文脈でこの相違点に触れたのは、われわれの重要なパラダイムである \wedge パトスと \wedge ロゴス \vee あるいは \wedge 心理と論理 \vee のことに深く関わるからである。というのも、当然といえばそうなのであるが、アリストテレスは、日常的经验の地平を重んじる立場に拠りつつ、論理の \wedge 必然性 (*τὸ ἀναγκαῖον*) \vee (*Metaphysica* 990b29)にしたがってプラトンを論難しているからである。むしろのこと、アリストテレスは、その論理のイデオロギー性などを考慮してはいない。アリストテレスは自己の経験の地平をほとんど無媒介的に一般化しつつ、論理を構築してゆくが、プラトンは、美の経験に限定して言えば、その根拠についての思索の運動の端緒に、むしろ個々の美の現象からの自由、すなわち個別者に惑溺せんとする自己自身の超克 (*cf. Phaedrus* 256b1) をおいている。むしろプラトンの方が、自己の論理の立場性をイロニーをもって語りつつ明らかにしている。それは両者の \wedge 快感情 \vee のトポスに関する相違とも密接に関連するが、その意味で、どこまで両者の間に \wedge 対話空間 \vee が成立しうるのか、アリストファネスに描かせたとしたら、アイスキュロスとエウリピデスの対比 (註39参照) にもまして、奇妙なデアロゴスの場が呈示されるのではなからうか。

アリストテレスの言葉で言えば、この \wedge われわれにとつて明かなるもの \vee から \wedge その本性において明かなるもの \vee への思索の道という類的规定を有するとさしあたりは考えて良い \wedge 形而上学 \vee の道 (*cf. E.N.* 1095b3-4, *Metaphysica* 993b1 etc.) において、このような個的偏差が現れているということをひとつの歴史的事実として銘記しておくべきであろう。

このように、その形而上学の道と射程についての評価はまた別のこととして、かかる思索の生起する歴史的事実としての意味そのものを重んじるということにおいて、われわれは以下のことを方法概念の内に組み入れる。すなわち、

- a \wedge 思惟と存在の同一性 \vee 、ないしは、少なくとも \wedge ロゴス \parallel 論理 \vee は固有の存在経験としての \wedge パトス \parallel 心理 \vee を基礎として成立するという関係をひとつの仮設とする。
- b おのおのの思想のトポスを歴史的に相対化する、
- c おのおのの思想の自己主張（ないしは自己普遍化）あるいはその固有性を尊重しつつ相対化する、
- d 解釈のトポスを歴史的に相対化する、
- e トポスの錯綜を \wedge 私という場 \parallel 基体 \vee において引き受ける、
- ということである。

* * *

さて、存在論的範疇論における決定的とも思える相違をひとまず措いていえば、プラトンもアリストテレスも、何よりも事象の本質や実体性を重んじる存在論の立場において共通することは明らかであると言える。その意味で、さしあたりこの立場を \wedge 存在論的本質主義 \vee と呼ぶことにする。ここで存在論的という限定を敢えて付加するのは、たとえば、道徳論や藝術論、その他さまざまな局面で存在論的視点を有さない本質主義があるいはきわめて強力に機能しているからである。

ここに言う存在論的本質主義は、実存主義の核心として、あの『実存主義とは何か』において、サルトルが表明した命題を逆転させて言えば、もっとも歴史的にはサルトルの命題の方が伝統的思惟の構造を逆転させて成立した命題であったのだが、まさしく「 \wedge essentia \vee が \wedge existentia \vee に先立つ」ということになる。あるいは、これも思想的には有意意味な命題と思われるが、同様な意味で、「イデーがベルゾーンに先行する」⁽⁴⁾ということになる。かかる命題が存在論的に体系化されれば、それは、あらゆるものとその本質が、結局はただ一つの本質あるいは超越的な根拠に由来し、本来的にはそこへと還元されてゆく、またあらゆる個別化がなんらか

のかたちでその根源的な一者の自己開示となるという存在論的求心的および遠心的構造を有する一元論的思想である。

この存在論的・一元論においてわれわれが確認するのは次のことである。

かかる存在論によって措定される存在根拠 (causa essendi) は、同時に、認識対象には \wedge 被認識性 \vee を賦与し、認識主体には \wedge 認識可能性 \vee を与えるものとして認識論的に要請される根拠 (causa gnoscendi) でもある。この存在論的・認識論的根拠はいわば \wedge 根源的同一性 \vee と呼ぶべきものであり、存在の体系の自己同一性を保証する。この根源的同一性はしたがって \wedge 存在と認識 \vee の關係そのものを保証し、かくして認識一般が成立することになるのである。この認識に関する三極構造については、もっとも典型的なものとしては、『国家篇』においてソクラテスが呈示した \wedge 善のイデア \vee であり、 \wedge 太陽の比喩 \vee がこの主宰者としての善のイデアの役割を雄弁に物語っている(註7参照)。

なお、とりわけ後述するニーチェの \wedge 言葉 \parallel 隠喩 \vee 説(二・二以降)との対比を際立たせるために、あえて確認しておくことがある。すなわち、上に言う存在論的・認識論的根拠が、 \wedge 実体としての形相 \vee を自ら有するかあるいはまた、プロティノスにおける \wedge 第一者 \vee のように、みずからは \wedge アネイデオン \vee (イデア \parallel 形相なきもの、*Enneades* VI, 9, 3)としてディアレクティケーによる実体の把握を拒否しつつも、あらゆるイデアとヌースの源として、形相性としての実体性を他者に賦しうるかのいずれであれ、われわれはそれをアリストテレスに従って正當に \wedge 形相因 \vee と呼ぶことができるということである。まさしくこの意味において、われわれが \wedge 根源的同一性 \vee と呼んだものは、そう言って良いとすれば、いわば存在と認識の体系を貫く \wedge 形相的同一性 \vee なのである。それゆえ、認識一般は、かかる形相的同一性を根拠として成立する \wedge 形相認識 \vee に他ならない。

したがって、ここには、存在一般と認識一般との間の、ものと言葉との間の、或いは主語と述語の間の \wedge 形相

的連続性 \vee が成立するが、そのさまざまな局面における連続性は、結局はテロスにおける \wedge 根拠としての存在 \vee と \wedge 究極の認識 \vee の連続性へと収斂してゆくことよって、体系的に \wedge 完全 \vee となる。まさしくこの意味において、ここで究極の形相因と呼ばれるものは、認識がそこにおいて自らを完全現実態として完成しうるテロスとしての \wedge 究極の認識対象 \vee であり、したがって究極の \wedge 目的因 \vee である。ここでは目的因と形相因とはほとんど相互置換的である。

この意味において、存在論的本質主義は、形而上学的認識論と形而上学的目的論を相即不離のかたちで自らの本質的構造契機とする。

かかる存在論的本質主義においては、形而上的存在としての根拠を \wedge 探究 \vee する道あるいはその歴史的過程としては、人は常に形相因たる根拠への途上にあつて、できる限り \wedge 必然的に \vee 目的因たる形相によつて自己を形相化しようとする、 \wedge 当為 \vee の意識をもった存在である。しかし言うまでもなく、ここでは、探究さるべき \wedge 体系 \vee は、その \wedge essence \vee においてすでに自己完結してしまっている。それゆえ、人間的探究は、それがどれほど優れた知性によつて遂行されるとしても、究極の目的因としてわれわれの経験に先立って在る \wedge 根拠 \vee としての存在とその権能を、いわば \wedge 再発見 (*áuevofákeiv ávavvópákeiv*) \vee ⁽⁸⁾するか、あるいはまた、例えば創造主としての神の創造をひたすら賛美すること (*áaudare*) に代表されるように、結局はいわば \wedge 事後承諾 \vee する以外の何ものでもないことになる。 ⁽⁹⁾プラトンは、このような文脈において、 \wedge 根拠への思惟 \vee を \wedge アナムネーシス \vee と呼んでいるのである。 ⁽¹⁰⁾ニーチェがむしろ \wedge 忘却 \vee こそがいっさいの始まりであると ⁽¹¹⁾し、その \wedge 過去志向性 \vee を批判する \wedge 背後世界論者 \vee の認識方式を象徴する言葉であると言つて良い。 ⁽¹²⁾

ことは、無論、テオリーアアの領域にのみ留まるものではない。アリストテレスの分類でゆけば、プラークシスもまたポイエーシスも、 \wedge essence \vee において先行する本質的なものとしてのイデーを、ペルソナにおいて或

いはまたエルゴンとしてのポイエーマにおいて△象徴 (*εἰκονομα*) √化⁽¹⁴⁾することが必然となる。例えば、プラトンは、およそロゴスを書くことについても、そこには生物体の構造が有すべき△*εὐρος*√の必然性(部分相互の、部分の全体に対する適合性)になぞらえられる△*ἀυδρην λογισαθέντι*√が必須であることを(*Phaedrus* 264b3-c5)、リュシアスの手になるとされる演示的ロゴスの△構成√(236a4)の偶然性を批判しつつ、強調している。この必然性の問題については、プラトンと比較すれば、ポイエーシスの領域の正当性に関して⁽¹⁵⁾は別稿で論じたように、アリストテレスの方がよりゆるやかに考えているとも言えなくはないが、根本的にはアリストテレスもやはり△善√や△美√を志向する存在論的本質主義の△一元論的体系√そして△当為の体系√のうちにある。⁽¹⁶⁾

* * *

総じて、以上のことを、われわれが存在論的範疇論と呼ぶものの用語法で説明すれば、実体(本質)の述語のみならず、そのものが△如何にあるか√を語り出すあらゆる述語は、主語として名指される実体の、おのおのの局面における自己自身の△形相√の△開示(*ἐπιδήμιον*)√、あるいは、自己自身の存在形式の△例示(*ἐπιδεικτικόν*)√となる。言うまでもなく、かかる自己開示や例示において汲み取られるべき当該実体の△意味√は、すべて△基体(*ὄντοκεῖμενον*)√に△内在(*ἐν εἰμαί*)√する△基体内存在(*τὰ ἐν ὄντοκεῖμειν*)√に対応するものであり、それゆえにその実体の△統一性√を指向するべきものである。その意味で、ひとつのペルソナはもとよりのこと、テオリーアー、ポイエーシス、プラークシスのすべてにおいて現れる△エルゴン(現実ないし作品)√は、それが△それ√として名指される限りにおいて常に△一個の全体√としての△統一体√でなくてはならない。

そして、この存在論的範疇論を存在論的本質主義の体系に適用すれば、自らの内に諸形相を内含し、それ自体

△統一Vとして存立する個別的対象、なかんづく自らを多様に開示してゆく人間は、同時に△世界Vという基体内に在する△世界内存在Vとしての△世界相Vとなり、その折々の在り方をもってその都度その局面において△合目的に存在する世界Vをそれにふさわしい仕方で開示することになる。この意味において、人間はその多様な相貌をもって、その都度△主語としての世界Vを語りだす△世界述語Vあるいは△世界象徴Vとなるのである。すなわち△世界例Vとしての世界象徴である。

この世界象徴の典型的な在り方を、アリストテレスの学問分類を利用して、順序を変えて、△ロゴスV、△ミュートスV、△プラークシスV、と呼んでおこうと思う。なお、この存在論的本質主義および存在論的範疇論の文脈で、あらためて確認しておくべきことは、

- a 世界はそれ自身の意味と目的をア・プリアリに有する、
 - b いずれの象徴（ロゴス、ミュートス、プラークシス）も世界述語として合目的でなくてはならない、
 - c いずれの象徴も、合目的の連関のうちで、内的なパトスの必然的な外化でなくてはならない（出自の必然）、
 - d いずれの象徴も、存在としての統一必然性を有してはならない（存在形式の必然）、
 - e 象徴は、何かの記号としてののみ有意味であり、自己目的化してはならない、
 - f 総じて、意味は存在に帰属する、
- ということである。

一・二 意味と存在——レトリケの肥大化における逆転

存在論の本質主義、あるいは「意味は存在に帰属する」という命題は、あえて一言で言えば、古典古代より西

洋哲学史の主流であった。しかしサルトルの言葉「*existentia*は*essentia*に先立つ」を待つまでもなく、存在論の本質主義に反立する思想も事実上は古典古代より確かに存在したのである。

というのも、この本質主義は、上述したように、その最も形而上学的な意味において、形相因的・目的因的原因者の \wedge 先在性 \vee と \wedge 自体性 \vee を原理とする \wedge essentia \vee の哲学である。その代表者の一人は、皮肉なことに、フュシス(自然)からノモス(人間的営為)へと哲学的志向を転換させた人、と通俗的な哲学史によって位置づけられているソクラテスに他ならなかったからである。そして言うまでもなく、そのソクラテスが批判した当の論敵こそが、先験的にして普遍的な存在を否認し、そのような原因者によってア・プリオリに規定されることを是認しないソフィストであったからである。むろんのこと、このことをもって、軽々しく、ここに実存主義の先駆的形態があったなどと言うつもりは毫もないし、またできもしない。しかし、例えばトラシマコスに帰せられる「力は正義なり」というごとき命題は、正義概念のロゴスの・体系的・目的論的定位を拒否し、その先験性を真向から否定するものであったことは確かである。

ここでは、概念の先験性を否定し、ロゴスの定位を厭うソフィストの奉じる \wedge ロゴスのテクネー \vee (?)¹⁹⁾を方法論的にあらためて \wedge レトリケー \vee と規定しておこうと思う。このレトリケーそれ自体についての問題は、プラトンとキケロを対比させつつ、「 \wedge modus inveniendi \vee と \wedge modus preferendi \vee 研究序説」(「研究」2)においてすでに論じたので、ここでは、ある意味ではソフィストに対し底意地の悪い論難をするプラトンの目に映じたレトリケーの姿を軸として、後に言及するニーチェからその \wedge 装飾的能力 \vee によってパトスそれ自体を発明したといわれるキケロの²⁰⁾レトリカについての思想なども参考にしつつ、しかしできるだけ価値評価をまじえないで中立的に語ることを念頭において、少なくとも次のごときことをその特徴として挙げておこうと思う。すなわち、それは、

a 同一の事態をより豊かに語りだすことができる〈modus dicendi〉は、〈modus gnoscendi〉より優位に立つ、

b 〈ars dicendi〉は、同一主語に対して相反する命題を語りうる(註26)、

c 述語のうち本質述語が付帯性の述語に常に優越するとはかぎらないし、また必ずしも両者の範疇論的區別は必要とされない、

d 体系的統一性あるいは目的論的連関は必ずしも第一義的には個々のロゴスを規定しない、

e 状況がロゴスを流動化し、ロゴスは他者を思うままに説得し状況化する機能を有する、

f 状況のロゴスは信頼の対象であって、認識||論理的分析の対象ではない、

g ロゴスの正否を決定するものは説得の成否である、

h ペルソナやロゴス自身の自己同一性は、第一の課題とはならない、

i 意味は存在に優越する、

とらうべきことである。

このようにして、〈modus dicendi〉や〈modus preferendi〉が〈modus gnoscendi〉あるいは〈modus inveniendi〉に優越^(註27)してゆくことは、原理的な問題と言うよりは、まさしく事実上のこととして、〈genus dicendi〉そして〈ars dicendi〉の肥大化とその帰結としての本質主義への決定的な反立を招来することにもなる。

ニーチェは後に言及するように、象徴化はすなわち自己の内的パトスの必然的な象徴化であるとする立場から、修辭家の存在理由を批判的に△形式そのもの▽の発明にみている。△形式そのもの▽とは、必ずしも△必然的形成 (notwendige Gestaltung) によらない結果としての△好ましい外觀▽のことであるが、ローマ文化は

ギリシアの修辭学にもまして、 \wedge 形式の分離 \vee をこそその本質としたとしている。⁽²³⁾形式そのもの、表現自体の豊かさや多様性を強調することは、確かにひとつの事態に関わるロゴスの多様な表現可能性の追究を促すのみならず、そのロゴスを越えたものもろのロゴスが成立する \wedge 地平 \vee や \wedge 時間 \vee そのものの多様性の是認にまで波及する。すなわち、大小さまざまなレヴェルでのまた共時的か通時的かを問わない生活空間の \wedge 分極化 \vee やクロノスの \wedge 機会化 \vee をもたらすことになる。

そしてまた認識や言表の根拠の問題について言えば、例えば \wedge 美しい情熱の形式 \vee は、すでに \wedge ブラーグマ \vee とのまた \wedge 心のパターマ \vee とその都度の現実的な関係からは切り離されているから、さしあたりは根拠は主体との関係に立つ客体の側にはないという意味において、かかる形式そのものの根拠は極度に \wedge 主観化 \vee されてくる。レトリケーにおけるこの主観化は、 \wedge 心のパターマ \vee の忠実な外化というかたちをとるのではなくて、むしろ客観的根拠を顧慮しないパトスの形式を發明する。またこの主観化は、認識内容の個体的偏差によって他者のそれを論理的に排除しようとするものでもなく、かえって、ニーチェ流に言えば、期待される誤解としての相互理解を生むために、 \wedge Gemeinsinn \vee の⁽²⁵⁾トポスを自己を呈示し、それを流動化して自己の方に誘導するという形式をとる。あるいは、むしろその共通感覚のトポスを自己のために創り出す形式である。言うまでもないことであるが、このとき、主語として立つ実体のありようを語りだす述語 (e.g. 「白い」) が、当該の実体 (「白いもの」) に内属する基体内存在 (「白さ」) であるかどうかというごとき存在論的問は、まったく問うところではない。したがって、語り手における他者を \wedge 自己化 \vee するという \wedge 説得 \vee の意図を別にすると、言葉はすでに象徴でも記号でもなく \wedge 自己目的化 \vee する可能性を十分に有している。

まさしくこの意味において、レトリケーにおいては、このの本質とも形成の必然とも関わらない \wedge そのときどきの形式 \vee こそが第一義となることは疑いが無い。というのも、いかなる状況下にあっても、(b)にあるように、

たとえ弱論であっても強弁することが、レトリケの課題となるからである。²⁶ その意味で同一主体が相反するロゴスを語ることがあるとしても、むしろそれこそが \wedge 状況のロゴス \vee の権利を証明するものに他ならないことになる。

したがって、この意味において、当該のものありようは、その存在の折々のしかしその自己同一性を保つたぎりにおける自己開示ではない。すなわち、(h)に述べたように、およそ判断主体を含めての \wedge 存在の自己同一性 \vee の保持という問題意識には拘束されない。まさしく、そのつどそのつどの、 \wedge 限定 \vee なきものの \wedge 限界なき例示 \vee であり、 \wedge 何に \vee 或いは \wedge 誰に \vee 帰属するのかが、もはや問われえない意味群の \wedge 自由な現象 \vee となる。

このような様態における意味の存在に対する優越、客体主体双方における実体性の自己同一性の希薄化、判断根拠の主観化と意味の形式化、そして形式の多様化と機会化などの現象について、ここでは、 \wedge 存在と意味 \vee の存在論的關係を構造的に逆転したかたちとして、 \wedge 意味と存在 \vee と呼ぶことにする。

ここでなお \wedge 存在 \vee という語を依然として残す意味は、もはや述定の存在論的根拠などというものは問題となりえないものであるとしても、何らかのものをそれとして名指し、そして述定してゆくという主述関係の \wedge 形式 \vee そのものはやはり依然として存続しているからである。ただし、プラトンの言葉を借用すれば、その主述構造においては、繫辞は、本質を示す \wedge である \vee から、述語の存在論的な差別を無化し、判断根拠を消極的に主観化する地平にふさわしい \wedge に見える \vee に変更されるべきものであったが、ここではまたその \wedge ある \vee も形式に過ぎない。

そして、なおあらためて確認すべきことは、言葉それ自体の豊かさの問題が形式そのものの発明というありかたにおいて、急速に、存在や事象の豊かさは結びつかなくなってゆく、ということである。²⁷ \wedge 意味の過剰 \vee が皮肉にも \wedge 存在 \vee の影を薄くすることになるのである。

このような \wedge modus \vee における意味の優越は、それゆえ、結局は、意味根拠である基体内存在としての形相を否定し、さらには基体としての存在の実体性を無視するという事態をもたらすことになる。そのとき、主語述語関係は表現形式上は何の変化もなく存続すると見えても、それはすでに存在論的基礎付けを有する主述構造を \wedge イロニー化 \vee する形式に他ならない。むしろそれは、主述構造の担い手が \wedge 方法的に \vee 自己自身とその営みをイロニー化してゆくことのみを意味するわけではなく、いわばその担い手を無意識の内に意図せざるトポスへ運んでゆく \wedge 世界史的イロニー \vee の現れでもある。

二 存在なき意味へ——ニーチェのニヒリズムにおける心理と論理

二・一 ニヒリズムにおける価値の逆転の論理とエートスの変貌

西洋文明の二大潮流と言われるヘレニズムとキリスト教は、とりわけ前者の代表をプラトニズムとするならば、きわめて大まかな言い方ではあるが、カール・ポパーが非難する意味とはやや異なって、 \wedge 閉ざされた体系 \vee の世界である。むしろ、それが主流であった時代は大胆に言えばすでに終焉したとしても、思考方式あるいは精神のありようとしては終末を迎えた訳ではなく、かかる統一的体系への志向あるいはそのような意味での形而上(学)的思考方式そのものは依然として今もなお存続していると言わなくてはならない。

まさしく、その当否は別として、その体系性を根底から批判し存在論的本質主義を逆転させようとする思想が登場したのは、十九世紀もやっと後半になってからのことである。その代表者の一人が、いわゆる \wedge 攻撃的なニヒリズム \vee によって \wedge 価値の逆転 \vee を唱えたニーチェである。²⁹しかもなおそのニーチェにしてからが、自らの思想の登場が早きに過ぎたことについて、「私は早く来すぎた。…まだその時ではない。このおそるべき出来事は

なお途上にあつてさまざまよつてゐる。——まだ人々の耳には到達してないのだ。雷電は時を要する、星辰の光も時を要する、行為もまた時を要する」(FW 125)と嘆いてゐるのである (cf. 343)。

∧存在と意味∨から∧意味と存在∨への移行は、究極的には、実体一般の希薄化、さらには無限定化を伴うが、またそれは同時に、意味一般の存在論的根拠、少なくとも上述したような目的論的なトポスにおける∧帰属先の喪失∨である。

したがつて、もしひとが徹底して意味一般の明証性や確実性を求めるならば、客体(対象)そして主体(内心)いずれにおいても、すでに失われて久しい実在的な根拠に依拠することはもはや不可能となつた。そして、それ以外の根拠に行き当たらない以上は、結局意味一般と主体としての自己(?)³⁰について根本的な∧不安∨に曝されつづけることになる。しかも、その真理性を確証できないとしても、何らかの真理性的な意味なくしては、それによつてはじめて現実的な意味を帯びる人間的な生はありえないとしたら、かかる不安は原理的にはさらに深まってゆくばかりであらう。

ただし、かかる意味の根拠についての不安は、ひとが自己自身を包越する根拠への志向を強度に保持しつづけるのではない限りにおいては、さしあたりは、いわば価値中立的な∧無規定としての自由∨のうちに∧浮遊∨しつづつ滞留することもできるのである。ここでは、キェルケゴールの用語法と必ずしも同一ではないが、不安としての自由がただちに∧実存的緊張∨を喚起するわけでもないし、またそうしつづけるわけでもない。したがつて、いわば実在的根拠の不在が、∧無化∨の緊張に曝される実存的不安を喚起しないままに、ひとはそれ自体浮遊する言葉と意味の海を∧心理的∨にはあるいは楽しみながら漂つてゆくこともありうるのである。これは、後述するように、まさしくポスト・モダンの退落期の代表的兆候でもある。直接の証拠ではないけれども、論理はともかく心理をみるときは、暗黒の中世と言われた時代においてさえも、農民の生活のありさまが、政治学的に∧隸

属の世紀、幸福の日々 \vee と呼ばれることがある。

ニーチェが描くところの、「神は死んだ」と叫びながら、角燈をもって広場に現れた男に向けられた、広場に集う人々の或いは戸惑い或いは嘲笑する眼差しは、すでに死せる神の \wedge 腐臭 \vee を嗅ぐことのできないひとびとの、なお神の不在の不安の論理を恐れをもって \wedge 心理的 \vee に \wedge 実感 \vee するに到らない眼差しであった。このことについては、二・五で \wedge 型と象徴 \vee の問題との連関において再び触れることにする。

いずれにしても \wedge 不安 \vee は、それが避けることのできない実存的問題として方法的に意識化されるためには、むしろのこと、論理的・概念的形式すなわち \wedge ロゴス \vee 的形式をとって現れなくてはならないが、それが成立するためには、すでに心の中に \wedge 予感 \vee のごときものとして確かに予在していなくてはならないのである。そして、それが問題として立てられ深められさらに論理的に仕上げられてゆくためには、かかる予感が \wedge パトス \vee としてより根源的には \wedge エートス \vee のより確かなより明かなそしてより現実的な形相となってゆかなくてはならないのである。まさしく \wedge 心理と論理 \vee のあるいは \wedge 自己象徴化 \vee の問題である。

ことが実存的緊張をめぐる限りにおいては、たとえ予感のごとき漠たるものであるにせよ、ソクラテスも語るとおり、それは一個の内心においてあることの \wedge 起点としての確かさ \vee を有しているはずのものである。³¹かかるものとしての不安の感情の深まりに促されたエートスの変貌によってこそ、例えば神の死についてニーチェが「この途方もない恐怖の論理」(ibid. 343)と言うごとき根源的な不安の論理が、はじめて一個の実存を根底から試みる現実的な論理となつて、避けることの不可能なテーマと実存的緊張を明確にすることができるといふことができる。

ここで、この文脈に言うテーマを \wedge プロブレム(実存的問題) \vee と定義することにしよう。私の用語法では、このプロブレムと後述するように実存的緊張をもたらさない折々の \wedge トピック(話題) \vee を対比的に用いている。意味の根拠の不在および存在の不安が単なる論理的なトピクスから、実存的不安がテーマとして明確となり、実

存的緊張を喚起するトポスへ転位することは、すでに別稿でも述べたように、まさしく論理的には不連続であると言ふ他はない。逆説的ではあるが、実存的緊張のトポスに踏み込むためには、腐臭を嗅ぐ感性がすでに働いていなくてはならないのである。すなわち、「生来（の気質から常に）謎を解かんとするもの、今日と明日の間に置かれ、今日と明日の間の矛盾のうちで緊張しつつ、いわば嶺において待ちつづけるわれら、来るべき世紀の早生児であるわれら、かかるものにあつては、ヨーロッパをやがて覆うに違いない影がすでに今や避けがたく、目に映じてくる」(ibid.)、と語られているように。

パトスはロゴスを喚起し、エートスを形相化したつつ、また自らもさらに深まってゆき、さらに新しいエートスのトポスとロゴスをも呼び起こす(cf. 323)。しかしそのためには、まさしくニーチェの示唆するとおり、クロス(体験の時間)とカイロス(転位の時機)が必要なのである。

二・二 隠喩としての言葉——記号の存在論的変貌

それでは、存在論的本質主義と存在論的範疇論を否定し、価値の転換をはたすというニヒリズムの論理において、△言葉▽は△もの▽とのどういう関係に立ちいつてゆくのか。

アウグスティヌスに従えば、基本的に「言葉は、事物それ自体を指し示すもの(記号)である」⁽³²⁾は△もの△である。たとえプラトンの言うように言葉が「弱い器」であるにせよ、人間の言葉が神の言葉のミーメシスであり、翻訳である限りにおいて、⁽³³⁾言葉とものとの間には、本来的同一性ないし形相的連続性があり、それゆえにこそ、△象徴関係▽および△指示関係▽が成立しえたのである。まさに言うならば、△adaequatio intel lectus et rei▽としての△veritas▽は、まさしく△adaequatio verborum et rerum▽と言つても良いのである。すなわち、真理は知性的ないし言語的形相と事物的形相の合致において成立するというのが、古典的存在論

における真理観に他ならない。

この両者を結び絆としての根源的同一性の原理としての \wedge 神 \vee あるいは \wedge 第一者 \vee としての \wedge essence \vee の崩壊は、それはある意味で「大いなるパーンは死せり」に象徴されるが、両者の関係を存在の \wedge 必然 \vee の地平から \wedge 偶然 \vee のトポスへと移行せしめることになる。

われわれの言う存在論的本質主義とそのひとつの帰結としての存在論的範疇論に反立するニーチュエの立場は、その言語観にも明瞭に現れている。すなわち、

a ひとつの \wedge 神経刺激 \vee がひとつの \wedge 像 \vee へ転位し、 \wedge 語 \vee はこの像を音声的に \wedge nachformen \vee して成立する、

b \wedge 神経刺激 \vee 、 \wedge 像 \vee 、 \wedge 語 \vee 、 \wedge 概念 \vee の間には \wedge 形相的連続性 \vee ないし \wedge 形相的同一性 \vee はない、

c 言葉はあらゆる \wedge 現実 \vee に適合する \wedge 表現 \vee とはならない、

d 言葉は事物相互の、そして事物の人間に対する \wedge 関係 \vee の表示、 \wedge 隠喩 \vee に過ぎない、

e 言葉は本来的にすべて \wedge 隠喩 \vee である、

というのが、その主たる契機である。³⁶⁾

ここに言う隠喩とは、アリストテレスの用語法を参照して言えば、存在論的には本来的に非連続な系列にあるもの間に成立する対応関係である。そして、これもアリストテレスに倣って言えば、かかる対応関係を創造的に見いだすのは、一般的方法としてのテクネーを何らかの力によって超出する \wedge 言葉の造形者 (Sprachbildner) \vee としての詩人である。あたかもソクラテスの語る \wedge 靈魂の転生 \vee に関するアドラスティアの掟 (Phaedrus 248c2-1e3) における詩人 (ムーサの神ともまだディアレクティケーとも無縁の影像としての言葉の作り手) の位置づけのように、ニーチュエは、その内的なパトスとの緊張関係を欠く恣意性によって、ただ裝飾的に言葉を案

出してゆく。言葉の捏造者 (Wortdichter) を退けている。かかる詩人は、もとより方法的に必然性を顧慮しないという意味で、当初より偶然性の領域にある。しかし、ニーチェはいかなるものもその存在の様態としては偶然性を免れないとしながら、形成過程における偶然性を認めようとはしない。

というのも、この恣意的な形式としての言葉を弄ぶ。Wortdichter に対して、言葉をその (Gerüh-) の根源的な状態に連れ戻すことのできる言語的想像力 (sprachliche Phantasie) を有する言葉の造形者においては、その想像創造的行為は、なおハミーメシスの言語をもって語られざるをえない。必然性の緊張のうちに、みずから必然的形成として表現することを試みる。その意味では、ここにもやはり、留保付きながら、adaequatio としての (veritas) の成立が希求されていると言っても良いのではなからうか。しかるに、かかる応答がいかに必然のかたちを実現しようとしても、すでに自らの真理感覚によって見極めたところでは、ハもの像—音声—言葉という異なった系列の間には同一性ないし連続性の原理としての存在論的根拠が本来的に欠如しているのである。したがって、その必然性は、それが例えばアリストテレスの蓋然性に比べてどれほど強度なものに見えようと、存在論的同一性を有さない。主観的必然性でしかありえないことは確かである。レトリックにおける主観化と決定的に異なるところは、言葉が内的なパトスに忠実であろうとするところにある。すなわち、皮肉にもソクラテスの場合のように、ここに後述する自己象徴化としてのハシンボリズムの問題が回帰してくるのである。

二・三 隠喩あるいは神話の創造的形成——新たな応答の地平と自己必然化

「この石は硬い」と言うことは、あるハまった主観的な刺激すなわちハ神経刺激の (Abbildung in Lauten) 以外の何ものでもない。この神経刺激と音声的隠喩としての言表以外のどこかに、例えば諸事物の分

類や体系化を可能とするとされてきたその形相的実体性に、正確かさVの根拠が求められるわけではない。しかし、だからといって、自己保存の欲求から、個体的体験の個別性を捨象し、共同体意識の均等性に自己と言葉を委ねて、言葉の確かさや真理のトポスを共同体の言語のきまりや習慣に求めようとすると、あるいはこの文脈には登場しないが、後になわち知性による、偽装（Verstellung）Vの体系に組みすることも、あるいはこの文脈には登場しないが、後に幾度も語られる形而上学的な、虚構Vのうちに安住することもまたできない。

それゆえ、ここで個体が別のあり方を欲するのであれば、かかる個体にとって何よりも必要なものは、『若き詩人への手紙』にあるリルケの言葉を借用して穏やかに言えば、「もし人の心を描いて、外の世界のどこかに究極の確証が生ずるとしたら、人の心とはそもそも何でしょうか」（*Werk* VI, 1041）、という極めて素朴な懐疑Vである。ニーチェはフィロログとして出発し、またフィロロギーを生涯の態度としたと言ってよい。フィロログとは、ニーチェにとって、愛と尊敬とをもって、八生の典型Vを吟味してゆくものでありつつ、八生の意味Vや八生の価値Vを問いつける、懐疑家Vでなくてはならなかった（*c.f. WP* 9, 188）。しかし、ここに言う懐疑は、むしろ八生の心Vを単に確証の場として確保するということでもなければ、方法的懐疑などというものとも違って、むしろ方法論そのものを方向づけてゆく根源的なものである。というのも、もしそうでなくては、「人間を発見することはむずかしい。自己を発見することは更に困難を極める」（*Za, Vom Geist der Schwere* 2）という認識を持ちこたえることはできないからである。したがって、「偉大なことを欲し、それにいたる手段をも欲する精神は、必然的に、懐疑家である。あらゆる種類の信念からの自由、〈Frei-Blicken-können〉は、強さに属してゐる」（*AG* 54）と言われる。その、八自由にみることは、八機知Vや八訓練Vでないことはもちろん、もはや八客観性Vと対比される八主観性Vの営みですらなく、いわば八身体Vそのものであり、八態度Vそのものであり、八本能Vであった（88）。その意味で、懐疑の主体はもはや懐疑家ではなく、「懐疑家その人よ

りも開明的であり、∴「懷疑家の全知性をして自己に奉仕せしめる」(54)、「große Leidenschaft」なのである。

* * *

それゆえ、やや先走ることになるが、われわれが、ニーチェについて主体性ないし主観性という言葉を使うとき、このような主体性自身が止揚される事態をも考慮しておかねばならないのである。例えば、すでに『悲劇の誕生』において、「藝術家はディオニュソスのプロセスにおいてその主体性をすでに放棄してしまっている」(5)と書かれているように、ディオニュソス的なものについては、三・一において定式化が試みられるが、この文脈においては人生の典型Vという語は登場しても、個人Vや主体Vという言葉はもはやアトポスである。

主体(観)Vや自己Vという概念そのものが因果論的な遡及にもとづく虚構(Erfindung, Fiktion) (WM 481, 548, 552, 632 etc.)、根拠のない信仰(483, 485, 550 etc.)、あるいは少なくとも、「定立し、考案し、思惟する力をそれとして表示するための単純化」(556)の結果である、というように、原因としての主体Vの指定、主体・客体Vの二分法、あるいはそれにもとづく主述構造Vなどに対する疑義は、きわめてしばしば語られる。主体が認識し定立する力を有するのではなくて、むしろ「(事象の)遠近を定立する力が主体とされるものである」(636, 569)、「というように、いわば〈Kraftszentrum〉としての主体Vの位置づけを確認してはじめて、世界像も結局のところ〈das Subjekt-Bild〉である」と言うことができる。すなわち、「力への意志の一形式としての解釈自体が、(一個の存在ではなく、ひとつの過程、ひとつの生成として)ひとつの激情としての〈Das Sein〉を有する」のであるから、「いったい、だれが解釈するのかとは、問うてはならない」(556)のである。

このように、ニーチェにおいて、主体Vの位置づけの確認がおこなわれるのは、ここには直接言及されてい

ないことも含めて、

- a 主体・客体の二分法と連続性を判断あるいは認識の前提とすること、
 - b 遠近法の起点に実体としての主体を据えること、
 - c 実体としての主体性の実現をもって△近代△の最大の標徴とすること、
- といった多様な△虚構△への根本的な疑義があるからに他ならない。

* * *

さて、このことを確認した上で、判断の成立の問題(a)に帰ってみよう。「いわば主体と客体というような絶対的に区別された領域間には、なんらの因果性も、なんらの正当性も、またなんらの表現(関係)も存在していない」(WL, SA3, 317)。「ニーチェは言う。したがって、言葉は、この二つの領域の間に辛うじてある△ästhetisches Verhalten△(317)とでも言うほかはない△暗示的な転位△(317)において生じた、それゆえに、いわゆる△根源的な本質△などにはまったく対応していない(322-3)、われわれの言う意味での△形相的連続性△を欠いた△隠喩△であり、それもその△真偽△を測定できない△隠喩△である、という以上の結論を見いだせないことになる(註36参照)。もしそうであれば、必然性あるいは真理性への要求は、たとえそれがどのように強くとも、さしあたりは△力の場△としての主体のうちにとどめておくことしかできないことになるう。

さて、その隠喩としての言葉を生み出す力とはどのようなものか。それは「△原初的な隠喩世界△の忘却」、
「△Urvermögen der menschlichen Phantasie△から流出する根源的形象の凝固」(316)によって高まる△真理衝動(Wahrheitstrieb)△(311)に対して、ラディカルな疑義を差し挟むことのできるより内発的な直覚の力、すなわちその△印象△に応答して△概念的凝固△や△信念の牢獄△(316)に対して挑戦せざるをえないような△mächtige gegenwärtige Intuition)△(321)の力である。これこそが少なくとも古い

概念の枠組を破壊すること、現代風に軽く言えば、知の再編を可能にする力である。

しかし、言うまでもなく、かかる忘却や凝固は、なんらかの不安寧や確かさや、体系的一貫性をもたらしのであるから、あえて根源的な衝動や直覚に立ち帰ろうとするのは、それによってこそ同一性と正当性を確保しようとする、自己意識(316)を危機に曝すことにもなる(cf. FW 354)。それゆえ、プラトンが『パイドロス』において御者と二頭の馬の葛藤によって描き出した魂の内なる葛藤の構図を、まさしく逆転したような内心の葛藤が、同様の調停しがたさをもって、生起してこざるをえない。すなわち、自らの内においても、また同時に共同体の内においても、*vernünftiger Mensch*と*intuitiver Mensch*がたがいに生への支配権をめぐる正統性を争うことになる。前者は、全体への配慮、*怜愍*、*規則性*をもって事態の処理に当たることができ、後者は、共同体的事態への配慮は欠いたままであるが、*仮象*と*そして美へと装われ*た生のみを現実的なものとして、*災危*を回避し、*自らには* *Erhellung*や *Aufheiterung*として *Erlösung*を招き入れる(321-2)。

かくして、一種の *mythische Erregung* (cf. 320) が生起するとき、すなわち、ひとが自己の内なる根源的衝動(319)としての強力な直覚によって、*隠喩的形成*をおこなってゆくとき、*künstlerisch schaffendes Subjekt* (316)となった人間が卓越した、*隠喩的直観*の輝き(321)を現出し、*人間的実存*の際だった形式としての、*藝術*が、*生*を支配するとき、ここに、*文化*が生ずる、と言われる。したがって、*文化はむしろ* *対立*から生ずるのであって、*調和*からではない、ということをおこの文脈で確認しておく必要がある。

そして、なおここで注目すべきは、ニーチェの遠近法ないしは、*反一元論*の陥るディレンマがすでに現れていることである。ニーチェが語るのには、まずは、*藝術や文化*がこのような形式によって歴史的に生起しうるとい

うことであって、そのエーティケーの傾向やツァラトウストラの言う意味での△趣味▽ (*Vom Geist der Schmere*) の問題を別とすると、直観的人間が支配することが常に決定的に△善い▽ということを主張しているわけではないのである。というのも、どちらの支配を選ぶかは、結局のところ、後に登場してくる術語を用いれば、それぞれの生のあるいは感性や理性の△遠近法▽であるからであり、△真理感覚▽すらその遠近法の地平にあると言わなくてはならない。逆転の構図とは言いながら、価値の位相が単純に逆転するわけではない。それゆえニーチェは自らの遠近法にしたがって△善悪の彼岸▽を語り、またその形式として△放下▽を言うのである (*JGB* 284)。上に引いたように、たとえ藝術的仮象が△救済▽をもたらすといわれているとしても、それを救済と受け取るのもまたある種の遠近法だからである。むしろ、そうだからといって、緩やかな相対主義に立って他者に対し寛容な態度をとりつづけるというわけでもない。ここでニーチェが差し控えるのは、またその真理感覚に照らして差し控えるべきは、△心理と論理▽についての註49でやや詳しく述べているように、△普通の相のもとに▽真理を主張することに他ならない。それはしかし結局はニーチェ的シンボリズムに対するニーチェ的フィロロギの禁欲的態度である。すなわち、際だった状況における直観的人間と理性的人間との対比、この対比はまたいわゆるアポロンのとディオニユスのとの対比にも一脈通ずるが、それぞれのかたちを△それ▽として確かに描き出さなくてはならなかったところに、その△力への意志▽と△自己必然化▽への強い欲求にも関わらず、意味を△関係の意味▽ (*WM* 590) とし、△解釈の多数性▽こそその象徴としたニーチェ的な△反・一元論▽的遠近法 (*SOO*) のディレンマがあった、と言えるであろう。そしてこのディレンマは後に登場し、アナキズムと非難されることになるポスト・モダンの△多元主義的文化論▽の自己正当化のディレンマの先取りでもあったと言える。

二・四 ニヒリズムの心理と論理 — \wedge 脱構築 \vee と \wedge 自己象徴化 \vee の歴史的必然性

さて、上に述べたような存在論的形相的連続性の問題を別にする、ニーチェもまた、言葉は内的経験（パターマ）の象徴である、とするかぎりのアリストテレスの象徴論の流れのうちにあるように見える。しかし、内的経験のロゴス化を \wedge 非連続的転位 \vee としての隱喩形成において試みることは、かえって内的経験とメタファーとしての言語象徴の間に、かつてなかった \wedge 応答の緊張 \vee を喚起すると言いうこともできる。

というのも、たとえ主観的なものととどまるとせよ、 \wedge 言語化の必然性 \vee の実現という重い課題を負わせられないとしたら、プラトンの描くりユシアスや、アリストファネスがその『蛙』において登場させる詩人達のように、より自由に、ロゴス（命題）の意義よりはむしろその \wedge 新奇性 \vee に傾斜し、あるいは命題の体系的連関よりは個々のオノマ（言葉）の奇抜さや豊かさに腐心しつつ、またそれに \wedge 遊ぶ \vee ことができるようにも思えるからである。³⁹

しかし、それとは異なって、言語的表現が存在論的根拠を有さず、表現の真理根拠を端的には \wedge adaequatio rerum et verborum \vee に求めえないがゆえに、かえって、 \wedge 偶然性の超克 \vee という主観にかかる過度のあるいは背理的な重圧がいつそう強くなることも容易に想定されよう。ここでは、根源的同一性としての \wedge 形相性 \vee に導かれることへの形而上的 \wedge 期待 \vee 、すなわちロゴス、プラークシス、ミュートスすべてにわたって、 \wedge ミーシス \vee としての \wedge こと \vee の成立を \wedge 予定 \vee することは、原理的に許容されてはいないからである。かかるものを原理的に保証するものは、その実体については議論の余地があるとせよ、最高原因者としての神とそれによって与えられた人間の存在の \wedge 根源的な受動性 \vee に他ならないからである。

ただし、ここで注意しておくべきことは、神とその体系を否定し去るニーチェにおいてさえも、 \wedge 啓示 \vee とも呼ぶしかない事態がま⁴⁰ったく否定し去られているわけではない。それどころか、従来の形而上学的な文脈にお

ける受動性とは異なるという留保つきではあるが、やはり何らかの根源的な受動性に基礎づけられた \wedge 真理の生起 \vee が究極の場面において語られているのである。むしろ、認識一般の原理的形式が根源的には神的なるもの⁽⁴¹⁾のミーメシスに立ち帰るといふ意味での \wedge 想起 \vee に他ならないとするプラトンにあっては、啓示を与えるものは常に親しく懐かしげに呼びかけられた。これに對して、ニーチェにおいては、 \wedge 創造的直観 \vee の \wedge 隱喩形成 \vee の文脈では、 \wedge 忘却 \vee は原初的狀態の忘却であり概念形成を促すものであったが、 \wedge 背後世界 \vee との關係の文脈では \wedge 忘却 \vee こそが \wedge 新しい始まり (Neubeginnen) \vee であるから、 \wedge 想起 \vee としての認識そして神のミーメシスという実存形式は原理的に否定されている。それゆえ、啓示とは言いつつも、啓示するもの名も実体もその存在論的トポスも問うことなく、自己に現れてくる何かをその局面における一つの新しい始まりとしてただ \wedge 受けとる \vee だけである。⁽⁴²⁾それはすでに古き \wedge Soienn \vee のかたちではない。

ところが逆説的に響くが、この \wedge 受けとる \vee という事態に立ち入るといふことは、自らにおいて生ずる事態そのものを \wedge 厳格に \vee 見守るといふ \wedge 方法 \vee としての \wedge 事実感覚 \vee あるいは \wedge 真理感覚 \vee の \wedge 厳密さ \vee と \wedge 応答 \vee における \wedge 自己必然化の緊張 \vee があつてこそ、⁽⁴³⁾はじめて可能になるのである。

ソクラテスが言葉の過度の \wedge 造形性 \vee を危ぶみ⁽⁴⁴⁾、論理性への意識と創造力の欠如がもたらす非ロゴス性の危険を意識しながら、このことはむしろ \wedge アリストテレスのポイエシス論も強調するところであるが、⁽⁴⁵⁾できる限り語り出される当のものに \wedge 相応しく \vee といふいわば \wedge 主客合一 \vee の緊張をもって \wedge ミュートスを語るのに對して、⁽⁴⁶⁾ニーチェの場合には、 \wedge 想起 \vee ではありえない \wedge 新しい始まり \vee としての緊張がある。すでに述べたように、その原理的保证がないとしても、かかる始まりは人間存在をその \wedge 偶然性 \vee から救い上げる \wedge 必然 \vee の重みを有していなくてはならないからである。

むしろ個人的実存こそが、それが究極の原因と言へるかどうかは別として、さしあたりは、常に新しい始まり

であり、その〈Originalität〉を証する〈Namengeber〉であると言うことができる⁽⁴⁷⁾。もしそうでなければ、想起すべき神を失った人間にとって、〈Soi-ien〉を課する古き神の死によってこそはじめて開かれた個の実存の地平における〈自由〉の希望はない⁽⁴⁸⁾。そしてまさしく自由であるからこそ、そこには実存をかける冒険性が常に伏在することになる。その意味で、自由な個人には自らの行為をそれでしかありえないと肯定する主観的必然性の意識と必然化の意志がまた常に強度に要請されることになる。すなわち新しい〈Soi-ien〉のかたちである (cf. JGB 211)。

* * *

かくして、〈古き神〉を死に到らしめた〈ニヒリズム〉の心理と論理〈(註49参照)〉は、その〈個の実存〉の心理と論理によって〈近代〉をも同時に超克しようとする。

いわばニーチェにおける〈反・近代〉は、すでに、世界から〈理性〉のカテゴリーを抜き去らざるをえないという心理とそしてそれに立脚する論理によって、形而上学的世界観を超克しようとしたが、それはまた近代を同時に否定するものであった。

というのも近代は、進歩を必然とする単線的な歴史観を有し、統一性と合目的性への功利主義的志向をもち、二・三の(c)に述べたような個人と主体性を因果論的目的論の原点において自由と解放と創造の神話を形成し、トポスとしての客観性あるいは普遍性への信仰のもとに、個人的経験を抽象化・平均化して新しい共同体意識と明確な道徳を実現し (FW 354, JGB 202, 242)⁽⁴⁹⁾。そして、いわばその合理化のために、近代の〈定義〉をすり抜ける不合理なもの、例えば「不確実なもの、いまだ形成されざるもの、逸脱するもの、成長するもの」 (cf. JGB 244) といった残余のもの〈捨象〉を遂行してゆく。人間は、当初の期待に反して、結局は〈Spezialität〉の大義名分のもとに体系の〈Ecke〉に追いやられることになる (212)。

かかる近代の合理化の代償として支払うことになるものは、人間における「Größe」という概念である。「大 きき」とは、「Umfänglichkeit」と「Vielfältigkeit」に、あるいは「Ganzheit im Vielen」に見いだされるものであり、言い換えれば、それは、「一個の人間が、如何に多くのものをまた如何に多様に担い ますからに引き受けることができるか、いったい何処までその応答性(Verantwortlichkeit)の範囲を広げうるか」(212)ということであった。

「古き神」の權威に替わりうるほどの体系的な「中心」は、結局のところ偽装や虚構のイデオロギーに依拠し て求心的運動を展開せざるをえなかった近代には、ついに登場することはなかった。また新たな中心や意味がそ こに「hineininterpretieren」(MM 500)されたとしても、その読み込みとしての「虚構性」はまさしくそ れを案出した合理的精神によって遅かれ早かれ気づかれる運命にあったと言える。

かくして、われわれはいわゆる「脱構築」の端緒の一つをニーチェのニヒリズムの心理と論理に見ることがで きる。ここで以下の点を確認しておこう。われわれの言う「主述構造のチームを用いつつ要約すると、

- a ひとは自らが内在すべき基本としての統一的世界を前提できない、
- b 個人にとっての本質的述語とは、その内的な現実(AC 34)の象徴(隠喩)である(述語の先行性)、
- c 個の実存とは、絶えず自己象徴化||自己超克的自己創造を試みる脱自的存在である(述語の無限の多様 性)、
- d 個の実存は目的論的合理化・抽象化としての定義を逸脱してゆく、
- e 個人が世界の述語となるのではなく、むしろ世界が脱自的実存の述語となる、
- f 自由とは先ず自己自身を無規定にする自由である、

ということになろう。(f)をここに敢えて付加したのは、「人は何処まで応答性の範囲を広げうるか」ということ

と照応して「人は何処までその自由を試みることができるか」ということが、後述するように、むしろきわめて深刻な問題として浮上してくるからである。

二・五 ニーチェ的脱構築のイロニー——早く来すぎた思想のトボス

しかしながら、まさしくこのようにニーチェを捉えることについて、あらためて考慮しておかなくてはならないことがある。

すなわち、かかるニヒリズムの心理と論理とをもって、政治的社会的もしくは形而上学的虚構性を暴き続け、そのつど人間的なるもの、個の実存の意味への問直しを強烈に主張してゆくこと、ラディカルな疑義を差し挟むこと自体、すでに深刻な問題であった。というのも、二・三で触れたように、原初的な隠喩世界を忘却し、あるいは人間的ファンタジーの根源的な力から流出する根源的形象を凝固させることによって現れてくる自己保存としての真理衝動を告発しうるのは、既成の事態を \wedge 現在化する強力な直観 \vee の力である。ひとはその \wedge 印象 \vee に応答して、すでに牢獄となつて「個人をその生物学的中心から最も隔たったところにおいて外的に」(WZM 504) 規定している共同体の概念および信念の体系に対して、最もラディカルには「三態の変化」における獅子のごとき気概をもって \wedge 聖なる否定 \vee を言いつづけるしかない。しかしその獅子といえどもそれをなすためには、まずもって自己自身を否定する自由をみずからのために創出することから始めなくてはならないのである。すなわち、ソクラテスが無知の知をめぐって苦闘せざるをえなかつたことから知られるように、人は自らがすでに依拠している言語・知識体系を手がかりにして、「自らを深化し、内面化し、生の中心へと絶えず迫り続け」なくてはならない。それゆえにこそ、ニヒリズムのエーティケーは、何よりもまず最高の \wedge モメント \vee を要求するのである

(JGB 284 etc.)。

この自己自身における自己否定の困難さは自己自身の運命的・歴史的課題として引き受けるとしても、その実体を顧みることなく何らかの真理体系にすでに依存して安寧に首尾一貫的に生きようとするものに対してそれを要求することは、あたかもあの狂気の男が真昼に角燈をかざすのに似て(FW 125)、「果てしない徒勞」なることは火を見るよりも明らかである。それゆえ、ニーチェの描く「早く来すぎた思想」のミュートスは、ある意味では人類全体の運命についての哲学的なペシミスティックな徒勞感を起点としていたが(Cf. MA I, 33)、「おそらくはその意図を越えて、古代の虚構」そしてさらには「近代の虚構」も暴かれたあとに到来する「穏やかなニヒリストたち」の時代をも、すでに暗示してしまっているのではあるまいか。

「型と象徴」という表題を持つ別稿(「研究」12)において論じることになるが、真昼に角燈をかざし神を探している男を嘲笑する広場の群衆は、神との関係を仲立ちするキリストという実存的「象徴」について、自己自身の「心」の状態、心における経験、内的現実、すなわちわれわれが「バテマ」という言葉で意味してきたものの「象徴」でありえた「ジンボリス・キリスト」の実存的行為(Cf. AC 34)の本来の意味に、そもそも当初より気づいてはいなかった。信仰はジンボリス・キリストではなく、「テュプス・キリスト」を対象にしたからこそ成立したとさえ言うのである。

人々はすでに実体性を失って「型」となってしまうているキリスト的象徴の世界に安住している。かりにこの人々が、実存的緊張を欠いたままに、「神は死せり」ということについて「概念的知識」を獲得しえたとしても、そうだからといって、そのあとを襲いうるものもはや無いという「虚無の心理」を、まさしく自己象徴的に生きていることができるとは考えにくい。かかる「バテマ」としての「心理」を前提にしないと、自らの内発的な力によって自己の存在の偶然を救済する「道」と「論理」を選び取ってゆくような「回心」は期待すべくもない。ただ、もし「知識」は何らかの仕方でも「存在」を拘束するとすれば、神の死という概念がそれを知らず実存の

内的色彩に何らかの否定的変調を与え、 \wedge 内向 \vee への手がかりとはなるかもしれないとは言えるであろう。

ニーチェ的に言えば、この \wedge 型 \vee を \wedge 象徴 \vee と取り違える錯誤の姿は、来るべき人間の予型でもある。来るべき人間は、すでに古き神の死を概念として知り、さらにそれに取って代わるかに見えた新しい肯定の道も歴史的な事実として知り、また近代の虚構を告発しようとする脱構築のイデオロギーさえも少なくとも概念的には知っているのである。いかなる意味にせよ、もしも論理を成立させる心理にまで到達することなく、ましてや自らが自己自身の象徴（隠喩）となるほどの強度の内発的欲求を維持しえないとすると、来るべき人間に残されている有力な形式のひとつは、概念的肯定と概念的否定のそれほど極端な破綻を見せない均衡のうちに、 \wedge 方法意識 \vee と \wedge 真理感覚 \vee を何となく眠らせてゆく \wedge ミソロゴス \vee と \wedge 浮遊感覚 \vee の形式である。

われわれは、事実上体系的中心を欠いているということと、個の実存の心理と論理を欠いているということから、かかる人間たちの時代を、 \wedge 自由 \vee の概念のもとに \wedge 知識 \vee としての問題を豊富にもちながらも、あえて言挙げしない奇妙に物わがりの良い時代という意味で、 \wedge 穏やかなニヒリズム \vee の時代と呼ぼうと思う。

その時代のことは後述するとして、まさしく \wedge 早く来すぎた思想 \vee は、自らがキリスト教における型と象徴の取り違えについてそう名づけた \wedge 世界的イロニー \vee の展開のなかに自己自身を犠牲に供してゆく。強度の自己覚醒は、その未来へ託した希望にも関わらず、その誕生とほとんど同時に消滅する運命にあったと言える。早く来すぎた人間にとっては、逆説的ながらもまた、後の時代に登場するにふさわしいカイロスもトポスもすでに無かったということに他ならない。

本論考は、同一主題を有する論文の第一章、および第二章をなすものであり、第三章は、以下の分節のもとに、文部省科学研究費補助金（総合研究A）研究成果報告書『現代における藝術体験とエートス』、一九九三に掲載

される。

- 三 具体なき内在者 — 意味なき形象と統一なきペルソナ
- 三・一 テイオニユソスの肯定のトポス — 自己目的化する表象の戯れ
- 三・二 隠喩形成の必然からミノロコスの偶然へ — 浮遊する記号と無形相性
- 三・三 〈differentia〉の論理から〈indifferentia〉の心理へ — 自己目的化する記号
- 三・四 事象とペルソナの照応 — ロコス、プラークシス、ミュートスの崩落
- 三・五 〈Anything goes〉のトポス — 浮遊感覚の論理(?)
- 三・六 浮遊感覚の時代と〈fundamentals〉と〈revisionism〉

註

- (1) ポイエーシスにおける存在と意味、文部省科学研究費補助金(総合研究A)研究成果報告書『ポイエーシスの同一性と差異性』、一九八八所収(a)、世界述語としての可能的存在における意味と美、同上『美の経験の意味と論理あるいは記述と還元』、一九九一(b)、その他、存在の位相と言葉 — カテゴリー論覚書、アカデミア、一三五、一九八〇など参照された。
- (2) cf. *Über das Problem der Kategorie* » schön » *im Rahmen der Onto-logischen Kategorielehre 1*, *JTLA* vol. 9, Anmerkung (1), 53ff. プラトンとアリストテレスの相違については『Über die Tragweite des metaphysischen Denkens — Platon und Aristoteles, *JTLA*, vol. 10. 形而上学的方法』講座美学3・美学の方法、TUP、一九八四の第四章「形而上学の道と射程」を参照された。
- (3) *M. Metaphysica* 991a20-22.
- (4) この命題や「自然と作為」の対概念を活用して、思想的解明の先鞭をつけたのは、少なくとも日本政治思想史については私の関知する限り、丸山真男「日本政治思想史研究」東京大学出版会(TUP)、一九五二である。「イデーとペルソーン」

の対概念も丸山の用語法に従う(二二七～二二三頁、二六六～二七五頁参照)。

- (5) cf. *Phaedrus* 249b7; *συμμέναι κατ' εἶδος*, 265e1-2; *κατ' ἀθροία ἢ πέφυκεν* etc. なぜ日本語としての用語法は、黒田回¹ 形相認識と経験² 講座哲学1¹、TUP¹ 一九七三¹、一〇六頁に負っている。
- (6) 認識は等しきものの出会ひにおいて成立する³、と云うギリシア的思想に拠るもの(パルメニヤス (cf. *DK* 28 B8; *ταῦτόν ὁ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐκ ἔχει νόημα*) とプラトンをそしてむらじアリストテレス (cf. *Metaphysica* 1072b20) との発展的形態である。拙稿⁴、ウーシアを越えるもの⁵、アカデミア⁶、二二一⁷、一九七八、形而上学的方法(註2)など参照。
- (7) *Respublica* 517b8; *ἐν τῷ γυναικῷ τελειότητα ἢ τοῦ ἀτραπῶ ἰδέα*, 505a2; *μείζοντος μάθημα*。この訳極の最大⁸の認識対象としての知の獲得は、正義、勇氣、節制、知恵、善くし美の認識(γυναικός, 503e5)に真実在性(ἀληθεια, 508e5, 510a9, 517c4)と明確な(σαφηνεια, 511e3, 515e4)と有益性(χρησιμα καὶ ἀφ' ἑλπίδα, 505a4)を与える。これは、善のイデアが認識を主宰し、認識対象には存在(εἶναι)と実体(οὐσία)を、認識主体には認識能力(*dynamis*, 508e2, 509d, 517c4)を賦与する云々のことである(509b6-10)。
- (8) *Phaedrus* 252e7。なおプラトンは〈ἀναρρωπιζέτω〉と云う語は見あたらない。ここにあって書したのは、アリストテレスの詩学におけるアナグノーシスを念頭においたためである。ただしアナグノーシスがプリステイアーとともに悲劇の手法に限定される場合には、位相が異なる。しかし、悲劇の解釈には人間の運命の在り方そのものについてのアナグノーシスと云う観点が必要だと考えている。
- (9) *Sacra Biblia, Genesis* 1, 3; Dixitque Deus: Fiat Lux. Et facta est lux. *Psalmus* 32, 1; exsultate, iusti, in Domino; rectos decet collaudatio. ... Quia rectum est verbum Domini, et omnia opera eius in fide, ... Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt, *Confesiones* I, 1; utrum sit prius invocare te an laudare te et scire te prius sit an invocare te.
- (10) *Memo* 98a3-4; *λογισμὸς ἀρίστος*. cf. Aristoteles, *EN* 1095a33; *ἢ ἐπὶ τὰς ἀποχὰς ὀδῶς*.
- (11) *Phaedrus* 249c2, d6, 250a1, *Memo* 98a4, 81d5 etc.
- (12) *Za, Die Reden Zarathustras, Von den drei Verwandlungen*; Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad.

- 13) *Za, loc. cit., Von den Hinterweltlern*; Erst warf auch Zarathustra seinen Wahrjenseits des Menschen, gleich allen Hinterweltlern. Eines leidenden und zergählichen Gottes Werk schien mir da die Welt. cf. WM 12.
- 14) cf. Aristoteles, *De interpretatione* 16a3-8. この肝要なことは、プラグマと心のベネチアには相似性があり、音韻ならし文字象徴は常に何らかのインナー（なご）トラーグマ）を指し示す（記号（σημαίον））であるところである。
- 15) アリストテレスの詩学における（*tò eikós*）問題、美術史研究叢書五、一九七九。
- 16) 前掲論文、形而上学的方法（註の）、一九五〜九頁参照。
- 17) この用語法は *Poetica* 1451a1-2; *tò év kai tò ólou* に拠る。
- 18) この用語法は Rudolf Beringer, *Der Mensch als Welt-Beispiel*, *JTLA*, vol. 11, 1986 に負ふ。〈世界史学〉という言葉は、当初この〈詩的世界〉が中心の〈世界記述〉となるという意味を用いた（アリストテレスの詩学における〈*kathóλου*〉の問題、アカデミー、一三二一〜一九七九、四六〜七頁、前掲論文（15）、一六〜九頁など参照）。
 注：この語は「Weltkategorie」を指す。
- 19) *Phaedrus* 260d4, 266d4, 6 etc. フェドラスは「アロクテーター」を欠いたロコスのテクネーを認めない。
- 20) cf. *UW I*, 38-41; Cicero der dekorative Mensch eines Weltreichs.
- 21) cf. *De doctrina christiana*, I, i, (11); Daae sunt res, quibus nititur omnis tractatio scripturarum, modus inveniendi, quae intellegenda sunt, et modus proferendi, quae intellecta sunt.
ibid.
- 22) cf. *UB, WB, SAL*, S. 389; dem Streben nach dem gefälligen Anschein, *UW I*, 40; Für die römische Kultur wesentlich die Separation der „Form“; der „Inhalt“ wird durch sie versteckt oder überbrückt, 41; Erfinder des „Pathos an sich“ der schönen Leidenschaft. Die Kultur als verhüllende Dekoration.
 なるの獨特の様態は〈Subjektivität herauszustellen〉から成る。
- 23) *UB, loc. cit.*, erwünschte Verknennung.
- 24) *WM* 269, Instinkt des Gemeinsinnes ... Wille zu einer Optik, welche sich selbst zu sehn unmöglich ma-

chen will. ... es fehlen die Ziele, und diese müssen einzelne sein. cf. *FW* 354; das Bewußtsein nicht eigentlich zur Individual-Existenz des Menschen gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Herden-Natur ist. <Gemeinsinn> の語は *WM* 281 に見られる。『*Ubi*』 <Dasein> の前提としての <Gesinnung> や <Herz> や <Leidenschaft> を失うことは、しかしそれを激発せせし自己克服的峻厳を求め、 <Sittlichkeit> を形成する力として、捉えられてくる。 *JGB* 284 では <Gemeinschaft> は、ひとが独居のうちに保つべき <Reinlichkeit> を損なう、ひとを <gemein> として、まことと警告されてくる。

- 26 例えば、アリストファネスの『雲』は、ソクラテスを束脩をえ出せば正邪に関わらず議論に勝つ方法を教授するものとしてくる(98-99)°。cf. *Phaedrus* 235a6-8. また、『*イタロス*』は、レトリケーに於いて、その論理的構成や認識論的厳密さを問う前に、まず提示するネクロソフのテーマのものが内発的必然性のない任意のものであることを示している(227c3-d5, 235a5-6)°。

- 27 註参照°。cf. *Phaedrus* 234c7; *Urephobos* *tá te állya kai tois ípóμασιν*, e3-4; *meíζω kai πλείω νεοὶ τοῦ αὐτοῦ πῶδ' ἡμῶν*, 235a7-8; *ταῦτ' ἔρέως kai ἔρέως λέρω ἀμφοτέρων εἰρεῖν ἄορα*. キヤロに於いて、本来 <eloquentia> の <ornare> は、 <res> の <amplificatio> である(*De or.* III, 104) °。また <oratio> における <res> と <verba> は相即不離の關係にあるべきものである(18-20)°。すなわち言葉と事柄が見事に相応するものに、言葉は事柄と事態の <similitudo> なる <imitatio> となる <rerum ipsarum explicatio> が成立するものとなる(155, 204, II, 129, *Part.* 20 etc)°。

- 28 この用語法は、 *AC* 36; *welthistorische Ironie* に拠る。ニーチェの本来の用語法では、「人類が福音の起源であり、意味であり、正当性であったものの対極に(このまにか)膝を屈している」ことである。すなわち「世界劇 (*Welten-Spiel*) の背後で、イローニシクな神性がその指を動かしている」ことによる事象がもたらされる。この世界劇の進展への予感 (*Ahnung*) をもたらすものは、自己自身の運命として冷然な <ironische Existenz> を生ずる <praktischer Pessimist> である(*UB*, *HL* 7)°。なかまは、 <ironisches Selbstbewußtsein> は、歴史の進展を意識し暗転の予感を持つ限りにおいては、たとえそこに <eigentlich> という形容詞が冠せられなくとも、やはり <historischer Sinn> である(*ibid.* 3)°。後述するポスト・モダンはいずれにせよ、すでに原初

そのまゝへ概念形成 (Bildung der Begriffe) の由来に於いてのニーチェの認識は、「まことに、あらゆる言葉 (Wort) は、その成立をそれに負つてゐる一回限りのまゝたく個別化された体験のためにいわばへ記憶」として役立つものである。そうではなくて、無数の、多少なりとも類似した、しかし厳密に言へば決して同じとは見えなから、こゝろはまるごと等しくないもののために、「同時に妥当しなくてはならぬとせられる」(313) と云ふことである。この〈Gleichsetzen des Nichtgleichen〉とは、個体保存、すなわち〈gesellschaftlich und herdenweise existieren〉と云ふ反自然的欲求の形式である(311)。かくして、「事物に於いて均等に妥当し拘束する表記が發明された」のである。「言葉の立法が真理の第一の諸法則を与える」と云ふ事態が成立することとなる(311)。cf. *FW* 354; das Bewußtsein (Sichbewußt-werden) ... gehört, vielmehr zu dem was an ihm Gemeinschafts- und Herden-Natur ist, ... nur in bezug auf Gemeinschafts- und Herden-Nützlichkeit ...; alles, was bewußt wird, ebendamit flach, dünn, relativ-dünn, generell, Zeichen, Herden-Merkzeichen wird. この〈概念形成〉(＝体験の意識化) と面白保存の欲求に於いた共同体的回りの密接な關係を強調する点に於いては、ニーチェは、やはりプラトンをアウグスティヌスの〈causa commemorandi〉としての言葉の認識論的位置づけとは明確に一線を画してゐる(言葉の明らかた確かなに於いて、哲学雑誌「七七八、一九九一参照)。その意味で、概念形成は、〈etwas Anschauliches〉から〈etwas Hörbares〉への移行におよぶ〈Emotion〉の退落過程である(*WM* 506) と云ふのは、半面の真理にすぎない。なお

37) *UB, WB* 9, *SAI*, S. 413-5.

38) *GD, SU* 10; Im dionysischen Zustande ... die Kraft des Darstellens, Nachbildens, Transfigurierens, Verwandlens, alle Art Mimik und Schauspielerei zugleich heranstreift, *WM* 81; das Nachmachen-müssen: eine extreme Irritabilität, bei der sich ein gegebenes Vorbild contagiös mitteilt. かなかな文脈に於いて必然性として「cf. *GD, SU* 9; Verwandeln-müssen, Rilke, Briefe an einem jungen Dichter, Paris, am 17. Feb. 1903; Ein Kunstwerk ist gut, wenn es aus Notwendigkeit entstand.

39) 註27参照。『蛙』では、本来のテーマは「市民を教導しうる詩人は誰か」と云ふことであるが、アイスキュロスとエウリピデスの二人は、ディオニュオスにあやこられて、詩人の役割やテーマや用語法あるいは構成における対立から、それぞれの

ポイエーシスの力を吟味するために二人が用いた言葉(レーマ)の重さを秤りにかけて競うというコロスも仰天の羽目に陥る(1365-7)。しかし秤で言葉の重さを計ることを思いついたのは、アイスキュロス自身であり(1365-8)、人間の言葉で話せと非難するエウリピデス(1057)に対して、「この蛆虫め、必要なのだ。壮大な考えと構想には、これに匹敵する言葉を生み出すことが」(1058-9)(高津春繁訳)と答えるところに、すでにことばがパテーマからまた文脈から遊離してゆく傾向が看取される。〈Verbaque provisan rem non invita sequentur〉という思想(Horatius, *Poeticae* 311)とは隔たりがあるように思える。またこのような運びの内に、アリストフアナスは大詩人達のうちにも、プラトンが指摘したオノマそれ自身の豊かさを誇る(〈*τὸ πρῶτον*〉)(*Phaedrus* 235a1)の要素を批判的に見ているのではあるまいか。終盤において「俺は(真の)詩人を求めて冥府に下りてきたのだ」(1418. cf. 71-2)というディオニュソスの言葉を受けて始まった詩人の役割についての問答も、それぞれの詩的語法(大言壮語的と日常的・詭弁的)の呪縛のうちにあるようすを、アリストフアナスは的確に描写してゆく。ただそれでも、アイスキュロスはペリクレスのアテナイ人への忠告と同じ言葉を語った(1463-5)のに対して、エウリピデスの言葉はソフィスト的言辞を弄んで(1443-4)、ディオニュソスから「なんだと、わけがわからん。もっと常識的にわかりよくやってくれ」(1444-5)と言われて説明し直している。果たしてディオニュソスがアイスキュロスを「創造的ではばらしい言葉を創る」(96-7)真の詩人とみなしたかどうかには疑問が残る。しかし、より良い選択であったことだけは確かである。コロスは、アイスキュロスをフロネーシスの人とたたえる反面、ソフィスト・ソクラテスの傍らでムーシケーを忘れて(1493)言葉の戯れに無為に過ごす(6-9)エウリピデスを揶揄している。註26参照。

(40) cf. *FH, Za 3*; die Vorstellung, das bloß Inkarnation, bloß Mandstück, bloß Medium übermächtiger Gewalten zu sein.

(41) この言葉自身は直接にはハイデッガーに帰せられるべきであろうが、およそ自己において何かことが生起するのを厳密に見守るという方法意識は、その真理感覚や事実感覚という術語とともに、本文でも言及したが、より正当にはニーチェに由来する。cf. *FW* 319; Als Interpreten unserer Erlebnisse. — ... Was habe ich eigentlich erlebt? Was ging damals in mir und um mich vor? ... (wir) wollen unsern Erlebnissen so streng ins Auge sehen.

(42) *FH, Za 3*; man nimmt, man fragt nicht, wer da gibt.

- ④3 真理感覚としてのエートス 一、研究 8、一九九〇、および、同、二、研究 9、一九九一 参照。
- ④4 cf. *Respublica* 588d1-2. 想像、講座美学 2、美学の主題、LUP、一九八四 参照。
- ④5 cf. *Poetica* 1455a22-26. 想像力はどれほど厳密に働かせても十分ということはない。悲劇の場合は上演という審査の場がある。それゆえ上演されない叙事詩の場合には、言葉が作り出す△不合理▽がより緩やかに許容される(1460a12-7)。
cf. *Phaedrus* 247c3-6.
- ④6 *FW* 261. 「△独創性▽とは、万人の眼前にありながら、いまだ名を有しないもの、呼ばれざるものを、△見る▽ことである」。与えられた名を通して、ものを見るのではない。ここにも人間が言葉をもって存在を喚起しうる神(=Namengeber)のあとを襲うという、同書125との密接な連関に立つ思想がみられる。ただし両者の位相は同じではない。ここにおいて独創は無からの創造ではないからである。むしろ、△Perspektivismus▽を語る命題群に位置づけられるべきものである。
cf. *Ein Versuch der synoptischen Auslegung von der kosmologischen und ethischen Philosophie bei Nietzsche* 2, *JTLA*, vol. 16, 1991 (N-II), Anmerkung (27), *ibid.* 1, *JTLA*, vol. 15, 1990 (N-I), S. 149-50.
- ④8 cf. *FW* 343: In der Tat, wir Philosophen und »freien Geister« fühlen uns bei der Nachricht, daß der »alte Gott tot« ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung—endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, ...
unser Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so »offenes Meer«.
- ④9 一九八七年の遺稿とされている *WM* 12 には、これまでもしばしば言及してきたように、ニーチェの世界観が凝縮されている。この断片を読む場合、とりわけ注意すべきは、△心理的状态としてのニヒリズム▽という言葉である。後に本文や註で触れるフレイヤー・ヘンツの原理△Anything goes▽についても、同様の誤解が生じるのであるが、ニーチェのニヒリズムの場合も、忘れてならないのは、それがまずもって生起している心理的状态を含めた△事実認識▽から生じたものである、ということである。それゆえ、註41に引いた *FW* 319 が示すとおり、如何にしてテクストとしてのわれわれ自身の体験でできる限り厳密に虚構を交えず読解してゆくか、ということが、方法上の最も重要な課題であった。すでに指摘したように、△フィロロギー▽、△フェノメナリズム▽、△プシヒョロギー▽はすべて△如何に自己をよく読むか▽ということに帰

着する。△真理感覚▽や△事実感覚▽はしたがってそのための△方法▽そのものであり、それはまたかかる感覚を支えるエートスの基本的態勢としての△誠実さ▽の自己証明であった(パトスとロゴスの間、研究7、一九八九、註43のふたつの論文、および註47の△Zwei▽のAnmerkung (1), (5)など参照)。

したがって、ニヒリズムはなによりも事実としての心理状態である。言い換えれば、従来△ある▽とされてきたものが△ない▽、△絶対的真理▽とされてきたものが△読み込み▽であり△虚構▽であった、ということに気づいた結果としての△目的意識▽の喪失すなわち△出口なし▽の状態である (cf. FW 125)。

それは主述構造的に言えば、実在や世界という主語について語る場合に、もっとも重要なものとして疑いもなく用いられてきた△目的▽、△統一▽、△存在▽、△真▽などの△理性性のカテゴリー▽が一挙に述語機能を失ってしまった、ということである。その結果、世界には△無目的▽、△不統一▽、△生成▽、△偽▽という、それをもってしては、世界と人間存在としての自己を△ertragen▽できない、すなわち意味賦与も価値付けもできないカテゴリー(？)が残ったのみである。

しかし結果として生じた△ニヒリズムの心理▽は、虚構を虚構として見据えることのできない心理に対して、また虚構を真理と偽るものに対して、まさしく△ニヒリズムの論理▽として攻撃的に立ち向かうことになる。このときの論理はそれが如何に事実認識に立脚したものであろうとも、そのイデオロギー性や立場性を払拭することができない(註63参照)。ニヒチュにその先駆的形態を見いだす△脱構築▽についてもこの△心理▽と△論理▽の関係は妥当する。

ところで論理が固有の心理に基礎をおく以上、同一の論理が普遍的に妥当する共通のトポスを前提することにはそもそも無理がある。ソクラテスにおいてもそうであったように、△対話空間▽はそれゆえ△ころみ▽以上のもではありえない。ニヒチュ自身、個の実存の個的偏差や一回起性を生の中核におく立場から、言葉の共通感覚的トポスに対しては極めて警戒的である (cf. FW 354)。それどころか、「よくなる△Gemeinschaft▽もいかようにか、どこかで、いつか——△卑し△(gemein)▽する」(JGB 284)。それゆえに△Reinheit▽を保つためにはむしろ△Einsamkeit▽が必要となる。その意味で、ツアラトウストラが「今や汝らに告ぐ。我を捨て去り、汝ら自身を見いだせ。すなわち、汝らすべてが我を否定し去るときこそはじめて、我、汝らのもとに帰さん」(Von der schenkenden Tugend 3)と云うのは示唆的である。個の実存にとつては、△共属▽は△距離のトポス▽を持った緊張である。したがって△論理▽は、教化でも扇動でもなく、△いまだ聞かなかったことへの耳▽に対する△歌▽であり、その△Heart▽を重からしめる△響き▽にすぎない (Vorrede

9)。この論理の論理は語るものにも聞くものにもまわめてイローニッシュである。それは、〈同化〉を期待するかに見え、自らを〈Herz〉と〈Mittelfühl〉を守るために〈理解されること〉を拒むことになるからである（cf. JGB 290）。このみずからの〈Herz〉を守ることに、また苦悩や偶然性からの自己救済を試みることに、ニーチェ的な〈ヒリスムの論理〉は、実践的なペシミストの否定的心理の場合（註28参照）とは異なり、〈ironisches Selbstbewusstsein〉を〈理性の明るさ〉（cf. FW 319）のうちに包摂するものとならう。