

## 眞理感覚とエートス——

あるいは予感と方法の問題 (一)

藤田 一美

### 序 〈対話〉の中のモノローグ——二つの〈Hinterwelt〉

プラトンの存在論的認識論においては別稿で屢々言及したとおり、認識の主体も対象も超越的実在としてのアイデアを認識論的ないし存在論的原因とする。その意味では両者は究極には善のアイデアを源とする同根の形相的存在である。従って、全く厳密な意味における真なるロゴスが成立しうるとすれば、それは二つの形相的存在が等しきものの出会いとして、少くとも主体の純粹現実態において理想的に適合する場合においてのみである。

プラトンにおいてもしかし、極めて日常的一般的なトポスにおいてロゴスがその限りで真なるものとして成立することが論じられているから、例えば人や馬といった実体の形相あるいはそれに附随する性状の形相の結合としてさしたるエートスの緊張もなくロゴスが成立する場面と、語り出されるものの卓越性と主体の認識能力とそれを支えるエートスの卓越性(アレテー)が問われる場面とは本来区別されて然るべきであるとも言える。後者においては明らかに認識の階層が生じると考えられるからである。しかし、プラトンの対話篇は事実上この二つを混然一体として書かれており、しかも、一見、日常的なものから超越的なものへの移行の可能性、連続性を疑いの余地のない前提としているかのようである。即ち、ロゴスは、認識能力を経験的にそして想起的に高めてゆくことのできるさしあたりは不特定の主体と、形相によってその都度現実化されている存在との、言わば動的な関係の中でその都度成立し、とりわけ価値的形相の場合には、その度毎に定義が検証され議論されつつ、より完全な真なるものへ向

うことができるという風に。

言わば共同研究としての〈対話〉が成立しうるのは、共通の根拠アイディアとそれに依拠する形相的認識と形相的結合の表明としてのロゴス、そして全てがそこへと帰する存在と認識のテロスについての共通の(？)認識が前提とされるからである。

この、言わばソクラテス・プラトンの対話の世界——それは場合によってはソクラテスの思考過程を示すものとも解釈されるが——、この世界に対してニーチェは、「ソクラテスこそ(形式における弁論と対談の享受に対して)原因と結果(Ursache und Wirkung)の根拠と推論(Grund und Folge)の魅惑を発見した人である」(MR 544, 1881)と言及、「プラトンの対話篇の〈Rede〉と〈Gegenrede〉を通じて響く絶えぬ歓呼、〈vernünftiges Denken〉という新しい発明への歓喜を聞かないものに、プラトンの何が理解できよう。古代の哲学の何が分ろう」(ibid.)と述べている。

しかしながら、ニーチェは、あれほど迄語りかけながら、自己を贈与しながら対話という形式も取らずまたソクラテスの方法をも無視している。例えば、それは一言で言って、「ディアレクティケーと理性への信仰は一体どこまで、〈moralische Vorturteile〉に依拠しているだろうか？……我々はまさしく事物をそれが、そのようにある限りにおぼれて考へることが全くできないのだ」(WM 436, KGW Ⅳ-1, 2, 93, 1885-86)とどう如き、事実認識への根本的な疑義である。

ニーチェは、事物と経験と言表の関係における形相的連続性を否認し(PHG, SA Ⅲ, S. 312, 1873)また表象の意味についても「意味とはまわくく〈Beziehungs - Sinn〉であり(その都度の限られた)〈Perspektive〉ではないのか」(WM 390, KGW Ⅳ-2, 11, 118, 1887-88)と述べている。従ってニーチェにおいては、とりわけ〈Perspektivismus〉の文脈では、折々の視座としての認識のトポスが成立するのみであって、理想的に存在と認識が出

会う究極のトポスは原理的に前提されえない。

しかるに、仮にテロスとしてのトポスを前提とし主観そのものを成立せしめる客観的超越的根拠を予定したとしても、ロゴスが動的な関係の中で動的に成立するという現実的规定を免れ得ない限りは、折々の認識の場は未だ究極のトポスに達しえないという意味でやはりアトポスなのである。そしてそのアトポスなままに折々のロゴスがそれなりの現実的な意味を与えられているのである。

即ち、存在と認識、経験と言表の間の形相的連続性を認めるとせよ或いは否定するとせよ、或いはまたテロスを設定するにせよせめにせよ、更にはまた消極的にせよ積極的にせよ、その都度の相関者との各々の関与において成立するロゴスは、明らかな論理上の誤りは別として、ロゴスは折々の現実性、真实性を有することになり、またそれを究極的に検証することができない、ということである。

プラトンの対話篇は、例えば、△美とは何か▽を論じており、対話の相手のさしあたりの同意を得つつ、美しい、と判断されるものが既に明らかに存在することを前提として、何故に△美そのもの▽を問うことが必須であるか、という論理上の必然性を明らかにしようとしている。然しながら、ある特定の美が如何なる認識のトポスにおいて成立したのかは、また岡倉寛三『茶の本』の用語を借りるならば、如何なる△sympathetic communion of minds▽における特定の美ないし美的なるものの集合を考えているのかは、全くの処不明である（無論そのような例は他にも見られるからプラトン一人を批判する訳ではない）。その△sympathetic communion▽の実体が不明なままに、あの『饗宴』におけるディオティマのロゴス——ひとつの物的な美の経験から多様な層に及ぶ精神的な美との出会いを経過してやがては美そのものに到達するというあの究極の美への登高のロゴスが極めて印象的に語られるのである。

とは言え、円熟したプラトンの著作であり、ある意味で『国家』を補完する『パイドロス』では、プシュケーの

輪廻転生のミュートスがソクラテスによって語られており、「智を愛し、美を希求し、文藝音楽に親しみ、エロースに生きる者」(これが如何なる  $\wedge$ sympathetic communion $\vee$ を形成するのかは量的には不明である)となるためには、人は自己の魂の能う限りの純粹現実態において、 $\wedge$ 眞実存在するもの $\vee$ と呼ばれるイデアをその純粹現実態において $\wedge$ 最大限に $\vee$ 見ていなくてはならないとされている (cf. *Phdr.* 247c3-249a5)。

このソクラテスのミュートスに従うなら、とりわけ少しでもイデアの真相を見ようとする個々の、(と云って差支えないであろう)魂の自己実現の苦闘を思うと、見たということに、そしてその記憶の現実には、個的偏差が生ずるのであることは以前にも触れたように想像に難くない。それとも個ではないある種の集合、 $\wedge$ sympathetic communion $\vee$ を予定しているのであるか。それも予想に反して大きな集合を。私はさしあたり個的偏差を重視しようと思う。何よりもソクラテスという一個の典型が他を圧しているのであるから。

もしそう考えて良いとすると、例えばソクラテスとパイドロスの間で、同一のものについて「美しい」という共通の述語が賦与されたとして、その同じ述語にかかる根拠としての $\wedge$ 美 $\vee$ の重庄は同じではあるまい。二人の哲学的資質を同種のものとは到底見なし得ないからである。そしてその述語賦与そのものが異なる必然性によって成立するとすると、かかる述定を可能とする $\wedge$ 根拠への思惟 $\vee$ に、即ち $\wedge$ 美そのものとは何か $\vee$ という問の論理的必然性の方法的自覚に根本的な差異、ニーチェの言葉を取引して言えば、 $\wedge$ Sinn für Wahrheit $\vee$ に決定的な $\wedge$ Perspective $\vee$ の差異が生ずるとしても蓋し当然のことであろう。さしあたりの定義の試みにおいてすらそうである。従って、多としての美を成立せしめる「なる $\wedge$ 美 $\vee$ の残像の度合、それに相応する $\wedge$ 美 $\vee$ への想起的回帰への距離のパトスの相異が決定的となる以上、同じ $\wedge$ sympathetic communion $\vee$ においてのみ可能であると考えられるプシユカゴ、ギア、はここには成立しえない。根拠へのペリアゴギーはそこにそれを成立せしめる指向と志向がなければ単なる誘導が強要でしかない。

対話は、かかる意味において如何にソクラテスが「例のエイローネイアー」ではなく真剣に彼の真実を語っているとしても、その展開は全体として全くイロニーとなってしまう。対話篇が歴史的事実に触れているとバーネットの言うプラトンの戯曲的天才(?)による虚構であろうと、対話の相手パイドロスに対しては無論のこと、そして読者一般に対して、まさしく一個のイロニーとして、『ツァラトゥストラ』の副題を借りるならば、『Ein Buch für Alle und Keinen』として現われるのみである。

その意味で、むしろ対話篇は『Zu jeder Seele gehört eine andre Welt; für jede Seele ist jede andre Seele eine Hinterwelt』(Za, Der Gesende 2, SA II, S. 463) であることを証明してゐる、と言つて言過ぎでもらうか。各々の魂は各々の∧Perspektive∧の射程としての世界を有し、各々の世界がひとつのトポスで∧sympathetic communion∧を形成しない以上、相互に∧Hinterwelt∧(背後世界)となる以上、同一のトポスにおける∧真偽∧の検証もありえない。そこではただそれぞれ∧Wahrheitssinn∧が機能するのみである。

従つて、もし一個の哲学的実存としてのソクラテスが意味を有するとすると、それは方位や方法を教えるソクラテスではなくて、『イロニーの概念』の著者が語る「個の機縁としてのソクラテスであり、更に言えば、その個としてのありようによって極めて強度の否定的媒介となりうる者としてのソクラテスである。

かかる実存としてのソクラテスは何を教えるか。ニーチェの言葉にあつたような因果関係や根拠への推論そのものではない (cf. MR S. 44)。むしろ∧共同研究∧のトポスから、単に論理的展開におけるアポリアーではなく、背後世界的アポリアーを介して、自己の世界、即ち自己自身の思惟の経験の場へ、思惟と思惟されるものとの間に既在在るかもしくは無反省のまま想定されている同一性の検証の場へと回帰することである。かかる固有の場において思惟する∧私∧を取戻すことが、助産婦とも自称するソクラテスの願ひではなかつただろうか。

従つて、むしろ人はこの∧私∧という場において折々のロゴス、その都度の∧Perspektive∧を検証し、見極め

てゆくことを勧められている。その思惟の内実にも射程にもソクラテスは立入ることができない。我々は逆にパイ  
ドロスが全く立入ることを許さないような仕方だ、ソクラテスが次のように語ることを指摘しておこうと思う。

「この天を越えるトポスのことを、地上の詩人の誰ひとりとしてそれに相心しく、(κατ' ἀνάγκην) 称え謳った者  
はいなかったし、またこれから先も決していないであろう」(Phdr. 247c3-4)。

アレートティアについて真相 (to *alēthe's*) を語るとき、殊に〈*to* *kolunteo's*〉に、即ち勇氣をもって語らなく  
てはならない (*ibid.* 4-5)、と語るソクラテスのアレートティアの内実は暫く措いて、我々は形容詞ではあるがニー  
チュが屢々用いる〈*Met*〉に照応する〈*kolunteo*〉という言葉ををもって真相を語るといふソクラテスの自負と  
誇りに注目しよう。ソクラテスは言わばその〈*Sinn für Wahrheit*〉の固有の射程を明瞭に語っているのである。  
後にディアレクティケーについては一応は共同研究の形式を保っているとしても、ここではその形式を遙かに凌駕  
している。まさしくモノローグの世界である。

かかる独歩の思惟の経験より言わばその哲学的実存を賭して語り出された美とエロースのロゴスについて、超越  
的な存在のトポスへと回帰してゆかざるを得ない哲学的エロースの実存的緊張について、パイドロスの反応は極め  
て鈍い。パイドロスはただ茫然と、リュシアス流の相手の意表を衝くことに終始する演示的エロース論とは比較に  
ならない程のロゴスの出来栄えの美事さに、その本質についての了解は殆どなしに、驚くばかりである (257c1-2)。  
その直後の両者の会話は全く触れ合わない。その意味でプラトンの描写は的確(?)である。パイダゴゴスとし  
てのソクラテスの哲学的志向を他所にして、導かるべきパイシスの思惟は、プラトンはやや極端にリュシアスの弁論  
術を規定しているが、依然として徹底的に、レトリケーのトポスを動いているのである。ソクラテスのトポスを支  
配するものは〈*真実性*〉であり、パイドロスの場合は〈*蓋然性*〉に他ならない。読者は両者の対話はもはや無意  
味と読むかも知れない。しかし、ソクラテスはパイダゴゴスを放棄しない。

△眞実性▽と密接に関わる△必然性▽の問題は、およそリュシアスのロゴスがロゴスとしての必然的秩序を有するか否かの吟味の文脈に登場するが(273a-b8)、この問題は実は、さしあたっては、一般的な方法としての△言葉のテクネー▽、ディアレクティケーを導入する契機となっている。ディアレクティケーとは、簡略に言って、あらゆる事象をその真相において把握し、それ自体に即してその異なりを規定すること、更にはその本質としての形相そのものの(『国家』では善のイデアの本質の)把握にまで及ぶものである(cf. 276b5-e6, R. 532 ab-534b)。しかし、エロースをめぐるロゴスの分析の文脈では価値の形相にまでは言及されない。もっとも前後の文脈上の連関よりしてそこまでの形而上学的射程を有することは或いは予想されて然るべきではあるが。

しかし、少くともパイドロスが、自らの真理感覚において、ロゴスの出来栄えに相違があり、それにディアレクティケーなる方法が関与しているらしいこと、△眞▽と△眞実のように見えること▽の間には何かしら違いがありそうなこと、内的緊張のないロゴスを楽しむよりは内的に思想を育む方が大切のようにも見えることなどを、言わば自己の安住する世界の同一性を破る差異性となるかも知れぬことへの否定の契機としてやや不安気に見ているようにも思われることが、二つの世界が触れ合った積極的な意味であるとも言えるであろう。

しかし、あのような自負をもってミュートスを語りえたとしても、自己自身を知るといふソクラテスの△試行の哲学▽が終る訳ではない。ソクラテスはただ単に形而上学的憧憬を語るのみではない。常に自己の思惟のトポスを確かめようとしている。対話篇の終りで、ソクラテスは、対話のトポスの神々に対して、内面においても美しき自己となり、かかる内なる美が外的なものをも美しくあらしめるようにと祈っている。美や善を知ることが人間にとって如何なる意味を有するのかは依然として謎のままである。

ソクラテスの△試行の哲学▽としての覚悟、それは方法(ディアレクティケー)に抛りつつ形相的認識を一層確實にしてゆくこと(273a8-e4)、そのことによつて真相を見極める(273a2-5) 修練を積むこと、そのためには多く

苦勞を要する (273e5) 長い回り道 (274a2) を敢えて選ぶことである。かかる迂遠な試行の哲学の真理認識の可能性についてパイドロスは疑義を呈するが、ソクラテスは次のように答えている。

「美しいことを引受けてこれを試みるとき、結果的にどのようなことになるかと、それを身に受けること自体やはり美しいではないか」(274b5-c1)。真理を求めることにおける運命愛の強さ、方法を喚起するその真理への感覚の確かさ、先にニーチェが「道徳的先人見」という語をディアレクティケーについて用いていた (W/M 436) のとは異なって、結局はエトトスがロゴスの運動を支えているということ、その真理感覚がソクラテス的エーティケーのそれには遠いパイドロスには到底捉え難い。

しかし、果して「試行の哲学」は自らの起点に何を有するのであろうか。もし予感が個人的なものに留まるとしたら (cf. 242c)、方法とは正しく個人的な予感を形式化したものに過ぎないのではないか。果して方法は如何なる意味で新たな結実をもたらすことができるのであろうか。或いはまた、如何なる方法で人はソクラテスの真理感覚をあるいはパイドロスのそれを検証しうるのであろうか。もし真偽の弁別をなしうるとしたら、それは如何なるトポスにおいてまた如何なる権利によってのことであらうか。既にプラトンはアリストテレスによって、「パラダイグマを形相ネイマであるとし、他のものがこれを分有メテケイすると語ることは虚を語ることであり詩的比喩を語ることであり」と批判されている (Metaphy. 991a20-22)。アリストテレスは何らかの基体の内に存在しない形相を認めないし、またかかる形相を認める論理的必然性を認めない。

本稿は、本紀要七の小考『パトスとロゴスの間』を承けて、「真理感覚」と「方法」と「試行」の問題をさしあたりソクラテス・プラトンとニーチェを対比しつつ考えてゆくものである。とりわけこの両者(三者?)は、その世界観の方位を全く逆にすると考えられているからである。



## 一、ニーチェに於ける〈Experimental - Philosophie〉

一八八八年に書かれたとされる遺稿『力への意志』一〇四一のなかで、ニーチェは恐らく全著作中ただ一度の用例である〈Experimental - Philosophie〉(後、〈E.P.〉と略記することがある)なる語を用いている(KGW VII, 3, 16, 32)。この言葉が使用されるようになった経緯は定かではないが、八六―七七年の遺稿四六―八には〈Wissenschaftliche Methode〉という語が見え、〈die Großen Methodologen〉の中にコントの名が挙げられ、「科学的方法の歴史はオーギュスト・コントによって哲学そのものと理解された」と述べられている(467)。コントがその実証主義をもって一時代を画したのは確かであり、一八六三―五年にオランダに留学し日本における近代哲学の父と目される西周もコントやミルの影響を強く受け、一八七四年の『知説』の中で次のように述べている。「学の要は真理を知るにあり。……真理を知るを求むるを、これを講究インヴェスティゲーションという。ゆえに学は講究にあることすでに論を待たず。必ず講究の方法を定むべし。西洋軌近取るところの方法三つあり。曰く、視察オプゼクティオンなり、曰く、経験エクスピリエンスなり、曰く、試験アズメルなり、……」。

我々の考える処、ニーチェの〈E.P.〉における最も本質的な命題は、やはり同年に著わされた『アンチ・クリスト』五九で「十遍も繰返して言う必要がある」と言われていることであるが、方法こそ本質的なもの(das Wesentliche)である」というものである。

〈E.P.〉にとって方法とは、伝承されてきた価値体系や教義、より広義には思惟と思惟されるものとの間に自然的なものとして存する同一性へのあるいは虚構された真理への率直な〈Skepsis〉の方法である。この〈Skepsis〉の精神は、既に一八六八年二月のローデ宛の書簡にも認められるものであり、ニーチェのフィロロギーを所謂古典

文献学から〈Weltanschauung〉ないし〈Weltauslegung〉の实在哲学へと変容せしめてゆく。

『アンチ・クリスト』五九で、ニーチェはこれも殆ど唯一の用例と思われる〈Tatsachen-Sinn〉(事実感覚)なる語も登場させ、これを〈あらゆる感覚のなかで究極のものであり最も価値高きもの〉と呼んでいる。〈Sinn〉そのものが、本来二重の意味すなわちノエシス及びノエーマの両面において重要な位置を占めることは再三言及した。ギリシア語のアイステーシスも屢々両義的に用いられるが、認識論的に言えば、事柄の全体に関与する点において〈Sinn〉の方が判断の構造を有する広義の概念であり、「従来の哲学の〈Widersinnlichkeit〉(反官能性)」(WM 1046, KGW VII-2, 25, 438, 1884)に對立する争論的術語である。彼に従えば、〈Widersinnlichkeit〉は「人間の最大の〈Widersinn〉(反意味)」であった。従って〈Sinn〉はその判断的構造をもつて〈Verstand〉に對立するのではなく、アナムネーシスの対象たる〈背後世界〉(序のそれとは違う形而上学的世界)を志向し大地と肉体を軽んずる形而上学的哲学の反官能性、反肉體性、総じて反事実性、それを主張する〈Verstand〉のあり方、就中「ディアレクティケーと理性への信仰をもつ」(WM 436)ソクラテスに對抗するのである。

〈Sinn〉がその二義性を保ちつつ最も際立って現われるのは、次の言葉においてである。即ち、*Der Übermensch ist der Sinn der Erde. Euer Wille sage: der Übermensch sei der Sinn der Erde!* (Zu, Vorrede 3, SA II, S. 280)。

〈Sinn〉の向うべきは、未だその意味を汲み尽くされていない人間と人間の大地 (Menschen-Erde) である (cf. *ibid.* *Von der schenkenden Tugend* 2, S. 339)。しかし、人間とその大地を〈良く読む技術〉(die Kunst, gut zu lesen) (AC 59) は、ソクラテスの〈ロコスのテクネー〉としてのディアレクティケーが表面上はともかく実の処その真理への感覚をもって〈良く見分ける〉ということにおいて、結局は方法的普遍性を有し得ないと思われるように、いやそれよりも明白に何らの一般性をも約束しない。

従って、「方法こそ本質的なものである」という命題は、さしあたり、方法の原義、すなわち〈Methode〉＝〈meta+hodos〉に立帰って、自らに相応しいホドスに沿ってゆくことこそ本質的である、と読替えなくてはならないであろう。その意味で、まさしく人間と人間の大地の意味としての事実を読取りうるのは、生より自身を委ねられた卓越した〈生の代弁者〉(Za, *Der Gesende* 1 S. 462) に他ならざることになる。

〈Sinn〉をもって〈Sinn〉に向うこと、言わばこの「自己」を介した生の「自己」省察とも言うべき思惟の運動は、純粹現実態へと上昇せんとする靈魂を下方に引くパテマの源たる肉体の力とは逆に、大地の上で軽やかに舞おうとする自由な精神に上方より既製の意味の重圧を与えようとする〈der Geist der Schwere〉に妨げられる (*Vom Geister Schwere* 2, S. 441)。従って、「人間を発見することは難しい、自己を見出すことは最も難しい」(ibid.) というのが偽らざる表白となる (cf. *WM* 436)。ここにも「未だ自己自身を知ることができなう」(*Phdr.* 229e5-6) と言った途上の人ソクラテスとの接点がある。

ツァラトゥストラは「もはやお前達と共に感覺すること (empfinden) はない」(*Vom Lesen und Schreiben* S. 336) と語るが、それは、「人生は堪えるに難い」と厳肅に囁き続ける重圧の靈と闘う精神が、その実存的緊張を孕む孤独な闘争の中で否応なしに実感せざるを得ない各々の個体の有する〈Sinn〉の指向と志向そしてその射程に於いての決定的な差異を示すものであろう。無論ツァラトゥストラは唯一の意味や事実の占有者ではない。方法としてのディアレクティケーや事実感覺を学ぼうとも、方法は繰返し言う通り、ある個体の固有の読解のホドス(道)以上のものを意味しはしないからである。『パイドロス』におけるソクラテスとパイドロスのように、事実上〈sympathetic communion of minds〉というトポスは存しえない。その意味で、争論的ではなく極めて冷静に我々はむしろこの相反する極に立つとされる二人(ソクラテスとニーチュ)の共通項(?)としてひとつの遺稿を読むことができる。「現象に立ちどまって、ただ事実のみがある、という実証主義に対して、私はこう言いたい。そう

ではない、まさしく事実があるのではなくただ「*Interpretationen*」(解釈)のみである。我々は事実 (*Faktum*) を「それ自体として」立てることはできない。……およそ「*Erkennen*」(認識)なる言葉が意味を有する限り、世界は認識されうる。しかし別様にも解されるものである (*andere deutbar*)。世界は自己の背後に何らの意味を有さず、むしろ無数の意味を有している」(*WM* 481, *KGW* VII-1, 7. 60, 1886-7)。実はこのあとに「*Perspektivismus*」という語が続くから、共通項というには無理があり過ぎるといふ反対が少なからずあろう。しかしソクラテスの場合も、認識の究極のトポスは、それに相応しく、真理を語る、という自己限定はあっても事実上想定されているにすぎず、またそこに近づく仕方も哲学的素質も一様にはならないことが、魂の輪廻転生のシュートスのなかで確認されている。ソクラテスもまたニーチェの言う背後世界に唯一の理想的事実を確立するまでには至らず、ソクラテスにしてなお途上にある者であれば、一層のこと他者はテロスとの遠近を試みつつゆく他はないし、各々の階梯にそれなりの確かさや明らかさがあるとすれば、それこそ各々の個体にとってのその折々の無数の意味、無数の事実があることになると言えるであろう。無論それは主義ではなくフェノメナリスティックに言えば認識論上の事実の承認にすぎない。もしソクラテスがそのような事実感覚を有していないとすれば、ソクラテスのエイローネイアは極めて程度の低いものになるし、また産婆よりもっと真剣に教師たらんとするであろう。逆にニーチェにして、ある絶対的な事実の必然的な受容への願望が必ずしもなくはないことは、以前に触れた永劫回帰の思想の「*Offenbarung*」の問題を見ても明らかである。その文脈で彼は「ただ「*Fatbestand*」を記述する」という言葉を遺してこそ」(*EH*, *Za* 3, *SA* II, S. 1128-1131)。

更じつと留意すべきは「*Interpretation*」と「*Faktum* „an sich”」との対比であるが、後段で「*Sinn*」が「*unzählige Sinne*」と相対化されたことからは「*Interpretation*」の場合に比べては条件付で「*Fakta*」や「*Tatsachen*」も「*sein*」と「*Sinn im An-sich*」は「*Beziehungs-Sinn*」(*WM* 590, *KGW* VII-1, 2,

77, 1885-86) に倣つて「Beziehungs - Tatsache」を意味するかも知れない。(「Be - Sinn」といふ語そのものが熟してゐない)。

もっとも、それ自体としての意味や事実をただ相対化するればそれで事が足りるということにはならない。ここには方法的客観的準則というものが存在しなかつた。Wille zur Macht (力への意志) というエートス上の最高の準則が厳存してゐる。従つて遂に「Interpretationen」も「Wille zur Macht」の現れとしてのみ有意義となるのである。(cf. WM 589, KGW VII-1, 2, 147)。その意味で既に制度や習慣として安定化してゐる価値観や世界観、道徳がその外來性、虚構性の故に否定されても、読解すべき人間とその大地との關係を引受けるエートスの緊張、その意味での個的道徳はむしろより一層嚴格になつてゆくのである。

例えば『力への意志』1600 (KGW VII-1, 2, 117, 1885-6) 以下は「Unendliche Ausdeutbarkeit der Welt: Jede Ausdeutung ein Symptom des Wachstums oder des Untergehens. Die Einheit (der Monismus) ein Bedürfnis der Inertia; die Mehrheit der Deutung Zeichen der Kraft. Der Welt ihren beunruhigenden und ängstlichen Charakter nicht abstreiten wollen」を「見るべきは、解釈がいつては「Kraft」といふ語が用ゐられてゐるが「Wille zur Macht」によつて測られざるばかりではななく、同書断片四七〇 (KGW VII-1, 2, 155) の言葉を借りて「世界から謀められた性格の刺激 (Anreiz) を奪ひ去らなく」という条件が課せられてゐる。それは安定志向に傾斜し易い我々を「beunruhigen」させるものとの動的關係に置き続けることであり、ある種の限界の内に「ausruhig」したい我々を言わば無限の解釈可能性に曝し続けることである。もしそれを、ツァラトゥストラが嘆息をもちて語る言葉「世界は深い」(e.g. S. 416, 473, 554, 555, etc.) に対応せんとすると、世界の無限の自己深化に対して、我々自身の深化の試みへの厳しい要求があるといふことである。実はソクラテスもパイドロスが気づくべくもなかつたがそのことを暗示してゐた。幸いにしてヘラクレイトスは、魂には限界がないと語つてはゐるけれども

(cf. DK 22B45, 115 etc.)°

## 1' <Wahrheitssinn> 眞理感 <Der Sinn für Wahrheit>

この意味、『ラント・クリスト』五九の <Tatsachen-Sinn> に先行してニーチェは一八八二年の『悦ばしき知識』五一に於て <Wahrheitssinn> (眞理感覚) なる語を用いている。この言葉はグリムに拠れば少くとも十八世紀に哲学者上の相対の用例がある(場合によつて Wahrheit-sinn とも)° <ähnlich wie Wahrheitsgefühl, die Empfindung für das Wahre, die Gabe, das Wahre herauszufinden> と定義せられてゐる。 <Tatsachen-Sinn> によつては先行する用例をまだ見出してはいないが、今の処 <Beziehungs-Sinn> なども同く、 <Wahrheitssinn> に連関させたニーチェの造語ではないかとのみ推定して置く。

この <Wahrheitssinn> はしかしニーチェの術語とては、その独特なものである。この語の意は、 <das Wahre> や <die Wahrheit> などをも問題だからである。『力の意志』一七九(KGW Ⅳ-1, 7, 6, 1886-7) は、「大衆道徳にまつての批判」と題されているが、前に引用した六〇〇中の <inertia> (怠惰、不活性) が支配的となる七のトポスが挙げられており、その第三が <Wahrheitssinn> とされてゐる(他は、Vertrauen, Verehrung, Sympathie なども)。この眞理感覚は、グリムの定義にあるような真なるものを感じ取る、或いは見つけ出す能力 (Vernunftsinntakt とも言換えるような能力) とは異なつて、「我々の精神的緊張を最小限にすませるような説明 (Erklärung) が与えられてゐる」といふ。 <das Wahre> に関与してゐるといふ感情(安心感)といつても差支えない。この意味は、大衆道徳は <Wahrhaftigkeit> (誠実な、偽りのなき) を重んじてゐる (cf. WM 277, 2 78 etc.)° この誠実とは「各個人の Erkennbarkeit への Beharrlichkeit」を前提として要求されるものである (W

M 277)。即ち、大衆としての個人は支配者にとって常に知悉されるものでありまた与えられた状況に安住して変化(不安)を望まないものでなくてはならないからである。このような意味での「Wahrheitssinn」は、既に一八七三年に、人間はそもそも真理を快適なものとして考えており、その意味で真理を欲するのは個体としての自己保存の本能である、という文脈に現われている(WL, SA, III, S. 311)。一八八五年の遺稿では、真理について次の如き命題が語られている。

➤ Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. *Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt* (WM 493, KGW VI-3, 34, 253. cf. WM 585)。

右の命題には生が果して「inertia」に留まるのか否かの視点が明らかでない。従ってこの命題はなお両義的である。但し、「die Wahrheit im An-sich」はなにごと、何れにしても生の発現ないし保存として真理の存在が理由を持つことだけは明らかである。この命題をより積極的に語るのが八四年の断片四九五(*ibid.* VI-2, 25, 470)である。

真理への感覚、即ち「der Sinn für Wahrheit」が、道徳外のトポス(道徳的先入見より自由なトポス)において正当化されるとすれば、それは人間の保存の手段として、また「Macht-Wille」としてもある。興味深いことにこの断片では、「das Schöne」への愛も、真理への感覚と協働する「der gestaltende Wille」として言及されている。この二つの感覚は「der Sinn für das Wirkliche」(現実的≡活性的なるものへの感覚)と「事物を我々の心の赴くままに形成するために力を手に入れる手段である」。続いて「Gestalten」と「Umgestalten」における快は、「ひとつの根源的快樂(Urlust)である」と述べられるとき、我々はいつた「ニーチェの「Perspektivismus」の自己正当化の積極的な根拠としての「形成する力」への道徳外的な意味における是認とかかる文脈において規定されてくる藝術の定義を予想しうる。即ち、一八八九年の『偶像の黄昏』において、「das Gefühl der

Kraftsteigerung und Fülle)を本質的なものとして有する藝術的行為の心理的前提としての〈Rausch〉の状態において、「人は事物をそれらが自己の力を反映する迄に——自己の完全性の反射となる迄に変貌せしめる。完璧なまでに変貌せしめずにはおかないというのが——藝術である」(cf. *Streifzüge* 8, 9 傍点筆者)と述べられている。

➤ Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt(とつて命題は)より積極的には、〈der Sinn für Wahrheit〉が〈Inertia〉を克服する〈Machtwille〉として現われること、そしてそれが生の率直な自己肯定としての〈Lust〉をまたたすことを価値の構成要件として、例えば、一八七八年に書かれた『人間的な』あまりに人間的な見られる一種の迷いに一応の決着をつけている。ちなみに同著三三の見出しは、➤ Der Irrtum über das Leben zum Leben notwendig(とつて必要)先に引いた遺稿四九三の、➤ Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte(と文言上の内容上の極めて密接に連関するが、この七八年の段階においては、まだ「人間の一般的な生と苦悩への〈Mitgefühl〉(の能力)が個人の中で全く僅かにしか発達してゐない」とつら理田博士の言はれたことである。即ち、〈Wert und Würdigkeit des Lebens〉への信仰が可能であるのは、〈Wert des Lebens〉はまた〈Wert des Daseins〉への言換をなれているが、結局の処、それは、〈Unreinheit des Denkens〉(思维的の不純を)と〈großer Mangel an Phantasie〉(想像力の大きいな貧困)が〈Mitgefühl〉(共感)を妨げることとつらいつたものである。

従つて、もし思惟がより純化し想像力(他者一般への hinein-fühlen)が強化されることがあるとすると、一般的な生のありやうと苦悩への共感の生る価値への大いなる疑義となる。ニーチェ自身においては、かかる生のありやうへの認識は既に一八六九年のバーゼル大学就任講演『ホメロスと古典文献学』において明らかであり(cf. *HKP*, SA III, S. 174) それ故に、➤ wie schwer es sich lebt( *WP* 137, 1874-5) とつら認識の下に、全く別の観点からの〈die große Erlösung vom Leiden〉(苦悩からの大いなる救済) (*Zu, Auf den glückseligen Inseln*, SA II,



S. 344-5)が当初よりフィロロギーの課題となっていた。就任講演においては、文献学の藝術的契機が「Das Leben ist wert, gelebt zu werden」を語ると言われ、古代における「das wunderbare Bildende」を享受せしめることが肝要であると述べられている(無論この言及が「die Reinheit des Denkens」に拠るかどうかは別として)。何れにしても生への疑義はこの断章三三において極めて印象的に繰返されている。「もし、人間の意識の総体(Gesamtbewußtsein)を自分の内に把握しこれを感じ取る(empfinden)ことができたら、人は存在(Dasein)への呪いを発して倒れこむであらう」と。人類が全体として何らの目標(Ziel)をも有さず、存在の慰めや抛り処を見出しえないとすれば、個人の「活動(Wirken)は全く浪費(Vergeudung)となる他はないと思われるからである。

その意味で、続く断章三四では、「だがかくして我々の哲学は悲劇となるのではないか。真理は生命により良きものに敵対するものではないか。ひとつの問いが我々の舌を重くしつなお声とならうとしないように見える。即ち、人は知りながらはたして非真理(Unwahrheit)に留まることができぬのか否か、という問が。……認識は快と不快、利と害のみその動機として存続させることができる。とするとき、一体これらの動機は「der Sinn für Wahrheit」といふふう風に折合うことになるのか……」(傍点筆者)という問が繰返されることになるのである。〈der Sinn der Wahrheit〉が、純粹な思维の内を動き、共感の想像力を駆使するとき、個人的な心理としては絶望(Verzweiflung)が、理論としては「破壊の哲学」(eine Philosophie der Zerstörung)が残ることになる。従って、もはや「Irrtum」とは呼ばれえぬものとの折合がつかなくては——この断章三四における動機もまだこころでは「Irrtum」に接してこそ、言わば、〈die Philosophie der Erlösung vom Leiden〉の可能性は失われることとなるのである。

しかし、既にこの断章には、やや遠慮がちにはあるが、新たな可能性が、言うまでもなく「人間的なるもの」

についての絶望と破壊というそれ自体際立った〈Gefühl〉と〈Phantasie〉を要求する経過を介してのみ始めて語られるものであるが、暗示されているように見える。

ひとつは、人類にもし目的がないとすると、自己自身の活動が浪費となる他はない、という歎きに対して、「しかし、もし自分が人類として（すなわち単に個人としてではなしに）、あたかもひとつひとつの花びらが自然によって浪費されてゆくを見るように浪費されるのだと感ずることはあらゆる感情を越えるある感情である。だが誰がそのような感情をもちえよう。たしかにある詩人だけだ。詩人は常に自己を慰めるすべを知っている」と言われていることである。この詩人が果して「Und wie ertrüge ich es, Mensch zu sein, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Rätselrater und der Erlöser des Zufalls wäre!」（*Za, Von der Erlösung*, S. 394）と言われぬ〈Dichter〉へと変貌しうるものなのかどうかは、或いは例えばゲーテなどを指した（cf. *FW, Lieder des Prinzen Vogelfrei, An Goethe*, SA II, S. 261）単なるイロニーであるのかどうかは明らかには決し難い。しかし、もし慰める対象が個としての自己ではなく人類としての自己にしかもより積極的な形式においてなりうるとすれば、肯定的に解することもできる。何れにしても、個の没落が何か全体的な生成のなかにあるというある種の肯定的な根本感情は、ニーチェが好んだ万物の生成流転を説くヘラクレイトスの世界観（例えば、「<sup>シニヤ</sup>一は多より成り、多は一に拠って多として生成する」）（cf. *DK 22B 8, 10, 50, 51, etc.*）にもある点で結びつくものであり、また永劫回帰の思想の僅かな予兆でもあり、それ故にまた『偶像の黄昏』——ワグナーの『神々の黄昏』を意識しつつ従来所謂眞理と呼ばれてきたものの没落を書いたとされるこの著における最後の断章（*Was ich den Alten verdanke 5*）が語る〈ディオニュソスのなるもの〉へと展開しうるものである。これを受けて『この人を見よ』ではニーチェは、自らを「ディオニュソスのなるものをひとつの哲学的パトスへと置換」しえた〈*der erste tragische Philosoph*〉（*GT 3, SA II, S. 110*）と呼んでゐる。『人間的な』三四における〈悲劇としての哲学〉あるいは〈破壊の哲学〉が、いつてはディ

オニヒンス的なもの——Das Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen; der Wille zum Leben, im Opfer seiner höchsten Typen der eignen Uner schöp flichkeit frohwendend ——を介して、生成そのものの永遠の快を肯定する哲学に変貌している。それ故に、悲劇的哲学は、シッズムの哲学の対極に位置するのびまゝ (loc. cit.)。

ところで、この二つの哲学の間には、生成には目的がない(生そのもの、存在そのものには頼るべき意味や価値がない)、個性は無限の生成の内、没落してゆく(そのことに何か特別の意味を賦与することができない)という点に、認識内容の差異がないのである。あるのは、心理上の転換である。ニーチェは「ディオニッソスのなるもの」をもって「悲劇詩人の心理学に至る橋と理解した」(GD, loc. cit., EH, loc. cit. 傍点筆者)と語っている。

〈der Sinn für Wahrheit〉は依然として、持続的なものとしての新しい意味を置き入れること (Sinn - hineinlegen) を拒否している (cf. WM 604)。従って、本章冒頭に記した如く、ニーチェにおけるより積極的意味での〈der Sinn für Wahrheit〉は、言わば快適なものとしての真理に安心を求め、感情としての〈真理感覚〉でないことは勿論、およそ真理や価値あるいは意味ないし事実を検証しようとする根本的な懐疑の精神に他ならない。何らの真理を定立せず徹底して試みること (versuchen) がその本質である。と言つても「全てのものが、流動的で、捉え難く、退きかかってゆくからである」(WM 604)。それ故、「私は〈Experiment〉を許さないあらゆる事象、あらゆる問についてはもはや何も聞かない。これが私の真理感覚 (Wahrheitssinn) の限界である」と言われるのである。『ツァラトゥストラ』には周知の次の一節がある。「試みつつ問ひ、問いつつ試みる——、之すなわちわが行路である。……— よき趣味にあらず、悪しき趣味にもあらず、わが趣味である。之についてわれは恥ぢず、また蔽わず。……われにむかつて路を問う者に、われはつねにかく答える。路そのものは——存在せぬ」(竹山道

雄訳『Vom Geist der Schwere 2, SA II, S. 443』。

じつで、なおひとし興味深いことを指摘しておかなくてはならぬ。

『アンチ・クリスト』五九において「方法こそ本質的である」という命題の存することは先に述べたが、この方法を支えるものは趣味 (Geschmack) という言葉の背後にあるエー、スト、的なものである。ツァラトゥストラは共同体における〈Gemeinsinn〉の保証を求めるじつ、個の指向としての〈mein Geschmack〉としての〈mein Gehen〉即ち〈ein Versuchen und Fragen〉を恥ず、じつ、じつ、率直に語り出し、予じめ定められてゐる路は存在せぬことを実たき、ばり、と断言しているし、また逆に、実験ないし検証を許さないものへの批判 (F W 51) に際しては、勇氣 (Tapferkeit) の欠如という理由を持出している。それ故、我々はあえて、次の如き疑義を呈示しておこうと思ふ。

方法 (Methode = meta hodou) とじつ、よりも、先にも少し触れたようにむしろ検証なしに〈modus〉に従うことを拒絶する〈エートス〉あるいはその指向性としての〈感覚〉 (Sinn)こそ本質的 (wesentlich) である、と言ふべきではないか。以前にも指摘したとおり、〈Sinn〉が一般性をもった〈Gemeinsinn〉として登場する余地は皆無であり、じつ、は個のエートスの指向性としての〈Sinn〉しかなく、ならぬ (cf. WM 269, KGW Ⅷ.1, 7, 1886-7. cf. WM 281, Ⅷ.2, 9, 47-8, 1887; Seine (s. c. Dasein) oberste Voraussetzung — eine Gesinnung, ein Herz, eine Leidenschaft)。まよ、じつ、の方法を支える個のエートス、という点においても、ソクラテスとニーチェは同様の傾向を有している。

ただ、方法こそ本質的である、という命題でニーチェが意図したものは、それを一般化しようということでは全くないばかりでなく、また何か (体系、制度など) を定立して止むということでもなく、不断の吟味と試みのうちに身を置くということである。我々の疑義はかかるものを方法と呼ぶことが果して妥当であるのか、ということでは

ある。その意味で、「私の感性こそ本質的である」と言ふべきではなからか、と云ふことである。

### III' <Experimental - Philosophie>の展開

<E.-P.>のこの言葉が現われる一八八八年の遺稿一〇四一には<versuchsweise>と云ふ語があるが、<Wahrheitsinn>、<Sinn für Wahrheit>などと思田ゆえな。この二<Wahrheitssinn> (FW 51) なら<Versuchen>、<Experiment>、<Tapferkeit>と共通語となしうせよと云ひ、<E.-P.>自身越した<Sinn>との密接な連関を証明する。更には、<E.-P.>が所謂哲學的の法則を測定する本来の価値尺度は、『人間論』三四 (十七年) に於て定めらるべきに問われしこと所謂<der Sinn für Wahrheit>の権能か、このことはテローリーマンに於てあるが、この権能な<Perspektivismus>の形を考へしこと——Wieviel Wahrheit *erträgt*, wieviel Wahrheit *wagt* ein Geist?—と云ふことである。このことは陰陽論上の尺度としてあらざるべし。この「人間の尺度」は、陰陽の獲得に<ertragen>、<wagen>と相対する<Mut>、<Härte gegen sich>、<Sauberkeit gegen sich>や、いつ始めて可能となるか、と言われしこと。一言して言へば、それは夙に言はれしこと<Reinheit des Denkens> (AM 33) とはなり。<Härte>は、いつしつち未詳であるが、<Mut>は、テローリーマンに於て、文脈に於て<Sauberkeit>の神の死の問題から考へるべきこととされ、それは重験の概念として發露する (e. g. UB 1, 2, SAI, S. 144, Za, SA II, S. 407-8, 524, 538 etc., FW 357, WM 841 etc.)。このこと、興味未熟に<Mut>の田圃に於て<Einsiedler- und Adler-Mut>と云ふこと、この神の死の問題に於て、「勇の心である者にして知らるべきこと」を克服し、衆態 (Abgrund) を見ださるべき (Stolz) なること、この神の死の問題に於て、「Zu, Vom höheren Menschen 4, S. 524) と云ふべきこと。

かかるヘーゲルの条件——ニーチハ、なる<psychologische Vorbedingung>を考へ、考へなかりしこと——を備へし、考へ

て、ニーチェ的〈E-P〉は「最も根本的なヒロリスムの可能性をも試みつつ (versuchsweise) 先取する」ことができる。それ故にこの〈E-P〉はただ「ein Wille zum Nein」に留まらうとする訳ではない。真理志向 (価値定立) や反価値志向をこえてあらゆる事物や問への〈versuchsweise〉の実験が究極的に何を志向するのを見定めることを目標とする。即ち「言わば〈Wahrheitssinn〉が〈もろがままの世界〉即ち〈die Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl〉そのもろがままの存在たるのみ、あるはゆるを得ないのみ—それも「〈der Wille des Daseins〉 (原文は 'sein Wille) がより明らか (deutlicher) 自己自身を語り出す」トボスを探りあつてという形式において一を試みるということになる。それをニーチェは〈mein neuer Weg zum „Ja“〉と呼んでゐる。この道において直面せざるを得ないものは、生のトボスのある論理によつてまた非論理によつて特定の方向に抽象することができないという事実である。従つてニーチェの事実感覚に残された道は、前述した『人間的な』三三三において僅かに予想された道「〈dionysisch zum Dasein stehen〉とあり〈amor fati〉とある他はない。

あるがままの世界への〈dionysisch Ja-sagen〉が果つて〈ewiger Kreislauf〉を論理必然のこととして前提せざるを得ないかどうかは、議論の分れる処であらう。しかし、「一人の哲学者の到達しうる最高の状態」——その際、先に言及したとおり、「この哲学者は〈tragischer Philosoph〉と呼ばれることになるが——とは、換言すれば、意欲をもつて全てを引受けることに他ならぬ。それはまたある種のヒュブリスからではなく (cf. GM 3, 9, SA II, S.854) 自己自身を自らの実験に供することでもある。この点に関して我々は次の言葉を想起する。「学問が行動の目標を取り去り、無に帰しうることを証明したあと、学問が (何らかの) 目的を与えうるかどうか—— (が問われたのち) どうか如何なる種類の英雄主義をも満足せしめるようである実験 (ein Experimentieren) が所得することになるであらう」 (EW 7 傍点筆者)。

〈実験〉という語については、一年前に書かれた一八八一年の『曙光』のなかに、さしてエートスの緊張を感じ

なせることのないやや明るい調子で、「かかる道德の空位時代にあつては能う限り我々自身の〈lex〉となり、小さな〈Versuchsstaat〉を建てるのが最善である。我々は〈Experimente〉である。またそうあるうではないか。」(453 *Moralisches Interregnum* 傍点等筆者) という風に、あるいはやや視野の拡がりを見せつつ、「我々は〈den guten Mut zum Irren, Versuchen, Vorläufig-nehmen〉を再び取り戻した。……そしてまろしく個人や世代は……大きな課題を捉えることができる。我々は我々自身を実験して良いのだ (*dürfen experimentieren*)、いや人類が自らを実験して良いのだ」(501 *Sterbliche Seelen*) という具合に、この時期前後して多く見られる。これが後に〈Wahrheitssinn〉(FW 51) という言葉との関わりをもつこととなるのである。ただ、〈Wahrheitssinn〉との結びつきによって形を整えてきた〈実験〉ないし〈試行〉の哲学は、遺稿一〇四一の言葉を使うなら「〈ein Wille zum Nein〉としてそれも積極的能動的に動いている。このやや明るい視野をもった否定の運動は、それが率直であり、誠実であり、冷静になりうる限りにおいて、やがて所謂〈神の死〉のもたらす存在の方位の喪失というパトスの大きさに気づくことになる。その代表的な例が『悦ばしき知識』一二五(一八八二)に示されている。即ち、大いなる神の死と共に大地は光を喪失し、空間 (Raum) は空虚 (Leer) となり、無限の無 (unendliches Nichts) の間に人は全く行暮れることになる。同著三五七(一八八六)においてもなお、「そもそも存在 (Dasein) に意味があるのか？」というショーペンハウアーの問が「その問のあらゆる深みにまで立入って完全に聞取られるだけでもなお教世紀を必要とする」と言われているのである。既に三四三(一八八六)において、「実際我々哲学者にして〈自由な精神〉であるものは〈古き神は死んだ〉という知らせによって、新しい〈Morgenrote〉を浴びたかの如く感じる」と言われているにも拘わらず。

従って、我々はこの〈Experimentieren〉に於て幾つかの段階(必ずしも直線的ではない)を考えざるを得ないであらう。

1、目的、価値への懷疑と不安。

2、道德の空位時代の実感と自己自身と人類を実験しようという認識——自由な精神の覚醒。

3、眞理感覺による実験の遂行——試みの國の建設。

4、価値ないし意味の由来(意味の置き入れ)の認識(PerspektivismusとPhänomenalismus) (別稿)。

5、〈der Wille zum Nein〉——価値の転換への戦い。

6、価値転換の結末としての〈神の死〉のもたらす虚無の戦慄。

7、世界の〈unendliche Ausdeutbarkeit〉(WM 600, FW 374)を求めて引受けてゆく自己の意志力としての  
覚悟の測定——〈der Wille zur Macht〉(cf. WM 585)。

8、あるがままの存在そして世界の肯定——個の没落、意味の無化をも意欲するディオニソスの実存哲学。あるいは悲劇的哲学。

即ち、「生(Leben)は拒うに難いものである」と感ずる根本感情が、「生(Dasein)へとディオニソス的に立向う」運命愛という哲学者の達しうる最高の状態ないしパトスへと変貌してゆけたものは、〈Experimental-Philosophie〉は、論理上は、総じてフィロロギーの方法とも言える〈Perspektivismus〉や〈Phänomenalismus〉をもって、動揺しつつ〈必然〉ないし〈当為〉の世界を〈他でもありうる〉世界へそして〈あるがままの世界〉へと〈umgestalten〉してゆかなくてはならなかったし、心理上は全体としては力とりわけ形成する力(自己自身、他者、そして世界)への意欲を保持しつつも、〈Sinnlosigkeit〉の不安に曝され、〈Unendlichkeit〉の戦慄を経験せざるを得なかった。

シムラトウストラは「三態の変化」の章で、まことに力とつづの獅子の役割を〈Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen…… und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht〉(SA II, S.294)と規定したが、〈neue Werte〉



を創造するまでには、既に多くの紆余曲折のあることを予感していた。そのことを次の言葉が雄弁に物語っている。

▷ Schaffen—das ist die große Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden. Aber daß der Schaffende sei, dazu selber tut *Leid* not und viel *Verwandlung*. Ja, *viel bitteres Sterben* muß in eurem Leben sein, ihr Schaffenden! ◀ (*Auf den glücklichen Inseln*, 1883, S. 345. イタリック筆者)。昔も死と生を共に何ものも様々な動搖し、なお過去の形を背に負ひ自己の否定に他ならぬ。そしてかかるものとしての自己をそれを規定しているものと自己を規定するものと、否定する自己は滅び去る自己を直視しなくてはならない。それ故に創造する者は

◀ Fürsprecher und Rechtfertiger aller Vergänglichkeit ▶ となるのである。

#### 四、ソコロギーにおける「Tatsachen - Sinn」

古代の人々は、◀ die große, die unvergleichliche Kunst, gut zu lesen ▶ を有つていた。ヒールチエは語つていゝ (AC 59)。そしてこの人間とその大地を「良く読む技術」は既に述べたとおり、◀ der Tatsachen-Sinn, der letzte und wertvollste aller Sinne ▶ に支えられていた。と言つたりはむしろ、◀ Tatsachen-Sinn ▶ そのものにより、またかかぬものとしての「Methode」そのものでもあった。その意味としての「Kunst」は「Leib」、◀ Gebärde ▶、◀ Instinkt ▶ と言われている如く、極めて本能的、エートス的なものであり、如何なる意味でも普遍的なテクネーではなかつたのである。ただソクラテスの語る「言葉のテクネー」も前述したようにソクラテス流の「真理感覚」とも言うべき極めて個人的エートスの強いものであった。

この「Tatsachen - Sinn」とは、次の如き、即ち

α' ◀ der freie Blick vor der Realität ▶

b' <die vorsichtige Hand>

c' <die Geduld u. der Ernst im Kleinsten>

d' <die ganze Rechtschaffenheit der Erkenntnis>

e' <der gute, der feine Takt und Geschmack>

などを構成契機とするものである。これらの構成契機について我々は直ちに同年の遺稿『力への意志』一〇四一と比較することが出来る。一〇四一で認識の源泉として挙げられている <Mut>, <Härte gegen sich>, <Sauberkeit gegen sich> の内、この a' b' c' d' e と照応することが難しいのは、最も大切とされていた筈のまたンクラテスがシニエートを語るとき用いた <toljunte o> (Phdr. 247c4) と対応する <Mut> である。無論 a' の <frei> と密接な関わりを有するが、かと言いつそれと全く同一視することは難し。

『アンチ・クリスト』は遺稿ではないので、遺稿一〇四一で最初に挙げられていた <Mut> がここで脱落しているのは一体どうしてであろうか。

その問は暫く保留するとして、最後の最も価値あるものとされる <Tatsachen-Sinn> は <Sinn> 一般の概念内容に関して何らか積極的な変容を遂げているのであろうか。別稿で述べるところであるが、遺稿『我ら文献者において生の美しい事例としてのギリシヤ人の特質に関して』 <Sinn> は <reiner und tiefer Sinn> (104) や <Tiefsinn> (107) と呼ばれ、またそれと共に屢々自由 (44, 94, 101, 104, 106, etc.) が強調され、この文脈との関連では <reiner Blick in die Welt> (94) や また シニエントウマーの引用として <intuitive Einsicht in das Blend> (107) がある。また意志の <Hefigkeit> や <Leidenschaftlichkeit> (108) をも挙げつぎくぎりであろう。 <Mut> については、ほぼ同時期の『反時代的考察』の中に「古典作家を尊敬する道はただひとつ、即ち、彼らの <Geist> によりまた彼らの <Mut> をもって探求し (suchen) つづけることか、疲れを知らぬことのみ

らぬこと」(UB 1, 2, SA I, S. 77) などの自由な文章がある。

『シムラトヤストラ』の中は、Einsiedler- und Adler-Mut について言及したが、Mut が誇りをもちつて Abgrund を見る力だともなり、「大なる魂は自由で(無垢のままに)開かれてくる」や「大なる魂は自由なる生がある」(Von neuen Götzen, SA II, S. 314) を考え合わせ、勇氣とは未だ規定されないものに対して自らなよりつて向う心を言えよう、従つてまた自由な精神の力と言つても良からぬこと。自由な語は極めて積極的な意味を与えられたことなるからである。

この Sinn について、なほ Sinn für Redlichkeit (MR 536, 1881) などの語があることに着目して置くところ。この言葉の用例は形容詞も命題もかなり多く、殆どが『曙光』から『シムラトヤストラ』に至る一八八一年に集中している。とりわけ重説なものは、feinste R. (MR 255) (《藝術の良心》という語と共に) erste R. des Denkens (ibid. 370) (《口頭伝授の授け》、また真理に関する) 、ソクラテスやキリスト教の中をさう R. (ibid. 456) 、zu erst in ihrer Leidenschaft der Erkenntnis und der R. (ibid. 482) 、普遍的な非真誠 (Unwahrheit) や虚構 (Verlogenheit) の隠蔽とせよ R. (reizbare R. (FW 107) 、die feinere Entwicklung der R. und der Skepsis (ibid. 110) 、unsere R. (ibid. 335) (英面談の) 必然的なものを知る者 発見者に関する) 、meine R. (Za, Der Blutegal, SA II, S. 490) (mein Gewissen des Geistes) 、其のなほこの自由な魂を、 jene jüngste der Tugenden, welche heißt : R. (ibid. Von den Hinterweltlern, S. 299) (隠蔽とせよの) 、Nichts …… kostbarer und seltner als R. (ibid. Von höheren Menschen 8, S. 525) 自由な精神の美徳とせよなる魂とせよ R. (JGB 227) などがある。

Redlichkeit についての喩の授けの形は、die Härte gegen sich 及び die Sauberkeit gegen sich とい

の意味を有する語は Geist ist das Leben, das selber ins Leben schneidet ≪ (Za, Von den berühmten Weisen SA II, S.361) の R' 精神の血肉に離れては生かすこと知を生かす(衆は非眞理を見ず出た) ことか 邦語の「いのちの命」の R' 地 ≪ R. ≫ に附かるべし ≪ feine ≫, ≪ erste ≫, ≪ jüngste ≫, ≪ kostbare ≫, ≪ seltsame ≫ はこの語を見るに ≪ R. ≫ が懷疑や洞察に關する最も複雑なかつ織細な語にあらざるを、稀な語にあらざるが明らかとなる。我々はこの意味と次の言葉を想起することを。 ≫ Immer redlicher lernt es reden, das Ich: und je mehr es lernt, um so mehr findet es Worte und Ehren für Leib und Erde ≪ (idid. Von den Hinterweltlern, S.298) 。 邦語の意味は ≪ Redlichkeit ≫ だが ≫ Aufrecht und aufrichtig darfst du hier zu allen Dingen reden ≪ (ibid. Die Heimkehr, S.432) の ≪ aufrecht ≫ 及 ≪ aufrichtig ≫ は邦語の「誠」に譯して可なり。そこによつて我は我は「ニーチェはソクラテスの徳の中にほつて言ひかける」根拠との直に關するを「*ὁδοίτης* ≫ 及 *αὐθεντία* ≫ になり *κατὰ ἀφραύ* ≫ への関連を見るに記さざるは可い。またまた *ὁδοίτης* ≫ の可能は独語の *der Weg* は疑ふに可くない ≪ gerade od. aufrechte Stellung ≫ なのだから。自己身なること自己自身の存在根拠との *ὁδοίτης* ≫ (gerade aufgerichtet, aufrrecht) は關係なくして ≪ 眞なること ≫ (*τὸ ἀληθές*) を語へることもなし。そのが「ソクラテス・ピラエーンの存在論的認識論の中心核である」またこれは何よりも「ヘーゲスのあるべき形式であり、認識論的眞性のこと」の ≪ Richtigkeit ≫ の源泉なのである。

しかし、かかる ≪ Redlichkeit ≫ や *ὁδοίτης* が認識論の主体のヘーゲスの指向性、その意味と意味を指回する ≪ Sinn ≫ の指向性ともなり、その指向と指回の中における如何なる ≪ Denken ≫ 及 ≪ Erkenntnis ≫ があるか ≪ Einsicht ≫ を生起しつゝのなか或るは生起することをいふ。 ≪ Sinn ≫ は無體のもの ≪ Sinn für Wahrheit ≫ 及 ≪ Wahrheitssinn ≫ を理論的把握すること ≪ Wille zur Wahrheit ≫ の効果である。そこは「血肉」 ≪ Perspektivismus ≫ の文脈において、それとしては顕在化してはなから『シムラトウスムール』の中で最も重要なものとしての考えを

の一文を引用しなおし考えてみた。

➤ Können ihr einen Gott *denken*? — Aber dies bedeuete euch Wille zur Wahrheit, daß alles verwandelt werde in Menschen-Denkbares, Menschen-Sichtbares, Menschen-Fühlbares! Eure eignen Sinne sollt ihr zu Ende denken! ≪ (*Auf den glückseligen Inseln*, SA II, S. 344)

〈真理への意志〉とは、——逆に〈Ohnmacht des Willens zum Schaffen〉とされている場合もあるが (*WM* 585)——「真理感覚」をもって徹底して人間として思考している事実を考え抜く意志のことであるが、ここで〈Denkbares〉、〈Sichtbares〉、〈Fühlbares〉を規定する〈Menschen〉とは、「如何なる方法的限定であろうか。先に「人間と人間の大地は(その意味を)汲尽くされてもいないし発見されてもいない」という文章を引用したが、言わば〈Urtext〉を読む〈Kunst〉は、〈die große Erlösung vom Leiden, und des Lebens Leichtwerden〉(*Idid*, S. 345)をまたいたち〈Schaffen〉の形式あるものは現実には他ならぬ。それ故、人はこの生きるに重い人生を如何に堪えようものにするか、とどう根本的な問題あるいはむしろ根本感情が、〈die Kunst, gut zu lesen〉を予じめ、規定しようとするものではない。

ニーチェは、神を創造主とする世界観を〈das Unbegreifliche〉あるいは〈das Unvernünftige〉であると、人間がかかるものの中に「生みつけられている筈ながら」(*Idid*, S. 344)とツァラトゥストラに語らせてはいるけれども、しかしながら、果して人は神を思考しえない、と言いつ切れるだろうか。創造主としての神ではないにせよギリシヤにおける〈*Deo-davía*〉の思想あるいはゾロフイにおけるその祭礼をも彼は否定し去るのであろうか。しかし、もしそうであるとしたら、『アンチ・クリスト』五九において、ギリシヤ人やローマ人がすでに確立していたものは〈die große, die unvergleichliche Kunst, gut zu lesen〉(*AC* 59)とは、また最高度に称えられている〈Tatsachen - Sinn〉と、やはりそのイホニスに於けるものの〈Perspektive〉と、何かないのではないか。「全

の本質的なものはすでに発見されていた」という言葉は余りに誇張され過ぎてはいないだろうか。或いはまた、自らをディオニュソスのなるものの発見によって悲劇詩人の心理学〈Psychologie〉に架橋しえた最初の悲劇哲学者と呼ぶこと( *GD, Was ich den Alten verdanke*, SA II, S. 1032, *EH, GT3*, S. 1110-1 )、その悲劇詩人の〈Psyche〉の〈Denkbarkeit〉の射程を彼はどのように考えていたのであろうか。或いは「生の最高の典型を犠牲として自らの無尽蔵を楽しむ生への意志」というディオニュソスのな生への運命への肯定は、直ちに次のツァラトゥストラの言葉や一八八四年の遺稿断片四九五(前出) ( *Wir können nur eine Welt begreifen, die wir selber gemacht haben* ) と調和するのではないか。

「お前達が世界と呼ぶものは、まづおつてお前達により創造せられたものだ。その理性、その像、その意志、その愛が自ら世界となるべきである。かくして、認識する者達よ、まことにそれがお前達の至福となるように。」( *Za, Auf den glückseligen Inseln*, S. 344, cf. *WM 495* )

調和するためにはある種の論理的調整が必要である。そしてそれはニーチェの体系の中で必ずしも不可能とは思えない。しかし「(自らが世界を創る、世界となること) 希望 (Hoffnung) なくして如何にも生 (das Leben) を持つたえようとするのか」という問題は、既にその真理感覚にみづけて〈das Unbegreifliche〉もあるは〈das Unvernünftige〉の限界を見極めた心理上の決断を語っている。この自らが世界となる思想 (cf. *FW 125*, 1882, *Der tolle Mensch, Za, loc. cit.*, 1883; wenn es Götter gabe, wie hielte ich's aus, kein Gott zu sein! Also gibt es keine Götter) から、ディオニュソスの的に生へと立向う運命愛までの思考過程を人は容易に辿ることができない。ツァラトゥストラの心に触れることもないであろう。ツァラトゥストラは「人は私より受ける。然るに私はその魂に触れることがあるのか。〈Geben〉と〈Nehmen〉の間にはある深淵がある。そして最も小さな溝ですら遂に架橋すべきことが難い。」( *Das Nachtlied*, SA II, S. 363, cf. *Der Gesende 2*, S. 463. 傍点等筆者) と歎くのである。

るが、背後世界 (S. 463) より見るとき、論理上も心理上も大きな溝があるというのが妥当なところであろう。ツァラトゥストラは「Ich lehre euch」と繰返し語るけれども、それはかつての創造主への信仰に代わる新しい超人への信仰を強調して語るものとも見えない (e.g., S. 344; Einst sagte man Gott, wenn man auf ferne Meere blickt; nun aber lehre ich euch sagen: Übermensch)。しかしやがてニーチェ・ツァラトゥストラはその思想が「das Unbegreifliche」であることが分つたのではないか (cf. *FW* 125; «Ich komme zu früh», sagte er dann, «ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis (sc. Gott ist tot) ist noch unterwegs und wandert»)。<sup>9</sup> 即ち「Geben」と「Nehmen」の関係はやはり「ローニー」である。「Sinn für Wahrheit」の決定的な相違にこそ「方法的—本質的」問題があったと言つべきであろう。

ひとつの「Sinn」はその固有の指向と射程に拠る意味志向によって他の「Sinn」に語りかける。しかしそれは他者に向つて意味を論理的に明らかにすることでもなければ少くとも形式上共同研究するということでもない。森の聖者に向つて「私は人間を愛する」(Vorrede 2, S. 278) と答えた者は、自ら「詩人、解謎者、偶然的救済者」(Von der Erlösung, S. 394) あるいは「予言者、意欲する者、一個の未来それ自身」(ibid. S. 393) ならんとして「今なお「未来への橋の袂に蹲る者」としてではあるが、まさしく一個の教導者として、真理への意志の典型としての自己を教材として表現しているのである。然るにこの一個の典型はたとえ断片的であるにせよ絶えず語り続ける。その飽くことなきモノローグ、それも驚くべき強烈な、自家撞着を敢えて辞さないモノローグの自己展開である。しかもこのモノローグ的傾向は殆ど全著作に及んでいる。

それ故、多分、ツァラトゥストラの語りをその多様な比喻を含めて完全に論理上整合的に解釈しようとすることは徒勞に終るようになんと思えるのである。若年のニーチェが文献学的研究そのものよりも「das Allgemein-Menschliche」に関心があると述べているように、かかるモノローグの中に繰返される「das Wesentliche」、即ちある

典型としての力のありようを、我々自身の〈Sinn für Wahrheit〉によって、極端に言えばひとつの実存の存在を〈Fühlen〉すればよいとさえ思えるのである。それを受けるか否かは別としてかかる意味でひとつの〈Tatsache〉の〈Wesen〉を把握 (begreifen) できれば幸いであらう。ニーチェは、ツァラトゥストラにおいて、学問の成果とひとつのひとの〈Begriff〉が最高の〈Realität〉、〈Tat〉となったと自負してゐる (cf. *EH, Za 6, SA II, S. 1135-6*)。

## 五、予感と方法の問題

方法こそ本質的である、とする命題はソクラテスにもニーチェにも妥当する。しかし奇妙なことに、ソクラテスは対話の中で屢々モノローグへと傾斜し、ニーチェはその高揚したモノローグの中で〈Geben und Nehmen〉(S. 363) という語が示すように、何処か〈Mitschaffen〉と一つの〈Mitleben〉や〈Mitfühlen〉を求めつゝゐる。そしてまた両者ともに、その方法が極めて個人的なものであることをたとえ明らかな形ではないにせよ示しているのである。

前者は肉体のパテマカタルシスからの解脱を願って神へ倣イミタツクおうとし、後者は把握し難きものとしての神を棄却し大地の感性 (Sinn der Erde) たらんとする、認識論的には一方はかつて見たものの想起エムサナシスを主張し、他方はむしろ過去の的なものの忘却 (Vergessen) を始まりとする、という程に殆ど相反する傾きを有すると言つて良い両者が、共に方法を本質的なものと見做すばかりではなく、その方法の個人性において、その後の思索の展開を支配すると言つても良い最終的なトポスの予感について、またその真理ないし事実感覚の厳しさ、真実を語り出す勇氣と率直さ (誠実) において、驚く程相似しているのであり、ニーチェの先達はヘラクレイトスよりもむしろソクラテスではない



かとさえ思える程である。

更に、方法についてなお再言すれば、両者とも方法こそ原典としての世界を読解するテクネー或いはクンストとして本質的なものであるとしつつ、従ってまた方法は〈dux ad veritatem〉ないし〈dux ad rem〉たるべきもののように語りつつ、事実上は、その予感の、全く個人的なそして原初的な真理感覚あるいは趣味の追認的形式ないし論理的表現であることを、各々の文脈において語ってしまっているように見える。換言すれば、直観が方法に先行してこれを規定しているのである。従って、人はディアレクティケーも、また良く読解する技術もこれに倣い学び取ることができない。そして、この予感と真理感覚と方法の関係、方法の把握し難さは実はこの二人のみの問題ではないと思われる。そのことを、ニーチェの〈Psychologie〉を取上げつつ更に稿を改めて論じようと思う。

(マインの畔から)