

ニーチェ・コントゥラ・パスカル（その3）

—パスカルからニーチェに至る哲学に於ける畏敬の「心胸」—

Nietzsche contra Pascal (3)

—Das verehrende Herz in der Philosophie

von Pascal bis zu Nietzsche —

圓 増 治 之
Haruyuki Enzô

(I)

「大いなるパンは死せり」(『パンセ』fr.695)。

パスカルの『パンセ』に記されているこの有名な言葉の原出典は、はるか古代ギリシア時代末にまで溯り、「最後のギリシア人」とよばれたプルタルコスの著作「De defectu oraculorum」に見い出される⁽¹⁾。それによると、ローマ第二代皇帝ティベリウスの時代にとある船が航海している途上、夜中「大いなるパンは死せり」という声が海上をひびきわたったという。ギリシア語で、牧羊神(Πάρις)は、πᾶν(全て)という語とは、語源的には関係はないが、音韻的に相通じるところから、後代この二つの語を関係づけて、牧羊神パンの死を告げるこの言葉を解釈するようになった。そして、この謎めいた神託の言葉は、古代ギリシアのすべての神々⁽²⁾の死を、すなわち古典古代の終焉を告げたのだと解されるようになったといわれる。ということは、同時に、ギリシアの神々の死という歴史の隠された深層での秘やかな出来事の告知は、キリスト教の時代という新たなるエポックの誕生を予言的に告げてもいたのである。

そして今また近世初頭この言葉はパスカルの遺稿のなかに見い出されるのである。この場合また、プルタルコスの著作の場合とは異なった新たなる画期的意味がパスカルによってこの言葉に附与されたのであった。その画期性をイエーナ時代の若きヘーゲルは、その著『信仰と知』のなかで次のように言い表わしている⁽³⁾。

「無限の苦悩は、かつて単に教養のうちで歴史的にかつ感情としてあったにすぎない。この感情の上に近代の宗教は基づいているのであるが、そ

れは神自身死せりという感情である(つまり、パスカルの『自然とは、失われた神をいたるところで、人間の内と人間の外とで示すようなものである』という表現によって、単に経験的にしかすぎないが、言い表わされている)」。

当時のカント、ヤコービ、フィヒテの「主観性の反省哲学」では、理性が自分自身の空しさを反省的に知ることによって、絶対者は「理性的」(ヘーゲルに言わせれば、「悟性」的)な「知」の絶対的彼岸に——「信」に於いて——立てられる⁽⁴⁾。「近代」の宗教は、このように絶対者(神)を無限の彼方にむなしく求めてやまないのであるが、斯く駆りたてていたのが、パスカルがすでに先駆的に表明していた「神が失われた」という感情であるのだ、とここでヘーゲルは言いたかったのであろう。ヘーゲル自身の哲学も、この同じ感情を基にしている。ただし、ヘーゲルは「反省哲学」のようにそこから「信へ逃避する」方へは向かわない。ヘーゲルの場合、「神の死」を「思弁的聖金曜日」として引き受け、「神の死」の過酷さをどこまでも耐え通すのである。この過酷さのなかからのみ、生ける「真の哲学」が生まれることができるし、またできるにちがいないと、ヘーゲルは将来の哲学の誕生を予見する。ヘーゲルにとっては、「死に耐えて死のなかに自己を支える生こそが、精神の生」⁽⁵⁾なのである。事実、ヘーゲルはこの「神の死」の体験の耐え抜きのなかから、その後『精神現象学』を生み、さらに「最高の全体性」を絶対的に完結せる哲学「体系」、すなわち「絶対者の哲学」⁽⁶⁾を生んだ。ヘーゲルにとって「神の死」は「近代」というエポックのエレメントであると同時に「近代の超克」のエレメントでもあった。このヘーゲルの近代の超克の試みはどの程度成功したか、その評価は人によって

様々であろうし、実際、ニーチェの方がもっと意志的に試みたともいえるだろう。そして、そのニーチェも時代についての根本経験として「神は死んだ」⁽⁷⁾という経験をもち、さらに20世紀テクノロジーの時代の我々もお死せる「神の影」⁽⁸⁾のうちで生き、且つ「神の影」を超克しなければならなかったら、パスカルの「神の死」の言葉の予言としての射程は今日をも射抜き、これから先未来にも及んでいるだろう。

従って、もし、今日我々がパスカルの言葉を聞き流したり、受けとってそれが皮相であるなら、その場合我々は、「死せる神」に代わって「科学技術」を物神的な神に祭り上げ、それに跪拝することになりかねない⁽⁹⁾。だから、なによりもまず我々はパスカルの言葉を形而上学的な深み（あるいは、「高み」か）に於いて受けとめていかなければならないのではないだろうか。

(II)

人口に膾炙されているところによれば、デカルトの「我思う、故に我有り」という言葉が近世哲学の時代の開始を告げる嚆矢となるという。なるほど確かにそうである。先のヘーゲルも『哲学史講義』では、近世哲学史の「思惟する悟性の時代」と題された第二章の冒頭で次のように述べている⁽¹⁰⁾。

「我々は今始めて本当に近代の哲学に到達した。近代哲学はデカルトから始まる。我々はデカルトと共にまさに自立した哲学のうちへ踏み入る。この自立した哲学とは、自分が理性から自立的に出て来たのだということ、そして自己意識が真なるものの本質的モメントであることを知っている哲学である。ここで我々は我が家にいるとすることができる。そして荒れた海を長く航海して巡った後に水夫が叫ぶが如く、我々はここで『陸だ』と叫ぶことができる」。

ヘーゲルにとって「絶対知」としての哲学において真なるものの真理性は、自分から自分自身を保証するものでなければならない⁽¹¹⁾。もしそうでないと、すなわち知が他のものによって保証されるのであれば、知はその他のものに依存することになり、絶対的となりえないからである。かかるヘーゲル的な哲学的思惟に相応しい思惟がデカル

トの「我思う」という自己表象的（自己意識的）思惟に於いて哲学史上はじめて見い出されたのである。実際、ヘーゲルの言を引き合いに出すまでもなく、デカルト以来近世哲学では「思惟する」ということ（cogitare）は、常に「我思惟す」（cogito）ということの意味するようになり、デカルトのコギトは以後の哲学的思惟を深く刻印づけることになったのである⁽¹²⁾。

デカルトの「我思う、故に我有り」によって人間の有は「思惟する」という有り方に、つまり思惟の主体という有り方のうちに見い出された。つまり、人間固有の有は、「精神」あるいは「魂」あるいは「意識」あるいは「知性」その他如何なる名称を以ってして呼ばれるにもせよ、要するに決して物化されざる「思惟する」という働きに見い出されたのである⁽¹³⁾。これに対して、他方他の一切の存在（物的なもの）は、靈的な性質を完全に排除されて、単なる空間的拡がりとして表象的に立てられて見られた。かかるデカルトの見方のうちにはすでに、表象（前立）作用の主体たる人間が、単に他のもの（自然）を自分の前に表象的に立てるのみならず、さらに確実に立てようとの、さらに、以って自分の主体としての有り方を確実化せんとする人間主体の意志が先駆的に表われている。かかる意志が近代科学を貫く意志として、一切のものを厳密に測定可能・記述可能・計算可能な連関（「座標」）のうちへひき入れて——すなわち数学的確実性をもって——立てんと20世紀の今日にいたるまで常に企て続けてきた。ハイデggerのいうように現代が「世界像の時代」⁽¹⁴⁾というのなら、それは、一切のもの（世界）を確実に表立せんと企てたデカルトと共に始まる。その意味で確かにデカルトは現代という時代を切り開いたのであった。

しかし、なるほどデカルトは「表象的思惟」すなわち「計算的思惟」という現代的思惟を開いたが、それは現代的思惟そのものではない、現代的な思惟の仕方の一つであるにすぎない。いやそれどころか、哲学的思惟は「時代を超克する」思索であることが要求されるのであるなら⁽¹⁵⁾、むしろ数学的自然科学的な表象的思惟とは「別の思惟」が哲学的思惟として求められて然るべきであるし、実際また求められもした。デカルト以降表象的

(前立的) 思惟は自らを「前へ」「前へ」と駆り立てて来たことも事実だが、今日に至る哲学的思惟の根本動性はかかる直線的動向だけに尽きはしない。パスカルの「心臓による思索」にもすでに表象的思惟とは別の思索の試みがみられはしないであろうか。

パスカルもデカルトの「精神」と「物体」との「実体的区別」を継承する。むしろ俗流のカルテジアンよりも遙に峻厳に「精神」と「物体」とを徹底して区別した⁽¹⁶⁾。パスカルの区別は、二種類の存在するものの間の存在的区別というよりはむしろ、「精神」と「物体」とでは互いに「次元的」に——パスカルの用語によれば、「genre」に於いて——相違するとも言えるべき、いわば領域有論的 (regionalontologisch) な区別であった。デカルト同様パスカルに於いても物体の領域次元から精神的なものは完全に抹殺されてしまう。パスカルはいう。「彼ら (ほとんどすべての哲学者) は、物体は下方へ向うとか、物体はその中心を憧れるとか、物体は自分の破壊を避けるとか、真空を恐れるとか、物質は傾向や共感や反感をもつと、大胆にも言うが、それらはすべて精神にしか属さない」(『パンセ』fr.70)。

精神的なものがそこから抹消された地平は、ただただ無限に広がるだけで、「だれが私をここに置いたのだろうか、だれの命令と指揮とによって私にこの場と時が運命として定められたのか」(『パンセ』fr.205)と問うても、そこからはなんの答えも返ってきはない。しかも、たとえそうであっても、パスカルはそう問わずにはおれないのである。

「私はデカルトを許すことができない。彼は自分の全哲学に於いてできることなら神なしで済ませたいと思ったであろう。しかし世界に運動を与えるために神にひと弾きさせないわけにはいかなかった。それから後は彼は神を必要としない」(『パンセ』fr.72)。このようにデカルトについてパスカルは評しているが、そのパスカルにとって、無意味なまま際限なしに運動している自然にあってはかえって神なしには済まないのである。いわば「機械的に」運動している自然を眼前にしてパスカルにとって問題となるのは、かかる自然の第一動因についての「仮説」の定立ではない。

無意味・無目的にただ拡がるだけの世界としての「自然」のうちで生きるということ自体が問題なのである。

パスカルのように「神なし」に済ませることができかどうかは別にしても、概して、空しく拡がるだけの冷々とした機械的な世界を、我々は冷静 (=客観的) に傍観するだけで済むだろうか。いや、それだけでは決して済まない。「生きる」ということに関して不誠実なら話は別ではあるが、もし我々が誠実に生きんとするなら、それだけでは済まない、生の“cœur” (= Herz) にかかわってくる。パスカルの場合、彼の“cœur”が自然科学的世界像とのかかわりで与えられたのは「恐れ」であった。すなわち、「この無限の空間の永遠の沈黙は私を恐れさせる」(『パンセ』fr.206)と、パスカルは言う。

パスカルの“cœur”は恐れに^{おの}戦き、「失われた」神を求める。パスカルこそ、自らが言うところの「全心をもって神を求める者 (Ceux qui cherchent Dieu de tout leur cœur)」である。自然を「自然」のうちから見る限りでは、自然は神の存在を^{ヴェリファイ}証明しないし、また^{フルビファイ}反証もしない。神についてただ黙するのみである。しかしパスカルからすればそれは自然内在的立場で自然を見た場合のことでしかすぎない。超自然的光の下で見れば、様相は一変する。パスカルは「聖書は斯く語る」と言う。すなわち、「神は隠れたる神であり、自然の墮落以来、神は彼らを盲目のうちに放置し、そこからはイエス・キリストによってしか脱却できないのであり、イエス・キリストの外では神とのすべてのコミュニケーションは取り去られている。『父を知るものは子と、子があらわそうとして選んだものとのほかにない』」と。そして更に段落を改めてパスカルの断章は次の如く続く。「これこそ聖書が、神を求める者はこれを見出すだろうと実に多くの箇所で見ているときに、われわれに示していることなのである」(『パンセ』fr.242)。さらにまた別の断章 (fr.441) では、同じことだが次のようにもいっている。「自然 (la nature) とは、失われた神 (un Dieu perdu) と墮落した自然 (une nature corrompue) とをいたる処で、人間の内と人間の外で示すようなものである」と。人間が現

に生きているこの自然は自然そのものではなく、或る一つの「自然」に過ぎない。しかも、パスカルでは、キリスト教の超自然的な啓示の光に照らして、その自然は「墮落した自然」、現代的に言うなら自然を失った「自然」、あるいは、自己疎外的な「自然」にすぎないとみられる。

しかし、或る一つの「自然」が、パスカルの言うように「墮落した自然」かどうかは別問題としても、そもそもそれを或る一つの「自然」として知ることは、その「自然」のうちに埋没的に内在してはできない。それはその「自然」を超えてはじめて可能なのである。人間の自然そのもの (la nature de l'homme) からいえば、その都度ある一つの「自然」を超えてやむことがないというのが人間のうちなる自然から生起する動向である。パスカル流に言えば、「自然は人間を無限のために（無限に向けて）生んだ」が故に、人間の自然は「自然」を無限に超えてゆくという無限な動性にある。この動性こそが人間の生の内なる自然の最内奥たる“cœur”の最も生々とした搏動をなしているのである。

ところでさてパスカルの真剣なる誠実さが、生の内奥に深々と切込み、そこから“cœur”が“cœur”として決断的に現われてきた。しかし、パスカルの場合その“cœur”は「失われた神」になお拘泥し、神を求めてやまない。パスカルの“cœur”は「神なき世界」のうちで恐れ戦く“cœur”を自分自身超克しようとはしないのである。かかる自己超克こそが、まさに“cœur”の“cœur”たる“cœur”本来の働きであるのに。パスカルはむしろ逆に、その“cœur”のすべてをもって「隠れたる神」を求めることによって、その「隠れたる神」に折角の“cœur”を委ねんとする。パスカルの『メモリアル』に記さる。「……イエス・キリスト／イエス・キリスト／われ彼より離れぬ。われ彼を逃れ、捨て、磔刑に処した。／願わくはわれ彼より離れんことを！／彼は福音に示された道によりてのみ保たる／甘美なる全き自己放棄。／イエス・キリストとわが指導者とへの全き服従……」⁽¹⁷⁾。ここでは「自己放棄」と表現されているが、パスカルは神を失って「失神者」となるを恐れるあまり、「隠れたる神」に自分の全“cœur”を委ねてしまって、まさに「失心」して

しまわんがばかりなのである。

以前にすでにみたように⁽¹⁸⁾、自然科学が人為的（技巧的）にすべてのものを或る一つの秩序（ordre）に閉じ込めるのに対し、「自然はすべての真理を各々それ自身のうちに置いた」というように、おのおの次元的に相違する様々の秩序⁽¹⁹⁾——すなわち無秩序なまで多様な諸々の秩序——をパスカルは自然のうちにみとめた。それぞれの秩序のうちでそれぞれ「真なるもの」が成立するのである。自然はそうである。その限りパスカルもいうように、「ひとは自然が各人を置いたその状態で動かないでとどまっていたらよかろう」（『パンセ』fr.72）ともいえよう。しかしパスカルの立場は斯く開かれた「自然」という地平に立つだけでない。パスカルからすれば、かかる多様な秩序を内包する「自然」のうちに甘んじることができないのが、これまた人間の「自然」＝“cœur”なのである。

かかる“cœur”からパスカルは、「真理それ自体 (la vérité même) ではないが真なるもの (choses vraies) は多数みうけられるが、唯一の実体的真理 (une vérité substantielle) は一体存在しないのだろうか」と、「実体的真理」を問い求める。ここでいうところの「実体的真理」が、多様な諸々の秩序を秩序づける秩序、すなわち「秩序の秩序」である。恐らく「イエス・キリスト」こそかかる「実体的真理」の具現像としてパスカルは見做していたのではないかと思われる⁽²⁰⁾。「イエス・キリストはすべてのものの目的であり、すべてのものが向っている中心 (le centre)、彼を知るものは、すべての事物の理由 (la raison de toutes choses) を知る」（『パンセ』fr.556）。パスカルは折角“cœur”の次元を開き、“cœur”の次元に立つことができたのに、その“cœur”が求めるのは、パスカルの場合、自分自身をそれに委ねるべきものであった。本来なら、“cœur”が意志し求めるべき方向を“cœur”に指し示すのは、これまた“cœur”自身であるべきはずなのに、パスカルの“cœur”は自分に指示してくれる「誰か」を求めるのである。パスカルは問う。「絵画の技術 (l'art de la peinture) では遠近法 (la perspective) がそれ（真なる場所）を指定する。しかし真理やモラルにおいて誰

がそれを指定するのだろうか」と。諸々のパースペクティブをその彼岸から統一する「誰か」に服すべく、パスカルの“cœur”は自分自身を空しく開けひらき、その「誰か」の命令を待ち構えるのである⁽²¹⁾。「誰か」に生の唯一的方向づけを与えることを欲して、屈し曲げる“cœur”は、自分の前に、自分が服従すべき「誰か」を予め投げかけ（pro-ject）ておき、その投影像に服従するのである。唯一の「誰か」に服することによって、各々の“cœur”は自分から各方向を与える代りに、唯一的方向づけをその「誰か」から得ることになる。

「もし足や手が特殊意志をもつなら、それらは全体を治める第一の意志に特殊意志を服従させない限り、秩序を保つことはできないだろう。そうしないなら、それらは無秩序になり不幸になる。ただ身体の善を意志することによってのみ、それらは各自の善をなすのである」（『パンセ』 fr. 475）とパスカルは言う。

ニーチェからすれば、かかるパスカルの“cœur”は、自分を屈し曲げた“cœur”であり、いわば“「逆倒せる」cœur”である。ニーチェは『力への意志』所収のアフォリズムで、「理想的な奴隷（「善人」）。——自分自身を「目的」として設定しえず、総じて自分から諸々の目的を設定しない者は、自己放棄の道徳に畏敬（die Ehre）を払う。——本能的に」（Nr.358）という。まさしくこのニーチェの言は、「自我を憎むべし」と主張するパスカルの態度に当嵌るではないか。神を畏敬することに於いて人間は自己放棄的に神に自分自身を委ねている。委ねうべき神を喪失した状況のなかで、畏敬の対象を失ってもなおパスカルは「何か」に自分の意志を屈し曲げ服さんとする畏敬の念だけは懐き続けていたのであった。

（Ⅲ）

カントの墓碑銘には『実践理性批判』の『結び』のかの有名な一文が刻まれているという。「くり返し、じっ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畏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」と。墓碑銘はここまでで

あるが、『実践理性批判』ではさらに続く。「星の輝く大空」に照らしてみれば、私の価値は殲滅され、「道徳法則」を私のうちにみる時、私の価値は無限に高められる、云々と⁽²²⁾

一見したところ、カントのこの人間存在の自己評価の意識は、かのパスカルが「空間によって宇宙は私を包み、一つの点のように呑み込む。考えることによって、私が宇宙を包み込む」と言い表わされた人間存在の両重性（duplicité）の意識の再現であるかのようにみうけられる。パスカルは先に見たように科学基礎論的考察を通して、理性とは別の＝理性を超えた次元すなわち“cœur”という次元＝「信仰の次元」を開き、一方カントもまた同様に、なるほど純粹理論理性を批判するのは「信仰に場所を空けるため」であると『純粹理性批判』の第二版の序文では、確かにそうは言っている⁽²³⁾。とはいえ、それは後からの（すなわち、第二版の序での）目的づけであって、カントの三つの理性批判（『純粹理性批判』、『実践理性批判』、『判断力批判』）のプロブレマティクは総じて、「可能性のアプリオリな諸条件」の究明、換言すれば、理性の「超越論的」な自己根拠づけにあった⁽²⁴⁾。パスカルは理性の認識能力を留保的サスペンシブにのみ是認したにすぎなかったのであるが⁽²⁵⁾、これに対しカントの「純粹理性批判」が遂行したのは、人間理性の認識の可能性のアプリオリな諸条件の究明即定立による、理論的理性の充分なる根拠づけであった。この超越論的究明によって人間理性は単に認識する主体であるばかりでなく、認識主体の可能性の条件を定立する超越論的主体という位置に昇った。理論的領域において、「自己の＝可能性の＝条件」定立的な理性は、「実践」の領域において、一層その自己の条件定立的ポテンツを高めることになる。なんとすれば、理論的認識においては認識主体は認識対象によって制約を受けながら認識しなければならないが、実践主体としては人間理性は自らが定立した「道徳法則」に従ってのみ、すなわち自己制約的に——従って他によって制約されずにと意味で「無制約的に」——「実践」することができるからである。従ってカントの場合、生きるべき方向を、パスカルの様に「誰か」が指示してくれるのを俟たない。理性が則って実践すべき「道徳法則」を

定立するのはこれまた理性それ自身であるとされるのである⁽²⁶⁾。

したがって、カントの場合、我々が道徳法則を尊敬しそれに服従するという事は、実は、我々が自分自身を尊敬し自分自身に服従するという事に他ならない。「理性的存在者が自分自身に与える法則にだけ理性的存在者は同時に服する」⁽²⁷⁾のである。そこにこそ理性的存在者としての「尊厳」(die Würde)がある。この自分自身が与えた道徳律に自分自身服従することによって、我々は「自分自身(感性界の一部としての)を超えて(über sich selbst erheben)」⁽²⁸⁾、自分自身へと「自分自身を高める(selbst erheben)」⁽²⁹⁾。この無限に進行する自己関係こそ人間の「人格性(Persönlichkeit)」をなすのである。「人間のみが、そして人間と共にすべての理性的被造物のみが目的それ自体である。つまり人間は自らの自由の自律によって、神聖な道徳律の主体である」⁽³⁰⁾という。人間の「純粹理性」が「純粹理性」であるのは、理性が法則を他から(外から)与えられるを俟たずして、アプリアリに自分から自分に対して法則を与えるが故にである。つまり端的に言えば、「純粹理性」は「根源的(ursprünglich)」に自己「立法的(gesetzgebend)」である⁽³¹⁾。「理性」はまず「理性」として有り、その上で次いで自分に法則を与えるというのではない。自分から自分に対して法則を与える働きに於いて、その働きと共に、「純粹理性」は「純粹理性」として根源的に発源するのである。自己発源的な人間は同時にまた「目的それ自体」であり、従って自己関心的である。「理論理性」といえども、ただ無関心的・傍観的に「純粹」に見るだけではない。根源的には自己関心的であり自己立法的であり、従って「実践的」である。いわゆる理論理性に対する「実践理性の優位」⁽³²⁾も、同じレベルで比較した場合の「優位」ではなく、理論理性も根源的には実践的だということを表わしている。

ニーチェは自分自身の生のいわゆる「ヴィゼクチョン生体解剖」によって「生の心臓」の働きを「力への意志」として抽出した⁽³³⁾。このニーチェの「力への意志」の立場は、『悦ばしき知識』(Nr.335)では、「我々は、我々が本来それで有るところの者に成

ることを意志する——新しい者、一度限りの者、比類なき者、自己立法的な者、自己創造的な者になることを意志する」と、言い表わしている。「純粹理性」の核心にその自己立法の働きをみたカントの「純粹理性」の自己「批判」の真剣さは、確かにニーチェのいう「生の心臓」たる「力への意志」に迫るものではあった。しかし、カントの「批判」は「純粹理性」の「立法的」=「意志的」性格を明らかにしたが、そこ迄である。カントの「批判」は飽く迄理性の自己批判であり、理性の根底の意志の次元にまで徹底し切れていない。カントは自己を二重化して、「意志」としての自己を「人格性」(Persönlichkeit)と名づける。そして、「感性界に属するものとして個人(Person)は、同時に可想界に属する限り、自分自身の人格性(Persönlichkeit)に服している。従って、人間が、二つの世界に属するものとして、自分の第二の且つ最高の規定(引用者註:可想界に属するという規定)と連関して、自分自身の本質を他ならぬ畏敬(Verehrung)をもって眺め、その法則を最高の尊敬をもって眺めざるをえないとしても決して不思議ではない」⁽³⁴⁾という。カントは「人格性」をいわば敬して遠ざける、それどころか敬する余り無限の彼方に「批判」の彼岸に、超個人的な普遍性のうちに、投げ入れてしまう。「人格性」(Persönlichkeit)を、現にPersonとして生きている「この自己」に引き寄せて、自己の生のうちで生きていく上での問題として、persönlichに問題とすることは決してなかった。「人格性」の「道徳法則」は「物自体」へと祭り上げられ、そこから「道徳法則」は「定言的命令」として無条件的に下されてくるかのように、カントではうけとられたのである。

これに対してニーチェは、なによりも道徳を問題にすべしという。『悦ばしき知識』Nr.345で「問題としての道徳」と題してニーチェは言う。「大いなる問題はすべて大いなる愛を必要とする。そして大いなる愛は、自分自身の上に確固と坐する強く円く揺がぬ精神の者のみが能くする。ひとりの思索家が自分の問題にpersönlichに対処し、その問題のうちに自分の運命、自分の困窮、自分の最上の幸福をも持つか、それともunpersönlichに対処するかでは、重大な違いがある」と。そし

て、「道徳を問題とすること」、しかも、「自己のpersönlichな困窮、苦惱、樂欲、情熱」としてこの問題を識ることをニーチェは要求する。然るにカントはそうすることなしに、むしろかえって個々人の意志の定立する法則（「格率」）を同時に普遍的法則（「普遍的」ゆえに、道徳法則である）であるように——「定言的命令」として——立てるよう要求する。「定言的命令」が指示するのは、そうすべきが故にそうすべきところのもの、いわば「目的自体」、「価値自体」である。ニーチェによれば、カントは「それ（定言的命令）を心こころ胸（Herz）に抱いて再び『神』、『魂』、『自由』、『不死』へと迷い戻った」⁽³⁵⁾のである。

カントの実践理性は超感性的な（それ故、理論理性によっては証明不可能な）「神」、「魂の不死」、「自由」を、「要請」（Postulat）として定立することによって、理性が自分から自分に向けて立てる「法則」（命令）を、「あたかも」神からの命令である「かのように」立てるのであった。カントの「純粹実践理性」の「批判」は、「純粹理性」の「立法的」能力をその極限にまで高めた。すなわち、カントの「純粹理性」は、その根底に於いて、予め（すなわち、「アプリアリに」）他に拠らず（「純粹」に）自分から自分に対して自分が則るべき法則を定立する能力となったのである。しかし、カントの「純粹理性」の立法は、それによって立てられる法則が「普遍的」であるによって、弛緩したものとなる。ニーチェの「力への意志」のように、「これっきり！（Ein Mal!）」、「これっきり！（Ein Mal!）」と無限に繰り返して繰り返して自己立法的に自己を超克していく緊張性がそこにはない⁽³⁶⁾。カントの場合、立法的「心こころ胸」は、一度法則を道徳法則として無限の彼岸に投げ入れてしまおうや、畏敬する「心こころ胸」として逆に自らを屈し曲げて、「道徳法則への完全な一致」⁽³⁷⁾を求めて、ただ平板的に前へ前へと無限に前進することを望むだけでしかなかったのである。

（ IV ）

ヘーゲルの立場は、『法哲学要綱』の序文でかの有名な「理性的なものは現実的であり、現実的

なものは理性的である」⁽³⁸⁾という命題でもって、定式的に言い表わされている。ヘーゲルの立場からすれば、理念以上のものはなく、理念以外のものはなにも存在しない。すべての現実存在するものは、理念（理性概念）が実現して現われたものなのである。我々人間の理性の方に関していえば、我々は現実的なものを思惟を通して理念（あるいは絶対者）の実現した諸形態として概念把握してはじめて、現実的なものを真に（その真実態に於いて）捉えたことになる。逆に、存在するものの方に関していえば、すべての存在は理性的思惟（思弁）を通して、絶対者（理念）と関係づけて、その現象として捉えられる限りにおいてのみ真に存在するものと認められる。この理性的思惟による概念把握から漏れるもの、すなわち感性的存在、「単なる現存在」は、有っても無きに等しいもの、つまり「それ自身空しい現存在」⁽³⁹⁾にすぎないとされる。この限りに於いて、ヘーゲルの思弁の立場に於いて「思惟＝存在」という等式が成り立つのである。

従ってその限り、ヘーゲルに於いてはそもそも、感性的なものについて思惟することにしてすでに、思惟が感性的なものを超えて自分自身高まってゆくことに他ならないのであるが⁽⁴⁰⁾、かかる思惟はさらに「論理学」に於いて純粹に自己展開する。すなわち、「論理学」に於いて思惟は、「感性的に具体的なものから解放され」⁽⁴¹⁾、それから遊離し、「自分自身のもとにあり、自分自身に関係し、自分自身を対象とし」⁽⁴²⁾、「自分自身のうちで自由に動く」⁽⁴³⁾からである。ヘーゲルはその『論理学』に於いて、かかる純粹思惟の自己展開を、すなわち、その思惟規定たる諸概念のすべての形態を、その必然的展開に従って叙述し、以って「諸概念一般の体系」⁽⁴⁴⁾を完成したと称している。してみれば、「思惟＝存在」の等式によって、「諸概念一般の体系」の完成は同時に「有りて有りたる者」一般の体系の完成、すなわち存在論の完成を意味している。その意味で、ヘーゲルは「我々の論理学の内容は、自然と有限的な精神との創造以前に神が彼の永遠なる本質に於いて有るところの神の叙述にである」⁽⁴⁵⁾というのである。

それでは、この「概念の自己運動」がそれ自身においてもつところの道筋とは、一体どのような

ものであろうか。簡単に言えば、概念は、自分自身のうちにもつところの「否定的なもの」を契機として、或る概念から別の「一層高次にして一層豊富な概念」へと進んでいくのである。例えば、「論理学」は、「規定されざる直接的なもの」たる「有」から始まり次の如く展開していく。すなわち、「純粹な有」は、それ自身規定を含まないが故に、内容空虚である、すなわちそれ自身すでに「無」である。しかるに「無」も、何も語られ無い（すなわち「無」が語られる）限り、すでに直観あるいは思惟のうちに有る。かくして「有」と「無」の真実態は、有でも無でもなく、第三のカテゴリーである「生成」である、と⁽⁴⁶⁾。以下、「すべての規定性を自分自身のうちに含み」、「ひとりそれのみが有であり、不滅の生命であり、自分自身を知る真理であり、また一切の真理である」⁽⁴⁷⁾とところの「絶対理念」にいたるまで、概念自身がそのすべての形態を閲していったのである。

さて以上の如き、ヘーゲル論理学に於ける概念の不断の、純粹な自己展開を、キルケゴールは次の様に揶揄している。「論理学において、すべてのものうちへ運動をもたらす推進力として、否定的なものが使用される。良からうが悪からうがどうであれ、運動がまさに論理学のうちになくてはならないというのである。そこで否定的なものが手助けする。そして否定的なものにそれができないのなら、語呂合せ（Wortspiel）や言いならわしがそれを努める、あたかも否定的なもの自身が語呂合せになってしまったかのよう」（E. Hirsch の独訳からの重訳による）⁽⁴⁸⁾と。

感性的なものから遊離した概念の自己展開が言葉の遊び（Wortspiel）だとキルケゴールはいうのである。ヘーゲル自身も、「真なるものとは真なるもの自身の生成であり、自分の終りを自分の目的として前提し、初めに有し、展開とその終りとによってはじめて実現するところの円環である。従って神の生と神祕的認識とは自分自身との愛の戯れ（ein Spielen der Liebe mit sich selbst）と言いつぶすことができる」という。ただし、この戯れの背後に底知れぬ否定的なるものの深淵が拡がることを暗示して、次のようにヘーゲルは続けて言う。「もしこのうちに否定的なものの厳しさと苦痛と忍耐と労苦とが欠けるなら、この考えは、

教訓にそして気の抜けたものにさえ墮してしまうのである」⁽⁴⁹⁾。前に述べた「神の死」という無限の痛みの深淵にあってこれを耐え、深淵の果てし無き暗闇が背後に控えて、はじめてヘーゲルの体系的全体性が成り立ちえたのであった。ただこの背後の暗闇から切りはなされることによって、公式的な「否定の否定」というヘーゲル論理学の図式的構造が、できあがったのではないだろうか。

実際、若きヘーゲルが「神の死」の無限の痛みを背負い、「神の死」の深淵から立ち上らんとしていたであろうことは、イエーナ時代のいわゆる『差異書』や『信仰と知』から微かに窺うことができよう⁽⁵⁰⁾。近世「神の死」と共に死に頻した哲学を、ヘーゲルは神の死から逃れることなくむしろ「神の死」を死するという仕方、神の復活と共に、甦生せしめんとしたのであった。実に真に、ニーチェも言うが如く、「諸々の墓のある処にのみ諸々の復活がある」⁽⁵¹⁾のである。しかしその復活は、ヘーゲルに於いては、無限の痛み、苦悩を抱いた「心胸」を「心胸」自身の奥底へと畳み込むことによつての、すなわち、いうなれば「心胸自身を心胸の墓とする」⁽⁵²⁾ことによつての、復活であり、「精神」（Geist）の復活である。神についていえば、神は、「絶対精神」として復活したのである。それは、「一切の墓の粉碎者」たるニーチェから見れば、神の黄昏のなかでの霊の、つまり幽霊の復活にしかすぎないとみえるのではないだろうか。そして、この黄昏のうちにこそかえって、ニーチェなら新しい生の未来の曙光をみとめるのではなからうか。

（註）

- (1) Ploutarkhos “De Defectu Oraculorum” XVII なお、「パンの死」の物語については、呉茂一著「ギリシア神話」（新潮社、1956）上巻、p.213に詳しくのべられている。
- (2) すでにギリシア時代にも、パン神が神々の代表としてみなされることもあったのではないだろうか。例えば、Platon “Phaidros” 279Bでソクラテスが、「親愛なるパンよ、ならびに、この土地にすみたまうかぎりのほかの神々よ」（藤沢令夫訳）と神々に祈る場

面が描かれているが、ここでもパンは神々の代表とされている。

- (3) Hegel “Glauben und Wissen”
Theorie Werkausgabe, Frankfurt a M.
(Suhrkamp Verlag) Band 2 S.432
- (4) Cf. ibid. S. 287 ff.
- (5) Hegel, “Phänomenologie des Geistes”
(Hoffmeister) S.29
- (6) 原語で“die Philosophie des Absoluten”である。いうまでもなく、この場合の“des Absoluten”という2格は, genitivus objectivus であると同時に genitivus subjectivus でもある。つまり、絶対者をフィロゾフィーレンする哲学であると同時に絶対者がフィロゾフィーレンする哲学である。すなわち「絶対者の哲学」とは、絶対者を思惟する人間の思惟を通して絶対者が自分自身を思惟するという思惟活動そのものである。これがヘーゲルの「思弁 (Spekulation)」という立場そのものである。
- (7) 若きニーチェは1870年頃の断章で「すべての神々は死なざるをえないという原始ゲルマンの言葉を私は信じる」といっている。
Nietzsche, Sämtliche Werke (Kritische Studienausgabe, hrg. Giorgio Colli und Mazzino Montinar:) Band 7 S.125. 「神の死」を伝える言葉は他にニーチェは, “Die fröhliche Wissenschaft” Nr.125, Nr.343などにみられる。
- (8) Vgl. Nietzsche “Die fröhliche Wissenschaft” Nr.108.
- (9) このテーマについて、筆者は『イデオロギーとしてのテクノロジー?』と題する論文を本紀要で発表すべく準備をすすめている。乞御期待。
- (10) Hegel “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie” Theorie Werkausgabe (Suhrkamp), Band 20, S. 120.
- (11) 従って、ヘーゲルにとって真理とは自己完結的でなければならない。この見解はヘーゲルの著作のいたるところで散見される。たとえば『精神現象学』の序論では、「真理とは、

自分自身が生成することであり、その終りをその目的として初めに有するが、展開とその終りによってはじめて実現するところの円環である」という。Hegel “Phänomenologie des Geistes” ed. Hoffmeister, S.20

- (12) デカルトの「我思惟す」以来、近世哲学に於いて、自己意識をエレメントとする思惟は、カントの「純粹統覚」としての「我思惟す (Ich denke)」を経て、ヘーゲルの「自分自身を思惟する」ところの「思弁的思惟」へと至り、近代哲学の思惟の一つの頂点に到達した。
- (13) デカルトは『省察』の第二省察のなかで、「私はまさしく思惟するものでしかない。すなわち精神であり、悟性であり、理性である。これらのことばの意味を私は今まで知らなかった」と述べている。以前から「精神」、「悟性」、「理性」ということばは使われていた。しかしその意味することは知らずに使われていたのである。ところが今はじめて、それらの意味するところが「思惟するもの」ということだと知ったと、デカルトは言うのである。Descartes, “Méditations”, Méditation seconde, Bibliothèque de la Pléiade P.277
- (14) vgl. Heidegger “Die Zeit des Weltbildes” in: Holzwege S.69-104
拙稿のデカルトに関する論文は、ハイデッガーのこの著より示唆を受けるところが大きかった。
- (15) vgl. Nietzsche “Der Fall Wagner” Vorwort
ここでニーチェは、「哲学者が最初にして最後に自分自身に求めるものは何か」と問い、「自分自身の内なる自分の時代を超越すること」だと、答えている。
- (16) パスカルの『真空についての新実験』(1647年)の公刊後ただちに、これに対する論駁の書簡がカルテジアン・ノエル神父からパスカルに宛てられた。この論駁の論旨は概ねデカルトの自然学の線に沿ったものであった。しかしノエル神父の書簡のなかには、空気の“esprit”というような表現もみられ、「精神」と「物体」との区別は必ずしも徹底

的になされてはいなかった。v.“Première lettre du P. Noël à Pascal”, Bibliothèque de la Pléiade “Pascal” notes p.1438. なおこの点についてのパスカルの言及については, “Réponse de Blaise Pascal au très bon Révérend Père Noël” op. cit. p.376.

- (17) cf. ibid. p.554, ここで引用したのは, “Memorial”の後半部である。
- (18) 『ニーチェ・コントゥラ・パスカル』(その1). 長野大学紀要第6巻3号を参照されたい。
- (19) あるいは, 「おのおの^{トランツェンデンタール}超越論的に相違する」
とも, 「おのおの^{オントローギック}有論的に相違する」ともいってよいであろう。
- (20) Vgl. H. Rombach “Substanz, System, Struktur” II S.283 ff.
- (21) ニーチェのペルスペクティヴィスムと比較されたい。ニーチェではペルスペクティヴェのその都度の観点は「力への意志」のその都度の「力の数・量の階位」と相関的に定されると考えられている(『力への意志』Nr.710参照)。観点は価値を定立する固定的な主体は存在しないのである。それ故, ニーチェは「『いったい誰が解釈するのか』と問うてはならない」と言っている。(『力への意志』Nr.556)。なお, この点についての詳細な論述は本稿の続篇に譲りたい。
- (22) Kant “Kritik der praktischen Vernunft” Originalausgabe S.288 ff.
- (23) Kant “Kritik der reinen Vernunft” Vorrede zur zweiten Auflage, B XXX.
- (24) このことについては, M. Heidegger “Der Satz vom Grund”で詳しく論及されている。s. ibid. S.125 ff.
- (25) 例えば, Pascal の “De l’esprit géométrique”, Bibliothèque de la Pléiade, p.586, を参照してほしい。そこでは, 「或る命題が不可能である時はいつも, それについての判断を保留し (suspendre), その点で (引用者註: 不可能だという点で) その命題を否定してはならない」と, パスカルは述べ

ている。

- (26) Vgl. Kant “Kritik der praktischen Vernunft” Originalausgabe S. 55 ff.
- (27) Kant “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” Akademie-Ausgabe S.434.
- (28) Kant, K. d.p.V., S.154
- (29) ibid. S. 138
- (30) ibid. S. 155f.
- (31) vgl. ibid. S. 56.
- (32) ibid. S. 138
- (33) 本稿《その1》(長野大学紀要・第6巻3号, 所収), p.44および註(6), p.46を参照せよ。なお, この点について, 本稿続篇で詳細な論述を展開する予定である。なお, 「生体解剖」という言葉はニーチェの著のいくつかの箇所で見られるが, 例えば『力への意志』Nr. 405を御覧あれ。そこでは, 「我々の精神的な繊細さは, 本質的に, 良心の生体解剖によって達成せられた」と言う。因に言えば, パスカルの「繊細の精神」も, 一見そう見えるが如き「幾何学の精神」との単なる比較対照で, 我々の前に提出されたものではない。このことは本稿《その1》で我々が見てきたところであるが, 再度ここで確認しておく。
- (34) Kant, K.d.p. V., S.155.
- (35) Nietzsche “Die fröhliche Wissenschaft” Nr. 335.
- (36) 我々の「生」は単なる無時間的な「存在」ではない。我々はこの生を一度限りに (Ein Mal) 生きている。ニーチェの「勇氣」は, この一度限りの生を, 一度限りのままで, 「もう一度 (noch einmal)」生きることを, くり返しくり返し意志するのである。Vgl. Nietzsche “Also sprach Zarathustra” III 《Vom Gesicht und Rätsel》 u. “Die fröhliche Wissenschaft” Nr.341.
- (37) Kant, K. d. p. V. S.219
- (38) Hegel, “Grundlinien der Philosophie des Rechts” Theorie Werkausgabe (Suhrkamp), Band 7, S.24
- (39) Hegel, “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften” § 43, Zusatz.
- (40) Vgl. ibid, § 50, ここでヘーゲルは次の

ように言っている。「思惟を高め感性を超えさせること、思惟が無限なものへと有限なものを超えでること、感限なもの系列を断ち切って無限なものへと跳躍すること、これらすべてのことが思惟すること自体に他ならない。このように超えでるのは思惟だけである。このように超えでるべきでないのなら、思惟してはならないことになる」。

- (41) Hegel, "Wissenschaft der Logik" erster Teil ed. Lasson S.41
- (42) Hegel, "Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften" §28 Zusatz.
- (43) ibid. §36 Zusatz.
- (44) Hegel, "Wissenschaft der Logik" erster Teil S.36.
- (45) ibid. S.31.
- (46) Vgl. ibid. S.66f.
- (47) ibid. zweiter Teil S.484.
- (48) Sören Kierkegaard, "Der Begriff Angst" übersetzt von Emanuel Hirsch,

Eugen Diederichs Verlag, S.9.

- (49) Hegel, "Phänomenologie des Geistes" ed. Hoffmeister, S.20.
- (50) 例えば, Hegel "Glauben und Wissen" Theorie Werkausgabe (Suhrkamp) Band 2, S.432f.参照。ここでは次のように言われる。「ただこの過酷さ(引用者註: 神喪失の過酷さ)からのみ——(中略)——最高の全体性が、その全き厳しさに於いて、その最も深い根底から、同時にすべてを包括しつつ、その形態の最も明朗な自由のうちへ復活することができるし、また復活するに相違ない」と。
- (51) Nietzsche "Also sprach Zarathustra" «Das Grablied» Kröner Verl. S. 122.
- (52) Hegel "Vorlesungen über die Ästhetik" III, Theorie Werkausgabe (Suhrkamp), Band 15, S.551.