

ニーチェ・コントゥラ・ハイデッガー
——辻村公一⁽¹⁾先生の論文『最後の神』⁽²⁾によせて——

Nietzsche contra Heidegger
——Zum Aufsatz von Professor Dr.K.Tsujimura
: „Der letzte Gott im Denken Heidegger“ (1984)——

圓 増 治 之
Haruyuki Enzô

αἰὼν παῖς ἔστι παίδων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆη. (Herakleitos)⁽³⁾

(1)

ハイデッガーの『有と時』は、ギリシア以来の伝統的形而上学の根底に存しながら問われることのなかった「有の問い」を、哲学史上始めて表立って立てた文字通り記念碑的の労作であった。しかるにその『有と時』は、「有の問い」の思索の途上、周知の如く、突如中絶し、いわば大なるフラグメントのままで終わった。『有と時』の「序論」第八節「論攷の構図」で提示された章立てのうち⁽⁴⁾、第一部第三篇「時と有」以降の各部篇は終に書き上げられることはなかったのである。

著作『有と時』の挫折の根本的理由について、『最後の神——ハイデッガーの思索に於ける——』という論文で辻村先生は、「その挫折の根拠はさまざまな側面から考察され得るが、要するに『形而上学の根底』をなほ形而上学的思惟で究明しようと企てたことの無理に存する」(P.8)と述べておられる。それはつまりこういうことであろう。すなわち、

ギリシア以来形而上学は、「有るものとは何であるか」と、「有るものの根拠」を問い、その究極の根拠として「最高の有るもの」——多くの場合それは「神」と呼ばれる——を立ててきた。しかるにそもそも、「有るもの」と言う時、すでに「有とは何の謂か」が、たとえ漠然なりとも何等かの仕方理解されていなければならない。伝統的形而上学では、それはそのまま漠然たるままにしておき、「有とは何の謂か」と殊更問うことはなかった。これに対し、ハイデッガーは『有と時』に於いて、この「有の問い」を始めて主題的に立

てたのである。しかし、『有と時』では、「有の問い」が立てられたとはいえ、それが「有の意味への問い」として立てられる限り、「超越論的主観性の方から考えられていた」のである。それ故辻村先生によると、「それは近世の主観性の形而上学に逆戻りすることになる」(P.6)のである。

そして、「この挫折の経験を通してハイデッガーの思索は変貌する」と言われる。『有と時』に於ける思索の挫折の経験は、ハイデッガーに伝統的な形而上学的思惟の二重の頑強さを経験せしめる。一つには、形而上学的思惟がハイデッガー自身の思索の内にも喰い入っているということである。この経験が、「彼をして『形而上学的思惟とは別の思索』(ein anderes Denken als das metaphysische)の道を切り拓くことを餘儀なくせしめた」(P.8)という。もう一つには、現代の技術的世界も、実は形而上学的思惟の現代的展開であるということである。現代の技術的世界で優勢な「計算し打算する思惟」は、恐らく平板的になった「形而上学的思惟」のなれの果てなのであろう。今日、自然物のみならず人間も、この「計算し打算する思惟」に巻き込まれ、人間も例えば人的資本として計算され、打算されることになってしまっている。それはまさに「ニヒリズム」の現代的形態である。辻村先生によると、「このような現代世界の苛酷な歴史的運命の内彼(すなわち、ハイデッガー)は『最後の神の立寄り』(Vorbeigang des letzten Gottes)といふことに思ひを潜める」(P.9)といわれる。

たしかに、今日我々は計算する思惟に慌しく駆り立てられて生きており、自分自身をふり返る暇

もないという運命的困窮に陥っている。されば、ハイデッガーならずとも、「計算する思惟」とは別の、ハイデッガーが言うような「思いを潜めて省察する思惟⁽⁵⁾」が必要と気附くであろう。しかしハイデッガーのように、「最後の神の立寄り」ということにまで、透徹して、思いを潜めることはないであろう。ここで「『最後の神の立寄り』といふことに思ひを潜める」と言い表わされた思惟こそ、上述の「形而上学的思惟とは別の思索」と言い表わされた思惟ではないだろうか。

辻村先生の上掲の論文は、「最後の神」という表現がハイデッガーにおいて恐らく最初に見い出される未公刊の覚書『哲学への寄与』（1936年～1939年執筆）の内の一句の解釈を通して、後期のハイデッガーの「思索空間」とその根本構図に従い、ハイデッガー言うところの「別の思索」を追思索し、これと対決せんと試みたものであった。その一句とは次のようなものであった。すなわち、

„Was gesagt wird, ist gefragt und gedacht im »Zuspiel« des ersten und des anderen Anfangs aus dem »Anfang« des Seyns in der Not der Seinsvergessenheit für den »Sprung« in das Seyn zur »Gründung« seiner Wahrheit als Vorbereitung der »Zukünftigen« des »letzten Gottes«

辻村先生の訳文も挙げておく。

「言はれることは、有の忘却といふ困窮の内に於ける真有の《鳴り初め》にもとづいて、第一の元初と別の元初との《球戯》の内、真有の内への《飛躍》のために、真有の真性の《建立》に向って、《最後の神》に属する《将来的な者達》を準備することとして、問はれそして思索されている」と。

辻村先生はこの「極度に圧縮された一句」に対して極めて緻密な解釈を施されているのである。ハイデッガー自身、「思索は思索に本来具わっているところの思索の境域の多次元性を書かれたもののうちで保持することは難しい⁽⁶⁾」と述べているが、筆者の見るところ、辻村先生の解釈は、書かれることによってあるいは言われることによって

失われた思索の境域の多次元性を、可能な限り反復的に回復せんと試みられた追思索であろう。したがって筆者は何もつけ加えることはないのであるが、敢えて、蛇足となるを憚らず、一言申し添えておきたい。すなわち、

上の一句でもハイデッガーは「言はれることは、……第一の元初と別の元初との《球戯》の内、……問はれそして思索されている」と述べているが、この場合の「問ひつつ思索する」という仕方での思索にこそその境域の多次元性が属しているのではないだろうか。「形而上学的思惟とは別の思索」の「思索空間 (der denkrische Raum)」は、「形而上学的思惟」の元初たる「第一の元初」と「別の元初」との間の「球戯」(Zuspiel) = 「働き合い」によって、その「活動空間」(Spielraum)として開かれるのではないのか。「別の思索」とは単に「形而上学的思惟」が属するのとはもう一つ別の次元に属する思惟であるというだけではない。「別の思索」は、「第一の元初」と「別の元初」という互いに別な次元に属するというよりむしろ全く別な次元であるところの次元間の「働き合い」の内に属する。したがって、「別の思索」は、「形而上学」とは別の確定した次元に属する思索ではない。それ故にこそ、それには、ein anderes Denken というように、»unbestimmter Artikel« が冠せられているのではないだろうか。ein anderes Denken は、したがって、「第一の元初」と「別の元初」との間で自分自身多次元的に変動するところの das sich veränderndes Denken、言葉を換えるなら、das sich verwandelndes Denken ではないのだろうか。

ハイデッガーの「思索空間」の根本構図では、そこに於いて「変り行く(変貌する)思索」が、その思索の変り行き(Verwandlung des Denkens)にも拘らず、それを超えて変らずそれに仕えるところのものとして、「最後の神」が立てられている。

ところでさて、ニーチェが同じ様に — 全く同じではないが — 「精神の三つの変貌」(drei Verwandlungen des Geistes) を描き、「ツァラツストラの説話」の根本構図を示した箇所において、我々はやはりまた、「最後の神」という表

現に出会う。

もとより、ハイデッガーとニーチェとは同じ「最後の神」という術語が使われても、その含意するところは根本的に異なる。もともとハイデッガーの立場とニーチェの立場との間には、狭いが深淵な裂目が口を開いている。将来は我々の思索がこの間隙のうちに潜って、ハイデッガーとニーチェ両者の立場の根底を明らかにすることを期するものであるが、しかし今のところ、そのことは将来の課題としてとどめておく。差しあたってここでは、そのための準備として、「最後の神」という言葉を通して現われるハイデッガーとニーチェの思索の相異性を大胆かつ大雑把にスケッチしておくにとどめる。

(II)

ニーチェの『ツェラツストラは斯く語りき』に於いてツェラツストラの最初の説話が「三つの変容について」である。ここでツェラツストラは、精神はまず駱駝になり、駱駝の精神は獅子の精神に変貌し、最後に獅子の精神は子供の精神に変貌しなければならぬ、と説く⁽⁷⁾。この教説のうちで、「重荷に耐える精神」たる駱駝は、荷を背負って沙漠へと赴き、そこで「第二の変容」を遂げるのである。曰く、

「しかし、このうえもなく孤独な沙漠に於いて、第二の変容が起こる。すなわち、ここで精神は獅子となり、自由を獲得して自分自身の沙漠の主であらんと意志する。

彼はここで自分の最後の主を求める。すなわち、彼は自分の最後の主に、そして自分の最後の神に敵対せんと意志する、彼は大いなる龍と格闘し勝利せんと意志する。

この精神がもはや主とも神とも呼びたがらないところの大いなる龍とは如何なるものなりや？ 大いなる龍とは「汝、なすべし」の謂りなり。しかるに獅子の精神は、「我、意志す」というと。

ここでいう「最後の神」が「最後」であるのは、「精神」がそれを最後としてもはや何ものにも服従しなくなるからである。いやむしろ、獅子の精

神は、千年の長きにわたって「主」とか「神」とか呼ばれてきたものに対し、「服従」ではなく「敵対」せんと意志する (feind werden wollen) のである。「より強く」ならんと意志する精神⁽⁸⁾は、そのために「より強い」敵を求めてやまない。けだし「より強い」敵に打ち勝ってこそ、「より強く」なることができるからである。そして終にはその最後にして最強の不倶戴天の敵 (Todfeind) としての神に、獅子の精神は敵対し、これとの生死を賭けた戦い——ヘーゲルの言えば、der Kampf auf Leben und Tod⁽⁹⁾——が演じられる⁽¹⁰⁾。

「自らが「主たることを意志する (Herr sein wollen)⁽¹¹⁾」ところの意志 (すなわち「力への意志」) の権現たる「獅子の精神」が焉んぞ、自分の死闘の相手を、なおも「主」あるいは「神」と呼ぼうや。否、もはや、「主」とも「神」とも呼ぼうとはしない。この精神にとっては、打倒すべき「龍」でしかない。

それでは一体、「大いなる龍とは如何なるものなりや。」ツェラツストラは言う。「大いなる龍とは『汝、なすべし』の謂いなり („Du-sollst“ heißt der große Drache)」と。

こう言ってもよいだろう。「汝、なすべし」と称せられる「大いなる龍」が、「汝、なすべし」と命じる (Der große Drache, welcher „Du-sollst“ heißt, heißt: „Du-sollst“.) のであると。すなわち、大いなる龍が「汝、なすべし」と命じるのは、それがまさに「汝、なすべし」であるが故にである。したがって、「大いなる龍」とは端的な「汝、なすべし」という命令それ自体、すなわち、カントの術語を借りれば、「定言的命命⁽¹²⁾」である。

同じ「汝、なすべし」という命令でも、「駱駝の精神」には「あたかも神の命令であるかのように」聞えるかもしれないが、英雄的なる「我、欲す」の「獅子の精神」の眼から見れば、それは退治すべき「龍」にすぎない。近世に於いて神に対する信仰が失われても、それまで「神の命令」とされてきた命令が、命令それ自体として世俗化した世界でなおも通用している。一切の価値を価値づけている「最高の価値」が「価値それ自体」とみなされ、それまでの価値階位の古い諸板 (alte Tafeln) がそのまま変わらず「神なき世界」に通用

している。かかる「価値それ自体」としての「最高の価値」を「大いなる龍」という形象は表わしているのである。かくて、先に引用した箇所ですぐ続いて、曰く、

「彼（獅子の精神）の道ばたに『汝、なすべし』が、金色にきらめき、横たわっている、一匹の有鱗動物が。そしてその各々の鱗の上には『汝、なすべし！』が金色に輝いている。

これらの鱗には、千年の価値が輝いている。そして、すべての龍のうちで最も強い龍は斯く語る、「もののあらゆる価値——それは私にあって輝いている」と。

「すべての価値はすでに創造された、そして、創造された価値のすべて——それは私である。まことに、『我、欲す』はもはや存在してはならない！、龍は斯く語る」と。

龍 „Drache“ の語源であるギリシア語の *δράκων* の原義は „der scharf Blickende“（鋭く見る者の意）であるという¹³。千年来の「最高の価値」の黄金の如き煌きに目眩めいた者にとって、「最高の価値」はそれ自体で煌けるもの、すなわち、それ自体で価値のある価値、「価値それ自体」であるかのようにみえる。かかる者は、眼光鋭き龍に射竦められた者に似て、自己の生の可能性とその条件との観点（Blickpunkt）たる価値を自分から自分自身に対して定立することができない。かかる者にとって、「価値」は「観点」（Blickpunkt）にはちがいないが、それは自分が定立した観点ではなく、„der scharf Blickende“たる龍のBlickpunktである。一切の価値は、それ自体で輝ける「価値それ自体」から放射され、ヒエラルヒシユに価値づけられて与えられるかのように見える。価値を斯くの如く受取る者は、従来からの価値、就中「最高の価値」に対して敬虔（fromm）なのである。つまり、「価値それ自体」としての従来からの「最高の価値」を前にして、自分自身の「我、欲す」という意志を挫き、「最高の価値」を跪拝しているのである。

従来からの「価値」に対してかかる敬虔なる者は、「価値それ自体」が、龍にも似て、空想上の形象であるとは気付かず、追い駆けて止まない。古くは「イデア」として、あるいは「神」として、近

代においては「理念」として。龍を龍として、つまり「価値それ自体」を空想物として見抜くことは、「獅子の精神」の炯眼にして始めて可能である。けれど、獅子の勇氣（Mut）は、「深淵を臨んだ場合のめまいを殺害」¹⁵し、深淵へと見入ることができぬが故に。

『偶像の黄昏』に「何如にして『真なる世界』が最後に御伽噺（Fabel）になったか」と題された断章が収められているが、斯く「真なる世界」がFabelになると共に、「価値それ自体」もまたFabeltierたる龍になり果てたのである。それでは後に一体何が残ったか。「仮象の世界」（die scheinbare Welt）か。いやそうではない。先の断章によると「真なる世界と共に仮象の世界も廃棄」されてしまう。では、後に残るのは空虚な無であるのか。いや、そうでもない。後に残るのは、価値評価を一切雑えない、有るがままの「現存在」、あるいは「生」である。すなわち、「意味」も「目的」も無しに、自分自身へと永却に回帰してやまない「生」である。「獅子の精神」は、「龍」に象徴される「永遠に恒常的なもの」を架空と見破ると共に、それに被けられた「最高の価値」を、「蛇」に象徴される「永遠に変転する」生へと取り戻してこれに帰する。そこで、或る遺稿断片（『力への意志』Nr.577）にて、ニーチェ曰く、

「永遠に恒常的なものの価値に（スピノザのナイーブさ、同様にデカルトのナイーブさを参照せよ）対して、最も短く且つ最も移ろい易きものの価値を、すなわちvitaという蛇の腹にて輝く誘惑的な黄金の煌き（das verführerische Goldaufblitzen）を」と。

すべての価値を一身に纏って彼岸にて輝く「龍」は、恐らく此岸にて「永劫回帰」的に罅を巻く「蛇」の譬喩にすぎないであろう。恰も、『ゲートに寄す』という詩でニーチェが、「移ろはぬものそれは、汝の譬喩にすぎぬ！ 神、この油断ならぬ者（der Verhängliche）は、詩人の摩り替えだ…」と歌った如くに。

我々の行為を導びく（führen）ことなく、裁く（richten）だけの諸価値となってしまった神、すなわち言わば „der verhänglich Blickende“ としての神こそ、„der scharf Blickende“たる「獅

子」にとって、超克すべき「最後の神」であった。ニーチェはまたある遺稿⁽¹⁷⁾で次のようにも言っている。すなわち、「悲劇の時代」にあっては、「最も強き者は、諸々の裁く価値を超克する」と。

しかし言うまでもなく、従来の諸価値を「超克する」とは、単にその諸価値を「否定する」にとどまるのではない。新たな諸価値を創造するにいたらねばならないのである。そのためには精神はさらに「獅子」から「小児」へと変貌しなければならない。

「小児」、すなわち「戯れる小児(παις παιζων)⁽¹⁸⁾」という有り方に於いては、その「戯れ(das Spiel)」という活動、働きそれ自体が、その活動・働きの目的である。つまり、そこに於いては、すでに「我、欲す」という意志は放下されている。ツァラトゥストラも言うように、「小児は無邪気そのものであり忘却である。一つの新たな始まり、一つの戯れ、自分から転がる一つの輪、一つの第一運動、一つの神聖な肯定である⁽¹⁹⁾」。それは、根源的な「生」そのものに立ち返った我々の「生」の純なる活動にして在り様である。そこに於いては我々の活動、すなわち戯れは、我々の活動にして同時に世界の活動(戯れ)なのである。我々は、世界遊戯(das Weltspiel)と一つになって、活動(戯れ)しているのである。

「世界遊戯」の方から言えば、「世界遊戯」はそのうちへ我々人間の生を混ぜ込み(hineinmischen)⁽²⁰⁾、戯れるのである。「世界遊戯」のうちに戯れる有り方から逆に翻えて見れば、「我、欲す」の人間の意志の企投(Entwurf)も所詮、「世界遊戯」がなす(spielenする)賽子賭博(Glückswurf)という大なる投擲(Wurf)のうちなる一つの投擲にすぎない。まさに人間は、「ヘラクレスの『大きな小児』——それがゼウスと呼ばれようと偶然と呼ばれようといずれにしても——がなす最も予想し難く最も刺激的な賽子賭博の一つに数え込まれる⁽²¹⁾」のである。

「我、欲す」の獅子の精神の立場に於ける「価値」は「力への意志」の定立するその「観点」(Blickpunkt)であるが、小児の端的な「我、有り」の立場に於ける「価値」は、「生」それ自体の輝き(現われ)そのもの、すなわち、Blick、あるいは Blitz そのものである。⁽²²⁾ ハイデッガーは、

「価値は、像としての世界の内に於いて表象しつつ自己を調整する(方向づける)という欲求の諸目標の対象化である⁽²³⁾」と言うが、かくの如く人間の主観的欲求の対象化に過ぎないと解された価値は、「我、欲す」の立場に於ける限りでの「価値」に過ぎない。

先に引用した『力への意志』Nr.577は、「永遠に恒常的なものの価値に対して、最も短く且つ最も移ろい易きものの価値を、すなわち vita という蛇の腹にて輝く誘惑的な黄金の煌きを」という、主語・述語を欠いた文字通りのフラグメントである。主語・述語を補うとすれば、„ich stelle“ (「私は対置する」)ということになるかもしれないが、⁽²⁴⁾しかしそれでは、「生」そのものの Aufblitzen としての価値が、再び人間の主観的意志的定立作用に帰せられることになる。それ故にニーチェはこのフラグメントをフラグメントのまま留め置かざるをえなかったのではないだろうか。

従って、ニーチェに於ける「新たな諸価値の創造」、すなわち新たな「価値企投」(Wert = Entwurf)は、彼個人の意志によって企てられたというよりむしろ、もっと深い超個人的な生そのもののその深淵よりの閃き現われというべきであろう。「汝、久しく深淵を覗るなら、深淵もまた汝のうちに観入る(hineinblicken)⁽²⁵⁾」とニーチェは言うが、ニーチェ個人の実存と「生」そのものの深淵との斯くの如き相互観入を通して、「生」の深淵が閃き現じるのである。真の価値とは、「生」そのものの深淵の閃き現われとしての生の瞬間(Augenblick)に他ならないであろう。

「価値それ自体」たる「最後の神」を、「大いなる龍」を自分の頭上から完全に払拭した生にとって、その頭上には、「駱駝の精神」にとってのように屈従すべきものも、「獅子の精神」にとってのように篡奪すべきものも、なにもない。その頭上に戴くのはただただ、「偶然という天空、無垢という天空、無意という天空、奔放という天空⁽²⁶⁾」だけである。ニーチェの「将来の哲学者たち」はその「心胸」から「最後の神」の影の翳りを祓い除け、どこ迄も清澄な、寛々とした「心胸」を抱く者、つまり自由な精神(freie Geister)である。「かかる哲学者たちは明朗(heiter)である、そして彼らは嬉んで全く清澄な天空の深淵に座する⁽²⁷⁾」

のである。

限りなく清澄な天空は、生の根底（Grund）の境域を、否、というよりむしろ、生の脱-底（深淵 Ab-Grund）の境域あるいは次元を象徴する。さらにまた大いなる小児の遊戯は、この脱-底の次元での生の活動を象徴する。小児は、根拠（理由 Grund）なしに、ただひたすら遊びに遊ぶ。遊びに遊びを重ねて無邪気に遊ぶのである。ニーチェは、かかる小児の遊戯にも譬うべき「世界遊戯」、あるいはヘラクレイトス的に言えば「アイオーン」によって、その「世界遊戯」の一環として、新たな「世界」、新たな「時代」の開闢を期するのである。そのために、ニーチェは彼自身の生を生そのものの「世界遊戯」の上に賭けるのである。

以上の如くニーチェは、その生を賭して、そこへ身を投じることによって、生の限りなく透明な没-底の次元を身を以て、開かんとしたのであった。「天空」に象徴される斯る生の没-底の次元について、ツェラツストラは、「日の出まえ」「天空」が曙光に映えそめる時、次のように語っている。

「おお、わが頭上の天空よ、汝、清く澄める者よ！
高き者よ！ いまや、わたしにとって、汝の清澄さとは、永遠的な、理性という蜘蛛と蜘蛛の巣とが存在しないことである——
——汝が、わたしにとって、諸々の神々しい偶然のための舞踏場であることである、汝がわたしにとって、諸々の神々しい賽子と賽子遊びをする者たちのための、神々のテーブルであることである」。

（Ⅲ）

超越的な「神」の末裔、すなわち「最後の神」を払拭した「遊ぶ小児」の「心胸」には、もはや一点の曇りもない。かかる「心胸」がその頭上に戴くのは、「光の深淵（Licht-Abgrund）」以外なものもない。いや、その「心胸」みずからが、鳥の如く自由になり、軽く（leicht）なって、「光の深淵」に座するのである。ニーチェはこの「光の深淵」に座してそこから、「嵐のように否と言ひ、そして打ち開かれた天空が然りと言うように然りとす」というのであるし、同様にまた「無邪気に」、

„Vielleicht“ 「恐らく」（= Viel-leicht 「大いに-軽く」）という言葉が発するのである。「世界遊戯」に従い、「恐らく」を企投し、その「恐らく」に乗り込み（in dies „Vielleicht“ einsteigen）さらにまた「恐らく」を企投する。そういう透徹した「世界遊戯」の立場での世界企投、それがまさに「きわどい恐らくの哲学者」（Philosoph des gefährlichen Vielleicht）としてのニーチェの思索であるにちがいない。

以上の如き、「天真独朗」とも言うべき境地でのニーチェの無畏の思索に比すれば、ハイデッガーの「最後の神に伝える道」としての思索は、なんとと言ってもやはり、屈託のある思索、「敬虔（fromm）な」思索と言えはしないだろうか。

『有と時』の時期のハイデッガーの思索について九鬼周造博士はその論文『ハイデッガーの哲学』の「結語」で次の如く評している。

「投企の勇躍は喜びであり、超力への奔騰は笑ひであり、たまたま遇ふ者は臍腑の愉悦に身を震はすのである。ハイデッガーはSorgeといふ言葉を存在学的実存論的に用ひるので存在学的実存的に用ひるのではないと言っているが、彼の哲学に接する者は誰しもSorgeの体験的気分的意味が強い餘臭を与へていることを否み得ないであろう。存在が却って存在学の基礎をなし実存が却って実存論の根底をつくると考えるべきである。Sorgeの一次的存在学的意味と二次的存在的意味とはハイデッガーの欲するが如くに截然と峻別され得るものであらうか。ハイデッガーの哲学に世界大戦直後の不安、心配、憂鬱の反映を見ることもあながち不当とは言へぬであらう。「死」の哲学を「生」の哲学であらせざることを希望しても必ずしも不都合ではなからう。ニーチェの明朗に帰れ、否、エピクロスの快活に帰れといふ言葉をもって結語の結語とすることが許されたい」。

ここここで、ハイデッガーの哲学は「『死』の哲学」と性格づけられているが、それが「世界大戦直後の不安、心配、憂鬱の反映と見ること」が妥当か否かは扱措き、なるほど「死の哲学」と言われるように、たしかに『有と時』のハイデッガーの思惟に於いては、「死への有」が人間的現有の本来的有り方とされ、そこから人間とか世界とか歴史

とかについて思惟されている。すなわち、ハイデッガーによれば、

そもそも、人間的現有は企投的である。人間は、本来的仕方によってであれ非本来的仕方によってであれ、総じて常に諸々の実存可能性に向けてその都度自己を企投しつつ実存している。ただ日常的な生と世界に於いては、現有は「安逸、軽率怯懦など、差し出される無際限に多様な身近な可能性⁶⁴⁾へと自己を企投し、しかもこのその都度達成された実存に執着している。かかる執着を破砕し、「彼の最も自己的なる自己で・有り・得ることへ向って現有を取り戻す⁶⁵⁾」のが、現有の「最極端の可能性」(die äußerste Möglichkeit)たる「死」への「先駆的覚悟性」なのである。「死」とは、「端的な現有不可能性という可能性」である。追い越し不可能な死への先駆に於いて現有は、死に突き当たり、事象的現へと投げ返(Zurückwerfen)され、被投性を覚悟を決めて全体的に背負うに至るのである。つまり、「先駆的覚悟性が初めて、負目的に・有り・得ることを本来的にして全体的に、すなわち根源的に理解する⁶⁶⁾」のである。

以上の如く『有と時』に於いては、現有全体は、実存可能性の全体は、「現有の終末」(Ende des Dasein)たる「死」へと先駆することに於いて、そして死に突き当たって「投げ出されてある」という既有性へと投げ返されることに於いて、始めて全体として開示されるのである。そこに於いて現有は、根拠の無い「投げられてある」という自己の有を、負目(Schuld)としてどこまでも背負って有らねばならないのである。かかる「死への有」の立場では、「被投性は投企へ勇躍し、運命の無力は超力へ奔騰する⁶⁷⁾」ことはないのである。

これに対しニーチェに於いては、端的に「Es gibt nichts außer dem Ganze.(全体の外に何もない)⁶⁸⁾」と語られている。まさにその「現在」に於いて、有「全体」(das Ganze)が、そしてとりも直さず、「無」(Nichts)が端的に同時に現前している。騰々任天真たる有「全体」の現前・生成・企投である。だからこそ『力への意志』Nr. 765では上に引用した文につづいて、「そこにすべての現存在の無垢(die Unschuld alles Daseins)が存する」と、ニーチェは語るのである。まさにかく言う立場こそがニーチェの「生成の無垢」(die

Unschuld des Werdens)の立場なのである。

もっとも、ハイデッガーの思惟は人間的「現有」を、その最も自己的な深淵的=脱底的な「被投性」へと連れ帰ることに於いて、それだけでは済まない。けだし、「被投性」ということでもって、人間の本質は確定するというより、むしろかえって人間の本質は深淵的=脱底的に問題と化するのである。『有と時』以後、ハイデッガーの思惟は、このように人間がその脱底的深淵に於いてその本質を賭してその本質を問題とする、かかる思惟へと変貌、飛躍していくのである。すなわち、

「……思惟はこの飛躍を通じて、その上に人間の本質が賭されているところのかの遊戯の広闊さの内に、達する。人間がこの遊戯のうちにもたらされ、且つその際その遊戯に賭されている限りに於いてのみ、人間は真実遊戯することができ、且つ遊戯のうちにとどまる⁶⁹⁾ことができるのである。では、一体いかなる遊戯か？」

それはヘラクレイトスによって、“*παῖς παίζων*”(戯れている子供)であるといわれた *αἰών* すなわち、Seinsgeschick (有の命運) とハイデッガーが名付けたところのものである。ハイデッガーによると「有は、根拠づける有として、根拠をもたない、有の脱-底として、命運として我々に有と根拠を投げ渡す(zuspielen)遊戯を演じる⁷⁰⁾」のである。

「死を能くし得る者」にして初めて、Seinsgeschick と称される Spiel の上に自分自身の生死を賭してこの Spiel と能く共演(mitspielen)し得る、つまり、Seinsgeschick のうちで能く、「問いかつ思索」し得るのである。この場合のSeinsgeschick としての Spiel は、先の『哲学への寄与』という覚書のなかの言葉を用いるなら、「第一の元初と別の元初との《球戯》」(《Zuspiel》des ersten und des anderen Anfangs)ともいえよう。この場合「元初」とは、単なる「初め」ではなく、建立しつつ支配するものを意味する。それは、*βασιληία* あるいは *ἀρχή* と呼ばれたものであろう。辻村先生の論文『最後の神』によると、「『第一の元初』とは、形而上学的思惟とその思惟に依って限定された古代から現代に至るまでの西洋の歴史との元初」、「『別の元初』とは、そのやう

な歴史とは別な歴史の元初であり、究極的には『最後の神』であるが、差当っては、その神を準備しつつその神に仕える思索すなわち『形而上学的思惟とは別の思索』の元初である」（13頁）という。「最後の神」は、「形而上学的思惟とは別の思索」を喚起し、この「別の思索」の元初あるいは元首として、支配する。「最後の神」によって喚起された「思索」は、それ自身を示すとともに拒む「神の合図」に呼応し、「問いつつ思索する」のである。それはまさしく「最後の神に仕える思索」である。かかるハイデッガーの思索は、ニーチェの「怖れを知らぬ」（furchtlos）、「歓ばしき」（fröhlich）、「無垢」（unschuldig）な思索に比すれば、その点やはり「敬虔」（gottesfürchtig, fromm）であるといわねばならないであろう。けれど、ハイデッガー自身或いは講演の終りにあたって、「問うことは思索することの敬虔さである⁽⁴¹⁾」と言っているのである。

ところで本拙稿の初めのところでも述べた如く、「有の歴史的思索」に従えば、現代テクノロジーの時代はヨーロッパ伝統の「形而上学的思惟」に刻印づけられて遣わされたといえよう。近世の主体性の形而上学に於いて人間は、一切のものを自分に対し対立的に立つ「対-象」（Gegen-stand）として自分の前に表象的に立てる（vor-stellen）ことに於いて、「対象」に対する「基体的主体」という有り方に立った。「基体的主体」としての人間はさらに、対象を確実に立てんがために、そこに於いて対象が計算的に確立可能な仕方では現象するところのアプリオリな図式＝地平を予め自分の前に企投的に定立する。かく開かれた地平に於いてはじめて対象は計算可能な連関性のうちで対象として現象しうるのである。かくして近世の厳密な自然科学は「自然を計算可能な諸力の連関として追跡する⁽⁴²⁾」という仕方では表象するのである。現代のテクノロジーもかかる計算可能な連関のうち一切のものを立て（stellen）るのであるが、しかし、我々人間を主体としてそれに対し対象として立てるのでない。「用に立てられたもの」（Bestelltes）として、それ故また「用に立てられ得るもの」（Bestellbares）として、つまり「用象」（Bestand）として立てるのである⁽⁴³⁾。何かに用

立つものは、さらに別の何かを用立てる。かかる用立ての連鎖のうちにテクノロジーは一切のものを計算可能な用象として立てるのである。

かかるテクノロジーの内において人間は一見「大地の主人」（der Herr der Erde）であるかのようにみえて、実は用象を用立てる者（der Besteller des Bestandes）として用立て（bestellen）られているのである。現代のテクノロジーの本質たる「組-立」（Ge-stell）は、そのうちへ人間を含めて一切のものを纏めて用象として立てる。そこに於いて人間を含め一切のものは「機能」に於いて見られ、且つ「機能」に於いてしか見られない。人間はその実体性・主体性を喪失し、テクノロジーの「用立てるといふ働きの暴威」のうちへ巻き込まれ、駆り立てられて機能するだけとなり、「人間の自由な本質の放棄という危険⁽⁴⁴⁾」に突き落される。

しかし、ハイデッガーによると、「人間的行為はこの危険を決して直接的には防止することはできない」。「人間的遂行はこの危険を決して自分だけで封じることではできない⁽⁴⁵⁾」。けれど、現代のテクノロジーは、「用立て的な露現として決して単なる人間的行為ではない⁽⁴⁶⁾」。「組-立てはあらゆる露現の仕方と同様に命運の一つの遣わしなのである。

しかしながら、

「されど危険の存するところ、
救いもまた生い育つ」。

„Wo aber Gefahr ist, wächst
Das Rettende auch.“⁽⁴⁷⁾

これは、ハイデッガーが好んで引用したヘルダーリンの詩の一節である。このヘルダーリンの言葉の合図を受け留めてハイデッガーは言う。「我々の推測し難いことであるが、技術を統べるものが、救うものの可能的出現を自分自身のうちに蔵している。それ故、我々はこの出現を熟思し、回思しながら（andenkend）看守することが、肝要である⁽⁴⁸⁾」と。先へ先へと計算的に思いを駆せる思索から、ハイデッガーは、その思索を遣した元初へと思いを回らせるのである。ハイデッガーの死の直後『シュピーゲル』誌に掲載されたハイデッガ

ーとの対話の標題、「辛うじて神なる者だけが吾々を救出し得る」(Nur noch ein Gott kann uns retten) は、ハイデッガー自身の言葉によるのだそうであるが、⁴⁹この言葉も恐らく、上のような回思の果てに語られたものであろう。

ハイデッガーの「回思」は、現代のテクノロジーの支配的思惟を遺した命運の元初へ「思いを回らし」、その元初——すなわち、「第一の元初」——をより一層元初的に思惟することによって、「別の元初」の初まりを準備せんとするのであった。この「別の元初」が「最後の神」とされたのである。すなわち、「最後の神は、終末ではなく、吾々の歴史のもつ測り知れない諸可能性の別の元初である」と、⁶⁰いわれる。テクノロジーの思惟は諸々の可能性を計算的に企投するが、かかるテクノロジーの思惟をもってしても計算し、測定しきれない可能性を実際我々の歴史は秘めているだろう。今もし、「最後の神の世界歴史の内への立寄り」が生起するなら、その場合恐らく言われるように、「人間存在は歴史的起の別のディメンジョンへ引き上げられる」⁶¹ことであろう。しかし、世界歴史のアイオンの転換は、「最後の神」の立寄りでしか生起しないのであろうか。あるいはそれとも-----。

ニーチェの言葉の「合図」(Winke) をも我々は受け留めようではないか。ヘルダーリンによると、「合図は古来、神々の語る言葉である」⁶²。ハイデッガーはこれを受けて、「詩人の言うことはこの合図の受け留めであり、この合図をさらに民衆に合図する」⁶³のであるという。それでは、ニーチェの次の言葉を介して誰が合図しているのか。神々が語る言葉が合図しているのか。断じて。では誰か。それは問わないでおこう。なんとすれば、ニーチェは、「強き時代の詩人のインスピレーション」について、こう語る⁶⁴。それを、「人は聞くのであって、捜し求めるのではない。人は受け取るのであって、誰が与えたかを問わない。稲妻(Blitz) のように或る思想は、必然性をもち躊躇のない形で、閃き現われるのである」と。それ故、ニーチェの言葉に寓意される合図に注意しておくにとどめる。

ニーチェは、ハイデッガーがしばしばそのままの形で引用したヘルダーリンの先に挙げた言葉を

振って、次のように語る。この振りによって、ハイデッガーの思索が、いふなれば裏返されて我々に示されてくるようにみれる。しかし、そのことについて述べる余裕は目下のところない。ここではヘルダーリンの言葉を振ったニーチェの言葉を挙げておくにとどめておく。

「危険の存するところ、

私は居合せる、

私は大地より生い育つ」。

„ Wo Gefahr ist,

da bin ich dabei,

da wachse ich aus der Erde.“⁶⁵

註

- (1) 辻村公一(1922 ~)、京都大学文学部教授を経て、同名誉教授。著書「ハイデッガー論攷」(創文社)
- (2) フルタイトルは、「最後の神——ハイデッガーの思索に於ける——」。「哲学研究」(京都哲学会刊) 第 550 号記念特集号(昭和 59 年 1 月 20 日 発行) 所収(1 頁 ~ 32 頁)
- (3) Diels- Kranz 22 B 52。逐語訳すれば、「アイオンは遊んでいる小児である、将棋遊びをしている。主権は小児のものである」とでも訳せようか。ハイデッガーは、この「アイオン」の訳語として Seinsgeschick という語をあて、ヘラクレイトスのこの言葉を次のように訳している。Seinsgeschick, ein Kind ist es, spielend, spielend das Brettspiel; eines Kindes ist das Königtum.(Heidegger „Der Satz vom Grund“ S. 188)。
- (4) Heidegger „Sein und Zeit“ S. 39 f. ここで示された「有と時」の構成は、次の如し。
「第一部 現有を時性に向って解釈することと時や有への間の超越論的地平として解明すること。
第一篇 現有の準備的基礎分析
第二篇 現有と時性
第三篇 時と有
第二部 とき性のプロブレマティクを手引とするオントロジーの歴史の現象学的破壊の概要。

- 第一篇 とき性のプロブレマティックの前段階としてのカントの図式論と時間論。
- 第二篇 デカルトの「コギト スム」のオントロギッシュな基礎と「レス コギタンス」のプロブレマティックの内への中世的オントロジーの継承。
- 第三篇 古代のオントロジーの現象的基盤と諸限界との判別基準としてのアリストテレスの時間論。
- (5) „das besinnliche Denken“ (Heidegger „Der Satz von Grund“ S. 33, „Gelassenheit“ S. 15 etc.)
- (6) Heidegger. „Brief über den Humanismus“ in „Wegmarken“ S. 147
- (7) 拙稿「ニーチェ・コントゥラ・パスカル」(その4)および(その5)(長野大学紀要第7巻第2号、第3・4号)も参照してほしい。
- (8) 「意志いしするとは総じて、より強つよくなると意志いしすること、生長せいじやうせんと意志いしすること — そしてそのために手段しゆだんをも意志いしすることも同然どうぜんのことである」(Nietzsche „Der Wille zur Macht“ Nr. 675)。
- (9) ヘーゲルの「精神現象学」の „Herrschaft und Knechtschaft“ の部分を参照されたい。hrsg. Hoffmeister S. 141 ff.
- (10) ニーチェに於ける「神の死」(Tod Gottes) は、かかる神との生死を賭けた戦いから把えなければならぬ。されば、ニーチェの「悦よろこばしき知識」Nr. 125 „Der tolle Mensch“ に於いて、der tolle Mensch は、「我々が彼かれ(すなわち、神)を殺してしまつた — 汝きみらと私が！」と呼ぶのである。
- (11) „Also sprach Zarathustra“ Zweiter Teil „Von der Selbstüberwindung“ 「私が生けるものを見出した処で、私は力への意志を見出した、そして仕える者の意志に於いてさえ、私は、主であらんとする意志(der Wille, Herr zu sein)を見出した。」
- (12) »Kategorischer Imperativ« それは、「行為の質料や行為から帰結するものに係わるのではなく、行為自身がそこから帰結するところの形式や原理に係わる」ところの命令である (Kant, „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ S. 416) 実質的に此のことやあるいはあのことを命じるのではなく、形式的実践の原理の命令である。「実践理性批判」では、「汝の意志の格率が常に同時に普遍的立法の原理として妥当するように行なえ」という形で、定立されている („Kritik der praktischen Vernunft“ S. 54)。
- (13) F. Kluge „Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache“ S. 140.
- (14) ただし、ニーチェ自身は、„Blickpunkt“ という語ではなく、„Gesichtspunkt“ という語を用いている。例えば、„Der Wille zur Macht“ Nr. 715 では „Der Gesichtspunkt des »Wertes« ist der Gesichtspunkt von *Erhaltungs-, Steigerungs- Bedingungen* in Hinsicht auf komplexe Gebilde von relativer Dauer des Lebens innerhalb des Werdens.“ と述べられている。他に同書、Nr. 711, Nr. 1058 „Zur Genealogie der Moral“ Erste Abh. Nr. 17 Anm. etc.
- (15) „Also sprach Zarathustra“, von Gesicht und Rätsel Nr. 1.
- (16) „Die fröhliche Wissenschaft“, Anhang. „Lieder des Prinzen Vogelfrei“
- (17) „Der Wille zur Macht“ Nr. 37.
- (18) ibid. Nr. 797.
- (19) „Also sprach Zarathustra“, Von den drei Verwandlungen.
- (20) 前に掲げたニーチェの詩「ゲーテに寄す」の最後の一節で次の如く歌われている。
Weltspiel, das herrische,
Mischt Sein und Schein: ———
Das Ewig — Närrische
Mischt u n s — hinein!
- (21) „Zur Genealogie der Moral“ Zweite Abh. Nr. 16.
- (22) Blick, Blitz 共に古高独語の blic に溯る同系語だといわれる。
- (23) Heidegger, „Holzwege“, S. 94.
- (24) たとえばオイゲン・フォンクは「ニーチェの哲学」でこのフラグメントに „stellt er“ というフレイズを挿入して引用している。V. Eugen Fink, „Nietzsches Philosophie“ S. 167.
- (25) „Jenseits von Gut und Böse“ Nr. 146.

- (26) „Also sprach Zarathustra“ Dritter Teil „Vor Sonnenaufgang“ (Kröner Verlag S. 182 f.)
- (27) „Der Wille zur Macht“ Nr. 990.
- (28) „Also sprach Zarathustra“ Dritter Teil „Vor Sonnenaufgang“ (S. 180)
- (29) 語源的に言って、動詞 „lichten“ (開ける、(錨を) 揚げる、の意) は、形容詞の „leicht“ (軽い) と同じ語源より派生したという。ただし名詞 „Licht“ (光) とは、語源的に直接の関係はないが、ニーチェに於いては語感的に結びつけて用いられている。参考までに述べておくと、英語の場合、 „light“ は、語源的に「光」と「軽い」という両義をもっている。
- (30) „vielleicht“ という語は、語源的に言って中高独語の „vil“ (非常に) と „lihte“ とから合成されて生まれた。逆にまた、今日でも南部ドイツの方言では „leicht“ が „vielleicht“ の意で使われていると聞く。
- (31) „Also sprach Zarathustra“, Dritter Teil, „Von alten und neuen Tafeln“ Nr. 17.
- (32) „Jenseits von Gut und Böse“, Nr. 2.
- (33) 九鬼周造「ハイデッガーの哲学」(昭和8年3月、「岩波講座、哲学」); 「人間と実存」所収、P. 298 ~ 299.
- (34) Heidegger, „Sein und Zeit“ S. 384.
- (35) ibid. S. 307.
- (36) ibid. S. 306.
- (37) 九鬼周造、「ハイデッガーの哲学」P. 298
- (38) ニーチェのこの言葉は、„Götzendämmerung“ („Die vier großen Irrtümer“ Nr. 8) や „Der Wille zur Macht“ (Nr. 765) などに於いて見ることができる。
- (39) Heidegger, „Der Satz von Grund“ S. 186.
- (40) ibid. S. 188.
- (41) Heidegger, „Die Frage nach der Technik“ in: Vorträge und Aufsätze I, S. 36.
- (42) ibid. S. 21.
- (43) Vgl. ibid. S. 16 ff.
- (44) ibid. S. 32.
- (45) ibid. S. 34.
- (46) ibid. S. 18.
- (47) Hölderlin, Werke (hrsg. Hellingrath), Bd. IVS. 227. この一節はハイデッガーによってしばしば引用される。例えば、講演 „Die Frage nach der Technik“, „Die Kehre“, „Wozu Dichter?“ で引用されている。
- (48) Heidegger, „Die Frage nach der Technik“ S. 32.
- (49) 筆者は辻村先生の論文「最後の神」からこのことを知りえた。
- (50) 上掲書 25 頁参照。
- (51) Heidegger, „Nietzsches Wort »Gott ist tot«“ in: Holzwege, S. 231.
- (52) Hölderlin, Werke (hrsg. Hellingrath), Bd. IV, S. 135.
- (53) Heidegger, „Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung“ 4. Aufl. S. 46.
- (54) Nietzsche, „Ecce Homo“ (Kröner Verlag) S. 375. 同箇所ですらに次の如くニーチェは言う。「象徴、譬喩の不随意さは、最も注目に値する。何が象徴であり、何が譬喩であるか、いかなる概念ももはや人はもたない。すべてが最も身近な、最も正しい、最も単純な表現として現われる。実際、ツァラツストラの言葉を想い起せば、恰も諸々の事物自身が近づいて来て、譬喩を申し出るかのように見える」。なお、ニーチェの言う「強き時代の詩人」(Dichter starker Zeitalter) とハイデッガーの言う「乏しき時代の詩人」(Dichter in dürftiger Zeit) との対比についていずれ論じたい。vgl. Heidegger, „Wozu Dichter?“ in: Holzwege. S. 248 ff.
- (55) Nietzsche, Nachgelassene Fragmente, Sommer 1888, (Friedrich Nietzsche Sämtlich Werke, Kritische Studienausgabe, hrsg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari Band 13 S. 569. 20〔119〕)。