

ドイツ哲学における基体主語の解体

YAMAGUCHI, Seiichi / 山口, 誠一

(出版者 / Publisher)

法政大学文学部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学文学部紀要 / Bulletin of the Faculty of Letters, Hosei University

(巻 / Volume)

53

(開始ページ / Start Page)

57

(終了ページ / End Page)

66

(発行年 / Year)

2006-10-10

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00003025>

ドイツ哲学における基体主語の解体

山口 誠 一

一

(I) ニーチェは、なるほど後年とりわけ『善悪の彼岸』(1888年)になると「良きヨーロッパ人」を自称し、民族文化から自由になろうとしたし、ドイツ文化よりはフランス文化を評価した(KSA 5, S. 198 f.)。しかし、『悲劇の誕生』(1872年)ではギリシア悲劇がドイツ文化の精華ワーグナーの楽劇として再生することを主張したし、ショーペンハウアーからの影響も顕著であった。さらには、ドイツ人は、宿命的にヘーゲルの弁証法を免れることができないとものべている(KSA 3, S. 599)。こうして、ニーチェにおけるドイツ哲学受容は見えにくいのははっきりと存在する。

(A) 従来、ニーチェの第一次的なドイツ哲学受容は、ショーペンハウアー受容とされてきた。そして、ショーペンハウアーを通して、エドゥアルト・フォン・ハルトマン⁽¹⁾やワーグナーとの思想的関連も問われることもあった。さらにショーペンハウアーと同じくカントを受容し新カント派に数えられるランゲ受容がつきに問われてきた。ただし、ランゲを、ヘルバルトそしてロツツェの継承者として跡づけることがなされていない。

(B) 以上に対して、ドイツ観念論受容は、第二次的とされてきた。主要には、ヘーゲルからヘーゲル学派(シュトラウス、フォイエルバッハ、ブルーノ・パウアー、シュティルナー)への思想的展開を神の死の視点から理解してきた。また、フィヒテからシェリングそしてヘーゲル、ヤコービというドイツ観念論本体とニーチェとの積極的関連も、本格的には解明されてこなかった⁽²⁾。と

いうのも端的にいて、ニーチェ自身が、ドイツ観念論の批判者を自称していたので積極的関連には無自覚であったからである。

そもそもニーチェの哲学は、ニーチェがいうほどいきなり登場したわけではないのである。なるほどディオニュソスも神の死も意味内容の上ではニーチェのオリジナルではあるが、表現そのものは、シェリングに到るまでのドイツ近世哲学で提出されていた。ニーチェのオリジナルは、その表現を踏まえている。

ところで、端的に言えばニーチェの「神の死」は、仮面の哲学を帰結した。そして、神の死が、カント以降のドイツ近世哲学の帰結であったのであれば、仮面の哲学も、ドイツ近世哲学の帰結であったことになる。本論文は、そのことを、カントからニーチェへ到るドイツ哲学を命題文に於ける基体主語の解体過程として解釈することによって明らかにする。

(B)でのべたように、従来、レーヴィットのようヘーゲルからニーチェへの展開を、シュトラウス、シュティルナーやブルーノ・パウアーなどのヘーゲル学派によるキリスト教批判やニヒリズムからとらえてきた。さらにそれを踏まえながら神の死という観点からデカルト以降の哲学の帰結としてニーチェをとらえてきた。

しかし、神の死は、ニーチェにあってもディオニュソスの登場の後に登場した⁽³⁾。ニーチェ特有のディオニュソスなしには神の死は考えることができない。このディオニュソスも実はドイツ近世哲学受容の帰結なのである。

(II) クロソウスキーもいうように神の死は人間に於ける実体我を突き崩し⁽⁴⁾、私見によれば、

命題文における基体主語の崩壊を引き起こすことになり、述語だけの論理を産み出す。ニーチェは、そのことをはっきりと自覚した上でさらに実体我のない仮面の哲学を語り出した。

そもそもカントが、神の現存在の道徳的証明を持ち出したときに、神は、人間が滅びても存在するという超越性を否定され、道徳的人間が存在するための条件になった⁽⁵⁾。その軌道のうちで、神への信仰を否定するという意味でのニヒリズムがフィヒテによって展開され、ヘーゲルが「神自身が死んだ」という感情を『精神現象学』で表現するにいたった。たしかに、ヘーゲルのいう神の死は、他方で主体 (Subjekt) の誕生でもあったが、まさにこの主体が、基体主語 (Subjekt als Substrat) を解体する道を拓いた。ニーチェのいう神の死がそれ以前の神の死説よりも徹底していたのは、基体主語を解体し、述語だけの論理によって仮面の哲学を提出したことにある。

(Ⅲ) 『悲劇の誕生』(1872年)ではディオニュソスは、仮面をつけた根源一者であった。しかも、この根源一者は、矛盾に充ちながら超越的ではなくて、全一論的であった。このような根源一者は、従来ショーペンハウアーの意志を淵源としているとされてきた。しかし、ショーペンハウアーは、全一論者ではないから、この点については辻褃が合わない。

この全一論的根源一者は、ニーチェが愛読したエマソンの大霊にも由来するのである。そして、エマソンは、そのことをクーザン『近世哲学史』英訳を読んで受容した⁽⁶⁾。いわゆる超越論者のドイツ近世哲学観は、この本に由来する。クーザンは、ドイツ観念論を全一論と考えている。したがって、ニーチェの全一論は、エマソン経由のドイツ観念論とりわけシェリングに由来することになる。

しかし、『悲劇の誕生』では、アポロ的な個性の世界がディオニュソス的全一論と対をなしてもいる。いわば基体主語が居場所を持っている。しかし、それがすでに仮象と規定されてもいた。その後、根源一者が姿を消し、神の死が登場すると仮象としての基体主語そのものも否定される。

こうして世界を解釈し仮象を成立させるのは我々の衝動としての権力への意志となる。つまり、我々の衝動と衝動の賛否が世界解釈の主役となる。このような衝動の表現形式は、一人称代名詞と述語とからなる命題ではなくて、主語のない命令形である。

二

(Ⅰ) ニーチェによれば、哲学の主張は、命令文で表現される (KSA 5, S. 145)。それは、権力への意志の表現なのである。「思惟も意志の要素とされなければならない。すなわちすべての意志作用のうちには、ある命令する思想が含まれている」(KSA 5, S. 32 f.)。それに対して真偽が問題となる命題表現は、真理への意志の表現であり、真理は生に奉仕する手段にすぎないのである。「第一の問題はこうである。〈真理への意志〉はどの程度まで〈物事〉の内に迫るのか。——無知の価値のすべてを生物を保存するための諸手段との相関において評価せよ。そして同様にしてもろもろの単純化一般の価値と、論理的虚構など規制的にはたらくもろもろの虚構の価値を評価せよ。何よりもまず練り上げられた解釈の価値を測定し、〈それが存在する〉ではなくて〈それが意味する〉がそのときどの程度まで存続するのかを測定せよ。そうすれば次のような解答にたどり着くはずだ。つまり〈真理への意志〉は〈権力への意志〉に仕えるために展開するのであり——厳密に考察してみれば、〈真理への意志〉の本来の責務とは、ある種の非・真理に勝利と持続とを与え、もろもろの歪曲の首尾一貫した全体をある種の生物を保存するための基盤であるとみなすことにある、という解答に」(KSA 11, S. 699)⁽⁷⁾。ここから、真理とは、「もろもろの歪曲の首尾一貫した全体」であることがわかるのである。

ここでの歪曲は、①概念によって物事自体の普遍的真理が表現されるかのように装うことであり、さらに②命題によって基体一属性関係が表現されるかのように装うことである。

①についてニーチェは、遺稿「道徳外の意味における真理と虚偽について」(1873年)でこうのべている。「もしも誰かがある物を小藪のうしろに隠しておいて、それをちょうど小藪のうしろで探し出し発見したとしても、こういう探索や発見はさして得意になるべきこととはいえない。しかし理性圏内における〈真理〉の探索と発見とはしよせんそういうものなのだ。私が哺乳動物の定義をこしらえておいて、一頭の駱駝を検べてから、見なさい、これは哺乳動物だ、と説明したところで、なるほどそれでなんらかの真理は明るみに出されるだろうが、しかしその真理の持つ価値は限られている。つまり私のいおうとしているのは、そういう真理は、徹頭徹尾人間の姿の投影であって、人間を度外視して〈真理それ自体〉といえるような、現実的で普遍妥当的であるようなたったの一点をすらも含んではいないということである」(KSA 1, S. 883)。

(Ⅱ) このようなことは、ヘーゲルの言語論にもかなりあてはまる。ヘーゲルは、『精神現象学』「感性的確信」で、言語が臆念よりもっと真理であるのは、言語が普遍を表現するのに対して、臆念は個別にしか係わることができないからだとしている。そして、〈このもの〉は、言語としては普遍であることを指摘している。ここでは、あらかじめ、哲学の真理は普遍的であり、言語はその普遍を表現すると前提しておいて、〈このもの〉という名詞は普遍を表現するから感性的確信よりもっと真理だとしている。真理を普遍という小藪のうしろに隠して、言語は普遍を表現するからより真理だとしているわけである。ここでは、真理が言語という人間的なものによって実現されるというわけであるから、擬人化されていることともなる。

そうすると、感性的確信の個別的事実は、哲学の外に残されることになる。たしかに、「知覚」の章でいわれているように、白いか甘いか辛いかといったことは、言語で表現される。しかし、白さについての視覚映像は、各人によって異なる。ましてや、たとえば納豆の味ともなれば、言語に

よって甘いとも辛いとすらもとても表現できない。一人一人の顔立ちも言語で精確に表現することはできない。この点に関してニーチェはつぎのようにのべている。「もしも言語の発生において真理が、さまざまな命名において确实性の観点から、もっぱら決め手であったとしたら、我々はこの石は堅い、などとどうしてということが許されようか。まるで〈堅い〉が石以外の場合にも我々には周知のことで、単にまったく主観的な刺戟として知らされているのではないといわんばかりである！」(KSA 1, S. 878)。

堅さという概念的真理は、确实に成り立つのかといえば、堅さというのは、各自の主観的触感であるから、普遍性を保証しない。つまり、どこまでが柔らかくて、どこまでが堅いかということについての普遍的基準はない。したがって、この石は堅いという主観的触感を普遍的真理として主張できない。

してみれば、真理の普遍性という価値自体が幻影だということとなる。「真理とはそれが幻影であることが忘却された幻影、使い古されて具体的には無力になった隠喩、肖像が消えてもはや貨幣ではなくて金属と見なされるようになった貨幣である」(KSA 1, S. 880 f.)。ここでの幻影は、客観的普遍性である。

(Ⅲ) ところで、この普遍性を表現するのが命題である。そして、主語・連語・述語を要素とする命題を設定するのが、〈我〉である。この設定を、デカルトは、我思うと考えた。しかし、ニーチェによれば、普遍的思想は、自覚した〈我〉が欲するものではなくて、〈それ〉という無自覚的なものが欲するものである。したがって ich denke であるよりは es denkt なのである。しかし、ich であるにせよ es であるにせよ、denken の主語であり、主体を表現していると考えうることには変わりはない。つまり、denken という働きからその働きの主体を求めている。原子論では、力の作用から力の主体として原子を要求している。

ここでは、インド・ヨーロッパ語では、主語がなくては文を構成できないということが、基体と

しての主語そして実体としての我へと誘惑する。しかし、Ich denke の真実は es denkt であり、さらに、その真実は denken なのである。つまり基体としての主語は本当は存在しないのである。

三

ところで、ニーチェのいう主語のない述語だけの論理は、ニーチェが突発的にいい出したことではない。むしろ、ドイツ近世哲学の展開のなかで醸成されていったのである。まず、カントとフィヒテは、主語・連辞・述語から構成される命題ないし判断が哲学の根本的真理を表現できると素朴に考えていた。しかし、それに対して、ヘーゲルやシュリングは、そもそも基体主語は根本的には存在しないのであるし、絶対者の真理は命題で表現されないと考えた。

(I) 命題は真理を表現する — 固定した基体としての主語 —

(a) 理論的学問体系の原理となる判断

カントは、『純粹理性批判』の仕事を設定化する問いを、「いかにしてア・プリオリな総合判断が可能であるか」(*KdrV*, B 19) というかたちで表した。すなわち、私が何かを知るのは、判断においてであり、しかも学問的な知識の模範たる純粹数学と純粹自然科学の判断が、内容を持ち、しかも確実である。したがって、私の知る働きを問うためには、このような判断つまりア・プリオリな総合判断を問題にしなければならないというのである。

では、そのア・プリオリな総合判断とは、いかなるものなのか。カントは、まず判断を分析判断と総合判断とに区別する。

①分析判断は、ア・プリオリであり、経験に依存しないがゆえに、必然的である。それは、主語概念を分析して、そこに含まれている内容を述語として取り出して主語と結合することによって成立するのである。たとえば、「すべての物体は、広がりを持つものである」(*KdrV*, A 9, B 11) と

いう判断は、カントによれば、分析的である。なぜならば、「広がりを持つもの」という述語を、物体という主語の概念のなかに見出すためには、この主語の概念を、矛盾律に従って分析しさえすればよいからである。しかし、この判断は、我々の認識をけっして拡大するものではない。なぜならば、主語の概念は、すでに我々が獲得している認識であり、述語は、そのなかにあらかじめ含まれていたものの一つにすぎないからである。

②これに対して、総合判断は、主語の概念を、そのなかに含まれていない概念と結合するものである。それゆえに、我々の認識を拡張することができるということになる。だが、この総合判断が、経験的であるならば、必然的ではありえない。したがって、判断が必然的であるためには、経験に依存することなく、ア・プリオリでなくてはならない。このようにして、必然的で認識を拡張する判断は、ア・プリオリな総合判断となる。カントは、この判断が、純粹数学、純粹自然科学、そして、形而上学のいずれの学問にも原理として含まれていることを明言している。以上のようにして、カントは、学問体系としての形而上学を、その体系の原理としてのア・プリオリな総合判断が可能であることを明らかにすることをとおして基礎づけようとした。

(b) 形而上学の基礎としての根本命題

カントは、学問体系としての形而上学の基礎づけを、ア・プリオリな総合判断の可能性に求めたが、フィヒテは、さらに進んで、我に関する根本命題を知識学の基礎とすることによって、形而上学の体系を築こうとした。カントは体系構築の始め方を思索したが、フィヒテは実際にそれを始めてみたわけである。

フィヒテによれば、超越論哲学としての知識学は、学問一般を基礎づける学問であるが、知識学の基礎となるのが根本命題である。『知識学一般の概念について』(1794年)によれば、個々の命題は、体系全体におけるそれぞれの位置と体系全体に対する関係とによって初めて学問を形成する。そして、一つの学問を構成する個々の確実な命題

の結合に先立って、かつ、その結合から独立していて確実な命題が根本命題である。したがって、この根本命題が確実であるならばつぎの命題が確実となるという具合にして、一つの学問が構成される⁽⁸⁾。

ところで、知識学も他の学問と同じように形式と内容を持ち、このことは根本命題についてもあてはまる。こうして、内容と形式の両方ともそれ自身で確実であり相互に限定し合う第一根本命題と、内容は無制約的であるが形式は第一根本命題に依存する第二根本命題、反対に形式が無制約的であって内容が第一根本命題に依存する第三根本命題とが成立する。

こうして、フィヒテは、『全知識学の基礎』(1794年)の中で、全知識学の基礎としての我を、三つの根本命題のかたちで表現している⁽⁹⁾。

第一根本命題…我は根源的にして絶対的に自己自身の存在を設定する。

第二根本命題…我に対して絶対的に非我が設定される。

第三根本命題…我は非我によって制限されているものとして自己自身を設定する。

(II) 命題の内容は形式に矛盾する

— 述語に溶ける基体としての主語 —

(a) 哲学体系の要素となる命題⁽¹⁰⁾

〈二つの命題観〉ヘーゲルは、カントやフィヒテが主張した〈論証の第一原理としての前提〉という見地を否定している。その根底には、論証の形式的基礎としての命題形式には絶対者の真理を表現するという点で限界があるという洞察がある。ヘーゲルによれば、哲学は、概念把握することを要求するにもかかわらず、命題の構造はこの概念把握の要求を充たすことはできない。

通常命題においては、主語とは、根底に横たわっている基体であり、内容ないし述語が主語の偶有性として関係してゆく際の対象なのである。

たとえば、「蘭の花は高価である」という命題においては、高価であるという述語は、蘭の花という主語の偶有性である。

それに対して、哲学命題においては述語は主語の本質を表現しており、命題の内容が命題の形式的構造と矛盾する。たとえば、「現実的なものは普遍的なものである」という命題は、現実的なものは普遍的であることを、形式上、意味しているだけではなくて、内容上、普遍的なものが現実的なもの本質であることをも意味している。現実的なものが普遍的なものとして現れることによって、普遍的なものが思考の真の主語となり、そして思考は自分自身に戻るのである。この思考の反省が自己のうちへの反省であるのは、思考が己れ固有の内容つまり主体であるものそれ自体のうちに身を沈めるからである。

〈通常命題による外面的思考〉通常命題による思考作用は、この存在するものとして設定された主語、つまり固定した基盤としての主語をつてに、さまざまな述語の間を行ったり来たりする。主語を、このようなものとしても、あるいはそのようなものとしても規定できるし、一つの視点ではそのようであり、別の視点では別様に規定できる。たとえば、蘭の花は高価であるとも美しいとも規定できる。

その際、主語が命題において設定される際の視点は、主語そのものにとっては外からのものである。それは、主語がそのつど別のさまざまな視点からも設定されうるということの意味する。したがって、思考作用は思考内容にとって外からのものであり、思考を進めるにあたって、その内的必然性を欠いている。

もっともそれは、主語にまた別のさまざまな述語を付加することができるがゆえに、一切の述語的な諸規定の主語となる固定した基盤が、主語に付加されるすべての内容を越えて広がっているかぎりである。したがって、一切の述語的な規定は、外から受け入れられているのであり、相互に外面的に存在している。

それに対して、ヘーゲルによれば哲学的思考は、

内的必然性に貫かれた概念把握する思考である。思考作用が、命題の主語を越えて、事柄をあれこれのものとして規定する手段である述語へ内的必然性を欠いたまま進むということはない。

〈哲学命題による思弁的思考〉哲学命題においては、基礎であるからにはもはやまったく問い尋ねられもしないような固定した基礎としての主語といったものは存在しない。ここでは思考することによって別の何かを意味する述語へさらに到るのではなくて、述語によって主語そのものに立ち戻るように強えられる。というのは、述語を思考することによって本当は主語である当のものに身を沈めているからである。

したがって、思考が述語において別のものを思考するのではなくて、自分自身を再び見出すことによって固定した基礎としての基体はただちに失われる。したがって、通常の表象する働きからみれば、哲学命題はつねに同語反復命題のようなものなのである。

哲学命題は、そもそも本来的な意味でもはや命題ではない。哲学命題においては、いまや持続すべき何物も立てられない。というのは、命題の述語〈である〉はここではまったく別の機能を持っているからである。述語は、何かの存在を別のもので陳述するのではない。そうではなくて、述語は、思考が述語のなかで主語の失った確固たる基礎に代わるものを再び見出すために、主語から述語へ移行するような思考の運動を記述する。

(b) 基体としての主語の消滅

シェリングは、さらに『世界世代論』(1814年)で、真の学問的哲学を支える命題について思索を深めている。まず、シェリングは、前期フィヒテが主張していた学問的哲学の基礎としての確実にして無制約的な根本命題を否定している。真の学問的哲学は、命題の運動を不可欠のものとする。もし、この運動がなければ、重要な諸命題は、あたかも生きた幹からもぎとられた果実のようなものになってしまうというのである。もし、フィヒテのいうように或る命題が無制約的で確実であるならば、命題の運動は必要がなくなり、真の学問

的哲学は形成されない。したがって、最初の命題は、制約されたものであり、命題の運動をとおして、別の述語を得ることによって制約からさらに解放されるのである。

つぎに、シェリングは、矛盾は永遠の生の源泉であり、この矛盾を構成することが学問的哲学の至上課題であると明言している。してみれば、矛盾律は、そのままでは哲学命題には適用されない。たとえば、「精神は自然である」および「観念的なものは実在的なものである」⁽¹¹⁾という命題は、矛盾律に従うかぎり、理解できない。なぜならば、自然は、精神の対立概念であり、実在的なものは観念的なものの対立概念だから、主語は述語によって述語と一致することはないからである。そこで、シェリングは、命題の述語「である」を通常のように主語と述語の一致としてではなくて、「二つの統一の統一」として理解しようとしている。「AはBである」という命題における「である」は、Aの本質とBの本質が、同一のxであることを意味していることになる。すなわち、主語Aと述語Bは、同一の本質xにおいて、対立しながらも均衡しているという緊張状態の関係にある⁽¹²⁾。ここでは、主語と述語との内容上の区別は消えている。

ここから「論理学者たちとても、例の小っぽけな〈それ〉(これは名だたる古い〈我〉が揮発した末にできたものだが)なしに済みますようになるであろう」(KSA 5, S. 31)というニーチェの主語のない論理まではさほど遠くはない。

四

(I) 仮面は主語とならない述語である

このニーチェの主語解体の論理が、〈素顔＝我〉のない仮面(おもて)を産み出す。坂部恵のいう仮面の哲学は、神の死からさらに実体我の崩壊そして基体主語の崩壊の帰結であることは明瞭である。

「自己同一的な〈素顔〉としての自我、世界は、その原型、いわば〈原素顔〉としての神

的な背後世界の死によって、素顔としての最低限ぎりぎりの意味すらも失う。それらは、もはや、いかなる奥行きをもった〈おもて〉でもない。世界は、〈先験的な意味されるもの〉を指示する〈意味するもの〉であることをやめ、神の〈おもて〉、神的世界の現象として、まとまった〈記号〉として、〈書物〉として読み解かれることをやめる」⁽¹³⁾。

ここで自己同一性=実体としての我と世界も、背後世界=神の死によって死滅することがいわれている。その上で、〈素顔=我〉なき仮面の登場を告げる。その際に、仮面は、実体としての我の崩壊によって基体主語のない述語であることが判明する。

「あらかじめさきをこしていってしまえば、〈おもて〉とは、〈主体〉でも〈主語〉でもなく、〈述語〉にほかならないのだ。〈おもて〉のかたどりと統一は、西田哲学のいい方をかりていえば、『主語となって述語とならない』のではなく、反対に『述語となって主語とならない』根源的な〈述語面〉〈おもて!〉のかたどりと統一である」⁽¹⁴⁾。

(II) 言語は深みを隠す仮面である

しかし、ニーチェのいう仮面は、坂部のように仮象の生動性を語るだけではなく、深みを隠すという機能ももっている。まず、哲学者のような隠遁者の著作から沈黙が伝わりとっている。それは、言語を語ることによって隠されたものが境界づけられることによる沈黙なのである。

ニーチェによれば、すべての哲学の著作は前景の仮面であり、その仮面の裏には、もう一つの仮面が隠されている。すべての哲学の言語は認識であり、これは深みに向かうという点で、表面・仮象に向かう深みとは対立する。しかし、認識が本当らしく見えない誤謬であるとすれば、深みは本当らしく見える誤謬である。「すべての哲学は一つの前景の哲学である、——これが隠遁者の下す判断である。すなわち、『哲学者がここで立ちどまり、うしろを振りかえり、あたりを見まわした

ということには、彼がここでさらに深く掘りさげることや、何をせよと鋤を投げ捨てたということには、何やら恣意的なものがある、——それには何やら疑わしいものもある』と。すべての哲学は、なお一つの哲学を隠している。すべての見解はまた一つの隠れ場であり、すべての言語はまた一つの仮面である」(KSA 5, S. 234)。

ニーチェにあっても仮面の裏には「あらゆる根底の奥に・あらゆる〈根拠〉の底に一つの深淵がある」(ibid.)といわれるように底なしの深淵があるのであって素顔はない。ただし、ニーチェは仮面によってそれを隠すことを重視した。そこでの仮面とは、この深淵から聞こえてくる深淵とは反対のことを語る言語であり、絶えざる変身である。「すべて深いものは仮面を愛する。もっとも深いものは、形態や比喩にたいする憎しみをさえもっている。反対にすること⁽¹⁵⁾こそは、神の羞恥が着こんで歩くに格好の仮装なのではあるまいか？」(KSA 5, S. 57)

ここでの仮面は、言語については三段階の誤謬を自覚することを含んでいる。まず、認識の言語は普遍概念であるが、実は概念は普遍を意味できないという誤謬である。第二に、概念を使って成立する主語・連辞・述語の命題も、本当は主語がないという点でその形式自体が誤謬なのである。そして、第三に主語としての素顔がないところでは、述語は仮面であらざるをえない。

こうして、深みの論理認識という仮面は、表面・仮象・仮面への意志を、それとは反対にすることによって隠す。この点についてこういわれている「すべてものごとを深く根本的につきつめるということがすでに、たえず仮象と表面とへ向かうとする精神の根元意志にたいする暴圧であり、虐待欲である。すべての認識欲のうちにはすでに一滴の残忍がふくまれているのだ」(KSA 5, S. 167)。あるいはこうもいわれている。「——仮象への、単純化への、仮面への、外套への、要すれば表面への——というのもすべての表面は外套であるから——こうした意志に対し、事物を深く・複雑に・根本的に考究しようと欲しもする認識者のあの崇

高な傾向が反抗するのである」(KSA 5, S. 168)。

こうして、述語としての仮面は、認識におけるたんなる述語と、仮象への意志における命令としての述語とに分かれる。後者が命令であることについては、こういわれている。

「—ひとびとが〈精神〉と呼ぶところの命令的な或るもの、それは自己のうちでも自己の周囲にたいしても支配者であろうと欲し、自らを支配者として感じようと欲する」(KSA 5, S. 167)。

この精神は、第一に④「多様から単純へといたろうとする意志」つまり「統括し、制御し、支配しようとし、また実際に支配的でもある意志」である。この④はさらに①「新しいものを古いものと同一化し、複雑多様なものを単純化し、全く相容れないものはこれを無視するか突き退けようとする強烈な傾向」であり、②「異他のものの、〈外界〉のすべての事物のある特色や姿態を、勝手にことさら強調したり、引きたたせたり、自分に都合のいいように偽造したりする」。

第二に、③④とは反対の意志である。この③は①「無知や、我が儘な閉じこもりやを求める決意」であり、②「ときたま欺かれようとする精神の意志」であり、③「何かという他の精神を欺き、彼らの前に自分を偽装しようとする精神のあのいかかわしい気構え」である。

註

- (1) Vgl. F. Gerratana, *Der Wahn jenseits des Menschen. Zur frühen E. v. Hartmann-Rezeption Nietzsches (1869-1874)*. In: *Nietzsche-Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*. Bd. 17, 1988, S. 391 ff.
- (2) この点については、W・ミュラーラウターが先駆的であるが、ヤコービとフィヒテとの関係を論ずるにとどまっている。Vgl. W. Müller-Lauter, *Nihilismus als Konsequenz des Idealismus*. In: A. Schwan (Hrsg.), *Denken im Schattewen des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, S. 113 ff.
- (3) ニーチェは、『悲劇の誕生』では、キリスト教

に対して敵意のこもった深い沈黙を守ったとしている(KSA 6, S. 310)。「神は死んだ」という表現の初出は、『悦ばしき知識』第108節や第125節であろう。

- (4) Cf. P. Klosowsky, *Un si funeste désir*. Editions Gallimard, 1963, p. 220.
- (5) カントに従えば、造化の究極目的は人間であって神ではない。「ところで道德的存在者としての人間(したがってまた世界におけるあらゆる理性的存在者)については、何のために(*quem in finem*) 彼が存在しているか、と問われることはもはやできない。彼の生存は、最高目的そのものをみずからのうちに含み、彼は力およびかぎり全自然をその最高目的へ従わせうるのであり、少なくとも、その最高目的に背いて自然のどのような影響にも自己が服していると思なすことはできないのである。—世界のもろもろの事物が、その存在の上から依存する存在者として、目的にしたがって働かざる原因を必要とするならば、人間こそは造化の究極目的である。なぜなら人間が存しなければ、相互に従属した目的の連鎖には、究極の基礎となってこれを支えるものがないことになるであろうから。ただ人間においてだけ、しかももっぱら道德の主体としての人間においても、もろもろの目的に関する無制約的な立法は見出され、この立法だけが人間へ、全自然が目的論的にそれへ従属しているところの究極目的たる資格を与えるのである」(I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Hrsg. v. Karl Vorländer, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, S. 305)。そして、神の存在は、造化の究極目的の条件として証明される。「我々の自由が使用される形式的な理性制約としての道德法則は、質料的制約としてのどのような目的にも依存することなく、それ自身として独立に我々に義務を課する。しかし道德法則はまた、我々がそれに向かって努力することを我々の義務とするような究極目的を、しかもア・プリオリに我々に規定するのであって、その究極目的とは、自由をとおして可能な、世界における最高善である。／人間(またおよそ我々が考えうるかぎりにおいてあらゆる理性ある有限な存在者)が道德的法則のもとに究極目的を設定しうするための主観的制約は幸福である。したがって世界において可能な、かつ我々が及ぶかぎり究極目的として促進させるべき、最高の物的善は幸福であるが、それは人間が幸福であるに値することとしての道德性の法則に調和するという客観的制約のもとにおいてである。／しかし、道德的法則によって我々に課せられた究極目的のこうした二つの必須条件〔幸

福と道徳性の法則)が、単に自然原因をとおして連結されており、しかも同時にいま考えられている究極目的の理念に適合している、と表象することは、我々のあらゆる理性能力の上から不可能である。したがって、我々の自由へ自然の因果性以外どのような因果性(手段としての)をも結合しないとすれば、我々の諸力の適用によって成就されるべきそうした目的の実践的必然性に関する概念は、この目的が達成される物理的可能性に関する理論的概念とは調和しないのである。／したがって、我々が道徳的法則にかなってみずから究極目的を掲げるためには、道徳的世界原因(世界主宰者)を想定せざるをえない。そして道徳法則が必然的であるかぎりにおいてのみ、(いいかえれば、それと同じ程度において、また同じ根拠から)世界原因もまた必然的に想定されるべきである。つまり、神が存在することを認めなければならないのである」(I. Kant, *a. a. O.*, S. 321 f.)。

(6) Cf. H. G. Townsend, *Philosophical Ideas in the United States*. American Book Company, 1934, p. 258 f.

(7) 当該遺稿断片での「歪曲」とは生の遠近法によって生まれ、真理、善、理性的なこと、美という普遍的価値を包括する。そのことはこういわれている。「したがって我々がこれまで〈真理〉〈善〉〈理性的なこと〉〈美〉として評価してきた事は、個別的ケースとしてのかぎりにおいては、反転した権力であるとみなされる——人間という種族がみずからを確立するための手助けであるこの〔途方もない〕遠近法主義的歪曲、わたしはそれを指で差し示す。それこそが人間の生の条件なのだ、人間がみずからを楽しむということが(人間存在はみずからの保有という手段によって喜びを得る。そして、人間存在はだまされるがままにはなりたくないと思うこと、諸個人はいつでも相互に理解しあい助けあおうと思っていること、全体としては成功した人間たちは不運な人間たちの犠牲のうえに生きるすべを知っていること、そうしたことのすべては人間の自己保存の諸手段に属しているのである)。こうしたことのすべてのなかに、権力への意志は、それが欺瞞の諸手段にたよることを危惧することなく表現されている——そして我々は、神は人間存在がみずからに見惚れている光景を見て、どれほど悪辣な喜びを感じるかを想像してみることができるのである。要するに——権力への意志」(KSA 11, S. 699)。まず、〈真理〉〈善〉〈理性的なこと〉〈美〉といった事柄は、権力への意志が反転して生じたものであることが確認されている。そして、それらは生の目標ではな

くて、条件であり、反転しているがゆえに、権力への意志を表現するための「欺瞞の諸手段」なのである。非本来的な哲学者たちは、〈真理〉〈善〉〈理性的なこと〉〈美〉を手段ではなくて目的として追い求める。それに対して、本来的な哲学者は、それらすべてを、生きるための手段とする。しかし、それは、また欺瞞でもある。「人間存在はみずからの保存という手段によって喜びを得る」。ここで、人間が喜びを得るための手段としている自己保存とは、具体的には「人間存在はだまされるがままにはなりたくないと思うこと、諸個人はいつでも相互に理解しあい助けあおうと思っていること、全体としては成功した人間たちは不運な人間たちの犠牲のうえに生きるすべを知っていること」である。これらが欺瞞にすぎないことは一目瞭然である。

(8) Vgl. *Fichtes Werke*. Bd. I, Hrsg. v. I. H. Fichte, Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971, S. 47 f.

(9) Vgl. *a. a. O.*, S. 91 ff.

(10) Vgl. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. v. H. Wessels, u. H. Clairmont, Hamburg, 1988, S. 17 ff.

(11) (12) Vgl. *F. W. J. Schellings sämtliche Werke*. I/8, Hrsg. v. K. F. A. Schelling, J. G. Cotta, Stuttgart/Augsburg, 1958 ff., S. 213 ff.

(13) (14) 坂部恵『仮面の解釈学』, 東京大学出版会, 七頁以降参照。

(15) 「反対にすること」ということ」の事例としてつぎのようにいわれている。①「優にやさしいことがらでも、それを粗暴で覆いかくして見分けられないようにするほうが、かえってよい場合もある」。②「愛の行為や放埒なほど気前のよい行為ですら、すんだあとでは棍棒をとって目撃者を叩きのめすに越したことはない、という場合もある」。③「高価なもの、こわれやすいものを秘めていなければならないような人間が、青さびた古い固くたがをはめた酒樽のように、生涯ごろごろ暮らしてゆくということも、考えられなくはない」(KSA 5, S. 57)。

引用文献略記号

KSA: F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Hrsg. v. G. Coli, u. M. Montinari, de Gruyter, München/Berlin/New York, 1999.

KdrV: I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. v. R. Schmidt, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1956.

〈Summary〉

Auflösung des Subjekts als Substrats in der deutschen Philosophie

YAMAGUCHI Seiichi

Die Philosophie der Maske folgte aus dem ›Tod Gottes‹ Nietzsches, der das substantielle Ich negiert. Indem der ›Tod Gottes‹ die Folge der deutschen Philosophie nach Kant ist, ist auch die Philosophie der Maske ihre Folge. Der vorliegende Aufsatz behandelt diese Folge, indem er deutsche Philosophie von Kant bis Nietzsche als Auflösungsprozess des Subjekts als Substrats im Satz interpretiert.

Kants moralischer Beweis für das Dasein Gottes verwandelte den Gott in die Bedingung für das Dasein des moralischen Menschen. Und Fichte führte den Nihilismus als Verneinung des Glaubens an Gott aus. Dieser Nihilismus führte zu Hegels Gefühl, dass Gott selbst gestorben ist. Einerseits ist Hegels ›Tod Gottes‹ die Geburt des absoluten Subjekts, öffnete andererseits dieses Subjekt den Weg nach dem Auflösung des Subjekts als Substrats. Nietzsches ›Tod Gottes‹ radikalisiert früheren ›Tod Gottes‹, indem es die Philosophie der Maske durch die Logik ohne Subjekt erzeugt.

Nietzsches Logik ohne Subjekt ist eine Folge der deutschen Philosophie nach Kant. Zwar dachten Kant und Fichte, dass das Urteil die philosophische Grundwahrheit ausdrücken kann, aus dem ein Subjekt, eine Kopula und ein Prädikat besteht, aber Hegel und Schelling dachten, dass es kein Subjekt als Substrat gibt und dass man keine Wahrheit des Absoluten mit dem Satz ausdrücken kann. Nietzsches Philosophie der Maske als Folge der Logik ohne Subjekt behauptet das Verbergen des Tiefes und die Lebendigkeit des Scheins.

Keywords: Nietzsche, der Tod Gottes, die Maske, deutsche Philosophie nach Kant, die Auflösung des Subjekts als Substrats