

ニーチェの形而上学批判

菅野孝彦

ニーチェは、形而上学に対して仮借のない批判を行なう。しかし、その批判を、形而上学に対立する科学主義・実証主義といった「反形而上学」の立場とみなすことは、的を射たことなのであるうか。というのも、通常ニーチェによる形而上学批判は、『悲劇の誕生』における美的形而上学から、『ツアラトゥストラ』以降において力への意志・永遠回帰の思想として回復される形而上学へと至る彼の思想発展の過渡的問題とみなされてきているからである。⁽¹⁾したがって、この意味において考えるならば、形而上学に対する彼の批判をたんに「反形而上学」とみなすことは適切と言えないのであり、彼の批判は、むしろそれまでの形而上学を批判し、後期における自らの形而上学を展開するための準備作業として位置づけられるであろう。だが、はたしてニーチェの形而上学批判は、後期思想における力への意志や永遠回帰の形而上学によってとって替えられる、つかのま

の試みにすぎなかったであろうか。⁽²⁾あるいは、この批判はたんに中期のみの特質ではなく、むしろ彼の後期思想、ひいては思想全体に通奏する特質と言えるのであろうか。⁽³⁾本稿では、これらの問いを念頭に置きつつ、ニーチェの形而上学批判を考察する。

また、これは、次のような諸説の錯綜する状況からも求められるのである。ニーチェの後期思想を、何をもって形而上学的とみなすかという点において諸説に分かれている。まず、力への意志の思想をニーチェの形而上学にはかならないとする考え方がある。アルフレッド・ボイムラーは、『ニーチェ、哲学者及び政治家』⁽⁴⁾において、力への意志を生成の世界を示す形而上学的概念とみなしている。和辻哲郎は、『ニーチェ研究』⁽⁵⁾の中で、ニーチェの思想を力への意志を世界の本質とする形而上学としてとらえている。一方、カール・レーヴィット、ヤスパース、

ワルター・シュルツらは、永遠回帰の思想をニーチェの形而上学的思惟としてとらえている。レーヴィットは、『ニーチェの等しきものの永遠回帰の哲学』において、永遠回帰の思想を神を離れた人間のニヒリスティックな現存在と自然的エネルギーの実証主義的な現存在との間における分裂の統一を示すものとしてとらえ、この思想を「物理学的形而上学」と呼んでいる。ヤスパースは、『ニーチェ』の中で、力への意志の形而上学の限界を指摘し、永遠回帰の思想を神性の代償物とみなしている。シュルツは、『近代形而上学の神』において、永遠回帰の思想をニーチェ形而上学の核心としてとらえ、ニーチェを十九世紀における他の思想家と比しても形而上学の第一級の思想家であると語る。力への意志の思想、あるいは永遠回帰の思想のいずれを彼の後期思想の形而上学的思惟とみなすかは、このように見解の分れるところである。さらに、この問題に関して、ハイデガーのように力への意志の思想と永遠回帰の思想を表裏一体のものとし、そこにニーチェの形而上学の展開をみる例もある。このように一口にニーチェ後期における形而上学的思惟と言っても、こうした錯綜した状況を示すのである。この点からもわれわれは、ニーチェが批判的言辭としてであれ、また自らの教説を語るためにであれ、形而上学の語に見出す意味内容を問わねばならない。

周知のように形而上学の語は、アリストテレスの自然学に関

する諸著・諸論文の次に配置されたいくつかの論文に与えられている呼称に由来をもっている。すなわち「自然的などもども」(*ta quae sunt*)の次(*meta*)のものども」という呼称に由来し「形而上学」(*Metaphysik*)とよばれるのである。したがって、われわれが「形而上学」とよぶ著作に「形而上学」の語を見出すことはできない。あえてそれに類する語を著作の中に求めるならば、「存在としての存在」を研究する「第一哲学」がそれにあたるであろう。この限りにおいて「形而上学」の名称は便宜的なものと言えよう。しかし、それゆえにこの語は多義的に解釈される可能性を秘めているのである。そこで、ニーチェが形而上学に見出した意味内容を問う前に、この語が様々に解釈されていく経緯について触れたいと思う。

たとえば、中世スコラ哲学における神的・神秘的・超自然的・超感性的・永遠的なある実体に関する学としての形而上学は、『形而上学』において「神学」と言われた第一原因の学にとくにラムダ巻の超感性的で永遠不動な実体(不動の動者としての神)の想定に依拠している。また、形而上学の語は、ホッブスなどの「第一哲学」と同義的に用いられ、他の諸学中の王として諸学の基礎を理論づける哲学として用いられるが、ガンマ巻の第三章以下における「第一哲学」の任務としての数学の公理・論証の諸前提の検討に、その淵源をみる事ができる。さらに、ヘーゲルに始まり、マルクス、エンゲルスに至る意味での形而上学、すなわち事物を動的・発展的・相互連関的にみる弁証法的な考え方に対置される、永遠不動な・固定的・個々独立

的にみる観方・学説・思想態度としての形而上学の萌芽もラムダ巻にみることができ。それは、生成の原理であるピュシスを自らの内在原理とするところの自然的事物、形相と質料との結合体としての感覺的・生成変化する事物とは異なつて、生成と質料から離れて純粹な独立・不動・永遠の理性的存在が想定されている点である。

さて、これらの例にみられるように、アリストテレスの『形而上学』は多義的に解釈される可能性を内包しているのである。そこで、この多義性をさらに整理するために、歴史上に現れた世界観・形而上学の問題を自覺的に自らの学の対象としたヴィルヘルム・ディルタイによる形而上学の分類をとりあげてみたい。というのも、後に述べられるようにニーチェのとらえる形而上学の像は、形而上学が多義的全体像をとらえたものでなく、その一つの面に着目したものであるが、そうした観点が一人ニーチェのみに固有のものでないことをそれが明らかにするからである。もちろん、観点が同じであるとしても、必ずしも同一の結論に達するとは限らないのである。

ディルタイは、主著の一つであり未完に終わった『精神科学序説』の中で、形而上学の語の慣用的用法を三つに分類している。第一の用法は、アリストテレスの概念規定から批判哲学の洞察を媒介として得られるのであるが、「すべての形而上学は、経験をふみこえる」という表現である。第二の用法は、経験のり越えをさらに徹底化させるときに生じる。この用法では、形而上学は「ただたんに経験をのり越えるだけでなく、すべて

の感性的に現れるものから区別された精神的本質界を想定する」と、また「感性界の背後に隠されたもの、本質的なもの、すなわち第二の世界に眼を向けている」と言われる。プラトン、アリストテレス、トマス・アクィナス、ライプニッツの形而上学、また信仰の世界を表現する形而上学が、この第二の意味で用いられているとディルタイは語る。第三の用法では、「現実の普遍的客観的な連関についての、またより狭くは現実を超越するものについての確信の状態」が形而上学とよばれる。加えて彼は、この用法において形而上学の意味の拡大が行われると、すなわち「形而上学を学に制限することを廃止する」傾向が生じると述べている。たしかに、こうした形而上学が多義性の指摘や分類は、ニーチェ思想を直ちに解釈するものではないが、形而上学の歴史的背景を知るうえできわめて重要である。

二

ニーチェの行う形而上学批判の中に、われわれは二つの主題を見出すことができる。第一の主題は、多くの研究者によって指摘されているように、伝統的価値規範としての形而上学に対する批判である。そして第二の主題は、形而上学批判が同時に科学に対する批判をなすという点である。この第二の主題は、いささか唐突の感を免れないかもしれない。というのも、感性界の背後に形而上学が想定する第二の世界を否定することによって形而上学を批判するのが科学であることを思い起こすならば、形而上学批判が科学批判に通ずるという指摘は、全く矛盾

したものと言わざるをえないからである。しかし、形而上学批判に込められた第二の主題を剔抉することによって、すなわち形而上学批判という字義のもとに直ちに糊塗されてしまった、この第二の主題を問うことによって、ニーチェの形而上学批判の意味が初めて明らかになるのである。

ニーチェは、形而上学が「人間は何のために存在するのか、死後どんな運命をもつか、どのようにして神と和解するのか。」といった問いを、最も重要なものとみなしていることを批判する(W₃, 188)。これらの問いが問われている世界を彼は、「背後世界(Hinterwelt)」(W₃, 22)とよぶ。この背後世界は、先のデイルタイの言葉を用いるならば「ただたんに経験をのり越えるだけでなく、すべての感性的なものから区別された精神的本質界」なのであり、「感性界の背後に隠されたもの、第二の世界」にはかならないのである。感性界の背後に隠されているこの背後世界は、まさに経験的事実の背後に想定される永遠普遍な存在者の世界である(«*abd.*»)。ニーチェは、この背後世界に対して「われわれに隠されているあの世界は、われわれに知られた世界以上に重要とすることはない。」(W₂, 476)と語る。ここで、「われわれに隠されているあの世界」とは背後世界であり、「われわれに知られた世界」とは感性的世界である⁽⁷⁾。ニーチェは、人間にとって背後世界は「乳歯のように失われるべきもの」(W₂, 412)と語る。そうした背後世界を捨て去るとき、十全な人間のあり方が現れる。

「これまで人間が神に捧げてきたものを、今後互いに与え合

うとしたならば、人間の善と幸福はどれほど多く存在するであろうか。また、時間が、力が、能力が、克己心が、無私が、愛がどれほど多く存在することになるのであろうか。ほんとうに、これらはどれほど多く存在することになるのであろうか。―あるいは、あまり多くは存在しないのであろうか。」(W₂, 458)

このアフオリズムは、背後世界に向けられていた人間の眼を人間相互に向けるとき、人間が背後世界に眼を向けることによって獲得しようとした(善や幸福等々の)諸価値は、増大するのか、あるいは減少するのかわかるといって答えるものである。末尾において危惧の念が見出されるが、ニーチェはその修辭的表現のもとに、背後世界の喪失によって現出する諸価値の増大を表明するのである。このことは、それまでの形而上学が呈示する永遠普遍的価値規範の世界、背後世界の否定を意味している。しかも、背後世界は人間的「誤謬」(W₂, 26)にはかならないのであり、いわば「経験を越え出ることの悪しき徹底化」なのである⁽⁸⁾。伝統的価値規範を呈示する形而上学に対するこのような観点からの批判が、第一の主題である。

また、この主題をさらにニーチェにおける「水平線(Horizont)の問題」において問ってみよう。というのも、ニーチェは水平線を究極的根拠の領域である「最初で最後の事物(Die ersten und letzten Dinge)」の領域の比喩として用いているからである(W₃, 188)。すなわち、「われわれの住まう世界の周縁をなす水平線を画定することは、価値規範であれ、背後世界であれ、

「最初で最後の事物」であるわれわれにとつての究極的根拠を確立することにはかならない。そこで、「水平線の問題」は形而上学が示す確固とした価値規範の問題となる。形而上学が重要とみなす先の諸問題—人間は何のために存在するのか等々—は、まさにわれわれの水平線を画する問いなのである。だが、ニーチェはそうした問いは無意味であると語る。

「われわれは、十全な堅実な人間として生きるのに、きわめて遠い水平線あたりの確実性 (Stehenheit) を、いわばアリが良きアリとしてはそれらが必要としないように、全く必要としない。」(ebd.)

このアフォリズムにおいてニーチェは、きわめて遠い水平線を画定すること、究極的根拠について問うことの放棄を主張している。そして、これら究極的事物の領域へ無関心であるべきことを主張する。すなわち、「今必要なのは、信仰に対する知なのではなく、あの「究極的根拠」の領域における信仰や、いわゆる知に対する無関心なのである。」(ebd.)。ここで「信仰」とは、狭義にはキリスト教の信仰を意味し、より広い意味でとらえるならば、感性界の背後に隠された世界を想定する信仰、つまり形而上学的思惟一般をさしている。感性界の背後にあるとされる世界—背後世界—の存在が、われわれの水平線を画するのである。また、「いわゆる知」とは科学的学問的知であり、その知自体の特質である確実性が水平線を画定する。ニーチェは、こうした信仰や知への無関心さを説くのである。

しかし、より厳密に考えて、その無関心さとは、「信仰やい

わゆる知」が、水平線を画定することへの無関心なのであるか(圏点筆者)。それとも水平線を画定することそれ自体—究極的根拠を問うこと自体—への無関心なのであろうか。端的に言つて、ニーチェがここで語っている無関心さとは、第一の意味である。というのも『悦ばしき知識』における次のアフォリズムから明らかのように、「水平線の問題」は彼に固有の問題だからである。

「まだ明白なものとしてではないにしても、水平線がついに再びわれわれに開けたように思われる。ついにわれわれの船は再び出航することができる、あらゆる危険に向かって出航することができぬ。」(Vg., 256)

このアフォリズムは、「古き神の死」の告知を受けて語られる。「古き神の死」、つまり伝統的価値の崩壊によって、古き神によって確定されていた水平線は、不分明な空隙として、あるいはいわば深き淵として開けてくる。この深き淵である水平線の領域へと、危険をも顧みずニーチェは出航するといっているのである。このことから、彼にとつて「水平線の問題」は「神の死」の問題域にあり、彼の中心問題の一つをなすことが明らかである。それゆえ、先の無関心さを水平線を画定することそれ自体への無関心さと言うことはできないのである。

したがって、先の無関心さは「信仰やいわゆる知」が水平線を画定することへの無関心ということになる。だが、このことは、「信仰やいわゆる知」に替わって、ニーチェ自身が水平線を確定することを意味するのではないことに注意しなければな

らない。そもそも、ニーチェと「信仰やいわゆる知」との間において、水平線を画定することの意味が異なるのである。ニーチェにとって、水平線の領域は不分明な深き淵であって、「見通しがたい、永遠に流れ行く、限定しがたい地帯」(IV, 189)である。一方「信仰やいわゆる知」として、水平線は確実に画定されるべき領域、不分明であってはならない領域とされる。ニーチェは、信仰における罪や罰の概念の導き入れを、究極的根拠の領域である水平線の領域に確実性を求めるあり方とみなす。つまり、ニーチェにとって信仰も必要でない領域である水平線の領域に、神や罪とか罰とかいった概念を導き、確実性を求めようとする点において、形而上学を批判するのである。また、形而上学を批判するニーチェのこの観点は、たんに形而上学批判にとどまるものではないことに注目しなければならぬ。事実、この観点において、ニーチェは観念論者・唯物論者・実在論者を批判するのである(«*ebd.*»)。以上のことから、ニーチェの形而上学批判について第一の主題が明らかになる。すなわち、彼の形而上学批判は、伝統的な価値の規範としての形而上学への批判にはかならないのである。

次に、先にかかげた第二の主題からニーチェの形而上学批判を考える。その主題は、形而上学批判が同時に科学に対する批判をなす、というものであった。この主題は、第一の主題のもとに考察を進めてきたわれわれにとって、けっして予測しがたいものではない。第一の主題の考察で決定的な論拠となったのは、究極的根拠の領域に対して「信仰やいわゆる知」は無関心

であるべきだ、とするニーチェの主張であった。それはまた、本来信仰も知も必要とされない領域において水平線を確定することへの彼の異議であった。そこでの「いわゆる知」とは、科学的学問的知にはかならなかつたが、「水平線の問題」では「信仰」と同一のものとみなされていた。このように、まだ明確な形ではないにしろ、第一の主題においてすでにニーチェの形而上学批判に科学批判の萌芽をみることができる。

ニーチェは、形而上学の占めていた首位の座を今日科学がその隆盛のもとに占めているという歴史的経過を認めつつも、科学の中に形而上学との同質性を見出す。

「こういう「最初で最後の事物の」領域において確実性のみを徹底的に獲得しようとする衝動は、宗教的なもの新たな萌芽(Nachtrieb)であって、それ以上のものではない。」(IV, 188)

ニーチェは、究極的根拠の領域において科学が確実性を求める衝動は、宗教的なもの新たな萌芽にはかならないと語る。ここでわれわれが注目すべきことは、形而上学と背後世界の存在を否定することによってそれにと替わった科学との異質性を、優位性の交替という点において認めるにもかわらず、それらの本質的な同質性をニーチェが指摘することである。つまり、彼にとって科学が形而上学にとって替わるといふ事態は、表面的な出来事にすぎないのであり、根底において何らの変化も認められないのである。むしろ、彼は「古き神」に替わる「科学の精神」(IV, 208)の強固さこそ見出すかもしれない。

形而上学批判と科学批判のこうした同質性のもとで、ニーチェの「事実主義」への批判を考へることが出来る。「事実主義」への批判とは、科学への批判を意味する。この「事実主義」について『道徳の系譜』第三論文の中で次のように述べている。

「…あの知性のストア主義…冷徹な事実(factum brutum)の前に立ち続けようとするあの意欲…あのへ小さな事実(petis facts)への宿命主義、(私のよび方で言えばこの小さな事実主義)…解釈一般の断念…」(VI, 417f.)

ここから、ニーチェが「事実主義」の呼称のもとで科学のどのような性格を批判するのが明らかに出来る。それは、科学が事実のたんなる集積を目的とする点である。もちろん、科学は集積された事実に関連・規則性・法則性を見出そうとするが、ニーチェにとってそれらの究明は、「事実主義」の域を出ないのである。なぜなら、集積された事実規則性を見出そうとする試みは、ニーチェが指摘するように認識者の解釈を欠いているからである。すなわち、そこでは認識者自身の生が問われていないのである。このことを理解するには、『反時代的考察』の第二篇「生に対する歴史の利害」における歴史主義批判を想起することで十分であろう。そこにおいてニーチェは、歴史を記念碑的歴史・尚古的歴史・批判的歴史に区分し、歴史研究がたんに過去の事実を集積することに終わることなく、歴史を研究する者の現在の生との関わりの中でなされるべきことを主張している。たしかに「生に対する歴史の利害」におけるこの視点は、十九世紀歴史主義を批判の対象としているが、それにとど

まらず科学『事実主義』という批判の図式にもはっきりと見出される。形而上学と科学の同質性を、さらにニーチェは次のように語る。

「科学へのわれわれの信仰は、あいかわらず形而上学的信仰である。われわれ現代の認識者、われわれ背神の徒にして形而上学の徒も、一千年にわたる古き信仰が、つまり神は真理であり真理は神であるというプラトンの信仰でもあった、あのキリスト教の信仰が灯した松明から、われわれの火を獲得するのである。」(V, 259)

ここでニーチェがわれわれに強く喚起するのは、科学の立場に立つことによって背神の徒・反形而上学の徒となることである。常にそこには形而上学的残滓が伴っているということである。彼が形而上学批判を通じて払拭すべくつとめたのは、まさにこの残滓にはかならなかつたのではなかるうか。そして、この残滓は、形而上学批判が同時に科学批判でもあるという視点から初めて得られるのである。

三

形而上学に対するニーチェの批判を二つの主題をきっかけ考察してきたが、以下これまでの考察をもとに彼の形而上学批判のもつ意味を問いたい。科学が形而上学にとって替わる事態は、神・一者・絶対者等として現れる形而上学の価値規範が崩壊し、科学の論理性・厳密性が規範となる事態として理解される。しかし、ニーチェは、科学の立場に立つかのように形而上学の価

価値規範性の喪失を認めつつも、価値規範としての科学の代替を認めはしないのである。それでは、このように形而上学の規範性を否定し、かつそれに替わる（歴史的にはその交替が認められている）科学の規範性をも否定することの真意はどこにあるのだろうか。はたしてニーチェは、価値規範性の喪失を首肯するのであろうか。

このことを考えるために、形而上学や科学が究極的根拠の領域において確固とした水平線を画そうとすることを、ニーチェが強く批判したことを思い起こさねばならない。先の考察から明らかのように、彼は究極的根拠の領域を問われる必要のない領域と考えるのではなく、真に洞察すべき領域と考えるのである。形而上学や科学のように究極的根拠の領域に確実性を見出すことを自らの前提とするあり方は、たんにこの領域に眼を向けただけにすぎないのであり、真に洞察することにはならないと彼は語っている（IV, 188）。ここで究極的根拠の領域を世界観の領域とよぶならば、形而上学が科学として替わるといふ事態は、形而上学から科学への世界観の交替とやうことができる。

だが、ニーチェは、この形而上学から科学への世界観の交替を、世界観の真的交替・転換とは認めないのである。彼にとつて、形而上学から科学への交替は、それらの同質性の指摘から明らかになように、相対的な交替にすぎない。そしてこのことは、形而上学と科学とが互いに優位性をもつことのできない相対的な世界観であることを意味している。また、形而上学批判を通じて明らかになったのは、形而上学と科学のもとに展開される

世界観の相対的な交替に対する批判であるが、他の世界観もそれがたんに形而上学や科学にとって替わろうとするものである限り、世界観の相対的交替であることを免れないのである。そして、こうした世界観の相対的交替の中にある限り、究極的根拠の領域という深き淵に陥ったままなのであり、その深淵を洞察するには至らないのである。では、ニーチェ自身はこの世界観の相対的な交替を免れる新たな世界観——究極的根拠の領域の真の洞察——を打ち立てたのであろうか、また喪失した価値規範を再び示したのであろうか。たしかに、われわれの考察はまだこの問いに答えることができない。それは、彼の中心思想——超人・力への意志・運命愛・永遠回帰——へと歩を進めることによつて初めて可能となるであろう。だが、ニーチェの形而上学批判を考察することによつて得られたこの視点⁽²⁸⁾が、その歩みへの一つの橋頭堡となることは疑いえないのである。

註

使用したテキストは、*Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinariである。引用箇所はAbteilung 2 Bandをそれぞれローマ数字とアラビア数字で表し、その後にはページ数を示す。なお、引用文中の傍点は、原文におけるゲシュペルトの部分を示している。

(一) 輪田稔、「ニーチェの形而上学批判」、『東北大学教養部紀要37』一九八二年、二二八頁。

- (2) 同上書、一三二頁以下。
- (3) ハイデガーは、ニーチェの中期思想がそれ以後の根本的な立場に取り入れられると指摘する。(Nietzsche I, Pfullingen, 1961, S. 180.)
- (4) A. ボイムラー／亀尾英四郎訳『ニーチェ』愛宕書房、一九四四年、五八頁、一三三頁。
- (5) 和辻哲郎『ニーチェ研究』筑摩書房、一九四三年、一九二頁。
- (6) K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart, 1956, S. 98.
- (7) K. Jaspers, *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophieren*, 3. Aufl., Berlin, 1950, S. 351.
- (8) W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfullingen, 1957, S. 107.
- (9) もちろん、ハイデガーのニーチェ解釈において白眉であるのは、ニーチェを西洋形而上学の完成者として把握する点である。(a. a. O., S. 78f.)
- (10) この経緯については、アリストテレス／出陣訳『形而上学・下』岩波文庫、一九七六年、四一〇頁以下参照。
- (11) W. Dilthey, *Gesammelte Schriften I*, Stuttgart, 1973, S. 130. なお、本稿の訳文は次の邦訳を参考にした。山本英一・上田武訳『精神科学序説上巻』以文社、一九七九年。

- (12) Ebenda S. 132. (13) Ebenda. (14) Ebenda.
- (15) Ebenda. (16) Ebenda S. 133.
- (17) 感性的世界が、この「われわれに知られた世界」であることは明らかである。しかし、この世界は感性的世界に尽きるのであるか。永遠普遍」と形容されることのなら精神界の存在は不可能なのだろうか。端的に言うならば、その世界はニーチェの言う「内面世界」(IV, 25)である。「非感性的なものの世界」(M. Heidegger, a. a. O. S. 242)である。なお、この点に関しては、拙稿「ニーチェにおける『非感性的なもの』の位置づけ」(『倫理学』第一号、一九八三年、九七～一〇七頁)を参照。
- (18) インゲボルク・ハイデマンは、形而上学は誤りであったが必然的であり、少なくとも必然的であったと述べている。「Nietzsches Kritik der Metaphysik」*Kant-Studien* 53, 1961-62, S. 522.)
- (19) 原文はフランス語で書かれており、ce petit fatalisme.
- (20) ジョルジュ・コリイは、『人間の、あまりに人間のなもの』の中で明らかにした具体的判断は、『決意 (Entscheidung)』であり、これこそ事実の委細を尽した認識者であるブルクハルトやテーヌあるいはマキヤヴェリやツキシデスのような第一級の歴史家にも見出されないと語る。(G. Colli, *Friedrich Nietzsches Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe Bd. 2*, Berlin, 1980, S. 710.)
- (21) ニーチェは、形象的強権 (Bilderdenken) と概念的強権

(Begriffsdanken) なる思惟の二つのあり方について語つてゐる(III, 42)。自らを生と思惟との関わりという観点からあえて分類するならば、形象的思惟は生との関わりを問う思惟であり、概念的思惟は科学的、事実主義的思惟である。

(22) エックハルト・ヘフトリッヒは『ニーチェの哲学―世界と無の同一性』の中で、ニーチェが道徳と科学との同一性を見出してゐる²⁶と指摘する。(E. Heftlich, *Nietzsches Philosophie: Identität von Welt und Nichts*, Frankfurt, 1962, S. 253.)

(23) この視点を思想史上でとらえるとき、一連の「理性批判」の系列下でとらえることができる。すなわち、カントにおける「純粹理性批判」、ディルタイにおける「歴史的理性批判」、フッサールにおける「論理的理性批判」、これらの「理性批判」の系列のもとでニーチェの思想を考へることができるのである。たしかにニーチェの場合には、これら三者と異なり無自覚的な「理性批判」の試みと言わざるをえないであろう。しかし、われわれの視点―またあえてニーチェの言辭で語るならば「大いなる理性」の問題―を「理性批判」の系列下でとらえることは全くのないものなほだりではないのである。カントは、ニュートン物理学の隆盛を眼のあたりにし、それまでの形而上学の独断性を排除すべく「純粹理性批判」を試み、批判哲学を確立した。また、ディルタイは、ドイツ・イデアリスムスの形而上学的思弁の

一面性を拒否するとともに、自然科学・実証主義の狭隘な経験概念をより抱括的な概念としてとらえるために、歴史の中に「経験の全体」を見出し、そこで哲学の再構成である「歴史的理性批判」を試みる。さらにフッサールにおいては、「実証主義は、いわば哲学の頭を切りとってしまった」(細谷恒夫・木田元訳『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』中央公論社、一九七五年、二二頁)という言葉から明らかのように、「論理的理性批判」は自然科学・実証主義との対決として行われる。これら三者の「理性批判」の試みに一つの共通点を見ることが出来る。それは、フッサールにおいて最も明確にあらわれているが、自然科学・実証主義的知に対する危機感である。これは、フッサールの次の言葉に端的にあらわれている。「この〔事実学の〕学問は、この不幸な時代にあつて、運命的な転回にゆだねられてゐる人間にとつて焦眉の問題を原理的に排除している。その問題というのは、この人間の生存全体に意味があるのか、それともないのかという問いである」(同上書一七頁)。フッサールは、こうした危機感のもとに実証主義的思惟に対決するのであるが、この点のカントやディルタイにも共通する。いわばこれら三者は、自然科学的・実証主義的思惟の抬頭のもとに形而上学の独断性を見、新たな形而上学を確立しようとする点で共通してゐるのである。

(かんの・たかひこ)

筑波大学大学院 哲学・思想研究科在学中)