

ニーチェの世界解釈について

平 木 幸二郎

1

ニーチェは、彼の思索が「力への意志」の形而上学に向けて明確な歩みをとりはじめていたある時期、次のような覚え書きを残している。

「一般に人は、目的をめざした行為を除くと、いかなる行為も理解しえないと考える。そして一般に、世界におけるいかなる運動もそうであると考え。それゆえ、かつての思索は、世界におけるあらゆる運動を合目的で目的意識的なものとして説明しようと目論んできた（神）。人が目的をめざした行為を**もはや理解できないと気づいた**ということは、哲学の最大の転回点である。それでもってあらゆる以前の傾向は価値を喪失させられる。」(UW-II, 44)

ニーチェがここで述べようとしていることは次のことである。すなわち、この世界における様々の出来事の中で、われわれにとって「最も理解しやすいもの」(MR, 127)、したがって「それ自体自明なもの」(FW, 127)とは、目的をめざした行為、意図的行為、つまり「意志すること」であり、したがって、従来人々はこれを範型として世界の様々な出来事を説明してきた。しかるに、今や、この「意志すること」が何ら自明のものではないことが明らかになってきたので、従来の世界解釈およびそれと表裏一体になっている価値観は崩壊せざるをえなくなっている、ということである。つまり、存在をわれわれの内なる意志から理解しようとしてきた従来の存在把握は否定されざるをえなくなっているということである。

ニーチェは、従来の世界解釈は、「意図」「目的」「理性」等、われわれの内的世界からとってこられた概念でもって、しかも誤った概念でもって、この世界を「人間化」(UW-II, 1330)してきた——ということとは、とりもなおさずまた「神格化」し、「道徳化」してきたということでもあるが——にすぎないと考えている。

ニーチェの意図は、こうした人間化された世界から一切の人間的なものを取り去り、世界を「自然化」(FW, 109)することにある。理想の存在するその到る所、その背後に「人間的、あまりに人間的なもの」のひそんでいることを暴露し、よって、この世界をそのあるがままの姿において、つまり「無神的で、無道徳で、〈非人間的〉な」(FW, 346)姿において明きらかにすることにある。と同時に、こうして自然化された世界の内へと人間を置き入れることによって、人間をもまた自然化すること、人間を従来の「道徳的人間」から「自然的人間 homo natura」(JGB, 230)へと転回させることにある。

この自然化の過程は、しかし、幾多の困難がともない、長い時を要する。というのも、ある一つの人間化された世界解釈が否定されても、また別の人間化された世界解釈が生じてく

る可能性がたえずあるからである。それゆえ、ニーチェは先の覚え書きとほぼ同時期に書かれた『喜ばしき知識』の中で、神の死という出来事の後も、たえず様々の人間化された世界解釈が生じてくる可能性のあることを指摘し、次のように述べている。

「ところで、われわれがわれわれの要心や注意にけりをつけるのはいつのことだろう。これらすべての神の影が、もはやわれわれを暗くさせなくなるのはいつのことだろう。われわれが全く非神格化された自然をもつことになるのはいつのことだろう。われわれがわれわれ人間を、純粋な新たに救済された自然とともに自然化しはじめることが許されるのはいつのことだろうか。」(FW, 109)

にもかかわらず、ニーチェは、この世界と人間の自然化の過程が、すでに歴史的必然としてヨーロッパにおいて開始されていると考えた。そしてこれを、「神の死」として、「ニヒリズム」として、「あらゆる価値の価値転換」として、「超人」の到来として、そのゆきつくところまで考えぬいたのであった。

以下、この小論では、従来のすべての人間化された世界解釈に共通の根本図式とはいかなるものであったのか、いいかえれば、われわれの意志作用を範型としてなされる世界解釈とはどういうものであったのか、これに対して、この世界を「力への意志」としてとらえるニーチェの世界解釈とはいかなるものであるのか、それは、それ自身また一個の人間化された世界解釈ではないのか、という点にのみ限って考察を進めていくことにする¹⁾。

2

さてそれでは、従来自明のものとされ、それゆえ、これまでのあらゆる世界解釈に共通の範型として用いられてきた目的意識的行為、つまり意志作用において、何が自明のこととされているのであろうか。

「無思慮な者は誰でもこう考える。——意志は単独で作用するものである。意志するとは何か単純なこと、端的な所与、他から導出不可能なもの、それ自体で自明なことである。と。彼が何かをなす時、たとえば、何かを打つ時、その際打つ者は彼であり、彼が打とうと意志したから打ったのだ、と彼は確信している。」(FW, 127)

この文章からまず明らかなことは、従来意志作用が自明のことと考えられてきたといっても、誰や彼やにおける意志作用のことではなく、何よりも私における意志作用のことが考えられているということである。そしてこの「私は意志する」において自明と考えられていることは、私こそがこの行為をひきおこしている原因である、ということである。ということは、行為とは別に「私」というものが存在していて、それが行為をひきおこしたり、ひきおこさなかつたりしているということである。つまり、様々な活動——それはたえず変化しているが——の背後にあって変わることなく存続している「私」という存在、自己同一的存在、実体としての「自我」、これが「私は意志する」において確信されていることである。

しかし、ニーチェによれば、行為をひきおこすものとしての「意志」「自我」といったものは、われわれの単なる虚構であり、何ら実在するものではない。真に実在しているのは、様々な活動だけであって、その活動をひきおこしている原因としての「私」というものは、単に後からつけ加えられたものにすぎない。それはちょうど、われわれが「電光が光る」と

いうからといって、光ったり、光らなかつたりする「電光」なるものが、どこかに存在しているわけではないのと、全く同様である。

「すべてのわれわれの行為をわれわれの意志の帰結とみなす——そのため、自我は実体として多様な変化のうちで消え去ることがない——われわれの習慣。しかし、意志なるものは存在しない。」(WM, 488)

それゆえ、「私が意志する」が世界解釈の範型になってきたということは、世界における様々の出来事、生起が、様々な「主体」のひきおこす活動としてとらえられてきたということの意味している。私が、たとえばこの手を上げるのと同様、すべての生起は誰かの意志の結果である、というのがこれまでの生起の解釈だったのである。すなわち、生起を「活動」Tat として、そして「活動」を、或る「活動者」Täter の作用・結果としてとらえるということ、いいかえれば、「すべての活動を、活動者によって、すなわち一個の〈主体〉によって制約されたものと解する」(GM-I, 13) こと、これが、われわれが世界を解釈する際の根本方式なのである。われわれのもっている「主語—述語」という文法構造は、この根本方式、根本信仰にもとづいている。われわれはこの文法構造を実在の構造と一致しているとみなしてきたが、それは単なる錯覚にすぎないのである。

いずれにせよ、誰がその生起の原因であるのか、というのが生起の理解方式であったということは、われわれはこれまで、生起を「理解する」「把握する」ということでもって、生起の原因となる「主体」を捏造する以外、何もしてこなかったということの意味している。

「われわれが〈生起を理解する〉ということの本質は、次の点にあった。すなわち、何かが生じたということ、およびそれが生じたあり方に対して責任を負うべき或る主体を捏造したということ。」(WM, 551)

3

事実、かつて人々は、世界のあらゆる出来事のうち人格的な意志者が働いていると考えた。天体の動きも、天候の変化も、その背後にひそんでいる人格的意志者の仕業であると考えた。しかし、一切の出来事の背後に人格的意志者をみいだすこのような素朴な擬人的世界観、あるいは目的論的世界観を信じている者は今日ほとんどいない。今日われわれは、たとえば、激しい暴風雨は単なる自然現象であって、けっして神の怒りによって生じたものでないことを知っている。

一体ニーチェは、従来人間化された世界解釈ということでもって、こうした素朴な擬人的世界観のみを念頭においているのであろうか。そしてこれに対して、自然科学的世界観とでもいふべきものを対置させようとしているのであろうか？——否、そうではない。

ニーチェによれば、自然科学的思考法も依然として「主体」への信仰にとらわれており、生起を或る主体の作用と解する立場から抜けきれておらず、したがってかの擬人的思考法と同一の地盤に立っているのである。つまり、自然科学的思考法も、「作用する〈力〉に対し、そのうえさらにあの物質の小塊——このものに力の座があり、そこから力が働きだす——を、すなわちアトムを求め」(JGB, 17)、これを真の実在と考えている限り、かの思考法と同一の地盤に立っているのである。自然科学者が信じているアトムとは、「靈魂概念の最後の後

齋」(UW-II, 235)にほかならない。

しかし、それにしても、自然科学的思考法、なかんずくそれを純粹に遂行している物理学的、機械論的思考法はやはり独自の立場をもっている。というのも、この思考法は、おのれの対象領域を無機的自然に限定することによって、生起を一切の意志、意図なしに説明していこうとするからである。だからこの思考法は、おのれの立場を徹底化していくならば、必然的に、かの実在と考えていたアトムが単なる虚構であったということに気づかざるをえなくなるのである。すなわち、「アトム」とは、かの現象の根本にあって働く諸力、たとえば「牽引力」「反撥力」等々をやはり一種の意志とみなすところから生じた虚構物、つまり「引っぱる力」というのは「何者」かの「引っぱる力」にちがいないとみなすところから生じた虚構物であったということに気づかざるをえなくなるのである。ニーチェは、当時の物理学はまだそこまで至っていないと考えていた。がまた、いずれ遅かれ早かれそこに至ることは必至であるとも考えていた。物理学がどこまでも現象に即して思考を進めるかぎり、そして勝手きままに現象の背後に意図、主体を虚構することを自らに禁じるかぎり、必ずそうならざるをえない。ニーチェはその意味で、「機械論的世界考察の方法は、さしあたりこの上なく正直なものである」(UW-II, 268)というのである。もちろんこの思考法がおのれの本来のあり方から逸脱する場合もある。その時には、このものは、アトムの実在を信じ、すべての生起をこのアトムの離合集散から説明しようとすることになる。この場合、機械論的世界解釈は、「あらゆる可能な世界解釈のうちで最も馬鹿げた、最も意味乏しいものの一つ」(FW, 373)といわれる姿をとることになるのである。

ところで、物理学的、機械論的思考法は、アトムが虚構であることに気づくことによってどうかわるのか。それは、新たな世界解釈へと向かうのであるか。そうではない。それは、これまでの誤謬に気づくことによって、それが本来立っている立場を自覚するのである。つまり、自然科学が一般に自然科学として立っている立場を。この科学の立場とは、ニーチェの特徴づけによれば、生起の「把握」Begriffen、「説明」Erklärungの立場——従来の擬人的世界観はもちろんここに立っているのであるが、これは誤謬にみちたものであった——とは質的に異なる、生起の「記述」Beschreiben、「表示」Bezeichnenの立場である。

ところで、自然科学の本性が生起の把握ではなく、記述にあるということは、ニーチェによれば、一般に実在は「意志」「主体」として把握されてきたのに、この思考法は、そうしたもののからの把握を拒否するということの単なる帰結にすぎない。

「機械論的世界観とは、そこにおいて把握が断念される世界観である。われわれは動機を理解するところでのみ〈把握〉する。動機のないところでは、把握はやむ。」(UW-II, 269)

科学が真正の科学であるということは、それがもはや現象を生じさせている真の原因を問わないということである。そのかわり、科学はある現象が生じるためには、いかなる現象が先行していなければならないかを問い、両者の間の必然的連関を法則という形であきらかにするのである。

「機械論的世界観の内部では、〈原因と結果〉という概念は数学的公式へと還元される——この公式でもって、これこそ繰り返し強調されねばならないことだが、けっして或るものが把握されるのではなく、むしろ或るものが表示され、表示し誤まられるのである。」

(WM, 554)

すでに推測されるように、ニーチェが、科学の本質は「把握」ではなく、「記述」「表示」にあるという時、近代の初頭ガリレイが、自然探究の目的は、形相や本質といった自然現象の背後にある「隠れた性質」を追求するところにあるのではなく、自然現象そのものに内在する法則を明きらかにしていくところにあるといったのと同じことをいっている。ただし、もちろん両者の立っている地点は正反対であって、ガリレイが「隠れた性質」の探究を不毛とするのに対し、ニーチェは形而上学者としてやはりそれを問題にせざるをえないのである。ニーチェはだから、たとえば、物理学が前提としているところのあの「力」の何であるかをたえず問題とせざるをえないのである。

「かつてすでに力が立証されたことがあるだろうか。否である。立証されたのは、全く関係のない言葉へと翻訳された結果である。しかしわれわれは、継起における規則的なものにあまりにもなれきってしまったので、そこにある不思議なものを不思議がらないのである。」(WM, 620)

ところでいうまでもなく、近代的認識、すなわち近代の科学的認識の本性について深く考えぬき、かくてその認識を最も深いところで基礎づけたのはカントである。それゆえ、ニーチェの科学の本性についての考えは、やはりカントの考えの軌道上にあり、一見カントの考えと相入れないようにみえる考えもやはりカントの考えを前提として可能となっているのである。すでに引用した言葉の中でできたように、ニーチェはけっして科学を単に「表示」としてとらえるのではなく、常に同時に「誤った表示」としてとらえている。あるいは、科学の表示とは、事象そのものとは「全く関係のない言葉への翻訳」だともいっている。こうしたとらえ方は、科学的認識を普遍妥当性をもった認識としてとらえるカントの考え方と一見相反しているようにみえる。しかし、こうしたニーチェのとらえ方も、実は、カントの認識についての考え方、つまり、認識するとはわれわれのもっているアプリアリナ形式でもって対象を構成してゆくことであるとする、かの考えを基盤として始めて可能になっているのである。カントはいう、「対象がわれわれの認識に従わねばならない」と。これに対してニーチェはいう、科学とは「事物を可能なかぎりそっくりそのまま人間へと同化すること」(FW, 112)である、と。ニーチェが科学の立場を「誤った表示」といった表現でもってよぶのも、後でみるように、カントのいうところの対象の構成が、「人間への同化」として、人間という特殊な生命体に依存したものであり、したがって全く特殊なものにすぎないと考えているからなのである。

ニーチェとカントとの間には、ニーチェが若い頃に没頭したショーペンハウエルが介在している。そしてこのショーペンハウエルこそ、カントの認識論を継承しつつ、しかも同時に、それを当時めざましい発達をとげつつあった諸科学への豊富な知識と結びつけて、科学のもつ特性とその限界とを、おそらく当時のいかなる思想家よりも明きらかにした思想家であったのである。このショーペンハウエルがすでに、認識を意志の「道具」として理解する方向を示している²⁾。ニーチェは、物自体を「生きんとする意志」としてとらえるショーペンハウエルの理論には真向うから反対するものの、近代の科学的認識についての見方に関していえば、彼に負うところ大であったといわざるをえないのである。

それはそれとして、ニーチェによれば、科学的思考法は、経験に忠実に、したがってどこ

までも現象に即して考察を進めるという方法によって、かの素朴な擬人的世界観がおちいった誤りをまぬかれている。しかしこの思考法は、同時に、現象にとどまることによって、その背後にあるものの何であるかを明きらかにしえない。たとえば、物理学はすでにみたようにそれが前提としている「力」の何であるかを明きらかにしえない。同様に生物学は、「生命」の何であるかを明きらかにしえない。それだけでない。科学的認識といわれるものも、およそ一般に認識がそうであるように、「事物の人間への同化」を求めているのであって、その求める真理は「徹頭徹尾擬人的であり、人間というものを抜きにして〈真理それ自体〉であるようなもの、現実的で普遍妥当的であるようなものは、ほんの一点も含んでいない」(1873年の遺稿『道徳外の意味における真理と虚偽について』)³⁾ といわざるをえないのである。それではニーチェは、真の実在はいかなる方法で明きらかにされると考えているのであろうか。

4

すでにみてきたように、ニーチェは一切の生起の理解の根本に「私は意志する」からとってこられた存在の理解方式がよこたわっていると考えている。ところで、「私は意志する」において前提とされていることは、諸活動の原因として存在している「私」という存在、実体としての「自我」の存在である。したがって、ニーチェによれば、われわれにとって確信されている唯一の存在、唯一の実在とはこの「自我」であり、他の事物はこの「自我」に従って実在性を賦与されているということになる。

「人間は存在という概念を自我という概念からはじめてとりだしたのであり、おのれの像に似せて、原因としての自我というおのれの概念に従って、〈事物〉を存在するものとして定立してきた。」(GD, 「四つの大誤謬」, 3)

それゆえ、また次のようにもいわれる。

「実体という概念は主観という概念の一つの結果であって、その逆ではない。」(WM, 485)

しかるにニーチェによれば、原因、実体としての「自我」「主体」とは、単にわれわれの虚構でしかすぎなかったのであるから、われわれはこれまで全くの「空想物」(WM, 570)を真の存在、真の実在とみなしてきたわけである。つまり、真に存在しているのは、生成、作用、活動であるのに、われわれは逆に、その背後にわれわれが虚構してきた「存在するもの」「持続するもの」「自己同一的なもの」「事物」を真の存在とみなしてきたのである。ニーチェは、従来ヨーロッパを貫いてきた二世界観、仮象の世界としての「生成の世界」と、真の世界としての「存在する世界」との対立は、ここにその由来をもっていると考えている。

とするならば、ここで問題となってくることは、なぜ従来「自我」が唯一の実在性とみなされてきたのかということ、いいかえれば、「〈自我〉を、実体として、唯一の実在性としてみなすわれわれの信仰」(WM, 487)はどこからいかにして生じてきたのか、ということになる。けれどもこの問題はいささか複雑である。というのも、「自我」は虚構されたものだからである。それゆえ上述の問いは、1, 「自我」という実体はいかにして、なぜ虚構されたのか。2, このように虚構された「自我」が何故唯一の実在性とみなされてきたのか、と

いう二つの問いに分けられる。この二つの問いにニーチェがいかにか答えているかが明きらかにされる時、従来の人間化された世界解釈の全貌がわれわれの前に明きらかにされることになる。

5

まず第一の問題からみていくことにする。「自我」はいかにして虚構されたのであろうか。ニーチェはいう。

「思考によって自我が定立されるのである」(WM, 483)

「自我とは、思考する働きそのものによって作られる一個の総合物にすぎない」(JGB, 54)

とするならば、一体ニーチェが思考をどのようなものと考えているかが問題となる。

「比較作用としてのすべての思考、判断、知覚の働きは〈同等のものともみなす働き〉を、もっとさかのぼれば〈同等のものを作り上げる働き〉を前提としている。同等のものを作り上げる働きとは、アメーバがわがものとした素材を同化するのと同じ働きである」(WM, 501)

思考とは、ニーチェによれば、さしあたり「同等のものともみなす働き」*Gleich-setzen* である。例えば、目の前にあるものの色を赤と判断する場合、われわれは記憶の中にある「赤」とそれとを比較して両者を「同等である」としているのである。同様に「これは木である」と判断する場合も同じである。つまり、思考、判断とは「記憶の助けによる比較を前提としている」(WM, 532)。ところでニーチェが問題とするのは、その際判断の基準となった記憶の中にある「赤」とか「木」とかを、われわれはどこから手に入れたのかということである。ニーチェによれば、それはまさしく「同等のものを作り上げる働き」*Gleich-machen* によってである。すなわち、「それ自体では同等でない場合を同等化し類似化する」(同上) ことによって、さらにいえば、それ自体では等しくない感覚を同一の感覚たらしめることによって、である。ニーチェはここに思考の最も根本的な働きがあるとみている。ニーチェはこの働きを「同化作用」*Assimilation* とよび、肉体における同化作用たる「血肉化作用」*Einverleibung* と根本において同じ作用であるとする。両者ともに、われわれの無意識の領域においていとなまれる生の根本機能なのである。いずれにせよ、この同化作用によって「もともと同等のものなど何一つ存在しない」(FW, 111) この生成の世界に、はじめて「同等のもの」、したがって「自己同一的なもの」「存在するもの」が出現するのである。

ところでもちろん、このようにして確立される「同等のもの」とは、けっして述語の位置にくるものだけに限られない。まさしく主語の位置にしかくることができないもの、したがって「このもの」といわれるもの、自己同一的な「実体」「事物」もまた、この働きによって作られるのである。すなわち、すでにみたように、様々な活動、固有性を同じ一つの基体から生じたものともみなすことによって、いいかえれば、「様々な述語の基体として捏造し加えられる」(WM, 561) ことによってである。

同じくまた、「形式」「類」「法則」といった「同等の場合」も、この「同等のものを作り上げる働き」によって作り上げられるのである (WM, 521)。

ニーチェによれば、この「同等のものを作り上げる働き」によって「存在するもの」がすでに確立されている限りにおいて、普通の意味での思考・判断、いかえれば真偽が問題となる思考・判断も可能となるのである。この場合、すでに確立されている、「存在するもの」が真理の基準となるのである。

「まず思考が、このように世界を〈事物〉、自己同一的なものへと作り変えておくのでなければ、認識とよばれるものは何一つ存在しないであろう。思考の力によってはじめて非真理が存在するのである」(WM, 574)

以上、無意識的領域においておこなわれる根源的思考にせよ、意識的領域においておこなわれる判断・認識にせよ、そのおこなうところは、この生成の世界を「存在するもの」からなる世界へと作り変えることにほかならない。ところでこのように作り変えることの理由はどこにあるのか。ニーチェは、認識の目的として、この世界を「計算」Berechnen, Rechnen できるものにするということをあげている。われわれはたえず変化生成する世界の中では生きてゆけないのであって、生きてゆくためには、自分の周囲に当てにできるもの、計算できるもの、したがって固定化された「存在するもの」を必要とするのであるが、こうしたものをうちたてるのが、思考、認識の働きなのである。

「或る特定種(つまり人間—筆者註)が自己を保存し、その力を増大させようとするなら、それは、その実在性の構想の内に、それを頼りとして自己の行動の型が形成されるよう、多くの計算できるものや自己同一的なものをとらえておかねばならない。自己保存のための有用性が——欺かれぬためのなんらかの抽象的・理論的欲求ではなく——、動機として認識器官の発達背後にある」(WM, 480)

したがって、認識の働きは、常にその主体の生と相関的であって、それぞれの生の維持という価値観点に立ってなされる。ニーチェが認識に関して「遠近法」Perspektive という言葉を使用するのはこのゆえであって、これは、いかなる認識も一つの地点からなされ、いかなる形で「存在するもの」が形成されるか——ということは、いかなるものが真理とされるかということであるが——は、この地点から規定されるということである。いずれにせよこのことから、様々な視点が存在するぶんだけ様々な真理があるといえるわけである。

こうしてニーチェは、カントが「認識に対象が従うのである」とするコペルニクス的転回によって基礎づけた近代の科学的認識の本質を、「事物の人間への同化」としてとらえ、その根本に外界支配の衝動のあることを明きらかにする。そして、カントによって普遍妥当性をもつとされた科学的真理も、単に認識主体と相関的なものにすぎないことを暴露するのである。

ところで「存在する世界」の構成は、それぞれの認識主体の価値観点と相関的であるということについて一つ付け加えておくことがある。それは、以上の結論として必ずしも次の結論がでてくるわけではないということである。すなわち、われわれ一人一人がそれぞれ理解しあうことの不可能な全く異質の世界をもつことになる、という結論が。ニーチェは認識の目的として、「計算」と並んでしばしば「意志疎通」Verständigung ということを取りあげている。認識が確立するところの「存在する世界」は、けっして自分にとってのみの世界であってはならず、共同体の構成員相互の伝達が可能となるよう、共同体に共通の世界でなければならぬ。これは人間がもともと「社会的動物」(FW, 354)として存在していると

ころからくる必然的要請である。それゆえ、ニーチェによれば、各人のもつ遠近法は、必然的に、彼の属する共同体全体の遠近法へと、つまり「畜群的遠近法」（同上）へと接近するのである。われわれがわれわれの個の実存を把握するのが困難なのは、思考しだすやたちまち働きだすこの畜群的遠近法のせいである。

6

以上あきらかにされたことは、思考、認識の本質は、「存在するもの」「自己同一的なもの」——このものの中には、「実体」「事物」といった「持続するもの」Dauerndesのみならず、「形式」「類」「法則」といった「規則的に回帰するもの」Regulär-Wiederkehrendes も含まれるが（WM, 552）——を確立するところにあり、これは認識する主体の生の維持という価値観点からなされるということであった。ニーチェによれば、「存在するもの」としての「自我」「主観」も、このようにして作られたものにはかならなかった。

「〈主観〉とは、あたかもわれわれのもつ多くの同等の諸状態は、唯一の基体の結果であるかのごとくみなす虚構である。しかるに、われわれがはじめてこれらの諸状態の〈同等性〉を作りだしたのである」（WM, 485）

とするならば、「自我」も他の「事物」と同様につくられたものであり、他の諸々の事物と同様一つの事物ということになる。

「〈事物〉の成立は、徹頭徹尾、表象化し、思考し、意欲し、感覚するものの作品である。〈事物〉という概念そのものが、すべての固有性と同じく、そうである。——〈主観〉ですらそうして作られたものであり、あらゆる他のものと同様、一個の〈事物〉である」（WM, 556）

しかし、そうすると次のことが問題となってくる。最初になされた考察に従えば、「存在するもの」「事物」は、実体としての「自我」「主観」をかたどってつくられた、ということであった。今ここで、この趣旨のことが述べられている個所を、別のところからもう一度とりあげておこう。

「われわれは主観を範型としてのみ事物性を捏造し、それを雑然たる感覚のうちへ投げこんで解釈してきた」（WM, 552）

「われわれは、自分自身を単位とみなさなかつたら、われわれは〈事物〉という概念をけっして形成しなかつただろう」（WM, 635）

ところがついさきほどの考察に従えば、「生成するもの」を「存在するもの」へと固定化せんとする生の要求が、諸々の事物とともに「自我」をも虚構したということであった。これは矛盾ではないだろうか。最初の考察では、「自我」をかたどって「事物」がつくられたといわれ、後の考察では、「事物」をつくりあげる働き（生成を固定化せんとする働き）が、諸々の事物とともに「自我」をもつったといわれる。

この矛盾は、次の二つの個所を対照してみると一層はっきりしてくるであろう。

「〈実在性〉〈存在〉という概念は、われわれの〈主観〉感情からとりだされたものである。〈主観〉とは、われわれの側から解釈されたものであり、このことによって自我は、実体として、あらゆる活動の原因として、活動者としてみなされるのである」（WM, 488）

「〈現象〉の世界は整えられた世界であるが、われわれはそれを〈実在している〉と感じるのである。〈実在性〉は、等しい、既知の、類似の事物がたえず回帰することのうちに、事物の論理的性格のうちに、われわれはここで見積り、計算できるという信仰のうちにある。」(WM, 569)

初めの文章によれば、「実在性」は、実体として虚構された「自我」「主観」の感情からとりだされたものである。後の文章によれば、「実在性」は事物の論理的性格、つまり固定的性格のうちにあるといわれる。ここでは、生の維持に役立つという感情が、事物に〈実在性〉を与えているということになる。したがって、実体としての「自我」も、その虚構が生の維持に役立つがゆえに、実在していると感じられる、ということになる。

この一見矛盾するようにみえる二つの主張は、おそらく次のように理解すべきであろう。

われわれは生維持の観点から生成を固定化し、諸々の事物をつくる。その中に、もちろん「自我」も含まれている。ところでこうして虚構された諸事物は、まさに生に役立つゆえに実在的であると錯覚される。けれども、それらは本来実在しているものでないがゆえに、つねにその実在性を疑われる可能性がある。しかしただひとつその実在性を疑われないものがある。それが「自我」なのである。かくて、諸事物からなる世界は、実に「自我」という一点を中心にその実在性を保証されることになる、つまり、「実在性」という概念を、われわれは「自我」という概念からとりだしたのだ、と。

だから二つの主張は、問題になっているレベルの相違にあるといえる。日常的レベルにおいては、生に役立つという有用性が諸事物に実在性を保証しても、哲学的反省のレベルにおいては、諸事物に実在性を保証するのは「自我」という実体だということである。ニーチェが後者の面をたえず強調するのは、デカルト以降の近代の自我中心的世界解釈が念頭にあるからであろう。

以上の説明は、また次のようにいいかえることができる。すでに述べた「すべての活動を活動者によって、すなわち一個の〈主体〉によって制約されたものと解する」生起の理解方式は、「生成するもの」を「存在するもの」へと固定化する際の基本方式であり、これによって様々の事物が(自我も含めて)虚構されるが、この基本方式が実在の構造と一致していることを確信せしめるのが、かの「私は意志する」、つまり、私こそ行為の原因として実在しているという確信だ、ということである。いいかえれば、実体一属性、原因一結果(ニーチェは、前者は結局、後者に帰着すると考えている)というカテゴリーが実在の構造と一致していることを確信させるのが、原因としての「自我」、実体としての「自我」への信仰であって、この「自我」そのものはもちろん、原因、実体というカテゴリーを通じて生みだされるということである。

次のニーチェの言葉は、以上の説明が妥当なものであることを裏づけるであろう。これは『力への意志』488番にでてくる言葉で、つききほど引用した言葉についで述べられているものである。

「論理的・形而上学的要請、すなわち、実体、偶有性、属性等への信仰は、その説得力を、すべてのわれわれの行為をわれわれの意志の帰結とみなす習慣のうちにもっている。」

「自我」への信仰が与えるのは、あくまでもカテゴリーへの信仰に対する「説得力」なの

であって、この「自我」そのものは、逆にカテゴリーを通じて生みだされるのである。

以上からして、すでに立てた問いのうちの第一の問い、実体、原因としての「自我」はいかにして虚構されたかが明きらかになった。それは、生維持の立場から、他の諸事物と同様、カテゴリーを通じて虚構されたものであった。とするならば、ますます第二の問いが重要になってくる。なぜこの「自我」はこれまで唯一の実在性とみなされてきたのか。

7

ニーチェによれば、われわれが「自我」の実在性について疑いをだくことがなかった最大の理由は、われわれが内的世界に現われてくるものを単純にそのまま信じこんできたところにある。いかえれば、われわれは、外的世界については、それが現象であるということを経長い時間かけて学んできたけれども、内的世界については、いまだそれを学んでいないところにある。われわれは、あたかもここでは物自体を直接把握できるかのように、あたかもここでは「直接的確実性」なるものが存在するかのように考えている。外的世界についてはいざ知らず、内的世界においてはわれわれは欺かれることはないというこの錯覚、この確信、これが「自我」の虚構を虚構として見破ることのできない最大の理由なのである。ところで、ニーチェによれば、近代哲学そのものが、こうした錯覚の上に礎かれているのである。

「近代哲学の批判。あたかも〈意識の事実〉なるものがあって——自己観察においてはいかなる現象論もないかのごとく思いこむ誤った出発点。」(WM, 475)

ここでニーチェが特に念頭においているのは、デカルトの「私は考える」であり、ショーペンハウエルの「私は意志する」である。

周知のごとく、ショーペンハウエルは、カントに従って、この世界をわれわれの主観に対する客観、つまり現象の世界、表象の世界としてとらえ、さらにそこから、その表象の背後にある物自体の何であるかを問題にした。彼はこの物自体への手がかりをわれわれの身体に求めた。というのも、われわれの身体こそ、この世界内の様々な表象と同じく一つの表象としてわれわれに与えられているとともに、さらにそれ以外の形で、つまり「直接的に」われわれに与えられている唯一の存在者だからである。では、われわれの身体はわれわれに直接的に何として与えられているか——意志としてである。だから身体と意志とはもともと一にして同じものであり、「身体全体は客観化された意志、すなわち表象となった意志以外のなものでもない」。⁴⁾ ここからショーペンハウエルは、「身体とのアナロジー」⁵⁾によって、身体以外の他の表象もそれ自体において意志であると断言する。物理学的現象も、動植物的生命現象も、その背後にあって働いているものは同じ一つの意志であり、したがってそれはまた、われわれの行動を駆りたてているのと同一の意志である。そしてショーペンハウエルは、この物自体としての意志を、ただ盲目的に生きることへと努力しつづける非合理的意志、「生きんとする意志」としてとらえたのである。

ニーチェはこうしたショーペンハウエルの世界解釈に対して異論をとる。それはショーペンハウエルが、「私は意志する」の直接的確実性を信じて、一度として意志の分析をしようとしなかったから、かくして意志の本質を見誤ったからである。つまり、ショーペンハウエルもまた、意志をその活動から分離し、意志を実体化したからである。「意志から解放

された純粋主観」(WM, 84)という彼の考えはその端的な現れである。ここでは意志は意欲することから切り離されても、なお依然として存在するかのごとく考えられている。

ニーチェが、従来のすべての生起の解釈は、「私が意志する」を範型としておこなわれてきた、と主張する時、その最も代表的なものとしてこのショーペンハウエルの解釈を考えていたことはいうまでもない。ニーチェによれば、ショーペンハウエルこそ、一切の存在者の背後に魔術的な作用力を信じた、かの「太古の神話」を「王座にまで祭り上げた」(FW, 127)人間なのである。

ところでニーチェのこのショーペンハウエルへの批判に関して、次の点に注意しておかねばならない。すなわち、ニーチェの批判は、もっぱら、ショーペンハウエルが「私は意志する」の直接的確実性を信じたということ、したがって意志の本質を誤認したというところに向けられているのであって、自己存在に即してとらえられた意志を存在者一般の根本性格とみなしたということ——これこそまさに人間化にはかならないであろうに——には向けられていないということである。ということはニーチェもまた、そうした方法でもって世界を解釈しようとしているということである。

ニーチェは、彼の思索の最後の年、1888年に書かれた遺稿の中で、彼の世界解釈が、従来と同じく、この自己存在をいかなる存在であると解するかを基盤としてなされることを明確に述べている。

「〈自我というただ一つの存在のみ〉があり、このものの像に従って他のすべての〈存在するもの〉がつくられているとすれば、——結局〈自我〉を信じるのが、論理学を、いいかえれば理性の諸カテゴリーの形而上学的真理を信じることと同じであるとすれば、他方、自我が何か生成するものとして立証されるとすれば、そうすれば——」(WM, 519)

従来の思索はこの自己存在を「自我」として、「実体」「存在するもの」として理解してきた。そのかぎり、この世界は「存在する世界」と理解されてきた。しかるに今やこの自己存在は「生成するもの」であることがわかってきたので、この世界は「生成する世界」と考えられねばならない、というわけである。この生成するもの、たえず自己を否定し、自己をのり越えてゆくもの、これに対してニーチェの与えた言葉は「力への意志」Wille zur Machtである⁶⁾。

『善悪の彼岸』(1885年成立、1886年刊)36番は、自己存在の根底にみいだされる「力への意志」を、同時に存在者全体の本质としてとらえるニーチェの世界解釈の方向が、初めて明確にされた個所である。この章は次の言葉で始まっている。

「もしも、欲望と情熱のわれわれの世界以外には他のいかなるものも実在として〈与えられて〉いないとするならば、また、われわれはこのわれわれの衝動の実在性以外の他のいかなる実在性へも、下降も上昇もすることができないとするならば——というのも思考とは単にこれらの諸衝動が相互に関係しあうことにすぎないから——、試みに次のように問うことは許されないだろうか。すなわち、この〈所与〉なるものは、そのようなものからして、いわゆる機械的な(あるいは〈物質的〉な)世界をも理解するのに十分ではないか、と。」

そしてニーチェは、このわれわれに与えられている唯一の実在たるわれわれの衝動的な生は、「意志の唯一の根本形態」たる「力への意志」に還元できるのではないかとし、次の言葉で

もってこの章を結んでいる。

「内部から観られた世界，その〈叡智的性格〉へと向けて規定され特色づけられた世界——これこそまさに〈力への意志〉なのであって，それ以外の何ものでもないであろう。」われわれは以上から，従来の人間化された世界解釈に対するニーチェの批判がどこに向けられていたかを十分に知ることができる。すなわち，従来の世界解釈が批判される理由は，それが誤って理解された自己をかたどって世界が解釈されてきたという点にあり，けっして人間であるわれわれをかたどって世界が解釈されてきたという点にはないということである。

8

したがって，ニーチェの世界解釈の性格を明らかにしようとするならば，われわれはさらに次の二点を明きらかにしなければならない。1. ニーチェはいかにして自己存在の根底にあるものを「力への意志」としてとらえるのか。2. ニーチェはこのようにしてとらえられた自己の本質をなぜ存在者全体の本質とみなすのか。もっとも，この二つの問題は最初から切り離しては考えられない。

ニーチェはショーペンハウエルが「直接的確実性」としてとらえた「私は意志する」を批判して，それ自身すでにある解釈をへており，したがってそれもまた一つの現象にすぎないという。そして内的世界といえども外的世界と同様，われわれには現象として与えられているのだという。このニーチェのショーペンハウエル批判に対して次のような疑問がでてくるかもしれない。それではニーチェは何をもって「力への意志」としてとらえる自己把握を，ショーペンハウエルの自己把握に対して正当だと主張することができるのか，と。

ニーチェの「力への意志」としての自己把握は，けっして自分自身を対象化して，そこに認められるいくつかの特徴から推測されたもの（したがってそれ自身一個の現象にすぎないもの）でもなければ，また，もちろん単なる独断的な思いつきとして生じたものでもない。ニーチェの自己把握は，実は，ニーチェにとって最も確実と思われる一つの基盤に立ってなされている。この基盤とは，ニーチェ自身ははっきりと言明しているわけではないが，デカルト以降の近代の形而上学に共通の基盤なのである。ニーチェがデカルト，ショーペンハウエルを批判するのは，彼等がこの確実性の基盤から逸脱したからであり，ニーチェがおのれの立場を正当とするのも，この確実性の基盤から逸脱することなく思惟しているからなのである。だがその基盤とは何であったのか。ニーチェは，「力への意志」の形而上学が確立する少し前の時期に属する遺稿（『喜ばしき知識』と同時期のもの）の中で，次のように述べている。

「根本的確実性——〈私は表象化する〉，ゆえに或る存在が存在する。Cogito, ergo est. 私がこの表象化する存在であるということ，表象化作用は私の活動であるということ，このことはもはや確実ではない。私が表象化するところのすべてのものも同様である。われわれが知っている唯一の存在は表象化する存在である。」(UW-II, 58)

この言葉に従えば，ニーチェは一つの疑いえない確実性の上になっっており，それは「私は表象化する」ということ，ないしは「表象化する存在」があるということである。ニーチェ

は別のところでも、「表象化する存在こそわれわれにとって唯一の確実性である」(UW・II, 60)ともいっている。ニーチェによれば、デカルトの誤りは、この「私は表象化する」から、単なる「表象化する存在がある」ではなく、「私は存在する」を導き出してきた点にある。なぜならこの推論は、「表象化作用がある、ゆえに表象化作用をおこなう何者かが存在する」と推論しているのであり、「実体概念に対するわれわれの信仰をすでに〈アプリアリに真〉と設定している」(WM, 484)からである。

このニーチェのデカルト批判が正鵠をえているか否かについてはここでは論じない⁷⁾。われわれが注意しなければならないのは、ニーチェもまたデカルトと同様、「私は表象化する」を唯一の確実なもののみなしているということである。ニーチェがデカルトに対して、そしてショーペンハウエルに対して批難するのは、彼らがこの表象化するはたらきを誤って対象化し、実体的な「自我」とみなしたという点、そしてそのように対象化された自我であるにもかかわらず、それを直接的に確実な存在とみなしたという点にある。だから、ニーチェがここで問題にしていることは、カントが『純粹理性批判』の中で、「合理的心理学」の靈魂把握に対しておこなった批判と基本的に同じことなのである。つまり、超越論的統覚たる「私は考える」は、認識主体として、それ自身認識の対象とされてはならないということ、したがって「実体」として考えられてはならないということ、である⁸⁾。

それゆえ、ニーチェの課題は、この唯一確実なものたる「表象化する存在」を、そのあるがままの姿において明きらかにするところにあったといえる。ところでここで注意しておくべきことがある。ニーチェはこの「表象化する存在」に対して「自我」という言葉を使うことを拒否している。しかしこのことから、ニーチェはこの「表象化する存在」を、この私とは何か別の存在だと考えていたと誤解してはならないということである。むしろこの存在こそ、自ら対象化されることなく、一切を対象化する主体として、真の私というべきものである。だからニーチェはこのものを「自己」(Selbst)ともよぶのである(Zar.「身体を輕蔑するものについて」)。また遺稿集『力への意志』では、まぎらわしい表現ではあるが、いたるところでこれを単に「主体」とよんでいるのである。

さて、この真の主体たる「表象化する存在」とはいかなるものであるのか。ところで、ニーチェにとって「表象化する」とはすでにみたように、根本において実在を支配していくことであるがゆえに、この「表象化する存在」とは、実は、意志する存在にほかならないのである。ニーチェはこの意志を、その生成的性格、つまり自己自身を越えてゆく性格に着目しつつ、「力への意志」——より強くなろうとする意志——としてとらえたのである。

以上から明きらかになったことは、ニーチェの「力への意志」の思想は、それがいかに従来の思想と異なってみえようと、やはりデカルトに始まる近代主観主義哲学の線上において考えられねばならないということである。ごく大雑把にいうならば、デカルトにおいて唯一確実なもののみられた「私は考える」が、カントの超越論的統覚において純化され、さらにその根本にあるものが、ニーチェにおいて「力への意志」としてとらえられたということすらできよう。ニーチェを「近代形而上学の完成者」としてとらえるハイデガーの解釈は、しばしば強引な解釈として批判されるけれども、少なくとも近代形而上学の線上においてとらえるのでなければ、全くの方向はずれにとどまるであろう。

9

さて、それではニーチェはこのようにして自己存在の根底にみいだされた「力への意志」を、なにゆえ存在者一般の根本性格とみなすのであろうか。つまり、自己以外の他の存在も、なにゆえ「人間とのアナロジー」(WM, 619)においてとらえることを主張するのであろうか。それは結局、すでにみてきたように、ニーチェにとって、始めから、唯一確実な存在が表象化する存在としてのこの人間的自己としてとらえられていたから、そしてニーチェの思索とは、この前提から出発しつつ、この前提を強固なものにしていくこと以外の何ものでもなかったからだということになる。そして唯一確実な存在がこの表象化する自己であるかぎり、他の存在もまさしくそのようなものとして理解されるよりほかに方法はなかったということになる。けれども、もちろんそこには飛躍がある。

実際、ニーチェ自身、しばしば、一切の存在を自己存在とのアナロジーにおいてとらえることには懐疑的である。たとえば、すでにとりあげたかの言葉、「表象化する存在こそわれわれにとって唯一の確実性である」という言葉を述べた直後にも、「表象化する存在以外のものが一般に存在するか否か、表象作用が存在の本性に属するか否かは問題である」(UW-II, 60)と述べているのである。そしてすでに紹介した『善悪の彼岸』36番の、この世界を「力への意志」としてとらえる論述にしても、一つの「仮説」として述べられているのである。

もっとも、この「仮説」も、ニーチェの認識についての考えが、すでにみたように、われわれの外にそれ自体で存在していると考えられてきた事物の存在そのものを取り扱うところまで突き進んだ、ということを考えれば、それほどとっぴょうしもないものではけっしてないことがわかる。ニーチェにとって、およそ実在しているといわれるものは、この私との関係において実在しているのであり、この関係を離れて存在しているというものは考えられない。けれどもそうであるならば、自己の「外」にあるといわれるものも、この自己存在と同じ性質のものとするのは十分ゆるされるであろう。

遺稿の中にみいだされる次の覚え書きは、ためらいながらも一切を「力への意志」として考えていこうとするニーチェの思考の道筋がよく現われている。

「われわれの感管の受容性と悟性の活動性から全く離れて、事物〈自体〉がどのようにあるかという問いは、われわれは事物があるということをごどこから知ることができるのかという問いによって退けられねばならない。〈事物性〉はわれわれによってはじめて作られたものである。問題は、そのような仮象の世界を作り出す方法はまだいくつもあるのではないかということ、——そしてこのような創作し、論理化し、調整化し、偽造する働きこそが、最もよく保証された実在性そのものではないかということである。要するに、〈事物を定立する〉もののみが実在的でないかということであり、〈われわれに働きかける外界の作用〉も、また単にそのように意欲する諸主観の帰結でないかということである。……(略)……すなわちこれは、諸々の主観のみが存在するとの仮説、〈客観〉とは単に主観から主観への一種の作用にすぎず、主観の一様態にすぎないとの仮説。」(WM, 569 1885-86年)

ニーチェはここでも、一切を「力への意志」としてとらえることを「仮説」としてとら

えている。しかしまた一方で、ニーチェには、もはやこの解釈を単なる仮説とは考えていなかった面もあることは否定できない。1885年に書かれたと推定されるある遺稿は、この世界全体を「力への意志」としてとらえる雄大な構想を示し、最後に次の言葉で結んでいる。

「この世界は力への意志であって——それ以外の何ものでもない！ そして君たち自身もまたこの力への意志であって——それ以外の何ものでもない！」(WM, 1067)

そしてニーチェが晩年、ついに完成することはなかったけれども、『力への意志』という書でもって新しい哲学の基礎を礎こうとしていたことを考えれば、ニーチェにとって、一切を「力への意志」としてとらえる構想は、もはや仮説の域をこえていたとみなければならぬ。

ニーチェがなぜ「力への意志」の形而上学へと向かわねばならなかったのか、筆者はそのことについて、もはや先に述べた解答以上の解答を与えることはできない。よりたちいった解答を得るためには、これまでおこなってきた考察をもう一度、更に一層深いところからなしとげる必要がある。特に、ハイデガーが指摘しているように、ニーチェの思想を近代形而上学との連関において一層深くとらえなおす必要があるだろう。

ただ、ニーチェはここで論理的飛躍をおかしたのだ、という人に対しては、次のようにいわねばならない。ニーチェは論理のうちに「有用性を目的として世界を調整する手段」(WM, 584)を認めているのであって、そこに「真理の標識」「実在性の標識」があるとはもはや考えていない、ということである。ニーチェは深い思索がすべて、自ら根拠を形成していく創造的なものであり、一つの「冒険」であることを知っていた。彼は自分の哲学を「実験哲学」ともよんでいた。「力への意志」の形而上学も、彼自身到る所でその言葉を用いているように、一つの「試み」Versuch, ——もちろん内的必然性をともなった——であったことをわれわれは忘れてはならないだろう。

註

本文中の引用個所に用いられた略符号は、それぞれニーチェの次の著作をさす。

MR : Morgenröte 『曙光』

FW : Die Fröhliche Wissenschaft 『喜ばしき知識』

Zar : Also sprach Zarathustra 『ツァラトゥストラかく語りき』

JGB : Jenseits von Gut und Böse 『善悪の彼岸』

GM : Zur Genealogie der Moral 『道徳の系譜』

GD : Götzendämmerung 『偶像の黄昏』

WM : Der Wille zur Macht 『力への意志』

UW : Die Unschuld des Werdens 『生成の無垢』

なお、略符号の後の番号は、その著作中の番号である。遺稿集『力への意志』、『生成の無垢』はクレーナー版による。

また引用文中の太字体は、原文のゲシュペルト部分にあたる。

- 1) ニーチェの世界解釈における「自然化」と「人間化」の問題については、ハイデガーの示唆に豊む指摘がいくつかある。たとえば次のようにいわれている。「ニーチェは世界解釈の非人間化への意志にもとづきながら、最高人間化への意志へと駆りたてられたのであり、それゆえ、この両者は排除

しあうものでなく、求めあうものである。」(Heidegger, Nietzsche I, 1961, S.364)

ハイデガーは、世界解釈というものは、それがいかなるものであれ、人間を「通して」(durch)なされるものであるかぎり、不可避的に人間化たらざるをえないことを認める (ibid., S.357)。しかし、ニーチェの「力への意志」としての世界解釈は、単に人間を通してなされるのみならず、まさに人間存在に「のっとって」(nach)なされるのであり (Nietzsche II, 1961, S.128)、それゆえ最高の人間化だというのである。ハイデガーによれば、ニーチェがそのような世界解釈へと駆りたてられていった理由は、彼が、デカルトに始まる近代の形而上学、つまり近代主観主義の軌道に忠実に従いながら思索していったところにある。

ハイデガーの以上のようなニーチェ解釈は、ニーチェの思索の本質をよくついているといえ、この小論も以上の考えを背景にもっている。ただハイデガーのように近代形而上学の本質との連関においてニーチェの世界解釈をとらえるということは、問題領域があまりに膨大になり、筆者の手におえるものではないため、ここではそうした問題意識は背景にとどめることにした。

- 2) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweites Buch: Welt als Wille, § 27.
- 3) Nietzsche, Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, Bd.1, S.883.
- 4) Schopenhauer, op. cit., § 18.
- 5) ibid., § 19.
- 6) それゆえ、「力への意志」とは、従来とは異なった形での「すべての生起の解釈の試み」Versuch einer Auslegung alles Geschehens (UW-II, 873)を表す言葉である。しかし、この言葉は同時にまた、「すべての価値の価値転換の試み」Versuch einer Umwertung aller Werteを表す言葉でもある。このことは、ニーチェが、予定されていたが遺稿にとどまった『力への意志』の副題として、この「すべての価値の価値転換の試み」を予定していたということから十分推察できる。

従来の解釈が、すべての生起を、誰かのひきおこした生起としてとらえてきたということは、その解釈は、「主体」とともに「意志の自由」をも虚構してきたということを意味している。「主体」の虚構は、常に同時に「意志の自由」の虚構をともなうのである。ニーチェによれば、従来の道徳は、この「意志の自由」の前提の上に、強者を悪とし、弱者を善としてきたのである。すなわち、強者が強い力をふるうのは必然であり、弱者が弱い力しかふるえないのは必然であるのに (厳密に言えば「強者」「弱者」という言葉も誤解を生みやすい言葉である。本来そこに存在するのは、強い作用を及ぼす力と、弱い作用しか及ぼさない力なのである)、あたかも強者は弱くあることもできるかの如く、弱者は自らの意志で「謙虚」にしているかの如くみなし、強者を断罪し、弱者を賞讃してきたのである。ニーチェはここに弱者の怨恨感情たるルサンチマンが働いているとみる。ともかくニーチェによれば、キリスト教に代表される従来の道徳は、「意志の自由」を利用することによって、本来の価値を転倒させたものなのである。本来の価値とは、強者が優れており、弱者が劣っているということである。したがって、「力への意志」としての生起の新しい解釈の試みは、必然的に、「意志の自由」を否定することによって、従来のすべての価値を価値転換する試みとなるのである。

本稿では、問題を生起の解釈の面に限定したので、道徳の問題には一切触れなかったが、ニーチェの場合、両者は切り離すことのできないものであることを考慮しておく必要がある。

- 7) ハイデガーによれば、ニーチェのデカルト批判は、当たっていない。そもそもデカルトの命題は何ら推論ではない (Heidegger, Nietzsche II, S.158. ff.)。また、ニーチェが、デカルトは実体というカテゴリーをすでにアプリオリに真と考えていると批難していることに対しても、次のように述べている。

「ニーチェが、いわゆる新しい遠近法としてデカルトに対置してもちださねばならないと信じたこ

と、すなわち、〈諸カテゴリー〉が〈思考〉から生じるということは、しかしながら、デカルト自身の決定的な命題なのである」(ibid., S. 181.)

ハイデガーのこの見方が正しいとすれば、ニーチェが根本的確実性について述べているかの部分(UW-II, 58)は、基本的にデカルトと同じことをいっていることになる。

- 8) 合理的心理学とは、「私は考える」という唯一の命題から、考えるものとしての自我、つまり靈魂の存在を想定し、その実体性、単純性、同一性等を主張するものである。この合理的心理学に対するカントの批判は、次の言葉のうちに要約されているといえる。「意識の統一(つまり、超越論的統覚たる自我——筆者註)は、カテゴリーの根底に存するものであるが、これが合理的心理学においては、客観としての主観についての直観とみなされ、これに実体のカテゴリーが適用されるのである。しかし、意識の統一は、単に思考における統一にすぎず、それのみによっては、いかなる対象も与えられず、したがって、この統一に対しては、つねに与えられた直観を前提するところの実体というカテゴリーは適用されえず、よってまた、この主体は、まったく認識されえないのである。」(Kritik der reinen Vernunft. B421-2)

ニーチェはこのようなカントの靈魂批判、つまり主体概念の純化を、ある程度評価していたといえる。たとえば、カントについて、あるところで次のように述べている。「個別的主体、つまり〈靈魂〉なるものの仮象的存在の可能性は、彼にとっては必ずしも縁遠いものではなかったといえる」(JGB, 54)。ニーチェが「縁遠いものではなかったといえる」というような表現をとっているのはいうまでもなく、カントが結局、実践の立場から再び、意志の自由や靈魂の不死を肯定するに至ったからである。