慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	トーマス・マンのニーチェ観
Sub Title	Die innere Gestalt von Thomas Mann über Nietzsche
Author	松本, 要(Matsumoto, Kaname)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	1974
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.33, (1974. 2) ,p.75- 85
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00330001-0075

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

トーマス・マンのニーチェ観

松本　要

トーマス・マンは、一九四七年に『われわれの経験に照らしたニーチェの哲学』と題して講演し、若い時代から強く影響を受けたニーチェの哲学を論じている。この小論ではこの講演を中心にしてマンのニーチェ観を探ってみたいと思う。

マンがこの講演論文で強調しているのは、ニーチェの言葉をかならずしも額面通りにうけとっていなかったということである。[1] このことは、マンが自伝などにおいてくりかえし強調してきたことである。[2] ニーチェが初期の時代においてこの上なく崇拝していたワーグナーに向かって後に悪口雑言の限りを尽し、[3] それでいて『この人を見よ』においてはワーグナーがヴェネチアで死んだ時を突如として「神聖な時刻」と称しているのに接すれば、[4] われとわが眼を疑わざるをえないとマンは述べている。[5]「彼（ニーチェ）の哲学的吐露のなかにはどこか非本来的な、無責任な、信頼できない、そして情熱的で遊戯的なもの、きわめて深刻なイロニーの要素が入りこんでいて、それらは、単純な読者の理解を妨げるにちがいないのである」。[6] このような認識のもとにマンは、老獪に留保を設けつつ、ニーチェの思想を解剖していくのである。

マンによれば、ニーチェの思想において支配的なものは、文化という概念である。それは、生と不即不離の関係にある。なぜなら「文化は、生の高貴性にほかならない」からである。[7] そして文化の源泉ないし条件として存在するのが、芸術および本能である。生は

芸術であり、仮象である。「だからこそ真理（道徳の問題）は、叡智（文化と生の問題）よりも高い位置にある」。[8] この叡智は、芸術本能にもとづいて二つの面から生を擁護する。すなわち一方では、生を誹謗するペシミズムおよび無へ、終末へ、安息へ誘うものに対して、他方では、万民の幸福、正義をうたうオプティミズムに対して、それぞれ生を擁護するのである。生をその虚偽、醜悪さ、邪悪さ、残酷さもろとも祝福するこの悲劇的叡智に、ニーチェはギリシアの神ディオニュソスの名を与えた。

このディオニュソスの名が最初に現われるのが、ニーチェの若き日の陶酔的で審美的な著作『音楽からの悲劇の誕生』においてである。この著作のなかでニーチェは、ディオニュソス芸術としての音楽とアポロ芸術としての造型芸術を対置させ、ディオニュソス芸術は、アポロ的芸術能力に対して、「第一に音楽に刺激されて、ディオニュソス的普遍性を比喩の形で観照できるにいたり、第二にその結果音楽によって比喩的な形象が最高の意義を与えられるという二通りの作用を及ぼす」といっている。[9] 音楽によって「最高の意義を与えられる」のが、神話、悲劇的神話である。けれどもこの著作の後半にいたり、ディオニュソス的なものに対立するのが「理論的人間」、その始祖であるソクラテスの理性主義であることが、明らかになってくる。[10] ニーチェは、「生は美的現象としてのみ是認される」という命題をくりかえしながら、[11] 生の本能の面を軽蔑し、「冷静な明晰さと冷静な意識のなかでしか呼吸することを知らないあの楽天主義的要素」が、ひとたび悲劇の内部に入ってくれば、「必然的に悲劇を自己破滅にかりたてずにおかない」とソクラテス主義を攻撃している。[12] ニーチェによれば、文化の歴史はこの「理論的世界観と悲劇的世界観の果てしない闘い」であって、[13] 理性信仰やオプティミズムの支配する文化は、民主主義と同様に、ソクラテスに由来するのである。しかし若きニーチェは、「ディオニュソス的生命と悲劇の再生」によって「ソクラテス的人間の時代は終わりを告げた」と信じ、[14]「一八七〇年の世界にディオニュソス的精神がしだいに目覚めつつあり、ドイツ精神の、ドイツ音楽の、ドイツ哲学のディオニュソス的深みから悲劇が再生しつつあると確信した」という解釈をマンは与えている。[15]

後にニーチェは、『悲劇の誕生』の新刊を刊行するに際して「自己批判の試み」という副題を付け加え、そのなかでドイツ精神、わけてもそれを代表するドイツ音楽がディオニュソス的生命の再生であると述べたことを「たわごと」であったと自己批判している。[16] な

ぜならドイツ音楽の粋とは、「徹頭徹尾ロマン主義にほかならず、存在可能なすべての芸術形式のなかでもっとも非ギリシア的形式である」からである。[17] ではアポロ的なものに対置させたディオニュソス的なものにロマン主義的要素はないというのであろうか。ニーチェは、それに対して「ロマン主義者は第一級の精神攪乱者であり、飲酒を愛してあいまいさを徳としてあがめ」、「酔わせると同時に頭をぼやけさせる麻酔剤という二重の特性において危険である」と警告を発し、さらにディオニュソス的生命の再生によってロマン主義は終曲を鳴り響かせていると断言している。[18] しかしながらこの「「自己批判の試み」でもくり返しているように、ディオニュソス的生命を美的現象として是認し、生の根底を芸術によって肯定したギリシア文化の復興の可能性をいぜんとして信じているだけでも、ニーチェはロマン主義者である。マンにいわせれば、「後期のニーチェをして精神史が知っているうちで最も偉大な批評家、心理学者たらしめるのは、まさにこのディオニュソス的な唯美主義である」。[19]

ニーチェは、このように若い時代から生を擁護する立場に立ったのであるが、では生とは何であるかとなると、答えはかならずしも明快ではない。しかし生はどういう方向において把握されるかという問いに対しては明快である。このような明快な主張が端的に現われるのが、『反時代的考察』の第二部「生に対する歴史の利害」においてである。ニーチェによれば、歴史は「歴史的なもの」と「非歴史的なもの」の両局面から成り立っている。[20] 前者の典型が人間であり、後者の典型が動物である。人間はどんなに早く走っても、常に過去の鎖につながれているのに対し、動物はなにごとも直ちに忘れ、現在の瞬間のなかに生きるからである。もし過去の記述を第一義とする歴史が過剰になれば、生はこの重荷に堪えかねて造型力を失う。そのためには「非歴史的なものと歴史的なものは、個人、民族、文化の健康と同じように必要である」。[21] そしてこの両者を統一し、現在に生きながら一方において過去という時代にしばられているわれわれに永遠性をもたらすのが、「超歴史的なもの」である。[22] ニーチェは、このような永遠性を有したものとして芸術と宗教をあげている。「歴史的なもの」に対する解毒剤としての「非歴史的なもの」の存在価値を認め、その上でこの両者の統一を目指すニーチェの超歴史的主義は、一九世紀後半に支配的になった「歴史的感覚、歴史的教養」に対する批判の現われでもある。[23] ニーチェは、非歴

史的・超歴史的な立場に立って、世界史の進行過程や人類史に関する観念的な考察を賢明に避けて、「歴史の雑踏を見下しながら精神の会話を行う偉大な人間、時間を超越しながら同時に常に存在する人間を相手にするような時代の到来を告げ、望んでいるのである」。[24] これは、ニーチェの美的な天才崇拝の反映であるが、この天才崇拝を変形したものが、「英雄的な唯美主義」であって、その守護神が悲劇の神デイオニュソスなのである。[25]

ところでニーチェは、この「生に対する歴史の利害」で学問、歴史が奉仕すべき生と、学問、歴史が成り立つための前提として存在する認識力とどちらに高い価値があるかと自問し、生であると自答している。[26] マンは、ニーチェが生に認識より高い価値を与えながら、心理学のとりこになったことを「この悩める偉大な魂の内的矛盾のしるし」とみなしている。[27]

マンは、中期の論文『非政治的人間の考察』のなかでショーペンハウア、ワーグナー、ニーチェを「永遠に結ばれた精神の三連星」と呼んだ。[28] その際マンは、ニーチェ体験に触れて、心理学者ニーチェの学校に学ぶことによって「芸術家という概念と認識者という概念を一つにし、芸術と批評の境界を消す」ことを身につけたといっている。[29] いいかえれば、芸術家と認識者の一体化が竪琴で音色を奏でる創作家と弓で矢を射る批評家の一体化の反映であるということであろう。かかるニーチェ体験を踏まえてマンは、講演『フロイトと未来』でニーチェに親近性を覚えたものとして「真理への愛」、つまり「心理学としての真理」をあげ、「真理」と「心理学的真理」の合致はニーチェから学んだものであり、「真理を踏まえた彼（ニーチェ）の毅然たる構え、誠実さと知的清潔さに関する彼の概念そのもの、彼の知識に対する勇気、その知識の憂鬱、その自己認識精神、その自己処刑精神――これらは、すべて心理学的な意味のものであり、心理学的な性格のものであります」と性格づけている。[30] このようにマンは、ニーチェにおいては心理学的知覚と認識がほとんど同一化されていると解釈している。したがってニーチェが生に比べれば、認識は低次元のものだと説きながら、「心理学としての真理」のとりこになったのは、マンによれば、ニーチェの「内的矛盾のしるし」である。『悲劇の誕生』で科学の名を借りたソクラテス主義の「冷静な明晰さと冷静な意識」には人間性を殺し、またギリシア文化を滅ぼす毒が含まれていると洞察し、さらにこの世界を「具象化された意志」の世界と呼ぶことができるというショーペンハウアの見解をうけついでいるだけでも、ニーチェはまぎれもなく心理学

者であるからである。[31] 意志に仕える道具としての知性――このような見解にマンは、暴露心理学の源泉をみている。[32] 事実ニーチェは、暴露心理学の立場に立って、学問と歴史が作りあげた良きものは悪しき衝動から発しているのではないかと疑い、一方では生を弁護する立場に立って、これまで学問と歴史によって悪しき衝動とみなされてきたものが、逆に生に奉仕し、生を高貴ならしめると声を大にして喧伝するのである。ニーチェが生をその虚偽、残酷さ、邪悪さをはじめ悪しき衝動もろとも祝福し、それにディオニュソスの名を冠したのは、そうした意図によるものであり、また健康な生の概念からデカダンス本能のひそかな営みを見渡し、その反対に後者の本能から前者の概念を見下すという「病者の光学」に照らして「物の見方を換える」[33]ということ、そしてそれによって価値の転換をはかるということは、そういうことである。

ニーチェによって批判の矢を向けられていたソクラテス主義、「理論的人間」、科学、意識、学問、「歴史的感覚」などは、後期にいたって道徳、特にキリスト教道徳と呼ばれるようになる。ニーチェは、『この人を見よ』で人類の指導者たちが神学者たちをも含めていずれもデカダンであるときめつけ、彼らがデカダンであったがゆえに、すべての価値を生命に敵対的なものに価値転換する必要性が生じ、その結果できたものが道徳であるとキリスト教道徳を定義づけている。[34] 自己滅却という生に敵対する道徳に立ち向かうのが、ツァラトゥストラである。ツァラトゥストラが語る「三つの変化」[35]すなわち駱駝、獅子、子供の変化は、ツァラトゥストラが超人へ高まりゆく過程を示しているのみならず、ほかならぬニーチェの精神的な変転と発展の比喩でもある。この「三つの変化」で最初に登場する、重荷をにない、畏敬にみちた駱駝は、「おまえはなすべきである」という義務に従う。しかし駱駝は、もっとも孤独な砂漠に入ると、獅子となる。獅子は、砂漠で巨大な竜と闘う。巨大な竜は、「おまえはなすべきである」という義務の象徴であろう。獅子は、竜に向かっていう、「私は欲します」と。これは、獅子の自由宣言である。けれども獅子は、新しい価値を創造することはできない。創造できるのは、子供である。というのは、「子供は、純潔であり、忘却である。新しい開始、遊戯、自分で回る車輪、最初の運動、〈然り〉という神聖な語である」からである。[36] 義務に従う駱駝は、牧師の家庭に生まれ、繊細で優しい精神の持主であったニーチェの

少年時代を、駱駝の畏敬にみちたまなざしは、彼の天才崇拝の時代のまなざしをそれぞれ暗示している。この駱駝が砂漠に入ったときに化した獅子の時代は、「神が死んだ」ことによって既成の価値が崩壊した砂漠――いうなれば、無の恐怖が顔をのぞかせているニヒリズムの世界で耐えようとした、ニーチェの孤独と闘いの時代である。こうした時代の克服者が、ツァラトゥストラである。マンは、ニーチェの超人を「生の独特の特徴――不正、虚偽、搾取――を最も多く備えた人間」と呼び、[37] ノヴァーリスの言葉を引用して、「生の独特の特徴を最も多く備えた人間」を、「美的偉大さの理想、野蛮人の最高の価値、動物精神」の持主といいかえている。[38]「神が死んだ」ことを確認した超人には人類をその誕生から死後の安息へ真直ぐに導く時間の観念もない。永遠に創造のための「遊戯」に生き、永遠に再生するディオニュソス的生を肯定する。マンは、ニーチェのたどりついたこの思想を次のように要約している。

「ドイツが世界をてこずらせ、恐怖におとしいれて、滅亡のもととなったドイツ人の諸特徴――ロマン主義的熱情、確固たる対象もなく無限性のなかに永遠に自己を展開させようという衝動、目標がなく、無限であるがゆえに自由であろうとする意志――をドイツ人の前でもう一度模範的に示した人物が彼以外にいたであろうか」。[39]

ニーチェの超人は、マンの表現を借りていえば、「専制君主」である。[40] 専制君主を生み出すためには平等を理想とする民主主義が適していると同時に、専制君主が平等の理念をうけいれないがゆえに、専制君主は、民主主義を利用するにとどまる。ニーチェの専制君主がファシスト的指導者の理想となり、ファシズムの推進者であることが証明されたことは、ニーチェの精神的な弟子であったマンにとってはなはだ都合の悪いことであったであろう。すくなくともニーチェが道徳、人間性、善意、キリスト教に対して吐いた罵言、あるいは民主主義は力の解放ではなく、怠惰の、疲労の、弱さの解放であると断言し、もっとも否定されるべきものとして社会主義、続いて議会主義と新聞事業をあげている点などは、ファシズムのイデオロギーにうまく収まる。このようなニーチェの堕落ぶりを物語るものとしてマンは、さらにニーチェが戦争や悪を称揚したこと、奴隷制の必要性を力説したことなどをあげ、それらとファシズムの理論の酷似性を客観的に分析している。しかしながらマンは、ニーチェの思想性のなかにファシズムの要素と同時に、社会主義の要素が含まれていることも、ツァラトゥストラの叫びを引用しながら立証している。

「兄弟たちよ、あなたがたに切望する、大地に忠実なれと」、「もはや彼岸的な世界の砂のなかに頭を突っこまないで、……堂々と頭をあげることを教えるのだ。大地に対して意義を生み出すこの世の頭を」、「飛び去った徳を大地へ連れもどしてくれ、――肉体と生へ。大地に一つの意義を、一つの人間的意義を与えてくれるように」。(41)

彼岸的な世界にではなく、大地に忠実になって人間的な意義を与えようとする意志は、物質的なものに人間的なものを浸透させようという意志であり、「精神の唯物論、社会主義」である。(42) マンは、ニーチェがそれにもかかわらず市民時代以後のファシズムの要素を一見肯定し、社会主義を否定したのは反道徳主義者ニーチェに社会主義が道徳的に映ったからであるという見解に立っている。

このようにみてくれば、ニーチェをファシスト呼ばわりするのは、早計であろうし、ニーチェの思想に社会主義の要素を認めようとするのは、さらに無理であろう。ニーチェの神秘的な思想は、きわめて現実的な政治の領域においては非実用的であって、道義的ないしは教育学的な立場に立っていえば、全く無責任である。逆説めくようであるが、ニーチェの思想は、政治的現実に非実用的であったがために、ファシズムの告知者になりえたともいえよう。

「根本において政治から縁遠く、純粋で精神的であったニーチェは、きわめて敏感な表現――記録器具として、その権力の哲学で抬頭しつつある帝国主義を予感し、そしてわれわれが生き、ファシズムに対して軍事的勝利をあげたにもかかわらず、今後もさらに長いこと生きたであろうヨーロッパのファシズムの時代を震動する指針として告知した――そう思いたい気持である」。(43)

マンによれば、ニーチェの思索の邪魔になり、命取りになったのは、次の二つの誤謬である。

第一の誤謬は、危険な統治者は知性であって、その知性から本能を救い、守らなくては、人間性が圧殺されるとばかりに主張した点である。マンは、ほとんどの人間においては「意志、衝動、関心」の方がむしろ「知性、理性、正義感」を支配しており、後者が前者を支配していると声をはりあげるのは、「ばかばかしい」といっている。(44) 生の無知かげんは人類が体験してきたことだとマンは考える。

第二の誤謬は、生と道徳を対立物として扱っている点である。マンは、ニーチェが道徳そのものと市民的道徳を混同していたと批評

を下している。倫理は生を維持し、高める柱である。では、真の対立関係は何と何の間にあるのか。マンは、「倫理と美学の間」にあるといっている。[45] マンのこの見解には彼自身の体験による認識がこめられていると思われる。なぜならマンの初期における諸作品のモチーフは、美への沈潜、美への逃走が生の前での没落を意味し、死へいたることを暗示するモチーフのヴァリエーションだったからである。

マンがこの講演論文でくりかえしているように、ニーチェの権力や本能への讃美には不自然さがある。讃美の仕方が、ヒステリックである。それらをヒステリックに持ち上げれば持ち上げるほど、ニーチェが精神的で、意識的でありすぎたことを逆説的に証拠づけることになる。マンは、「理論的人間」ソクラテスに対する痛烈をきわめた批判もニーチェが生を体系づけようとした「理論的人間」であることを裏づけると解している。ニーチェのこうした複雑さは、その自己否定精神、マンのいわゆる「自己処刑精神」にもとづくものである。

事実ニーチェの生涯は、自己陶酔と自己処刑の生涯、ディオニュソスとそれに敵対する十字架にかけられた者が合体した一生であった。非道徳のなかに勝ち誇る生を夢中で礼讃したものの、反面禁欲と苦悩に忠実であった。彼の概念それ自体が、禁欲的である。というのは、「彼にとって苦痛をもたらすのが真理である」からである。[46] 彼が上昇だけではなく、下降にも精通しているというとき、[47] それは、デカダンスを体験したことの告白だけではなく、苦悩の時代を体験したことの告白でもある。彼の道徳主義批判は、真理を探求する彼の知的清潔さが行う道徳主義の自己止揚であって、彼が「神が死んだ」と告げるとき、マンは、それを人間への敬意の表明と感じている。[48]

けれども理性や意識に対して本能を守ることは、一時的な修正にすぎない。悪のロマン化がもたらす惨さは、ロマン派の末裔であったマン自身が体験したことである。マンは、次のように結論を下している。

「永続的な、永遠に必要な修正は、精神による生の擁護である、――あるいは道徳による、といっていい。」[49]

註

(1) この講演は、最初『ディ・ノイエ・ルントシャウ』(„Die Neue Rundshau", Stockholm 1947) に掲載され、翌年単行本として刊行された。

(2) マンは、自伝のなかで次のように述べている。

「私は、ニーチェの言っている言葉を文字通りにうけとっていなかった、ほとんど信じていなかった、そしてこの信じてなかったということが、彼への私の愛情に二重層の情熱を注がしめたのである」(Thomas Mann: Stockholmer Gesamtausgabe der Werke (abgekürzt: Stg.) „Reden und Aufsätze I", Frankfurt, S. Fischer Verlag. 1960, S. 531.)

(3) たとえばニーチェは、『ウァーグナーの場合』で次のようにウァーグナーを批判している。

「そもそもウァーグナーは、人間なのであろうか? むしろ彼は、一個の病気ではあるまいか? 彼は、自分にふれるものをすべて病気にする」(Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke (abgekürzt: SW.) VIII. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag. 1964, S. 13.)

(4) SW. VIII, S. 371.

(5) Thomas Mann: Neue Studien (abgekürzt: NS.) Stockholm 1948, S. 117.

(6) NS. 153.

(7) ibid., S. 120.

(8) ibid., S. 121.

(9) SW. I, S. 137.

(10) ibid., I, S. 110 ff.

(11) ibid., I, S. 71. und S. 187.

(12) ibid., I, S. 123.

(13) ibid., I, S. 141.

(14) ibid., I, S. 164.

(15) NS. S. 122 f.

(16) SW. I, S. 38.

(17) ibid., I, S. 39.
(18) ibid., I, S. 39 f.
(19) NS. S. 128.
(20) SW. II, S. 101.
(21) ibid., II, S. 105.
(22) ibid., II, S. 107.
(23) ibid., II, S. 157.
(24) NS. S. 127.
(25) ibid., S. 128.
(26) SW. II, S. 192.
(27) NS. S. 128.
(28) StG. „Betrachtungen eines Unpolitischen 1956, S. 71.
(29) ibid., S. 79.
(30) StG. Freud und die Zukunft. In: „Adel des Geistes" 1967, S. 498 f.
(31) NS. S. 128.
(32) ibid., S. 128.
(33) SW. VIII, S. 301.
(34) ibid., VIII, S, 407 f.
(35) ibid., VI, S. 25-27.
(36) ibid., VI, S. 27.
(37) NS. S. 143.
(38) ibid., S. 143.
(39) ibid., S. 156.

(40) ibid., S. 143.
(41) SW. VI, S. 9., S. 32., S. 82.
(42) NS. S. 147.
(43) ibid., S. 144.
(44) ibid., S. 136.
(45) ibid., S. 137.
(46) ibid., S. 132.
(47) SW. VIII, S. 299.
(48) NS. S. 158.
(49) ibid., S. 157.