

| | |
|---------------------|---|
| Title | イデオロギーとしての「カへの意志」： ニーチェにおける《政治的なもの》の批判 |
| Sub Title | „Wille zur Macht“ als Ideologie : Zur Kritik des Politischen bei Nietzsche |
| Author | 奈良, 和重(Nara, Kazushige) |
| Publisher | 慶應義塾大学法学研究会 |
| Publication year | 1989 |
| Jtitle | 法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.62, No.5 (1989. 5) ,p.1- 35 |
| JaLC DOI | |
| Abstract | |
| Notes | 論説 |
| Genre | Journal Article |
| URL | https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19890528-0001 |

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.

イデオロギーとしての「力への意志」

——ニーチェにおける《政治的なもの》の批判——

奈 良 和 重

- 一、ニーチェ解釈の政治的コンテクスト
- 二、「力への意志」の絶対性要求
 - I、「自己克服」から「他者支配」へ
 - II、真理・「位階秩序」・イデオロギー
- 三、「偉大なる政治」と「超人」の支配
- 四、エピローグ——ニーチェの《脱神話化》のために——

一、ニーチェ解釈の政治的コンテクスト

マルクス・フロイト・ニーチェは、それぞれの思想的地平^{ホライズント}において、人間の精神と行動との秘密を曝露する彼らの指導理念——「社会的利害」「性的動機づけ」「力への意志」——によって、「近代の三大《預言者》(Drei Propheten des modernen Zeitalters)」と称されている⁽¹⁾。われわれの問題あるいは思想の関心は、この順序にしたがって、あたかも

重点移行しつつあるかのようにみえる。そして、前二者と対比して、とりわけニーチェが現代の精神性のゲシュタルトに照応し、まさに *zeitgemäß* であるかに受けとられているのは何故であろうか。彼の言葉は、確かに、「われわれが生きている世界は道徳的でも、神的でも、人間的でもない」ことを告げ知らせる。

世界の価値なるものはわれわれの解釈に依存していること……これまでのもろもろの解釈は、遠近法にもとづく価値評価であって、それによってわれわれは自己の生を、つまり力への意志を、力への成長への意志を保持してきたこと、人間の高揚のどれをとっても、それまでの狭い解釈の克服をもたらしていること、強化と拡大が達成されるたびに新しい視界が開け、新たな地平を信じさせてくれること——こうしたいっさいがわたしの著作を買っている。われわれがかかわっている世界は偽りである。つまり、事実的關係ではない。そうではなくて虚構であり、乏しい観察を集めて丸味をつけただけのものである。世界は「流れて」いる。生成しているのであり、たえず自己自身を押し流す偽りであって、決して真理に近づくことはない。なぜなら「真理」は存在しないのだ。

いかにもディオニュソスの衝動をたたえ、ニヒリズムの響きをつたえるニーチェ固有の原風景である。「ブルジョワ的なものの彼岸」(Jenseits des Bürgerlichen)に、新しい価値創造のための何ものかを呈示してくれるかのごとき痛憤と妄想！ いわゆる「ポストモダンの状況」とでもいうべきものなかで、例えば、ポスト、構造主義者たち——ジャック・デリダ等を中心とする人びと——が、哲学一般の脱構築をめざして、ニーチェとともに世界の根源的構造を問い、それを解体しようとしていることには、それなりの *Sache* があるかに思われる。

いま私には、かかるニーチェの隠喩についての彼らの記号論的分析に関心があるわけではない。ただ、フランスにおけるニーチェ解釈に関して、エリック・ブロンデルが、ニーチェの思想は断片的な綴り合わせではなく、その全体性の意義のコンテキストで捉えるべきであり、彼の文体を《内容》から切り離してしまう読解法は「新しい形態の美学主義」におちいる、と批判している点に注目しておきたい。しかもこの《内容》とは、たんに哲学のレヴェルに

限定されるものではなく、つねに sachlich な意味内容を持ち合わせていること、そのことを閑却してはならない。ニーチェが「超人」のために挙げる歴史的例証として、ホメロスやゲーテと並んで、チェザレ・ボルジアやナポレオンを「偉大な人間」の範型として讚美するのは、たんなる類比とか隱喩なのではない。⁽⁶⁾「力への意志」は精神的創造性であるとともに、すぐれて政治的活動性として、彫塑的に具象化されるべきものであるからである。すなわち、私は、ニーチェのテクストを《政治》のコンテクストと切り離すことは不可能であり、ニーチェ的生は、まさに政治的次元において「力への意志」のプ、ラ、ク、シ、スとして表現される、と考えるからにはほかならない。勿論、ニーチェの思想のことごとくを政治的に解釈すべきだと主張すれば、ハンス・バルトが指摘したように、そのような解釈は、かつてフアンズムやナチズムが誤解したような「力への意志」と異ならず、それとニーチェを結びつけて利用しようとする《悪用》をすら招くであろう。⁽⁷⁾しかしながら、かかる悪用の可能性は、ニーチェのうちに宿命的に存在する。そしてこれを無視するいかなるニーチェ解釈も、逆に政治的なものを隠蔽して、無意識のうちに、同じくナチズム的な巧まざる美学的・道徳的な手法にみずから陥りがちな危険を免れないのである。

このような曖昧な事態は、正統的な Nietzsche-Forschung においても、ヴァルター・カウフマンのニーチェ解釈をめぐって、ひとつの問題を提起している。彼の著作は、英語圏においてはもとより、ドイツ語圏においても、決定的な影響力を及ぼしてきた。例えば、ヘニング・オットマンが述べているとおり、「W・カウフマンは——ニーチェを原初の伝承から解放しようとする意図において——もっぱら自己克服と《昇華》への道徳的意志として《力への意志》を解釈した。そして、カウフマンによって影響を受けた研究には、個人Ⅱ道徳的な、最終的には脱政治化した考察への偏重がみられる」⁽⁹⁾のである。ここで、カウフマンに対する二つの批判について言及しておこう。

ヴァルター・H・ゾーゲルは、「カウフマンのニーチェ像におけるニーチェの政治的功罪」という標題のもとに、かかる偏重を明らかにする。⁽¹⁰⁾ニーチェ思想の通常時代区分——『悲劇の誕生』にはじまるドイツ・ヴァーグナー的

民族主義、『人間的な、あまりに人間的な』から『華やぐ知慧』までの批判的啓蒙主義、『ツァラトゥストラ』以後の「力への意志」の教説——を解消して、生の統一原理としての「力への意志」として把握したことは、まさにカウフマンの功績として認められる。彼は、力の概念をニーチェ思想の核心に据えて、「単なる力」と「真の力」とを道徳的規準によって区別することによって、「力への意志」を「自己超越」および「自己克服」への意志であると結論づける。かくて、「力への意志」とは、それが性衝動ではないという唯一の差異性を除けば、フロイトのいう『昇華』と等しいものである。ゾーゲルによれば、「力への意志」のかかる精神化—「自己克服」は、『ツァラトゥストラ』の一貫したテーマであるとしても、カウフマンの議論には、「本質的なもの」が見落されているのである。『華やぐ知慧』の一節に、「生きる——とは、われわれにとって、またたんにわれわれの場合にかぎらず、すべて弱く老いたるものに対して、残酷で、情容赦なくあることだ」(傍点ゾーゲル)とあるように、生とは自己に対すると同時に、他者に対する力の行使を含んでいる。ニーチェの美学主義において、「力への意志」は芸術創造の根源的な力として作用するが、まさにそれ自身が、他者支配という「政治的次元」を不可欠なものとしている。ニーチェにとって、政治は人間的生の組織化にかかわる重大な問題関心であったにもかかわらず、カウフマンは彼を「没政治的思想家」であるかに思いなしている。

ゲルト・ギェンター・グラウの批判もまた、ゾーゲルとまったく同様に、「昇華された力への意志」の問題性をめぐって展開される。¹²⁾カウフマンがニーチェの「力への意志」を「自己克服」の精神の課題として解釈したこと、それは高く評価されるべきである。彼の試みは、人間精神の力を彫琢して、新しい人間像を基礎づけようとするもので、「超人」こそがかかる「自己克服」が到達する生の超越性の象徴とみなしうるであろう。カウフマンの意図は、なによりも先ず、ニーチェが曖昧な矛盾した思想家であって ernstzunehmend に値しないと云った謬見を正すこと、そして彼を Proto-Nazi として刻印する偏見に対してその『潔白さ』を擁護すること、にある。そのために、「力への

意志」を精神化することによってニーチェを救済し、彼の思想を西欧の哲学的伝統——ソクラテスからカント、ヘーゲルにいたる——のなかに位置づけることに成功している。しかしながら、グラウによれば、個人的努力のイデアールとしての「自己克服」というものが、絶対的要求として、他者克服へと転化される重大な契機、「昇華された意志」から「現実化された意志」への変換が含む政治的・イデオロギー的問題を看過してはならないのである。

この点で、グラウのニーチェ批判は、先のポスト構造主義者やカウフマンの解釈をも含めて、今日のニーチェ・ルネサンスといわれる思想ムード、あるいはプロパガンダに対して、考慮に値するものである。ニーチェ哲学への接近にはさまざまな方途があつて然るべきであるとしても、*Ecce homo*の詩的な表現「私は炎なのだ」とともに、「私はダイナマイトだ⁽¹³⁾」という表現を忘れるような解釈は、たとえいかなる修飾や隠喩の技工がほどこされていようと、甚だ疑わしい。確かに、グラウのニーチェ解釈は、それこそニーチェの *Schrift* について *metaphorisch* ではなく *wörtlich* な読解——私自身も「新しい解釈技術に導かれた新しいテクスト読解⁽¹⁴⁾」についてはまったく無知である——にしかすぎない。だが、グラウは、ニーチェに対していわゆる *manuise foi*、いわんやニーチェ的趣向の *Schadenfreude* を抱いているのではけつてなく、むしろ彼の知的・道徳的誠実さを《精神化》するのではなく、《現実化》に即して理解しようと試みているのである。

フリードリッヒ・W・コルフは、グラウについて次のように記している。彼は、哲学と宗教とのほさまにあつて、ニーチェ——そしてキルケゴール——とともに宗教的思惟の《ヨブ的状况》に身を置きながら、まさに「知的誠実さ」(*die intellektuelle Redlichkeit*)のゆえに「自己解決」へと屈服させられる、その要求というものの問題性との対決をたえず迫まられてきた。彼はみずからのアクチュアルな政治体験によって、「イデオロギーに基礎づけられた絶対的要求の背後に《力への意志》を探り当てる」こと、そしてそのような誠実さを回避しようと切望しているのである。「……彼は、いかなる教義にも捕われないひとつの規範⁽¹⁵⁾を示している。そのようなかわり合いを解こう——まさ

にかかると《解決》に過去の回帰を見る——としていたのではなく、内側や外側の抗争にみられる諸々の党派に対して、それらの努力の結末に見透しを与え、おのれの確信に一抹の懐疑をまき散らそうとしていた。確信をもった理想なるものを軽減すること、そのためにこそ哲学者としてのゲルト・ヒューンター・グラウは存在する⁽¹⁵⁾」と。

- (1) J. P. Stern, *Nietzsche: Die Moralität der äussersten Anstrengung*, Köln-Löwenich, Hohenheim Verlag, 1982, S. 79.
- (2) 『遺された断想』ニーチェ全集第九巻（第II期）『断想』と略記』2（一九七）二一六頁（白水社）。本稿でのニーチェの引用はすべてこの全集に依拠している。なお、表現の統一をはかり、訳語を一部分修正したことをお断りしておく。以下には巻数（I・IIとのみ表記）・整理番号・頁数を記す。
- (3) 同右2（二〇八）一五六頁。
- (4) Stephan Strasser, *Sensitis des Bürgerlichen: Ethisch-politische Meditationen für diese Zeit*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1982. ショットラッサーの本書は、ニーチェの問題に直接かかわるものではないが、思想の現実化（ドイツ語で関連して、「聖なる言葉」を力のイデオロギイに移し変えるとき）その翻訳は「虚像化」もしくは「裏切り」に等しくなる議論（ドイツ語で記してある）（*Ibid.*, S. 154.）。
- (5) Eric Blondel, *Von Nutzen und Nachteil der Sprach für das Verständnis Nietzsches: Nietzsche und der französische Strukturalismus*, in: *Nietzsche-Studien: Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung*, Band 10/11, 1981/1982. (Walter de Gruyter), S. 532. フランスにおけるデリダ、学派のニーチェ受容に関しつた、ルドルフ・E・キントリダ、ニーチェ理解のストラテジーとして、彼のエクリチュールの記号論的分析を評価し、伝統的なタイプのNietzscheforschungの問題を提起し、ニーチェの作品のそれ自身の読み方を再検討するよう要求している (Rudolf E. Künzli, *Nietzsche und die Semiotologie: Neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation*, in: *Nietzsche-Studien*, Band 5, 1976, S. 287). ショットラッサーのニーチェの批判（ドイツ語）「キントリダ・マインラーなどは、彼の構造主義の偏見——特にコンテン（Sarah Kofman）をめぐって（Bernard Pautrat）に對して——が指摘されたこと（Günter Eiffer, *Zur jüngeren französischen Nietzsche-Rezeption*, in: *Mihaïlo Djurić und Josef Simon [Hrsg.], Zur Aktualität Nietzsches*, Band II, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1984, S. 34.）
- (6) 例えは、『善悪の彼岸』『民族と祖国』二五六第二巻（II）二八三頁、『道德の系譜』第一論文一六第三巻（II）六一頁。

- 『偶像の黄昏』「ある反時代的人間の道徳」四九第四卷(II)一四二—一四三頁。『断想』第十卷(II)の(一七九)一四三頁参照。
- (7) Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie, Erlenbach-Zürich, Eugen Rentsch Verlag (Zweite, erweiterte Auflage)*, 1961, S. 208.
- (8) Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, New York, Random House (Third Edition, Revised and Enlarged), 1968.
- (9) Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1987, S. 239.
- (10) Walter H. Sokel, *Political Uses and Abuses of Nietzsche in Walter Kaufmann's Image of Nietzsche*, in: *Nietzsche-Studien*, Band, 12 1983, SS. 436-442.
- (11) 『華やぐ知慧』第一書二六(一)九五—九六頁(Sokel, *Ibid.*, S. 439. の引用による)。
- (12) Gerd-Günter Grau, *Sublimierter oder realisierter Wille zur Macht? in: Nietzsche-Studien*, Band 10/11, 1981/1982, SS. 222-253. 上の論文はグリュターの著書 *Ideologie und Wille zur Macht: Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1984 に収録されている。以下、グリュターからの引用はこれに基づく。
- (13) 『華やぐ知慧』「たむちた・たくらみ・しかえし」六二第十卷(一)五八頁および『この人を見よ』「なぞ私は一箇の運命ひあるか」一第四卷(II)四二二頁。
- (14) サラ・コフマン『ニーチェとメタファー』宇田川博訳(朝日出版社)一九八六年一六〇頁。
- (15) Friedrich W. Korff, *Vowort*, in: Korff (Hrsg.), *Pedagogisches Denken: Festschrift für Gerd-Günter Grau zum 60. Geburtstag*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1981, S. VIII.

二、「力への意志」の絶対性要求

I 「自己克服」から「他者支配」へ

ニーチェは、『ツァラトゥストラ』のなかの「千の目標とひとつの目標」および「自己克服」において、生のモメントとしての「自己克服」について、詩的な表現をもって次のように語る。

わたしは、生あるものを追求した。

生あるものを見たところ、そこにわたしは、かならず力への意志を見いだした。

生あるものが、わたしに次のような秘密を話してくれた。「見よ」と生は語った。「このわたしは、常におのれ自身を克服しなければならぬものだ。……」

……
まことに、人間はおのれの善と悪とを、一切おのれで編み出したのだ。

おのれの存在を維持するために、人間ははじめて事物の中へもろもろの価値を差し入れたのだ。人間がはじめて事物に意味を、人間的意味を創造したのだ！ だからこそ彼はおのれを「人間」と、つまり評価する者と名付けている。

評価とは、すなわち創造。……評価こそが、すべて評価されたものの真価であり、それを際立たせる飾りなのだ。⁽¹⁾

このように、「自己克服」は、生あるものの創造的精神の力として、みずからに意味賦与—価値創造—価値評価を生みだしてゆく。「力への意志」は、それによって精神化され、規律化されるであろう。「人間とは超克されるべき何物かである」というツァラトゥストラの言葉は、まさに *übermenschlich* なテロスとしての「超人」という表徴をわれわれに示唆しているのである。

ところが、『ツァラトゥストラ』以後、「自己克服」はそれ自体として、「力への意志」の構成要素としてはおろか、テーマとしてもはや論じられなくなる。一切の衝動が「力への意志」に従属させられる教義—グラウにさえ「意志の形而上学(Wilensmetaphysik)への再帰」——に、われわれは出会うことになる。これはどのようにに理解したらよいか。『ツァラトゥストラ』執筆当時、あるいはその周辺のニーチェの遺稿をいかに検索してみても、そもそもニーチェの思想が、意味賦与的な創造的自己克服によって担われた「力への意志」の——カウフマンによってかくも印象的に展開された——《新しい人間像》という方向をこれまで意識的にめざしてきたのかどうか、重大な疑念が生じざるを得ない。われわれは、次のようなアフォーリズムを読むことができる。「自己克服と一切の美德も、支配す

る力を形成するための手段として以外に何の意味もない」「ツァラトゥストラの自己克服は人間の自己克服——超人実現のための——規範である⁽⁵⁾。とすれば、『ツァラトゥストラ』において、《常におのれ自身を克服しなければならぬもの》としての生のモメント、それは当初から唯一の目的に他者を服従させ、最終的には全人類を服従させずにはおかない傾向の影に立っていたとしたら、確かに、人間の根源衝動にその力と情動はことごとく仕えさせなくてはならず、その規律化が外部への支配の貫徹に仕えるのか、自律的な自己支配の獲得に仕えるのか、まったく未解決のままである⁽⁶⁾というほかない。

ところで、「自己克服」によって創造的になった人間、彼はおのれ独りにとどまって、孤絶して生きることに満足するのであろうか。彼は、まさに他者と世界に向って我が身を投げだし、自己自身の価値、イデアールなものを現実化してゆこうとするであろう。われわれは《昇華》という概念がもつ「二重性」(Zweideutigkeit)、すなわち、「精神的なもの力のものとみずから服従すると同時に、他者をも服従させること、それどころか結局は、自己の世界解釈およびそれから生じる行動様式の精神的な力のもとに、全人類を服従させること⁽⁷⁾」を見逃がしてはならない。「すべでの徳と自己克服とは、支配する者への準備としてのみ意味がある」、そして「目標、超人に到達する瞬間をめざしてこのために私はすべてを忍ぶ⁽⁸⁾」このことを知悉していたのはニーチェ自身である。人間が求めて努力する価値は、「力への意志」の根源衝動を弱めるどころではなく、逆にそれを強化し、絶対的に措定された価値を要求する。「自己克服」の試みとは、「力への意志」そのものを証明しようとし、それによって力というものの愉悦をすら感じるものなのである⁽⁹⁾。

「自己克服」から「他者支配」へ、意味賦与からその絶対的要求への転回——グラウは、「力への意志」の動機と構造を一層深く探ることによって、これを明らかにする。その鍵となるものは、『道徳の系譜』の第三論文「禁欲主義的理想は何を意味するか」の最後に見いだされる。それによると、人間という動物は、これまで何の意味も持ってい

なかつた。巨大な空隙が人間をとりまいていて、生きるための目的も意味も欠けていたのである。「何のための苦惱か」という問いに対する答えがないこと、それが問題であつた。つまり、苦惱自体ではなく、苦惱の無意味さということが、人類をおおつていた呪いであつたが、まさに禁欲主義的理想は、人類に「ひとつの意味」を賦与した、苦惱を解釈することによつてである。勿論そのことによつて、無意味な生が事実として否認されたわけではなく、かえつて無意味さに対する罪がより深く、内面的に感じとられるようになった。禁欲主義的理想は、「罪の遠近法」^{ペレスニクタイ}のもとに、人間の苦惱を精神化し、新しい苦惱をもたらしした。それにもかかわらず、人間は救済され、ひとつの意味が出て来たのである。禁欲主義的理想から、キリスト教的僧侶や聖者は、支配の原理として道徳的インペラティブを引きます。ニーチェはここに、「人間的なものに対する憎悪」「虚無への意志」「生に逆らう對抗意志」を認める。ともかく「人間は何も欲しないよりは、むしろ無を欲するのだ……」からである。¹⁰⁾

禁欲主義的理想の生き方は、意味賦与の実践が絶対的要求として強制される典型的な事例を、われわれに提示してくれる。生の重心が《彼岸》のなかに移されて、生きることの無意味さがいまや、生きることの意味となり、キリスト教的僧侶は、「罪の発明」によつて、支配を可能なものとした。¹¹⁾ニーチェにとつて決定的に重要な問題は、キリスト教を逆転して、一方において無意味さを絶対的に指定すること、それとともに「力への意志」それ自体を絶対的に指定して、絶対的に指定された意味賦与が「自己克服」にとつて不可欠であることを主張することである。ニーチェは、實在的に「与えられたもの」としての生の根本衝動が、人間行為のあらゆる領域に拡散されている経験的基礎を心理学的に考察して、そのひとつを「力への意志」と名づけた。このことは、彼の最大の功績といつてよい。しかも、かりにわれわれが、経験的事実による帰納的一般化に反駁を加えるとしても、ニーチェが、「力への意志」を前提とする論理の法則にとどまっている限り、それは許容されて然るべきであらう——もつとも、「力への意志」を生る唯一の原因性として指定しながら、すべてをそれに還元しようとすることは、イデオロギイ的思考の特徴であることを、

われわれは否定し得ないのである。⁽¹²⁾ さらに意義深い功績というべきものは、生を嚮導する絶対的理念として、禁欲主義的理想にみられる「自己克服」というものが、「力への意志」が到達しうるひとつの絶頂点とみなされていることである。「自己克服」とは、「力への意志」のいかなる拒絶でもなく、逆に、その「赤裸々な——内面に向けられたものであるにせよ——極端な展開⁽¹³⁾」であるということ、これはパラドックスではなく、そこにこそニーチェの問題解決が内包されている。

人間固有の問題として、「優越性への努力」(Streben nach Auszeichnung)において、人間の意志は、「もろもろの善を刻んだ石板」よりも、むしろ「絶対的に措定された価値と理想の最終目標」を欲求する。あるいは、「絶対的に措定された理想のみが、自己克服を十分に満足させる⁽¹⁴⁾」のである。この「優越への努力」はまた、「隣人を圧倒しようとする努力」(Streben nach Überwältigung des Nächsten)でもある。苦行僧における「力の感情」は、他者に苦痛を与え、自己自身も苦痛を受けて、ともに「極度の力」に耽溺し、ついには他者ばかりでなく、自己自身をも犠牲に供する「最後の悲劇」に終る。「隣人を圧倒しようとする努力」がかかる仕方強制され、もしも「自己克服」の課題がこうした禁欲苦行において遂行されるならば、それは——世俗的あるいは彼岸的いずれに方向づけられようとも、《政治》によって他者を《野蛮に》服従させることを、おのれが絶対的理念のもとに服従していることに、移し変えかねないであろうし、まさに両者は対応しているのである。

精神化にまで昇華された「力への意志」の理念から、絶対的理念にもとづく「ひとつの意志の力」へ、このイデオロギー的転換は、ニーチェのテキストから充分に実証される。グラウに従えば、『ツァラトゥストラ』における「詩的現象学の反聖書の告知」は、「移ろうことのない善悪——そんなものは存在しない！善と悪は、たえず止むことなくおのれ自身を克服しなければならない」「善と悪においてひとり創造者たらねばならない者、その者は、まずひとりの破壊者となつて、もろもろの価値を打ち碎かなければならない⁽¹⁵⁾」という。さまざまな絶対性要求に対抗して、ニ

「チエは、おのれの唯一の目標を無条件に貫徹しようと試みる。」⁽¹⁶⁾

どの民族の頭上にも、もろもろの善を刻んだ石板が掲げられている。見よ、それは彼らのもろもろの克服を示す石板なのだ。彼らの力への意志の声なのだ。

民族を支配と勝利と栄光に導き、隣りの民族の恐怖と羨望的たらしめるもの、それがこの民族にとって高いもの、第一のもの、規準たるもの、万物の意味と見なされる。

千の目標がこれまでにあった。千の民族があったからだ。ただ、これら千の首を繋ぐ鎖が、まだ欠けている。ひとつの目標が欠けている。人類は、まだ目標を持っていない。

だが、答えてくれ、わが兄弟たちよ。人類に、もしもまだ目標がないのなら、それは——人類そのものがまだないということではないのか？⁽¹⁷⁾

人類に「唯一の目標」を与えるもの、それこそおのれの創造をめざす優越性への努力にとっては、相争う「自己克服」の評価に対する、「支配の確立への要求」としてのみ聞きとられる「力への意志」でなくてはならない。そして、「ただ一人のひと——ツ、アラト、ウスト、ラ」が、数千年前から人類が必要としてきたはずの言葉を語るのである。⁽¹⁸⁾ グラウはここに、ニーチェの「新しい教義」——文字通りド、グマを喝破する。突如として出現する「超人」と「永却回帰」——しかしながら、それらは、ニーチェにとって「力への意志」の認識のストラテジー以外のなにものではない。「超人」とは、「力への意志」の昇華とか精神化への人間的努力を遥かに超えて、おのれの唯一の正しい解釈への信仰が「世俗化というよりもむしろ現実化された絶対性をもった《神人》(Gottmensch)」と化した人間である。「……〔超人〕は、永却回帰という循環的構造のなかで、力の原理だけが主張されるような歴史を、みずからの支配の正統性プロセスとして理解できるし、また理解しなくてはならない」のである。⁽¹⁹⁾ 「生成に存在の性格という刻印を押すこと——これこそ力への意志の最高形式である。……いっさいが回帰するというのは、生成の世界の存在の世界に対する極度

の接近である。考察の頂点——この形而上学的深遠さを秘めたアフォーリズムも、「現実には超人にはじめて耐えうる」ように形態化された、「人間的意志の無力さというものの……絶対に不可欠であり、かつ危険な代償⁽²⁰⁾」にすぎないのである。

- (1) 『ツァラトゥストラはこう語った』「自己克服」千の目標とひとつの目標」第一巻(Ⅱ)一六九—一七一頁、および八九—九〇頁。
- (2) 同右「ツァラトゥストラの序説」三、二〇頁。
- (3) *Graun, op. cit.*, S. 116.
- (4) *Ibid.*, S. 212.
- (5) 『断想』第六巻(Ⅱ)15〔二一〕二三二頁、および16〔六五〕二八三頁。
- (6) *Graun, op. cit.*, S. 115.
- (7) *Ibid.*, S. 98.
- (8) 『断想』第六巻(Ⅱ)16〔八六〕二九二頁、および『断想』第五巻(Ⅱ)4〔一九八〕二二七頁。
- (9) ニーチェは次のように書いている。「人間が、極端な要求によって自分を抑圧しておいて、自分の魂のなかのこの専制的に要求するあるものを神化するということに、真の歓楽を見いだすのである。あらゆる苦行的道徳のなかで、人間は自分の一部を神として崇め、そのために他の部分を悪魔化する必要に迫られるのである」。『人間的な、あまりに人間的な(上)』一三七—一三七第六巻(Ⅰ)一四六頁。
- (10) 『道徳の系譜』第三論文「禁欲主義的理想は何を意味するか」二八第三巻(Ⅱ)二〇五—二〇六頁。
- (11) 『アンチクリスト』四三第四巻(Ⅱ)二二七頁。
- (12) *Graun, op. cit.*, S. 120.
- (13) *Ibid.*, S. 95.
- (14) *Ibid.*, S. 37.
- (15) 『ツァラトゥストラ』、「自己克服」、前掲書一七二頁。
- (16) キリスト教の倒錯した「カへの意志」とのニーチェの奇妙な関係は、次の言葉に映しだされている。「禁欲主義的理想は、

ひとつの意志の表現である。反対の理想を表明する反対の意志はどこにあるのか。禁欲主義的理想はひとつの目標をもっている——それは非常に普遍的なものだ、だからこの目標に照らしてみると、それ以外の人間生活のあらゆる関心も、みずばらしく狭いものにしか映らぬほどのものなのだ。このただ一つの目標に照らして、禁欲主義的理想は、時代でも民族でも人間でも、仮借なしに解釈する。他の解釈、他の目標をみとめない。非難するのでも否定するのでもなく、肯定するのでも是認するのでも、すべて自分の解釈だけでやるのである……。それはいかなる権力にも屈しない。むしろあらゆる権力にまさる自己の特権を信じ、あらゆる権力に対して自分が絶対的に位階の距離をもっていることを信じている——およそこの地上にある権力で、この理想からはじめて意味と、存在の権利と、価値とを受けとらないようなものは、ありえないと信じている。つまり、すべては、この理想の事業に対する道具であり、その目標、唯一の目標に対する道と手段にすぎない……。『道徳の承譜』第三論文「禁欲主義的理想は何を意味するか」二三、一八七頁。

(17) 『ツアラトゥストラ』千の目標とひとつの目標、八八頁および九〇頁。

(18) 『アンチクリスト』五三、二五一頁。

(19) Graub, *op. cit.*, SS. 39-40.

(20) *Ibid.*, S. 41.

II 真理・「位階秩序」・イデオロギー

「真理への意志」は、人間を形而上学的世界へと絶えず駆りたててきた。この認識衝動は、人間にとって好ましい願望にそった「幻影」を生みだしてきたにすぎない。⁽¹⁾ これまでのあらゆる真理と称せられるもの、それは、所詮、「人間の姿の投影」でしかなく、「欺瞞」であり、信じ込ませようとする「嘘」なのだ。このことは、キリスト教についてのみならず、哲学や科学への信仰についても同様にはまる。例えば、「主体と客体」「物自体と現象」、あるいは「原因と結果」「目的と手段」といった観念は、世界の事実関係を示しているのではなく、すべて解釈されたある不可視な事物、つまり虚構なのである。⁽²⁾ いまや真理の存在、「真理への意志」が問題として自覚され、批判されなければならぬ。そもそも禁欲主義的理想も、哲学的認識、または科学的法則も、真理という名のもとに、解釈のメタモル

フォーゼを繰返してきただけであるとすれば、一体、「真理への意志」とは何を意味しているのか。

ニーチェによれば、「真理への意志」とは世界を「固定させる」こと、「真に持続性をもつものならしめる」こと、「ある偽なる性格を解釈によって存在するものに変容せしめる」ことにはかならない。真理とは現存する何ものかではなく、「創造されるべき何ものか」であり、さらに重要なことは、「制圧せんとする意志」とでもいうべきものである。

「真理は《力への意志》を表わす一つの言葉にはかならない⁽³⁾」。このように、ニーチェは、真理はそれ自体を基礎づけることができないことを明示するとともに、真理の基準を「力への意志」そのものに求めている。『偶像の黄昏』のなかの有名な「真の世界」の寓話の歴史は、「真の世界をわれわれは廃棄してしまっただ。で、どんな世界が残っているのか？ ひょっとして仮象の世界が残っているのでは？ そんなばかな！ 真の世界と共にわれわれは仮象の世界をも廃絶してしまっただ。ある！」⁽⁴⁾と、締めくくられている。だが、このことは、真理認識そのものを断念したわけではない。

われわれに与えられた *Realität* とは何か。それは「欲望と情熱の世界」以外の何ものでもない。ニーチェにとつては、「思惟すること」も、有機的生のすべての根本衝動——生殖や摂取をも含めて——と同様に、ひとつの機能にしかすぎない。そして、「生そのものが力への意志である」し、「力への意志の絶対性は、生の全領域にわたって存在している⁽⁵⁾」。彼は、みずからの「世界構想」を次のように披瀝する。

……君たちは私にとって「世界」がどういうものであるか知っているのだろうか？ 君たちにそれを、私の鏡に映し出してあげようか？ この世界、はじめも終りもない巨大な力であり、……一定の力として一定の空間に収められ、しかもその空間は決してどこにおいても「真空」ではなく、むしろ力として遍在し、力と、力の波の戯れとして、一であると同時に「多」であり、……永遠に前進と後退をくりかえし、途方もない年月をかけて回帰し、その生み出す形態は減少するかと思えば充溢し……自らを肯定しつつこの自らの同じ軌道と年月の中にとどまり、永遠に回帰せざるをえないものとして……自らを祝福する——、永遠

の自己創造と自己破壊のこの私のデ、イオ、ニユ、ス、的世界、……君たちはこの世界に名をつけようと言うのか？ そのすべての謎に對する解答を欲すると言うのか？……この世界は力への意志であり、——それ以外の何ものでもないのだ！ そして君たち自身もこの力への意志なのであり——それ以外の何ものでもないのだ！⁽⁶⁾

ニーチェはここで、物質的世界と生命的世界のすべての現象を力概念によって説明できるかのごとく、しばしば実証的な自然科学への関心を示してさえる。しかしながら、それはすべて、イデオロギーにみられるストラテジーなのであって、「力への意志において、具体化され、さらにその原理のために、高揚された絶対的要求のもう一つの構造的モメント」⁽⁷⁾たるにすぎない。「力への意志」によってイデオロギー化された「ディオニユス的一元論」の世界——それは科学的検証による議論の世界とは遠く隔たっている。「存在そのものが巨大な苦悩だ」というディオニユスの悲劇、その「悲劇的認識の哲学者」ニーチェは、「形而上学の基礎の失われたことを悲劇として感受し、しかも諸科学の多彩な混乱した見世物にも決して満足しない。一つの新しい生を築きあげる。……幻想をさえ欲しなければならぬ——ここに悲劇がある」⁽⁸⁾ということを隠してしないのである。

ところで、すべての有機体の生命過程がたえざる解釈を前提としている、とニーチェは強調する。「力への意志は解釈する。「力への意志」は……解釈によってその価値を見定めるようにならなければならない。……真実のところ解釈とはあらゆるものを支配するための手段そのものである」⁽⁹⁾。世界は「力への意志」による解釈なのであって、「存在するのは解釈だけ」であり、しかもわれわれは、それぞれの「遠近法」をもって、世界を解釈している。「遠近法主義」とは「《認識》という言葉に意味がある程度に応じて、世界は認識しうるものとなる。だが、世界は他にも解釈しうるのだ。世界は背後にひとつの意味を携えているのではなく、無数の意味を従えている」⁽¹⁰⁾ということである。われわれの「無限なるもの」——生存の「遠近法的性格」によるかぎり、世界が無限の解釈を包含する可能性を拒否することはできない。したがって、「真の世界なるものは、まったく存在しないがゆえに、……真の世界とは一つの遠

近法的仮象である」というニヒリズムの帰結に至りつくことになる。

ただ解釈のみが「人間の知性」(das menschliche Intellekt)として確認できる、というニーチェの解釈学的相対主義は、彼の徹底した真理への「批判理論」であるかに受けとられている。もしそうであれば、世界の遠近法的解釈の無限制性は、ニーチェ自身の解釈をも遠近法のひとつとしてしまわすであり、自己敗北的な相対主義のディレンマに陥らざるを得ない。そもそも、「従来の諸価値の専制が打破されれば、われわれは《真の世界》を廃棄したことになる。こうして諸価値の新しい秩序がおのずからこれに続くことは必至であろう」などということは、ニーチェのトータルなニヒリズムの立場からは、少なくともその認識理論においては、否認されなければならない。ところが、ラインハルト・K・マウラーが指摘しているように、彼自身は、「ニヒリズムの可能性を先取り」して、「世界そのもののデオニユソスの肯定」を価値規準として設定しているのである。⁽¹³⁾さらに、彼の実践的要請は、遠近法的世界解釈と真向から対立せざるを得ない。そもそも彼にとって、ある一般的な、すべての限定的な原理を超えて浮遊する世界観とか、多数の、部分的に対立する遠近法の同時的並列とかいったものは、いずれも「確信的行為を可能ならしめるひとつの実践的態度」⁽¹⁴⁾を導出することができないのであるから。そして、彼の「力への意志」にもとづく「デオニユソスの価値測定」こそが、他の世界解釈に対して、生のホリゾントを増大させ、デオニユソスのな生に肯定を發する「強者」「より高い存在者」のものである。それゆえに、マウラーのいうように、ニーチェは「自分の遠近法の容赦ない主張」を貫徹し、「位階秩序」——より正確にいえば、「価値の位階秩序」——を強制するのである。「位階秩序は、遠近法に従えば、確かに別のように見えるに違いなからう。そしておのれ自身のものが、ますます主観的な位階秩序のなかに最高位を占めることにならう」⁽¹⁵⁾ことは一目瞭然である。

かくて、「力への意志」による遠近法主義においては、「解釈のすべての遠近法の権利平等」ではなく、「解釈のなかの解釈」が主張される。「おのれの遠近法から生じるいっさいの真理だけが、力への意志の表現である。ニーチェ自

身のこうした意志への告白は、彼の誠実さを証明することはもとより、彼の理論のもつ主観的な一貫性を証明するかも知れないが、当然のことながら、……その原理の客観的妥当性を確認することはできない。……イデオロギーへの彼の転回は、真理の力——その正しさのみに自己の利害を服従させることはできないであろう——を相対化することにあるのではなく、なによりも先ず、自己の利害にすべての物（あるいはすべての人）の服従を命じる力の真理を絶対的に措定することにある¹⁶⁾。《真理の力》から《力の真理》へ——ニーチェの解釈Ⅱ遠近法の教説は、「力への意志としての生の解釈が同時にあらゆる解釈の力への意志として説明され、ひとつの透視された遠近法があらゆる遠近法の透視しうる基礎として固定されている」という点において「独断論」たることが確認され、「超人」の支配——彼にとって「力への意志」とは単なる解釈ではなく、そもそも解釈ではない——においてその「絶対的要求」が完成される¹⁷⁾。まさにこの点において、ニーチェの遠近法は、イデオロギー的思考形態の典型と言い得るであろう。

結局のところ、ニーチェは、解釈学的還元とパラレルに、みずからの力と支配を正統化しているのである。グラウは、ニーチェを引用しながら、次のように論じる。「彼の真理論は、《新しい解釈は大地の支配者としての未来の哲学者たちに……必要な率直さを与える》ことに限定されているというほかない。それゆえに、この理論は、人間の遠近法から絶対的要求を回避するために、人間の認識を単なる解釈に還元しようとしているのではない。むしろそれはまったく逆であって、先ず、次のような洞察のなかに現われる絶対的要求なのである。すなわち、《有機界におけるあらゆる事象は一種の圧服（Überwältigen）であり君臨（Herrwerden）であって、しかもまたこの圧服、君臨がすべてひとつの新しい解釈、一種の調整であり、それによって従来の《意味》なり《目的》なりは必然的にあいまいにされたり、まったく抹消されたりせざるをえないということである¹⁸⁾」と。

ところで、ニーチェは「なぜ私は一箇の運命であるか」において、次のように書いている。

私の真理は、恐怖を惹き起す。なぜならこれまで人が真理と呼んで来たものが嘘となったのだから。——あらゆる価値の価値転換、この言葉こそが私の内部ですでに血肉となり、天分とさえなっている。人類の最高自覚の行為をあらわす表現方式にはかならない。私の運命が要求しているのは、……数千年にわたる虚偽と対決する人間であることを自ら自覚しているということ、これである。……私が始めて真理を発見するに至ったのは、まず嘘を嘘として感じとった……そのことによってである。⁽¹⁹⁾

ニーチェの試みは明白であって、その「あらゆる価値の価値転換」とは、グラウがいうとおり、「ひとつの新しい価値独占 (Wertmonopol) をめざす遠近法⁽²⁰⁾」によって、キリスト教批判、その信仰にもとづく「自己克服」を拒絶することなのであった。

ニーチェはキリスト教に倣って、「信仰への願望」と変換されうる「心理的取り違え」をよく心得ていた。「不信仰への願望」にしてもまったく同じである。ひとが真理から期待する利益は、「真理への信仰」がもたらす利益であって、「真理を打ち立てる方法論は、真理の動機から見いだされたのではなく、むしろ力の動機から、優越したいという動機から発見されたものである」「何によって真理は証明されるのか？ 高揚された力の感情（《確実感》）への信仰によって、……要するに利益によってだ」「ひとが求めていたものは、つねに信仰であった、——そして真理ではなかった……」。「真理への意志」の哲学者は、「真理の殉教者」たるべきことが懲罰される。数千年来、迷妄を真理として神聖視してきた真理、それを継承しているデカダンスの症候群、それらを打倒するためには、攻撃者の方にも大胆な、「多数の非道徳的行為」が必要とされる。真理の殉教者の「否定の衝動は、真理への衝動ではなく、解体すること、冒瀆的な懐疑、冒険のよろこびの衝動であった」。彼らは自己主張を貫くために戦ったが、学問のために何よりも有益となったのは、「圧迫された者の、支配している者の、支配している、真理によって押しつけられた者たちの復讐心⁽²²⁾」なのであった。真理要求がいかなる方法によって、またいかなる結果をもたらすか、真理が力を必要とするか、力が真理を利用するか、いずれであっても「真理の意志」は支配しなければならぬ。ともかく

「私の哲学は、ついに他の考え方を破綻させる勝ち誇った思想を展開する⁽²³⁾」ということが、彼の絶対的確信であった。ニーチェの理論は、その解釈にとつての絶対的真理を要求し、そしてその価値指定の絶対的義務を要求するかぎり、もしもそれがあらゆるイデオロギーの背後に「力への意志」を発見しようと欲すれば、みずからが刻んだ「善の石板」の必然性と優越性を確立するとき、その理論自体が「力への意志のイデオロギー」となる。だが、まさにこのような主張によつてのみ、「真理は……その無条件的な妥当性のための《戦いの武器》となる⁽²⁴⁾」のである。彼は、「近代イデオロギーの別の端に⁽²⁵⁾」にたたずんで、「力への意志」のイデオロギーを確立したのだ。

- (1) 『道徳以外の意味における真理と虚偽』第二巻(Ⅰ) 四七〇—四七一頁。
- (2) 『断想』第九卷(Ⅱ) 2 (二四七) 一八六頁。ニーチェは次のように述べている。「厳密にいえば、〈前提なき科学〉というものは決してありえない。……いつも先ずある哲学、ある〈信仰〉が存在しなければならぬ。……われわれの科学に対する信仰のもとづくところは、依然として一種の形而上学的信仰なのだ。……それはすなわち例のキリスト者の信仰、またプラトンの信仰でもあったが、神が真理であり、真理は神的であるという信仰にほかならない。……しかしこのことがいよいよ信仰に値せぬものとなり、誤謬・盲目・虚偽のほか何ひとつ神的なものはないということが判明し、——神そのものがわれわれの最も久しきにわたる虚偽であることがわかったならば、どうであろうか? 『道徳の系譜』第三論文「禁欲主義的理想は何を意味するか」、一九二—一九三頁。
- (3) 『断想』第十卷(Ⅱ) 9 (九一) 七二頁。
- (4) 『偶像の黄昏』「いかにして〈真の世界〉が作り話となつたか」第四卷(Ⅱ) 四八頁。
- (5) 『善悪の彼岸』「哲学者の先入観について」一三第二卷(Ⅰ) 三四頁、『断想』第九卷(Ⅱ) 1 (五四) 三四頁。
- (6) 『断想』第八卷(Ⅱ) 38 (二二) 四二七—四二八頁。
- (7) Grau, *op. cit.*, S. 288. (例えば、物理学については『華やぐ知慧』第四書三三五、前掲書三〇二—三〇六頁、進化論に就ては『善悪の彼岸』「哲学者の先入観について」二三、四八—四九頁参照。)
- (8) *Titid.*, S. 289. 『断想』第四卷(Ⅰ) 19 [35] 二六一—二七頁。
- (9) 『断想』第九卷(Ⅱ) 2 (一四八) 一八七頁。

- (10) 同右、7〔六〇〕三九七頁。
- (11) 『断想』第十卷(II)9〔四一〕三四頁。
- (12) 『断想』第十一卷(II)14〔三四〕一四六頁。
- (13) Reinhart K. Maurer, *Das antiplatonische Experiment Nietzsches: Zum Problem einer konsequenten Ideologiekritik*, in: *Nietzsche-Studien*, Band 8, 1979, S. 123. マウラーが引用している箇所を「この論述にかかわるかぎりにおいて、その前後のコンテクストとともに示しておく。『一個の精神がどれほどの真理に耐え、どれほどの真理をあえて試みるか?』——ということが私には真の価値規準と思われた。……私が身をもって生きているような実験哲学は、試みとして、原則的なニヒリズムの可能性を先取りする。といっても、それは否と言うことに、否定に、否への意志にとどまることではない。むしろその正反対なものにまでつきぬけること——デ、ハ、オ、ニ、ュ、ス、的、な、世、界、肯、定、あ、る、が、ま、ま、の……世界そのもののデオニュソスの肯定への到達を欲する。……——そのために必要なことは、これまで否定されてきた生の側面を、たんに必然的として把握するだけでなく、むしろ願わしいこととして把握すること。……——生存の意志がより明瞭に現われるところの、より強力な、より豊かな、より真なる生存の側面に関しても願わしいこととして把握することである。同じくそのために必要なことは、従来そのみが肯定されてきた側面の価値を調べることであり、どこからその評価が由来しているか、それがいかに少ししか生存のデオニュソスの価値測定と結ばれていないかを把握することである。……私がこれによって考えたのは、どの程度まで、他の、より強い種類の人間が、別の側面に向かって人間の向上や上昇を考えなければならぬかということである。それはより高い存在者であり、彼らは善悪の彼岸にあり、病者や畜群や大多数者への領域からの由来を否認しえないところの、かの諸価値の彼岸にある。』『断想』第十一卷(II)16〔三二〕三五九—三六〇頁。
- (14) Maurer, *op. cit.*, S. 125.
- (15) *Ibid.*, S. 126.
- (16) Grau, *op. cit.*, S. 25.
- (17) *Ibid.*, SS. 307-308.
- (18) *Ibid.*, S. 308. グラウによって引用されたニーチェの箇所は、『断想』第八卷(II)40〔一二〕四五四頁、および『道徳の系譜』第二論文「罪、良心の呵責、その他」一二、九二頁。
- (19) 『この人を見よ』『なぜ私は一個の運命であるか』一、四二三頁。

- (20) Grau, *op. cit.*, S. 137.
- (21) 『断想』第十一卷(II) 15〔五八〕二九九—三〇〇頁。
- (22) 同右, 〔五二〕二九五—二九六頁。
- (23) 『断想』第七卷(II) 26〔三七六〕三二五頁。
- (24) Grau, *op. cit.*, S. 311.
- (25) 『善悪の彼岸』「自由な精神」四四、八〇頁。

三、「偉大なる政治」と「超人」の支配

一八八五年から翌年にかけて——というところ、ニーチェの晩年に近い頃であるが、ニヒリズムに関するひとつの断想に、「政治的、国民経済学的思考様式のニヒリズム的帰結。こうした思考様式では、いっさいのい、いわゆる〈原則〉はいまやおためごかしである。凡庸、下劣、不誠実等々の匂い。ナシヨナリズム、無政府主義等々。刑罪。必要なのは救済をもたらし、階層と人間⁽¹⁾と書きとめられている。これは、十九世紀ヨーロッパの、彼のいわゆる die Kleine Politik⁽²⁾に対する、終生変らぬ批判を端的に言い表わしている。彼にとって、「近代的理念」なるもの——自由主義、社会主義、民族主義、その他もろもろの革命的イデオロギー——は、近代ブルジョワジーの自己理解的オイフォーリーが生みだした思想にはかならない。「近代的理念の賤民主義 (Plöbeismus)」、あるいは「畜群の道徳⁽³⁾」とは、畢竟、キリスト教的道徳の遺産以外の何ものでもなかった。彼のドイツの現実に対する批判——《反政治的》かつ《反時代的》な——は痛烈をきわめた。「良きドイツ人であるとは、非ドイツ的になること⁽⁴⁾」という言葉ほど、イローニッシュな諷刺はない。ビスマルクの帝国ドイツは「暗黒時代⁽⁵⁾」であり、「野蛮の到来」と等しきものであった。「進歩」「一般教養」「国民的」「近代国家」「文化闘争」といった誑言の概念——⁽⁵⁾——一体、「文化国家」とは何か。巨大な権力機構と営利機構に

組み込まれ、すり減らされた知性、それを代表するのが「教養俗物」(Bildungsbilister)——その「典型的な俗物」がダーヴィト・シュトラウス——である。(6)すべてが国家への最高義務とみなされ、「かつて教会が人びとから受けていたような偶像崇拜」(7)を、いまだでは国家が求めているのだ。「ツァラトゥストラ」における「新しい偶像」とは、ニーチェのかかる憎悪の直接的表現である。

国家？ それは何か？……

国家とは、あらゆる冷血な怪物のうちでも、冷血の最たるものだ。それは事実、冷やかに嘘をつく。その口から、ぬげぬげとこんな嘘が出る。「このわたし、国家が、すなわち民族だ」などと。

「この地上に、わたしより偉大なものは何もない。わたしは神の指、秩序をもたらす指である」——とこの怪物は咆哮する。しかも、これを聞いて跪くのは、耳の長い驢馬どもと近視眼どもだけではない。

そうだ、君たち古き神の征服者たちよ！ 国家は君たちの心をも見抜いているのだ。君たちは戦いに疲れ疲れている。その君たちの倦怠が、新しい偶像に奉仕することになるのだ！

この悪臭から逃れることだ！ 余計な者たちのまことしやかな偶像崇拜から遠ざかれ！

国家が終りになる所(8)——そのとき、彼方を見やるがいい、わが兄弟たちよ！ 君たちの目には映らないのか？ あの虹、あの超人への橋が？——

ニーチェの近代批判、時代批判は、確かに、「近代のイデオロギー的頹廢の広がり」が、《時代精神から自由》である批判の課題を、……一層焦眉なものとしていた(9)といわれるかも知れない。しかしながら、ニーチェの批判の特徴として、「ニーチェは、みづからの《自由精神》のために利用する当の自由を、敵対者に対しては拒絶することによって、実際に最終的には、自己自身が擁護し行使しようと思っている権力を、敵対者のうちに見いだすのだ。なにしろ彼らくだす有罪判決は、明らかに無垢な人びとに向けられているのであって、ニーチェは《生成の無垢》(10)によって自分に都合のよい方向にむけられていないという責任を、敵対者に負わせることができる」という側面を見逃しえない。そ

して、例えば『反時代的考察』および『人間的な、あまりに人間的な』における敵対者のイデオロギーに対する批判、彼のいわゆる「実証主義的批判」というものは、批判というよりも、批判を通しての自己主張ではないか。近代的思想の多様性を導入し論駁する仕方、それはみずからの一元論を主張し貫徹するためであって、ニーチェは、まさに「近代のイデオログまたは批判的理論の先駆」たるに相応しい。すでに述べたように、並存し対立し合う「遠近法」をひとつの「力への意志」によって止揚する場合と同じように、ニーチェの試みは、みずからの批判を「力への意志」の準備、もしくは先縦として、「力への意志の正統化」というよりもむしろ、「力への意志から生じる絶対性措置」を行っている。この絶対性措置をもって、ニーチェの批判は、なおイデオロギー批判たることを証明し、かつ「力への意志」形成のストラテジーとして役立つのである。⁽¹¹⁾

ところで、近代国家とは対蹠的に、「力への意志」が充溢していた政治空間とニーチェがみなしていたものは何か。ほかでもない古代国家である。彼がギリシアの世界に見たものは、「ギリシア人のこのうえなく強烈な本能、力への意志⁽¹²⁾」であって、その偉大なる生、ディオニュソスの「力の過剰」は、美しき魂の明澄さとか静謐とはおよそ無縁である。ギリシア人の生の形式たる国家とは、《調和》とか《黄金の節度》⁽¹³⁾によって保たれていた理想ではけっしてなく、闘争⁽¹⁴⁾（*agôn*）と争い⁽¹⁵⁾（*eris*）とがギリシア文化を生みだしたのであった。文化の本質、「つねに邪悪である権力の本質」、そのなかに彼らが見いだしたのは「残虐さ」⁽¹⁴⁾であった——ホメロスの世界の恐るべき戦闘の光景。ニーチェは、「国家の原像」としてのピラミット型の「軍事社会」を賞揚する。そして、「奴隸制度は文化の本質に属するものである⁽¹⁵⁾」と。国家の本来の目標は、オリュンポスの神々のごとき天才の産出と準備にあり、それ以外はすべて道具であり手段である。プラトンの国家構想のうちには、国家と天才との関係についての深遠にして永遠に解決されるべき「秘教の偉大な象形文字」が認められる。「いかなる才能も戦いながら展開されてゆかねばならない⁽¹⁶⁾」。これは、「政治的人間」についての命題たるにとどまらず、芸術家も哲学者も闘争と支配を欲するのである。ニーチェによれば、ギ

ロシアにおける偉大な哲学者は、「絶対的真理の所有者」であって、彼らはみな「精神の僭主」であった。そして、プラトンは紛れもなく、「最高の哲学者立法者」、「国家建設者」たろうとする願望の「化身」であった。⁽¹⁷⁾

ニーチェは、かかるギリシアの闘争⁽¹⁸⁾のエートスを受容し、プラトンの『ポリテイア』と同様に、ひとつの「政治と支配の理想」を描いていた。あるいは Philosoph-König のイメージに Übermensch を重ね合わせてみることも可能であろう。⁽¹⁸⁾「真の哲学者は、命令者であり、立法者である。……彼らの《認識》は創造であり、彼らの創造は一つの立法であり、彼らの真理への意志は——力への意志である⁽¹⁹⁾」と、ニーチェは定式化している。かかる「力への意志」としての道徳を現実化するための闘争、力と美徳の支配という課題を、彼は真剣に考えている。⁽²⁰⁾「新しい徳は力だ。それは支配する思想である⁽²¹⁾」と、ツァラトゥストラは語る。

善とは何か？ 力の感情を、力への意志を、人間のうちにある力そのものを高めるいっさいのもの。

悪とは何か？ 弱さに由来するいっさいのもの。

幸福とは何か？ 力がしだいに大きくなる感情——抵抗を克服してゆく感情。

満足ではなくて、より多くの力。総じて平和ではなくて、有能(ルネサンス式の徳 *virtu*……)

弱者と出来損いは亡ぶべし、——これはわれわれの人間愛の第一命題。彼らの亡滅に手を貸すことは、さらにわれわれの義務である。

およそ悪徳よりも有害なものとは何か？——すべて出来損いの人間と弱者に対する同情的行為——キリスト教……⁽²¹⁾

「より高いタイプの人間」「支配階級——未来の大地の支配者——を育てあげる意図をもった道徳⁽²²⁾」のために、「飼育」(Züchtung)と「教育」(Erziehung)を試みる政治——それがニーチェの構想する「偉大なる政治」(die Grosse Politik)である。その目的は、「人間に人間の未来を彼の意志として、人間の意志に依存するものとして教え、訓育や育成という大きな冒険と全体的な実験を準備する」ことにある。支配階級のためのこの「偉大なる政治」を特徴づけているも

のは、人間と人間とのあいだの「位階秩序」——「命令と服従」「抑圧と隔離」という「距離の情熱」が、同時に人間の「魂そのものの内部における距り」として擁護されていることである。高貴であるとは、どういふことか——それは「位階秩序への信仰」にほかならない。ここで、「善悪の彼岸」のなかのニーチェ的な文章の一部を引いておこう。

これまで地上を支配してきた、あるいはいまだに支配している数多くの精粗さまざまな道徳を遍歴してみて、……私にはついに二つの基本タイプが明らかになるとともに、一つの基本的な相異がにわかにはつきりしてきた。つまり、主人の道徳と奴隷の道徳が存在する、ということである。……「われわれ真実な者」——古代ギリシアにおいて、貴族たちは自らをそのように呼んだ。……高貴な種族の人間は自ら、価値を決定するものと感じており、……彼らは価値を創造する者である。

「力の秩序としての位階秩序」(Rangordnung als Machordnung)——それこそ、「距離の情熱」も「位階に対する本能」も喪失した、キリスト教的道徳と啓蒙主義の普遍的理念に支配されているヨーロッパ文明全体に対する Gegenatz である。ニーチェは、「最も厳しい専制主義」を歓迎することによって、対決の姿勢をあらわにする。「その点では今日でもなお私はかつての私であり、——《反時代的》なのだ。……われわれ新しい哲学者は、たんに人間の現実の位階秩序と価値の相違を叙述しはじめのではなく、まさに近代化や均一化の逆を欲しているのだ。」さらに、「新しい恐るべき貴族体制、哲学的な力の人間と芸術家||暴君の意志」をもった「高等な種類の人間たちは、ありあまる意志と叡智、富と勢力にもとづき、民主主義化したヨーロッパを、重宝な使いやすい道具として用いる。大地の運命をみずからの掌中に握り、みずから芸術家として《人間》を造形するためである。……政治についての見識を改めるべき時が来るであろう」と。

ニーチェの「偉大なる政治」は、究極的なテロスとして、「超人」を生み出すであらう。「私はあなた方に超人を教えよう。人間とは超克されるべき何物かである。……超人とは大地の意味である」と、ツァラトゥストラは語っている。

「人類の超克」という目的のための「人類の支配」、否、「人類」ではなく、「超人こそが目標である」⁽²⁷⁾。「超人」の支配とはいかなるものか定かではない。ともかく、「最も力強く命令し、先導し、新しい価値を定め、最も包括的に全人類を判断し、それを形態化する手段を知っている人間——情況にに応じては、より高い形成物のために全人類を犠牲にする。世界の統治が実現されるときにはじめて、おそらく長いあいだ最高度に失敗を重ねた後、こうした存在者が生育する」⁽²⁸⁾。ニーチェは、かかる「超人」の形象として、「der römische Cäsar mit Christi Seele」という奇異な表現を与えているけれども、それは「救済者の心理」(die Psychologie des Erlösers)に對する彼の深い理解を窺わせるものである⁽³⁰⁾。「神の死」を宣告する以前から、ニーチェは、人間が世界の運命を担わなければならないことを予知していたが、「超人」というテーマは、「神の死」と深く結びつけていることを強調しておかなくてはならない。たとえ神が死んでも、神が存在しないのではなく、人間の「信仰」そのものが死滅したわけではないからである。

ニーチェは、人間における「宗教的本能」(die religiöse Instinkt)を信じている⁽³²⁾。つまり、「絶対的なものの宗教的投影の根底にある力」を、彼の教説をもって、人間に奪い返すことができる。と。彼のうちには、「力への意志において《創造的》となり、自分の理念の現実化を絶対的なものの実現であると、称する人間の絶対的要求だけがそのままにとどまっている」⁽³³⁾。いまやニーチェは、従来の理想の超克のために、——「一人格のなかに芸術家(創造者)、聖者(愛する者)、哲学者(認識者)となること——私の実践目標⁽³⁴⁾」を念頭に置きながら、「聖なる愛の人」に代えて「最高度の敬虔さ、を具えた歴史的人間」を、天才に代えて「人間を救済する人間」を、哲学者に代えて「道徳からの救済者」を置く⁽³⁵⁾。そして、「ツァラトゥストラの」教えは、これまで、未来の支配者に向けられていたにすぎない。この大地の支配者たちが今や神に代わるべきだ。そして支配される者たちの深い、無条件の信頼が打ち立てられるべきだ。まず何よりも彼らが改めて聖別されること⁽³⁶⁾と、明言されている。かくて、古い信仰が新しい信仰と代替されるのである。ツァラトゥストラは、預言者の語調を以て語る、「すべての神々は死んだ。今こそわれわれは超人の生きんことを欲

す⁽³⁷⁾——「こういう信仰はありとあらゆる信仰の中で最高のものです。私はこれをディオニッソスと命名しました⁽³⁸⁾」。
 超人⁽³⁹⁾、ディオニッソスの問題は、われわれをニーチェの思索と芸術の出发点へと連れ戻す。『悲劇の誕生』の世界には、「アポロンのもの」と「ディオニッソスのもの」との二つの芸術衝動の原理が対立相剋している。勿論、これは美学的・芸術的世界の象徴にすぎないかにみえるが、「生の個別的⁽³⁹⁾合理的形態と共同体⁽⁴⁰⁾非合理的展開の対立項」へ翻訳してみることができよう。事実、ここでは、「アポロンの」な個別化の原理は、「ディオニッソスのもの」の全体性へと止揚され、「神秘的な一体性の知覚」によって救済されるのである。

ディオニッソス的なものの魔力のもとでは、たんに人間と人間とのあいだの盟約が再び結ばれるだけでなく、疎外され、敵となり、あるいは隷属していた自然が再び、その放蕩児たる人間との宥和の祭りを営むのである。……いまや世界調和のこの福音に接して、各人がその隣人と一致し、宥和し、融合したと感ずるにとどまらず、……隣人と一体化したと感ずるのである。人間は歌いつ踊りつ、ある高次の共同体の一員たる自己を表現するのである。……人間は自分を神と感ずり、彼が夢のなかで神々の動くのを見たとおりに、みずから恍惚として高められて動きまわる。人間はもはや芸術家ではなく、芸術作品となっているのである⁽⁴⁰⁾。

ギリシヤ人たちのディオニッソス的陶醉は、真実と自然とを最高の力のままに欲し、その魔力によってみずからサテュロスになるのを見る。踊り狂うサテュロスたち、合唱団⁽⁴¹⁾の歌うディテランボス、そのなかに新しい性格ディオニッソスが立ち現われる——この「デュオニッソス的なもの」の力による動態的一体性への高揚、神秘的な自己放棄と跪拜とは、まさに Vergeltung⁽⁴¹⁾へと導かれる。個別化の呪縛が打ち破られ、すべての成員が復活された「共同体」へと帰没させられてゆく。このことは、「大地の支配者たち」は支配される者たちに「位階秩序に従ってそれぞれ宗教と組織を与える」「われわれは、われわれの新しい共同体を大切にす。なぜならそれは、われわれの未来の理想への橋であるから。そして、この新しい共同体のために、われわれは働き、他の人たちも働かせているのだ⁽⁴²⁾」と

いうことと符合しないであろうか。ディオニュソスのな「一体性意識」(Einheitsbewusstsein)というものは、「民族共同体」や「教団」(die religiöse Gemeinde)のなかで現実化され、政治的であれ私的であれ、神秘的集合態として獲得されるものなのだ。⁽⁴³⁾ いずれにせよ、「位階。諸価値を決定し、最高の本性の人を導くこと」によって数千年の意志を導く者が最高の人間である」⁽⁴⁴⁾。

ニーチェの「ディオニュソスの」なものへの回帰は、ヨーロッパの近代的理念——それは、悲劇的、ミュトス、からソクラテスのロゴスへの変容の系譜につらなる——に対する憎悪と、キリスト教的な道徳——『悲劇の誕生』への「自己批判の試み」では、「アンチクリスト」の立場がディオニュソス的と名づけられている——との対決にはかならなかった。神話なき呪われた文明への預言者ツァラトゥストラの笑いのうちには、ニーチェのルサンチマンが反響している。いまこそ「最高の芸術家的意志(Künstler-Wille)が権力を手中におさめ、自分の創造的意志を長いあいだ貫き通す」⁽⁴⁶⁾ことが、彼の現代的課題である。「ディオニュソス的な世界構築者たる芸術家の鑿」⁽⁴⁷⁾によって、人間という「貴重な大理石」が彫られなければならない。⁽⁴⁷⁾ グラウが述べているように、「あらゆる生活領域をその時々々の信仰のもとに服従させるようなトータルな政治化は、確かに、もろもろのイデオロギーの共通した特徴である」ということは言わずもがな、ニーチェのいう「政治について見識を改めるべき」点というのは、「哲学と力(Philosophie und Macht)との溶解し難き結合、より正確にいうなら、《偉大なる政治》に責任を有し、その最高の精神化として把握されるべき」哲学による力の行使という事実」⁽⁴⁸⁾なのだ。同じことを Kunst (もしくは Aesthetik) と Politik との結合、⁽⁴⁸⁾ と言い換えてもよいが、神的なディオニュソスとともに思惟しつつ、遙かなる彼方、「超人」の大地の支配と世界救済に思いを致す哲学者は、やはり最も古代的な神話的思考に囚われたままである。

(1) 『断想』第九卷(II) 2 「一二七」一七一頁。

(2) 「小さな政治」とは、「偉大なる政治」(die Grosse Politik)と対概念として使用されるが、『善悪の彼岸』「われら学者」二〇八、

- 二〇〇頁)、ドイツの現実政治もしくはヨーロッパの小国分立主義をも指示している(『華やぐ知慧』第五書三七七、三八三頁)。
- (3) 『善悪の彼岸』「民族と祖国」二五四・「道徳の博物学者」二〇二、二七八頁および一八〇頁。
- (4) 「人間的な、あまりに人間的な(下)」『さまざま意見と箴言』三二三第七卷(I)一八四頁。
- (5) 『反時代的考察』第三篇第二卷(I)二九四頁。
- (6) 同右第一篇一九頁、および二六頁。
- (7) 同右第三篇二五一頁。
- (8) 『ツァラトストラ』「新しい偶像」、七四一七七頁。
- (9) Monika Funke, *Ideologiekritik und ihre Ideologie bei Nietzsche*, Stuttgart-Bad Comstatt, Friedlich Frommann Verlag, 1974, S. 34.
- (10) Grau, *op. cit.*, S. 60.
- (11) *Ibid.*, S. 57.
- (12) 『偶像の黄昏』「私が古代人に負うているもの」一五〇頁。
- (13) 『遺された著作』「五つの序文」五「ホメロスの技競べ」第二卷(I)三五八頁。(Ottmann, *op. cit.*, S. 47. 参照)
- (14) 同右、三「ギリシヤ国家」三三八頁。
- (15) 同右、三三七頁。
- (16) 同右、五「ホメロスの技競べ」三六二頁。
- (17) 『人間的な、あまりに人間的な(上)』二六一、二四四頁。
- (18) Ottmann, *op. cit.*, S. 387.
- (19) 『善悪の彼岸』「われら学者」二〇六頁。
- (20) ニーチェは、「力への意志」としての道徳を現実化するための闘争を、おのれの義務として感じている。「私は私の道徳的意志を貫徹するために、道徳を止揚しなければならなかった。……力をめぐる格闘(Ringen um die Macht)！私の理想の結果生ずる方法によって、私の理想を貫徹すること(『断想』第六卷(II)9〔四三〕五六頁)。そして、彼は、美徳が支配すべきポリテイクを求めて止まらなかった。すなわち、「美徳の支配について」と題する書かれざる「政治学論文(Ein traktatus politicus)」において、「この論文でわたしはじめて教示する真理は、……美徳の支配権は、そもそもなんらかの支配権を獲得する際に使われる手段とまったく同じ手段によってしか獲得できない」ということを証明しようとした。そして、「政

- 治学における完全さの典型」がマキアヴェリズムに求められ、「純粹で (pur)・混り気がなく (sens mélange)・生々しく (vif)・新鮮で (vert)・力に満ちあふれ (dans toute sa force)・激烈極まりない (dans toute son ardeur) のマキアヴェリズムは超人的、精神的、神学的、超越的であり、人間によってはけっして達成されず、せいぜい軽く触れられるぐらいにすぎない……この比較的限られた種類の政治学、美德の政治学においても、理想はけっして達成されなかつたらしい。プラトンもただそれに軽く触れただけにすぎない。」と書かれている。(『断想』第十卷(II) 11〔五四〕三二九頁)なお、(Grau, *op. cit.*, S. 211. 参照。ニーチェとマキアヴェリに関しては、Otmann, *op. cit.*, S. 281 ff. に詳述されてゐる。
- (21) 『アンチクリスト』二、一六八頁。
- (22) 『断想』第八卷(II) 37〔八〕三九六頁。
- (23) 『善悪の彼岸』『道徳の博物学考』二〇三、一八一頁。
- (24) 同右「高貴とは何か」二六〇、二九五―二九六頁。(グラウが指摘しているとおおり、「位階秩序」の問題とともに、ニーチェは当初から「人間の二重の分類化」に基礎を置いており、かかる思考は、アウグスチヌスからマルクスまで、パルメニデスからハイデガーまで、その根底にあるイデオロギーである〔Grau, *op. cit.*, S. 69〕。さらに、『善悪の彼岸』と『道徳の系譜』におけるエートスは、いかにも archaisch であることに留意しておきたい。(Stern, *op. cit.*, SS. 164-165.))
- (25) 『断想』第八卷(II) 36〔一七〕三六九頁および同第九卷(II) 2〔五七〕一二二頁。
- (26) 『ツァラトゥストラ』『ツァラトゥストラの序説』三、二〇―二二頁。
- (27) 『断想』第六卷(II) 16〔四〕二七〇頁、および第七卷(II) 26〔二三〕二七四頁。
- (28) 『断想』第七卷(II) 26〔二四三〕二七八―二七九頁。
- (29) 同右、27〔六〇〕三七八頁。
- (30) Grau, *op. cit.*, SS. 199-200. 参照。
- (31) 例えば、『人間的な、あまりに人間的な(七七)二五、五二頁には次のように書かれている。』¹⁾なる神が世界の運命を全体的に導き、人類の道のすべての外見上の紆余曲折にもかかわらずやはりあの運命を立派にひきいて行くという信仰が止んで以来、人間は地上全体にわたる全般的な目的をみずから設定しなければならぬ」と。
- (32) ニーチェは、『ヨーロッパの有神論の没落』を確証すると同時に、「宗教的本能が力強く成長している」ことを確認している。(『善悪の彼岸』五三、九五頁。
- (33) Grau, *op. cit.*, S. 224.

- (34) 『断想』第六卷(Ⅱ) 16〔二一〕二五六頁。
- (35) 同右、16〔四〕二五七—二五八頁。
- (36) 『断想』第八卷(Ⅱ) 39〔三二〕四三八頁。
- (37) 『ツァラトゥストラ』「贈与する美德」一一八頁。
- (38) 『偶像の黄昏』「ある反時代的人間の逍遙」四九、一四三頁。
- (39) *Gran, op. cit.*, SS. 340-341.
- (40) 『悲劇の誕生』第一卷(Ⅰ) 三三—三四頁。
- (41) *Gran, op. cit.*, S. 343.
- (42) 『断想』第八卷(Ⅱ) 39〔三二〕四三八頁、および『断想』第六卷(Ⅱ) 16〔五〇〕二七四頁。
- (43) *Gran, op. cit.*, S. 340.
- (44) 『断想』第七卷(Ⅱ) 25〔三五五〕一四〇頁。
- (45) 『悲劇の誕生』「自己批判の試み」二〇頁。
- (46) 『断想』第八卷(Ⅱ) 37〔八〕三九五頁。
- (47) 『悲劇の誕生』三四頁。
- (48) *Gran, op. cit.*, S. 347.

四、エピローグ——ニーチェの《脱神話化》のために

最も高貴なものを破壊せんとするディオニソスの快楽——「権力は悪である。……創造者は破壊者である⁽¹⁾」、そして「芸術は認識者の救済である⁽²⁾」。ツァラトゥストラは、「認識の戦士たち」にむかって戦闘につくよう勧告する。「君たちの労働がすなわち戦闘、君たちの平和がすなわち勝利であらんことを⁽³⁾」。いまや「人類を代表する力の行使をめぐる格闘⁽⁴⁾！ ツァラトゥストラはこの格闘を呼びかける」。ニーチェはみずから「福音の使徒」たること、数千年

にわたる虚偽と真理との戦闘状態に入ったこと、を宣告する。「私が出現してようやくにして、地上に偉大なる政治が行われるようになる」。⁽⁵⁾「偉大なる政治」の宣戦布告のための草稿には、「第一命題。偉大なる政治は生理学をあらゆる一切の問題に君臨する女王とする。……第二命題。背徳に對する決戦……偉大なる政治を行うために十分に強い生の党派をつくること。……第三命題。その先はそこから必然的に出てくる」⁽⁶⁾と書き込まれた。最後の考慮に、「——古い神が除かれたあとでは、私が世界を支配する用意がある……」⁽⁷⁾と認めたとき、ニーチェは狂気の淵にわが身を投ずる寸前であった。

十字架にかけられた者、*対、デ、ホ、ニ、ユ、ソ、*——⁽⁸⁾まことにニーチェは「一箇の運命」であった。彼は、おのれの「知的誠実さ」、そしてその生真面目さゆえに、「力への意志」の絶対性要求をひとつの信仰にまで高め、「自己克服」から「超人」へといたる無限のプロセスを、ついに狂気の果てに完成しえたのであろう。とすれば、それは彼にのみなし能う、人間的努力の可能性と限界の証しであったのかも知れない。だが、彼の人間についての詮索は無意味である。グラウが書いているとおり、ニーチェの遺産は思想にこそあって、彼の人格が思想に及ぼした影響などを不当に問題化すべきではない——「私は私であり、私の著作は私の著作であって、両者は別ものである」⁽⁹⁾のだから。「ニーチェは、力への意志という概念をもって手頃なスローガンの議題としたのではなく、むしろ実際に、たとえ唯一のものでなくとも、人間のひとつの根本衝動——それは大なり小なり、日常の動作において、政治の騷擾において、また芸術や学問において、そののみか哲学や宗教においてさえも、人間の《生》をいたる処で小止みなく支配している——を力への意志と名づけたことが明らかに以上、ますます力への意志に集中化しなければならぬであろうともかく、このテーマの現実性と彼の哲学的議論の意義のために、ニーチェから……ひとつの新しい神話をつむぎだすのではなく、その代りに、この衝動およびうわべの概念を脱神話化し、彼を……事実——経験的基礎に連れ戻すこと、それこそが本質的に問題なのである」⁽¹⁰⁾。

グラウのニーチェ解釈は、すでにみたように、ニーチェ哲学を政治化することを意図したのではなく、逆に、「力への意志」がどのように政治化されようとも、その権力濫用を阻止するものが何処にも見当たらないことを、われわれに教示してくれる。シュテルンが鋭く批判しているところであるが、ニーチェの隠喩というものは、ひとつのラディカルな挑戦には違いないが、誤解され易い。「ツァラトゥストラ」は、「万人向けの、しかし何びとに向けられたものでもない書」であったし、「あらゆる深遠な思想家は、誤解されることよりも理解されることを恐れる」ものであるにせよ、そしてニーチェ自身あえて誤解されることを望んでいたとしても、これはまったくレトリックであると言うはかない。ともかく、「ひとつの美学的現象」としてのみ現存在と世界は是認される⁽¹³⁾。といったような擬似宗教的な命題は、政治のコンテキストのなかでディスクール⁽¹⁴⁾の合理性とか、経験にもとづく科学的・実践的な妥当性とかを問うことなく、いかなる神話解釈によっても現実化され、かつ美学的にのみ正当化されうるであろう。ただしナチズムもまた、ひとつの「ニーチェの実験⁽¹⁴⁾」ですらあったのである——ゾーゲルのいうように「政治についての美学的倒錯⁽¹⁵⁾」として。

冒頭でも触れたように、ニーチェのテキスト解釈はさまざまであってよいが、あれこれの隠喩の解説という口実のもとに、テキストを非政治化するポストモダンのアプローチ、あるいはまた、それを極度に精神化するイデアリズムが、われ知らず造り出す《ニーチェ神話》は避けられなければならない。ブロンデル自身の視野狭窄はあろうけれども、「ニーチェ解釈における美学主義は、まさにテロリズムとファシズムとか相即する状況にあるかに見える⁽¹⁶⁾」という言葉は、ひとつのエピグラムとして受けとられるべきである。ようやく事の重大さを意識するまで政治的無関心を装い、もっぱら《言語》や《文体》の遊戯に耽る美学主義的僧侶たち、彼らこそ「知的畜群⁽¹⁷⁾ (die intellektuelle Herdentiere)」と呼ばれるであろうし、しかもかかる解釈に屈従することだけで自己満足している知識人たちに対して、おそらくニーチェであれば、おのれの「高貴さ」を貶しめる「精神の売淫⁽¹⁸⁾ (Prostitution des Geistes)」と呼ばわるかも知れ

ない。

- (1) 『断想』第八卷(Ⅱ) 29〔四〇〕九二頁。
- (2) 『断想』第十一卷(Ⅱ) 14〔一七〕三二頁。
- (3) 『ツァラトゥストラ』第一部「戦争と戦士たち」七二頁。
- (4) 『断想』第六卷(Ⅱ) 16〔66〕二八三頁。
- (5) 『この人を見よ』「なぜ私は一箇の運命であるか」一、四二三頁。
- (6) 『断想』第十二卷(Ⅱ) 25〔1〕一六八頁。
- (7) 同右、25〔19〕一八〇頁。
- (8) 『この人を見よ』「なぜ私は一箇の運命であるか」九、四三五頁。
- (9) 同右「なぜ私はかくも良い本を書くのか」一、三二五頁。
- (10) Grau, *op. cit.*, S. 160.
- (11) Stern, *op. cit.*, S. 333.
- (12) 『善悪の彼岸』「高貴とは何か」二九〇、三二九頁。
- (13) 『悲劇の誕生』前掲書一六七頁。
- (14) Kurt R. Fischer, 'Nazism as a Nietzschean Experiment', in: *Nietzsche-Studien*, Band 6, 1977, S. 116.
- (15) Sokel, *op. cit.*, S. 44.
- (16) Blondel, *op. cit.*, S. 532.
- (17) *Ibid.*, S. 534.
- (18) この言葉は、『華やぐ知慧』第一書三二、前掲書一〇〇頁の以下の文章によるものである。「現在すでに政治は貴族の仕事ではなくなっている。そして人々が政治というものをいつの日にか、すべての党派文学やジャーナリズムと同様、（精神的売淫）のレットテルを貼っていいほど卑俗なものと考えるかもしれないというよりは、（精神的売淫）「因みに、タルモ・クンナスは、右の箇所から示唆をえてその著書の標題として、（精神的売淫） Tarmo Kunnas, *Die Politike als Prostitution des Geistes*, München, Fladdo und Partner, 1982, S. 31. 参照。