

Title	ニーチェの超=歴史主義批判のために
Sub Title	Zur Kritik des "Überhistorizismus" Nietzsches
Author	奈良, 和重(Nara, Kazushige)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1990
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.63, No.8 (1990. 8) ,p.1- 43
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19900828-0001

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.

ニーチェの超＝歴史主義批判のために

奈 良 和 重

- 一、はじめに——批判的合理主義の視点から
- 二、反歴史主義的な生のために
- 三、歴史主義的な、あまりに歴史主義的な
- （一）「力への意志」の世界における力の必然性
- （二）歴史としてのニヒリズムの必然性
- 四、超＝歴史主義へ——“Wer soll herrschen?”
- 五、結びにかえて——ポスト・ニーチェ的思想状況への批判

一、はじめに——批判的合理主義の視点から

歴史主義を烈しく罵り返した呪詛——だが、ニーチェはみずから呼び起した歴史主義の魔術的呪文に縛られていた。この論稿は、かかるニーチェ思想に対するひとつの批判の試みである。

ここである『歴史主義』とは、カール・ポパーが『歴史主義の貧困』『開かれた社会とその敵たち』⁽¹⁾において使用

している言葉の意味を指示している。彼の歴史主義批判、とりわけプラトンに関しては、レンフォード・バンブロー等による反論以来、今日にいたるもなおポレミックスの跡を絶たない。その主要な論争点といえば、現代全体主義——ファシズムからマルクス主義にまでわたる多彩な思想形象をとっている——を、プラトン解釈に投影しているというポパーの錯誤と誤見に対して、非難が集中している。例えば、ロタール・シェーファーの最近の『カール・ポパー論』においても、ほぼ同様である。プラトンは、果たしてポパーが理解するような歴史主義者であつたろうか。そもそもプラトン哲学の中心テーマは「歴史」なのではない。「ポパーの批判に対して挑戦を受けているのは、先ずもって『歴史哲学者』プラトンではない。プラトンの反個人主義、あらゆる人間活動と欲求とを理想国家へと方向づけること、無制限の権威を指導者に授与すること、エリート小集団の名のもとに『多数者』がかかわる一切の観点を剝奪すること、プラトンの目的とした反平等主義的思惟など、それらが『歴史主義』に対する非難の前面に立たされている。そうした狭義の歴史的な諸要素を、かりにわれわれが現代の歴史主義者に見いだすとすれば、とりわけマルクス主義への批判のなかだけであろう⁽³⁾」と。

しかしながら、Historicismus-Historismus という語彙をめぐる曖昧さの問題は別に⁽⁴⁾して、ポパーのいう歴史主義とは、『自然主義的』『反自然主義的』の典型的区別を問わず、歴史におけるなんらかの社会発展の法則を発見しようとする社会科学の方法論的態度であつて、プラトンのうちに、歴然と判読されうるものである。そして、歴史主義者は、それらの法則から『預言』をひき出して、来るべき変革に適応するように、社会発展の根底に横たわる die großen Tendenzen に関する仮説を定式化しなければならない。歴史主義者のもつ構想のうちには、「歴史主義的方法論⁽⁵⁾に對置して、ひとつの方法論が想定され、その目的は工学的、社会的、科学的 (eine technologische Sozialwissenschaft) である」とされる。このように、ポパーの歴史主義批判は、たんに認識理論的レベルでの批判にとどまらず、道德・実践のレベルでの批判をも含んでいる。すなわち、独断論に対するイデオロギー批判であるとともに、道德的哲学への探

究なのである。『開かれた社会』が「政治哲学および歴史哲学への批判的序説」⁽⁶⁾ だろうとする意図は、思想史のなかで積み重ねられてきた歴史主義の誤謬と犯罪に対する告発なのであって、かかる意味において、プラトンは、マルクスに劣らず、歴史主義者としての有罪性を免れない。

ところで、ニーチエに関してはどうであろうか。ポパーはもとより、彼に近い批判的合理主義者と称される人びとによっても、ニーチエは直接かつ具体的に取りあげられたことはなく、これまでに、ニーチエ論なるものは書かれていない。⁽⁷⁾ 実際に、ポパーがニーチエ自身に言及することは皆無である。『開かれた社会』第二巻の「ヘーゲルと部族の神話」のなかでも、ヘーゲル哲学の成功を魔術的な Jargon の支配する「不誠実な時代」の端緒として批判したショーペンハウアーやフリーズのごとき人々たちを *die realliche Männer* として重要視しながら、⁽⁸⁾ 同じくヘーゲルを痛烈に批判したニーチエには一言も触れられていない。ヘーゲルと現代全体主義——ナチズムは歴史主義的イデオのナシヨナリズムの形態である——との歴史哲学的な思想連関に対する反駁においてさえも、問題とされて然るべきニーチエの思想的影響については、まったく顧慮されていない。ただ例外的に、第一巻のひとつの註において、プラトンの権力への野心の「秘かな夢」として、「プラトンの『テアゲス』には書かれている、*「われわれの誰もが、できることなら万人の主に、願わくは神になりたいと思っている」*。この心構えが、ふたたび甦らなければならない」というニーチエの、*「アフォリズムが引用され、私はニーチエの政治的見解について何も述べる必要がない」*と、付言されているにとどまる。⁽⁹⁾ これに続く本文には、「われわれは、哲学者王の主権の背後には、権力の追求があるという事実と直面しなければならぬと思う。主権者の立派な肖像は自画像である。このことを発見したショックから覚めたとき、畏怖を感じさせる肖像を新たに見直すことができる。そして、われわれがソクラテスの皮肉の衣服によって元気づけられれば、その肖像はそれ程恐ろしく見えなくなるであらう。われわれは、その像のもつ人間的、⁽¹⁰⁾ 実際的に、あまりに人間的な特徴 (*menschliche...all zu menschliche Züge*) に気付き始めるであらう」と述べられている。

だが、ポパーのプラトン批判を読むときに、われわれはその言葉遣いに注意しなければならない。「プラトンは、歴史的退化の法則(das Gesetz des historischen Verfalls)は道徳的退化という結果を生む、と信じた」「彼がまた、腐敗の頂点に達した後には、この傾向が必然的に止むということを信じていたか否かは、私には不確かのように思われる。だが、われわれが人間的な、というより超人的な努力(die übermenschliche Anstrengung)によって、運命的な歴史の趨勢を打ち破り、腐敗の過程に終止符を打つことが可能である、と彼が信じていたことは確かである」「プラトンによれば、真の哲学者とは……神にも似た人間の原型、不変の超人(ein unveränderliche Übermensch)である。……それは、王者や支配者として運命づけられた本性をもった支配種族(Herrenrasse)であるべきである⁽¹¹⁾」。われわれは、これらの表現の裏側にポパーのニーチェ批判を読み取ることができないであろうか、否、ポパーは、さながらニーチェを通してプラトンを、そして両者をもとに俎上に載せているかのごとくである。ニーチェは『この人を見よ』のなかで、初期の『反時代的考察』における「教育者としてのショーペンハウアー」で語っているのは「教育者としてのニーチェ」であり、同じく「バイロイトにおけるヴァーグナー」のなかの心理的に決定的な意味をもつあらゆる箇所では、「じつはただ私のことだけが語られている⁽¹²⁾」と、書いているのとちょうど同じように、ここでポパーがプラトン、ヘーゲルあるいはマルクスを論じているところを、あえてニーチェと読み換え、彼の言葉を読み解くことが可能である。いずれにせよ、ポパー的な問題視点から、われわれは、つぎのような推測にもとづいてニーチェ批判を試みるであろう。歴史主義者プラトンは、「歴史病に悩んだ人間⁽¹³⁾」であり、「ヨーロッパの最初の完全なニヒリスト⁽¹⁴⁾」ニーチェと同等できる、と。なお、標題に「超＝歴史主義」(Überhistorizismus)としたのは、もとより「超人」(Übermensch)を意識してのことだが、同時に、歴史主義を超え、歴史主義というニーチェ的特質を際立たせるためである。

(1) Karl Popper, *Das Elende des Historizismus*, Tübingen, J. B. C. Mohr (Fünfte, verbesserte Auflage), 1979; ders., *Die*

- offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Band I., *Der Zauber Platons*, Band II., *Falsche Propheten*, München A. Francke Verlag (6 Auflage) 1980. (邦訳は『歴史主義の貧困』久野収・市井三郎訳「中央公論」および『開かれた社会とその敵たち』第一部・第二部、内田昭夫他訳「未来社」。以下、ポパーからの引用は、これらの訳書を参照したが、ドイツ語版によって部分的に修正したところがある。)
- (2) Renford Bambrough, (ed.), *Plato, Popper and Politics: Some Contributions to a Modern Controversy*, Cambridge, Heffer, 1967.
- (3) Lothar Schäfer, *Karl Popper*, München, Verlag C. H. Beck, 1988, S. 112.
- (4) ポパーによる最も一般的な定義は次のとおりである。『歴史主義』とは、歴史的な予測が社会諸科学の主要な目的であり、またその目的は歴史の進化に横たわる「律動」や「類型」、あるいは「法則」や「傾向」を発見することによって達成されると仮定する社会科学への接近方法である。『*Das Elende des Historizismus*』, S. 2. (前掲書一七—一八頁)。Historizismus という用語は、十九世紀ドイツにおける Historismus とは明確に区別されるべきである。この点に関しては、ポパー自身も、相対主義、あるいは知識社会学に依拠する『*歴史主義*』と混同してはならない。と明言している (*Ibid.*, S. 14. 同右三六頁)。本稿においては、とくにポパーの用法を指示する場合には、傍点を付しておく。なお、第二節註(4)参照。
- (5) Popper, *Das Elende des Historizismus*, S. 37. (邦訳七五—七六頁。)
- (6) *Die offene Gesellschaft*, Band 1, S. 6. (邦訳第一部七頁。)
- (7) わが国においても周知な、批判的合理主義の代表的な思想家たちの場合でも、彼らの主要な著述で言及されているコンテクストから、そのニーチェ評価を読み取るしかない。エルンスト・トローピッチによれば、ニーチェは「人間の世界像の発生構造、及び実際の機能」の問題と取り組み——時折、発生の文脈から論証の文脈を引き出すという誤った推論をおかしているけれども——『世界観』と『イルジオーン』の分析に貢献したことが認められる (Ernst Topitsch, *Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltanschauung*, Hamburg, Hoffmann und Campe Verlag, 1977. 碧海純一監訳「木鐸社」三三頁および四〇頁)。ハンス・アルバートは、ニーチェをよりポジティブに評価している。すなわち、ニーチェは「イデオロギー批判的な観点」から、近代の科学者たち、諸々の啓蒙主義者、さらにフォイエルバッハ、マルクス、フロイト等とともに、「イデオロギー批判の歴史」に加えられるべき業績を残したばかりではない。彼の『古代ギリシア人の悲劇時代の哲学』は、ポパーの論文「ソクラテス以前の哲学者たちに帰れ」と比肩すべきものであり、形而上学的構想が科学的理論の形成に実り多いものがあることを明らかにした。(Hans Albert, *Traktat über kritischer Vernunft*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1968. 萩

原能久訳『批判的理性論考』（御茶の水書房）一四一頁、六九頁、および八五頁。）

(8) *Die offene Gesellschaft*, Band II, S. 36. (邦訳第二部三三頁)

(9) *Ibid.*, Band I, S. 386. (邦訳第一部三三八頁)

(10) *Ibid.*, Band I, S. 212. (傍点引用者) (同右、一五五—一五六頁。)

(11) *Ibid.*, Band I, SS. 46; 45; 205. (原語を付した部分の傍点引用者) (同右、三八頁、三七頁、および一五一頁。)

(12) 『この人を見よ』、『反時代的考察』三、『悲劇の誕生』四。ニーチェ全集第四卷（第Ⅱ期）〔白水社〕三六五頁、および三五六頁。（ニーチェからの引用は、この全集に依拠する。以下には巻数（Ⅰ・Ⅱ）・頁数を記す。なお、本文との関係上、訳語の統一、句読点など改めたところがある。）

(13) 『人間的な、あまりに人間的な』（下）序言第七卷（Ⅰ）二二頁。

(14) 『遺された断想』第十卷（Ⅱ）11〔四二・3〕五三六頁（以下、『断想』と略記し、巻数・整理番号・頁数を記す）。

二、反歴史主義的な生のために

『反時代的考察』の第二篇『生に対する歴史の功罪』において、ニーチェが「強力な歴史的な時代傾向」(die so mächtige historische Zeitrichtung)と呼んでいるのは、歴史学におけるいかなる理論状況を指していたか。それは、「歴史を科学たらしめよう」という要求⁽²⁾、あるいは、「歴史現象」を純粹かつ完全に認識される「認識現象」に解消してしまうような学問態度である。そのように考えられた歴史学は、ニーチェによれば、人類にとっての「一種の終結であり決算」であって、「それを認識した人にとっては死んだ」も同然の代物であった⁽³⁾。歴史の客体化、歴史における『客観的』な真理、もしくは因果性や合目的性による歴史的知の確認など、それらは果たして可能なのだろうか。かかる「偽りの真理」を信じ求めていたのが、まさしく十九世紀後半の多くの歴史家たちなのであった。彼らの所与の事実性への固執は、「たとえ生は滅ぶとも、真理をしておこなわしめよ」(Ist veritas pereat vita)という大胆なスローガンにも等し

い。ニーチェが批判して止まなかった当の《歴史主義者》⁽⁴⁾とは、生に対する無関心——後程みるように、ニヒリスティックな、禁欲主義的な理想に相通じる——生を否定する「歴史的ニヒリスト」⁽⁵⁾であった。しかも、この「新しい時代」の趨勢は、ただたんに実証主義的学問に限定された問題にとどまっていたわけではなかった。「過去の氾濫」——「歴史の過剰」は、いまや生を崩壊させ、退化させてしまった。あたかも、中世から受け継がれたキリスト教神学の觀念に由来する誤解が、「死を想え！」(memento mori)と、われわれに命じているかのように。その結果として残された深刻な絶望感——ニーチェのいわゆる「歴史病」⁽⁶⁾(die historische Krankheit)なるものが、すべての高等教育や近代的教養に暗鬱な影を落としているのである。

われわれはいまや、「歴史的なもの」を忘却しなければならない。「忘れるということとは、人間においては一つの力であり、強い健康の一形式にはかならない」⁽⁷⁾。忘却はまた「否定する力」でもあり、それによってわれわれは、失われた「造形力」(die plastische Kraft)の大きさを測定することができる⁽⁸⁾。「人間は、考え、熟考し、比較し、区別し、綜合しながらかの非歴史的な諸要素を限定することによってはじめて……過去を生のために利用し、起ったこと(Geschehene)から再び歴史(Geschichte)を構成することによってはじめて、人間となるのだ」と、ニーチェは言う。歴史を生目的のために研究すること——歴史は生に奉仕しなければならない⁽⁹⁾、生は歴史の奉仕を必要とする⁽⁹⁾、あるいは、生が歴史を支配し、歴史においておのれの力を立証すべきである。かくて、ヘルムート・シュネーデルバッハが指摘しているとおり、「ヘーゲル以後の哲学的意識における根本的な変転」は、《精神》(Geist)から《生》(Leben)への変転、より正確にいえば、世界生起の実体としてのショーペンハウアーの《生への意志》(Wille zum Leben)を受容したニーチェによって、さらにそれが世界形成の《力への意志》(Wille zur Macht)へと転調されたことに明瞭に見てとれる⁽¹⁰⁾。「生」と「力への意志」とは、ニーチェの歴史的思惟にとって、最も根本的なカテゴリーであった。それらは、ヘーゲル哲学におけるひとつの偉大な《体系》を破壊するものであると同時に、プラトンⅡキリスト教的世界把握への

Gegenphilosophie を提示するものでもあったからである。⁽¹¹⁾「生に対する歴史の功罪」は、ニーチェの反ヘーゲル的立場の表明であったことを、われわれは確認しておく必要がある。

ニーチェによれば、今世紀のドイツにおいて、ヘーゲル哲学ほど「巨大な影響力」によって、危険の度を増さなかったものはほかにない。ヘーゲルによって理解された歴史、それは、「神の地上における逍遙」と呼ばれ、弁証法的にあらゆる生成の段階を登りつめて、いまや「世界過程の頂点と終点」に到達したのであった。「ヘーゲル」はこう言わなければならなかったはずだ——自分より後に来るものはすべて本当は世界史というロンドの一コーダにすぎない、いやもっと本当には、余分なものと考えてしかるべきだ、と⁽¹²⁾。そうなれば、もはや歴史の人間に残されたものは、「事実に対する偶像崇拜」と「歴史の力という宗教」への跪拝のほかは何も無い。歴史の自己完結、あるいはヘーゲルのいう歴史と現実との和解、ということとは、歴史的生成へのあらゆる可能性を閉ざしてしまう。生は生きようとする限り、まさに生成を意志する。歴史的生成において到達されたものなど何も無いはずだ。実証主義的歴史の「客観性」神話の場合とまったく同様に、ニーチェはここに、ヘーゲル哲学のニヒリズムをのぞき見る。

ニーチェが当初から、ヘーゲルに抱いていた敵意は、あまりにも明白である。ニヒリズムの原因としての「生成の目的」に関する幻滅⁽¹³⁾——「目標が欠けていること。へなぞ？に答えが欠けていること。ニヒリズムは何を意味するか。最高の諸価値が無価値になってしまふこと」⁽¹⁴⁾。それにもかかわらず、ヘーゲルの歴史哲学的思惟は、「神的理性を重んじ、歴史を倫理的世界秩序や倫理的究極目的の不断の証明として解釈すること」⁽¹⁵⁾に尽きる。神が世界の意味であり、世界が道徳的に正当化される。これほど無意味なことがあるであろうか。「道徳的に表現すれば、世界は偽である」⁽¹⁶⁾。「道徳的現象などというものはまったく存在せず、あるのはただ現象の道徳的解釈だけだ……」⁽¹⁷⁾。そもそも「理性的思考とは、われわれが抛擲しえぬシューマによる解釈である」⁽¹⁸⁾。われわれは、カントやヘーゲルのように、「道徳の正当性を示すがための哲学を打ち立ててはならない。批判主義(Kritizismus)も歴史主義(Historizismus)もこの点では、

われわれにとって魅力のないものとなった⁽¹⁹⁾。ここでのニーチェの「歴史主義」という用語は、たんなる語呂合わせにすぎず、彼にとっては、ヘーゲルの歴史主義にも実証主義的歴史主義にも範疇的区別は無く、いずれ劣らず『理性』に仕え、『理性』によって決定された歴史の弁証以外の何ものでもない。ニーチェにとって、歴史的生成それ自体には、根拠もなければ、目的もない。それゆえに、「唯一の根本的事実は、世界の運動は目標状態(Zielzustand)をもっていないということである。したがって、そのような目標状態が必須のものとするすべての哲学や仮説は、この唯一の事実によって否定されている。……わたしはこの、事実に適う世界構想をさがし求めている。例えば、生成はどのような最終目的を避難所にすることなしに説明されねばならない。また、生成はいついかなる瞬間にも是認されたものとしてあらわれなければならない⁽²⁰⁾」と。

ふたたび「生に対する歴史の功罪」に立ち戻ると、歴史は「生きている人間」に属するものでなければならぬ。生のため、「遠近法」から、ニーチェは三種類の歴史を区別する——「記念碑的」、「骨董的」、「批判的」歴史がそれである⁽²¹⁾。これらはいずれも生にとって必要であるけれども、「第三の批判的考察」に対して、ニーチェは、決定的に重要な意義を与えている。「批判的な、ということは審判し判決を下す歴史への要求をもつ⁽²²⁾」からであり、「生の力」の目的のためにのみ、われわれは過去を解釈することが許されるのだ。ニーチェは、「批判的歴史」のために、あらたに「積極的な性格をもった客観性」を、「芸術家的な活力」(die künstlerische Potenz)を要請する。そして、「偉大な歴史家であり芸術家」であることを希求しつつ、類比的に次のように述べられている。「過去の言葉はいつも一種の神託だ。未来を建設する者、現在を知る者となつてはじめて君たちは、この神託を理解するだろう⁽²³⁾」と。ここで問題とされているのは、歴史における生の実存的な可能性である。ニーチェにおいては、そもそも歴史主義の問題は、認識理論ではなく、『生』の問題として、しかもそれがつねに実践のレヴェルに移されていることは明らかであろう⁽²⁴⁾。このことは、ニーチェの歴史哲学において、歴史と生との、生成と存在とのアンティテーゼというさらに重大な

問題を示唆している。すでにみたように、ニーチェにとって、無限なる生成そのものがじつはニヒリズムの原因でもあった。彼が歴史主義に対して批判的であったのは、「いたるところで生成(Werden)のみを見るよう運命から宣告を受けている」ラディカルな歴史主義者は、「もはや自己自身の存在(Existenz)を信じない、一切のものが動く点となって流出分散してゆくのを眼をみざるを得ず、こうした生成の流れのうちに自己を失う」⁽²⁵⁾からであった。「見境えもなくあらゆる遠近法をずらして」、「存在と生成」を毀損し、「《生成》という言葉だけしか知らない歴史的教育」⁽²⁶⁾は、ニーチェ自身が苦しんだニヒリズム体験にはかならなかったのである。ニーチェはあえて断言する、「歴史的使命」とは「偉大なるものの生産に繰り返し機会を与え、力を藉すことにある。否！人類の目標が終末にあるなどということは断じてありえない。その最高の範例にのみあるのだ」⁽²⁷⁾と。この歴史の範例とは一体何か。歴史そのものを生の Kumbh として感じていた「文化のギリシア的概念」、それこそが人類の記憶としてニーチェに甦る。非歴史的な歴史的現在——「偉大なもの・自然なもの・人間らしいものの原世界である古代ギリシア」、それこそ「豊かな生の漲る教養」⁽²⁸⁾として、歴史Ⅱ生成を超えたヴィジョンである。

われわれはここに、ニーチェ哲学の出発点であった『悲劇の誕生』における生の芸術的衝動、ギリシアの神話的世界を想起するであろう。ニーチェは、生成の「悲劇的芸術家」であった。《理性》を《発展》として理解したという意味で、ヘーゲルはなおニーチェにとって「ひとつのヨーロッパ的事件」であったに違いないとしても、《存在》⁽²⁹⁾を《生成》にまで高めることが、弁証法的Ⅱ論理的に達成された、試みとされたこと、まさにそのことに不満を隠し切れない。永遠なる生成——ニーチェは、生成は存在を求めることが不可能であることを認識してただけに、彼の「実験的Ⅱ解釈的」思考は、まさに悲劇的である。アロイス・ハルダーが言うように、「彼は、《悲劇的なものをはじめて発見した》がゆえに、《悲劇的哲学者》なのであった」⁽³⁰⁾。そして、ニーチェの世界は、悲劇的なパトスとしての生の「力の戯れ」として、永遠に回帰せざるをえないのである。それは、「生成としてみずから祝福する、永遠の自己

創造と自己破壊」のディオニッソスの世界である。この世界に与えられた名前が「力への意志」である。⁽³¹⁾このように、ニヒリズム的に生に相對峙する芸術家は、果たしておのれに耐えられようか。一切の生成が「神々の舞踏」であれば、「舞踏を心得た神のみと信じる」⁽³²⁾はかないであらう。最後には、「力への意志」は、このニヒリズムからひとつの新しい世界像Ⅱ「超人」を創造することによって、ニヒリズムを乗り越えてゆかなければならない——「超人」とは「新しき神」であらうか。

われわれは、「生に対する歴史の功罪」の結末に、歴史から解放される生のために、「非歴史的なもののおよび超歴史的なもの」(das Unhistorische und das Überhistorische)を、なぜニーチェが提示せざるを得なかったかを理解すると同時に、彼の歴史的思惟の核心、というかその内奥にあるものを確認することができる。

「非歴史的なもの」という言葉で私が言おうとするのは、忘れることができ、自己を限定された地平に閉じこめることができる技と力であり、「超歴史的なもの」とは、眼を生成からそらして、生存に永遠と不動の意義と性格を与えしめるものに、つまり芸術と宗教に、向けさせる活力のことだ。科学……はあの力やこれらの諸力に敵対勢力をみる。なぜなら、科学は事物の觀察のみを、いたるところ生成したもの、歴史的なもののみを見て、存在するもの、永遠なるものを見ない觀察のみを、真にして正しい、つまり科学的な觀察と見なすからだ。……生の衛生学の一命題は、こう述べるであらう——非歴史的なもの、および超歴史的なものは、歴史による生の肥大症に対する、歴史病に対する自然の解毒剤である、と。⁽³³⁾

この「超歴史的なものの力」とは、「存在」の永遠化への欲求である。われわれは、すでにみたように、ニーチェの思想全体をここに予示することができる。カール・ブローゼも同様に次のように述べている。「『このカテゴリーは』……歴史と伝統を超えて、静止している《存在》と《永遠なるもの》の問題性を、最終的には——ニーチェ哲学の枠組において——《超人》および《等しきものの永却回帰》の問題性を指示している。……歴史主義的時代の強制から、ニーチェは、歴史を断罪し、非歴史的なものと超歴史的なものとしてのメタ現象を構築しなければならないので

(35) ある」と。「歴史的なもの」と「超歴史的なもの」とは、あたかもプラトンの現実と形相、またはイデアの区別と同じように、歴史主義者にみられる認識的ストラテジーに照応しているとみてよい。芸術と宗教——それは所詮、人間の創造にかかわる世界の詩的神話以外の何ものでもなく、ニーチェ自身書いているように、「哲学はつねに世界をみずからの姿形に従って創造するのであって、それ以外のやり方はできない。哲学とはこのような圧制的な衝動そのものであり、力への、《世界の創造》への、第一原因への、もっとも精神的な意志なのだ」⁽³⁶⁾。さらにヴォルフガング・ミューラー・ラウターの適切な言葉借りれば、「人間は〔生成〕のプロセスを抜け出して、ある安定的なものに依拠する場合にのみ、不安定なもの領域において自己主張できる。確かにニーチェは、安定的なものへの信仰を見透している、それは幻^{イデオロギイ}想なのだ、と」⁽³⁷⁾。

確かに、ニーチェの生の歴史哲学は、反歴史主義的であったが、それはそれ以上に歴史主義的であった。われわれは、このアスペクトを見逃してはならないであろう。

- (1) 『反時代的考察』第二篇「生に対する歴史の功罪」第二卷(I)一一六頁。
- (2) 同右、一四四頁。
- (3) 同右、一二八頁。
- (4) ヘルベルト・シュネーデルバッハによれば、《ヘーゲル以後の歴史哲学》は、哲学的には、ドイツ観念論体系(とりわけヘーゲル)の崩壊と、科学史的には、歴史主義の成立によって招来されたひとつの理論状況のなかにあった(Herbert Schnedebach, *Geschichtsphilosophie nach Hegel: Die Probleme des Historismus*, Freiburg/München, Verlag Karl Albert, 1974, 98)。十九世紀ドイツにおける歴史主義の展開には、一定の学問実践として、三つの類型の特徴を識別することが可能である。第一は、歴史を歴史のために、記述しようとする立場であって、現実における《生》、あるいは《利害》についての問題を一切問わない。それは、歴史研究における「精神科学的な実証主義」として特徴づけられる。第二は、あらゆる体系的思惟を拒否して、学問的に、歴史の相対性を求めようとするものである。この哲学的立場は、懐疑主義、不可知論、結局は社会学主義や心理主義へと導かれ、還元主義と等しきものとなる。第三は、エルンスト・トレールチに典型的に示される歴史主義の立場

であり、一切の思想の原理的な歴史化(Historisierung)を表明し、現象の歴史的次元の把握によって、世界解釈を獲得することができるとする(*Ibid.*, SS. 20-23.) ニーチェが『反時代的考察』において直面した歴史主義の時代傾向とは、この第一の時期にあたる。

- (5) 『道徳の系譜』第三論文「禁欲主義的理想は何を意味するか」第三卷(Ⅱ)一九九頁。
- (6) 『反時代的考察』前掲書二〇九頁。
- (7) 『道徳の系譜』第二論文「罪、良心の呵責、その他」六八頁。
- (8) 『反時代的考察』前掲書一二二頁。
- (9) 同右、一二九頁。
- (10) Schnädelbach, *op. cit.*, S. 78.
- (11) Karl Brose, *Kritische Geschichte: Studien zur Geschichtsphilosophie Nietzsches und Hegels*, Frankfurt am Main/Bern/Las Vegas, Verlag Peter Lang, 1978, S. 34.
- (12) 『反時代的考察』前掲書一八三—一八四頁。
- (13) 『断想』第十卷(Ⅱ)11「九九」三五四頁。
- (14) 同右、9「三四」三〇頁。
- (15) 『華やぐ知慧』第五書三五七第十卷(Ⅰ)三四九頁。
- (16) 『断想』第十卷(Ⅱ)9「九二」七二頁。
- (17) 『善悪の彼岸』第四章「箴言と間奏」一〇八、一三六頁。
- (18) 『断想』第九卷(Ⅱ)5「二二」二五二頁。
- (19) 同右、2「九五」二一五—二一六頁。
- (20) 同右、第十卷(Ⅱ)11「七二」三四〇頁。
- (21) 『反時代的考察』前掲書二一九—二四二頁。ニーチェは、生状況への解釈学的「遠近法」から、先ず二つの歴史記述を、およそ次のように批判する。「記念碑」的歴史は、遠く過ぎ去った瞬間の至高のものが、今なお命脈を保ち、燦然と輝く「歴史的な偉大さ」への信仰の表明である。だが、その考察は、かつて一度可能であったものがもう一度起るかのような錯覚を与え、かつ不同のものを接近させ、原因(causa)を犠牲にして、結果(effectus)を模倣しがちである。その歴史記述は、過去を歪曲せざるをえず、「記念碑的過去」と「神話的虚構」とを区別できない。「骨董的」歴史は、保存し尊敬する者に属する。愛と

誠実をもつて過去を顧みる者は、敬虔の念をもつてみずからの生存を感謝するであらう。しかしながら、「過去に奉仕する歴史」は、新たに生まれつつあるものすべてを拒否し、かつ敵視しがちだ。骨重的な歴史とは、*Alt-Alger*となり、「まさに生を保存する術を知っているだけであって、生を生産しない」。それに対して、「批判的」歴史に関して、次のごとく述べられている。「人間は生きるためには過去を粉砕し、解体させる力をもたねばならないし、その力を時として行使しなければならぬ。これを果たすためには過去を法廷に引き出して手厳しく審問し、最後には断罪することだ。……ここで裁判官の席につくのは正義ではない。……ただ生のみ、暗い、人を駭り立てる、飽くことを知らずに自分自身を欲求するあの力のみだ」(傍点引用者)(同右一四一頁)。

- (22) 同右、一三六頁。
- (23) 同右、一六八頁。
- (24) シュネーデルバッハは、「生の形而上学に基礎をおいた実践的意図における歴史哲学」として特徴づけている (Schneidbach, *op. cit.*, S. 87)。
- (25) 『反時代的考察』前掲書二二〇頁。
- (26) 同右、一九二頁。
- (27) 同右、一九四頁。
- (28) 同右、一八二頁。
- (29) Alois Halder, Die metaphysisch-religiöse Tranzendenz im Experiment des Willens zur Macht, in: Mihailo Djuric und Josef Simon, (Hrsg.) *Zur Aktualität Nietzsches*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1984, S. 52. (なぞ「このヨーロッパ的事件」とはニーチェの言葉。「偶像の黄昏」「ある反時代的人間の逍遙」二、第四卷(II)一〇六頁。)
- (30) *Ibid.*, S. 49.
- (31) *Ibid.*, S. 50. (ニーチェの言葉は、『断想』第八卷38〔一二〕四二七—四二八参照。)
- (32) *Ibid.*, S. 51. (ニーチェの言葉は、『ツァラトゥストラ I』「読むことと書くこと」第一卷(II)六二頁。)
- (33) *Ibid.*, S. 59.
- (34) 『反時代的考察』前掲書二〇八—二〇九頁。
- (35) Brose, *op. cit.*, SS, 16-17.
- (36) 『善悪の彼岸』第一章「哲学者の先入観について」九・二七頁。

(32) Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin/New York, Walter de Gruyter & Co., 1971, S. 42.

三、歴史主義的な、あまりに歴史主義的な

(I) 「力への意志」の世界における力の必然性

「哲学者の世襲的欠陥」——それは「歴史的感覺」(Ger historische Sinn)が欠如していることである。哲学者、彼らは人間が生成してきたものであること、認識能力もまた生成してきたものであることを学ぼうとしない。彼らは、世界のすべての事象が目的論的に志向しているかのように自己理解してきた。「一切は生成してきたものであって、永遠なる事実」というものは存在しない。絶対的な真理が存在しないのと同様に。——したがって今後は歴史的に哲学すること(Das historische Philosophieren)が必要である⁽¹⁾と、ニーチェは書いている。彼のいう「歴史的感覺」とは何か。十九世紀になってはじめてヨーロッパが獲得した「一種の混沌」「一切のものに対する感覺と本能」⁽²⁾である。それは、「人類の最古のもの・最新のもの・損失・希望・獲得・勝利を、おのれの心におさめること、こうしたすべてを一つの魂のうちに持ち、一つの感情に押し入れること」⁽³⁾である。この言葉自体が含意しているように、哲学者の創意のゆたかさには、「永遠の相のもと」における logos ではなくて、歴史的な現象についての sensus が問題である。⁽⁴⁾さまざまな過去の多様性、それらがかりにポジティブな Sinn を持っていれば、または逆に sinnlos であれば、それらをわれわれの意志の創造力のために利用することが可能であろう。それゆえにまた、「歴史的感覺」は、われわれに新たな出発点を与えてくれる「未来の感情」でもあるからである。⁽⁵⁾

以上と関連して、ニーチェが強調する「歴史的に哲学すること」は、彼の「真理への意志の断念」、つまり真理の多

様性を肯定する意図のあらわれである。われわれはこれまで、「真理」「目的」「統一性」という三つのカテゴリーに依拠して、「虚構された世界」の価値を測ってきたにすぎないのだ。⁽⁶⁾ いまやこれらの諸価値が剝奪され、世界は、われわれの信じた価値を持っていないことが明らかとなった。「神の死」とともに、神が究極的意味を与えてきた「世界」が「脱世界化」される。「この意味は、不幸な徘徊の後にみずからも馬鹿げていることに気付き出すのだ。いささか長引きすぎた迷妄の悲劇であり、そのためこの悲劇は恥かしげに無の中へ踏み迷って行くことになる」——すなわち、ニヒリズムのなかへ、である。しかしながら、このことは、人間にとってまたとない *gaya scienza* ⁽⁷⁾ なのである。神の死の知らせによって、われわれはすべからず、新しい曙光の射し込むを感じる。「——ついに視界はふたたび自由となったようだ——ついにわれわれの船はふたたび出発……することができ。認識者があえて行う一切の冒険がふたたび許された。海、われわれの海がふたたびひらかれた。おそらくいまだかつて、このような『自由な海』は存在しなかったであろう」。⁽⁸⁾ いまこそ、神が支配した世界を離れ去って、人間の「自由な精神」は、おのれの『目的』と『行為』とを設定しなければならぬ。⁽⁹⁾ 世界にはもはや「真理」の客観的基準なるものはない。生の遠近法的性格、世界に対するわれわれの認識と関心による「無限の解釈を包含する」という可能性⁽¹⁰⁾ のみが存在する。

ところで、ニーチェにしたがえば、「世界を解釈するのは、われわれの持っているもろもろの欲求なのである」。⁽¹¹⁾ そして、「生そのものが力への意志である」。⁽¹²⁾ この「力への意志」は、われわれの原初的な欲動形式としての「唯一の实在性」^{レアリタート}、すなわち、「力への意志は、存在でもなく、生成でもなく、パトスであり——生成が、作用がそこからはじめて生じてくる最も基本的な事実である」。⁽¹³⁾ 「力への意志」は、生と世界の全領域にわたって存在しており、「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」！⁽¹⁴⁾ 生成する世界そのものは、外部にその目的を持たず、また内在する目的も持っていない。「われわれの生きている世界は道徳的でもなく、神的でもなく、人間的でもない」。⁽¹⁵⁾ 哲学者は、おのれの衝動、支配欲によって哲学することを試みなければならない。ニーチェが「力への意志」のもと

に語るもの、それは「一つの新しい哲学」「すべてのできごとについての新しい解釈の試みである」⁽¹⁶⁾。まことにイローニッシュな、「悪意」に充ちた色調をもって、彼は自己自身の世界を描く。「ここには真の世界と仮象の世界との対立がない。あるのはただひとつの世界だけであり、そしてこの世界はいつわりで、残酷で、矛盾にみち、誘惑的で、意味をもたないのだ……。このような性質をもつ世界が真の世界なのである……。この現実、この《真理》に勝利を収めるために、すなわち生きてゆくために、われわれは嘘を必要とする」⁽¹⁷⁾。それゆえに、いわゆる「必然性」「原因性」「合目的性」といった諸概念、それらはことごとく「有用な仮象性」でしかなく、「世界は断じて有機組織ではなく混沌である」⁽¹⁸⁾。——そこにおいて、多様な「力への意志」は、それぞれの世界解釈を貫徹してゆかなければならないのである。

かかる「力への意志」の *Zusammenspiel und Kampf* の場において、「力への意志」は、その根本衝動として「力の量子」(*Machquantum*)の増大を求めて止まない。「力への意志」が構成する「力の全体的状況」のなかには、「いっさいの衝動相互の力関係」、あるいは「支配的な衝動と、それに服従もしくは抵抗する衝動の力関係」⁽¹⁹⁾が出現することになるであろう。有機的なものの現実領域においては、「あらゆる生起、あらゆる運動、あらゆる生成は、度合いや力⁽²⁰⁾の諸関係を確認することであり、一つの闘争(*ein Kampf*)である……。」「ニーチェは、「力への意志」の世界内部の、この闘争の必然性を確定する。勿論、自然科学における法則的必然性に関しては、「必然性は事実ではなく、ひとつの解釈である」⁽²¹⁾ということに変りないにしても、ニーチェにおいては、法則に表現された必然性の代りに、「力の量の闘争がそれとともに展開する必然性そのもの(*die Notwendigkeit*)」が立ち現われている」⁽²²⁾ことを、われわれはミューラー・ラウターとともに肯定せざるを得ない。注意すべきことは、機械論的決定論、あるいはまた自然科学的法則性に対抗して、「力への意志」のもつ「力の量子」運動に対してニーチェが賦与している新しい必然性の意味である。ニーチェの論理は、次のように明快に要約されうる。「力への意志」の世界においては、「出来事の変化における

不変性とは、世界がわれわれに同じように振舞うよう強制する《法則》によって——さながらそのような法則が存在しなければ、別のように振舞えたであろうというように——必然的に支配されていることとは何ら関係がない。逆に、その不変性というものは、世界にはいかなる法則も存在しないという事実によってあり得べきことなのだ。それゆえに、さまざまな力の闘争は、これらの力が使用する力の量子にしたがって、必然的に展開される⁽²³⁾と。

このような必然性への新しい意味賦与は、歴史的世界における「力への意志」による遠近法的世界解釈のなかに、具体的にどのように反映され、かつそれにどのように対応しているであろうか。すでにその一部分を引用したアフリズムであるが、そもそも《遠近法主義》——世界を解釈するのは、われわれの持っているもろもろの欲求である。

われわれの衝動と、それによる肯と否定なのである。じっさいの衝動はそのどれもが一種の支配欲であり、それぞれの遠近法を持っていて、他の衝動にそれを押しつけようとしているのだ⁽²⁴⁾。「……真実のところ解釈とはあるものを支配するため、手段そのものである、(有機体の生命過程はたゞざる解釈を前提としている)」。そして、遠近法の領野においては、「なんらかの生命体が存在することによって、その生命体ではなく、闘争こそが自己を維持し、増大させ、自己に関する意識を保ち続けようとしている」のである。したがって、有機的世界におけるあらゆる事象は、一種の圧服(Überwaltingen)であり、君臨(Herwerden)であって、それらがすべてひとつの「新しい解釈」「一種の調整」であって、それによって、従来の「意味」なり「目的」なりは必然的に曖昧化され、抹消されざるを得ない。つまり、その解釈や調整の原因に至っては、相互になんら関連をもたず、たんに偶然に継起し、交替しているにすぎないかにみえるけれども、事物の歴史全体は、それらの力関係と支配関係との連鎖をなしているのである。

ある事物の……いわゆる「発展」と称するものは、ある目的をめざしての「進歩^{フオルシュ}」では決してなく、……むしろその事物の上に演じられた圧服克服の過程の連続なのだ。……私が言いたいのは、部分的に無用になるということ、萎縮や退化、意味ならびに合目的性が失われるということさえ、要するに死さえもが、真の「進歩」の条件に入るといふことなのだ。真の「進歩」

は、つねにより大いなる権力へ至ろうとする意志ならびに方途の形であらわれるものであり、つねに無数の、より小さな権力の犠牲において遂行されるものなのだ。ある「進歩」の大きさは、そのために犠牲にされざるを得なかったものの総量によって測られる。個々のより強い人間種族の繁栄のために、集塊としての人類を犠牲にすること——これもひとつの進歩であろう……私は歴史方法論 (die historische Methodik) のこの主要な観点を強調するものである。⁽²⁵⁾

それぞれの「力への意志」は、「独自の遠近法」によって、「独自の発展法則」にしたがって作用している。⁽²⁶⁾ 総体としての歴史過程には、「力への意志」が相互に対立し、離合集散する「偶然性」が支配しているのである。それこそがまさに「力の闘争」、すなわち、強者と弱者との支配関係が貫徹されてゆく、厳然たる歴史必然性を立証しているのだ。歴史の「進歩」とは、人間の意識的な合目的性、あるいは道徳性へと向うものではない。そのような行為の因果連鎖は、一切とり払われなくてはならない。結局、ブローゼが言うように、ヘーゲルが歴史のカオスを通して《理性》と《進歩》を見たところに、ニーチェはその背後に《力》を見ている。⁽²⁷⁾ そこには、ヘーゲルの Immoralismus への回帰さえも認められ、あるいは「歴史の力」の Theodizee が、あからさまに Theodizee des Mundanen へと変容していると言つてよいであろう。⁽²⁸⁾ 歴史における「現実の生において問題なのは、ただ強い意志と弱い意志とだけである」ということ、かつてニーチェが定式化した「歴史を担いうるのはただ強い人格のみであつて、弱い人格は完全に消し去られる」という命題がここに再確認されている。いずれにせよ、ニーチェは、「強い人格」を創造するために、「力への意志」なる「力の量子」、「道徳の一種の光学」⁽³¹⁾ なるものの法則を認知し、かつ要請しなければならないのである。

諸君もそう望んでおり、だからこそ「自然法則万歳！」なのだ。——そうではないか？ しかし、すでに言ったように、これは解釈であつて、原文ではない。それでひょっとすると誰か、反対の意図の解釈術によつて、同じ自然から、しかも同じ現象に關して、まさに暴虐無慈悲で仮借のない権力欲の貫徹と読みとるすべを心得ている者が、やつて来るかもしれない、それは、あ

らゆる「力への意志」にやどる無例外と無条件を諸君の目の前にさらけだし、そうすることによって無力にし温和にする隠喩に——あまりにも人間的なものに——見えるようにする解釈家なのだ。しかもなおこの解釈家は、最後にこの世界について、諸君と同じことを主張するであろう——すなわち、世界は「必然の」かつ「算定しうる」経過をたどるが、それはしかし世界を法則が支配しているからではなく、むしろ絶対に法則が欠如しており、それぞれの力がそれぞれの瞬間にその最終の帰結を引き出すからである、と。かりに、これもまたただの解釈にすぎないとしたら——そうしたら諸君は、これに異議をとるほど十分に熱心になるであろうか？——それなら、ますます結構なことだが。——

かくて、ニーチェのいう「新しい歴史方法論」、とりわけ力と歴史についての諸前提は、強者のための歴史、主義的、解釈学以外の何ものでもないことが明らかとなる。

- (1) 『人間的な、あまりに人間的な』(上)二・二八—二九頁。
- (2) 『善悪の彼岸』『われらの美徳』二二四・二二五頁。
- (3) 『華やぐ知慧』第四書三三七・三〇八頁。
- (4) Karl Brose, *Geschichtsphilosophische Strukturen im Werk Nietzsches*, Peter Lang Frankfurt/M., Herbert Lang Bern Verlag, 1973, S. 49.
- (5) Müller-Lauter, *Nietzsche...*, S. 52.
- (6) 『断想』第十卷(II)・11「九九」三五五—三五六頁。
- (7) 同右, 第九卷(II)・3「一四」二二九頁。
- (8) 『華やぐ知慧』第五書三四三・三二〇頁。
- (9) 『人間的な、あまりに人間的な』上, 二五・五二頁。
- (10) 『華やぐ知慧』第五書三七四、三七九頁。次のアフォリズムは、ニーチェ的世界の縮図的表現である。「世界の価値なるものは、われわれの解釈に依拠していること……、これまでのあらゆるものの解釈は、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、力の成長への意志を保持してきたこと、人間の高揚のどれひとつとっても、それまでの狭い解釈の克服をもたらしていること、強化と力の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

させていること——こういったいささいがわたしの著作を貫いている。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』いる生成しているものであり、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』など存在しないのだ。』(『断想』第九卷(Ⅱ) 2「二〇八」一五六頁。)

(11) 『断想』第九卷(Ⅱ) 7「六〇」三九七頁。

(12) 『善悪の彼岸』『哲学者の先入観について』一三・三四頁。

(13) 『断想』第十一卷(Ⅱ)(一四「七九」七四頁。

(14) 同右、第八卷(Ⅱ) 38「一二」四二八頁。

(15) 同右、第九卷(Ⅱ) 2「一九七」二一六頁。

(16) 同右、第八卷(Ⅱ) 40「五〇」四七九頁。なお、ハンス・ヘーター・バルマーは、ニーチェのニヒリズムの「危険な回転」に、「反目的論的綱領」と称すべきものを確認している。(Hans Peter Balmer, *Freiheit Ohne Teleologie: Ein Grundgedanke von Nietzsche*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1977, S. 74.)

「行為から目的を人為的に引き抜き、行為を空にしたあとで、ふたたびなにかをすること、すなわち「目標」、「意図」、「目的」を行為のなかに取りもどすこと。」

「あらゆる「目的」、「目標」、「意味」はいっさいの出来事に内在しているひとつの意志、すなわち力への意志の諸々の表現方法であり変態 (Ausdruckswesen und Metamorphosen des Einen Willens, der allem Geschehen inhärent) であるにすぎないということ。目的、目標、意図をもつ、すなわち欲する、ということ一般は、より強くなりたいと欲する、生長したいと欲する、そして、そのための手段をも欲すると同じことだということ。」

「いっさいの行為や欲望における最も一般的で最も下層の本能は、事実上われわれはいつもこの本能の命令に従い、われわれがこの命令そのものであるというまさにこの理由によって、最も認識されることがなく、最も深く隠された本能であり続けたいということ……」(『断想』第十卷(Ⅱ) 11「九六」三五一一三五二頁。)

(17) 同右、第十卷(Ⅱ) 11「四一五」五四〇頁。

(18) 同右、第十卷(Ⅱ) 11「七四」三四三頁。

(19) 同右、第九卷(Ⅱ) 1「六一」三七一三八頁。

(20) 同右、第十卷(Ⅱ) 9「九一」七二一七三頁。

- (21) 同右、第十卷(II)9〔九二〕七二頁。
- (22) Müller-Lauter, Nietzsches Lehre von Willen zur Macht, in: *Nietzsche-Studien*, Band 3, 1974, S. 36.
- (23) Mihailo Djurić, Das nihilistische Gedankenexperiment mit dem Handeln, in: *Nietzsche-Studien*, Band 9, 1980, S. 167.
- (24) 『断想』第九卷7〔六〇〕三九七頁・2〔一四八〕一八七頁および1〔一二四〕五六頁。
- (25) 『道徳の系譜』第二論文「罪、良心の呵責、その他」一二・九三—九四頁。
- (26) 『断想』第九卷(II)1〔五七〕三六頁。
- (27) Brose, *Kritische Geschichte*, S. 23.
- (28) Heinz Röttges, *Nietzsche und die Dialektik der Aufklärung*, Berlin/New York, Walter de Gruyter & Co., 1972, S. 227.
- (29) 『善惡の彼岸』「哲学者の先入観について」二一・四五頁。
- (30) 『反時代的考察』第二篇「生に対する歴史の功罪」一五六頁。
- (31) 『断想』第十二卷(I)15〔一一〕二六九頁。
- (32) 『善惡の彼岸』「哲学者の先入観について」二二・四七頁。

(II) 歴史としてのニヒリズムの必然性

『偶像の黄昏』において、ニーチェが語る「錯誤の歴史」の寓話は、プラトンから彼の時代までの、「真の世界」と「偽の世界」——これら二つの世界の成立から廃棄までの史的描写である。⁽¹⁾その最後に、「ツァラトゥストラ始まる INCIPIT ZARATHUSTRA」と大書されているとおり、ニーチェは自己自身と世界との直接的な融和を取り戻し、歴史の再開を告知している。ツァラトゥストラは語る。「超人とは、大地の意義である。あなた方の意志が、超人こそ大地の意義であれ、と言わんことを！わたしは、あなた方に切望する、わが兄弟たちよ、大地に忠実であれ、と」。⁽²⁾このように、ニーチェ哲学の中心にあるものは、精神的にみれば、タッソス・ボウガスの言うように、「世界の

世界性(Weltlichkeit)の再獲得」ということであり、確かに、「それは、神の死の告知とヨーロッパ・ニヒリズムの預言に否定的な表現を見いだし、かつその肯定的な表現を《超人》《永却回帰》および《運命愛》として展開され具体化された《力への意志》の概念に見いだす」⁽³⁾ことができる。ニーチェの世界は、「世界の肯定・否定・再肯定」として、あたかもひとつの円環運動のごとく、その最終段階は出発点へ、ディオニュソスの異教的世界へと回帰してゆく。

だが、ニヒリズムの問題は、ニーチェにとつて、彼の同時代的体験としてのみ捉えられていたのではない。その《起源》と《成立》の歴史——歴史的事実ではなく根源的事実、つまりニヒリズムの系譜を明らかにすること、それが彼の焦眉の課題であった。ニーチェは、すでに紀元前二百年頃、「ソクラテスとプラトンを、衰えの徴候として、ギリシア解体の道具として」⁽⁴⁾認識している。この「偉大な賢者」は「理論的な人間の典型」であり、知と認識の合理的思考を導きの糸として、「徳は知である」という命題をひき出したのだ。ソクラテスのこの楽観論のうちに、ニーチェは「悲劇の死」⁽⁵⁾を見る。それは、《真理》の客観的基礎づけということにとどまらず、「生きることの価値」、つまり行為の道徳的価値判断にかかわり、「生に対する否定的態度」を意味するからであって、「ソクラテス問題」とはそこにある。プラトンは、ヨーロッパ思想のなかに、二つの世界のディオホトミー的思考を注入したという意味では、より一層有罪である。超越的なイデーの世界、「神が真理であり、真理は神的存在である」という「形而上学的信仰」を、プラトン主義はキリスト教と分ち持っている。両者は、生を否認して、そのうえに「荘厳な道徳的建築物」をきづき、ニヒリズムに仕えてきたという点ではまったく同罪である。ニーチェの眼からみれば、「キリスト教は《大衆》向きのプラトニズム(Platonismus fürs Volk)⁽⁶⁾である」⁽⁸⁾。しかしながら、ヨーロッパ・ニヒリズムの流れのなかで、キリスト教こそ「人類に対する最大の犯罪」⁽⁹⁾なのであり、「福音」は「禍音」(Dysangelium)⁽¹⁰⁾というべきものである。ニーチェは、ユダヤ民族の嘘——「キリスト教はいつわりの地盤の上に成長した」⁽¹¹⁾——を「ルサンチマン道徳」および「禁欲

主義的理想」のうちに喝破する。

ニーチェの歴史記述——『善悪の彼岸』と『道徳の系譜』は、道徳史の正統篇をなす——にしたがえば、地上の文化の発端は「貴族社会」から始まる。「高貴な人間」||「より完全な野獸」⁽¹²⁾は、より不完全な人間||奴隷を支配していた。この「貴族の共同体」は、反乱を起す被抑圧者と不断に戦いつつ、自分たちを永続的なものにしようとするが、やがて緊張がゆるみ、みずから崩壊し没落してゆく。⁽¹³⁾このような時代に現われる「道徳哲学者」は、事態が速かに終りを告げ、ただ凡庸な者たちだけが「未来の人間」たることを発見する。他方で、復讐と嫉妬と敵意を抱く奴隷は、「厭世的な猜疑」をあらわにするとともに、強者の「主人の道徳」に執拗に対抗して、弱者の「奴隷の道徳」を生みだす。それは、ほかでもない奴隷のルサンチマンをみずからの体験としてもつユダヤ民族であった。「この民族とともに、道徳における奴隷一揆が始まった」——「道徳における奴隷一揆の手始めは、『怨恨』⁽¹⁴⁾そのものが創造的となつて、価値を生みだす⁽¹⁵⁾」——ということである。このユダヤ的な「価値転換」を相続したものが「キリスト教徒」である。⁽¹⁶⁾したがって、「ユダヤ・キリスト教的道徳」とは、まさしく「ルサンチマン道徳」⁽¹⁷⁾であつて、それは、キリスト教によつてヨーロッパに勝利を収め、かくして、「キリスト教の歴史」が始まったのである。

キリスト教的僧侶——ユダヤ・キリスト教において権力を熱望する「僧侶的種族」の人間、その代表がニーチェの最も憎悪するパウロであるが——は、「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對的に位階の距離をもっている」ことを信じて、⁽¹⁸⁾「人間の支配体制を維持し強化するための有用性という一定の遠近法の成果」をよく心得ていた。⁽¹⁹⁾「僧侶とはルサンチマンの方向を切り換へる者だ」⁽²⁰⁾。彼は、「神聖な嘘」——それこそ「ここに真理あり」という文句だ——によつて、悩み苦しむ者を支配する。ニーチェのいう「禁欲主義的理想」とは、無力な人間の苦悩の「無意味さ」に対して、「罪の遠近法」によつて解釈された「意味」を賦与し、「人間的なものに對する憎悪」「虚無への意志」「生に逆らう對抗意志」を創造する。⁽²²⁾かくて、『《生》』の意味は世界の彼方へと投げ出され、

神の名において、《無》が神化され、「無への意志」が神聖なものとして宣言される。⁽²³⁾ キリスト教の信仰は、禁欲主義的僧侶の精神化された、「力への意志」の嚮導のもとに、「弱者の本能」である「蓄群」の集団形成をうながし、「弱者の支配」を確立するに至るのである。「この必然性のうちに、キリスト教の運命は横たわっている。病的な野蛮性、そのものは、ついに教会という姿を借りて、権力へまで結果する——教会、このあらゆる誠実に対する敵意の形式」——ツァラトゥストラは語る、「聖職者はわたしの敵だ」と。⁽²⁵⁾

ニーチェによれば、ニヒリズムというものは、社会的悲慘とか生理的退化とかによって生みだされたのではない。「キリスト教的ニヒリズムのな解釈にこそ、ニヒリズムが潜んでいるのだ」。⁽²⁶⁾ しかしながら、いまや「神は死んだ」からには「禁欲主義的理想」への信仰は否定されなければならない。キリスト教は没落し、その「道徳的世界解釈の没落は《すべては無意味である》というニヒリズムに終る」⁽²⁷⁾ であらう。「ヨーロッパはひとつの没落しつつある世界である」⁽²⁸⁾ といえ、われわれはなお「神の影」に怯え、新しい闘争を挑まなくてはならない。その「巨大な恐るべき影」とは、もはやキリスト教的信仰そのものではなく、その精神をそのまま継承している《科学》と《近代的理念》の残照である。ニーチェの科学に対する敵意は、「前提なき」科学というようなものは決してあり得ない。いつでも先ずある哲学、ある《信仰》が存在しなければならない」という言葉に、容易に読みとることができる。「科学的方法論」は、その闘争の道具を、すなわち「真理」という概念を、攻撃する相手から手に入れていたのであって、科学⁽³⁰⁾ 真理とは、「プラトンニキリスト教的な客観性」という幻影にすぎない。

「近代的理念」に関しては、例えば、《自由》というわれわれの近代的概念は、「本能が退化したことのもうひとつの証拠」である。⁽³¹⁾ 人間の《平等》⁽³²⁾——物質性の普遍化こそ、ニーチェにとつては、「ヨーロッパ精神の全般的沈滞」をひき起す「近代的理念の賤民主義」にほかならない。啓蒙主義やデモクラシーは、所詮、キリスト教的合理性の世俗化されたデカダンス現象であって、それゆえに「弱者の意志」の勝利を祝福する。ヨーロッパの民主化は、「有用で、

勤勉で、さまざまな役に立つ器用な畜群的人間——「奴隷、制度のために準備された一つのタイプ」⁽³³⁾を生みだすことに終るであろう。社会主義は、まさに「生の否定の意志」が潜んでいる教説であり、「最も賤しく愚かで、嫉妬深い……暴政」⁽³⁴⁾を導くことであろう。要するに、近代的な諸理念は「人間の、平等の権利と要求をもった矮少動物への動物化」のことで、この可能性を考えぬいたものは、ひとつ多くの「嘔吐」を知るのみである。⁽³⁵⁾「十九世紀の問題」に思いをめぐらすニーチェは、これら諸理念の矛盾のなから、「高次の何ものか」へと移ろいゆく「偉大な予定された運命」の「良い徴候」を感じながらも、深まりゆくデカダンスに絶望を禁じえない。⁽³⁶⁾「ヨーロッパの人間の矮少化と均一化は、われわれの危機を包蔵しており……事態は依然として下へ下へと降りて行く……」。まさにここにヨーロッパの宿命がある。いったい今日ニヒリズムとは何かであるか、……われわれは人間というものに倦いているのだ⁽³⁸⁾。彼は次のように告白する。

わたしが語るのは、つぎの二世紀の歴史である。わたしは、やってくるもの、もはや別な来かたのできないもの、すなわちニヒリズムの到来を記述する。いまはもうこの歴史を語ることができる。なぜなら、必然性自体がそこで働いているからである。……なぜニヒリズムの到来がいまや必然的なのか？……ニヒリズムとは、われわれの大いなる諸価値や諸理想が終りまで考えぬかれた論理であり、——これらの「諸価値」の価値なるものが本来なんだったのかということを探り出すためには、われわれはニヒリズムをまず体験しなければならないからである。……われわれは、いつかあるとき、新しい諸価値を必要とする。⁽³⁹⁾

いつの日か、この腐った、みずからを疑っている現代よりも、強い時代に、彼はきつとわれわれの所に来るに違いないのだ、大いなる愛と軽蔑をもった救済する人間、いっさいのあらぬ方、彼岸から、止むに止まれぬ力によって押し出される創造的精神が、……われわれを従来の理想から救済すると同様に、この理想から必然的に生じきたるもの、すなわち、大いなる嘔吐と虚無への意志とニヒリズムから救済するであろうこの未来の人間、意志をふたたび自由にし、大地にその目標をあたえ、人間にその希望をとりかえてくれる、真昼と大いなる決定のこの時の鐘、このアンチクリストにして反ニヒリストたる者、この神と

虚無の克服者——いつの日か彼は来るにちがいない。(40)

以上、ニーチェの歴史的ニ精神史的考察をみてきたが、われわれはここに、疎外論と共通したテーマを明瞭に認めることができるであろう。世界ニ精神の再獲得のプロセスは、原初へと回帰する循環論、または救済論と等しきものである。その歴史としてのニヒリズムは、墮落し下降してゆくプロセスであって、ひとつの歴史的必然性として捉えられ、これを回避することは不可能である。さらに、この精神史の三段階に、ミューラーニラウターが「強者と弱者の対立」として理解しているニーチェの三段階の歴史構成を重ね合わせてみると、その発展図式は、強者—弱者—強者の再現という、いわば対立の弁証法を構成していることが明らかとなる。そして、「ニーチェの系譜学的方法は、この三つの段階をなぞり、描こうと努めていて、歴史が相対立する価値の、二度にわたる転換の側面において考察されたとすれば、それぞれの段階に歴史は分節化されなければならないのである」⁽⁴¹⁾。最後に、ニーチェの場合、人類史というものが、「実験的反駁」によって、二つに分断されていることに注目しておこう。ニーチェニツァラトゥストラは、「キリスト教的道徳の覆いを剥いだことは、他に類例をみない一つの出来事であって、実際に起った一つの破局^{カタルシス}である。——彼は人類の歴史をまっ二つに裁ち切る。人は彼以前に生きるか、彼以後に生きるか、そのどちらかになる」と、断定する。いわば「前史対後史(Nachgeschichte gegen Vorgeschichte)」——それは、狂気に近いニーチェの定式化、「十字架にかけられた者、対、ディオニッソス(Dionisos gegen Gekreuzigten)」⁽⁴²⁾と等置されて、ニーチェ的な、というよりもまさに歴史主義的な思惟を如実に特徴づけているものである。

- (1) 『偶像の黄昏』「いかにして『真理の世界』がついに作り話となったか」四八頁。
- (2) 『ツァラトゥストラ』「ツァラトゥストラの序説」三・二二頁。
- (3) Tassos Bougas, Nietzsche und die Verweltlichung, in: Djuric und Simon (Hrsg.), op. cit., S. 43.
- (4) 『偶像の黄昏』「ソクラテスの問題」一・三〇頁。

- (5) 『悲劇の誕生』一四第一卷(I)一〇二—一〇七頁。
- (6) 『華やぐ知慧』第五書三四四・三三三頁。
- (7) 『曙光』序文三第九卷(I)一四頁。
- (8) 『善惡の彼岸』序言一三頁。
- (9) 『アンチクリスト』四九第四卷(II)二四二頁。
- (10) 同右、三九・二二〇頁。
- (11) 同右、二七・二〇二頁。
- (12) 『善惡の彼岸』「高貴とは何か」二五七・二九二頁。
- (13) 同右、二六二・三〇四頁。
- (14) 同右、『道德の博物学考』一九五・一七〇頁。
- (15) 『道德の系譜』第一論文「善と邪惡、善と劣惡」一〇・四一頁。
- (16) 同右、七・三七頁。ニーチェは次のように叙述している、「ユダヤ人、あの僧侶的民族は、その敵と圧制者に報復する唯一の手として、結局、彼らの敵が貴しとしている価値を徹底的に価値転換すること、つまり最も、智略にとんだ復讐の行為をもつてしたのだ。……貴族的な価値の方程式（善い⇨高貴な⇨力強い⇨美しい⇨幸福な⇨神に愛される）に対して、ぞつとするような的確さをもって、それをひっくりかえすことを敢えてして、最も奥深い憎惡（無力の憎惡）の歯を立てて、この倒錯を固持したのは、ユダヤ人であった。彼らは言う、《惨めな者だけが善き者、醜き者だけが神を敬う者、信心深い者であつて、彼らにだけ淨福はあたえられる——これに反し、なんじらは高貴にして力強き者よ、なんじらは永却に惡しき者、残忍なる者、淫逸なる者、飽くなき者、神なき者である。なんじらはまた永遠に救われざる者、呪われた者、墮された者であらう！》……このユダヤ的価値転換の遺産を誰が相続したかは、人の知るところである」と。したがって、この「ユダヤ的価値転換」に対して、ニーチェの試みは、人類史上の第二の価値転換ということになる。すなわち、「——私のなから真理が語り出でるのである。——しかしながら、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、この言葉こそ私の内部ですでに血肉となり、天分となっている、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みずから自覚していること、これである。（「この人を見よ」「なぜ私は一箇の運命であるか」一・四二三頁）。
- (17) 『アンチクリスト』二四・一九六頁。

- (18) 『道徳の系譜』第三論文「禁欲主義的理想は何を意味するか」二三・一八七頁。
- (19) 『断想』第十卷(Ⅱ)11「九九」三五七頁。
- (20) 『道徳の系譜』第三論文「禁欲主義的理想は何を意味するか」一五・一六一頁。
- (21) 『アンチクリスト』五五・二五六頁。
- (22) 『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・二〇六頁。
- (23) 『アンチクリスト』一八・一八七頁。
- (24) 同右、三七・二二七頁。
- (25) 『ツァラトゥストラ』第二部「聖職者たち」一三三頁。
- (26) 『断想』第九卷(Ⅱ)2「一二七」一七〇頁。
- (27) 同右、第九卷(Ⅱ)2「一二七」一七〇頁。
- (28) 同右、第七卷(Ⅱ)26「四三四」三四七頁。
- (29) 『華やぐ知慧』第三書一〇八・一七九頁。
- (30) 『断想』第十一卷(Ⅱ)15「五二」二九六頁。
- (31) 『偶像の黄昏』「ある反時代的人間の逍遙」四一・一二二頁。
- (32) 『善悪の彼岸』「民族と祖国」二五三・二七八頁。
- (33) 同右、二四二・二五九—二六〇頁。ニーチェは、次のように言明する、「……われわれは絶対に『自由主義的』ではない。われわれは『進歩』のために働かない。われわれはいまさら未来を歌う広場の魔女ワルシュに対して耳をふさぐ必要はない、——彼女らが歌う『平等の権利』『自由な社会』『主人もなければ奴隷もない』は、われわれを誘惑しない。……われわれは、われわれ自身を征服者として数える。われわれは新しい秩序の必然性について、また新しい奴隷制の必然性について思いをめぐらす。なぜなら、『人間』と呼ばれる類型のあらゆる強化と向上のためには、また一種の奴隷化が必要である——そうではなからうか?」(『華やぐ知慧』第五書三七七・三八二頁)と。
- (34) 『断想』第八卷(Ⅱ)37「一一」四〇〇—四〇一頁。
- (35) 『善悪の彼岸』『道徳の博物学者』二〇三・一八三頁。
- (36) 『断想』第十卷(Ⅱ)9「一八六」一五〇頁。同じように、ニーチェは、『近代世界の両義性、性格』を次のように理解していた。「総括的洞察——事実上あらゆる大規模な生長は、途方もない崩壊や衰退をも必然的に伴うものである。すなわち、苦悩

とか衰退の諸徴候とかは、途方もない前進の時代には付き物である。人類の生産的かつ強力な運動はすべて、ニヒリズム的な運動をも同時に創り出してきた。ペシミズムの最も極端な形式が、つまり真のニヒリズムが生まれるならば、それは場合によつては一つの決定的かつ最も本質的な生長の前触れ、新たな生存条件への移行の前触れであるかもしれない」（同右、10「二二」一七一頁）と。

(37) 『偶像の黄昏』「ある反時代的人間の逍遙」四三・一三三—一三四頁。「前へ進まざるを得ないので。ほかにどうにも仕方がありません。こう言つてよければ、歩、歩、デカダンスに深入りして行かざるを得ないので。（——これが近代的『進歩』というものに対する私の定義です。……）人はこの展開を阻むことはできません。阻むことによって退化そのものを堰き止めることも出来ます。水量を貯えて、退化そのものを一層激烈に、一層突発的にすることも出来るでしょう。それ以上のことは出来ません」。

(38) 『道徳の系譜』「善と邪惡、善と劣惡」一二・四九—五〇頁。

(39) 『断想』第十卷(II) 11「四—一・4」五三五頁および五三六—五三七頁。

(40) 『道徳の系譜』「罪、良心の呵責、その他」二四・一一七—一一八頁。

(41) Müller-Lauter, Nietzsche..., S. 58.

(42) 『この人を見よ』「なぜ私は一個の運命であるか」八・四三三頁。

(43) 同右、四三五頁。

四、超「歴史主義」——“*Wer soll herrschen?*”

「永劫回帰」の思想——それは「ニヒリズムの最も極端な形式」⁽¹⁾「無が永遠だ!」という思想の表現である。ジュリッチの見解にしたがえば、その教説は、時代の要求に照応して、「生の《新しき重し》」(das neue Schwerkraft des Lebens)として生じてきた、まさに「ニヒリズム的しるし」である。世界は空しい、無目的な反覆であつて、そこに意味や目的を求めることを断念することによってのみ克服されうる。したがって、われわれは amor fati を「運命とし

での「必然性を愛する」⁽²⁾。しかし、ニーチェは、ディオニソス神の形象のもとに彼固有の仕方、「永劫回帰」と「力への意志」との教説を統一した。自己自身を意志し、永遠であるとともに回帰することを意志する生、それこそ生の最高の可能性であって、未来の人類の生の在り方なのである。「この意志において、またその歴史的な機会を考慮しつつ……ニーチェは、《永劫回帰》の教説の《秘密》が《超人の幸福》であることを、そして、永劫回帰の思想が《最も強大な人間が手にする鉄槌》をあらわしていることを明らかにする」のである。⁽³⁾

しかしながら、「永劫回帰」という思想は、機械論的決定論、あるいはキリスト教的終末論に代る歴史哲学的意味を内含しているにせよ、先述したように、「生成」と「存在」との一致——「永遠なるもの」を求めようとするニーチェの神話、そしてほかでもないニーチェ以外にこれを信じるものがない一箇の信仰である。あるいは、キリスト教でもなく、そのたんなる拒否でもなく、「偽りの宗教」に代る「真の宗教」——《私は神を愛する》ということ——純粹な *Gott-Mensch*⁽⁴⁾、これは「神の死」後の、未来の歴史における「新しい宗教性」という方が適切であろう。「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。いつさいが回帰する」ということは、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⁽⁶⁾。このニーチェの言葉を言い換えるならば、「超人」は、永劫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し、また理解しなくてはならない⁽⁷⁾ということである。ともかく、「超人」の「力への意志」に託された「力の支配」確立が意図されているのである。

「支配への意志」——ツァラトゥストラは語る、「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。仕える者の意志にさえ、わたしは、主人たらしとする意志を見いだした」⁽⁸⁾と。ニーチェは、率直に次のように書きとめている。「私の要求——《人間》という種族全体をこえて高められている存在を産み出すこと。そして、この目標のために、自己と隣人を犠牲にすること」「人間を超え出ようとする努力の中に基準と中点とを見出

すこと。最高の、最も力に溢れた人種が発見されなければならない！」「ただ一人の人が、数千年前から人類が必要として来たはずの言葉を語っている。ただ一人のひと——ツァラトゥストラ⁽⁹⁾」と。また、「人類の超克という目的のための人類の支配」、その目的のためにこそ人類の「自己破壊」という「偉大な手段」が必要なのであって、「《人類》ではなく、超人こそが目的である」⁽¹⁰⁾。ツァラトゥストラはこう告げる、「《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》——これが……われわれの究極の意志たらんことを！」と。⁽¹¹⁾「永劫回帰」という難渋な「悲劇的認識」に耐え忍ぶことができるのは、ひとり「超人」のみである。彼こそ、新しい世界の創造者として、「力への意志」の力、そのものを試さなくてはならない。「古い石板」と「新しい石板」の一節で、ツァラトゥストラはみずから呼びかける、「おお、わが意志よ、お前一切の危急の転回(die Wende aller Noth)よ、わが必然(Notwendigkeit)よ！」⁽¹²⁾と。このように、「超人」は「大いなる運命」をわが身にひき受けるのだ。

「超人」というテーマは、ニーチェによってどのように具体的に展開されているか。ミューラー＝ラウターが指摘しているとおり、ニーチェの思想は、けっしてひとつの抽象ではない。「彼の力への意志の哲学は、いかなる瞑想的性格を持ったものでも絶対ない。それは、それ自体で、力の意欲の表現である。そこでは、未来の価値創造が力への意志として理解されることが要求されている。……ニーチェにとっても、問題となっているのは世界をただ《解釈》することだけでなく、世界を変革することである」⁽¹³⁾。ニーチェは、「超人」の支配について、先ずそれが喚び起す理想主義的および進化論的誤解を拒否する。彼によれば、「超人」とは「最高に出来のよい人間」のタイプを言い表わす語であり、具体的な例証としては、「近代的人間」に対する反対価値として、ルネサンスの人間を代表するチェザレ・ボルシアが挙げられる⁽¹⁴⁾。もうひとり、「非人間と超人(Unmensch und Uebermensch)との結合」としてのナポレオン、彼は、近代的人間とは「別の理想、奇異な、誘惑的な危険に充ちた理想」として引き合いに出されている⁽¹⁵⁾。いずれにしても、「最高の人間」「最も兇悪な人間」であるに違いなく、創造者であるかぎり、「彼がすべての理想に對抗して、お

のれの理想をすべての人間に貫徹し、彼らを彼の像へと作りかえる⁽¹⁶⁾ という歴史的使命を担う。結局、「超人」とは「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」、すなわち「世界Ⅱ統治者および未来Ⅱ創造者としての最高の人間⁽¹⁷⁾」である。

だが他方において、かかる偉大さと力強さを兼ね備えた人間は、「最も精神的な人びと」「最も尊敬すべき種類の人間」であって、彼らは「認識—禁欲」の生活形式にしたがって規律されている。「彼らが支配するのは、彼が支配したいと欲するからではなく、彼らが存在するからにはかならない⁽¹⁸⁾」。「超人」の支配とは、もはやひとりの神の下僕としてではなく、「人間を高貴にする手段⁽¹⁹⁾」としてである。したがって、「超人」の理想というものは、宗教的禁欲にも等しき「自己克服」——それこそが精神化された「力への意志」のメルクマールである——によって、みずからの力Ⅱ美德を形成しなければならないのである。「贈与する美德」——「この新しい力は徳だ。それは支配する思想である⁽²⁰⁾」。ニーチェは、「超人」の形象を、「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⁽²¹⁾」と、定式化する。このような「自己自身を超えたところへ人間を救い出す人間⁽²²⁾」に、人類の運命がかかっているのだ。ニーチェはみずからの哲学を「実験哲学」と呼ぶ。それは、一箇の精神がどれ程の「真理」に耐え、どれほどの「真理」をあえて試みるか、をそのの基準に据え、「ニヒリズムの可能性を先取りする⁽²³⁾」ものであり、世界そのものの「ディオニュソスの肯定」へ到達しようと欲する。

かかる「実験哲学」を生きることは、超人Ⅱニーチェ自身が、「力への意志」の所有者として、おのれの「遠近法」Ⅱディオニュソスの価値規準を絶対的なものとして定立してはじめて可能となる。つまり、そこでの試みの生は、あたかも芸術家のそれとまったく同じように、自己克服と自己産出に充たされたものであるであらう。それは、ひとつの美学的な実験にはかならない。ラインハルト・マウラーによれば、無意味な世界には、ひとつの仮象Ⅱ芸術しか与えることができず、仮象以上のものに到達できない以上、ニーチェの試みも、ニヒリズムからの「芸術の仮象的逃げ

道」(Der Schein-Ausweg der Kunst)にすぎないであろう。⁽²⁴⁾ともあれ、ニーチェは、「超人」のもとに実践的な、歴史的に現実化されるべき行為目標を設定しているのだから、それをたんなる「美学的」比喻的意味」しか持たないとは言いがたい。まさに解体しつつある現実に対して、ニーチェは、秩序、《変革》としての現実的課題に答えなければならなかったのである。すなわち、「未来の強者たち」のために、「未来の利益を目標とした活力の流出」を意欲的に考えるべき時なのであるから。

そのような課題は、次のことがますます理解されるならば、当然立てられなければならないであろう。……現在の社会形態がどれほど強く変化しつつあるかということ、その結果この社会形態はいつかはもう、それ自身の自己目的としてではなく、かろうじてより強い種族の手段としてしか存在しえなくなるということ、である。

人間のいよいよ進展していく卑小化こそが、より強い種族の育成に思いを致すための原動力にはかならない。このより強い種族は、卑小化した種族ならば、ますます弱くなってしまうような局面（意志、責任、自己確認、自分で目標を定める能力）において、まさにあり余る力を発揮するはずである。

こうした種族を育成するための手段は、歴史が教えているそれだと言ってよいだろう。すなわち、今日平均的にみられるのは逆の保存意図による孤立化、逆の価値評価の訓練、パトスとしての距離、今日最も過少評価され最も禁じられているものにおいてすら囚われない良心をもつこと、等々である。

ヨーロッパの均等化は、食い止めることのできない巨大な過程となっている。だからわれわれは、むしろこの過程を加速させるべきであろう。

そうすることによって、断絶、距離、位階秩序の必然性が与えられることになる。もちろんこれは、あの過程を減速させる必然性にはならない。

均等化が達成されるや、この均等化された種は、正当化を必要とする。すなわち、この種は、主権を握る高級種に奉仕している、なぜなら高級種は、この種を踏まえて立っているのであり、この種を土台にして初めておのれの課題へと上昇することができるのだから、という正当化を。

そうした高級種は、おのれの課題が総括することに尽きるような支配者種族であるのみならず、独自の生活圏を持ち、美、勇敢、文化、最も精神的なものにまで及ぶ作法などのための力⁽²⁵⁾の余裕を持った種族である。……彼らは、徳の命令による圧制を必要としないほど十分に強く、……善悪の彼岸にいる……。

ニーチェのいう「偉大なる政治」(die Grosse Politik)とは、「力」という概念と結びつけられ誤解を招き易いが⁽²⁶⁾、「強い種族」「より高いタイプの人間」の「飼育」(Züchtung)と「大地の支配」(Erbschaft)を目的とするものである。そのために、「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」にし、「より高きものとしての人類を飼育」⁽²⁷⁾することを要請する。「飼育」に含まれる意味は、「支配階級——未来の大地の支配者——を育て上げる意図をもった道徳」によって、「新しい種族、つまり新しい支配者の種族と位階」を育成することである⁽²⁸⁾。「偉大なる政治」、それは新しい貴族主義、エリート主義であることは疑いえない。「大地の全体はどのように管理すればよいか？」と、いう大いなる課題は、「苦悩する者」「弱者」「出来損いの人間」へのキリスト教的同情をまったく無視する⁽²⁹⁾。高貴な種族の人間のみが目的である。「あらゆる危険を冒したり、あらゆる悪い事態、最悪の事態を引き受けることもためらわないだけの一つの目標が、われわれにあるということ、これこそが大いなる情熱である」⁽³⁰⁾。そして、「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⁽³¹⁾の人間である」。この「位階」を決定するもの、それこそまさに「力の量」⁽³²⁾なのだ。ニーチェは、「すべての歴史に含まれる根本的事実」を、われわれに喚起する。すなわち、「生そのものは、本質的に他者や弱者をわがものとする、傷つけること、制圧することであり、抑圧であり、冷酷であり、自己の形式を押しつけることであり、他者を併合すること……搾取である。……〔搾取は〕有機的な根本機能として、生けるものの本質に属しており、まさに生の意志である本来の力への意志の、一つの帰結なのである」⁽³³⁾と。

「残忍の精神化」⁽³⁴⁾——「より高い文化」「高貴なるもの」を欲する情念は、みずから「主権者」であり、専制的であ

ることを知っている。⁽³⁵⁾ ニーチェは語気を強めて言う、「緊張を解かれてしまうこの時代の、しめった、なまぬるい空
 気よりもむしろ……最も厳しい専制主義をずっと歓迎する。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の叙述をはじめの
 なく、まさに近似化や均一化の道を欲しているのだ。われわれはあらゆる意味で疎外を教え、いまだかつてなかつた
 ような分裂を作り出し、人間がかつて以上に悪意にみちたものになることを欲しているのだ。⁽³⁶⁾」「新しい恐るべき貴族
 体制、哲学的な力^{（ゲバルト）}の人間と芸術家Ⅱ暴君の意志の存続が何千年にもわたって保証される貴族体制」を育成し、民主
 主義化したヨーロッパを道具として用いて、「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の《人間》
 を造形するために、「政治についての見識を改める時」である。⁽³⁷⁾ 否、それどころか、いまや真理が数千年にわたる虚
 像との戦争状態に入っただけには、「福音の使徒」としてのニーチェは、「いまだかつて地上に存在しなかったような
 戦争が起ることであろう。私が出現してようやくにして、地上における偉大なる政治が行われるであろう」⁽³⁸⁾ ことを預
 言するにいたる。

かくて明らかになったことは、「超人」Ⅱ「強者」のための「偉大なる政治」とは、哲学者Ⅱ芸術家が支配的権力
 を掌中に収めて、みずからの「芸術家的意志」(die künstlerische Wille)を前提とし、みずからの目的として貫
 徹しようとするポリテイア^{（ポリティカ）}である。ニーチェにとって、そのモデルは、じつはプラトンの『ポリテイア』であった。
 『哲学者Ⅱ王』(der Philosophen-König)と「超人」とは二重写しの画像である。「政治的なもの」と「芸術的なもの」——
 それらは「超人」の「力への意志」を構成する二つの要素である。ヘニング・オットマンが論じているように、「ニ
 ーチェはまた、美^{（エステティック）}学を導きの糸として、《超人》と、権力意志および永劫回帰との結合を考えていた。政治権力と
 は、ニーチェにとって、その理想状態においては、《芸術家的》な造形意志である。⁽³⁹⁾」——われわれは、「歴史の使命」
 が「偉大なるものの生産」「最高の範型」にあったことを想起すべきであろう。さらにオットマンがポパーを参照し

ながら、次のように指摘している点は注目に値する。すなわち、ニーチェには、プラトンの場合にそうであったように、《誰》が支配するか(„Wer“ herrscht)という問題はあっても、《いかに》支配されるか(„Wie“ geherrscht wird)という問題はまったく欠落しているということである。たとえニーチェを「近代のプラトン」として難詰すべきではないとしても、彼に対して、「支配の die Frage des „Wie“」へのいかなる理解もみられないという責任の重みを負わすべきである。支配者の「道徳的資質」なるものは、「権力の制度的限界づけと安定化」にとって代るものとはけつしとなり得ない⁽⁴⁰⁾のである。

《Wer soll herrschen?》——これこそプラトンの正義が要求する、まさに歴史主義的要求のひとつであった。最後に、ポパーの議論を以下に要約しておこう。「誰が支配すべきか」という「指導者原理」(das Prinzip des Führertum)にとって、未来の問題はもっぱら「未来の指導者を選抜する制度を設計する」という形態をとらざるを得ない。つまり、それがプラトンの教育論であり、指導者を育成するための制度論である。指導者が学ぶべき「イデア論」は、「生成」と「退化」、とりわけ「歴史」への解決の鍵であると信じられ、このイデアの神的世界を見た哲学者こそ、立法者として、この神モデルにしたがって、生成する現実を阻止して、新たな理想のポリスを創始し、造形しなければならぬ。哲学者は王者である。哲学者Ⅱ王、すなわちプラトンは、みずからの支配を永遠化するために、被支配者との階級的差別を必要不可欠とし、「種のイデア」——人種論を哲学的に案出する。「プラトンの教」、その神秘的な優生学の法則を知る者は、プラトンのほかに誰がいようか。ポパーは最後に、プラトンの「ラディカリズム」、「美しい世界」を建設しようとする願望、「美学主義」(Ästhetizismus)、これらが結びついた「偉大な遠近法」^{ペルスペクティブ}を論じている。「プラトンは芸術家であった。……彼は、一つのモデル、自分の作品の《神的な像》を眼前に思い描いてから、それを忠実に《模写》しようと試みたのだ。……プラトンにとって、政治とは王者の芸術(die königliche Kunst)である」。それはなんら比喩的な意味ではなく、文字通りに「構成芸術」、プラトンの政治家は、美のためにポリスを構成す

る⁽⁴⁾。ポパーは、かかる政治的実践の態度を「ユートピア的社会工学」と名づける。

ニーチェの美学、主義的ポリティークは、まさに「ユートピア的社会工学」のエートス、ないしはパトスを継受しているといえよう。「超人」「強者」の、そして彼らのための「偉大なる政治」実験は何をもたらすか——歴史、主義的、な幻想、もしそれが現実化されたあかつきには、「われわれは、野獣に帰らなければならない」⁽⁴²⁾ (*Wir müssen zu Bestien werden.*)

- (1) 『断想』第九卷5「七一・六」二七八頁。
- (2) 「この人を見よ」「なぜ私はかくも怜れなのか」一〇・三三四頁。
- (3) Mitalio Djurić, *Nihilismus als ewige Wiederkehr des Gleichen*, in: Djurić und Simon, (Hrsg.) *op. cit.*, Band II, SS. 85-86. (なお『内的ニーチェ』からの引用は、それぞれ『断想』第六卷(II)20「一〇」三八七頁および同上、第七卷(II)27「八〇」三八五頁。)
- (4) 『断想』第五卷(II)4「九〇」一九二頁。
- (5) Müller-Lauter, *Nietzsche*, S. 155.
- (6) 『断想』第九卷(II)7「五四」三九四頁。
- (7) Gerd-Günther Grau, *Ideologie und Wille zur Macht: Zeitgemäße Betrachtungen über Nietzsche*, Berlin/New York, Walter de Gruyter & Co., 1984, SS. 39-40.
- (8) 『ツァラトゥストラ』第二部「自己克服」一七〇頁。
- (9) 『断想』第五卷(II)7「二二」三三九頁、同上第六卷(II)16「七三」二八五頁および『アンティクリスト』五三・二五一頁。
- (10) 同右、第七卷(II)26「二三」二七四頁。
- (11) 『ツァラトゥストラ』第一部「贈与する美德」一一八頁。
- (12) 同右、第三部「古い石板と新しい石板」三一九頁。
- (13) Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre*, in: *op. cit.*, S. 50. ミュラー＝ラウターのこの言葉は、マルクスの「フォイエルバッハ・テーゼ」一一を念頭に置いたものであることは言うまでもない。因みに、ニーチェの遠近法的『解釈』そのものは、近代ヨーロッパの革命的理念とはかけ離れたものであった。彼の革命に対する嫌悪は、キリスト教的ルサンチマン、道德の解釈に

- もつづいていて、つねにキリスト教的価値判断が元凶なのである。例えば、『アンチクリスト』四三・二二八頁参照。
- (14) 『この人を見よ』「なぜ私はかくも良い本を書くのか」一・三三八頁。
- (15) 『道徳の系譜』「善と邪悪、善と劣悪」一六・六一頁および『華やぐ知慧』第五書三八二・三九一頁。
- (16) 『断想』第五卷(II) 7 (二六) 三三七頁。
- (17) 同右、第七卷(II) 26 (二四三) 二七八頁および同上 26 (二五八) 二八四頁。
- (18) 『アンチクリスト』五七・二六一頁。
- (19) 『断想』第六卷(II) 22 (七) 四四七頁。
- (20) 『ツァラトゥストラ』第一部「贈与する徳」一一四頁。
- (21) 『断想』第六卷(II) 16 (一一) 二五六頁。
- (22) 同右、第六卷(II) 16 (十四) 二五八頁。
- (23) 同右、第十一卷(II) 16 (三三) 三五九頁。
- (24) Reinhart Maurer, Nietzsche und das Experimentelle, in: Djuric und Simon, (Hrsg.), *op. cit.*, Band 1, S. 9.
- (25) 『断想』第十卷(II) 9 (一五三) 一一〇—一一三頁。
- (26) Henning Ottmann, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, Berlin/New York, Walter de Gruyter & Co., 1987, SS. 240-245 参照。
- (27) 『断想』第十二卷(II) 25 (一一) 一六九頁。ここでニーチェの Rassismus の問題を避けて通ることはできないが、彼の議論は、いわゆる人種的偏見——もしあるとすれば、イギリス人に対してのみである(『善悪の彼岸』「民族と祖国」二五二・二七五頁参照)——に基礎を置いたものではない。彼は、人種主義的な反ユダヤ主義者ではなかった。すでに明らかのように、彼のユダヤ人批判は、ユダヤの神々キリスト教徒としてのユダヤ人のルサンチマン道徳のゆえであって、それは「弱者」「病者」というカテゴリーに属するものであって、ユダヤ性のゆえではない(Ottmann, *op. cit.*, S. 252)。同様に、『金髪野獣』(die blonde Bestie)なる概念も、人種主義的解釈に陥いされてきたものであるが、それは、「高貴な種族の根底」に認められる野性である(『道徳の系譜』「善と邪悪、善と劣悪」二・四六頁)。ニーチェの『Barbar』とは、「最高の文化の力の像」のことであって、古典的な「ディオニュソス的なもの」を表現しているとみるべきであろう。
- (28) 『断想』第八卷(II) 37 (八) 三九六頁。
- (29) 『アンチクリスト』二・一六八頁。

- (30) 『断想』第十卷(Ⅱ)9「一〇七」八八頁。
- (31) 同右、第七卷(Ⅱ)25「三五五」一四〇頁。
- (32) 同右、第十卷(Ⅱ)11「三六」三三二頁。
- (33) 『善悪の彼岸』『高貴とは何か』二五九・二九四頁。
- (34) 同右、「われらの美德」二二九・二三五頁。
- (35) 『アンチクリスト』五四・二五二頁。
- (36) 『断想』第八卷(Ⅱ)36「一七」三六九頁。
- (37) 同右、第九卷(Ⅱ)2「五七」一二二頁。
- (38) 『この人を見よ』『なぜ私は一個の運命であるか』一・四二三頁。
- (39) Ottmann, *op. cit.*, S. 388.
- (40) *Ibid.*, S. 277 und SS. 310-311.
- (41) Popper, *op. cit.*, Band I, SS. 223-224. (邦訳前掲書第一部一六三—一六四頁)
- (42) *Ibid.*, S. 268. (同右、一九五頁)

五、結びにかえて——ポスト・ニーチェ的思想状況への批判

ナチズムの《病理的なもの》の背後にニーチェの《悲劇的なもの》が、さらにその背後にヘーゲルの世界精神の《亡霊》が立ち現われる。⁽¹⁾ 指導者のゲシュタルトには、「力への意志」の具象化された「超人」の影姿が映り、「絶対的理念」へと赴く「世界史的個人」と歩調を合わせている。ヒトラーが、ナチズムのイデオロギーとして、ヘーゲルとニーチェをとともども利用できたのもうなづけよう。いまや、ヒトラー＝ニーチェ＝ヘーゲルの思想的系譜⁽²⁾は、常識化しているといってもよい。だが、ここで重要なことは、その思想の構造的類似性のみならず、その底流にあるひとつの歴史主義的範疇として把握することである。とりわけ今日、われわれが一種のデカダンス、「世紀末的気分」

(Fin-de-siècle Stimmung)のなかで、ニーチェのアクチュアリティを問うとき、マウラーのいう「ニヒリズム」ナチズムの結合⁽³⁾現象を否応なく想起させられるのである。すでにみたように、政治の問題に関して、ニーチェは、近代のリベラルな政治を「力への意志のさまざまな仮面のかぶり方」⁽⁴⁾のひとつであるかのごとく、その仮面を剥ぎとって、代りに「強者」の哲学的・芸術的な政治の実験を敢えて提示した。そして、能動的ニヒリストとして、彼は、ニヒリズムが「一つの信仰を立て、ほど十分な強さを持たない」⁽⁵⁾ことを知っていたがゆえに、次の事実を見抜いていた。「『真理』を求めていると君たちは言う！ 君たちが求めているのは指導者であり、君たちが望んでいるのは命令されることだ！」⁽⁶⁾。

ある別の信仰をもっているわれわれ——われわれには民主主義の運動は、たんに政治機構の頹廢形式と見なされるばかりでなく、むしろ人間の頹廢形式、すなわち矮少化の形式と見なされ、人間の凡庸化と価値の低減と見なされるのだが、そのわれわれはどこへ、われわれの希望をつがなければならないのだろうか？——それは新たな指導者たちにある。……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し、それによって、これまで「歴史」と呼ばれてきた無意味と偶然のあの戦慄すべき支配に結末をつけること——「最大多数」という無意味はその最後の形式にすぎない、——このことのために、やがていつかは新しい種類の哲学者や命令者が必要となるであろう⁽⁷⁾。

現代の思想状況に眼をみやると、われわれは、自己豁晦的な諸々の哲学的語り口のなかに、こうしたニーチェ的批判が優位を占めているのを見出すであろう。アレクザンダー・シュヴァンの言葉を借りるならば、ニヒリズムとともに、恣意的な主観主義に陥っている現代の哲学的方向は、左派（レーニン主義、アドルノ等）から右派（ニーチェ、ハイデガー）にまで拡散している。それらは、直接的にせよ間接的にせよ、「全体主義的なもの」、ある特定の遠近法の絶対化（ないし客観化）へと関連づけられている。それらは「極端な主体性、意志の支配の原理の呪縛に、しかもその限りでなおニヒリズムの圏内に」⁽⁸⁾とどまったままである。さらに、現代のポスト・ニーチェ的状况は、かかる

《高貴な》領域にのみとどまらない。じつはニーチェ的世界そのものが、ボウガスの表現によれば、それこそ「俗化」(Verweltlichung) という危機にさらされがちである。なにやら新しい文化に向って「試みのために生きる」、危険な「特権」を享受する「自由な精神」、⁽⁹⁾「道徳外の」位置にいる「漂泊者」、人間社会、それはひとつの試みなのだ。⁽¹⁰⁾ アラトウストラの垂れる訓えのよしなしごと、そこにはアヴァンギャルト的な生活スタイルの、あるいは美学的(ポスト)モダンの対抗文化のイデオロギーとして、⁽¹¹⁾《反乱》を惹き起す悪魔的な衝動や願望は、いづどこにも潜在する。かつてニーチェ自身がプラトンⅡキリスト教を揶揄した言葉どおり、《大衆》向きの「ニーチェ主義である」。

われわれは、ニーチェに結びつけられた思想とその誤謬に、慎重な注意を払わなくてはならない——ゲルトⅡギュンター・グラウが辛辣な意味をこめて述べているように、党派性、利害に拘束された真理、科学に対する攻撃、新しい道徳や真理、なんであれニーチェを引き合いに出すことは、今日まさに *zeitmäßig* である。⁽¹²⁾だが、そのことが却って、ニーチェとともに彼の思想と期待を文字通りに、*unzeitmäßig* なものになっているのである。ニーチェが信じた《真理》のいかなるものも——「禁欲主義的理想」「力への意志」の永劫回帰の教説などを擁護せずには——、もはや信じられないのだ。これらは歴史主義的神話としてとり残される運命にある。

——「ニーチェの呪文」(der Zauber Nietzsches)——

- (1) E. Sandvoss, *Heller und Nietzsche*, Göttingen, Masterschmidt-Verlag, 1969, S. 45.
- (2) ヘーゲル哲学とナチズムとの思想連関の綿密な研究として、Hubert Kieseewetter, *Von Hegel zu Hitler*, Hamburg, Hoffmann, und Campe Verlag, 1974 参照。
- (3) Maurer, Nietzsche und das Experimentelle, in: Djuric und Simon, *op. cit.*, S. 8.
- (4) 『断想』第九卷(Ⅱ) 9〔六〕三四九頁。
- (5) 同右、第十卷(Ⅱ) 9〔三五〕三一頁。
- (6) 同右、第五卷(Ⅱ) 3〔一〕八四頁。

- (7) 『善悪の彼岸』『道徳の博物学考』二〇三・一八一—一八二頁。
- (8) Alexander Schwan, *Wahrheit-Pluralität-Freiheit. Studien zur philosophischen und theologischen Grundlegung freierlicher Politik*, Hamburg, Hoffmann und Campe Verlag, 1976, S. 36.
- (9) Bougas, Nietzsche und die Verweltlichung, in: Djuric und Simon, *op. cit.*, S. 42.
- (10) ニーチェの言葉は、それぞれ次の箇所からの引用である。『人間的な、あまりに人間的な』上序言四、二〇頁、『華やぐ知慧』第五書三八〇・三八六頁および『ツァラトゥストラ』第三部「三つの悪」二五・三一—三四頁。
- (11) 最近のニーチェ解釈にみられるかかる傾向への批判として、奈良和重「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」法学研究第六十二巻第五号一—三四頁参照。ニーチェを（ポスト）モデルネの先駆者として位置づける試みは、「新たな全体化——「イデオロギー的・美学的・政治的」たぐいの再全体化」(Retotalisierung)への傾斜を免れなごらぬ」（Wolfgang Isech, *Unsere postmoderne Moderne*, [Zweite Auflage], Weinheim, VCH Verlagsgesellschaft, 1988, SS. 180—181.）
- (12) Grau, *op. cit.*, SS. 349—350

附記 本稿の執筆にあたって、平成元年度慶應義塾大学学事振興資金の援助を得た。