

ゲオルク・ピヒトのニーチェ解釈

大野篤一郎

Zusammenfassung

Georg Pichts Interpretation von Nietzsche

Tokuichiro Ohno

In der Einleitung seines Buchs: "*Nietzsche*" (1988) stellt G. Picht fest, daß Nietzsches Abkehr von der traditionellen Metaphysik einerseits die Geschichte zum einzigen Inhalt seiner Philosophie und andererseits den Aphorismus zur literarischen Form derselben gemacht hat, weil dieser eine Form ist, die die Horizonte, in denen sich das historische Denken bewegt, in ihrer Unabgeschlossenheit erhält.

Im ersten Teil dieses Buches versucht Picht zu zeigen, daß Nietzsches Philosophie als Versuch interpretiert werden soll, weil dieser seine Philosophie als Philosophie der Zukunft begreift. Da das Erkennen der Zukunft nur in der Form möglich ist, daß wir die Zukunft schaffen, und da die Grundform des Schaffens das Setzen der Werte ist, so ist die Philosophie der Zukunft Erkennen, Schaffen und Setzung neuer Werte in einem.

Im zweiten Teil des Buches erörtert Picht dann Nietzsches nicht-meta-physischen Begriff von Wahrheit, indem er in Nietzsches Willen zur Wahrheit den Willen zur Erzeugung wahrhaftigen Scheins findet. Daraus erklärt sich Nietzsches neue Bestimmung der Wahrheit, daß „Wahrheit nicht etwas sei, was da wäre und was aufzufinden, zu entdecken wäre, sondern etwas, das zu schaffen ist.“ Nach Picht versteht Nietzsche unter dem Schaffen nicht den christlichen „creatio ex nihilo“, sondern die griechische Poiesis als das Ans-Licht-bringen dessen, was zuvor verborgen war. Hier kann man durchschauen, daß Picht unter dem Einfluß von seinem Lehrer Heidegger Nietzsches Begriff der Wahrheit interpretiert.

Der Verfasser schätzt Pichts Nietzsche-Interpretation im ganzen sehr hoch, weil er darin einen neuen anregenden Versuch findet, die schwierigen Texte von Nietzsche mit erstaunlicher hermeneutischer Geschicklichkeit auszulegen, obwohl er in einigen Stellen Versuche gemacht hat, der Nietzsche-Interpretation von Picht seine eigene entgegenzustellen.

I. はじめに

ゲオルク・ピヒト (Georg Picht, 1913–1982) の『ニーチェ』(Nietzsche, 1988)¹⁾ は、編集者の C.アイゼンバルトが述べているように、1967年の夏学期に彼がハイデルベルク大学神学部で行った講義のノートを基に編集したものである。それ故、この書物には講義の色彩が極めて良く保たれており、読者は講義者であるピヒトから呼びかけられ、問いかけられるという普通の読書では味わえない経験をすることになる。この書物の持つ講義としての臨場感は、曾て彼の講義に出席した人達には、恐らく多くの感慨をもたらすであろう。

「序論」を読むと、ピヒトがこの講義をするに当たって、周到な用意をしていたことが良く分かる。先ず第一に注目したいことは、この講義が神学部の中で行われたということである。つまり、ニーチェがキリスト教の徹底した批判者であったと言うことを念頭におくならば、宗教哲学者ピヒトの置かれた状況がかなり微妙なものであったことは、容易に推察される。この講義より前の二年間に、彼は『ギリシア存在論の基礎』(*Fundamente der griechischen Ontologie*)、『カントの有限理性の形而上学』(*Kants Metaphysik der endlichen Vernunft*)²⁾ 及び『プラトン』についての講義を行っていた。しかし、この『ニーチェ』の講義において、「哲学と神学との対決の本来の深刻さが始まる」(N, 4) と彼自身「序論」の中で述べている。彼にとっては、ニーチェについて、講義することは、単に「哲学の歴史をやるのではなくて、われわれ自身がわれわれの思惟と行為において解決せねばならぬ諸問題の前に置かれる」(N, 4) ことを意味した。

ピヒトは、「われわれの哲学的現在、ニーチェから始まる」(N, 5) と主張する。彼によれば、ニーチェまでの哲学は、結局のところ、形而上学であり、神の認識に基づけられていた。「ニーチェは形而上学の終焉を準備する」と考える点では、「ニーチェはまだプラトン以来の西欧の形而上学の伝統の中に留まっている」と解釈したハイデガーに対して、ピヒトは異議を唱えるのである。

ニーチェの説く「一切価値の価値転換」(Umwertung aller Werte) は、「形而上学の転覆という形態を持つ。」(N, 5) 更にそれは、何よりも先ずキリスト教に向けられる。もし、キリスト教がニーチェがキリスト教と呼ぶものと同じものであるならば、そして、他方、「哲学が20世紀においては、ニーチェによって開示された光景の中でのみ可能であるとすれば、キリスト教的信仰と哲学との間には、超え難い裂け目が生じるだろう」(N, 6) とピヒトは言う。ピヒトは、この裂け目に橋渡しをするために妥協を求めようとはしない。むしろ、彼は聴講者に向かって、「ニーチェが思惟と信仰の間に打ち開いた深淵の中を、あなたがたに見させることが、自分の義務である」(N, 7) と断言する。なぜなら、「思惟への道も信仰への道も、この深淵を避けて通ることはできないからである。」(ibid.) 初期のキリスト教神学がキリスト教外の反キリスト教的思惟に対して答えた思惟形式は護教論 (Apologetik) であったが、ニーチェの攻撃に対して新しい形のキリスト教的護教論を適用するすべての試みは、ニーチェの言うことを正しいと認め

ることであると、ピヒトは考える。

ピヒトは、この講義は次のような部分からなるものであると予告している。即ち、

- I. 試みる者としての哲学者——実験哲学の概念
- II. 芸術家としての哲学者——哲学者ディオニュソス
- III. ニーチェの一切価値の価値転換における形而上学の転倒——立法家としての哲学者
- IV. 同じものの永遠回帰——思惟と歴史の真理

この予定の中で、第I部と第II部のみが講義の中では展開され、第III部と第IV部とは部分的にしか述べられていない。

II. ニーチェにおける哲学の内容

ピヒトにとって、ハイデッガーのニーチェ解釈をどのように評価するかは大きな問題であったと思われる。なぜなら、彼がこの講義を行う6年前に、出版されたハイデッガーの2巻の『ニーチェ』³⁾は、その独創性において、その当時まで出版されたすべてのニーチェ解釈を超えているように思われたからである。

ピヒトが彼のニーチェ解釈の中で立てる第一のテーゼは、「形而上学に背を向けることによって、ニーチェにおいては、歴史が哲学の唯一の内容になった」(N, 16) というものである。このことはニーチェにおいて、芸術・道徳・科学・宗教なども哲学の内容であったと考えられると、いささか偏った主張であるように見える。しかし、ピヒトによれば、ニーチェにおいては、自然・宗教・道徳・科学・芸術などは、すべて歴史の現象として考察されているが故に、歴史が哲学の唯一の内容になっていると言える。従って、「歴史は全体として、ニーチェによって、どのように捉えられているか」という問いが立てられねばならない。

さて、存在する一切は、凡そ存在する限り、歴史の中で存在するとすれば、このことはニーチェの哲学にも当てはまるとピヒトは言う。そのとき、哲学はそれ自身歴史的遂行であると解されねばならぬ。哲学は歴史を単に対象として扱うのではなく、それ自身の中で歴史が遂行されることによってのみ、哲学は歴史を思惟することができる。このように思惟が自分自身の本質をも一緒に主題としなければ、何も主題にしないということを哲学が理解するとき、それは超越論的哲学と呼ばれる。

こうして、「ニーチェにおいては、歴史が哲学の唯一のテーマになった」と言うピヒトの第一のテーゼから、「ニーチェの哲学は超越論的哲学と解されねばならぬ」(N, 17) という第二のテーゼが必然的に導き出される。ピヒトによれば、このテーゼは、「ニーチェの哲学は、西欧の形而上学の完成である」とするハイデッガーのテーゼの中に含まれている。なぜなら、このテーゼは、「ニーチェの哲学は、主観性の哲学である」ということを意味しているからである。主観性は、ハイデッガーにおいては、常に超越論的と考えられている。そして、主観性という媒体の中で動いているすべての思惟は、ハイデッガーによれば、形而上学である。そうすると、しかし、「ニーチェの哲学は主観性の哲学である」と主張しながら、「ニーチェの哲学は形而上学ではない」と主張することは、矛盾ではないか。ピヒトは、この問いに対して、「歴史をその内

容とする超越論的思惟は、主観の主観性を破壊するように変貌するのだということが証明されねばならない」(N, 17) と主張する。

歴史の過程が真理の認識の諸可能性を生み出すが、この歴史に主観の代理をさせることは思惟には許されないと言うことを、思惟は理解する。主観性は、歴史を反省するが、歴史はもはや絶対的主観の自己産出とは解されない。超越論的思惟が必ずしも主観の主観性に結び付いていないことは、ハイデッガー自身の哲学が最もよく証明している。ケーレにおいては、確かに主観の主観性は止揚されているが、思惟の超越論的形態は廃棄されていない。

Ⅲ. 哲学の形式としてのアフォリズム

このように、ニーチェの哲学を「超越論的哲学」と規定し、更に、超越論的哲学においては、「内容」と「形式」とは区別されないことを確認した後で、ピヒトはニーチェの哲学の形式を論じている。

『人間的な、余りに人間的なもの』(*Menschliches, Allzumenschliches*. 1878-1880) のために、ニーチェはアフォリズムという新しい叙述形式を選んだ。そしてそのために彼は、詩的な語りと思想の分析的な鋭さの間を揺れ動く詩人哲学者であると誤解されてきた。しかし、ニーチェの哲学が詩的文学的形式を取る理由は、ピヒトによれば、彼が形而上学に背を向けたことにある。カントからヘーゲルにいたるドイツ観念論の中で維持されていた理性と悟性の古典的形態が打ち砕かれた後で、ニーチェが認識する真理が言い表されねばならぬとすれば、それはイメージや比喩や神話の形で言い表されなければならぬ。彼がイメージや比喩を使って語り、詩的形式を用いる時、彼は彼以前の哲学者が思惟したよりももっと厳密に思惟することを要求しているのである、とピヒトは言う。

哲学の形式の中には、哲学の根本的問い、即ち、真理の本質とわれわれが真理を認識する形態についての前もっての形態が隠れている。形而上学が支配している間は、体系という形式が哲学の唯一の形式だと思われていた。形而上学からの背反によって明らかになったのは、体系という形式は非常に問題のある前もっての決定に基づくと言うことである。ニーチェにあっては、互いに非常に多様な相互浸透する二つの根本形式がある。即ち、アフォリズムという形式と比喩的語りという形式である。この二つの形式は、彼が遺稿の中の一つの重要な断片⁹⁾の中で「知恵に到る道」と呼ぶ道の第二部と第三部に対応する。

ニーチェは、「知恵に到る道」のすべての部分を「歩み」(Gang) と称している。第一の歩みにおいては、精神は、思惟と信念の伝統的形式を尊敬するように自らを訓練する。これは、『ツアラトウストラはこう語った』の中の「三つの変身」に出て来るラクダの段階である。第二の歩みにおいては、精神は自由な精神になって、それまで尊敬されてきた全てのものを批判する。そして第三の歩みでは、精神は世界を再びディオニュソスの的に肯定する。これは従来、ニーチェ自身の個人的な人生行程の諸段階を表すと解釈されてきたが、ピヒトは、本書の終わりに収められた独立の講演『ニーチェにおける<<道徳の系譜>>の問題について』(*Zum Problem der „Genealogie der Moral“ bei Nietzsche*.) の中で、ニーチェが、同時に哲学の歴史もこの三つの

歩みの図式を用いて解釈していると言う注目に値する解釈を提出している。(Vgl. N. 373)

ピヒトはこのニーチェの歩みのうち、第一の歩みからではなくて、第二の歩みから叙述し始める。こうして、第一部では、ピヒトは、主として、『人間的な、余りに人間的なもの』を中心として、ニーチェの中期の思想を「実験哲学」として捉え、第二部では、『悲劇の誕生』を手がかりとして、初期と後期の思想を「芸術家としての哲学者」として捉えようとする。この叙述の仕方は、単にニーチェの思想を年代的に叙述するのではなくて、そこに一つの統一を見いだそうとする試みであると言える。

ニーチェの哲学のスタイルの特徴の一つは、そのアフォリズム的性格にあると言うことは、これまでに多くの研究者が指摘したことである。ピヒトもそこにニーチェ解釈の手がかりを見いだそうとしている。ピヒトは先ず、アフォリズムと言う文学的形式を用いて思惟した思想家として、パスカル (Blaise Pascal, 1623-1662) を挙げ、ニーチェの哲学のアフォリズム形式が、パスカルと同様、「幾何学的精神」(l'esprit de géométrie) に対して、「心の秩序」(l'ordre de coeur) を重視したためであると主張している。ピヒトによれば、真の秩序は、パスカルが自分の下着の衿に縫い込んで肌身はなさず持っていたと言われる有名な覚書の中に書き留めていたように、「アブラハム、イサク、ヤコブの神」によって担われるのに対して、「哲学者の神」によって担われる「幾何学的精神の秩序」こそは、形而上学を成り立たしめるものであり、それは虚偽である。パスカルが虚偽の体系としてのスコラ哲学に対して戦ったように、ニーチェもヘーゲルによる哲学の体系的形式の大革新に対して戦う。形而上学の体系的形式に対する批判として、ニーチェの哲学は、必然的にアフォリズムの形式を取るのである。

ピヒトは、更に、17世紀と18世紀のフランス・モラリスト、特に、ラ・ロシュフーコーとシャンフォールの影響を見逃していない。ニーチェにとっては、フランス・モラリストの鋭い懷疑との出会いは、彼がショーペンハウアーのロマン主義的ペシミズムとワーグナーの音楽の麻醉的な魔力から自己を解放するための治療法であったとピヒトは考えている。

更に、ピヒトは、アフォリズムという形式を選ぶことによって、フランス・モラリストの伝統と結び付くことがニーチェにとって何を意味したかをもっとよく見なければならぬと言う。フランスのモラリストもニーチェも道德的現象を、つまり、社会における人間の生き方、その動機や情熱を、懷疑的で型にはまらない考え方で、自然現象のように考察し、分析する。その意味で、モラリスト達の道德哲学とニーチェの心理学との間には対立はない。どちらも、人間の精神は、信仰・習俗・出自によって拘束されておらず、自由であると考えている。しかし、ピヒトによれば、フランスのモラリスト達とニーチェの間には相違がある。即ち、ニーチェは、人間の普遍的本性が常に妥当するような心理学が存在すると言うフランス・モラリスト達に共通する考え方の起源が合理主義的形而上学の中にあることを見破った。ニーチェは、心理学をモラリスト達のように、経験的心理学としてではなく、人間の本質を問う合理的心理学と解した。しかし、人間の自己同一的で普遍の本質という考え方は、ニーチェにとっては、もはや、形而上学的虚構である。ニーチェにとっては、人間は、歴史の中のみ存在する。人間は自己自身を超えて行くことによるのみ人間である。こうして、ニーチェにおいては、先に

も述べたように、形而上学は、歴史的哲学になる。そして、カントにおけるように道德哲学を形而上学的に根拠づける代わりに、ニーチェにおいては、「道德的感覚の歴史」についての問いが現れる⁹⁾。この問いに学問的に答えるために、ニーチェは、フランス・モラリストの自由精神が展開した分析的方法を必要とする。その結果、彼の哲学の形式は、アフォリズムにならねばならない。「人間の歴史についての新しい学は、合理的心理学という形而上学の一部門が、モラリストの分析的手法によって加工され、こうして同時に解体されることによって可能になるのである。」(N, 51)

ニーチェの哲学の形式がなぜアフォリズムでなければならないかという理由を、これほど明瞭に述べたニーチェ解釈はこれまで余り見あたらなかったので、教えられるところが極めて多かった。

IV. 試みと誘惑としての哲学

次に、ピヒトは、先に述べたように、ニーチェの哲学を「歴史的哲学」と規定することによって、更に、どうしてそれが「超越論的哲学」でありうるのかを論証しようとする。ピヒトは『曙光』(*Morgenröte*, 1881) 執筆時代に書かれた次のような断片を引用する。

「哲学に対するわれわれの今の態度の新しい点は、われわれが真理を持たないことというまだどの時代も持ったことのない確信である。以前の人間は皆『真理を持っていた』。懐疑主義者でさえも。」(VI, 3 [19])

ニーチェの哲学もまた、「道德の系譜」を暴くことによって「破壊の哲学」であろうとしているように見える。しかし、ピヒトによれば、破壊的なのは彼の哲学ではなくて、むしろ、時代そのものである。しかし、「道德的感覚の歴史」だけが、彼の「歴史的哲学」内容なのでない。彼の哲学は、それ自身の時代が必要としているものを遂行するという意味でも、「歴史的」であるとピヒトは言う。このようにニーチェの哲学のアクチュアリティを強調することによって、ピヒトは同時に後に彼の哲学政治論文を集めた著書『いま、ここで』(*Hier und Jetzt*, 2 Bde. 1982-1983)⁹⁾ の中で見い出されるような彼自身の哲学のあり方を述べているように見える。

こうして、ニーチェの思惟は、「歴史を認識する」だけではなく、「歴史を遂行する」ことに移行しなければならない。ピヒトによれば、ニーチェは、『善悪の彼岸』(*Jenseits von Gut und Böse*, 1886) の中でそれを行っている。同書のアフォリズム42番の中で、ニーチェは次のように述べている。

「新しい種類の哲学者がやって来る。私はそれを危険でなくはない名前で洗礼しよう。将来の哲学者は、《試みる者(誘惑者)》(Versucher)⁷⁾ と呼ばれる権利、あるいは不当な権利を持つ。この名前自体が結局一つの試み(Versuch)に過ぎず、お望みとあらば、誘惑(Versuchung)に過ぎない。」(VI, 55)

試みる者(Versucher)という名前は、両義的であるためにここで使われている。「新しい哲学者」が「試みる者」であって同時に「誘惑する者」である訳は、彼らが一方では「試みをする人たち」であるからであり、他方では、この試みにおいて彼らに従うように他の人間を誘惑

するからである。彼らが「試みる者」と言われる訳は、彼らが「実験をする者」であるからである。そして、新しい哲学が試みをし、実験をする訳は、ピヒトによれば、それが形而上学に背を向けたからである。形而上学に対しては、ピヒトによれば、絶対的真理の永遠の同一性、即ち神が、理性の可能性の制約として、予め指定されている。存在の真理の永遠の現在に基づいて世界の存立が保証され、存在の真理の永遠の現在に理性の合理性に基づいている。しかるに、「ニーチェによって、歴史が可能な存在の真理の地平になることによって、彼は同一性の永遠の自己同一性を揺るがし、同時に理性をその蝶番である理性理念やカテゴリーからはずしてしまう。今や将来が初めて将来として捉えられる。」(N, 65f.)

こうしてニーチェにとっては、「新しい哲学」は、「将来の哲学」(Philosophie der Zukunft)となる。「将来の哲学」とは、将来をその内容として持ち、その構造が将来によって規定される哲学である。では、将来は、如何にして現在と関わるか。将来は、将来に対して決断する意志によってもたらされる。それ故、将来の認識は、われわれが将来を創り出す形式においてのみ可能である。それ故また哲学者が将来の哲学者であるべきならば、彼らは認識するものであると同時に創造者でなければならない。そして更にまた創造するためには、創造されるものが準拠すべき価値が定立されねばならない。従って、将来の哲学は、認識し、創造すると同時に、価値を定立せねばならない。しかし、ピヒトによれば、そのような将来の哲学は、必然的に試みであらざるを得ない。ニーチェの哲学が「実験哲学」であり、「将来の哲学」である理由を、ピヒトは、このように、ニーチェが西欧の伝統的形而上学に背を向けたことから引き出している。

「試み」が、「人類の将来の歴史の可能性の企投」(Entwurf der Möglichkeiten der zukünftigen Geschichte der Menschheit) (N, 72) であると解されるならば、ここで遂行される実験では、実験者は単なる観察者として外から実験を観察するのではなくて、同時に実験者は自分自身の可能性を企投するのである。このことをニーチェは『悦ばしい知識』(Die fröhliche Wissenschaft, 1882, 2. Aufl. 1887) のアフォリズム324番で「生は認識するものの実験であつてよい」(V2, 232) とか「生は認識の手段」(V2, 234) であると言いつたのである。

さて、上に引用した、『善悪の彼岸』のアフォリズム42番の中の「試み」(Versuch) という言葉の意味をよく理吸するために、ピヒトは、『ツァラトゥストラ』執筆時代の遺稿から次の連続した二つの断片を引用する。

「何も真ではない。すべては許されている。」(V II 2, 25 [304])

「ツァラトゥストラ『私は君たちから一切を、神をも義務をも取り上げた。——今こそ君たちは、自ら高貴な種族の最も偉大な範例とならねばならない。というも、ここには、けしからぬ者たちに道が開かれているのだ。——見るがいい。

——支配をめぐる闘争。最後には群畜はこれまで以上に群畜、暴君はこれまで以上に暴君。

——秘密結社ではない。私の教説の諸帰結は、すさまじい作用を及ぼさねばならない。だが無数の人間が、この教説で破滅しなければならない。

——われわれは、真理に関してひとつの試みをする。おそらく人類はそれで破滅する。よかる

う。』(V II 2, 25 [305])⁹⁾

ピヒトは初めの断片の「真」は、これまで「真」と言われてきたものを意味するが、二番目の断片の中の「真理に関して云々」の「真理」は、これまでの「真理」ではなく、「新しい真理」を意味すると主張している。例えば、それは「神は死んだ」という真理である。

ピヒトによれば、「何も真ではない。一切は許されている」という命題は、普通、最も徹底したニヒリズムの段階を言い表していると考えられているが、ピヒトによれば、それはニヒリズムではなくて、真理の帰結に対する不安から生じるこれまでの嘘との妥協を求めることこそ、ニヒリズム的である。ニヒリズムを克服しようとする哲学は、「神が死んだ」という認識の帰結に堪える勇気を持たねばならぬと、ピヒトは言う。

私の解釈では、「神が死んだ」という事態から、必然的に「何も真ではない。一切は許されている」という徹底したニヒリズムが生じる。従って、ニヒリズムを克服しようとする哲学は、この徹底したニヒリズムをも克服せねばならぬ。「何も真ではない。一切は許されている」と言うのは、たとえそれが自由な精神の可能性を保証する事態であるとしても⁹⁾、ピヒトのようにそれは「ニヒリズム」ではないと言うのは、ニーチェの本来の意図に反しているように思われる。ニーチェにとっては、ニヒリズムが一面では積極的な意味を持っているにせよ、究極的には克服すべき立場であったと考えるのが正しい解釈であろう。

「私の教説の帰結は、恐ろしく猛威を振るうに違いない。しかし、そのために無数の者が没落するはずである」と言うニーチェのテキストのこの箇所は、ピヒトが使用したオクターフ版では、「私の教説の帰結」(Die Folgen meiner Lehre)ではなくて、「お前達の教説の帰結」(die Folgen eurer Lehre)となっていた。そこでピヒトは、この箇所にかなり回りくどい解釈をせねばならなかった。しかし、この箇所をデ・グロイター版に従って、「私の教説」と読むならば、これが「永遠回帰の教説」を指していることは殆ど疑う余地がない。

「試みる者」(der Versucher)が、同時に「誘惑者」である理由は、彼らが真理について試みる時、彼らは同時に人間存在のこれまで嫌悪された側面を追求せねばならず、それは今までの道徳からみれば、一つの試みであると同時に誘惑であるからである。ニーチェの「一切価値の価値転換の試み」¹⁰⁾も、それ故、同時に、誘惑という面を持つとピヒトは言う。

V. 謎としての新しい哲学

さて、ニーチェは先に引用した『善悪の彼岸』のアフォリズム42番で、新しい類の哲学者について、「どこかで謎のままにしようとすることは、その種に属すると」言っていた。ピヒトによれば、「種」(Art)は、勝手な性質ではなくて、新しい類の哲学者の本質を根本から規定する「意志」である。ところで、意志は、ニーチェにおいては、「深層において支配をこととする『理念』である。」(V I 3, 292)ピヒトによれば、ここで理念が、引用符に入れられている訳は、それが普通考えられているように、意識の表層に投影された「到達すべき目標」という意味における「理念」ではなく、意識によって表象されないことによって、支配する「理念」であることを示したかったためである。それ故、深層において哲学者を将来へと規定する意志という

「理念」は、一つの「謎」である。

ピヒトによれば、哲学者の中に働いている意志は、私的な個人の根本衝動ではなくて、深層において理念として働く将来への予期である。この際、重要なことは、ニーチェの語る「深層」(die Tiefe)は、深層心理学が下意識と称している心理学的下層ではなくて、「人間歴史のまだ明るみに出ていない将来の可能性という歴史的深層であり、それに応じて、意識の表層は、私的意識の表層ではなくて、現代を知り、且つ知ることのできるものの総体である。『意識』・『意志』・『深層における理念』などの一見心理学的概念は、超越論的概念と考えられねばならぬ。」(N, 83)とピヒトは述べている。これはすこし強引な解釈と思われるかも知れないが、私には極めて、興味深い解釈だと思われる。

ピヒトによれば、超越論的思惟とは、「私的経験的意識から出て、人類の普遍的意識の中へと超越し、更に自己自身へと還帰する際に、自己の意識を普遍的意識の一形態と捉える思惟」であり、超越論的意志とは、「自由の可能性の制約として経験的我意を初めて可能にする普遍的意志の命令に服するために、経験的個人の私的我意を超える意志」である。ニーチェにおいては、超越論的意識と超越論的意志とは、カントの場合のように、アプリオリに与えられた永遠に自己同一的な、人間の本質の根本形式ではない。そこでは、「超越論的思惟は、超越論的構造を失うことなく、歴史の超越論的思惟へと変貌している。」(N, 84)

先に引用された、「われわれは真理を持たない」(V1, 3 [19])と言う『曙光』執筆時代の断片のより深い意味が、明らかになる。即ち、「謎」とは、われわれが持たない真理について語るることのできる形式である。そして、「謎」は、将来の哲学がその中で現れねばならぬ根本形式である。『ツァラトゥストラはこう語った』は、まさにその意味で、謎の形式を持った比喻による語りであると解される。

哲学の内容である存在を歴史として将来から思惟するとは、存在を将来の開けの中への自己企投 (Sich-Entwerfen in die Offenheit der Zukunft) として、生として、意志として思惟することである。将来の謎が意志を初めて可能にする力を持っていると言う確認は、存在者の存在がその真理性の将来性から規定されていると言うことを意味する。

「謎」は、ニーチェにとっては、単に外から課せられたものではない。むしろ新しい類の哲学者自身が謎であり続けることが彼らの種に属すると言うのである。その理由は、ピヒトによれば、将来の哲学者であろうとするものは、現代からは理解されないからである。

VI. 公正と真理

ニーチェにおける公正 (Gerechtigkeit) の概念を論じるために、ピヒトは、『反時代的考察』(Unzeitgemässe Betrachtungen) の第二篇「生に対する歴史の利弊」(Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben) から長い引用をしている。その箇所では、ニーチェは、現代人がその歴史的客観性の故に他の時代の人間よりも高度に公正であると称する権利があるかどうかを問題にしている。つまり、現代人が自慢している客観性は、公正への欲求に起源があるのかと言う問題である。誠実なものが公正であろうとする絶対的な意志を持つ限り、真理への

努力は偉大なものである。しかし、「公正の徳は稀にしか存在せず、認識されることは更に稀であり、常に憎まれている。」(Ⅲ1, 283) 僅かの者だけが公正であろうとする意志を持ち、その中のごく僅かな者が公正であることができると言う能力を持つ。判断力を持たない公正の衝動は、人間に非常に恐ろしい受難をもたらした。これに比べれば、裁く意志も力もない者が、「単なる、帰結を持たない認識や何も出て来ない真理」(ibid.) を追究するのは、歓迎されるべきである。

ピヒトによれば、ニーチェがここで語っている真理は、歴史的認識の真理であり、彼が要求する公正さは、歴史の認識が持つ根本形態である。それ故に、ニーチェは真理を「世界審判」(Weltgericht) と解されねばならないと言うのである。彼の哲学は、否定的な側面と肯定的な側面とに分かたれるが、世界審判は、その否定的側面であり、永遠回帰説などは肯定的側面である。公正さは、ピヒトによれば、ニーチェのこの両面を結び付けているから、彼の哲学を包括する概念である。世界審判の持つ二つの側面を別の言葉で言い表すならば、「一切価値の価値転換」(Umwertung aller Werte) と言い表すこともできる。

『生に対する歴史の利弊』の中で、ニーチェは、「審判を開く権利のある公正な人の手は、それが天秤を保持するときも、もはや震えない。自分自身に対して仮借なく、彼は重りの上に重りを置く。天秤の皿が上がったり下がったりするとき、彼の目は曇らない。彼が判決を下すとき、彼の声は、苛酷にも、打ちひしがれたようにも響かない」(Ⅲ1, 282) と言う。ピヒトは、ニーチェが真理を公正の概念から規定していると考える。実際、ニーチェは、同じ箇所ですべての「彼は真理を欲する。しかし、単に冷たく、帰結を持たない認識としてではなく、秩序付け罰する裁判官として、真理を欲するのである。」(ibid.) と言っている。

『生に対する歴史の利弊』の中でも、公正に基づく真理は、力への意志としてのみ理解できることが明らかになる。

「自由への諸道程」と題する1880年代の断片の中では、公正は、「生自身の最高の代表」と言われている。(Vgl. VII2, 25 [484]) こう言われるわけは、公正は真理の本質の規定と解されるからである。

『人間的な、余りに人間的なもの』に後から書かれた「まえがき」の§ 6で、ニーチェは、「お前は、すべての価値評価における遠近法的なものを理解することを学ばねばならぬ。地平のずらし、歪曲、見かけの目的論や遠近法的なものに属するものを理解することを学ばねばならぬ。対立する価値に関する一片の愚かさ、すべての賛成とすべての反対が支払われる際に用いられる全く知的な損失を理解することを学ばねばならぬ。お前は、すべての賛成と反対における必然的な不公正を理解するのを学ぶべきである。不公正を生から切り離し得ないものとして、生そのものを遠近法的なもの、不公正によって条件付けられていることを学ぶべきである。」(IV 2, 14)

ニーチェは、一切の真理の必然的に遠近法的性格を説いている。公正さが建設的である限りは、同時に不可避免的に不公正さを定立するように、真理もまた同時に不可避免的に誤謬である。このことは、『力への意志』の断片493番で、彼が「真理とは、それなしには一定の種類の生物

が生きていけないような類の誤謬である。生にとっての価値が最後に決定する」(VII3, 34 [253])と述べていることから明かである。ピヒトは、この有名な断片を次のように解釈している。

生は自分自身から価値を定立することによって、それ自身の将来の可能性の条件を企投する。真理において、存在の本質が明るみになる。それ故、真理において価値の定立が、従って、視点の定立が、それ故また、誤謬の定立が生条件として必要だと言うことが明らかになる。このように解するならば、誤謬はもはや真理の反対概念ではなく、ヘーゲルにおけるのと同様に、生の歴史における必然的契機としての否定的なものである。「真理」を「公正」で、「誤謬」を「不公正」で置き換えることができるならば、上に引用された言葉は、次のように言い換えられよう。「公正は、それなしには一定の種類が生きていけないような類の不公正である。」(N, 111)

このように言い換えてみると、この文は、一切の生は、他の生が破滅させられ、取り除かれることによってのみ可能であるとすれば、われわれがより低いか、より弱いと称する他の生に対する不公正こそ、生の条件であると言うことを意味するであろう。「われわれは、人間の生に他の生よりも高い価値を認めることによって、他の生を滅ぼすと言う不公正を正当化する。」(ibid.) 伝統的形而上学は、ニーチェにとっては、自然における人間の優勢を正当化するためのイデオロギーである。イデオロギーとしては、伝統的形而上学は、誤謬である、人間が真理と呼ぶ誤謬である。しかし、誤謬は、それが人間の真の生存条件に一致するならば、正当化される。なぜなら生の本質に基づく以外には、真理は規定されないからである。

VII. 真理と芸術

「芸術家としての哲学者」と題する第II部では、ピヒトはニーチェの処女作『悲劇の誕生』(*Die Geburt der Tragödie*. 1872)を取り上げる。1886年にこの著作の第2版を出版する際、新たに書かれた「自己批判の試み」の中で、ニーチェは、この作品が捉えようとしたのは、「科学自体の問題」であったと言っている。ピヒトによれば、この「科学」(Wissenschaft)は、「特殊科学」ではなく、「統一として捉えられた科学一般」、「科学の科学」(Wissenschaft der Wissenschaft)を思惟しようとする科学全体、即ち、哲学を言い表していると言う。

「自己批判の試み」の中で、ニーチェは、「科学の問題は、科学の地盤の上では認識されない」(III1, 7)と言う。科学の価値を判定するのは、科学以外の芸術であり、生である。そのことを、ニーチェは、「科学を芸術家の光学のもとで見、しかし、芸術を生のもとで見る」(III1, 8)と述べたのである。ピヒトによれば、科学が科学を認識しようとする場合、科学の依って立つ地盤は、アプリアリな認識の体系である。アプリアリな認識によって存在する一切を認識する能力は、「自然の光」と呼ばれる理性である。理性にとっては、アプリアリな認識の体系によって限られた唯一の永遠の地平しか存在しない。しかし、ニーチェが、『悦ばしい知識』のアフォーリズム143番で、「あらゆる動物の中で、人間にとってのみ永遠な地平や視点は存在しない」(V 2, 169)と言う時、彼は、アプリアリな認識は自己欺瞞の体系に過ぎないと考えているのだとピ

ヒトは言う。ニーチェにおいては、永遠の理性の代わりに、人間に委ねられた理性の歴史が入り込む。科学の問題がそこから認識され得る地盤は、存在しない。この問題は、時間から永遠への乗り越えとは考えられない超越の過程の中でのみ、認識される。新しい超越は、ニーチェにおいては、「将来という未知の地平への自己企投という危険な企て」(das gefährliche Wagnis des Sich-Entwerfens in den unbekanntem Horizont der Zukunft) となっている。この超越の新しい概念でもって、ニーチェは形而上学を背を向けて歴史を彼の哲学の内容とすることができたピヒトは考える。上に引用した『悦ばしい知識』の143番で、ニーチェは「新しい、独自の眼を創造し、しかも繰り返す、新しい、より独自の眼を創造する力」(V2, 65) が多神教においては前もって形成されていたと述べている。ピヒトは、この「創造する力」は、「力への意志」(Der Wille zur Macht) に他ならず、創造の形式は、芸術(Kunst)であると言う。芸術は、力への意志の一つの現れであり、生の表出である。従って、われわれは、今や「自己批判の試み」の中の「科学を芸術の光学のもとで見、しかし、芸術を生光学のもとで見る」と言う文章の意味をより良く理解できる。

「科学を芸術の光学のもとで見る」とは、客観的認識を主観の恣意に委ねることではない。ピヒトによれば、ニーチェは、科学の進歩に酔わされ、麻酔をかけられた時代に、科学と芸術との分裂に基づいて、科学の真理についての問いを提出したのである。啓蒙は、科学の前で降伏してはならない。それは科学について啓蒙せねばならぬ。芸術と科学の分裂を認識することによって、初めて、われわれは、啓蒙そのものについての啓蒙に達することができるのだとピヒトは言う。

ところで、科学とは、ピヒトによれば、「真理の認識」(Erkenntnis der Wahrheit) に他ならない。ニーチェは、1988年の夏に書かれたある断片の中で、『悲劇の誕生』に触れて、次のように述べている。

「芸術と真理との関係について、私は非常に早くに、真剣になった。今でも私は、ある聖なる驚愕をもってこの分裂の前に立っている。私の最初の書物はこの分裂に捧げられている。悲劇の誕生は、芸術を信じているが、しかしそれは、真理とともに生きることは可能ではない、『真理への意志』は既に退廃の一つの徴候であるというもう一つの信念を背景にしているのである。」(VIII3, 16 [40])

ハイデッガーは、この「自己批判の試み」の中の文章について、彼の『ニーチェ』の中で、次のような解釈をした。

「真理への意志」とは、プラトンとキリスト教の意味での「真なる世界への意志」である。このような「真なるものへの意志」は、芸術に固有なわれわれの世界に対する否定である。「世界は本来現実的で、それだけが真なる世界であるから、ニーチェは同時に芸術と真理との関係に関して、芸術は真理よりももっと価値があると断言できる。」(HN, 1, 89) 事実、ニーチェは『力への意志』の断片822において、「われわれが芸術を持つのは、われわれが真理のために没落しないためである」(VIII3, 16 [40]) と言っている。

ピヒトは、このハイデッガーの解釈に異議を唱える。上の引用箇所に出て来るかき括弧のつ

かない「真理」は、ハイデッガーが言うように、プラトン主義的な「真理」ではない。この解釈は、ハイデッガーが、この文を文脈から切り離すことによって可能になったのである。この文の前では、ニーチェは、次のように言っている。

「哲学者にあっては、善と美とは一つであるということは、つまらないことである。それどころか、彼が更に『真も』と付け加えるならば、彼は殴られるべきだ。真理は醜い。われわれが芸術を持つのは、われわれが真理のために没落しないためである。」(Ⅷ3, 16 [40])

ピヒトによれば、いわゆる超越的概念 (Transcendentalia)、即ち、一、善、真、美 (unum, bonum, verum, pulchrum) の統一が、形而上学と形而上学的神学の神概念を規定している。真理は、唯一なる神の顕現の輝きである。ニーチェにとっては、もはやこのことを信じることは、「つまらないこと」であった。なぜなら、彼にとっては「神が死んだ」からである。そして啓蒙の進歩の結果、善と美と真との統一は壊れてばらばらになってしまったから、「真理は醜い」とニーチェは言わざるを得ないのである。

芸術と真理との分裂も、それを前にしての聖なる驚愕も、ピヒトによれば、ニーチェが形而上学を背に向けたことからの必然的帰結である。そしてここから明らかになるのは、「われわれが芸術を持つのは、われわれが真理のために没落しないためである」という文においては、真理の概念は、いわゆる形而上学の真理ではなくて、「真理は醜い」と言う『力への意志』の断片 822のテーゼと同様、形而上学の真理の反対概念、即ち、「本当の真理」(die wirkliche Wahrheit) を意味しているということである。そして、このことは「真理とともに生きることは、可能ではない」と言う文や、「芸術は、真理よりももっと価値がある」という文についても当てはまるとピヒトは主張する。

このニーチェの真理の概念についてのハイデッガーの解釈に対するピヒトの批判は、正しいと思われる。なぜなら、『悲劇の誕生』において、ニーチェ自身、ディオニュソスの知恵から個体が救われるためには、仮象が必要であると言っており、そこでは真理の恐ろしさからわれわれを守る力こそ、芸術であったからである。

「自己批判の試み」の中で、ニーチェは、『リヒャルト・ワーグナーへの序文』の中で既に、道徳ではなくて、芸術が人間の本来の形而上学的な活動だと言われる。本文でも、世界の存在は、美的現象としてのみ是認とされるという当てつけがましい文が何度か繰り返される(Ⅲ1, 11)と言っている。ここではニーチェ自身は形而上学という言葉肯定的な意味で使っているが、ピヒトによれば、後期のニーチェは、形而上学を背に向けたがために、もはやこの言葉を肯定的な意味では用いなかった。『悲劇の誕生』がなお余りにロマン主義であったと自己批判した後、「自己批判の試み」の終りで、ニーチェは、「悲劇的な人間は、形而上学的な慰めの芸術、即ち悲劇を自分に属するヘレナとして欲求することは必要ではないか」(Ⅲ1, 15)と問うた初期の自分のようなロマン主義的ペシミストに対して、「君達は、先ず此岸的な慰めを学ぶべきだ。——わが若き友達よ、君達があくまでもペシミストに留まりたいなら、君達は笑うことを学ぶべきだ。そうすれば、おそらくはいつの日か君達は笑うものとして、あらゆる形而上学的な慰めなどは悪魔にくれてやるだろう」(Ⅲ1, 16)と述べている。これは、後期のニーチェがも

はや形而上学どころか、形而上学的な慰めの芸術すら必要としなくなったことを言い表していると解されるかもしれない。しかし、これは少し早まった結論であって、後期のニーチェが唱えた「力への意志」や「永遠回帰」の教説が形而上学ではなかったと主張するのはかなり難しい。この意味では、私は、むしろ、ニーチェは、形而上学の伝統と常に対決をせざるを得なかったが故に、ヨーロッパの形而上学的な伝統から完全に自由ではなかったと考える。

ニーチェは、更に、「自己批判の試み」の中で、ペシズムを「強さのペシズム」と「弱さのペシズム」に区別した。『悲劇の誕生』においては、ニーチェは、ギリシアの明朗さの背後に実は、ペシズムが潜んでいることを、ショーペンハウアーの哲学を手引として明らかにした。後期のニーチェは、そこに重大な混同があったことに気づく。仏教・キリスト教・ショーペンハウアーに見られるようなペシズムが、生の衰退の結果であるのに対して、古代ギリシア人のペシズムは、生の充実からのペシズムであったと彼は主張する。前者が「弱さのペシズム」であり、後者が「強さのペシズム」である。『悦ばしき知識』の1886年に書かれた「第5篇」のアフォリズム370番「ロマン主義とは何か」の中で、ニーチェは、自分が19世紀の哲学的ペシズムをより高い力の徴候であったかのように解したことを自己批判している。そして、そこでは、ショーペンハウアーの哲学やワーグナーの音楽はロマン主義的ペシズムと呼ばれ、それに対して、来るべきペシズムは、ディオニュソスのペシズムと呼ばれている。

ピヒトは、ニーチェがワーグナーとショーペンハウアーとに背を向けた後の「ディオニュソスの」と『悲劇の誕生』で使われている「ディオニュソスの」とを区別しないで、後者と前者とを同一視すると解釈に大きな誤解が生じると言う。

ピヒトによれば、ニーチェにとっては、道徳とキリスト教との根底にあるのは、生の衰弱に悩む人々の「力への意志」である。そして、意志は本来、生を肯定するはずであるのに、これらの人々においては、意志は、生の否定へと向けられている。これに対して、生を肯定する態度から、生を修得する芸術のディオニュソスの形態は、反対の側に立っている。

VIII. 真理と芸術の分裂

芸術と真理との分裂の意味をもっと突っ込んで追究するために、ピヒトは『ツァラトゥストラ』第4部のために書かれたある断片を引用している。

「突然、真理の恐ろしい部屋が開く。非常に困難な認識に対する無意識の自己保護・隠蔽・防衛が存在する。そのように、これまで、私は生きて来た。私は自分に対してあることを言わないで来た。しかし、残りなく、腹蔵なく言うこと、石を転がして取り除くことが、私の衝動を非常に強めた。これから私は最後の石をどける。非常に恐ろしい真理が私の前に立っている。

1. 墓の中から真理を呼び出すこと。

われわれがそれを創造した。われわれがそれを呼び覚ました。勇気と力の感情の最高の表出。

これまでの一切のペシズムに対する嘲笑。われわれは真理と格闘する。われわれは、それに堪えるわれわれの唯一の手段が、それに堪える存在を創造することであるということを見出す。われわれが自発的に再び自分を眩惑し、真理に対して目を閉じるのでないならば。しか

し、われわれにはそれはできない。

蛇の頭を噛み切ること。

われわれは、最も困難な思想を創った。さあ、その思想を容易とし幸せとする存在を創造しよう。

創造し得るためには、われわれに与えられたよりもより多くの自由を自分自身に与えねばならぬ。それには、道徳からの解放と祭りにより軽やかにすること（将来の予感！過去ではなくて、将来を祝うこと？ 将来の神話を創ること！ 希望に生きること）至福の瞬間！ それから再び幕を降ろし、思いを確固とした次の目標に向けること！」（VII1, 21 [6]）

ここで、ニーチェが、十字架上で一度は死んで墓に入れられたイエスのところへ行った人々が、空になった棺を見い出して驚くというイエスの復活についての福音書の中の記述のパロディを用いて、比喩的に語っているのは、「永遠回帰」という「恐ろしい真理」が「神の死」という墓の中から呼び出されると言う事態である。ピヒトは、「永遠回帰」の思想の源泉の一つとして、世の終わりの日にイエスが再臨するというキリスト教的思想だけでなく、世の終わりの日と同一視された「大いなる真昼」におけるディオニュソスの顕現 (Epiphanie) とが結び付いていると推測している。

ニーチェは、キリスト教的世界否定をディオニュソス的世界肯定によって乗り越えようとする。しかし、ディオニュソス的世界肯定は、ピヒトによれば、キリスト教的な真理への意志から引き出された帰結であると言うことは理解されなければならない。そう理解したとき初めて、われわれはニーチェが彼によって始められた「ニヒリズムの反対運動が、ニヒリズムを論理的にも心理的にも前提する」(VIII2, 11 [411]) といった理由が明らかになる。

プラトンが認識への意志を死への意志に譬えた訳は、認識が時間的存在を滅ぼすからである。真理の認識を永遠で超時間的で超感性的なものの認識と解するならば、真理の認識が自分自身から超え出るとは「超越」(Transzendenz) と言われる。ニーチェにおいては、自分の時代から超え出るとは、永遠なものの認識にはつながらず、歴史の過程を概観することになる。それ故、ニーチェはもはや「自分自身から超え出ること」(das Aus-sich-Heraustreten) を超越とは呼ばなかったとピヒトは主張している。そしてここでもまたピヒトは、ニーチェの哲学の内容が歴史になった理由を、形而上学とその超越からの背反に見出す。

このピヒトの解釈には、いささか異論がある。つまり、ピヒトの主張するようにニーチェの哲学の内容は常に歴史である、歴史とその現実とを超えたものは、従って超越は、一度もニーチェの哲学のテーマにならなかつたのであろうかと言う疑問である。私は、ニーチェが『生に対する歴史の利弊』の中で、人間のあり方を、「歴史的」(historisch) 以外に「非歴史的」(unhistorisch), 「超歴史的」(überhistorisch) に分けていることに注意したい。そして、更に、ニーチェが後の二つの人間のあり方を「ディオニュソス的」だと見なしていたと考えられることに注目したい。言い換えれば、ここでは、「ディオニュソス的」と言うことは、むしろ、「非歴史的」と「超歴史的」の両方を含意するものであると考えたい。

ニーチェは、そこでは、「非歴史的なもの」と「超歴史的なもの」とは、個人や民族や文化の健康に

とって同じ程度に必要である」(Ⅲ1, 248)と言っている。非歴史的なあり方の例は、記憶を持たないことによって、忘れることのできる動物である。ニーチェは、人間にとってもこの忘却するという非歴史的な能力の中に「健康で、偉大で、真に人間的なものが成長する基礎がある」(ibid.)と言っている。それは他方では「世界についての最も不正な状態で過去に対しては忘恩で、危険に対しては盲目、警告に対して耳を持たない状態」(Ⅲ1, 249)である。行動的人間は、すべてこの非歴史的状態からのみ行動することができる。

これに対して、超歴史的立場は非歴史的立場が歴史的立場によって媒介されて成立する。それは、「すべての出来事の一つの条件、即ち、行為する者の心の中の盲目性と不公正さを認識した故に、もはや行為するように誘惑されない」(Ⅲ1, 250)立場である。歴史的人間が、生存の意味は歴史の過程の中でますます明らかになると信じているのに対して、超歴史的人間は、もはや過程の中に、言い換えれば将来の中に救いを見ないのである。『生に対する歴史の利弊』の第10節では、ニーチェは、「眼差しを生成からそらせて、生に永遠なもの、同じように重要なものという性格を与えるもの、即ち、芸術と宗教に向かわせる諸力」(Ⅲ1, 326)を「超歴史的」と呼んでいる。この時代のニーチェは、むしろ、非歴史的なものや、超歴史的なものが歴史的なものよりも生の健康にとって重要だと考えていた。従って、初期のニーチェの哲学を歴史的と呼ぶことはできないように思われる。この「非歴史的なもの」は、後期には「力への意志」という形を取り、「超歴史的なもの」のは、「同じものの永遠回帰」という形を取ると私には思われる。

ピヒトは、再び、『ツァラトゥストラ』第4部のために書かれた遺稿断片を引用する。

「墓の中から真理を呼び出すこと。われわれが真理を創造した。勇気と力の感情の最高の表出。

これまでのすべてのペシミズムに対する嘲笑。」(Ⅶ1, 2 [6])

墓の中から呼び出されたばかりの真理について、ニーチェが「われわれがそれを創造した」と言う訳は、ピヒトによれば、ニーチェにとっては、創造は「無からの創造」ではなくて、「前もって隠蔽されていたものを明るみに出すこと」を意味している。そして、プラトンは、まさにポイエシス (poiesis) をそう解釈していた。彫刻家がアポロンを創ったと言うことは、彼がその像において前には隠されていた神の本質を明るみに出したと言うことを意味していた。哲学も真理の予め隠された本質を明るみに出し、表現するべきである。従って、哲学者についても「彼が真理を創った」と言ってよいのだとピヒトは主張する。

ピヒトによれば、ニーチェは、この断片において、三つの行為を述べている。

1. 墓から真理を呼び出すこと。
2. 真理に堪える存在が創造されねばならぬと言うことを認識すること。
3. 将来の祝祭。

ピヒトは、この三つの行為の中に創造の概念が現れており、それぞれの行為の中でこの概念は別の意味を持つと主張する。第1の行為においては、創造は「前には隠されていたものを明るみに出すこと」という意味を持っていた。第2の行為においては、「創造は隠されていたもの

を明るみ出すこと」ではなくて、「前には存在していなかったものが創り出されると言うこと」を意味している。そして、第3の行為では、第2の意味での創造の可能性の条件が問題になる。この可能性の条件は、人間には前もって示されていない。人間はそれを自分自身に与えなければならぬ。つまりここでは「自由を自分自身に与えること」が「創造」なのである。そしてそれは特に「将来の神話を創り出すこと」であるとニーチェは考えている。

IX. 真理と誤謬

ニーチェにおける真理の概念を問題にする場合、よく引用されるのは、『力への意志』のアフォリズム493番である。

「真理とは、それなしにはある種類の生物が生きることができないような類の誤謬である。結局、生にとっての価値が決定する。」(VII, 34 [253])

ピヒトによれば、これまでは、この断片は次のように解釈されてきた。ここで「真理」と言われているのは、今までの形而上学の真理であり、それは、自然そのものの真理ではなくて、これまでの文化が生を秩序を基づけて来た価値の体系に過ぎない。人間によって創造され、定立された価値体系と自然の根本規定とを同一視することは妄想であり、その限りにおいて、真理は誤謬であると。

ピヒトはこのような解釈は、ファシズム的なニーチェ解釈であると考えている。これに対して、ピヒト自身の解釈によれば、この断片は、むしろ「真理一般」、「真理そのもの」について語っている。この断片は、「真理は、その本質上、それ自身の否定であり、従って、誤謬である。存在は、その本質上、仮象である」と言うことを意味している。もしそうだとすると、なぜ、プロメテウスが光を盗んで、そのために償いをせねばならぬと妄想するかが理解されよう。しかし、どうしてそうでなければならないかは、理解できない。そこで、ピヒトは、更に『悦ばしい知識』の執筆時代に成立した次のような断片を引用している。

「ある程度の意識が世界の中に存在し得るためには、非現実的な誤謬の世界が成立せねばならなかった。恒常的なもの、個体の存在を信じる存在者が成立せねばならなかった。絶対的流転と矛盾する仮想の反対世界が成立した後で初めて、この基礎の上に何かが認識され得た。——いや結局は一切がそれに基づいている根本誤謬が見抜かれ得る。(なぜなら、対立が思惟され得るから。)——しかし、この誤謬は生と一緒にしか絶滅され得ない。万物流転についての究極の真理は同化に堪えない。(生きるための)われわれの諸器官は、誤謬に備えている。こうして賢者の中に、生と生の最後の決断との矛盾が生じる。彼の認識への衝動は、誤謬に対する信念と誤謬の中にある生を前提にしている。

生は認識の条件である。誤謬を犯すことは、しかも最も深い根底において誤謬を犯すことは、生の条件である。誤謬を犯すことについての知も、それをなくすことはできない。・・・

われわれは、誤ることを愛さねばならぬ。それは認識の母胎である。妄想を養うこととしての芸術。——われわれの祭儀。

認識するために、生きることを愛し、促進すること。生きるために、誤ること妄想すること

を愛し、促進すること。生存に美的な意味を与えること、生存に対するわれわれの好みを増進することは、一切の認識の情熱の根本条件である。こうしてわれわれは、ここでも夜と昼とを、われわれにとっての生存条件として、発見する。認識しようとするのと誤ろうとするのととは引き潮と満ち潮である。一方が絶対的に君臨すれば、人間は破滅する。そして同時にあの能力も。」(V2, 11 [162])

この断片が触れている生成の持つ二極性は、ピヒトによれば、既に『悲劇の誕生』の中で、「ディオニュソスのなもの」と「アポロンのもの」と言う二つの芸術衝動として現れていた。ニーチェによれば、それは「人間的芸術家を媒介することなく、自然そのものから生じる芸術的な力」(Ⅲ1, 26)である。ピヒトは、この対立概念をプラトンにおける *peras* と *apeiron* の概念に対比する。そして、プラトンにとっては、限界、形相を意味する *peras* はアポロンのな存在であり、無限を意味する *apeiron* はディオニュソスのな仮象であったのに、ニーチェでは逆に *peras* がアポロンのな仮象で、*apeiron* がディオニュソスのな存在だと考えられているに到ったとピヒトは指摘している。ギリシア的存在論においては、有機的存在の変化において同一なものとして持続するものは、形相であった。そして形相は、同時に目的 (*telos*) の意味を持つが故に、ギリシア的存在論は、自己自身に等しいテロス、運動するものの真の存在であると規定する。もし、テロスが存在を持たなければ、それを存在として示される非存在、即ち、仮象と解釈するもう一つの選択が残っている。テロスという仮象は、自然そのものから生じた仮象である。しかし、仮象は生の可能性の条件である。だから、ニーチェは、「ある程度の意識が存在するためには、非現実的な誤謬の世界が成立せねばならなかった」と言うのである。

ニーチェは先に引用した断片の中で、「絶対的な流転と矛盾する仮想の反対世界が成立した後に初めて、この基礎の上にあるものが認識されることができた」(V2, 11 [162]) と言っていた。ピヒトはこの「仮想の反対世界」を生み出した力は、アポロンのな芸術衝動であると言う。そして「根本的誤謬とは、仮想の世界が真の世界であるとする誤謬である。」(N, 253) 換言すれば、それは形而上学の神が存在するという信念である。ディオニュソスのな芸術力は、ニーチェによれば、このアポロンのな夢の世界を揺り動かす。そしてディオニュソスのな芸術衝動とアポロンのな芸術衝動が結び付くとき、悲劇が生まれる。それは芸術ではあるが、もはや仮象の芸術ではない。

真理と仮象、真理と芸術の分裂は、ニーチェにとっては、存在者の存在そのものの根本性格である。われわれがそれについてあるという一切のものは、それがあることによって、真理と芸術との分裂の中にある。だからこの分裂は、ニーチェを「聖なる驚愕」に陥し入れるのである。これまでの哲学全体の中で、自己を維持する構造は存在であり、同時に事物の真理であった。ニーチェはそれを今や仮象と呼ぶ。そして逆に、流動する時間の分裂した無限性を真理だと主張する。先に引用した断片の中で、ニーチェが「真理とは、それなしには一定の種類の生物が生きられないような種類の誤謬である」と言う時、そこで問題になっているのは、いわゆる形而上学の真理なのではなく、真理そのものであるとピヒトは主張する。われわれは真理が本性上、それ自身の否定であると言うことを認めなければならない。生を肯定し、促進

し、増進し生み出すものは生にとって価値があり、反対に、生を否定するものは、まさに生に矛盾する。

1873年の夏から秋にかけて書き留められたある断片の中で、ニーチェは、「真理は、認識不可能である。すべての認識可能なものは、仮象である。芸術を真実な仮象 (der wahrhaftige Schein) と解釈すること。」(Ⅲ4, 29 [20]) と書いている。ピヒトの解釈によれば、仮象は人間によって生み出されたものではなく、自然そのものによって生み出されたものである。ニーチェにおいては、世界自体が芸術家であると同時に芸術作品であると考えられていたから、世界自体が自分を仮象として生み出すと言われる。従って、それは「真実の仮象」(der wahrhaftige Schein) と呼ばれる。真理が、認識不可能であるだけは、真理が万物の流転における止揚し難い矛盾を、時間の否定性を言い表すからである。真実の仮象である芸術作品が自分自身を産出することを、ニーチェは、生と名付ける。従って、先に言及された、「仮想の反対世界」とは、真実の仮象として、芸術作品として捉えられる現実の世界であることが明らかになる。形而上学は、しかし、この現実の世界を仮象であるがゆえに、非現実的な世界だと説いた。われわれは現実の世界が仮象の世界であることを見抜いた。しかし、それによって、仮象や誤謬は滅ばされたであろうか。われわれが誤謬を見抜くことによって、誤謬の可能性は止揚される。しかし、見抜かれた後でもなお仮象そのものは維持される。なぜならそれが生の可能性の条件だからである。われわれが存在していると見なす一切は、単なる幻であり、誤謬である。これがピヒトによれば、ニヒリズムの帰結である。これに対して、万物流転の教説が今や真理として現れる。しかもこの真理は、「同化」を許さない。なぜなら、それは統一の否定であり、従って、有機体とその器官の否定であり、生の否定であるからである。

『悦ばしい知識』の執筆時代の断片の中で、ニーチェは「生は認識の条件である。誤りを犯すことは生の条件である。誤ることについての知は、誤ることをやめさせない。それはなんら苦々しいことではない。われわれは、誤ることを愛し、育てねばならぬ。誤ることは、認識の母胎である。」(V2, 11 [162]) と言っている。ここでニーチェが考えているのは、ピヒトによれば、生の過程を生を維持に必要な仮象の産出、即ち、芸術と捉えねばならぬということである。

以上の長い論述を経て、第二部の冒頭に引用された「科学を芸術家の光学の下で見、芸術をしかし生の光学の下で見ること」(Ⅲ1, 8) という文の意味がようやく理解できるようになったと、ピヒトは主張する。

ニーチェは、『力への意志』の断片552において、「道徳的に表現すると、世界は、虚偽である。」(Ⅷ2, 9 [91]) と言っている。なぜ、世界は虚偽なのか。ピヒトの解釈によれば、形而上学の道徳概念によれば、道徳全体が真理に依存している。従って仮象・欺瞞・幻影・幻像は、道徳的に非難さるべきである。そして仮象である全ては、虚偽である。だから、仮象である「世界は虚偽である」と言われる。

更に、ニーチェが、この断片の中で「真理への意志は、固定すること、真に、持続的にすること、あの虚偽的な性格を無視すること、虚偽的な性格を存在者へと解釈し直すことである」

(ibid.) と言っているが、ピヒトはニーチェが「真理の認識」の代わりに、「真理への意志」と言う概念を用いたことによって大きな転換を成し遂げたと言う。ここでは「真理への意志」は、単にこれまでの形而上学の中に働いていた否定さるべき意志ではない。ピヒトは、「真理への意志」の中の「真理」を「真実の仮象」(der wahrhaftige Schein) という形を取った「真理」と解釈することによって、「真理への意志」の中に、「ポイエーシスへの意志、仮象を創り出そうとする意志」を見ようとする。そのことは、ニーチェが上に引用した文に続けて、「真理とは、存在していて、見い出され、発見さるべき何かではなくて、創造さるべき何かである」(ibid.) と言っていることから明らかだとピヒトは言う。そして、ピヒトは、前に引用した『ツァラトゥストラ』第四部のための草稿の中で、ニーチェが、墓の中から呼び出された「恐ろしい真理」についても、「われわれがそれを創り、目覚めさせたのだ」(p. 20) と言っていたことに注意を促す。ここでも、先に述べたように、創造は「前もって隠されていたものを明るみに出すこと」としてのポイエーシスを意味していることが指摘される。このことは、しかし、真理が「前もって存在し、見い出され、発見さるべきもの」であることを意味しない。そしてピヒトは、ニーチェが『ツァラトゥストラ』第四部の草稿で「それを目覚めさせる」(sie aufwecken) と言っていることに注意する。目覚めさせることができるのは、生きているもののみである。従って、目覚めさせるとは、生を自分自身を意識していない状態から自分自身を意識した状態へと置き移すことである。こうして、われわれが「真理を目覚めさせる」とは、「以前には真理と呼ばれていたものの背後に『真理への意志』を発見することである。」(N, 284)

X. 結語

以上、私は、ピヒトの『ニーチェ』の中心的な部分について、紹介すると同時に、部分的に批判を加えてみた。最後に、この書物に見られるピヒトのニーチェ解釈の特色について触れることによって、この論稿の結びとしたい。

彼のニーチェ解釈の特色の一つは、ニーチェの原典からかなり長い引用をした後に、その箇所について、極めて息の長い注釈を行っている点である。従来のニーチェ解釈がともすれば、自分の解釈に都合のよいような部分をニーチェ自身の文脈から切り取ることによって行われてきた傾向に対する批判として、ピヒトはこのような方法を取ったと思われる。その点では、この講義はテキスト解釈についての一つの模範を示したものと言える。しかもピヒトは、ニーチェの一つのアフォリズムを解釈するために、更に別のアフォリズムを次々に引用して行くので、最初に引用されたアフォリズムの解釈が完結するのに、長いものでは実に100ページ余りを費やしている。われわれは、彼の思惟の強靱さに感嘆すると同時に、その背後にある千数百年に亙るキリスト教神学のテキスト解釈の伝統をまざまざと見せられたと言う思いがする。

第二の特色として挙げられるのは、ピヒトのニーチェ解釈は、ハイデッガーのそれを前提しているということである。勿論、このことは、ピヒトが到るところでハイデッガーのニーチェ解釈との対決を試みていることと矛盾するものではない。しかし、対決を試みるが故に、ハイデッガーのニーチェ解釈がなければ、ピヒトのニーチェ解釈はあり得なかったと思われる。ピ

ヒト自身が、ハイデッガーのニーチェ解釈が、ニーチェとその哲学とを解釈する方法を示したと考えている¹¹⁾。

第三の特色として、彼はニーチェが「形而上学に背を向けることによって、新しい哲学の可能性を探求した結果、歴史を唯一の内容とする哲学を打ち立てた」と解釈している点が挙げられる。精神史家として、またニーチェ解釈家として、曾て大きな影響を欧米だけでなく日本にも与え、ピヒトと同じ時期にハイデルベルク大学文学部で講義をしていたカール・レーヴィット (Karl Löwith, 1897-1973) が、「力への意志」ではなくて、「永遠回帰」の教説をニーチェ哲学の中心思想であると捉え、ニーチェが「近代の頂点で古代を取り戻そうとした」¹²⁾ 点に、ニーチェの思想史上の意味を見いだしていたのと比べると、ピヒトのニーチェ解釈はレーヴィットのそれに対する一種のアンチテーゼであるように思われる。また、レーヴィットやハイデッガーが『ツァラトゥストラ』以後の思索をニーチェの本来の哲学であると考えたのに対して、ピヒトは、ニーチェの本来の哲学は、『人間的な、余りに人間的なもの』から始まっていると主張することによって、ニーチェの哲学の唯一の内容が歴史であると主張することができたと思われる。かれが中期のテキストの解釈からこのニーチェの講義を始めたのは、まさに、このテーゼを主張するのに好都合であったからであると私には思われる。しかし、そのために初期の著作がニーチェの思想の発展に対してどのような意味を持つかは明らかにされなかったように見える。この点でも、ニーチェ解釈に発展史的観点を持ち込むことに反対したハイデッガーが、彼のニーチェ解釈に大きな影響を与えたことは明らかであろう。

しかし、ピヒトがニーチェの哲学の唯一の内容は歴史であると言うとき、彼はニーチェの哲学が19世紀のドイツの精神科学の傾向であった歴史主義に陥っていたと主張しているわけではない。この書物の巻末に付録として収載されている「ニーチェの形而上学及びキリスト教の批判」という優れた論文を書いている E. ルードルフは、この論文の中で、「ニーチェにおける歴史的方法は、歴史主義とは異なり、素朴な相対主義の立場から、歴史によって制約された全ての絶対的価値と真理の解体とを遂行するものではない」(N, 381) と言っているのは正しいと思われる。なぜなら、ニーチェは、『生に対する歴史の利弊』において、生に奉仕する歴史のあり方を、「好古の歴史」と並んで、「記念碑的歴史」、「批判的歴史」として考察しており、「記念碑的歴史」や「批判的歴史」は、歴史主義的相対主義とは無縁のものであるように見えるからである。

最後に、私は、いくつかの箇所ではピヒトのニーチェ解釈について異議を述べ、違った解釈が可能であることを示そうとした。しかし、全体として見ると、ピヒトのニーチェ解釈は、驚くべき解釈学的な巧妙さをもって遂行されており、また解釈そのものに首尾一貫性があることは認めざるを得ないと思う。従って、もし、ピヒトのニーチェ解釈を十分に批判しようとするなら、彼の解釈図式に対して、自分自身の解釈図式を対置させることが不可避であろう。

注

- 1) Picht, Georg, *Nietzsche.—Vorlesungen und Schriften*. Hrsg. v. C. Eisenbart. in Zusammenarbeit mit Enno Rudolph, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.本書からの引用に際して、書名をNと略記し、ページをアラビア数字で表記した。また、ニーチェの著作からの引用は、*Nietzsche-Werke*, Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari. Berlin/New York, 1967-1977.に依拠し、部をローマ数字、巻数をアラビア数字、その後ページ数をアラビア数字で示した。遺稿の中の断片については、上記『ニーチェ全集』に付けられた断片番号を付けた。例えば、(V3,5 [123])は、第V部、第3巻の断片番号5 [123]を示す。なお、ニーチェのテキストの翻訳にあたっては、白水社版『ニーチェ全集』の訳文を参照させて頂いた。記して訳者の方々に感謝の意を表したい。
- 2) この講義は既に『カントの宗教哲学』(*Kants Religionsphilosophie.*)という表題で、1985年にシュトゥットガルトのKlett-Cotta社より出版された。
- 3) *Heidegger, M., Nietzsche*. 2 Bde. Pfullingen, 1961.引用の際、HNと略記する。
- 4) Vgl. (VII2, 26 [47])
- 5) 『人間的な余りに人間的な』第1巻、第2節は「道徳的感覚の歴史について」という表題を持っている。Vgl. (IV2, 57)
- 6) この著作は、齊藤義一監修・浅野・大野・河井共訳で、上巻が法政大学出版局から1986年出版された。下巻もまもなく同出版局より刊行の予定である。
- 7) ドイツ語のVersucherには「試みるもの」という意味と「誘惑者」と言う意味とが含まれている。
- 8) 編集者が注しているように、ピヒト自身は、古いオクターフ版の『ニーチェ全集』を利用していたので、この二つの断片を一つのもと見なしていた。
- 9) 『道徳の系譜』第三論文§24 (V1, 417)を参照されたい。
- 10) これはニーチェが計画し完成しなかった主著『力への意志』の副題であった。
- 11) Vgl. (N, 69)
- 12) Löwith, K., *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart, 1956. S. 125

(原稿受理 1989年9月20日)