

ニーチェにおける「非感性的なもの」

(Das Nichtsinnliche) の位置づけ

— 『人間的、あまりに人間的なもの』にそくして —

菅野孝彦

一、

ニーチェが巨人的苦闘を強いられたものの一つに、「プラトン主義」の逆転の試みをあげることができる。本稿の主題は『人間的、あまりに人間的なもの』(以下、『人間的』と略記)を理解することであるが、それにはニーチェによるプラトン主義の逆転を説明することが不可欠である。周知のようにニーチェにおいて「プラトン主義」は、イデアの世界を「よりよき世界」(IV₃, 254)「理念の天国」(IV₃, 276)とみなす考え方と解されている。また、そこには「一つの不死の魂が存在する背後世界」(IV₃, 22)が仮設されている。一方、「プラトン主義」の逆転とはそこにおいて排除されていた感性的な世界を新たに

とらえ直すことである。

さて、こうしたニーチェによる「プラトン主義」の逆転を考察するにあたって、M・ハイデガールの『ニーチェ』における視点を参考にしたい。彼は次のように述べている。

「プラトン主義の逆転において」必要なのは、感性的なもの [Das Sinnliche] の排除でも、非感性的なもの [Das Nichtsinnliche] の排除でもない。それにかわって超感性的なもの [Das Übersinnliche] の過剰を排除することと同様に、感性的なものに関する誤った解釈と異端視を排除することが必要である。」(Nietzsche I, 242, []は筆者の挿入)

右のハイデガーの言葉の中で、とりわけ「非感性的なもの」という表現が注目されなければならぬ。というのも、いわば「感性的でない」の意味をあらわす語として、慎重に「超感性的」と「非感性的」を区別しているからである。ハイデガーは、ニーチェがプラトン主義の逆転において、「非感性的なもの」を求めた、と指摘する。だがこれは、われわれの一般の見解、すなわちニーチェは「超感性的なもの」を排除したという見解と異なるのではないか、という疑問を起こさせる。「感性的でない」という点では、「超感性的」と「非感性的」とはともに共通性をもっている。だがそれにもかかわらず、ニーチェが「超感性的なもの」を排除し、「非感性的なもの」を求めるといふことが述べられるからである。この一見矛盾したとも思えるハイデガーの見解が、「感性的—超感性的—非感性的」三者の特質なつながりを示している。つまり、「非感性的なもの」とは、「感性的なもの」でなく、また「超感性的なもの」のように排除されるべきものでもないと考えられている。ハイデガーのニーチェ理解の根底にわれわれは、ニーチェを解釈するのに本質的と思われる視点を読みとることができる。なぜならこうした視点こそ、ニーチェをたんに形而上学の批判者とする解釈の不十分さを是正できるだろうからである。そしてこの視点こそ、たんなる是正にとどまることなく、ニーチェがどこまでも固執した形而上学批判の真の意味を明らかにするであろう。

ところで、ハイデガーのこうした見解は、ニーチェのどの著作に基づいているのであろうか。彼はプラトン主義への逆転へ

の思索的実践をニーチェが創作活動期の晩年において行っていることを明らかにしている。

「プラトン主義の逆転は、これまでニーチェの最後の歩みとしておよそ認識されはしなかった。また、この逆転は彼の創作の最後の年（一八八八年）に明確に行われたことが理解されなかった。」(Nietzsche I, 233)

これに続けてハイデガーは、ニーチェの著作『偶像の黄昏』から「いかにして『真の世界』が最後には寓話となったか。誤謬の歴史。」(VI, 74f.) の個所を引用したうえで、プラトン主義の逆転について解釈を行っている。プラトン主義においては真なる世界としての超感性的世界が上位にあり、見せかけの世界としての感性的世界が下位にある。ニーチェは、このプラトン主義を逆転する。だが、彼の逆転は感性的世界を上位に、超感性的世界を下位にたんに置き換えるものではない。超感性的世界を否定するとともに上位・下位という図式をも変えようとするのである。超感性的世界は、プラトン主義の逆転の後、「真なる世界」としては否定される。しかし、いわば「感性的ではない、世界」(傍点筆者)は存在するのであり、それが「非感性的なもの」に他ならない。ではそれは、いかなる位置において解釈されるのであろうか。その位置づけが、ニーチェによるプラトン主義の逆転についてのハイデガーの解釈である。

ところでまず、「プラトン主義の逆転」及び「非感性的なもの」の意味・位置は、はなはだ問題をほらむものであることを確認したいと思う。本稿ではニーチェの著作『人間的』の意義

を検討しつつ、プラトン主義逆転の意味の解明を課題とする。さらに付言すれば、ニーチェの思想における「非感性的なもの」の位置づけを明らかにすることが目的である。もちろんその際、上述したハイデガーの主張は『人間の』の究明に欠くべからざる論拠である。

二、

ニーチェの思想発展の第二期に当る創作期は、『人間の』とともに始まる。周知のようにニーチェの思想発展は、一般に三つの時代に区分される。第一期は、『悲劇の誕生』『反時代的考察』に代表される、「文化および天才を信仰した時代」であり、第二期は「実証主義的科学の信仰と批判的分析の時代」である。この第二期の主要著作の一つが『人間の』である。さらに第三期は『ツァラトストラ』以降の「新しい哲学の時代」となる。さて第二期は、端的に言って第一期において尊敬の対象であった理想的なものを批判する時代である。その特色を形而上学、道徳、宗教へのニーチェの批判のうちに見ることができ。つまり、超感性的世界への批判が行われる。

しかしその批判は、超感性的なものを真なるものとし、感性的なものを偽とする考え方のたんなる逆転、すなわち「感性的なものを真なるものとし、超感性的なものを偽とする考え方」と理解されてはなるまい。批判をたんなる逆転とすることのような考え方は、ニーチェを「反形而上学者」と論断することで満

足する一面的思考と言えよう。むしろ、こうした一面的思考は、錯綜した彼の思想をときほぐす際に「超感性的―感性的」「真―偽」といった対概念の枠組で考えることから生じると言えよう。ニーチェによる形而上学批判では、はたして「超感性的なもの」の否定として「真なるものとしての感性的なもの」が語られるのだろうか。以下、ニーチェの形而上学批判は明らかに錯綜した一面をもち、その錯綜をときほぐすところが大切なことを考察する。だが、この形而上学批判をただ第二期の思想的特色と解すのではなく、ニーチェ思想の全般を解明する糸口としなければならぬ。

ニーチェの行う形而上学批判は、道徳、宗教への批判を含むのであるが、その共通点は、「超感性的なもの」を「真」とすることへの批判である。さて、彼は形而上学を次のように批判している。

「形而上学的世界がありうるかもしれぬ、というのは本当である。そのことの絶対的可能性に論争の余地はない。われわれはあらゆる事物を人間の頭を通してながめるのであり、この頭を切り落とすことはできない。…しかしこれまででもるもの形而上学的仮定を価値にみちた・驚きにみちた・歎びにみちたもの、と人間に思わせてきたもの、それらを生み出してきたものはすべて、情熱・誤謬・自己欺瞞なのである。」(IV, 25)

この引用から判るように、ニーチェは形而上学的世界の存在を認めないわけではない。だが、形而上学的仮定を「価値にみちたもの」や「歎びにみちたもの」としているのは、仮定がそ

う思わせているのではなく、いわばその反対物なのである。つまり情熱とか誤謬などの人間的な機能に根ざす側面こそが、人間から超越した形而上学的仮定を産み出すのである。ここでの形而上学的仮定とは、具体的には、神・永遠の真理・「物自体」等の存在と考えてよい。それらの言葉は人間にとって「理想的なもの」(Das ideale Ding)の具体的表現に他ならぬ。「理想的なもの」が情熱・誤謬といった人間的なものにすぎない、ということを前提として、批判はさらに続く。

「最善ではなく、最悪の認識方法(情熱・誤謬など人間的なものに基づく認識)が形而上学的仮定を信じないように教えてきた。あらゆる現存の宗教や形而上学の基礎であるこうした方法を暴露してしまおうと、それらを論駁してしまおうことになる。」(Ibid.)

こうしたニーチェによる形而上学批判を通してきわだつのは、彼の究極的関心が形而上学的存在における實在性への追求にあるのではない点、従来いわばその正統的な問題領域の域外にあった人間的な領域に焦点を絞っている点である。さらに言えば、人間的な特性を根本に帯びるがゆえに、形而上学的仮定、すなわち「理想的なもの」が、価値にみち・欲びにみちると言えよう。

とすれば、そこでは論理の展開がむしろ逆になるだろう。というのも、人間が「理想的なもの」を造り出すのであり、そこに幸福の観点が導入されるのは自明となるからである。つまり、まず人間にとって「価値にみち、驚きにみち、欲びにみちたも

の」があり、その後、情勢・誤謬を通して「形而上学的仮定」が生み出される。

「形而上学的世界については、一つの別存在、(Anderssein) われわれに近よれず把握もできぬ別存在、という以外にはまったく言えぬであろう。…そのような世界の実在がもっとうまく証明されたとしても、そうしたもろもろの認識こそあらゆる認識のうちでもっともどうでもよいものかもしれない。このことは、とにかく確実であろう。」(IV, 25)

かつて形而上学的世界の実在を証明する試みは、種々なされてきた。けれども、その世界が価値にみちたという判断は、實在性の証明から導き出されるものではない。「嵐の危険の中にある舟人にとって、水の化学的分析についての認識がどうでもよいように」、ニーチェの立場からみれば形而上学的世界の実在性の証明は、どうでもよいものとされる。一言でいえば、形而上学的世界の実在性の証明は、人間的なものを排除したものであるとニーチェは指摘する。その意味で、そうした証明は、副次的なものとなる。

むしろ、形而上学的世界の実在性の証明を通して明らかにするのは以下のことである。形而上学的世界を「人間的な、あまりに人間的なもの」と語ることは、その世界が認識論的証明を通じてはじめて価値にみちたものになることを意味せず、形而上学的世界、別言すれば、「理想的なもの」は、本来人間的なものとして価値にみちたものであることを意味する。ニーチェの場合、人間にとって価値にみちたものが「理想的なもの」に

なるという洞察を開示しているように思われる。ここでは、価値にみちたものの存在が形而上学的世界に限定されることなく、人間に本質的なものとして強く肯定される。つまり、価値にみちたものが存在するのは、それが形而上学的仮定だからではなく、本来それ自身が価値にみちたものであるからだ。ニーチェは考えるのである。換言すれば、形而上学的仮定、超感性的仮定であるがゆえに、それを価値にみちたものとする考え方をニーチェは重大な誤りとする。

三、

さて、形而上学的仮定を価値的人間的特質と同一視するというニーチェの認識の背後にどのような態度があるのだろうか。次のアフオリズムをその疑問をとく鍵としたい。

「人間が最も幸福に生きる世界や生についての認識は何か、と問いを立てたとき、哲学は学問と区別された。このことはソクラテス学派で起こった。そして幸福の観点によって学問研究の血脈が妨げられた。事態は今も変わらない。」(IV, 24)

ここで言われる「哲学」はもっぱら形而上学を指し示している。彼は、形而上学に幸福の観点を導入することを誤りとみなしている。たしかに、幸福の観点を導入するならば、形而上学的仮定は価値にみちた・欲びにみちたものでなければならぬ。この仮定は価値にみちた・欲びにみちたものこそ、人間を幸福にするものにはかならないからである。かくてニーチェは、

形而上学がその学問的研究の脈を打ち続けるためには、幸福の観点を排除すべきだと考える。つまり、彼の説く見解において形而上学から幸福の問題が切り離される。しかし、ここで注意しなければならぬことがある。形而上学から排除された幸福の観点の問題は、じつは問題の外におかれるべきではなく、それ自体問題の対象とされねばならないがいのものといえよう。まさしくニーチェの論点はそこにあるのである。

形而上学から幸福の観点を排除しようとする認識態度は、学問的研究にいそむ学的態度に他ならない。ニーチェの思想にこの種の学的態度を探し求めようとするならば、「自由精神」(Der freie Geist)の中に見出すことができる。以下、学的態度(後に言われるように「認識のための認識」)を糸口として、この自由精神について考察する。

学的態度とは、形而上学から幸福の観点といった人間的なものを排除する態度である。すなわち、「ますますよく認識するためにのみ生き続ける」(IV, 21)人間の態度、いわば「認識のための認識」態度であり、ここでは人間的なものの排除がなされている。こうした排除が実現するとき、人間・風習・掟や事物の因習の評価などが超越される。そしてあたかも何ものにも束縛されない全き自由へと至る。

「家柄、環境、身分や職業あるいは支配的な時代の考え方に基づいて予測されるのは別の形で考える人が、自由精神と呼ばれる。」(IV, 193)

さらに次の文は、学者の不十分さに言及しながら、自由精神

のあり様を適確に表しているものである。

「彼らはより単純で、野心にうすく、控え目で、もの静か
死後の名声にそれほど心をわずらわさず、また多くの人の眼
からみれば、とてもそれほどの自己犠牲を行うに値しないよ
うに見える事柄に没頭する者でなければならぬ。」(IV,
103)

ここには一層良く認識するためにのみ生き続ける者、すなわ
ち学者・自由精神(ただし、より正確には、自由精神の一側面)
の姿が鮮明に浮き彫りになっている。より良く認識せんがため
には自己犠牲もいとわぬ認識する者の姿である。それら認識者
は、自らの生における幸福・欲び等々の人間的なものに対して
没価値的姿勢をとる。こうした没価値的態度を念頭におくなら
ば「理想主義者はすべて、自分が身を捧げている事柄は世の中
の他の事柄よりも本質的に上等だと思っている。」(IV,
331)という彼の批判も強い説得力をもって聞くことができる。
ニーチェの自由精神は、学的態度でもって置かえられうる
ものではない。自由精神はそれ以上の広がりをもっている。な
るほど、ニーチェの自由精神は学的態度に他ならないと考える
ならば、彼の形而上学批判を形而上学から人間的なものを排除
する「認識のための認識」として、何ら疑義なく理解できよう。

だがニーチェの思想は、そうした明快な理解を拒否する。

端的に言うならば、ニーチェの自由精神は学的態度につきる
ものではない。もっと深い次元をそのうちに含んでいる。ニー
チェは、懐疑主義の始祖であるピュロンを登場させたアフォー

リズムのなかで、具体的な事柄を懐疑するだけでなく、「懐疑す
ること」それ自体をも考察する。「あらゆる言葉に対して懐疑
的でありたい」というピュロンの言葉をうけて、老人が「それ
ではお前は沈黙しなければならない」と答える。このやりとり
が意味するところは、具体的な事物への懐疑を通して発せられ
た、その言葉をも懐疑するならば、それらの言葉は、懐疑にた
えぬもの、真であることが保証されぬものになる。このことが
明らかにされる。すなわち、われわれは沈黙せざるをえないの
である。(IV, 284)

なるほど懐疑することをさらに懐疑するといふこの認識は、
「認識のための認識」としての学的態度をたんに形式的に拡張
したものと理解することもできよう。しかし、この懐疑は学的
態度の没価値的対象と異った、というよりも学的態度が排した
「人間的なもの」をも対象とすることに注目しなければならない
。すなわち、いわば学的態度が排除した対象をも学的態度で
もって認識する精神、それが自由精神なのである。だがこの認
識は、人間の認識能力の発展というように手放しで肯定されて
はいない。ニーチェは、そうした認識を必要としつつも、かた
わらに強い警戒の念をもっている。「深すぎるな」というアフ
オリズムで次のように述べている。

「事柄をまったく深く理解する人々は、常に忠実にその事柄
にとどまることはめったにない。しかし、まさに彼らが深み
に光をあてた。そして、そこに多くの悪しきものがみられる。」

(IV, 330)

四、

さて、これまでの考察から自由精神について次のように語ることが出来る。自由精神と学的態度とは、習慣・掟・身分などに束縛されないこと、あるいはまた認識のための認識であるという点で一致する。だがこの一致点は対象が没価値的であるかぎりにおいて成立する。もし一たび認識対象を価値的・人間的なものとするならば、両者には決定的差違が生じる。自由精神のみが「人間的なもの」を認識の対象とする。そして見出されるものが悪しきものであるがゆえに、一般的には人々がとどまりがたい深みに、自由精神は頑としてそこにとどまり、多くの悪しきものを不可避的に直視つづけるのである。ではこうした自由精神は、一体どのように「人間的なもの」を認識するのであるうか。この認識をニーチェは次のように比喩する。

「新しい福音の太陽が、最初の光線をあの個々の人々の魂の中にある最高のいただきに投げかける。そのとき霧は今までよりもいっそう濃く広がり、もつとも明るい輝きともつともくすんだ薄明とが相並んで横たわる。」(IV, 103)

彼にとって新しい認識の光は、明証性を与えるものではなく、「いっそう濃く広がる霧」に象徴されるように、理解しがたいものの現れをさし示す。理解しがたいものを開示する自由精神の認識は、明証性を求めるわれわれの基本的欲求に抵触する。そして自由精神は、理解しがたいものに直面して、「一切は必然である。」(IV, 103)と叫ぶ。一歩立ち入り、どのように

「一切は必然である」のかをわれわれは問い返すことができよう。別のアフォリズムの中にそのあり様を見出せる。自由精神の認識は、いわばわれわれにとって明晰であった世界を、必ずしもそうではないものとして提示する。たとえば、自明の理であった道徳や宗教の消滅が告げられるのである。

「道徳は、それが当為であったかぎり、まさにわれわれの見方によって宗教と同様に消滅している。」(IV, 50)

当為として打ち立てられた道徳は、本性上強制的拘束的な内面的要請に他ならない。だがそうした絶対的真理としての道徳を自由精神は「人間的なもの」とみなすのである。ここでは真理が消滅し、「人間は非真理の中に深く沈められる。」(IV, 50)のである。だが、ここでの「非真理」の語に注意しなければならぬ。というのも、「非真理」とは真理の欠如、消極的否定ではなく、ニーチェにとってより積極的な真理に属する言葉なのである。すなわち、彼にとっては伝統的な真理が崩壊した非真理の状態(あくまで伝統的意味での非真理である)こそが、真理と言えるのである。

別のアフォリズムにも、自由精神の認識についての指摘を見出すことができる。人間は、たとえ不純な思考・衝動等によるにしても、すなわち生に対する誤謬によるにしても、人類に希望をもち生の価値を信じていることができるならば、不平も言わず生に耐え、その価値を信じていることができる。だが、自由精神は不幸にもそうした生への誤謬を免れている。ということは、自由精神にあっては、生に耐えることができないうのだから

か。

「真に他者に関与できるような者は、生の価値に絶望するに
ちがいない。…なぜならば人類には全体としてなんらの目標
もなく、絶望を見出しうるにすぎないからである。」(IV₂,
49)

自由精神は、生の誤謬を排し、人間の「無目標性」(Ziellosi-
keit)を見出す。が、彼は自ら開示した「無目標性」を直視し、
その生に耐える。それは表面的にみれば、あたかも生に対する
誤謬によって生の価値を信じ、生に耐えるかのようである。だ
が、両者の相違はこのように歴然としている。

自由精神は、あえて自らの重荷となる認識を営む。まさにそ
の認識は、悲しみ(Gram)を伴う。ニーチェは、バイロンの詩
句を引用する。

「認識は悲しみである。もっとも多く知る者はもっとも深い
宿命的な真理を嘆かねばならない。認識の木は生命の木では
なく。」(IV₂, 108)

人間の「無目標性」を認識する自由精神にとり、認識は悲し
みである。しかしそれにもかかわらず、自由精神は自らの重荷
を直視する。「君には人生の重荷が重くなりすぎているという
のか。それでは君は、君の人生の重荷をふやさなければならな
く。」(IV₃, 168)とニーチェは言う。このように自由精神は認
識を続ける。だがその遂行は、生の価値を信じせしめたもろも
ろの支えを消滅させ、自己の周りに「空虚な空間や荒野」を広
げる認識の貫徹である。³⁾

このように自由精神の目標は、「無目標」であることが明らか
にされる。⁵⁾自由精神の認識は、明証性の世界を開示するのでは
なく、逆にこれまで存在してきた諸々の目標すらも消滅させて
しまう。そこに開示されるのは、人間にとって何らの支えも見
出すことができない、荒涼とした認識の荒野なのである。

五、

さて、先にわれわれは、形而上学に対するニーチェの批判を
明らかにしたが、次にそれらの批判に矛盾するかのような彼の
言葉を考察したい。もしそうした矛盾する言葉が見出されたな
らば「形而上学批判を主題とするニーチェ」という一般的理解
をどう解すればよいのだろうか。それとも、一般的理解と異つ
た新たな理解がなされなくてはならないのだろうか。

ニーチェが形而上学を批判する際に根拠としたのは、形而上
学的仮定が情熱・誤謬といった「人間的なもの」に基づいてい
るという自覚であった。そこでは非論理的な「人間的なもの」
に基礎づけられているとして批判がなされた。だが、次の言葉
はその見解に矛盾するのではないだろうか。

「非論理的なものが人間に必要であり、非論理的なものから
多くのよいものが生じる。非論理的なものは、情熱・言語・
芸術・宗教などに、そして一般に生に価値を授けるあらゆる
ものに、非常にかたくいこんでいるので、これらのうるわ
しいものを救いようのないほど損うことなしには、人は非論

理的なものを取り出すことができない。」(IV, 47)

形而上学批判において、非論理的なものを「人間的なもの」と批判したニーチェが、ここでは非論理的なものを「生に価値を授けるものにかたくいこんだもの」として理解する。もし非論理的なものを取り出そうとするならば、生に価値を授けるものを損つしてしまうのである。いわば、非論理的なものは非論理的であるがゆえに、生に価値を授けることができる。

この指摘をもとにして「人間的なもの」へのニーチェの新たな見解を見出そう。彼はプラトンの言葉「およそ人間的なものはずべて、熱心な真面目さに値しない。それにもかかわらず——」を引用する(IV, 366)。この言葉は、形而上学批判を試み、その批判の根拠とした「人間的なもの」を全否定できぬニーチェの立場を明快に表している。前半部「およそ人間的なものはずべて、熱心な真面目さに値しない」に、形而上学的仮定を「人間的なもの」に由来すると批判した立場、「人間的なもの」への否定的見解をみるができる。だがわれわれが注目し、問わねばならぬのは、「それにもかかわらず——」という逆接語の補足である。この補足語に「人間的なもの」へのニーチェの肯定を読むことができるからである。「人間的なもの」の否定と肯定とが並置され、あたかも矛盾を示されるかのようである。『人間の』の序文章稿の語句も参照してみよう。「実証主義を完全に受け入れ、そして今や観念論(Idealismus)の担い手である必要がある。」

この草稿も、先の言葉と同じ意味をもっている。「実証主義

を受けいれる」とは、先に引用した文の前半部の形而上学批判に通じる。また、「観念論の担い手である」が、先の「それにもかかわらず——」という「人間的なもの」への肯定に通じる。

さてここで、ニーチェによる形而上学批判とそれに矛盾するかのような表現との対比を、ニーチェにおける実証主義と観念論の対比として考察する。実証主義は、「感性的なもの」をメルクマールとする。すなわち、経験的所与を知識対象とするゆえに、「超感性的なもの」はみとめられない。こうした実証主義を受けいれるニーチェの立場を整理してみよう。ものの尺度として「感性的なもの」が肯定され、「感性的でないもの」が否定される。この「感性的でないもの」の領域は、確定されていない。というのもここでは、名称にすぎないからである。ただし、「超感性的なもの」は否定されている。そこで、「感性的でなく」「超感性的でもない」領域があるが、それを「非感性的」と呼ぶことにする。他方、「観念論の担い手である」とすると、「感性的でないもの」が尺度となる。だがニーチェの立場では、「観念論の担い手である」前に「実証主義を受け入れる」のである。そこで「超感性的なもの」が否定され、ニーチェは「感性的なもの」「非感性的なもの」をみとめる。さらに「非感性的なもの」を規定するならば、人間から隔絶することのない「感性的でないもの」となる。すなわち、神・物自体・絶対的真理などの「超感性的なもの」と異り、それ自体で価値的・無制約的・絶対的ではないものとなる。

六、

それでは、この「非感性的なもの」はどのように位置づけられようか。自由精神が行う位置づけを考察する。

前述したように自由精神は、これまで確固としたものとして人間の生を支えてきた、神・物自体・絶対的真理の消滅を告げる。では自由精神の立場において、確実なものについて語るのとは不可能なのであろうか。たしかにニーチェは人間から隔絶した確実性を拒否する。だが彼は、これまでなおざりにされてきた日常的事柄、些末なことの確実性を語る。こうした「生活方法の整理・職業と余暇・食事・睡眠など、最も些細なことや最も日常的なこと」が、「最も身近なもの」(Die nächststen Dinge) (IV, 13)である。これまでの歴史をふり返るならば、「超感性的なもの」に眼を奪われ、「最も身近なもの」に無知であり、あまつさえ蔑視する歴史であったことが明らかになる。ここに、「最も身近なもの」の反対物(あえて語るなら、「最も遠きもの」)ではなく、「最も身近きもの」を最も確実なものと考え、ニーチェの視点の転換を垣間見ることが出来る。そしてこの視点は、「超感性的なもの」を排除し「感性的なもの」を自己に取り戻すことに他ならない。しかし、「最も身近きもの」として自己に取り戻されるのは、「感性的なもの」だけではない。既述された「非感性的なもの」の取り戻しもなされている。次のアフオリズムを考えてみよう。

「深淵のそばを通りすぎるか、あるいは深い川を木橋で渡る

うとするとき、手すりが必要である。というのも、それで支えるためではなく安全という表象を呼び起こすために。……〔手すりの役をつとめてくれる人々は〕身近で保護してもらえると安心感を与えてくれる。』(IV, 354)

手すり (Geländer) が真に存在することが重要なのではない。重要なのは、「手すりが身近にあるという安心感」である。これを「超感性的なもの」「非感性的なもの」との関連で考えてみよう。「超感性的なもの」を肯定することは、手すりが真の存在であらねばならぬとする立場である。一方、手すりを「非感性的なもの」とする立場では、その手すりが真の存在かどうかという問題は切り離される。「安全の表象」を与えるゆえに手すりは意味をもつ。この意味で、「手すり」「非感性的なもの」が必要なのである。ニーチェのこの観点は、「人々は宗教を断念しはしたが、宗教によって得られた心情の高揚や感動を捨てさりはしなかった」(IV, 187)という言葉に現れている。ニーチェは、「超感性的なもの」を否定したにもかかわらず、「心情の高揚や感動」を語る。この「心情の高揚や感動」が、「最も身近きもの」としての非感性的領域において求められるのである。

このように、「形而上学批判」とそれに矛盾するかのような表現との対比及び、「実証主義を受け入れ、そして今観念論の担い手である必要がある」という語句の意味が明らかにされる。それらは、けっして矛盾ではない。「感性的なもの」と「非感性的なもの」との新たな結びつきに対する模索の証なのである。

こう考えるとき、形而上学批判を行うニーチェが、人間を「内面的世界の冒険家・世界周航者」(IV₂, 15)と規定する不可解さが解消するのである。宗教の消滅、道徳の消滅を、たしかにニーチェは主張する。しかし、人間のいわば「道徳性」「宗教性」を否定してはいけないのである。むしろ、そこにこそニーチェの本意を見出すことができるのであり、「人間は内面的世界の冒険家・世界周航者」という規定の真の意味が明らかになる。

すなわち、超感性的の世界を否定するからといって、むしろ、超感性的の世界を否定することにより、内面的世界は「非感性的世界」としてより豊かなものになる。そして「最も身近なもの」として、「非感性的世界」が位置づけられるとき、人間が冒険し、周航する内面的世界が開け、広がるのである。これこそが、「プラトン主義」の逆転をニーチェがたんに実証主義の提示で終えることのない理由である。

註

使用したテキストは「原則として」Nietzsche Werke, kritische Gesamtausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli und Massimo Mironi である。引用箇所は Abteilung Ⅳ Band をそれぞれローマ数字とアラビア数字で表し、その後ページ数を示す。(1) もちろん、ニーチェを形而上学批判者とする解釈がすべてではない。たとえば、ワルター・シュルツは、「ニーチェ

は十九世紀の他の思想家と対立して一級の形而上学の思想家である」と語る。Der Gott der Neuzeitlichen Metaphysik, 1957, S. 107.

(2) Jaspers, K., Nietzsche, 1950, S. 43.

(3) ニーチェの思想発展のなかで実証主義の問題をとらえる重要性を、ハイデガーは以下のように述べる。認識についてのニーチェの見解を、したがってまた真理についてのそれを、よみられるように「実証主義的」と断定してしまうのはやや軽率であろう。ニーチェが彼本来の反転と成熟の時期、つまり計画された主著『力への意志』の仕事にとりかかる前の時期である一八七九、一八一年ごろに極端な実証主義を通り抜け、それがもちろん変化した形においてではあるが、それ以後の根本的立場に取り入れられたことは争う余地がない。だが、問題はまさにこの変化にある。(Nietzsche he I, 180)

(4) Strauß, W. "Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität", Symposium I, Freiburg, 1949, S. 280.

(5) ibid. S. 281.

(6) IV₂, 483