

ニーチェの自由論

笹澤 豊

はじめに

「自由」の概念は、ニーチェにおいて最も問題적と思われる概念の一つである。『ツァラトゥストラ』のなかで、ニーチェはツァラトゥストラに次のように語らせている。「わたしが愛するのは、自由な精神と自由な心情のもち主である。」⁽¹⁾「自由と、すがすがしい大地の上の空気を、わたしは愛している。」⁽²⁾

これらの言葉に見られるのは、「自由」に対するニーチェのポジティブな評価にはかならない。ところが、たとえば『人間的な、あまりに人間的な』(第一巻)のなかでは、彼は次のように述べている。「いまでもなおわれわれは根本において、すべての感覚や行為は自由意志の作用である、などと思い込んでいる。(……)つまり意志の自由を信ずることは、すべての有機的なものの根源的誤謬であり、論理的なもの運動がかれのなかに存在するようになるのと同じほど古いのである。(……)すべての形而上学が特に実体や意志の自由に携わってきたかぎり、形而上学は人間の根源的誤謬を、しかもそれが根本的真理であるかのように取り扱う学問と特徴づけられてもよい。」⁽³⁾

見られるようにニーチェは、ここでは「意志の自由を信ずること」を「誤謬」として、——しかも従来の形而上学にまつわりその虚偽性の一要因をなす誤った根本前提として断じている。

さてそうであるなら、問題となるのは、「意志の自由」に対するニーチェのこうした否定的見解が、精神の「自由」に対する彼のポジティブな評価とどのような関係をもつか、ということである。「自由な精神」について語るとき、ニーチェは果たして「意志の自由」に替わる新たな

な「自由」概念を提起しているのであろうか。もしそうであるなら、それはいったいどのようなものなのか。

言うまでもなく『ツァラトゥストラ』はニーチェの後期に位置づけられるものであり、中期の『人間的な、あまりに人間的な』第一版の出版（一八七八年）から五年も後に書かれたものであるから、あるいはそこに「自由」に対するニーチェの考え方の変化といったものを予想する向きもあるかもしれない。だが、そのような予想はただちに裏切られる。というのも、「意志の自由」を「誤謬」として退ける見地は、ニーチェの形而上学批判の、そしてさらには道徳批判の論拠をなすものとして『ツァラトゥストラ』以降にまで貫かれる見地であるし、また他方「自由な精神」ないし「精神の自由」に対する彼のポジティブな評価の観点も、『人間的な、あまりに人間的な』のなかにすでに見られ（——「自由」に対するニーチェのポジティブな評価は、『人間的な、あまりに人間的な』に対して「自由な精神たちの書」という副題がつけられていることにも端的に示されている——）、彼自身の思想的営為の方向を対自化するものとして、以後頻出するようになるニーチェ固有のものだからである。

ニーチェは、『人間的な、あまりに人間的な』に対してのちに付加した序文（一八八六年）のなかで、回顧的に次のように語っている。この書は、「自由な精神たち」に捧げられた書であった。しかし「そのような自由な精神たち」は存在しないし、また存在してもいなかった。ただ当時は、「ひどい状態（病氣、孤立、異郷、無関心、無為）のただなかで上機嫌でいるための仲間として、わたしはかれらが必要だったのである」。だが、——とニーチェは言う、「そのような自由な精神たちがいつかは存在しうるであらう、ことを（……）わたしは決して疑おうとは思わない」、つまり、「自由な精神たち」が将来「肉体を具え、手をつかめるような形で」現われることを確信している、と。⁽⁴⁾

問題は、精神が「自由な精神」になる所以を、ニーチェがどのようなものと理解しているのか、ということである。この序文では、彼はそれを「もろもろの義務」からの精神の「大いなる分離」として特徴づけ、この分離を、「自分で決定し、自分で価値指定しようとする力と意志の最初の爆発⁽⁵⁾」であるとしている。このような特徴づけのうちには、「一切の価値の価値転換」を説くニーチェの思想が端的な形で表明されていると言ってもよいであろう。だが、彼がこの「大いなる分離」をさらに「自由な意志への意志⁽⁶⁾」として言表するのを見るとき、ニーチェの言う「自由な精神」の境位は、われわれにとってひとつの謎と化してしまう。このようなニーチェの言表と、「意志の自由」を誤謬として退ける彼の見解とは一体どのように関連し合うのか、という問いが生じざるをえないのである。

一 意志と自由

この問題を検討するために、まず、「意志の自由を信ずること」を「誤謬」として断ずるニーチェの見解の如何について見ておきたい。「意志の自由を信ずること」の正当性の有無を、ニーチェは人間の行為の場面に引き寄せ、次のような問題として捉え直す。すなわち、「意図」や「目的」としてわれわれの意識にのぼる表象は、果たして行為の真の動因となることができるものなのかどうか、という問題である。この問題に対するニーチェの見解は、ほぼ以下のようなものであった。すなわち、われわれの意識像が一般にそうであるように、「意図」や「目的」としてわれわれの意識にのぼる表象は、われわれの内的世界を形成する運動状態の本質をなすものではなく、むしろその単なるコピーにすぎない。しかもこの表象は、内的世界における「実際の生起」の忠実なコピーではなく、単純化・明瞭化という操作によってすでに加工されたものでしかない。行為として発現する「実際の生起」は、むしろわれわれの意識の下部で進行しているのであって、「意図」や「目的」の表象は「行為がすでに生成状態になったあとで成立する」⁽⁷⁾ものであり、そうである以上、それは行為の真の動因とはなることのできぬものである。

注意しなければならないのは、ニーチェがこのような見地を展開するとき、このことによって彼が「意志の非自由」を主張しようとしているわけではないということである。意志を「非自由」と見なす考え方を、彼ははっきりと退けている。「もしだれかがこうして「自由意志」というこの有名な概念の無骨な愚直さを見抜いて、この概念を自分の頭から拭い去るとすれば、わたしはかれに今度は、かれの「啓蒙」をさらに一歩進めて、「自由意志」というあの不当な概念の逆のものをも頭から一掃するように願いたい。それはつまり「非自由意志」のことであって、これは原因と結果の濫用に行きつくものなのである」⁽⁸⁾。

意志が「自由」であるとされるにせよ、「非自由」であるとされるにせよ、これらの場合、意志はいずれも「原因—結果」という関係の系列のうちにあるものとして考えられている点では変わらない。相違は、この因果の系列の第一項となることのできる自発性の作用を、つまり「自己原因」の機能を意志に対して認めるかどうか、という点にあるにすぎない。ところがいまニーチェは、これら双方の考え方の根底にある「原因—結果」の概念そのものの真理性を否定するのである。「原因—結果」の概念、つまり因果性の概念は、ニーチェによれば、「目的」や「実体」といった他の諸概念と同様、世界を理解可能なものとして解釈するためにわれわれが捏造したひとつの記号に虚構にすぎない。したがって「原因

因 \vee と \wedge 結果 \vee を誤って物象化してはならない(……)。 \wedge 原因 \vee と \wedge 結果 \vee はまさしくただ純粋な概念として、すなわち記号づけや理解の目的のための因襲的な虚構としてだけ用いられるべきものであって、説明の目的のためには用いられるべきではない」とニーチェは言う。「自由意志」にせよ「非自由意志」にせよ、因果的思考の枠組のなかで理解されたものであるかぎり、それらはいずれも一種の「神話」でしかないのである。

さて、「意志の自由」に関するこのような主張によって、ニーチェは何を言おうとしているのだろうか。「 \wedge 非自由意志 \vee は神話である」という言葉に続いて、彼はこう述べている。「現実の生において問題なのは、ただ強い意志と弱い意志だけである」⁽¹⁰⁾。

こうした言葉から考えれば、さしあたり次のように言えるかもしれない。ニーチェは「強さ—弱さ」が——「自由—非自由」に替わる——意志の本来の性質であると主張しようとしているのだ、と。そして、ここに彼の \wedge 権力への意志 \vee の思想を読みとることも可能であろう。ニーチェはこう書いている。「はかならぬ生の意志であるところの権力への意志にしたがって、大小の闘争が到るところで優越を競い、成長と拡張を競い、権力を競っておこなわれているのである」⁽¹¹⁾。

しかしここで一つ次の点を見落としてはならない。「自由意志」「非自由意志」と言われるときの「意志」と、「強い意志」「弱い意志」と言われるときの「意志」とは、その内実においてまったく別のものとして考えられている、ということである。というのも、「自由意志」と「非自由意志」に関するニーチェの見解には、そうした意志そのものの存在を否定する見解が含まれているからである。「わたしは君たちの自由意志を笑い、また君たちの非自由意志をも笑う。君たちが意志と呼ぶものは、わたしからすれば妄想である。意志は存在しないのだ」⁽¹²⁾。

因果の系列の第一項と見なされるにせよ、その中間項と見なされるにせよ、 \wedge 意志 \vee はここでは系列の一項をなす一つの \wedge 主体 \vee と見なされている。だが、系列そのものがひとつの虚構であるのと同様に、そうした \wedge 主体 \vee としての \wedge 意志 \vee なるものも「単なるひとつの虚構」⁽¹³⁾にすぎないのである。

したがって、ニーチェの言う「強い意志と弱い意志」あるいは \wedge 権力への意志 \vee とは、作用を及ぼしたり被ったりする \wedge 主体 \vee としての意志を意味するものではない。意志が作用しあったり闘争をおこなったりするのではなく、むしろこの作用そのものの、闘争状態そのものが、ここで \wedge 権力への意志 \vee と呼ばれるものの内実なのである。ニーチェのそうした了解は、たとえば次のような言葉に明瞭に現われている。「闘

争が、自分を維持しようと意志し、成長しようと意志し、意識しようと意志するのであって、一つの存在者 (ein Wesen) が意志するのではない。⁽¹⁴⁾」ニーチェからすれば、「一つの存在者」ないし「一つの主体」としての「 \wedge 意志 \vee 」なるものは、われわれの内的世界を形成する無数の「 \wedge 権力 \vee 」の集合状態を表示するために仮構されたひとつの抽象概念であって、それ以上のものではないのである。「 \wedge 権力 \vee 」の意志 \vee と、いわゆる「 \wedge 意志 \vee 」との関係をめぐって、彼は次のように書いている。「 \wedge 権力 \vee 」の意志 \vee は一種の「 \wedge 意志 \vee 」だろうか、あるいは「 \wedge 意志 \vee 」の概念と同一のものだろうか。(……) わたしの命題はこうである。従来の心理学の意志は是認しがたい普遍化である、このような意志はまったく存在しない。(……)。⁽¹⁵⁾」「最も決然とした意志 (命令としての)」であっても、ひとつの漠然とした抽象であって、このなかには無数の個別事例が含まれており、したがってまたこれらの個別事例に至る無数の道が含まれている。⁽¹⁶⁾」

ニーチェが「自由意志」と「非自由意志」に替えて「強い意志と弱い意志」を本来の意志として提起するとき、これによって企図されているのは、「意志」概念そのものの変換なのである。従来「 \wedge 意志 \vee 」という一語で呼ばれてきたものも、本来は「複雑なもの」であり「多様なもの」であって、決して単一のものではない。そしてこの多様性を形づくるものが、権力の拡大をめぐる闘争関係、つまり「命令と服従」という「支配関係」⁽¹⁹⁾にはかならないのである。

二 自由と「 \wedge 権力 \vee 」の意志 \vee

いま注目しなければならないのは、「意志」概念のこうした変換に応じてなされる「自由」概念の再解釈である。「 \wedge 権力 \vee 」の相において見られた「自由 \vee 」——それをニーチェはひとつの「情動」(Affekt)として提示する。「 \wedge 意志の自由 \vee 」と呼ばれるものは、本質的には、服従しなければならない者についての優越の情動である。「わたしは自由である。 \wedge かれ \vee は服従しなければならない」——こうした意識がどんな意志にも潜んでいる(……)。意志する人間は、——己の内なる或るもの、つまり服従し、あるいは服従するとかれが信ずる或るものに命令するのである。⁽²⁰⁾」

「 \wedge 意志の自由 \vee 」とは、複雑多様な闘争関係を切りむすぶ無数の意志のうちで、支配権をもった「命令するもの」が「服従するもの」に対して抱く「勝利の感情」⁽²¹⁾と「快状態」⁽²²⁾とを表わす言葉にはかならない。言い換えれば意識にのぼった「権力感情」⁽²³⁾——それが「 \wedge 意志の自由 \vee 」と呼ば

れるものの内実なのである。

ところで、ニーチェがこのように「意志」概念と「自由」概念の変換を企図するとき、そこに働いているのは、「道徳をのり越えて、その向こう、⁽²⁴⁾行く」という彼独自のモチーフである。道徳の根本前提が「意志の自由」にあるかぎり、この「意志の自由」をひとつの虚構として退けることは、道徳そのものをその根底において否定することにはかならない。行為が一定の意図にもとづいた自由意志的行為とは見なされない、ということになれば、行為に対する道徳的評価はそもそも問題とはなりえないからである。

では何ゆえにニーチェは「道徳の超克」をもくろむのか。——周知のように彼は『道徳の系譜』において、キリスト教的道徳の起源を問題にし、それを、弱者が強者に対して抱く「怨恨」(Resentment)に求めた。つまり、支配者(強者)に対して反感を抱きながらも、行動による復讐ができない被支配者(弱者)たちが、観念的な復讐によってその埋め合わせをするために、強者の価値尺度(強さ⇨高貴⇨優良⇨⁽²⁵⁾gut)⇨弱さ⇨低劣⇨劣悪⇨schlecht)を逆転して、「強さ⇨残忍⇨悪⇨böse)⇨弱さ⇨温順⇨善⇨gut)という新たな価値尺度を創案し、それを神性的の名において正当化する、——このようにして成立したものがキリスト教的道徳だというのである。⁽²⁵⁾したがってニーチェからすれば、キリスト教的道徳は、それが弱者の自己正当化の意志に由来するものであるかぎり、「低下への、下落への、平均化への、人間の退行と没落への⁽²⁶⁾意志」に貫かれている。キリスト教的道徳の普及のうちに彼が見たもの、それは、「下降の本能が上昇の本能を支配するものになっており……無への意志が生への意志を支配するものになっている⁽²⁷⁾」という事態であった。

ニーチェが「道徳の超克」を企てるとき、そこで彼がもくろんでいるのは、その価値尺度を再度逆転して、「下降の本能」ないし「無への意志」に対して「上昇の本能」を、あるいは「生への意志」をふたたび復権させることである。「獣はふたたび『道徳の檻の』外に出て、荒野に戻らなければならない⁽²⁸⁾」と彼は述べるが、そのためには、⁽²⁸⁾「善—悪」の価値尺度が退けられ、強さを「優良」⇨と評価し弱さを「劣悪」⇨と評価する元来の価値尺度が立てられなければならないのである。

ところでこのことは、ニーチェの「権力への意志」⇨理論の観点からすれば、抑圧された「権力への意志」⇨をその桎梏から解放することを意味している。道徳とは、病んで衰弱した「権力への意志」⇨の所産であって、そこでは弱い「権力への意志」⇨が衰弱したまま存続することだけが意志されるが、これは、本来己れの権力の増大を志向する「権力への意志」⇨の自己否定にはかならない。衰弱した生の「無への意志」⇨が投げかけ

るこのような道德の否定の網を再否定して、「権力の感情を、権力への意志を、権力それ自身を人間のうちに高める一切のもの」を全面的に肯定すること、このことによって△権力への意志▽はその本来の姿へと、つまり己れの権力の増大を意志する本来の姿へと解放されるのである。

このような△権力への意志▽の解放を成就すべき「無の克服者」を、ニーチェは、「意志をふたたび自由にする」⁽³⁰⁾者であるとしている。——ここで言われる「自由」が、道德の根本前提をなすい、わゆる△意志の自由▽を意味していると考えことは、不可能であろう。むしろそうした△意志の自由▽を根本前提とする道德の地平そのものをのり越えることが、ここでは問題になっているのである。そうであるとすれば、ここで言われる「自由」とは、△権力への意志▽理論の観点において把握されたあの自由、つまり「権力感情」としての自由を意味するものと考えられねばならない。△権力への意志▽の解放は、「権力感情」の高まりを必然的に伴っている。こうして「権力感情」が意識にのぼるとき、そこにもたらされるのが△自由▽の情動である。したがってこの解放の成就には、「本来の権力と自由の意識」⁽³¹⁾が必然的なものとして属している。このような意味において、この解放 (Befreiung) は、「意志をふたたび自由にする (frei machen)」ものとされるのである。

すでに明らかのように、△意志の自由▽を否定するニーチェの見地と、「意志をふたたび自由にする」ことを企てる彼の見地とは、一連の思想展開のなかで分かち難く結び合っている。ニーチェが△意志の自由▽を退けるのは、道德を根底から否定するためであり、それは何のためかといえば、「意志をふたたび自由にする」ためなのである。このような思考のコンテクストから彼の発語の内実が見失われるなら、彼の△自由▽に関する発言は、はなはだ奇怪なものになってしまうであろう。

——はじめにも触れたように、『人間的な、あまりに人間的な』の序文のなかでニーチェは、精神が「自由な精神」となる所以を、「もろもろの義務」からの精神の「大いなる分離」として特徴づけ、これを「自由な意志への意志」と等置している。しかしいま、これはなんら不思議なことではない。というのも、ここで「自由な意志」と言われるときの△自由▽とは、△権力への意志▽の解放に伴ってもたらされる「権力感情」としての自由を指すものと解されるからである。「自由精神 (Freigeist)」の本質に属しているのは、かれがより正しい見解をもっているということではなくて、むしろ因襲的なものから自分を解き放ったということである⁽³²⁾と言われるように、あるいはもっと端的に「道德は自由精神 (Freigeisterei)」によってその頂点までつきつめられ、克服⁽³³⁾される」と言われるように、「自由精神」ないし「自由な精神」とは、道德の超克を完遂して「善悪の彼岸」へと赴くことのできる精神を意味している。ニーチェと同類の精神としてそれをなしうる者こそが、意志を本来の

「へ権力への意志」へと解放して、そこに「自由」の感情をもたらすことができるのである。

ところで、この解放を志向することは、それ自体が「へ意志」の働きである。精神が「自由な精神」となる所以が「自由な意志」の意志⁽³⁴⁾とされるのは、そのためである。「人間に、人間の未来がかれの意志であること」を、つまり人間の意志次第のものであることを教えること」が「新しい種類の哲学者」の任務であるとニーチェは述べるが、彼がツァラトゥストラに語らせる次の言葉も、この解放における「へ意志」の働きの本質性を強調するそうした「新しい種類の哲学者」の言葉として聴くことができるであらう。「すべての感情はわたしにあって苦しんでおり、牢獄のなかにある。しかしわたしの意志の働きはつねにわたしの解放者として、そしてわたしに悦びをもたらすものとして、わたしのところへやってくる。意志の働きが解放する、これが意志と自由についての真の教説である——ツァラトゥストラがあなたたちに教えるのは、この教説なのだ。」⁽³⁵⁾

ここで見落とされてはならないのは、ツァラトゥストラの教説に含まれている、解放の各自性の主張である。解放を成就するものは「へ意志」の働きであるが、この「へ意志」はそれ自身がひとつの「へ権力への意志」にはかならない。したがって解放されるべきものも、また解放をおこなうものも「へ権力への意志」なのであるが、この二つの「へ権力への意志」は、所詮別のもではありえない。「へ権力への意志」の解放は、当の「へ権力への意志」自身が各自になすべきものであって、道德の檻を打ち破るのは獣自身でなければならぬのである。解放とは、つねに各自の解放であり、解放への道もつねに各自の道であって、「道なるもの」(der Weg)⁽³⁶⁾は存在しないのである。「克服にはさまざまな道とやり方がある。それを試みるのはあなたなのだ。」⁽³⁷⁾

このツァラトゥストラの教説を裏打ちしているのは、ニーチェの「遠近法」思想である。「あの誤謬は、(……) あなたの現在のすべての「へ真理」がそうであるように、あなたにとって必要不可欠だったのであって、それは、いわば皮膜——あなたがまだ見ることを許されない多くのものを隠し包む皮膜だったのである。以前のあの考えをあなたに対して葬り去ったのは、あなたの新しい生であって、あなたの理性ではない。あなたはもはやそれを必要としなくなった。そこでそれはいまや自己崩壊するのである(……)」⁽³⁸⁾

ニーチェによれば、あらゆる認識は「権力の道具」であり、したがってそれは認識者の「権力の増大とともに成長する」⁽³⁹⁾。それと同様に、「へ権力への意志」に解放をもたらす価値尺度の変換も、解放されるべき「へ権力への意志」それ自身の「成長の度合い」⁽⁴⁰⁾に応じて生起するのであり、

「皮殻を突き破る」のは当の八権力への意志√がもつ「生き生きとした推進力」⁽⁴¹⁾なのである。

三 創造における八自己√

さてニーチェは、ツァラトゥストラに次のように語らせている。「意志の働きは解放する。なぜなら意志の働きは創造の働きだからだ。これがわたしの教えである」⁽⁴²⁾。

解放を成就する八意志√の本来の働きを「創造」の働きとして捉える彼のこうした見解には、解放の各自性にまつわる以上のような見地が密接にかかわっている。というのも、解放をもたらす価値尺度の変換が、もし解放されるべき当の八権力への意志√の成長の度合いに応じたものでなく、この八権力への意志√に対してフレムトなものであるとすれば、この変換は「創造」とは見なされないからである。創造には、むしろ旧来の価値尺度の破壊が不可欠である。だが創造とは、他所から取ってこられた別の価値尺度を新たに身にまとうことではなく、新たな価値評価の地平を自分のなかから生み出すことにはかならない。言い換えれば、それはひとつの「立法」(Gesetzgebung)⁽⁴³⁾であり、「わたしの意志をわたしの石盤の上に書く」⁽⁴⁴⁾こと、あるいは「あなたの意志をひとつの律法として掲げる」⁽⁴⁵⁾ことである。この意味において、「創造」とは「自分の意志を意志する」⁽⁴⁶⁾ことであると言われ、「創造する者の迫る道」は「自己自身に至る道」⁽⁴⁷⁾であると言われるが、こうした特徴づけにおいて示されているように、彼が「創造」に関する見解を通じて表明しようとしているのは、解放の各自性についての彼独自の見地なのである。

こうした彼の見地は、「自由思想家」(Freidenker)に対する彼の反発の姿勢のうちにも明瞭に現れている。「ヨーロッパのすべての国々に、そしてまた北アメリカにも、いまは八自由思想家√が存在する。かれらはわれわれに属しているのだろうか。否である。(……)かれらは、あらゆる点を考慮してもわたしの趣味に反し、なおさらわたしの理性に反するあの手合いの人間に属している」⁽⁴⁸⁾。

ここで「自由思想家」という言葉で考えられているのは、「民主主義の運動に属し、万人に対する平等の権利を意志し、旧来の社会の諸形態を人間の欠陥と墮落の原因と見なして、この諸形態の破壊に夢中になる」⁽⁴⁹⁾ような人間たちであるが、ニーチェからすれば、かれらはそのかぎりごとく「水平化する者」に属しており、この点において「わたしの八精神の自由√、わたしの八善悪の彼岸√とわたしが呼ぶものの最も激しい敵対者」⁽⁵⁰⁾と見なされねばならない。「それら(もろもろの自由主義的制度)は権力への意志をひそかに害する。それらは山や谷が水平化さ

れて道徳へと高められたものである。それらは卑小に、臆病に、享樂的にする。——それらによって勝利を得るのは、いつも群居動物なのだ。⁽⁵¹⁾
自由主義とは、ドイツ語で言うところ、群居動物化(Heerden-Verthierung)である。」

つまりニーチェからすれば、各自的なたちで遂行されるのではなく、万人向けのものとしておこなわれる解放の運動は、むしろ「権力への意志」を損なって人間を「畜群」と化するだけのものであり、その点であの道徳と同一の地平にあるものと見られねばならないのである。「自由」と、あなたたちは皆しきりに吠えたてる。しかしわたしは、この自由をめぐる多くの咆哮と煙が生じると、たちまち「大いなる事件」への信を捨ててしまった。⁽⁵²⁾

(……) 最も大いなる事件とは、われわれの最も騒がしい時ではなく、最も静かな時なのだ。新しい喧騒、混乱の創作者ではなく、新しい価値の創作者のまわりに、世界は回転する。世界は音もなく、回転する。」——こうした言葉からも知ることができると、ニーチェが考える解放とは、公共的な社会制度の変革にかかわるものではなく、各自的な価値創造の営みによって生起する精神の最も内奥の出来事なのである。

さて、ニーチェの考える「自由」の成立構造は、一言でいえば「自律(Autonomie)」として表わされよう。「自由」とは、意識にのぼるまでに高まった「権力感情」であり、この「権力感情」の高まりは「権力への意志」の解放に必然的に伴うものであるが、この解放は各自的な創造において、つまり各自が自分の意志をひとつの律法として掲げることにおいて成就される。したがってこの解放の境地においては、命令者と服従者とは一致する。「自分の意志に対する服従は、強制とは呼ばれない。なぜならそれは快を伴うからである。あなたがあなた自身に命令すること、それがつまり「意志の自由」である。」⁽⁵³⁾

「自由」の境地に存在する人間を、こうしてニーチェが「自分自身にだけ等しい主権的個人」として特徴づけ、これを「自律的な(……)個人」と言い換えるとき、「自律」に関するニーチェの了解は、それだけを取ってみれば、カントのそれとさほど異なっていないと言えるであろう。カントにおいても「意志の自律」は、「人間が自分自身の(……)立法にだけ服していること」とされ、このような意味での「自律」が「自由の理念には不可分に結びついている」とされる。だがそれにもかかわらず、両者がこの「自律」の概念によって提示しようとする「自由」の内実は、ほぼ全面的といえるほどに違っており、カントが「意志の自律」によって示そうとしたのは道徳的、自由の成立根拠であるが、ニーチェがこれによって提示しようとしているのは、道徳の地平そのものを越えるところに初めて可能になるような自由の成立根拠である。

「 \wedge 自律的 \vee (autonom) と \wedge 道徳的・人倫的 \vee (sittlich) とは相互に排除しあう⁽⁵⁸⁾」とする点で、ニーチェはカントと(そしてまたヘーゲルとも) 決定的に異なっている。ニーチェにおいて問題になっているのは、各人が道徳の地平をのり越え、「超道徳的・超人倫的個人」、「習俗の人倫からふたび解放された個人⁽⁵⁹⁾」として本来の \wedge 自己 \vee をいかに回復するか、ということなのである。ニーチェが「我欲」(Selbstsucht) を讃え⁽⁶⁰⁾、「汝の在るところのものになれ」というピンダロスの言葉を本来の「良心」⁽⁶¹⁾の呼びかけとして捉えるのも、 \wedge 自由 \vee に関するニーチェのそうした了解からであるといえよう。「己れの在るところのもの」になること、つまり各人が本来それであるところの \wedge 自己 \vee へと己れを至らせることが、ここでは求められているのである。

だがそれにしても、こうした言葉でニーチェは具体的に人間のどのような有り様を考えていたのか。彼の \wedge 自由 \vee の概念になおなんらかの分りにくさが残っているとしたら、おそらくその原因の一つは、ニーチェが人間の在るべき \wedge 自己 \vee についての具体的なイメージを提示していないことにある。本来的 \wedge 自己 \vee といい、 \wedge 権力への意志 \vee といっても、こうした言葉はそれだけでは具体的な人間の有り様に関するどんなイメージをも差し出さない。

だが、このことを最もよく自覚していたのは、ほかならぬニーチェ自身であった。人間の \wedge 自己 \vee 認識の困難について、彼はこう書き記している。「われわれはわれわれによく知られていない。われわれ認識者が、われわれ自身がわれわれ自身によく知られていないのだ。(……) われわれはわれわれにとってまったく必然的に疎遠なままであり続ける。われわれはわれわれを理解しない。われわれはわれわれを取り違えざるをえない。」⁽⁶²⁾各人は自分自身にとって最も遠い者である⁽⁶³⁾という命題は、われわれに対して永遠にあてはまる。——われわれに対しては、われわれは決して \wedge 認識者 \vee ではないのである。

問題は、われわれが自分に対して抱くどんなイメージも、われわれの \wedge 自己 \vee 認識をむしろ妨げてしまうという点にある。「われわれ自身は何なのか。われわれ自身もまた単なる像にすぎないのではないか。(……) われわれが知っているわれわれの \wedge 自己 \vee 、それも一つの像であり、われわれの外なるもの、外的なもの、外面的なものではないのか。われわれが触れるのはつねに像だけであって、われわれ自身ではないのである。(……) まことにわれわれは人間という一つの像をもっている(……)。そしてわれわれは、いまそれをわれわれ自身に適用している——自分を理解するために! そう、理解するためにである! われわれの自己理解はまずい、最悪である!」⁽⁶³⁾

イメージとして提示された「自己」 \vee 、それはもはや本来の「自己」 \vee ではありえない。とりわけ、われわれが自分を一人の「人間」 \vee として理解するとき、これによってわれわれの「自己」 \vee は深く隠されてしまう。「人間」 \vee とは一つの虚構であり、「血の気のない抽象物」⁽⁶⁴⁾にすぎないからである。したがって、本来の「自己」 \vee に至ることが求められるかぎり、「人間は超克されるべきである」と言われねばならず、この意味で「自己」 \vee に至る道は「超人」 \vee に至る道であるとも言われる。「自由」 \vee の成就としてのこの「超人」 \vee の境地、それはしたがって「人間」 \vee にまつわるあらゆるイメージを拒絶する境地であり、この境地の分かりにくさは本質的・原理的なものである。

とはいえニーチェは、われわれに一つの理解の手掛かりを差し出している。それは「肉体」についての彼の言及である。「目覚めた者、識者は言う。わたしは徹頭徹尾肉体であり、それ以外の何ものでもない。そして心とは、肉体における何ものかを表わす単なる言葉にすぎない。

肉体とはひとつの大きな理性であり、ひとつの意味をもった多様体である(……)」。感官や精神は道具であり玩具である。それらの背後にはなお「自己」 \vee がある。(……)わが兄弟よ、あなたの思念と感情の背後には、強力な命令者、知られざる賢者がひかえている——それがつまり「自己」 \vee なのだ。あなたの肉体のなにかは住んでいる。あなたの肉体がかれなのだ。⁽⁶⁷⁾

人間の本来の「自己」 \vee は、ここでは端的に「肉体」として示されている。そこにあるのは、意識的な思考や感情や意志作用が、隠された「自己」 \vee の表層的・末端的な現れにすぎず、肉体こそがこの「自己」 \vee の「全体現象」である、とする見地であるが、このような見地からすれば、「肉体と大地を讀え、敬う」⁽⁶⁸⁾ことこそが肝要であり、逆に「肉体の軽蔑者」⁽⁶⁹⁾は決して「超人への橋」となることはできない、ということになる。こうして、本来の「自己」 \vee に至ることを説くニーチェの理論は、実質的には「人間を肉体的なものにおいて大きく増進すること」⁽⁷⁰⁾を説くものと考えることができるのである。

「肉体」についての彼の見地は、肉体をひとつの牢獄と見なし、死をこの牢獄からの魂の解放と考えて、そこに真の「自己」 \vee の回復を見ようとするプラトニック・キリスト教的な観点に対する真向からのアンチテーゼである。ニーチェからすれば、「心(魂)」 \vee や「精神」 \vee を実体化して肉体の上位に置くこうした思想こそ、人間が本来の「自己」 \vee へと至ることを阻むものであり、その意味で牢獄はむしろ「心(魂)」 \vee や「精神」 \vee であると言わねばならないのである。

だがさらにニーチェの「肉体」についての見地は、もう一つのことを指し示している。それは「運命愛」(amor fati)の思想である。注目し

なければならぬのは、この「肉体」についての見地が、い、わ、ゆる、自由意志の存在を退ける彼の観点と密接に結び合っていることである。すでに見たように、自由意志的な行為の存在が否定されたのは、「意図」や「目的」としてわれわれの意識にのぼる表象が、行為の真の動因とはならないものと考えられたからであった。ニーチェがこう考えるのは、意識的な意志作用が所詮われわれの真の「自己」の表層をなすものにすぎず、行為を支配する真の動因はその背後の無意識的領域のうちに、つまり肉体的なものの中にある、と考えるからにはかならない。——彼のこのような考え方のうちには、われわれの意識的な意志作用とわれわれの「自己」との関係についての明確な観点が差し出されている。それは、われわれの「自己」そのものがわれわれの意識的な意志作用の自由になりうるものではない、とする観点である。つまり「自由意志」と「肉体」についてのニーチェの見解は、われわれの「自己」が意識的な意志作用の及ばぬ「必然的なもの」であり、われわれの意志作用の背後にあつてむしろそれを支配するひとつの「運命」であることを教えるものなのである。

肉体を本来の「自己」として肯定すること、それは「自己」をそのような「運命」として受けとめることであり、したがって「自分が「別」のように「あれ」とは意志しない」ということを意味している。人間が「自分の本質を衣服のように選択意志にしたがって取り替へることができ」と考えて、「別」のように「あることを望むとすれば、これほど愚かなことはない。だがこうした愚かさこそ、まさしく人間に対する「道徳」の要求の根底にあるものなのである。

しかしまたニーチェは、この愚かさが人間存在のいかんともし難い性向であることをもみとめていた。つねに「別」のように「あろうとすること」、「あらゆる現在の肉のうちに自分の未来を拍車のように容赦なく食い込ませる」ことは、人間の本性に属している。人間とは、たえず「己れの現在を否定してこれを超出してゆこうとせざるをえない「永遠に未来的なもの」であり、自己否定の意志にとりつかれた「病気の動物」なのである。

だが、「別」のように「あることが所詮不可能である以上、人間は徒勞感にとらわれ、自分の生そのものをまったく無意味なものと感じるようになる。こうしてニヒリズムが生じるが、この生の「無意味」から人間が自己を救済しようとすれば、人間は己れの生そのものの終末を意志せざるをえず、こうして生じるのが、死をひとつの解放として捉えようとするプラトンの・キリスト教的な観点である。ニヒリズムも、プラトンの・キリスト教的な教説も、ニーチェからすれば、本来不可能な願望を抱かざるをえない人間の愚かさに由来するものなのである。

したがって、この愚かさを愚かさとして示し、「自分が人別のようにVあれとは意志しない」ことを説くニーチェの「運命愛」の思想は、「道徳の超克」だけでなく「ニヒリズムの超克」、そしてさらにはプラトンの・キリスト教的視座の批判、という彼独自の思想的テーマの遂行に密接に結びついて、人間の生の絶対的肯定を教えようとするものにはかならない。この思想は、自己否定の意志が人間の本性に根ざすかぎりでは、人間存在の克服を企てる。しかしこの克服が人間の生を蝕む病的性向の克服に向けられているかぎり、この思想は、人間存在の治癒と人間の生の絶対的肯定を志向するものである。「人間における偉大な点を表わすわたしの定式は運命愛である」とニーチェは述べるが、この「運命愛」の思想においてこそ彼の「自由」概念は人間の生に対するリアリティーをもつものになると言えよう。己れをひとつの「運命」Vとして迎え入れ、現在の生を積極的に肯定して生きぬこうとすること、それが「自分の意志を意志する」という言葉にこめられた意味であり、ニーチェのいう「自由」とは、このような意味での「必然」の全面的肯定の境地なのである。

注

ニーチェのテキストは Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. v. G. Colli u. M. Montinari を用い、引用に際してはその巻数をローマ数字で記した。

- (1) Also sprach Zarathustra (以下 Za 以下略記) IV, S. 18
- (2) Za, IV, S. 160
- (3) Vgl. Menschliches, Allzumenschliches I (以下 MAI 以下略記) 18, II, 39f.
- (4) MAI, Vorrede 2, II, S. 15
- (5) MAI, Vorrede 3, II, S. 16f.
- (6) ibid.
- (7) Nachgelassene Fragmente (以下 NF 以下略記) IX, S. 263f.
- (8) Jenseits von Gut und Böse (以下 JGB 以下略記) 21, V, S. 35
- (9) JGB, 21, V, S. 35f.
- (10) JGB, 21, V, S. 36
- (11) Die fröhliche Wissenschaft (以下 FW 以下略記) 349, III, S. 585f.
- (12) NF, X, S. 420
- (13) NF, XII, S. 383
- (14) NF, XII, S. 40

- (15) NF, X^{III}, S. 301
- (16) NF, XI, S. 279
- (17) JGB, 19, V, S. 32
- (18) *ibid.*
- (19) JGB, 19, V, S. 33f.
- (20) JGB, 19, V, S. 32
- (21) NF, XII, S. 204
- (22) JGB, 19, V, S. 33
- (23) NF, XI, S. 204, JGB, 19, V, S. 33
- (24) JGB, 23, V, S. 38
- (25) Vgl. Zur Genealogie der Moral (24^{te} GM 24^{te} 記) V, S. 266ff.
- (26) GM, V, S. 287f.
- (27) NF, XIII, S. 323
- (28) GM, V, S. 275
- (29) Der Antichrist (24^{te} AC 24^{te} 記), 2, VI, S. 170
- (30) GM, V, S. 336
- (31) GM, V, S. 293
- (32) MAI, 225, II, S. 190
- (33) NF, X, S. 113
- (34) JGB, 203, V, S. 126
- (35) Za, IV, S. 111
- (36) Za, IV, S. 245
- (37) Za, IV, S. 249
- (38) FW, 307, III, S. 544f.
- (39) NF, XIII, S. 302
- (40) *ibid.*
- (41) FW, 307, III, S. 545
- (42) Za, IV, S. 258

- (43) JGB, 211, V, S. 145
- (44) Za, IV, S. 204
- (45) Za, IV, S. 81
- (46) Vgl. Za, IV, S. 31
- (47) Vgl. Za, IV, S. 82
- (48) NF, XI, S. 558
- (49) *ibid.*
- (50) *ibid.*
- (51) Götzten Dämmerung (ツヅル GD ヲ讀ム) VI, S. 139
- (52) Za, IV, S. 169
- (53) NF, XII, S. 20
- (54) GM, V, S. 293
- (55) *ibid.*
- (56) Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Kants Werke Akademie Textausgabe, IV, S. 432
- (57) *ibid.*, S. 452
- (58) GM, V, S. 293
- (59) *ibid.*
- (60) Vgl. Za, IV, S. 240
- (61) FW, 270, III, S. 519
- (62) GM, V, S. 247f.
- (63) NF, X, S. 408
- (64) Morgenröte (ツヅル M ヲ讀ム) 105, III, S. 93
- (65) NF, X, S. 655f.
- (66) Vgl. Za, IV, S. 101f., 357
- (67) Za, IV, S. 39f.
- (68) Za, IV, S. 36
- (69) Za, IV, S. 41
- (70) NF, IX, S. 348

- (71) Ecce homo (ヱキホモ) EH, VI, S. 273
- (72) Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, I, S. 831
- (73) GM, V, S. 367
- (74) ibid.
- (75) ibid.
- (76) EH, VI, S. 273

Nietzsches Lehre von der Freiheit

Yutaka SASAZAWA

ニー
チ
ェ
の
自
由
論

In diesem Aufsatz behandle ich Nietzsches Lehre von der Freiheit, die sehr problematisch in seiner Philosophie erscheint. Während Nietzsche den "Glauben an die Freiheit des Willens" für einen Irrtum ansieht, schreibt er: "Freiheit liebe ich" und stellt den "Willen zum freien Willen" als notwendiges Moment zum "freien Geistes" auf. Es sind zweierlei Begriffe von der Freiheit in seinem Gedanken genau zu unterscheiden. Dieser Unterschied, mit dessen Bestimmung ich hier mich beschäftigt, steht im Zusammenhang mit seinem Gedanken des "Willens zur Macht" und seinem Thema der "Überwindung der Moral". Aus der Betrachtung dieses Zusammenhanges ergibt sich, daß seine Lehre von der Freiheit auf den Gedanken über den Leib und dazu "amor fati" hinweist. Der Zustand des "freien Geistes" bedeutet den der völligen Bejahung der eignen Notwendigkeit.