

ニーチェのソクラテス像

——『悲劇の誕生』及び『人間的な、あまりに人間的なもの』において——

菅野孝彦

一 はじめに

ニーチェが、処女作である『悲劇の誕生』において、ソクラテスをギリシア悲劇を解体に至らしめた元凶とみなしていることは、つとに知られている。だが、はたしてニーチェのソクラテス理解はこれに尽きるのであるうか。以下、本稿では『悲劇の誕生』及び『人間的な、あまりに人間的なもの』の二著作におけるニーチェのソクラテス像を明らかにしたい。

「ソクラテスの問題」は、ニーチェの思想展開において、その変化のメルクマールとなっている。ワルター・カウフマンは『ニーチェ——哲学者・心理学者・反キリスト者』の中で、ニーチェの思想的営為の全領域に渡るソクラテスへの言及を展望し、次のように述べている。「ニーチェ思想の焦点である彼のソクラテスに対する態度は、彼が心に描く人間の像ばかりでなく、理性や道徳に関する彼の観方を反映させている」⁽¹⁾。カウフマンは、このようにニーチェのソクラテス像をニーチェにおける思想的変化のメルクマールとし

てとらえている。また、『ニーチェとソクラテス』と題し浩瀚なニーチェ研究書を著したヘルマン・ヨーゼフ・シュミットは、「ソクラテスは、ニーチェにとって『悲劇の誕生』から『偶像の黄昏』に至るまで、そのつど自らの思惟の根本的立場を具現化 (Verkörperung) ⁽²⁾ する。」と語っている。

かくして、ニーチェのソクラテス像についてのわれわれの問いもまた、狭義には上記二著作間におけるソクラテス像の表面に現れた変化を追うことであるが、たんにそれにとどまることなく、ソクラテス像をいわば鏡として、そこにニーチェ思想の変容・発展を映し出すことを意図しているのである。

ここでニーチェのソクラテス像を考察するにあたって、われわれの確認すべきことがある。それは、ニーチェの描くソクラテス像が史実に基づいたものと言えるかどうか、またもし基づいていないとしたならば、はたしてニーチェのソクラテス像を問題とすることは可能なのかということである。これについて小野浩氏は「歴史的ソクラテス像に照準し、その何人であったかを明らかにしようとする

ところに彼（ニーチェ）の意図があつたのではない。ソクラテス心理の分析を行っているかにも見えるところでも、眼目はあくまでもニーチェ自身の哲学的思想の筋とおそうとしているところ（3）にあり、「…」と語っている。さらに氏は、われわれがプラトン、クセノフォーン、アリストファネス、アリストテレスを介して獲得し得ると考えている史実上のソクラテス像もまた、ソクラテスの真の像を把握し切れぬという点において、やはり「ソクラテス神話」の域を出ることはない、と続ける。H・J・シュミットも、史的ソクラテスとニーチェの描くソクラテス像との不一致を指摘するが、彼もニーチェの描くソクラテス像にニーチェ自身の思想展開を見出しつつづら（4）れている。…ソクラテスは、基本的にニーチェの生き写しである（5）。という言葉に如実に表されている。

二 『悲劇の誕生』におけるソクラテス像

全二十五章から成る『悲劇の誕生』では、一章から十章においてギリシア悲劇の誕生について語られ、その後十九章までは誕生したギリシア悲劇の死及びその背景をなすソクラテスの知について言及され、さらに二十章から終章にかけては、一度は死した悲劇がヴァーグナーの楽劇において再生することが述べられている。

この書の内容は、次のように要約される。ニーチェは、まず芸術の原理として「アポロ的なもの」と「ディオニュソス的なもの」という対概念を提示する。「アポロ的なもの」は静澄さと均衡を表し、根源的意志が生に分化した現象であり、他方「ディオニュソス的な

もの」は激情と陶酔を表し、生の根源に潜む意志である。アポロ的な絵画・彫刻等の造形芸術とディオニュソス的な音楽とが相まって悲劇を形成する。すなわち、コーラスが歌うディオニュソスの混沌をアポロ的舞台芸術において造形化することによって生の全体性を形象化したとき、悲劇が生まれたのである。しかし、エウリピデスが悲劇を創作し鑑賞する基盤として知性を求めたとき、悲劇は解体の道を歩み始める。この道を歩ませしむる者こそがソクラテスであり、その影が近代世界までおおうのである。このソクラテスの知におおわれた世界において、生の深淵を悲劇によって肯定するギリシア人の生き方を求めるべく、ニーチェはヴァーグナーに向かうのである。この著作においてソクラテスは、「彼以前にはおよそ前例のない存在形式の典型、すなわち理論的人間（der theoretische Mensch）の典型」（Ⅲ, 96）と、また「理論的人間の原像や始祖」（Ⅲ, 112）と規定される。ニーチェのソクラテス像の本質を、この「理論的人間」の中に見出すことができるのである。「理論的人間」について問うことは、ニーチェにとって「科学」を問うことにほかならない。事実、一八八六年の『悲劇の誕生』の新版に付記された「自己批判の試み」の中で、彼は次のように述べている。「当時、私がとらえることができたもの、それは一つの新しい問題であった。今日の私であれば、それを科学の問題そのものであったと言うであろう」（Ⅲ, 7）。このように、「理論的人間」、つまりソクラテスの問題は、ニーチェにおいて「生の徴候」（Ⅲ, 9）としての科学の問題となる。だが、この「科学」は、数学・物理学のような厳密な自然科学を意味してはいない。むしろ、広い意味で十九世紀にめざまし

い発展を示した文献学や歴史学、あるいはそうした実証を旨とした諸学の趨勢を意味していると理解すべきであろう。というのも、ニーチェが科学を問題とするとあたって常に念頭に置いているのは、学の基礎づけではなく、生の徴候としての科学が、生に対していわばどのような利と害をもつかという問題意識だからである。すなわち、ニーチェは「理論的人間」の生の営みとしての科学がその根底にもつている傾向を問うのである。

ニーチェは、科学の特性について次のように述べる。「私が科学の精神という言葉で理解しているものは、ソクラテスにおいて世に初めて現れたあの信念、自然の究明可能性と知識の普遍的治癒力(Universalheilkraft) に対するあの信念である」(Ⅲ, 107)。「存在を理解可能なもの、立証すみのものとして表現することこそ、科学の使命にはかならない」(God)。あらゆる存在するものを理解可能とし、基礎づけられるとする科学が、神話や悲劇の永遠妥当性に寄せられた「素朴な信頼感(das naive Vertrauen)」(Ⅲ, 115)を否定するのは明白である。エウリピデスが、アイスキュロスやソフォクレスの悲劇に唱えた異議は、まさにこの論理に基づいていた、とニーチェは考える。すなわち、エウリピデスは、アイスキュロスやソフォクレスにおける悲劇の永遠妥当性への素朴な信頼感に替えて、知性による悲劇の基礎づけを行おうとしたのであった。そして、ニーチェによれば、ソクラテスはこうしたエウリピデスの唯一の理解者であった。

ところでニーチェは、悲劇を死に至らしめた彼らの思惟を、アポロ的傾向・論理的本性の一種の異常な発展とみなす(Ⅲ, 86)。ア

ポロ的とディオニュソス的との対概念における均衡が、アポロ的なものの肥大とともに崩れ、悲劇は解体するのである。「理論的人間」が「思惟は因果律という導きの糸をたぐって、存在の最も深き淵の中にまで到達するという信念、思惟は存在を認識するばかりでなく、修正することさえもできるというあの不動の信念」(Ⅲ, 106)を持つとき、「世界の論理化」(Ⅲ, 10)が始まる。ソクラテス像は、この「世界の論理化」過程の象徴である。ニーチェは言う。

「死におもむくソクラテスの像は、知識と論証とによって死の恐怖から免れた人間の像として科学の門口に掲げられ、あらゆる人々に科学の使命を想起させる紋章の楯である」(Ⅲ, 107)。

ソクラテス、エウリピデスにおいて顕在化した、思惟によってあらゆるものが認識可能であり、修正可能であるという「世界の論理化」過程は、たんにギリシア悲劇解体の時点においてのみみられるものではない。むしろニーチェは、その過程を近代にまで至る世界的パースペクティブの中でとらえ、「ソクラテスの影響は、この瞬間に至るまで、いや未来永劫に渡って、さながら夕日の中で増々大きくくなってゆく影のように後世全体をおおいつくして広がっていた」(Ⅲ, 93)という事実を指摘する。ソクラテスの影響を歴史的パースペクティブでとらえようとするニーチェの視点に着目するとき、『悲劇の誕生』の真の関心は現代批判にこそあったのではないか、と思わざるを得ない。事実、彼は論難の鋒先を自らの生きる近代へと向ける。ニーチェは、ソクラテスの影響―「世界の論理化」に基づく文化を「ソクラテスの文化、アレクサンドリア文化」(Ⅲ, 112)とよび、次のように語る。「われわれの近代世界全体は、アレ

クサンドリア文化の網の中にとらえられている。そこで理想とされている人間とは、高度な認識の力を具えている科学のために働く理論的人間のことである。ソクラテスを原像とし始祖とするあの理論的人間である「(ebd.)」。こうした歴史的パースペクティブに立って初めて、われわれは、ニーチェがソクラテスに投げかけた言葉の意味を知ることができよう。ニーチェは、ソクラテスを世界的重みを持つ存在とみなして「現代の驚異的ともいべき高い知識のピラミッドとともに思い浮かべるならば、ソクラテスの中に、いわゆる世界史というものの一つの転回点と渦巻をみないわけにはいかならぬ」(III, 96)と語る。

しかしそれでは、このように位置づけたソクラテスに対してニーチェはどのような評価を下すのであろうか。この問いに答える前に、ソクラテスⅡ科学の基本的特性をさらに二つの観点から考えてみたい。その一つは「論理的ソクラテス主義」の問題であり、他の一つはそこにみられる「楽天主義的要素」の問題である。

「世界の論理化」とは、すでに述べたように、世界の一切の存在を論理的に把握することが可能であるという立場であって、ニーチェはこの傾向を「論理的ソクラテス主義」(dar logische Sokratismus)という巨大な動輪(III, 87)とよんでいる。ここではアポロ的明朗性・節度・秩序が、「論理的図式主義」(III, 90)のもとでディオニュソスの豊穰・充溢を蚕食し、一切の存在が論理的に(圍点筆者)理解可能な存在とみなされる。いわば、自然から概念を形成し、逆にその概念の世界に自然を閉じ込めてしまうのである。ニーチェは次のように語っている。「ただの一度でもソクラテスの認識

の喜びの味をしめた者は、そしてその認識が現象界全体をおおい包もうと増々版図を拡大していくさまを身にしみて感じた者は、……この認識の世界征覇を完成し、この認識の網の目をすきまなく張りめぐらそうとすることへの欲望以外に、もはやいかなる激しい刺激もけつして感ずることがないであろう」(III, 97)。

このようにニーチェは、「論理的ソクラテス主義」の巨大な影が、現象界の認識にとどまることなく、生の領域へも向かうことを危惧するのである。次の言葉がこれをさらに明確にする。「最も崇高な倫理的行為さえ、つまり同情心・犠牲的精神・英雄的精神さえ、さらにはアポロのギリシア人が思慮とよんだあの得がたい凧のごとき魂の安らぎさえが、ソクラテスとその後継者達の手によって、現代に至るまで知的弁証法から演繹されてきたし、したがって教えうるものとみなされてきた」(ebd.)。ギリシア人において「素朴な信頼感」をもって受け入れられていた同情心・犠牲的精神・英雄的精神、さらには凧のごとき魂の安らぎ、これらも確固とした知的根拠を欠くがゆえに、悲劇と同様に解体され、新たに「論理的ソクラテス主義」の網に絡めとられ弁証法によって演繹されるにおよんだ。たしかにニーチェはこの史的事実を認めるが、同情心・犠牲的精神等へのニーチェの理解は変化することがないのである。というのも、「論理的ソクラテス主義」による論理化とは、存在する事物間の連関、つまり因果律という導きの糸を思惟によって見出そうとする試みにほかならないのであって、それはニーチェの求めるあの「存在の母達への道、事物の内奥の核心への道」(III, 99)へ、けつして至り得ないからである。彼にとって重要であるのは、存在す

る事物間の連関ではなく、事物の存在それ自体なのである。そしてそこにこそ、われわれは「素朴な信頼感」を寄せるのであり、それは教えるものではない⁽¹⁰⁾、というのが彼の主張なのである。

「論理的ソクラテス主義」の第二の基本性格として、「楽天主義的要素」をあげることができる。これは、一切の事物を論理的に把握することが可能なのだ、という理論的人間の先の信念にほかならないが、一歩退いて考えるならば直ちにその脆弱さが顕わになる。というのも、一切の事物が論理的に把握可能であるという信念も、やはり一つの信念にすぎないのであって何らの根拠も持ち得ないことが明らかになるからである。何らの根拠も存在しないにもかかわらず、あたかも揺るぎなき根拠が存在するかのように振る舞う点に、ニーチェは理論的人間の「楽天主義的要素」をみるのである。「誰が、弁証法の本質における楽天主義的要素を見誤るのであるうか。すなわち、結論の度毎にはなばなくそれを祝い、そしてただ感動のない明晰と感動のない意識の中でしか呼吸することを知らないあの楽天主義的要素を」(III, 90)。あるいは「楽天主義的な科学、始祖ソクラテスを先頭に立てた科学」(III, 99)とも言われる。

こうした楽天主義的認識Ⅱ科学には、解明不可能なものも存在しない。たとえ、今この時点において解明不可能であるとしても、弁証法的知を通じて「論理化」してしまうのである。そこには、ニーチェがギリシア悲劇に見出した「運命における苦悩・苦悩の切実な克服・様々な動機の痛ましい対立」(III, 147)はみられないのである。たしかにこの科学の知は、現象全体を「論理化」し「現実」としてわれわれに提示する(odd)。しかしながら、「運命における

苦悩・苦悩の切実な克服・様々な動機の痛ましい対立」がわれわれに提示するのは、「人生 (Leben)」なのである (III, 147f.)。これが、「論理的ソクラテス主義」Ⅱ科学と「悲劇的認識」との埋めがたい溝である。ニーチェは、人生に対する二様のあり方を対比しつつ適確に示した。

「理論的人間」は、人生に対して「人生よ、私はお前を欲する。お前は認識されるに値するから」(III, 111)と語る。一方「悲劇的認識」においては、悲劇がおれわれに対して「見よ、よく見るがいい。これがお前たちの人生だ。これがお前たちの生活の時 (Daseinszeit) なのだ。」(III, 147)と語る。この対比においても、人生すら認識可能とみなす「理論的人間」の楽天主義をみる事ができよう。だがその認識可能性は、人生の全貌においてではなく、いわば歪められた人生における可能性なのである。「理論的人間の晴朗さは、知識による世界の修正を信じ、科学によって導かれる人生を信じ、個々の人間を解決可能な課題からなるごく狭い枠の中に封じ込めることができるのである」(III, 111)。つまり理論的人間にとって、認識可能な領域こそが人生なのであり、それは知識によって封じ込められた人生とも言えよう。一方「悲劇的認識」においては、人生は良きことであれ、悪しきことであれ、迫り来るすべてである。

ソクラテスに端を発する「論理的ソクラテス主義」Ⅱ科学的認識のとどまるところをしらぬかのような展開は、さらに続くのであろうか。ニーチェは、自らの時代が近代のアレクサンドリア文化と新たなディオニュソス的英知 (Weisheit) の文化の境界線に立つと語

り(III, 124)。¹¹⁾この新たな悲劇的文化への移行に「論理的ソクラテス主義」の破綻を見出す。彼は次のように語っている。「科学は、そのたくましい妄想によって拍車をかけられ、絶え間なくその限界へと急ぐ。そしてそこで、論理の本質の中に隠されていた楽天主義は頓挫するに至る」(III, 97)。「論理的ソクラテス主義」の破綻は、科学的論理に隠されていた楽天主義の頓挫であるが、それは科学の限界において生じる。そして、この限界点において「人は論理が論理それ自体の回りを空しく回るだけであることを、またしまいには論理が論理の尻尾にかみつくさまをみて愕然とする」(ed.)とニーチェは語る。「論理が論理の尻尾にかみつく」とは、何と巧みなニーチェの比喩であろうか。彼はこれによって、われわれが既述した「素朴な信頼感」をもって受け入れていた領域における、「論理的ソクラテス主義」の破綻を語っているのである。つまり、その世界の論理化は、「論理が論理の尻尾にかみついた」にすぎないのであり、「存在の母達への道、事物の内奥の核心への道」に關する思惟とはならないのである。ニーチェは、近代人のかかる状況を「荒涼と広がる知識の大海原から、はるかにある岸辺を懂がれるありさま」(III, 112)と語る。「世界の論理化」によって「論理的ソクラテス主義」の得たぼう大な量の知識にもかかわらず、それらの知識が現象界の「現実」を提示するのみであり、人生の重みに何ら答えるものではないがゆえに、「近代人は、ソクラテス的認識意欲の限界を予感し始める」(ed.)のである。まさにこうした近代人のありさまは、いわゆる「ノイラートの舟」のごとく、豊穣といふよりも過剰な知識の大海原の波浪の中に漂うかのようである。

しかし、それでは一体「論理的ソクラテス主義」の破綻、科学的認識の限界の中に「悲劇の再生」をみるニーチェは、そこで何を語るうとするのであろうか。彼は、悲劇的文化のメルクマールについて語る。「悲劇的文化の最も重要な特徴は、科学に替って英知(Weisheit)が最高の目標とみなされる点である」(III, 114)。「世界の論理化」という「論理的ソクラテス主義」にはかならない。「科学」を、ニーチェは、歴史上ギリシア悲劇においてたしかに顕在した「英知」で代替しようとするのである。「科学」と「英知」との相違を次の言葉から知ることができる。「英知は、世界の全体像の中に永遠の苦悩を見、しかもそれを自己自身の経験として、同情的な愛をもってとらえようとする」(ed.)。すなわち、「科学」においては「論理化」されるものが現象するのであり、他方「英知」においては現象するものが「素朴な信頼感」をもって受け入れられるのである。それゆえに「最も善いことは生まれなかったことであり、次に善いことはすぐに死ぬことだ。」というシレノスの英知は、「科学」においては理解され得ないままに終わらざるを得ない。ニーチェの求める知とは、そうした科学的知の不毛さを乗り越えた、自らの生々人生の真の意義をその体験において問うる知なのである。

以上が、『悲劇の誕生』におけるニーチェのソクラテス像、といふよりも「ソクラテスの問題」を介してのニーチェ思想の展開である。

三 『人間的な、あまりに人間的なもの』

におけるソクラテス像

次に『人間的な、あまりに人間的なもの』においてソクラテスへのニーチェの言及をとりあげるが、それは『悲劇の誕生』以後この著作において初めてソクラテスへの言及がみられるということを意味しているのではない。たしかに、これらの著作を隔てる六年の間にニーチェが公刊したのは『反時代的考察』の一書にすぎず、その意味で『人間的な、あまりに人間的なもの』を、再びソクラテスへの言及を開始した書として取りあげることは故なきことではない。しかし、一たび彼の遺稿に眼をやるならば、この沈黙せる六年に公刊されることなく未完に終わった著作 (Nachgelassene Schriften)、断片 (Fragmente) の何と多くみられるかに驚きの眼をみはることであろう。ましてや、それらの遺稿群がソクラテスの問題に並々ならぬ関心を示していることを知るならば、ソクラテスの生存がニーチェ思想における一つの『躓きの石』であることも容易に理解されるよう。とはいえ、遺稿群においてソクラテス像を取り出すという試みは、その豊穡さゆえにわれわれの手に余るものである。また、それら遺稿群におけるソクラテス像は様々に変転し、それを明らかにするにはより稠密な年代史的分析が求められるべきである。変転せるソクラテス像の一端を示せば次のようである。

例えば、『悲劇の誕生』において悲劇やフォゾクラーティカかの哲学の解体者とみなされたソクラテスが、『ギリシア人の悲劇時代における哲学』(一八七三年)ではタレス、アナクシマンドロス、

ヘラクレイトス、パルメニデス、アナクサゴラス、エンペドクレス、デモクリトスとともに「偉大な人間」と語られている。「われわれが常に愛し、畏敬せねばならないもの、そして後世のどんな認識によつても、われわれから奪うことのできないもの、すなわち偉大な人間を明るみに出すことが課題である」(『』 220)。ところが、『科学と英知の闘い』(一八七五年)や講義草稿である「プラトン以前の哲学者達」(一八七二〜七六年)においては、『悲劇の誕生』と軌を一にするソクラテス批判が見出されるのである。「彼〔ソクラテス〕は、芸術をただ実践的な面や、誤楽的な面からの把握したにすぎなかつた。彼は、やはり悲劇を軽蔑する者であつた」(16)。このように遺稿群におけるソクラテス像は様々な変転をみせるのであり、その変化を逐一明らかにするためには、詳細な年代史的研究が求められる。本稿において遺稿群のソクラテス像の追究をあえて避け、ソクラテス像の変化を『人間的な、あまりに人間的なもの』に求めるのは、こうした事情とともに、さらに本稿の目的が、ソクラテス像を介してニーチェ自身の思想的発展を問う点にあるからである。

もちろん、『人間的な、あまりに人間的なもの』において『悲劇の誕生』におけると同様なソクラテス像が全くみられないというわけではない。「機械全体の運動が非常に高まっているとき、その車輪に投げ込まれた、たった一つの石が、例えばソクラテスであつた。一夜にして、あれ程驚くばかりに規則正しく迅速であつた哲学的学問の発展が破壊された」(『』 220)とニーチェは語るが、ここには明らかに、フォゾクラーティカの哲学的発展を阻害し対立

するソクラテスの像がみられるのである。しかし、この著作においてこうしたソクラテス像はきわめて稀有であり、むしろソクラテスの生彩な形姿が『悲劇の誕生』に比してきわ立っている。例えば、妻カサンティアッペとの関係（W₁, 290f.）、毒杯をあおぎ死におもむく描写（W₁, 292）と、実生活におけるソクラテスの像が語られる。

この視点は、以下の一連のアフォリズムにも見出すことができる。端的に言ってそれは、悲劇を解体に至らしめたソクラテ斯的知である「論理的ソクラテス主義」においては忌避された「生・人生の問題」が、主題として問われている点に現れている。すなわちニーチェは、「人間をして最も幸福にさせるような、世界や認識とは何か」（W₁, 24）という「幸福の観点」が、ソクラテス学派によって哲学に導入されたことを指摘する。⁽¹⁷⁾しかし、ニーチェにとってこのあり方は、「生・人生の問題」を問う限りにおいて評価し得るものであれ、⁽¹⁸⁾知徳の合一の論理に基づき「人間的な知識を根拠とする倫理の探求」をなすに至っては、不十分なものと言わざるを得ないのである。

ソクラテス像からこうした「論理的ソクラテス主義」の残滓が消えるとき、われわれはそこにニーチェの思想的变化をみるることができる。ニーチェは、「最も些細なこと、最も日常的なこと」（W₁, 180）である「個々人の欲求、二十四時間の生活における個人的な大小の必要等々」（G₁, 11）を軽蔑したり取るに足らないとみなしたりすることを、「人間のために人間的なものを軽視する高慢さ」（ebd.）と語り、ソクラテスをそうした高慢さに全力をあげて抵抗

した者として位置づけている。また、彼は「最も些細なことや最も日常なこと」を「最も身近き事物（die allernächsten Dinge）」⁽²⁰⁾とよび、その重視を語るが、それはまさに、伝統的な形而上学や道徳、宗教の背後世界的思惟の軛を脱せんとするニーチェの主張にほかならないのである。さらに、ニーチェが「良いことにせよ悪いことにせよ、自分の家の中で起こること、これこそが、そしてこれだけが大切なのである。」（W₂, 181）とソクラテスに語らしめ共感を示す点にも、同様の視点がみられる。これら「身近き事物」「家の中」のアフォリズムにわれわれは、「理論的人間の始祖」として批判されるソクラテス像とは明らかに異なるニーチェのソクラテス像をみるることができるであろう。このソクラテス像は、ギリシア悲劇における悲劇的認識にも、「世界の論理化」を図る「論理的ソクラテス主義」にもみられない知のあり方であるが、しかし、一見して平凡にみえる表現の底に、ニーチェは如何なる意味を語ろうとするのであろうか。われわれはソクラテス像の変化に、むしろニーチェ思想の深化をみるのである。

この深化を明らかにするために、今一度『悲劇の誕生』におけるニーチェのソクラテス批判について考えてみたい。というのも、ソクラテスを批判するニーチェの根拠を手掛かりにして、肯定されたソクラテス像に込められているニーチェの思想を明らかにしたいからである。ニーチェは、ソクラテスがギリシア悲劇を、それが論理的根拠を欠いているという理由によって解体に至らしめたことを批判した。すなわち、「科学の精神」によって「故郷の地から切り離されても、思想や行為や風俗の荒野の中を何の拘束もなしに生きる

ことができるようになった」(III, 160)とソクラテスが考える点を、ニーチェは批判したのである。ギリシア悲劇において演じられる事柄の永遠妥当性が論理的根拠を欠いているということは、悲劇の永遠妥当性が「たんに本能から」信じられていたにすぎないことを意味している。ところが、「たんに本能から」信じられていた、ということをもぐってソクラテスとニーチェは対立する。すなわち、ソクラテスは否定的に、ニーチェは肯定的に評価するのである。周知のようにソクラテスは、アテナイの知者達を訪ね、彼らが自分の職業についてさえ正しい確実な理解力をもたず、いわば「たんに本能から (nur aus Instinct)」(III, 85) それを行っているにすぎないことを明らかにする。ソクラテスにおいて「たんに本能から」という論理は、相手を批判する論理である。しかし、ギリシア悲劇の解体者というソクラテスへの批判は、この「たんに本能から」の論理を芸術や倫理や悲劇へまで向けた点にある。つまり、原因が結果をもたず、結果が原因をもたないようにみえる不条理なもの、しかもその全体は、思慮深き者にとってはがまんできないほどに、しかし感じ易く激しい心の者には危険な火口となるほどに多彩なもの」(III, 88)であるディオニュソスの深淵を、ソクラテスは「たんに本能から」理解することに反対し論理的に理解しようとするが、ニーチェはまさにそうしたソクラテスを批判する。というのも、ニーチェはまさにとてディオニュソスの深淵は「たんに本能から」理解されるべきなのである。

ところでこの「本能」の語は、字義通りのたんなる生物学的用語として理解されてはならない。⁽²¹⁾ そうではなく、既成の概念では表現

され得ぬ意味をそこに見出すべきなのである。ニーチェは、ギリシアにおける倫理の理解がソクラテスによってどのように変えられたかについて語る。「(ソクラテス以来) 今やわれわれは、知的根拠に基づく純粹に人間的な倫理を探索している。すなわち、倫理が求められている。しかし以前の人々においては、倫理は生き生きとした息吹きとしてそこにあつた。『その意味で』求められた純粹に人間的な倫理は、伝統的なギリシアの倫理に敵対する。伝統的な倫理は、新たに一つの認識行為に解消されてしまふ」⁽²²⁾。このようにニーチェにとって倫理は、「知的根拠に基づいて求められる」のではなく、「生き生きとした息吹きとしてそこにある (da sein)」のであって、その意味で「たんに本能から」理解されるべきものである。重要なのは、ニーチェがここで言う倫理は、反省道徳におけるような当為を意味するのではなく、生きられた事実を通して初めて明らかになるということである。⁽²³⁾ この視点は、倫理の問題に限られてはいない。例えばシレンソスの英知は、その知をもつて生きられたとき初めて真の意義をもち得るのであり、またディオニュソスの深淵も、その深淵が垣間みられたとき初めて顕わになる。ソクラテスがこうした倫理や英知や深淵を論理化し、いわば一つの対象知として教えられうるものとみなした点に、ニーチェのソクラテス批判は向けられるのである。

したがって、前述したように『人間的な、あまりに人間的なもの』においてニーチェがソクラテスを肯定的に評価するに至るとき、われわれはそこに、本来教えられ得ぬものがまさしく教えられ得ぬものとして語られていることを理解するのである。すなわち、

「最も些細なことも最も日常的なこと」は、論理以前論理化以前の「最も身近き事物」以外のなものでもない、つまり生なのである。ニーチェにとつて「些細なこと日常的なこと」は、ソクラテス以前のギリシアにおける倫理と同様に、生き生きとした息吹きとしてそこにあるのである。このように考えるとき、『人間のな、あまりに人間のなもの』における科学的・実証主義の思惟の境位を思い起こさざるを得ない。というのもニーチェは、この境位を「目立たない真理の尊重―厳密な方法でもって見出された小さな目立たない真理を、形而上学的な時代や芸術的な時代に由来する幸せなまぶしく輝く誤謬以上に高く尊重することが高次の文化の尺度である。」(W, 21)と語るが、こうした思想的境位に支えられることによって「最も身近き事物」の思想が、無自覚的な肯定を意味しているのではないことが明らかになるからである。そして、科学的・実証主義的思想のあり方に、ニーチェのソクラテスへの共感―肯定されるソクラテス像が見出されるのである。「最も身近き事物」の思想は、ソクラテスによる悲劇の解体という否定的契機をへたのであり、ギリシア世界に埋れる思想のたんなる顕在化を意味してはいないのである。また、『悲劇の誕生』においてニーチェが「論理的ソクラテス主義」から守護しようとした倫理は、ギリシアという空間的文化的広がりにおいて、他方「最も身近き事物」の思想は個人の事実的世界において問われている。いわば「最も身近き事物」の思想は、ギリシア悲劇という悲劇的形而上学において顕在化した「素朴な信頼感」「たんに本能から」の思想の、個々の人間の生きられた事実から成る事実の世界における新たな顕在化と言えよう。

かくしてわれわれは、『悲劇の誕生』及び『人間のな、あまりに人間のなもの』におけるソクラテス像の変化を、ニーチェ思想の深化として結論することができるのである。ニーチェの次の言葉は、まさしくこの視点から理解されるべきであろう。

「ソクラテスは、あまりにも私の近くに位置しているために、私はほとんどいつも彼と闘い続けている。」(W, 173)

注

使用したテキストは『Nietzsche Werke, kritische Gesamtausgabe, hg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montanari』である。引用箇所は、Abteilung と Band をそれぞれローマ数字とアラビア数字で表し、その後にはページ数を示す。なお、引用文中の傍点は、原文におけるゲンシュペルトの部分を示している。

(1) W. Kaufmann, *Nietzsche-Philosophen, Psychologist, Artist*, Princeton, 1974, p. 391.

(2) H. J. Schmidt, *Nietzsche und Sokrates*, Meisenheim am Glan, 1969, S. 350.

(3) 小野浩、『若きニーチェの識られざる神』、三修社、一九七九年、五八四頁。

(4) H. J. Schmidt, a. a. O. S. 2. 彼は「ソクラテスにおいてわれわれは、彼自身何ら書き残したものがなかったために、彼について自ら証言するものが存在せず、また歴史家も彼について報告していない」という事実を直面する。」と語る。またシュニットは、史的ソクラテスとニーチェのソクラテス像との不一致

を指摘する文献学者 (O. Gigon) 、哲学者 (H. Kuhn) の見解も紹介している。

(5) Eberda S. 1.

(6) 十九世紀後半の実証主義的趨勢のもとで、科学の問題を自覚的に問うた思想家として、われわれはヴィルヘルム・ディルタイの名をあげることができる。個別諸科学を統一する精神科学の構想にみられるように、彼においては学の基礎づけということが常に堅持されていた。

(7) 『反時代的考察』の第二篇「生に対する歴史の利害」は、まさしくこの問題意識に貫かれている。

(8) 一八八八年に著わされた『この人を見よ』の中で、ニーチェは『悲劇の誕生』について「この書の二つの決定的な新機軸、それは第一にギリシア人におけるディオニュソスの理解であり、…第二にソクラテス主義の理解である」(W., 308)と述べている。

(9) 舟越清、「若きニーチェのソクラテース観」『成城文芸』第六六号、一九七三年、一六頁。

(10) 西尾幹二氏は、この視点の重要性を指摘し、「ニーチェは、数えることのできないなにかを教えようとしていた」と語っている。(『ニーチェ』第一部、中央公論社、一九七七年、四二頁。)

(11) この「悲劇の再生」を、たんにギリシア悲劇の再興と解してはならぬ。

(12) ニーチェは、一八七五年に「科学と英知の闘争」(Wissen-

schaft und Weisheit im Kampfe) という断片を書いている。その中で彼は「ソクラテスの影響を五つの項目にまとめている。(一)倫理的判断の素朴さを破壊した。(二)科学を破滅させた。

(三)芸術に対する感覚を欠いていた。(四)個人を歴史的な結びつきから引き離れた。(五)弁証法的駄弁や饒舌を促進した。(W., 184)

(13) 本稿で用いるグロイター版ニーチェ全集では、形式的・内容的にまとまっているもの、あるいは刊行の意図されていた遺稿は Nachgelassene Schriften とよばれ、その他の遺稿 Fragmente と区別されている。

(14) 舟越清、前掲書、三頁。

(15) 先にあげた H・J・シュミットの著書は、まさにこれら遺稿群をも含めたソクラテス像を追究している。

(16) Nietzsche, *Großoktav-Ausgabe* (以下 GA と略記)、XIX, S. 226.

(17) 『人間的な、あまりに人間的なもの』全二巻には一三九六のアフォリズムが含まれているが、ソクラテスについて言及しているのはたかだか十一のアフォリズムにすぎない。その中で、『悲劇の誕生』におけると同様なソクラテス像を表すのはこれだけである。

(18) こうした「幸福の観点」に基づく哲学を、ニーチェは「生の哲学」(Lebensphilosophie) とよんでゐる (GA, XIX, S. 227.)。

(19) GA, XIX, S. 228.

