

ニーチェとデイルタイ

—— 生と歴史をめぐる ——

水野建雄

(一) はじめに

ニーチェとデイルタイはともに生の哲学者と言われている。バール時代の若きニーチェがソクラテスを生の哲学だと語った次のような言葉がある。

「彼は最初の生の哲学者であり、彼に由来するいっさいの学派はまず差し当り生の哲学である。思惟によつて支配された生！ ソクラテス以前のすべての哲学者にあつては、生が思惟と認識とに仕えたのに反し、「ソクラテスでは」思惟が生に仕える。ここでは正しき生が目的として現われる、だが、かしこでは最高の正しき認識が。かくてソクラテス哲学は実践的である。それは倫理的結果と結びつかないいっさいの認識に対して敵対的である」⁽¹⁾。あの『悲劇の誕生』の中で「われわれの驚嘆と崇拜的であるギリシアの本質を、一個人として敢えて否定し去ろうとするこの人物は、一体何ものなのか？」と語つて、ソクラテスを、それまで「最も高い淵として最も高い峰として」存在したギリシア哲学と対比して、その破

壊者として糾弾し憎悪した、その文脈で、上の文も述べられている。

しかし「思惟が生に仕える」とは、ニーチェ自身の基本的な立場である。事実ニーチェは『反時代的考察』の第二考察で、「いったい生が認識を、学問を支配すべきか、それとも認識が生を支配すべきか？ 二つの威力のうちのどちらがより高き決定的な力なのか？」と問いに對して、「生こそがより高き、支配する力である」と語つて、学問、認識に対する生の優位を明言している (SW. 330)。ニーチェのソクラテスに対する関係はアンビヴァレンツであり、ニーチェにおけるソクラテス評価という問題はそれ自身興味ある課題であるが、少なくとも「生」の優位を語るとき、上述のような言明にもかかわらずニーチェはソクラテスの「生の哲学」の味方である。生の哲学とは、生そのものを最高の目的としてそれ以外のすべての認識を生に仕えるものとみなす立場だとすれば、ニーチェの言うごとく、既にソクラテスが生の哲学者であつた。

しかし、歴史概念としての生の哲学 (Philosophie des Lebens) は、19世紀後半から20世紀初頭にかけての、生を課題とせざるをえない

ほどに生に疎遠な精神状況が時代を被っていた時期に登場したすぐれて現代的な課題を含む哲学である。ニーチェにおいてもまたディルタイにおいても共通して、この時代の科学的合理主義による人間精神の自然化を拒否し、また形而上学的な理念構成を却けて人間と世界とを生を根拠にして捉えようとする視座が根底にあった。ところが両者にはまた、「生の哲学」といった表題でくくることのできない、親近性という以上に大きな隔たりもあつたのである。例えばそれは、学問（人文主義的教養）、伝統（ドイツ的なもの）、宗教（キリスト教）に対する身の構えにおいて両者の位置は対極的であるとされる点にも現われている。ニーチェはつねにこれらからの脱出を自らの課題としていたのに対して、ディルタイの志操はこれらの保存ないし連続に向けられていた。そうした両者の思想を分ける疎隔、しかも両者の思想を規定する最も本質的と思われる疎隔の一つに「歴史」の問題がある。この小論では、両者の「生」にとつての「歴史」の位相を、とくにヘーゲル哲学に対する両者の対決ないし距離のとり方を軸にして考えてみたいと思う。

（二）「ドイツ的なもの」からの距離

ニーチェがバーゼル大学に赴任したのは周知のように一八六九年二月であつたが、その二年前にはディルタイがここで教鞭を執つてゐた。しかしディルタイは一八六八年九月にはバーゼル大学を去るので、バーゼル在任は二年に満たないわずかな期間でニーチェとはすれ違いであつた。バーゼルの舞台にして展開されたブルックハルトとニーチェとの、およびディルタイとの間の交際は、友情溢るる

ともいかないうち々複雑なものだつたといわれている。とくにブルックハルトの好意をディルタイは必ずしも喜ぶことができなかったようである。それはブルックハルト個人に対してというよりも、むしろディルタイのバーゼルへの疎外意識に由来するものであつた。そもそもディルタイにとつてバーゼル赴任ははじめから気の重いものだつたようである。赴任直前の一八六七年三月の両親宛の手紙では次のように書かれている。

「：万一、五年間バーゼルに留まつたとしてもそこから何も生まれません。私は、全く新しい環境になつても、込み入った関係を結ばずに研究し考え講義し書くことができると思います。私の経歴のこの段階にあまり長くとどまるつもりはありません。」²

そしてこの地に赴任してからこの気持ちは変わらなかった。一八六七年春の父親宛の手紙では、バーゼルの人々の考えの「偏狭さ」、それと対比されたベルリンへの郷愁、さらにブルックハルトの人間像等について次のように述べられている。

「バーゼルは私には奇妙なところに思えます。街の様子は好ましいものですし、……また大変気に入っている人々もいます。……それにもかかわらず、私は圧迫感を覚えるのです。それは一つには父上への郷愁が、またもう一つには何か別のものが交じっているのです。人びとの考え方や在り方に何か偏狭なものがあるのです。ベルリンでは誰もが正直であり率直であつて、奇妙な不信感を抱くことはありません。ここではブルックハルトのような著名な人ですら……ちやうど応接しながら隠された鉄製の罎に入り込むのを待っているといったふうに、疑い深く、監視しているようです。……余りに偏狭で

すので、ここでは人々はあらゆるものを一つの隅から眺め判断するように見えます⁽⁴⁾。ブルックハルトについては、例えば「ブルックハルトは私にはきわめて善い人のように思われました」という言葉のように、厳しい表現だけではなく、彼の生き生きとした挙動や素晴らしい話し方に驚きもするのであるが、しかし、「今までのところ私は、彼を支えている偉大なる生の中味が見て取ることができないのです」と、やはり懷疑的な姿勢をみせている。とくに目を引くのは、偏狭で固陋なバーゼルに対する明るく開放的なベルリンという対比である。ベルリンへの郷愁には、親しい者が住む土地への郷愁や未知の地での淋しさ・孤独感などさまざまな要因が重なっていたのであろうが、しかし35歳にもなる一人前の思想家がこれほどまでにベルリンに執着する背景には、単なるベルリンへの郷愁やバーゼル嫌いということ以上のものがあつたのではないだろうか。そこにはベルリンそのものの、ドイツそのもののへの本質的な思いが秘められている、そのように想定できるだろう。「私の経歴のこの段階に長くどどまるつもりはない」という言葉の背後に、熱いドイツへの思い、決意を聞きとることができるのである。

ドイツ・ベルリンへの回帰は、この時期たまたま湧き起こった一時的な郷愁的心情ではなく、むしろディルタイの生を本来的に規定し、その思想的根底にも通ずるものとみなすことができる。ディルタイは事実この後早々にバーゼルのをきり上げるのである。そしてキール大学へ、さらにブレスラウ大学へ、そして一八八二年にはロツツェの後任としてベルリン大学教授に就任し、その後ほぼ30年間ベルリンに定住することになるのである。「ドイツ的なもの」は、ディ

ルタイの生にとつても思想にとつてもポジティブな意味で本質的な問題であつたといえる。

ディルタイのこのバーゼルおよびブルックハルトに対する態度に比べれば、ニーチェのそれははるかに好意的であつた。ニーチェのバーゼル就任講演をブルックハルトは「ニーチェは学者にして芸術家だ」と称賛し、ニーチェはブルックハルトの「ギリシア文化史」の講義の熱心な崇拜者であつたし、また、普仏戦争時のルーヴル炎上の噂の際にはお互いの住所に向かって駆け出してやつと会つた時には「二人はただ手を握り合うばかりで涙のために一言も発することはできなかった⁽⁶⁾」ような友情のうちにあつた。ニーチェはこの上もなくブルックハルトを愛し尊敬していたのである。(もつともブルックハルトのニーチェに対する態度は、必ずしもニーチェの思い通りのものではなかつたとも言われている。)またブルックハルトとともにトリブシエンにはワグナーがいて、バーゼルはニーチェにとつて好ましい土地であつた。一八七〇年に始まる普仏戦争を境にしてニーチェはドイツから距離をとりはじめたが、後年になると周知のように、「ドイツ精神というのは私には悪い空気だ」と言い、「ドイツ人はおよそこの世において最も反文化的な病患と病理であるナシヨナリズムに責任を負うべきである」(『エツケ・ホモ』)と述べて、ドイツ的なものへの激烈な批判を展開していく。このような背景を考えると、ニーチェにとつてバーゼルがディルタイの場合に比べてはるかに居心地の良い場所であつたのは、バーゼルがまさしくドイツではないがゆえであつたのである。ニーチェにおいても「ドイツ的なもの」は、ディルタイと同じように、彼の一生の課

題であり、思想的にも本質的課題であつた。しかしそれはデイルタイとは正反對の、ネガティヴな意味においてである。「ニーチェはドイツ人であるよりも一層多くヨーロッパ人であらうとした」のである。

ところで、「ドイツ的なもの」とは、現実的にはこの時期、ニーチェにとつては小市民的権威主義的なナショナリズムの象徴であり、デイルタイにとつては都会的に洗練された文化としてイメーじされるが、そしてそこにさまざまなニュアンスが加わりもするが、しかしそれは結局のところ、後述するように、「伝統」ないし「歴史」の問題に帰着する事柄である。それは思想的には、ヘーゲルに典型的に見られるような、人間の根拠を歴史的發展に求めようとする歴史的感覚にかかわる事柄であるといつてよいだろう。

ドイツ的なものへの親疎が歴史をどの位相で見えるかということにつながってくる。ニーチェは「歴史の過剰は生けるものを害する」(SW, I, 258)と述べて、歴史の過剰を時代の危険な「歴史病」として告発したが、これに対してデイルタイは、明らかにニーチェを念頭において、「人間の何たるかを語ることができるのは、歴史だけである。歴史研究を断念することとは人間の認識の放棄である」(GS, IV, 529)と語るのである。そしてこの歴史に対する身構えがまた両者の思想を規定しているともいえるのである。まずニーチェから見ていこう。

(三) ニーチェのヘーゲル批判——「地上における神の

遭遇

最近発表された『ニーチェのヘーゲル像』の著者であるW. シュ

テークマイアーは、ニーチェとヘーゲルの関係の軌跡を次のように描いている。「『反時代的考察』の大きな隔たりから、『曙光』および『ツァラトゥストラ』の時期には彼は偶然のように、しかし一步歩ヘーゲルに近づいていく。後期の著作では彼はヘーゲルを、ドイツの哲学者のなかでも彼の最後の重要な先行者とみなし、自身自身をヘーゲルの最初の正当な相続人とみなしている。ニーチェは結局最後にはいっさいの遺産、いっさいのドイツ人から再び距離をとることになるのだが」と。「隔たり」から「接近」へ、さらに「相続人」へと軌跡を描き、最後には「決別」に到るそれぞれの節目を、シュテークマイアーは文獻的に、とくに刊行本だけでなく遺稿の諸断片をも利用して論証している。ニーチェのヘーゲルへの言及は、例えばヘーゲル論として本格的に論じたようなものではなく、むしろ鋭敏な鼻で嗅ぎ分けたヘーゲル像を自己の哲学の中に自在に組み入れていくという趣があるように見える。しかしシュテークマイアーによれば、ニーチェは動揺と変転を繰り返しながらヘーゲル理解を深めていったのであり、しかもそれがつねにニーチェ自身の自己理解の深化と結びつくような関係でありつつ、生涯ヘーゲル哲学への洞察力を失なうことはなかったという。そしてその場合、シュテークマイアーはこの両者の関係の軸、すなわちニーチェをヘーゲルに結びつけているものとして、「ドイツ的なもの」に注目して、「ニーチェは、ドイツ的なものとは何か、という問いに答えようとする倦むことのない繰り返される試みのなかで、おそらく間接的に自らヘーゲルを見出した。」と語っている。「ドイツ哲学に関してニーチェの関心は全体として、哲学そのものよりも、ドイツ哲学におけるド

イッツ的なものとは何かということである。ドイツ的なものを規定すること、これがニーチェをヘーゲルのもとに導く導きの糸である」¹⁰⁾。

ドイツ文化がヨーロッパの指導的文化へと成り上がるように見えたとき、ニーチェは自分のためにも自分の哲学のためにも、自らの「生の由来を、ドイツの伝統を問わざるをえなかった。その途上に包括的な伝統の一部として、ヘーゲルが哲学のドイツ的なものとして見え出すのである。

さて、ニーチェがヘーゲルのうちに読み取ったドイツ的なものは、発展ないし歴史的感覺のことである。そしてこの歴史の告発がまたヘーゲル批判に連動している。

『悦ばしき知識』のなかの「古い問題・《ドイツ的とは何か?》という表題をもつ一節で、ニーチェは次のように述べている。『存在する』ものに対してよりも生成や発展に一層深い意味と一層豊かな価値とを付与するかぎり、; われわれドイツ人はたとえヘーゲルごときが存在しなかったとしてもヘーゲル主義者なのだ」と。またシヨベンハウアーとの対比において「われわれの第六感、つまり『歴史的感覺』を究極の手がかりとして、現存在の神聖性をわれわれにつきつけようとしたヘーゲルの壮大な試み」(SW, III, 599) がドイツにおける無神論の勝利を遅らせた、と続けている。これは、カント、ライプニッツおよびヘーゲルなどのドイツ哲学は、シヨウベンハウアーを唯一の例外としてまさしくドイツ的な自己認識、自己経験を表わすものであるとする脈絡のなかで、ヘーゲルについて語られた部分である。ここでのヘーゲル評価は、生成・発展の概念の意義を見抜いたという点で半ば肯定的であり、現存在の聖化に対して

否定的である。

ところで、ここで言われている存在とか生成という言葉には注意してみる必要がある。というのも、「生成」はニーチェの生概念のエレメントだともみなしうるからである。人間の存在の始源と終末が否定され現存在の根拠も無底とされれば、後に残るのは、過去にも未来にも拡散されえない現在に凝縮された生への意志の生成しかないという意味では、ニーチェの哲学は生成の哲学である。それは、ニーチェが「生けるものはいずれも一つの視界(Horizont)のうちでのみ健康で力強く豊かである」(SW, I, 351)と語る場合の、生成する現在性を、時間的發展という視界によって拡散しない生成である。そうだとすれば『存在する』もの (was ist) は生成の現在性を意味することになる。ところが、生成を時間的・歴史的發展の側から一方的に——「一方的にというのは、ニーチェは歴史そのものの生にとつての意義を全く否定するのではないからだ——、しかも「ヘーゲルなくしてはダーウィンもない」(SW, III, 598) という意味で發展が進歩であるという観点から捉えられれば、現在が聖化される。「現存在の神聖性」である。さらにこれが「種」の發展として捉えられるとき、現存在は民族の次元にまで拡大されてドイツ民族の聖化、すなわち、「ドイツ的種族の相の下に見る」(SW, III, 600) という表現をとることになる。ニーチェはドイツ的な歴史的感覺の伝統そのものには半ば感謝しながらも、しかし、このようなドイツの遺産の形態に対してははっきりと距離をとるのである。ニーチェはかつて、ドイツ人およびヘーゲルのうちにギリシア的なものの相続人たることをみて、それゆえにこそまた親近感を覚えも

してきたのであるが、しかし『エッケ・ホモ』の時期、ニーチェは既にこう書くのである。「精神の歴史における最初の誠実な精神、四千年にわたる贗金作りを真理の名において裁く精神がドイツ精神と同一の根から生まれた、などという名誉を、彼らは持つべきではない」(SW, VI, 361)。いまやニーチェは《伝統に対して主人たろうとすること》⁽¹¹⁾、つまり哲学を新たな思想において捉えることをめざすのである。

このようなヘーゲル批判が最も具体的に展開されるのは、『反時代的考察』の第二篇「生に対する歴史の利害について」においてである。この第七節では《古くさい頭のなかに濛々と立ち籠めているヘーゲル哲学》⁽¹²⁾とあってヘーゲルを嘲笑するだけであるが、第九節になると、ニーチェは「ヘーゲルと戦いはじめている。したがって本気で考えはじめている」。

ニーチェによれば、ヘーゲルは歴史を「自己自身を実在化する概念」「世界精神」とみなすことによって、芸術や宗教という別の精神的諸力の代わりに、歴史を唯一の主権として定立した。このような歴史観をニーチェは「地上における神の逍遙」と呼んでいる。ところがこの神は、ヘーゲルによって、生成のすべての弁証法的に可能な段階を登りきってしまったものとして見通され理解される。したがって「ヘーゲルにとつては世界過程の頂点と終点は彼自身のベルリンにおける現実存在において合致したことになる」(SW, I, 390)。世界過程の頂点がヘーゲルの現存在に、プロイセンの現実に顕現している、というわけである。これによって「歴史の権力」への讃歌が植え付けられ、事実的なものへの偶像崇拜と事実にへの順

応という「ドイツ的な言い回し」が教え込まれることになった。現在とは歴史的権力の成果であり理念の必然性の成果であるという思想を学んだ者は、権力の手拍子に合わせて手足を動かせばよいことになる。だから、「どんな成果もそのうちに理性的必然を含むのであれば、どんな事件も論理的なものあるいは「理念」の勝利であるのであれば、——しからは、早速跪き、「諸成果」の全段階を跪き拝しさえすればよいのだ!」(ibid.)、ニーチェはこう語るのである。

ヘーゲルは歴史に一つの目標を設定してそれを概念把握できるがゆえに歴史を自己の現在において完結したというヘーゲル把握は、おそらく当時の一つの先入見である。ニーチェはそれに従っているのであり、ある意味では本気でそう考えてもいる。しかもこうした見方を『反時代的考察』以降も完全に放棄するということはなかったといわれる。⁽¹³⁾ヘーゲルの「歴史」問題を所謂「歴史哲学」だけに基いて分析する危険性がニーチェの限界となっている。むしろニーチェはまだ若きヘーゲルの「生」の概念を知らない。その意味では、ニーチェのかかるヘーゲル理解と批判は片手落ちであるということになるが、しかしわれわれがここで見なければならぬことは、ニーチェとヘーゲルの思想的資質の相違に由来する問題の方である。それは例えばこういうことである。ヘーゲルは人間の意志の発現を、またどのような現在であれその現在を、自然的なものから遠ざかり疎遠になったものとして時間の累積だと考えるが、ニーチェにとつては自然的なものからの疎遠は時間の累積としてはあらわれない、ということである。ニーチェの視点では、過去から未来への流れという「歴史」概念がいわば共時化され空間化されるので

ある。ニーチェ哲学の中心概念である「生」はそのような境位にある。ニーチェは、この「生」から「歴史」を攻撃するのである。

(四) 歴史的なものと非歴史的なもの

歴史の告発をはじめて理論的に表現したのが、『反時代的考察』の第二考察「生に対する歴史の利害について」(一八七四年)である。ニーチェ自身の言葉によれば「この論文で、現世紀が誇りとしている『歴史的感覺』が初めて病氣として、衰微する典型的兆候として認識された」(エッケ・ホモ)。ここでの主題は「歴史が生に奉仕するかぎりにおいてのみ、われわれは歴史に奉仕することを欲する」(SW, I, 245)と云うこと、したがって、「歴史の過剰は生けるものを害する」(SW, I, 258)と云うことである。生が、歴史に優位する規範上の原理とされるのである。

ニーチェよれば、人間と動物とを区別する特色は「忘却」である。記憶や歴史によって存在の無・裂け目を作らず存在の只中を完全に生きる、例えば野に草を食む牛の幸福に、人間は嫉妬の目を向ける。人間は記憶なしにも幸福に生きうるが、忘却なしに生きることは不可能である。ニーチェはこの忘却、非歴史的に感覺することを指して「非歴史的なもの」(das Unhistorische)と呼ぶ。「非歴史的なもの」と並んでまた「歴史的なもの」も生の健康にとって必要であり、「超歴史的なもの」も歴史的なものに対する「解毒剤」であるとされるのであるが、しかし、より本質的なのは「非歴史的なもの」である。ニーチェはこの非歴史的なものこそ生の健康のための土台・根源的能力であるとして次のように語っている。

「非歴史的なものはものを被う雰囲気に似ており、この雰囲気のうちでのみ生はみずからを産み、したがってそれが否定されると同時に生もまた消え失せる。人間が考え、篤と考え、比較し、分離し、結合して、あの非歴史的要素を制限することによってはじめて、あの取り巻く蒸気の雲の内部に明るく閃く一条の光が発生することによって初めて——したがって、過ぎ去ったものを生のために使用し、また出来事をもとにして歴史(Geschichte)を作成する力によって初めて、人間は人間となる。これに間違いはない、しかし歴史(Historie)が過剰になると人間は再び人間であることをやめるのであり人間は非歴史的なもののあの被いなければ開始することを取えないであらう。」(SW, I, 253f)

生けるものはすべて自己の周りに非歴史的なものの被いが必要とする。それは雰囲気であり、「秘密に満ちた雲霧」、すなわち、この被い取られれば宗教や芸術や天才が干涸びて不毛になってしまうところの「庇護し面纱で包む雲」(SW, I, 298)である。これはいわば芸術的創造力といったものの、現実的で現在のな生に視界(Horizont)を集中する「人間や民族や文化の造形力(plastische Kraft)」(SW, I, 251)である。ニーチェはここに、生にとっての歴史の利害をはかる基準を見ている。歴史が生に奉仕するとすれば、生は歴史を必要とするのだが、それは、歴史がこの生の目的のための道具とされるかぎりのことである。すなわち「歴史は活動し努力する者としての、保存し崇拜する者としての、苦悩し解放する者としての生けるものに属する」(SW, I, 238)。だから、歴史が記念碑的、骨董的、批判的という三種の歴史として意味をもちうるのは、

かつて可能であった偉大なものの思い出は今一度偉大なものを創作しようと思志する意志に、古くから存続するものへの崇敬は自己と未来の者の生長のために、過去を裁き否定することは過去を乗り越え変革を意志する意志に奉仕する、その場合だけである。しかし同時にまた「歴史の過剰は生を害する」。歴史の過剰において、偉大なものの記念碑性は偉大なものを知らぬ者を怯えさせ、保存の骨董性は畏敬の念を欠いた単なる過去の収集に、すなわち生の退化に、批判的な過去への判決は過去の成果であるわれわれとその未来を根こそぎにする。

しかしニーチェの現在、教養が歴史的教養となり歴史が学問となるに至って、生と知の境界標が引き倒され、生に統治され制御されることのない知が「生は滅ぶとも真理は行なわれしめよ」という危険極まりない標語を伴って一人歩きをしている。この近代において顕現する教養を、ニーチェは「内面性」の教養と呼ぶ。それは外なるものに対応しない内面性、外界への通路をもたない内面性であり、改革し外部に駆り立てる動機として作用しない内面性である。「近代的教養は現実の教養では全くなく、ただ教養に関する一種の知識にすぎず、教養の思想や感情にとどまり、教養の決断はそこからは生じて来なく」(SW, I, 273)。したがって外部世界の因習と野蠻は放置されたままになってしまふ。真の教養とは内部と外部とを活動的に包括する過程である。しかし、このような内面性への後退と外界に対する無関心を、近代人は客観性と呼び、生に対する文化的優位だと主張してきた。しかしこの、外界の客観性に対峙しない弱体化された人格は、内面的主観性などではなく、「永遠の無主観性」

なのである。この教養こそ、ニーチェによれば、現代文化の病いをひき起こしている。それはまさしくドイツにおいてである。「ドイツ人が内面性の有名な民族であるということとは本当だ」(SW, I, 276)。

「生は病んでいる。単に極限を追憶して病んでいるのみでなく、歴史病に悩んでいる。歴史の過剰は生の造形力を衰弱させ、この生は過去を滋養に富んだ糧として利用することをはや心得てはいない。」(SW, I, 329)

いま大切なことは、死滅したのではなく衰弱し病んでいるにすぎない生を歴史病から解放することである。そのためには薬が必要である。「歴史的なものに対する解毒剤の名は——非歴史的なもの」と超歴史的なものである」(SW, I, 330)。すなわち忘却と限定された視界(Horizont)とのうちに自らを閉じこめること、および生存に永遠と同一性を付与する芸術と宗教の方へ目を向けることである。しかるに現代の学問は忘却を知識の死として憎み、視界の限定を撤廃することを求め、宗教と芸術の永遠化の力に内面的に反抗する。しかし、いったい生が認識を支配すべきか、それとも認識が生を支配すべきか？ 無論、生こそ支配する威力である。なぜなら、生を絶滅する認識はそれ自体をも絶滅してしまうからである。かくて生の衛生学が学問を監視しなければならない。「非歴史的なものと超歴史的なものとは、…歴史病に対する自然的解毒剤である」(SW, I, 331)。「生を想え」(memento vivere)がニーチェの標語となる。以上が生に対する歴史の利害に関するニーチェの考察の概要であるが、ここでいわれる超歴史的なものおよび非歴史的なものについ

ては若干注意が必要である。というのは、超歴史的なものについて、ニーチェはそれを一方で解毒剤としながら、他方で超歴史的人間を攻撃もするからである。超歴史的人間は現実と過去を貫く同一の不變の価値を求めつつ際限のない出来事に出会って吐き気を催すのだとして、「われわれは超歴史的人間に彼らの吐き気と知恵を任せておこう。今日はむしろわれわれの知恵のなさを心から悦び、活動し前進する者として、過程の崇拜者として、一日を楽しく暮らそう」(SW, I, 256)と述べている。この場合の批判は、歴史のうちに不變の価値や典型を求めるとき、それが何らの実践的関心を伴わない純粹な認識ないし知恵として保存されること、このことに對して向けられるのである。眞の教養は内と外とを包括する過程だからである。したがって、超歴史的なものがポジティブな意味を与えられるのはそれ自体としてではなく、あくまで歴史の過剰に對する解毒剤として、つまり生に奉仕するかぎりのことなのである。因みに、この超歴史的人間に對するニーチェの攻撃はブルックハルトを個人的に困惑させたといわれる¹⁴。というのも、ブルックハルトにとつては生の現象は連続的な人間精神の表明、すなわち文化の現象であつて、歴史的なものの理解の根拠ではなかつたからである。ニーチェにおける視界の限定と歴史の道具化は、彼には歴史の連続性を断ち切る野蛮な行為に見える。ニーチェには歴史的瞑想という歴史意識は野蛮に反抗できないものと見えるが、ブルックハルトにとつては歴史を欠くこと自体が野蛮なのである。「ブルックハルトが望んだことは保存であり、そしてできれば歴史的な視界拡大による同時代の文化の上昇であつた」¹⁵。

また非歴史的なものの意義についても若干の注意が必要である。それは造形力であり忘却であり、それゆゑに歴史的ならざるものとして現実主義的立場を表現するといえるが、しかし、もしこれを單なる現実主義もしくは現実至上主義の意味だと解するなら、それはニーチェに對する誤解である。ニーチェはなるほどつねに超歴史的な形而上学的背後世界を否定するが、それはニーチェの立場が所謂現実主義であることを意味してはいない。ニーチェの言葉のなかに例えば「虚構」(Erfindung, Fiktion)の重みについて語つた次のような言葉がある。「虚構を承認することなしには、…世界を絶えず偽造することなしには、…生きることはできな」(SW, V, 18)。これは「非眞理を生る条件として容認すること」(ibid.)という意味である。生は現実主義に還元できない深みと厚みをもつのである。人間はかつて形而上学的な理想や理念を構築したが、その背景には、それを構想せざるをえないほどの、生きるということに對する恐れ、畏敬の念があつた。理想は、自己の生の根源的な被投的受動性を自覺し畏敬する者の必然的所産なのである。しかるに近代人は生の現実を、苦難を伴わない日常茶飯事のこととしてやりすごし、理想を一個の虚妄とみなす。ニーチェとつては、近代人の理想不信の根底に生の現実に對する畏敬の喪失が見えるのである。しかしそれは、ニーチェによれば決して「健康」なことではない。もちろん虚構が眞実にとされて生の現実との結びつきを失うとき、生が虚構に服するという本末転倒が生じ、またそのとき、生と生への畏敬の弱化こそ眞實在に到る道であるという倒錯が生じはする。たしかに近代人はこの理想主義の危険を既に感知して却けたが、ところがその危険

を単なる平穩無事な生の現実を脅かす危険とみなすことによって、そこに、著しい生の平板化がもたらされることになった。ニーチェはこの近代的な意味での非歴史的なものに味方しているのではない。

(五) デイルタイのニーチェ批判

このようなニーチェの歴史批判がデイルタイの眼にどのような映ったかといえ、それは必ずしも好ましいものではなかった。一八九八年の論稿「19世紀前半における諸体系の三つの基本形式」のなかで、デイルタイは、歴史を告発するニーチェの理論が時代のなかに浸透することを憂えてこう述べている。「われわれが苦勞して携えてきた過去の重荷を嘆き悲しむ声が大きくなっている。この重荷を一旦きっぱりと投げ出して、われわれが新世紀へと歩み入るとき、荷物を軽減しよう、ということが支持を集めている」(GS, IV, 528)と。そして、この動向をデイルタイは「きわめて非哲學的」な考えだというのである。デイルタイが好意と嫌悪とを共に抱いた思想家は、ニーチェとベルグソンであったといわれるが、ニーチェへの言及は概して辛辣である。この「三つの基本形式」の別の草稿では、「ニーチェのあの初期の体験からも、またソクラテ斯的気分であった第二期からも何ら積極的なものは残りはしなかった」(GS, III, 162)と厳しい調子で述べている。デイルタイはニーチェの歴史理論のなかにいかなる危険を読み取ったのだろうか。

デイルタイはニーチェとは全く逆に、歴史を生にとつての基盤であると考えた。デイルタイの基本的主張は次のようである。

「人間の精神の何たるかを認識できるのは、精神が生きて生み出したものについての歴史的意識だけであり、そしてこの精神の歴史的自己意識だけが、われわれが人間についての学問的で体系的な思惟を次第に獲得することを可能にするのである。…人間の何たるかを語ることができるのは歴史だけである。…歴史研究を断念するということは人間の認識の放棄である。これは、断片的に自己を表現する天才的な主観性への認識の退却である」(GS, IV, 528.)

ニーチェが歴史的感覚を病気の兆候と考えるのに対して、デイルタイは歴史ないし歴史研究を生を基盤、生の根本的治療の力と考えるのである。ことによつたら、デイルタイにとつては、ニーチェの思想そのものが、ニーチェの診断によつて病氣と判定された、その時代の病氣のもう一つの兆候にすぎないように見えたかもしれない。ニーチェ批判の核心がここでは「主観性への退却」という言葉で表現されている。デイルタイによれば、ニーチェはその出発点においてもつていた天才・偉人に対する崇拜によつて「個人を孤立させた。彼は個人の目的を文化の発展から切り離れた。…個人は文化の目的連関から切り離され、それゆゑ内容的に空虚になった」(GS, III, 164)。これが主観性への退却ということである。パーゼルでのニーチェがブルックハルトを思慕しつつも彼をその核心において理解していなかったのもこのためであった、デイルタイにはそう思ふのである。文化発展から切断され孤立化した個別的な精神、これが、「パーゼルからニーチェは歴史の拒絶を書き記した」(GS, IV, 528)ということ、「歴史の拒絶」の意味である。デイルタイにとつては、生の肯定は文化の連関のうちへと個人的に深化することであ

り、それによつてはじめて生は内容と確固たるものを獲得する。それゆえに、歴史の拒絶・生の孤立によつてはニーチェの念頭に浮んだ「変革」をも哲学の使命として説明できないのである。ニーチェの近代的「内面性」批判も、ディルタイから見れば、「歴史の拒絶」としてそれ自体が内面性批判に曝されねばならないのである。O.ボルノーはかつて、ヤスバースが現代の哲学状況の危機を語る際にキルケゴールとニーチェを挙げてディルタイを看過する叙述に対して異議を唱え、ディルタイの方向こそ「実存的真面目さの孤立を防ぎ、これを歴史的な生についての建設的な仕事に結びつけることに成功した」⁽¹⁷⁾と述べたが、それはこの文脈で読むことができる。

ディルタイにとつては、あるがままの生に基づきそこから精神諸科学をいかに学問的に基礎づけるかということが課題であつた。そのためディルタイは、生を外挿的な論理的思维によつてではなく、生そのものによつて把握しようとする哲学を求め、そこから、意識そのものがすでに論理的思考を含むという認識を得た。生の自己経験が論理的思考の可能性の根拠だとするのである。これはディルタイの生理解の核心ともいえるものである。——ディルタイはこれを「意識の事実」と呼び、そして、この事実を生に即して分析する方法として「自己省察」という概念を挙げてゐる。因みに、ニーチェはこの意識事実への批判であるかのような言葉を次のように書いてゐる。すなわち、「彼ら「認識者」のうちの最も用心深い者たちでさえ、すくなくとも熟知のものが知られるぬものよりも認識しやすと思つてゐる。たとえば、『内面の世界』とか『意識の事実』から出発するようにと、方法論的に命じられてゐるかのように思つて

ゐる。というのもそれらが我々に熟知な世界だからという理由で！誤認も甚だしいかな！ 熟知のものとは、慣れつこのものことだ。ところが、慣れつこのものこそ『認識する』のに：いちばん困難なものなのだ」(SW, III, 594)と。——さて、したがつてディルタイの精神科学の方向は、生自体の自己経験が外部に客観化された生の客観態を、つまり生の表現を理解し、そこから、表現するに到つた生の創造的体験の現場に立ち帰ろうとする、体験・表現・理解という生の三肢構造を基礎とするものであつた。しかも人間精神の歴史過程はこの生の構造の表出であるというようにディルタイは考えた。ディルタイが『精神科学序説』(1898)においてまず精神科学の基礎として形而上学の歴史を叙述したのは、生を人間の生の歴史過程として確認したからである。個別的生の経験はそれが全体的歴史的経験の累積のように経験されるのである。主観的精神とはそのような生として存在している。だからこそディルタイは、「人間の何たるかを語ることができるのは歴史だけである」といつてニーチェに反論したのである。

いわばこの生の歴史性という点で、ディルタイの生の哲学にはヘーゲルの影が強く落ちている。H. ノールによれば、ディルタイのヘーゲル研究は初期のシュライエルマッハー研究の時期以来終生続けられたが、とくに『精神科学序説』以降は一貫してそうであつた(GS,)。もちろんディルタイはヘーゲルの観念論的体系への批判の姿勢を崩したことはないが、しかし晩年の『ヘーゲルの青年時代』では、ヘーゲルを「人間精神の内面性の創始者」呼び、「歴史的世界の内奥にまで踏み入つた」ということは、彼がヨーロッパの

学問に対して行なったことのうちでも最も偉大な決定的なことであつた。」(GS, IV, 157)と述べてゐる。このヘーゲルへの親近性には、若きヘーゲルの「生」概念とその発展に対するディルタイのきわめて強い関心と共感が含まれている。ヘーゲル自身の思想発展からみてもこの時期のヘーゲルの生の概念は決定的な重要性をもつが、ディルタイはそれを、ヘーゲルにおいて「精神」という形而上学的な概念構成を受けることになる、その形而上学化を否認しつつ、「発展」という律動性を含みもつものという次元から受容したのである。発展とは、自らの努力によって自らを形成しようとする、生そのものもつ内在的發展への衝動である。それはいつてみれば人間の歴史性の問題である。ヘーゲルにおいて本質と現象、理念と現実性、実体と主体等々の概念を伴つて広範にしかも本質的に展開されることになる歴史的發展の思想を、ディルタイはここでヘーゲルの「生」の概念から獲得しようとしていたといえる。「発展の問題はディルタイをヘーゲルに向かわせた。…[「ここにある動機は」ヘーゲルの発展概念を獲得したいという願いである]」。(19)生を生そのものによって把握する姿勢を堅持して、意識事実から出発し自己省察の方法および生の表現の理解という方法(解釈学)を通じて、生を学問へと架橋することにディルタイがどれほど成功したかはともかく(成功か否かよりも、この問題に関する「悲劇的ともいえる格闘」(20)に意味があるといえる)、生に定位し生を拡大しつつ意識主体と外界を包摂する生の歴史的連関と構造を提示した意味は大きい。

S. ヒューズは「W. ディルタイはあまりにも時代遅れだったのかえって、生涯の終わりにいたつてモダンになつてしまつたよう

な存在であつた」と語つたが、ニーチェと対比してもそういうことが言えるかもしれない。ニーチェが伝統と歴史を断ち切つて「生への意志」を時代の先端の問題に据えようとしたその斬新さとまたその破壊的性格が、新しい世紀の政治的の変動のなかでニーチェ本来の意味から離れて反近代的に作用していったのに対して、ヘーゲル・シュライエルマッハー等のドイツ的伝統をふまえた歴史的な生をめぐるディルタイの格闘が、かえつて次の世代にその伝統を残すという意味をもつことができた。ここには、例えば思想の先進性とは何か、思想はどれほど状況をすくい上げ状況に対してどれほどの射程をもちうるかなど、いつも繰り返しわれわれに問いかけてくる問題が含まれてもいるのである。

いづれにしても、ディルタイとニーチェの哲学がともに、観念論体系崩壊以後の現実と理念の、生と理性の分裂、および科学の発展に伴つて顕現してくる「精神の自然化」「生の水平化」という困難な時代状況下の営みであつたことを忘れるわけにはいかないだらう。

注

* ニーチェ全集およびディルタイ全集は次のものを用い、この全集からの引用はニーチェ全集の場合はSWと略記し、ディルタイ全集の場合はGSと略記してそれぞれ巻数・頁の順で本文中に示した。

Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe, de Gruyter

Wilhelm Dilthey Gesammelte Schriften, B.G.Teubner/Vandenhoeck & Ruprecht

- (1) F. Nietzsche, Die vorplatonischen Philosophen, Nietzsches Werke, Bd. XIX, Leipzig, 1913, S.227
- (2) 河上徹太郎『三書』『ニヒルタイとニーチェ』(河上倫逸編『ニヒル近代の意識と社会』所収、ミネルヴァ書房、1987, P.224f.)を参照のこと。
- (3) Clara Misch, Der junge Dilthey, Stuttgart, 1960², S.235
- (4) ibid, S.237
- (5) ibid, S.238 なおこの時期のブルックハルトとニヒルタイの関係については、岡崎英輔「ブルックハルトと若きニヒルタイ」(伊東洋一教授退官記念論文集所収、1985)に詳しい。
- (6) エリザベータ・ニーチェ『ニーチェの生涯―若きニーチェ』(浅井真男監訳)、河出書房新社、P.227f.
- (7) Werner Stegmeyer, Nietzsches Hegel-Bild, in: Hegel-Studien, Bd. 25, 1990, S.109
- (8) ibid, S.100
- (9) ibid, S.103
- (10) ibid, S.104
- (11) ibid, S.109
- (12) ibid, S.100
- (13) ibid, S.100
- (14) Herbert Schnädelbach, Geschichtsphilosophie nach Hegel, München, 1974, S.80
- (15) ibid, S.80
- (16) Michael Ermarth, Wilhelm Dilthey, The Critique of Historical Reason, Chicago, 1978, P.84
- (17) Otto F. Bollnow, Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie, Stuttgart, 1955³ S.31, ホルノー『ニヒルタイ、その哲学への案内』(麻生健訳、未来社、1977) P.66
- (18) 意識事実については拙稿「ニヒルタイの心的現象論」(哲学・思想論集17号)参照。
- (19) Ernst Troeltsch, Der Historismus und seine Probleme, Tübingen, 1977, S.522
- (20) ibid, S.522
- (21) スチュアート・ヒューズ『意識と社会』(荒川幾男・生松敬三訳、みすず書房、1977) P.132
(みすずの・たつお 筑波大学哲学・思想学系教授)