

ニーチェに於ける現実主義

—— ルソー批判を中心に ——

鈴木克成

序

「一つの思想（着想）」というものは「それ」が欲するときに来てくるもので、「我」が欲するときに来てくるものではない。」¹⁾

世紀の移り変わりを挟んで二人の思想家が「共に」こう口にする。

J・J・ルソー、並びにF・ニーチェの兩名である。

ルソーはかつて彼に訪れた様々な着想を記録しなかった理由として、着想の到来の予測不能を語る。何気ない口吻ではあるが、ここではある重要なことが語られている。それは「意識の由来」を我々に問い直す。「意識の根拠としての自我」が脅かされているのだ。しかし一語り手のルソー自身そのことに気がついていたのだろうか？ ルソーは自分の享受したものを人に語るなどということのために「なぜ記録しなければならないのだ？」と同じ箇所で読者に訴える。彼にとつてはただ彼の存在を満たし確かなものとする、これらその都度の様々な「着想」以外は「どうでもいい」ことなのだ。それなのにこれが記された『告白』は、この着想のつらなりでもつ

てルソーという個我的独自性を「記述」し、その根拠を確立することを意図している。「告白の本来の目的は生涯のあらゆる境遇を通じてわたしの内部を正確に知ってもらふことである。わたしが約束した魂の歴史を忠実に書くには（中略）これまでのようにただ自我の内部へと戻ってゆけばそれでいいのだ。」ルソーは「自伝」を通して自我の確立へと向かう。

一方ニーチェは『善悪の彼岸』のこれ（冒頭引用箇所）に続く文章でかくの如く述べる。「従つて、主語へわれ」が述語へ思うの条件である、というのは事態の一つの偽造である」（KSA-S-30f.）。ここでは、デカルト以来近代思想の中核を担ってきた「原理としてのコギト」に対するアンチテーゼを提出するニーチェの意図は明瞭である。ニーチェはより意識的に自我の解体へと向かう。

着想、あるいは感情のつらなりでもつて自身の「存在の連続」を導きだし、すなわち彼の言う「魂の歴史」を形成して主体の確立を図ろうとするルソーと、晩年の遺稿中で「恐らく主観を一つだけ想定する必然性はないだろう。恐らく多数の主観を想定しても同じく

差し支えない。それら諸主観の協調、闘争が私たちの思考や、総じて私たちの意識の根底にあるのかもしれない。」(KSAT11-S.650)と語るニーチェとは、およそ正反対の立場のように見える。

しかしこの二人の思想家はその目指すものに於いて大きな隔たりがあるとしても、後にみるようにただ一点を巡って無視し得ない共通点を持っていた。それはルソーも含めてこの両名が共に意識の根柢に理性的自我を求めたのではなく、むしろ自我が融解する地点に意識の生成を認めた代表的な思想家であったということである。ミシェル・フーコーはとりわけ上記「告白」に対していわば「反・告白(アンチ・コンフェッション)」たる『対話』の中にその様な要素を見出している。

本論の主旨は上記のように二人の思想家に共通点を見出す立場に立ち、そこからニーチェの思惟の深化を彼のルソー批判を通して跡づけることにある。ニーチェが思想的出発点に於いてルソーと通底するものを抱えながらも、やがてそこから離脱していくその様を示すことを通して、「現実主義的な」ニーチェ哲学の特質の一端を明らかにしたい。

一 ニーチェの思惟の深化と

ルソー批判の強まりの連関

考察の端緒としてニーチェのルソーとの関わりを探索すること、いかにニーチェ自身の思惟発展の探索と連関しているか検証する。

ニーチェは初期の著作「教育者としてのショーペンハウアー」の

中で「近代が相次いで打ち立て、これに接することが各自の生を高める上で世人にとつての有効な刺激になるような三つの人間像」

(KSAT-S.369ff.)を挙げている。ここでルソーの名はニーチェの

思想に最も影響著しかったショーペンハウアー、「古典主義精神の」、いや「ドイツ文化全体の」精華たるゲーテとならんで立っている。

ルソーが思想史上の巨人であるのと言うを俟たないにしても、しかしことは「ニーチェが言及する相手」ということであるから、これはまた破格の扱いと言わねばなるまい。勿論初期ニーチェが必ずしも無批判にルソーを受け入れていた訳でもないのであるが、それにしても少なくともこの時期のニーチェがルソーを自己教育のための典範のひとつとして考え、「並みでは見られぬ高邁なものが奥底から声を発しているのも確かだ」(KSAT-S.369ff.)と、その「重要性」については十分に評価していたことに議論の余地はない。ところで我々にとつて真に興味深いのはニーチェの思想の深化につれた、これら三つの典型に対するその評価の変遷の方である。

この内ショーペンハウアーについては勿論、ゲーテについても既に様々な議論がなされている。しかしルソーについては今だ十分な検討がなされているとは言いがたい。なんととなればニーチェの思想形成に当たってルソーが果たした役割は前二者とは比べものにならない位少ない。ルソーが十八、九世紀に与えた巨大な文化的影响というものが大なり小なりニーチェに及ぼしたものを取りあえず度外視するならば、直接的な影響史的後づけが困難なほど、その圏外でニーチェは自らの独自の思惟を育んだのである。従つてルソーに対する言及が「少なくとも」とは言つても、ショーペンハウアーやゲーテ

に寄せる圧倒的な関心から比べると、実に僅かなものであると言うのが最新の「批判的全集」のNamenregister(KSA15 S.347)からは一目瞭然な事実である。しかしではニーチェルソー問題を考える意味はどこにあるのであろうか？

ショーペンハウアーについては周知のように、『悲劇の誕生』執筆時には既に明らかな差異をも示しながらも、その圧倒的な影響と肯定的評価の元に出発し、しかしワグナーへの攻撃と平行するよう、後年になるにつれ批判的色彩が強まっていく。ともあれ彼に對してニーチェはいわば終始関心を払っていた。終始関心を払っていたということについてはゲーテに對しても同様であるが、こちらの方は尻上がりに評価を高めていき、晩年はいよいよ一層の敬意を払うと同時に、ワグナー批判の際の後盾と頼んだ相手がそのゲーテであった。ではルソーに對してはどうであったか？

先述した如く『反時代的考察』の時期に比較的肯定的であったかのように見えたニーチェは、以後次第にルソーに對して批判の色を強めていく。晩年に到ると激越なワグナー批判の蔭に隠れて見え難くなっているが、そのワグナー批判やそれに関連してのロマン主義に對する攻撃と手を携える様にはつきりとした対決姿勢を打ち出しており、しかもその言及は増加している。そうして最も重要なのは、それらルソーに對する批判的言及の中の幾つかに、その「ルソーの対極」としてゲーテに對する賛辞を見出すことが出来る点である。これによって我々はゲーテに對する評価の高まりとルソーに對する対決姿勢の強まりが明らかに連動し、しかもそれがショーペンハウアーワグナー批判とも軸を一つにしているのを知ること

が出来るのである。従って我々はルソーへの態度の変化を見ることに於いて、逆にニーチェ思想の深まりの様子を窺う可能性を持っている。そこで次にとりわけ初期に見いだせるニーチェの中のルソーに通底する要素を探り出すことにしよう。

二 ニーチェにみるルソーとの共通点

「私がこの上なく甘美な瞑想にかられ、夢想にふけるのは、自己を忘れた時である。いわば事物の体系「自然」のなかに溶け込み、自然全体と同一化して、私はいいあらわしがたい忘我と恍惚を感じる。」

もしもこの言葉を、そのまま『悲劇の誕生』の一節に紛れ込ませたとしても誰も訝しくは思わない。しかしこれはニーチェの言葉ではない。晩年のニーチェをして「彼の〈自然〉、彼の〈善人〉、感情の支配によせる彼の信仰に對して、——人間の軟弱化、弱化、道徳化に對して戦う」(KSA2 S.43f.)と宣言させ、その自然概念の内にニーチェの言うキリスト教奴隷道徳の残滓を見いださせたルソーその人の晩年の一節なのである。序章冒頭の引用に引き続き、我々はまたしてもこの二人の思想家の不思議な一致を見出す。

勿論『悲劇の誕生』のディオニュソスの酩酊状態の概念がショーペンハウアーの芸術論の影響で生成したことは言うを俟たない。その本質的な部分はルソーの直接の影響なしに形成されたものである。しかしだからこそ又一層この一致には無視し得ない点があるのではなからうか？ なぜなら陶酔の内に根源的生々自然との神秘的合一をなしとげ、個体の限界を解消するという構造は、初期のニー

チェの思索に於いて最も中心的な構造であり、上記ルソーからの引用には、はっきりとこれらの要素を見出すことが出来るからである。しかもルソーはこの記述にみられるような状態を、「自己」にとつて非常に「本源的な状態」と考えており、その点でもニーチェと一致している。さらに詳細は省くがこの二人の思想家が、こうした状態を「音楽的なもの」との関係で思惟したことも非常に興味深い。⁽⁴⁾

エクスターゼ。恍惚、忘れないし陶醉を自らの思想の中心に据えるものとして、例えば我々はプロティノスを初めとするギリシャ以来の神秘主義思想家の名前を知っている。しかし近代の思想家に於いて、そのような忘我状態を自らの思想の中心に据えて思惟した者を探すとすれば、ルソーとニーチェにおいては他にない。ルソーはその『告白』や或いは最晩年の『孤独な散歩者の夢想』の中で、繰り返しこうした忘我状態について語っている。西尾幹二氏は次のように述べている。「音楽による恍惚、オルギア的な集団狂躁、個体の限界を破るバトスの中への自己忘却、こうした要素のうちに悲劇的感情の起源を見る発想は、萌芽としてすでにアリストテレスにもあった。」「ただそれがルネサンスから十八世紀までは取り立てて論じられることもなく、十九世紀後半に非常に自覚的に提出されたといえる。」⁽⁵⁾ここで述べられた「十九世紀後半」とは勿論ニーチェを指し示している。しかしルソーが求めたのは必ずしも「悲劇的感情」ではないというニーチェとの決定的な違いがあるにしても、西尾氏自身が「総じてロマン主義はギリシアの非合理的な側面の発見と展開に寄与している」と述べている様に、こうした傾向の嚆矢こそがロマン主義の先駆けとしてのルソーなのであった。ルソーは『言語起

源論』の中で音楽の持つ力強さの典範を「ギリシャ」に求めている。それではこの様な「忘我状態」がルソーにとつての根源的状态であったことは、一体如何なる意味に於いてなのだろうか？

山路昭氏によれば、「ルソーにとつて自己の存在を真正なものとして証明し、それを確信させているものは、理性ではなく、ある感情なのであり、そして彼が繰り返し語っているのは、そうした感情についての体験なのである。」ニーチェについて探求するという視座の元でルソーを見るとときに何よりも重要なものは、ルソーが主題的に提示する様々な思想内容以上に、彼をしてその一切の思惟と表現に駆り立て、一切の思惟と表現をそこに基づかせていた「体験」である。近代思想が自己の依つて立つ根拠を求め、あるものが思惟するコギトの明証性にその答を見出そうとする時に、ルソーは決してそれら抽象的な思惟や概念に答を求めようとはしなかった。むしろ求める以前に彼にとつてはつきりと自明なものであったそれは、ある「精神の状態」なのであった。近代自伝文学の嚆矢『告白』の中に始終窺うるのは、こうした「精神の状態」の体験と、それを体験するある「特権的な瞬間」についての記述である。そうした瞬間が何よりも重要視され、或いはそれだけが「生の真実」であるように受けとめられたのは、それらが常に精神の高揚感、充溢感を伴つて現れ、彼の意識を力の裡に満たし、その忘我を起源とする感情の「真実らしさ」を保証するからである。山路氏はこうした「始源の特権的瞬間」を「自我が生の充溢によって完全に充足し、自己が自己を越えて、永遠の生に到達しうるような絶対的な経験」とし、「彼はそうした瞬間の幸福を忘れることが出来ず、それを現実の生におい

でも求め、その実現を願っている」と言う。それらがルソーに他者との完全な融和、自然への没入といった殆ど全能感とさえ言える合一感を与えたことは、彼の著作の端々に窺い知ることが出来るよう。そうしてこの精神の高揚状態をルソーはあの「忘我状態」として表現したのである。

ルソーはこの根源的状态としての忘我状態を与える自らにとっての「真実らしさ」から出発して、統一的な世界を再興しようとする。しかしこれは全てを疑って行つた後になお残る「思惟する私」を拠点にして、一切の現実を再構築しようとしたデカルトとは正反対であった。ここでは自我は自己自身を根拠づける明証なのであるどころか、放擲⁷忘却されているのである。近代的自伝の成立が近代的個人の析出と相關していることを詳らかにしようとした中川久定氏は、従来の価値規範を失つた個人ヘルソー⁸が自己の根拠を確立しようとして、期せずしてむしろ自我の融解点に行き当たつてしまつた事情についてこう報告している。「対象と融合した持続的な状態のなかにあらわれてくる」平安な幸福感に於いて、ルソーは「平常の自我の堅い防壁が破れ、日常的自我を喪失した時になつて初めてほんとうの幸福の境地——ほんとうの自我の根拠——に到達することが出来た。」

ところで一方ニーチェは『悲劇の誕生』の中でこう記す。「ディオニソスの興奮が目覚め、それが高まる時、主観的なものは消えうせて、完全に我を忘れた状態になる。(中略)ディオニソス的なものの魔力のもとでは人間と人間とのあいだのつながりがふたたび結び合わされるだけではない。疎外され、敵視され、あるいは圧

伏されてきた自然も、その家出息子である人間とふたたび和解の宴を祝うのである。(中略)今や、やむをえぬ必要や気まぐれやへ厚かましいしきたり⁹が人間同士のあいだに定めた一切の硬直した憎むべき制限は破れる。今や、宇宙調和の福音に接してすべての人はめいめいその隣人と結びあい、和解し、とけあつていると感じるばかりでなく、(中略)神秘的な根源的¹⁰の者の前にひるがえっているにすぎないかのよう、ただ一体と感じるのである」(KSAJ-S.38f.)。この記述に見出せるのは、ルソーの体験した特

権的瞬间とはほぼ同質のものである。とりわけ注目すべきことは両者がともに他者、ならびに自然との連続の感情を証言していることである。さらに注意すべきことは、後述する「内と外の対立」という問題を巡つてルソーとニーチェを分ける、「人間同士のあいだの制限」、すなわち「外観」に対する考え方が、「憎むべき」という規定に見られる様に、少なくともこの時点ではニーチェとルソーのあいだの連続の可能性を示している事実である。

ところでこうした共通点を我々はどの様に考えるべきであるのだろうか？ 今少しルソーの世界史的な位置づけを考慮したい。我々は十七世紀と十八世紀の間に理性概念についての大きな断絶があったことを知っている。理性を巡つての新旧両派の対立がとりわけ啓蒙精神の華やかかなりしフランスを中心に様々な形で論争を巻き起こしたのである。まず一六八七年にシャルル・ペローとボアロー・デブレオーを中心に時のフランス文化人を巻き込んだいわゆる「古代・近代論争」、続いて十八世紀にはこの論争をダシエ婦人とラ・モットが引き継ぐ。この両派の美学上の対立は明快である。すなわちデ

カルト以来の古典的理性の代弁者ボアローが理性に基礎を置いた真と美の一致を説けば、片や十八世紀のデュ・ボスらは美の源泉としての感性を主張し、理性と区別された心情の領域を主張する。こうした対立は芸術作法上の破格の問題やフランス語に於ける文章倒置の問題にまで及び、一切のものに論理学的なカテゴリーの秩序を反映させようとした十七世紀の非理性観に対してバトウー、デイドロ、コンディヤックらが新しい理性観、新しい自然観を持ってこれに反論した。これらの流れはおよそ多面的で一口に要約してくくれるものではないが、少なくとも従来の理性概念は揺れ動き、矛盾さえも内包した動的な理性概念が形作られる傾向があったのである。ルソーもまた明らかにこの動向の中に現れた。彼を巡る「ブフォン論争」や、それと通底する彼の言語論もこうした動向に於ける新勢力の現れのひとつであった。⁽⁸⁾

ルソーのそうした側面を受け継いで最も影響著しかったひとりがカントであった。坂部恵氏によればヒュームの影響と並んで、独断のまどろみから目覚めたカントを一気により広い世界に連れ出すという点で、ルソーの影響は決定的であったという。すなわち「近世的〈人間〉主体を粹取る〈理性〉の彼方へ、無定型な不安の中へ自己を解体してしまった」ルソーによって、カントは実際一度は「いわゆるデカルト的思考主体とそれに対応する一義的〈客観的〉世界像の形而上学をつきぬけて、その彼方の次元まで肉薄した」⁽⁹⁾のである。いわばデカルト的な超越的自我や形而上学を離れて、生身の生の現場に直面したのであった。

ここでルソーはとりわけその『対話。ルソー、ジャン・ジャック

を裁く』に於いて「自我そのもののうちにある他者性の構造をあか
るみに出し、自我の分裂の中にあつていわば主体としての自我の存
立をかつこに入れた」と評価され、古典的理性と近世的自我主体と
は自己解体寸前のぎりぎりのふちにのぞんでいとされる。だとす
ればこれはもうあの「恐らく主観を一つだけ想定する必然性はない
だろう。恐らく多数の主観を想定しても同じく差し支えない」とい
うニーチェの主張と極めて近接していると考えざるを得ない。こ
うして見るとショーペンハウアーを経由してカントの哲学に多くを
負っているニーチェの思惟は、まさにルソー「カント」ショーペン
ハウアーという思想の系譜に位置づけられるのではないだろうか？
実際ニーチェ自身ルソーのカントへの影響を熟知していたのであ
る。とまれ、ニーチェは確かに直接的にルソーから学んだのではな
いであろう。しかし近代的個人が自己の根拠を追い求めるに際し、
理性にそれを求めるのではなく、むしろ理性さえもそこから析出す
るような沸騰点に行き当たってしまうということについての思惟を
最も先鋭化した、いわば「最初」のルソーに対応する、今世紀に入
る以前の「最後」の思想家こそがニーチェだったとすれば、ルソー
とニーチェがその決定的な異質性にも関わらず、その根源的な部分
に於いては様々に対応していたのは決して不思議ではない。

三 ニーチェのルソー批判

我々はこれまで近代思想という大きな枠組みの中でニーチェの思
惟のルソーのそれとの共通点について考察してきた。それによって
両者が共に自我が忘却される特権的な状態について思惟し、しかも

この状態がそれぞれの思惟の中核を担っていることが明らかとなった。また二人はこの根源的状态の召喚のために揃って音楽的なもの（ルソーに於いては旋律、ニーチェに於いては悲劇）を重視したのであった。しかしルソーが意識せずに行ったこの状態への希求に、ニーチェは出発点に於いて意識的に取り組んだ。もっと言えば、ニーチェにとってそれは単なる出発点にしか過ぎなかったのである。ニーチェは思惟の深まりと共に「根源的生Ⅱ自然との神秘的合一」という『悲劇の誕生』で描かれた救済のビジョンを自身鍛え直して行くのである。その過程で彼のルソー批判が先鋭化していく。またこの深化は彼の「ロマン主義」に対する攻撃と呼応している。なんとあれば、あの根源的生Ⅱ自然との神秘的合一というヴィジョンは、多分に「ロマン主義的な現実逃避」の要素を含んでおり、彼の思惟の深まりはその超克という課題を抱えていたからである。

さてそのニーチェのルソーに対する批判を「内と外の対立」を巡る両思想家の違いに焦点を当てて考察してみよう。既に古典とも言えるルソー論の中で、スタロバンスキーは「外観の虚偽」というテーマから出発する。彼によればルソーが『学問芸術論』で、存在と外界の対立を主題化したときには、もう早人間の「内面性」と「外見」との分裂というテーマは決して新しいものではなかった。近代とは人間の自我意識の析出形成の内に成立したのだとすれば、ルソーの生きた十八世紀中葉にはそうした対立が顕著であったことは少しも不思議ではない。ヨーロッパではイタリア・ルネサンスを分水嶺にして、キリスト教の宗教的権威の変容、近代自然科学の成立、社会制度の解体等を通して、神・自然・人（社会）からの個人の遊離分

裂が徐々にではあるが確実に進行していた。こうして自己の内部に内面性という領域が形作られ、制度や他者との関わりの中で抑圧され救いあげられない真実を、或いは自己のよって立つべき根拠を、その内に求めだしていた。しかし又ルソー程そうした「内面的真実」を思想として一つの高みにまで彫刻した思想家はかつていなかったのである。「もし外面的な態度がつねに心情の状態を映し出すものであるのなら、我々の間に生きることとはなんと快適であることだろう。」そう記したルソーは存在、すなわち彼にとつては内面的真実としての心情と、外面つまり制度や慣習、形式といった社会的な諸制約Ⅱ諸現実との不調和を「観察することからではなく、それを苦しむことから始めた」のだとスタロバンスキーは記している。ルソーにあつて外面は、彼が「そうあつたままのわたしの姿」というところの「感情のつらなり」と完全に対立する虚偽であり、忌むべきものであった。

ところで最も重要な問題は今や公然と「虚偽」の扱いを受けた「外観」に対し、一体ルソーにとつて「そうあつたままのわたしの姿」と言われる「内面性」はどの様にして真実として保証されていたのであろうか？というところである。しかしこれに対する答を我々は既に持っている。先にルソーが特権の瞬間の体験を絶対的に希求しているのを見た。その希求の絶対性の中に、こうした瞬間のもたらすものが日常に於いて「喪失」され、或いは「障害」を受けているという事態を見て取ることが出来る。ルソーにとつてとりわけそれは他者との関わりに顕著であった。なぜなら特権の瞬間の最大の特徴のひとつは他者と和解し結び合う「透明」な感覚なのである。そ

の融合感ルソーをして他者との衝突を意識させることがない故に一種の全能感であった。しかし日常に於いては「透明」な感覚は失われ、ルソーと他者の間には障壁が築かれる。ルソーが「そうあったままのわたしの姿」だと思ひなし、また他者にもそのように理解して欲しい状態が他者のもとに届かないという意識はこうして生成される。失われた全能感の回復を望むが為に、現実の様々な制約は否定されるべきものとして告発される。「外観」は常に「虚偽」であり「仮面」であり、ルソーはいよいよ「内面性」の中に真実を求める。

ところで一方でニーチェも又「内と外の対立」というテーマを主題化したことがある(KSA1-S.271f.)。「生に対する歴史の利害」の中でニーチェは歴史主義批判の分脈の中ではあるが、近代人の「内面性」について問題にする。その問題の仕方の中に、我々はニーチェの「形式」についての洞察と、最も集約的な形でルソーとの違いを見出すことが出来る。既にニーチェの時代にあつて「内と外の対立」はドイツ観念論を経て内容と形式、すなわち物自体と現象との二元論的対立という構図の中に問題設定し直されていた。背後世界的な物自体を否定し、仮象のみを認めるニーチェはそうした内面をこそ逆に虚偽だと告発する。

ニーチェによれば近代人の最も固有な性格とは「外部に対応しない内部と内部に対応しない外部との対立」だという。先述したように、近代人は制度からはみ出す過剰を個人の内面という神話を形成することで救いあげようとした。しかしニーチェにとってそのような内面性は、現実的な生の連関の内に配置されないおよそ実質を欠

いたものに過ぎなかった。反対に「外部」、すなわち因襲や制度等の現実的諸制約が軽んじられ、この唯一の現実の状態は貶められていく一方であるとされる。

ルソーとニーチェは共に内と外の対立を問題にしている。しかしその問題の仕方、内と外の対立の意味は、この両者の間ではおよそ異なっている。ルソーの場合真実の「内」に対して「外」が対立して障害となつているという考え方だが、ニーチェの場合は「外」に現れない「内」こそが疑問にふされていく。『曙光』の「断片」(Z436.16)では文明(外)が低下した道徳(内)に対して責任があると主張する「ルソーに反抗して」、ルソーの「良心の証言」に象徴される「とき高尚な道徳(内)こそ、文明の状態(外)に対して責任を持つ」という考えをニーチェは提出する。

こうしたニーチェの立場は「自然主義化」に対する彼の考察に最も明瞭に見て取れる。「人間的な、あまりに人間的な」の「文芸に於ける革命」と題された断片(KSA6-S.181)で、まずニーチェが取り上げるのがラシーヌ、コルネイユと言ったルイ王朝のフランス古典派の劇作家達、つまり先に述べた「古代・近代論争」の古代派達が遵守した三一致の法則、ならびに文体、詩句構造、文章構造、言葉の選択に関する厳格な規則といったものである。これらはいずれも近代派はもとより十八世紀のデイドロやコンディヤック、ひいては「ブフォン論争」に見られるようなルソー的な立場にあつては自由な表現を妨げるものとして否定され棄却されたものであつた。すなわち旋律の足枷となる機能と声の煩瑣な規則に比すべき「外観」的なものであつたのである。

しかしニーチェは例えば古典的理性概念を代弁するかつてのボアロー等とは違う観点から、この「ばかばかしい自己束縛」を擁護する。すなわちニーチェによれば「自然主義化から脱出するためにはまず最も強烈に（恐らく最も恣意的に）自己を制限するよりほかの手段は存在しない」という。そうしてここで「形式」を軽んずるドイツのレッシング、ならびにフランスのルソー（ルソー的自然状態）を非難するのだ。なぜならこうした束縛によってのみ、芸術はその必然的発展の最高の成果としてのみせかけ、「一歩ごとに束縛がゆるみ、最後には全く振り捨てられたかのように見えていく」みせかけを手に入れることが出来るとニーチェは語る。ここでニーチェは「形式」を重視する。束縛は決して失われぬ。しかしそれはむしろ問題ではないのである。むしろ形式の存在こそが、「それを支配する」という意味での高次の「自由」を芸術に与える。反対に形式、様式を破壊して自然状態を求める「自然主義化」は断固として退けられるのだ。

同様な記述がこれに前後して一八七六年から七七年にかけて書かれた断片（KSa8-S.405）に見出せる。ここでニーチェは今度はエピクロスを例に挙げて「自然の神話」を摘発する。エピクロスは「思うがままに書いたので自然に帰る」と信じていたが、その実際は「表現についての非常に沢山の配慮」、すなわち様式を先人から受け継いでいるのだから、決してエピクロス自身の考えている意味で「完全に自由かつ無拘束」なわけではないのだ。彼が到達した「自然」とは形式や因襲や様式のなさではなくて、「習慣を通じて養われた文体に対する本能」である。そうしてここでもこうした「自然」

の神話を抱えた「自然主義者」としてルソーの名が挙げられている。さらに同様な思想は『悦ばしき知恵』の「芸術と自然」と題する断片（KSa3-S.435f.）でも繰り返し語られる。

現実の諸制度を人間を束縛するものと嫌ったルソーに対し、ニーチェは同じく現行の文化状況に異を唱えながらも、しかし「制度」それ自体、つまり形式、因襲、様式の存在を重要なことと考える。ニーチェはむしろ高い様式の存在を、またその様式の内に一切を統一的に支配していこうとすることを評価するのである。「外観」を虚偽の仮面と嫌ったルソーに対し、ニーチェは「すべて深き者は仮面を愛す」（KSa5-S.57）と対抗する。等しく根源的生々自然の救済を考えながら、ニーチェは制約や虚偽自体を裁き、それをなきものにしようとはしないが、ルソーは現実の社会制度Ⅱ「社会状態」Ⅱ「外観」を不自然なものとして、彼の自然概念を提出する。従ってニーチェのルソー批判は当然ルソーの「自然状態」という概念に集中する。

勿論例えばカッシーラーの指摘を待つまでもなく、今猶巷間に流布する「自然回帰主義者ルソー」というレッテルは必ずしも正しくはない。¹¹⁾『平等等起源論』の序文の「もはや存在せず、恐らくは存在したことがなく、多分これからも存在しそうにない一つの状態」という有名な規定からは、それがあくまでも現行の社会を批判するための理論的な武器として具体的社会状態から分離した次元に設けられた理念上の仮構であることを明瞭に見て取ることが出来るであろう。

しかし社会性が人間にとって生得的なものではないと説くルソー

の筆が、どうしたことか『不平等論』二部になると人間の自然状態の中に社会を作り出す能力の潜在をほのめかして、この概念を二重に引き裂いていることもよく知られた事実である。ここに来て自然状態は社会状態とは独立に完結した理念的世界ではなくなり、社会状態に連続した歴史的な先行状態となる。この点に関しスタロバンスキーは、ルソーは自然状態を仮構として設定したものの、理論が展開し、彼の精神が白熱するに連れてその仮説としての性格が失われ、一種の確信と陶醉になっていくと指摘する。従ってこの点では「自然への復帰」を言い立てるルソーに対するニーチェの批判も必ずしも的外れではない。

ルソーには「自然状態に関するすべての理論と仮説以前に、不当な告発を経験する前の幼少時代に比較しうるような、ひとつの時代についての直観があるのだ」。自然状態は明らかに彼が幼少時に身を浸されていた世界との調和の取れた親密感、あの特権的な瞬間が与えた融和感に由来している。そうしてこの「自己の郷愁を正当なものとするために透明の時代についての客観的な歴史を自らに語る」のである。こうした「ルソーの確信とは回想する人の確信である」。それは常に過去のあの「失われた透明性」の中の全能感を、これ以上ないくらい熱烈さでもって切望する。「あの瞬間が再び繰り返し回帰すれば」という、しかしこれは、ハイデッガーがそれをもって不当にもニーチェの永劫回帰を批判した「過去の取り戻し」、「無制約的主体が自身を立て続けに現前性の裡に存続させるのを望むこと」そのものとも言える。

これに対しニーチェは激越な批判を開始する。まず第一にこのよ

うなルソーの態度はルサンチマンに基づくとされる。ルソー的な牧歌的自然、争いのない透明は、もっぱら現実には力を持ち得ない自我が自己を取りもどさんとするための欺瞞に満ちた偽りの「自然状態」ではない。ルソーは勝ち誇る勝者の貴族的文化に対する憎しみと恨みから、勝者を許した領域を無道德として攻撃しただけであって、それはルサンチマン感情による支配に他ならない(KSA12S.453)。束縛、因襲、形式といった総じて外面からの自由を唱えてそれを打破しようとする自由主義化、ルソー的な革命への熱望はそうしたルサンチマン感情に基づいている。第二に従ってルソーの主体の「内面的真実の回復」の主張とは、賤民が高貴さを求めるものとしてのロマン主義である。弱者にも存在の権利があるという、弱者や被抑圧者、すなわちところを得ていないものたちの優遇を訴える民主主義は人格の弱さを許容し、そうした主体を保持しようとする。第三に従ってその道德的狂信は虚偽に満ちた奴隷道德である。

このうち我々はわけても徳を巡るニーチェの議論に注目しよう。

『道德の系譜学』の視点に立つて言えば、ルソーの徳は勝ち誇る勝者の貴族的文化を「悪」として、「悪でないもの」としての良心の内面、無垢な自然を打ち立てる。つまり「否定」を契機にする道德である。ニーチェはルソーの「自然人」の代わりに積極的に悪人を志向する。とはいえニーチェは道德を批判したが「徳(Tugend)」自体を完全に否定した訳ではない。例えばニーチェはvirtusの概念を提出する(KSA12S.456)。ニーチェの言う「悪人」とはこのvirtusを担うようなあり方である。とりわけマキャベリによって主

張され始め、ニーチェに受け継がれたこの道徳的善悪の彼岸の「ルネッサンス的な徳の概念」は、己のあり方を貫く肯定を契機にした徳義である。自らのあり方、分、節操を守り行う忠節から節義と訳すことも可能なこの概念は、現実を担うという意味に於いて極めて外的な世界に密着したものと考えることができる。我々はここに精神の三様の變化に於ける駱駝概念につながるものをみる。徳はむしろ徹頭徹尾担われることにおいて、徳自身が自己を没落させるというあり方である。ともあれニーチェにあつては「外的な制約」こそが諸現実である。こうしたニーチェの立場はツァラトゥストラの説く自由 (KSAT-S.81)、ルソーが制約を嫌って革命的狂信に駆られたような「己からの自由」ではなく、「己への自由」という、現実的制約を通してその都度限界を乗り越えていく様な自由概念と呼応して、ニーチェの思惟を特徴づけているのである。

結論

ニーチェのルソー批判を検討する中で我々が直面するのは「仮象」のみが存在するという思想の深化徹底である。ニーチェに対する批判の代表的なものとして、「ディオニュソス的な自然」に対するものがあげられよう。彼が背後世界的な物自体を否定する一方で、しかし根源的の者と言われ、また威力への意志の別名でもあるディオニュソスの自然概念は、まさにそうした背後世界そのものの、すなわちニーチェに於ける「内面的真実」そのものではないか?という疑問は現在まで多数提出されてきた。実際のところルソーと著しい共通点を見せた芸術による自然の救済という概念には多分にその傾向

が見て取れたのである。しかしルソーの自然概念を批判することを通して、ニーチェは彼の独自の思惟の展開を明らかにし、初期のニーチェに垣間みられたロマン主義的な要素を払拭するのである。

ルソーが「告白」的な主体の確立の傾向を示し、その過程で一挙に無制約的な自然を考えるのに対して、ニーチェは始終「現実」的な制約を考える。それは形式、因襲、様式といったルソーによって否定されたものである。ニーチェは外面に現れない内面をいっさい考えない。制約の内に救いきれないものはみ出すものを実体的に想定して「内」として囲い込むということはないのである。ニーチェもまた「自然への復帰」を言わないわけではない。しかしそれは虚偽の自然へ「帰ることではなく、高まりゆくこと」(KSAT-S.150)だとされる。高い、自由な、恐ろしきものとしての自然と自然性というニーチェの自然概念は複数の力が互いに抗争を繰り返す状態であり、そこでは諸制約の支配を巡る闘争状態の持続が特徴的である。こうした自然概念は抗争のない牧歌的で平安なルソーの自然状態の対極である。そうした十八世紀(＝ルソー)に対する戦いはナポレオンとゲーテによって代表されると言う。ニーチェはゲーテの(そしてスピノザの)レアリズムを評価するが、それは十九世紀の特徴である「事実的なもの」に対する単なる屈服ではなく、全体性のうちに自己を形成することを意味する (KSAT-S.40)。すなわち諸制約のせめぎあいの内にそれを支配する主体がたちのぼってくるのと。

そうした制約とその支配は『ツァラトゥストラ』の肉体の侮蔑者の章に見出せる彼の身体概念にも通底しよう (KSAT-S.39f.)。こ

ここでは身体は精神の牢獄ではなく、むしろそれこそ「大きな理性」である。「精神」ないし「自我」は、むしろこの肉体の道具なのであり、戦争状態とも多数体とも言われるこの肉体の全体性に於いて、初めて我が析出されてくる。ルソーが自我の解体に直面しながらも彼の内面性、すなわち感情と自然状態を提出するのに対し、ニーチェは大いなる様式、大いなる制約、大いなる理性としての身体概念を提出する。それは従来のニーチェ像に比して「現実の中での自己形成」を思惟する新しいニーチェ像の可能性ではないだろうか。

注

本稿では、ニーチェからの引用については割注で引用箇所を提示した。引用は、

Friedrich Nietzsche : *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, Berlin/New York, 1980. より行い、カッコに於いて「KSA」と略号を示し、巻数と頁数を付した。例えば (KSA4-S.181) は著作第四卷の一八一頁を示す。

(1) ルソーは J.J. Rousseau, *Confession*, *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1956. かゝる原文は「Les idées viennent quand il leur plaît, non quand il me plaît」ニーチェは KSA5-S.30f. かゝる原文は「Ein Gedanke kommt, wenn *er's* will, und nicht wenn *ich's* will」また以後ルソー関係の参照はすべてこの全集による。

(2) Introduction par M. Foucault in Rousseau juge de Jean-Jea-

ques, *Dialogues*, Paris, 1962, pp. VII-XXIV.

(3) J.J. Rousseau, *Les Rêveries du Promeneur Solitaire*, 第七の散歩より。

(4) この点に関しては海老沢敏『ルソーと音楽』白水社一九八一年所収の諸論文に詳しい。

(5) 西尾幹二『ニーチェ』第二部 中央公論社 昭和52年、二七二頁。

(6) 山路昭「古典としての『学問芸術論』」(白水社ルソー選集5『学問芸術論』一九八六年所収)、iv頁。

(7) 中川久定『自伝の文学』岩波書店一九七九年、一六九頁以下。

(8) 佐藤和夫「理性の変転と分裂」谷嶋喬四郎編『近代思想の展開』勁草書房一九八三年を参照。

(9) 坂部恵『理性の不安』勁草書房一九七六年、一三六頁以下参照。

(10) Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau — La transparence et l'obstacle*, Plon, 1957.

(11) Ernst Cassirer, *Rousseau, Kant, Goethe*, Princeton Uni. Press, 1945, p. 25-26.

(すずき・かつなり 筑波大学大学院哲学・思想研究科)