The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	アポロンとソクラテス : 『悲劇の誕生』の歴史哲学再考
Author(s)	竹内, 綱史
Citation	メタフュシカ. 2009, 40, p. 13-26
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/11220
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

アポロンとソクラテス
――『悲劇の誕生』の歴史哲学再考――

竹内綱史

はじめに

ニーチェの哲学上の処女作『悲劇の誕生』（1872 年。以下、『悲劇』と略）は、悲劇についての本であると同時に、悲劇時代についての本である。悲劇時代とは、古代ギリシアでアッティカ悲劇が全盛を誇った時代であると同時に、ニーチェの同時代でもある。古代ギリシアの歴史と近代の歴史が二重写しにされ、古代ギリシアの分析が、同時に、現代分析となっているのだ。そこには特異な歴史哲学が含まれている。

『悲劇』といえば、その中心主題は形而上学であると見るのが正当であろう（Cf. Decher 1985, Gerhardt 1988, 竹内 2004, Han-Pile 2006, etc.）。形而上学的「弁世論（Kosmodizee）」、「世界の是認（Rechtfertigung der Welt）」が同書最大の目的であることに異論はあるまい。一方で、歴史哲学は二次的なものであり、言わばニーチェの「若気の至り」と見なされるのが通例である。だが本当にそうだろうか。それに尽きるのだろうか。本稿は、『悲劇』の歴史哲学を再考し、その意義を見直す試みである[1]。

上で述べた歴史の二重写しの焦点は、アポロン的ギリシア人が悲劇時代へと向かったことと、ソクラテス的近代人がそれへと向かいつつある、というパラレル関係にある。それゆえ、アポロン（的なもの）とソクラテス（的なもの）の関係がこの歴史哲学の要であることは容易に推測できる。だが、実のところ、『悲劇』はこの肝心な部分が曖昧なままなのだ。定説的解釈によれば、ソクラテスはアポロンの頽落形態であり、アポロン＋ディオニュソスから後者を取り去ったこと

ニーチェのテクストは以下のものを使用した。KSA: *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. München, Berlin/New York, 1980.『悲劇の誕生』からの引用は、本文中に「（節番号：KSA 第一巻の頁数）」で、それ以外の著作についてはそのつど註で示す。遺稿については慣例に従い、ノート番号・断片番号・書かれた時期により示す。訳文は全て拙訳。原文の強調は省略し、引用文中の強調は全て引用者によるものである。ニーチェ以外の参考文献は末尾の文献表参照。

[1] 本稿は筆者がかつて『悲劇』の形而上学を論じた際（竹内 2004）に残された課題に取り組むものである。一部内容に重複があることはご了承願いたい。

によって生じた非本来的なものである。それゆえ『悲劇』におけるニーチェの歴史哲学的目論みは、ソクラテスをアポロンへと「復帰」させることである、となる。本稿はそうした定説に異を唱えたい。少なくとも、ニーチェのテクストはそうした定説のみを語っていると解すには多くの無理がある。むしろソクラテスにもより積極的な意義を認め得るのではないだろうか。

議論は次のように進む。まず、『悲劇』においてソクラテスという人物像で問題にされているのが「理論的オプティミズム」であり、学問＝科学（Wissenschaft）そのものではないことを論じる（第一節）。続いて、ソクラテスとアポロンとの微妙な関係が明らかとされ（第二節）、悲劇的文化がいかにして成立するかを論じるが、ソクラテス主義の挫折がアポロン的なものへの回帰をもたらすのか、それとも全く別の新しい文化へと歩みを進めることになるのかが、ニーチェの中で定まっていないことを示す（第三節）。最後に、なぜ彼の足取りがそのように定まらないのか、若干の考察をしたい（第四節）。

１．理論的オプティミズム

『悲劇』に登場するソクラテスとは何者であるのか。ニーチェは学問＝科学を営む理論的人間の「原像にして祖先」（18:116）としてその名を挙げ、ギリシア悲劇を死に追いやった張本人として激しい非難を浴びせている。それゆえ一見、学問＝科学そのものが批判されているかのように見える。だが、問題はそんな単純ではない。

> 私は学問＝科学の精神ということで、最初にソクラテスという人物において明るみにもたらされたあの信仰、自然の究明可能性と知の普遍的治癒力への信仰、と理解している。（17:111, cf. 15:99）

つまりニーチェは学問＝科学そのものではなく、それが前提しているような信仰を問題にしているのである。学問＝科学を営んでいる人間の動機はいったい何であるのか、と。それは自然が人間の手によって解明され得るという信仰であり、知によって世界が改善され得るという信念なのだ。こうした信念が、「オプティミズム」と呼ばれる。より正確には、「理論的オプティミズム」である。

> ソクラテスは理論的オプティミストの原像である。理論的オプティミストは、諸事物の自然本性が究明可能であるという上述の信仰において、知と認識に万能薬の力を授け、誤謬の中に禍悪それ自体を見出すのだ。（15:100）

この文章はソクラテス的な理論的オプティミズムが、自殺や同情殺人が蔓延するような「実践的ペシミズム」（Ibid.）を回避するために機能してきたという文脈にある。ニーチェは理論的オプティミズムと実践的ペシミズムを否定し、理論的ペシミズムと実践的オプティミズムを肯定している。この世界が人間の力ではどうしようもないほどに苦や悪に満ちていること、このことは

ニーチェにとって言わば大前提であり、彼がショーペンハウアーから受け継いだ最大の遺産である（理論的ペシミズム）。だがその一方で、世界は苦に満ちているがゆえに今すぐ死ぬべきだ、といった帰結（実践的ペシミズム）を阻止することが課題なのである。この世界は苦に満ちていようとも、生きるに値する。生きることは悦ばしいことなのだ、と（実践的オプティミズム）。これが『悲劇』の中心テーマ、世界の是認という問題である。

つまり、理論的ペシミズム→実践的ペシミズムがニーチェの回避しようとしている当のものであり、理論的ペシミズム→実践的オプティミズムの可能性を開こうとしているのである。それに対し、ソクラテス主義は理論的オプティミズム→実践的オプティミズムである[2]。理論的オプティミズムはこの世界の苦を直視しない。世界は知の力によって改善され得る、苦は知によって取り除き得る、禍悪は誤謬から生じているのであって、正しい知さえ手に入れれば悪はなくなるはずだ、と。

要するに、ソクラテス主義の戦略は、世界をコントロール可能なもの、人間の力に服従させ得るものと見なすことである。逆に言えば、人間の知によって把握可能なものの**みが世界である**、と考えるのだ。「ソクラテス的文化の体内に隠されている」のは「**自らが無制限であると錯覚している**オプティミズム」である（18:117）。それがオプティミズムたる所以は、自分の力の普遍性を信じて疑わないことなのである。「ソクラテスのうちに現れているあの論理的衝動にあっては、自分自身に向けられるということが完全に拒否されていた」（13:90f.）。すなわちそこには**反省**が欠如しているのだ。**自らのパースペクティヴの相対性**に思いもよらないのである。

かくして、ニーチェが批判しているのは、ソクラテス主義による**知の絶対普遍性要求**であることが分かる。それは自らが多くの「文化」のうちの一つの「文化」でしかないことを知らない、ないし知ろうとしない。だがそれはニーチェに言わせれば錯覚なのである。これは重要な点である。そしてこのことが、ソクラテスとアポロンとの微妙な関係に繋がっているのだ。

2．ソクラテスの出自

(1) 生と認識、あるいは、信と知

自然科学を中心としたあらゆる学問＝科学は個体化されたこの世界の探究に他ならないことから、個体化の原理（principium individuationis）を司るアポロン（1:28）は、学問＝科学を支える神でもあることになる。それゆえ、ソクラテスがアポロンと親和性を持っていることは否定できない。アポロンは芸術の神として、個体化を前提し個体化されたこの世界を賛美することで是認する働きを有しているわけであるが、学問＝科学も世界を「是認されたもの」として現象させる（15:99）、とニーチェは見ている。

> ソクラテスの影響は**芸術**の新しい創造へと――しかも**ほとんど形而上学的な**、**最も広く最も**

[2] 図式上は四通りの型があり得るわけだが、理論的オプティミズム＋実践的ペシミズムという組み合わせは考察されていない。これは端的に不合理だからであろう（この世界は楽園だと思いながら世を捨てるなどというのはあり得まい）。

深い意味における芸術の創造へと――再三強制し、自らの無限性のもとに、芸術の無限性をも保証しているのだ。（15:97）

ここで言われている芸術を一般的な意味での「芸術（作品）」という意味にのみとってはならない。形而上学的な意味における芸術、世界を是認する働きそのものを指しているのだ。『悲劇』が扱っているのは、「この生の最高の課題であり生の本来的に形而上学的な働きとしての芸術」（Vorwort:24）なのである。そして、「あらゆる芸術は、ギリシア人たちに、ホメロスからソクラテスに至るギリシア人たちに、最も深いところで依存している」（15:97）とニーチェは言う。

しかるに、世界是認の働きをする芸術の作用とは、優れてアポロン的なものである（Cf. 25:155）。それゆえ、ソクラテス主義はアポロン的であることになる。ただし、これはソクラテス的な学問＝科学は様々な芸術の中の一ジャンルに過ぎないという意味ではない。ニーチェはしばしば芸術と学問＝科学とを並列的にならべるが、両者のレベルの違いに注意しなければならない。正確に言うならば、ソクラテス的な学問＝科学は、探求する生を可能にするために、形而上学的意味における芸術による世界是認を前提している、ということなのだ。それが先に見たソクラテス主義の「信仰」である。それは学問＝科学的に証明されえないがゆえに、「妄想」とも呼ばれ得る（Cf. 15:99, etc.）。

ここでニーチェがいささか曖昧にしてしまっているのは、信と知の区別である。「ソクラテス主義」や「理論的オプティミズム」と呼ばれ批判されているのは信の領域の事柄であって、学問＝科学一般が攻撃されているわけではないのだ（Cf. Kaulbach 1986）。そもそも、アポロンは第一義的には仮象を司る神なのだから（Cf. 竹内 2004）、もしソクラテス的と呼ばれているものが知そのもののみを司るとするならば、対立こそすれ親和はあり得ないはずである。だがニーチェはソクラテス主義の名の下に知の絶対普遍性要求を批判しており、世界の是認を果たしているその仕方を問題にしているのだ。それが先に述べたように反省の欠如である。

事柄からするならば、『悲劇』を貫く対立は「アポロン対ディオニュソス」と「ソクラテス対ディオニュソス」だけではなく、それらと共に、「アポロン対ソクラテス」という対立があると考える方が理にかなっているように思われる（Cf. 菊池 1997）。それは芸術と科学、仮象と知の対立であり、神話と啓蒙の対立である。けれども、ニーチェはソクラテス主義を問題にしており、アポロンとソクラテスは単純な二項対立を成していない。状況は複雑である。それは解釈の問題のみならず、ニーチェのテクスト上にも如実に現れているのだ。

（2）悲劇の「自殺」？

『悲劇』は、前半は「アポロン的－ディオニュソス的」という対概念で、後半を「ソクラテス的－ディオニュソス的」という対概念で論を進める傾向がある。となると、いったいソクラテスはどこから出てくるのだろうか。

多くの研究者は、ソクラテスはアポロンに由来する、それはアポロンの頽落形態である、と見なしており、もはや「定説」と呼んで良いくらいである（Cf. 五郎丸 2004:286）。ニーチェ自身、

1870 年の時点では、「ソクラテスにおいて、ギリシア的なもののあの一つの側面、アポロン的明晰性が、いかなる異種的な混ざりものなしに、具現化された」[3]と明確に述べており、その重要な論拠になっている[4]。しかしながら、よく読んでみると、『悲劇』本文においてはソクラテスがアポロンから生れたとは一言も書かれていない。エウリピデスが「悲劇を非ディオニュソス的な芸術・習俗・世界観の上に新しく純粋に打ち建てた」と述べられていても（12:82）、文脈上の誘惑は確かにあるとはいえ、ここで「非ディオニュソス的」と呼ばれているものが「アポロン的」であると決めつけることはできない[5]。

実は、いま引用した箇所（12:82）と、「ドラマを非ディオニュソス的なものに基づけるというエウリピデスの意図」（12:83）と述べている箇所は、草稿段階では「アポロン的」となっていたのをニーチェはわざわざ「非ディオニュソス的」に書き換えているのである[6]。そして次のような箇所もある。

> そもそもエウリピデスはドラマをアポロン的なもののみに基づけることに成功しなかったのであり、むしろ彼の非ディオニュソス的傾向は自然主義的で非芸術的なものへと迷い込んだのである。（12:85）

この文章ははっきりとエウリピデスはアポロン的ではなく「非ディオニュソス的」であると言っているわけだが、この「非ディオニュソス的」という語も草稿段階の「アポロン的」から書き換えられたものである[7]。この書き換えは重大な変更である。というのも、書き換え前のままならば、「アポロン的傾向が頽落して、自然主義的で非芸術的なものへと迷い込んだ」のであって、文脈上「自然主義的で非芸術的なもの」は「ソクラテス的なもの」であろうと読むことができるが（それゆえソクラテスのアポロン的出自という定説が裏付けられることになるが）、書き換え後の現行テクストならば、そもそもエウリピデスは初めから「非ディオニュソス的」傾向を持っていたので、悲劇芸術の創作は必然的にどこかへ迷い込んでしまったのだ、ということになる。ニーチェは最終的に後者を選択した。エウリピデスの傾向はアポロン的ではなく「非ディオニュソス的」である、と。ではその「非ディオニュソス的」とは何であるか。言うまでもなく、それは「ソクラテス的」である[8]。

---

3 *Sokrates und die Tragödie*. KSA, Bd.1, S.544.

4 他にも論拠となる遺稿はいくつもある。 Cf. 6[12][13] Ende1870, 7[62] [64][86][101] Ende 1870-April 1871, etc.

5 そもそも「非ディオニュソス的」というディオニュソスの他の用例からすると少々奇妙な語をニーチェは使っているのだが（『悲劇』では全部で八箇所しか使われていない）、この語はエウリピデスとアレクサンドリア文化にだけ用いられている語である。

6 全集編者によるコメンタリー（KSA, Bd.14, S.51f.）によれば第一版の印刷原稿（Druckmanuskript）では同箇所は「アポロン的」となっていたとのことであるが、複雑な経緯の中で成立した『悲劇』のどの段階のものかははっきりしない。というのも、『悲劇』出版の半年前（1871 年 6 月）に私家版として印刷された『ソクラテスとギリシア悲劇』ではすでに「非ディオニュソス的」となっているからである（*Sokrates und die griechische Tragoedie.* KSA, Bd.1, S.620, 622）。

7 KSA, Bd.14, S.52.

8 「非ディオニュソス」がアポロンとソクラテスの二者択一に限らないという可能性が論理的には残るが、『悲劇』やその準備草稿などを読む限り、ニーチェがそのような可能性を考えていたとは思えない。

> エウリピデスから語り出している神性、それはディオニュソスでもアポロンでもない。むしろ全く新しく生まれた魔神（Dämon）、ソクラテスという名なのだ。（12:83）[9]

かくして、ソクラテスの出自はアポロンではないことがはっきりしたし、ニーチェ自身が『悲劇』執筆期のかなり後になってからその両者を切り離したことも明らかとなった。だが、この変更は、『悲劇』のプログラムに重大な亀裂を生むことになる。というのも、ギリシア悲劇の死は「自殺」（11:75）であると考えられており、それが悲劇の誕生から死を経て復活に向けての歴史哲学を支える内的論理の一部をなしているからである。ソクラテスがアポロンとの血縁関係を持たずに「全く新しい」ものであったのなら、悲劇の死は「自殺」ではなく「他殺」になってしまう。これは『悲劇』全体を支えるロジックの破綻を招来しかねない事態なのだ。

３．悲劇ガ始マル

（1）世界の多重化

ソクラテスは理論的人間の祖であった。そのオプティミズムの核心は、世界を知の力でコントロールできるという信念にある。彼らは正しい知さえ手に入れれば世界は人間の支配下に置かれて悪は根絶されうる、と信じているのだ。ニーチェの用語法ではなく一般的な言葉に置き換えるならば、これは言うまでもなく啓蒙の信念である。だがこの信念そのものは、理論的に「証明」され得ない。つまりその信念は一つの「神話」に過ぎなかったのである。啓蒙という神話。この意味で、ソクラテス主義にアポロン的要素が組み込まれていると言える。

しかしながら、ソクラテス主義の内部から見るならば、アポロンとの協働性は隠されている。仮象は「誤謬」として正されなければならない。神話的なるものは「遅れた」文明のたわ言である。知によって解決され得ないものは「存在」しないのだ。知の絶対普遍性要求。ソクラテス主義は自らのパースペクティヴを相対的とは認めない。それに対し、その相対性を顕わにした者、知の内部から批判を敢行した者、反省を促した者、カントとショーペンハウアー、彼らをニーチェはディオニュソス的と呼ぶ（19:128）。

ニーチェによれば、これと同様の事態がかつて一度起こったことがある。アポロン的ギリシア人の身に。彼らはディオニュソスと出会ったとき、自らのパースペクティヴの相対性に初めて「気づいた」のであった。そしてそのとき、ギリシア文化史において「悲劇時代」が始まったのだ。そしてそれが現代にも起こる。ディオニュソス的なものの流入によるアポロン的ギリシア人の挫折、それが悲劇時代を準備した。ディオニュソス的なものの「復活」によるソクラテス的近代人

---

[9] ソクラテスが初めて登場するこの文章も実は草稿段階から書き換えられている。元は次のとおり。「エウリピデスから語り出している神性、それはディオニュソスではなく、アポロン、より正確には、老年に再び子供となったアポロン、小さなアポロン（Apollino）なのだ」（KSA, Bd.14, S.51）。こうした書き換えからも、ニーチェが慎重にアポロンからソクラテスを切り離そうとしていた意図が読み取れる。

の挫折、それが再び悲劇時代を準備する[10]。

ニーチェは「ローマからバビロンに至るまで、古代世界のあらゆる涯から〔…〕われわれはディオニュソス的祝祭の存在を立証することができる」(2:31f.)と述べて、ディオニュソス的なものの原形態が性的放埒なども含んだ「野蛮」な祝祭であるとしているが、それに初めて触れたギリシア人の驚きが、次のように描かれている。

> どんな驚きをもってアポロン的ギリシア人は彼〔=祝祭の参加者〕を見たことであろうか！自らのアポロン的意識がただこのディオニュソス的世界を覆い隠すヴェールのようなものに過ぎないと思われるほど、それら一切が本当は自分と縁遠いものではないのだという戦慄が混ざるにつれて、その驚きは増大したのである。(2:34)

つまりアポロン的ギリシア人はディオニュソス的祝祭に出会って初めて、自らの根底にもディオニュソス的なものがあることに気づいたのである(Cf. 4:40)。ニーチェの叙述はこうしたギリシア人の気づきを追体験させるかのように、歴史的順序ではなく気づきの時点から過去へ遡る形になっている(2-4 節)。この気づき以前、アポロン的ギリシア人は「巨人的」なものや「野蛮」なものを排除して、オリュンポスの神々と共にある美しい世界のみを「世界」とみなしていたのである。彼らにとって、その世界が「仮象」であるという意識があろうはずもなかった。なぜなら、仮象を「仮象」として理解するためには「仮象」ではない参照先が必要だが、彼らにそれは「存在」しなかったのである。ディオニュソスと共に初めて、世界が多重化するのだ(Cf. de Man 1979:98(=260), Menke 1993:64f.)。言い換えると、アポロン的ギリシア人は、ディオニュソスと出会って初めて、自らのパースペクティヴの相対性に気づいたのである(Cf. 4:40)。そしてそのとき、悲劇時代が始まったのだ。

ニーチェはギリシア史のこうした推移から、自らの時代を逆照射する。ギリシア史とパラレルな事態がまさに今起ころうとしている、と。ソクラテス的文化がルネサンスに復興したが、その末期にドイツ音楽とドイツ哲学というディオニュソス的なものが復活し、ソクラテス主義は挫折した(19 節)。今こそ再び、悲劇ガ始マル(Incipit tragoedia)[11]、と。

だがギリシア史との重大な相違がある。当然ながら、初期状態がアポロン的文化ではなくソクラテス的文化であることだ。それゆえ、歴史的経緯からするならば、来るべき悲劇的文化はディオニュソス的かつソクラテス的になるはずである。しかしながら、ニーチェは明らかに、ディオニュソス的かつアポロン的な文化が再び現れると考えている節があるのだ。悲劇の復活(16:103, 17:111, 19:129)と叫ばれる所以である。われわれはもう一度、アポロンとソクラテスの微妙な関係に遭遇することになる。

---

[10] Kaulbach は「悲劇的認識」はソクラテス的文化(の末期)にのみ起こると見なしているが(Kaulbach 1986:123)、それには首肯できない。また彼は「悲劇」という語の用法についても、古代ギリシアの「悲劇時代」と現代とを同時に「悲劇」と呼ぶニーチェの用語法は誤解のもとであると述べているが(Ibid., 124)、それにも同意できない。まさにそこにこそニーチェの意図が秘められていると見るべきである。

[11] *Die fröhliche Wissenschaft* 342, KSA, Bd.3, S.571.

(2) 音楽をするソクラテス

『悲劇』におけるディオニュソス的なものとは、第一義的には、世界が現に苦に満ちていることを告げるものである（シレノスの智慧（3:35））。つまり、理論理性による内在的世界是認の不可能性、先に触れた「理論的ペシミズム」を、突きつけるのだ。アポロンとソクラテスはそのようなディオニュソス的なものと直に触れるのを抑えるという共通の役割を担っている。そしてディオニュソス的なものと対峙するのがアポロン的なものからソクラテス的なものへと変化したこと、これをニーチェは世界史の「転回点と渦」（15: 100）と呼び、それが悲劇時代の終焉をもたらしたと考えている。つまりソクラテスによって神話的な時代から啓蒙の時代へと決定的な一歩が踏み出されたのだ。『悲劇』はこうした文明史的理解を背景に書かれている。しかしソクラテス主義はカント・ショーペンハウアーによって瓦解する。そしてすでに序文で宣言されているように、同書は来るべき時代の「文化」という問題を、再び「渦と転回点」（Vorwort:24）となるべき課題として、提示しようとしているのだ。

こうしたニーチェの歴史認識については、単純に彼が神話を復活させようとしているという解釈がしばしばなされているが（E.g. Habermas 1985）、そんな簡単な話ではないことは言うまでもない。しかるに有力な解釈として、ディオニュソス・アポロン・ソクラテスの三者とは別に、「文化と野蛮」というカテゴリーを導入するものがある（Cf. Jänig 1975:162ff., 三島 1997:123）。それによれば、ディオニュソスとアポロンの協調状態が「文化」であり、その協調が崩れたら「野蛮」に陥る。「野蛮」には二通りあり、ディオニュソスが支配権を握ると「ディオニュソス的野蛮」（Cf. 2:31）となり、アポロンが支配権を握ると「ソクラテス主義」という「野蛮」に陥る。そこでディオニュソスとアポロンの協調状態を回復すること、つまり「文化」を復興すること、これが『悲劇』の目論見であるということになる。

この解釈は魅力的だし、ニーチェのテクスト上からも多くの支持をとりつけることができる。例えば彼は次のように言っている。

> われわれは二つの異なった生存形式の境界に立っている。〔…〕われわれは、ギリシア的本質の偉大な主要時代を類比的に、言わば反対の順序で生き抜き、例えば今やアレクサンドリア的時代から後ろ向きに悲劇の時期へと歩みを進めているように思われる。（19:128）

ここでニーチェはソクラテス主義のオプティミズムを根底に持つようなアレクサンドリア文化が終わりを告げれば、再び悲劇的文化の時代が来ると、まるで歴史が可逆的であるかのように、推論しているのだ。「音楽が神話を産み出す」という考え（17:109ff., 23:147ff.）などによってこうした推論は補強され、「文化と文明」という（現代から見るならば）極めてイデオロギー臭の強い対立軸[12]

[12] これは言うまでもなくフランス「文明」に対するドイツ「文化」という対立軸である。『悲劇』がニーチェ自身も従軍した普仏戦争のさなかに書かれていたことを思い出そう。彼が「ドイツ文化の勝利」という歓呼の声に懐疑的だったことは『反時代的考察』第一篇ではっきりと表明されており有名であるが、『悲劇』の時点では批判的距離を保ちきれていないことも確かである。

までもが動員されて（23:146f., cf. 19:128f.）、ソクラテスはアポロンに打ち負かされるのだ。ドイツ哲学とドイツ音楽、そしてゲルマン神話によって、ディオニュソス的－アポロン的な「悲劇文化」が復活する、と。

こうした読みには、ソクラテスがアポロンの頽落形態であるという先に見た定説の強力な後押しがある。ソクラテス主義という「非本来性」からアポロン（＋ディオニュソス）という「本来性」への復帰。それこそがニーチェの目指していたものだ、というわけである。『悲劇』の多くの部分は確かにそう読めるし、ニーチェ自身も無自覚にそうしたロジックを通用させていると思われる。

しかしながら、先に詳述したように、『悲劇』にはソクラテスをアポロンと切り離そうとする傾向も存在する。そしてソクラテス主義が批判されていたのは、それがアポロン的でないからではなく、自らもアポロン的要素を有していることに無自覚であるからであった。そしてそのような自覚を促すのが、他でもない、ディオニュソスであった。それゆえ、「音楽をするソクラテス」（15:102, 17:111, cf. 14:96）という有名な言葉は、ソクラテスとディオニュソスの邂逅を指しているのであり、ディオニュソス的－アポロン的という「本来性」への帰還の徴ではなく、ディオニュソス的－ソクラテス的な文化の象徴として理解すべきであると考えられるのだ[13]。

つまり、ニーチェにはソクラテスを否定してアポロンを再び呼び出そうとする（前面に打ち出された）傾向と、「音楽をするソクラテス」という形でアポロン抜きの「悲劇時代」を考える（隠れた）傾向との両方があるわけである。ニーチェが無自覚に前者へと議論をまとめようとしているのは否定すべくもないが、後者の要素が何度も顔を覗かせるのもまた事実である。

> さてここで、われわれは心騒がせながら現代と未来の間にある扉を叩こう。あの「転換」は、天才と音楽をするソクラテスその人との耐えざる新しい形成へと通じているのであろうか？　現存在の上に広げられた芸術の網、それが宗教という名前であろうと学問＝科学という名前であろうと、その網がますます堅固にますます精妙に編まれるのであろうか？　それともその網は、いま「現代」と呼ばれている落ち着きのない野蛮な激動と混乱のもとで、散り散りに引き裂かれる定めにあるのだろうか？（15:102）

ここでは「文化」そのものの喪失の危機とその後の新しい「文化」への希望が述べられている。つまり、ソクラテス的文化が挫折した後に、いかなる「文化」をも今のところ現れていないが、もし現れるとしたら、それは「音楽をするソクラテス」が中心にならねばならない、と。学問＝科学が前提していたソクラテス主義の挫折は、自らのうちに「芸術的」要素があることに「気づく」。「音楽をするソクラテス」はそうした「気づき」に促されて、自覚的に（広い意味での）「芸

[13] 五郎丸氏は「音楽をするソクラテス」を、カント・ショーペンハウアーの哲学を継承しヴァーグナーの音楽と古典文献学とによって新しい「芸術作品としての哲学」を生み出すべき者、すなわちニーチェ自身であると論じており（五郎丸 2004:249ff.）、傾聴に値する。けれども、ソクラテス的なものの「アポロンへの回帰」が目標と見定められており、その点では本稿と立場を異にする。

術」――つまり世界の新しい是認の仕方――を産み出すことへと向かうはずだ、とニーチェは考えているのだ。そのため、形而上学的構造の中で本来性へと「復帰」するのではなく、歴史の新しい一歩を踏み出すことになるはずである。この点が曖昧にされてしまっているのだ。

４．形而上学と歴史のはざまで

前節までで、『悲劇』の中には二つの歴史的シナリオが書き込まれていることが明らかとなった。一つは、形而上学的歴史哲学とでも呼ぶべきものである。同書の中で前景に力強く打ち出されているため、この方向を中心に据える解釈は正統的読解と見なされていると言って良いだろう。もう一つはより歴史内在的な歴史哲学である。それは所々に散見されるに過ぎないが、ニーチェがそれを考えていた痕跡は確かに存在する。

焦点はニーチェが考える「来るべき文化」はいかなるものなのかということである。すなわち、アポロン（＋ディオニュソス）なのか、ソクラテス（＋ディオニュソス）なのか。ニーチェは後者の創設を示唆しながらも、前者の復活へと舵を切る。そして、後者はほとんど内容的には無規定のままに放置されてしまっているのだ。なぜそうなってしまっているのか。

『悲劇』の議論に枠を与えているのは形而上学であった。すなわち、物自体としての根源的一者による現象世界の産出が、芸術家が仮象としての芸術作品を生み出すこととパラレルであるということ（それゆえどちらの産出も「アポロン的」と呼ばれる）、根源的一者に合一して（これが「ディオニュソス的」と呼ばれる）現象世界の産出に与ること（Cf. 竹内 2004, etc.）。当然、アポロン的－ディオニュソス的な悲劇的文化のパースペクティヴからでなければ、この形而上学は明かされない。アポロン単独では駄目だし、ソクラテスの居場所は存在しない。したがって、その形而上学が世界の「真理」を告げているのならば、歴史哲学はその「真理」への「復帰」でなくてはならなくなる。アポロン的－ディオニュソス的文化の「復活」。

けれども、同書 18 節で、ニーチェは（一見すると突然）あらゆる「文化」は「幻想」であり、悲劇的文化もその「文化」の一つに過ぎないと論じている（18:115ff.）。すなわち、上の形而上学も悲劇的文化が依拠する「幻想」なのだ、と。となると、ニーチェは自己言及パラドクス（Cf. 岡村 2005）に陥っているように見える。ニーチェが悲劇的文化＝特権的パースペクティヴ＝真理に立っていないのならば、単なる相対主義へと瓦解してしまうのではないか。

それは違う。悲劇的文化は、一つの「文化」に過ぎないとはいえ、世界是認の仕方としては、他の文化よりも優れているのである。その優越は「真理」への近さによって定義されているわけではないのだ。その優位は、世界を「悲劇」と捉えることの内に、「理論的ペシミズム」にあるのである（Cf. 18:118）。

だが、ニーチェの言う「文化」が「幻想」による世界是認を担うものとして考えられている限り、少なくともその「文化」の内部からは、他の「文化」の存在が見えてはならないのではないか。つまり、内部からは、それが「真理」でなくてはならないのではないか。ちょうどアポロン的文化やソクラテス的文化がそうであったように。ニーチェが考えるような「文化」の成立のためには、自らのパースペクティヴの相対性に気づいてはならないのではないか。

ソクラテス主義のアポロン的要素、すなわち世界是認を果たすその仕方は、自己欺瞞である。世界是認を司る神、芸術の神アポロンは、自己欺瞞の神なのだ。だが、欺瞞をそれとして見破るのは何であるのか。それは知でしかあり得まい。反省という知。批判という知的作業。ディオニュソスとの邂逅によって発動すると目されるこの営みは、言わばソクラテス的なのである。ニーチェは、ソクラテス「主義」という自己欺瞞と、批判や反省というソクラテス的なものとの区別を貫徹できていない。一方で批判や反省を発動させつつ、他方で「文化」という自己欺瞞へと「復帰」することなど、できるのだろうか。アポロン的ギリシア人にはできたのかもしれない。だが、ソクラテス的近代人にそれが可能なのか。

この問題は学問＝科学の評価についても影を落としている。ニーチェは「最も正直な理論的人間レッシングは、真理そのものよりも真理の探究が重要であると果敢に言い放った」（15:99）という有名な話を引き、それが「学問＝科学の根本秘密」であると言いながらも、「散発的認識」でしかないと退けて、ソクラテス主義の妄想が「学問＝科学の本能」だと結論づけてしまう（Ibid.）。つまり、ニーチェはレッシング風の学問＝科学の可謬主義的なあり方に気づいていながらも、それを手放してしまっているのだ[14]。

『悲劇』のニーチェは、「知」というものが本性上有している妥当要求を過度に警戒し過ぎているように思われる。それがソクラテス「主義」へと、つまり絶対普遍性の「信仰」へと容易に陥りがちであることを恐れているのであるが――そしてそのことはそれなりに正当ではあるが――、それによって問題を単純化しすぎている。「文化」という形での世界是認を考えている限り、つまり自己欺瞞が内部に組み込まれているような解決策を考えている限り、知的な誠実さをどこかで犠牲にしなければならないのだ。それは歴史を動かす原動力として、ディオニュソスとの邂逅と共に発動する力と見なしうるにもかかわらず。しかしながら、ニーチェがそのこと自体を問題にするようになるには、もう数年待たなければならない。

おわりに

以上の議論をまとめておこう。「ソクラテス主義」として攻撃されていたのは知の絶対普遍性要求であり、知による世界改善への信仰であった。その信そのものは、世界是認の機能を有しておりアポロン的なのである。しかるに、『悲劇』の歴史哲学は、ソクラテス主義の瓦解後にアポロン＋ディオニュソスの復活が目されているように読まれてきたが、そこにはソクラテスはアポロンの頽落形態であるという定説の後押しがあった。だが、その定説にはニーチェのテクスト上に反証がいくつも存在し、ソクラテスとアポロンは切り離され得る。そしてアポロン＋ディオニュソスの「復活」ではなく、ソクラテス＋ディオニュソスという新たな形の「文化」をニーチェが考えていた痕跡があるのだ。しかしながら、「文化」というアポロン的な世界是認をニーチェが固守することで、『悲劇』はソクラテス＋ディオニュソスというあり方を展開することはできなかったのである。

---

[14] 『人間的、あまりに人間的』（1878-80 年）のニーチェがこの意味での学問＝科学を自分の立場としていることについては、竹内 2008a 参照。

『悲劇』に続く著作は、この問題をめぐっていると見ることができる。『反時代的考察』第一篇（1873 年）では、世界是認を果たす「文化」という発想は保持されるものの、「文化」の問題と学問＝科学とを曖昧な形で接続させようとしたダーフィット・シュトラウスは「不誠実」の咎で告発され[15]、文化の「所有」ではなく「探求」にこそ意味があるという――極めてレッシング的な――ことが強調されるに至る[16]。そして続く第二編（1874 年）では、学問＝科学の問題性が強く意識されつつも、知的誠実を裏切らない歴史考察のあり方、「批判的歴史」[17] という新しい立場をニーチェは発見することになるだろう（Cf. 竹内 2008b）。

問題は知のあり方である。『悲劇』は従来、学問＝科学一般を攻撃し、知そのものの全面放棄を称揚するような書――ロマン主義――として読まれがちであった。その歴史哲学はそこへと至る「大きな物語」であり、ヴァーグナー運動のプロパガンダに過ぎず、ニーチェの「若気の至り」である、と。本稿が示したのは、確かに問題点はあるものの、それは理論的ペシミズムの実践的克服すなわち世界の是認という課題――それは神無き世界における悪の問題をいかに解決するかという課題であり、後に「ニヒリズム」と呼ばれる問題系である――をめぐる知的格闘だったということ、批判的反省が組み込まれた一種の可謬主義的な方途をニーチェが垣間見せていたということである。『悲劇』におけるニーチェの歴史哲学には、後に乗り越えられ自己批判されはするものの、確実に受け継がれたものもあるのである[18]。

（たけうちつなふみ　龍谷大学・専任講師）

文献表

Decher, F.（1985）„Nietzsches Metaphysik in der „Geburt der Tragödie“ im Verhältnis zur Philosophie Schopenhauers“, in: *Nietzsche-Studien*. Bd.14, S.110-125.

Gerhardt, V.（1988）*Pathos und Distanz: Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart.

五郎丸仁美（2004）『遊戯の誕生 ――カント、シラー美学から初期ニーチェへ』、国際基督教大学比較文化研究会。

Habermas, J.（1985）„Eintritt in die Postmoderne“, in: ders., *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, S.104-129.（＝三島憲一訳、『近代の哲学的ディスクルス』Ⅰ、岩波書店、1999 年、143-184 頁。）

Han-Pile, B.（2006）“Nietzsche’s Metaphysics in the *Birth of Tragedy*”, in: *European Journal of Philosophy*, 14:3, pp.373-403.

Jähnig, D.（1975）*Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte. Zum Verhältnis von Vergangenheitserkenntnis und*

---

15 *David Strauss der Bekenner und der Schriftsteller 7*, KSA, Bd.1, S.197, etc.

16 Ibid. 2, S.167f.

17 *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben 3*, KSA, Bd.1, S.269f.

18 本稿の原形は 2008 年 3 月に京都大学に受理された学位論文『ニーチェ哲学研究序説』第一部第二章である。その後、東京のハイデガー研究会（2009 年 2 月 22 日、法政大学）と「18 世紀における世界観の多次元的交錯」研究会（2009 年 7 月 18 日、国際高等研究所）において口頭発表された改稿に、さらに加筆修正を施したものである。それぞれの機会でコメントを寄せて下さった方々に感謝したい。

Veränderung, Köln.

Kaulbach, F.（1986）„Das Drama in der Auseinandersetzung zwischen Kunst und Wissensmoral in Nietzsches Geburt der Tragödie“, in: *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*. Hrsg. von M.Djurić und J.Simon, Würzburg, S.112-129.

菊池建至（1997）「悲劇的な生と知 ――ニーチェ『悲劇の誕生』におけるアポロン的な仮象感覚の意義をめぐって」、京都大学哲学論叢刊行会編『哲学論叢』第 24 号、51-63 頁。

de Man, P.（1979）“Genesis and Genealogy”, in: *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press, pp.79-102.（＝高橋和久訳「生成と系譜」、『現代思想』Vol.13-9、1985 年、242-265 頁。）

McGinn, R. E.（1975）„Culture as Prophylactic: Nietzsche’s *Birth of Tragedy* as Culture Criticism“, in: *Nietzsche-Studien*, Bd.4, S.75-138.

Menke, C.（1993）„Distanz und Experiment. Zu zwei Aspekten ästhetischer Freiheit bei Nietzsche“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Bd.41, S.61-77.

三島憲一（1997）『ニーチェとその影』、講談社学術文庫。

岡村俊史（2005）「パースペクティヴィズムは自己論駁的か？ ――ニーチェにおける「真理」と「解釈」」、日本ショーペンハウアー協会編『ショーペンハウアー研究』別巻第 1 号、24-42 頁。

須藤訓任（2004）「学説と人格のあわい ――「哲学史」の成立条件を求めて」、渡邊二郎監修『西洋哲学史観と時代区分』、昭和堂、265-311 頁。

――――（2007）「ニーチェ」、須藤訓任責任編集『哲学の歴史９ 反哲学と世紀末』、中央公論新社、263-376 頁。

竹内綱史（2004）「『悲劇の誕生』の形而上学」、日本倫理学会編『倫理学年報』第 53 集、125-139 頁。

――――（2008a）「自由精神と自由意志 ――『人間的、あまりに人間的』におけるニーチェの自由論」、関西倫理学会編『倫理学研究』第 38 号、100-111 頁。

――――（2008b）「『生に対する歴史の利害』の問題圏 ――理論の批判から批判の理論へ」、実存思想協会編『実存思想論集 XXIII アジアから問う実存』、139-156 頁。

Apollo und Sokrates
——Zur Rehabilitation der Geschichtsphilosophie in der *Geburt der Tragödie*——

Tsunafumi TAKEUCHI

Nietzsches Erstlingswerk *Die Geburt der Tragödie* (GT) enthält eine Geschichtsphilosophie, die bisher als Weg zur Wiedergeburt der dionysisch-apollinischen (d. i. tragischen Kultur), als Propaganda der Wagnerbewegung und von daher als eine Art Jugendsünde interpretiert wurde. Der vorliegende Aufsatz zeigt dagegen eine Möglichkeit, dass Nietzsche mit der GT die Gründung einer dionysisch-*sokratischen*, d. i. einer *neuen* tragischen Kultur beabsichtigte.

Der in der GT scharf kritisierte Sokratismus bezeichnet den theoretischen Optimismus, der in der Wissenschaft wurzelt. Er nimmt die Übel in der Welt nicht ernst und glaubt, die Welt allein durch Wissen korrigieren zu können. Dieser Glaube hat eine Funktion der Rechtfertigung der Welt und ist mithin „apollinisch", weil das Apollinische die Kunst im metaphysichen Sinn leitet, die die Welt rechtfertigt. Der Sokratismus ist demnach apollinisch.

Dieser apollinische Sokratismus ist, so sagt Nietzsche, von Kant und Schopenhauer vernichtet worden. Beide Philosophen werden deshalb „dionysisch" genannt. Mit dem Dionysischen sei eine kritische Reflexion in den Sokratismus eingeführt, durch welche die Relativität dieser Perspektive offenbar wurde. Nietzsche ist der Ansicht, dass bei den alten Griechen etwas Ähnliches geschehen war. Die Begegnung mit dem Kult des Dionysos ließ die Griechen die Relativität ihrer Perspektive bemerken. Dies markiert das Ende des apollinischen, künstlerischen Zeitalters der Griechen (d. i. die Zeit Homers) und das dionysisch-apollinische (d. i. tragische) Zeitalter wurde eingeleitet.

Demnach beginnt auch nach dem Zusammenbruch des Sokratismus in der Neuzeit ein tragisches Zeitalter. Dieser Logik folgend müsste dieses neue tragische Zeitalter aber dionysich-*sokratisches* sein. Nietzsche scheint jedoch zu behaupten, dass es dionysisch-*apollinisch* wird, d. h. das alte tragische Zeitalter *wieder*geboren werden soll. In der GT findet man dagegen einige Spuren, die auf die Möglichkeit hinweisen, dass er eine *neue* Geburt des dionysich-*sokratischen* Zeitalters erwägt hat. Er kann aber diesen Gedanken nicht durchsetzen, weil für ihn in der GT die Rechtfertigung der Welt immer apollinisch ist und auch eine tragische Kultur dies leisten muss. Er trennt sich deshalb von der kritischen Reflexion und der dionysich-sokratische Gedanke wird auf die nachfolgenden Schriften verschoben.

「キーワード」
ニーチェ、『悲劇の誕生』、歴史哲学、ソクラテス、アポロン