Osaka University Knowledge Archive

Title	＜文献紹介＞ラルス・ニーハウス著『問題としての道徳』Lars Niehaus : Moral als Problem, Zum Verhältnis von Kritik und historischer Betrachtung im Spätwerk Nietzsches, Königshausen & Neumann, 2010
Author(s)	谷山, 弘太
Citation	メタフュシカ. 2011, 42, p. 143-149
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/23314
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

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

Osaka University

《文献紹介》

ラルス・ニーハウス著

『問題としての道徳』

Lars Niehaus: *Moral als Problem*, Zum Verhältnis von Kritik und historischer Betrachtung im Spätwerk Nietzsches, Königshausen & Neumann, 2010

谷山弘太

本書は『道徳の系譜』（以下『系譜』[1]）における道徳の批判と道徳の歴史的考察との関係性について詳論を展開する。ニーチェは『系譜』序文においてその執筆意図が道徳の批判にあることを明記する（GM 序六）。一方、『系譜』の三つの論文は、キリスト教道徳の歴史的考察を展開する。それらをキリスト教道徳に味方するものと見なすことは難しい。例えば、第一論文で提示されるルサンチマンの理論は、崇高なキリスト教道徳の起源を虐げられた者たちの屈折した復讐心に求める。ニーチェはキリスト教のこうした「恥ずかしい起源」を暴露するが、そのためにキリスト教道徳の品位は損なわれるかもしれない。それゆえ、次のように考えることが可能である。つまり、道徳はその歴史を明らかにすることによって批判される。歴史的考察＝批判。しかし、こうした解釈に筆者は異論を唱える。その主要論拠は、そうした解釈の「発生的誤謬推理」（S.9）にある。事物の価値・妥当性をその発生・起源から導きだそうとする推論、これを「発生的誤謬推理」という。道徳批判は「道徳的諸価値の批判」（GM 序六）である。道徳批判の問題は価値の問題なのだ。それに対して、歴史的考察は記述的試みであるに過ぎない。記述される歴史がどのようなものであるにせよ、そこからは如何なる価値も導出されてはならない。歴史的考察＝批判と捉えるならば、ニーチェの道徳批判は失敗に終わる。さらには、ニーチェ自身が「発生的誤謬推理」に対して警鐘を鳴らしていることを筆者は強調する。しかしその一方で、ニーチェが道徳批判のためには歴史的考察が必要であると考えていたこともまた事実である。それならば、歴

[1] 引用は、ニーチェの著作『人間的、あまりに人間的』・『曙光』・『悦ばしき知識』・『善悪の彼岸』・『道徳の系譜』をそれぞれ MA・M・FW・JGB・GM と表記し、後ろに節番号を付記する。『道徳の系譜』からの引用は、さらに、序文・第一論文・第二論文・第三論文をそれぞれ序・Ⅰ・Ⅱ・Ⅲと表記し、その後に節番号を付記する。本書からの引用は、ページ数のみを記す。

史的考察が道徳批判のために必要とされるのは何故か？　「発生的誤謬推理」を避けつつも、批判と歴史的考察は如何にして手を取り合うことができるのか？　歴史的考察と批判の関係性が改めて問われなければならない。各章の順にその考察を追う。

第一章　ニーチェの自然主義的道徳理解

筆者は、中・後期ニーチェ思想[2]の主導的モチーフを「自然主義的啓蒙主義」（S.13）とし、『系譜』をその延長に位置づける。「自然主義的啓蒙主義」とは、形而上学的誤謬を排した自然認識的説明の試みである。その一環として、『人間的、あまりに人間的』においてニーチェは歴史哲学を展開する。形而上学は事物の成立や発展を説明するのに必ずしも必要ではない。「控え目の徳」（MA2）、「原理の節約」（JGB13）を尊重する歴史哲学は、崇高な形而上学的解釈の対象が、卑俗な、いわば人間的、あまりに人間的な起源を持つことを明らかにし、そうした起源の上に対象の歴史を再構成する試みである。例えば、非利己的行為の称賛が利己的な動機を起源とすることが示される。「恥ずかしい起源」は幻滅を引き起こすが、その説明は形而上学的解釈よりも説得力を持つのだ。

「道徳的態度の内世界的起源を究明し、その上に道徳的行為や評価の発生を再構成する」（S.20）道徳の自然史的考察はこの延長として展開される。『系譜』はこうした自然史的試みの一つである。ニーチェは道徳の起源を人間の内的動機や外的影響に求めるが、その一方でまた、様々な道徳的判断を比較する。「道徳の科学」、ないし「道徳の類型学」（JGB186）は、比較を通して道徳の類型を明らかにする学問である。その目的は、道徳の単なる類型的区別ではなく、その推移の条件の解明である。

「絶対的な道徳など存在しない」（MA139）。価値相対主義。どのような価値も、ただ特定の時代、場所でのみ妥当するに過ぎない。価値の前提となる価値評価は、人間の活動の一つに過ぎず、他の行動形式や社会的連関と絡み合っており、そうした関連体系自体は常に変化する可能性を持つ。例えば、天候の変化が人間の行動様式に影響し、この行動様式の変化が次に価値評価にも影響を与える。道徳は常に変化にさらされている。ニーチェは、そうした変化を引き起こす諸条件を解明する。古代における異教的道徳からキリスト教道徳への移行を説明する『系譜』はこうした研究の延長に位置づけられるだろう。

『系譜』は「自然主義的啓蒙主義」に接続される。『系譜』の歴史的考察はキリスト教道徳の自然史の記述である。それはあくまで記述的試みなのであって、価値について云々するものではない。

第二章　歴史的方法論という観点

従来の系譜学に反して、ニーチェはより納得のいく系譜を提出しようとしている。筆者は新たな系譜を切り開く方法論を問題とするが、その際注目されるのが『系譜』第二論文一二、一三節

2　中期：『人間的、あまりに人間的』『曙光』『悦ばしき知識』の執筆時期、後期：『ツァラトゥストラはかく語りき』以降晩年まで、とする一般的思想史区分に従う。

である。そこでは、それまでの刑罰の歴史の議論の終点として刑罰の目的の変遷がまとめられている。批判されるのは、従来の道徳系譜学者の素朴な推論である。彼らは対象の目的からその起源を推論する。刑罰について言えば、刑罰は罰するために発明された。ニーチェはこれを歴史的誤謬推理として批判する。ニーチェは起源と目的との峻別を主張する。目的から起源が洞察されてはならない。というのも、目的の時代的流動性がそこからの一義的な起源の推論を拒否するからである。刑罰は常に罰するために行われたわけではない、従って、そこからその起源を推論してはならないのだ。目的と起源の癒着を解消することで真の系譜が開かれるのである。こうした議論において、多くのニーチェ研究者が「あらゆる出来事において働く力――意志の理論」（GM Ⅱ：12）に方法論的重要性を認めている。しかし、筆者はそうした解釈には与しない。筆者は一連の研究者[3]に批判を加えるが、その際、この点にかなりの紙幅を割いている。しかしここではそうした消極的な側面は割愛し、本書の積極的な観点をのみ扱うことにする。

事物は不断に変化する。というのも、あらゆる事物の内で働く力への意志が、事物を液化させ凝固を抑制するからだ。事物の流動性の原因としての力への意志。超時代的な目的設定やアリストテレス的存在論への批判の要として、ニーチェは力への意志を打ち出す。こうして、力への意志は歴史的考察の方法論的主要観点と解される。しかし、力への意志は形而上学的思弁である。形而上学的思弁を歴史的考察の指針とするこうした解釈に筆者は反対する。力への意志が方法論的主要観点であるのではない。端的に、起源と目的の区別がそれである。この区別は「控えめの徳」に基づいた精緻な歴史的考察によって容易に基礎づけられる。ニーチェが提示する刑罰の歴史を筆者はその一つの証左と解する。目的の流動性を実際に確かめることで目的と起源の癒着が解消されるのだ。事物の流動性は歴史的考察によって確証される。そうした考察に基づいて、力への意志という形而上学的理論が展開されるのである。つまり、「形而上学的思弁は歴史的考察によって支えられるのだ」（S.59）。

起源と目的の区別、それは過去と現在の区別である。事物の現在の在り様からその過去が捏造されてはならない。事物は現在からは類推困難な歴史を持つのである。これがニーチェの方法論的な主張である。そしてこの区別が、啓示宗教としてのキリスト教の歴史的探求を可能にする。啓示としてのキリスト教の真理もまたその起源を求められるべきなのだ。つまり、キリスト教の価値評価様式を人間にとって魅力あるものにする根拠、そしてそれを妥当させる要素が明らかにされるべきなのである。歴史的方法論の主要観点が指し示すのは、キリスト教道徳の自然主義的考察への道なのである。

第三章　道徳の系譜学の理念

こうして議論は、歴史的考察と批判との関係の解釈に移る。まず斥けられるのが、歴史的考察＝批判とする解釈である。例えば、キリスト教の起源としてのルサンチマンの理論の内にキリスト教道徳の価値に対する異論が読み取られる。しかし、これは「発生的誤謬推理」である。つま

---

[3]　ここでは Michel Foucault、Raymond Geuss、Michel Hampe がそれぞれの観点から批判される。

り、発生と妥当性を取り違えている。ニーチェは、歴史的考察と批判の領域を峻別し、歴史的考察による批判の領域への侵犯を決して認めない。とはいえ、このことは、ルサンチマンの理論には如何なる批判的意図も認められないということを意味するわけではない。批判の矛先はむしろキリスト教道徳の由来についての従来の解釈に向けられている。キリスト教の起源を啓示とする形而上学的解釈はもちろん、現行の価値からその起源を推論するイギリス系譜学者の仮説（GMⅠ：2 参照）が批判されているのだ。「一つの論駁書」という『系譜』の副題は、価値批判ではなく歴史批判の意味で解されるべきであると筆者は主張する。

『系譜』序文六節を参照することから次の示唆が得られる。つまり、「道徳の批判の企ては歴史的考察を前提にする」（S.71）。歴史的考察は、一方を為すためには他方がまず為されなければならないという意味で、批判の前提となるとニーチェは考えている。英語の書物の読解に英語の知識が前提されるように。しかし、本と批判との決定的違いは次の点にある。つまり、本の読解を試みること自体は適切な言語的予備知識がなくとも容易であるが、諸価値の批判の場合には、それを試みること自体がまずあり得ないのだ。我々は普通、諸価値に対して何の疑いも持たない。それは我々には自明なものであり、あるいは意識に上ることもなく我々はそれに従う。欠けているのは、「ここに何か問題がある」（JGB186）という猜疑である。道徳は問題として決して明白なものではない。問題なのは、道徳を問題化すること、つまり「諸価値の問題化」（S.72）である。

一方で、諸価値に対する我々のこうした無邪気な態度は自然なものである。ニーチェの価値相対主義は、諸価値がその支配下の共同体内でも猜疑を呼び起こすということを意味するわけではない。むしろ、諸価値とは共同体にあっては不可侵のものであり、その構成員に対して強大な力を発揮する。それは受け継がれた風習としての諸価値に対する畏敬に由来する。「風習の倫理」（M9）と呼ばれる社会的な共通の圧力が諸価値に対する批判的な疑いを斥けるのである。その一方で、「風習の倫理」は共同体を安定させる。それゆえ、人間は一般に諸価値に無条件に服従するのだ。

しかし、それゆえに諸価値の価値については問われない。諸価値は人間の行為や判断を方向付けるが、一般に自らを方向付けるものを人は如何にして問い得るのか？　例えば、大工は折尺を用いてものを測る。大工は誤って測定したと批判されるかもしれない。その場合、大工は折尺の正しい使い方を教えられるが、折尺自体は決して問題にはされない。行為者についても同じことが言える。道徳的行為に失敗した人間が批判される場合、問題にされるのは道徳そのものではなく、むしろ道徳の欠如である。この批判は道徳に立脚しそれを保持する。諸価値に従っている限り、諸価値そのものを問うことはできない。そのためには、諸価値の地平からの脱却が必要なのだ。

まさにこの点において歴史的考察は批判の前提となる。歴史的考察が明らかにするのは諸価値の変遷の歴史である。現行の道徳以外にもさまざまな種類の道徳が可能だったのであり、また可能なのだ。この洞察は諸価値から見かけの絶対性を奪い、その相対性を明らかにする。相対化されることで諸々の道徳は互いに比較可能となる。比較を通して道徳に従う者にも自身が従う道徳に対峙することが可能となるのだ。こうしてはじめて道徳は問題化されるのである。

こうして、批判と歴史的考察の関係性が明らかになった。道徳を相対化する歴史的考察は、道徳から一定の距離を取ることを可能にする。それは、批判のためのいわば「道徳外の立ち位置」（S.77）を確保する。この意味で歴史的考察は批判の前提となるのである。しかし、歴史的考察は諸価値を問題化するだけであって、その問題自体には決して触れない。それは批判の前提なのであって、批判そのものではないのだ

第四章　諸価値の批判

筆者は最後にニーチェの批判それ自体を取り上げる。問題にされるのは、批判の基準である。これに関して筆者は二つの誤った解釈を取り上げる。

①内在的批判。内在的批判は、自己矛盾を指摘する。例えば、ルサンチマンの理論の中にその可能性を読み取ることができる。ルサンチマンの理論は、人間の一般的な精神的構造としての偽善を暴く。例えば、慈悲心は隠れた利己心に基づく。「道徳の自己止揚」（M 序 4）もこうした文脈で読まれるだろう。それは道徳的根拠に基づく道徳への「信頼の解約告知」（Ebd.）である。しかし、内在的批判には問題がある。内在的批判は実現されない道徳的要求に対する道徳的立場からの批判である。真の慈悲心の名の下に偽りの慈悲心を批判する。結局は実現されない理想が保持される。しかし、そうした諸価値の価値こそが問題なのであって、内在的批判においてはそれについて触れられない。

②歴史的批判。歴史的批判はここでは「発生的誤謬推理」を犯す批判のことではなく、歴史的認識の基礎に対する誤った評価への、そしてそこから生じる誤謬推理への批判である。道徳的価値は、形而上学的な誤った認識をその基礎とするが、そうした認識の修正は道徳そのものの修正を結果する。「最終的な反駁としての歴史的反駁」（M95）と呼ばれるこの批判は、例えばキリスト教の神の表象の自然史を示すことで、キリスト教が啓示宗教であることを否定する。これに連動して、啓示から導出される道徳的要求もまた無効化されるのだ。筆者はこうした批判の可能性をニーチェの思想の内に確かに認めるものの、しかし、これを「啓蒙主義的楽観主義」（S.87）とする。啓示宗教としての性格を失った後もキリスト教が世俗化して残存する。事はそう容易ではないのだ。しかし、この点は別にして、諸価値の価値についてはやはり何も触れられない。というのも、道徳が誤謬から生じたとしても、だからといってその価値については何も決定されないからである（FW345,JGB4 参照）。

筆者はニーチェの批判を「食養生法的批判」（S.87）と解する。それは生に対する有益性／有害性を基準にして道徳の価値を決定する試みである。端的に、キリスト教道徳は生に対して有害なのだ。というのも、キリスト教道徳は生に敵対するからである。

キリスト教道徳の否定的影響は「宗教的神経症」（GM Ⅲ:21,JGB47）の内にまとめあげられる。キリスト教は人間の自然的傾向を神に対する負い目とし、人間はその本性に対して良心の疚しさを持つ。人間は肉体の軽蔑者となり、禁欲的な生を好む。肉体を無視することで人間は生から疎遠となる。罪と罰の形而上学的解釈。肉体的不快感の原因として罪が措定され、不快感は罪を償う罰となる。罪を償う罰として苦痛が求められる。こうした一連の現象の結果、現世的な苦悩か

らの救済を空想的世界に求める。人間の生世界からの逸脱が促進されるのだ。「宗教的神経症」の結果を、筆者は「存在の不快感」（S.91）とする。人間は自らの存在に対して不快を覚える。キリスト教道徳は、人間に自己自身を否定することを教えるのだ。

「存在の不快感」の契機は良心の疚しさにある。良心の疚しさは人間の社会化の随伴現象として成立する。社会化以前の人間は、ただ本能によってのみ規定された残酷な生物であった。彼らは他の人間を攻撃することでその残酷性を享楽した。共同体の成立が、生き方の変更を要求する。人間はもはや本能に従って行為するわけにはいかない。本能という定位の代替物として、宗教や道徳が必要とされるが、しかし、その攻撃性は存続する。外的対象を失った攻撃性が内向する。自己自身に攻撃性が向けられるのである。この自己呵責こそが良心の疚しさである。キリスト教がそれを、個々の行為だけでなくその存在そのものに向けるとき、良心の疚しさはその深みを増す。その結果が「存在の不快感」なのだ。しかし、ニーチェはこうした社会化の全てを否定するのではないと筆者は考える。というのも、人間はまさにそれによってはじめて≪人間≫となるからである。人間は「興味深い動物」（GM Ⅰ：6, Ⅱ：16, Ⅲ：13）となった。つまり、「文化を創造する精神的な生物」（S.95）となった。問題なのは、良心の疚しさに対処するキリスト教的解釈なのだ。非行の原因を神に求めたギリシア人のように（GM Ⅱ：23 参照）、良心の疚しさには別の処方箋も可能なのである。

キリスト教の有害性、それは人間の過度の自己呵責にある。キリスト教の形而上学的解釈が、人間を自己自身から疎外させ、その活動性を失わせる。キリスト教の神概念の内に、人間がその本性のために満たすことのできない理想を掲げるとき、そしてそうした不可能性を神の恩恵によってのみ救済され得る負い目と解するとき、人間は自己自身に苦しむ。つまり、人間は自らの理想のために自分で自分を苦しめているのだ。

以上がニーチェの批判に対する筆者による考察であるが、筆者は本書の最終節でニーチェを批判する。筆者によれば、ニーチェはキリスト教に対して決して公正ではない。ニーチェは、「プロテスタント的な自己後悔という特定の形式をのみ対象としている」（S.97）と筆者は言う。それゆえ、より生に忠実なキリスト教徒にとってはニーチェの批判は必ずしも当たらない。というのも、自らを救済された罪人と解釈することによって生の活力を回復するキリスト教徒は確かに存在するからである。以上、ニーチェに批判を加えた上で、筆者がニーチェの批判の意義として取り出すのは次のことである。ニーチェは我々が無自覚に従う道徳の背後を見る手段を提供する。≪よき生≫を約束するはずの道徳は必ずしも万人にとってよいものであるとは限らない。それゆえ、我々は我々の道徳に対して「検算」（JGB62）を行う必要がある。我々の道徳が我々に本当に≪よき生≫を約束するかを確かめる必要があるのだ。ニーチェは我々に我々の生を自覚させ、生き方を変える可能性を提供するのである。

筆者は、歴史的考察を批判から一旦切り離してそれ自体を考察し、その上で歴史的考察と批判との関係性を改めて論じなおした。歴史的考察はあくまで記述的試みであり、批判それ自体ではない。道徳を相対化する歴史的考察は批判の前提であって、それを待って初めて批判は可能にな

る。このように歴史的考察の輪郭を明確に規定することで、本書はさらにニーチェの批判が持つ価値批判という性格をもはっきりと描き出している。ニーチェの批判は道徳に対する誹謗中傷などではなく、道徳そのものの価値を問題にしたラディカルな試みなのだ。以上、本書の意義は、全体として、『系譜』の複雑に絡み合う諸要素を分解し、それぞれの性格とその関連性を明らかにしたことに認められる。しかし、筆者の考察には歴史的考察そのものに伴う困難さが抜け落ちていると言わざるを得ない。歴史的考察を諸価値の相対化の契機とする筆者の考察によれば、歴史的考察それ自体は価値の影響力から自由であり、客観的な歴史記述が容易であるかのように思われる。しかし、歴史的考察を行う認識者もまた特定の時代を生きる、従って、認識者もまたその時代の価値から自由であるのではない。価値は認識者をも導き、それゆえ認識者が提示する歴史もまた価値の誘惑にさらされているのだ。ニーチェは『系譜』の序文を次の文句で始める。「われわれはわれわれにとって未知である。われわれ認識者、そのわれわれ自身が、われわれ自身にとって未知なのである」(GM 序 1)。認識者もまたそれと知らずに価値の影響下にある。ニーチェは認識者と価値との関係に自覚的であった。ニーチェのこうした問題意識を無視してあたかも諸価値から自由な客観的な歴史記述が可能であると考えることは、ニーチェの考察を矮小化する危険がある。道徳の問題は、それを認識しようとする認識者自身の問題でもあるのである。

(たにやまこうた　現代思想文化学・博士後期課程)