



Title	認識と力：ニーチェ『曙光』における同情と「認識の情熱」の関係について
Author(s)	井西, 弘樹
Citation	メタフュシカ. 2013, 44, p. 29-42
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/26536
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

認識と力

——ニーチェ『曙光』における同情と「認識の情熱」の関係について——

井西弘樹

本稿は、F・ニーチェの中期の作品『曙光』における「認識 Erkenntnis」の意義を明らかにすることを目的としている。認識という方法は、『人間的、あまりに人間的』以来ニーチェの方法論の根本をなすものであり、ある思考が成立してきたその起源を問題とする「思考成立史」と名付けられた。(MA16、vgl. MA1)『人間的』におけるニーチェは、道徳や宗教の根底にある形而上学的思考の起源を、此岸の世界の瑣末で卑小な因果連関へと還元することで、形而上学の誤謬性を指摘する。超越の世界の真理の所有という「信念」に水を差し、人間を熱狂させる物事からの離脱を目指すことが『人間的』の主題であり、認識とは、こうした情念の沈静化への手段として選ばれた方法であった。

しかし、このようなニーチェの認識理解は、『曙光』において大きな転換点を迎えることとなる。『曙光』におけるニーチェは、認識もまた情念や衝動を抜きにしては考えられないものであることを認め、「認識の情熱」を自らの最強の情動とする立場を採るからである。本稿では、このようなニーチェの認識理解の変化の根底にあるものとは何であるのかを考察する。結論から言えば、認識もまた欲望であらざるを得ないという洞察の背後にあるのは、「同情」と「力の感情」の連関を断ち切る試みの中で、ニーチェ自身が認識のもたらす恐るべき魅力にとりつかれてしまったという事態である。なぜこれほどまでに認識は、ニーチェを魅惑してやまないものとなったのだろうか。本稿ではこの点を、『曙光』におけるニーチェの問題意識の核心にあると考えられる同情をめぐる考察を出発点として、考察していきたい。¹

¹ 『曙光』からの引用はアフォリズム番号のみを付す。アフォリズム番号の前にMAと付したものは『人間的、あまりに人間的』上巻であり、遺稿からの引用はグロイターの *Kritische Studienausgabe* (KSA) の巻数と番号を示す。(例、KSA8, 11[15]) それ以外の著作、論文からの引用は、著者名のあとにページ数などを記すこととする。ニーチェからの引用は白水社版を参考としつつ適宜訳を変更した。

第一章 同情の問題

本章では、『曙光』におけるニーチェの同情批判の意義を検討する。ニーチェはなぜ同情を批判するのか。この点を理解することで、『曙光』におけるニーチェの考察の方向性を理解したい。「同情 Mitleiden」とは、一般に、「他者の感じる苦悩を、その通りに自らも苦しむこと」を意味する。(137) それは、「隣人愛」を唱えるキリスト教に根を持ち、ヨーロッパにおいて徐々に道徳の根本に置かれるようになった行為である。(132) ニーチェは同情が善とみなされることを問題視する。なぜだろうか。それには二つの理由がある。

「どこまで同情に対して警戒しなければならぬか——同情は、そのために実際に苦悩が生み出されるかぎり——そしてここではこれをわれわれの唯一の視点としよう——、あらゆる有害な情動への耽溺のように、一個の弱点である。それはこの世の苦悩を増加する。…中略…仮に同情がほんの一日でもこの世を支配すれば、人類はそのためにただちに滅亡するだろう。」(134)

ニーチェが同情を問題視する第一の理由は、同情がそれを行う人間の苦悩を増大させるからである。苦しむ者を目の当たりにすることは、われわれの生を曇らせる。同情に駆られ、他者を助けようとすることは、確かにその時々相手の苦悩を減らすことになるかもしれない。しかし、そうした結果よりも、われわれが生を悲惨さを絶えず目の当たりにすることで陰鬱になり、ついには厭世的な世界観を持つに至ることのほうがよほど問題なのだと言ふ。ニーチェは言う。(323)

ニーチェにとって同情が有害なものとみなされた理由は、他者の苦悩を受け止め感じ取ろうとする姿勢が、結果的に同情者自身の生を蝕み、生への嫌悪へと導くことに対する危惧であったと言える。確かに、われわれは自分の周りの人間が苦しむのを見ると、辛くなる。もしそれが自分にとって大切な人間であればなおさら、そうした辛さが増大し、人生そのものに対する嫌悪へと発展してもおかしくはない。しかし、もし我々もまた生を嫌悪し衰弱してしまうとすれば、誰が苦悩する者を救えるのだろうか。人間はどこかで、そうした同情に歯止めをかけ、ある種の鈍感さを身につける必要がある。ニーチェは、誰かを助けたいと思うのであれば、同情にはよほど注意する必要があると言ふ。(134、144)

ニーチェの同情批判の第一の理由が、生への嫌悪と言ふ人間の心理的側面に着目したものであるのに対し、第二の理由は、人間の社会的側面に関わるものである。ニーチェは、同情が人間を均質化する傾向を持つことを批判する。

「道徳的行為とは他人のための同情的行為である」という現在の流行道徳の原則の背後に、私は恐怖の社会的本能があり、それがこうした仕方では知的に仮装しているのを見る。」(174)

ニーチェは同情の背後に、恐怖という社会的本能を嗅ぎ付ける。つまり、同情とは、社会の安定にとって都合のよいものなのだ。なぜならば、他者への配慮に駆り立てられ、自己への配慮を怠るほど、個人は社会にとって馴致しやすいものになっていくからだ。同情は、他人のこと、更

にはそれを取り巻く社会全体のことを第一に考えよと教える。他者のため、全体のための存在であることが善とみなされる社会においては、自己の魂への配慮を第一に考えることや、全体からの逸脱は悪とみなされる。それは誰もが同じ人間であることが善とみなされる社会である。ニーチェは同情道徳の流行が、人間を全体に奉仕する部分として、似たり寄ったりの、均質的な存在にしてしまうと主張する。「砂！小さな、穏やかな、丸い、無限の砂！それが君らの理想なのか、君ら「同情的興奮」の伝令たちよ？」というニーチェの言葉には、同情が持つ人間の砂粒化への危惧が現れている。(174)

ニーチェの同情批判には、現代社会に対する痛烈な批判が込められている。同情を称賛する社会とは、個人を出来る限り「安価・安全・均一的・統一的」な存在にすることを目指す社会である。(132) このように社会が安定を確保するために支払われる代価が、「一機械のネジ」として一生を終えることになる個人である。(206) ニーチェは、こうした人間の精神が浪費される現状に反対する。「われわれの時代は経済、経済と言いたてるけれども、みずから一浪費者である。これはもっとも貴重なもの——精神を浪費している。」(179)

このように、ニーチェは同情のもたらす二つの帰結、生への嫌悪と人間の均質化に対し、強い警戒感を抱いていたと言える。同情に道徳的価値を置くことは、生を衰弱させ、各人を誰とも区別のつかないものにしてしまう。しかし、ここで一つの疑問が浮かぶ。そもそも同情がこうしたネガティブな価値しか持たないのであれば、誰も同情などしないのではないか。もし同情が純粹に苦悩のみを再生産するものであるならば、誰が好んで同情などするだろうか。同情は、「有害な情動」と呼ばれたように、一つの衝動なのであり、われわれを駆り立てる「快樂の泉」を持つが故に、促進されるものなのである。(134) ニーチェはこのことが同情を我々にとって極めて厄介なものにしていると考えていた。

同情の快

ニーチェは、同情を単に苦悩を増加させるものではなく、快の源泉とみなす。同情の背後には非常に複雑な心理的過程が存するのだ。まずは同情の持つ苦悩の意味をもう一度掘り下げてみたい。先述のように、同情のもたらす苦悩とは、他者が苦悩するのを目の当たりにする際に伴う苦悩を意味していた。しかしそれは、一般的な同情理解が教えるように、他者の苦悩をその通りに感じるが故の苦悩なのだろうか。われわれが完全な意味で他者の経験を共有し、他者の視点から物事を判断することなどそもそも不可能な以上、われわれを感じる苦悩にわれわれ自身による想像的な要素が入り込まない保障はない。いやむしろ、そうした想像による構築物こそがわれわれの苦悩の大部分をなすとすら言えるだろう。つまり、同情による苦悩とは原理的に、他者の苦悩と同じものではありえないのだ。

ニーチェは、同情のもたらす苦悩の内実とは、結局のところ他者の苦悩とは関係のない苦悩なのだと言う。それは同情者の感じる苦悩が、解釈された苦悩であらざるを得ないという意味だけではない。同情者の苦悩の内には、それとは別の意味での「自分固有の苦悩」もまた潜んでいるのだ。

「他人の災難は、われわれの誇りを傷つける。われわれがそれを除去しないならば、それはわれわれにわれわれの無力の、おそらくは臆病さの証拠を突きつけることになるだろう。あるいは、災難はそれ自体で既に、他人に対する、あるいはわれわれ自身に対するわれわれの名誉の減少をもたらす。あるいは、他人の災難や苦悩のうちにはわれわれに対する危険の暗示がある。そして既に人間の危うさと脆弱さ一般の標識として、それがわれわれに苦痛を与えるのだ。こうした種類の苦痛と侮辱をわれわれははねつけ、同情の行為によってそれに報復する。同情のうちには巧みな正当防衛、あるいは復讐さえもがありうるのだ。」(133)

ニーチェは同情とは一種の復讐であると言う。他人の苦悩に直面した際、そこから眼を背けようとするのは、われわれの「無力さ Ohnmacht」の証しとなる。つまり、苦しむ者を目の前にして逃げることは、ある種の臆病さの証しであり、侮辱と感じられるが故に、われわれは他者を助けようとするのだ。同情とは、自己の無力さが明かされるのを拒否するための一種の正当防衛なのだ。

しかし、同情はこのような心理のみによって引き起こされるわけではない。苦しむ者を前にして何もしないことが我々の名誉や虚栄心を害する一方、それを助けることは名誉欲を満たし、われわれの力の証明となるのも事実だからだ。そして、ニーチェはまさにこの点に同情が「快樂の泉」であることの核心を見出すのである。(134)

「われわれがその際（同情の際）に苦悩から免れようとするのも確かだが、同様に同じ行為の際に快樂の衝動に服従するというのも確かである。快樂は、われわれの状態とは反対の光景に接した際に、われわれが欲しささえすれば助け得るといふ観念の際に、われわれが助ければ賞賛と感謝を受けるといふ考えの際に、行為が成功し、またそれが一步一步成功するものとして行為者自身に悦びを与えるかぎり救助の行為そのものの際に、特にわれわれの行為が腹立たしい不義の道を食い止める（たしかに憤怒の爆発は快適である）という感情のなかに、生ずる。」(133、(同情の際)は井西による補足)

同情の快樂とは、他者を助けることによって獲得される一種の優越意識の悦びである。他者を助けることは気持ちがいい。なぜならそれはわれわれの力を証明し、優越感を高めるからである。ニーチェはこのような優越意識を「力の感情 das Gefühl der Macht / Machtgefühl」と名付け、それを獲得することこそが人間にとって何にも変えがたい喜びであることを主張する。(23、262) 同情の持つ快樂とは、力の感情の快である。そして、こうした快樂があるが故にこそ、われわれはそう簡単に同情から抜け出すことはできないのである。

このように、ニーチェは同情という行為の内にさまざまな要素を見出している。同情は力の感情の獲得手段として、われわれを魅惑する。それは最も悲惨な現実を目の当たりにした場合ですら、優越感の獲得によって「自殺に対する解毒剤」になる。(136) だが、同情がこうした快樂を含んでいるとは言え、それが生への嫌悪をもたらすと共に、人間の均質化という副作用を伴うの

も事実である。そうした意味で、ニーチェにとって同情とは、快樂を伴いながらも、人間を徐々に衰弱化させ砂粒化し、ついには没落せしめる麻薬のようなものであった。(Vgl. 52)

同情が規範化された社会とは、麻薬中毒に陥った社会であり、ニーチェにとっての当時のヨーロッパ社会であった。こうした事態にどう対処するかが、『曙光』におけるニーチェの問題意識であったと考えられる。そして、その解決策として登場するのが、「認識 Erkenntnis」という方法である。結論から先に言えば、ニーチェにとって認識とは、「良心の疚しさ」を取り去り、力の感情の別の獲得手段となるものとして選択されたものであったと考えられる。次章以降、この二つの点に関して認識の意義を考察したい。

第二章 認識による良心の疚しさとの対決

ニーチェは、同情の問題にどう対処しようとしたのか。この点を理解する上で重要なのが、道徳と「良心の疚しさ ein böses Gewissen」の関係である。同情が道徳的なものとして善とみなされる社会とは、同情を行わないことが悪とみなされる社会である。そのような社会に生きる人間は、同情を否定する際に、良心の疚しさを感じざるを得ない。つまり、同情が規範化した社会において、それを否定することは激しい良心の呵責を伴う。したがって、同情から抜け出すためには、良心の疚しさが取り去られる必要がある。ニーチェは、良心の疚しさの誤謬性を指摘することで、人間を同情から解放しようとする。そのためにニーチェが行うのが、道徳の起源を明らかにすることであった。²

習俗の倫理

「倫理 (Sittlichkeit) とは、それがいかなる習俗 (Sitte) にせよ、習俗に対する服従以外のなにものでもない。(したがって、特にそれ以上のものではない!)。ところで習俗とは、行為と評価の因習的な仕方である。」(9)

ニーチェによれば、倫理とはもともと習俗への服従以外の何ものでもなかった。習俗に服従する者が道徳的かつ善い者とみなされ、それに服従しないものが非道徳的かつ悪しき者とみなされたことが道徳のもともとの姿であった。これがニーチェの述べる「習俗の倫理 Sittlichkeit der Sitte」の思想である。ニーチェは、どれほどおかしな習俗であったとしても、共同体がそれを命じ、成員がそれに服従しているという事実さえあれば、そこに道徳が成立すると主張する。事實は規範となるのだ。

「因習とは何か?それがわれわれに有益なことを命ずるからではなくて、命ずるがゆえにわれわれが服従する高い権威である。」(同)

² 物事の歴史的起源へと遡ることでその本質をあぶりだすという手法は、「思考成立史」と呼ばれ、『人間的』以降のニーチェの認識の根本をなすものと言える。(MA16)

道德の成立にはいかなる合理的な根拠も必要ない。必要なのは命令とその遵守のみであり、服従というただその一点のみが道德性の核心となる。根拠など知らずとも、人は平気で服従することができるし、それこそが善とみなされた時代こそ、「習俗の倫理」の時代であった。そうした習俗に対し何らかの立派な理由付けを行うことは、「あとから追加した合理性」であって(1)、習俗のもともとの起源とは何の関係もない「空想的因果性」に過ぎない。(10)

「習俗の倫理」の時代においては、習俗に服従する者が道德的な者とみなされた。それゆえ、そうした習俗に従わず、習俗とは異なる思考をする人間は「悪 böse」とみなされた。(9) なぜなら、そうした者は、習俗を破壊し共同体の存立を危うくするからである。しかし、それは単に共同体の側からの見方ではなく、そうした個人の自己評価でもあった。つまり、個人は常に「良心の疚しさ」と共にあった。ニーチェはこうした少数者が、良心の疚しさに悩まされながらも従来^の習俗に抵抗してきたことで、習俗の倫理はさまざまな変転を遂げることになったと指摘する。「道德の変転——道德には絶えず変化と修正が加えられている。——それは成功の結末を見た犯罪がひき起こすのである。(たとえば、道德的思考のすべての革新のごときは、これに属する。)」(98)

ニーチェが道德の起源とみなす「習俗の倫理」は、現代の道德理解とあまりに違いすぎるように思える。道德にはいかなる根拠づけも必要ないという主張や、個人が徹底的に抑圧されることが道德的であるという主張は、到底「道德的」とは思えない。こうしたわれわれの道德理解との乖離はどのように説明づけられるのだろうか。結論から言えば、合理性や個人に関するわれわれの判断もまた一種の習俗の倫理に過ぎない。それは、ある種の「成功の結末を見た犯罪」の結果なのであり、その首謀者こそソクラテスなのである。

ソクラテスと因果性

「個人は自己を犠牲にしなければならぬ——と習俗の倫理は要求する。——これに反してソクラテスの先蹤にならう者のような、自己支配と節制の道德を、個人に対して、その私の利益として、その個人的幸福への鍵として、しきりに説くところの、かのモラリストたちは例外である、——それがわれわれにそう見えないのは、われわれが彼らの影響下に仕込まれたからなのだ。」(9)

ニーチェはソクラテスを、個人の幸福こそが最も大切なものであることを説いた存在とみなす。そして、ソクラテスおよび彼の弟子達の登場に、習俗の倫理の時代とそのあとの時代との間^の大きな断絶点を見出している。なぜなら、ソクラテスのように個人の幸福を説くことは、習俗の倫理の時代においては最も深い意味で悪とみなされてきたからである。ニーチェに言わせるならば、現代人が個人を大切なものとみなし、そうすることを倫理的として受け入れていること^の背景には、ソクラテスの行った道德の改革の影響がある。だからこそニーチェは繰り返し、「われわれ現在の人間ははなはだ非道德的な時代に生きている」ことを強調し、それを道德の本来の起源を見誤る大きな障害とみなすのだ。(同)

しかし、ソクラテスは単に個人であることの重要性を説いた存在ではなかった。むしろ、個人であるための方法を説いた存在であった。その方法とは、因果律である。ニーチェによれば、ソ

クラテスとは「原因と結果、根拠と推論の魅力を発見した人物」であった。(544) なぜ因果律と個人との間には関係があるのでしょうか。それは、因果律が「習俗の倫理」を破壊する役割、つまり習俗から個人を解き放つ役割を果たすからである。(10) 例えば、疫病の原因が神の怒りにあるとみなされた共同体に対し、疫病の真の原因が、ある病原菌にあることを伝え、治療のための薬を与えたとする。その際、その共同体の成員の信じてきた空想的な因果性は誤謬であったことが明らかにされ、習俗そのものが尊敬を失うこととなる。このように因果律は、習俗の基盤を掘り崩し、無意味なものにする。

厳密な因果律に基づく思考を重視することは、これまで信じられてきた習俗の誤謬性を指摘することで、個人を共同体から離脱させるものであると同時に、個人の精神的な成熟を促すものであると言える。なぜなら個人は、単にそう命じられるからという理由によってではなく、自ら導き出した理由をもとに行動するからである。ソクラテスは、習俗ではなく、理性に基づく思考を実践する人間を道徳的のみならず「異常な」存在であった。

習俗の倫理と現代

上述のように、ソクラテスの登場以降、個を否定し共同体の存続を求める「習俗の倫理」の時代は決定的な転換点を迎えた。現代を生きるわれわれはこのようなソクラテスの影響のもとに生きているが故に、合理的思考や個人の幸福という考えを善とみなすのだ。逆に言えば、合理的思考によってソクラテス以前の道徳を理解しようとする試みは、道徳の本質を見失うことになるだろう。しかしニーチェは、単にソクラテスの道徳を讃美し、それ以前の「習俗の倫理」の時代を野蛮とみなしたいがために、こうした歴史理解を主張するわけではない。

「諸君はこうしたすべてが打って変わり、人類はしたがってその性格を取り替えてしまったのだと思うのか？ ああ、君たち人間通よ、自分自身のことをもっとよく知りたまえ！」(18)

ニーチェは「習俗の倫理」の時代を、いわゆる「世界史」に先行して、「人類の性格を確立した真の決定的な主要歴史」と主張する。(同) つまり、「習俗の倫理」は現代においても相変わらず生き続けているのだ。このことは、われわれがなぜ合理性を重んじるのかと問われれば、容易にわかることである。なぜなら、そこには理由などないからだ。あるいは、理由を与えようとする時点で、われわれはもはやソクラテスの道徳の圏内にいる。つまり、合理性を重んじることを合理的に説明付けようとすることは、合理性を重んじるという思考を前提としなければ不可能なのである。われわれに唯一可能な説明とは、「ソクラテスが因果律を大事と決めたからそうなのだ」という真に不合理なものではない。³

また、ソクラテスの登場以降、合理性や個人の幸福が一定の価値を得たとは言え、われわれは常にそうしたソクラテスの遺産に基づいて行動しているわけではない。ニーチェが現代の道徳的

³ 須藤、22-23 頁参照。

主流を同情のうちに見出したように、現代社会はむしろ誰もが同じ人間であることを求め、そこから離脱する人間、つまり個人として生きようとする人間を排除しつつある。また、因果律があまりに通俗化した故にその魅力は減退し、いまや哲学ですら合理的な思考から自由な「知的直観」に魅力を感じつつある。(544)

ニーチェの道徳の起源に関するこうした洞察は、道徳の普遍性、絶対性を否定し、その歴史的相対性を明らかにする。それは、これまで道徳の絶対性を信じて疑わなかった人間に、そうした認識の誤謬性を示すと共に、道徳からの逸脱を禁じる「良心の疚しさ」の権威をも失墜させることになる。ニーチェはこうした認識を行うことで、同情道徳からの離脱の勇気を人々に与えようとしている。人間は道徳が命じるのとは別様の生き方をしてもよいのだ。(Vgl. 148)

第三章 認識と力の感情

前章では、同情道徳の有害性から離脱するための方策として、ニーチェが「良心の疚しさ」の誤謬性を指摘した点について述べた。しかし、こうした認識は、どこまで有効なものと言えるだろうか。例えば、いくら身体に悪いと分かっているとしてもそう簡単に禁煙ができない様に、同情と言う麻薬もまた、そこからの逸脱を禁じる良心の疚しさの無根拠性が認識されることのみで、すぐにやめることができるというものではない。人間は力の感情さえ得られれば平気で誤謬さえも受け入れてしまうのだ。「われわれだれもが非理性的である点——われわれは、われわれが誤りと思う判断、われわれがもはや信じない説から、相変わず結論をひきだす——われわれの感情によって。」(99)

したがって、もし「良心の疚しさ」の誤謬性の認識が、同情道徳のもたらす力の快に代わるような別の喜びをもたらさないならば、そうした認識へと我々が向かうことはないだろう。実際ニーチェは認識がある種の喜びをもたらすものであると考えていた。それはどのような喜びなのだろうか。

認識における恣意

ここでもう一度ニーチェの言う力の感情の内実について考察したい。

「力の感情の精妙さ——ナポレオンは自分の話下手が癪にさわっていたが、その点で自己を欺いてはいなかった。しかしいかなる機会も逃さないし、その精妙な知力以上にさらに精妙な彼の支配欲が、彼を実際以上に下手くそに話すようにさせた。こうすることで、彼は彼自身の憤りに復讐し(彼は全ての自分の激情(Affecte)に、それが力を持つが故に、嫉妬していた)、自分の専制的な恣意を楽しんだのである。次には話の聞き手の耳と判断に対して、彼はこの恣意を再び味わった、——あたかもこのくらいに彼らに話してやればたくさんだというあんばい。」(245)

ナポレオンの支配欲、つまり優越への衝動は、自らの怒りへの衝動にすら嫉妬した。そこでナポレオンが採った策は、敢えて口下手に話すことだった。口下手であることを直そうと努力する

ことは、怒りの衝動に支配されるが故の行動であり、そこから自由になれてはいない。したがって、ナポレオンは敢えてこの怒りの衝動を逆なでするような行動をすることで、自分はこの衝動に支配されていないことを証明し、そうした衝動を思いのままにする喜びを得たとされる。

ここで力の感情の核心として挙げられるのが、「恣意 *Belieben*」である。それは、自分の思いのままに何かをコントロールできることである。優越への衝動は、怒りの衝動を思いのままにする。それと同じように、話の聞き手に対しても、敢えてさらに口下手に話すことで、他人の耳や判断すら自分の思いのままなのだという自由の感情を味わうことができる。ナポレオンの例はいささか滑稽ではあるが、力の感情とはこうした恣意の喜び、自由の感情と結びつくが故に、人間を強烈に魅惑するものなのである。

ニーチェはこうした恣意の喜びが認識においても現れることを認識していた。「病者の認識について」と題されたアフォリズムで、ニーチェは（恐らくは自分自身の）病気がいかに認識にとって役に立つものであったのかを述べている。ニーチェにとって病気とは、知性そのものの緊張感を高め、健康なときには気づかれることのなかった世の中の欺瞞や夢想を冷徹に見通す力を付与するものであった。

「健康者がなんの顧慮もなくさまよっている快適な暖かい霧の世界を、病人は軽蔑の念をもって想う。彼が以前楽しんだもつとも高貴な、もつとも好ましい幻想をも、軽蔑の念をもって偲ぶ。彼はこの軽蔑を地獄の奥底からの悪霊のように呼びだし、魂にこうしてもつともきびしい苦痛を与えることに快楽を覚える。この均衡によって、彼は肉体的な苦痛に抵抗をするのだ。——彼はこの均衡こそいま必要なものだと感ずる！自己の本質についての恐ろしい明察を得て、彼はわれとわが身に叫ぶ。「いまこそおまえ自身の告発者・首切り人になれ！いまこそおまえの苦悩を、おまえが自らに加えた刑罰として受けるがいい！裁判官としておまえの優越を味わえ！そればかりか、——おまえの恣意、おまえの暴君的な随意を楽しむがいい！…」」（114）

ニーチェにとって認識とは、生を意味づけ、価値付けてきた事象の内に潜む妄想や誤謬を告発することをその一面としているが、そこには恣意や暴君的な「随意 *Willkür*」の喜びが伴うとされる。それはつまり、自らがそれまで固く結び付けられていた価値観や世界理解を否定し、そうした価値観に縛られていた自己自身に優越することの喜びである。この点を同情批判の文脈と接合するならば、自分自身を強く束縛し、時には強迫観念のように迫ってくる道徳的衝動からの自由と勝利の喜びを与えるが故にこそ、認識はこれほどまでに人間を誘惑するのだ。（450）つまり、認識の本質にあるものもまた力の快なのである。ニーチェは、ソクラテスが発見し、現代において陳腐化しつつあった「原因と結果、根拠と推論の魅力」（544）を再発見することによって、同情に代わる新たな快の源泉をわれわれに示そうとしている。道徳的衝動への勝利の喜びとは、道徳によってではなく、自ら自己を支配し立法する力の快でもある。こうした道徳からの自由の意識のもとに遂行される認識をニーチェは「実験 *Experiment*」と名付ける。（453）

「われわれは再び、迷いや試みや暫定的処置への十分な勇気を取り戻した。——すべてそれほどの重要性はないのだ！——そしてまさにそのために個人や世代は今では、以前の時代なら狂気と思われ、天国と地獄を相手どった戯れと思われたであろうような壮大きわまる課題を旨ざすことができる。われわれはわれわれ自身を実験に供することが出来る！いや、人類が人類自身を実験に供することができるのだ！最大の犠牲は認識にはまだ捧げられていなかった。」(501)

因果律を武器として、これまで最も価値あるものとみなされてきた事象や自己自身すらも認識の犠牲に供することをためらわない者の感じる力の感情の戦慄と狂喜が、認識者を誘惑する。われわれはそうした認識を試みに行ってもよい。なぜならそれを禁ずる絶対的権威などありえないことを「習俗の倫理」の思想は教えるからである。こうした事態は、「自己自身および生存をきわめて低く見下す」ことを意味する。(551) ニーチェは、自己に対し、度外れの「寛大さ Grossmut / Grossmütigkeit」をもって思考する「勇気 Mut」こそが、認識者の最高の美德であると言う。(459) そうした寛大さとは、「私などどうでもいい！ Was liegt an mir!」という『曙光』におけるニーチェの認識のモットーとなる。(547) このような勇気を持って、自己を眩惑してきた生の妄想や誤謬に対し果敢に挑むことでもたらされる勝利の喜びこそが、認識の魅力なのである。

認識と同情

上述のように、認識とは、同情道徳からの離脱を阻む「良心の疚しさ」を取り去り、「力の感情」の新たな発露の可能性を教えるものであった。しかし、これらはあくまで同情道徳から離脱するための方法であって、その最終目的ではなかった。同情道徳の何が問題であったのかと言えば、生への嫌悪と人間の均質化であった。こうした問題に認識は別の可能性を示すことができるのだろうか。

まずは人間の均質化の問題から。同情道徳は、自己への配慮を忘れさせることで、人間を均質化する。もちろん人間が他者と同じあり方をすることは、共同体の存立にとって重要な要素である。しかし、そのようなあり方が規範となったとき、ソクラテスの遺産である個人としての生への視点は失われていくことになるだろう。ニーチェにとって認識とは、ソクラテスのもう一つの遺産である因果的思考により個人の精神的成熟を促すことで、人間の均質化に抵抗する。もちろん、こうした傾向は共同体にとって極めて危険なものである。だが、ニーチェにとって、社会の内部にそのような異分子が包含されず、個人が社会によって浪費されるだけの存在になることのほうが避けられるべき事態であった。また、同情道徳は、人間を均質化し衰弱させることで、結果的に人類の滅亡を早めるかもれない。個人と言う存在は、人類の趨勢に抗し常に別の可能性を提示するという意味でも必要なものとみなされるのだ。「人間の生存 = 条件の最大の多様性を維持し、道徳律によって人間を画一化しないこと——これこそは、好都合の偶然を準備するための最も普遍的な方法である。」(KSA9, 1[67])

次に認識と生への嫌悪の問題を考えなければならない。注目すべきことに、認識もまた、同情と同じく、生の悲惨さや醜悪さを目の当たりにするという前提に立つ。なぜなら認識とは、いか

なる虚飾や欺瞞をも取り去って現実の醜さそのものを直視しようとする「誠実さ Redlichkeit」をその核心とするからである。(456) しかし、そうした生の悲惨さにどう向き合うかと言う点において、同情と認識は決定的な違いを持つ。同情は、現実の醜さとその根底にある人間の苦悩を悪とみなし、その温床たる生を嫌悪する。それに対し、認識はそうした現実の悲哀に満ちた姿を、少なくとも認識と言う次元において肯定するあり方を教える。「どんなに醜い現実でもその認識は美しいということ、ならびに認識に孜孜と努めているものは、幸福な発見をいつも彼に提供してくれた現実の大きな全体に対し、とうていそれが醜いなどとは結局思えなくなるということ」を認識のもたらす力の快は教えてくれるのだ。(550)

このように認識は人間の均質化と生の嫌悪という問題に対し、一つの解決策を提示しているように思われる。それは特に前者において顕著なものと言えるだろう。しかし、生への嫌悪と言う問題は、認識もまた人間の醜悪さや悲哀さに直面する側面がある以上、そう簡単に解決されたとは言いがたい。この点をさらに検討するため、次節ではニーチェの「認識の情熱」という言葉の意義について考察する。

認識の情熱

はじめに述べておいたように、『曙光』に先立つ著作である『人間的』において、認識とは信念へと人間を駆り立てる情念を冷却する役割を担うものとして、衝動的な生からの一定の距離を保つことを可能にするものとみなされていた。それに対し、『曙光』におけるニーチェはこうした衝動と認識の二分法をやめ、認識もまた衝動であることを積極的に認めると共に「認識の情熱」を自らの最高の情念にまで高めようとする。⁴ (429) こうしたニーチェの認識理解の変化の根底にあるものは何なのだろうか。

結論から言えば、『曙光』において認識は「力の感情」と強く結びついたものとして、もはや情念から自由なものとはみなされ得なくなったと言える。『人間的』においてあくまで情念から自由になるための手段に留まっていた認識は、『曙光』において生の目的へと格上げされるのだ。このような認識理解の分水嶺となるのが、先述の「実験」という思想である。ニーチェにとって実験とは、道徳の無根拠性を示す「習俗の倫理」を出発点として、これまで道徳や宗教によって禁じられてきた生の認識可能性を果敢に追求するものである。それは誠実さと勇敢さを核心とする以上、最も冷酷で悲惨で無意味な世界の実相すら躊躇なく人類に提示するような認識の実験である。こうした実験は人類のあらゆる理念を犠牲に供することになるかもしれない。しかし、認識のためならば全てを犠牲にしても構わないと言う意識の背後には、最高の力の愉悦があるのだ。そのような認識が許されているというゾクゾクするような戦慄と恐怖のなかで、人類の理想そのものを根底から覆すような認識すらも恐れることなく勇敢に遂行することが自分にはできるのだと言う意識が、そしてその結果自分がどうなっても構わないという意識が、最高の力の快をニーチェにもたらしたとしてもおかしくはないだろう。ニーチェは、知的誠実さをギリギリまで高め

⁴ 「認識の情熱」を巡る『曙光』429番のアフォリズムの文献学的考察に関しては、Montinariの論文を参照のこと。

たなかで出てくるような認識の喜びを、虚飾や妄想によって得られる力の快よりも高次のものとしてわれわれに提示するのだ。こうした認識の魅力の発見が、ニーチェに認識をもはや情念から自由なものとは考えられないものとみなさせたのではないだろうか。⁵ (Vgl. KSA9, 6[274])

しかし、こうした認識は、力の快を与えてくれるとはいえ、世界の無意味性を提示することへと帰結しかねない以上、苦悩と切り離せないものである。それでも認識を遂行しようとするニーチェの認識の情熱は、その狂気じみた激烈さによって、結局は同情と同じように麻痺化してしまっている。それは以下のアフォリズムが如実に語っている。

「一つの寓話——認識のドン・ファン。これはまだいかなる哲学者にも詩人にも発見されていない。認識のドン・ファンにはその認識する物を愛するところが欠けている。しかし彼は認識の狩猟とかけ引きに対しては、知恵や欲望や享楽心を持っている、——認識のもっとも高く、もっとも遠い星に至るまでの！こうしてついには、彼の手に入るものとしては認識によって絶対の苦痛を与えるものしか残らなくなる。あたかもあげくのはてはアブサンや硝酸を飲む酒飲みのように。こうして彼は最後には地獄ゆきの欲望に駆られる、——それは彼を誘惑する最後の認識だ。たぶん地獄も、すべての認識されたもののように、彼を幻滅させるであろう！こうしてそこに彼は永久につ立っていないかならぬだろう。幻滅に釘づけされ、みずから「石の客人」と化し、もはや与えられることのない認識の晩餐への願望を抱きつつ！——つまり、全世界にはこの空腹者に与えるべき一片の食物ももはやないのだから。」(327)

認識の情熱を最高に高めることは、ついには「認識のためならば死んでもいい！」と認識者に思わせるほどに、認識への欲望に駆り立てられることを意味する。認識の情熱は、生の醜悪さや悲哀さの最大のものに直面することを余儀なくさせ、生への嫌悪をもたらす。したがって、こうした死へとすら駆り立てかねない認識の情熱は有害なものと言わざるを得ない。こうした誠実性のもたらす生への嘔吐という問題は、ニーチェの次の著作である『悦ばしき知識』の根本問題となる。

しかし、それではなぜニーチェはこうした認識の情熱の有害性にも関わらず、認識へと邁進したのだろうか。ニーチェの批判する同情とは安楽さ、安全さを目指すものである。だが同情は、安楽さに最高の価値を付与するが故に、結果的に人間を衰弱させ、生の危機を招くものであった。つまり、認識の情熱なしに従来の同情道徳に留まり続けることもまた、生を破滅させてしまう可能性を孕んでいる。ニーチェにとって認識とは、このような認識か同情かという二者択一の状況の中で、自分ならどう死ぬことを欲するかという実存的な決断のもとに選択されたものと言えるのではないだろうか。

⁵ Brusotti, S.208 を参照のこと。

ここではあくまで『曙光』における認識が情念と結びつくことになった主な原因を提示したのみである。『人間的』から『曙光』へと至るニーチェの思想の発展は、それぞれの著作の問題意識を比較しつつ、より詳細に論ずる必要があるだろう。この点は今後の課題としたい。

「もし人類が情熱のために滅亡しないならば、人類は衰弱のために滅亡するだろう。どちらが好ましい？これが根本問題だ。われわれは人類のために炎と光のなかの最期を願うか、それとも砂のなかに消える最期を！」(429)

われわれが認識の情熱による死を忌避するにせよ、どのみち道徳はわれわれを衰弱させ滅亡へと誘うだろう。ニーチェがわれわれに問いかけるのは、いかに死ぬかということであり、それはつまり、いかに生きるかということである。認識の情熱のなかで、苦悩に懊悩しながらも誠実さという徳のもとに個人として生きるか、同情のなかで、誰とも区別のつかない砂粒として生きるか。どちらを選ぶべきか。それが『曙光』を通じてニーチェが問いかける問題なのである。

(いにしひろき 現代思想文化学・博士後期課程)

参考文献

一次文献

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe*. hrsg. v. Giorgio

Colli und Mazzino Montinari, München, Berlin/New York, 1999.

ニーチェ・F、『人間的な、あまりに人間的な 自由なる精神のための書 (上)』、浅井真男訳、白水社、1998。

ニーチェ・F、『曙光』、氷上英廣訳、白水社、1994。

ニーチェ・F、『遺された断想 (1880-81 年春)』、『ニーチェ全集 11 (第 I 期)』、恒川隆男訳、白水社、1994。

二次文献

Brusotti, Marco, Erkenntnis als Passion. Nietzsches Denkweg zwischen *Morgenröthe* und der *Fröhlichen Wissenschaft*, in: *Nietzsche-Studien*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, Bd. 26, 1997, S.199-225.

Montinari, Mazzino, Nietzsches Philosophie als „Leidenschaft der Erkenntnis“, in: *Nietzsche Lesen*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1982, S.64-78.

須藤訓任、「憑依としての哲学——ニーチェの場合」、『ニーチェ入門』、河出書房新社、2010、17-24 頁。

竹内綱史、「ニーチェの実験哲学」、『理想』、理想社、2010、61-74 頁。

Erkenntnis und Macht

Über das Verhältnis von Mitleiden und „Leidenschaft der Erkenntnis“ in Nietzsches *Morgenröte*

Hiroki INISHI

In diesem Aufsatz möchte ich die Bedeutung der „Erkenntnis“, ein Schlüsselwort in Nietzsches *Morgenröte*, näher beleuchten. In der mittleren Phase seines Schaffens betrachtet Nietzsche die Erkenntnis als den Sinn des Lebens. In seinen Schriften findet man viele Gedanken zur Erkenntnis, aber sie hat dort jeweils sehr verschiedene Rollen und Bedeutungen, die erst durch das Verständnis des Kontextes eines jeden Buchs deutlich werden.

Bei der Betrachtung der Erkenntnis in der *Morgenröte*, ein Werk, das ebenfalls zur mittleren Schaffensperiode zählt, werde ich daher zunächst das Problem des Mitleidens aufgreifen. Nietzsche weist auf die Gefahr hin, dass das Mitleiden auf den Mitleidenden eine negative Auswirkung haben kann, indem es das Leiden vermehrt und die Aufhebung des Individuums bewirkt. Zudem bringt das Mitleiden ein „Machtgefühl“ mit sich. Das macht es für den Menschen schwierig, dem Mitleiden zu entsagen.

Nietzsche sucht dieses Problem zu lösen, und führt zu diesem Zweck die „Erkenntnis“ an: Sie kann „das böse Gewissen“, welches das Mitleiden begleitet, beseitigen und den Menschen einen anderen Weg aufzeigen, das Machtgefühl zu erfüllen. In Hinsicht auf den Inhalt der Erkenntnis, nehme ich Nietzsches sehr wichtigen Gedanken über die Herkunft der Moral auf, den er „die Sittlichkeit der Sitte“ nennt, und erwäge seine Bedeutung für eine Kritik an der Moral. Nietzsche nennt die Erkenntnis, die von den moralischen Trieben freimacht und den Menschen das Machtgefühl zu sich selbst gibt, „Experiment“.

Aber kann diese Erkenntnis das Problem, das im Mitleiden liegt, wirklich lösen? Sie kann zwar den stärksten Widerstand gegen die Aufhebung des Individuums leisten, aber sie birgt auch die Gefahr, dass die Menschheit zugrunde geht. Nietzsches „Leidenschaft der Erkenntnis“ hat einen zweideutigen Charakter, und dieses Problem ist Gegenstand seiner folgenden Schrift *die fröhliche Wissenschaft*.

〔キーワード〕

認識の情熱、同情、力の感情、習俗の倫理、実験