



Title	中期ニーチェの「歴史的哲学」再考：『人間的、あまりに人間的』における形而上学と科学の問題
Author(s)	谷山, 弘太
Citation	独文学報. 2021, 36-37, p. 7-26
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/98417
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

中期ニーチェの「歴史的哲学」再考

『人間的、あまりに人間的』における形而上学と科学の問題（※1）

谷山弘太

序

これは戦争である。ただし火薬も硝煙もない戦争である。戦闘的な身構えもなければ、激情も四肢の脱臼もない戦争である——それら自体は全て、未だ「理想主義 Idealismus」の域を出ないだろう。誤謬はひとつひとつ静かに氷の上に置かれる。理想は論駁されるわけではない——それは凍え死ぬのだ……例えばここでは「天才」が凍え死ぬ。向こうの角では「聖者」が凍え死ぬ。太い氷柱の下では「英雄」が凍え死ぬ。終いには「信仰」が、いわゆる「信念」が凍え死に、「同情」もまた目立って冷却される——ほとんど至るところで「物自体」が凍え死ぬ……（EH: S. 323）（※2）

F. ニーチェは、彼の中期思想の開始を告げる著作『人間的、あまりに人間的』（1878–80年／以下『人間的』）（※3）において、それ以前の自身の思想から大きな転回を果たす。周知のように、初期の代表作『悲劇の誕生』の主題は、独自の形而上学に基づいてこの世界を肯定することであった。しかし今や、他ならぬそう

- 1 本稿は、研究ノートとして公表した拙論谷山（2016）、及び大阪大学大学院文学研究科に提出した学位取得論文の第一章に大幅に加筆修正を施したものである。
- 2 ニーチェのテキストは次のものを使用した。Nietzsche, Friedrich. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hrsg. v. Colli, G. und Montinari, M., München, Berlin/New York 1999. 以下 KSA と略記する。各著作の略号は、MA: *Menschliches, Allzumenschliches*, VMS: *Vermischte Meinungen und Sprüche*, WS: *Der Wanderer und sein Schatten*, M: *Morgenröte*, JGB: *Jenseits von Gut und Böse*, GD: *Götzen-Dämmerung*, EH: *Ecce homo*. 引用は略号＋節番号（GD と EH は略号＋ページ数）で示す。遺稿の引用は KSA の巻数と遺稿番号で示す。全て拙訳である。原文中の強調は基本的に省略した。
- 3 本稿では、『人間的、あまりに人間的』第一巻と第二巻（＝『様々な意見と箴言』及び『漂泊者とその影』（1879／1880年））を総称して、『人間的』と表記する。

した形而上学的な「理想主義」こそがニーチェの批判の対象となるのだ。

『人間的』の形而上学批判の特徴は、何よりその方法論にある。形而上学が高らかに謳う理想は、その内容に関して直接的に論駁されるわけではない。その代わりにニーチェは形而上学的理想の「恥ずべき起源」を暴き出す。彼によれば、如何に崇高・神聖な理想であっても、その背後には多分にいかがわしい「歴史」が隠されている。そうした歴史を曝露することで、ニーチェは形而上学的理想を求める熱情を冷却しようとするのだ。この「歴史的哲学 die historische Philosophie」(MA1)によって、形而上学からの自由、すなわち「人間・習俗・掟、そして事物の因習的な評価を超えた、かの自由で恐れなき浮遊状態」(MA34)に至ることが『人間的』の目的である、と差し当たり言うことができるだろう。

さてその一方で、歴史的哲学は「もはや自然科学と分離して考えることは全くできない」(MA1)とニーチェは言う。『人間的』が当時すでに輝かしい成果を収めていた「科学 Wissenschaft」に大きく依拠していることは、先行研究においても夙に指摘されてきた。曰く、ニーチェは、理論的領域(自然の諸現象)において発達した科学の認識モデルを、未だ形而上学的理想の根強い実践的領域(宗教・芸術・道徳)にも適用しようとしているのだ、と。このように、『人間的』を含む中期ニーチェ思想を科学に依拠する「実証主義 Positivismus」と見なす解釈は(※4)、Andreas-Salomé (1894)の古典的研究以来、もはや定説になっていると言てよい。

しかし、『人間的』執筆時の遺稿の中ではさらに次のようにも言われている。「必要なのは、実証主義を自分の内に完全に受け入れ、それでもなお理想主義の担い手となることだ」(KSA8: 22[37] / 強調は谷山)。この言明は、ニーチェが一般に「科学の世紀」と呼ばれる19世紀の趨勢に単に迎合していたわけではないことを示唆している。というのも、かつて彼自身が積極的に加担したように、これまでこの世界を肯定してきたのは他ならぬ形而上学であったからだ。科学による「世界の脱呪術化」がいわゆる「生の意味喪失」をもたらすことを (Vgl. Weber (1920))、ニーチェは当時すでに敏感に察知していたと考えられるのである。

4 この点については菅野 (1988) に詳しい。また、先行研究において「実証主義」は「啓蒙主義」や「経験論」を包括する広い立場として捉えられている。本稿もこれを踏襲するが、より詳細な区別については富永 (1984) 参照。

以上を踏まえ本稿では、形而上学と科学との緊張関係に着目し、『人間的』における歴史的哲学について再考することを旨とする。それによって、形而上学をいわば「歴史」的に批判するニーチェの試みが、先行研究の実証主義的解釈には留まらないより広範な射程を有することを示したい。

行論は以下のように進む。まず第一節では、形而上学と科学との対立点を検討し、ニーチェが形而上学の熱情に対して科学の冷静さを積極的に評価していることを確認する。翻って第二節では、科学に対するニーチェの危機意識に焦点を当て、彼が科学的認識によってもたらされる〈生の価値否定〉という問題に対処しようとしていることを示す。以上を踏まえ第三節では、形而上学とニーチェとの対立点を改めて考察し、彼の批判の真の標的が形而上学と癒着した価値判断であることを突き止め、まさにその価値判断の変更可能性を洞察する点にこそ歴史的哲学の核心があることを明らかにする。

第一節 脱形而上学——形而上学 vs 科学

まず実証主義と理想主義とをそれぞれ定義しよう。菅野(1988)によれば、「通常 Positivismus は自然科学に代表されるような、経験的事実を認識の基礎とし経験的事実の背後に何らの超越的存在も想定しない認識のあり方」(31ページ)を指す。「他方 Idealismus は、経験的事実の背後に何らかの永遠普遍的な超越的存在を想定する認識のあり方」(31ページ)である。この世界の背後に形而上学的・理想的な世界の存在を想定するか否かを巡って、両者は真っ向から対立している。

さて、ニーチェの立場は通常の実証主義とは幾分異なっている。というのも、彼はカントやショーペンハウアーに由来する形而上学的な二項対立(「物自体」vs「現象」／「意志」vs「表象」)を議論の前提としているからである。「形而上学的世界が存在し得るかもしれないというのは本当である。そのことの絶対的可能性にはほとんど論争の余地がない」(MA9)。このように、ニーチェは敢えて形而上学的世界の存在を容認するわけだが、そこには形而上学に対する科学の限界とでも言うべき事情が介在している。

「宗教[≡形而上学]と本物の科学との間には、親類関係も友人関係も、敵対関係すらも成立しない。それらは別々の星に住んでいるのである」(MA110)とニーチェは言う。別言すれば、科学は非形而上学的ではあっても、反形而上学的では

ないのだ、と。無論、科学は神の存在を証明することはできない。だが同様に、科学には神の非存在の証明もまた不可能である。何故なら、科学は、あくまで経験を対象とする以上、形而上学的な事柄には原理的に関与し得ないからだ。

このことは、『人間的』の約100年前、すでにカントによって明確に洞察されていた。「それ故、私は信仰に場所を与えるために、知を放棄しなければならなかった」(Kant (1787): *Vorr.* S. 19) という有名な一節が示す通り、カントは自然科学を基礎付けることでその対象領域を経験的世界に制限し、かえって形而上学固有の領域を確保しようとした。その意図は、ヒュームに代表される実証主義(≡経験論)によって危機に瀕していた理想主義(≡観念論)を復権することにあった(富永(1984) 参照)。だが、これに対してニーチェの批判は、そもそも何故人々はそうまでしてあくまで形而上学に固執するのか、という点に向けられている。

ニーチェからすれば、いわゆる「悪魔の証明」(対象の非存在の証明)は批判の戦略としては悪手でしかない。何故なら、形而上学に対する関心、ないし「形而上学的欲求」(MA37)が存続する限り、論争の終焉はおおよそ望めないからだ。如何に巧みに神の存在証明を論駁して見せようとも、神を必要とする人々は繰り返して別の証明を試みるだろう(Vgl. M95)。その限り、「おおよそ論駁は論駁にならない」(WS211)。それ故にニーチェは、形而上学的世界の存在については譲歩しつつも、それに対する関心の方を解消しようとするのである。

この課題に対して、ニーチェはアフォリズムという著述スタイルを用いて多様な角度からアプローチするのだが、その批判戦略は以下の三点に大別できる。

A: 形而上学の不要性

宗教・芸術・道徳がその成立において、その過程の初めや途中で形而上学的なものが介入してくるという想定に逃げ込むことなく、完全に説明し得るように記述されてしまうと、「物自体」と「現象」についての純粋に理論的な問題に対する最も強い関心は失せてしまう。何故なら、その点にどんな事情があろうとも、宗教・芸術・道徳によって我々は「世界それ自体の本質」に触れているわけではないからである。(MA10)

まず、ニーチェによれば、形而上学に対する関心は決して純粋に理論的なもの

ではない。むしろ、そこにはすでに特定の経験的事象に対する実践的な関心が先立っている。例えば、共同体に代々受け継がれてきた規範の正当性がしばしば神の啓示に基づけられるように、形而上学は伝統的に高く評価されてきた事象の成立を説明するためのひとつの仮説として機能する。当の事象に与えられてきた価値に応じて、それに相応しい形而上学的起源が遡及的に求められるのである。一方、こうした形而上学的な基礎付けによって事象の価値はさらに高まり、遂には神聖視・絶対視されることになる (Vgl. MA96)。このように、事象の価値と形而上学とは相互に「癒着」しているのである (須藤 (2011a) 参照)。

翻って、ニーチェは当の事象の成立を科学的に説明し直すことで、上記の癒着に楔を打ち込む。「あらゆるものは生成してきたものであり」(MA2)、「生起するものは全て今後生起するであろうものと解き難く結び付いている」(MA208)。この世界は諸事象間の必然的な因果連鎖に貫かれており、従ってそこに属する一切は原理的に形而上学的仮説に頼ることなく説明可能である。それでも、

かの [= 形而上学的世界の存在] 可能性は依然として残されている。だが、そんな可能性では人は全く何事も始めることはできない [……]。——何故なら、形而上学の世界については、ひとつの別存在、我々には接近も把握も不可能な別存在ということ以外には何も言い得ないだろうから。[……] ——
そうした世界の実在がもっとうまく証明されたとしても、そうした認識が全ての認識の中で最もどうでもよい認識であることはやはり確かだろう。
(MA9)

科学によって経験的世界がいわば自己完結することで、形而上学的世界は孤立することになる。確かに、それでもなお形而上学的世界は存在し得る。だが、「仮にそうだとすると、それは我々には関係がない」(WS7) のだ。かくて、形而上学的仮説の必要性を否定することで、ニーチェは「かの領域 [= 形而上学] での信仰やいわゆる知に対する無関心」(WS16) を醸成しようとしているのである。

B：形而上学の相対化

だが、ニーチェは科学を形而上学に代わる新たな「真理」と見なしているわけ

ではない。何故なら、後者同様に前者の説明もまた一個の仮説に他ならないからだ。ニーチェはただ、「そうであるかもしれないが、しかし別様でもあり得る」(WS7)と主張しているに過ぎないのである。だが、「同じ現象を説明するのにもうひとつの第二の仮説が存在する」ということ、すなわち「仮説の複数性」はそれだけですでに形而上学への一定の批判となり得る(Vgl. WS7)。

ニーチェによれば、形而上学がこれまで「絶対的真理」(MA2)と見なされてきたのは、それに並び立つ別の仮説が存在しなかったという事情に依るところが大きい。曰く、形而上学は、「説明されていないものはどこまでも説明し得ないものであり、説明し得ないものはどこまでも非自然的・超自然的・奇蹟的であるべきだ」という「悪い原理」を味方につけてきたのだ、と(Vgl. MA136)。これに対して、ニーチェは科学的仮説によって形而上学的仮説を相対化することで、少なくとも後者による真理の独占を挫こうとしているのである。

以上からしてすでに、そもそもニーチェが形而上学の何を問題視しているのかが見えてくる。「歴史をかくも暴力的なものにしてきたのは、意見の戦いではなく、意見に対する信仰の、つまり信念の戦いである」(MA630)。「信念」、すなわち「認識の或る一点で無条件的真理を所有していると信じること」(Vgl. MA630)が如何に多くの争いを生み出してきたかは、宗教改革以来のヨーロッパの歴史に鑑みれば今さら多言を要しない。ニーチェにとって形而上学の核心は、自らの意見を真理と信じて疑わないそうした精神的姿勢に存するのである。

一方、科学は「学び直し、新たに吟味するのに倦むことがない」(MA633)。形而上学とは違って、科学は自らの「可謬性」を率直に認める(Vgl. MA107／竹内(2008)参照)。ニーチェにとって重要なのは、科学的認識の真理性というよりもむしろ、「厳格な研究方法」に基づいてあらゆる意見を冷静に吟味する「科学的精神」であったと言ってよい(Vgl. MA635)。別言すれば、自らの意見もまたいわば暫定的な真理、すなわち仮説に過ぎないことを自覚する「控え目の徳」(MA2)にこそ、ニーチェは科学の精髓を見ているのである(※5)。

-
- 5 ニーチェは科学的仮説をたびたび「真理」と呼ぶが、その一方で「人は決して真理については語り得ず、常にただ真理らしき[……]について語り得るに過ぎない」(VMS7)とも言う。こうした表面上の混乱は、科学的仮説をその方法に基づいた「条件付きの真理」として理解すれば解消されるだろう。

従って、一見すると科学的に見える意見であっても、批判を寄せつけない真理として主張されるならば、それもまた一個の信念であることになる。

我々は本質的にはまだ宗教改革時代の人々と同じ人間である[……。]。だが、自身の意見に勝利を得させるために幾つかの方法をもはや自らに許しはしないということが、我々をあの時代に対して際立たせ、我々がより高い文化に属していることを証明している。(MA633)

形而上学の時代から現代に至ってもなお存続する信念の熱情から脱却するために、ニーチェは冷静で慎重な科学的精神を重視するのである。この意味で、ニーチェの批判は反形而上学ならぬ、脱形而上学であると言うことができるだろう。

C：思考の成立史

最後のポイントは、ニーチェが形而上学に科学を対置するのに加えて、さらに前者に対して「心理学的考察」(MA35)を行なっていることである。その試みは、特定の事象の成立を説明し直すことではもはやなく、むしろ形而上学的仮説それ自体の成立を説明すること、ないしその「恥ずべき起源」を暴露することである。「如何にして諸々の信念が成立するのかを一度吟味してみよう、それらがひどく過大評価されていないかどうかよく見てみよう」(MA629)。すなわち、形而上学がかくも信奉されるようになった背景には如何なる人間心理が働いているのか？

これまで諸々の形而上学的想定を人間にとって価値に満ちた・驚きに満ちた・喜びに満ちたものにしてきたのは、[また]それらを生み出してきたのは全て、情熱・誤謬・自己欺瞞である。最善ではなく最悪の認識方法がそれらを信じるよう教えてきたのだ。既存のあらゆる宗教・形而上学の基礎にあるこうした方法を曝露すれば、それらを論駁してしまったことになる。(MA9)

ニーチェによれば、形而上学的仮説は不純な認識に基づいている。実はこの論点はすでに上記A・Bにも含まれていた。まず、形而上学的仮説は純粹に理論的な関心の産物ではなく、特定の事象に対する実践的関心に基づいているのであ

た。また、それが真理と目されてきたのも他の仮説が不在であったからに過ぎない。だが、さらにニーチェはより生々しい例を挙げている。例えば、「神という仮説」(MA28)が必要とされるのは不幸を乗り越えるためである。「神は愛する者を懲らしめ給う」と信じることで、「不幸を恐らく後になって初めてその利益が明らかになるような幸いへと解釈し換える」のだ(Vgl. MA108)。あるいは、驕れる者には神罰が下るという解釈は、不幸な者の溜飲を下げることに寄与するだろう。

形而上学の背後に潜むこうした些末で卑小な心理、すなわち「人間的、あまりに人間的」な心理の曝露は、形而上学に対する不信を惹起するだろう。「そして、形而上学に対して不信の念が持たれるときには、大体において、それが直接論駁され、もはやそれを信じることが許されない場合と同じ結果になる」(MA21)。何故なら、それはもはや信じるに値しないものとなっているからである。

以上でニーチェの批判戦略を概観したわけだが、特に上記 C の曝露心理学的考察は『人間的』の形而上学批判の特徴として先行研究においても注目を集めてきた(cf. Clark and Leiter (1997))。実際、ニーチェ自身もこの試みを「思考の成立史」(MA16, 18)と名付け、歴史的哲学の中心に据えている。差し当たりそれは、形而上学的な「思考(=仮説・信念)」の「成立」の「歴史」を明らかにする試みである、と言い得るだろう。しかし、ここまでの議論だけでは正確に言うてどの点で「歴史」が形而上学批判にとって決定的であるのかは必ずしも明確ではない。というのも、ニーチェが提示する人間心理は決して歴史的過去の一時期に限定されるものではなく、およそ現在でも広く見出されるからだ。これに対して、形而上学を「歴史」的に批判することの真価を理解するためには、科学の積極的な意義よりもむしろその問題点を考察する必要がある。そこで次節では、本節の内容を具体的に語り直しつつ、科学に対するニーチェの危機意識について検討したい。

第二節 「科学の世紀」——科学 vs ニーチェ

『人間的』の最初のアフォリズムは次の問いから始まる。すなわち、「如何にして或る物がその対立物から成立し得るか」(MA1)? ニーチェによれば、この問いに対して、「これまで形而上学的哲学は一方が他方から成立することを否

定し、より高く評価されている事物に対しては、それが「物自体」の核心や本質から直接的に生じて来るという奇跡的起源を想定することで難を逃れてきた」(MA1)。価値の高い事物がその対立物である価値の低い事物から成立することは不可能だと思われるが故に、前者にはそれ相応の形而上学的起源が想定される、というわけだ。既述のように、形而上学は高く評価されてきた事物に対する実践的関心に基づいている。これを目下の文脈に合わせて言い直せば、形而上学は諸事物の間に「価値の対立」が存在することを前提としているのである (Vgl. JGB2)。しかし、

これに対して、もはや自然科学と分離して考えることは全くできないような、あらゆる哲学的方法の内でも最も若い歴史的哲学は、個々の場合にわたって次のことを突き止めた[……。すなわち、通俗的・形而上学的見解によく見られる誇張以外には、対立物など存在しないということ、またこうした対立化の基礎には理性の誤謬が存しているということ]を。(MA1)

ニーチェによれば、価値の高い事物は、価値の低い事物と同じ「根本要素がほとんど揮発したかに見え、ただ極めて繊細な観察に対してのみその要素がなお現存していることが明らかになるような昇華物に過ぎない」(MA1)。例えば、「同情」などの非利己的行為は一般に道徳的に高く評価されるが、子細に観察すれば、そこには往々にして利己的動機が隠れているのが見出されるだろう(※6)。その場合、それはもはや非利己的行為ではなく、むしろ偽装された利己的行為であることになる。このように、「善い行為と悪い行為との間には種類の差は存在せず、せいぜい程度の差があるに過ぎない」(MA107)。従って、本来両者には価値の対立は存在しないのである。にもかかわらず、これまで一方だけが高く評価されて

6 「非利己的 unegoistisch」行為は字義通りに「利己的ではない un-egoistisch」行為を意味する。それは、「かの神のように完全に愛となり、一切を他人のために[……]欲し、自分のためには[……]何も欲さない」(MA133) 行為である。だが、「ひたすら純粋に非利己的に行為し得る存在などフェニックスよりも作り話めいている」(MA133) とニーチェは言う。このように、彼の批判の対象が、他者のために(も)なる「利他的 altruistisch」行為ではないことには注意が必要である。さらなる詳細は拙論谷山(2017) 参照。

きたのは、ただ両者の本質的同一性が看過されてきたからに過ぎないのだ。

このように、ニーチェは価値の高い事物の成立を経験的に説明し直し（前節 AB）、形而上学的仮説が価値の対立という誤った想定から成立したことを曝露することで（前節 C）、人々を宗教や形而上学から解放しようと試みる。それは、サン＝シモンやコントなどの実証主義者が目指したことでもあり（富永（1984）参照）、彼らの精神をニーチェが継承していたことは確かである。だがその一方で、ニーチェがそこにある種の危機を見ていたことを看過してはならない。

問題なのは、形而上学批判に伴って、科学的認識が価値の高い事物を価値の低い事物に還元してしまうということである（cf. Abbey (2000)）。以下、本稿ではこれを〈還元主義的批判〉と呼ぶが、この批判に即すと、この世界にはおよそ価値の高い事物は存在しないことになる。例えば、Clark and Leiter (1997) によれば、ニーチェは、ショーペンハウアーと同様に、この世界は利己的動機に支配されていると考える。だが、後者が非利己的行為（＝同情）の可能性を認め、それ故に形而上学的世界（＝意志の世界）を想定するのに対して、ニーチェはそこに例外を一切認めない。「人間は、ただ他者のためだけに、如何なる個人的な動機もなしに何かを為したことなど一度もない」（MA133）。従って、「厳密に言えば、非利己的行為も存在しなければ、完全に無関心な観照も存在しない」（MA1）のだ、と。

ニーチェによれば、「生の価値や尊厳に対するどんな信仰も不純な思考に基づいている」（MA33）。「生に価値を与えるあらゆるもの」（MA31）は、科学的認識に即すと、その対立物と本質的に同一であることが判明する。このように「世界の本質を曝露する者は、我々全てに対して不愉快な幻滅を与えるだろう」（MA34）。すなわち、科学的認識はこれまでこの世界を肯定してきた諸々の理想を掘り崩すことで、生の価値を否定しかねないのである。「それは本当だろうか？ 個人的結論としては絶望を、理論的結論としては破壊の哲学を帰結するような考え方しかもはや残らないのだろうか？」（MA34）

かくて、科学とニーチェとの関係性が改めて問題となる。ニーチェにとって科学の隆盛は必ずしも諸手を挙げて歓迎し得るものではなかったのだ。既述のように、ニーチェが形而上学の熱情に対して科学の冷静さを尊重するのは確かだとしても、彼は素朴な実証主義者のように科学的真理が即人類の幸福につながるとは考えていなかったのである。「真理の促進と人類の幸福との間には何ら予定調和

は存在しない」(MA517)。それどころか科学は、「人間が認識された真理で自分の血を流す」(MA109)という「認識のベシミズム」(KSA8: 27[80])を惹起しかねない。それ故に、失われた形而上学に対する郷愁の念が近代人の内奥でなお燃り続けているのだ、とニーチェは言う (Vgl. MA109／竹内 (2008) 参照)。

だがそうだとすると、そもそも何故ニーチェは生を危険に晒してまで形而上学を批判するのかという疑問が生じてくるだろう。手掛かりとなるのは、「絶望的な前進を慰める言葉」(MA248)と題された次のアフォリズムである。

我々の時代は過渡状態という印象を与える。古い世界観、古い文化はなお部分的に現存し、新しいものは未だ確実で習慣的なものになっておらず、従って完結性も一貫性もない。まるで一切が混沌となり、古いものは失われ、新しいものは役に立たず、一層弱くなっていくかに見える。[……]我々は動揺している。だが、だからといって不安になって、新たに獲得したものを放棄する必要はない。その上、我々は古いものに後戻りすることはできない。我々は船を焼き捨ててしまったのだ。勇敢である他にない、たとえその際何が起きようとも。——とにかく我々は歩を進めよう、とにかくここを出よう！恐らく我々の振舞いはいずれにせよ前進のように見えるだろう。(MA248)

この一節は、ニーチェが科学の台頭を、その功罪を問わず、不可逆的な時代の趨勢と見ていたことを示している。ニーチェの批判を待たずして、形而上学の権威は当時すでに大幅に失墜していた (cf. Beiser (2014))。心の底では如何に神を信じたいと思っても、「科学の世紀」を生きる近代人はもはやかつてのように神を信じられないのである(※7)。こうした時代のジレンマに鑑みれば、ニーチェの焦眉の課題は、形而上学に再び退行することなく、科学的認識がもたらす生の価値否定という問題に対処する点にあったとすることができるだろう。

それ故、例えば Morgenstern (2018) の主張に反して、ニーチェは生を犠牲に

7 ニーチェは、「我々の時代[は][……]もはや神を信じていない」(MA143)と明言する。また、『悦ばしき知識』の有名なアフォリズム 125 番においても、「狂気の人」が「神は死んだ」と告げる相手は「市場」に集まっていた「神を信じない沢山の人々」である (竹内 (2019) 参照)。このことは、ニーチェの批判が単なる宗教・形而上学批判に留まらないことを示している。

することをも厭わずに実証主義の真理探究に殉じようとしていたわけでは決してない (Vgl. MA31)。確かに遺稿には、「哲学は真理の帰結に注意する必要は全くなく、ただ真理にのみ注意すればよい」(KSA8: 19[39]) という極端な言明も見られる。だがその一方で、「人類の幸福は真理探究の領域を境界づける視点 (主導的な考えではないが、一定の境界線を引く考え) でなければならない」(KSA8: 23[82]) とも言われている。これらの言明は、当時ニーチェが生と真理との間で逡巡していたことを示唆している。しかし、決定的なのは次の一節である。

真理を効用と姉妹にすることができないとしたら、真理はおしまいである。どうして人類が真理のために自らを犠牲にするべきだというのか？ 然り、人類にそんなことは決してできない。[……] 宗教が生きるために必要であるとしたら、宗教を揺るがす者は公共の敵である。嘘が必要であるとしたら、それを揺るがせてはならないのだ。従って、[問題はこうなる] —— 真理を生と結び付けることは可能であろうか？ (KSA8: 19[103])

一見すると、ここでもニーチェは真理に対する生の優位を説いているように読めるかもしれない。だが、上記の最後の問いは、ニーチェが生と真理の二者択一自体を克服しようとしていたことを示している。別言すれば、彼は第三の可能性としていわば生と真理を和解させる道を模索している、と考えられるのである (※8)。

しかし、それは如何にして可能なのか？ まさにこの点で、形而上学を「歴史的に批判することの真価が問われることになる。

第三節 価値判断の歴史——形而上学 vs ニーチェ

話を少し戻そう。既述のように、科学的認識は価値の高い事物を価値の低い事物に還元するのであった。ニーチェによれば、「この結論は論理的世界否定の哲

8 吉田 (2011) によれば、啓蒙主義の危険性は早くから指摘されており、過度な啓蒙は制限されていた。一方ニーチェは、むしろ啓蒙に合わせて社会や文化を変容しようと試みる。それは、「[啓蒙の弁証法] を克服し、科学と文化、認識と生とを和解させる」(Franco (2011): p. 16) 試みであると言えよう。

学へと導く」(MA29)。すなわち、科学的認識は価値を認め得る事物がこの世界に存在することを否定する。だが、ニーチェはすぐ続けて次のように言う。「ところで、論理的世界否定というものは実践的世界肯定ともその反対とも同様にうまく結び付くのである」(MA29)。明らかにニーチェは、科学的認識(=論理的世界否定)から生の価値否定(=実践的世界否定)が必然的に帰結するとは考えていない。むしろ、そこには別の可能性(=実践的世界肯定)が存在すると言うのである。

このことは、「事実」と「価値」とを峻別するいわゆる「ヒュームの法則」に即して解釈し得る。例えば、〈純粹に非利己的な行為は存在しない〉という科学的認識は事実についての主張である。この認識それ自体には本来価値についての主張は何ら含まれていない。翻って、一定の事実認識から価値に関わる感情(賞賛や幻滅)を帰結させるには、両者を結び付ける第三の契機として何らかの一般的な価値判断が必要となる。具体的に言えば、上述の科学的認識から生に対する否定的感情が帰結するのは、〈純粹に非利己的な行為だけに価値を認めるべきだ〉という価値判断が暗々裏に前提されているからなのである。従って、この前提さえ異なれば、同じ事実認識に対しても別の感情が成り立つはずである。

ここで注意すべきは、科学的認識と生の価値否定とを結び付けているのが、他ならぬ形而上学と共通の価値判断であるということだ。一見非利己的に見える行為に形而上学が誤って価値を認めてきたのとまさに同じ価値判断に基づいて、科学的認識はその行為から価値を剥奪しているに過ぎないのである。科学は形而上学の事実認識を改めはしても、その価値判断にまでは手をつけない。従って、形而上学による賞賛と科学による幻滅は実は表裏の関係を成している、とすることができる。別言すれば、科学的認識に接して生の価値を否定してしまうのは、形而上学と共通の価値判断、ないしその理想に未だ囚われているからなのだ。それ故、科学的認識は生の価値否定のいわば機会因に過ぎず、その真の原因は形而上学と共通の価値判断にこそ存しているのである。

さて、これまで多くの先行研究が本稿の言う還元主義的批判に『人間的』の核心を見定めてきた。既述のように、この批判は確かに形而上学に対して一定の効果を発揮する。遺稿の中でニーチェはこの批判をキリスト教及びラ・ロシュフコーになぞらえて次のように言う。

キリスト教とラ・ロシュフコーは、その思想が人間の行為の動機に嫌疑をかけるという点では有益である。何故なら、あらゆる行為・判断の根底的な不当性を承認することは、人間があまりに激しい意欲から自由になるに当たって、大きな影響を持つからである。(KSA8: 18[21])

だが、この種の批判が形而上学と価値判断を共有していることは、先行研究においても夙に指摘されてきた。例えば Clark and Leiter (1997) によれば、『人間的』のニーチェは非利己的行為の可能性に関してショーペンハウアーと意見を異にしつつも、それが利己的行為に対して「より高い価値を持つことについては完全に彼に同意している」(p. 24)。すなわち、当時のニーチェは批判の対象である形而上学と共通の価値判断に基づいて事物の価値を否定しているに過ぎず、その価値判断自体を反省する視点を未だ持たないのだ、と。一般に、価値判断を巡るこうした問題は、後期ニーチェ思想(須藤(2011a) 参照)、または早くとも次著『曙光』(cf. Clark and Leiter (1997))において初めて登場するとされている。しかし、まさに既存の価値判断こそが生の価値否定をもたらすことに鑑みれば、当時のニーチェがその点で無反省であったとは到底考えられない。その証拠に、『人間的』公刊以前(1876年末-1877年夏)に記された遺稿では次のように言われている。

キリスト教は言う。「徳など存在しない、存在するのは罪である」。これによってあらゆる人間の行為は誹謗され、毒され、人間に対する信頼もまた揺らいでしまう。ラ・ロシュフコー流の哲学はキリスト教に加勢して、賞讃されてきた人間的徳を些末で卑しい動機に還元してしまう。そこで、それ自体としては善い行為も悪い行為も存在しないということ[……]を学ぶことがひとつの真の救済となる。[……] 道徳的な事柄は全て事物それ自体には何ら関わりを持たず、それは「意見」なのであって、極めて変りやすい知性の領域に属することを学ぶのは大きな進歩である。(KSA8: 23[152]) (※9)

-
- 9 『曙光』アフォリズム103番にて、ニーチェはラ・ロシュフコーとの立場の相違を改めて表明することになる。これに基づいて Clark and Leiter (1997) は両著作の間に思想的断絶を読み込むわけだが、『人間的』の段階ですでにニーチェは自身の立場の独自性を十分に自覚していたと言ってよい。

明らかに、ニーチェは当時すでに還元主義的批判から距離を取っていた(※10)。この批判が「善い行為は存在しない、存在するのは悪い行為だけだ」と言うのに対して、ニーチェは前者も後者も存在しないと主張する (Vgl. MA28)。何故なら、同一の行為を善悪いずれに評価しようとも、その前提である価値判断それ自体がひとつの「極めて変わりやすい」「意見」に過ぎないからである。「我々は罵倒的世界観や賛美的世界観から[……]脱却しなければならないのだ」(MA28)。

かくて、ニーチェの批判の真の標的が見えてくる。繰り返すが、それは科学的真理を認識し、形而上学の誤謬を排除すること自体に存するわけではない。むしろニーチェは、あらゆる認識・意見を慎重に吟味する科学的精神に基づいて、既存の価値判断をも問いに付そうとしているのである。より正確には、科学的認識から生の価値否定を帰結せしめる形而上学と共通の価値判断を変更することで、生と真理との和解を目指しているのだ。このように、形而上学からの真の脱却は、その熱情のみならず、科学による絶望をも克服して初めて達成されるのである(※11)。

それでは、価値判断を巡るこの問題に対して歴史的哲学は如何に貢献するのだろうか？ 最後に、これまでの議論を踏まえつつ、形而上学を「歴史」的に批判することの真価を明らかにしたい。

本稿第一節Cにて、歴史的哲学の中心を占める「思考の成立史」は、形而上学の「恥ずべき起源」を暴露する試みである、と差し当たり述べておいた。それによれば、形而上学的仮説は価値の対立という誤った想定から成立するのであった。既述のように、このことは形而上学への不信を惹起すると同時に、価値の高い事物の存在をも否定してしまう。しかし、この事態に対してニーチェがさらに次のように述べていることを看過してはならない。

むしろ我々は、我々がかの事物にかくも長いこと宿命的な重要性を付与してきたのは一体全体何故なのかということをはっきりさせなければならない。

10 この点については、Abbey (2000) と Franco (2011) から大きな示唆を得た。

11 ただし、この問題は『人間的』において最終的な解決を見るわけではない。むしろ最晩年のニーチェは、「事実」と「価値」、ないし「物自体」と「解釈」という二項対立自体を破棄し、実証主義と完全に決別するようになる (Vgl. GD: S. 80-81 / 須藤 (2011b) 参照)。だが、ここでの深迫いは避けたい。

またそのためには、倫理的・宗教的感情の歴史を知る必要がある。何故なら、ただこれらの感情の影響のもとでのみ、認識のかの尖鋭極まりない諸問題がこれほどまでに重大で恐怖すべきものとなったからである。(WS16)

ここで問われているのは、形而上学を成立せしめる人間心理ではもはやない。むしろニーチェは、形而上学と我々の価値判断との歴史的な影響関係に注目している。確かに、形而上学的仮説は特定の事物に誤って価値を認めることに由来している。だがより重要なのは、かくて形而上学的な基礎付けを得ることで、当の事物の価値が絶対視されるようになるということだ。ニーチェによれば、「この迷信が消滅した後も、それが呼び起こした感情は今なお働き続け、熟し、花を咲かせている」(WS57)。すなわち、形而上学によって高められた感情が今なお我々を規定しており、それ故に我々は科学的認識に接して生の価値を否定してしまうのだ。

こうして見ると、「思考の成立史」は形而上学の「恥ずべき起源」を暴露するだけに留まらないことが判明する。それはむしろ、形而上学と我々の価値判断との相互癒着の歴史を明らかにする試みなのだ。別言すれば、歴史的哲学は我々に自らの価値判断に対する歴史的な自己認識を要求するのである。

だが、これは決して容易なことではない。まさに還元主義的批判の場合にそうであったように、一般に価値判断は対象を批判する際の暗黙の前提として機能する。そのせいで、価値判断自体はおおよそ批判の対象にならないのである(須藤(2011a) 参照)。それ故に、ニーチェは言う。「直接的に自己を観察しても、自らを知るためにはおおよそ充分ではない。我々には歴史が必要である。何故なら、過去が幾百の波となって我々の内に流れ込み続けているからだ」(VMS223)。如何なる経緯を経て我々は目下の価値判断を身に付けたのか? そして、それがかくも尖鋭化したのは何故なのか? こうした歴史認識は、我々を自らの価値判断に対峙させると同時に、それが何ら「不変のものではない」(MA27) ことを教えてくれる(※12)。「あらゆるものは生成してきたものであり、絶対的な真理が存在し

12 直接ニーチェに関連してではないが、Birnbacher (1993) はこれを「自己認識による自由」と表現し、「あらゆる心的現象を個人の半生の因果的な前史に還元する」(S. 87) ことで神経症を治療する精神分析の手法になぞらえている。

ないように、永遠の事実も存在しない」(MA2)。従って、既存の価値判断が現在我々を如何に強力に規定しようとも、我々はそれを変更することができるのだ。

以上から、本稿は『人間的』の歴史的哲学について次のように結論付ける。その真価は、生の価値否定を克服するために、歴史的自己認識によって既存の価値判断の変更可能性を洞察する点に存する。かくてニーチェは、形而上学からの自由、すなわち「人間・習俗・掟、そして事物の因習的な評価を超えた、かの自由で恐れなき浮遊状態」(MA34／強調は谷山)への道を開こうとしているのである。

結び

本稿の考察はここまでである。その成果を簡単にまとめておこう。

第一に本稿は、形而上学と科学に対するニーチェの複雑な態度を解きほぐし、彼の問題意識が両者によってもたらされる生の価値否定に存することを示した。科学的認識から生に対する否定的感情が帰結する背後には形而上学と癒着した価値判断が控えており、ニーチェはそれを変更しようとしているのである。

第二に本稿は、価値判断の変更というこの課題に占める歴史的哲学の意義を突き止めた。それは、まさに価値判断と形而上学との相互癒着の歴史を開示する点にある。我々の価値判断もまた歴史的生成の所産であることを明らかにすることで、ニーチェは実際にそれが変更可能であることを示しているのである。

さて、以上の考察によって本稿は、後に「あらゆる価値の価値転換」(EH: S. 330)と呼ばれるようになる、価値判断を巡る問題をすでに『人間的』の内に見出したことになる。このことは、中期ニーチェ思想＝実証主義と見なす従来の定説に反省を促すものである。この定説によれば、価値判断を巡る問題は主に後期思想固有のテーマであるとされるが、しかしもはや首肯し得ない。本稿で論じた通り、『人間的』及びその遺稿の言明は、当時ニーチェがすでにこの問題に取り組んでいたことを如実に示しているのである。この点で、本稿は総じて中期ニーチェ思想を従来よりも一層豊かに解釈することに寄与するだろう。

だが、価値判断を巡る問題についてはなお多くの論点が残されている。本稿ではとりわけ、ニーチェが既存の価値判断の変更の先に如何なる価値判断、ないし理想を見据えていたのかという点についてはほとんど論じることができなかつ

た。もはや詳述する余裕はないが、この点についてニーチェは、『人間的』を締めくくる最後のアフォリズム「黄金の標語」(WS350)にて次のように言う。

人間には動物のように振舞うことを忘れさせるために多くの鎖が繋がれている。そして実際に人間はあらゆる動物よりも穏和で、精神的で、喜ばしげで、思慮深くなった。だが人間はまた、かくも永いあいだ鎖を引きずってきたことに、かくも永いあいだ澄んだ空気や自由な運動を奪われてきたことに、今なお苦しんでいる。——ところで、私が再三再四繰り返すように、これらの鎖こそ道徳的・宗教的・形而上学的な諸表象のかの重苦しく含蓄深い誤謬なのである。この鎖の病をも克服したとき初めて、最初の大きい目標が、すなわち人間を動物から分離するという目標が完全に達成される。——今や我々はこの鎖を取り除く作業の真只中にいるのだ[……]。(WS350)

ここで注目したいのは、ニーチェが形而上学をいわば歴史の汚点として全面的に否定しているわけではないということだ。別の箇所では次のようにも言われている。「道徳の仮定の内に存する誤謬がなければ、人間は動物に留まっていただろう。だが、かくて人間は自分を何かより高位なものと考え、一層厳しい掟を自らに課してきたのだ」(MA40)。ニーチェは、形而上学及び道徳がこれまでの人類の歴史に対して果たしてきた意義を軽視してはいない。むしろ、既存の価値判断から自由になることによって、形而上学や道徳それ自体の「価値」を再評価し、それらを批判的に継承しようとしているように思われる(Vgl. M103)。人類の歴史的過去の批判的継承というこの問題は、管見の及ぶ限り、中・後期思想を問わず先行研究においても未だ十分に展開されていない。それに対して本稿の考察はこうした新たな問題圏への見通しを開くものではあるが、しかしその内実の検討は別の機会に譲らざるを得ない。

* 本稿は日本学術振興会特別研究員奨励費(JP21J00618)の交付を受けて行った研究成果の一部である。

(たにやまこうた 杏林大学・日本学術振興会特別研究員 PD)

参考文献

- Abbey, R., (2000), *Nietzsche's Middle Period*. Oxford University Press.
- Andreas-Salomé, L., (1894), *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*. Wien.
- Beiser, F. C., (2014), *After Hegel: German Philosophy 1840-1900*, Princeton University Press.
- Birnbacher, D., (1993), „Freiheit durch Selbsterkenntnis: Spinoza –Schopenhauer –Freud“. In: *Schopenhauer-Jahrbuch* Bd. 74. Würzburg, S.87-102.
- Clark, M. and Leiter, B., (1997), “Introduction”. In: Clark, M. and Leiter, B. (ed.), *Day-break*. Cambridge University Press, pp. vii-xxxiv.
- Franco, P., (2011), *Nietzsche's Enlightenment*. The University of Chicago Press.
- Kant, I., (1787), *Die Kritik der reinen Vernunft*, 2. Auflage. In: *Kants Werke: Akademie-Textausgabe* Bd. 3. Berlin, 1968.
- Morgenstern, M., (2018), *Vom Vorbild zum Antipoden: Die Bedeutung Schopenhauers für Niezsches Denken*, Würzburg.
- Weber, M., (1920), *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. In: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*. Tübingen.
- 菅野孝彦, (1998), 「Positivismus と Idealismus の並置にみるニーチェ思想の特質」、筑波大学哲学・思想学会『哲学・思想論叢』第6号、31-42ページ。
- 須藤訓任, (2011a), 「認識者の系譜学——「時代」という名の自己」、『ニーチェの歴史思想——物語・発生史・系譜学』、大阪大学出版会、163-196ページ。
- , (2011b), 「ニーチェの「経済」思想——アヴェナリウス——マッハによる「あとからの影響」」、同上、327-402ページ。
- 竹内綱史, (2019), 「超越者なき自己超越——ニーチェにおける超越と倫理」、関西倫理学会『倫理学研究』第49号、20-35ページ。
- , (2008), 「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『倫理学研究』第38号、100-111ページ。
- 谷山弘太, (2017), 「道徳の「価値」を問題にということ——ニーチェ『曙光』における道徳批判」、関西倫理学会『倫理学研究』第47号、135-146ページ。
- , (2016), 「《研究ノート》: ニーチェ『人間的、あまりに人間的』における歴史的哲学」、『ショーペンハウアー研究』別巻第3号、103-122ページ。
- 富永健一, (1984), 『現代の社会科学者——現代社会科学における実証主義と理念主義』、講談社。
- 吉田耕太郎, (2011), 「『啓蒙の時代』の「啓蒙への問い」」、富永茂樹(編)『啓蒙の運命』、名古屋大学出版会、12-38ページ。

Der mittlere Nietzsche und seine
„historische Philosophie“ neu interpretiert.
Zum Problem von Metaphysik und
Wissenschaft in *Menschliches, Allzumenschliches*.

Kota TANIYAMA

Nietzsche entwickelte seine Kritik am metaphysischen Idealismus erst in *Menschliches, Allzumenschliches* (1878–1880), das den Beginn seiner mittleren Schaffensphase markiert. Seine kritische Methode nannte er „historische Philosophie“. Ihr zufolge verbirgt sich hinter allem metaphysischen Ideal, so heilig und erhaben es auch sein mag, eine triviale und gemeine, d.h. „menschliche, allzu menschliche“ Geschichte. Durch die Aufdeckung dieser Geschichte versucht Nietzsche die Menschen vom Diktat metaphysischer Vorstellungen zu befreien.

Nietzsches historische Philosophie stützt sich, so die bisherige Forschung, auf die Naturwissenschaften, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunehmenden Erfolg hatten. Nietzsche beschränkte das empirische Erkenntnismodell der Wissenschaft nicht auf den ‚theoretischen Bereich‘ („Natur“), sondern wendete es auch auf den ‚praktischen Bereich‘ der Religion und Moral an, in dem der metaphysische Idealismus weiterhin fortbestand. Aus diesem Grund wurde Nietzsches damalige Position bisher als „Positivismus“ verstanden.

Jedoch schrieb Nietzsche in einem Nachlassfragment: „Nöthig, den ganzen Positivismus in mich aufzunehmen, und doch noch Träger des Idealismus zu sein“. Ausdrücklich folgte er nicht unreflektiert der positivistischen Mode des 19. Jahrhunderts, das überhaupt als „Jahrhundert der Wissenschaft“ bezeichnet wird. Vielmehr hatte Nietzsche schon damals die Einsicht, dass die „Entzauberung“ der Welt einen problematischen Wertverlust im Leben verursacht.

Vor diesem Hintergrund zielt der Aufsatz darauf ab, die Spannung von Nietzsches historischer Philosophie zwischen Metaphysik und Wissenschaft zu reinterpretieren. Denn Nietzsche argumentiert, dass der Wertverlust des Lebens nicht durch die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse bewirkt werde, sondern auf fehlerhafte Prämissen in der Geschichte metaphysischer Werturteile zurückzuführen sei. Nietzsches Grundanliegen, so die These des Beitrags, ist die Kritik dieser metaphysischen Werturteile.