

ハイデッガーのニーチェ解釈

田 中 末 男

ハイデッガーに『森の道』と題される著作がある。それは一九三五年から四六年にかけて行なわれた講義や講演をもとにして書かれた論文を一つにまとめたものである。⁽¹⁾「森の道 (Holzwege)」とは、「森のなかで、たいてい覆われて急に通れなくなって消えている」(HW, 3)のことをいう。ハイデッガーは、その当時の彼の迷い多き思惟の道程をこの言葉によって象徴させているわけである。この期間はまた、ハイデッガーが一人の哲学者に精力的に取り組んでいた時期でもあった。彼がこれほど深くかつ長期にわたってのめりこむようにしてかわった例は他にない。彼はその苦闘の跡を、しばらくしてからまとめて公刊した。それがあわせて千百ページ以上にも及ぶ『ニーチェ』二巻である。⁽²⁾今日から見れば、『森の道』の諸論文のあるものは、この『ニーチェ』への導入であり、あるものはその要約であり、またあるものはその結論と考えることができる。したがって、細々とした小道が交錯しあう暗く鬱蒼とした森、この森に名をつけるとすればニーチェということになるであろう。『森の道』と『ニーチェ』の各論文は、

この巨大な、しかし「同じ森」(HW, 3)のなかでいったいどのような戦いをハイデッガーが、ニーチェとその背後にひそむものに対して挑んだかを伝えるものである。

ハイデッガーのニーチェ論としていまあるのは、『森の道』所収の「ニーチェの言葉(人神は死せり)√」と『ニーチェ』、それに『講演・論文集』所収の「ニーチェのツァラトゥストラは誰か」の三編である。ただハイデッガーの場合、今述べたように一九三〇年代から四〇年代にかけて、つまり『存在と時間』の途絶の後から「ヒューマニズムについての書簡」においていわゆる「転回」後の姿を現わすまでの思惟の関心の中心がこのニーチェにあったのであり、⁽³⁾したがってニーチェ問題はとうていこれらの主題的に論じたもののみに限定されない性質をもっている。そもそもハイデッガーにとって、ニーチェとは十九世紀に生きたドイツの一哲学者のことではない。「(人)ニーチェ√」——この思惟する者の名は、その思惟の事象 (die Sache seines Denkens) への表題として立っている」(NI, 9)。それはニーチェという哲学者に集約的に表現された問題群を指示する名称に他ならないのである。したがってここでの「ハイデッガーのニーチェ解釈」の問題も、

ハイデッガー自身がニーチェの教説を「正確に」解釈することをはじめから目ざしてはいない以上、彼のニーチェ解釈の妥当性を論じたり、またその不正確さや我田引水性を批判してみてもあまり意味のあることとはいえないであろう。ハイデッガーにとって肝要なことは、ニーチェという人物 (Herr Nietzsche) でないことはもちろん、その教説でもなく、ニーチェが悪戦苦闘して取り組んだ当の事象そのものにあった。そしてニーチェにおいて、言わんとす言われざるままになっていることを解き放してやるのが彼の解釈の目的であった。

このことのためのハイデッガーの方法は、「ニーチェ自身に聞くこと、彼とともに、彼を通して、そしてそれは同時に彼に抗して、とはいえ西欧哲学の唯一かつ共通の内奥の事象のために問うこと (mit ihm, durch ihn hindurch und so zugleich gegen ihn, aber für...)」(NI, 32) である。このように著者に逆戻りしてまで、その言われたことから「言われざること (das Ungesagte)」を取り出そうとするハイデッガーのやり方は、つねづね乱暴で恣意的解釈として批難されてきたことである。たしかに彼自身もある意味でそのことを認めている。ただ彼はそれを十分承知のうえで、たんなる正当性を越えたものを把握しようとするのである。どうしてこのようなやり方が許されるのか、いやむしる必要なのかといえは、「どの偉大な思惟する者も、自分が直接的に語っているよりも、いつも一躍だけ (um einen Sprung) 根源的に思惟しているものだからである。解釈はそのために、その言われざることを言うようにつとめなければならない」(NI, 158) ので

ある⁽⁵⁾。

このようなハイデッガーの読み方は、解釈学的と形容されよう。「どの究明も、むしろその事象をただたんにテキストから取り出してくるばかりでなく、またそれを誇ることなく知らず知らずのうちにその事象のなから固有のことをテキストに付け加えざるをえない。この付加は、素人が彼のテキストの内容と見なすものに則して、いつも読み込みと感じ、また自分なりの正当さをもって恣意と非難するところのものである。しかしながら正しい究明とは、テキストをその著者が了解するより決してよく了解することではないが、おそらく別の仕方であることである。だが別といても、究明されるテキストが追思しているのと同じもの (das Selbe) に当るような仕方ではなければならない」(HW, 197)。ここでハイデッガーは、著者以上によりよく了解しようとする解釈学のモットーをさらにラディカルに解釈し直している。著者の言葉は、そのなからそれを通してやってくるものの「反響」(NH, 44) にすぎない。しかもそこで「言われたこと」と「言われざること」の関係は、連続的・発展的であるより、むしろ断絶的・敵対的⁽⁶⁾ですらある。だからこそ、ニーチェを「ニーチェに抗して」解釈せざるをえないのである。ハイデッガーの思惟の歴史の解釈学は、いわば歴史の精神分析学ともいえるかもしれない。「言われたこと」は、「言われざること」を指示したり、準備したりするために言われるのではなく、むしろそれを蔽い隠すために言われたりする。だがそれによってかえって知らず知らずのうちに「言われ

ざること」の在り処を漏らしてしまっているのである。両者は順接ではなく、逆接的關係にある。⁽⁷⁾ハイデッガーはこのような思惟の歴史のたんなる循環ではない、いわば八(8)の字型循環構造のなかに飛び込んでいくのである。

さて、このような仕方ではハイデッガーがニーチェにかかわるとき、それは通常の意味での哲学史的考察ではありえない。「ニーチェの事象との対一決 (Aus-einander-setzung)」(NI, 10) であり、それを通してハイデッガー自身の事象の探求である。したがってここでの問題も、解釈の適否でも、また比較思想史的研究でもなく、もっぱらハイデッガーの側から、彼のニーチェへのかかわり方の跡をたどることによって、その対一決がハイデッガーの思惟の道のなかでいかなる意味をもっているのかを明らかにすることである。

二

ではいったいハイデッガーにおいて、ニーチェはどのような仕方の問題になってきたのだろうか。なぜニーチェなのか。その名はすでに初期の論文にもみえ、⁽⁸⁾また『存在と時間』でもニーチェの歴史観についての言及もなされてはいるが、⁽⁹⁾いずれもまだ思想的内容を構成するような形では取り上げられてはいないといつてよい。O・ペゲラーによれば、ハイデッガーにニーチェが決定的な問題として意識されるようになったのは、一九二九年以降のことである。⁽¹⁰⁾すなわちそれは『存在と時間』の途絶の後、まもない頃である。このことは途絶の問題と

ハイデッガーのニーチェ解釈(田中)

ニーチェへの関心の高まりとの間に何らかのつながりがあることを予想させるものである。したがってこのつながりを見究めるためには、まず『存在と時間』の問題構制がどのようなものであったかを見ておくことが必要であろう。

『存在と時間』は、「 \wedge 存在 \vee の意味への問いの具体的仕上げ」⁽¹¹⁾を目ざし、当初の構想では次の二部から成り立つはずであった。第一部は「時間性に基づく現存在の解釈と存在の問いの超越論的地平としての時間の解明」、第二部は「時節性 (Temporalität) の問題性を手引きにして、存在論の歴史の現象学的破壊の根本特徴」と各々題された。⁽¹²⁾しかし実際には第一部第二編まで、「現存在の基礎的分析」と「現存在と時間性」発表されただけで、第三編「時間と存在」及び第二部全体はとうとう日の目を見ることはなかった。その第二部は、カント、デカルトそしてアリストテレスと哲学の主要脈を遡源して、現象学的眼差しの下で哲学すなわち存在論の歴史を解体し組み直そうとするものであったことがうかがわれる。ハイデッガーが、現存在の存在についての事象的分析と伝統的存在論についての学説史的批判というこのような二本立てにしたのは、彼自身の説明によれば、「この存在者(現存在) そのものが、それ自身において \wedge 歴史的 \vee (geschichtlich)であり、その結果この存在者の最も固有の存在論的照明は、必然的に \wedge 史学的 \vee (historisch) 解釈となる」⁽¹³⁾からである。ハイデッガーは第一部で展開した現存在の事象的解釈 (Auslegung) を、第二部ににおける存在論の学説史的解釈 (Interpretation) によって裏付けようと

したと考えることができる。⁽¹⁴⁾ もっとも裏付けといっても、例えばカントなどの学説のなかにその支えや例証を求めるといったことではなく、むしろそれらを破壊しそのなから「言われざること」を取り出すことによって遂行されるものであることはいうまでもないことである。⁽¹⁵⁾

だがこの試みは、結局行き詰まってしまった。その理由をこれとして一義的に明示することは不可能であろう。ハイデgger自身、この事態について自己批判や自己弁明をいろいろしているが(NI, 29, NII, 194)、「それもまさしく『言われたこと』でしかなく、その奥にうごめくものを捉えることこそ肝要である。事実ハイデggerのその後の思惟の道は、この行き詰まりをどう切り抜けるかにあてられているといっても過言ではない。もちろん行き詰まりの直接の原因というより場所のはっきりしている。第一部の第二編から第三編への移行、つまり『存在と時間』から『時間と存在』への「転回」がうまくいかなかったためである。これはハイデggerの後からの説明によれば、『形而上学の言葉では切り抜けることができなかった』⁽¹⁶⁾ことによる。

とすれば、問題は第一部の内部のみであったということになるだろうか。たしかに現存在の実存論的分析論の展開が、形而上学の形而上学としての基礎的存在論の枠組を内から破ってはみ出してしまったという面がある。だがただそれだけであろうか。そもそも第二部はそうした展開をカバーするために用意されていたはずではなかったか。途絶の問題はたんに第一部だけでなく、第二部にも、とりわけ両者の関

係にもかかわらずあると考えられるのである。

第一部と第二部の関係については、第二部第一編にあたるはずのカント批判が、『存在と時間』(一九二七年)についてその後まもなく『カントと形而上学の問題』(一九二九年)として公刊されたことからわかるように、もともと両者の結びつきはそれほど強いものではなかった。それに第二部は「史的」考察として、第一部の事象的分析に比べ一段低い位置しか与えられていなかったように思われる。事象性と歴史性の関係について、この時期のハイデggerにおいてはもちろん留意はされていたが、外面的ないしは並行的なものにとどまっていたのである。事象そのもののなかに歴史の規定性を見、歴史の動きのなから事象の生成を掴み取るといった両者を相互媒介的に統一する視座がまだ成熟していなかったといえよう。このことは、当時のハイデggerが現象学的方法理念に規定されていたことにも起因すると考えられる。第二部は存在論の歴史の「現象学的破壊」を目ざすものであったが、そこにすでに破壊する側の超歴史性が暗々裡に前提されていたのである。伝統が否応なく身にまとう隠蔽性を、あなたも瘡蓋を剥ぐようにして取り除くことができるかのごとくである。歴史はそれに向って問いかける者をも、その渦のなかに巻き込み、おそらく隠蔽性を通してしか、真相をあらわさないであろう。とすれば、現存在はその本質において歴史的存在とする『存在と時間』の根本始設からして、歴史の渦のなかに飛び込み、その運動にいわば身をゆだねて事象の成熟を待つといった解釈学的立場こそふさわしいものとなる。⁽¹⁷⁾

途絶以後、ハイデッガーの思惟においてますます歴史性のもつ意味が重要視されてくる。それは一面では実存論的分析論のなかで、現存在の存在意味としての時間性の問題の延長線上に登場してきた問題であるが、それが今後は歴史性の側から時間性すなわち現存在の存在意味を規定していくという視点の転回がはかられているということに意味がある。ハイデッガーは、「 \wedge 存在 \vee の意味への問いの具体的仕上げ」を、当初は非歴史的地平から直接取り組んで挫折した。それゆえ今度はいわば一歩さがって、「 \wedge 存在 \vee の意味への問い」の意味を問うことから着手するのである。それはハイデッガーのいう意味での存在問題の歴史的成熟を歴史そのものなから立証し、その必然性を明らかにするものである。具体的仕上げとは、歴史の成熟を意味することになるのである。

三

だが、それにしてもなぜニーチェなのか。これまでのところでは、その必要条件は明らかにされたとしても、十分条件はまだである。これまでニーチェは詩人的哲学者として、またアフォーリズムの叙述様式によって、論理的かつ体系的を旨とする哲学の伝統のなかでは傍流か、さらには異端としてしか位置づけられてこなかった。またハイデッガー自身においても、『存在と時間』で予定されていたカント、デカルト、アリストテレスという西欧形而上学の代表的な哲学者に比べ、ニーチェの突然の登場は奇異の感が否めない。だがハイデッガー

ハイデッガーのニーチェ解釈(田中)

によれば、「ニーチェの思惟はアリストテレスの思惟と同じく内容的で蔽密である」のであり、また彼は「形而上学的思想家」として、「宗教的著述家」であるキルケゴールよりもむしろアリストテレスに近いのである(HW, 230)。

ハイデッガーはこうして哲学史的常識とは別の視角からニーチェに接近する。そこで彼がニーチェに見たものは何であったか。彼は「ニーチェの言葉 \wedge 神は死せり \vee 」のはじめの部分でそのことを次のように述べている。「以下の究明は、その意図と射程において、『存在と時間』がそこから考えられた一つの経験の領域にある」(HW, 195)。そしてこの「一つの経験」とは、別の所で『存在と時間』がそこから経験された次元、しかも存在忘却という根本経験のなから経験された次元⁽¹⁸⁾と明言されている。ハイデッガーは自らの存在忘却という根本経験をニーチェの「神の死」の洞察と重ね合せ、そこから「存在の意味への問い」を歴史のなかに位置づけようとするのである。

ニーチェは「神の死」を宣告した。むしろこのこと自体は、すでに若きヘーゲルが語っていることである(HW, 197)⁽¹⁹⁾。しかし「プラトニズムの逆転」をはかるニーチェにおいて、それはたんにキリスト教的神の死ばかりではなく、超感性的世界一般の失墜をも意味する。神はこの世界の象徴にすぎない。プラトンのイデア論においては、超感性的なイデア界が真なる世界、永遠なる世界として、仮りの世界、無常の世界としての感性的世界の上に位置し、それを規定し、その意味あるいは目的として君臨する。キリスト教もこの世を涙の谷として、そ

こを捨て永遠の至福の世界への超越を説くかぎり、同じ二世界論である。ニーチェにとってキリスト教は、まさに「民衆向けのプラトニズム」に他ならなかった(NI, 187, NII, 83)。そして西欧形而上学は、この二世界論をその基本構造としてきた。だがいまやその上部構造としての超越的価値が、その「効力」を失ってしまったのである。この事態がニーチェのいう「ヨーロッパのニヒリズム」である。

ではどうしてこのような事態にたちいたったのか。まずニーチェのニヒリズムの「定義」を聞こう。「ニヒリズムとは何を意味するのか。最高の価値が価値喪失すること。目標が欠けていること。つまり人なぞへの答が欠けていること」である(NII, 45)。ニーチェはこのように、目標を見失いただ途方に暮れる近代人の姿を喝破した。しかしハイデッガーによれば、ニーチェのいうニヒリズムは近代特有の社会現象を超えて、「西欧の歴史の(内的論理)」(HW, 206, NII, 93)であるいは「西欧の歴史の根本運動」(HW, 206, NII, 115)さらには「西欧の歴史の隠れた根本法則」(NII, 60)として捉えられねばならない。神の死すなわち超感性的世界の失逐は、すでに西欧の歴史の端緒のなかにその萌芽がひそんでいたのである。ニーチェによるあの宣告は、もともと虚妄であったものの最終的確認をしたにすぎないといえるのである。⁽²¹⁾「プラトンにおいて形而上学が始まる」(HW, 211)とすれば、形而上学の歴史はニヒリズムの歴史に他ならないことにならぬ。ニヒリズムは、その「本質根拠」を形而上学そのものにもっているのである(NII, 204)。

このニヒリズムを克服せんとするニーチェにとって、真の敵はもはやキリスト教ではなく、プラトニズムとしての形而上学である。ではどのようにしてニーチェはその克服をはかるのか。それはニヒリズムを徹底することによってであり、その手段はプラトニズムを逆転させることによってである。ニーチェは自らを「ヨーロッパの最初の完全なニヒリスト」(NI, 436)と呼ぶ。この場合ニーチェのニヒリズムの概念は両義的である。まず第一の意味は、「心理的ニヒリズム」あるいは「受動的ニヒリズム」として、諸々の価値が信じられなくなつて、すべてが空しくなる状態をさす。そこでは何を行なってもむだに思え、ただ疲労感だけが残る。それに対しニーチェが自分自身をニヒリストと名のと看するとき、第二の「古典的ニヒリズム」あるいは「能動的ニヒリズム」を意味している。それは第一のいわば弱者のニヒリズムを徹底することによって克服した強者のニヒリズムともいふべきものである。弱者のそれは、神の死の事実が明らかになってもなお、相変わらず二元論的体制にしがみつき、死んだ古い神に代つてまたもや「新たな神々」——道徳法則、理性の権威、進歩、多数者の幸福、文化、文明(HW, 204)など——を据えつけ、その体制の修復・維持をはかろうとする。だが神の死がたんにキリスト教のそれを意味するものになつたかぎり、そのような部分的補修は無意味である。いまやプラトンの二元論的体制の虚構性と、それを信じてきた形而上学的人間の欺瞞性が暴露されているのである。残されたただ一つの道は、「すべての価値の転倒」でしかなく、この崩壊した世界の廃墟に立ちつくす

こととしない。これがニーチェのいう完成された、積極的ニヒリズムなのである。

では既成の諸価値の没落の後、はたして何が残るのか。ニーチェによれば、そのとき諸価値の瓦礫の下から姿を現わすのは、「生」である。このときはじめて生は、超感性的価値の軛から解放されて、文字通り生き生きと躍動するのである。生は「われわれに最もよく知られている存在の形式」(NI, 82)であり、また「存在——われわれはそれについて「生きている」ということより他の表象をもたない」(NI, 83)のである。ニーチェにとって存在するとは、生きているということである。このことからよくニーチェの「生物主義」が批判されるが、ニーチェの存在と生の等置は、生物的なものを存在一般へと拡張することではない(NI, 235)。この生は、生物的なものはもちろん、無機的なものまで含めてあらゆる存在がそこから了解されねばならない根本事実である。この概念は、おそらく若き古典文献学者としてのニーチェが「ピュンス (Pöns || 根源的自然)」としての存在の始源の本質のなかで言われざるままに保持されていたもの(NI, 526)を展開的に解釈して獲得したものであろう。

このような生は、その本性にしたがって生成するものである。「存在 (Sein) — 生成 (Werden)」という従来 of 形而上学的対立図式はもはや通用しない。この図式に則していえば、ニーチェでは存在に對する生成の優位が主張され、伝統的な考え方が逆転されている。そしてこの生は、あてどもなくさまよい流れるといったことではない。ニー

ハイデッガーのニーチェ解釈(田中)

チェの形而上学的生概念は、ショーペンハウアーのいう盲目的衝動のようなものでなく、固有のペースベクトルをもち、観点を定め、たえず自己自身を超えて、高揚と充実へ向かう運動をさす。ニーチェはこのような生の根本傾向を「力への意志」と捉える(HW, 213)。彼によれば、それは「存在の内奥の本質」(NI, 264)であり、またハイデッガーはそれを「存在者そのものの根本性格」(NI, 264)と解釈する。あらゆる存在者は、それが存在者であるかぎりこの性格を具有している。「私が生ける者を見つけたところでは、私は力への意志を見つけた。服従する者の意志にすら、私は主人であろうとする意志を見つけた」(NI, 263)。したがってニーチェは、キリスト教道徳におけるあたかも逆の「無力への意志」のなかにも、隠された力への意志を嗅ぎ取るのである。

このニーチェの力への意志は、形而上学的概念として理解されねばならない。それはたんなる無力感を背景にした力への渴望といった心理的なものでも、また政治学的な権力欲とか支配欲といったものでもない。そもそもそうした欲求 (want) は、欠乏 (want) の感情から生ずるものであるが、力への意志は充実し満ち溢れる意志である。したがってこの意志は、自己以外の何ものも欲しない。「意志は己れ自らを意志する」(HW, 216)。力への意志とは、意志への意志に他ならない。この意志が目ざすのは、ただ「力の増大 (Plus von Macht)」(NI, 72) だけである。現状維持は意志の死でしかない。「それは何も欲しないより、むしろ無を欲する (eher will er noch das Nichts

wollen, als nicht wollen」(NI, 267)。⁽⁸⁹⁾ 力への意志において、力と意志とは別のことではなく、一体として捉えられねばならない。

力への意志は、従来の価値体系が崩壊した後の「新たな価値設定の原理」(NI, 37)をなす。この価値設定には、二つの側面ならしは二つの働きがある。一つは力への意志をその本性にしたがって増大させ、高揚させる働きであり、他は高揚されたものをひとまず確保し、さらなる高揚のための土台を形成する働きである。前者の働きを担うのは芸術であり、後者においては認識である。そしてそれらによって定立される価値が、美と真理であることはいままでもない。この両者の階づけにおいて、力への意志の積極面としての芸術が、消極面としての認識つまり真理に対して優位に立っていることは明らかである。『芸術は真理よりも価値がある』(NI, 88)。⁽⁹⁰⁾ ここで超感性的なものに対する生の優位、そして存在に対する生成の優位について、第三のまたもやプラトニズムⅡ形而上学的思考法の見事な逆転がみられる。プラトンにおいてはイデアの認識が最高位にあって、次にくるのが例えばイデアの模倣としての指物師の製品であり、芸術作品はその製品のさらなる模倣すなわち模倣の模倣として末席の位置しか与えられていなかった。しかしニーチェにあっては芸術は「△生▽の△形而上学的活動√そのもの」(NI, 280)であり、しかもハイデッガーがいうように「力への意志の最高の形態」(NI, 160)となる。ニーチェは「われわれが芸術をもつのは、真理によって零落しないためである」(NI, 500)とまでいっている。またこの真理に対する芸術の

優位は、精神に対する肉体の優位を当然含意する。肉体に依拠しない芸術など考えられないからである。ニーチェは「肉体的生(das lebende Leben)」に定位して、世界解釈を行なおうとしたということができる(NI, 566)。

この芸術に比べれば、もはや真理など第二義的な価値しかもたない。もともと真理も価値の一形態でしかなく、その価値とは生の「観点」でしかない。真理は結局のところ「真と見なすこと(Für-wahrhalten)」(NI, 616)すなわち生が自らの維持のために都合がよいものを真と定めただけにすぎないのである。自体的な真理は否定され、それどころか「真理とは、ある特定の生き者がそれなしでは生きることができない誤謬の一種である。生に対する価値が最後に決定する」(NI, 508)。⁽⁹¹⁾ このような真理にもはやニヒリズムを克服する力はない。「真理はカオスを固定し、生成するものをこうして固定することにより仮象の世界にとどまる。芸術は浄化(Verklärung)として、可能性を開き、生成するものをその生成へと解放し、そうして△真なる▽世界を動く。こうしてプラトニズムの逆転が遂行されるのである」(NI, 617)。芸術はショーペンハウアーの考えるような「生の鎮静剤」などではなく、逆に「生の最大の刺戟剤」(NI, 90)であり、最も力強く「存在への然り(das Ja zum Sein)」(NI, 254)を表現するものとなる。この意味でまさに「芸術は、ニヒリズムに対する際立った反対運動である」(NI, 87)とハイデッガーは規定する。

四

ニーチェはその孤独な思惟のはてに、「究極の事実」(NI, 417)としての力への意志に到達した。この一見奇妙というより異様な概念は、いったいどこからやってきたのであろうか。ハイデッガーによれば、これこそ西欧形而上学の根本趨勢に根ざし、しかもその末端に位置づけられるものなのである。ニーチェは「存在者とは何であるか」という優れて形而上学的な問いに、力への意志と答えた。それは存在者の存在を意味する。もちろんそれはニーチェ以前にも、プラトンがイデアと、アリストテレスがエネルゲイアと、またデカルトがコギトと、ヘーゲルが絶対精神とそれぞれの立場から答えてきたものである。だがハイデッガーによれば、ニーチェの答えはそのなかのたんなる一つではない。力への意志は、その本性からして意志への意志として自己回帰せざるをえなかった。ニーチェに「永劫回帰」の思想が生れてきた必然性もここにある。力への意志(存在者の何であるか)と永劫回帰(存在者の如何にあるか)は、ニーチェ形而上学において一つである。すなわち「ニーチェの根本経験」とは、「存在者が存在者であるのは、同一物の永劫回帰の仕方での力への意志としてである」(NII, 337)。このように自己完結し、自己永遠化したものに、「それ以上」ということはありえないのである。ニーチェは「西欧の最後の形而上学者」(NI, 480)である。⁽⁸⁵⁾

しかもこの力への意志は、ハイデッガーによれば「ニーチェという

ハイデッガーのニーチェ解釈(田中)

人物の個人的見方」(NI, 480)といったものではなく、また突然変異的に登場してきたものでもない。ニーチェの前に、ショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』があり、さらに知即意志としてのヘーゲルの絶対精神の哲学がある。またヘーゲルと同時代のシェリングにおいても「意欲は根源存在(Ursein)である」⁽⁸⁶⁾(NII, 478)と規定されていた。ハイデッガーがこの系譜のなかでとくに重要視しているのは、ライプニッツである。彼が近代形而上学内部ではじめて主体を「表象しかつ意欲する存在」と考えたのである(HW, 226)。このような主体としてのモナドの登場において、「近代形而上学の完全な開始」(NII, 298)が達せられるのである。むしろこのモナドが、確実性へのあくなき追求のなかで発見されたデカルトのコギトに発していることはいままでもないことである。したがってこのような系譜からハイデッガーは「近代形而上学の本質規定」として「意志、自己意志としての意志」をあげるのである(NII, 460)。

近代形而上学は意志の形而上学と規定されるが、これもハイデッガーの見方からすれば、近代にのみ限定されず、やはりプラトンのイデア論にまで遡りうるものである。⁽⁸⁷⁾こうしてハイデッガーは「プラトンからニーチェまで」の形而上学の歴史を一貫したものとして捉える。ニーチェの力への意志において「西欧哲学のあらゆる本質的根本境涯の最大かつ最深の集積すなわち完成が遂行されている」(NI, 469)のである。ハイデッガーにとってニーチェは、たんに時空的にも身近で、思想的にも親近性のある哲学者の一人といったものではない。彼

がニーチェとの対一決を選んだのは、そこに西欧形而上学のすべてが凝縮されていることを見出したからである。すなわち「ニーチェとの対一決が、これまでの西欧の思惟との対一決となる」(NI, 13)からである。これに対して、西欧形而上学はヘーゲルの絶対精神の形而上学においてすでに完成されているという反論があるかもしれない。たしかにそこで表向きは完成されたといえよう。しかしまだ最後の可能性が、すなわち逆転という可能性が残されていたのである。ヘーゲルの形而上学とともに「形而上学の完成が始まる」⁽⁸⁸⁾のであるが、最後の可能性を汲み尽したのはニーチェであった。⁽⁸⁹⁾

個人的にはハイデッガーは、ニーチェによるニヒリズムの克服の試みとその「挫折」⁽⁴⁰⁾の経緯をたどることによって、彼自身の「形而上学の克服」——それはとりもなおさず「存在の意味への問いの具体化」——の課題にそれを生かそうとしたとすることができる。ではどうしてニーチェは失敗したのか。ニーチェはなるほど形而上学的にニヒリズムを価値設定の歴史として経験した。しかしにもかかわらずニヒリズムの本質を思惟することができなかった^(HW, 228f.)からということになる。ニーチェは依然として価値思想にとらわれたままで、さしあたり現われたニヒリスティックな価値喪失の事態を、力への意志による新たな価値設定でのりきろうとした。だが他ならぬ「存在が価値になってしまった」^(HW, 238)ことにこそ、ニヒリズムの本質がひそんでいるのである。価値は、それが善のアイデアであれキリスト教的神であれ、すべて存在隠蔽の代償として定立されたものにすぎない。価

値にとらわれているかぎり、そこでは「存在そのものの経験にいたるいかなる道も消え失せてしまっている」^(HW, 238)のである。ニヒリズムの本質は、存在隠蔽にあったのである。ニーチェによる神の死の宣告と従来の価値の批判は、自らが定立した価値を自体的なものに祭り上げ、それに跪いてきた自己欺瞞性を暴露したものであったが、それによってニーチェが目ざしたのは、力への意志の無制約的肯定である。それは『ツァラトゥストラ』において若き牧人が「一匹の黒く重いへび」(ニヒリズム)をかみ切るように、⁽⁴¹⁾それ以外に方法はないにしてもやはり絶望的な試みである。「生成に存在の性格を刻印すること——これが最高の力への意志である。……一切が回帰することは、生成の世界を存在のそれに最極端に近づけることである——考察の頂点」^(NI, 46)とニーチェは自らの思想を「要約」してみせる。だがここに彼の限界が、すなわち最極端に近づいたとしても、結局のところ生成と存在の不接合が露呈されているのである。

では、ニーチェとのこのような対一決がハイデッガーの思惟にいったい何をもたらしたのであろうか。それはニーチェとそこに極まる形而上学が、西欧の歴史の根本運動、しかも「不可避な」^(HW, 194)それとしてハイデッガーの視野に入ってきたということである。プラトンからニーチェまでの形而上学の歴史は存在忘却の歴史である、というのは彼の常套語に近い批判ではあるが、歴史的省察の深まりとともにそれだけで片づけるわけにはいかなかった。「形而上学は人間の作りものではない」^(NI, 332)かぎり、その存在忘却も個々の哲

学者の怠慢とか無能力に帰される問題ではない。むしろ各々の内的眼界に可能なかぎり忠実に従った結果である (NII, 48)。たんなる心理学的意味での忘却ならば、これまでだが「気づいて」いたことであろう。ニーチェに至る形而上学の歴史は、その可能性を汲み尽くことによって、総体としての「存在の不在 (das Ausbleiben des Seins)」を逆に立証したのである。すなわち不在という仕方では形而上学には存在が立ち現れないことを、形而上学自身がその歴史の展開のなかで証示したのである。「存在はどこかでそれだけであって、その上なお不在というのではない。存在の不在そのものが存在自身である」(NII, 353)。形而上学は、不在という仕方でのやはり「存在の歴史 (Seinsgeschichte)」なのである。この場合、存在の歴史とは存在自身が創設する、あるいはハイデッガー的にいえば贈遺する (Schenken) 歴史として、「存在の歴運 (das Geschick des Seins)」(NII, 369) とも呼ばれうる。存在は形而上学においては、自「脱去 (Sich-entziehen)」という仕方ではか己れを贈り届けないのである。(46) ハイデッガーがニーチェとの対一決のなかで形成してきたのは、このような存在史的思惟であり、これにより初期ギリシアにおいてピュシス (根源的自然) として経験されていた存在そのものの真理に一步近づくことができたのである。とはいえ、この存在の歴史を形而上学の歴史の背後にあってそれを操っている超歴史の歴史のように解してはならない。「存在の歴史としての形而上学」(NII, 399) という論文のタイトルが示すように、形而上学自身が存在の歴史の一齣すなわち「エポ

ハイデッガーのニーチェ解釈(田中)

ケー」をなしているのである。存在の歴史こそ、言われたこととして形而上学の地下水脈をなす「言われざること」に他ならない。

それにしても存在の歴史ないし存在の歴運の登場によって、人間の現存在はその波にのまれ翻弄されてしまうのではないかという懸念が起きてくるであろう。だがここがおそらくヘーゲルの絶対精神の歴史と根本的に違う点と思われるが、存在の歴史は同時に存在の不在の歴史である。まさにそのようなものとして、存在は「人間の本质をその(存在の)到来の宿所として」要求し、必要としているのである (NII, 368, 390)。(44) ニーチェはこの不在せる存在の「危急の叫び (Notschrei)」をはじめて聞きつけたが、しかしそれを形而上学的に「神の死」と解してしまった。ニヒリズムの無 (nihil) に出会いながら、その正体を認識することができなかったのである。だから「神の死」を説く「狂人」に相変ず「私は神を探しているのだ」と叫ばせざるをえなかったのである。だがニヒリズムに襲われることは、まったく「別の好機」(46) を提供しているかもしれないのである。存在者総体の全面的無化としてのニヒリズムの経験は、存在者ならざるものへ近づくための通路である。そこで存在者と存在の区別が区別として経験されるのである。ハイデッガーにとりこの区別、すなわち「存在論的差異」は形式的・論理的なものでなく、実存的・歴史的なものである。「存在論的差異」という命名は「存在一論」の根拠と基礎を追问することが、危急のこと (No) したがって必然的 (notwendig) となる歴史的瞬間がやってくることを示唆するはずである」(NII, 209)。

ニーチェという形而上学の終点は、この差異がはじめてそれとして経験される稀有な歴史的瞬間である。ニヒリズムにおける存在者の端的な否定としての無は、存在者に由来するものではない。「これまで問われざるものとして、すべての∧存在論√すなわち形而上学を根底において問うに値するものとして」いるかのもの (Jenes) (NII, 209) に由来しているのである。形而上学がこの無において自己破産したという事態が、いまや「一切の危急の転回 (Wende aller Not)⁽⁴⁷⁾」が必然的となったことを告げている。ニーチェは、この転回の必然性が露現している歴史のいわば断層である。

脱去する存在は、それゆえ不在である。だが存在はその不在性を、ニヒリズムにおける無の経験すなわち存在論的差異の経験を通して垣間見せてくれるのである。無こそ「存在者の存在の真理のヴェール」(NII, 42) に他ならない。むしろこの認識は形而上学の側からは禁じられている。⁽⁴⁸⁾ このことのためには「われわれの現存在と知のなほ一層根源的な転変が必要であり、ニーチェはその形而上学的思维の全体を通して、ただ間接的にそれを準備したのである」(NI, 154)。ニーチェは力への意志に到達し、さらにその最高の形態としての芸術にまで登りつめ、そこから無を超越しようとした。だが芸術のもつ本質的な力である浄化作用が、力への意志とは別の、いやむしろ反対の方向から由来することを洞察できなかった。彼は依然として伝統的美学的路線を踏襲して、芸術家すなわち人間主体の側からしか芸術を捉えることができなかったのである。無は力への意志自身が生み出

した大いなる、だがやはり幻影なのである。それを「克服しよう (Überwinden-wollen)」ということ自体がまったくその本質にそぐわない」(NII, 389) ことである。形而上学の歴史が自らの内的必然性にしたがって時熟させてきた「危急の転回」に、ニーチェは形而上学内部の逆転 (「逆転したプラトニズム」) で応えた。その挫折の後をうけたハイデッガーは、形而上学そのものの逆転をはかり、主体的意志自体の捨脱の境地へ赴くのである。

最後にこのようなハイデッガーのニーチェ解釈のもつ意義について触れておかねばならない。まずこれがハイデッガー自身にとってもつ意義は、決定的なものであるといつてよい。このニーチェという森に入る前とそこから出た後では別人のように思われる。たしかにそのなかで「転回」が起きたのである。ただしベゲラーも指摘しているように、ハイデッガー自身がここではまだ途上にあり、前期と後期の思想が入りまじってその大筋が方向づけられたにとどまっている。⁽⁴⁹⁾ なお転回以後の後期ハイデッガーについてはよく神秘主義に屈服したとして批判されるが、ニーチェの事象との対決の足跡が示しているように、決してそうではない。事象を歴史のなかでかつ歴史に抗して追問し、その真相を求めるやり方は以前にもまして現象学的ですらある。⁽⁵¹⁾ ハイデッガーはこの対決において、彼の事象である「存在の意味への問い」が歴史的に時熟し、ついに「存在の問い」として、すなわち存在そのものによる問いかけとして経験されるに至る道程を一步一步辿っていったのである。形而上学の歩みが不可避であったの

と同じく、いやそれ以上に形而上学そのものの転回も必然的 (notwendig) であったのである。

とはいえこうしたハイデッガーの解釈方法に対して種々な批判が起りうることも事実であり、⁽⁵²⁾ここではそうした問題を基本的な点に限って指摘しておかねばならない。まずニーチェの事象とハイデッガーのそれとがはたして同じものにかかわっているのかどうかの問題である。ニーチェの神の死の認識とニヒリズムの洞察、および力への意志によるその克服という問題構制とハイデッガーの存在忘却の根本経験と存在の問いの具体化のそれがはたして重なり合うのかどうか。ハイデッガーのニーチェ解釈において、ニーチェのアンチクリストとしての側面がほとんど問題にされていない点⁽⁵³⁾はさておいても、ニーチェの問題意識は優れて近代的なもので、そこに限定されるべきではないだろうか。そしてまた、例のプラトンからニーチェまでの形而上学の歴史を一括して捉え、それを存在忘却の歴史と断定する見方も、鏗型に歴史を押し込めるようでありにも硬直的である。そのためせっかく成熟してきた存在史的思惟が生動的に働かなくなってしまうているきらいがある。形而上学が存在のエポケー(差し控え)の歴史であるにしても、その様相は種々であるはずであり、それがそれぞれのエポケー(画期)を形成していると考えられる。ハイデッガーはそれを総体としてモノトーンで塗り固めてしまっているように思われる。彼のいう存在史的思惟とは本来、支配的な伝統的理性を自らの「最も頑強な敵」(HW, 247)としてその硬直性を打ち破り、「計算できない仕方

じ」(HW, 196)「突然」(HW, 193)到来する存在の歴史とそれがもたらす文字通り真の画期を不安のうちに待ち望む思惟のはずである。⁽⁵⁴⁾

註

- (1) Vgl. M. Heidegger: *Holzwege*, 5. Aufl., Frankfurt a. M., 1972, S. 244ff. (以下「H」の書名の引用は HW の略号と本文中でそのページ数を記した。)
- (2) M. Heidegger: *Nietzsche*, Bd. I und II, 2. Aufl., Pfullingen, 1961. (本文中の略号は「NI, III」)
- (3) 「H」の公刊は、全体として追思するならば、私が一九三〇年以來『ヒューズニズムについての書簡』(一九四七年)に至るまでの歩んだ思惟の道(見通し)を同時に与えざるを得ない(「NI, 10」)。
- (4) M. Heidegger: *Platons Lehre von der Wahrheit*, 2. Aufl., Bern, 1954, S. 5. Vgl. III, 484.
- (5) 「H」のためにならざる論理的理性を超えて、「理性の詩的本質」(NI, 582)に着目する必要があらざるであらう。
- (6) このような関係は、「人間の現存在の転落傾向とりわけ「ガレツ」(Gerade)」に起因するものとせよ。Vgl. M. Heidegger: *Sein und Zeit*, II. Aufl., Tübingen, 1967, S. 167ff.
- (7) あらうは逆方向となる「鏡像的」関係とついでに「かもしえ」な。Vgl. E. Heftlich: "Nietzsche im Denken Heideggers" in: *Durchblicke*, Frankfurt a. M., 1970, S. 338.
- (8) M. Heidegger: *Frühe Schriften*, Frankfurt a. M., 1972, S. 138.
- (9) Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 396.
- (10) O. Pöggeler: *Philosophie und Politik bei Heidegger*, Freiburg/München, 1972, S. 25.
- (11) Heidegger: a. a. O., S. 1.
- (12) Ebd., S. 39.

- (13) Ebd.
- (14) もともとハイデッガー自身は「この二つの解釈 (Auslegung-Interpretation) を厳密に区別して使っているわけではな^く。
- (15) 例えば「ハイデッガーは、カントが超越論的構想力に根をす^す」われわれに知られる根」に出会いながら、不安に駆られてそれから回避してしま^{った}と批判する。M. Heidegger: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., 1965, S.146ff.
- (16) M. Heidegger: *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., 1949, S. 17.
- (17) したがって「フットリヒが言うように、形而上学ならざる別の言葉が必要であったのは、第一部だけでなく、第二部でもあった。Heflich, a. a. O., S. 337.
- (18) Heidegger: a. a. O.
- (19) G. W. F. Hegel: *Glauben und Wissen*, (Philosophische Bibliothek) Hamburg, 1962, S. 123
- (20) F. Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, (Kröners Taschenausgabe) Stuttgart, 1964, S. 71f.
- (21) Ebd., S. 10.
- (22) したがってハイデッガーの立場からすれば、ニーチェの神は死せりは不徹底であり、はじめから死せる神であったといわねばならない。そもそも神すなわち最高の価値存在者を措定すること自体が、最大の演神行為なのである。
- (23) Ebd., S. 4.
- (24) Ebd., S. 467.
- (25) Ebd., S. 396.
- (26) Ebd., S. 468.
- (27) F. Nietzsche: *Also Sprach Zarathustra*, (Kröners Taschenausgabe) Stuttgart, 1964, S. 124.
- (28) F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, (Nietzsche Werke, 6. Abt., 2. Bd.) Berlin, 1968, S. 357.
- (29) Nietzsche: *Der Wille zur Macht*, S. 325ff.
- (30) Ebd., S. 578.
- (31) ニーチェ自身の表現は、「生の本来的課題としての芸術、その形而上学的活動としての芸術」(ebd.) である。
- (32) Ebd., S. 554.
- (33) Ebd., S. 343. なお後の文はハイデッガーに於いて引用されている。
- (34) Ebd., S. 543
- (35) なお、ハイデッガーは、力への意志と永劫回帰とをニーチェ形而上学を構成するいわば車の両輪であることを一応認めてはいるが、解釈の中心はあくまで力への意志になっている。このことから彼の解釈の焦点がニコロメトの認識まで留ま^{って}、その克服の問題にまで十分行き届かなくな^{って}しま^{った}と評される。
- (36) F. W. J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, (Reclam) Stuttgart, 1977, S. 62.
- (37) ただし、ハイデッガーはこの中世を経由してギリシヤに至るまでの淵源作業をほとんどしていない(あるいはできなかった)。ハイデッガーに好意的に解釈すれば、潜在的ないし無自覚的な意志の形而上学が、近代になってはじめて自覚され、ニーチェの力への意志において頂点に達したと評することになる。Vgl., NII, 343.
- (38) M. Heidegger: *Vorträge und Aufsätze*, Teil I, 3. Aufl., Pfullingen, 1964, S. 68.
- (39) ここで見落してはならないことは、ハイデッガーにとってニーチェはたんなる敵手にとどまらなかつたということである。古典文献学者としてのニーチェの形而上学以前の経験を基にしてはじめて、ハイデッガーは形而上学以後を展望するようになったのである。

