

「超人」のヴィジョン—ニーチェという問題—

宮 原 浩 二 郎

一 ニーチェという問題

ニーチェが試みたのは「人間を超える」ことである。それはキリスト以来二千年の歴史を切断して「新しい紀元」を拓こうとする試みでもある。そのニーチェが精神のカオスの中へ飛び散ってから、ちょうど百年が経った。「人間」の輪郭が曖昧になった現在の消費社会において、ニーチェの提起した「超人」の問題がいよいよ現実的な課題となってきている。

「人間を超える」ということは、身体の具体的な在り方において、「近代を超える」ことである。それは、近代的個人＝主体からのポジティブな脱却である。近代社会では、身体は「主体」として規格化される。そこでは万人が内面性の主体として、また行為や責任の主体として抽象的に平等化される。近代的な主体は、封建的な隷属から解放された「自由な個人」として評価されてきた。が、それは逆に、身体が画一的な規格に封じ込められ、自己が自己に縛りつけられるという、新しい隷属の形でもあった。ニーチェは、近代人が「自由人」でないことを鋭く感じていた。

それだけではない。彼は近代的な個人＝主体がやがて崩れて大規模な身体変容が起こることを「爆発的な利己主義の繁茂」として予感してもいた。「歴史のこの転回点には、互いに並び合い、またしばしば入り混じり絡み合って、一つの見事な、多様な、原始林にも似た繁茂と伸張の姿が示される。その生長の競い合いには一種の熱帯的なテンポが見られ、また巨怪な没落や自滅も現れる¹⁾」。こうした幻覚にも似た予感をもとに、彼は近代的主体の殻を破り出た高

1) F. ニーチェ (木場深定訳)『善悪の彼岸』、岩波文庫、1985年、p. 278。

貴な「自由人」のイメージを、「超人」のヴィジョンとして提起した。

ニーチェの仕事は主体の隷属性の批判や、ましてやそうした身体性に立脚した「学問」や「認識」の批判に終始したのではない。その究極的なテーマは「主体」を超えた、自由で魅惑的な身体の在り方を模索し、それを目に見える具体的な像として提起することだった。「超人」とは、何か深遠な哲学思想の隠喩ではない。むしろ、一つのありうべき生の肯定的なヴィジョンである。ニーチェの思想は決して狭い意味での「学問」の営みではない。むしろ、「超人」のヴィジョンの担い手としての自己の実践であり、それをみずから意識的に生きようとする「実験としての生」である。それは、ニーチェにはじめて可能となった荒技であった。

だが、自分自身を実験台にするというのは、ひどく自虐的な姿勢でもある。しかも、この自虐性は独得の屈折をともなっていた。ニーチェは、人が自己のあるがままの生を「理想」によって審判することを「生の否定」として告発した。だが、彼は「理想を捏造しない」ということを新たな「理想」とし、それによって結局みずからの生を審判するはめにおちいった。「超人」のヴィジョンに沿った「生の肯定」の思想が、それ自体一つの「理想」となって、「あるがままの生」を断罪したのである。ニーチェの思考がもっている病的な硬さや偏狭さは、こうした自虐性に由来し、それが彼の思考に暗い影を投げかけた。そこにはナチズムへと通じる、底深い病的な傾向がみとめられる。ニーチェは自分自身のゆがみに気づいていた。「怪物と戦う者は、自分もそのため怪物とならないように用心するがよい。そして、君が長く深淵を覗き込むならば、深淵もまた君を覗き込む²⁾」。だが、この警句はそのままニーチェに直面する者への警句でもあった。

ニーチェには力がある。それは、虚弱な善悪の道徳を乗り越え、狡猾な弁証法の誘惑をしりぞける力である。ひとたびニーチェに共振すると、そうした力の放射を全身に浴びせかけられ、既存の身体性の変容を迫られる。だが、ニーチェの力は心地よい力ではない。それは、彼自身が見事に描き出した高貴な

2) 同上書、p. 120。

「自由人」のもつ力ではなかった。ニーチェが依然として取り上げるに値するのは、単にその思考が魅惑的であるからではない。それと同時に、思考が実践されてゆくときの技術の問題を突きつけるからである。ニーチェのヴィジョンと力を吸収しながら、それを一つの問題として構成すること、それが本稿の課題である。

二 「強者」と「弱者」

ニーチェが新しい身体性を展望したとき、つねにその準拠点となったのは、「強者」／「弱者」の区別である。「強者」は生を肯定するが、「弱者」は生を否定する。この区別のより具体的なヴァリエーションとして「貴族」／「奴隸」の区別がある。充実した「強者」は、おのずから高貴で美しい。それが「貴族」である。逆に、衰弱した「弱者」は、卑俗で醜い。それが「奴隸」である。ニーチェにとって、「貴族」のイメージは古代ギリシャの貴人たちから、「奴隸」のイメージはキリスト教を奉じたユダヤの下層民からとられている。とはいえ、これらのカテゴリーが、歴史的に実在した「貴族」や「奴隸」とそのまま重なるわけではない。むしろ、そうした歴史・社会的なカテゴリーを使いながら、「強者」／「弱者」のイメージをより豊饒にしたものにすぎない。「強者＝貴族」／「弱者＝奴隸」は一つの身体類型論なのである。

この身体類型論はそのまま近代人の在り方を乗り越えるための鍵を提供する。というのは、近代人はキリスト教的な弱者＝奴隸の系譜に属しているからであり、その超克への鍵はそれとは異質な強者＝貴族の系譜にあるからである。「超人」とは、こうした文脈での強者＝貴族のことにほかならない。

それでは、強者＝貴族と弱者＝奴隸はどう違うのか。ニーチェは両者の対立をそれぞれの道徳性において浮き彫りにしている。何が「よい」とされ、何が「わるい」とされるのか。この点において、強者＝貴族と弱者＝奴隸の身体性の本質的な差異・対立があきらかになる。まず、貴族が「よい」と評価するのは、高貴であること、強いこと、美しいこと、幸福なことである。貴族は、「力強い肉体、若々しい、豊かな、泡立ち溢れるばかりの健康、並びにそれを保持する

ために必要な種々の条件、すなわち、戦争・冒険・狩猟・舞踏・闘技、そのほか一般に強い自由な快活な行動を含むすべてにプラスの符号をつける³⁾。ところが、奴隷が「よい」と評価するのは、貴族の場合とは逆の内容をもっている。奴隷の目には、高貴さ、強さ、美しさ、幸福はむしろ「わるい」ものであり、下劣さ、弱さ、醜さ、不幸こそが「よい」こととしてプラスに評価される。たとえば、キリストによる山上の垂訓はいう。貧しき者、惨めな者こそ幸いである。力なき、卑しき、悩める、貧しき、病める、醜き者こそ神に愛される、と。

いうまでもなく、ニーチェは貴族の価値観のほうが素直で健康だと感じている。強いこと、美しいこと、幸福なことは「よい」ことなのだ。それが「わるい」はずがない。それを「わるい」というのは奇怪な価値の転倒であり倒錯である。一体なぜそんな倒錯が生まれたのか。ニーチェはその原因を「ルサンチマン」の心理に求めた。すなわち、弱者が強者に対して抱く嫉妬、反感、怨恨である。キリスト教のように、低い者、弱い者、醜い者、不幸な者に価値を与える発想は、本質的にこのルサンチマンの心理に由来する。弱者＝奴隷もやはりいつかは強者＝貴族になりたい。だが、現実にはどうしても強者＝貴族になれないので、頭の中で価値を逆転させ、「強いものはわるい」とする。現実で優位に立てないので、「精神的に」優位に立とうとするのである。ニーチェは「最後の審判」の思想に弱者の強者に対する憎悪の歯ざしりを聞く。強く美しく幸福な者は現世ではいいかもしれない。だが、いまに見るがいい。最後の審判のラッパが鳴ったとき、彼ら強力な者たちはその罪により地獄の火に灼かれるだろう。私たち「義しい」者はその有様を天上から眺められるのだ、と。いたるところで「愛」を説くキリスト教の精神は、実は「弱者」の復讐心がぐつぐつと発酵させた「精神＝酒精」(Geist, spirit)なのである。

ニーチェはルサンチマンの心理への洞察を突破口にして、強者＝貴族と弱者＝奴隷の生存の対比を多面的に展開してゆく。この対比によれば、強者＝貴族は能動的、肯定的、無意識的、「利己的」であり、弱者＝奴隷は受動的、否定的、意識的、「利他的」である。「すべての貴族道徳は勝ち誇った自己肯定から生ず

3) F. ニーチェ (木場深定訳) 『道徳の系譜』、岩波文庫、1986年、p. 31。

るが、奴隷道徳は「外のもの」、「他のもの」、「自己でないもの」を頭から否定する⁴⁾。論理的に言えば、奴隷も自己を肯定しているようにみえる。だが、それは「自己でないものを否定する」という迂路を通る。奴隷は自己の体内に沸き起こってくる「自己でないもの」への反感から自己を「よい」とするのである。すなわち、奴隷の価値評価は受動的である。これに対して、貴族の価値評価は能動的であり、何が「よい」かを自発的に決める。貴族は自分たちほど強く美しく幸福な者、すなわち、「よい」者はいないと感じているからだ。それが「わるい」ものを対立物として求めるのはすでに確立している自己肯定に「一層の感謝と欣喜とを伴わせるため」である⁵⁾。貴族は「よい (=良質な)」ものをさきにみる。そしてその「よさ」を讃えるために「わるい (=劣悪な)」ものに目がゆく。ところが、奴隷の場合は、まず「わるい (=善くない)」ものに目がゆく。そしてその反動で「よい (=善い)」ものをみる。

別の言い方をすれば、貴族は自己をそのまま肯定する。そこには「われら美しき者、われら高貴なる者!」という誇らかな自己賛美がある。自己を肯定するということは、自己の生を肯定するということである。それは、自己に対して、また生に対して「イエス」をいうことだ。これに対して、奴隷は自己をそのまま肯定できない。自分が嫌いで、惨めにおもえて仕方がない。「俺が他の誰かであつたらなあ! でも今は何の希望もない。…俺は俺に飽きかきた⁶⁾!」。自己を否定するということは、自己の生を否定することである。それは、自己に対して、また生に対して「ノー」をいうことである。

ニーチェはキリスト教=奴隷道徳の説く「善良さ」とは「相手に仕返しをできない無力さ」のことであり、「謙虚さ」とは「単なる臆病」にすぎないという。たとえば、「復讐してはいけない」といわれる。が、それは殴られたら殴り返す力がないからであり、また、その非力を素直に認めたくないからである。「殴り返してはいけない」という道徳をつくることで、「道徳に従って正しく行動して

4) 同上書、p. 37。

5) 同上書、p. 37。

6) 同上書、pp. 154-155。

いるから殴り返さないのだ」という巧妙な自己欺瞞が可能になる。ここには「…ができない」という無力感を「…をすべきでない」という正義感にすりかえてしまう精神の手法が働いている。弱さを知恵で補おうとする奴隷は意識の操作に長けている。その在り方は「精神的」であり「意識的」である。それは、「貴族」の「無邪気さ」と鮮やかな対照をなす。強くなりたければなりたいたいという無邪気さ、美しくなりたければなりたいたいという無邪気さ。奴隷に欠けているのはそうした無邪気さである。いわば、「陰険さ」と「素直さ」との対立である。ニーチェは、これを奴隷の狡猾さ（「横目を使う!」）と貴族の「無意識的な本能」の対比として記述している。この意味で、貴族は「無意識的」であり、奴隷は「意識的」である。

ところで、貴族は、自己を肯定するという意味で、「利己的」でもある。その「利己主義」とは、狭量な「利己主義」ではない。貴族は「自分において認めるすべてのものを尊重する。このような道徳は自己賛美である。前景に立つのは充実の感情、溢れるばかりの力の感情、高い緊張の幸福、贈りを与えようと望む富の意識である。——高貴な人間といえども不幸な者を助けるが、しかしそれは同情からではない。殆んどそうではなくて、むしろ却って力の充溢から生れる或る衝迫からである⁷⁾。貴族には力がある。エネルギーがありあまっている。だから、不幸をみると、エネルギーが自然に溢れ出して流れ落ちてゆく。貴族も、奴隷がその道徳に従うように、不幸な人を助ける。だが、それは「同情」からではない。むしろ、「助ける」という格別の意識なしに、エネルギーが流れ落ちる快感だけがある。これに対して、奴隷の「同情」には、同情しなければいけないという意識、同情することは「善い」ことだという意識がともなう。「助けなければいけない」＝「自分は助けている」＝「自分は正しい」という醒めた意識が伴うのである。ニーチェは貴族が不幸な者を助けないとは言っていない。彼はただ、奴隷の「利他主義」の裏に見え隠れする伶俐な邪気に鋭く反発したにすぎない。

一方には、能動的、肯定的、無意識的、「利己的」な生存がある。他方には、

7) 『善悪の彼岸』、p. 270。

受動的、否定的、意識的、「利他的」な生存がある。強者＝貴族と弱者＝奴隷。これがニーチェによる根本的な身体類型である。それはあくまでも身体の在り方の類型であって、歴史・社会的な意味での貴族／奴隷や支配者／被支配者とは独立の問題である。強者＝貴族が社会的弱者であり、弱者＝奴隷が社会的強者であることもありうる。それどころか、ニーチェは歴史的現実においては、それこそが常態であったことを強調する。無邪気で無防備な強者＝貴族は伶俐で狡猾な弱者＝奴隷の術策にはまり、いたるところで敗退を余儀なくされた。もっとも致命的だったのは、ローマがキリスト教に征服され、近代ヨーロッパにいたる世界史の流れを決定したことである。ニーチェは、キリスト以後二千年の歴史を、弱者＝奴隷による強者＝貴族の征服の歴史だとみなしていた。

三 「主体」の発明

ニーチェの身体類型論からすると、「主体」としての近代的個人の在り方は弱者＝奴隷の特殊な在り方である。近代の個人＝主体は一見すると弱者＝奴隷にはみえない。むしろ逆に、封建的な束縛から解放された自由・独立の「主人」であるかのようにみえる。“SUBJECT”を「主体＝隷僕」として理解したフーコーはまさにこの逆説を衝いていた。「主体」とは、あたかも主人のようにみえる奴隷、あたかも強者のようにみえる弱者である。それは、弱者＝奴隷の身体が加工され洗練されたものである。ニーチェはそうした加工のプロセスを、「作用」／「作用者」、あるいは「自我」／「自己」という二つのパラレルな対比を用いて明らかにしている。

ニーチェによれば、この世界には「作用」だけである。はたらき、動き、波動、生成がこの世界のすべてである。こうした作用の背後に何か「作用させているもの＝作用者」が存在しているわけではない。作用者というものは実在しないのだ。ところが、人はともすると作用が、その背後に実在する作用者によって創り出されるかのように勘違いしてしまう。たとえば、「稲妻が閃く」という。そこでは、あたかも「稲妻」という作用者が「閃き」という作用を行う主体であるかのように考えられている。だが、実際に起きていることは、単に「稲

妻」＝「閃き」＝「作用」なのである。「稲妻」が閃いたり閃かなかったりするわけではない。「稲妻」は「閃き」という作用であり、それがすべてである。

では、なぜこうした発想の転倒が起きるのか。それは作用／作用者の問題を身体レベルの問題として考えれば明確になる。一切が作用であるなら、人間もやはり作用である。人間とは結局その身体活動の総体であり、それ以上でも以下でもない。身体活動の総体は強い場合もあれば弱い場合もある。強いエネルギーが身体を通じて流れてゆく状態が強者であり、弱いエネルギーしか流れない状態が弱者である。ところが人はそう考えないで、強者や弱者という作用の背後には、共通の画一的な「作用者＝主体」が存在していて、この「主体」が強くなったり弱くなったりすることを**選んでいるのだ**と考える。「あたかも一般人が稲妻をその閃きから引き離し、閃きを稲妻と呼ばれる一つの主体の作用と考え、活動と考えるのと同じく、民衆道徳もまた強さを強さの現われから分離して、自由に強さを現わしたり現わさなかつたりする無記な基体が強者の背後に存在しでもするかのように考えるのだ⁸⁾」。

これは弱者にとって都合のよい発想である。なぜなら、「主体」を設定すれば「強者は自由に弱者になれるし、猛禽は自由に子羊になれる」ことになる。すると、弱者は「猛禽に対して猛禽であることの責めを負わせる権利」を手にするとともに、自分の弱さそのものを「一つの自由意志的な行為、何らかの意欲されたもの…一つの功績でもあるかのように」みなすことができるからである⁹⁾。「主体」信仰は、強者に対して強者であることの責任を負わせ、弱者に対して弱者であることを道徳的功績とすることで、弱者＝奴隷の内攻した復讐感情を満たすのである。そうした意味で、「主体」とは、弱者＝奴隷による巧妙な発明である。

ところで、作用／作用者という対比による「主体」の発明の考察は、自己の問題にひきつけると、「自我（＝わたし）」／「自己（＝おのれ）」の対比による考察でもある。ツァラトゥストラはいう。「わたし」とあなたは言い、この言

8) 『道徳の系譜』、p. 47。

9) 同上書、pp. 48-49。

葉を誇りとしている。しかし、もっと大きなものは…あなたの身体であり、その大きな理性である。それは「わたし」と言わないで、「わたし」においてはたらいしている。…感覚も精神も、道具であり、玩具なのだ。それらの背後にはなお本物の「おのれ」がある。この本物の「おのれ」が感覚の眼をもってたずねている。精神の耳をもって聞いているのである。この本物の「おのれ」は常に聞いたり、たずねたりしている。それは比較し、制圧し、占領し、破壊する。それは支配する。それは「わたし」の支配者でもある¹⁰⁾。

ここでは、自己(=おのれ)を「作用」に、自我(=わたし)を「作用者」に置き換えることができる。覚醒した自我は、身体活動の総体、エネルギーの流れとしての自己を支配し制約する主体とみなされている。それどころか、人はそうした自我による意識的な自己支配を「自由な主体」の在り方として誇らしげに語る。しかし、それは感覚と精神のうぬぼれであり自我の傲慢である。なぜなら、自我とは真の実在ではなく、命令者である無意識的な自己が用いる道具であり玩具であるにすぎないからだ。自我が自己を制約するのは、作用者が作用を制約するのと同様な倒錯なのである。そして、この倒錯はやはり自己という作用に対して責任を負う主体を求め、身体活動のレベルでの力の格差の問題を、自我による選択という道德の問題へと転換しようとする弱者=奴隷の知恵に由来している。

こうした弱者の戦略は、万人が「主体」となることによって完遂される。ここでは、すべての人が自己を自我の監視下におき、自己という作用の発現に対して責任を負う。「強さ」の発現は責められるべきものとなるのである。同時に、弱者の戦略そのものの起源が志却され、もはや弱者が強者を責めるのではなく、自己の内なる弱者が自己の内なる強者を責めるようになる。ニーチェはここに「人間の内面化」の徴候としての「良心の疚しさ」の成立をみている。「私は良心の疚しさを深い病気だと見る。…外へ向けて放出されないすべての本能は内へ向けられる——私が人間の内面化と呼ぶところのものはこれであ

10) F. ニーチェ (氷上英廣訳) 『ツァラトゥストラはこう言った』(上)、1974年、p. 52。

11) 『道德の系譜』、pp. 98-99。

る¹¹⁾。無意識的な自己の活動に対してみずから責めを負い、良心の疚しさに萎縮する近代的な自我、自分が自分に縛り付けられおおらかな自己肯定を失った近代人、「わたし」という自意識の殻のなかに閉じ込められ「おのれ」という非人称の無意識への通路を断たれた個人—ニーチェは、近代の「主体」が内なる弱者による内なる強者の征服によってもたらされた身体の形であることを鋭く見抜いていた。

四 「民主主義」と画一＝平等化

「主体化」戦略は必然的に普遍主義的である。それは、人口の一部ではなく、万人が、人類の全体が一人残らず均一な「主体」となることを要求する。「主体化」とは、本質的に「画一化としての平等化」の要求なのである。それは、キリスト教倫理においては、「神の前での万人の平等」として表現されていた。超越的な神の前では人は誰も同じ様なものである。そうしたキリスト教倫理を引き継いで、「主体化」を徹底的に押し進めた理念が近代民主主義の理念である。ニーチェが自己の存在を賭けた「主体＝隷僕」からのポジティブな脱却の試みは、同時に、思想運動としての近代民主主義からの脱却として考察される必要がある。

近代民主主義の理念は、まず、封建的な身分制度を撤廃する要求としてあらわれた。身分制度の撤廃とは、単に支配的な身分のもつ法的特権をなくし、社会的な身分差別をなくすということではない。それは、同時に、「貴族」や「平民」という具体的に個別化された身体の在り方を消滅させることである。身分制度が生きていれば、「平民」にとって「貴族」は「自分たちとは本質的に異なる」存在である。その身体性の差異は衣服、言葉使い、顔つきから立居振舞いといったもっとも具体的なレベルに顕在化する。「貴族」とは、まさに身体の多様性の歴史的な証人である。民主主義による身分制の撤廃は、「身分の違い」という形で顕現していた身体の多様性を消滅させ、万人の身体を「主体」という形に画一化し、「平等」化する。そして、この平等主義が徹底化されてゆくと、封建的な身分の解消だけでなく、あらゆる身体性の差異＝格差の解消へと向か

う。近代主義的な「人権運動」や「差別反対運動」は身分制に反対する運動の延長上にあり、その向かうところは身体の画一化というルートを通る「平等化」である。たとえばフェミニズムは男と女を画一化、同質化することによる「平等化」を指向してきた。

民主主義のもつ画一＝平等指向は、原理的な水準では、道德規範の画一性、さらには行動原理の画一性として現れる。万人の平等は、「或る人にとって正しいことは他のすべての人にとっても正しい」ことを意味する。身分制のもとでは「貴族にとっては正しいが、平民にとっては正しくない」ことがらがありえた。だが、民主主義のもとでは、道德規範は普遍的な強制力をもつようになる。また、行動原理の面でも、万人が同一の原理に従って行動するものとみなされてくる。たとえば、「人は快を求め不快を避ける」といった、例外を許さない人間観が成立する。だが、ニーチェのように身体の多様性を肯定する立場からすれば、道德規範の画一性、すなわち、「或る者にとって正しいことは他の者にとっても正しい」という前提こそ「不道德」である¹²⁾。同じでないものに同じ規範を要求するのは無理がある。また、ニーチェが嫌ったイギリス功利主義の人間観もやはり民主主義的な画一主義を前提にしている。「人は快を求め不快を避ける」といった命題は、その命題内容の真偽以前の問題として、人間が一人残らず同質の行動原理に従って行動しているという暗黙の前提の上に成立しえたのである。

こうしてニーチェは、近代民主主義の理念に対して根本的な疑問を投げかける。それは「自由」と「進歩」の教説どころか、むしろ真に自由な強者＝貴族を消滅させ、万人を画一的な鑄型にはめ込む隷属と退歩の教説である。ニーチェにとっては、「民主主義の運動は単に政治的機構の一つの頽廢形式とみられるだけでなく、むしろ人間の頽廢形式、すなわち、人間の矮少化の形式と見られ、人間の凡庸化と価値低落と見なされ」た¹³⁾。同時に、近代の哲学や科学の中に見られる「民主主義的な本能への迎合」も暴露され批判される。たとえば、

12) 『善悪の彼岸』、p. 198。

13) 同上書、p. 159。

「自由意志」説も、その反対の「不自由意志」説（決定論）も、ともに民主主義の画一＝平等主義に由来する偏見である。これらはともに万人がそろって「自由」であったり「不自由」であったりすること、つまり、いずれにしろ万人が均質であることを前提にしている。だが、「現実の生において問題なのは、ただ強い意志と弱い意志ということだけ」である¹⁴⁾。

ニーチェによる民主主義の画一＝平等指向の批判に或る必然性があることは、すでに述べた「主体」の成立のレベルでもみてとることができる。自我（＝わたし）というのは抽象的な意識である。人は誰も、「わたし」という抽象性において均質＝平等であることは疑えない。しかし、自我（＝わたし）の背後にある自己（＝おのれ）は具体的な力の作用そのものであり、均質＝平等ではない。それは強かったり弱かったりするが、いずれにしても多様であり画一＝平等ではありえない。平等主義は自我という架空の作用者、弱者の知恵としての抽象物の水準では成り立つが、自己という具体的な作用のレベルでは成り立たないのである。ニーチェが強調したのは、この自己のレベルにおける人間の驚くべき多様性と巨大な格差を直視し肯定していくことだった。

五 高貴なる身体

ニーチェの民主主義批判は、それが近代社会のタブーともいうべき平等主義の価値に正面から疑問を呈するものである以上、深刻な政治的・実践的な含みをもっている。だが、ニーチェの反民主主義は、マルクスの革命プログラムにあたるような、「社会変革」のプログラムをもってはいない。後述するように、錯乱が近づいたニーチェは「人類を改善する」ための「大いなる政治」の構想に言及しているが、それは実践的な政治運動のプログラムと呼ぶほどのものではない。ニーチェの実践性は、むしろ、「高貴な生」への覚醒という本質的に美学的なプロジェクトの中にこそ見いだすことができる。それは、高貴なるもののイメージを新たに活性化させることによって、民主主義的な画一化を乗り越え、「主体」の規格の天井を打ち破り、新たな魅惑する身体を覚醒させるプロジ

14) 同上書、p. 40。

エクトである。「私の『ツァラトゥストラ』のなかで一度生きた者は、別の顔つきになって世間にかえってきます」——そうした意味での、個々の身体レベルにおける変革のプロジェクトなのである¹⁵⁾。

「超人」のヴィジョンとは、すなわち、高貴な身体のヴィジョンである。それは、強者＝貴族の系譜に属する身体であり、能動的・肯定的・無意識的・「利己的」な身体である。「超人」について「永遠回帰」などのキリスト教のネガのような形而上的な意味づけを試みても無駄である。むしろ、高貴な身体の姿を豊かな肉づけをもって浮かび上がらせることが大切なのである。以下では、ニーチェの文章を引用しつつ、そうした身体のイメージをもう少しふくらませてみたい。その際、とくに注目すべき点として(1)義務の個別化(2)自己の活用(3)贈り与える徳(4)複数性としての高貴さ(5)美へと下降する力をあげることができる。

(1) 義務の個別化。「高貴であることの徴。——われわれの義務を万人にとっての義務にまで引き下げようなどとは決して考えないこと。自己の責任を譲り渡そうと欲せず、頒かち合おうと欲しないこと。自己の特権とその行使を自己の義務のうちに数えること¹⁶⁾」。画一的な「主体」の在り方から離れるには、まず、個々人が自己自身にとっての個別化された行動原理をもつことが必要である。それは、自分への要求を万人への要求へと普遍化しないこと、そして、自分の持てる力の行使を自己に固有な義務として遂行することを意味している。

(2) 自己の活用。「巨大な誇らかな放念をもって生きること、常に超然としていること——。自己の情念を、自己の賛否を意のままにもち、またもたないこと、暫くの間はそれらのもとに降りること、馬に跨るが如く、しばしば驢馬に乗るが如くそれらのものを駆ること。——すなわち、それらのものの痴愚をも情火をも利用することを知っていなくてはならない¹⁷⁾」。自分を自我という瘦

15) 一八八四年二月二日付のエルヴィン・ローデ宛の手紙。山崎庸佑『ニーチェ』、講談社、1986年、p. 198から引用。

16) 『善悪の彼岸』、p. 292。

17) 同上書、pp. 298-299。

せた作用者と同一化しないこと。むしろ、自己という豊饒な作用の総体においてとらえ、これを活用すること。自己は驚くべき多様性を持っている。「われわれの肉体は実に多数の靈魂の共同体」なのである¹⁸⁾。自己の内なる愚かしさや醜さを否定し根絶しようとするのではなく、むしろ積極的に利用してゆくこと。ニーチェは自由な知性の在り方を「知性の向背を意のままにし、そしていわば脱したり懸けたりする」能力として表現している¹⁹⁾。この表現に従えば、すぐれて自由な身体とは、知性のみならず情念や感情をも「脱したり懸けたりする」能力をもつ身体である。それは、近代的な主体とは異質な新しい「主体」のイメージを喚起している。

(3) 贈り与える徳。「最高の徳はありふれてなく、実用的でなく、光を放って、しかもその輝きが柔和である。最高の徳は、贈り与える徳なのだ。…あなたがたはあらゆる物を自分のほうへ、自分のなかへと、強引に取りこむ。それもそうした物が、あなたがたの泉から、あなたがたの愛の贈り物として、ふたたび流れだすためのものだ。そうだ、こうした贈り与える愛は、一切の価値を強奪する者とならなければならない。しかしこの我欲を、わたしは健康で神聖なものと呼ぶのである²⁰⁾」。いつも惜しみなく贈り物をしようとする富者の意識。与えるだけで受け取らない、太陽のような在り方。損得勘定や利害計算とは無縁の、力の充溢からくる放出への衝動。蕩尽する身体であり、ポトラッチする身体である。「贈り与える」人は「お人好し」でもなければ「利他的」でもない。むしろ、満ち溢れた杯がからになるのを欲するように、過剰なエネルギーの充溢が他者への贈り物として流れ出ることを欲する強者=貴族である。「わたしはひとを欺く者などをすこしも警戒していない。一切の用心を捨てなければならない。これこそわたしの運命が要求していることだ²¹⁾」。欺かれるのではないかといつもびくびくしていること、贈り物に対して見返りを期待しないではない

18) 同上書、p. 37。

19) 『道徳の系譜』、p. 19。

20) 『ツァラトゥストラはこう言った』(上)、p. 126。

21) 『ツァラトゥストラはこう言った』(下)、p. 197。

られないこと、一方的に贈り与えることができないこと—それが弱者＝奴隷の「けちくささ」である。「超人」の倫理はこの「けちくささ」の対極にある。

(4) 複数性としての高貴さ。「およそ貴族がなりたつためには、多くの高貴な個人たち、多種多様な高貴な個人たちが必要だからである！あるいは、わたしがかつて用いた比喻で言えば、「神々はある。しかし、ただひとりの神などはない。それでこそ神聖なのだ²²⁾!」。「貴族」はあくまでも「族」であって、一人ではなく複数である。キリスト教の狭量なのは、自分だけを神として他の神々を追放してしまったことである。たしかに、「超人」にはどこかしら孤独な超越者のイメージがつきまとう。それはニーチェ＝アンチ・クリストの限界でもある。だが、ここでのニーチェは多種多様な貴族＝超人がいてこそ面白いのだと言っている。様々な「超人たち」がいる。そしてお互いに泣いたり笑ったり嫉妬したりする。いうまでもなく、「超人たち」は「利己的」である。だが、彼らは「始めは躊躇するが、自分と同等の資格を与えられた者が存在することを承認する。それは…自分自らに接すると同じように確かな羞恥と細やかな畏敬をもって、これらの同等者や同格者たちと交渉する²³⁾」。「超人」は独裁主義者ではなくて、貴族主義者である。それは、同格者の間でのみ成立する、「確かな羞恥と細やかな畏敬」をともなう高次の「民主主義」を志向するといってもよいだろう。

(5) 美へと下降する力。「まだかれの認識は、微笑することを学ばなかった。敵愾心を捨てることを学ばなかった。かれのほとぼしる情熱は、まだ美によって鎮められなかった！…筋肉の力を抜き、意志の馬具をはずしてしまうこと。これが、悲壮な者たちよ！あなたがたには至難なわざなのだ。力が慈しみとかわり、可視の世界に降りてくるとき、そのような下降をわたしは美を呼ぶ。そして、力強い者よ、誰にもましてあなたから、わたしはその美を要求する。あなたが慈愛に達することが、あなたの最後の自己克服となるように²⁴⁾」。これは

22) 同上書、p. 103。

23) 『善悪の彼岸』、p. 283。

24) 『ツァラストゥストラはこう言った』(上)、pp. 203-204。

「超人」のヴィジョン—ニーチェという問題—

ニーチェがついに実践できなかった自戒の言葉であるだけに重要である。ここには、近代の「主体」を超え出た新しい「主体」の美学的なイメージがある。ニーチェにとって美学とは、可視の世界へ下降した力学なのだ。本当に力強ければ、おのずから筋肉の力が抜けて、まわりのものを慈しむようになる。その慈愛は「美」として現象する。つまり、「高貴さ」とはむきだしの強さではなく、美へと下降した強さである。

身分制が消滅した現代にあって、「高貴なるもの」の再生を求めるニーチェの美学的なプロジェクトの実現はきわめて困難である。ニーチェは社会制度としての身分制の復活を主張したわけではない。近代民主主義はすでに一つの運命である。ここでの問題は、身分制度の復活なしに高貴性の現実性を担保する方法を考えることである。ひとたび普遍的な民主主義に貫かれ画一＝平等な主体を前提とする制度を確立した近代社会は、身体が多様性や格差の承認に関して、もはや古代ギリシャのように無垢ではない。その中で有効な戦略は、フーコーの言うように、普遍的な社会運動や社会制度という形をとらない、局地的な美学的実践の積み重ねの中で模索されるべきものであるかも知れない。それは、ニーチェを継承したウェーバーの用語でいえば、新たな形の「カリスマ的」統治の問題であり、「魅惑の権力」の問題である。ニーチェの思想はあくまでも一人一人が独自のカリスマを発揮するための「考えるヒント」である。それはまた、人が頭で考えるのではなく、身体で考えることを要求する。その意味で、ニーチェの言説の価値は、近代を超えた新しい魅惑的な身体の生成という実践的状況からつねに問い直されることになるだろう。

六 「健康者」のパラドクス

ニーチェの「超人」のヴィジョンは生きられるものでなければならない。事実、彼は自分自身を「実験台」として自分の思想の「効力」を試そうとした。その成功を予感させる歓喜の瞬間がしばしば彼を訪れたことはよく知られている。だが、それにもかかわらず、ニーチェの思想を全体として振り返るとき、

そこにある異様に「暗い」印象が残ることに気づかされる。この「暗さ」は他者の共感を許さない、神経に障るような「暗さ」である。実際、あれほど自由自在な生への憧憬を語った哲学者の現実、病苦と周囲の無理解に悩まされる、身を削るような凄惨な日々の連続だった。そうした苦悩からくる「生の否定」への誘惑に「実験者」として対抗した彼は、ついに自然な形での「生の肯定」の境地に達しえなかったのである。およそ教師というものがそうであるように、ニーチェもまた教師＝反面教師であった。ニーチェを読むということは、その病的な側面をも体感することである。そして、この病的な側面を鮮やかに照射しているのは彼自身による「健康者／病人」の概念である。

ニーチェはしばしば「強者／弱者」の問題を、「健康者／病人」という、より「生理学的な」問題として捉え直している。「人間の大きな危険は病人である。悪人でもなく、「猛獣」でもない。初めから不運な者、虐げられている者、打ち挫かれている者—彼ら最も弱き者どもこそは、最もしばしば人間の足下に坑を掘って生活を覆えし、生に対する、人間に対する、われわれ自身に対するわれわれの信頼に最も危険な害悪と疑惑とを注ぎ込むのである。われわれはどこに行ったらあの眼付き…初めから不具に生まれついた者のあの背けられた眼付き…から逃れるのだろうか²⁵⁾!」。いうまでもなく、ここでいう「健康」とは、純粋に肉体的なものではない。ある種の気分や「身体の調子」や精神の在り方を含んだ、全体的な身体の内側である。だから、ニーチェが栄養や風土や休養法について語る時も、問題にされているのは近代医学的な意味の「健康」ではなくて、全体的な身体感覚である。肉体そのものは健康でも「目が死んで」いたり「狂って」いたりすれば「病人」なのである。

ニーチェは、健康な知は健康な身体から生まれると考えている。逆にいえば、病的な知は病的な身体からもたらされる。宗教、道徳、哲学といった抽象度の高い知の健康度も、結局は、その担い手たちの身体の内側によって判定される。それはいわば「知の生理学」ともいうべき考え方である。もちろん、「知の生理学」はニーチェの用語ではない。彼はむしろ「心理学」を多用して「道徳

25) 『道徳の系譜』、p. 154。

の心理学」や「宗教の心理学」について語っている。「知の心理学」はとくにキリスト教道徳の把握において、弱者＝病人のルサンチマンの心理に注目した点で有効だった。しかし、単に狭い意味の心理だけを問題にしても把握できない知もある。仏教やショーペンハウアーの厭世哲学による生の否定は、ルサンチマンのような心理状態から直接に説明しえない。むしろ、疲労や倦怠といった肉体生理をとまなう病的な身体状態から説明されるのである。また、ルサンチマンの心理も実は病的な身体生理の一つのあらわれである。「知の生理学」は「知の心理学」の一般化であり、ニーチェの思考の特徴をよりの確につかんでいる。

ニーチェは、自分は「健康」なのだということを力説している。もちろん、彼は肉体的には健康ではなく、若い頃から、絶え間ない頭痛と嘔気に襲われ視力が失われてゆくほど病弱だった。だが、彼は自分は「本質的に健康」だと考えている。そして、そうした自分にとっては逆に「病気であることが、生きること、より多量に生きることへの強力な刺激にさえなりうる」といい、「わたしにはどんな病的傾向もない」と言い切っている²⁶⁾。このことは「知の生理学」からすれば、自分の思想が健康だということに等しい。ニーチェは「知の生理学」を自分自身の知に対しても適用していた。「自分は根が健康だ。だから、自分の哲学も健康だ」ということである。だが、「知の生理学」の自己適用は危険である。それは、自分の健康に自信を失えば、同時に自分の思想にも自信を失うことを意味する。しかも、その場合、健康な知から病的な知へとまっさかさまに墜落してしまうのである。事実、ニーチェは自己の「健康」に対して不安をもち、失墜に対する言い知れない恐怖を抱いていた。彼が脆弱で早世した父親からの遺伝を非常に気にかけていたことはよく知られている。だが、そうした伝記的事実以上に、「わたしにはどんな病的傾向もない」ことに固執する姿勢のなかに、彼の「病的な」不安をみるべきなのである。

このニーチェの不安には必然性がある。ニーチェ流の「知の生理学」は「健康」という規準によって「病気」を断罪する。それはより広い文脈でいえば、

26) F. ニーチェ (手塚富雄訳) 『この人を見よ』、岩波文庫、1989年、p. 21、p. 71。

「大なる健康」という「理想」によって、自己自身のありのままの姿を審判することである。「超人」のヴィジョンはまさにありもしない「理想」によってあるがままの生の価値をおとしめる自己否定の欺瞞から人間を救い出すことであった。「健康者」である「超人」は「理想」を必要としない。だが、ニーチェ自身にとっては、「理想を必要としないこと」が新たな「理想」となり、自己自身の生を審判したのである。

ニーチェの著作の中に「健康」や「強さ」や「大きさ」といったモチーフが高まってくると、その迫力に高揚させられる反面、そのあまりの「激しさ」にある違和感のざらつきをおぼえないではいられない。それは、「実験者」ニーチェの自己に対する残虐な姿勢であり、いわば無理に力んだ姿勢である。人は本当に「健康」であり「強く」あり「高貴」であるなら、あえて執拗に自己の「健康」や「強さ」や「高貴さ」を言挙げるであろうか。また、他人の「病気」や「弱さ」や「卑俗さ」をことさらに鋭くえぐるだろうか。あるがままの生が理由もなく正当化もなく、それだけで十分に価値があるなら、あえて「生の肯定」を叫ぶ必要があるだろうか。ニーチェは、「健康への意志、生への意志から、わたしの哲学をつくりだした」という²⁷⁾。だが、「健康への意志」はまだ「健康者の意志」ではない。「まさにこの高貴なものへの要求こそは、高貴な魂の要求とは根本的に異なるものであり、しかもまさしくその欠乏の雄弁にして危険な微表」なのである²⁸⁾。こうして、ニーチェの思考は自己自身に跳ね返り、自己自身を突き刺すことになる。

七 「大いなる政治」のレッスン

ニーチェは1890年1月3日、44才で錯乱状態に陥り、以後死没までの10年間狂気の薄明のなかに浮遊することになる。発狂前の断片を読むと、ニーチェが迫り来る自己崩壊の危機に対して、必死の抵抗を試みていることがわかる。これには二つの大きな方向がある。一つは、自己の哲学の体系化の試みである。

27) 同上書、p. 21。

28) 『善悪の彼岸』、p. 300。

自分の思想に確固たる体系的な表現を与えて、自己の一貫性を守ること。「権力への意志」をキーワードとした「主著」のプランが繰り返し遺稿にあらわれ、過度に形而上学的なニーチェが前面に出てくる。だが、この試みは体系化を嫌ったニーチェの思考そのものと矛盾してしまう。たとえ「権力への意志」がいかに重要な概念であれ、世界を体系的に解釈し理論的に「説明」することなど何になろう。すべてが生成する作用のなかにある以上、閉じられた哲学体系こそ不毛なのだ。こうして体系化の試みは挫折する。

もう一つは、「大いなる政治」への夢想である。それは、政治的実践のプロジェクトを提起し現実世界を動かすことで、自己の存在の手ごたえをつかもうとする努力である。「大いなる政治」の課題は、「健康者」が「病人」に対して「宣戦布告」すること、病人を管理・撲滅して「全体としての、より高きものとしての人類を飼育する」ことである。そのためには、健康な強者からなる「生の党派」が必要になる。錯乱がせまったニーチェは友人達への手紙の中で、新しい党派活動のために軍の「将校」と「ユダヤ人銀行家」の協力をとりつけて欲しいと訴えている²⁹⁾。さらに彼は、弱者＝病人の撲滅と強者＝健康者の飼育による「人類の改善」を主張して結婚と生殖の管理を提案し、「婚前検査」の必要さを示唆している。だが、これはいかにも幼稚な夢想である。孤独な漂白の旅を続け、ひたすら思索に没入していた彼には、現実政治に介入するだけの人脈もなければ才覚もなかった。「私はたんなる言葉作りだ。言葉がいったい何になる！私がいっぱい何になる³⁰⁾！」。

確固とした思想体系を確立することで自己の統一を回復すること。あるいは、政治的実践に身を入れることで現実の手ごたえをつかむこと。いずれもが、自己の「非個人化」に抵抗するニーチェの防衛本能のあらわれだった。だが、これらはいずれも失敗を運命づけられていた。結局、狂気に至るニーチェの軌跡は、ひとつの挫折の軌跡といわざるをえないのである。

「晩年」のニーチェの「大いなる政治」への夢想には、ナチスの生体実験を予

29) たとえば、『ニーチェ全集・第一二巻』（水上英廣訳）、白水社、1988年、pp. 450-452。

30) 同上書、p. 98。

感させる「病的な」迫力が感じられる。そこには何らの「深遠な」メッセージもなく、「救出」すべきポジティブなものは何もない。ありのままの自己を享受できず自己を「実験台」として虐待した彼は、彼自身の判断規準からみて、「病人」に、「弱者」に、「奴隷」になりかねなかった。「まだかれの認識は、微笑することを学ばなかった。敵愾心を捨てることを学ばなかった。かれのほとぼしる情熱は、まだ美によって鎮められなかった! …筋肉の力を抜き、意志の馬具をはずしてしまうこと。これが、悲壮な者たちよ! あなたがたには至難なわざなのだ。力が慈しみとかわり、司視の世界に降りてくるとき、そのような下降をわたしは美を呼ぶ。そして、力強い者よ、誰にもましてあなたから、わたしはその美を要求する。あなたが慈愛に達することが、あなたの最後の自己克服となるように³¹⁾」。ニーチェは自分自身に追いつけなかった。肩の力を抜こうとして肩に力が入ってしまう—ニーチェの悲劇はここにある。

『この人を見よ』の中に「出来のよい人間」についてのきわめて印象的な描写がある。「そもそも人間の出来のよさの目安は、根本的にはどこにあるのか? 出来のよい人間はわれわれに快感を与える。出来のよい人間は、堅くもあるが、同時に弾力性をもって、よいにおいのする木で彫られているということ、これがその目安である。彼が美味と感じるのは、彼の健康に役立つものだけである。彼の満足、彼の食欲は、健康に役立つ限度が踏み越えられると消滅する。傷を受けると、彼はその治癒の葉を感じ当てる。彼は都合の悪い偶然事をおのれの利益になるように利用する。…彼は「不運」とか「罪科」ということを信じない。彼は、自分についても、他人についてもきちんと決着をつけて、あとまでもちこむことをしない。それは彼が忘れることができるからである。——つまり、彼はすべてのことが彼のためになってこないわけにはいかないほどに、強健なのである³²⁾」。

目に浮かぶような見事な身体イメージである。ニーチェは、それは自分だと言っている。しかし、それは彼の「理想」ではあっても現実ではないだろう。

31) 『ツァラトゥストラはこう言った』(上)、pp. 203-204。

32) 『この人を見よ』、pp. 22-23。

ここでニーチェは、ゲーテの生存の形を読み込んでいる。たしかに、ニーチェが愛読したエッカーマンの『ゲーテとの対話』において、ゲーテはその両腕で世界を抱擁する力をもった、柔軟で安定感のある「生の肯定者」そのものだった。ニーチェはその資質からしても、また時代環境からしても、ついにゲーテのようではありえなかった。彼の思考そして生活は、いつも肩に力が入っていて、ゆるやかな曲線をゆるやかなままになぞる術を知らなかった。

ニーチェは、われわれを「生の肯定」へ、「主人の倫理」へとみちびいた。「主体」を超えた自由人のヴィジョンを目の前に示してみせた。が、同時に、そうしたヴィジョンを新たな「理想」としてかけ再び自己を審判することの不毛さを身をもって示した。近代的主体を乗り越えようとしたニーチェは、それを近代的主体のもつ身体技術で実行しようとしたといってもよい。そして、この「実験」はニーチェの身体生理に過度の負担をもたらした。ニーチェという問題は、単に「超人」のヴィジョンの中身の問題ではない。それはまた、このヴィジョンを具体化してゆくための身体技術の問題でもある。「ニーチェ以後」の大きな課題は、こうした身体技術の可能性を探求することにある。