

「力への意志」理論形成の方法論

——心理学か形而上学か——

飯田 明日美

要 旨

本稿では「力への意志」の理論形成の方法論について検討する。英語圏のニーチェ研究はカウフマン以来、ニーチェを経験主義的心理学的な分析に基づき人間の本質を描き出す哲学者だと見做すことが多い。近年では、ニーチェを自然主義者や経験論者だとするクラークやライターの研究が有名である。それらの研究では「力への意志」も人間心理を分析する過程で、帰納的に導き出された原理だと考える。本稿では、ニーチェが『善悪の彼岸』36節において有機体における「力への意志」を導き出す方法論を、ヒュームの経験主義的方法論やデカルトの演繹的推論に照らし合わせて検討する。それにより、ニーチェは「力への意志」説を形成する際に、生成としての世界像を前提として仮説を立てていることを明らかにする。

序

ニーチェの著作としての『力への意志』については、コリとモンティネリによるニーチェの遺稿の精査を経て、ニーチェ自身が断念した著作であることが明らかになっている。現在のニーチェ研究の前提として、『力への意志』というニーチェが刊行しなかった著作をもって「力への意志」こそがニーチェ哲学の中心的概念であると単純に述べることは避けねばならない。また、「力への意志」に関する言説の多くは膨大に残されたニーチェの遺稿の一部であるため、切り取って扱う際には注意が必要である。しかし、以上のような前提を踏まえても、後期著作の重要な局面で使用される概念であることは確かであり、「力への意志」を検討することなしにニーチェ哲学全体を理解しようとするのは難しい。本稿では特に、「力への意志」理論をニーチェが形成していった際の方法論について、心理学なのか、形而上学なのかという観点から検討していきたい。

ハイデッガーは『ニーチェ I・II』（1961）において、ニーチェの哲学を力への意志を中心に据えた主体性の形而上学と規定した。ニーチェ哲学においては人間の主体が「力への意志」として、他のすべて存在者の存在の根底に横たわっていると捉え、デカルトによって始まった主体性の形而上学の根本境涯の完成型であるとした。ハイデッガーが『ニーチェ』を刊行してからすでに50年以上経つが、このハイデッガーの批判はニーチェ哲学、特に「力への意志」を考察するときには未だ応答を迫られる課題でもある。

ニーチェ研究の新たな流行として注目できるのが、クラークに代表される、近年英語圏でのニーチェ研究である。それらの研究では、ニーチェ哲学に確実性や経験的現象、知識への信頼を読み取る。

ニーチェの遠近法主義は、相対主義ではない。遠近法主義ではむしろ、経験的知の確実性が基準となっており、確実性の度合いにより、世界の解釈に一定の秩序がもたらされることになる。経験的知の確実性こそニーチェ哲学が依拠する立場であるという理解は、遠近法主義を含む相対主義的側面を克服可能である。しかし問題は、彼らが、「力への意志」については留保をつけ、心理学としてのみ切り取ることである。実は、このように、ニーチェ哲学を心理学として扱う主張は、英語圏においては繰り返しニーチェ研究に登場している。その発端としては、アメリカにおける本格的なニーチェ研究の基盤を築いたカウフマンが挙げられるだろう。カウフマンは、ニーチェは一元論的な基本的衝動として「力への意志」を主張し、心理学的観点から世界を説明したという。(Kaufmann, 1974)

本稿では、カウフマンの研究、クラークやライターの研究を概観するとともに、ニーチェが経験主義と断言できるのかということについて、ヒュームと比較しながら検討していきたい。

1 経験主義者ニーチェと「力への意志」：英語圏におけるニーチェ研究の潮流

1-1 心理学者ニーチェ：カウフマンによるニーチェ研究

アメリカにおける本格的なニーチェ研究の基盤を築き、数多くのニーチェの著作の翻訳を手がけた、カウフマンの *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist* は、1974年にカウフマンによって上梓されたニーチェ研究の大著である。戦後のアメリカでは、ニーチェはナチスの影が見え隠れする非合理的な思想家と見なされ、哲学研究の対象たり得ないと考えられてきた。そのような逆風の中、カウフマンはニーチェが、歴とした「哲学者」であり、「哲学」の研究対象たりうることを証明し、アメリカにおけるニーチェの地位回復に多大な貢献をした。(Schacht 2012, p.68-86) カウフマンはニーチェの著作の翻訳を数多く手掛けるだけでなく、ニーチェ研究の大家でもあった。カウフマンの行ったニーチェ研究は、ニーチェが行う人間心理の分析に光を当てるものであり、ニーチェを非合理的な形而上学者として捉えるのではなく、人間心理の分析に基づく経験科学的な理論構築を行った哲学者として捉え、以降アメリカのニーチェ研究の方向性を決定づけた。

ニーチェは「力への意志」を、心理学的考察から帰納的に導出したとカウフマンは論じる。「力への意志」は、ショーペンハウアーの影響下で推論された形而上学ではない。むしろニーチェは人間の諸行動についての経験科学的考察により、「力への意志」こそが、我々を貫く最も深い事実であることを導出した。

カウフマンは、初期ニーチェと後期ニーチェの理論を全く異なるものとして捉える。ショーペンハウアーの影響下にある初期の理論がディオニュソスとアポロ、自然と文化といった二元論で構築される傾向を持つのに対し、後期の理論は全てを貫通する一つの基本的な原理としての「力への意志」を仮定している。この多様な現象の中を貫通する一つ原理、「力への意志」はどのように発展し形成されたのか。この方法論を、カウフマンは、原点を1876年に刊行された『反時代的考察』の第四篇「バイロイトにおけるリヒャルト・ワーグナー」という初期の最期の作品、並びに『人間的、あまりに人間的』、『曙光』というニーチェの中期の著作、および中期遺稿の中に探る。これらの作品は、ニーチェ

の他の時期の作品と比べると、実証的・科学的観点から人間の日常的で煩瑣な諸行動や心理が分析されている。この時期ニーチェは人間の諸心理の実証的・科学的分析を重ね、『曙光』執筆時について、ギリシャ文化の発展を促した基本的衝動が「力への意志」であると思いつたのではないかとカウフマンは推測する。「力への意志」とは、日常的で瑣末な個々の事柄に関する心理学的観察と・古代ギリシャルネッサンスなどについての歴史的研究を介して、帰納的に導かれつつ発展していった原理であるとカウフマンは論じる。

以上のように、ニーチェは主に中期以降の実証的分析を通じ、「力への意志」という人間の諸行動を貫く原理を帰納的に導き出した。そして、『ツァラトゥストラはこう言った』において初めて、「力への意志」という用語を明確に提示するに至る。

『ツァラトゥストラはこう言った』の「千の目標と一つの目標」では、国によって異なる道徳を貫く共通点として、道徳が「力への意志」の創造物であるということが述べられる。

民族が克服してきたものの目録が道徳となり、それは民族の力への意志が発した声である。
(Z, Von tausend und Einem Ziele., S.74)

民族を支配と勝利と栄光に導き、隣国にとっての恐怖と嫉妬的にさせるもの、それがその民族にとっての高いもの、第一のもの、すべての尺度であり、意味なのだ。(Z, Von tausend und Einem Ziele., S.74)

「力への意志」には、自己超克への意志という特徴があり、各国は、他国から恐れや恨みを引き起こす程度にまで、自己を超克しようと努力する。ニーチェは『ツァラトゥストラはこう言った』の「自己超克」の章において再び「力への意志」という用語を再登場させるのであるが、自己超克が正確には何を意味するのか、またどのように力を測るのか、というのは明らかではないし、ツァラトゥストラは明確な答えを出していない。むしろ、「自己超克」の章は疑念を引き起こす可能性があることをカウフマンは指摘する。ニーチェは哲学の追求を「力への意志」によるものと述べるのであるが、真理を「力への意志」の領域に含めることで、彼の哲学的主張の足場が危うくなるとし、具体的に三つの疑念を提示し解決を試みる。

まず第一は、ニーチェの方法論の転換である。『曙光』でニーチェは、実験哲学者として「小さな個々の問題や実験」に従事することで、「全てを一挙に一言で解決する」という、形而上学者の伝統を打ち砕こうとしたはずである。しかし、「力への意志」とはもしかしたら、「全てを一言で解決する」形而上学なのではないのかという疑念が生じる。この問題に対しカウフマンは、「力への意志という概念は、ハイデッガーや実証主義者のいう意味での形而上学的なものではない。それは何よりもまず心理学的過程の重要な概念である」とし、「力への意志」が形而上学ではないということ、それが心理学的分析により導出された概念であることを強調する。『ツァラトゥストラはこう言った』以前の著作において、アフォリズムによる分析で実験的に試みられていた個々の問題に対し、ニーチェは「力への意志」

という心理学的概念により包括的な解決を与えているのである。

第二の問題は、「力への意志」が、世界解釈の根底にもあるとするならば、ニーチェ自身の「力への意志」説も、「力への意志」の創造物ということになり、確証的な基盤を失ってしまうのではないかという問題である。これについて、カウフマンは、ニーチェは「力への意志」に神的な基盤を与えることをしないが、そのことは、「力への意志」が人間の構造の普遍的な特徴とされるのを妨げないと述べる。「力への意志」による虚構は、主観的な虚構ではない。それは、虚構であるとしても人間にとっては必然である。「ニーチェの「力への意志」論は、人間の行動についての、私たちが根拠を尊重し、できる限り明晰に考えた時に可能な、一つの、そして唯一の解釈なのかもしれない。」(Kaufmann 1974, p.206)

最後の問題は、「自己超克」の章にてニーチェが「力への意志」を、人間の基本的な衝動としてだけでなく、すべての生あるものの根源的な衝動として、以下のように述べることである。

私が生あるものを見出した限り、そこには必ず力への意志があった。(Z, Von der Selbst-Überwindung., S.147)

カウフマンは、この言説は経験的な精神に基づき提示されたとする。たしかに、ニーチェの帰納法は説得力が足りなかったり、証拠の組み立てが誤っていたり、データが足りないという批判もあるかもしれない。しかし、ニーチェの理論は「経験的なデータに基づいており、よく言われるようにショーペンハウアーの形而上学の弁証法的推論に基づいているのではない」。(Kaufmann, p.206) そして、「生が私に教えてくれた」とニーチェがいうのは、彼の洞察が経験に基づくということを強調したいためだとする。このように、カウフマンは力への意志は形而上学ではなく、経験科学により導き出したものとする。具体的には心理学的観察と、歴史的研究に自然科学の知識の補強を加え、ニーチェは「力への意志」は我々を貫く最も深い事実であると考えに至ったとする。(Kaufman 1974, p.229) カウフマンは、このようにニーチェを心理学者・経験主義者として捉える。そしてカウフマンによる心理学者・経験主義者ニーチェ論は英米圏における戦後のニーチェ研究の礎を築き、研究の方向性を決定付けた。

ポストモダンニーチェ解釈の旗手シャハトは、ニーチェを心理学者として扱うことには合理性は認めつつ、カウフマンが「力への意志」を心理分析として限定したいという意図のもと『善悪の彼岸』36番におけるいくつかのドイツ語を英語に表現し直しているのではないかという懸念を提示している⁽¹⁾。しかし、現在の英米におけるニーチェ研究はやはりこのカウフマンが築いた心理学者・経験論者

(1) シャハトの示す一例として「そうすれば、人はそれによって、すべての活動的な力を明白に「権力への意志」として特徴づける（または「特徴付けることにおいて正当化される」）権利がある。（“so hätte man damit sich das recht verschafft alle wirkende Kraft eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht.”）」を、カウフマンは、「そうすれば、すべての効率的な力を権力への意志として一斉に決定する権利を得ただろう」（“then one would have gained the right to determine *all* efficient force univocally as-will to power.”）と表現翻訳している。

としてのニーチェの系譜上にある。次節で検討するクラークのニーチェ論は、この心理学者・経験主義者としてのニーチェ論の経験主義的側面をさらに徹底させたといえる。

1-2 経験主義的ニーチェ像を徹底するクラーク

現在、英米圏でのニーチェ研究において必ずといってよいほど参照される論者クラークが、ニーチェ哲学を主に真理論との関係で読み解いたのが、*Nietzsche on truth and philosophy* (1990) である。クラークはカウフマン同様に、「力への意志」は心理学に属するものと捉えたほうが良いとする。その上で、カウフマンよりもさらにその立場を徹底させ、力への意志の持つコスモロジカルな原理としての側面については、ニーチェはそれを真理としては捉えていないということ、また知識の問題とは考えていないとし、経験主義的ニーチェ像を先鋭化している。

クラークは、ニーチェの真理についての見解は段階的に変化していったと述べる。初期の「真理と虚偽」論文や『悲劇の誕生』の執筆時は、物自体として真理が想定されており、我々は真理には到達できないと考えられている。そのような思想の枠組みの中で、ニーチェは科学やコモンセンスによって到達できる知識を低く評価し、一方で芸術の認識的優位性を主張していた。しかしこの初期の真理に対する見解は中期著作『人間的、あまりに人間的』ですでに変化しつつある。ニーチェは物自体との対応については語らないが、科学は真理へアクセスできるとし、科学的知識の正当性を認める立場に変化している。(Clark 1990, p.97-99)

中期から後期への移行期にある著作『悦ばしき知恵』では、現象の誤謬的性格を強調することがなくなってくる。最終的に後期著作の『善悪の彼岸』の立場は、初期の物自体としての真理に我々が到達することはないという真理否定の立場とは根本的に異なったものに变化している。この時期ニーチェは遠近法主義をとっており、遠近法主義の枠組みで真理の問題を考えている。最晩年の『偶像の黄昏』と『反キリスト者』でその立場は決定的になる。人間の真理(human truths)、科学、論理、数学、因果が実在を欺くという主張は一切なくなる。その代わり、事実、感覚、科学への一貫したはっきりした敬意が見られるようになるのである。(Clark 1990, p.100-105)

クラークは、ニーチェが思想の後期に遠近法主義に到達したと考える。そして、遠近法主義においては、「真理」の捉え方が、前期の物自体としての真理という枠組みとは全く異なっているとする。遠近法主義においては「真の世界」と「仮象の世界」という対比において捉えられていた「真の世界」はもう存在せず、あるのは感覚できる世界だけである。世界についての非経験的なアプリアリな知というのは存在しないのである。物自体もないし、物自体についてのアプリアリな知の体系も同様に存在しない。(Clark 1990, p.117)

このように、ニーチェの遠近法主義とは、超越的または形而上学的世界はそもそもないとする立場だというのがクラークの主張である。遠近法主義にとって存在するのは経験的な世界のみであり、経験的な世界とは異なる世界についての概念を私たちが持つことは否定される。その場合遠近法の間の優劣はどのように測られるのであろうか。客観的な真理と照らし合わせてある遠近法の優位を測ることはできない。しかし、クラークはニーチェ自身が自分の生理学-系譜学の遠近法が、宗教-道德の

遠近法より優れているとみなしていることに注目し、ニーチェの遠近法主義は相対主義に陥ることはないと考え。遠近法から遠近法への移動が起こるのは、それは客観的真理との対照関係で測られた結果ではなく、遠近法の保持者にとって、ある遠近法が、別の遠近法よりもより知的な満足を満たす場合である。(Clark 1990, p.138-141)

以上のように、ニーチェの後期思想においては、感覚できる世界だけが唯一の世界であり、そのため、物自体や、「仮象の世界」に対する「真の世界」はそもそも想定が拒否されている。遠近法主義とは感覚できる世界だけがあるというニーチェの態度表明である。ただし、たとえ形而上学としての真理がなくなったとしても、相対主義のアポリアに陥ることは免れている。なぜなら、ニーチェが言っているのは、真理がないということではなく、形而上学としての真理はないということだからだ。真理はあるが、それは、感覚の世界の中においてである。知的により優れた遠近法こそが真理とされ、常に真理は更新されていくのである。

上記のように、形而上学的な真理を想定することをやめ、感覚できる世界のみあると考えるのが遠近法主義である。そして、この遠近法主義こそが、ニーチェ哲学の最終地点であるため、「力への意志」に関しては注意して検討すべきである。ニーチェが知識の問題として扱っているのは心理学的考察としての「力への意志」についてだけに限られる。コスモロジカルな原理としての「力への意志」は、世界についての真理としてニーチェが語っているわけではないとクラークはみる。

「力への意志」の「心理学」として彼が知識として主張しているのは、他の諸衝動の存在を前提とした「二次的衝動」としての「力への意志」である。力を感じることができるようになるためには、他の個別具体的な諸衝動が必要である。他の具体的な衝動がありそれが達成された時に力を感じるのであるから、「力への意志」とは、「二次的衝動」である。この「力への意志」論は、形而上学やコスモロジーではなく心理学的な分析から導かれた、心理学的知識である。そして、こういった心理学的な考察としての「力への意志」については、ニーチェの知識に関する主張と両立可能である。この「力への意志」の心理学は、感覚の証拠 (sense testimony) を否定する必要はないし、物自体の仮定もしていない。それゆえ形而上学ではなく、ニーチェが後期にとった遠近法主義を脅かさない。『善悪の彼岸』23節でニーチェは、心理学を「力への意志の形態学であり進化学」とし、この心理学を「適切な生理＝心理学」と述べる。このことは、心理学を形而上学的なものとは区別するためである。心理学は「根本的な諸問題へ迫るための道筋」なのである。(Clark 1990, p.227)

以上見た通り、ニーチェの「力への意志」の言説の半分は、経験的な領域、人間のモチベーションについての考察に起源を持っているとクラークは考える。そして、この方法は経験主義に違反しない。

一方、ニーチェの「力への意志」説のもう一つの側面である、コスモロジカルな原理としての「力への意志」説について、クラークは心理学としての「力への意志」論と意図的に切り分ける。それは、知識の境位における見解ではない。むしろ、ニーチェが自分の価値の境位から世界を構成する試みであり、自覚的な神話である。コスモロジカルな原理としての「力への意志」論において、ニーチェは自身の価値を自然に読み込んでいる。このことをニーチェは自分の価値を読み込む哲学的試みとして、自然が法則に従うということよりも真理性があるわけではないとする。ではなぜ、「力への意志」を世

界に読み込む必要があるのか。それは、ニーチェが心理学的な「力への意志」を非常に重視していたからである。そのため、それが自然のすべての実在に現れる動機として描くことで、「力への意志」を称賛したのである。(Clark 1990, p.224)

クラークは、心理学的考察としての「力への意志」と、コスモロジカルな原理としての「力への意志」とを異なる主張として捉える。前者については、ニーチェは真理、知識についての問題として扱っているが、一方で後者は真理としてよりもニーチェが自分の価値を読み込んだ神話として捉えたほうが良いのではないか。そのように考えないと、ニーチェ自身の認識論と矛盾するとクラークは述べる。

ニーチェにとって確かで信用できる世界は、人間が感覚できる世界であり、感覚の外に感覚の対象となる物自体としての世界が広がっているという初期の立場は克服されている。この立場こそがニーチェが後期に到達した遠近法主義の立場である。遠近法主義をとるニーチェは感覚への信頼を徹底しているのだというクラークのニーチェ像は、現在特に注目を浴びている自然主義的ニーチェ論⁽²⁾にも受け継がれており「力への意志」論に関しては、人間心理の分析から帰納的に導かれたという経験主義者としてニーチェを捉える流れが特に英米のニーチェ研究では主流となっている。

しかし、この立場に立つと、ニーチェが残している「力への意志」の形而上的言説と抵触するという矛盾が生じるのである。クラークのように、感覚を証拠とする真理の問題と、価値を読み込む神話として「力への意志」論を切り分けるのも一つの方法なのかもしれない。しかし、ニーチェの、コスモロジカルな原理としての「力への意志」論は、「認識の背後に遡る試みが敢行されている」とハイデッガーが論じるように (Heidegger 1961, I S.560)、感覚の背後にまで遡る試みなのであり、心理学的「二次的衝動」としての「力への意志」論はコスモロジカルな原理としての「力への意志」論と地続きの議論なのである。

2 ニーチェの方法論

クラークをはじめ、近年の英語圏におけるニーチェ研究では、遠近法主義を主張した後期ニーチェを経験主義者として捉え、形而上学の残滓が見え隠れする初期とは異なり、経験科学的方法論をとっているとみなす研究が活発である。その裏付けとして時にヒュームとニーチェの類似が示されることがあるのだが⁽³⁾、ここでは実際にヒュームの経験主義の方法論と対照しながら、ニーチェの「力への

(2) 自然主義者としてのニーチェ論の代表的なものとしては、2022年に日本語に翻訳もされた Brian Litr による *Nietzsche on Morality* であろう。自然主義の定義は多様であるが、存在論的自然主義と、方法論的自然主義という二つに大きく分類される。前者の存在論的自然主義とは、「何が」存在するのかに関する主張である。自然を超えたものの存在を認めないため、神や魂といった非自然的なものやスピリチュアルで自然世界を超える存在には懐疑的である。後者の方法論的自然主義とは、存在を探求する際の方法論についての立場であり、「いかに」探求するかという手法についての区分である。

(3) ヒュームとニーチェを比較は、古くはダントーのニーチェ論に見られる。ダントーはヒュームとニーチェの因果論について幾つかの点で異なることを指摘している。一つは、原因の概念が社会的過程で成立しているということ。もう一つは因果律概念は、自身のイメージの投影から成立するということである。(Danto 1965, p.93-95) 他には、Hales&Welshon が、主体と実体についてはニーチェもヒュームも東理論の

意志」説の論証法が経験科学的方法に則っているのかを検証したい。

2-1、ヒュームとニーチェは類似しているのか

ライターによると、ニーチェはヒュームのように科学をモデルとして理論を構成しようとした、つまり、観察できる現象には原因となる決定要因があるが、それを科学の限界の外にある存在 (entity) や機能には求めないという立場である。ニーチェが著作において、人間の道徳的信念と実践について、系譜学的な因果による説明をすることが方法論的自然主義に該当するという。(Leiter 2005, p. 254-263) また、カイルの主張によると、ニーチェもヒュームも共に、方法論的自然主義 (methodological naturalism) をとり、知識のアプリオリな源泉を否定する。ヒュームの場合それは経験論となる。ニーチェの場合は、アプリオリな知識を主張することへの懐疑があり、この立場が『善悪の彼岸』以降顕著に見られる。(Kail, P. J. E., 2009) 方法論的自然主義については、ライターも同様の見解を示している。ライターもカイルも共に、ニーチェとヒュームが自らの哲学を展開させる際に、アプリオリな源泉には頼らず、経験的な領域、つまり観察できる事柄と、幾つかの単純な原理で議論を進めたことを主張し、彼らが方法論的自然主義を取っているとする。

例えば、ヒュームはニュートンの方法論をモデルとして『人間本性論』で人間の知性、情念、道徳を論じている。ヒュームは「Newton of the mind」であることを目指し、ニュートンの「実験哲学⁽⁴⁾」や「ヒポテセス・ノン・フィンゴ⁽⁵⁾」という方法論を採用した。すべての理論は実験と観察のみによって決定されると考えるため、結果を制限するようなアプリオリな概念は否定し、現象に現れたものを実験と観察によって確認する。そうすることで一般的な原理を導き出そうとする経験論的な手法である。ニュートンのモデルに基づき、ヒュームは『人間本性論』の序文に、「全原理を能うかぎり普遍的ならしめるように努めなければならないとはいえ、なおかつ経験の範囲を超えることはいかにしても不可能である。従って、人間本性の究極・根源の性質を見出したと称する仮説は、いかなるものも僭越・虚妄として初めから退けるべきである」(T: introduction⁽⁶⁾)とする。

立場に立つとするが、因果律については異にするとする。(Hales&Welshon 2002, p.66-67, p.91-93)

- (4) 『プリンキピア』「哲学することの諸規則」の第3規則には、「物質の性質で、実験によって見出される限りのあらゆる物体について符合するところのものは、あらゆる物体に普遍的な性質とみなされるべきである。なぜなら、物体の性質は実験による以外に、我々には知られないからである。」また、「実験と合致するものは、全て普遍的である」とあり、実験によって普遍性を見出す必要が明言されている。例えば、物体の硬さは感覚によって確かめられるので普遍的と言える。また、第4規則では、「実験哲学においては現象から帰納によって推論された命題は仮説によって妨げられない」と、実験哲学が帰納法を用いることが示されている。また、「他の現象が現れてその命題が除外されるまでは真実あるいは、真実に近いものとしてみなされねばならない」とし、命題の真理性が妨げられるまでは真実と見做すという条件も示される。
- (5) 『プリンキピア』(「一般的注解」)に、ニュートンの立場である“ヒポテセス・ノン・フィンゴ”について以下のように記されている。「重力の原因はわからないが、私は仮説を立てない(ヒポテセス・ノン・フィンゴ)。現象から導き出せないものは仮説であり、実験哲学にはその場所はない。」ニュートンはデカルト機械論では説明できない離れたものの間での力を支持したが、その原因については分からないとし仮説を論じなかった。
- (6) ヒュームの議論は、『人間本性論』による。略記号はTの後に編、部、説、の数字を記した。例えば、(T: 1-1-1)は『人間本性論』第1編第1部第1節を表す。

ではニーチェはなぜ方法論的自然主義者であるのだろうか。この点について、カイルやライターは、ニーチェの「正確さ、良識、そして真理の検証は感覚からくる」(JGB, 134) という『善悪の彼岸』における言明がニーチェの自然主義的探求方法を端的に示しているとする。この言明は、ニーチェ自身が、経験的な知識に基づき人間の本性をよりよく理解できると考えていたことを示しているのだ。ヒュームが「Newton of the Mind」を目指し、アприオリな概念を拒否し観察と実験という手法で人間精神にアプローチした経験論的手法と、ニーチェの感覚への信頼、及び、経験的知識に由来する経験的研究が人間の本性をよりよく解明するという信念とは類似している。(Kail, P. J. E, 2009, p.7) ニーチェもヒュームも二人共、経験的手法により人間本性の解明を試みる思弁の心理学を展開しているのである。(Leiter, B., 2005, p.254-263)

たしかに、ライターやカイルの述べる通り、『道徳の系譜』における奴隷道徳からニヒリズムへ至る系譜の分析でニーチェは、理性による思弁や、アприオリな領域に道徳の基礎を求めるということはせず、歴史の中におかれた人間の心理を分析し、道徳の発生と発達を説明している。

しかし、ニーチェの考察は心理分析には止まらない。特に、「力への意志」に関する考察においては帰納法や経験科学の範囲を超えた言説が記されることがある。そして、その際、ニーチェは経験論の矩をこえた言説を残しているのである。ニーチェによる「力への意志」導出の方法や「力への意志」に関する考察について検討する前に、まずはヒュームの方法論をデカルトの合理主義と対比させながら確認してみたい。

2-2 ヒュームの経験主義とデカルトの合理主義

ヒュームは「私たちは経験を超えては進みえない」(T: Introduction) という姿勢を徹底して貫いている。例えば、原因と結果についてヒュームは以下のように述べる。原因と結果の間には、必然的結合があり、原因は何らかの力やエネルギーを持つように思われるが、ものの働きからは力は感覚できない。実際に経験できることは、対象の間での時間・空間の近接、原因の結果よりの先行、常にそのようなことが同じ対象に起こっているという三点である。故に、原因と結果の間の結合は、私たちが生み出した信念に過ぎない。ヒュームは経験的に感覚できないことを議論から徹底的に排除する。

この方法論は、例えばデカルトによる真理の演繹の手法と対照的であろう。デカルトは、人間の知識の最も単純な原理である「我思う、ゆえに我あり」から演繹し、神の存在を証明し、そこから明晰判明に認識された観念は真であるという命題を推論した。『省察』にはその演繹の過程が記されている。確実なものを求めるにあたり、デカルトは疑わしいものを一つずつ確実さの領域から除外する。疑いえない原理として、「我思う、ゆえに我あり」を発見したデカルトは、これを哲学的考察の第一原理とし、第一原理から順に論理的推論(演繹)を進めることにより真理にたどり着くと考えた。そして、第一原理からの演繹により、私とは肉体ではなく精神であること、完全な神が存在すること、物体は数学や幾何学の対象である限り確実に存在すること等が導かれることになる。

デカルトはこの演繹法に基づき自然学を構築し、渦動説まで導き出している。省察で示されたように物質の本質は延長である。感覚は私たちを欺くため、色、音、匂いなどは本質ではなく、私たちの

中で作られた性質である。また、物質は不活性である。物質は自ら動かないため、外にある何らかの動作主が必要となる。ということは、運動が生じるためには、神が必要となる。神が最初の原因となり、近接する物質が、接触することで渦巻運動ができるというのが渦動説の概要である。デカルトの理論は欠点があり空想的であるように思えるが、デカルト自身は『哲学原理』では自らの導いた結論は全て人間の知識の最も単純な原理から演繹されたので真理であるとして確信している。自然哲学が数学的現実性を持つのは、全体が公理的構造を持ち、基礎が不可疑であり、全ての現象がその基礎から演繹されているからである（ヘンリー 2005, p.93）感覚の真理性を疑い、理性の推論機能に基づき真理を演繹していくのがデカルトの手法である。

2-3 ニーチェのヒューム評価：主体信仰と活動性

それでは、ニーチェの「力への意志」説はどのような手法を用いて導きだされた説なのであろうか。ここでまず、ニーチェが残したヒュームに関する数少ない言及のうちの一つを確認したい。原因—結果の間の結合は必然的ではなく信念であるというヒュームの主張に対して、ニーチェが『善悪の彼岸』執筆時の、1885年秋から1886年秋の遺稿で記した考察は以下の通りである。

ここではヒュームが正しい。習慣（しかも個体の習慣のみではない）が、しばしば観察されたある事象は他の事象に継起するということを期待せしめるのであり、それ以上の何物でもない。だが、因果性に対する異常なまでに強固な信仰を我々が持っているのは、特定の事象が継起するという大きな習慣のゆえではなく、生起を何らかの意図による生起として解釈する以外にしないような我々の無能力のせいである。すべての出来事は何らかの働きであり、すべての行為（Thun）には行為者（Thäter）がいると考えるのは、生きて思考しているもののみが、作用を生み出す唯一の存在であるとする信仰である—意志に対する、意図に対する信仰である—。つまり、「主体」によせる信仰である」（KSA12, Herbst 1885–Herbst 1886 2[83], S.102）

ニーチェはここではヒュームは正しいとまず述べているのではあるが、実際に展開するのは自身の哲学的考察である。ヒュームの主張は、原因と結果の結合は感覚できないので必然的結合はないということであった。しかし、上記引用でのニーチェの考察は、私たちは「出来事」に対して「主体」や「意図」を読み込んでしまうということであり、「働き」を「働き」とは見られず、そこに必ず「働くもの」を前提としてしまう私たちの主体信仰についてである。

遺稿では、この引用の後も同様の考察が続く。「事物」は「事物性(Dingheit)」があり固有の性質を持っているのではなく、事物の性質とは他の事物へ働きかける作用のことだとニーチェは記している。感覚できることは、主体信仰の遠近法を通した「事物性（働くもの）」とその「働き」であるが、本来的には「事物」とは他の事物への働きかけの作用ということになるだろう。続いて、他の事物がなければ事物は性質を持たなくなるとされる。（KSA12, Herbst 1885–Herbst 1886 2[85], S.104） 同時期のアフォリズムには他の事物との関係である「活動性（Thätigkeit）」を取り除くと、事物は何も残ら

なくなる（KSA12, Herbst 1887 10[202], S.580）といった記述も見られる。「事物性」がありそれが固有の性質を持っているのではなく、「活動性」、換言すれば他のものへ働きかける作用が事物を成り立たせているというのがニーチェの主張である。

我々は、事物を知覚する際に、事物に主体を設定し、「働くもの」と「働き」とがあるように知覚する。つまり、事物には主体（実体）があり、それが有る性質を保有しているかのように見做す。しかし、性質を持たない事物はない。さらに性質とは、他の事物へのはたらきかけであり、関係性により成立している⁽⁷⁾。よって、事物は他の事物との関係の中で性質を持ち、その性質が、事物を成立させているというのが本来の姿である。

同様の説明は、『道徳の系譜』第一論文に見られる「奴隷道徳」批判においても記されている。弱者は、自らが主体的に優しさ（＝弱さ）を意志し行為しているかのように考えているが、それは「力」の本質を見誤ることによる欺瞞である。では何がどう、欺瞞なのだろうか？ ニーチェによると、そこには力を主体が自由に調整できるかのように思いなすという欺瞞がある。しかし、実際には力とは作用することそのものなのである。

ある力の量（Ein Quantum Kraft）とは、その量の衝動（Trieb）・意志（Wille）・作用（Wirken）のことである。一むしろ、このように駆り立て（Treiben）、意欲し（Wollen）、作用する（Wirken）こと自体に他ならない。それがそうでないように見えるのは、いっさいの作用（Wirken）を、作用するもの（Wirkend）、すなわち、「主体（Subjekt）」を介して理解し誤解する言葉というものとの誘惑に過ぎない。（GM I, 13）

ニーチェは稲妻も例に挙げて説明する。我々は通常、「稲妻」が「光る」と表現するだろう。あたかも、稲妻という「主体」の「行為（Thun）」「作用（Wirkung）」であるかのような表現である。しかし、それは世界の忠実な表現ではない。私たちの思考パターンやそれに対応する言語と、言語の中に化石化した理性の誤謬により、そのように捉えるのである。ニーチェが考えるところの本来の稲妻とは「作用」としての光の閃きそのものである。「主体」が「行為をする」のではなく、「作用」「行為」がそこで起きていることのすべてである。しかし、それが人間によって認識され言語化されると、あたかも稲妻という「主体」があり、それが閃く「行為をする」と認識されてしまうのである。

同様に、強者とは、本来は強い力が働いているまさにその「状態」なのであり、決してある「主体」が、自由な意志に基づき、強い「行為をする」のではない。また、弱者とは、力が弱い「状態」を指しており、決して「主体」が、自由な意志に基づき、弱い（優しい）「行為をする」わけではないのだ。

人々が稲妻をその閃きから離して、後者を稲妻という主体の行為であり、作用であるとも見るのと全く同様に、民衆道徳もまた強さを強さの表れと離して考えている。まるで強者の背後には、強さを表したり、また表さなかったりすることが自由にできるような、一種の中立的な基体があるかのよう

(7) 「生」や「有機体」の基本的な性格として「力への意志」は成長しようとし、周りのものをつかみかかり、おのれへと引き寄せることを欲する（JGB, 259）という説明も同様の文脈で考えられる。

に考えているのだ。しかし、そういう基体 (Substrat) は存在しない。

行為、作用、生成 (Werden) の背後に「存在」なるものがあるのではない。一行為が全てなのだ。(GM I, 13)

ヒュームは、力は感覚できないと述べ、経験可能な範囲で知覚論を構築する。一方でニーチェは、主体信仰という知覚のパターンを問題にする。さらに、知覚のパターンのもととなる事物のありようとしてのはたらきや関係性について考察を進めているのである。ヒュームが知覚の発端となる感覚それ自体の吟味は、解剖学者や自然学者に属す仕事と言い、考察の対象にはせず (T: 1-1-1) 経験した個々の感覚から知覚論を構築しているのと対照的である。

例えばヒュームは、我々が因果関係を推論するときに何が起きているのか、ということを、経験できることに分解して説明する。対象と対象の間に因果関係が見いだされる際、対象同士の隣接 (contiguity)、継起 (succession) を経験し、そこに必然的結合 (necessary connection) があると感じる。そして、我々は、対象と対象との間には因果関係があると結論づける。しかし、「因果関係」は直観によってもたらされるのでもないし、論理的関係でもない。それは、対象 (原因) と対象 (結果) とが、常に隣接し継起する。という「恒常的连接 (constant conjunction)」の経験により作られている。恒常的连接の経験により、対象と対象との間に、「必然的結合」つまり「因果関係」があるように思えてくるのであり、ある対象を知覚すると、想像力が働き、他の対象を推理するようになるのである。

このように、ニーチェによるヒューム評価に注目すると、両者の相違点が浮かび上がる。ヒュームは感覚可能な事象に範囲を限定する中で知覚論を構成し、原因結果の必然的結合を否定している。一方でニーチェは、働きに働くものを前提としなければ理解できない我々の主体信仰を重点的に扱っており、またその前提には「活動性」や「はたらき」といった想定があるのである。しかし、このニーチェが述べる「活動性」や「はたらき」というものこそ、感覚できないものである。感覚とは今ここで感覚することであり、感覚の束を積み重ねていっても、「活動性」や「はたらき」は生じてこないのだ。しかし、ニーチェが述べるのは、認識の背後に遡った時に明らかになる「行為」や「作用」であり、「生成」である。ヒュームの経験論が哲学的吟味からは切り捨てて認識の背後にニーチェは遡っている。そして、「力への意志」論の根幹はそこにあると考えられる。次節は「力への意志」論について考察する。

2-4 「力への意志」仮説形成の方法

主体信仰を持つ人間の一人であるニーチェは、「活動性」あるいは「はたらき」をいかにして知りうるのだろうか。この問題について、『善悪の彼岸』36節をもとに考察してみたい。

仮に、我々に欲望と情熱の世界以外の他には、実在的に「与えられて」おらず、我々の欲望の実在性 (Realität) 以外のいかなる「実在性」へも下降したり上昇したりできない、とすれば一

思考とはこれらの衝動の相互関係のことであるのだから—この与えられたものは、それと同類のものからなる (aus Seines-Gleichen) いわゆる機械論的 (あるいは「物質的」) 世界をも理解するのには十分でないのではないかと、試みに問うことは許されないのか? (JGB, 36)

ニーチェはこの、「いわゆる機械論的 (あるいは「物質的」) 世界」のことを、「あたえられたもの」と同類のもの、つまり主体の欲望と情熱の世界と同類のものと考え、「情動 (affekt) そのものが持っているのと同じ実在性の段階にある生」だという。これは、バークリーやショーペンハウアーが言うような、「仮象」や「表象」ではないと前置きをし、以下のように続ける。

情動の世界の一つの原始的な形式、そこではまだ全てが力強い統一に包含されていて (Alles in mächtiger Einheit beschlossen liegt)、やがては有機的なプロセスを辿って発達していく (また当然、衰弱しひ弱になったりもしていく) 衝動的な生、そこではまだ、あらゆる有機的機能が、自己調整、同化、消化、排泄、新陳代謝と、互いに総合的に結び付けられているような衝動的な生として、一生の先行形態としての生? (JGB, 36)

情動そのものが持っているのと同じ実在性の段階にある機械的世界というのは、仮象や表象として我々に現れてくる世界ではなく、生の先行形態である。それは、情動と同じ実在性で渾然とまとまっており、有機的な分岐をしていない世界のことである。仮象や表象という文脈からすると、ここでニーチェが生の先行形態としての生として問題にしているのは、主体に対する対象や客体、つまり世界についての説明であると考えられる。一方で、ニーチェの言う世界とは、情動の世界の一つの原始的な形式、そこでは有機的機能が自己調整、消化、排泄、新陳代謝と結び付けられている。ニーチェは世界は無機的物質ではなく、まるで有機的な生理現象を伴う生き物の集合体のように語る。

この有機的な混沌としたままとまりは、停滞状態にあるのではなく、分岐し発展していく。そこに何らかの原因性があると信じるのであれば、原因性がどこにあるのかを考えることになる。ニーチェは我々にとって所与のもの、つまり混沌とした欲望と情動の世界というレベルからは出ることなく、「方法の良心」に従うのであれば、一つの原因性によってこの運動に説明をつける試みをしなければならないと述べる。ここで、「意志」が登場する。

問題は、結局のところ我々は意志を真に作用するもの (wirklich wirkend) として認めるかどうか、我々が意志の原因性 (Causalität) を信じるのかどうか? ということである。そして、もしも我々がそうするのであれば、一根本のところは我々が原因性そのもの信じるのか? ということである。つまり、我々は第一の原因性としての意志の原因性という仮説を立てることを、試みなければならない。「意志」は「意志」にだけ作用しうるのであり、—「物質」にではない。(例えば「神経」にではない)「作用 (Wirkungen)」が認められるところではどこでも意志が意志に作用しているのではないかと。そして、あらゆる機械的な生起は、そのなかにある力 (eine Kraft)

が働いている限り、それはまさに意志の力（Willens-Kraft）、意志の作用（Willens-Wirkung）ではないか、という仮説である。（JGB, 36）

世界は有機的に分岐発展しており、そこには明らかに何らかのはたらきがある。このはたらきとは、意志であり、意志は意志にのみ作用するのであるから、意志と意志の相互作用が生成変化を作るといふ、仮説が立てられるのである。ここでなぜ「意志」という概念が登場するのかは説明されておらず、いささか突飛な様子を呈している。しかし、ニーチェは「意志」を唯一の原因性とし仮説として立てることを試みなければならないと述べているのである。

世界は停滞しているのではなく、分岐し発展し続けている上に、世界しか我々に与えられていないとするならば、世界の外に原因性を想定することは許されない。ということは、渾然としたまとまりの世界が、有機的に分岐して発展していく力を自らのうちにもっていると仮定するしかない。この発展の原因性を、ニーチェは「意志」として仮定している。そして、世界の生起は、意志が意志に対して働きかけているとする。特殊への分化の原因性として、意志の力、作用があると仮定せざるを得ないと考えている。

かくて、結局において我々の衝動的生の全体を、意志の唯一の根本形式—すなわち私の命題でいうところの、力への意志—の発展的な形成及び分岐として説明することができたなら、また、すべての有機的機能をこの力への意志に還元して、そのうちに生殖や栄養の問題の解決—これは一つの問題だが—をも見出すことができたならば、それによって我々はあらゆる作用する力を一義的に力への意志として規定する権利を手に入れたことになるだろう。内部から見られた世界（die Welt von innem gesehen）、その「超感性的性格（intelligiblen Charakter）」に従って規定され特色づけられた世界、—これこそまさに「力への意志」なのであって、その他の何ものでもないだろう。（JGB, 36）

世界の生起の原因性を世界の外部に求めることをせず、なおかつ世界の生成に原因性があると認めるのであれば、世界の内部に、生成の原因があることになる。世界の生成とは力の働きであり、還元すれば、意志の力であり意志の作用である。

そして、意志の唯一の根本形式が、ニーチェの命題でいうところの「力への意志」ということである。この、「力への意志」であるが、ニーチェは36節以前には、以下のように述べている。

およそ生あるものは、何においてもまず、己の力を発現しようと欲するものだ（seine Kraft auslassen）—生そのものが力への意志なのだ（Leben selbst ist Wille zur Macht）—（JGB, 13）

というように、意志とは己の力を発現したいと意志することであり、意志は外部に原因を持つのではなく、自己の内部から発動する力動性である。それが力への意志という意志の根本的な形式なのであ

る。

2-5 「力への意志」仮説の根拠と方法論

クラークは上記36節の引用部について、「この議論をニーチェが受け入れていることを否定するような理由は山のようにある」と述べる。(Clark 1990, p.213) 外的・物質的世界の知識なしに衝動の存在と本質の知識だけを持つというのは、経験的ではないし、経験が外界について教えることも異なっていると。そして、この主張を、内的世界が外的世界より根本的だというアプリアリな説明であり、デカルトのコギトを欲求に変えたものとする。しかしここでニーチェが述べているのは、客体と主体が融合している意志の世界のことである。「情動の世界の一つの原始的な形式、そこではまだ全てが力強い統一に包含されていて (Alles in mächtiger Einheit beschlossen liegt)、やがては有機的なプロセスを辿って発達していく」ような世界であり、それがコギトと異なることは明白である。実際、ニーチェは『善悪の彼岸』17節でデカルトの「我思う故に我あり」について次のように述べる。思想とは「われ」が欲する時に来るのではなく、「それ」が欲する時にやってくるのである。だが、「それが思う」というのも既に言い過ぎである。「思考が一つの活動で、活動には活動している主体がある」という解釈が入ってしまっている。ニーチェがここで視線を向けているのは、「それ(客体)」でも「われ(主体)」でもない「作用」である。そのため、旧来の原子論は、作用する力に加え、さらにそこに力が宿り、そこから力が作用する原子を求めた。厳密な頭脳の持ち主が原子なしでやっていけることを学んだように、いつかは<それ>なしでやっていくことにもなれるだろう(JGB, 17)と続くのである。ニーチェが述べる意志の作用(Willens-Wirkung)とは、コギトとは対照的な、はたらしき・作用である。

また、確かにニーチェは「力への意志」のことを、「内部から見られた世界」とし、それを「その「超感性的性格」に従って規定され特色付けられた世界」と述べるので、デカルトの行った理性の推論により導き出された世界を思わせる。しかし、ニーチェの仮説は、デカルトの推論と比べると、全てを疑っても疑いえない確たる第一原理から始まる訳ではなく、段階を追って真理としての世界の存在を演繹していく理性的推論でもない。ニーチェは我々にとって所与のもの、つまり混沌とした欲望と情動の世界というレベルからは出ることができないとするならば、という仮定からまず始め、その上で情動が発展分化するのであれば意志という原因性を信じるしか方法はないのではないかと仮説をさらに積み重ねる。仮定の上の仮説それが「力への意志」理論である。

ニュートンのモデルに基づき、ヒュームは『人間本性論』の序文に、「全原理を能うかぎり普遍的ならしめるように努めなければならないとはいえ、なおかつ経験の範囲を超えることはいかにしても不可能である。従って、人間本性の究極・根源の性質を見出したと称す仮説は、いかなるものも僭越・虚妄として初めから退けるべきである(T: introduction)」とする。それに対しニーチェは、世界の生成の原因性を、己のうちに力動性を持つ意志の働きとする仮説を立てており、この意志の働きを一義的に「力への意志」と述べている。

ヒュームの知覚論では、観念連合は人間に本来備わっている性質であり、また感覚それ自体の吟味

は、解剖学者や自然学者の仕事とされる。ヒュームの議論においては、主体が感覚によって客観を知覚できるということは、所与の自然とされ吟味の対象とはなっていない。ただ、人間の内なる自然と、外界の自然とが一致するということが前提となっている。

ニーチェの場合の前提はどうだろうか。ニーチェの前提は有機的な生成としての世界であろう。与えられた情動としての生とは、発展分化する有機的な生成であるということが前提としてあり、その上で生成の原因として世界は「力への意志」であるという仮説が立てられる。力を意志するという、動力の質に関しては、カウフマンの述べるように、帰納的に導かれたということは十分に考えられる。しかし、この「力への意志」の仮説の立て方は、帰納法ではない。むしろ、ニーチェは生成の世界という前提と、その生成の原因を生成の内部に見出すという二つの大前提に立って仮説を立てているのである。

「力への意志」仮説の根拠について、ニーチェは明言していないが、36節では、「我々は第一の原因性としての意志の原因性と言う仮説を立てることを、試みなければならない」。そして、そのことは、「原因性そのものを信じるかどうか」ということだとニーチェは述べている。意志の原因性を仮定することは、原因性そのものを信じることと等しい程度に信じるに値する仮説だということだ。

意志の原因性の考察において、ニーチェが前提としている世界は、有機的に自らの力で生成する、混沌から特殊へ自ら分化する世界であり、この世界の動力の原因性は「力への意志」以外にはあり得ないということになるだろう。

混沌と分化を繰り返し運動を続ける一つの世界という世界像は、『悲劇の誕生』に登場する「意志」に淵源する世界であると考えられる。『悲劇の誕生』には、全てが力強い統一に包まれており、そこからいくつもの特殊が生まれ出るような根源的な統一としての意志としての一つの世界が描かれていた。アポロ的仮象が次々と生成されるように、特殊が次々と生み出されては消えていく。この全体が一つの意志であり一つの世界であった。この世界を、ニーチェは後年『悲劇の誕生』第3版に付した自己批判の試みにて、「芸術家＝形而上学」と銘打っている。

『悲劇の誕生』における「芸術家＝形而上学」以来の内的力動性を持つ生成する世界像を前提として、『善悪の彼岸』においても、「意志」の原因性、「意志」の根本形式としての「力への意志」といった説明をニーチェはしている。自己のうちに発展分化していく力動性を持つ世界という生成としての世界である「芸術家＝形而上学」は、ニーチェの考察の前提となっていると考えられる。アポロとディオニュソスという二神の芸術力に準えて説明された生成の力動性は、中期における人間の心理分析を経て、より精緻化されることで「力への意志」という概念へと結晶したことは確かであろう。しかし、「力への意志」理論形成の前提には『悲劇の誕生』でみられた生成としての一つの意志の世界像があり、意志の力動性を指す概念が「力への意志」として概念化されたと考えられる。

この前提をどのように手に入れたかという問題であるが、ニーチェは「力への意志」としての世界を、「内部から見られた世界 (die Welt von innen gesehen)」(JGB, 36) と述べている。この内部からみるというのは、デカルトのコギトではなく、むしろ『悲劇の誕生』で特徴的な主客の合一した美的直観を指すと考えられる。

『悲劇の誕生』においてニーチェは、ディオニュソスの芸術家は創造の際、主観を放擲して根源の一者と融合することを繰り返し述べるが、その不思議な状態のことを、「目玉を反転させて自分を見る」とする。つまり、芸術家は創造の際に、自己の内部を見る。自己の内部を見ることは、知ることとは異なる。我々は、知的に理解する限りでは、世界の生成を理解することはできない。「知るもの（Wissende）としての我々は、かの芸術の演劇の唯一の創造者かつ観客として永遠の享楽にふけるかの存在と、一体かつ同一ではない」。

天才が芸術的創造行為において世界のかの根源的芸術家と融合する限りにおいてのみ、彼は芸術の永遠の本質に関していささか知るところがあるのである。というのは、かかる状態に置かれた場合、不思議にも彼は、目玉を反転させて自分を見ることのできる（die Augen drehn und sich selber anschauen kann） おとぎ話のあの不気味な人物に似ているからである。今や彼は主観であると同時に客観であり、詩人かつ俳優であると同時に観客であるからである。（GT, 5, S.47-48）

知るものである限りは、我々の芸術的知識は、空想的なものに過ぎず、それは絵画の中に描かれた戦士が絵画全体のことを知る程度でしかない。世界像は、知の対象である限りは、単なる想像の領域を出ない。芸術家は創造の際、自分の内面の深部に入ると同時に、世界の根源的芸術家と融合する。主観であると同時に客観であるとニーチェが述べるように、自己でありつつ客体でもある主客融合の美的直観において、真の芸術である世界の生成を初めて理解する。生成としての世界像を把握する方法は、主客融合の美的直観である。以上の『悲劇の誕生』に記されたような、美的直観に基づく世界把握を前提として、ニーチェは「力への意志」の理論を形成していると考えられる。

前期ニーチェと中期・後期を分断し、ニーチェは初期の形而上学の残滓を克服し、経験科学的方法論に則り理論を構築したという解釈には疑問を投げかけざるを得ない。形而上学の残滓を、中期後期にかけて克服したというニーチェの発展史を描くのではなく、むしろニーチェの「力への意志」論が内包する形而上学が如何なるものか、一蹴することなくその内実を探ることが求められているだろう。そしてその際、ハイデッガーが述べる「近代主体性の形而上学の完成」とは異なる形の形而上学であることを明らかにすることが必要なのではないだろうか。

ニーチェの引用は Nietzsche, F., *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe*, Hrsg.von Giorgio Coli und Mazzino Montinari, Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1967-77 通称 KSA 版を用いた。翻訳は白水社版全集とちくま学芸文庫版全集を参照し適宜筆者が訳し直した。

引用における表記は出版された書籍については、（略号、節番号あるいは節タイトル、『悲劇の誕生』のみページ数）とする。遺稿を用いる場合は、（KSA、巻号、遺稿の時期、ページ数）とする。引用中の傍線部は全て筆者による。

略号は以下の通り

GT — 『悲劇の誕生』

JGB — 『善悪の彼岸』

Z — 『ツァラトゥストラはこう言った』

参考文献

- Hume, D., *A treatise of Human Nature*, Scientia Verlag Aalen, Germany, 1964
- Newton, S. I., *Mathematical Principles of Natural Philosophy*, University of Chicago, 1952
- Heidegger, M., *Nietzsche I, II*, Günther Neske, 1961
- Clark, M., *Nietzsche on truth and philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990
- Danto, A., *Nietzsche as Philosopher*, Columbia University Press, New York, 1965
- Hales, S. D. and Welshon, R., *Nietzsche's perspectivism*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago, 2000
- Hoy, D., "Nietzsche, Hume, and the Genealogical Method", *Nietzsche Genealogy, and Morality*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, p.251-268.
- Kail, P. J. E., "Nietzsche and Hume", *The Journal of Nietzsche Studies*, Issue 37, Spring, 2009
- Kail, P. J. E., "Hume and Nietzsche", *The Oxford Handbook of Hume*, Oxford University Press, Oxford, 2016, p.754-776
- Kaufmann, W., *Nietzsche Philosopher, Psychologist, Antichrist*, Princeton, Princeton University press, 1974
- Leiter, B., *Nietzsche on Morality second edition*, Routledge, London / New York, 2015
- Schacht, Translating Nietzsche: The Case of Kaufmann, *Journal of Nietzsche Studies* 43(1) 2012, p.68-86
- ジョン・ヘンリー 『一七世紀科学革命』 東慎一郎訳 岩波書店 2005