

Podcast 第五回ノート

新たな課題と後期ニーチェ

こんにちは。塚原です。今日は自己言及的存在論講義の第五回目です。

前回は、マルクス批判が、自分がそのうちにあった文化的な環境を破壊したために、環境内存在としての自己の存在を解体することになった、という私の体験と、そのことの哲学的意味をニーチェとともに考えてみることからはじめました。が、ニーチェ解釈のなかで、実存構造の転換とか、存在の差異とか、「実験」という概念に含まれている時間的パラドクスとか、さまざまな問題を詰め込んだだけでなく、自分の新たな哲学的な出発点を無理やりニーチェに結びつけてしまっしまい、混乱を招いてしまいました。そこで今回は、あらためて自分の新たな課題設定からやり直すことにします。自分を基点とするべきだったと反省しています。

1 新たな企てとその歴史的意味

新たな企てというのは、認識者自身の存在をあらかじめ認識することによって認識者になる、というものでした。これまでの講義でお話したように、この企てに先立って、いくつかの課題を私はすでにもっていました。私自身の体験からは、自分自身の、外部化した、異様な存在を理論的に解明するという課題、カントからは、認識の客観的妥当性の根拠の問題、マルクスからは、交換の可能性の問題、全共闘運動からは、自己言及的な学の可能性という問題などです。新たな企ては、これらの課題を解決することを目指して方法的に立てられた、というわけではありません。それらの課題にどのような連関があるかなどまったくわからないのですから、方法的になど立てようがありませんでした。結果から見れば、連関づけられることになりましたが、その当時の意識からみれば、「まぐれ」のようなものです。半ば内的な衝迫に従って、認識者自身の存在を認識することによって認識者になるという課題を立てたといってもいいのです。この課題の特徴は、すでに認識者であるものが自己の存在を事後的に把握するのではなくて、あらかじめ認識者の存在を認識することによってはじめて認識者になる、という点にあります。いいかえると、この課題は同時に存在可能性の企投でもあったのです。というより、認識は、存在企投を目的としており、存在企投に仕えるものとなっています。認識者を事後的にせよ事前的にせよ自己認識するということは、哲学の一つの課題ですが、その課題が或る存在可能性の実現のために企てられるわけです。この課題においては、自動的に、事後的な自己認識は排除されてしまいます。認識者であることを前提することができないからです。

この課題の哲学的意味を浮き上がらせるために、フッサールの超越論的現象学、お

よびハイデガー『存在と時間』、そしてニーチェと簡単に比較してみることにしましょう。

フッサールは、最晩年の著作『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の第二十六節で、「超越論的」という言葉の意味を説明して、「認識者が自己自身ならびに自己の認識する生へ自己省察を加えんとする」こととっています（細谷、木田訳、中央公論社 1974）。ここには認識者の自己認識はありますが、存在企投はありません。つまり、認識者ですであるものが自己の存在を事後的、反省的に捉えるというもので、認識者であることが前提され、認識者になるという、存在可能性の企投がなされていません。フッサールは、既存のあらゆる知を還元しますが——これは「哲学的エポケー」（『イデー』第一巻第一篇第二章）と呼ばれており、現象学的エポケーとは区別されています——、それによって「無知から始める」（『デカルト的省察』第一節）ということにはなりますが、存在（内存在）が失われるということはありませんでした。それに対して、私の場合は、既存の理論を批判することで、自分の或る文化的環境内存在を解体してしまっているの、「無知から始める」だけでなく、自己認識も、自己の内存在を再構築するためのものとなったのです。

前にもいいましたが、フッサールは、最晩年の『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の中で、超越論的態度を「不自然な生活遂行」と呼んで、超越論的な認識者の存在仕方に言及していますが、結局のところ「自然的生活遂行」とスムーズに交替できるかのような幻想をふりまいているにすぎませんでした。

他方、ハイデガーは『存在と時間』で、人間・現存在の存在を解明し、その現・存在が被投性と企投とで構成されていることを明らかにしました。ですが、その際問いかけられているのは、日常性における人間・現存在でした。日常的な現存在は、前存在論的な存在者と規定されています（第四節）。前存在論的ということは、存在について実践的になんらかの了解をもっているが、存在論を理論的に形成するものではないという意味です。そうした存在者、すなわち繰り返すなら、実践的に存在了解をもつが、存在論を理論的に形成する者ではない存在者、を主題とする存在論を形成するということは、裏を返せば、存在論を理論的に形成する存在者——これを存在論者と呼ぶとすれば——存在論者の存在はこの書では問われていないということです。このハイデガーの、存在の認識者の存在は問わないという態度は、認識者の自己省察を意味するフッサールの「超越論的」態度とは正反対のものだといえます。

しかし、どちらにも欠けているものがあります。それは、理論形成する存在者の存在を企投しつつ主題とすることです。フッサールにおける認識者の自己省察には存在可能性の企投が欠けており、ハイデガーの場合には、存在可能性の企投は主題化されていますが、日常性におけるそれであって、存在論者自身の存在企投ではありませんでした。ですから私が企投した課題、すなわち認識者の存在をあらかじめ認識することによって認識者になるという課題は、フッサールとハイデガーの間であってどちらにも欠けているひとつの「穴」であったわけです。

私はこの課題を、一方では全共闘の運動の中にみた解体的な自己言及性を逆手にとって、

自己言及性から出発する哲学という課題を立て、他方では、マルクス批判による自己の内存在の喪失から立ち直るための課題として立てたのですが、こうした事情は、ニーチェが『道徳の系譜』第三論文第 27 節で、「真理への意志がそれ自身を問題として意識する」という課題を立てている事情とよく似ていることに最近気づきました。ニーチェの場合も、自己言及的な解体がこの課題の措定に先行しているからです。そこで以下それについて見てみることにします。

2 ニヒリズムとその先

1997 年講談社現代新書の一冊として出版された川原栄峰の『ニヒリズム』という本に次のような個所があります。

…1887 年 5 月 23 日づけローデあての手紙でニーチェは、テーヌとブルクハルトと自分自身とを「三人の根本的ニヒリスト」と呼び「ただし君も多分感づいているだろうが、私自身は依然として、“或る何か”に到達する逃げ道と穴とを見つけ出すことに絶望してはいない。」と付け足している。(p.126)

この 5 月 23 日のローデあての手紙は、邦訳されている書簡集にはセレクトされていませんが、ネット (nietzschesource.org) で見ることができます。この手紙によると、ニーチェは、自らをニヒリストと自認していただけでなく、「“或る何か”に到達する「逃げ道」と「穴」を探していたということになります。川原さん——この方は私の卒論の指導教官でしたので「さん」づけで呼ばせてもらいます——は、この「穴」を、能動的ニヒリズム（日本でも断続的に起こっている無差別殺人のような現象にあらわれるニヒリズム）や受動的ニヒリズム（そっと消えてしまいたいと思うような、力の衰退としてのニヒリズム）とは異なる第三のニヒリズムのことだと解釈しています。それは極端なニヒリズムとニーチェが呼んでいるもので、永劫回帰説のことです。この手紙のすぐあとの 6 月 10 日に、永劫回帰を極端なニヒリズムと規定している断片が書かれているのです。

この思想をその最も恐るべき形態において考えてみよう。生存はそのあるがままの形で見ると、意味も目的もない、しかし必ず繰り返される、無という終極もない。「永劫回帰」だ。これこそニヒリズムの最も極端な形態である。無（「無意味」）が永遠だというのだ！（5[71], 第二期第九巻 p.278）

どういうわけか、川原さんは、この断片を、手紙でいう「逃げ道」と「穴」に結びつけているのですが、どうしても腑に落ちません。ニヒリストであると自認しているニーチェが

求める「逃げ道」「穴」といえば、それはニヒリズムからの脱出口となる道であり「穴」ではないでしょうか。実際、ニーチェは、ニヒリズムの到来を予言するときには、ニヒリズムが解消されることへの希望を最後に付け加えています。たとえば、「私が語るのはつぎの二世紀の歴史である。私は、やってくるもの、もはや別の来かたのできないもの、すなわちニヒリズムの到来を記述する。」と書かれている断片があります（11[411],1887年11月~1888年3月と推定されている）が、そのなかで、ニーチェは、自分のことを「ニヒリズム自体をすでに自分のなかで終わりまで体験して」いる「ヨーロッパの最初の完全なニヒリスト」と呼んでいる自らニヒリストを自認しているのですが、この断片の最後には「われわれは、いつかあるとき、新しい諸価値を必要とする」と書いています。また同じくニヒリズムの到来にふれている同時期の別の断片（11[119]）では、「人間がこれ〔つまりニヒリズム〕から回復するかどうか、この危機を征服するかどうか、これは人間の^{クラフト}力の問題。それはありうることだ……。」（白水社版ニーチェ全集第二期第十巻）とあります。Machtではなく、Kraftであることが注目されます。辞書を引くと、Kraftには、Machtに含まれている「権力、支配力」という意味は無く、むしろ反対に「働く人、人員」といった意味をもっています。

さらに先のローデアの手紙のあと、1887年6月~7月にニーチェが『道徳の系譜』を書いたとされていますが、先に触れたこの『道徳の系譜』第三論文「禁欲主義的理想は何を意味するか？」27節で、ニーチェは、「ニヒリズムの到来」とは異なる「つぎの二世紀」への予言を書きしるしているのです。

われわれの全存在の意味が、われわれの内での真理への意志がそれ自身を問題として意識するにいたるといふことにあるのでないとしたら、いったいそれはどういう意味をもつのだろうか？・・・真理への意志がこのように自己を意識するにいたるとき、爾後それによって——疑いをいれぬところだが——道徳は没落する。これこそはヨーロッパの次の二世紀のためにとっておかれたあの百幕の大芝居、あらゆる芝居のなかでも最も怖るべき、最も問題的な、おそらくはまた最も希望に満ちた芝居なのだ……。 (10-p.509)

この断片は、同じ「次の二世紀」に対する予言ですが、ニヒリズムの到来の予言ではなく、「最も希望に満ちた芝居」の予言です。しかもその芝居とは、「真理への意志」が自己を問題視することだということです。これはどういうことでしょうか。ここでは何が予言されているのでしょうか。ここで予言されていることは、先のローデアの手紙の中にあつた「“或る何か”に到達する逃げ道と穴」と関連するのでしょうか。

3 「自己超克」

まず、冒頭の傍点付きで呼びかけられている「われわれ」とは誰のことでしょうか？ それを知るには直前の文を見てみる必要があります。そこには、「私は私の問題に、われわれの問題に、触れるのだ、我が未知の友らよ」とあります。つまり、真理への意志の自己問題化（意識化）という課題は、ニーチェ自身の課題であり、かつまだ知らぬ将来の友たちの課題であるといっているのですが、ここで思い起こさねばならないことは、ニーチェが自らニヒリストと自認しているということです。ローデアの手紙でニーチェは、ブルクハルト、テーヌそして自身自身を「根本的ニヒリスト」と呼んでいました。ただし、ニーチェ自身は、「“或る何か”に到達する逃げ道と穴」を見つけようとしている点で他の二人と異なっていたのです。つまり「われわれ」というのは、ニーチェとニーチェの友となりうる将来のニヒリストたちを指すわけです。この場合、ニーチェの友となりうるニヒリストは、ニーチェ同様に、「真理への意志」の問題化は、ニヒリスト自身が取り組むべき課題とされているわけです。

なぜ、こんなことにこだわるのかというと、先に触れた断片 11[411]——「われわれはいつか新しい価値を必要とする」と書かれていた断片——には、その「新しい価値」が「ニヒリズムを前提する」と記されているからです。つまり、「新しい価値」は、ニヒリズムと関係のないところで立てられるのではなく、ニヒリズムを唯一の出所としており、それゆえ「新しい価値」を立てるには、まずニヒリズムを目指し、ニヒリズムを体験しなければならない。なぜかという、ニヒリズムはそもそもこれまでの諸価値——キリスト教的、プラトン主義的理想——が終わりまで考え抜かれた結果だからであり、これまでの諸価値が何であったかを知るためには、まずニヒリズムを体験する必要があるからだ、ということです。参考のために引用しておきます。

「力への意志。一切価値の評価変革の試み」——この定式で表現されているのは、原理と課題に関するひとつの反対運動である。すなわち、いつか未来にはあの完全なニヒリズムにとってかわるだろうが、論理的にも心理的にも、このニヒリズムを前提にしており、ただただこれをめざし、これを出所にする場合にしか起こることができない運動である。というのも、なぜニヒリズムの到来はいまや必然的なのか？ という疑問があるからである。そのわけは、ニヒリズムのなかで自らの最後の結論を出すのは、われわれのこれまでの諸価値そのものであり、ニヒリズムとは、われわれの大いなる諸価値や諸理想が終わりまで考え抜かれた論理であり、——これらの「諸価値」の価値なるものが本来何だったのかということを探り出すためには、われわれはこのニヒリズムをまず体験しなければならないからである……。われわれは、いつかあるとき、新しい価値を必要とする。(11[411],白水社ニーチェ全集第二期第十巻 p.536)

「新しい価値」を立てる者は、まずニヒリストでなければならないということがこの断章において確認されます。なぜそうなのかといえば、ニヒリズムがこれまでの諸価値の必然的な帰結だからです。ですから、これまでの諸価値が何であったかを身をもって知るには、これまでの諸価値をその帰結（ニヒリズム）にいたるまで生きぬかねばならない、というわけです。さて、そこで問題になるのは、これまでの諸価値の必然的な帰結がニヒリズムになるということと、その中で働いている論理です。「1887年3月17日案。ニースにて」と記されている断片（ローズあての手紙は同年3月23日でした）でも、「純粋に道徳的な価値設定……はすべてニヒリズムに終わる」と書かれていますが、その間で働いている論理には触れていません。それに最初に触れているのは、『悦ばしき知識』第五部357節（1886年春に成立）で、そこでは「ドイツ的とは何か」が問われています。ライプニッツ、カント、ヘーゲル、そしてショーペンハウアーが取り上げられ、ショーペンハウアーの無神論が「ヨーロッパの良心が艱難辛苦の末にようやく手に入れた勝利」だと評価され、さらに、その勝利は「二千年にわたってなされた真理への訓練」の影響によるもので、「これが最後には神信仰の虚偽を禁止する」と言われ、最後に「そもそもキリスト教の神に打ち勝ったものは何であるか」と問いを立てて、「キリスト教的道徳そのもの、いよいよ厳しく解された誠実性の概念」と答えています。こうした考えは、『道徳の系譜』第三論文第27節でも繰り返されていますが、そこでは『悦ばしき知識』357節では主役になっていない「真理への意志」が禁欲主義的理想の核心として登場しています。

この意志〔真理への意志〕、この理想の残りものは、私の言うところを信じてほしいが、じつはもっとも厳しく精神的な定式に化せられたあの理想そのものなのであり、あらゆる外堡を取り去ったところのまったくの秘奥的なものであり、したがって、それはあの理想の残りものどころか、むしろその核心なのである。それだから、無条件的に誠実な無神論〔ショーペンハウアーを念頭に置いている〕……は、見た目にはそう見えるほどあの理想と対立したものではない。むしろそれはあの理想の最後の発展段階の一つ、あの理想の論結形式かつ内面的帰結の一つにほかならない。——それは二千年にわたる真理への訓練の畏怖すべき破局であって、これがついに神への信仰の虚偽を自らに禁ずるにいたったのだ。（理想社版 10-508）

要点は、「真理への意志」はこれまでの諸価値（ここでは「禁食主義的理想」と呼ばれています）に属するもので、その核心であること、しかし、その真理への意志が、ほかでもない自らが属している諸価値を破局させたということにあります。『悦ばしき知識』357節でいわれていたこと、すなわちキリスト教道徳、とくに誠実性の概念が、キリスト教の神に打ち勝ったのだということも繰り返されています。誠実性（Wahrhaftigkeit）の概念は、ここでは「真理への意志」の道徳的な言い換えのようにも受け取れます。要するに、ニー

チェは、これまでの諸価値の解体は、これまでの諸価値が自身の内部で育んだ誠実性（真理への意志）が行ったことであって、外からなされたのではない、といているわけです。では、自分がそれに属している体系を内部から解体するという「真理への意志」のこの働きとはどのようなものでしょうか。ニーチェはそれを「自己超克」（Selbstüberwindung）と呼び、生の本質に潜む法則だとしています。

あらゆる偉大な事物は、自己自身によって、自己止揚のはたらきによって没落する。生の法則が、生の本質に潜む〈自己超克〉の法則が、これを欲するのだ。（同上）

しかし、注目されるのは、それに続く文章です。

「汝自身の制定したる法に服せよ」という叫びは、ついにはいつも立法者自身に向けられるのだ。（同上）

この文章は、自己言及的存在論の立場からは見過ごすことのできない文章です。なぜなら、いうまでもなく、この文章は、自己言及性を、しかも二重化された自己言及性を表現しているからです。つまり、ニーチェの言う「自己超克」において駆動している論理は、自己言及性の論理だったということになります。そこであらためてニーチェを自己言及性について簡単に振り返ってみることにします。

4 解体的自己言及性とそこからの転回

前回はニーチェの前期を取り上げましたが、今回は、後期のニーチェがテーマとなっています。具体的には『ツァラトゥストラ』以後、つまり著作でいえば、『善悪の彼岸』、『道徳の系譜』、以前の著作への再帰的な諸序文、『喜ばしき知識』第五部、そして「力への意志 一切の価値の価値転換」への無数のプランや断章、そして発狂に先立つ諸著作（『ヴァーグナーの場合』、『偶像の黄昏』、『反キリスト者』『この人を見よ』）を書きのこしているニーチェです。ニーチェの思考活動は前期、中期、後期といったように分けられたりもしますが、そのどの時期にも見られる一貫した性格があります。それはニーチェ自身によっては決して主題化されることのない隠れた主題です。それは何かというと、もう察せられていると思いますが、自己言及性です。前回扱った前期のニーチェでは、たとえばショーペンハウアーとの出会いにおいて、体験としての自己言及性が見られました。中期の中心的なテーマは、永遠回帰や力への意志ですが、これらのテーマにも自己言及的な性格がともなっています。たとえば、ツァラトゥストラは永遠回帰の教師ですが、永遠回帰を説くツァラトゥストラ自身永遠回帰するものとみなされています（「快癒に向かう者」）。力への

意志もまた、自己言及的です。力への意志は、後で詳しく見ますが、それ自身を評価する諸価値を定立するものでもあるからです。しかし、これらはまだ究極の自己言及性とは言えません。というのも、たとえば、永遠回帰は、自己言及的な性格をもちますが、自己言及的性格そのものを主題的に表現するものではありません。それが表わしているのは、等しいものが永遠に回帰するという思想であって、この思想はそれを説く教師（ツァラトウストラ）に自己言及しますが、この自己言及性そのものを表わしてはいません。これに対して、「究極の」とここでいうのは、自己言及性を主題とした思想が、実践的にも自己言及的な性格をもつこと、つまり二重化された自己言及性をいいます。いわば自己言及の自己言及です。『道徳の系譜』第三論文 27 節からの先の引用文は、形式的にみるなら、こうした二重化された自己言及性をあらわしています。もういちど見てみましょう。

「汝自身の制定したる法に服せよ」という叫びは、ついにはいつも立法者自身に向けられるのだ。(理想社版全集 10-509)

カッコ内の命題は、自分が制定した法に制定者自身が服せとあっており、あきらかにこの命題の内容は自己言及的です。そして、さらにこの命題の内容が、現実の立法者自身に向けられるとしているわけで、自己言及性はここでは二重になっています。つまりここでは、立法者は、単に自分が制定した法に従うのではなく、自分が制定した法に従いなさいという命令に従うことになるのです。繰り返しますが、命題の内容が自己言及性であるだけでなく、その命題内容が、現実の立法者に自己言及的に向けられるとはこういうことです。形式的にみれば、これが究極的な自己言及的真理のあり方で、後に本論のなかではこうした二重化された自己言及性が、演繹的に導出されます。ニーチェの場合は、むしろ経験的に導かれています。というのも、『ツァラトウストラ』で、支配-服従関係のもとでの一重の自己言及性がすでに見いだされていたからです。それが『道徳の系譜』では二重化された形で出現しているわけです。しかもこれが書かれたのは、『ツァラトウストラ』の後で、以前の諸著作を再帰的に読み直している時期なので、ニーチェの二重化された自己言及性は、「再帰的」自己言及性だということができるかもしれません。自己言及的存在論では、たとえば支配-服従関係のような、何らかの経験的な関係を前提としてはいません。逆に、自己言及的な存在構造から関係そのものが生み出されます。その関係とは交換関係ですが、それについては本論でお話します。

二重化された自己言及性とか自己言及的真理といったことはこちらが挿入していることで、ニーチェ自身のあずかり知らぬことです。ニーチェ自身は、先に述べたように、「自己超克」とあっており、しかもこの言葉が意味するのは、「あらゆる偉大な事物は、自己自身によって、自己止揚のはたらきによって没落する」というもので、自己言及性とはちょっと違います。自己言及性は、あらかじめ立てられた関数が、立てた者自身へと自己言及的に使用されるということであって、その結果その者が必然的に「没落する」わけではあり

ません。かりに「没落する」とするなら、自己言及される命題が存在を否定するような内容である場合だけでしょう。キリスト教の教義や道徳は、ニーチェによれば、生を軽視するものであり、生を否定するものだとされているので、それが制定者に自己言及されるなら、制定者はみずからの生に対して否定的になるでしょう。因みに、論理学では、否定表現を含んだ命題の自己言及性は命題を決定不能に陥れるとされています。しかし肯定表現では、そうした決定不能は、前にもいったと思いますが、おきません。先の二重化された自己言及性の文を見ても、そこから立法者が「没落する」という結論は出てきません。「汝自身の制定したる法に服せよ」という命題を立法者自身に向けられるとしても、だからといって、その結果立法者は没落するということがそこからただちに導かれるわけではありません。制定した法の内容が問題なのです。たとえば、非利己的であれ、という法が立てられたとして、その法を制定者自身に自己言及的させ、制定者がそれを徹底的に実行するなら、制定者はみずからの生に否定的に振る舞うことになります。その法は生の構造に含まれている利己性を排除しているので、その法に従うことは、生の構造を解体してしまうことになるからです。ニーチェは、キリスト教道徳に、そうした生の構造を解体するような思想を見ていたわけです。このような場合、自己言及性は、その体系を内部から解体する力として作用しています。ニーチェは、「自己超克」という用語で、このような解体的な自己言及性を表わしていました。そしてそれを用いて、キリスト教がそれ自身の内部から解体し、ニヒリズムに帰結するとしているのです。

キリスト教的誠実性は、一つ一つ結論を引き出していったのち、最後にはその最強の結論を、すなわち自己自身に反対する結論を引き出すのだ。(同上 10-509)

「キリスト教的誠実性」とは、いまや道徳的な姿をした解体的自己言及性のことだといえます。新しい価値を創造する者は、まずニヒリズムを目指し、ニヒリズムを体験しなければならぬと、先の断片にありましたが、内容的には、それはこのような解体的な自己言及性を体験し会得せよということの意味するのではないのでしょうか。なぜなら、今見たように、解体的な自己言及性こそが、キリスト教的、プラトンの理想を内部から解体するものであり、それこそがニヒリズムをもたらすものであり、そのニヒリズムが新しい価値の創造の前提なのだとするなら、そこで前提されているものとは、ニヒリズムをもたらす解体的自己言及にほかならぬと考えられるからです。むしろ、解体的自己言及性そのものが新しい価値の創造に直接つながるわけではありません。自己言及性はそこでは解体的であって創造的ではないからです。新しい価値の創造のためには、創造的に作用する自己言及性が必要となるはずで、ニヒリズムから破壊的自己言及を受け取った後で、自己言及性を創造のために用いることへと転回しようとしたとしても、私には何ら不思議はありません。むしろ、理論的な筋道としてはまっとうなものだと思えます。むしろ、これは私の体験に引き寄せた解釈です。第三回で述べたように、私は、全共闘運動の中で解体的な

自己言及性をみつつ、翻って、自己言及的な哲学の可能性を着想しており、その延長線上で、認識者の存在をあらかじめ認識することで認識者になるという新たな課題を立てているからです。ニーチェがそう考えたかどうかはわかりませんが、事態はそのように経過しています。というのも、上の引用文に続けてニーチェはこういつているからです。

このことが起こるのは、その誠実性が「あらゆる真理への意志は何を意味するか？」という問いを発するそのときである・・・(同上 10-509)

重要な点は、この問いを発するのは、「真理への意志」それ自身だということです。「真理への意志がそれ自身を問題として意識する」とニーチェは言っています。「真理への意志」とは、つまり認識する意志のことです。ですから、この問いは、認識者が認識者自身の存在を問うことを意味します。ですから、この問いは、『道徳の系譜』序言でいわれていた「われわれ認識者、そのわれわれ自身が、われわれ自身にとって未知なのである」という言葉と呼応しています。前回でもいいましたが、この序言は、対象の認識と自己の体験の事後的な認識については触れていますが、体験に先立つ事前的な認識には触れていません。ですから私は、この不在に、体験に先立つ自己認識の可能性を、長いあいだ勝手に見ていたのですが、拠り所がなかったわけではありません。『力への意志』には、そうした解釈に有利な断片が残されています。たとえば、「根本思想。すなわち、私たちは未来を私たちの価値評価すべてにとっての標準とみなさなければならず——私たちの背後に私たちの行為の法則を探しもとめてはならない！」(1000,理想社版 13-417)。この根本思想によるなら、「真理への意志」の自己認識、いいかえると、認識者の存在の自己認識もまた、体験を事後的に捉えるものではなく、事前的に捉えるものでなければなりません。そうであれば、ニーチェもまた、「認識者が自己の存在をあらかじめ認識することで認識者になる」という問いを立てていたこととなります。ですが、ニーチェはこのように明確に問いを立てることはできませんでした。なぜでしょうか。

じつをいえば、「真理への意志」が何であるかについてはすでにニーチェは答えをもっていました。『ツァラトゥストラ』第二部の、これまた「自己超克」と題された章で、ニーチェは、「真理への意志」を「力への意志」に還元しています。「力への意志」としての「真理への意志」それがニーチェがもっていた答えです。では、「力への意志」としての「真理への意志」、それはどのようなもののでしょうか。

『ツァラトゥストラ』では、「真理への意志」は、「存在する一切のものを思考しうるものにしようとする意志」と規定されています。重要な点は、「真理への意志」は「存在する一切のものを認識する意志と考えられていることです。存在するものをとらえること、それはすでに「なった」ものを事後的に捉えることで、これから「なる」ものをあらかじめとらえることではないのです。1887年秋に『道徳の系譜』の後で書かれたと推定される

断片 9[60]では、「或るものがかくかくしかじかであることを認識する」と「或るものがかくかくしかじかとなるよう^に行動する」が、対立させられ、この対立は力（Kraft）の程度によるとされています。つまり力の弱いものは認識に、強いものは行動にと、エネルギーの強弱によって対立させられているのです。ですが、問題は、この対立が、「認識者が自己の存在をあらかじめ認識することによって認識者になる」という課題に含まれる二つの要素、すなわち認識と行為とを分離しているという点です。「真理への意志」は、ニーチェにとっては、あらかじめすでに「ある」ものを事後的に捉えることと見なされていたために、認識と行為を結合することができなかつたといえます。行為にとって必要なのは、あらかじめ立てられる目的でありますが、事後的に捉える認識には目的を立てる能力はないこととなります。「何があるのかを確認しようと欲するだけの「認識者」は、それがいかにあるべきかをなんら決定しえない連中と言えよう」と同じ断片のなかでいわれています（白水社版第二期第十巻 p.49）。それゆえ、ニーチェは、「それがいかにあるべきか」を決定する能力を認識とは異なるものに求めるのです。すなわち芸術家の能力に。「なぜなら、少なくとも彼らは、あるべきものについての比喩を決定するからである——つまり彼らは、実際にもものを変化させたり変形させたりするかぎりにおいては生産的であり、いっさいをあるがままに放置する認識者とは違っている」（同上 p.50）と。ですが、ここには妥協が見られません。芸術家は、「あるべきもの」の「比喩」を決定することができるが、「あるべきもの」の「認識」を与えることができないからです。同じころの断片 9[72]に、「力を得るための手段としての、「神と対等」になるための手段としての認識」と題された断片があります（同上 p.57）。認識は、力の弱いものの活動とされていたのですから、「力を得るための手段」という表現は、いわゆる「真理への意志」、「あるものを思考可能にする」意志ではない認識を指すものであります。その断片は認識のある新たな可能性を示すと同時に、その危険性をも予示しています。そうした認識をもつ人間は「神のライバルであり、神にとっての最高の危険にほかならない」と言われているからです。これは、あの課題「認識者が自己の存在をあらかじめ認識することによって認識者になる」という課題の両価性を表現するものであることが、次回以降の講義の中で示されるはずですが、今日はこれまでです。（2019.6.29）