

【論文】

ハイデガーとニーチェ —『存在と時間』における《思考の経験》 をめぐって—

齋藤元紀

序

ハイデガー存在論にとって、ニーチェとの対決は極めて重要な意味をもっている。ハイデガーはニーチェについて数多くの論考を残しているが、とりわけ集中的に解釈を行ったのは 1930 年代後半から 40 年代半ばの時期であり、その成果が 1961 年に刊行された二巻本の浩瀚な『ニーチェ』である。そこでの解釈は、ニーチェを哲学思想として本格的に取り上げた点では評価されたものの、内容の点ではもっぱら恣意的な自己流の解釈であるとして厳しく批判されてきた⁽¹⁾。ところがニーチェ解釈とほぼ同時期、ハイデガーは自らの前期思想に対する反省作業にも着手していた。従来秘されていたその自己批判の内実は、『哲学への寄与』をはじめ、近年陸続と刊行されてきた膨大な断片群によって全貌を明らかにしつつある。

こうした背景を踏まえるとき、ハイデガーのニーチェ解釈の狙いが、実のところ『存在と時間』に対する自己批判の一環をなすものであったことが見えてくる⁽²⁾。実際ハイデガーも、自らのニーチェ解釈が「『存在と時間』がそこから思考されているただ一つの経験の範囲」にとどまっていると述べている (GA5, 212)。そうであるとすれば、そもそも『存在と時間』を導いていた《思考の経験》自体が、ニーチェからの強い影響下で育まれたものであったと考えることができる。ハイデガー存在論にとって、実のところ『存在と時間』自体がニーチェとの本格的な対決の《始まり》としての性格をもっているのである。

従来の研究は、この点を後のニーチェ解釈における自己批判の観点から捉え、現存在の循環的時間性と永遠回帰の構造的類似性を明らかにすることに

力点を置いてきた⁽³⁾。しかしながら、ハイデガーの真意を明らかにするためには、何よりも『存在と時間』の《思考の経験》に即してニーチェの姿を見定めておく必要があるだろう。確かに『存在と時間』にはニーチェへの言及は極めて少ない。しかし修学時代をはじめとする初期の講義群を検討するなら、『存在と時間』の背後には、ニーチェ的な衝動に貫かれた、ときに両義的にさえ見える実に多様なモチーフが溢れていることがわかる。そうした多様なモチーフを取りまとめて、ニーチェの衝動を基礎存在論の深層において実存論的に昇華させたのが、『存在と時間』なのである。

そこで本稿は、初期以来のニーチェ解釈を手がかりとして、『存在と時間』を突き動かしていたニーチェ的衝動とその《思考の経験》の意義を明らかにすることにしたい。ここではまず、修学時代におけるニーチェ的モチーフを浮き彫りにし（Ⅰ）、次いで初期フライブルク講義におけるその変遷を追う（Ⅱ）。そして『存在と時間』におけるニーチェに対する実存論的転換の作業を検討して（Ⅲ）、最後にその《思考の経験》の意義を明らかにする（Ⅳ）。そしてこうした考察をつうじて、後にハイデガーがニーチェとの対決に至った必然性の一端もまた、明らかにするはずである。

I 根源への衝動

修学時代には、ニーチェへの断片的な言及が散見されるに過ぎないが、そこには荒削りながら、やがて『存在と時間』へと展開してゆくニーチェ的モチーフの原型を認めることができる。そこで伝記的資料をも参照しながら、その衝動を浮き彫りにしてゆくことにしよう。

『初期論文集』の序文では、1910年から1914年までの「刺激的な時代」を形作ったものの一つに「ニーチェの『力への意志』の倍增された第二版」が挙げられている（GA1, 56）。1909年から神学生としての研究の道を歩み始めたハイデガーも、この時期、19世紀の末から次第に熱を帯び始めてきたいわゆる「ニーチェ運動」の洗礼を受けたと言える。もっともこの洗礼は、もっぱら神学的な雰囲気の中かでニーチェの人間性を批判的に受け止めようとする、前学問的衝動に近いものであった。1910年に『アカデミカー』に寄せたエッセイは、幾人かの興味深い「人格」の持ち主のう

ちの一人として「超人ニーチェ」を挙げているが、しかし彼らはキリストの再臨に直面すると「それを《味気ない》とか《吐き気を催す》と呼ぶ」のだと揶揄されている⁽⁴⁾。ここに見出されるのは、神の批判者としてのニーチェである。

しかし 1915 年からニーチェは多彩な顔を見せはじめる。それはまず斬新な古典文献学者としての顔である。ハイデガーの学問上の旧友ハインリッヒ・オクスナーによれば、ハイデガーは 1915 年の時点ですでに「ニーチェにおいて、たとえ荒っぽい近代的な形式においてであれ、ある根源的な思考 (ein ursprüngliches Denken) が立ち現れてきている」ことを見てとり、その思考のうちに「フォアゾクラティカーの新しい解釈の重要性を認識していた」という⁽⁵⁾。ハイデガーにとってここでニーチェは、単なる古典文献学者ではなく、フォアゾクラティカーに対する新たな解釈のうちに根源的思考を見出した思索者として受け止められたのである。初期講義や『存在と時間』においても、アリストテレスやプラトンをはじめ、パルメニデスやヘラクレイトスといったフォアゾクラティカーへの言及が見出されるが、とりわけ後期思想におけるフォアゾクラティカーへの傾倒とその重要性を考えるなら、ここでいち早くニーチェの思考が、ソクラテス以前に遡る壮大な歴史的意識を目覚めさせたと言うことができるだろう。

神学批判に対する反感と歴史的根源への思考に対する共感という相反する評価のなかから、今度はニーチェは哲学的衝動の体現者として登場してくる。1915 年の教授資格論文(以下資格論文と略記)の序文は、いかなる哲学も「人格の深み」と「生の豊かさ」から生まれてくることを指摘しつつ、ニーチェがそれを「《哲学する衝動 (Trieb der philosophiert) 》」として定式化したと述べている (GA1, 195f.)。ここには修学時代のニーチェの「人格」への着目が反映しているとも言えるが、しかしこのような言及は、資格論文の枠組みからすれば些か奇妙に見える。というのも、資格論文は「実在的な生」と「抽象的世界」を対象とする神学者スコトゥスの範疇論と意義論を、西南学派の価値哲学とフッサールの現象学によって考察するという、極めて学問的な意図のもとに記されているからである (GA1, 203)⁽⁶⁾。そこに当時いまだ《詩人哲学者》と見なされていた神の批判者ニーチェが突如登場するのは、あまりにも場違いと言わざるをえない⁽⁷⁾。

しかし神学に視点の中心を据えるなら、この違和感はそれほどでもなくなる。フェッターが指摘するように、この段階でのハイデガーのニーチェへの関心は、いまだ実存論的に分節化されておらず、むしろ実存的に動機づけられていた。この実存的動機が、やがて神学の打破とカソリックからの離反を招いたことを踏まえるなら、「ニーチェとの原初的な出会いは…根源的な宗教的経験への探求という見取り図のもとに立っている」と考えられるのである⁽⁸⁾。ガダマーもまた同じく次のように指摘している。「その思考の反神学的含意のゆえに、ニーチェがハイデガーにとって意義あるものになったというのは、まったくもって誤った考えである。事実はその反対である」⁽⁹⁾。つまりこの時期のハイデガーは、ニーチェの生きた人格に潜む哲学的思考の衝動を、神学の根源への衝動として捉えていたと考えられるのである。

神学の内部に位置する哲学的衝動というこの二義的性格は、時代診断者としてのニーチェの顔にも読みとることができる。資格論文作成中の 1915 年に『ホイペルガー・フォルクスブラット』に寄せたエッセイ「メスキルヒにおける戦争の三日黙祷」は、『力への意志』初版の序文において「破局に向かう」「全ヨーロッパ文化」のうちに「自らを省察すること (sich zu besinnen) を恐れる奔流」を指摘したニーチェに対する批判から始められている (KGW 8-2, 431)。ニーチェは「比類なく我々現代の時代に通じている」が、また「実り多き省察への唯一確実な道を、比類ないほど根本的に見誤っている」。ニーチェは「そうした省察のあらゆる内的な葛藤と絶対的な無目的さの絶頂」に立って「《ましな人間》を望んだが、それを目指しながらも誤って人間のなかの《金髪の野獣》を解き放ってしまった」⁽¹⁰⁾。ここで「実り多き省察」を引き受ける役回りは最終的にドイツ司教団の黙祷のうちに求められているが、そうした制約のなかでも、ニーチェの時代診断には一定の評価が与えられている。ニーチェの「手探りの試み」には、なお「われわれの文化的生を深みへと導く、真剣に考えられた手がかり」が存在しており、「人はいつそう深遠なる生の内実への遡行を求める」。ここには、ニーチェの反神学的な時代診断さえも積極的に神学的な根源への衝動として活用しようとする姿勢を見てとれよう。

しかしこうしたニーチェに倣った根源への衝動は、神学ばかりでなく、哲学を含む学問的態度の根底にも潜んでいたように思われる。この当時、私講

師として学問的人生のキャリアが広がり始めていたハイデガーは、友人のラズロウスキーに「私講師や私講師になろうとしている人たちのためのモットー」として、エアヴィーン・ローデがニーチェに宛てた書簡の次のような一節を書き送っていたという。「このうえなく向こうみずなカワカマスすらをもたるみきってくだびれ果てたしたたかなカエルに仕立て上げるという点では、いかなる沼沢といえども大学人の高等なる高慢ほどには適していない」⁽¹¹⁾。そこに見出されるのは、学問探求に対する厳しい自戒の念とともに、ニーチェに自らを重ねあわせつつ、講壇哲学を打破して、根源への衝動を貫こうとする姿勢である。

こうして見てくるなら、修学時代のハイデガーにとってニーチェは、神学と哲学を生きた人格のうちで遂行し、その根源へ遡ろうとする衝動をなしていたとすることができる。もっともこの衝動は、盲目的な生の衝動のようなものではなく、「思考」や「省察」と表現されていることからわかるように、どこまでも学問的に具体化されるべきものであった。本来の学問としての形而上学の復権を肯定しようとしていたこの時代のハイデガーにとって⁽¹²⁾、反形而上学者ニーチェは、神学とともに哲学をも支える根源への衝動のモチーフとなっていたのである。

II 共感と批判

しかしながらこうしたニーチェのモチーフは、以後必ずしも一貫した形で展開されたわけではなかった。むしろそれは、初期講義では哲学やとくに神学をめぐって大きく揺れ動き、ときに厳しく批判されてさえいる。ここではとくに、ハイデガーの学問観との関係から、その変遷を見てゆくことにしよう。

1919年の戦時下緊急学期講義「哲学の理念と世界観の問題」は、「形式的告示 (die formale Anzeige)」という解釈学的方法論に基づいて、独自の「根源学」の構築を試みている⁽¹³⁾。一切の学問に先立つ根源学の究極の学問的理念は、一定の形式的完結性を備えてはいるが、しかしそれ自体は諸学問の理念によって代用されえず、そのつどの具体的な状況下における生の意味の表現による告示をつうじて、暫定的に獲得される。つまり理念は、どこまでも

形式的なものにすぎず、その内実は各人のそのつど無限に繰り返される言語遂行のなかで形作られるのである。

注目すべきは、そうした根源学の理念を獲得するための「それ自体では完結しえない規定可能性の本質的かつ方法的なまろもろの可能性と形式」が「ある種のアフォリズム的解明」と呼ばれている点である (GA56/57, 14)。その含意は必ずしも明確ではないが、しかし不変の理念の本質を生自身の具体的な語りから獲得しようとする点には、ニーチェのアフォリズムとの類似性が認められる。『偶像の黄昏』では、アフォリズムは「形式的にも実質的にもささやかな不滅性をめぐる」努力の結晶としての「永遠性の形式」として特徴づけられている (KGW6-3, 147)。後にハイデガーもこのニーチェの発言に触れて、アフォリズムは「あらゆる非本質的なものからは明確に一線を画し、本質的なもののみをそれ自身のうちに囲みこむ言明ないし命題」であると述べている (GA6-1, 9)。こうした後の理解と安易に結びつけることはできないが、しかしこうした類似性からすれば、ここでハイデガーは、ニーチェのアフォリズムを一つの手がかりにして根源学の理念を記述する方法論的形式を考えていたと推察できよう。

この点は同時期の『ヤスパース書評』からも間接的に確証できる。そこでハイデガーは自らの形式的告示の方法論を主張しつつ、ヤスパースを次のように批判している。「形式的告示によって … 実存現象の純然たる意味を追求する可能性を、そしてその追求を解明する可能性を獲得するためには、例えばキルケゴールやニーチェといった特定の実存把握への無批判な類落がまさに防止されるべきである」(GA9, 10f.)。ヤスパースは確かにキルケゴールやニーチェ以上に人間の「《心的状態》」を把握しているが、しかし「科学の現状に基づいて駆使されうる概念的な様々な手段」を行使するかぎりでは、純然たる哲学的意味での厳密な学問的方法論を損なっている (GA9, 15)。むしろキルケゴールの「間接的伝達」— これ自体「形式的告示」の一つのモデルとなっている⁽¹⁴⁾ — に見られるような「高度に厳格な方法論的意識」は、そのままに純化されて活用されるべきものである (GA9, 41)。ここでハイデガーはニーチェについて何も触れていないが、先のアフォリズムへの言及を踏まえれば、ニーチェもまた「高度に厳格な方法論的意識」の持ち主とみなされていたと考えられよう。

こうした方法論に対する厳密な批判的意識を備えたニーチェの衝動は、1919/20年の『現象学の根本問題』での現象学の理解にも現れている。ハイデガーは現象学が理論的学問への平板化の危険に陥っている点を指摘し、そこにニーチェの衝動を投げ込むことによって活性化を試みようとしている。

「… 現象学は内側から突き動かされている。というのも現象学は、ニーチェ自身が不確かなまま克服しようとしていたようなタイプの哲学ではないからである—そうした哲学的学問は、知への愛、生への愛などではなく、隠蔽され、妬みに満ちた憎しみであり、合理的形式というでっちあげの拘束をつうじて現れ出てくる」(GA58, 23)。ハイデガーにとって、現象学も本来はニーチェ的な根源への哲学的思考の衝動によって営まれるべきものであった。従って学問の理論的形式とみなされた限りでの現象学は、むしろニーチェの衝動の批判の対象となるのである。

しかしこうしたニーチェに則った批判は、その激しさゆえに、かえってニーチェ自身に対する批判へと転じている。というのも、その直後の文章では、ニーチェの衝動が現象学から実質的に排除されているからである。「というのも現象学は、生の本当の意味に生き生きと同行する (das lebendige Mitgehen) という根本態度を、つまり魂の謙抑 (humilitas animi) をつうじた生の増大という意味において不和を乗り越え了解しつつ順応してゆくという根本態度をもっているからである」(GA58, 23)。ところが、周知のようにニーチェは『偶像の黄昏』のなかで、踏みつけられ惨憺に身を屈める虫に喩えて、キリスト教の奴隷道徳における「謙抑 (Demuth)」を批判した(KGW 6-3, 58)。このニーチェの謙抑批判は、明らかに同行や謙抑に対するハイデガーの評価とは対立する。つまりここでハイデガーは、これまでとは一転して、共感や謙抑を現象学の《徳》として導入することによってニーチェの衝動を排除しようとしているのである。

こうした反ニーチェ的な現象学理解の背後には二つの要因が働いている。一つはフッサール現象学に代わるディルタイ解釈学の導入である。戦時下緊急学期講義はすでに、フッサールの現象学の「原理中の原理」のなかに「真なる生一般への根源的志向」を見てとっている。それは「体験と生そのものの根源的態度、体験そのものと同一化した絶対的な生の共感 (Lebenssympathie)」である (GA56/57, 110)。「共鳴」や「同行」といった表現からも明らかなよ

うに、そこに見出されるのは、現象学の理論的反省ではなく、ディルタイ的な生の共感の着想である (GA56/57, 75, 117) ⁽¹⁵⁾。1919 年の「現象学と超越論的価値哲学」でも、自らの「根源学」をディルタイの「記述的」な学としての「心理学」に重ね合わせつつ、その「精神の《自己省察》」をつうじた「生の統一」と「連続性」の意義を評価している (GA56/57, 164f.) ⁽¹⁶⁾。現象学を支えるのは、一回的でありながら歴史的に継承され持続する生に共感するような、ディルタイ流の解釈学的態度なのである。もう一つは、そうした生の共感のさらに根底に導入された神学的な謙抑の着想である。1918/19 年の講義草案「中世神秘主義の哲学的根本立場」では、『ロマ書講義』の一節を引きつつ、ルター「謙抑的自若 (demütige Gelassenheit)」は抑圧的に人に喜びをもたらすのではなく、「人格的な平静さ (die persönliche Heilsgewißheit)」を表現していると述べられている (GA60, 309)。従ってここでハイデガーは、ルターの謙抑という神学的発想に依拠して、神学の批判者ニーチェを脇に押しやり、ディルタイ流の共感的な解釈学的現象学を確立しようとしているのである。

神学に基づくニーチェ批判は、1920/21 年の「宗教現象学入門」にも見出せる。「この世の有様 (skhēma) は過ぎ去る」という『コリント人への第一の手紙』の一節と、「あなた方はこの世に倣う (syskhēmazō) のであってはない」という『ロマ書』の一節を引きながら、ハイデガーはパウロの語る「世界の相 (skhēma)」のうちに事実的生の「遂行性格」を見てとっている (GA60, 120)。この解釈の狙いは、パウロの語る主の「再臨」の時を背景に、現象学的存在論のための新たな時間意識を生の遂行の連関から取り出すことにあるが、ここでニーチェはそうした遂行連関を誤認した者として批判されている。「パウロのこの諸連関は倫理的に理解されるべきではない。それゆえニーチェがパウロをルサンチマンだとして非難したのは誤りである。ルサンチマンはこの領域のうちに属していない。この連関のなかではルサンチマンを語ることはできない。そんな風に接するなら、その者は何もわかっていないことを示している」 (GA60, 120)。

ここで念頭に置かれているのは、『道徳の系譜』第一論文でのルサンチマンの発生の分析と、「パウロは復讐の使徒すべてのなかでも最大の者であった」と断じる『アンチ・クリスト』第 45 節での批判だろう (KGW6-2,

284-288; KGW6-3, 221)。パウロの行為をキリスト教的奴隷道徳の次元に見るニーチェに対して、ハイデガーは倫理的、道徳的次元を突破した者としてパウロを捉えようとしている。ここには、やはり神学の内部にとどまりつつ、その方法論的思考を担う行為や遂行をそれ自体として純粹に把握すべきだという理解が見てとれる。こうした理解は、フロネーシスから実践的・倫理的含意を脱色してはじめてソフィアが獲得されうるとする、1924/25 年の『ソフィステス』での解釈にもほぼ同じ形で生かされている (GA19, 178, 176)。《道徳》の系譜学の観点から謙抑や宗教的行為に批判を加える限りでのニーチェは、ここでいまだ実存的な倫理的次元にとどまる者とみなされているのである。

こうしたニーチェ批判はさらに「大学」の観点にも及ぶことになる。1921/22 年の『アリストテレスの現象学的解釈』は、「本来の生き生きとした生の連関」としての「大学」における哲学の活性化を主張しつつ、そこで次のような注意を促している。「しかしその場合に人は、周知のルサンチマンに満ちた、ときに安っぽいショーペンハウアーとニーチェの悪口にことさら耳を傾ける必要すらない。なぜなら彼らは、自分が望んだことをおそらくわかっていなかったからである。大学から逃れるのは容易である。しかしそれでは大学は何も変わらないし、本人自身はただ自分の事柄だけにかかずらって — ニーチェが典型的な例だが — 三文文士の保育所 (Pflanzschule der Literaten) をめざして、頭でっかちの怪しげな雰囲気を醸しだすのだ」 (GA61, 66)。これはかつての講壇哲学への批判的態度とは正反対の態度であると言ってよい。大学内部で哲学の革新をめざす大学人ハイデガーにとって、今や在野の詩人哲学者ニーチェは、学内論争を避けた逃亡者なのである。

こうして見てくるなら、ハイデガーは神学の内部で自らの哲学的方法論や学問的立場を確立してゆくにつれて、次第にニーチェを批判的対象へと変えていったと言えよう。カソリックから離反しつつも、なおその雰囲気の色濃いフライブルク大学において、フッサールのもと《厳密な学》としての宗教現象学の研究を進めていたという外的状況も、おそらくそこで大きな影響を与えていたに違いない。いずれにしても、ここでニーチェの根源への衝動は、神学、哲学、そして大学という学問の場において完全に息の根を止められた

かのように見える。

ところが 1923 年秋のマールブルク大学着任以降、こうしたニーチェ評価に劇的な変化が生じている。1924 年の『アリストテレス哲学の根本諸概念』は、ソフィストに代表される言語の頹落を論じるにあたって、ニーチェの「ギリシア雄弁の歴史」を引用しながら、ギリシア語を「あらゆる言語のなかでも最もお喋りな言語」だと評し⁽¹⁷⁾、そうしたギリシアにおける言論の頹落を見て取った限りで「ニーチェは最終的には、ギリシア精神の何たるかをわかってはいたはず」であるとも述べている (GA18, 109)。ここでは、あたかも神学からの呪縛を解かれたかのように、かつての古典文献学者としてのニーチェ像がふたたび息を吹き返していることがわかる⁽¹⁸⁾。さらに 1925 年の『時間概念の歴史への序説』では、哲学的探求は「無神論」たるべきであり、その「《思考の傲慢さ》」を自らの力として、「悦ばしき知識」となるべきだとまで述べられている (GA20, 109f.)。今や明らかにニーチェの根源への衝動は、従来の神学の枠組みを打ち破り、歴史的射程をもつ哲学的思考として全面的に解放されるに至ったのである。

この変化には、カソリック神学の影響圏からの離脱という理由ばかりでなく、ハイデガー存在論の展開から見れば、「時間性」に対する自覚が大きな役割を果たしているように思われる。ハイデガーは 1924 年を境に時間性を存在論的考察の統一的観点として自覚しはじめ、1924/25 年の『論理学』では「時間性」さえも「形式的告示」的概念と見なしている (GA21, 410)⁽¹⁹⁾。こうした時間性の問題圏の確立によって、考察の水準もこれまでの実存的レベルからいっそう高次の実存論的レベルへと引き上げられ、それに伴ってニーチェの根源性への衝動も、神学の制約を乗り越えて、もともとの哲学的思考としての姿において新たに復活したのだと言えよう。

従って初期講義でのニーチェ評価は、形式的告示という解釈学的方法を中心として、共感と批判のあいだを揺れ動いていると考えられる。しかしこのような動揺を経て、ニーチェは今や古代に精通した無神論者として、ありうべき哲学的思考の体現者として《実存論的》段階へと達したのである。そこでこれまでの考察を踏まえながら、次に『存在と時間』を検討することになろう。

III ニーチェ的衝動の実存論的転換

『存在と時間』のニーチェへの言及は、死、良心、歴史性をめぐる三つの箇所にとどまっているが、内容的な観点から見れば、それらは現存在の実存論の規定から時間性と歴史性に至るまでの広範な領域に跨っている。それゆえこれらの言及は、修学時代以来のニーチェのモチーフを実存論的に転換するものであると同時に、さらにそれを時間性と歴史性の問題へと導入するものとして考えられる。ここでは特に前者に焦点をあてて、その転換の内実と『思考の経験』の含意を明らかにしよう。

まず死の議論から見てゆこう。ハイデガーは本来的な「死の実存論的概念」を「現存在に最も固有の、没交渉的な、確実でいてそのものとしては無規定な、追い越しえない可能性」として規定し、この形式的な実存論的概念の可能性をいっそう極限的に推し進めて理解することを目指している(SZ, 258f.)。この解釈においても重要な役割を担っているのは、やはり形式的告示の手法である。死への存在はそれ自体形式的告示であり、その内実は「手許の道具」とかかわる「配慮」によっては捉えられず、その可能性はどこまでも可能性としてのみ「了解」され、「形成」され、「耐え抜かれる」ことによって、現存在自身の純然たる遂行から実存論的に自己確証されねばならない(SZ, 261)。つまり倫理的、道徳的配慮の一切を破棄し、純粋な可能性として先駆することによってはじめて死の意味は獲得されるのである。

こうした死の可能性へ純然と先駆するあり方を、ハイデガーは『ツァラトゥストラはかく語りき』(以下『ツァラトゥストラ』と略記)における「自由な死」の一節を引いて次のように説明している。「現存在はおのれ自身と了解された存在可能性に遅れをとることのないように、つまり『勝利をおさめるには年をとりすぎる』ことのないように先駆してその身を防ぐ」(SZ, 264)。現存在は、その「追い越しえない」可能性としての死に遅れることなく「先駆」することではじめて、ありうべき固有の存在可能を引き受けることができる。従って本来の意味での「適切な好機」は、世人の「配慮」のなかにはない(SZ, 172, 174, 359, 389)。もっとも、現存在は「終末以前にすでに成熟期を踏み越えている」こともあり、死において「大抵は現存在は未完成に終わるか、さもなければ崩れ落ち力尽き果てて終わる」こともある(SZ, 244)⁽²⁰⁾。

それゆえ現存在にとっての好機はむしろ、一切の配慮が脱落する無規定な死へと先駆する「決意性」においてこそ実現する。そのときようやく、現存在を取りまく環境世界や共同世界も意味あるものとして立ち現れてくる。こうした本来的な死への存在が「世人のさまざまな幻想から解かれて、情熱的な、事実的な、自己を確証する、不安にさらされた死への自由 (Freiheit zum Tode)」である (SZ, 266)。

それに対して「自由な死」でニーチェが述べるのは「ふさわしい時に死ぬ! (Stirb zur rechten Zeit!)」である。「緩慢な死」を説くのは「あまりに遅く死ぬ」多くの者、「余計な者たち」であり、また「あまりに早く死ぬ」少数の者の代表者は「イエス」であるが、結局はいずれの立場も死に対して立ち向かう好機を逸している。多くの者は「夏のうちにすでに腐」っているにもかかわらず「あまりにも長く枝にぶら下がっている」。それに対して早く死ぬ者は「未熟ながらに愛し、また未熟ながらに人間と大地を憎む」(KGW6-1, 89ff.)。それらの場合とは異なり、ふさわしい時に死ぬことは、死をも含めた生の絶対的肯定である。この「自由な死」の章が、なお暫く地上にとどまることを求めて終わるのも、そのためである。それこそが「死への自由、死における自由 (Frei zum Tode und frei im Tode)」なのである (KGW6-1, 91)。

多くの余計な者たちや世人とは違って、死すべき《好機》に立ち遅れることなく、《死への自由》な立場に身を置き、そこから再び地上における自己の生と周囲世界の肯定へと立ち返る点で、両者はほぼ同一の構図を描いている。ニーチェにとって、ふさわしい時に死ぬ者が「自分が一番美味しくなったとき、人に食われ続けるのをやめる」と同様、ハイデガーにとっても「先駆において現存在は、はじめて固有の自己の存在をその追い越すことのできない全体性において確証することができる」(KGW6-1, 90; SZ, 265)。死へと先駆する現存在こそ、好機において死への自由に関われる者、そこから他者のもとへ自由に立ち返ることのできる者なのである。

とはいえ両者には、微妙ではあるが、看過しえない決定的な違いも認められる。まずは「自由な死」の一節における「勝利」の含意の相違である。もともとニーチェが「多くの者は自らの真理をつかみ、勝利をおさめるには年をとりすぎる」と述べたときの真意は、多くの者における真理と勝利の獲得不可能性を強調する点にあった (KGW6-1, 89)。しかしハイデガーはこうした

不可能性の含意を転倒して、むしろ勝利の獲得可能性を積極的に強調している。もう一つは「真理」の相違である。ハイデガーはこの一節の引用において「真理」の部分を抹消しているが、それについて何ら説明を加えていない。さらに死をめぐる様々な気分の位置づけにもやはり相違が見出される。ハイデガーは、あまりに早く死ぬ者であるイエスの《愛》や《憎しみ》には何ら言及しない一方、本来的な死への先駆を「情熱的」と呼び、さらには先駆的決意性における「不安」には「喜び」が伴うとさえ述べている (SZ, 310)。両者のあいだでは、死をめぐる勝利、真理、気分の含意に明らかに振れが生じているのである。

しかしこうした振れは、かえって「自由な死」の実存論的転換の内実を明らかにしうると思われる。まず、ここで「死」はある種の《価値転換》の契機をなしていると言える。《愛》や《憎しみ》の消去が否定的な実存的転換であるとすれば、「勝利」や「情熱」や「喜び」の転義は、肯定的な実存論的転換を表すものと言えるだろう。またこのような《価値転換》を可能にするものとして、「死」の《好機》は純粋な時間性の形式的告示として機能している。《好機》は、現存在にとって実践的配慮とは無縁の端的に《ふさわしい時》として、実践的配慮に従う既存の一切の善悪の価値を転換しうる時間地平なのである。「不安」ばかりでなく、「勝利」感や「情熱」、「喜び」さえもが死への先駆に伴いうるのは意外にも思えるが、しかし「高揚した気分、つまり心をより高く引き上げる気分」であれ、やはり「脱自的-時間的連関」の地平を背景としているのである (SZ, 345)⁽²¹⁾。それゆえ真理の抹消についても、こうした死における時間性の形式的告示をつうじて、真理の意味を新たに「現存在の開示性」へ転換するものと考えられよう。先駆における「固有の、没交渉的な、追い越しえない可能性」は、「真理性(開示性)」として「現存在の全体」、「存在可能全体」を開示するが、そこには「他の人々の存在可能」も含まれている (SZ, 264)⁽²²⁾。つまりハイデガーは、なお「地上」にとどまってニーチェが見定めようとした真理の含意を、共同存在を含む現存在の実存論的開示性へとより積極的に転換しているのである。

次に検討すべきは、『存在と時間』においてこうした死への先駆を確証するとされる「良心」の議論である。ここでハイデガーは「注目すべき良心解釈」を行った者として、カント、ヘーゲル、ショーペンハウアーと並んで「ニ

ニーチェ」の名前を注で挙げているに過ぎないが (SZ, 272)、実際には、『道徳の系譜』第二論文における良心の系譜学的分析を『存在と時間』第 2 編第 2 章の分析のほぼ全体にわたって活用している。ここではその対応関係を、大まかながら六点にわたって指摘することにしよう。

まず第一は、良心の脱法的性格である。ニーチェはカントの定言命法への当てこすりを語りながら、「良心」や「負い目」が「債権法」に基づくこと、また「良心のやましさ」を惹起することが刑罰の効用として誤認されていることを指摘している (KGW6-2, 316, 334)。ハイデガーもまた良心の分析では、法的含意やカント流の「法廷象徴」の構想を斥けている (SZ, 282f., 293)。両者にとって法的次元は、その由来の実存的不純さからして、良心の概念そのものには導入しえないのである。第二は、良心の脱道徳的性格である。ニーチェは「良心のやましさ」の究極的な起源を「敵意や残虐さ、迫害、襲撃、変革、破壊の喜び」などといった「本能がすべてその所有者へと向きを変えること」、つまり抑圧された本能における「人間の内面化」に求めている (KGW6-2, 338)。つまり良心の道徳性の起源は、変形された本能なのである。他方ハイデガーは、いっそう過激に良心を「《無良心的》」と特徴づけている。世人の配慮する善悪判断や世人的自己にも無関係な現存在自身の「無性の根拠存在」を告知する機能を「良心の声」に認めているのも、そのためである (SZ, 286)。リクールが的確に指摘しているように、ハイデガーの良心は「善悪を区別する能力によっても特徴づけられない」ものであって、まさに「善悪の彼岸」に位置しているのである⁽²³⁾。第三は、良心の脱神学的性格である。ニーチェは最終的に、キリスト教の神の否定によって「孤独」のうちでの「ニヒリズム」からの「救済」と「希望」の返還を語る (KGW6-2, 352)。ハイデガーもまた、良心から「人格神の意志表示」や「神的威力」などといった要素を徹底的に脱色している (SZ, 275, 291)。こうしたハイデガーの良心論は、レーヴィットに倣って、キリスト教的終末論をその枠組みだけを残して存在論化した「神なき神学」の一部をなすものとも呼べるだろう⁽²⁴⁾。

第四は、良心の表明に伴う沈黙の性格である。ニーチェはこの第二論文の末尾で、「より将来の者」たる「神と無の克服者」としての「ツァラトゥストラ」の役割を奪わないよう、自らに「沈黙する」ことを課している (KGW6-2, 353)。「喜びの情熱と苦しみの情熱」にも述べられているように、

善悪の彼岸で「私の魂に苦しみや喜びを与え、私の内臓の飢えでもあるものは、言い表わしがたく名前をもたない」のであり、それを語るさいには「口ごもる」のも恥じてはならない (KGW6-1, 38)。ハイデガーにおいても、良心が前触れもなく突如襲来する呼びかけである限りにおいて、日常の言明行為はつねにそれに立ち遅れざるをえない。しかしまた良心は「関心の呼び声」として、現存在に自らの将来の死という無根拠性を伝達するものでもある。従ってハイデガーは、ニーチェがいわば将来のために取りおいた沈黙を、先駆によって、より積極的に関心の構造のうちへ組み込んでいえるだろう。

第五は良心の意志的性格である。ニーチェにとって良心は「生命の本質」としての「力への意志 (Wille zur Macht)」の発露である (KGW6-2, 332)。他方ハイデガーにとっては、良心の呼び声に応じて、負い目存在を了解しようとする「実存的」態度が「良心を持つと意志すること (Gewissen-haben-wollen)」であり、この実存的確証に基づいて導出されるのが、「不安」と「沈黙」のうちで無的な根拠を引き受ける実存論的に本来的な開示態としての「先駆的決意性」である (SZ, 288, 296ff., 306f.)。もっとも、ニーチェでは良心がキリスト教道德のルサンチマンに対抗して発動されるのに対して、先駆的決意性における意志は、自らの良心の呼びかけに応答するために自ら発動するという循環構造に重心が置かれている。しかしいずれにしても、良心の発動の根底には強い意志の衝動が息づいていることが認められよう。そして第六は、良心のもつ将来の新たな共同性の構築可能性である。ニーチェにとってもハイデガーにとっても、良心は既存の道德や倫理を突破するだけでなく、来るべき将来の新たな共同性へも向かっている。両者に共通するこの良心の機能こそ、先に指摘したような、死への先駆における共同存在の「真理」の「開示性」への積極的転換を可能とするものに他ならない。

こうして今や『存在と時間』におけるニーチェ的モチーフの実存論的転換の内実が明らかになった。ここでハイデガーは、『ツァラトゥストラ』の「自由な死」を『道德の系譜』第二論文の良心分析によって確証するという図式のもと、初期以来のニーチェの衝動に内在していた力への意志を、既成の法や道德や倫理、感情などの一切の存在者的価値を転倒しうる先駆的決意性へと実存論的に転換しているのである。そして形式的告示の手法を用いたこの

転換の核心には、将来と過去を現在の《好機》の時間地平のうちで引き受け、それを再び新たな将来の共同性へと転じる循環的時間性をも読みとることができた。『反時代的考察』第二論文における「記念碑的」、「好古的」、「批判的」という歴史学の三区分をほぼそのまま活用して、現存在の時間性の構造から歴史性を導き出す議論の流れからも (KGW3-1, 254; SZ, 396)、ハイデガーの時間理解がいかにニーチェのそれに倣ったものかが窺えよう。

IV ニーチェと《思考の経験》— 結語に代えて

実存論的分析におけるこうしたニーチェの時間理解との強い共鳴を踏まえるなら、現存在の時間構造それ自体のうちに、永遠回帰を読みこむことももはや不可能ではない。つまり『存在と時間』は、ニーチェの力への意志としての根源への衝動のうちに、過去と将来の歴史を巻き込む広大な円環的時間性を見てとるとともに、それを現存在の実存論的構造の深層において、循環的な時間性へと昇華させようとする試みだったのである。

振り返ってみれば、ハイデガーはニーチェ的な根源への衝動のモチーフを、当初は前学問的な実存的次元において受け止めたが、哲学や大学、とりわけ神学との学問的な批判的対決をつうじて、ときに相反する評価のなかで揺れ動きながらも、次第に実存論的次元へと引き上げていったのであった。こうして高次の哲学的思考として鍛え上げられたニーチェの衝動は、最終的に『存在と時間』において、多様な実存論的転換を施された上で、最終的に歴史的時間性をめぐる中枢部分へと導入されるに至ったのである。それゆえハイデガーにとって、ニーチェとの出会いから生まれた《思考の経験》とは、道徳的な善悪のみならず、生死という人間存在の究極の彼岸において、壮大な歴史的次元と交わる《時間の経験》だったとすることができるだろう。

とはいえ他方でこの《思考の経験》は、絶えず増大し続ける意志の力のもと、時間を終わりになき永遠の循環のなかに閉ざし、将来の共同性への展開を妨げる危険性を孕んだものでもあった。それがやがて『ニーチェ』において、近代主観性と恒常的現前性の問題として自己批判されることになる。その限りで『存在と時間』は、自由な死の深層に潜む運命の不自由さ、永遠の正午の深層に潜む無根拠さを、実のところ十分に掬い上げていなかったと考えら

れる。思考は、循環において肯定されるのか、それとも突如奈落の底へと落とされる否定と常に紙一重なのか。そう考えるなら、こうした思考と時間のせめぎあいの《始まり》こそが、『存在と時間』における《思考の経験》の本来の内実であったとすることができよう。

注

ハイデガーからの引用は、クロスターマン版全集の略号 (GA) に次いで巻数と頁数を表記する。それ以外の引用については、以下の略号と頁数を表示する。ニーチェからの引用は、グロイター版全集の略号 (KGW) に次いで巻数と頁数を表示する。

SZ: *Sein und Zeit* [1927], 16. Aufl., Max Niemeyer, Tübingen 1986.

⁽¹⁾ Vgl. K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Kohlhammer, Stuttgart 1956, S. 222; J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Éditions du Seuil, Paris 1966, pp. 624-625; P. Köster, Die Problematik wissenschaftlicher Nietzsche-Interpretation, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 2, 1973, S. 31f.

⁽²⁾ W. Mulelr-Lauter, Das Willenswesen und Übermensch — Ein Beitrag zu Heideggers Nietzsche-Interpretationen, in: *Nietzsche-Studien*, Bd. 10/11, 1981/1982, S. 132-177; M. Riedel, Heimisch werden im Denken. Heideggers Dialog mit Nietzsche, in: H.-H. Gander (hrsg.), „*Verwechselt mich vor Allem nicht!*“: *Heidegger und Nietzsche*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1994, S. 17-42.

⁽³⁾ いち早くこの点を論じたものとして、以下を参照。川原栄峰「ハイデッガーのニーチェ講義」、中原道郎・新田章編『ニーチェ解説』所収、早稲田大学出版部、1993年、1-28頁。

⁽⁴⁾ H. Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*, Campus Verlag, Frankfurt a. M./New York 1992. (北川東子・藤澤賢一郎・忽那敬三訳『マルティン・ハイデガー — 伝記への途上で』未来社、1995年、89頁)

⁽⁵⁾ B. Welte, Der stille große Partner. Erinnerungen an Heinrich Ochsner, in:

- C. Ochwadt/E. Tecklenborg (hrsg.), *Das Maß des Verborgenen. Heinrich Ochsner 1891-1970 zum Gedächtnis*, Charis-Verlag, Hannover 1981, S. 216.
- (6) S. J. McGarth, Die scotistische Phänomenologie des jungen Heidegger, in: A. Denker und H. Zaborowski (hrsg.), *Heidegger-Jahrbuch I*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 2004, S. 243-258. 渡辺二郎『ハイデッガーの実存思想』勁草書房、第2版、1974年、163-180頁。
- (7) N. Kapferer, Entschlossener Wille zur Gegen-Macht, in: G. Althaus und I. Staeuble (hrsg.), *Streitbare Philosophie. Margherita von Brentano zum 65. Geburtstag*, Metropolis Friedrich Veitl-Verlag, Berlin 1988, S. 194; H. Seubert, *Zwischen ersten und anderem Anfang: Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens*, Böhlau Verlag GmbH & Cie, Köln 2000, S. 31.
- (8) H. Vetter, Heideggers Annäherung an Nietzsche bis 1930, in: *Synthesis philosophica*, vol. 13, 1998, S. 378.
- (9) H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Bd. 3, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, S. 317.
- (10) M. Heidegger, Das Kriegs-Triduum in Meßkirch, in: *Heidegger-Jahrbuch I*, S. 22f.
- (11) H. Ott, *a. a. O.* (上掲訳書 126 頁)
- (12) ハイデガーの学問論の位置づけに関しては、以下拙論参照。「知の生成と動揺 — 『存在と時間』における学問論」(的場哲朗・秋富克哉・関口浩編『『存在と時間』出版80周年記念論集』(仮題)南窓社、近刊)
- (13) 以下拙論を参照。「非本来性の反復 — 形式的告示的解釈学としての『存在と時間』 — 」(実存思想協会編『実存思想論集』XV (第二期第七号)、理想社、2000年、143-157頁)
- (14) 上掲拙論を参照。
- (15) F.-W. v. Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2000, S. 92.
- (16) H. Seubert, *a. a. O.*, S. 38 f.
- (17) F. Nietzsche, Geschichte der griechischen Beredsamkeit, in: v. O.

Crusius (hrsg.), *Nietzsche's Werke*, Bd. XVIII, Dritte Abteilung: Philologica. Zweiter Band: Unveröffentlichtes zur Litteraturgeschichte, Rhetorik und Rhythmik, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1912, S. 202.

(18) Cf. M. Michalski, Hermeneutic Phenomenology as Philology, in: D. M. Gross, A. Kemmann (ed.), *Heidegger and rhetoric*, State University of New York Press, Albany N. Y. 2005, p. 68.

(19) 以下拙論を参照。「構想力の解体—ハイデガーのカント解釈の射程—」(実存思想協会編『実存思想論集』XVIII (第二期第十号)、理想社、2003 年、81-96 頁)

(20) この点を論じたものとして、以下を参照。森一郎「ニーチェから見たハイデガー(下)—ニーチェ研究ノート(2)—」『東京女子大学紀要』第 46 巻(1号)、1995 年、62-63 頁。

(21) ここに「喜びの情熱と苦しみ的情熱」の一節との類似性を読みとることもできるだろう。ニーチェによれば、かつて「悪」と呼ばれた「苦しめるさまざまな情熱」はすべて、他ならぬ自己自身のための「徳」、「大地の徳」へと生まれ変わることができるのである(KGW6-1, 39)。Cf. J. Taminiaux, La présence de Nietzsche dans Sein und Zeit, in: *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Jérôme Millon, Grenoble 1995, 2^e édition, p. 241.

(22) H. Seubert, *a. a. O.*, S. 60 ff.

(23) P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Le Seuil, Paris 1990. (久米博訳『他者のような自己自身』法政大学出版局、1996 年、428 頁)

(24) K. Löwith, *Sämtliche Schriften* 2, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, Stuttgart 1983, S. 517.