

ニーチェにおける自由と責任

——彼はそれらの何を否定し、何を肯定したのか

新名隆志*

(2022年11月16日 受理)

Freedom and Responsibility: What did Nietzsche Deny and Affirm About These?

NIINA Takashi

要約

本稿の一つの目的は、自由意志の哲学におけるニーチェの位置づけという問題に一つの答えを与えることである。本稿では、いくつかの可能な解釈的立場を代表するものとして、ジームス、ライター、スネルソンの解釈を検討する。本稿はニーチェを非両立論に位置づける点でライターの立場に近いが、ライターの両立論批判についてはその不適切さを批判し、また、彼以上に非両立論的解釈の論拠を明確化する。ニーチェは、自由意志の哲学における「究極性論証」と同様の議論を提示しており、これこそが、彼を自由意志と道徳的責任の懐疑論者と解釈しうる最大の論拠である。

さらに本稿は、ニーチェがこのような懐疑論者でありながらなお肯定的に語る「責任」とは何かについて、『道徳の系譜学』第二論文の良心論に依拠してこれまで以上に明確な解釈を提示する。この「責任」とは、自分の意志するものを意志しうるようになった自律的個人が、自分の意志するものにコミットすること、そのように自分に約束すること、このことにおいて自分の「良心」をもつことを意味する。それは賞罰責任としての道徳的責任とは全く異なり、道徳の轡を逃れた「主権的個人」において初めて可能となる、非道徳化された責任である。

キーワード：ニーチェ、自由意志、道徳的責任、両立論、非両立論、ニヒリズム

* 鹿児島大学 法文教育学域 教育学系 准教授

はじめに

自由意志の哲学においてニーチェをどのように位置づけるのが適切なのか、解釈は定まっていない。近年はニーチェに決定論と自由意志・道徳的責任との両立を見る両立論的解釈が多いが、その中でも違いがあり、その違いは決して小さいものではない。一方で、ニーチェにおける自由意志と道徳的責任の批判を決定的なものとして理解する非両立論的解釈も存在する。本稿では、いくつかの可能な解釈的立場を代表する三名の研究者を取り上げ、検討する。両立論的解釈を代表する論者としてはケン・ジームス、非両立論的解釈を代表する論者としてはブライアン・ライターを取り上げる。さらに、これらの解釈を批判し、私たちの実践における感情的反応に道徳的責任の根拠を見る P・F・ストローソンの両立論に範を取り、ニーチェを両立論的に解釈しようとするエイブリー・スネルソンの議論を、最新の独特な解釈として取り上げたい。

本稿は、三名のそれぞれの言い分に部分的に賛同する点はあるものの、最終的にはどれとも違う立場をとる。非両立論的解釈を支持する点でライターに近いが、彼の両立論批判についてはその不適切さを批判し、また、彼以上に非両立論的解釈の論拠を明確化する。ニーチェは自由意志の哲学における「究極性論証」と同様の議論を提示しており、これこそが、彼を自由意志と道徳的責任の懐疑論者として非両立論に位置づけることができる最大の論拠であることを示す。

また本稿は、ニーチェに肯定的で特別な意味での「責任」というものを認めるという点では、ライターよりもジームスの解釈の方向性に賛同する。しかし、ジームスの解釈は全く明快だとは思えない。本稿は、この肯定的な「責任」の内実をできるだけ明確化したい。

そのためには、研究者間で論争の的になっているある重要なテキストの解釈に取り組みねばならない。それは、『道徳の系譜学』第二論文の第1, 2節で示される「主権的個人」の解釈である。この「主権的個人」の形象を通してポジティブに提示される自由と責任をどう理解すべきか。これは、ニーチェ解釈上の難問の一つである。自由と責任に関するニーチェの立場について解釈が分かれる大きな理由の一つが、この「主権的個人」の理解の難しさにあると言っても過言ではない。上記の三名もそれぞれ「主権的個人」に言及し何らかの解釈を示している。そして、解釈は三名それぞれ異なっている。本稿は、『系譜学』第二論文の良心論の理解に依拠しつつ、この「主権的個人」がもつ「責任」を、非道徳化され自然化された「良心」の観点から明らかにする。

私は現代の自由意志の哲学に習熟しているわけではないが、本稿によって、現代の自由意志の哲学の文脈におけるニーチェの位置づけがこれまで以上に明確化されることを期待する。現代哲学の文脈にニーチェを位置づける試みは、確かにそれ自体を目的化して些末な点に拘泥すべきではないだろう。ニーチェは現代哲学の細かい文脈に沿って議論を展開しているわけではないので、議論の枠組みや前提にずれが生じて当然だからだ。しかし、自由意志と道徳的責任というテーマに関して、ニーチェの議論が現代の議論と大きく重なり合うのは確かであり、両者の接点をできるだけ正確に見定めることは、ニーチェの現代的意義を切り開くのみならず、その裏面として、現代の自由意志

論争に新たな視点と豊かさを与えてくれるように思われる。最後に、ニーチェと自由意志の哲学の接点から見えてくる重要な論点の内実を示唆して、本稿を閉じたい。

1. スネルソンの解釈の検討

最初にスネルソン (Snelson 2021) を取り上げよう。この論文は従来の両立論的解釈・非両立論的解釈の対立図式を乗り越える新しいニーチェ理解を提示しようとする意欲的なものではあるが、残念ながらその主張の説得力は乏しいと言わざるをえない。この論文を最初に取り上げるのは、まずこの新しく特異な解釈を退けて、議論の舞台を従来の両立論的解釈・非両立論的解釈の対立構図に取り戻すためである。

この論文の基本的問いは、『系譜学』第二論文で肯定的に語られる「責任の由来の長い歴史」が、リバタリアンの自由意志に対する一貫したニーチェの批判とどう和解しうるか、である (Snelson 2021: 236)。スネルソンが想定しているリバタリアンの自由意志は、自由意志の哲学における自由意志の二種類の理解の両方を含む。すなわち、他行為可能性、別様に行為する能力としての「余地自由 (leeway freedom)」と、行為を開始し、行為の源泉となりうることとしての「源泉自由 (source freedom)」である (Snelson 2021: 234-235)¹。スネルソンは、この両者をニーチェが批判していることを押さえたうえで、それにもかかわらず『系譜学』第二論文の「主権的个人」において「自由」と「責任」が是認されるのはなぜかと問うのである。

スネルソンは、この難問についての自らの解釈の提示に先立ち、従来の二つのタイプの解釈を批判する。それぞれを代表するのが、ジームスとライターである。これらの先行解釈に対するスネルソンの批判は納得できる部分もある。しかし、彼が自らの解釈として示す代替案の説得力は非常に疑わしい。以下、スネルソンの解釈の要点を簡潔に押さえ、それを批判的に検討したい。

スネルソンは P・F・ストローソンの両立論的議論と同様のものを、『系譜学』に見ようとする。ストローソンの論文「自由と怒り」は、道徳的責任を人間の実践に基礎づけるという点でユニークなものとして有名である。彼によれば、責任とは何かという問いを実践とは独立に考察し、自由意志の形而上学へと進む議論は的外れである。責任は、人間的関係の中で感情的反応として示される人間的態度、すなわち「反応的態度」の実践それ自体に基礎づけられるのであって、その実践から離れて論じられるべきものではないとされる (ストローソン 2010 参照)²。スネルソン曰く、「反応的態度を責任についての私たちの理解の核心とすることによって、ストローソンは責任の形而上学的解釈を「反転する」ことを試みたと示唆した者もいる」(Snelson 2021: 246)。スネルソンは、このストローソンの「反転」が『系譜学』第二論文で生じていると解釈する。この第二論文は、ストローソンの「自由と怒り」同様、責任を社会的現象として、すなわち、他者への期待とそれが満た

¹ 余地自由と源泉自由については、McKenna & Pereboom(2016: 38-39)も参照した。

² 以上のストローソンの理解については、McKenna & Pereboom(2016: 125-126)も参照した。

されないときに自分に生じる感情的反応に基づいた実践として分析するものであり (Snelson 2021: 245), この分析を通して、ニーチェの考えは、人を責任ありと見なす実践において自由意志のリバタリアン的な伝統的観念は必要ない、というものへと変化しているというのである (see Snelson 2021: 248)。道徳的責任に対するニーチェの執拗な批判を知る者であれば、直観的にこの解釈の妥当性を疑うことだろう。しかしともかく、スネルソンの論拠を確認しよう。

スネルソンが自身の解釈の根拠とするのは、『系譜学』第二論文第4節の読解である。この節では、刑罰というものが、意志の自由や不自由とは無関係な一つの報復として発展したということが述べられる (GM, II, 4)。スネルソンが独自の解釈を加えるのは次の部分である。

人類史の極めて長い期間にわたって、悪人に自分の行為の責任を取らせるという理由で刑罰がなされたことはないのであり、したがって、罰せられるのは、罪ある者 (der Schuldige) だけが罰せられるという前提のもとではなかったのである。(ibid.)

ニーチェはここで、刑罰を「自分の行為の責任を取らせる」という理由で行うならば、「罪ある者だけが罰せられるという前提」が必要となると考えている。ここで「罪ある者」とは何を意味するのか。一つの分かりやすい答えは、「別様に為しうる」のに悪行を為した者、つまり、リバタリアンの余地自由のもとで悪行を為した者、である (see Snelson 2021: 251)。この理解によれば、右の引用箇所ですべて述べられているのは、「別様に為しうる」という余地自由をもつがゆえに有責者となるという理由で悪人が罰せられたことなど、人類史の大部分においてなかった、ということになる。

この解釈は至極自然である。なぜなら、右の引用箇所の直前部分ですべて述べられているのがまさにそういうことだからだ。その直前部分を引用しよう。

「犯罪者は刑罰に値する。なぜなら、彼は別様に行動できたはずだからだ」というのは、実際には、極めて後のほうで達せられた、人間的な判断と推論のまことに洗練された形である。これを最初から想定する者は、古代の人間の心理を、がさつな手でつかみ損ねるのだ。(GM, II, 4)

余地自由に依拠する責任の観念と、刑罰との結びつきの否定。これが、この文脈全体の趣旨であるのは明らかだ。したがって、責任を取らせるという意味で罰せられる「罪ある者」とは、人類史の後のほうでようやく登場したとされる、余地自由の観念と結びつけられた悪人のことに他ならないだろう。ところがスネルソンはこれと全く違う解釈を行う。それは次のようなものだ。

『系譜学』第二論文は主観的な罪悪感 (guilty [Schuld]) を焦点化している。そして、罪悪感の起源は自由意志の概念的 analysis の中ではなく、負債の観念と良心の疚しさの発展の中にある。したがって、第4節の右の引用箇所の「罪ある者 (der Schuldige)」とは、主観的な罪悪感をもつ者と解釈するのが妥当である。つまり、この箇所ですべて述べられているのは、罪悪感を覚えることのなかった古

代の人類は、責任ある行為者と見なされなかったということなのだ (see Snelson 2021: 251)。

本稿が先ほど提示した解釈によれば、責任を取らせる刑罰の前提とされる「罪ある者」とは、余地自由のもとで悪行を犯した者であった。つまり、責任の条件は余地自由であった。しかし、スネルソンの解釈によれば、責任の条件としての「罪ある」こととは、主観的な罪悪感をもつことを意味する。かくして彼は、この第4節にニーチェのストローソンの「反転」を読み取る。彼の理解によれば、ここでは、人間が主観的な罪悪感において自分の行為の責任を引き受け、責任ある者として刑罰を受けるという実践それ自体に、責任が基礎づけられているということになる。このようにスネルソンは、『系譜学』第二論文でストローソンの「反転」を果たしたニーチェは、もはや自由意志を必要としない責任の正当化、つまり、人を責任ありとする実践それ自体に基礎づけられる責任の正当化を手に入れたと考えるのである。

スネルソンの解釈は、確かに彼の言うニーチェ解釈上の難問に対する一つの解答ではあるかもしれない。しかし、その解答の説得性の全ては『系譜学』第二論文第4節の解釈にかかっている。スネルソンの論文において、「責任」の概念が明確に現れるテキストの解釈は、この第4節の解釈以外にない。つまり、彼にとって、これこそがニーチェのストローソンの「反転」を立証するための要の解釈なのである。それが、第4節の文脈を無視した恣意的なものであり、説得力を著しく欠くのはすでに明らかだろう。スネルソンの解釈とは全く反対に、第4節の文脈は、余地自由と責任の密接な関係をニーチェが想定していることを明らかに示唆しているからだ。したがって、スネルソンの積極的主張の全体は、崩壊せざるをえないだろう。

2. ライターによる両立論的解釈批判の妥当性

ニーチェの両立論的解釈を提示する代表的論者がジームス (Gemes 2009) である。ジームスは、自由意志の議論における二つのアプローチを区別し、それぞれが想定する自由意志を「賞罰自由意志 (desert free will)」と「行為者自由意志 (agency free will)」に分ける。これは、自由意志の哲学における「余地自由」と「源泉自由」に完全に対応するものとは言えない。賞罰を正当化するための自由意志は必ずしも余地自由のみではなく、源泉自由も含みうるからだ。しかし、ジームスは、別様に為しうるかどうかは主に「賞罰自由意志」の問いだと述べ (Gemes 2009: 33)、一方で「行為者自由意志」は、「行為者性」の問い、つまり「単に為すことと対比されるものとしての行為を構成するものは何か」という問いに関わっており、他行為可能性とは直接関係しないと言う (ibid.)。したがって、自由意志と賞罰の関係を脇においておけば、彼の区別はおおよそ「余地自由」と「源泉自由」に対応すると見なせるだろう。

ジームスによれば、ニーチェは賞罰を根拠づけるものとしての自由意志、すなわち賞罰自由意志は否定したが、行為者性と自律を根拠づけるものとしての自由意志、すなわち行為者自由意志は肯定した。そして、ニーチェが肯定するこの行為者自由意志は因果的決定論と両立するものであり、

また、「主権的個人」という特別な理想的個人において初めて実現するものである。これが、彼の論旨と言えるだろう。

ジームスの両立論的解釈は、ヒュームの両立論をモデルとしているということも押さえておこう。「ヒュームの説によれば、行為が自分の性格から生じるときに人は自由に行為する。[……] 私たちにとって興味深いのは、ニーチェが自由意志について同様の自然主義的説明を与えているように見えるということである」(Gemmes 2009: 37-38)。ジームスによれば、ニーチェはヒュームと同様に自分の性格から生じる行為を自由な行為と考えている。ただし、「性格」の理解はニーチェ独自のものである。ニーチェにおいて「性格をもつとは、安定した、一体化した、統合された諸衝動の階層をもつことである」(Gemmes 2009: 38)³。

ジームスのこのような両立論的解釈を批判する代表的論者がライターだ。彼に言わせれば、ニーチェはカント的自由もヒュームの自由も認めていない (Leiter 2011: 102)。ライターは、自由についてのニーチェの考え方を示す様々なテキストを援用し、「ニーチェは自由も責任も信じておらず、私たちが自分の人生に対して意味あるコントロールを行使できるとは考えていない」と結論づける (Leiter 2011: 119)。そして、このニーチェの真実に抵抗し、彼に自由と責任の是認を見ようとする近年の傾向は、「私たち繊細な現代的読者にとってニーチェを実際以上にぞっとしないものにする」ための、ハイデガー、カウフマン、ネハマスの解釈を典型とする「道徳的読解」による有害な影響の反映だと述べるのである (ibid.)。

果たして、ニーチェは両立論者なのか、それとも非両立論者なのか。私見では、自由意志の哲学の文脈における両立論の立場にニーチェを引きつける解釈は、自由意志と道徳的責任という問題に対するニーチェの基本姿勢を大きく誤解させることになる。なぜなら、両立論者がリバタリアンの自由意志を否定しつつ自由を認めようとするとき、その意図は道徳的責任の概念と実践を維持することにあるが、ニーチェにそのような意図があったとは考え難いからだ。彼はむしろ、以下で詳述するように、非両立論的立場の一つである自由意志と道徳的責任についての懐疑論 (以下「FR 懐疑論」と略) の立場に位置づけられるべきだと思われる。

それゆえ、ニーチェにおける自由と責任の是認を否定し、彼を非両立論的に解釈しようとする点で、本稿はライターに賛同する。しかし、両立論的解釈に対する彼の批判は十分に適切とは言えないと考える。彼は多くのテキストを引用して批判を展開するが、その中には適切とは言えないテキストがあり、彼の批判の中でおそらく最も中心的と思われる論点は、実は両立論的解釈を切り崩せ

³ ロバート・C・ソロモンも、ニーチェにヒュームとの類似性を見る (Solomon 2006: 422)。ただし、ニーチェにおける性格の運命論を強調する点では、彼はライターに近いと言えるかもしれない。また、自由意志の哲学の文脈にニーチェを位置づけることに関するソロモンの解釈的態度には曖昧なところがある。彼は、自己形成に関するニーチェの考えを両立論か非両立論かという文脈に引きつけることは「ニーチェが非常に明確に非難するほかならぬ形而上学のブラックホールに引き込まれてしまうことになる」(Solomon 2006: 428) と言いながら、一方で、フランクファートの一階の欲求と二階の欲求の区別による両立論的議論にニーチェを位置づけるのである (Solomon 2006: 430)。

るものではない。以下、本節でまずその点を詳しく指摘し、次節で、ニーチェを FR 懐疑論者として非両立論に位置づける論拠となる真に重要なテキストと議論を明確にしたい。

ライターが両立論的解釈を批判する上で重視するテキストのグループの一つが、『曙光』第 124 節、『アンチクリスト』第 14 節、『ツァラトゥストラ』第一部「青白き犯罪者たち」である。ライターがこれらのテキストに見出す論点は、意志は因果的能力をもたない、というものである。ライターは次のように述べる。

意志の能力がもはや「行為する」や「動かす」ではないならば (AC, 14), ——それがもはや因果的でないならば、適切な種類の意志の因果的決定は私たちの行動に対する責任と両立するという両立論的観念にとっての概念空間は残らないことになる。(Leiter 2011: 104)

このライターの論文の中で、彼が「両立論的観念」と完全に対立する論点として明確に提示するのは、実はこの論点のみである。しかし、意志が因果的能力をもたないという考えは両立論と相いれないものだろうか。両立論とは、意志が因果的能力を含むという主張を必ず含まねばならないのだろうか。そうではないだろう。少なくともジームスやライターの議論の中でヒュームをモデルとして言及される古典的両立論においては、そうではない。マッケンナとペレブーム (McKenna & Pereboom 2016) は、自由が帰属するのは意志ではなく行為者だと述べるロックや、「自由意志」とは意志の自由ではなく人間の自由の問題だと述べるホプズを援用し、古典的両立論において主張されるのは意志の自由ではなく「行為の自由」であり、意志が自由かどうかを問うのは適切でも重要でもないと述べる (McKenna & Pereboom 2016: 50-51)。ジームスはニーチェをヒュームと重ね合わせ、「行為が自分の性格から生じているときに人は自由に行為する」(Gemes 2009: 37-38) という両立論的解釈をとるわけだが、このヒューム的自由についても同様であり、問題は行為の自由であって、意志は主題ではない。したがって、ライターが指摘するように意志の因果的能力の否定を示すニーチェのテキストがあることは間違いのないとしても、それ自体は両立論的解釈を否定する根拠になりえないだろう。

次に、ライターの『善悪の彼岸』第 19 節への言及を見てみよう。この断章では、「意志」というものが実は複合的なものであり、「意志の自由」と言われるものも、命令する情動の快と、それに服従する情動が獲得する抵抗に打ち勝つ快が一体となった、多層的な快状態にほかならないと述べられる (JGB, 19)。「意志の自由」という概念をニーチェらしくいわば自然主義的に解体するこの断章について、ライターは「この節の意志と自由は、自由意志と道徳的責任についてのニーチェの通例の否定と完全に合致する (Gemes [2009: 48] ですら認めるように)」と述べる (Leiter 2011: 116)。つまり、この節でニーチェは自由意志と道徳的責任を明確に否定しているが、その点はジームスですら認めていると言うのである。では、実際のところジームスはこの断章をどのように捉えているのだろうか。

ジームスによれば、この断章は自由意志の主観的感覚、いわば「自由意志の現象学」の批判を趣旨としている。「自由意志の現象学に関しては、ニーチェはその重要性についてほぼ否定的だと思われる。様々な場面で人が自由に B よりも A を選んでいると感じるということは、ニーチェにとっては、それ自体では何ら本物の自由を示さない」(Gemmes 2009: 48)。ここから分かるように、ジームスは、自由意志の現象学を余地自由感覚(「自由に B よりも A を選んでいると感じる」として理解している。そして彼は、余地自由(≡賞罰自由意志)をニーチェが批判したことについては完全に認めている。ジームスによれば、『善悪の彼岸』第 19 節は確かに余地自由を批判するテキストだが、それはニーチェにおける真に肯定的な自由、すなわち行為者自由意志の否定を意味するわけではない。ライターは、ジームスがこの断章の解釈においてライターの非両立論的立場に譲歩しているかのように表現する(「ジームスすら認めるように」)。しかし実際には、ジームスにとって、この断章は彼の両立論的解釈を揺るがすものではないのだ。

私見でも、『善悪の彼岸』第 19 節は両立論的解釈を脅かさない。この断章は、確かに、意志の主観的経験には単純化とごまかしがあるということを述べている。「たいていの場合、命令の作用、すなわち服従、すなわち行為も期待されうる場合にのみ意志されるので、あたかも作用の必然性がそこに存在するかのように、その見かけが知覚されたのだ。[……] 意欲するものはその成功を、つまり意欲の遂行を、やはり意志それ自体に起因するものとする」(JGB, 19)。つまり、意志は行為を実際に引き起こす作用でなく、そのような行為の起因者として幻想されるものにすぎない。要するに、ここで述べられているのは、やはり意志の因果的能力の否定なのだ。先述のように、ライターはこれを両立論に反する主張だと考えるわけだが、実際は、この主張が両立論を切り崩すわけではないのである。

3. ニーチェの FR 懐疑論

では、ニーチェを FR 懐疑論者としての非両立論者と解釈する真の根拠はあるのだろうか。まず、自由意志の哲学における FR 懐疑論の典型的な議論を確認しよう。それは「究極性論証 *Ultimacy Argument*」と呼ばれるものである。

究極性論証の主張の核心にあるのは次のような考え方だ。ある人が自分の精神的あり方 M1 に起因する仕方(例えば、単純化するなら信念-欲求のペアというヒューム的な精神的機序によって)行為するとして、その人がその行為を自由に行いその行為に責任があると言えとすれば、それは、そのときの自分の精神的あり方 M1 を自由に獲得し、それに責任がある場合である。しかしその M1 の獲得は、それに先立つその人の精神的あり方 M2 に起因するはずだ。したがって、M1 の獲得にその人の自由と責任を認めるためには、その人は M2 を自由に獲得してその状態に責任があるのだからなければならない。しかし M2 の獲得は、それに先立つ M3 に起因するはずで……、以下無限。つまり、行為者が自分の行為に責任があるという意味で自由であるためには、その行為者が自分自身の

あり方を自由に選択しそれに責任を負うことができなければならないが、上記のように究極的観点から見るならばそれは不可能である。要するに、私たちは自分自身のあり方について究極的に自己原因ではありえない。したがって、道徳的責任を負う自由な行為者など存在しない⁴。

このことは、より日常的で自然な見方からも理解できるだろう。私たちのあり方は、私たちが自覚的に主体的に選択したことだけで構成されているわけではなく、遺伝や、偶然的な環境や、非主体的で自分の力の及ばない経験に多くを依存している。というよりも、それらこそが自分のあり方の土台を形成していると言ってもいい。自分の行為を選択する上で重要な役割を果たす信念や欲求や情動は、そのように自分の力の全く及ばない、つまり自分には全く責任のない極めて多くの複雑な要因に基づいて形成されている。それゆえ、私たちは自分の行為を生み出す自分のあり方について、究極的には責任などもてない⁵。

ちなみに、このように表現される究極性論証は、決定論が正しいことを条件としない。自分のあり方に非決定論的でランダムな要素があったとして、それはこの論証に全く影響しない。なぜなら、そのような要素に対して自分に責任があるはずがないからだ。したがって、この形の究極性論証は、決定論が正しかろうが非決定論が正しかろうが、それと無関係に成り立つ⁶。

さて、本稿が主張したいのは、この究極性論証と同様の議論を示すニーチェのテキストを論拠として、ニーチェはやはり非両立論的であり、かつ FR 懐疑論者と位置づけるべきだということである。そのようなテキストは決して多いわけではない。しかし、非常に重要で決定的な断章をまず挙げることができる。それは『偶像の黄昏』『四つの大誤謬』の最終第 8 節である。その冒頭では、次のように述べられる。

何がもつばら私たちの教えでありうるのか——誰も人間にその性質を与えない、神も、社会も、両親や祖先も、自分自身も与えないということである。[……] 誰も、自分がそもそも生存すること、自分がかくかくの性質をもつこと、自分がこの状況、この環境にあることに対して責任などない。自分の存在の宿命性は、かつて存在しいつか存在するであろうものすべての宿命性から切り離すことができないのだ。(GD, Die vier grossen Irrthümer, 8)

ニーチェはこの節で明言する。自分のあり方に対して、それを作り上げた第一原因 (*causa prima*) として責任を負うものは、自分自身を含めて何ものもない。なぜなら自分のあり方は、過去と未来の全存在の宿命性の一部としての一つの宿命であり、自分の力の及ぶところではありえないからだ。

⁴ 究極性論証の代表的なものは、ゲーレン・ストローソンが「基本論証」と呼ぶものである (see Strawson 1994)。なお、本稿の究極性論証の理解は McKenna & Pereboom(2016)の 7.2 節も参考にした。

⁵ 以上のより自然な理解は、Strawson(1994: 7)を参考にした。

⁶ この点については、Strawson (1994: 7)、また McKenna & Pereboom (2016: 151, 265-266)を参照。

「全体以外には何もない！」(ibid.) のである。ここに、究極的な観点からみた自分のあり方についての無責任性が表現されているのは明らかだろう。自分のあり方は自分の力を完全に超えたもの、存在するもの全体から規定されているのである。

この断章は一切のものの無責任性を宣言する有名なものであり、ライターもこれを援用する。彼も、誰も自分とその運命に対する自由や力をもたないということを示すテキストとして、この断章は特に明確だと述べている (Leiter 2011: 109)。しかし本稿は、ライターも明確に識別しきれていないと思われるこの断章の特権的重要性を指摘したい。この断章は FR 懐疑論を代表する議論としての究極性論証に最も近い議論を提示している点で、自由意志や道徳的責任を批判するものと思われる他の断章、例えばライターが重視する『善悪の彼岸』第 19 節や『曙光』第 109 節などには明確ではない特徴をもつのである。

これら他の断章は、ともすると両立論の枠組みに回収されてしまう可能性がある。実際ジームスは、右に挙げた二つの断章どちらも自由意志の現象学の批判を旨とするものと捉え、それらによって自らの両立論的解釈が揺るがされるとは考えない⁷。しかし、『偶像の黄昏』「四つの大誤謬」第 8 節の内容は明らかに、意志の因果的能力の批判ではないし、主観的に感じ取られる自由意志の表象の欺瞞性を指摘するものでもない。この節では、両立論が行為の自由と責任を人に帰するとき土台としているその人のあり方 (ジームス的=ヒュームの両立論では「性格」) についての当人の究極的無責任性を指摘し、両立論の認める自由と責任の土台を切り崩す議論が提示されているのだ。

さらに、究極性論証は決定論の真否に関わらず成立しようということを思い出してほしい。非両立論的立場の一つとしてハード決定論があるが、ニーチェにハード決定論を帰することは難しい。なぜなら、周知のように、因果性、原因・結果、法則性という概念をニーチェはしばしば批判しているからだ (例えば『曙光』第 121 節、『善悪の彼岸』第 21 節)。それゆえ、ニーチェが決定論の立場から非両立論に至っているという解釈は説得的に思われぬ。しかし、ニーチェが究極性論証を自分のものにしていないならば、彼が決定論に対して懐疑的立場をとりながら、同時に何ら問題なく

⁷ 自己制御について語る『曙光』第 109 節には、実際は自由意志の主観的意識の批判以上の内容が含まれていると思われる。この節では、激しい衝動に打ち勝とうとすること自体も、打ち勝つためにどのような方法をとるかも、実は別の衝動が決めることであり、自分の力の及ぶところではないということが述べられる。ここに、『偶像の黄昏』「四つの大誤謬」第 8 節と類似した、自分のあり方については自分の力の及ぶところではないという論点を捉えることが確かにできるだろう。

私の理解では、究極性論証の両立論に対する批判力の要点は、自分の行為を生み出す自分のあり方を自分の力で変えることは本質的にできない、という主張、つまり、自己形成に対する本質的無力とそれゆえの無責任性の主張にある。究極的観点から見れば、これまでの悪い自分を変えるために自己制御して良い自分になるとしても、それは自分の力によるものではない。同様に、悪い行為を繰り返す悪い自分を変えられないとしても、その変えられなさも自分の力によるものではない。自己制御に対する無力さを述べる『曙光』第 109 節は、確かにこの究極性論証の要点に曖昧ではあるが触れている。それゆえ、ジームスのような両立論的立場は、この節を『善悪の彼岸』第 19 節のように簡単に退けることはできないと思われる。ただし、『曙光』第 109 節は責任についての言及があるわけではなく、どこまで遡ろうと自分が決められるものではないという究極性の観点も明確ではないので、明確な究極性論証のテキストとは言い難いのも確かである。

自由と責任に対しても懐疑的立場をとれることを理解できる。すなわち、決定論についてのニーチェの確定しがたい態度は、自由と責任についての彼の態度に本質的影響を与えていないと考えられるのだ。後者の問題を考える際にニーチェにとって重要だったのは、決定論の真否ではなく、それとは無関係に考察しうる、自分のあり方が自分の力の及ぶものかどうかという問題だったと思われるのである。

ここで、あまり言及されることのない『漂泊者とその影』の二つの重要な断章を示しておきたい。それは第23節と第28節である。これら二つの断章から、ニーチェはすでに早い時期に、非決定論が間違っていて決定論が正しいからという理由ではなく、人は自分のあり方について究極的観点から全く無力であるからという理由で、人は自分の行為に責任がないという見解をもっていたことが分かるのである。

まず、第23節を分かりやすく再構成して示そう。「自由意志の教えの支持者は罰することが許されるか」と題されるこの断章は、動機に原因づけられない完全な恣意としての自由意志の行為を罰することの矛盾を指摘する、興味深い断章である。ニーチェによれば、自由意志による行為を認めるとは、「決定を下すのは完全な恣意であるべきで、いかなる動機も働かず、行為が奇跡として無から生じるような瞬間が出現する」と認めることである。ニーチェはここで、その時の行為者のあり方に決定づけられることなく行為を生み出せる自由意志、つまり、非決定論的でリバタリアン的な自由意志を想定している。この自由意志による行為は、上記のように何らかの動機によって決定的に原因づけられない完全なる恣意であるはずなので、「なぜ彼はそのように行為したのか。このようなことは、まさにそれ以上問われてはならない。それは「なぜ」なしの、動機なしの、由来なしの、無目的で無理性の行為だった」のである。しかし、犯罪者に責任があるかどうかは、犯罪者が「自分の理性を使用しえたかどうか、その犯罪者が理由に基づいて行為し、無意識にあるいは強制によって行為したのではないかどうか」によるはずだ。ならば、右のように動機にも理性にも原因づけられない恣意的な自由意志の行為に責任を帰することは認められない。そのような行為を「罰してはならないはずだ！」(WS, 23)

ここで示されている見解は、現代の自由意志の哲学では、非決定論が自由意志を説明しないという問題として知られている。ニーチェがこの断章で自由意志として想定しているものは、先述のように、行為者と行為の非決定論的な関係を可能にする、リバタリアン的自由意志である。しかしこれは、行為をコントロールする能力としての自由意志とは言えない。なぜなら、そのような行為はなんら動機も理由もない恣意的ででたらめな行為だと考えられるからだ。このように、行為者と行為の関係は非決定論的であるとリバタリアン的に想定すると、行為者に責任を帰するために真に必要なはずのコントロール能力として自由意志を説明できなくなるのである⁸。ニーチェは、『漂

⁸ McKenna & Pereboom (2016: 42-43)参照。興味深いことに、ジームスはこの第23節を、ニーチェに両立論を帰する解釈の有力な証拠と見ている (Gemmes 2009: 40)。それはおそらく、このような自由意志批判をした代表的論者が両立論者ヒュームだからであろう。しかし、マッケンナとペレブームが正し

『漂泊者とその影』の時期にはすでにこの問題を明確に認識していたわけだ。つまり、彼はこの時期にすでに、人の責任のなさを主張する上で、非決定論を否定して決定論を証明する必要などないということ——非決定論を認めたとしても責任は説明されないのだから——を理解していたのである。このことをふまえて、第28節に進もう。

「量刑における恣意性」と題される第28節は、犯罪の常習化が犯罪者の抵抗しがたい傾向性に基づくものなら、常習的な犯罪者の量刑が初犯の犯罪者より重くなるのはおかしい、という議論を展開するこれまた興味深いものである。ニーチェがここで述べているのはまさに、自分のあり方に対する責任のなさである。つまり、常習犯における犯罪の習慣を生み出してしまう傾向性は、その常習犯の責任ではないということだ。

しかしそのようにある個人の過去を用いて罰したり報いたりするならば[……]、さらにもつと遡り、あれやこれやの過去の原因を罰したり報いたりすべきだろう。私が考えているのは、両親や、教育者や、社会等々である。すると多くの場合、裁く者たちが何らかの仕方で罪に関与していることが分かるだろう。過去を罰する際に、犯罪者で遡るのを止めるのは恣意的である。(WS, 28)

ニーチェはここで、犯罪者の責任が過去のその犯罪者のあり方に見出されるとき、実はその過去の犯罪者のあり方の原因となっているさらなる過去のあり方に、両親や教育者や社会、そして裁いている側の人間たちなど、犯罪者の力の及ばない要素が大きく影響しているという点に目を向ける。遡及的に見出だせるこれらの諸原因を無視して、犯罪者自身の過去の選択や行為までで原因探求の遡及を止めるのは、恣意的で正当化できないと言うのだ。ここに、人のあり方についての責任のなさについての遡及的な視点、つまり、究極性論証と同様の考え方を見て取れるのは明らかだろう。

以上の『漂泊者とその影』の二つの断章の考察から、ニーチェが『偶像の黄昏』『四つの大誤謬』第8節で示す無責任性についての考え方が、すでに中期には明確に存在するということが分かるだろう。彼はすでにこの時期から、責任のなさの問題を、決定論か非決定論かという問いではなく、私たちのあり方はどこまで私たち自身の力を超えたものに起因しているかという問いの枠組みで思考していたのである。それゆえ、彼はすでにこの時期から『偶像の黄昏』の最後期にいたるまで一貫して、両立論を否定する究極性論証に依拠するFR懷疑論者だったと言えるのである。

4. 「主権的個人」の「責任」とは何か

く指摘するように、非決定論が自由意志を説明しないというこの問題は、全ての非両立論に対する批判になるわけではない。それは、リバタリアンの批判にはなるが、FR懷疑論に対する批判にはならない。後者は、本稿で述べるように、決定論であれ非決定論であれ、自由意志とは両立しないと考えることができるからである (see McKenna & Pereboom 2016: 55-56)。

さて、ここでスネルソンが「難問」と呼んだ問いと基本的には同じ大きな問題が残る。すなわち、ニーチェがFR 懐疑論者として自由意志も道徳的責任も認めないのであれば、『系譜学』第二論文第1, 2節で述べられるような「主権的個人」の肯定的「自由」や「責任」とはいったい何を意味するのか。

本稿と同じく非両立論的解釈をとるライターは、「主権的個人」の二つの解釈可能性の間で揺れているが、いずれにせよそれらの解釈は、「主権的個人」の高すぎる評価を戒めようとするものである（ライターはこの自らの解釈を「デフレ的解釈（deflationary readings）」と呼ぶ）（Leiter 2011: 103）。彼によれば、ジームスの言うように「主権的個人」が「一種の自己制御（self-mastery）によって特徴づけられる理想」を示すとしても、そのような自己制御は「誰かが責任を負うような自律的な成果ではない」（ibid.）。ライターは『曙光』第109節を援用し、ニーチェの言う「自己制御」は「自律的な選択の産物ではなく」、「その過程の何かに寄与する意識や自由な「自己」はない」のである（Leiter 2011: 110）、「主権的個人」がたとえニーチェ的理想を表現するとしても、それは自由や自由意志や自律と無関係だと主張するのである（Leiter 2011: 111）。

しかし、たとえライターの言うように、「主権的個人」の「自己制御」が当人の自由意志の産物でないということを認めたとしても、『系譜学』第二論文第2節で、「主権的個人」の自覚する「責任」や「自由」が非常に肯定的に表現されていることは確かである。「責任という並外れた特権の誇らしい自覚、このたぐいまれな自由の意識」（GM, II, 2）。これについてライターはどう説明するのか。ライターは、このような表現をまともに受け止めることを拒絶する。彼に言わせれば、この第2節の表現は「主権的個人」の「いくぶん滑稽なほど大げさな提示」（Leiter 2011: 103）であり、また「高く評価され過ぎているレトリック」である（Leiter 2011: 108）。彼は、その表現をまともに受け取る近年の学風を「無様な直解主義（flat-footed literalism）」だときき下ろす（ibid.）。

しかし、このようにテキストを拒絶すれば済むという話ではない。間違いなく問題なのは、理想的な個人における自由や責任を讃えるテキストは『系譜学』第二論文第2節だけではないということである。ライターは特に、『系譜学』と内容的に深く関係する『善悪の彼岸』における責任の肯定的な用例を無視し続けている。例えば、第61, 210, 212, 272節である。一例として第61節を引用しよう。「私たち自由精神が理解するような哲学者とは——、膨大な責任を負う人間として、人間の発展全体に対する良心をもつ者である」（JGB, 61）。この「哲学者」のようにこれらのテキストで肯定的に描かれる人間を、『系譜学』第二論文の「主権的個人」に対応させるのは全く自然だと思われる。「主権的個人」の描写を滑稽で大げさなレトリックとして拒絶するならば、これらのテキストすべてを拒絶しなければならないだろう。それは明らかに説得的な読み方ではない。

では、ニーチェが肯定的に讃える「責任」とはいったい何か。少なくとも、ニーチェが賞罰責任としての道徳的責任を強く否定したのは間違いはない。すでに見た『漂泊者とその影』第28節からも明らかなように、ニーチェは究極性論証的な議論により、犯罪者にその悪行の責任を負わせる正当性を否定する。ニーチェが賞罰責任を批判するテキストは、周知のようにこれだけではない。最後

期では『偶像の黄昏』『四つの大誤謬』第7節に、極めて明確な賞罰責任批判を見ることができる。曰く、「責任が求められるところはどこでも、そこで求めているのは罰し裁こうとする本能であるのが常である」(GD, *Die vier grossen irrthümer*, 7)。また、「意志の教えは本質的に罰を目的として、すなわち責めあるものと見なそうと欲することを目的として考案された。[……]人間は、裁かれ、罰せられうるために——責めあるものとなりうるために「自由」と考えられたのである」(ibid.)。このようにニーチェは、自由意志と責任の教えを生み出すのは人を罰したいという欲求だと主張する。そして、次の第8節で、すでに見た究極性論証による万物の無責任性の主張によって、賞罰を正当化しようとするこの自由と責任の教えを完全に否定するのである。

このように、FR 懐疑論者ニーチェは、賞罰責任としての道徳的責任を徹底して批判する。それゆえニーチェが肯定的に讃える「責任」は、それとは何か違うものであるはずだ。ここで改めてジームス (Gemes 2009) を参照するのは自然なことだろう。なぜなら彼は、行為者自由意志を賞罰自由意志から区別することによって、「ニーチェが賞罰責任を拒絶する一方で、行為者責任の肯定的説明の余地を残す」ことを説明しようとしているはずだからだ (Gemes 2009: 34)。

しかし実際のところ、ジームスが「行為者責任」の明確な説明を与えているとは言い難い。彼は、確かに「行為者自由意志」について説明する。それは、すでに述べたように、自分の性格から生じる行為は自由だというヒュームの両立論的自由意志である。しかしジームスは、この「行為者自由意志」から生じる「行為者責任」について何ら具体的に論じていないのである。ジームスの言うように、「安定した、一体化した、統合された諸衝動の階層」としての「性格」(Gemes 2009: 38)をもつ特別な個人、すなわち「主権的個人」が、「行為者自由意志」を行使してその性格に基づき行為するとしよう。このことからいかなる意味での「責任」が生まれるというのか。それはせいぜい、行為の原因としてのその行為者に行為を帰属させることができるというぐらいの意味だろうか。確かに、ジームスの解釈によれば、ニーチェ的に本当の性格をもつと言える個人はまれなので、そうした個人だけが初めて本当の意味で「自分の」行為を行為しうることになるかもしれない。しかし、だから何なのか。このような行為の帰属が賞罰と無関係だと言うのなら、その帰属に何の意味があるというのか。

第二節で述べたように、通常、両立論者が自由を認めようとするとき、その意図は道徳的責任の概念と実践を維持することにある。その両立論が認める自由によって維持される重要な責任というものがないならば、何のための両立論か分からない。ジームスの両立論的解釈は、それが認める自由が可能にする肯定的な責任の内実を説明できない限り、両立論的解釈としての意義を失っていると思われるのである。

以下では、いまだ通説どころか明確な解釈すら乏しいこの「主観的個人」の肯定的な「責任」について、『系譜学』第二論文に依拠してできるだけ明確かつ説得的な解釈を提示することを試みたい。まず手掛かりとしたいのは、この論文の第2節の最後で、「責任という並外れた特権の誇らしい自覚」をもつ「主権的個人」が、その意識を「自己の良心と呼ぶ」と述べられている点である (GM,

II, 2)。「良心の疚しさ」はこの論文の中心テーマである。当然ながら「主権的個人」の「良心」は、この論文で説明される良心の疚しさの議論に依拠して理解されるべきものであろう。しかし、この肯定的「良心」は、「主権的個人」としての「習俗の倫理から再び解放された、自律的で超倫理的な個人」(ibid.)の「良心」であるのだから、当然ながら非道徳化された良心であろう。ニーチェはそのような非道徳的「良心」なるものが存在しうると考えているわけである。そうであれば、「主権的個人」がそのような非道徳的意味で「良心」と呼ぶ「責任」の自覚とは、何らかの意味で非道徳的な責任の自覚であるはずだ。そこには、賞罰責任としての道徳的責任とは異なる、しかしなお「責任」と言いうる何かが想定されているはずである。それゆえ、まずは『系譜学』第二論文の良心論の要点を押さえながら、「主権的個人」がもつ非道徳的な「良心」を明らかにしていこう。

第2論文でニーチェが提示する「良心の疚しさ」の理解とは、端的に言えば、力への意志という「造形的で暴力的な本性」の内向化である(GM, II, 18)。この内向化は、「金髪の野獣」たる支配者階級が形成する国家の暴政によって力への意志がその所有者自身に押し戻されることによって生じる。「国家組織が古き自由の本能に対して身を守るためのあの恐ろしい防波堤が——とりわけ刑罰がこの防波堤に属する——野生の、自由な、さまよう人間のあの本能の全てが向きを変え、人間自身に向かうということをもたらした。敵意、残酷、迫害と襲撃と変化と破壊への快——このすべてが、その本能の所有者に向けられること。これが、「良心の疚しさ」の起源なのだ」(GM, II, 16)。

かくして、力への意志はそれを有する人間自身を攻撃し始める。「この密かな自己暴虐、この芸術家的残酷さ、重く、抵抗し、苦悩する素材としての自己に形を与え、意志、批判、異議、軽蔑、否定を焼きつけるこの快」(GM, II, 18)。この「能動的な(aktivisch)」(ibid.)あり方こそが、良心の疚しさの自然的で起源的なあり方である。

今述べたように、良心の疚しさはその起源的で基本的なあり方としては「素材としての自己に形を与える」メカニズム、つまりは、自己改良、自己克服のメカニズムである。このメカニズムは、それ自体では道徳的ではない。そのことを分かりやすく示すのが第15節である。上記のように、力への意志の内向化を生み出すのは、刑罰を典型とする国家的な圧力であった。第15節では、刑罰のこの効力が分かりやすく描かれているのである。そこでは、刑罰に見舞われた犯罪者がもともと感じてきたものが、良心の疚しさについてのスピノザの非道徳的な理解を援用して説明される。それは、「そうすべきでなかった」ではなく、「何かが思いがけずうまくいかなかった」である。つまり、「刑罰の本来の効果は、何よりもまず、慎重さを研ぎ澄ますことに、記憶を長期化することに、今後はより用心深く、疑い深く、より密やかに仕事に取りかかることを意志することに、[……]自己批判の一種の改良に、求めねばならない」(GM, II, 15)。

このように、起源的な良心の疚しさとは、純粹に自己の目的(この事例では刑罰を受けずに犯罪を行うという目的)を満たせない自己を批判し、その目的を達成するためにすべきことを記憶に刻み込み、それを意志しつづけ、その目的を達成できる自分へと自己改良していくことと考えられている。その達成すべき目的とは、道徳規範ではない。

かつて拙論（新名 2002a, 2002b）で示したように。良心の疚しさはそれ自体しては道徳的なものではなく、否定されるべきものでもなく、むしろ肯定的な意味合いをもつものである。良心の疚しさの登場によって、人間という動物は自己克服のメカニズムを内包する存在となる。これが人間なる動物を新しい段階に進ませる。人間は今や「一つの橋」（GM, II, 16）に、つまり、「動物と超人と間に結ばれた一本の橋」（Za, I, Vorrede, 4）になる（新名 2002a: 103-104）。

しかし、それ自体では非道徳的な自己克服のメカニズムである起源的な良心の疚しさは、「神に対する負い目」というキリスト教的前提と結びつく（GM, II, 22）。ここに一つの禁欲主義的理想が誕生する。この段階の良心の疚しさは完全に道徳化されており、神の「汝なすべし」を目的として、つまりそれを継続的に意志し、それにコミットして自己改良と自己克服を進める。『系譜学』で描かれる道徳の展開史は、禁欲主義的理想のもとでの自己克服を徹底し、精神を変容させていく超人への「橋」としての人間が、禁欲主義的理想自体を克服する段階をテロスとする⁹。これを生み出すのは、言うまでもなく良心の疚しさの自己克服のメカニズムである。「誠実さ」という規範の内面化により形成された道徳的良心は、今や禁欲主義的理想自体の誠実さ・真実性をもはや認めることができず。良心の疚しさのこの段階は、『善悪の彼岸』と『系譜学』の間の時期に書かれた『曙光』の序文に分かりやすく描かれている。「私たちがなお良心の人間なのである。すなわち、私たちは、私たちにとって老朽化して腐っていると見なされるもの、神であれ、徳であれ、真理であれ、正義であれ、隣人愛であれ、何らかの「信じるに値しないもの」には二度と戻ろうとしないということであり、古い理想へと至るどんな虚偽の橋も自分たちに許さないということである」（M, Vorrede, 4）。

良心の疚しさを駆動力として自己克服する人間の精神は、いわゆる「道徳の自己克服」として知られるこの段階に至り、禁欲主義的理想とその道徳を捨て去ろうとする。『系譜学』第三論文第10節における、この精神の描写に注目しよう。

禁欲主義的外皮と衣服なしでは、禁欲主義的自己誤解なしでは、極めて長い期間哲学がこの世に存在することなど全くありえなかつただろう。分かりやすく目に見えるかのように表現するなら、禁欲主義的聖職者はごく最近までいやらしい陰鬱な毛虫の形を演じてきたのであり、この形のもとでのみ、哲学は生きて這いまわることを許されたのである……これは実際に変わったのか。色彩豊かで危険な羽をもつ動物は、この毛虫がわが身に隠していたあの「精神」は、本当に、より日当たりのよい、より暖かい、より明るい世界のおかげで、ついによくややく修道服を脱ぎ、外へ出されたのか。今や本当にこの世に「哲学者」が——可能であるために、十分な誇り、大胆さ、勇敢さ、自信、精神の意志、責任への意志、意志の自由が、今日もう現存するのか。（GM, III, 10）

⁹ 『系譜学』第二論文と第三論文によって描かれるこの展開の詳細については、新名（2002a）を参照。

この「哲学者」が道徳の克服者であるとするれば、これを「習俗の倫理から再び解放された、自律的で超倫理的な個人」(GM, II, 2)である「主権的個人」と重ね合わせるのは極めて自然である。「主権的個人」が「責任という並外れた特権の誇らしい自覚、このたぐいまれな自由の意識」(ibid.)をもつ存在として描写されるのと同様、ここでの「哲学者」も、肯定的な意味での「責任への意志、意志の自由」を備える存在として描写される。今や、この「哲学者」誕生に至る精神の変容の物語の中に、「主権的個人」がもつ非道徳的で肯定的な「良心」、あるいは「責任」というものを捉えることができると思われる。

次のように言えるだろう。「主権的個人」は、良心の疚しさを獲得した人間の末裔であり、この良心と禁欲主義的理想とが結びつく道徳的段階を経て、この理想を克服し、道徳を克服するに至るまで、この良心の疚しさという自己克服のメカニズムを駆動させた人間精神の体現者である。

重要なのは、「主権的個人」が、非道徳化された、いわば再び自然化された良心の疚しさのメカニズムをもつ個人だということだ。「主権的個人」は、確かに道徳の軛からは抜け出したが、この良心の疚しさというメカニズムを内蔵し続けていることに変わりはない。むしろこの個人は、良心の疚しさを用いて最大限の自己克服を為してきた、いわば良心の疚しさのエキスパートなのである。しかし、自分が良心としてきた誠実さを最も誠実な者であるがゆえに克服してしまったこの精神は、いまや何を良心とするのか。長きにわたり、聖職者の装いのもとで道徳に最大限コミットしてきたこの精神は、この道徳を捨て去った今、何にコミットするのか。それは、「自律的で超倫理的」存在とされるこの精神が自己立法し創造する何らかの価値としかさしあたり言えないだろう。『善悪の彼岸』でニーチェが度々その到来を希求する「哲学者」は、価値の創造者であり、「「こうあるべし！」と語る」存在、「命令者にして立法者」である(JGB, 211)。「主権的個人」は、この自らが評価する価値を「良心」とするはずである。これはつまり、この個人がその価値の実現に強くコミットすること、その価値に即してさらに自己改良・自己克服していくことに他ならないだろう。それはまさに非道徳的なコミットメントであり、神や社会の命令に従うことではなく、端的に自分が意志するものを意志し続けることでしかない。

自分が意志するものを意志し続けるというあり方は、「自分が意志するものにコミットすること」である。これこそ、「主権的個人」が「自分固有の独立した長い意志をもつ、約束することの許される人間」(GM, II, 2)と言われる理由だろう。なぜなら、「約束」の本質とは、自分が意志するものへのコミットメントに他ならないからだ。良心は、先史的な「習俗の倫理」の内面化であれ禁欲主義的道徳の内面化であれ、道徳化された良心であるかぎり、本質的に他者の意志へのコミットメントでしかない。つまり、そのような良心に基づく「約束」があるとしても、それは本来「他者の命令への自発的服従」と表現されるべきものであろう¹⁰。それゆえ、自分の意志するものにコミットする

¹⁰ 『系譜学』第二論文第3節では、苦痛によって人間に社会生活のルールを教え込むための記憶術が説明される。残酷な刑罰に対する恐れによって、「人は集団の利益のもとで生きるために、自分が約束をしたことについて、5, 6個の「私はしない」を記憶に保持する」と述べられる(GM, II, 3)。このよう

という本来的な「約束」を為しうるのは、少なくとも自分の「良心」としてそのような約束を結びうるのは、真に自律的な存在のみなのである。

またこのことから、「主権的個人」が「自由意志の支配者」であり、「たぐいまれな自由の意識」をもつと言われる (GM, II, 2) ことの意味も理解できるだろう。道徳から解き放たれた者のみが、初めて自分の意志するものを意志できる。この意味で「主権的個人」は「自由意志」をもつのであり、その自由は「たぐいまれ」なのである。言うまでもなく、この自由は自由意志の哲学におけるリバタリアンの自由ともヒューム的な両立論的自由とも全く無関係である。それは、余地自由や源泉自由である必要は全くなく、自分の意志を意志する自由、誰の意志でもなく自分の意志にコミットできる自由であって、自分の性格から行為されるという意味での自由でもない。それは確かに自律の自由と言えるが、当然ながら、カントと対照的に、他者の命令としての道徳から自由であることとして実現する自由であり、また、賞罰の根拠としての自由でもない。

「主権的個人」のもつ「責任」の自覚についても、今や十分に解釈可能であろう。それはまさに、この個人が自分の意志するものにコミットすることそれ自体の、つまり、自分に特有の「良心」をもつことの表現である。この責任は誰か他者に対して負う責任ではない。それは本質的に自己自身に対する責任であり、自己自身と結ぶ約束である。

ニーチェは確かに、この肯定的な責任を非常に大きな、他者にも及ぶものとして述べる。例えば先に引用した『善悪の彼岸』第 61 節のくだりでは、「膨大な責任を負う人間として、人間の発展全体に対する良心をもつ者」という表現があった。他にも同書第 212 節では、「ある者がいかに広大に自分の責任を広げることができるか」が人の価値と位階を決めると言われる (JGB, 212)。「主権的

な「約束」の本質は習俗の倫理への服従であり、主権的個人に対してのみ言われる「約束することの許される (dürfen)」というあり方とは区別されるべきであろう。

ちなみに、この二つの「約束」のあり方を区別するかどうか、「主権的個人」についての解釈と関連して見解が分かれ議論が錯綜している論点である。例えば Leiter (2011) は、明確には述べないがこの二つを区別していない。彼は、主権的個人を、単純に約束を結びそれを守れる者と考えている (Leiter 2011: 108)。一方で谷山 (2019) は、主権的個人が「約束を許される」ということと、その前段階として「約束ができる」ことを区別する点でライターと異なる。この前段階は、「習俗の倫理」の内での人間に該当する。この区別には本稿も賛同する。Snelson (2021: 240-241) も、二種類の約束を区別する独自の解釈を提示している。私はその解釈の全体に同意することについては保留したいが、『系譜学』第二論文第 1 節の「二度と解放されまいとする能動的意欲、一度意志されたものをさらに意欲し、またさらに意欲すること、本来的な意志の記憶」(GM, II, 1) と述べられる記憶の能力を「良心」と結びつけている点は重要な指摘であり、同意できる。これは Leiter (2011) や谷山 (2019) にない視点と思われる。谷山も記憶能力の獲得における「習俗の倫理」の機能を指摘するが、「習俗の倫理」の記憶術が生み出したものは、第二論文第 3 節や第 15, 16 節の内容の重なりからも十分に理解できるように、「記憶を長続きさせる」(GM, II, 15) という働きをもたらす良心の疚しさに他ならない。第 1 節で述べられる記憶能力とは、単に何かを覚えているということではなく、「能動的な aktiv」意欲であり (良心の疚しさも、15 頁で指摘したように「能動的な (aktivish)」能力と言われる (GM, II, 18)), 「意志の記憶」、つまり、意志したものを意志し続けようとすることであり、そこからあえて「二度と解放されまい」とする意欲である。これはまさに何かを「覚えさせられた」「忘れられない」という受動的なものではなく、ある意志されたものにコミットすること、すなわちそれに対する「良心」をもつことであろう。

個人」の責任が他者と関わるのは、この個人が「命令者にして立法者」(JGB, 211)として、自己のみならず他者をも自分のコミットメントに巻き込むからであろう。つまり、立法者は自分の意志に他者をも従わせることにおいて、他者の生をも引き受けるのである。しかし、これは立法者が他者に対して責任を負うこととは考え難い。『善悪の彼岸』で「哲学者」や「高貴な人間」など様々な言葉で呼ばれる道徳を超越した主権的な個人が、他者に対してどのように考え、振る舞うと述べられているかを見れば、それは明らかに思われる。高貴な人間は、「同情や、他人のための行動や、無関心に道徳的なものの標識を見るような道徳から最も隔たっている」(JGB, 260)。「偉大なものを求めて努力する人間は、その道で出会うすべての人を、手段か、あるいは邪魔者や障害物か——あるいは一時的な休息ベッドと見なす」(JGB, 273)。生とは「横領、侵犯、疎遠な者や弱い者の制圧、抑圧、苛酷さ、自分の様式の押しつけ、吸収同化、少なくとも、極めて穏やかに言って、搾取」であり、「健全な貴族階級」はそのような「力への意志の体現者でなければならない」(JGB, 259)。つまり、立法者が自分のコミットメントに他者を関わらせるといっても、それは他者と対等に約束や契約を結ぶということではなく、他者に命令し、他者を自分の意志に従わせることを意味する。カント的に言えば、立法者は、他者を目的として尊重するのではなく、自分の意志貫徹のための手段として利用するのである。したがって、立法者の責任の大きさは、あくまでその個人がコミットし、自分に約束する内容の規模の大きさ(「人類の発展全体」)を意味するのであって、責任が他者に対する責任へと拡大することを意味するわけではない。

かくして、「主権的個人」が負う肯定的で非道徳的な「責任」の内実をかなり具体的に捉えることができたと思われる。FR 懐疑論者ニーチェは、当然ながら賞罰責任としての道徳的責任もその根拠とされる自由意志も認めない。彼が認める肯定的な「責任」とは、道徳の軛を逃れ、初めて自分の意志するものを意志しうようになった自律的で自由な個人が、自分の意志するものにコミットすること、そのように自分に約束すること、このことにおいて自分の「良心」をもつことを意味するのである¹¹。

おわりに

本稿は、ニーチェにおける自由意志と責任についての対立する立場を、スネルソン、ジームス、

¹¹ 大久保(2021)もまた、ジームスにおいて不明瞭なままにされている「責任」の問題を引き受け、否定的責任と肯定的責任の二つを区別しようとする。肯定的責任を「未来への責任、みずからの定立する価値への責任」とする点については、本稿の解釈に重なる部分もあるだろう。ただし、真に解釈すべきはこの責任が「責任」と呼ばれることの意味だと思われる。未来への、自分の定立する価値への「責任」とは、誰に対するどのような意味での責任であるか、である。本稿の解釈は、この責任の意味を非道徳化された良心として明確化する点に最大の特徴がある。つまり、本稿で結論づけたように、道徳ではなく自分の意志するものに強くコミットすること、自分の意志するものを意志し続けると自分に約束すること、その点に「良心」をもつこと、このような理解によって初めて、道徳的責任とは異なる真に非道徳的で肯定的な責任の意味が明らかになると思われるのである。

ライターの議論を参照しながら比較検討し、ニーチェは両立論者ではなく（P・F・ストローソンの意味においても）、FR 懐疑論者としての非両立論者であると結論した。その論拠は、ニーチェが、現代の FR 懐疑論の典型的議論である究極性論証と同様の議論により、道徳的責任とその前提の自由を批判しているということである。行為者にその行為に応じて賞罰を与える賞罰責任の正当性を、ニーチェは完全に否定する。彼によれば、すべての人間とそのすべての行為は道徳的観点から無差別である。

一方でニーチェは、全く非道徳化された、というよりも道徳の克服によって「善悪の彼岸」の見地から初めて可能になるような「責任」というものを賞揚する。それは、自分の意志するものにコミットする良心、自分の意志するものを意志し続け、自己のみならず人類を改良し、克服し、変革していく未来への約束である。この責任論は、おそらく自由意志の哲学が考察の対象としていない、あるいはできていない「責任」に関わっている。

最後に、ニーチェと自由意志の哲学の接点としての FR 懐疑論から立ち現れる、両者に共通する重要な問題に目を向けてみたい。それは、ニヒリズムである。

例えば、サウル・スマランスキーは、究極性論証に同意する点で FR 懐疑論者に位置づけられるが（see Mckenna & Pereboom 2016: 266）¹²、自由意志の懐疑にとどまることの危険を強調する。この懐疑により、自由な行為者のみが罰せられうるという道徳秩序の基本条件が危機にさらされ、悔恨・誠実・良心の疚しさといった、責任ある行為者という人の自己認識にとって決定的なものが無意味化する（see Smilansky 2001: 84-87）。彼によれば、「自由な行為に基づく成果、功績、価値という枠組みに真に変わるものなどない」（Smilansky 2001: 88）。すべての行為が道徳的に無差別化するなら、人が道徳的動機を失う「価値喪失の危機」に陥る。それは、「私たちが人生に見いだすことのできる意味そのもの」に関わる（ibid.）。これは、ニーチェ的に厳密に理解されるニヒリズムと全く同じというわけではないが、道徳の没落による人生の意味と価値の喪失としてのニヒリズムへの懸念に他ならない。このニヒリズムの危機についてスマランスキーが提案するのは、人間的生を維持するために自由意志の幻想を維持すべきだという「幻想主義」である¹³。

木島泰三（2020）は、非両立論と両立論の対立の根底にある自然主義に対する懸念を次のように表現する。「自然主義は、目的や意志を、目的も意志も欠く自然的な過程の積み重ねとして説明する。だがこれは要するに、目的も意志も「本当は」存在しない、ということではないか？ これは価値ある尊いものの存在の否定であり、さらに言えばそれに基礎を置く社会的な秩序を掘り崩すものではないか？」（木島 2020: 362）。これもニヒリズムの危機の一つの表現だ。この危機に対して木島自身は、スマランスキーのように旧来の人間像と自然主義的世界像のギャップを重く捉え、幻想としてでも前者を維持しようとする後ろ向きの姿勢をとるのではなく、自然主義的世界像の中に伝統的

¹² スマランスキー自身の究極性論証的議論は、例えば Smilansky(2001: 74)に見られる。

¹³ スマランスキーの幻想主義については、Smilansky(2001)、特にその第5部以降を参照。

価値や人間理解を調整しながら少しずつ移し入れていく、「自然主義の軟着陸」の成功に期待する¹⁴。

このように、現代の哲学において、ニヒリズムが真剣な問いとして立ち現れているのは自由意志の哲学の領域である。ニーチェをこの領域との関係でできるだけ正確に位置づけることは、ニーチェにおけるニヒリズムを現代的問題として捉え直すことを可能にするかもしれない。

ニーチェがスミランスキーや木島よりラディカルなのは確かだろう。彼は、自由意志と賞罰責任を有する旧来の道徳的人間像を維持しようとはしない。実際に、彼はこれまでの刑罰の実践を変革し、「罪」や「罰」とされてきたものを自然化すべきと本気で考えているように見える (vgl. M, 202)。現代の目から見ても、彼が自然主義的人間像に基づくかなりラディカルな社会変革を求めているのは確かだろう。しかし、それはいいとしても、ニヒリズムはどうなるのか。スミランスキーが懸念するように、道徳的人間像の崩壊によって私たちの行為の道徳的価値が無差別化され、私の行為を私に帰属できなくなるならば、罪と罰が無くなるだけでなく、自分の行為の成果や功績を自分のものとして誇ることもできなければ、そもそもそれらを成果や功績と見なす意味も価値も無に帰するように思われる。その世界で私たちは何をするのか。何をさらに意志しうるのか。

ニーチェはここで新しい「自由」を提示する。それが道徳の軛から解放される自由、真に自分の意志を意志しうる自由である。彼はこの自由こそが、余地自由や源泉自由のような人を責めるために考案された空想物ではない、真に「自由」の名に値するものだと考える。それは限られた人間だけが獲得できる貴重な宝である。道徳的な成果や功績など、ニーチェにとって何ら成果や功績ではないだろう。それはせいぜい他者の命令に従ったことに対するご褒美にすぎないからだ。真の偉業は、自分自身の意志に基づき自分と社会の改良・克服を生み出すことにある。彼ならこのように考えるだろう。しかしここで最後の問いが生じる。自分の意志を意志する。確かに素晴らしい。だが、一体何を意志すればいいのか。意志するに「値する」ものはもはやあるのか。

私は、まさにあの「主権的個人」が引き受ける「責任」に、その「良心」のあり方に、この問いに対するニーチェの解答が秘められていると考えている。良心とは力への意志の内向化であるというニーチェの考えを思い出そう。その力への意志とは本来、「敵意、残酷、迫害と襲撃と変化と破壊への快」(GM, II, 16)であった。「素材としての自己に形を与え、意志、批判、異議、軽蔑、否定を焼きつけるこの快」(GM, II, 18)こそが、良心の疚しさの駆動力である。そして、道徳的な良心と異なり、「主権的個人」の良心は、もはや道徳に従う目的でこの自己造形を行うわけではない。この個人は、もはや道徳に命じられるからではなく、誰から強制されるわけではなく、あえて自らの意志で「良心」を、すなわちコミットする価値を設定し、それに自ら従い、自己批判し、自己破壊し、自己克服することを欲するのである。すなわち、この個人はもはや何かのために自己克服するので

¹⁴ 木島の主張する「自然主義の軟着陸」については、木島 (2020) 第 8 章第 4 節を参照。なお、ニヒリズムについては両立論者ダニエル・C・デネットも言及している (デネット 2020: 229-230)。ただ彼は、ニヒリズムは拒否できるという立場である。彼のこの議論が説得的なものかどうかは、ここでは扱えないが、検討すべき興味深い問題だろう。

はない。その自己克服は、自己目的的である。

このように、「主権的個人」は、「良心」をもつことそれ自体、「責任」を負うことそれ自体を喜びとしている。自分の意志するものに価値があるからそれにコミットするのではなく、自分の意志するものにコミットすること自体に価値があるのである。このコミットが生む自己破壊と自己創造の快を、この個人は求めるのだ。もしこのことに価値を見いだせないならば、その者は「主権的個人」たりえないだろう。意志するに「値する」ものを求める者、価値ある何かのために自己克服する者、そのような者は、いまだ他者の意志の奴隷、すなわち道徳の奴隷なのである。

自己目的的な自己克服、自己破壊と自己創造の快それ自体を目的とする力への意志のマゾヒスティックとも言える享楽、これこそが「主権的個人」を特徴づけるとするならば、おそらくはそこに、自由意志と道徳的責任をもつ道徳的人間像が崩れかけ、世界と人間の自然化が進む中で全ての目的が失われつつあるように思われるこの現代のニヒリズムの中に、ニーチェが見出した新しい光があると思われるのである。

文献

ニーチェの著作からの引用は、F. Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, hrsg. von .G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1988.による。

引用は以下の略号を用い、アフォリズム番号（節番号）を記した。

原文中の強調部は基本省略し、残したい部分のみ傍点を付す形で残した。

WS = *Der Wanderer und sein Schatten*

M = *Morgenröte*

Za = *Also sprach Zarathustra*

JGB = *Jenseits von Gut und Böse*

GM = *Zur Genealogie der Moral*

GD = *Götzen-Dämmerung*

AC = *Der Antichrist*

以下の文献の論文中での引用・参照指示は、頁数を記した。

大久保歩（2021）「ニーチェにおける自由と自律」『倫理学年報』70, 133-46頁。

木島泰三（2020）『自由意志の向こう側——決定論をめぐる哲学』講談社。

ストローソン, P・F（2010 [原著 1962]）（法野谷俊哉訳）「自由と怒り」, 門脇俊介・野矢茂樹 編・監修『自由と行為の哲学』春秋社, 31-80頁。

谷山弘太 (2019) 「「約束することが許される」ということ——ニーチェ『道徳の系譜』第二論文における「主権的個人」についての考察」『倫理学年報』68, 127-140 頁。

デネット, ダニエル・C (2020 [原著 1984]) (戸田山和久訳) 『自由の余地』名古屋大学出版会。

新名隆志 (2002a) 「『道徳の系譜』の理念としての超人思想」『哲学年報』61, 95-115 頁。

新名隆志 (2002b) 「『道徳の系譜』における金髪の野獣」『哲学』53, 197-206 頁。

Gemes, Ken (2009). “Nietzsche on Free Will, Autonomy, and the Sovereign Individual,” in Ken Gemes and Simon May ed., *Nietzsche on Freedom and Autonomy*, New York: Oxford University Press, pp. 33-49.

Leiter, Brian (2011). “Who is the ‘sovereign individual’? Nietzsche on freedom,” in Simon May ed., *Nietzsche's On the Genealogy of Morality, A Critical Guide*, Cambridge University Press, pp. 101-119.

McKenna, Michael and Derk Pereboom (2016). *Free Will: A Contemporary Introduction*, New York: Routledge.

Smilansky, Saul (2001). “Free Will: From Nature to Illusion,” *Proceedings of the Aristotelian Society* 101(1), pp. 71-95.

Snelson, Avery (2021). “Nietzsche's Strawsonian Reversal,” *The Journal of Nietzsche Studies* 52-2, pp. 234-259.

Solomon, Robert C. (2006). “Nietzsche's Fatalism,” in Keith Ansell Pearson ed., *A Companion to Nietzsche*, Malden, Oxford, Carlton: Blackwell Publishing, pp. 419-434.

Strawson, Galen (1994). “The Impossibility of Moral Responsibility,” *philosophical studies* 75, pp. 5-24.