

ニーチェの〈Macht〉概念の考察

——バタイユ的解釈に基づいた価値様式転換の基礎理論——

石井実穂

目次

1. ニーチェの捉えた「ニヒリズム」
2. これまでの価値様式への対抗として
3. バタイユ「好運への意志」と〈至高性〉
4. 〈Macht〉と〈Kraft〉について

1. ニーチェの捉えた「ニヒリズム」

ニヒリズムという言葉は、ドイツでは18世紀末から「キリスト教の神への信仰を否定する傾向」、つまり無神論的傾向を指して使われていた。¹ニヒリズムやニヒリストという語は、キリスト教への信仰が薄れることを憂慮した人々によって、批判的な意味が込められた上で使用されていたのである。この社会的頹廃現象としてのニヒリズムが現れたのには、実証に基づいた科学が進展し一般化されたという背景があった。このような事態は歴史的にみれば、キリスト教における神の存在や神話的世界よりも、科学という合理的な明証性を重んじるようになった結果であるように見える。

だがニーチェは、単に無神論的傾向としてのニヒリズムが科学の進展の中で生じてきたと考えた上で、そのニヒリズムを憂慮したのではなく、また単に無神論的傾向を擁護しようとしたのでもない。こうしたニヒリズムの現象が、神への信仰の喪失によってではなく、「無への意志 (Wille zum Nichts)」によって生じていることや、この「無への意志」が神

への信仰のうちにすでにあったということを問題としたのである。

ニーチェ思想の特徴のひとつは、ニヒリズム概念に包含された問題性に着目し、その概念意義の転換を試みた点にある。この転換を行う前提として、ニヒリズムの意味は意図的に使い分けられている。一方は「精神の力 (Macht) の下降と後退」²としての「受動的ニヒリズム」、他方は「精神の上昇した力の徴候」³としての「能動的ニヒリズム」という両義的な様相を呈すると考えられている。

受動的ニヒリズムは、既存の価値が失われたことによる頹廃状態に留まり、自ら価値を破壊したり創造したりすることのない状態だ。こうした受動的ニヒリズムこそ問題とされるのであるが、これによってニーチェは先に述べたキリスト教信仰の頹廃現象を批判しようとしたわけではない。結論からいえば、ニーチェはそうした頹廃現象を憂慮するのではなく、これまでの価値様式そのものに、より深い「ニヒリズム」が包含されているという視点を見出し、この既存の価値様式を「ニヒリズム」の問題として定式化したのである。

ニーチェは、「ニヒリズム」を「価値、意味、願望の徹底的拒絶」⁴と定義づけているが、これにはあらゆる価値や意味の徹底的拒絶という行為が、事物や事象の存在の有無への形而上学的かつ絶対的な判断に支えられているという意味がある。これをニーチェは「真理への信仰」⁵と呼んでいる。「真理への信仰」は、キリスト教的道徳やプラトニズムのような超越の世界への信仰だけではなく、超越の世界を否定しているように見える「無神論者、反キリスト者、インモラリスト、ニヒリストたち、これらの懷疑家や精神の結核患者たち」⁶や近代科学⁷などの中にも「真理への信仰」が存在するとニーチェは考えた。つまり、「真理への信仰」に基づいた価値様式に拘束されている限り、すべてが「ニヒリズム」を内包していると考えられるのである。「真理への信仰」に基づいた価値様式とは、ヨーロ

² Friedrich Nietzsche: Kritische Studienausgabe, München 1999, Bd. 12. *Nachlaß 1885-1887*, Bd. 12, S. 350-351. 以下同書を引用の際は巻数とページ数を記す。なお全集を引用の際には巻数・著作者名・頁数を記す。

³ Ibid.

⁴ Ibid. S. 125.

⁵ Bd. 5, *Zur Genealogie der Moral*, S. 409. 以下同書を引用の際は G.M と略し、頁数を記す。

⁶ Ibid. S. 408 (傍点は原文による)。

⁷ 『道徳の系譜学 (zur Genealogie der Moral)』の第三論文において、近代科学はキリスト教的道徳の反対物ではなく、その最も新しい高貴な形式であると言われる。

¹ 矢島羊吉「ニヒリズム」: 渡辺二郎 西尾幹二編『ニーチェ物語—その深遠と多面的世界』(有斐閣、1980年)、168頁。

ツッパのこれまでの価値のあり方のことである。

これに対して、能動的ニヒリズムは、今述べてきた「真理への信仰」を基盤とした価値様式を超え出ていくための姿勢として語られている。具体的には、これまでの価値様式が包含していた「ニヒリズム」を徹底化する姿勢が、能動的ニヒリズムの一形態として現れるのである。「ニヒリズム」を徹底化することは、新たに打ち立てられた超越的な価値や意味を徹底的に無化することであり、それによって「ニヒリズム」を内包した価値様式を脱することへとつながる。したがって、「ニヒリズム」の徹底化は、「真理への信仰」や価値の絶対性の呪縛から脱した、脱・絶対化／固定化された価値様式を目指すうえで必要不可欠な過程となる。⁸

ここで注目しなければならないのは、上述のニヒリズムの両義性は、どちらの定義にも「力／Macht」が使用されていることである。つまり、「力への意志（Wille zur Macht）」と〈Macht〉の度合いによって、受動的ニヒリズムと能動的ニヒリズムの差異が決定されるのである。受動的ニヒリズムは「力への意志」の衰退を意味し、「ニヒリズム」を内包した絶対的／固定的価値様式に留まることを意味する。これに対し、後者の能動的ニヒリズムは「力への意志」の上昇状態を示しており、〈Macht〉の増大によって、脱・絶対化／脱固定化された価値様式への道が示唆されている。

「力への意志」の「力」の度合いは、脱・絶対化／固定化された価値様式を目指す上で重要な概念として考えられていることがわかる。しかし「力への意志」や「力」の度合いが重要であれば、「力」と表現されているものの様相がより明確に理解され、同時にそれがどのようにして脱・絶対化／固定化された価値様式を可能とする概念なのかということを理解しなければならない。

これまで、「力への意志」という概念がニーチェの価値転換思想といかに関わっている

⁸ ただし、「能動的ニヒリズム」が新たな価値様式の創造に不可欠な価値の「破壊」という役割をもつ「徹底化されたニヒリズム」とは若干様相が異なるとする見解もある。ニーチェがニヒリズムという概念を使用した経緯には、ロシア・ニヒリストやアナキスト、ドストエフスキー（『地下生活者の手記』）やポール・ブールジェ（『現代心理論叢』）の影響があると言われており、この背景とニーチェがニヒリストを「高貴な者」と呼んでいることをもとに、「能動的ニヒリズム」とはロシア・ニヒリストたちのような類の者のニヒリズムの形態を指し、没落する運命にあるが、いまだ「徹底化されたニヒリズム」ではないとする見解である（川原栄峰『ニヒリズム』講談社、1977年）。本論では、「徹底化されたニヒリズム」も「能動的ニヒリズム」の延長上に生じるものと捉えた。

かについては、多種多様に考察されてきた。たとえば、ニーチェのこれまでの「価値のあり方」に対する問題提起と転換への意図を捉えつつニーチェ論を展開した代表的な論者としてハイデガーがいる。ハイデガーは、人間が「存在」に対して表象し、意志することが「主体」であることと考え、このような「存在」への態度が西洋の形而上学を形成してきたというのがハイデガーの基本的な発想であるが、こうした近世の形而上学のことをハイデガーは「主体性の形而上学」と呼んでいる。ハイデガー自身は、こうした存在者の存在のあり方を問う形而上学的な思惟に、ニーチェの提起したヨーロッパのニヒリズムの原因があると考えていた。

このような存在論に基づいてハイデガーは、「力への意志」概念に表れているニーチェの形而上学的発想を読み取った。ハイデガーによれば、ニーチェの「力への意志」はあらゆる価値原理と尺度として想定されているため、常にさらなる力を求めて生長するという「存在者の存在のあり方」として解釈しうる。だが「力への意志」は、「存在」に対する確信に基づいて発想されているという点で、形而上学的発想から脱することが出来ていないとハイデガーは考えた。それゆえ、ニーチェに対して、ヨーロッパの形而上学を形成してきた根本にある「存在」の捉え方に囚われた「形而上学の完成者」⁹であり、ヨーロッパ的な「存在」の捉え方までもを転換できなかったという評価を下したのである。

さらにハイデガーは、ニーチェが企図した価値転換を、自らの存在論的解釈の内で継承しようとしている。我々の存在についての近世的解釈とは、世界が「像」として現れること、つまり我々が存在の中心として主体性をもって世界を解釈することであり、プラトン以前のギリシア的存在解釈は、存在自体から我々が直観されることであったとハイデガーは主張する。¹⁰ 端的に言えば、このようなギリシア的存在解釈が本来の「存在」自体を捉えているのもであるとハイデガーは考えており、そこには真理や存在についての原理的な解釈をギリシア的な価値に転換しようとする意図がある。こうした意図に基づき、ハイデガーのニーチェ解釈は最終的に、ギリシア的存在解釈への帰帰とニーチェ思想を結びつけた地点に着地しているように見える。

彼の解釈は、ニーチェの問題とした「ニヒリズム」の様相を明らかにするという面では

⁹ Martin Heidegger: *Nietzsches Wort "Gott ist tot"*, in: *Holzwege*, Frankfurt am main, 1963, S.220

¹⁰ Martin Heidegger: *Die Zeit des Weltbildes* in: *Holzwege*, Frankfurt am main, 1963, SS.83-84.

ある一定の正確性を持っている。しかし、ニーチェが捉えた「ニヒリズム」を脱却するアプローチとしての「価値転換」という面においては、ハイデガーの解釈がニーチェのいう「価値転換」と合致しているかどうかは、差し当たり疑問である。ハイデガーが目論んだように「存在」との関係で「力への意志」を解釈すれば、西洋的な「存在」の捉え方や形而上学の内にとどまった概念という面が強調される。少なくともそうした解釈のもとでは、ニーチェが高揚や人間の快活さ、「力」の増大というものを基軸とした価値転換のために提示した「力への意志」の意味やそのダイナミズムを取り逃がすかもしれない。そうしたダイナミズムはおそらく、「力」の様相に充分に入りこんで考察しなければ見えてこないものであろう。従って本稿では、「力への意志」がニーチェの企図した価値転換をいかに可能とするのか、またニーチェの価値転換がいかなる意義をもつのかを考察するための足がかりとして、主にバタイユのニーチェ解釈に依拠し、その類似点や差異への考察を通して、彼が「力への意志」や「力」という概念を述べる際、いかなる意味を指し示そうとしていたのかを明確にしたい。

2. これまでの価値様式への対抗として

ここでは、これまでの価値様式への対抗としての「力への意志」について、いくつかの側面から述べていく。「力への意志」は、「力」を求めて全ての行為がなされるという、有機体の根本意志として考えられている。この「力への意志」のモチーフからは、ヨーロッパにおけるこれまでの価値のあり方への対抗としての帰結が導かれる。これまでの価値のあり方とは端的に言えば「真理への信仰」であると述べたが、以下の文章では「真理への信仰」と同義的に用いられている「真理への意志」が、「力への意志」との関係において説明されている。

真理への意志とは、固定的なもの (ein Fest) を作りあげること、真なる持続的なものにする¹¹こと、あの偽りの性格を度外視すること、あの偽りの性格を存在するものへと解釈しかえることである。

そのため、真理とはそこにあり、見つけたり、発見したりする何ものかではなく、むしろ、創造されるべき何ものかであり、それ自体では終わりのない過程だけではなく

征服の意志 (Wille zur Überwältigung) に代わる名称を演じる何ものかのことである。……真理は「力への意志」の代名詞である。¹¹

ここでニーチェは、「真理」とはすでに存在しているものを見つけることによって得られるのではなく、「力への意志」が生み出す「真理への意志」によって作られた「解釈」でしかないことを述べている。生成する世界において固定的なものを作ろうとするのは、「真理への意志」のためであるが、固定的な何ものかを作り上げるのは、我々がそれを征服し支配しようとしているからであると考えられている。それゆえ、「真理への意志」は「力への意志」の代名詞なのだ。

このように、「真理への意志」は、「力への意志」が生み出すひとつの典型的形態として語られているが、このような「力への意志」の在り方は、ニーチェにとっては肯定的なものではなかった。「真理への意志」は、これまでの「ニヒリズム」を内包した絶対的／固定的価値様式の根底に存在するからである。このような真理を把握して征服しようとする「力への意志」のことを、ニーチェは「無への意志」と呼び、弱さ (Schwäche) や弱者の「畜群本能 (Der Instinkt der Herde)」と結びついた「力への意志」であると捉えている。重要な点は、ニーチェは「真理への意志」として表出しようとする「力への意志」に対し、「力への意志」そのものの性質によって、「真理」を固定化できないような仕組みを案出しようと考えていたことである。ニーチェはそのような「力への意志」を、強者のもつ「力への意志」であると考え、この類の「力への意志」を基礎として価値転換が可能となると考えている。ニーチェが強者の側の「力への意志」の性質を用いて企図した価値転換がいかに可能となるかについては、第四章の〈Macht〉と〈Kraft〉の運動をめぐって詳細に明らかにしたい。

「力への意志」はまた、「真理への意志 (信仰)」が表出する根拠として語られるだけではなく、これまでヨーロッパでは自明とされてきた諸概念が信じられてきた原因を説明し、同時にそれらの諸概念を覆しようするものでもあった。

「いったい誰が解釈するのか？」と問うてはならない、そうではなくて、力への意志

¹¹ Bd12.SS.384-385.

の一形式としての解釈自身が、現存在を（しかし「存在」としてではなく、過程、生成としての）ひとつの情動として持っているのである。¹²

事物を解釈し価値評価する行為は、「力への意志」に従った行為であると言えるが、上の文章からは、「力への意志」を備えた何らかの「主体」が「意志」をもって「解釈」を行うものであると、ニーチェは考えていないことが窺える。むしろ解釈自身は「力への意志」が働いた結果であり、「力への意志」そのものはそれ以上原因を遡行することのできない運動している存在であると捉えうる。ここから、「力への意志」はいわゆる主体的な意志としては語られていないことがわかる。次のような文章もこれと関連している。

すべての行為は、それが意欲される前に、可能なものとしてまず機械的に準備されていなければならない。あるいは、「目的」はたいてい、その遂行の準備が整えおえられたときにはじめて思い浮かぶ。目的はひとつの「内的」な「刺激」であり——それ以上ではない。

「意志」というものはない。これは、「物質」のように、悟性が単純化するために構想したものにすぎない。¹³

何らかの具体的な「意志」や「目的」は、後に行為を理解可能とするものとして構想されており、決してそれ自体が存在するのではなく、むしろ準備された条件の中からあたかも己の自由意志で決定しているかのように「意志」や「目的」があると思ひこんだ結果である。このような主張は、「主体」の「意志」「目的」などはすべて「力への意志」が決定する行為を、意識によって補足するものだという主張として捉えうる。つまり、「力への意志」は、ふつう意味されるような主体的な「意志」とは違った、それそのものが運動であり働きであるようなものだと考えうるのである。

思考されるときには、「思考する」何らかのものがなければならないということは、

¹² Bd12. S.140.

¹³ Bd10. *Nachlaß*1882 - 1884, S.663.

行いには行為者を置きくわえるという私たちの文法上の習慣を単純に定式化したものである。¹⁴

ここでは、「主体」概念が懐疑されている。「主体」や「実体」があるのではなく「働き」や「運動」、「過程」があるという主張は、「力への意志」は「主体」が「意志」したのではなく、それ自体がひとつの「運動」であり生そのものであることを示している。デカルト以来、一般に「われ」という「考える主体」は自明の概念として機能してきた。だが、「主体」は意志をもち、それによって行為が生じるという因果関係はここでは否定されている。その結果、あらゆる言説や行為は、それらの目的と理由を根拠づける主体性のなかで見出されるような「意志」を超えた、「力への意志」にあらかじめ規定されたものでありえないことが導かれ、これまでの価値が成立してきた土台が揺るがされることになる。こうして、これまでの諸概念は、事物や現象をある法則など既知のものに当てはめて算定可能なものにして認識しようとする「力への意志」の特性によってその原因が説明され、その結果これらの諸概念の自明性が剥奪されたのである。

「意志」などの主体・実体概念を覆すものとして「力への意志」概念は機能することをみてきたが、同じように、「因果律」や「同等性」といった概念への懐疑、あるいは「主体」ではなく「働き」のみが存在するといった存在論に関わる西洋哲学のアポリアに迫る姿勢とともに、それに答える形で「力への意志」は提示されている。

ある諸現象の不変の継起が証明するのは、「法則」ではなく、二つないしはそれ以上の諸力（Kräfte）の間での力関係（Machtverhältnis）である。……「行為」を「行うもの」から、生起を生起させる何かから、過程を過程ではなく実体、事物、物体、靈魂などの、持続している何らかのものから分離することは、生起を「存在するもの」や存続するものの、一種の転移や移転として理解する試みである。¹⁵

ここでは、「法則」が否定されているが、これは「因果律」あるいは「同等性」が否定

¹⁴ Bd12, S.549.

¹⁵ Bd12, SS.135-136.

されていることを意味する。たとえば、因果律については、「たとえ私たちがこれらの諸変化の間にきわめて規則的な回帰を措定しようとも、このことで根拠づけられているのは、常にそのように生起しているという、まさにこの事実以外の何ものでもない」¹⁶。ある現象が同じように生起した場合、そこに同一の形式が存在し、因果性が認められると我々は考える。しかし、それは我々が単にその現象を理解可能な形式や類に組み込んでいるにすぎないとニーチェは考える。また、現象の継起する際には我々はそれを「同等」なものであると認識するが、実際は「諸力の間での力関係」があることを証明するのみであるゆえに、そこで生起した現象は偶然的に同じもののように我々に認識されるだけだとニーチェは考えている。¹⁷ ここでもまた、「同等」なものへの我々の認識は、現象を算定可能な因果性のあるものと認識することを欲する「力への意志」の特性に基づいた行為であるというふうに、「力への意志」が「因果性」や「同等性」の概念の根拠として挙げられることになる。

これまで述べてきたことは、「力への意志」から導かれる、これまでの価値様式に対する再解釈や転換といった側面であった。だが、「力への意志」のモチーフから導かれる帰結において最も重要なのは、新たな価値の創造という試みである。「力への意志」がどのような点でこれまでのニヒリズムの価値様式でない、脱固定化／絶対化された価値様式の成立を根拠づけるものとなるのか。この問題に迫るには、こうしたニーチェの企図を読み解いたバタイユの思想を足掛かりとした、「力への意志」における「力／Macht」が指し示す様相と、「力／Kraft」との様相の差異の考察がひとつの視点となろう。

3. バタイユ「好運への意志」と〈至高性〉

「力への意志」の解釈を行った代表的な思想家に、ジョルジュ・バタイユ (Georges Batille 1897-1962) がいる。バタイユは『ニーチェについて——好運への意志 (Sur Nietzsche, volonté de chance)』において、「力への意志」を批判的に継承する形で (好運への意志) という概念を提示するのだが、そこでの彼の目的は、「力への意志」をニーチェが本来意図したような思想に帰するというものであった。「力への意志」のバタイユ的

解釈については、〈puissance／Macht〉と〈force／Kraft〉という異なった力の概念を基軸とした転回が鍵となる。

バタイユは、「力への意志」という概念においてもともとニーチェが使用した〈puissance／Macht〉という語を、ニーチェ思想全体から逸脱し、思想全体に相反している概念であると批判的に捉え、〈force／Kraft〉を前景に押し出すという姿勢を見せる。〈puissance〉というフランス語は、ドイツ語の〈Macht〉に対応しているが、その意味は権力や支配力、あるいは能力や威力のことを指し、権限に基づいた上で何らかのことができる能力や威力をもっていることを表している。フランス語の〈force〉とはドイツ語では〈kraft〉が最も適当に対応しているが、その意味は〈puissance〉に対して、気力や活力といった身体に備わった全体的な力や単純に物理的なエネルギー、あるいは兵力などの集団的・組織的な力を指す。この〈force／Kraft〉の過剰や高まりによってその都度価値が現れてくることを、バタイユは〈好運 (la chance)〉と呼び、この概念に基づいた「好運への意志」が「力への意志」よりも、ニーチェの思想全体をより実現しうる概念であると提示するに至る。

「力への意志」から〈puissance／Macht〉の概念を取り去り、〈force／Kraft〉の概念を基軸に「力への意志」の真意を明らかにしようとした試みは、バタイユ自身の思想から必然的に生じたものであった。結論から言えば、バタイユはナチズムからのニーチェ奪還と、自らの解釈の元でニーチェ思想が息をふき返すために、いわば〈puissance／Macht〉から〈force／Kraft〉を救い出すための転回を行う必要があったのだ。当時のバタイユは、第二次世界大戦下にいながら、ニーチェ思想がナチズムの名のもとにあることに強い反感をもっていた。¹⁸

ニーチェに第一級の重要性を付与するのは一般的なことであるが、この重要性はほぼ宙吊りにされている。すなわち、何に結び付けられるわけでもなく、わずかに、時

¹⁶ Bd11,SS.561-562.

¹⁷ このような「同等性」への懐疑は、永遠回帰説との矛盾点でもあり、今後考えるべき課題である。

¹⁸ バタイユがナチスの影響下にあったニーチェ思想を思想的に取り返そうとしていたことは、1930年代にバタイユが中心となって結成された宗教的・秘密結社「アセファル」と同名の雑誌『アセファル』の第二号(1936年)の表題が「ニーチェの名誉回復」となっており、内容的にナチスからニーチェ思想を奪還するというものであることから理解できる。

として、旧弊で国家主義的な暴力の形式に結び付けられるのみである。¹⁹

最悪なのは、その本質からして他への奉仕に迫いやられることのありえない思想——至高であることを本質とする思想——を、自己目的のために利用した人々が、この(ナチズムという)神話に付与しようと目論んだ影響力である。²⁰

「力への意志」の概念が政治的な手段とされた事態を目の当たりにする中で、ニーチェが使用した〈Macht〉という語を、その文字通りの意味で〈支配する力・権力〉と解釈せざるを得なかったバタイユは、〈puissance/Macht〉という語が「力への意志」の意図する思想を矮小化すると考えた。そもそもバタイユにとって、ニーチェの用いる〈Macht〉が「権力」という概念に集約されると考えるならば、自身のニーチェ解釈と真つ向から矛盾してしまう。「権力」とは、それを通して何かを獲得することに力点が置かれた概念であるため、「力への意志」を「権力への意志」と解釈することは、それが何らかの価値秩序に役立つために機能するという意味を含み、結果的に有用性の世界への回収を意味することになる。バタイユは、有用性の世界を超え出ようとしたのがニーチェ思想であるとみていたため、まずは「権力」という概念を削ぎ落とした「力への意志」を提示する必要があったのだ。こうした立場から行われたバタイユのニーチェ解釈では、以下の二元論が基本となる。

二つの世界を判別する必要がある。一つは、どの事柄も道理にかなっている(理性的である)世界。もう一つは、無意味の(いかなる意味からも自由になった)世界である。われわれ各人は、ある部分、前者の世界に属し、またある部分で、後者の世界に属している。²¹

¹⁹ バタイユ『至高性——呪われた部分』(湯浅博雄/中地義和/酒井健 訳、人文書院、1990年)、261頁。本稿原文は「マルクス主義に照らして見たニーチェ」、『84』第17号(1951年1月—2月)に掲載されたものである。

²⁰ Ibid.、258頁。

²¹ バタイユ『ニーチェについて——好運への意志』(酒井健 訳、現代思潮社、1992年)、39頁。

バタイユのうちでは、我々は二つの世界を生きていると考えられている。前者の世界は、労働の世界、意識的な世界、自我の世界、理性の世界、死の不安(自己の存続を願う欲望)とこれによって律せられたルールの世界、つまり有用性に基づいた世界である。我々は日常的に死の不安によって労働の世界を築き、あらゆる行動に目的性を付随させているが、そのような状態は時間的な持続という点から自己が規定された状態であり、端的に言えば、有用性に支配された世界であるとバタイユは考えている。

それに対して後者の世界は、行動から目的性や意味性を取り除いた世界、つまり瞬間を享受する世界であり、同時に整合性と目的性をもった自我の瓦解する世界である。後者はバタイユの術語でいえば〈至高性 (la souveraineté)〉が見いだされる境地である。〈至高性〉とは、例えばかつての封建制における王、あるいはもろもろの神々が体現していた豪華なものの中に見いだされるものであり、あるいは労働者がワインを飲むときにある短い瞬間感じるような、自分が世界を自由に扱っているという「奇蹟的な感覚」であり、「たとえばごく単純にある春の朝、貧相な街の通りの光景を不思議に一変させる太陽の燦然たる輝き」²²に感じるような「われわれの心をうっとりさせる要素」である。それらは、美、豊かさという形で現れ、ときには激しい暴力性、悲哀、栄光という形で現れる。こうしたネガティブなもの・ポジティブなもの双方において通底している状態は、端的に言えば、「不可能なことなのに、それでもそこにある」²³という奇蹟的な、「ある思いも寄らぬ、望外のアスペクト、予期もせず、まったく不可能であり得ないと思いでいたアスペクトが不意に開示される」²⁴状態である。悲哀にも歓喜にも生ずるこうした奔騰状態においては、無秩序なエネルギーの濫費、消尽が、度を越した「笑い」や「涙」として奔出する。

普段、持続的な生のために労働へと拘束された人間は、必要限度の生産物を自らの生のために消費する。だが〈至高な瞬間 (moment souverains)〉は、生の継続やそれに伴う労働という観点からは遠ざかった「なにものでもないもの (rien)」としてのみ現れ、それはエネルギーの過度の浪費へと向かわせる。すなわち、「有用性を越えた彼岸こそ至高性

²² 『至高性——呪われた部分』、12頁。本稿原文は、「涙と王」、『ポッターゲ・オスクーレ』第17号(1958年11月)に掲載された。

²³ Ibid.24頁。

²⁴ Ibid.31頁。

の領域である」²⁵。ニーチェが語ろうとした世界は、こうした至高性の世界であるとバタイユは考えた。

伝統的な至高性＝君主権に対しては、彼〔ニーチェ〕も共産主義者と同じ態度を取った。だが彼は、人間が——ひとりひとりの人間が——ある集团的企図の手段であって目的でないような世界を、受け入れることができなかった。(……) 他に仕えること(有用であること)への拒否こそ、ニーチェの思想の原理である。²⁶

私に言わせれば、ニーチェの欠点——それは本質的ですからあるのだが——は、至高性と「力」^{ビュイサンス}との対立関係を充分に見て取らなかった点にある。²⁷

明らかになったのは、好運が、“ビュイサンス”よりも正確にニーチェの意向にそうしているということだった。²⁸

バタイユは、ニーチェ思想の根幹を有用性の世界への抵抗に、つまり〈至高性〉の世界を取り戻す点に見ていた。つまり、有用性を超えた彼岸において体験される〈至高な瞬間〉を求め、それが現れる〈好運〉に賭ける存在の在り方が、「力への意志」概念が提示しようとした価値様式であり、ニーチェ思想全体を通して見た場合、この解釈がより正確にニーチェの主張を捉えうるものだと考えたのだ。それゆえに、〈至高性〉と〈puissance / Macht〉は決定的に相容れなかった。〈至高性〉と〈puissance〉は、例えばブルジョワにおける〈至高性〉の失墜に見られるように、生産されたものの消尽ではなく富の蓄積へと向かい、有用性の連関の世界へとすべてを還元してしまうという点で対立するからだ。従って、「力への意志」から「権力」を排するだけでなく、〈至高性〉の視点から「力への意志」を取り戻すことがバタイユの目論みであったと言える。

至高性の領域は、言い換えれば〈force / Kraft〉の、つまり生命そのものの肉体的な力

の、〈過剰／暴力 (excés)〉によって引き起こされる奢侈的世界として考えられている。また、「瞬間に宿る至高性は、われわれの自己表現の場でありものの価値を有用性に還元してしまう言語活動とは、日々ますます異質なものになってゆく」²⁹。ものの価値を有用性に還元してしまうのは、事物を対象化する際に思考とともに生まれる言語 (langage) や言葉 (parole) が、すべての対象を隷属的な物＝対象へと陥れてしまうからである。

例えばバタイユは、ある〈至高性〉を感じさせるような存在を、「神」として語ることによって、それがもつ〈至高性〉が奪われることを指摘している。

それ(神という語の使用)は、その対象を、つまり至高な〈存在〉を、言語の動きに含意されている、究極的な一目標の至高性と、言語の基盤をなす、手段の隷属性(これはあれに役立つものとして定義され、以下同じ関係の連鎖が続く……)との間で、ねじ曲げてしまう。神——事物の究極——は、個々の事物を他の事物の手段となす作用の中に取り込まれる。言い換えれば、究極として名指される神は、名指されるかぎりにおいて一個の物に、他のすべての物と同じ次に置かれた物になるのである。³⁰

存在を対象化し、語りえた時、〈至高性〉や〈至高な瞬間〉はすでに別のものへと変えられてしまっている。それは、語ることによって労働の世界へと再編成されていくことを意味する。至高な領域は、理性的に構築された言語で語るとするならば、それ自体が身体から滑り去ってしまうような世界としてあるのだ。

「主体」のうちで〈至高性〉を体験することと、それを語ることの共在不可能性がこのような思考において顕在化する。こうした事態は、バタイユにおける「主体」概念の転換が前提となっている。それは、「主体」概念を捉える視点を先に挙げた「有用性の世界」から「至高性の世界」へと転換することを意味しており、「至高性の世界」における「主体」、あるいは「主観性」は、至高な瞬間において現れるような「なにものでもないもの／無」を意味する。

²⁵ Ibid、10 頁。

²⁶ Ibid、259～260 頁。

²⁷ Ibid、359 頁 (原註番号 71 より引用)。

²⁸ 『ニーチェについて——好運への意志』、22 頁。

²⁹ Ibid、275 頁。

³⁰ Ibid、279 頁。

主体としての私は、なにでもない無限の広がりなさなかで、なにでもない。対象としては、戯れ＝危険（jeu）に巻き込まれているという感情——それは初め、私を、無限の広がりそれがそれ自体に等しいものである性格に對置させるものなのだが——のなかで、私はある等価性を取り戻す。もしも、物＝対象としての私に他ならぬこの判明な現実が、戯れ＝危険に巻き込まれていなければ、もしもこの現実が安全なところに位置していたならば、それは、広大な無との同等性から私を決定的に隔ててしまうであろう。³¹

ここで言われる「主体」とは、戯れの世界、算定しえない不規則的な、それゆえ危険にさらされた、何ものも超越的な意味を有しない世界の不安定な状態におかれながら、そうした世界から区別されずに（対象化せずに）、そうした世界と等価性をもった「主体」である。「主体」は無である世界と融和し、その中に包含されてはじめて「主体」となるのだ。それはつまり、〈好運〉に賭ける中で突如現れる〈至高の瞬間〉、つまり有用性や労働の世界から逸脱したなにでもない世界においてのみ、人間が「主体性」を獲得するということを意味する。すなわちバタイユにおいては、「主体」はなにでもないものとして、なにでもない世界と等価的に存在することとなる。

主体というのはまず最初は私自身であり、そして初めには、至高者というのは私にとって一つの対象なのだ。しかしながら、私が他の者たちに——至高者によって代表されている他者たちに——奉仕する仕方労働する程度や範囲に応じて、私は主体ではない。むしろ対象だ。（……）そもそも私は、自分自身に奉仕する仕方労働するとしても、私自身を対象として扱っている。だから私が再度自分を主体として見出すのは、私が自分のうちで、現在という瞬間を優先させる状態で、後に来るはずの時の優位を否定するときなのである。³²

バタイユの考えでは、「主体」はまず即自的に存在するが、自らを労働の世界へと投げ

³¹ Ibid、273頁（太字は原文による）。

³² Ibid、84～85頁。

いれ、世界と己を対象として扱い、対自的になった時、「主体」は「主体」でなくなる。また、労働の支配は、至高な瞬間に対する物^{オブジェ}の優越と同時に、主体に対する対象の優越の必要性を生み、また人間を戯れの世界（なにものでもない世界）から物の世界（謹厳・義務・道徳の世界）へと移行させた。これによって失われた、手段である物＝対象に対する目的の、あるいは現在という瞬間の優越性を「主体」のうちに取り戻す要素として〈至高性〉は強調されねばならなかったのだ。こうした労働の世界、つまり有用性の呪縛を運命づけられた者の隷属的な世界のイメージは〈主人と奴隷の弁証法〉から出発している。バタイユの思考の布置は、ヘーゲル思想との対比の中でより理解しうるものとなる。³³

——死を物ともしない主人の弁証法——だが、ヘーゲルによれば主人は間違っており、奴隷が主人を打ち負かす。しかし奴隷はいずれ打ち負かされる。主人を倒した後で、奴隷は主人に、自分を倒させる。——奴隷は、主人として行動するのではなく、反抗者として行動しなければならない——まず始めに反抗者は主人を抹殺し、世界から追放しようとする——しかし同時にかれは主人として振る舞う、というのかれは死をもともしないからだ。反抗者はしたがってきわめて両義的な立場にいる。³⁴

ヘーゲルの〈主人と奴隷の弁証法〉では、自由と承認をかけ、死を賭けた戦いにおける勝者が「主人」となり、敗者は「奴隷」となる。だが、「奴隷」は労働を通して自律と自由を手に入れるが、「主人」は奴隷への依存を通して「主人」としての自律性を失うため、「主と奴」が逆転すると考えられた。だが「遊戯の哲学の可能性」と題されたこのアフォーリズムでは、「奴隷」が「主人」になるのではなく、支配する者への「反抗者」とならねばならないことが述べられる。つまり、労働によって自律しえた「奴隷＝主人」（＝主体的存在）は、いまやバタイユにおいて再び「隷属的な主人」へと引き戻されてしまうのだ。「奴隷」に引き戻された「主人」が乗り越えるべきものは、「主体性」を奪われた自分自

³³ バタイユは、1934年1月から高等研究院でアレクサンドル・コジェーヴの『精神現象学』セミナーに参加している。これ以降に執筆された『無神学大全』などの主著は、ここで得たと思われるヘーゲル思想の影響下にある。

³⁴ ジョルジュ・バタイユ「非・知と反抗」：『新訂増補 非・知一閉じざる思考一』（西谷修 訳、平凡社、1999年）、51～57頁所収、51頁。この講演は1952年に行われた。

身である。反抗者となった「奴隷＝主人」は、死をも物ともしない主体として振る舞うことができ、自らの内にある隷属性を打ち負かそうとすることで、はじめて「主人」たりうるとバタイユは考える。こうしたバタイユにおける「主人」の在り方は、自己の内にある既存の価値を破壊するためにニヒリズムを徹底化し、〈没落 (Untergang)〉する、ツァラトストラの〈自己超克 (Selbst-Überwindung)〉を想起させる。

デリダ (Jacques Derrida) は、バタイユの〈至高性〉とヘーゲルの〈支配〉を対比しながら、そこに見出される同一性と決定的な転位について述べている。デリダによれば、ヘーゲルの〈支配〉の作用と〈至高性〉の作用とは、「自己の生の全体を〈危険にさらす [賭ける]〉」³⁵ という点で同一なのであり、その上で、死の苦悩を耐え忍び、死の仕業を支え切る力を有した者が「主人」である。こうした同一性に関してバタイユ自身、〈非-知〉と〈絶対知〉とが同じ事態を意味することも指摘している。〈絶対知〉とは、言説の内部における主体と対象とが到達する一体性のなかに位置づけられるが、こうした主体と対象が一体化する言説は、〈非-知〉という無の中に解消されるとバタイユは述べているのだ。³⁶ つまり、ヘーゲルの弁証法とバタイユの〈非-知〉の領域——〈至高な瞬間〉においては何もかも対象化されえず、語りえない領域である——は、同じところに帰着すると考えられる。デリダはこうした両者の弁証法的思考における類似性を指摘しながら、以下のように述べる。

バタイユは、《至高性》の作用を弁証法から切り離して救う。これを、意味と知の地平から引き離すのだ。その結果、《支配》とのさまざまな類似があるにもかかわらず、《至高性》はもはや現象学的連繫にとらえられた一形態ではなくなっている。そうした一形態としての《支配》に細部まで酷似してはいるけれど、《至高性》は、そうしたものの絶対的変性としてあるのだ。³⁷

つまり、ヘーゲルからバタイユに至るまでに生じた決定的な転位とは、ヘーゲルにおいて

³⁵ ジャック・デリダ「限定経済学から一般経済学へ」(三好郁郎 訳):『バタイユの世界』、16-76 頁所収、22 頁。原文は『アルク』誌第 32 号バタイユ特集号 (1967 年) に掲載されたものである。

³⁶ 『至高性』、262 頁。

³⁷ デリダ「限定経済学から一般経済学へ」、26 頁。

見逃された部分へとバタイユが足を踏み入れたことによって生じている。その部分とは、人間の営みにおいて大部分を成立させている意味や有用性の連関から、事物や己の存在を切り離れたところに浮かび上がる「生」である。バタイユは、ヘーゲルの弁証法において奴隷が獲得しえた主体性や自由を決して否定的に扱っておらず、軽んじたわけでもない。だが、失われ、奪われてきたような、生産されたものの余剰を「濫費」する〈至高な瞬間〉にこそ、生へと要請される根源的なものをバタイユは見ている。〈至高性〉と引き換えに、労働の対価としての消費のみが「主体」を支配する世界において、そうした「主体」がすでに「主体」としての意味を持ち得なくなっていることをバタイユは直観したのである。それゆえ、ヘーゲルの述べる「奴隷＝主人」が獲得する主体的な自由は、バタイユにおいては自由たりえなかったのだ。

この「主体」の転換という発想は、「力への意志」概念のうちで「主体」が「主体」でなくなるという事態とも共鳴する。「力への意志」概念からは「主体」が失われ、運動や働きのみが残るということは第二章で述べてきたが、「力への意志」とは、主体的な意志、つまり、目的や理由に根拠づけられる意志としては想定されていない。「力への意志」は、常に「運動」しつづける捉えどころのない存在の根本動因として考えられており、合理的であり自律的であるような、整合性のとれた存在としての「主体」の、根底にある働きを表しているのだ。バタイユにおける「主体」が「なにものでもないもの／無」であることと、「力への意志」の運動において、いわゆる「主体」が不在であることは、両者の思想の共通性を表した必然的帰結であると考えうる。こうした共通性は、以下の〈存在の多義〉と〈全体的人間〉という概念にも象徴的に表れている。

知的良心 (Das intellektuelle Gewissen) ——私は再三同じ経験をし、そのたびに改めてその経験に逆らう。(……) たいていの者は、あれやこれを信じることやそれによって生きることを、そしてあらかじめその賛否の究極にして最も確かな理由を意識することなしに、そしてその理由を後から獲得するための苦勞をもなしに、生きることを、軽蔑的なことであるとは思っていない(……) しかしながら、このような存在の「不調和の調和の状態」や驚くべき不確実と多義 (Vieldeutigkeit) の真中にありながら問わず、問いの享樂や欲望に怖がって震えることはなく、問う者を憎みすらせ

ず、ひょっとするとこの者をやる気なくおもしろがるかもしれないこと、——これは私が軽蔑的と認めることであり、そしてこの感覚は私が第一に各々のもとに探すものである。——何かある愚行が私を繰り返し説き伏せ、どの人間もこのような感覚を人間として持っているのだ、と。それは私流の不正さ (Ungerechtigkeit) なのだ。³⁸

ここでは、知的良心とは存在の不確実と多義 (Ungewissheit und Vieldeutigkeit des Daseins) の真中にありながら、ある一つの判断のみを下すことに反対するものことであるとニーチェは捉えていることがわかる。だが、同時にニーチェは、この知的良心に欠けた者を軽蔑することを敢えて己の不正さであると捉えている。つまり、知的良心というものに欠けた者を批判している自分に対しても、知的良心の無さを自覚しているのであり、いわば〈存在の多義〉を裏切る形でしかある判断を下せないということをニーチェはここで証明しているのだ。あらゆる相反する判断がニーチェにおいては共存する傾向にあるが、上のアフォリズムに見て取れるように、その形式はニーチェの思考形式の根本を貫いている。従って、〈存在の多義 (Vieldeutigkeit des Daseins)〉とは、存在の本質の様式であり価値の本質の様式なのであるが、どのような価値判断もそれを裏切る形でしかなされえないという条件は、ニーチェの思考体系そのものを象徴する本質的な帰結であると考えることができる。

それゆえに、ニーチェ思想全体には必然的に「揺らぎ」と「多義性」が生じる。そして同時にニーチェは、この〈存在の多義〉を追求し、それによって価値やそれにともなう判断が揺らぐことを我々に要請している。〈存在の多義〉が目指されるならば価値は常に変動し、流動してしかるべきであるという理由から、絶対化／固定化された価値様式を不可能とし、その都度の価値の定立が個々人に可能になるような価値様式の定立が目指されたのだと考えることができる。

〈存在の多義〉に基づいた価値の「揺らぎ」の運動のなかに「価値」を指定し、また反指定することにより、絶対的／固定的な価値から脱却すると共に、その都度価値を再生産することになる。その都度の価値は、それが己にとって最も魅力的な価値として機能するが、価値指定が再帰的に繰り返される構造の中では、それは固定された価値としては機能

³⁸ Bd.3, *Die froehliche Wissenschaft*, S.373.以下同書を引用の際は F.W.と略し頁数を記す。

しない。バタイユにおける〈好運〉という概念は、このような「揺らぎ」の運動に基づいていると考えることができる。この運動の体現に関してバタイユはニーチェの〈全き人間／全体的人間 (Der ganze Mensch)〉という概念を用いて論じている。

全体的人間とは、その内で超越性が消滅する人、もはや何ものも分離していない人のことにほかならない。何ものも分離していない、つまり、いくぶんかおどけ者で、いくぶんか神で、いくぶんか狂人で……これが、透明性なのだ。³⁹

全体的な生は、行動の一方方向 [=意味] のかなたに位置するということである。全体的な生とは、人間が世界の中に意識的に存することだということである。ただしこの場合の人間とは無方向 [=無意味] であって、彼自身として存在する以外に為すべきことを持たず、もはや己れを凌駕しえず、行動して何らかの方向 [=意味] を自分に付与しえない、そういう限りでの人間である。⁴⁰

全体的人間とはいわば〈存在の多義〉を実現した世界、矛盾した世界にいながら、〈force／Kraft〉の増減に従って現れるすべての側面を体現する「主体的な至高者」である。「意味の欠如したものを拒否する意思とは、じつは、全体的であることへの拒否にほかならない」⁴¹ のだ。〈好運〉の体験によって、その都度の価値が発現し、その体験の終息と〈force／Kraft〉の減少に従ってその価値も失われる。そのような、偶然性にすべてを委ねるような価値様式は、ニーチェで言えばこれまでのキリスト教に基づいた絶対化／固定化の価値様式、バタイユで言えば労働・理性・目的・有用性の世界における価値様式を超え出るものであるといえる。このようにバタイユとニーチェの価値様式の定立において共通した性質は、価値の揺らぎを体現する〈全き人間／全体的人間〉の概念の中に、つまり可変的／流動的価値様式を追求し実践するという面に見いだされると考えられる。バタイユの「主体」は、労働の世界を離れ、〈好運〉・〈戯れ〉に生を賭け、〈force／Kraft〉に従って

³⁹ 『ニーチェについて——好運への意志』、30頁。

⁴⁰ Ibid、31頁。

⁴¹ Ibid

そこで現れる〈至高性〉や価値のあり方をそのまま享受しながら、なにものでもない〈全体的人間〉を意味する。「力への意志」に基づいた世界も、本質的にこのような「揺らぎ」運動の中にあると考えられる。

また、〈非-知〉の領域を認識し、それについて自身の思想を展開するバタイユは、常に矛盾をはらんだ状態にある。語りえぬものを語るからだ。同様に、ニーチェにおいても〈存在の多義〉という観点からは、ある思想や立場をとることそのものが、〈存在の多義〉に反した行為となる。こうした矛盾を抱えながら、それでも語るという姿勢が貫かれているのは、〈全体的人間〉を体現するためであると考えられる。

「力への意志」とは〈puissance/Macht〉への意志ではなく、〈force/Kraft〉に基づいたその都度現れる価値を享受することへの意志なのだとするバタイユの解釈は、絶対的／固定的価値に回収されない価値様式の創造を目指すというニーチェの意図を捉えているように見える。だがニーチェ自身は「力への意志」という概念において、どのような意味合いで〈Macht〉という語を用いたのだろうか。あるいは、バタイユ的解釈を基礎づけている〈Kraft〉の概念は、ニーチェにおいてどのような様相を呈するのだろうか。ここまで述べてきたバタイユのニーチェ解釈を念頭におきながら、次に〈Macht〉と〈Kraft〉の関係への考察を通して、「力への意志」が導く価値転換に関する理論的な基礎付けを試みたい。

4. 〈Macht〉と〈Kraft〉について

ニーチェの遺稿をみると、〈Macht〉と〈Kraft〉の概念は明確に区別されていることがわかる。だが、これらの概念が示すのは、バタイユの〈puissance〉や〈force〉とは異なるものである。ここでは、ニーチェの用いる〈Macht〉と〈Kraft〉の意味とその関係を見ることによって、バタイユ的解釈の正当性と、そこにあるニーチェとの差異を示したい。

概念、類、形式、目的、法則——「同一の場合から成る世界」——を形成せねばならないというこのような強要は、あたかも私たちがそれによって真の世界を確定しうるものであるかのように理解されてはならない。むしろ、私たちの存在を可能にするある世界を用意するための強要であると理解するべきである、——私たちはそれによっ

て、ある世界を、すなわち、私たちにとって算定しうる、単純化された、理解しやすいなどの世界をつくりあげるのだ。⁴²

上の文章で言われているように、我々はある一定の概念に従って世界を算定しうるものになっている。ニーチェによれば、こうした行為は「力への意志」に基づいた、何らかのものを己の算定可能なものとする認識行為であることは第二章で述べた。また、「認識は力の道具として働く。したがって、認識が **Macht** の増大にしたがって成長することは明々白々である。(……) 認識意欲の度合いはその種の力への意志の成長の度合いに依存している」⁴³ と述べているように、認識意欲は「力への意志」の度合に比例しているとニーチェは考えている。

対象に意味を与え、把握しようとする認識行為は、言い換えれば、事物や現象を我が物にする行為である。対象を我が物にしようとするのは、対象が己に対して、常に意味づけや秩序立てを迫るからだ。「力への意志は抵抗 (**Widerstand**) に直面してのみ発現する。それゆえこの意志は、おのれに抵抗するものを探し求める」⁴⁴ とニーチェは述べているが、ここで言われている「抵抗」とは、上に述べたような意味付けを迫る存在を指していると考えることができる。つまり、対象が「抵抗」として現れたとき、「力への意志」は発現し、それを乗り越えて我が物にしようとするのである。

これは「生とは、内的諸条件の外的諸条件への順応ではなく、内からどんどん〈外 (Das Äußere)〉を屈服させて撰取る力への意志である」⁴⁵ という表現とも共鳴する。すなわち、〈外〉からの抵抗によって発動した「力への意志」の、〈外〉を我が物にしようとする働きが、生の営みなのである。ただしここで〈外〉という言葉で意味されているのは、決して「個」の外である他者や事物のみであるとは限らない。「抵抗」をもたらす〈外〉という語が何を指し示しているのかということについては、〈Kraft〉という概念を読み解く必要がある。

⁴² Bd.12, S.418.

⁴³ Bd.13, S.302.

⁴⁴ Bd.12, S.424.

⁴⁵ Bd.12, S.295.

共通の栄養過程 (Ernährungs - Vorgang) によって結び付けられた多数の Kraft を、私たちは「生」とよぶ。この栄養過程には、それを可能にする手段として、いわゆる感覚すること、表象すること、思考することのすべてが属している。言い換えれば、1)他のすべての諸力 (Kraft) に対する抵抗、2)これら諸力を形態とリズムにしたがって調整すること、3)摂取あるいは排除にかんする評価、が属している。⁴⁶

ここで注目したいのは、生 (Leben) について語られる中で、(Kraft) という概念がどのような意味をもっているのかということだ。まず、感覚・表象・思考などの行為が属している栄養過程とは、快や不快、感情や思考などの行為や現象の根底にある、(外) を屈服させて摂取する「力への意志」の働きの過程のことを指しているのだと考えることができる。さらにこの栄養過程、つまり「力への意志」の働く過程によって獲得された多数の (Kraft) は「生」と呼ばれるが、同時にそうした栄養過程において、(Kraft) に対する抵抗が生じるとも言われている。したがって、獲得された多数の (Kraft) は、「力への意志」によって「抵抗」となる。このことをより理解するためには、以下の文章が重要となる。

生とは、さまざまな闘争者たちがその中で不均等な成長をする、力の確立過程 (Prozeß der Kraftfeststellungen) の持続的形式として定義されうるかもしれない。⁴⁷

これまで見てきたように、「生」とは (外) を屈服させて摂取する「力への意志」の働きの中で多数の (Kraft) を獲得することを意味し、その過程では獲得した (Kraft) に対する「抵抗」が生じる。そして、「生」とは「Kraft の確立過程の持続的な形式」であるという定義は、このことを言い換えるものとして理解できる。すなわちこの定義は、(Kraft) は「力への意志」の働きの中で獲得されうるが、「力への意志」の働きによって獲得された (Kraft) への「抵抗」も再び生じるということを表しているのである。それゆえ、(Kraft)

⁴⁶ Bd.10, SS.650-651.

⁴⁷ Bd.11, S.560.

が「抵抗」となる限り、そうした「抵抗」は「力への意志」の働きによって屈服させられるため、(Kraft) は最終的に確立されることがないまま、確立のための過程を持続的に繰り返したどるのである。つまり、(Kraft) とは、「生」において確立されるために目指されるものとしてあり、同時に「力への意志」が発動するような「抵抗」として現れるものでもあると言えよう。また、「抵抗」としての (Kraft) は、自己の (外) にあるものだけでなく、「力への意志」の働きによって自己の内に獲得された何ものかを意味すると考えるべきだろう。なぜなら、獲得された (Kraft) は、「力への意志」に従って獲得された事物への解釈や価値評価などの自己にとっての価値となるからだ。

(Kraft) には以上のような意味があることがわかるが、(Macht) はどのような意味で語られているのか。(Macht) はまず当然ながら、「力への意志」が求めるものとして語られる。だが、「生」には、力の度合 (Grade der Macht) 以外には、価値を持つものは何もない——まさしく生自身が力への意志であると仮定するならば⁴⁸ とニーチェが言うように、「力への意志」の度合いは (Macht) の度合いで決定するとも考えられている。また、先に挙げたように、「生」において獲得され、確立されようとしているのは (Kraft) であるゆえに、「生」の根本意志である「力への意志」は、(Macht) ではなく (Kraft) を求めているとすることができる。このように考えると、(Macht) は「力への意志」によって求められても、獲得されるものではなく、(Macht) は「力への意志」自体と同義的に使用されるのではないか。つまり「力への意志」と (Macht) とは同義であり、その度合いは存在者の今ある (Kraft) を端的に示す尺度となり、「抵抗 = (Kraft)」を超えて別の (Kraft) を「求める」衝動そのものとなるのだ。

(Macht) と「力への意志」が同義的であるという見方に関して言えば、ジル・ドゥルーズ (Gilles Deleuze 1925-1995) の「力への意志」の解釈にも同じような傾向が認められる。ドゥルーズにおいても、「力への意志」の解釈の前提として (Macht / puissance) と (Kraft / force) とを使い分けている。ドゥルーズによれば、「力への意志」は、「意志」によって (puissance) を求めるものではなく、(force) の補足物であり、内在的なものとしてある。このことについて彼は、「力 (force) の、同時に差異的にして発生論的でもある系譜学的

⁴⁸ Bd.12, S.215.

境位、これこそが力(への)意志である。」⁴⁹と述べている。〈force〉の本質は諸々の〈force〉間の量的差異であり、この量的差異は「強い」「弱い」、「能動的」「反動的」といった〈force〉の質を表しているのだが、同時にその〈force〉の量的差異＝質が「力への意志」を発生させ、その度合いを決定するため、「力への意志」は、そうした〈force〉間での「差異的な境位(élément différentiel)」を意味し、その中で価値が生みだされると彼は考えているのである。このように〈force〉間での差異によって、〈force〉が「力への意志」として現れると考えれば、「力への意志」は〈puissance〉への「意志」ではなく、〈force〉との関係の中で捉えられなければならない「意志」であることになる。従って、ドゥルーズは「力への意志」においては〈puissance〉と「意志」を同義的なものとみなすのである。

ドゥルーズの解釈については本論では詳しく述べることは避けたいが、「力への意志」における〈Macht〉と〈Kraft〉の関係については、差し当たり以下のように結論付けたい。すなわち、「力への意志」は、対象や事物に対する「抵抗＝〈Kraft〉」、または獲得されて価値となったものに対する「抵抗＝〈Kraft〉」を乗り越えようとする運動であり、「抵抗＝〈Kraft〉」を超えることに「力への意志」の働きの本質があると考えることができる。そして、そのような〈Kraft〉を求める〈Macht〉＝「力への意志」の運動の中では、何らかの価値が〈Kraft〉として獲得されたとしても、一瞬確立された〈Kraft〉は「力への意志」の絶えざる〈Macht〉の増大へ向かい、「抵抗＝〈Kraft〉」を乗り越えようとする運動の必然性によって、再び〈Kraft〉をめがける〈Macht〉の運動の中へと引き戻される。これが「力への意志」の必然的な循環運動と解釈することができる。この「力への意志」が導く循環運動が、絶対的／固定的価値を脱することができる価値の在り方への基礎付けとなるのである。

ここで、バタイユのニーチェ解釈についても一度考えてみたい。バタイユは前に述べたように、〈Macht/puissance〉を、「有用性の世界」を帰結し価値を固定化してしまう概念であるとして否定し、〈Kraft/Force〉から生じる「好運」を、流動的な内的価値を創造するものとして打ち立てた。しかし、ニーチェにおいて〈Macht〉が絶対的／固定的

価値からの脱却を意味し、〈Kraft〉が固定的な価値を意味するとすれば、バタイユの〈force〉は〈Macht〉を、〈puissance〉は〈Kraft〉を意味することになる。バタイユが意図的に排除した言葉〈Macht/puissance〉は、ニーチェに照らし合わせてみれば、逆転して再び肯定的な意味を取り戻すのである。バタイユのニーチェ解釈は、結果的には脱・絶対的／固定的価値様式の定立へと向かうため、その点ではニーチェが「力への意志」概念で導いた循環運動と類似した帰結が導かれているのである。

だが、そうした類似点にもかかわらず、バタイユはニーチェの〈Macht〉を否定した。それは先に述べたように、「権力」を肯定する概念として利用したナチズムからのニーチェ奪還と、「有用性の世界」を脱却するための否定であったのだが、バタイユの指し示す〈puissance〉と〈force〉と、ニーチェの指し示す〈Macht〉と〈Kraft〉には、単なる言葉の逆転に留まらない相違点もある。もう一度整理すれば、バタイユの〈puissance〉は他を支配し、「有用性の世界」へと導くものであり、〈force〉は肉体的なエネルギー、活力を意味し、その増減に従って現れ出る価値を享受することが〈好運への意志〉であり、それは「至高性の世界」へと導くものであった。〈force〉に基づいた価値の在り方を論じたというバタイユの視点からは、「力への意志」とは〈force〉間での差異的境位であり、その差異の中で価値が生まれるというドゥルーズの解釈と同じような結論が導かれるだろう。

一方、ニーチェが指し示していた〈Kraft〉は、先に述べたように、基本的には「力への意志」の度合いを定めるような物理的なエネルギーや活力や強度のことを指していると同時に、〈Macht〉にとって乗り越えられるべき「抵抗」という二重の意味がある。つまり、〈Kraft〉のその都度の強度が〈Macht〉＝「力への意志」に左右し、「抵抗」としての〈Kraft〉を乗り越えていくことで、価値を獲得するというものが、ニーチェの〈Kraft〉が意味するところである。また、〈Macht〉とは、〈Kraft〉へと向かう「力への意志」そのものという性質があることをみてきたが、そこにはやはり「外」を屈服させ、抵抗に抗うことで価値を獲得していく運動がみられる。こうした〈Macht〉の運動や〈Kraft〉の「抵抗」性、そしてニーチェがあえて〈Macht〉を使用したことの意味を、バタイユは捉えきれなかったのではないだろうか。これまで見てきたように、たしかに、脱・絶対化／固定化された価値様式の定立という目論みや〈全体的人間〉としての在り方を求めるという点で両者は

49 ジル・ドゥルーズ『ニーチェと哲学』(足立和浩 訳、国文社、1982年)、79頁。「力への意志」の「Zur への」の部分に挿入された括弧は、「力への意志」は「力」を目標として目指す「意志」ではないというドゥルーズの解釈に従って、「への」という指向性を中和するべく訳者が示したものである。また、このようなドゥルーズの解釈を踏まえて、「力意志」と訳される場合もある。

共鳴している。とはいえ、ここでの〈Macht〉と〈puissance〉、〈Kraft〉と〈force〉の意義の相違点に注目すれば、バタイユとニーチェの見ていた方向の違いがぼんやりと見えてくる。「力への意志」から〈好運への意志〉へと変化するとき、抜け落ちているものがあるのではないだろうか。

この両者の間にある差異については、あるいは以下のような問いに置き換えられるかもしれない。それは、バタイユ思想の核となる「有用性／労働の世界」と「戯れ／至高性の世界」の二元的世界論に、ニーチェの「力への意志」を基軸とした価値転換思想はどこに共鳴し、どこに差異を有しているのかという問いである。問題は、バタイユにおいて重視されていた「有用性／労働の世界」から「戯れ／至高性の世界」へという姿勢が、ニーチェの価値転換の力点であったかという点である。この点に関して言えば、バタイユの述べる「至高性」の領域をニーチェがどこまで感知しながら、価値転換を企図していたのか、あるいは反動的なルサンチマンを内包した「無への意志」から強さの「力への意志」目指すことと、「有用性の世界」から「至高性の世界」を目指すことはどのように違うのかを今後考えねばならない。また、バタイユ的な〈好運への意志〉に基づく価値の立て方は、その都度の〈force〉に従った「価値」が現れる。これはドゥルーズ的にいえば、〈force〉の量的差異に基づいた「価値」が現れるということである。しかしながら、こうして表れた「価値」は、「価値」としていかに成立し、「価値」と名指しするのか。また、そのような価値様式が成立するには、どのような生／世界が求められるのか。この点に関しては、今後取り組むべき課題としたい。