

事実的生とルイナンツ (その一)

—事実的生の基本範疇—

寺 邑 昭 信

はじめに

1921, 22年の冬学期の講義『アリストテレスへの現象学的解釈』で、ハイデガーはアリストテレス解釈の手がかりとして「哲学とは何か」という問いを展開する。彼の規定では、哲学とは人間の実存のあり方の一つ、それも原理的なものへと、つまり存在へと関わる卓越したあり方であった。哲学は、既存の学問体系からその本質を受け取るのではなく、むしろ諸学の根本学、存在論であるという古代ギリシャの哲学理解が踏襲されるとともに、まずもって哲学という実存の存在のあり方の解明が必要とされる。そしてその解明は、哲学という実存もその一つのあり方として含む人間の事実的な生に関係づけてなされねばならないのである。

しかし事実的生が問題となる場合、それは事実的な生の流れに非合理に身をゆだねたり、特定の世界観哲学を展開することではなく、あくまで生をその存在構造に即して解明することがハイデガーのねらいである。そこで今や目指されるのは、事実的な生の存在構造の分析、ディルタイ的な生の哲学とアリストテレス以来の存在論の結び付け、つまり生の範疇論の構築なわけである。

本稿では、初期ハイデガーの講義の解説作業の一環として拙稿『哲学と事実的生』に続き、このハイデガーの講義『アリストテレスへの現象学的解釈』(全集第61巻)で展開される初期フライブルク時代のハイデガーの事実的生の分析を取り上げ、原文にできるだけ忠実に内容を理解することが主眼とされる。この分析は、『存在と時間』の297頁以下の「現の日常的存在の分析と現存在の類落」の項の原型をなすものと考えられる。この講義のこれから見る箇所では、まず事実的生の基本的範疇が解釈し出され、次にその基本的あり方が動性(このあり方とアリストテレス存在論におけるキネーシス概念との関係も示唆されるのであるが、両概念の関係についての詳しい考察は展開されていない)として際立たせられ、生の基本的範疇が *Reluzenz* と *Praestruktion* という動性範疇により再解釈を受け、さらに事実的な生の動性の根本意味が *Ruinanz* (*ruina*—

転落、『存在と時間』での「頹落」に相当) という術語的表現を得ることになる。本稿では、そのうちとりあえず事実的生の基本範疇の別袂の箇所のみを扱うこととし、ルイナンツの構造、そしてその中で見えてくる哲学的実存の特色についての検討は、別の機会に行うこととする。(なお引用文の後の括弧内の数字は、特にことわりのないかぎり、Martin Heidegger Gesamtausgabe Bd. 61 Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles, 1985のページを表している。強調点は原文によるものである。)

生の哲学と生の基本範疇

まずハイデガーは、「現象学的基本範疇」(80)である「生」の諸意味の際立てに着手するに際して、既にそうした契機を前面に押し出している「生の哲学」を単なる流行哲学と解さずにニーチェ、ベルグソン、デイルタイを考慮する必要についても触れている。そして生の哲学に反対して、むしろ哲学は生から距離をとるべきことを主張するリッケルトに対して「哲学は生自身の根本的あり方であり、それゆえ哲学は生を本来それぞれ再び・取ってくるのであり、離反から取り戻すのであり、この取り戻し自体が、ラディカルな研究としての生なのである。」(80)と明確に言う。したがって生の基本範疇の分析、解明は既に述べたように哲学という生がどのようなものかの解明をも目標とすることが再確認できよう。

生という表現は、朦朧さ、多義性をもっていて、ひとはそれぞれ生によって名指されるものを特別に強調したり、この言葉に魅了されるのだが、その原理的な意味の探求には向かわず、そうしたことは生の哲学にゆだねるのである。しかし生の哲学も、この言葉の用法の不明瞭さを性急に拒絶してしまい、「この言葉とその用法が現存在の一定の基本傾向に表現を与えているのではないかどうかへと問わないのである。」(82)

「生きる」からの出発

ではハイデガーは、この生の意味構造の解明の手がかりをどこに求めるのだろうか。

「我々は動詞「生きる」から出発する。」(82) 生きるという動詞で思い浮かべられる具体的経験は自動詞的な意味と他動詞的な意味に分類できるが、それらが名詞化された生きることという表現にハイデガーは着目する。

ハイデガーによればこの「生きるということ」は次のような三つの名詞的意

義をもつ。その一つは連続と時熟の統一であり、第二にはそうした時熟された可能性をおのれのうちに担いまたそうした可能性であるところの生、そして第三にこれらの絡み合った意味での生、つまり可能性を形成しつつまた可能性を負いつつ伸張してゆく不透明な現実としての生である。

ここでは「伸張と連続の統一と遂行多様性の性格、可能性としての分節化、それは可能性へと引き渡されまた可能性を形成しつつのものであるが、そしてその不透明さにおける力、運命としての現実性」(84)が相互に範疇的に連関しあっていることが予告されているというのである。既に我々は、ここで『存在と時間』における日常的な現存在の分析論で浮かび上がる基本的特性が大まかにであれスケッチされているのを目にするのである。

この生きることという表現の意義連関の中で今や聞き取れるのは、「生＝現存在、生において生を通して「あること」」(85)という意味である。しかしこの意味はハイデガーによれば弱く失われており、ただ鳴り出すだけで本来的に耳を傾けられてはおらず、その「哲学的な解釈的我がもの化」(85)は断片的にとどまっているのである。

生の範疇論はこの意義連関における生の意味を際立てることを目指すわけであるが、その際立ては生という現象の「いっそう鋭い根本分節化」(85)、生自体の中で有意味に概念把握されるものへの「視線の定位の案内」(85)の協力によって行われるという。この協力者こそ、哲学という生のあり方にほかならないであろう。

生 と 世 界

既に1919年の講義『哲学の理念と世界観問題』において、ハイデガーは、「何かが存在するのか」という問いを手がかりに、存在の意味の問いは具体的なものの掴み返しを必然的なものとし、その問いはさらに、そのように問われるものと問うものとの関係を指示すること、存在するものは「周囲世界から私に与えられていること」、そして理論的客観化的態度に先立つ生き生きとした体験というあり方は世界という有意義な全体のうちにあることを述べていた。そこでは既に「es weltet」という言い回しが登場している。この表現は日本語に訳しにくいのであるが、要するに、デカルト的な無世界的な主観がまず存在するのでなく、あるいは客観として理論的考察の対象となる世界が存在するというのでなく、我々の体験の意味の源泉としての周囲世界が、まずもって現にあるということを強調する表現と理解できよう。「es weltet」は理論的には確認されず、「es weltet」として体験されるのである。」(全集56・57巻, S.

94)

今問題となっている事実的生の基本範疇の分析においても、生がまず世界のただなかにあることが示される。この場合の世界は、自然のコスモスのようなものではなく「生きられるもの、それにより生が保たれるところのもの、それへと生がかかわるところのもの」(86)、生の多様な関係意味における「内容意味的なものの基本範疇」(86)、「現象学的範疇」(86)であるという。しかも生と世界の関係は机と椅子のような空間的關係ではなく、「遂行され、生きられているのであり、……先把握的に保たれ我がものとされている」(86) 関係である。ここにはまだ現存在の世界内存在という表現は登場していないが、(この術語については1923年の講義『存在論(事実態の解釈学)』第二部第二章の表題『現存在は世界の中の存在である』を参照) 事実的生(現存在)の構成契機としての「世界」というあり方が(『存在と時間』でのかかなり複雑な道具指し連関の分析といった道を経ずに) 呈示されるのである。

ここで注目されるのは、ハイデガー独自の範疇についての理解である。つまりハイデガーにとって、範疇とは実存のあり方であり生きているのである。(ここでもまだ事物的存在者の範疇と実存範疇という術語上の区別はなされていない。) 範疇は「こしらえものではなく、……理論的な図式の集まりでもなく……それは根源的な仕方^で生自身において生きているのである。生にあるとは生に即して生を「形成する」ことである。」(88) 「範疇は解釈しつ々あるのであり、もっぱら解釈しつ々あるのである。」(86f.) 範疇がより詳しく規定されるということは、他ならない事実的生が先把握されているものの解釈の遂行において新しい範疇へと成長することであり、範疇は「事実的生自身が解釈へと強いられるかぎり^で」(87) 理解されるのである。

事実的生をそうした範疇の解釈へと強いるものについては、ここでは「生のその最も本来的な自己においてそうであるところの何か^で」(87) あり、そして解釈の強制は類型化などの暴力や恣意による押しつけではなく、「事実的生そのものから「欠乏においてなお」(転落傾向と動機) 要求されているのであり、生を本来的に作り上げているところのものである」(87) ことが示唆されるにとどまっている。

範疇の解釈は「その中で生がそれ自身へと至るところのまさに際立った」(88) 接近の仕方であるが、その解釈が強制されねばならないということは、真なる範疇がまだ覆われているということも意味するであろう。実際、ハイデガーは、生が「霞のかかったもの」(88) であり、その「朦朧さは生自身によって引き起こされたものであり、生の事実態は、この罪の中におのれを保ち、絶えず新たにこの罪の中に落ちるといったものでまさにあり」(88) 「本来のま

なごしが形成されねばならない」(88)と早くも明言している。こうした発言から、既にこの時点で、実存的範疇の解釈とは、ただ事實的生の霞を取り除いて透明化する作業につきるのではなく（生の諸構造の「前進する解釈と際立たせは、厳密で哲学的に鋭い概念を自らに手に入れる」(89)）、解釈者自身の哲学的実存範疇への自己変容という問う者への厳しい要求をもったものだったことが分かる。（『存在と時間』における「哲学的・研究的に問うこと自身がその都度実存する現存在の存在可能性として実存的に摺みとられているときにのみ、実存の実存性を開示する可能性が成立する」(SuZ. S. 14) 参照。）

生の関係意味としてのゾルゲン

生は世界の中での様々な関係意味を有するわけであるが、その形式的に予告される根本関係意味をハイデガーは *sorgen* と表現する。（この規定の箇所には *sorgen* が「(考察全体の意図に反して)」(90) 生の根本関係意味であるとの謎めいたメモが挿入されているが、今はその検討は行わない。）周知のように『存在と時間』のある注では「すでにストア学派においてメリムナ、すなわち気遣いは一つの確固たる術語であったし、新約聖書においても、公認ラテン語訳聖書においても、ソリキチュード、すなわち心配として繰り返しあらわれている。一前述の現存在の実存論的分析論において、「気遣い」をめがけてたどった眼差しの方向が著者に得られたのは、アリストテレスの存在論において達成された原則的な基礎を顧慮しつつ、アウグスティヌス的な一言いかえればギリシャ的、キリスト教的な一人間学を学的に解釈しようとするもろもろの試みの関連においてであった。」(SuZ. S. 199) と述べられ、(また全集第20巻の『存在と時間』の記述に対応する部分には「すでに七年前、アウグスティヌスの人間学の存在論的基礎に到達する試みとの連関でこうした構造を研究したとき、わたしはゾルゲの現象に突き当たった。」(Bd. 20. S. 418) という発言も見られ)、ゾルゲに相当する言葉が既に哲学の語彙の中にあっただことが指摘されているのであるが、この講義での生の基本的関係意味としてのゾルゲンなる語の採用には、第一次世界大戦直後の重苦しい雰囲気、レンチュの指摘(T. Rentsch, Martin Heidegger-Das Sein und der Tod Eine kritische Einführung 1989 参照)にもあるように、ハイデガー自身の当時の生活における労苦も作用しているのではないだろうか。(例えば「生は最も広く捉えられた関係意味においては「日々の糧」をゾルゲンすることである。」(90) や *Darbung* といった表現参照。)

生は「何かに心を配り、何かを心配し、何かを気遣いながら生きる。」(90)

それは「大はしゃぎの陶酔においても、無関心においても、停滞においても」(90) しかりなのである。そしてゾルゲンの関わるころのものは「世界の一つの範疇的限定」(90) である有意義性である。つまり、生は「*Darbung* (privatio, carentia)」(90) という根本的あり方をもち、絶えず何かをゾルゲンせずには、あるいは有意義性なしには存在しないのである。言い換えれば「人間は、彼がそうではないもの、彼が有していないものによって規定される」(レンチュの前掲書の68頁) わけである。ここには既に、絶えずおのれを超えて何かに関わらずには存在しえない人間の存在の有限性が示唆されているとともに、ノエシス・ノエマの志向的關係が、ノエシスの意味志向の充実の運動が、意識内部の狭さから、あるいは現象学的エポケーの呪縛から解き放たれて存在論化されていることが確認できよう。この時期のハイデガーは、既にゾルゲンという基本的な関係意味(あり方)が志向性の根源をなすという捉え方をしているのである。(例えば S. 98参照。)

有意義性に関しては、ハイデガーはここではまだ詳しい規定を与えてはいない。(この術語についても詳しい規定の試みは1923年の講義『存在論』93頁以下、講義では読まれなかった草稿において行われている。) いずれにせよここでは、世界の諸対象は理論的態度以前に有意義性という性格でゾルゲンされ、有意義性においてゾルゲンのうちで出会われること、有意義性は裸の現実につけ加えられる価値と同一視されてもならないこと等が強調されている。「対象が生においてその内容意味にしたがってどうあるのか、対象がここ世界の中でどのようなものとしておのれを保持し関わるのか、このことが有意義性という範疇で予告されているのである。」(92) あるいは「諸々の有意義性のうちに生きる」とは、有意義なもの、範疇的内容性格における諸対象において・から・によって生きることを意味する。」(93) しかもゾルゲンというあり方での生のその都度の世界の経験があらゆる対象性解釈にとって「意味付与的なのである。」(93) しかしこの有意義性そのものは表現的には経験されていない。それは「自己自身に関する生の自分の解釈において表現的となるのであり、ここからしてはじめて有意義性の「うち」に事実に生きるとは何で「あり」何を意味するのかが完全に理解可能となる」(93) という。この意味でも事実的生の範疇の解明を目指す哲学は、解釈つまり有意義性の表現化を必要とするわけである。

先述のようにハイデガーでは範疇は実存しているのであった。したがって今度はゾルゲンの動きの解釈が問題となる。

ゾルゲンの諸指示

ゾルゲンはただ盲目的にあるいは無選択的に何かに関わっているのではない。「充盈せる生は、つまりその都度の世界における生は、特徴のはっきりした諸指示の中で遂行される。」(94) そうした諸指示の重点の違いによって、生がそれぞれのゾルゲンで没頭している三つの世界のあり方が際立ってくる。それは周囲世界、共同世界、自己世界と呼ばれる。(全集第20巻『時間概念の歴史のためのプロレゴメナ』では、世界の世界性は世界事物だけではなく、他者の共同存在と自己自身をもアプレゼンティーレンするのであって、他者を「共同世界」としてまた自分の現存在を「自己世界」として周囲世界から区別して捉える考え方に関して「私の以前の講義では私は事態をそのように見、術語をこの意味で理解していた。しかしこれは根本的に間違っている。」(Bd. 20. S. 333) と述べ、他者はなるほど世界的に出会われるとはいえ世界という存在のあり方ではなく、したがって他者は共同世界とは呼べないのであり、以後共存というタームを使用するとされている。『存在と時間』でも共同世界、自己世界は、共存、自己存在として日常的現存在の「誰か」の解明の箇所改めて世人自己の導出の機能を付与され捉え直されている。)

いずれにせよ「私は……私がその中で生きているところのものにおいて、私に関わりあうものにおいて……私の周囲世界において、私の共世界において私に出会う」(95) のであり、これらの世界（というあり方は）「三つの区域」、領域として併置されるのではなく、あくまでゾルゲンのあり方、「生が「所有」できる三つの可能な指示」(98) に応じた世界の性格づけの相違にすぎないという。とりわけ周囲世界に関しては、それが「……との交渉から規定されるものである」(98) こと、そして「そこから「誘惑」やそれに類したものが押し寄せるところの刺戟の場」(97) であり、この「そこから押し寄せること」(事実態) (97) がこの場（「da」）の存在意味にとって構成的であるという注意が、それに続くゾルゲンの諸範疇解釈にとって重要といえよう。

ここではまだ多くの解明がなされたわけではないが、しかしこうした範疇的連関が「具体的で固有な生のうちに生きていること」(99) は単なる事実確認のような任意の事柄ではないことを理解することが、哲学の基本的段階に属するとハイデガーはいう。事実態において生きているこの範疇的連関は事実的諸可能性を含んでおり、またそれらの可能性から決して解放されえないともいわれている。「それゆえ哲学の主要事象、事実態を見て取った哲学的解釈は、それが真正なものであるかぎり、事実的であり」(99)、それはそれ自身をもラディカルに提示するという。やはりここでも哲学は実存の外にある構築物なの

ではなく、あくまで実存のあり方の一つである（あるいはそうでしかありえない、……これはレンチュも指摘するように、哲学がその都度の具体的な生に起源を有する以上、事実態を離れては存在しえないこと、哲学も欠乏に規定された実存の無力さを免れえないことの印であろう）という考えが確認できよう。そして事実態の問題にふれずにこの哲学を批判することを、ハイデガーは「お笑いぐさ」（99）と形容し、また「世界と生の外でただちに祝福と絶対者の国に入り込むのが最も快適なことであろう。ただわたしが理解できないのは、もし既に「そこまで」で終わりにするなら、なぜひとは、そもそもなおも哲学するのか、である。」（99）とまで述べるのである。

生の関係意味の諸範疇

次にハイデガーは、このゾルゲンの諸相、関係意味の諸範疇のより詳しい解釈に着手する。さしあたり取り出される範疇は、生の動性を示唆する傾向、隔たり、遮断、（そして容易なもの）である。これらの表現自体は『存在と時間』ではほとんど登場しなくなるのであり、またここではまだ動性のあり方は解釈されないのだが、『存在と時間』の日常性の頹落の分析の原形的形態と見なしてよい内容のものである。ではそれらの範疇をハイデガーはどのように捉えているのだろうか。

まずカントの術語を思わせる傾向 *Neigung* であるが、それはゾルゲンの中に共に現にあり、「生に対して独特の重さ、重さの向き、……への動きを与え」（100）「遂行のあり方を、つまり気を引かれていること *Geneigtheit* を時熟する（反照的 *reluzent* 範疇的に。）」（100）（この『存在と時間』では序論で一度登場するだけの *reluzent* という言葉については、別の機会に事実的生のルイナントを検討する際に取り上げようと思う。）この気を引かれていることが「生を彼の世界へと迫りゆかせ、その中にしっかり保ち、生の方向づけの固定を時熟する。」（100f.）つまりゾルゲンする生はおのれの傾向の動きゆえに世界に引かれ、生は世界から「彼の世界における交渉に関する指令を受け取り」（101）、「おのれの世界へおのれが気を引かれていることの中で「おのれを持ち」そしていつでもただ彼の「世界」の姿でのみおのれを経験する。」（101）あるいは「気を引かれてあることのうちでは生自身は本質的に世界として経験されるのである。」（101）

この傾向の重みは世界の中で絶えず加えられて、世界へと連れ去られるというあり方をとり「生は自分の世界の一定の圧力に身を任せるのである。」（101）

こうして生は世界の中で気散じしており、気を引かれてあることは生を気晴

らしの中に保ち、気散じを増大させ、また世界の中での生の自足性を形成する。これらの諸現象、生が傾向のゆえに世界に引かれ、連れ去られ、その中で発散し満足しているという事態は、事実的生の動きの根本的意味の把握のための先把握が得られる源泉とされる。

次に隔たり *Abstand* であるが、この範疇は傾向と等根源的に遂行されるものであるという。つまりそれは「傾向がまさしく覆い隠し押しつけ、気散じへと引きずり込むところの」（102）性格である。これはおのれと世界の差異、距離といってもよいだろう。この距離があるから傾向もありうるのだが、それは傾向によって心を奪われて、「何かをおのれの「前に」持つことは、……今やまさにゾルゲンにおいて押しつけられる。」（103）この「前に」、隔たりは諸有意義性への没頭の中で抹消される。（この気散じによる隔たりの抹消が『存在と時間』での日常的現存在の距離 *Entfernung* といわれるものに対応するといえよう。）「引かれてあることと気散じの中に生きつつ、生は隔たりを保たない。」（103）かくして「生はおのれを見落とす」（103）のであり、「隔たりに関しての自己理解においては生はおのれを測り間違う」（103）のであり、結局「おのれを掴み損なう」（103）のである。

しかし「隔たりは決して根絶やしにされない。」（104）それは気散じに連れ去られた世界の中で、「等級、成功、生（世界）における地位、追い抜き……」（103）など気散じが気にする意味での隔たりとして出会われることになる。気散じはこうした意味の隔たりから「いつもあたらしい栄養」（104）を汲み取り「はてしなさを時熟する。」（104）かくして「生は彼の隔たりの関係意味の傾向に応じた気散じにおいて、誇張的 *hyperbolisch* である。生は自分が生きているものの中で、つまり有意義性において隔たりと差異を求める」（104）のである。

このように隔たりという範疇も、隔たり、隔たり抹消、見-誤り、測り損ない、引きつけられていることにおける隔たり、誇張的なものという多様な構造からなっているのである。

第三の性格は「遮断」*Abriegelung* である。何が遮断されるのか。隔たりを縮める気散じにおける傾向の中でゾルゲンが関わるものは、私の「前に」ありうるような何かなのであり、その中では「私自身が、事実的には私の自己世界と一緒に経験に至るのである。」（105）しかしゾルゲンが世界へと引きつけられているかぎり、「「前に」において生きつつ隔たりにおいて本来的に生がおのれの前に差し出すものを我がものとする」（106）の可能性が失われるのである。「世界の有意義性に連れ去られることによって……事実的生は、彼自身としてのおのれを避けるのである。……ゾルゲンにおいて生はおのれ自身に対しておのれ自身を遮断するのである」（107）が、しかも自分の「仮面変装

Larvanz」(107)においておのれに出会うのである。(仮面については1923年の講義『存在論 事実態の解釈学』の「現存在は自分自身について語る。自分はいかかかのように見える。しかしそれは現存在が自分に肝をつぶさないようにするために自分の前に掲げる仮面にすぎない。不安の防御。……この公共的解釈性の仮面の中で現存在は極度に生き生きとした状態で……おのれを呈示するのである。」(全集第63巻 S. 32) 参照。)

事象的生はこのようにおのれの遮断の中でおのれに頓着せず、新たな有意義性の諸可能性を形成し、自分の意義なるものを確保するが、この可能性の多様さはおのれを絶えず新たに掴み損なう可能性を高め「間違い可能性の終わり無さ」(107)を時熟するという。ひとが「無限の豊かさ、汲み尽くしがたさ、克服しがたいもの、絶えずより以上の生、生以上のものと性格づけるもの」(107)(ディルタイやジンメル生の哲学を参照のこと)は、実はこの終わりの無さ、無限性の仮面に他ならないというのである。

この仮の無限性に幻惑された生は、遮断において、おのれに対して身を守ることによって「自分自身を省く」(108)のである。こうして「遮断は省略的なもの Elliptisch という特殊な遂行と時熟の性格をもつ。」(108)(省略的ということについては「省略(Ellipse)は、増大する生の表徴である。人は、この場合、もはや停滞するだけの時間を有していない。」というシュライエルマッハーの箴言を参照のこと。『解釈学の構想』邦訳29頁)

こうして事象的生は傾斜(傾向)しつつ、隔てを排除しつつ、おのれを遮断しつつ存在するという生の方向で轍を残してゆくのである。

これに続いてハイデガーは、アリストテレスの「目標を逸するのはやさしく、的中することはむずかしい」を含む『ニコマコス倫理学』の章句(1106b 28ff.)を引用しながら、事象的生の第四の性格として「容易なもの、軽減を挙げている。「生はゾルゲンであるが、しかも楽にするという傾向において、つまり逃避においてである。……間違い可能性、転落、自分を楽にすること、自分をごまかして真と思わせること、熱中、感情横溢。」(109)事象的生は確実さを求め、心配なさに至り、そこでは誇張と省略が手を取りあって困難なものを避けるのだが、しかしこうした生は「終わりを定めず、原的な決定へと置かれること……を欲しないのである。」(109)この箇所ではハイデガーは「傾向によって規定された生は、罪と朦朧さによって規定されたものとしてより鋭く把握されなければならない」(109)と述べるのだが、これは日常的生に対する彼の価値評価の吐露と取れないだろうか。

おおよそ以上のように事象的生の基本的関係意味の基本範疇を解釈し出した後で、ハイデガーは、これまでの考察を回顧しさらに見通しを述べるのである。

これまでの解釈では、最初に定められたアリストテレス解釈という課題は背景に退いているように見えるが、ハイデガーはアリストテレス解釈はあくまで目下の事実的生の解釈学が向かうべき主要事象であり、目下の部分を体系論、アリストテレス解釈をその「歴史的例示」と考えることは誤りであること、そもそも哲学を体系論と歴史とに分けるような状況と訣別することを主張する。「哲学することの中には哲学の歴史は何ら存在しないし、事実的な（哲学する）生のヒストーリッシュ（『存在と時間』での *geschichtlich* に相当する……筆者注）なものの中には哲学的問いの永遠で即自的な問題性や体系論は存在しない。」(111) 要するに原理的に認識することとしての「哲学することは、生の事実態のヒストーリッシュなものラディカルな遂行に他ならないのであり」(111) 哲学することにとっては「歴史や体系論は等しく異質なものであり、それらの区別の点でも同様になおさらのこと余計なのである。」(111) むしろ事実的生の時間的歴史的な遂行の中に生きた範疇を見るハイデガーにおいては、実存的歴史とその中で予告される体系的なものとは一体となっているといえるだろう。

ハイデガーは目下の導入部よりも、アリストテレス解釈がやはり本来の課題であることを再び強調し、①原理と原理的なもの問題（アルケー・アイティア）、②把握する規定作用と概念的な分節化の問題（ロゴス）、③存在者と存在の意味の問題（オン・ウーシア・キネーシス・ピュシス）の三項をその解釈の図式的な方向づけとして挙げている。いずれも『存在と時間』の諸問題を深く規定することになる概念であるが、「しかしこれらの言葉が登場する当該箇所を集めること」(112) などが問題なのではなく、解釈が問題なのであり、その解釈はそれを導く先把握次第であるという。要するにハイデガーを存在の意味の探求へと誘ったアリストテレスがそれらのタームで思考した主要事象に、事実的生の原理的な認識作用を手がかりとして対決すること、事実的生の認識の一層原理的な次元での展開、事物的存在に定位する伝統的存在論を解体する新たな存在論の構築が意図されているといえよう。だから目下の「導入部は後者（具体的なアリストテレス解釈……筆者注）なしには総じて無であり、せいぜい哲学の誤解」(112) なのであり、事実態の原理的認識の遂行による習得、また原理的認識の意味の解明が一層鋭くかつ簡潔に仕上げられねばならないというのである。

ここでハイデガーは再び、哲学とは、哲学固有の具体的対象への接近と我がもの化の遂行、原理的認識なのでありしかもそれ自身が実存のあり方としてあくまで生の事実に根ざした営為であること、したがってそれは、「一つの対象としての哲学にかかわり、それについての諸見解を、そしてそれについての見

解の歴史を非常に詳しく、自称学ぶべく論評すること」(113)ではないことを強調する。つまり哲学することは、形式的には「存在者の存在の意味の原理的に理解する所有であり、しかもその所有によってまたその所有の中で、この理解する所有自身が、存在するものとして自分の存在意味に応じて原理的に捉えられている(原理的にそれが問題となる)ような」(113f.)所有なのである。

ハイデガーにとって哲学の遂行は、存在の意味の、そして認識するおのれの存在の意味の原理的認識を目指す、同時にこの「理解しつつの所有」は大学人という実存における出来事、いまここでの具体的な生の連関としての大学という生の連関の内にあるのであり、それは事實的現存在に基づいているのであった。したがって、哲学の定義は哲学的実存を、そしてこの生の連関を、つまり「学問に生きるとはどのような意味なのか、そこには事実態のどんな意味が存するのか」(115)を問題とせざるをえず、そのためにまずもって生の存在性格の問いの解明、生の事実態の範疇的解釈が着手されたのだった。(拙稿『哲学と事實的生』参照。)

このことを再度指摘することによってハイデガーは、彼の事実態の範疇的考察が、さらにそうした学問という状況を規定すること(それは諸学問を、事実態の問題性と生き生きしたヒストリッシュな状況の検討へと置き入れることによって「生活世界からの……事象領域の具体的論理学」(115)として解釈することの可能性も含むのだが)をさらなる課題とすること、そして事實的な生連関の事実態における哲学という原理的な認識作用のあり方自身を原理的に理解すること、そしてそこからどのようにアリストテレス解釈が生い立つのかを示すこと、そして「この哲学的問題性によって現象学的な研究の傾向がいかにしてそれ自身の根源性へと元に戻されているのか、そしてどんな意味でアリストテレス解釈は現象学と呼ばれるのか」(115f.)を明らかにすること等を解決すべき課題として挙げている。

いずれにしても目下のところ「事実態への解釈しつつの接近と解明は、何よりもまず再び根本問題と見なされねばならない」(116)のである。というのも、「哲学がおのれの今日の精神状況において誠実さに至り、その遂行の根拠、その目標付与の到達範囲と根源性、その研究の重要性について」(116)確信できるかどうかは、つまりは哲学の真正なあり方は、この問いにかかっているからなのである。だから事実態を「その対象と存在のあり方において経験へと、それゆえ真正な説明的把握可能性へともたらず」(116)作業がさらにすすめられねばならない。

そこで事實的生のこれまでの基本範疇の別決から明らかになった生の動きの性格、生の休みなさ Unruhe (この休みなさに関しては、ハイデガーはパスカ

ルの『パンセ』を参照するよう述べている（93）動性が次の解釈の対象になるのである。「動性は事実態においてどのような意味をもつのか、あるいは事実態自身がどのようにして動性の範疇から理解できるようになるか」（116）が事実に規定されねばならないのである。

おわりに

以上、いつもながらその内容を正確に理解しているかどうかは確かではないが、ハイデガーの1921年から翌年にかけての講義『アリストテレスへの現象学的解釈』における事実的生の基本範疇についての説明を簡単にたどってみた。その全体の検討は、今回はふれなかったルイナンツとしての事実的生の解釈の読解の後にまわすとして、これまでの叙述で確認できることは、『存在と時間』の少なくとも第一部第一編の多くの内容に対応する思想が、まだ粗削りとはいえ既に出て上がっていることである。実存範疇という捉え方、時熟という表現、世界内存在、有意義性、ゾルゲン、環境世界、好奇心の諸特性、そして（まだ検討していないが、事実的生の動性の根本意味であるルイナンツに対応する）頽落といった現象が、いわばまだ子供の姿ではあるものの認められるのである。勿論その子供の姿がその時点でそもそもどのようなものなのか、新奇な（既にこの講義でもハイデガーは、伝統的な哲学概念が目下の考察対象を適切に表現できないことに触れている（114）そして難解な表現ゆえに筆者には定かではない箇所も多いのだが、逆に子供の姿であるだけに、『存在と時間』では複雑化して見分け難くなるようないくつかの筋糸のようなものを浮かび上がらせているようにも思われるし、また当時の様々な主要な哲学的諸傾向が見事に批判的に吸収されていることを見取することも難しくない。そこでは生の哲学的傾向は単なる「生の流れ」の比喻に終わること無く、事実的生は、哲学の基底と把握され、アリストテレス的目的論的な運動概念の検討を背景に、またゾルゲンとしての志向性の捉え直しにより形式的（範疇的）ではあるにせよ具体化されるのであり、しかも存在論的に「生ける範疇」として解釈し出されるのである。さらに自己の世界からのおのれの理解というあり方の指摘には、人間の物化に抗して本来のおのれを問う実存哲学的動機の響きが聞き取れるし（死の契機は、講義の後の部分にも登場するが、マールブルク時代にプロテスタント神学への傾注により本格的に仕上げられることになるだろう）、また世界への転落、仮面、罪といった表現にはキリスト教教義学のハマルティオロジーの影響、あるいは、かつては光の世界に創造された魂が、その後闇の世界に投げ込まれ、世界の騒音に麻痺させられているとする（当時新約聖書研究の注目を

浴びはじめていたという)グノーシス主義の発想との対応を思わせるものがある。(この指摘についてはレンチュの前掲書152頁による。またハイデガーとブルトマンの弟子で、『存在と時間』の実存論的分析論を古代末期のグノーシス主義とマニ教のテキストに応用したというハンス・ヨナスの後の発言「なぜ鍵があんなにうまく鍵穴に入ったのだろうか」もしばしば引用される言葉である。レンチュ前掲書同頁, B. Merker, Konversion statt Reflexion, in “Martin Heidegger Innen-und Außenansichten” 1989, S. 216 も参照のこと。)そしてまた原理的なものの原理的な認識を目指すものとしての哲学というハイデガーのこの講義での考えには, アリストテレス的第一哲学の思想, デルタイの精神科学の基礎付けの構想, フッサールの厳密な学としての超越論的哲学(現象学)の位置づけの発想の徹底化の姿勢も明瞭に見ることができよう。(またハイデガーと同年生まれのヴィトゲンシュタインの比較はよくなされるが, この講義におけるハイデガーの哲学観などにも, 当時やはり哲学的思索を展開していたヴィトゲンシュタインとの基本姿勢における類似性を確認できよう。「哲学は教説ではない。活動である。」(Tractatus logico-philosophicus 4. 112), 「世界と生は一つである。」(同, 5. 621) 等参照のこと。)もとよりこうした指摘は何も新しいものではないかもしれない。いずれにせよそうした諸潮流を見事に取り込んでいる点で, とりわけ異質とも見える生の事実態と初期のハイデガーのテーマでもあった存在の論理学, ないし範疇論の実り多い融合を簡潔に示している点が, 講義の今回素描した部分の魅力の一つであろう。勿論, 生がハイデガー流の範疇解釈のみを許すのかどうかは別の問題として。