

序

本発表の狙いは、初期ハイデガーのアリストテレス解釈を再検討することによって、フロネーシスに対するソフィアの優位を明らかにするとともに、それをつうじて、以後展開されてゆく「哲学」の含意を解明することにある。

1960年代に始まったいわゆる「実践哲学の復権」運動は、ハイデガー哲学をめぐる解釈状況にとって大きな転換点をなすものであった。この運動は、周知のように、リッターやリーデルを嚆矢として、あらためて学問と倫理、政治との関係を問い直そうとするものであったが、その背景には、第二次世界大戦後、特にフランクフルト学派を中心とするハイデガー存在論の没倫理性、没政治性に対する反省的意識が存在していた¹。ところが1980年代以降になると、この運動は、ハイデガー哲学それ自体を実践哲学として読みなおす、新たな解釈傾向を生み出すことになる²。そこで注目を集めたのは、そもそもこの運動の牽引役となったアリストテレスの実践哲学との関係であった。

ほぼ同時期のハイデガーのアリストテレス解釈の公刊もまた、それに拍車をかけることになった。1989年には1922年に著された「アリストテレスの現象学的解釈(解釈学的状況の告示)」(以下「ナトルブ報告」と略記)が、また1992年には1924/25年冬学期講義『プラトン『ソフィスト』』(以下『ソフィスト』講義と略記)がそれぞれ公になっている。初期ハイデガーのアリストテレス解釈の姿を詳らかに伝えるこれらの草稿と講義には、『ニコマコス倫理学』に定位置した記述が数多く見出される。眼前存在者に対する道具的存在者の優位、客観的認識に対する配慮的態度の優位など、『存在と時間』の着想を先取りするようなその記述には、明らかにアリストテレスの実践哲学からの影響を見てとることができる。ガダマーやアレントは、まさにこうした初期ハイデガーの洞察を引き継ぎ、それぞれに独自の《実践哲学》を打ち立てていったのであった³。こうした実践哲学の復権運動を踏まえた解釈傾向のもと、現在では、ハイデガー哲学の核心的洞察を《理論知から実践知へ》という図式によって捉える見解が、一定の共通理解として確立されているように思われる⁴。

しかしながら、「ナトルブ報告」や『ソフィスト』講義をはじめ、現在までに陸続と刊行されてきた初期講義

¹ Vgl. J. Habermas, Zur Veröffentlichung von Vorlesungen aus dem Jahre 1935 (Frankfurter Allgemeine Zeitung, Juli 25, 1953), in: *Philosophisch-politische Profile*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1971; T. W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutschen Ideologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1964; T. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1966.

² この解釈傾向は、当初ハイデガーの没政治性、没倫理性に対してどちらかと言えば批判的であった。Vgl. A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1988.

³ ハイデガーは1924年マールブルク大学の夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』において、アリストテレス『弁論術』解釈をつうじて「ポリス」の問題を扱ったが、アレントとガダマーはこの講義を聴講していた。やがて「現実的な経験の理論」として「哲学的解釈学」を打ち出したガダマー、「活動」に着目して「政治哲学」を考察したアレント、この両者は「実践哲学の復権」運動におけるハイデガーをめぐるもう一つの機軸を形成していると言える。アリストテレスをめぐるアレントとハイデガーの関係、またガダマーとハイデガーとの関係については、以下参照。Cf. J. Taminioux, Arendt, disciple de Heidegger?, in: *Études Phénoménologiques*, Vol. 2, 1985, pp. 111-136; J. Taminioux, Heidegger et Arendt lectures d'Aristote, in: *Les Cahiers de Philosophie*, Vol. 4, 1987, pp. 41-52; D. R. Villa, *Arendt and Heidegger: The fate of the political*, Princeton University Press, New Jersey 1996; vgl. T. Gutschker, *Aristotelische Diskurse. Aristoteles in der politischen Philosophie des 20. Jahrhunderts*, Verlag J. B. Metzler, Stuttgart und Weimar 2002; J. Stolzenberg, *Hermeneutik der praktischen Vernunft. Hans-Georg Gadamer interpretiert Martin Heideggers Aristoteles-Interpretation*, in: G. Figal und H.-H. Gander (Hrsg.), „Dimensionen des Hermeneutischen“ *Heidegger und Gadamer* (Martin-Heidegger-Gesellschaft Bd. 7), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2005, S. 133-152; H. Vetter, *Philosophische Hermeneutik. Unterwegs zu Heidegger und Gadamer* (Die Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 13), Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M. 2007.

⁴ こうした見解に立つ解釈としては、以下を参照。Cf. R. Bernasconi, The fate of the distinction between Praxis and Poiesis, in: *Heidegger Studies*, Vol. 2, 1986, pp. 111-139; J. Taminioux, Poiesis and Praxis in fundamental ontology, in: *Research in Phenomenology*, Vol. 17, 1987, pp. 137-169; F. Volpi, Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote, in: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1988, pp. 1-41; F. Volpi, Being and Time: A "Translation" of the Nicomachean Ethics? in: T. Kiesel, J. v. Buren (ed.), *Reading Heidegger from the start: essays in his earliest thought*, State University of New York Press, Albany N. Y. 1994, pp. 195-211.

や『存在と時間』周辺の講義を詳細に検討するならば、この図式が十分に通用しない場面に少なからず出くわすことになる。確かにハイデガーが既存の客観的認識や理論知にフロネーシスを対置させ、伝統的存在論に対する批判を展開したことは疑いえない。とはいえそれは、理論知に対して実践知を優位に置いたり、また理論知を実践知へと変換したりするような、単純な批判ではありえない⁵。形而上学の超克を唱え、最終的には哲学の名称さえ拒否する後期の姿勢とは異なり、この時期のハイデガーは、アリストテレスに加えて、プラトンやカントの洞察をも導入しつつ、新たな「形而上学」の確立をめざしていた。そうした前期の展開を踏まえるならば、フロネーシスに対して、学問の学問としてのソフィア、またその最高度の理論的段階であるヌースの優位に置くアリストテレスの知の序列は、放棄されるどころか、むしろそのままに生かされていることがわかる。これは従来の解釈に対して《実践知から理論知へ》ないし《フロネーシスからソフィアへ》という図式によって表現できるだろう。

もちろんそうは言っても、ハイデガーはフロネーシスの破棄や、また伝統的な意味での理性や悟性としてのソフィアの保持を第一次的な目的としていたわけではない。むしろハイデガーの真の狙いは、伝統的な理論知に対する批判を経由して、フロネーシスをはじめ、ソフィアやヌースなどといった高次の理論知を、世界-内-存在の構造全体をつつじて新たに活性化することにあった。そこで課題となったのは、一切の知が知として生成するその原初的な場面において存在との根源的な関係性を見定めることであり、またその関係性を核心に据えた包括的な哲学的学問の構築であった。ところが、この哲学的学問の構築のためには、具体的な配慮としてのフロネーシスの純度を引き上げるだけでは、不十分となる。そこでハイデガーが試みたのは、ソフィアをあらゆる配慮とフロネーシスから脱却させ、《純粋な知のための知》としての自足した身分を与え返すことであった。それによってソフィアは、現存在ばかりでなく、あらゆる存在者の存在、すなわち全体としての存在者にまで及ぶ眼差しを手に入れることになる。そしてこうしたソフィアこそ、フロネーシスや単なる理論知の水準にとどまる諸学問とも異なり、純理論的かつ純存在論的な最高度の学問として、「形而上学」を自任できるものとなるのである。

もともと、このようにフロネーシスの脱却を伴うかぎりでは、ソフィアは、おのずと実践的・倫理的次元の脱却という問題を孕まざるをえないものとなる。もともとそれは、単純にフロネーシスとソフィアの対立といった図式に還元できるものではなく、ソフィアとピュシスの連関の背後に、なお検討すべき問題が潜んでいたことを示している。結論を先取りして言うならば、それは忘却の問題に他ならない。しかし、まさにこの忘却によって始めて、哲学をはじめとするすべての知の営みは、常に新たに開始することができるのである。

本発表では、こうした見通しのもと、初期ハイデガーのアリストテレス解釈におけるフロネーシスとソフィアの緊張関係に焦点をあてて論じることとする。まず、初期ハイデガーアリストテレス解釈の狙いを明らかにする(I)。次にその解釈の構図を、フロネーシスからソフィアへの移行として読み解く(II)。そのうえで、ソフィアとピュシスとの連関を考察する(III)。そして最後に、忘却との関係において、初期以降に展開してゆく「哲学」の含意を明らかにする(IV)。

I 初期ハイデガーのアリストテレス解釈の構図

初期ハイデガーにとってアリストテレスは、たんに解釈の対象であるにとどまらず、自らの存在論の形成にあたって極めて重要な牽引役を果たしていた。周知のとおり、1907年に接したブレンターノのアリストテレスについての学位論文が『存在と時間』への出発点となったが、ハイデガーが本格的にアリストテレスを取り上げるようになったのは1920年代に入ってからのものである⁶。なかでもアリストテレス解釈の概略を論じた「ナトルプ報告」は、当時ちょうど開始したばかりの解釈の方針を打ち出すとともに、『存在と時間』に結晶する自らの存在論を背後から支える解釈全体の見通しを具体的に描き出したものとなっている。そこ

⁵ 近年のハイデガーと実践哲学の関係をめぐる解釈は、こうした従来の単純な対立図式を乗り越える立場を打ち出しつつある。Cf. F. Raffoul and D. Pettigrew, Introduction, in: F. Raffoul and D. Pettigrew (ed.), *Heidegger and practical philosophy*, State University of New York Press, Albany N. Y. 2002, xiv.

⁶ M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in: *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, S. 81. ハイデガーは、1921年にはフライブルク大学で初級者向けの夏学期演習において『靈魂論』を取り上げ、1921/22年冬学期講義では『アリストテレスの現象学的解釈』を、さらに1922年夏学期講義では『アリストテレスの存在論と論理学にかんする精選論文』についての現象学的解釈(以下『精選論文の現象学的解釈』と略記)を行っている。この講義が、実質的なアリストテレス解釈の開始点となっている。「ナトルプ報告」はこの講義の直前の秋に、三週間で仕上げられたという。

でまずはこの「ナトルプ報告」に即して、初期ハイデガーのアリストテレス解釈の狙いを際立たせることにしよう。

「ナトルプ報告」は、「解釈学的状況の告示」、「第一部」、「第二部」の三部分に分かれている。まず「解釈学的状況の告示」では、それ以前にハイデガーが取り組んでいた「後期スコラ学と初期ルター神学」の探求を背景としつつ、「事実性の問題の着手点と提示」の視座に立ったアリストテレス解釈の大まかな全体像が描かれ、次いでその具体的な概要が二部構成で論じられる予定となっている。分量から言えば、全体をつうじて圧倒的に『ニコマコス倫理学』第六巻解釈の割合が大きい。「第一部」でも『形而上学』や『自然学』の解釈に比して『ニコマコス倫理学』第六巻解釈が全体の半分以上を占めており、「第二部」においても、再度解釈の対象として取りあげられるのは『ニコマコス倫理学』だけである。

しかしその論述内容に眼を向けてみると、「ナトルプ報告」は必ずしも『ニコマコス倫理学』だけに考察の中心を置いているわけではないことがわかる。確かに「解釈学的状況の告示」では、「第一部」の解釈の主題は「人間存在、すなわち《生のうちにある存在》は、どのような存在性格をもったどのような対象性として経験され解釈されているか」に見定められている(GA62, 372)。この考察の中心となるのが、『ニコマコス倫理学』第六巻である(SZ, 375)。しかしさらにハイデガーは、人間の存在構造を解明する場合の「ロゴス」や「概念」や「カテゴリー」などの「研究様式」の解明、またそうした研究様式が取り出される「現象的地盤」の解明をも、考察の射程に収めている(GA62, 374)。つまり、人間の存在構造の解明ばかりでなく、その「存在論的な諸構造はどのようにして生じてくるのか」という知の発生の問題(GA62, 374)、なかでも学問的な知の発生過程とその源泉の解明が、ここでのアリストテレス解釈の問題となっているのである。

そこで解釈の対象となるのが、『形而上学』と『自然学』である。「原因(αἰτίον)」と「アルケー(ἀρχή)」を探求する「研究と研究の遂行」の意味は、諸学問の学問たる『形而上学』から取り出されねばならない(GA62, 374)。ところが、形而上学をはじめ、一般に学問的研究と称されるものは、狭く人間の生にとどまらず、さまざまな自然的存在者を対象としている。そこで、アリストテレスがこうした自然的存在者一般を「動くもの」として捉えた『自然学』から、「その完全な現象」を取り出すことが求められるのである(GA62, 374)。

もっとも、アリストテレスにとってこれはありえない解釈である。というのも、『形而上学』第六巻で述べられているように、アリストテレスにとって存在を探求する「第一哲学」は、「数学」や「自然学」と重なるものではなく、永遠不動の実体としての神の探求、すなわち「神学」と重なるものとみなされているからである⁷。しかし後の1926年夏学期講義『古代哲学の根本諸概念』において述べられているように、ハイデガーにとって、この「第一哲学」と「神学」の二重性が『形而上学』の決定的な問題であった(GA22, 206)。それゆえ「ナトルプ報告」でも、『自然学』のうちにこそ「アリストテレス存在論に固有の動機の源泉」が潜んでいと強調するのである(GA62, 374f.)。「第二部」において、『形而上学』の解釈に「重点」を置いて「カテゴリー」の問題が解明され、そのうえであらためて『ニコマコス倫理学』第六巻の解明が行われる構成になっているのも、そのためである(GA62, 397f.)。

こうして、『ニコマコス倫理学』と『自然学』を接続するハイデガー独自の解釈の決定的な要諦は、『形而上学』における存在者に対する学問的研究様式の問題に極まることになる。したがって「ナトルプ報告」の解釈の狙いは、『ニコマコス倫理学』における人間の存在構造の解明をつうじて、『形而上学』から学問的な研究様式の発生過程を解明し、さらにそれを『自然学』における自然的存在者一般という源泉へと差し戻すことにあると言えよう⁸。

「ナトルプ報告」以後の演習や講義でも、『ニコマコス倫理学』、『形而上学』、『自然学』が繰り返し考察の俎上に載せられている。もっとも、『形而上学』は必ずしも主題的に取りあげられているわけではない⁹。

⁷ Aristoteles, *Metaphysica*, 1026a18-32.

⁸ このように見てくるなら、「ナトルプ報告」の考察の核心は、『ニコマコス倫理学』よりも、むしろ『形而上学』と『自然学』にあると言わねばならない。ガダマーが的確に語っているように、「若きハイデガーは、当時は実践哲学のアクチュアリティよりも、それがアリストテレスの存在論、つまり『形而上学』にとてもつ意義に取り組んでいた」のである。また『形而上学』解釈を主導する『自然学』の位置づけからすれば、『ニコマコス倫理学』の第六巻は…本来のところむしろアリストテレスの『自然学』の序論として登場している、それどころか「ハイデガーにとって、アリストテレスの思考の真の中心を形作っているのは『自然学』である」とさえ言える。Vgl. H.-G. Gadamer, Heideggers »theologische« Jugendschrift, in: *Dilthey-Jahrbuch*, Bd. 6, 1989, S. 231, 233.

⁹ 1922/23年冬学期ゼミナールでは『自然学』が、1923年夏学期「初級者向けの現象学演習」では『ニコマコス倫理学』が取りあげられている。マールブルク大学に移ってからも引き続きアリストテレス解釈は行われ、1923/24年冬学期には「上級者向けの現象学演

しかし、そこに中期以後の形而上学批判を向けるのは早計である。実際、最初期からハイデガーは形而上学に対する一貫した志向を有していた。修学時代においてすでに、臆げながらも「形而上学的衝動」の意義が語られており、また後の『存在と時間』の冒頭でも、批判的ながら「形而上学の復権」についての言及が見出せる。また『古代哲学の根本諸概念』では、『形而上学』は「学問としての学問」、「学問的哲学」の身分を問うものであり、「事象的な主題にかんして言えば、これは存在者の背後のもの、あるいは存在者を超えているものを論じている著作群」だと言われている(GA1, 415, 405f.; SZ, 2; GA22, 205f.)。そして1920年代後半には、現存在の「有限性」に定位した独自の「現存在の形而上学」構想が打ち出される(GA3, 230)。そこには、プラトンの善のイデアやカントの超越論哲学の着想が積極的に導入されているが、焦点はあくまでもアリストテレスの『形而上学』に合わせられている。アリストテレスの『形而上学』は、プラトンを突き動かしていた「動機」を受け止めながらも、それを超えて存在論の理念を転倒する「全面的な革命」を取行したのであり、それがカントの「一般形而上学」の問いにも残響している(GA22, 284, 288; GA3, 220, 225, 220f., 230)。こうした意味では、「現存在の形而上学」構想の源泉は、アリストテレスの『形而上学』の再解釈にその根を持っていると言えるだろう。中期以後の形而上学批判は、まさにこうしたアリストテレスを中心とする一連の積極的な形而上学的志向に対する、抜本的な《転回》なのである。

こうした『形而上学』に対する一貫した志向とその内実に眼を向けるなら、「ナトルブ報告」における『形而上学』解釈の狙いもまた明瞭になる。ハイデガーは、アリストテレスに反して「第一哲学」を「神学」から「自然学」へと接続しなおし、そこで新たな哲学的学問の確立を試みている。しかしそのためには、後の「有限性」をめぐる形而上学構想からも推察されるように、一方では、人間の存在構造の極限的限界において、本来的な学問的哲学の身分の解明を行うことが必要になる。また他方では、「ナトルブ報告」に即して指摘したように、その学問的哲学の身分を、自然的存在者の側から捉えなおすことも必要になる。生の存在構造の解明、なかでもその極限的な学問的研究の能力と自然的存在者との連関の解明、それが「ナトルブ報告」の狙いなのである。

そこで次に、こうした『形而上学』の位置づけを中心にして、『ニコマコス倫理学』の諸能力、とりわけフロネーシスとソフィアの関係を検討することにしよう。

II フロネーシスからソフィアへ

「ナトルブ報告」での『ニコマコス倫理学』第六巻の解釈は、事実的生の「存在開示」の遂行様式としての「テクネー(技術知)、エピステーメー(学問知)、フロネーシス(実践知)、ソフィア(哲学知)、ヌース(直観知)」という五つの知の能力の序列を問題としている(GA62, 377)。ハイデガーは、これらの諸能力が古代ギリシアでは「被制作存在(Hergestellsein)」のもとで理解されていたとみなす(GA62, 373f.)。この表現によって言い当てられているのは、諸能力のなかでも「ポイエーシス(制作)」を導く「テクネー」をもっぱら特権的な位置に置く、いわゆる制作優位の存在了解である。ハイデガーによれば、いかなる存在者も制作の対象として、つまりいつでも意のままに使用可能で、しかもそれ自体としてみれば完成済みの対象として捉える古代の存在了解こそ、現代に至るまでの西洋の哲学史を一貫して支配してきた知のあり方なのである。アリストテレスがこれら諸能力の最上位に立つ「ヌース」でさえ「制作」の観点から理解しているのも、そのためである¹⁰。

それに対してハイデガーは、こうしたテクネー優位の序列を逆転し、ヌースの「具体的な遂行様式」という発生論的観点から、諸能力の再編を試みる。ヌースの「本来的な存在開示の具体的な遂行様式」が「ソフィアとフロネーシス」である。両者は「ロゴスをつうじて(μετὰ λόγου)」、「ありうる限りの喪失(Verlust)に対抗し」、「アルケーを存在開示にもたらず」事実的生にとって「最高度かつ本来的な」存在開示の遂行可能

習』で『自然学』が取り上げられている。さらに、この頃に仕上げられた原稿をもとに、1924年にはカント協会にて『ニコマコス倫理学』について講演が行われ、同年の『アリストテレス哲学の根本諸概念』講義では、『弁論術』と『自然学』解釈を中心に『政治学』、『形而上学』、『動物部分論』が考察されている。題名に反して、全体の約三分の一にわたってアリストテレス解釈を展開している『ソフィスト』講義では、『ニコマコス倫理学』を中心に『形而上学』や『自然学』への言及が行われている。なお、演習の題目には未確定のものも含まれている。一連の講義と演習の題目については、以下参照。Vgl. C. Bremmers, Chronologisches Verzeichnis der Werke Heideggers, in: Heidegger-Jahrbuch I. Heidegger und die Anfänge seines Denkens, Verlag Karl Alber, Freiburg / München 2004, S. 473-478.

¹⁰ Aristotle, *De Anima*, 430a15.

性」である(GA62, 376f., 382, 380)。

一見したところ、ここではソフィアに対してフロネーシスが優位に置かれているように見える。というのも、フロネーシスは「行為」に着目して、「その存在者自身とその《どこから》が別様にありうるような存在者」つまり人間的生を対象とするのに対して、ソフィアは人間的生を対象とするのではなく、「その存在者の《どこから》と存在者それ自身が、必然的に常にあるがままのものであるような様態のうちに存在する、そうした存在者」を対象とするからである(GA62, 385f., 382f.)。「憂い」に満ちて、常に別様にありうる存在者としての人間は、恒常的な存在者ではありえないかぎり、フロネーシスの対象ではあっても、けっしてソフィアの対象となることはできない。そう考えるなら、やはりあくまでもフロネーシスこそが諸能力の中心であるように見える¹¹。

しかしそれにもかかわらず、ハイデガーはソフィアこそが人間的生の本来的な能力であると言う。ソフィアは諸能力の中で唯一「本来的」と冠される能力であり、「本来的な、注視的了解(eigentlich hinsehendes Verstehen)」「本来的に眺めながらの了解(eigentlich-sehendes Verstehen)」と呼ばれている(GA62, 376f.)。この訳語から、ソフィアが『存在と時間』で言えば「了解」に当たる概念であることはすぐさま読みとれるだろう。問題は、ここでの「本来的」の含意である。

まず、ソフィアの発生過程から見てゆこう。アリストテレスによれば、ソフィアは「ヌースでもあるエピステーメー」であるが、「諸エピステーメーのうちの最も厳密なもの」であり、また「テクネーの卓越性(ἀρετή)」でもある¹²。したがって、ソフィアはヌースから発生する方向と、テクネーやエピステーメーから発生する二つの方向があると言える。『ソフィスト』講義では、後者の発生方向について論じている。それによれば、テクネーには「自らを手作業から開放して独自にそれ自体でエピステーメーになる傾向」があり、またテクネーがエピステーメーのうちにある限り、テクネーには「より知恵をもつ者(σφώτερον)」となる可能性があると述べられている(GA19, 92)¹³。

他方でソフィアは、テクネーやエピステーメーだけでなく、フロネーシスさえ含みこむ「最高度の存在の可能性」とも呼ばれている(GA62, 386; GA19, 56f., 129, 61, 172)。その場合のソフィアは、さしあたりは、人間的生に固有な運動としてのフロネーシスが、その極限的な遂行状態において持続している状態だと言えよう。というのも、「アリストテレスは、事実的生の憂い(Sorgen)という動性を、その究極の傾向へむけて解釈することによって、《哲学》の意味を獲得している」からである(GA62, 389)。『形而上学』においてアリストテレスも述べているように、「ソフィア」は「ある種のフロネーシス(ποιαύτη φρόνησις)」なのである¹⁴。ただし、そこに付された鍵括弧からもわかるように、この場合のソフィアは、もはやフロネーシスのように、「別様にありうる存在者や行為」、「実践的なもの」には携わらない(GA19, 124)。ソフィアは本来、何らかの具体的に役立つことからではなく、純粹に知ることだけをめざすものだからである。

そうした純粹な知としてのソフィアにおいて、ヌースは「生が意のままにする最も純粹な動性」としての「観想(θεωρία)」を遂行する。それは、「そのつど方向を整え物事を処理する配慮を放棄し、単に覚知する」とともに、「まさに一終わりに至った運動として一はじめて運動である」ような、究極的に純粹な運動である(GA62, 386, 389)。このようにしてヌースから発生したソフィアこそ、本来の純粹な知となる。つまり、ヌー

¹¹ この点は、『ソフィスト』講義においてフロネーシスが「良心(Gewissen)」と呼ばれ、またフロネーシスのテロスである「目的」が「主旨(Worumwillen)」とも呼ばれていること、また『存在と時間』においても道具的存在者が「プラクシス」と呼ばれ、その有意義性の連関の収束する現存在の「存在可能(Seinkönnen)」がやはり「主旨」と呼ばれていることによっても確認される(GA19, 56, 50; SZ, 68, 86f., 123, 143, 193f.)。参照、細川亮一『ハイデガー哲学の射程』創文社、2000年、149-154頁。さらに、「ナトルブ報告」でのフロネーシスをめぐる諸規定が、『存在と時間』の中心的概念をなす時間性をめぐる諸規定にまで流れ込んでいるという事実によってもそれは補強できる。「カイロス(καιρός)」はフロネーシスの「瞬視(Augen-blick)」や『《実践的瞬间》』へと展開する(GA62, 383; GA19, 163f.; GA22, 312f.)。またフロネーシスとしての実践的行為の性格、あるいは「別様にありうる存在者」としての生の性格を言い当てた「途上にある存在(Unterwegssein zu, βάλδις εἰς)」や「あるものへ向かうこと(Zugehen darauf)」といった表現は、道具的存在者との配慮的關係における現存在の性格のうちへ引き継がれる(GA62, 375, 382, 385, 386; SZ, 79)。またフロネーシスの「命令的(epitaktisch)」性格は、パトスの「命令(Direktiv)」的性格として、さらに『存在と時間』における「沈黙」の機能へ、そして最終的には「脱自態」へと流れつくと考えられる(GA62, 384; GA18, 104, 111; SZ, 157, 165, 328f.)。しかしこれらのフロネーシスから導き出された時間性をめぐる諸概念は、以下で論じるように、ソフィアやヌースを排除するものではなく、むしろフロネーシスの極限の様態として、ソフィアやヌースの出発点となっている。

¹² Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1141a18, 1141a12, 1141a17.

¹³ この点については以下を参照。秋富克哉『芸術と技術 ハイデッガーの問い』創文社、2005年、33-44頁。

¹⁴ Aristoteles, *Metaphysica*, 982b24.

スから生成したソフィアにおいて、周囲の存在者や自己自身には一切関与しない、純粋な知の本来的遂行が実現するのである。この場合のソフィアには、もはやエピステーメーの入り込む余地は残されない。というのも、ヌースから生成したソフィアが自らアルケーを開示することができるのに対して、つまり「エピステーメーはアルケーを開示することはできず、むしろアルケーを前提している」からである(GA19, 171)¹⁵。

『ソフィスト』講義は、こうしたフロネーシスに対するソフィアの優位を明確に打ち出している。確かに、個々の人間の存在が問題になる限りは「フロネーシスが最高度の、そして決定的な開示である」。しかしながらフロネーシスは「善き生(εὖ ζῆν)へ至るための「行為」のなかでのみ、現存在に「見通しのよさ」を与える「道しるべ」にすぎない。「それに対してソフィアはフロネーシスよりもより優位に立っており、この場合のアレーテウエインは、固有の、そして本来的な現存在の存在可能性を構成している」。「現存在自身、つまり人間の最高の善、つまりエウダイモニア」が実現するのは、このソフィアにおいてなのである(GA19, 166, 135, 61; vgl. 124, 613)¹⁶。

こうして見てくるなら、いまやフロネーシスに対するソフィアの優位は明らかである。ハイデガーは、ほぼアリストテレスに忠実に、諸能力の頂点にヌースを置き、そのもとにソフィアを、さらにその下位にフロネーシスを置いているのである。フロネーシスは、周囲世界に対する実践的配慮である限りは、実践的遂行の運動が純化されない限りは、ソフィアに比してなお非本来的である。それに対してテクネーの制作的態度やフロネーシスの実践的配慮を排除し、純粋に理論的運動へと純化したソフィアは本来的であり、その限りでフロネーシスよりも優位に立つのである。このように見てくるなら、次のガダマーの指摘は、極めて正鵠を射たものであったと言わねばならない。「この再発見された構想を読んで、私にとって意外だったのは、このハイデガーの草稿のなかではフロネーシスがそれほど前面に出ておらず、むしろ理論的な生の徳、ソフィアが前面に出ている点であった」¹⁷。

こうしてフロネーシスではなく、ソフィアこそが本来の学問の名に値するものとなる。『古代哲学の根本諸概念』はそれをはっきり次のように述べている。「ソフィアが最高度の理解であり本来的な学問である、ということは決まっている。…最高度の学問は実践的な目的を欠いている。それゆえそれ以外の学問すべては、生きるために実践的により切迫した、より必要不可欠なものとなる。理解の意味と可能性からすれば、この最高度の学問以上に高い位置にある学問はない」(GA22, 30f.)。ソフィアこそ、最高度の学問、学問の学問として、文字通り「哲学」であり、「形而上学」なのである。

では、この最高度の学問としてのソフィアは、どのようにして自然的存在者とかかわりあうのだろうか。そこで次にこうした問題点を検討することにしよう。

III ソフィアとピュシス

ソフィアにおいては、もはや人間の生は問題にならない。ソフィアは「その交渉の向かう先一生自身もそのなかに存在するのではあるが一のうちに、生自身をもはや見ようとはしないような交渉」である(GA62, 389)。しかしまさしく自らを顧みないことによって、人間的生は自己自身から解放され、自らを含めたあらゆる存在者を自由に見つめることができるようになる。ソフィアにおいて人間が「自由」なものとして「完全に自己自身に委ねられている」とハイデガーが言うのも、そのためである(GA19, 130)。この状態は「憂いのない」状態であり、「嫉妬深さ」や「憎むことや愛すること」といった「あらゆる感情的な連関」からも「自由」なのである(GA62, 386, 389)¹⁸。

¹⁵ Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1140b31-32.

¹⁶ ハイデガーはこうしたフロネーシスに対するソフィアの優位を、アリストテレスの健康(ὕγιεια)と医術(ιατρική)の区別にならって具体的に説明している。Vgl. Aristoteles, *Ethica Nicomachea*, 1144a3-5. 医術の心得のある病んだ医師は、自らの健康を気遣い、自らの病を医術によって治療する。この場合に医師は、健康になるために医術行為を目標としている。他方、健康な人間は、健康たらんと目的をもって、わざわざ医術によって自らを気遣うことはしない。というのも、健康な人間のうちに、健康は本来の姿で遂行されているからである。この関係は、フロネーシスとソフィアとの関係と類比的である。フロネーシスはそれ自身とは別の行為に「つまり行為そのものに指示されている」が、それに対してソフィアのアレーテインは「目標をもたない。むしろ、それとしては、そのなかに生きている人間によって、純粋に遂行されるのである」。したがって「アレーテインは人間がその最高度の存在様態、つまり、その本来的に精神的な健康存在をもつ、一つの存在様態なのである」(GA19, 169)。

¹⁷ H-G. Gadamer, *Heideggers theologische Jugendschrift*, S. 231.

¹⁸ もっとも、このようなハイデガーの言い回しは、ただちに、『存在と時間』における「根本気分」の重視との不整合性を感じさせるか

しかしそうした存在様態にとどまり続けることは、現実には不可能である。というのも「人間が死すべきものである限り…人間にとって、常に存在するもののもとに不断に滞在すること、つまり常に存在するものへの最終的に適切な態度というものは、否定されてしまう」からである。エウダイモニアが「人間の事実的具体的実存の存在論的制約」であるとも言われるのも、そのためである(GA19, 171, 179)。したがって、このようなソフィアの状態は、人間にとってはほとんど遂行不可能な業、いわば《神業》とならざるをえない。「生は何やら《神的なもの》(das Göttliche)となる」のである(GA62, 386, 389; GA19, 130f.)。この《神的なもの》を、「被制作性」の観点から恒常的存在者としての《不動の神》とみなしてしまうなら、それは再び制作としてのヌースの支配下に舞い戻ってしまうことになる。しかしここでソフィアが眼差しているのは、もはや人間を見ようとはしないその最も純粋な動性にふさわしく、人間を包みこみつつ人間の事実性を超えてたえず動き続けているもの、つまりアリストテレスが『自然学』の対象とした「動くもの」としての「自然(φύσις)」¹⁹—後のハイデガーの言い方に倣えば「全体としての存在者」—の純粋な動性なのである。ハイデガーはそれを「動的存在者の理念(die Idee der Bewegteisenen)」と呼んでいる(GA62, 385, 389)。この自然的存在者の純粋な動性は、具体的な目的をもった行為や仕事や研究、愛や憎しみといった感情、そればかりか、生死などといった人間の具体的な動性ともまったく関わりがない。それは人間にとって常にすでに眼前に存在し、それゆえ人間が否応なくそのうちへと投げ込まれている、生きた不断の運動体としての自然的存在者の純粋な動性そのものである。

テクネーやエピステーメーやフロネーシスが、具体的な目的のためにピュシスを捉えるのに対して、ソフィアは、ピュシスのアルケーとしての動性があるがままに眼差し、そこにとどまる営みに他ならない。こうしてソフィアとピュシスとの連関が確保される。「人間の本来的存在は、恒常的存在者の諸アルケーのもとに、憂いなく暇をもちながら(συχολή)、純粋に覚知的に滞在することとしての、ソフィアの純粋な遂行において時熟する」(GA62, 386)。ただし、その「滞在(Verweilen)」は、すでに指摘しておいたように、人間の生の純粋な運動状態であるかぎり、決して終結して静止した状態ではない。それはソフィアの持続的状态、ソフィアの絶えざる反復の状態である。『古代哲学の根本諸概念』において語られているように、「知者(σοφός)とは「自分にとって大切なもの、自分が《愛する》—φιλεῖν—ものをただしっかりと掴まえているのではなく、それを探し求め、しかも不断に(ständig)探し求め続けなければならない」のであり、その営みこそが「ソフィア、つまり存在者の存在の開示がフィロソフィア」である(GA22, 11)。したがってソフィアとは、人間的生と自然的存在者双方の動性をその純粋性のうちで共鳴させることによって、自然的存在者をあるがままに開示し続ける、知の不断の反復的遂行だと言えらる。このソフィアを、もはや『存在と時間』における良心や先駆的決意性としての意味でのフロネーシスと同一視することはできない。言うなればソフィアは、先駆的決意性における脱自的瞬間そのものの恒常的反復なのである。もっとも、当然ながらこうしたソフィアの恒常的反復が、人間にとってほとんど遂行不可能な業であることに変わりはない。そこで生は、やはり生とは呼べないものとなるはずなのである。

こうして、『形而上学』解釈を中心とする視角から、ソフィアとピュシスの連関が明らかになった。そこで次に『自然学』解釈の視角から、ピュシスとの連関をあらためて捉え直してみることにしよう。

『古代哲学の根本諸概念』講義では、『自然学』は「人間にとって近づきやすいもの」、「われわれにとってより先なるもの(πρότερον πρὸς ἡμᾶς)」²⁰であり、「存在者の存在」を論じる方向、すなわち『形而上学』の考察とは「反対」であると述べられている(GA22, 206)。つまり、『形而上学』がソフィアという人間の存在

もしれない。『存在と時間』では、「不安」こそ、現存在に自己自身を開示する、際立った根本気分とみなされているからである(SZ, 186, 188)。不安においては、有意義性の連関としての「世界」の崩壊をきっかけとして、全き「自由」と「可能性」に晒されるという「居心地の悪さ」が現存在に立ち現れてくる(SZ, 186, 189)。しかし不安において、周囲の存在者に対する配慮が消失すると同時に生じるこの「居心地の悪さ」は、現存在の全体存在が純化されて取り出されるための、最初の契機にすぎない。最終的に、現存在の存在の全体性が究極的に開示される死への先駆的決意性においては、たとえ「居心地の悪さ」がそのものとして維持されたままであるとはいえ、「不可能性」は「可能性」へと転じ、そこに「自由」が実現する(SZ, 262, 266)。つまり、不安を問いぬき、不安の気分の底を打つときには、「自由」な状態が実現するのである。「退屈」といった気分の場合にも、このことは当てはまる。「深い退屈」が極まるなかで、その退屈を問いぬくことで実現するのも、やはり「自由」な状態である(GA29/30, 248)。こうした「自由」こそ、ここで言う「憂い」なき状態、配慮の全面的脱落において生じる感情からの「自由」な状態を指していると考えられる。注 12 で指摘したようなフロネーシスの系列に連なるバトスは、こうした意味でソフィアにおいていわば《その底を打つ》ことになるのである。

¹⁹ Aristoteles, *Physica*, 185a12-15.

²⁰ Aristoteles, *Analitica Posteriora*, 71b34.

構造の学問的能力の極限的限界から自然的存在者の純粋な動性へと考察を進めるものであったのに対して、『自然学』は、人間の事実性ないし被投性というもう一方の極限的限界から、あるがままに眼前に存在している自然的存在者の純粋な動性それ自体へと考察を進めるものなのである²¹。したがってこの『自然学』の考察は、前述の「現存在の形而上学」構想と対をなすものと言ってよい。『存在と時間』の末尾で述べられた「存在者的基礎」、また現存在の事実性の前提としての「自然の事実に眼前存在」、さらに「存在論的問題の転回」や「メタ存在論」、「形而上学的存在者論」とさまざまに称される 1920 年代末の一連の「転回(Umschlag)」の試みは、まさにこうした考察を敢行するものであったと言えるだろう(SZ, 436; GA22, 106; GA26, 199, 201)。しかし、これは『存在と時間』以後に初めて登場した問題設定とは言えない。時間性の観点の導入という点を除けば、その基本的洞察はすでに初期アリストテレス解釈のうちに胚胎していたと考えられる。というのも、『精選論文の現象学的解釈』においてすでに『自然学』は、さらなる存在論的探求がそのうえに発生する地盤(Boden)である」と述べているからである(GA62, 119)。では『自然学』から生まれる独自の探求の知とは、どのようなものなのだろうか。

ここでもやはりフロネーシスによる探求は否定される。「ナトルプ報告」において述べられているように、「事実に生配慮的交渉の視野のうちでは、存在者の《どこから》はそのものとして隠されている」からである(GA62, 391)。フロネーシスやエピステーメー、またエピステーメーとしてのソフィアのように、すでに眼前に存在する自然的存在者を前提する探求では、そのアルケーにたどり着くことはできない。そこでハイデガーが導入するのは、独自の意味をもった「批判(Kritik)」ないし「帰納(ἐπαγωγή)」という方法である(GA62, 118, 131f., 330, 324, 381, 391)。

ハイデガーは、「批判」の方法の意味を、『自然学』第一巻でのエレア学派やパルメニデスに対するアリストテレスの「批判」に求めている。自然研究の着手にあたって、アリストテレスは、先行の自然研究をあらかじめ「批判」しておく必要があった。それは《歴史的解釈学》とも言うべき批判的作業である。この《歴史的解釈学》の批判のもと、自然的存在者に対して遂行される具体的解釈が「帰納」と呼ばれる。歴史と自然の事実性を射程に収めるこの解釈学的「批判」ないし「帰納」は、ハイデガー自身の《歴史的》アリストテレス解釈にとっても、根本的な方法論的態度をなすものと言ってよい。ここでは、批判や帰納の具体的解釈の内実には立ち入らずに、特にそれらにおける知の構造に焦点をあてて考察することにしよう。

ハイデガーは、アリストテレスによる自然的存在者の探求の出発点を、現在と過去にまたがる「事柄そのもの」への着目のうちに見ている。「事柄そのもの」の「《現-存における》、かつて既-在(《im Da-sein》, *damaligen Da-gewesensein*)」という二つの側面を結び合わせ、それを「語る」ことによって、自然的存在者のアルケー探求は開始される(GA62, 119)。もっとも、自然的存在者について語られてきた従来の諸概念は、おのずと現在と過去の間で、伝統的な意味の隠蔽と忘却を被っている。アルケーの探求は、そうした伝統における意味の隠蔽と忘却に対する「批判」をつうじて行われねばならない。それによって、その概念本来の「由来」から、「諸概念がこれから存在することになるようなもの、そうしたものを存在させるもの」、いわば《将来の事柄》が言語化されるのである(GA62, 118)。したがって、自然的存在者の探求のための「批判」は、現時点での既成の解釈に依拠して行われるのではない。それは、現在と過去の間の歴史に共通する「事柄」のなかから、批判的にアルケーを取り出すものでなければならない。こうした批判的作業は「そのなかで、具体的な探求がその自己意識存在(被解釈性)を時熟させるような、そうした探求の動性としての批判」と呼ばれる(GA62, 119)。つまり「批判」とは、歴史の負荷のかかった被解釈性のうちで、具体的な交渉として動いている事実に生配慮的交渉のフロネーシスをそれ自体として自覚させる、いっそう広範かつ

²¹ 『精選論文の現象学的解釈』でも、ソフィアの対象である「神的なもの」は、「運動」から捉えられるべきだと述べられている。「神的なもの」の概念は、アリストテレスにとっては純粋にピュシスから、あるいはピュシスの根本規定から、つまりキネーシスから発生してきている…それゆえ、キネーシス現象にもとづいてはじめて、神的なものの概念は完全なかたちで理解される」(GA62, 100)。そこでハイデガーは、アリストテレスが「不動(ἀκίνητον)」と表現する「円運動」を、究極の運動の目指す先、すなわちアルケーが「変わらない(unveränderlich)」ことであると翻訳している(GA62, 102)。つまり不動の動者は《動かない》のではなく、動いてゆくその先が変わらず同一であるがゆえに、《変わるることなき》円運動を行っているのである。ハイデガーそれを、『形而上学』第 12 巻第 9 章の有名な神の定義に重ねて、次のように説明している。「テオレインの対象性格を満たすのは、ひとえに、それ自身に即して純粋に自己自身のうえに身を置いている存在者(運動)(*das Seiende (Bewegung) was an ihm selbst rein auf sich selbst gestellt ist*)のみである。しかしそれがテオリアであり、ノエシスそれ自身なのである。したがって、テオリアのエネルゲイアが神的なものの存在意味であり、ノエシス・ノエーセオース・ノエシスである[その思考は思考の思考である]」(GA62, 109)。

高次の動性によって遂行されると言えよう。そのかぎりでは、『自然学』におけるピュシスをめぐる「批判」的解釈を牽引するのも、やはりフロネーシスではなく、ソフィアであると言ってよい。

この「批判」を具体的に遂行する「帰納」は、「端的に」、あるがままに眼前の自然的存在者に向き合う考察方法である(GA62, 192)。その場合に「帰納」は、既存の日常的な平均的了解における一般的な自然的存在者の認識に対して、論理的に分析を加えたり、あるいはそれを客観的に考察したりはしない。むしろ「帰納」は、その平均的了解そのものに親しむことによって、平均的了解の可能性そのもののうちに入り込み、平均的了解の地平を開示する作業なのである。それはちょうど、自然的世界を排去し、超越論的主観性へと一切を帰するフッサールの超越論的還元とは逆方向を歩むものだと言えらるう²²。そのためここでは、ヌースやノエインによって自然的存在者を直接に捉える方向は断念され、むしろディアノエインとしてのロゴスによって、多様な自然的存在者を語りだす方向が打ち出される。ノエインに定位したパルメニデスに対して、ロゴスに定位して存在者の多様な意味を語ろうとしたアリストテレスにハイデガーが依拠しているのも、そのためである(GA62, 221, 217, 240)²³。もっとも、結局のところこうしたアプローチによって自然的存在者の純粋な動性は、最終的に規定されないままに終わっている。それは「ナトルプ報告」においても同様である。

こうして見てくるなら、『形而上学』を中心とする解釈と『自然学』解釈の方向性の違いは明瞭になる。いずれの解釈においても、フロネーシスではなく、ソフィアやヌースといった能力が重視され、アルケー探求が最終的には自然的存在者の純粋な動性の獲得を目的としている点に変わりはない。しかしながら、『形而上学』解釈が、もっぱらソフィアにおけるヌースのテオレインとピュシスを直結するいわば超越論的方向へ進んでいたのに対して、『自然学』解釈は、歴史とロゴスを媒介とすることによって、ヌースとピュシスの間を解釈学的に媒介する方向へ進んでいる。そのために、両解釈におけるロゴスをめぐるソフィアやヌースの重心は、大きく異なっている。『形而上学』解釈では、本来ロゴスを用いるソフィアが、ロゴスなきヌースへと純粋化されていた。それに対して『自然学』解釈では、ソフィアもヌースもともに、もっぱらロゴスによって媒介とするものとして捉えられていた。こうした『自然学』の解釈学的考察が、「ナトルプ報告」における「事実性の現象学的解釈学」や『存在と時間』における現存在の解釈学の源泉となっていることは、ただちに見てとれよう。

しかし、『自然学』における解釈学的考察と、『形而上学』の超越論的考察との間には、ある共通した傾向の問題が見出される。そこで最後に、この問題について考察することにして。

IV 哲学と忘却

『形而上学』を中心とする超越論的考察は、人間の生と自然的存在者の動性を重ね合わせることによって、ピュシスがあるがままに発現させようとする試みであった。しかしこの戦略は、人間の生の動性を純粋化する過程で、フロネーシスの実践的含意を捨象してしまうものであった。「ナトルプ報告」における『ニコマコス倫理学』の解釈自体、「特殊な倫理的問題圏をさしあたり度外視」している(GA62, 376)。『ソフィスト』講義においても、「ギリシア人における人間の実存の究極の意味を理解する」には、「伝統的な哲学者たちから今日われわれが知っているような倫理的なものについての考察は、はじめから視点の外部にある」ことを理解しなければならないと述べられている(GA19, 178)。道徳的なものや倫理的なものは、純粋なピュシスの動性と重なる人間の純粋な動性にとっては、全く無縁のものだからである。道徳や倫理といった「前哲学的な人間のプラクシスの可能性はすべて、その意味に従えば、共同存在へと差し向けられている。それゆえこうした可能性は人間の本来の存在可能性ではありえない」(GA19, 176)。この点は、「非本来性」や「頹落」といった術語から否定的な道徳的含意を抹消し、また「負い目」としての現存在の「無性」からも道徳的含意を拭い去り、それを「善悪」の「根拠-存在」とみなす『存在と時間』の基本姿勢にも、如実に読みとれる(SZ, 175f., 286)。純粋なソフィアを学問的実存の核心に据えるという解釈方針は、ソフィアをピュシスへと重ねる反面、共同存在にかかわるフロネーシスの実践的、倫理的含意を抹消する

²² 1939年の『ピュシス論文』に従いながらではあるが、シーハンはずでに的確にこの「解釈学的帰納」の意義と「現象学的還元」との緊張関係を見てとっている。Cf. T. Sheehan, Heidegger's Philosophy of Mind, in: G. Floistad (ed.), *Contemporary Philosophy: A New Survey*, Vol. IV, *Philosophy of Mind*, Martinus Nijhoff, The Hague 1984, p. 296f.

²³ Aristoteles, *Physica*, 185b32.

ものだったのである。

それに対して『自然学』の解釈学的考察は、自然的存在者のアルケーをその純粋な動性のうちで捉えようとする点では『形而上学』の超越論的考察と同一ではあるが、しかし歴史とロゴスを媒介させることによって、事実的な平均的了解の地平に入り込み、自然的存在者をその多様性と複数性において捉えることが試みられていた。そのように考えるなら、『自然学』の解釈学的考察は、『形而上学』の超越論的考察において脱落した実践的、倫理的含意をあらためて取り戻すことができるように思われる。自然的存在者の純粋な動性から発現する多様性と複数性にふさわしい、複数の人間の生の実践の実現である。この『自然学』の解釈学的考察がメタ存在論の問題設定を先取りしていた点を考えれば、まさしくメタ存在論において「ようやく倫理学の問いが立てられる」と述べられるに至った経緯も、おのずと納得のゆくものとなるだろう(GA26, 199)。

しかしながら、『自然学』の解釈学的考察にも問題がないわけではない。『自然学』解釈における「批判」は、確かに高度な歴史的意識をもちながらも、アルケー探求のために、現在と過去の歴史的間隙を「事柄そのもの」の名のもとに抹消し、両者をほとんど齟齬なく直結させていた。こうして「事柄そのもの」の同一性が確保されるからこそ、歴史的伝統の歪曲が際立つことになるのである。こうした点は、「帰納」の分析においても見出せる。アリストテレスが古代ギリシアの自然的存在者に対する平均的了解をめぐるパルメニデスを批判したという構図が、そっくりそのまま《現代》の自然的存在者に対する平均的了解と直結されている。実のところ、こうした歴史的間隙の抹消は、『形而上学』の超越論的考察においても見出される。共同性の次元を脱落させるさい、ハイデガーは「伝統的な哲学者たちから今日われわれが知っているような倫理的なものについての考察」を排して、「ギリシア人における人間の実存の究極の意味」といわば《今日》の人間の実存の究極の意味とを重ね合わせている。この点は、1924年夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』において最も顕著に見てとれる。そこではハイデガーは、古代ギリシアのポリスと当時のドイツの状況とをほとんど同一視して理解している²⁴。振り返ってみれば、そもそも『ニコマコス倫理学』解釈においても同様の問題点が見出せる。『存在と時間』はまさしく、『ニコマコス倫理学』の諸能力の分析を下敷きにして、古代ギリシアにおけるフロネーシス、ソフィア、ヌースといった諸能力を、《現代》における実践、哲学、理論の理解のうちに持ち込んだのであった。そこに浮かび上がるのは、制作優位の存在了解という歴史的伝統の歪曲である。そう考えるなら、自然的存在者の純粋な動性へと向かう『形而上学』に沿った超越論的考察の方向も、『自然学』に沿った解釈学的考察の方法も、いずれも実のところ歴史的間隙を抹消することによって確保されていたものだったと言わねばならない。そしてまさにこの歴史的間隙の抹消のなかで押し潰された典型例が、フロネーシスの実践的、倫理的含意の脱落だったのである。

こうした歴史的次元の矮小化は、おのずと、ハイデガーの考察全体を脱歴史的な次元へと押し上げることになる。そう考えるなら、初期から「現存在の形而上学」構想へと展開する、一連の形而上学への志向もまた、そうした脱歴史化の傾向性に則ったものだったと言えるだろう。もちろん、ハイデガーが原始キリスト教解釈から出発して、古代ギリシアへと歴史的射程を拡張し、アリストテレスと現代を直結することによって、『存在と時間』において創造的かつ斬新な哲学を構築しえたことは間違いない。そもそも、歴史を無視した哲学などありえない以上、哲学は常に歴史を参照せざるをえない。しかしながら、初期ハイデガーのアリストテレス解釈は、古代ギリシアと現代との間での、極めて《強い意味》での《地平融合》のうちで営まれたものであった。そのために、二つの歴史的地平は垂直に折り畳まれ、ふたたび脱歴史化を招くという自己矛盾を生じることになってしまったのである。『存在と時間』のうちには、すでに多様な哲学の歴史の遺産が組み込まれているが、しかし歴史の多様性は、それで補ってなお膨大なまでに余りある。『存在と時間』が、「存在の歴史の解体」を書き継ぐことができず、未完に終わったという事実は、まさに脱歴史化の証左である。こうした脱歴史化において生じるのは、まさしくハイデガー自身が『存在と時間』において「存在の意味」について指摘したように、またのちに「存在の歴史」において批判したように、「忘却」という事態に他ならない。『存在と時間』がこの忘却に対する対抗策として導入したのは、「忘却の可能性がな

²⁴ キシールは、アリストテレスと自らとを同一視するこうした『アリストテレス哲学』講義の立場が、当時のドイツの政治状況に根ざしていた点を指摘している。T. Kisiel, *Situating rhetorical politics in Heidegger's protopractical ontology. (1923-1925: The French occupy the Ruhr)*, in: *Existenzia*, Vol. IX, 1999, pp. 11-30.

い」フロネーシスであった(GA19, 56)。現状に対して常に新たに実践を開始するフロネーシスには、確かに忘却の可能性はない。しかし、フロネーシスに定位した『存在と時間』の基礎存在論が、そもそも存在の意味の歴史的忘却を出発点としていたことを考えるなら、フロネーシスの新しさは、かえって歴史に対する忘却を糧にしていると考えられるのである。ハイデガーにとって、哲学の営みもまた例外ではなかった。つねに歴史を参照しなければならぬかぎり、哲学は歴史を忘却している。だからこそハイデガーは、たとえ脱歴史化の傾向を孕むものであったとはいえ、あらためて歴史に立ち返り、歴史を語りなおすことで、ピュシスへと向かおうとしたのである。

だが、まさに歴史の媒介を活用したかぎり、ハイデガーにとって歴史そのものは全くの忘却の源泉ではなかった。では、初期ハイデガーにとって、たとえ明確に意識されていなかったとしても、忘却それ自体はどこから到来すると考えられていたのだろうか。それは、プラトンが語ったように、ハデスにおける忘却からと言うべきなのだろうか。それとも、ニーチェが語ったように、生理的消化としての忘却からと言うべきなのだろうか。初期以来、ハイデガーが歴史とロゴスを援用し、さらにはロゴスなきヌースをも援用することによっても、結局のところソフィアにとってその十全な開示ができずに忘却の淵に立たされたのは、ピュシスであった。のちのハイデガーが好んで語ったヘラクレイトスの言葉を借りるならば、「ピュシスは隠れることを好む」のである。初期ハイデガーがアリストテレス解釈をつうじて見出したのは、結局のところ、哲学はおろか、あらゆる知は《おのずから》忘却へと陥らざるをえない、という事態であった。しかしそもそも、決して失われない技術が、決して忘れられない決断が、決して忘れられない共同体が、決して忘れられない歴史が、決して失われることのない哲学の知の遺産などというものが、果たして存在するだろうか。技術を、決断を、共同体を、歴史を、哲学の知を、われわれは知ることにはできる。しかし、知っていると同時に忘却していることがなければ、やはり知は新たに発動することもできないのである。根源的な存在の開示(ἀλήθεια)には、つねに隠蔽(λανθάνειν)と忘却(λήθη)が伴っている。哲学は、忘却なくして発動することはできない。そう考えるなら、初期ハイデガーのアリストテレス解釈は、ピュシスをとおして、忘却とのせめぎあいの只中から「哲学」を構築する、息の長い戦いの始まりであったとすることができるだろう。