

初期ハイデガーのピュシス論の射程

森 秀樹 (兵庫教育大学)

序章 問題提起

ハイデガーはアリストテレスに関する著作を準備していたと伝えられている。1922年の「ナトルプ報告」はその構想を伝えるものであると考えられるが、未だプログラムにとどまっている。その後、ハイデガーは、この著作の計画を放棄し、『存在と時間』の執筆にとりかかっている。このような事情から、1924年夏学期の講義『アリストテレス哲学の根本概念』は、完成されなかった『アリストテレス論』から『存在と時間』に至る相転移の中間相を示していると解釈することができる。一方において、この講義は「ナトルプ報告」の構想を具体化するものであると同時に、他方において、アリストテレスの生命論に依拠して、現存在の存在様式を構造化しており、その延長線上に『存在と時間』の存在論があると考えるられるからである。リチャードソンはこの講義を「アリストテレス『弁論術』(第二巻)」として伝えており、1991年に至るまで全集版もその名称を採用してきた¹。

この講義の中で、ハイデガーは「弁論術は具体的な現存在の解釈、すなわち、現存在そのものの解釈学に他ならない」(GA18: 110)と述べている²。ここにおいて、現存在を人間の事実的なあり方として解釈するならば、ハイデガーは『弁論術』を「事実性の解釈学」のモデルとして解釈しようとしているということになり、『弁論術』解釈は初期ハイデガーの「事実性の解釈学」の一環と見なすことができる。これに対して、現存在を人間の存在論的構造として解釈するならば、『弁論術』は、存在論を構築しようとする『存在と時間』の先駆であるということになるであろう。それにもかかわらず、『存在と時間』における『弁論術』への言及はたった三カ所だけであり、しかも、情態性(Befindlichkeit)の分析において付加的に言及されているだけである。このことから、『存在と時間』の構想の中に『弁論術』解釈を位置づけることが困難であったことがうかがえる。

ここから、『弁論術』解釈は、一方において、『存在と時間』の成立に大きな寄与をなしたものの、他方において、『存在と時間』の構想には取り込まれなかった部分をもかかえていたということが推測される。このように『弁論術』解釈に「事実性の解釈学」と「超越論哲学」との亀裂が現れているのであれば、この問題を考えるための手がかりもまたここに求めることができるであろう³。この論文の課題は、まず第一に、「アリストテレス解

¹ Richardson, S. J. William J., (1963), *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, Nijhoff: 665. 実際、この講義の中心部分において、ハイデガーは、アリストテレスの『弁論術』の導きのもと、ポリスという共同性の中でのロゴスのあり方を論じている。中でも、『弁論術』の第二巻の「恐れ」の解釈から、『存在と時間』における本来性と非本来性との対比に相当する構造を析出している。

² 以下、ハイデガーからの引用はGAという略号と全集版の巻数と頁付けで表示することとする。

³ 『弁論術』解釈が、『存在と時間』の成立に大きな寄与をなしたものの、『存在と時間』の構想に

積」において広範な構想のもとに着想されつつも、『存在と時間』には受け継がれなかったピュシス論を再現することである（第二章、第三章）。そして第二に、この着想をハイデガーを超えて展開することによって、自然学を生命論として展開する可能性を切り開くことである（第四章）。

第一章 「アリストテレス解釈」のコンテクスト

「アリストテレス解釈」の目的は、その最も包括的な記述であると考えられる「ナトルプ報告」から見る限り、アリストテレスの根本経験に遡及することによって、頹落状態にある存在理解から本来的な存在理解を回復することである（GA62: 371）。「ナトルプ報告」は以下のような順序でこの課題に取り組むとしている。まず、序論となる「解釈学的状況の提示」は、哲学が置かれた状況を解体的に捉え直すことが必要であることを説明している。そして、第一部は、1) 『ニコマコス倫理学』の第六巻、2) 『形而上学』の第一巻、第一章と第二章、3) 『自然学』第一巻、第二巻、第三巻の第一章から第三章という三つのテキストの解釈をおこなうとしている。最初のテキストは存在を開示する諸様態を記述するものであるが、ハイデガーはその分析からプロネーシスを根本的な様態として抽出している。第二のテキストは学問的実践の具体相を分析するものであり、第三のテキストは、『自然学』の学問的記述の背後にも人間と存在者との生き生きとした交渉関係があるにもかかわらず、そのことが忘却されているという問題を指摘しようとするものである⁴。これらのテキスト解釈はそれに続く第二部の準備であるが、その内容は第一部以上に概略的にしか述べられてない。その課題は、『ニコマコス倫理学』、『プシュケー論』、『動物運動論』などが提供する「人間存在、人間の生、生の運動性という存在者の解明」（GA62: 397）を参照することによって、後世の存在論を規定することになった（GA62: 371, 399）、『自然学』や『形而上学』に見られる頹落的な存在理解を解体し、それを構築し直すことであるとされる。

頹落した存在理解を批判するという課題は説得的なものであり、同時期の諸講義からも

は取り込まれなかった事情の背後には「事実性の解釈学」と「超越論哲学」との対立があるように思われる。「事実性の解釈学」は人間のあり方を内在的に記述するものであるが、それは人間の存在構造を提示するものでもあり、存在解釈の地平を提供することになる。しかし、「超越論哲学」は、それが可能となった状況を固定化することによってのみ、可能となるため、その状況の事実性を視野の外に置かざるをえない。ここにおいて、人間の存在的な記述と、存在論的な記述とはどのようにかわり合うのかという問題が浮上することになる。

しかるに、弁論術は存在的な記述と存在論的な記述の結節点を主題化している。アリストテレスによれば「弁論術は、弁証術と品性〔エートス〕に関する研究（倫理学）とから派生するいわば分枝のようなものである」（1356a25）。弁論術は、一方において、学問による客観的な記述に関わるが、他方において、その記述のあり方を規定するもの（例えば、論者のエートスや聴き手のパトス）にも関わるといっているのである（vgl. 1356a3）。このようなアリストテレスの着想に基づいて、ハイデガーは生の領域を自然学的に考察するという構想をもっていた。これは『存在と時間』の挫折以降に再度注目されているピュシスの問題につながる構想である。

⁴ この第一部に関しては、1922年夏学期の『存在論と論理学に関するアリストテレスの諸論考の現象学的解釈』（GA62）がより詳細な記述を提供している。

その主張の概略は裏付けることが可能である。しかしながら、このような課題は、アリストテレスを超えて、ハイデガー自らが「自然学」を記述し直すという課題を突きつけることにもなる。にもかかわらず、「ナトルプ報告」はこの後者の課題については、「運動している存在、すなわち、「或るものを目ざしている」存在という根本的な観点の内にある存在者を、志向性を際立たせるための先持、条件とすることで、アリストテレスにおいて志向性を明確にし、さらに、志向性においてテオーレインの根本性格を見えるようにする。このように、具体的な動機づけ関係の基礎が設定され、その基礎からして、アリストテレスが達成した、存在論的・論理学的問題構成の最後の段階を理解できるようにする」(GA62: 397) としか述べていない。存在理解をもつ現存在の存在構造である時間性こそが存在の意味地平をなすという『存在と時間』のプログラムから遡及的に推測するならば、人間が「運動する存在」であるが故にノエマたる存在もまた動く存在とならざるをえないという「超越論哲学」的解釈がなされるかもしれない。しかしながら、この文の前には「「志向性」と言われているものが、しかも「客観的な志向性」として、すなわち、生が交渉関係を行う際に何らかの仕方で「ノエシス」として解明される生の運動のあり方 (Wie) として、視野に入ってくるのはどのようにしてかが示される」(GA62: 397) という文が置かれている。ここにおいては、通常、主観的作用とされるノエシスの働きが、生が他の存在者との間で繰り広げる相互交渉関係における運動性という客観的なものとして捉え直されている。だとすれば、現存在の運動性をさらにピュシスの運動性として位置づけ直す必要があるということになる。そもそも、「アリストテレス解釈」が新たな「自然学」の基盤に据えようとしている、『プシュケー論』や『動物運動論』は、生を主観として記述しようとするものではなく、そのあり方を「自然学」的に記述しようとするものである。これらのことを考慮に入れるならば、存在の現出は、生の運動に還元されえず、むしろ、生の運動を可能ならしめるより広範な運動との関わりの中で考察されねばならないということになる。

そもそも、「アリストテレス解釈」を超越論哲学として解釈することは、若きハイデガーの思想形成におけるアリストテレスの位置づけからしても、是認できない。それというのも、ハイデガーは、カント、リッカート、フッサールらの超越論哲学から強い影響を受けつつも、アリストテレス的傾向に依拠して、それを批判するというスタンスにおいて思想形成を行ってきたからである。まず、ハイデガーが存在の問いへと向かう契機となったとされるブレンターノの『アリストテレスによる存在者の多様な意義について』はアリストテレスのカテゴリー論をカテゴリーの生成論として解釈するものであった。そして、ハイデガーが一番最初に公表した哲学論文「現代哲学における実在生の問題」は、アリストテレスの実在論に依拠しつつ、当時のカント主義を批判したキュルペの批判的実在論を評価するものであった。また、ハイデガーの教授資格論文『ドゥンス・スコトゥスの範疇論と意義論』はラスクの思想の影響下にあるが、ラスクこそ、リッカートの観念論に対して、アリストテレスに依拠しつつ、素材の意義を唱えた人物であった。このように、様々な経路を経由してではあるが、ハイデガーの思想形成において、アリストテレスは、カントの超越論哲学の可能性の条件を規定する役割を果たしてきたことがわかる。だとすれば、「ア

リストテレス解釈」の主題が存在の現出を可能ならしめる現存在の構造の記述であるにしても、「アリストテレス解釈」を単純に超越論哲学の準備としてのみ解釈することはもはや許されないことになる。

「アリストテレス解釈」を以上のような文脈の中に位置づけるならば、その中心的な課題とは、『ニコマコス倫理学』における開示性の構造の分析と、『自然論』における運動の記述とを媒介していくことだということになる。「ナトルプ報告」の段階において、その役割を果たすことが期待されたのは『プシュケー論』であった（GA62: 397）。とはいえ、その詳細な解釈が展開されたのは、「ナトルプ報告」でも 1922 年夏学期の講義でもなく、1924 年の夏学期においてであった。しかしながら、その講義の中で中心的な役割を果たしているのは、「ナトルプ報告」においては全く言及されていない『弁論術』の解釈であった⁵。なるほど、『プシュケー論』は、プシュケーをエネルゲイアとして解釈するという決定的な観点を提供している。しかし、理性に関しては身体を必要としないと解釈することも述べており（430a15 以下）、その場合には理性に関しては自然学的記述は不可能となってしまう。実際、『動物部分論』は理性をプシュケーの自然学から除外している⁶。だとすれば、理性にまで至る生の活動を包括的に解釈するためには、より広範な地盤が必要となることになるが、そのような地盤を提供しうるのが、『弁論術』によるパトス論であり、開示性の構造の素材的側面を自然学的に考察するという着想なのである。以上のような交代劇の背景にはこのような事情があったと推測される。

ただし、この問題に集中的に取り組んでいるのは、唯一、1924 年夏学期の講義だけである。その後、現存在の自然学的考察という主題は放置され、ハイデガーは「超越論哲学」による「存在一般の意味」の考察へと向かうことになる。なるほど、『弁論術』解釈が現存在を存在論的に記述するという視座を提供したため、その後は「超越論哲学」という課題に専念するようになったのだと解釈することは可能である。しかし、この課題そのものが挫折していったことを考慮に入れるならば、挫折の背景には、「超越論哲学」に基盤を提供するはずだった『弁論術』解釈が十分に展開されずに、放置されてしまったという問題があるように思われる。だとすれば、この問題を検討しなおすことによって、ハイデガーの当初の目論見を展開する可能性が開かれるのではないだろうか⁷。

第二章 パトス解釈の深化

ハイデガーは 1924 年夏学期の講義『アリストテレス哲学の根本概念』の冒頭で、この講義の目的は、根本的経験を喪失した状態の中で、根本経験を取り戻すという作業であるが、それは「語られたもの [ロゴス] の認識の情熱」（Leidenschaft der Erkenntnis des Ausgespro-

⁵ 1922 年の講義では一カ所で言及されているが、詳細に分析されているわけではない。

⁶ 「靈魂 [プシュケー] の一部である理性は思惟対象に属するゆえ、自然認識は当然あらゆる事物に関するものになってしまうのである」（641b1）。

⁷ この点については第三章第二節を参照。

chene) であり、フィロロギー (Philologie) であると述べている (GA18: 4)。通常、Leidenschaft は人間のもつ「感情 (Affekt)」の一種であると考えられている。フィロロギーを「文献への愛好」と見なす理解もこれを支持する。だとすれば、この講義は、近代における土着性 (Bodenständigkeit) の喪失に不安を抱く人間が根本経験を回復しようとする物語として解釈できることになろう。しかし、ハイデガーは Leidenschaft という語をギリシア語のパトス (πάθος) から理解している⁸。ここにおいて、パトスをどのような水準で理解すべきかという問いが発生する。

第一節 感情としてのパトス

アリストテレスはパトスという語を『弁論術』の中で主題化している。アリストテレスによれば、弁論術は「可能な説得の方法を見つけ出す能力」(1355b25) のことであり、説得 (πίστις) には三つの種類がある。「一つは論者の人柄 [エートス (ἦθος)] にかかっている説得であり、いま一つは聴き手の心が或る状態に置かれること [=パトス] によるもの、そうしてもう一つは、言論 [ロゴス] そのものにかかっているもので、言論が証明を与えている、もしくは与えているように見えることから生ずる説得である」(1356a3)⁹。このように、パトスが主題化されるのは、ロゴスを支えるものとしてである。

説得においてロゴスそのものが重要となるというのは自明であるが、語り手のエートスが「信頼に値する」ものならば、その主張もまた説得力があるであろうし、また、説得にあたって聞き手の気持ちを考慮せねばならないことももつともなことのようと思われる。ただし、このような解釈にあっては、エートスやパトスは人柄や気分とみなされている。だが、ロゴスがそのような主観的なものに左右されるとすれば、ロゴスの「説得力」はかえって損なわれてしまうであろう。パトスを感情として解釈することはできない。

第二節 解釈学的状況としてのパトス

ハイデガーによれば、ロゴスとは存在者をそのウーシア (ουσία) において語り出すことであった (GA18: 18)。この語のもともとの意味は「財産 (Vermögen)、資産 (Besitzstand)、財 (Hab und Gut)、不動産 (Anwesen)、家財道具 (Hausgerät)」(GA18: 24) であり¹⁰、ギリシア人にとっては日常的な生活の中で出会われる具体的な物こそが存在者の典型であった (GA18: 25)。だが、人間がこのような具体的な物に出会いうるのは、具体的な交渉

⁸ ここにおける Leidenschaft は中期のニーチェ解釈における情熱論につながる着想の萌芽として解釈されるべきであり、存在史的思索に連なる。存在史的思索は、なるほど一面においては、主観のあり方の歴史を記述するものではあるが、ピュシスの運動の歴史としても解釈することができる。

⁹ アリストテレスの翻訳は、『ブシュケー論』については中畑正志訳 (『魂について』、京都大学学術出版会) を、『動物部分論』については『アリストテレス全集』所収の島崎三郎訳を、それ以外は岩波文庫所収のものを用いた。

¹⁰ ハイデガーが挙げている翻訳語に注目する必要がある。»Besitzstand« という意味を表現するのに、»Vermögen« (行為可能性の条件としての) 財産、(何事かのために適切なものとしての) »Gut« (財) という語が用いられている。これらの語は行為の目的を想定したものであり、だからこそ、»Hab« (所有) に値するものであり、そして、»Anwesen« (端的にあるもの) とも見なされるわけである。

関係 (Umgang) の中においてのみである¹¹。すると、ロゴスとは、単なる人間の言葉ではなく、人間の働きかけと物の応答という交渉関係に裏付けられたものであり、その点でウーシアが自らを示したものであるということになる (GA18: 212)。

この観点から説得としてのエートスやパトスを解釈しなおすことができる。しばしば人柄と翻訳されるエートスとは人間のヘクシス (ἔξις) (習性) のことであり¹²、このヘクシスは、エケイン (ἔχειν) に由来し、「持つこと」と同時に「(持たれた) 状況」のことも意味する¹³。このように考えれば、ロゴスに説得力を付与するヘクシスとは、誠実さといった主観的条件よりはむしろ、事柄との交渉関係の中に置かれ、それを熟知しているということの意味する。このような状況から語り出されるようなロゴスであれば、事柄との関わりにおいて整合的であることが期待できる。さらに、そのような関係性を備えたロゴスならば、腑に落ちるものであり、聴き手もまた自ずからそれに従うことであろう (パトス)。そして、さらに語り出されたロゴスはポリスの市民の間でやり取りされ、語り直される中で、さらに吟味され、鍛えられることになる (GA18: 105)。このように、エートスやパトスは、心理学的なものとしてではなく、存在者との関係性を表したものとして解釈しなおされる (GA18: 177)。

このような考え方は、主観による認識として考えられてきた事態を人間と存在者との交渉関係の中に位置づけようとするものであり、「事実性の解釈学」の成果を受け継ぐものである。とはいえ、ここには、交渉関係を「見回し (Umsicht)」や「配慮 (Besorgen)」としてのみ理解し、これを従来の人間観から解釈してしまう危険性が残されている¹⁴。第一章において触れた「開示性の構造分析と自然学の運動論との媒介」という課題に応えるためには、具体的な交渉関係の内実をさらに自然学的に記述しなおすことが必要となる。

第三節 パトスの自然学的記述

この課題に手がかりを与えるのが『プシュケー論』におけるパトスをめぐるある記述である。「自然学者と問答技術者 [= 弁論家] とでは、魂 [プシュケー] の諸様態のそれぞれについて定義の仕方が異なるであろう。たとえば、「怒りとは何であるか」ということ

¹¹ このテーゼは 1919 年の戦時緊急学期の周り世界論以来のものであるが、「現象学者」としてのアリストテレスの諸テキストからも読み取ることができるものである。例えば、「ナトルブ報告」の場合、『形而上学』第一巻、第二巻の解釈から、学問のロゴスたるエピステーメーが日常的交渉関係の中から生い育ってくるものであることを記述している (vgl. GA62: 387f.)。この解釈は 1922 年夏学期の講義『存在論、論理学に関するアリストテレスの諸考察の抜粋の現象学的解釈』(GA62) の前半においてもさらに詳細に反復される。

¹² 『ニコマコス倫理学』は「人柄としての性向」(1139a34) という表現を用いている。

¹³ この点については、『形而上学』におけるヘクシスの定義 (1022b3) を参照。

¹⁴ アリストテレスは『政治学』において「人間は自然にポリス的動物である」(1253a3) としており、その理由を、人間が「ロゴスをもつ生きもの」(ζῷον λόγον ἔχον) であることに求めている。ハイデガーはこの定義を上のような文脈の中に置きなおす。すると、ロゴスの生成のためには、人間は「ポリス内存在」(In-der-πόλις-Sein) という共同存在 (Miteinandersein) でなくてはならないということになる (GA18:46)。このようなあり方を表現するために、ハイデガーは「人間とは新聞 (Zeitung) を読む生きものである」(GA18:108) という表現まで用いている。このような表現は、真理はドクサのやりとりという解釈学的運動の中で産出されるという印象を与えることになる (GA18: 149)。

について、問答技術者は「復讐への欲求」とかそれに類したものとして定義し、自然学者は「心臓の周囲の血液のあるいは熱いものの沸騰」と定義するであろう。ところで、これらの定義のうちで後者はその素材〔質料〕を与えるものだが、前者の定義は形相つまり説明規定を与えている」(403a27)。パトスは、形相との関係からのみならず、素材との関係からも記述することが可能であり、後者は自然学の対象であるというのである。

この観点から、ロゴス、エートス、パトスの関係を解釈しなおすことができる。ロゴスは人間と物との交渉関係の中でウーシアを語り出したものであったが、このように交渉関係の中で出会われるような事物はその中で一定の役割(例えば、家ならば、風雨をしのぐとともに、快適さを与えるといった機能)を果たすのでなくてはならない。そのような役割を果たしうるためには一定の形態が必要とされ、ギリシア人はそれを「形相」と呼んだが、それと同時に、その形態をなすべき「素材」もまた必要となる。「形相」と対比される「素材」は、哲学史の中ではしばしば物質的なものとして規定されてきたが、ハイデガーは、アリストテレスにならって、そのような解釈に反対する(639b26, GA18: 28, 173, 238)。一定の役割を果たしうるためには、「素材」にも一定の性質(例えば、壁の素材であれば、屋根を支えられる強度や、風雨に耐えられる丈夫さ)が要求されるからである¹⁵。結局、ウーシアとの交渉関係は、それが目的とする事柄を達成しうるような諸条件を満たしていくことであるということになる。ただし、目的を達成するための諸条件は単純なものではない。例えば、家を建てる場合においても、誰が住むのか、どこに建てるのか、どんな素材を用いるのか、予算はいくらか等々、諸要因が複雑に絡み合うことになる。存在者との交渉関係は実は複雑系における関係なのである。

さて、以上のような交渉関係を遂行するのはプシュケーであるが、それは同時にウーシアとしても規定される(vgl. GA18: 171)。確かに、人間は「ロゴスをもつ生きもの」として規定され、その点において、他の生きものや単なる事物からは区別される。しかしながら、ロゴスが生起しうるためには、様々な交渉関係の中でウーシアとの関係性を確立することが必要であり、しかも、ここで「もつ」と翻訳されるエケイン(ἔχειν)は「なにものかを自らの自然または自らの衝動〔ホルメー(ὁρμή)〕に従って処理する」(1023a23)こととして規定される(GA18: 172)。だとすれば、人間といえども、様々な性質を備えた存在者として他の諸存在者との相互交渉関係の中に置かれているにすぎない。そもそも、そうでなければ、関係性を作り上げていくことなどできはしない。例えば、立っていることに疲れた人間が、何であれ一定の条件を満たした物体の上に腰を下ろし、それが身体を休めるのに適切であるとき、その物は椅子として現れていることになる¹⁶。そうなると、道具を認知したり、ロゴスを認識するといった主観的な契機はもはや主導的ではなくなり、

¹⁵ 例えば、柱は天井を支えなくてはならない。「それ自らの衝動〔ホルメー〕によって或るものが運動しまた行為するのを防ぎとめるところのものは、その或るものをたもつ〔ささえる〕と言われる」(1023a21)。素材には一定の性質が備わっているのではなくてはならない。また、アリストテレスによれば、このような素材を用いることもまた「なにものかを自らの自然または自らの衝動〔ホルメー〕に従って処理する」(1023a8)ことである。素材の世界とはこのような衝動による運動の相互作用の世界(=ピュシス)なのである。

¹⁶ このような着想はアフォーダンスの考え方に接近するよう思われる。

それらもまた相互交渉関係の中で起こる一契機でしかないということになる¹⁷。ハイデガーはギリシア人にとって内的観察と外的観察の区別は存在しないと指摘している (GA18: 241)。

ハイデガーはこのような複雑系における関係性のあり方を『ニコマコス倫理学』における「エートスの卓越性」の議論をモデルとして考察している。「徳 [卓越性] とは〈ことわりによって、また知慮あるひとが規矩とするであろうところによって決定されるごとき、われわれへの関係における中庸〉において成立するところの、〈われわれの選択の基礎をなす(プシュケーの) 状態 (プロアイレティークー・ヘクシス) にほかならない」(1106b36)。ハイデガーは「選択の基礎をなす (プシュケーの) 状態 [ヘクシス] 」という部分を「決定しうるように身構えができていること (Gefäßtsein) 」という風に翻訳している。

適切な行為を選択しうるためには、自らのおかれた複雑な状況に開かれているのでなくてはならないが、それはその状況によって課される諸要求に引き裂かれるということの意味する (パトス)。アリストテレスによれば、そのような状況下で求められるのは、「中庸」、すなわち、多様な諸条件の間の適切な均衡状態 (ヘクシス) を見いだすことである¹⁸。しかるに、このような状態が成立しうるのは繰り返しやり抜くことによるのみである¹⁹。このように「適切さ (カイロス, *καίρος*) 」に至ることが簡単ではないのみならず、状況は常に変化している。一旦見いだされたカイロスを反復しているのもはや適切ではない。そのため、せつかく、達成された Fassung (身構え) から常にも脱落していくことになる。このような状態は Aus-der-Fassung-Sein (取り乱すこと) であり、ハイデガーは恐れ (*φόβος*) をこのように解釈している (GA18: 183)。恐れとは、本来的には感情ではなく、人間の体制のあり方なのである。ここにおいて、不調和を引き起こしているにもかかわらず、かつての Fassung にしがみつくなのか、それとも、新たな Fassung を形成するののかという対立が発生する。ハイデガーはこの対立を Fassung の形成から降りる (Aus-der-Fassung-Kommen) のか、それとも、再び Fassung を取り戻すのか (Wieder-gefaßt-werden-können) という風に表現している (GA18: 171)。だとすれば、ヘクシスとは、このような混乱状態に直面しつつも、試行錯誤の中で Fassung を取り戻そうとする永続的なプロセスということになる。

このような解釈に依拠して、ハイデガーは「ロゴスをもつ生きもの」という規定を、哲学的な仕方で「唯一哲学しうる存在」としてでも、生物学的な仕方で「言葉を話す動物」

¹⁷ 例えば、家を建てるにあたっては適切な素材を選ばなくてはならない。しかしながら、その選択とても、何らかの素材を使ってみて、適切であるかどうかを吟味していくという試行錯誤の中で初めて定まることである。また、このことは技能に関しても同様である。例えば、適切なことができるように、熟練することとは、知覚と身体の協働点を試行錯誤することである。そもそも、家の建築が可能になるのは、風雨にさらされるのを避けたいという欲求にさらされ、かつ、家を建てるという能力に恵まれているなどなどという条件をもつ存在者が、一定の条件を満たす諸存在者と遭遇する中においてのみである。このように考えるならば、家を建てることを雨が降るのと同様な出来事として記述することもまた可能である。

¹⁸ 「有用なことがらについての「ただしさ」というものが、しかるべきこと、しかるべき仕方、しかるべき時間の諸点にわたっていることを要する」(1142b28)。 vgl. GA18: 144.

¹⁹ 「知性的卓越性はその発生をも生長をも大部分教示に負うものであり、まさしくこのゆえに経験と歳月とを要するのである。これに対して、倫理的卓越性は習慣づけに基づいて生ずる」(1103a15)。 vgl. GA18: 188.

としてでも、心理学的な仕方でも「思考するもの」としてでもなく、存在概念として、すなわち、「存在のあり方 (eine Weise des Seins)」(GA18: 18)、「存在の一つの範疇 (eine Kategorie des Seins)」(GA18: 21)として解釈すべきだとするにいたる (GA18: 342)。ハイデガーはしばしば人間存在を Wie として解釈しているが、彼は同じ語をピュシスの訳語としても用いている。ここにおいて、解釈学的循環として見えることがピュシスの自己運動としても解釈されるようになる²⁰。ここに、1924年夏学期の講義に独自の成果を認めることができる²¹。

第三章 ピュシス論の構想とその不徹底

第一節 ピュシス論の構想

すでに見たように、ギリシア人はウーシアを具体的な交渉関係の中で出会われるものとして、その「形相」から規定していた²²。このような事情から、ハイデガーは、ギリシア人は存在を理解する尺度をテクネー (τέχνη) からえていたとし、その存在理解を「被制作性 (Hergestelltsein)」であると解釈している。そして、ピュシスの理解においても同じ図式が用いられたとしている。ポイエーシスの一種としてのテクネーは物事との慣れ親しまれた交渉関係に支えられているが、自己産出としてのピュシスにも同様の機序があると考えられるからである (GA18: 224)。実際、アリストテレスの『動物部分論』はテクネーという手持ちの解釈手法に基づいてピュシスにアプローチしている (640a10 以下)。このような着想は、一方において、ピュシスとテクネーとの類似性をあぶり出すことになるが、同時に他方において、両者の食い違いをもあらわにするようにも思われる。テクネーは制作者を前提としているのに対して、ピュシスにはそのようなものが存在しないからである。だが、第二章第三節において見た、プシュケーの自然学的記述によれば、制作者の役割をするプシュケーといえどもウーシアの一種であり、相互交渉関係の中に埋め込まれたものであった。自然学的記述は制作者を前提としないという仕方で作成を理解するのである。なるほど、生命の生成には様々なプロセスが必要とされるであろうが、そのプロセスの一つ一つはもちろん、プロセス同士の調節もまた一種の関係性として記述することが可能であり、その関係性は試行錯誤の中で徐々に形成され、練り上げられるというのである。「ヒトとはこういうものだから、その発生も必ずこうならなければならない。それゆえ、まずこの部分、次にあの部分というように出来ていくのである」(640b1)。プシュケーとともにテクネーはピュシスの中に織り込まれるが、それと同時に、ピュシスの世界が生命や人

²⁰ 「志向性を客観的なものとして理解する」という「ナトルプ報告」の課題は、志向性をピュシスの中に位置づけることとして理解することができるようになる。

²¹ これらの記述に基づいて、ハイデガーは『存在と時間』以前の1924年の段階においてすでに存在中心の発想法に立ち、「話すことが人間の本来的な存在の衝動 (Seinsantrieb) に属しているという仕方において、言葉はもたれ、それが語られる」(GA18: 21)と述べるに至っている (ここで「衝動 (Antrieb)」という語を用いていることに注意)。すなわち、存在に聴き従い、存在を開示することが人間や生命の本質であり、逆に、そのような開示を通して存在は展開されるというのである。

²² 第二章第三節を参照。

間の世界にまで拡張されることになる。

このようにして、ピュシスの世界は諸力が繰り広げる複雑に絡みあった運動として位置づけられることになる。その試行錯誤の中で、諸力が均衡しあうとき、特定の関係性が成立するが、それこそがウーシアの現出に他ならない（先ほどの、椅子の例を参照）。ハイデガーはこのようなピュシスの運動性を基準として存在の運動性を解釈するようになる。すなわち、ギリシア人は存在を「現前存在（Gegenwärtigsein）」として理解していたというのである。ただし、アリストテレスは「[動きえないものとは] 本来的には動くべきであり動くことが可能であるが、本来的に動くべきところで、動くべき仕方で動かないものことである。……わたくしはこの最後のものだけを「静止している」と呼ぶ」（226b18）と述べている。「現前性」は、静止のように見えるが、運動状態の中での均衡だということである（GA18: 174）。かくして、〈動的均衡〉として現出する存在は時間的なあり方をするということになる。このような存在理解が「アリストテレス解釈」の到達点であり、時間を「存在一般の意味」の地平と考える『存在と時間』の着想に基盤を提供するものであった。

第二節 ピュシス論の不徹底

『存在と時間』は、「事実性の解釈学」から一歩進んで、「存在一般の意味」を問うことを目的とした。この目的のために、ハイデガーは現存在（＝人間）という存在者に問いかける。その理由は、現存在が存在理解を有するという点において、「範例的(exemplarisch)」だからであると説明される。そして、ハイデガーは現存在の存在理解の地平である時間性に呼応して、テンポラリテートこそが存在の意味の地平をなすと考えた。このような『存在と時間』の構造はこれを超越論哲学と見なす解釈を許容する。ここには、現存在の構造が存在の意味一般を規定するという着想が見られるからである。

とはいえ、『存在と時間』を超越論哲学としてのみ解釈するとすれば、それは誤解を招きかねない。現存在の構造が存在一般の意味を規定しうるのは、現存在が存在者を認識する主観であるからではない。その場合には、現存在やそれが対象とする存在者を規定する存在との関係がさらに問題となってしまう。現存在の構造が存在一般の意味を規定しうるということが可能になるのは、現存在の構造が世界における存在の生成のあり方を反映するものであり、存在の開示という存在論的な出来事すら存在の生成の一環として位置づけられている場合においてのみである。まさに、「アリストテレス解釈」のピュシス解釈はこのような関係のあり方を記述するという課題に取り組むものであった。現存在を自然科学的に記述しなおすことによって初めて、存在を時間的なものとして捉え直す『存在と時間』の目論見は理解可能なものとなるのである。

それでは、このようなピュシス論の課題は十分に果たされたであろうか。一方において、ハイデガーは、以上において見てきたように、様々なプシュケーを連続的なものとして理解しているアリストテレスの生命論を受容することによって、現存在をピュシスとの連続性において考察しているのみならず、さらに、人間から動物にいたる諸生命を共通の地盤から理解する可能性を切り開いている。それが十分に展開されれば、人間のみに限定され

ない現存在一般の構造を解明することも可能であったろう。

しかし他方において、ハイデガーは人間と動物とを対比的に記述するにとどまり、前者を特権的な存在者であると解釈してしまっている²³。ピュシスの生成にあつて主要な役割を果たすのは人間の思考のみであるというのであれば、解釈学的循環の運動がそのままピュシスの運動でもあるということになり、自然学的記述は開示性の構造分析に何も独自のものは付加しないことになってしまう。だとすれば、「開示性の構造の自然学的考察」という課題は一旦達成されさえすれば、ただちに、忘却してもかまわないということになってしまう。実際、『存在と時間』への道はそのような経過をたどり、ピュシス論は放置されることになる²⁴。自然学的記述に独自の可能性を展開することができなかつたために、ハイデガーは人間と存在とを対比的に考える図式に囚われ続けることになる。このような図式への囚われに『存在と時間』の挫折の一因を求めることもできよう²⁵。だとすれば、「アリストテレス解釈」において不徹底であつた生の自然学的記述を、ハイデガーを超えて遂行することにより、ハイデガーの問いを先に進めるという可能性が開かれるのではないか。

第四章 ピュシス論の射程

第一節 ピュシス論の徹底

人間から現存在の構造を理解するのではなく、現存在の構造から人間を含む生のあり方を理解するのではなくてはならない。1924年夏学期の講義は人間と動物を共通の地盤から考える視点も提供している。両者はともに世界内存在であり、その活動はともにピュシスの運動の中へと埋め込まれているのであつた。このような着想を徹底するとき、世界内存在というあり方は、自然から、動物を経由して、人間までもを貫く諸力の複雑に絡みあう相互交渉関係を表現しているということになる²⁶。

²³ 一方において、世界内存在という用語は、生命一般に関して用いられており、人間に限定されていない（GA18: 47）。しかし他方において、動物の音声と人間のロゴスとを対比的にとらえ、音声に依拠する動物を無目的な自然の運動に近いものと解釈し、本来の意味での開示は人間にのみ可能であるともしている（GA18: 50）。このような考え方は後の講義にも受け継がれていく。1929/30WSの講義では、「1. 石（物質的なもの）は世界なしで（weltlos）存在する、2. 動物は世界という点で貧しい（weltarm）、3. 人間は世界形成的である（weltbildend）」と述べ（GA29/30, 263）、『形而上学入門』では「動物は世界をもたず、環境世界すらもたない」と述べている（GA40: 48）。

²⁴ それを取り戻されるのは30年代になってからのことである。

²⁵ 『存在と時間』は現存在を人間という範例を通して解釈できるとしたが、このような発想は、人間の存在理解を本来のものに立ち帰らせることによって、根源的な存在理解を取り戻すことができるという着想をもたらし、さらに、ナチズムへの過大な評価をももたらしてしまった。だが、人間の思惟にはこのような過大な役割を担うことはできない。ここに、『存在と時間』の限界があつたように思われる。

²⁶ アリストテレスは『動物部分論』の第一章において、純粹思惟の領域を研究対象から除外し、かつ、「抽象的なもの」もまた除外している。生命論は生成を形相との関係において素材的な側面から考察するが、その対象領域は形相の側面からだけでも、素材の側面からだけでも十分な記述ができないような領域を取り扱うからである。したがって、形相としての側面が不要な領域（純粹な物理学）や素材としての側面が不要な領域（純粹な思惟）に関しては自然学の領域ではないというこ

このような着想は現代の生物学の観点に接近することになる。というのも、現代の生物学においては「知的な設計」を用いずに生命を説明することがその条件となっているからである。例えば、生命の起源を説明するという課題は、現存する生命にとって不可欠な三つの条件、1) 細胞膜、2) 代謝回路、3) 遺伝システムの発生を物質間の相互作用だけで説明しようとするものである²⁷。同様の事情のもとで、思考と呼び習わされてきたものすら、神経細胞の相互作用として説明されることになる。例えば、エーデルマンの神経ダーヴィニズムはシナプス群の相互作用（シナプス結合の発生と淘汰）を通して脳のシステムが形成されると考えている²⁸。それどころか、〈思考〉を、環境の情報の受容し、それを情報処理することで、環境に対して相応しい仕方では反応することであると解釈し、それがどのような媒体（例えば、脳神経系や物質回路など）によってなされているのかを捨象することが許されるならば、単細胞生物ですら〈思考〉を行っていることになる²⁹。

確かに、物質回路による反応までも〈思考〉と呼ぶのは擬人的な外挿法（extrapolation）のそしりを免れないかもしれない。実際、これらの事例に欠けていて、狭義の思考にのみ含まれるような条件として、意識、クオリア、シュミレーション能力などといった諸条件を列挙することは必ずしも困難ではない。中でも、クオリアは諸性質の複雑な絡み合いを一つの質（例えば、ウーシア）として看取することを可能にしたし、シュミレーション能力は生命が長い歴史の中で成し遂げてきたような試行錯誤を脳内で行うことを可能にしたが、これらは画期的なイノベーションであった。だからこそ、これらの諸条件こそが思考に本質的なものであると見なされ、それがいかにして可能になったのかが探求されてきた。だが、まさにそのような探求は、皮肉なことではあるが、その本性からして、狭義の思考が、「前思考」と連続的であり、その条件の上に機能が蓄積されることによって成立しているということを論証せねばならない。すると、狭義の思考は、生命の歴史が蓄積してきた諸イノベーションの延長線上にあり、必ずしも特殊なものとはいえないということになる。

以上のような着想に基づけば、〈思考〉とは相互作用の中で新たな関係性を紡ぎ出すことであり、しかも、その領域は、生命一般のみならず、物質の領域にまで連続的に広がっていると考えることもできよう。だとすれば、〈思考〉こそが存在を生成させることであ

とになる。なるほど、このようなアリストテレスの着想は重要である。ただし、これは自然学という学問領域の区分を確定するものではない。むしろ、自然学という接近方法の着想を示すものである。すなわち、自然学とは生成を両側面の相互作用からなる運動としてみる活動であり、物理学においてもそのような見方は可能であろうし（例えば、プリゴジン）、逆に、純粋な思惟においても同様な見方は可能となる（例えば、エーデルマン）。だとすれば、すべての領域を自然学として見るという立場も不可能ではないことになる。

²⁷ de Duve, Christian, (2005), *Singularities: Landmarks on the Pathway of Life*, Cambridge U.P. (2007, 中村桂子監訳, 『進化の特異事象』, 一灯社), 邦訳: 147.

²⁸ Edelman, Gerald, M., (1992), *Bright Air, Brilliant Fire*, BasicBooks. (1995, 金子隆芳訳, 『脳から心へ』, 新曜社).

²⁹ 田中博, (2007), 『生命：進化する分子ネットワーク』, パーソナルメディア: 113f. もちろん、物質回路による〈思考〉には脳神経系による思考ほどの柔軟性や多様性は見られない。しかし、それが環境との相互作用の中で形成されたものであり、その意味でのイノベーションであるという点においては何ら変わるものもないものでもある。以上のように考えるならば、生命は、人間とは別の仕方かもしれないが、〈思考〉しているようにも思われる。

るということになり、逆に、存在の生成は〈思考〉によって達成されるということにもなる。ここにおいて、〈思考〉と存在とは相即的な関係にあることになり、同一の相互作用のネットワークを、文脈に応じて、〈思考〉としても、存在としても解釈することが可能となる。そして、その総体としてのピュシスは、生という事実に繰り広げられる相互交渉関係の中での秩序の生成と再構築として理解されることになる。ここにおいて、開示性の本質は、存在者の相互関係が自らの回路を編み直すことにあるということになる。このような発想は、プリゴジンの「混沌からの秩序」という「新しい自然学」の構想に接続することになる³⁰。

第二節 ピュシス論の開く可能性

以上のようなピュシス論は人間をピュシスの中に解消してしまうかのように見える。しかしながら、そのような視座を切り開くことによって、逆に、人間による狭義の思考が果たしている役割に光を当てることもまた可能になる。一般に人間による狭義の思考の特徴はクオリアや意識にあるとされる。これらの現象は存在の開示の一つのあり方として解釈することができよう。先述のエーデルマンはクオリアの役割を「複雑で入り組んだ領域でなされる高次元の識別」³¹にあるとしている。個々の感覚器官は個別的な情報を伝えるに過ぎないが、それらを統合することによってより複合的な事象を識別することが可能になる。クオリアの存在はそのような識別を行動にフィードバックさせることを可能にするというのである。だとすれば、クオリアの本質は、ありありとした質感そのものにあるというよりも、それが可能にする識別の高度化にあることになる。すると、クオリアを伴う人間の思考といえども生命の〈思考〉の一種であり、クオリアはそれを加速させるための手段の一つでしかないということになる。このように考えれば、多様なクオリアの経験を統合するとともに、その時間的な変化をも統合するような意識もまた同様に多次元的な識別を行動へとフィードバックさせるという役割を果たしていると解釈することができる。さらに、人間の場合、思考を言語として表現にもたらし、それを共同体での相互作用に委ねるが、そのような仕方での相互作用もまた一種の〈思考〉と見なすことができる。このように、〈思考〉を様々な相に連続するものと見なすことによって、かえって、それぞれの相の特殊性が際立ってくる。〈思考〉によるイノベーションという側面を重視するならば、それぞれの〈思考〉の本質は、必ずしも主観的内容から規定することはできず、むしろ、クオリア、意識、言葉といった主観的内容を利用することで達成される新たな可能性を通してのみ考えることができるということになる。

このように、人間から自然を理解するのではなく、自然の一環として人間を理解することで、自然における人間の独自の役割とその限界を考えることができるようになる³²。そ

³⁰ 蔵本由紀はプリゴジン以来の非線形科学を「新しい自然学」と呼んでいる（蔵本由紀，（2003），『新しい自然学』，岩波書店）。

³¹ Edelman, Gerald, M., (2004), *Wider than the Sky*, Yale U.P. (2006, 冬樹純子訳，『脳は空より広いか』，草思社），邦訳: 85.

³² 周知のように、アリストテレスは、ピュシス（自然）の運動の究極的原因は「自らは不動でありながら動かす或る者」（1072b9）であるとし、これを神と解釈した（1072b25）。そして、アリスト

して、このような課題を具体的な仕方で展開することによって、存在への問いの意義を新たな観点から問い直す可能性もまた開かれる。そもそも、存在と存在者を区別する存在論的差異という着想はいかなる役割を果たしているのでしょうか、そして、それは人間と自然に対していかなる可能性と限界をもたらしているのでしょうか。

Hideki MORI

Die Tragweite der Physis-Lehre beim frühen Heidegger

テレスはこのような神的なもの（θεῖον）に参加すること、すなわち、テオーレイン（θεωρεῖν）[観照する、神託を受け取る]こそが人間の能力を最も発揮することであるとしている（1072b25）。とはいえ、以上において見てきたように、人間はピュシスの運動に内在するものでしかなく、その全体を見通すような位置にはない。「この観照は最も快であり最も善である。そこで、もしこのような良い状態に——われわれはほんのわずかの時しかいられないが——神は常に永遠にいるのだ」（1072b25）。人間にはピュシスを部分的に望見することはかなうかもしれないが、それを見通すことは不可能だというのである。このように、人間の思考は限定された役割しか担えない。だとすれば、私たちに可能なのは、試行錯誤を繰り返す中でピュシスを望見することだけである。