The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	製作と実践の共働と分離 : ハイデガーの前期著作におけるアリストテレスの影響
Author(s)	安里, 淳
Citation	メタフュシカ. 2008, 39, p. 47-57
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/11984
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

製作と実践の共働と分離
――ハイデガーの前期著作におけるアリストテレスの影響――

安里淳

はじめに

アリストテレスの概念はいったいどのように訳せばいいのか。1922 年の「アリストテレスの現象学的解釈（解釈学的状況の提示）」（以下「ナトルプ報告」と略記）の全集版の付録からは『ニコマコス倫理学』の基礎概念をドイツ語に翻訳しようと苦心するハイデガーの姿がうかがえる。

Der gemeine Sinn von πρακτικός ― kann man einfach »praktisch« übersetzen?! Vgl.Pol.1312b27sq.: »praktischer« ― wirksamer! Gar nicht Gegensatz zu teoretisch, sondern ›un-tätig‹, un-wirksam!（GA62,407）

プラクティコスの通常の意味は――単純に「実践的」と訳せるのか ?!『政治学』1312b27 以下参照：「実践的」――実効的な！理論的とはまったく対立せず、むしろ「実行的ではない」、「実効的でない」と対立する！

このようにハイデガーが「実践的（praktisch）」の翻訳に躊躇する理由は、その概念史的背景にある。今でこそ私たちは理論と実践との対立を、科学ないし理論対科学の応用という対立だとみなしているが、この付録から察するに、ハイデガーは努めてそのような近現代的な実践の解釈から距離を置いていることがうかがえる。ここでハイデガーはアリストテレス思想における実践概念を、理論との対立軸にあるような概念ではなく、実行的あるいは実効的であるか否かという対立軸にある概念として解釈しているのである。また、理論的（teoretisch）という語に関しても、ハイデガーは同様の事情から「観想するとか『観想的（テオレーティッシュ）ではない』というのは近代の理論的（テオレーティッシュ）というのとは異なる」[1]と述べ、ここでも科学と科学の応用という対立軸ではなく、アリストテレス思想に準じて解釈しようとしている。

---

[1] „Doch! nur ist das θεωρεῖν bzw. ›nicht theoretisch‹ verschieden vom modernen ›theoretisch‹;… “(GA62,378).

ハイデガーがこうした近代的な意味での翻訳を避け、アリストテレスの意味でギリシャ的概念を理解しようとするのは、ギリシャ的な哲学概念がキリスト教の影響を受けたことによって、私たちが「人間の生という存在」に関して今なお非本来的な理解にとどまっているとハイデガーが考えたからである（GA62,367.）。ハイデガーのアリストテレス受容は、人間の生という存在に関するギリシャ的概念の本来的な理解という意図のもとで、私たちの時代の支配的な見方に囚われることなく、着実にアリストテレス思想へと回帰しているように見える。事実、アリストテレスによる製作と実践のあいだの区別をもとにして、『存在と時間』における実存論的分析論の骨組み、すなわち現存在の存在様態である非本来性と本来性を区別する指標が作られているという指摘もなされている[2]。しかしハイデガーの思索を辿るならば、その解釈はアリストテレスと一致するどころか、換骨奪胎とも言えるような内容であることがわかる。

本稿では、まず、どのようにしてハイデガーがアリストテレスの製作と実践という二つの概念を、アリストテレスにはなかった存在論的文脈において読みかえているのかを明らかにしたい。その上で、それらの概念がそれぞれ『存在と時間』において現存在の存在様態として論じられている非本来性と本来性に一致しているかどうかを確かめるとともに、非本来性と本来性の区別は何を指標にしているのかを問う。そしてそのようにアリストテレスを越えてゆくハイデガーの存在論のもとで、事実的な人間的現存在の可能性がどこへ向けられているのかを考察することにしたい。

１．製作／実践と非本来性／本来性の対応関係

製作や実践に関するアリストテレスの議論を見ていく時、彼が生きた社会構造が問題となる。かつてポリスで生産労働を担っていたのは奴隷であった。そのような奴隷制度にもとづいて、ポリスに生きる人間には各々の属する階層に従って適切な振舞いがあると考えられ、ことに実践と製作との間には重大な差異があるとされていた[3]。アリストテレスが述べているように、古代ギリシャのポリスでは自由市民の為す実践という振舞いは、公共の場での言論によって政治に関わることであるとともに、思慮によって自己の魂を配慮し、善く生きることを目的にしていた。それに対して自由ではない身分の奴隷は、生命を維持するための製作に携わり、自己自身を配慮するといった自由はなかった[4]。そのような階層性を背景とした語法においては、製作という振舞いは人々ではなく、事物に関わるのに対し、実践は能動者それ自身に関わる活動を意味する[5]。

当然のことながら、ハイデガーは製作と実践という語義から当時の階層意識を排除した上で解釈をすすめていると考えられるが、それらの振舞いがひとりの人間の生において理解されるなら

---

[2] ジャック・タミニョー「行動の現象学者たちと複数性」、松丸和弘訳（『現代思想』、5 月臨時増刊、特集「ハイデガーの思想」、1999 年、青土社、所収）、p.176 頁

[3] この概念史的背景はガダマーの見解に従った。Vgl.H.G.Gadamer, Hermeneutik als praktische Philosophie, in:*Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt.a.M.,1976,S.80ff.

[4] アリストテレス『政治学』、山本光雄訳、岩波書店、1253b25 以下、1277a33 以下、1961 年

[5] Vgl.J.Taminiaux, La Réappropriation de *l'Ethique à Nicomaque* : ποιησις et πραζις dans l'articulation de l'ontologie fondamentale, in : *Lectures de l'Ontologie fondamentale, Essais sur Heidegger*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 1995, pp.149.

ば、ハイデガーはそれらからどのような内容を選び取るのだろうか。製作と実践に関してハイデガーが言及している箇所から、その内容を明らかにしよう。

ハイデガーは 1927 年『存在と時間』以前、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）や「ナトルプ報告」において、『ニコマコス倫理学』第六巻の製作と実践に関するアリストテレスの議論を取り上げている。

『ソフィスト』講義によると、魂の知というものは知識の形成に寄与する知識的部分（エピステーモニコン）と、自分自身のために熟慮する、配視的に見やる理知的部分（ロギスティコン）に分かれる。そのなかでも製作と実践は後者に属し、どちらも現在のような在り方とは別様な在り方で存在する可能性を持つ存在者について熟慮する能力である（GA19,28）。ただし製作と実践はその構造的差異、すなわち原理（アルケー）と目的（テロス）に関して違いが見られる。製作とは、製作者のうちにある構想を原理として、その目的とするものを製作者自身の外に仕上げることである。それに対して、実践は善く生きること（ευ ζήν）を原理とし、その「善き行為」それ自身のなかにある。アリストテレス自身の言葉を借りるならば「製作の目的が、製作そのものと異なっているのに対して、行為の目的の方は、行為そのものと異なるものではないからである。すなわち『善き行為（エウプラークシアー）』そのものが、行為の目的なのである」[6]。つまり、実践での原理は、製作とは違い、その目的は行動する者自身において実現されているのである（GA19,48.）。

また、魂には真実（アレーテー）に到達する状態があり、その状態にあれば誤りのないものとされる。製作における真実とは、製作するものはどのようにすれば生じるのかを理論的に考察することであり、したがって製作が真実に到達する状態とは真なる理論（ロゴス）をそなえた技術（テクネー）である[7]。また実践における真実とは、自分自身にとって善きもの、利益になるものについて適切に熟慮することであり、善く生きること全体のためにいかなることが善いのかを考えることである。そのような真実に導くのが道理（ロゴス）をそなえた思慮（プロネーシス）であり、技術の関わらない領域において熟慮する人こそ、思慮ある人と言われるのである[8]。

さて、アリストテレスのこのような議論を、どのようにしてハイデガーはアリストテレスには見られないような存在論的文脈へと解釈することができたのだろうか。ハイデガーにとって存在論で問題となるのは、人間的現存在の事実的な生、すなわち事物のようなものではなく、まさに今そうなっているという事実において見られる生である。そのような問題意識を端的に示しているのは、アリストテレス思想における幾つかの基礎概念の読みかえである。「…決定的な基礎概念の訳語は具体的な解釈から生じたもので、そこにはこの解釈のいわば核心が含まれている」（GA62,372.）と言われるように、それはハイデガーの解釈それ自体を明らかにするための重要な手がかりである。

---

6 アリストテレス『ニコマコス倫理学』、朴一功訳、京都大学学術出版会、第六巻第五章 1140b7 以下、2002 年。ただし引用の際には「制作」という訳語を「製作」に統一している。

7 同上、第六巻第四章 1140a4-9.「ここでの『ロゴス』は技術が念頭に置かれているので、『理論』と訳された」。263 頁の訳者注(2)参照。

8 同上、第六巻第五章 1140a25.

『ソフィスト』講義でハイデガーは「魂（プシュケー）」を「生（Leben）」、そして「目的（テロス）」を「真実（アレーテー）」と読み、また、それぞれの振舞いが目指すその目的が明らかになることを「真実化（アレーテウエイン）」[9]と読みかえている（GA19,38.）。その変更に従うならば、アリストテレスの議論は以下のようになる。

すなわち、生という特性を持つ存在者には真実化という可能性があり、そして真実化はそれぞれの振舞いにそなわる知によって為される。製作の知は技術である。技術によって真実化される真実とは、正しく仕上げるための正しい方法と、そしてまた仕上げられるべきものの完成像である形相（エイドス）である（GA19,39ff.）。技術の真実化は製作されるものが何のためのものなのか、ということへ方向づけられている。それに対して、実践の知は思慮である。思慮の真実は現存在それ自身だと言われるように、思慮の真実化は現存在それ自身の存在、すなわち善く生きることに方向づけられている（GA19,48ff.）。

製作と実践に関する存在論的解釈は、このように真実の所在を現存在の振舞いに求めることにほかならない[10]。ハイデガーはそのような問題意識から、この論文の始まりでも言及したように、実践とは理論に対立するものではなく、むしろ実行的であることだと解釈したのである。製作と実践は、ハイデガーのもとでアリストテレス思想の我有化とも言いうるような解釈のプロセスを経て、事実的な生における真実、すなわち現存在が存在の意味を理解する可能性として捉え直される。このことは『存在と時間』においても同様であり、真実とは現存在の振舞いを通して現れてくる存在である。非本来的な現存在の道具使用の際に現れる真実はそのつどの発見（Entdecken）であり、自己の可能性を引き受ける本来的な存在様態での真実は、自己の存在全体の開示性（Erschlossenheit）である。このように、真実概念という観点で照らし合わせるならば、製作／実践と非本来性／本来性が対応するというタミニオーの指摘[11]も容易く理解されるように思われる。

だが、はたしてそのような対応関係は正しいのだろうか。というのも、ハイデガーはそれらを対応させて用いていないからである。例えば『ソフィスト』講義では思慮を配視的に見やること（ein umsichtiges Hinsehen）として、実践の知を説明するために道具使用での視を用いているし[12]、また『存在と時間』では「配慮的交渉 besorgender Umgang（πρᾶξις）」（SZ,68.）として、道具に携わる振舞いに対して実践という意味のギリシャ語をあてている。この点でハイデガーがアリストテレス思想での製作／実践と、非本来性／本来性の区別とを単純に対応関係のあるものと考えていないことは明らかである。そうであるならば、タミニオーと同じようにハイデガーの非本来

---

[9] 「真実化（ἀληθεύειν）」という術語は「ナトルプ報告」でも用いられているが、その後の思索では「開示」という術語に変更される。以下の訳者注参照。『アリストテレスの現象学的解釈『存在と時間』への道』、高田珠樹訳、平凡社、2008 年、25 頁注 31、102 頁訳注 7。

[10] 「真理に関して『ニコマコス倫理学』のアリストテレスの方がフッサールよりも独創的であるとハイデガーに映ったとすれば、それはアリストテレスが提示あるいは開示という能力を意識にではなく、行いに帰させるからであり、より正確には様々な行いのレヴェル、特に行いの二つのレヴェルに帰着させるからであってそれこそがポイエーシスとプラクシスなのである」。タミニョー「行動の現象学者たちと複数性」、175 頁。

[11] Vgl., J.Taminiaux,「基礎的存在論は非本来性（Uneigentlichkeit）と本来性（Eigentlichkeit）の間にある基本的な区別によって支配されており…そのような区別は製作と実践との間にあるアリストテレス的区別に対応する」p.165.

[12] ハイデガーは 1931 年「アリストテレスの『形而上学』第九巻」講義で初めて思慮を配視（Umsicht）または環境を見ること（circumsuspection）と訳しているというブローガンの指摘は誤っている。Vgl.,W.A.Brogan, *Heidegger and Aristotle:the twofoldness of being*, State university of New York Press,2005, p.147.

性／本来性を理解することはできない。では、製作／実践概念はどのように区分され、それらは非本来性／本来性とどのような関係にあるのだろうか。

２．知の忘却性と視の透察性

ハイデガーが技術と実践を区分する際、指標にしているのは忘却という概念である。このような指標はアリストテレスに依拠しており、それによると、学知と技術は記憶を介し経験として人間にもたらされるが、そのように経験によって得られた知識は忘却される[13]という。ハイデガーによると、忘却には気づかれずにいること、隠されていること（λανθάνειν）の核心が含まれており、それゆえ忘却は隠蔽性（Verborgenheit）という性格を持つ。また、忘却のこの性格によって、真実が隠蔽される頽落（Verfallen）という可能性が生じる（GA19,56.）。忘却についてのこの理解に基づくと、学知と技術によって得られた知識は隠蔽される可能性を持っているのである。それに対して、実践の知である思慮には忘却という可能性はないといわれる（GA19,56.）。なぜ思慮には忘却がないのだろうか。『ソフィスト』講義に先立つ 1923 年冬学期にハイデガーがフライブルクで行った『ニコマコス倫理学』の講義で、ガダマーもこの問題にぶつかったという。

ガダマーによると、その講義では、思慮を単なる憶見（ドクサ）から区別するものは何かということが問題となっていた。そのために取り上げられたのが、「道理（ロゴス）をそなえただけの状態には忘却（レーテー）がありうるが、思慮にはそれがないという事実である」[14]という一節である。アリストテレスによれば、道理をそなえた状態とは、たとえば製作の技術のように目的実現のための道筋を知っているということであり、私が経験しあるいは学んだことを知っているということである。そのような理論的知識は憶見と呼ばれ、忘却の可能性を持つのに対して、実践の知である思慮は単に道理をそなえただけの状態ではなく、忘却がないとされる[15]。なぜ思慮には忘却がないのか、それがわからずにガダマーを含む学生たちが議論していたところ、ハイデガーが「それは良心（Gewissen）である」と述べたという[16]。ハイデガーが述べているように、思慮は良心であり、それゆえに思慮には忘却がないとはどういうことなのだろうか。

思慮の遂行形式とは熟慮すること（βουλεύεσθαι）であり、善い（εὖ）振舞いを意志（βουλή）するが、思慮は必ずうまくいくわけではなく、下手な熟慮と上手な熟慮がありうる。ハイデガーは「すぐれた熟慮（εὐβουλία）」[17]を本来的な（eigentlich）熟慮だとし、またそれを善く生きるという原理に従って善く振舞うという目的を成し遂げるために、振舞いについて正しく徹底的に熟慮することだと定義する（GA19,149.）。さらにハイデガーはこの本来的な熟慮のうちで働く意志（βουλή）というギリシャ語を、決意または決意性（Entschluss, Entschlossenheit）と読みかえる（GA19,150.）。この本来的な熟慮としての思慮が「働いている良心（das in Bewegung gesetzte

---

13 アリストテレス『形而上学』、出隆訳、岩波書店、1959 年、第一巻第一章 981a1.

14 アリストテレス『ニコマコス倫理学』、第六巻第三章 1140b29-30.「この『道理（ロゴス）』は目的実現のための、『道筋』『論理』というほどの意味」。253 頁の訳者注(2)参照。

15 同上、第一巻十章 1100b17., 第六巻第五章 1140b29.

16 Vgl. H.G.Gadamer, *Hegel, Husserl, Heidegger*, Gesammelte Werke Bd.3. Neuere Philosophie I , Tübingen, 1987, S.199ff.

17 アリストテレス『ニコマコス倫理学』、第六巻第三章 1142b7.

Gewissen)」(GA19,56.)である。現存在には快楽や苦痛、激情によって良心が明らかにするものを覆い隠す可能性があるが、この本来的な熟慮のもとで善く生きることが決意されるなら、良心が幾度も現われ、現存在の可能性を隠蔽する傾向と絶え間なくせめぎ合う。隠蔽傾向とせめぎ合い抵抗する良心のこの働きゆえに、思慮には忘却がないと言われるのである(GA19,52,56.)。

このような製作と実践における忘却と熟慮の議論から、ハイデガー自身は明確に区別していないが、人間の状態を三つに区分することができる。第一に経験から得られた記憶の忘却を伴う製作、第二にそれ自身の隠蔽傾向によって忘却の状態にある実践、そして第三に本来的な熟慮が働いていることによって忘却の状態にはない実践である。

それでは、『ソフィスト』講義での思慮は、『存在と時間』での本来性に対応するのだろうか。『ソフィスト』講義での思慮の視の透察性が持つ射程と、『存在と時間』での非本来性/本来性の視の透察性の射程とを比較することによって、その異同を確認することにしたい。その際、視を取り上げるのは、見ること(Sehen)が聞くこと(Hören)と共に、諸々の感覚的知覚(αἴσθησις)のなかでもアリストテレスが優位を認める知覚であり、ハイデガーもまたそのような立場を引き継いでいるからである(GA19,70.)。

アリストテレスが「行為にかかわる思考は、製作的な思考をも支配する」[18]と述べるように、思慮の視は技術の視をも貫くものとして考えられている。技術の視に重なる思慮の透察性(Durchsichtigkeit)の射程に関して、ハイデガーはアリストテレスのこの立場を一貫して尊重している。たとえば『ソフィスト』講義では、本来的で決意していると言われる思慮の視は、技術の視を貫いて、製作にたずさわる振舞いを透察(durchsichtig)するものとして特徴づけられている(GA19,48.)。また「ナトルプ報告」でも、現存在が自己を目的とする実践という振舞いは、いつもすでに製作という配慮的交渉を通して世界と関わっているとされる(GA62,383ff.)。そして『存在と時間』でも、道具使用における配視(Umsicht)は、その道具が何のために(Um-zu)使用されるのかという趣向性(Bewandtnis)の連関全体を見通しているが、そのように趣向性の連関を見通すことは製作されるものが現存在のために(Worumwillen)製作されるという有意義性(Bedeutsamkeit)の連関の透察(durchsichtig)によって可能となる(SZ,87,147.)。ハイデガーが『存在と時間』で配慮的交渉(besorgender Umgang)に実践(πρᾶξις)というギリシャ語をあてるのは、実践の視にそなわる透視性が製作の視または道具使用の配視を貫いているからだと考えられる。

それでは『ソフィスト』講義での思慮の視の透察性と、『存在と時間』での本来性の視のそれとが同じ射程を持つものとして捉えられているかといえば決してそうではない。というのもハイデガーは新たに『存在と時間』で自己の可能性が開かれてくる場面を設定し、内容に変更を加えているからである。『存在と時間』でのその射程と『ソフィスト』講義での射程とを比較するならば、それは明らかである。

『存在と時間』では日常で世間に紛れている現存在は、可能性を選択する負担を取り除かれ、自己自身に対してその可能性を閉ざして(verschließen)しまっている。しかし現存在がそれ自

[18] 同上、第六巻第二章 1139b1.

身の可能性の選択を引き受けようと意志するなら、すなわち良心の呼び声（Gewissensruf）を理解しようと決意するなら、世間的自己は不安に苛まれ、現存在に開かれている世界を無意義さのなかへ突き落とす（SZ,273.）。それによって現存在にとって有意義なものとして現われていた世界は、もはや意味をもたない存在者だけが押し迫ってくるような不気味な（unheimlich）世界と変貌する。この世界の無（das Nichts der Welt）に臨み、世間から切り離され孤独化した現存在はそれ自身を見紛うことはなく、その結果、死が可能性として属しているそれ自身の全体性に臨むことになる。しかし可能性を引き受け、それ自身の全体性を存在しようとする現存在に突きつけられるのは、そもそもの始まりにおいて自己はすでに世界に投げこまれて存在しているという事実である。それが意味するのは、自己の存在を根拠づけるものはなく、また自己自身は根拠ではありえず、そして自己は根拠を持たないということにほかならない。現存在は根拠もなく存在しなければならないということを、すなわちおのれの無力さを知るのである。現存在はそれ自身の存在の根拠を持たないままに存在するしかない。しかし現存在がそのような自己として、それ自身の可能性を引き受けることを決意するなら、それまで隠蔽されていた可能性が自己に対して開かれてくる。自己の可能性が全体的に開かれ（erschliessen）、それによって初めて現存在は自己の可能性を全体的に透察できるようになるのである（SZ,307.）。

このように『存在と時間』では『ソフィスト』講義で目的とされている「善」が影を潜め、それに変わって「自己」が追求されているということ、また eigentlich は『ソフィスト』講義での善く生きることを目的とするというような倫理的意味を含んだ「本来的」から、自己の全体的な可能性を視野に収めることを目指すことで倫理的意味が脱色された「自己的」という意味へ変化している。そのように『存在と時間』での視の射程は、日常における配視に始まり、不安や世界の無という転換点を経て、自己の死に臨み、無の根拠としての自己の全体性へとその射程を次第に拡大してゆく視として捉えられているのである。また、その射程は『ソフィスト』講義での思慮の視に比べて拡大しているだけでなく、視の方向性も変化していることがわかる。

それでは『存在と時間』での全体への視はどこに由来するのか。『ソフィスト』講義での思慮の視を超えてゆくような視を持つ知、すなわちハイデガーが思慮とともに忘却のない知に分類した智慧に、この問題の展望への一つの手がかりを探りたい。

３．完成した現前存在としての智慧

アリストテレスによる魂の知の分類は、知識的部分（エピステーモニコン）に属す学知と智慧、そして理知的部分（ロギスティコン）に属す技術と思慮である。しかし上述したように、学知と技術は記憶を介し、経験として人間にもたらされるがゆえに忘却の可能性がある。ハイデガーはアリストテレスのこの考察に従い、知の真実化（アレーテウエイン）に忘却（レーテー）があるかどうかを指標にして知の分類を改めている。その新しい分類によると、忘却のある知は学知（エピステーメー）[19]と技術（テクネー）、忘却のない知は思慮（プロネーシス）と智慧（ソピアー）となる（GA19,56.）。

---

[19] ハイデガーはアリストテレス思想で重要な概念である学知を考慮しないのは、学知は原理を開示し得ず、原理を前提しているからだと述べている（GA19,171.）。

それらはまず、知性（νούς）の可能性に基づいて特徴づけられる。知性は最高度に具体的なものと一般的普遍性という二つの最終的なものへ向かう可能性を持つ（GA19,163.）。前者のような最終的なものに向かうのは思慮の知性であり、思慮は人間という別様に存在しうる存在者の振舞いの目下の具体的な状況、それは私がそこからまたそのために決心するような状況であるが、その状況を瞬視（Augen-blick）において見渡し、善き人（ἀγαθός）としての人間の存在へと指示する（GA19,164,168.）。他方、後者は智慧の知性であり、智慧は常に同一性において現前しているもの、常なるもの（ἀεί）という最終的なものへと向かう（GA19,168.）。また、常なる存在（Immersein）は恒常性（Stetigkeit）という性格を持つため、智慧は現前性（Anwesenheit）または純粋な現在化存在（reines Gegenwärtigsein）[20] として、そのつどの瞬間（jeder Augenblick）に常なる存在のもとに留まることである（GA19,170,172）。

アリストテレスは智慧をそのように定義し、常なる存在のもとに不断にとどまることは、死すべき者である人間にとっては不可能だとする（GA19,168,170ff.）。それにもかかわらず、アリストテレスは智慧こそが人間的現存在の最高度の可能性だとしている（GA19,168.）。ハイデガーはこれを批判し、智慧が真実化の最高の様式であるなら、いかにして智慧において幸福（εὐδαιμονία）という人間の可能性があるかという問いが成立すると考え、智慧を人間の為しうるような可能性として、あくまで幸福と見なさなければならないと主張するのである[21]（GA19,171.）。

このような主張から、智慧に関するハイデガーの解釈はアリストテレスのそれと一致しないことは明らかである。ハイデガーの存在論的文脈における智慧の解釈を明確にした上で、智慧が『存在と時間』における現存在の全体性への脈絡をどう切り開いているかを考察しよう。

智慧が向かう常なる存在とは善（ἀγαθόν）であるが、ハイデガーはアリストテレスの善の定義を存在論的に解釈することによって、人間的現存在と智慧との関係を変更する。「善もまた原因の一種である」[22]（GA19,123.）とアリストテレスが述べるように、善は四原因のうち第四の目的因として、物事の生成や運動のすべてが目ざすところの終りであり原因（アイティオン）のひとつである。この善の定義に関してハイデガーが重要だと考えるのは、善が原因のひとつであることよりも、むしろ善と関わる存在者を規定するものとして善を存在論的に捉えている点にある。善は物事の生成や運動の終わりとされ、善のもとで存在者は完成（fertig）すること、または完全（vollständig）なものへと関わる。ハイデガーのもとで善は完成（Fertigsein）へと関わる存在者の在り方として解釈されるのである（GA19,123.）。

また、ハイデガーがアリストテレスによる思慮と智慧に関する存在論的考察として挙げている医術（ἰατρική）と健康（ὑγίεια）の喩えから、思慮と智慧との関係が明確になる（GA19,168.）。

---

[20] 『存在と時間』では本来的時間性 eigentliche Gegen-wart に対し、非本来的時間性は現持 Gegenwärtigen である（SZ,338.）。だが 1924/25 冬学期に行われた「『ソフィスト』講義」のアリストテレス解釈では時間性に関してまだそのような区別はなされていない。よってここでは Gegenwärtigsein を本来的時間と同義で解釈した。

[21] こうした見解に立つ解釈としては以下を参照。高田珠樹「付録『ナトルプ報告』の成立とその位置」、同上、194 頁。K. v. Falkenhayn, *Augenblick und Kairos Zeitlichkeit im Frühwerk Martin Heideggers*, Duncker&Humblot, Berlin, 2003, S.201ff.

[22] アリストテレス『形而上学』、第一巻第二章 982b2.

その解釈の際、ハイデガーは作りだす（ποιεῖν）というギリシャ語を、存在へともたらす（zum Sein bringen）、結実させる（austragen）という意味で解釈する（GA19,169.）。それによると医術が健康になるための知識であり、健康を狙いとしているのと同様に、思慮は人間の振舞いを導く道理を知り、善き人という存在へともたらす。他方、健康な人間が医術を必要としないのと同様に、智慧はそれ自体活動している状態であり、人間的現存在を完成という幸福へと結実させるのである。

ハイデガーによると、アリストテレスは幸福を存在論的に目的と捉えている。「我々は人間的存在が関わることについて、その完成（Fertigsein）を構成するものとして幸福を設定する」[23]。幸福とは魂の状態（ἕξις τῆς ψυχῆς）ではなく、ある種の活動（ἐνέργεια）である。そして、活動とは現前性（Anwesenheit）、純粋に直接的な現存（Vorhandensein）を意味する（GA19,172）。活動には、他を必要としてその他のもの（δι'ἕτεκρα）のゆえに選ばれる活動と、それ自体（καθ'αύτήν）をこえてさらに求められるようなものが何もないような活動の二種類があり、智慧の活動は後者である。なぜなら、幸福とは何も欠けるところがなく、その他のものを必要としない自足的なもの（αὐτάρκης）だからである。ゆえに幸福とは、生きているものの最高度の存在可能性に関して、完成した現前存在（Fertiganwesensein）なのである（GA19,173.）。また、幸福とは一時（いっとき）の存在（Zeitlichsein）である現存在が、世界という常なる存在（das Immersein der Welt）のもとで為す活動であり、またそれは活動する観想（ἐνέργεια θεωρετική）と言われる（GA19,177,179.）。

このように『ソフィスト』講義で現存在は智慧において完全な現前性として、そのつどの瞬間（jeder Augenblick）（GA19,179.）に世界のもとにとどまるとされる。忘却のない知としての思慮の本来性では十分ではなく、ハイデガーはそれを智慧で補うことで、『存在と時間』での本来性ないしそれに相当するものを考えていたのであろう。しかし完成と恒常性を焦点とする智慧は『存在と時間』の本来性と一致するわけではない。というのも『存在と時間』では現存在の生の全体が完了したものと捉えられ、現存在は自己の全体性を今ここにおいて瞬視（Augenblick）（SZ,328.）するのであり、智慧にはそのような生の全体性という視点が欠けているからである。つまり智慧の完成・恒常性という性格は『存在と時間』での生の全体性を指し示しているが、それを直接に意味してはいないのである。全体性という概念は『ソフィスト』講義には見られず、別途、完成と全体性とがどのように違うのか、それに関する研究が必要とされる。

ハイデガーのアリストテレス解釈は『存在と時間』の骨組みとなっているが、それはアリストテレスに準じた概念の単純な読みかえや対応関係ではない。ハイデガーはアリストテレス思想からその倫理的意味を脱色し、存在論的文脈のなかへ置きなおすことによって、アリストテレス思想の野心的な再構築を行ったのである。だが、『存在と時間』において現存在分析の重要な転換点となっている無の現象や不安の概念は、アリストテレス思想では説明できない部分である。ハイデガーがその着想をどこから得たのか、それは今後の課題としたい。

---

[23] アリストテレス『ニコマコス倫理学』、第十巻第六章 1176a31.　ハイデガーの訳は特殊であり、朴訳では「…われわれは幸福をさまざまな人間的事柄の目的と見なしているからである」である。

注

本文及び注において、ハイデガーの著作またはハイデガー全集（Gesamtausgabe）からの引用は以下の略号の後に巻数と頁数を記した。

SZ　: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, 17.Aufl.,1993.

GA19　: Martin Heidegger, *Platon:Sophistes*, Gesamtausgabe,Bd.19, Frankfurt a.M.1992.

GA62　: Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Gesamtausgabe,Bd.62, Frankfurt a.M.2005.

（あさとじゅん　現代思想文化学・博士後期課程）

Zusammenwirkung und Trennung in Poiesis und Praxis
── Der Einfluss von Aristoteles in Heideggers früherem Werk ──

Jun ASATO

Wenn man Heideggers „*Natorp-Bericht*“ *und* „*Platon:Sophistes*“ liest, sieht man sofort den mit aristotelischen Termini besetzten Text. Heidegger übergesetzte die aristotelischen Termini aus dem Griechisch ins Deutsch unter dem ontologischen Gesichtspunkt, der das menschliche Dasein in der Problemverfassung des faktischen Lebens stellt dar, z.B. wie ψυχή als Leben, βουλή als Entschlossenheit in „*Platon: Sophistes*“. In seinem „*Natorp-Bericht*“ legte er sich auf die übergesetzten Termini als der Kern seiner ontologischen Auslegung fest. Die Grundbegriffe, die er in seinem Werk „*Sein und Zeit*“ gebraucht, sind die ausgelegten Gedanken Aristoteles. Welche Termini stimmen nun mit den Begriffen „eigentlich “und „uneigentlich“, die die besonderen Rollen als Gerippe in seinem Werk „*Sein und Zeit*“ haben, überein? Nach Taminiaux stimmen diese beiden Begriffe mit ποίησις und πρᾶξις überein. Aber meiner Meinung nach kann man da keine Übereinstimmungen feststellen. Wie es schon oben erwähnt wurde, haben sich die Richtung und die Bedeutung von aristotelischen Begriffen in Heideggers ontologischem Werk ganz verändert. Daher versuchte ich in diesem Aufsatz zu erklären, dass „uneigentlich“ vom ποίησις und „eigentlich“ von den beiden πρᾶξις und σοφία kommen her. Deshalb habe ich hier den Begriff der „Sicht“ als Anhaltspunkt genommen. Aristoteles hatte die „Sicht“ als Vorsprung der anderen αἴσθησις verstanden. Und auch Heidegger hatte diese Meinung mit ihm geteilt. Der Umfang der Sicht unter der eigentlichen Seinsart ist größer als unter πρᾶξις. Deshalb brauchen wir eine über πρᾶξις weitergehende Sicht, wie die unter σοφία. Heidegger hatte die ἀγατόν der σοφία in seinem ontologischen Kontext, die Aristoteles für das Dasein des Menschen nichts austragend definiert hatte, verändert. Er bezeichnete die σοφία als höchste Möglichkeit des menschlichen Daseins, die ausgetragen werden kann. Die beide σοφία in „*Platon:Sophistes*“ und in „*Sein und Zeit*“ haben wegen des neu hinzufügten Gesichtspunkt in „*Sein und Zeit* “, der die Ganzheit des Daseinslebens sieht, keine perfekte Übereinstimmung mehr. Aber sie haben die Gemeinsamkeit im Sicht des Augenblick. In dieser Hinsicht gibt die σοφία in „*Platon:Sophistes*“ uns einen guten Überblick über „eigentlich“ in „*Sein und Zeit* “.

「キーワード」
製作、実践、智慧、瞬視