

# 真理と生命 ハイデガーにおける現象の同一性への問い

丹木博一（聖母大学）

## 1. 現象学における真理への問い

真理の探求を旨とする学問一般のうちにあつて、哲学に固有な特徴の1つは、真理概念それ自身を探求の主題にしていることである。真理の担い手が事物、観念、思考、判断、命題などのいずれであるかをめぐって、哲学史上さまざまな論争が繰り広げられてきたことから、そのことが分かる。しかしそれにもかかわらず、多く場合、真理を「知性と事物との一致」と見なす対応説的な真理観が、少なくとも探求の出発点としては共有されていたと言ってよい。現象学も決してその例外ではない。フッサールは「知性と事物との一致」という伝統的な真理概念を、「思念されているものと与えられているものとの一致」として捉え直し、この一致を志向の充実と見なすことによって、真理概念の探求に踏み出したからである。だがフッサールによって創設された現象学がそれ以前の哲学と決定的に異なる点は、知性と事物とをそれぞれ独立に成立する領域として措定する二元論的発想を根こそぎにし、「一致」を知の自己責任において自証する場を確保したこと、しかも一致を保証する明証性（＝事象が直観において直接に与えられているという意識様相）に多様性と階層性を認めることによって、知の自証の場を経験の全域にまで拡張可能にしたことである。

こうした現象学的な真理把握を展開していくにあたり何よりも重要な洞察として働いたのは、現われるものとその現われとの（相互に切り離すことの出来ない）差異への気づきであったと言える。後年フッサール自身が次のように語っている。「この経験の対象と与えられ方との普遍的相関のアプリオリを最初に突然思い付いたとき、それは深くわたしの心を揺り動かしたので、それ以来わたしの全生涯の仕事は、この相関のアプリオリを体系的に練り上げるという課題によって支配された」<sup>1</sup>。現れるものはそれ固有の現れ方においてのみ与えられ、現れもまた単独では成立しえず現れるものの現れとしてのみ経験される。現れるものとその現れは2つの独立した対象としては捉えられないが、だからといってそのいずれか一方が仮象と見なされるというわけではなく、それぞれがその所与性を異にしながらか、その差異性のまま不可分に結びついている。現象学があらゆる還元主義の企てに背を向けるのは、現出するものとその現出との差異をいずれか一方の差異項に還元することが、当の差異項の現出条件の破棄を意味し、そもそもその差異項について語る根拠を手放してしまう結果になるからである。それゆえ、現象学的還元とは、現出するものとその現出との差異性への還帰にほかならないと述べることさえ可能だろう。現象学は、現出するものとその現出との差異をその差異性のまま持ちこたえ、それを差異化の出来事として受けとめようとするのである。現出するものとその現出との差異は、現出するもの同士の実体的な差異ではなく、現出するという動的な

<sup>1</sup> Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana Bd. V, Haag <sup>2</sup>1976, S.461f.

事態において初めて差異項が分節されてくるような差異である。このことのゆえに、現出論的差異性のうちには、ある一貫した変容可能性が自ずと備わってくる。例えば、パースペクティヴの変化などのように、同一なる現出者が多様な仕方では現出したり、アスペクト変換などのように、別なる現出者としての現出したりといったように、である。そのため現象学は、知と思いなされているさまざまな思念を特定の真理規範に照らして批判的に吟味するだけでなく、自らが依拠している真理規範そのものをそのつど問いに付すことをも課題としてもつことになる。なぜなら、現出論的差異を現出論的差異として思惟することは、現出するものとその現出とを一定の仕方では相互に媒介させている媒体の様式を問うことを意味し、また媒体の様式を問うことは現象の自己示現性の尺度、つまり真理規範を問い直すことを意味するからである。この意味で、現象学とは、真理規範をめぐる葛藤の現場に自覚的に身をさらし、そのつどより根源的な真理規範を新たに体現せんとする営みだと言えよう。

このことは、フッサール自身の思惟の深まりにおいて、明証性の概念が多層化されていったことのうちに端的に見て取れることであるが、同時にハイデガーがフッサール現象学を批判的に継承していったことのうちにも見て取れる。ハイデガーの「存在への問い」は、現出論的差異の洞察を新たな仕方では引き継ぐものであると同時に、真理規範の更新をも意味したからである。どのような事象も原則的に多様な仕方では記述可能であり、そのため、ある事象がいかには記述されるか、つまりその事象が現出するものとその現出とのいかなる分化の相において捉えられるかは、そもそも現出するものの存在が先行的に投企されていることを前提条件とする。ところが存在の知は、意識にとっての明証性としては捉え切れないため、新たな真理概念の創設が求められていったのである。さしあたってそれが有意義連関である世界の開示性（非隠蔽性）として主題化されていったことのは、周知の通りである。

ハイデガーは『存在と時間』の中で、「現象」を「自らをそれ自身に則して示すもの *das Sich-an-ihm-selbst-zeigende*」<sup>2</sup>と規定し、存在を現象にもたらすことを現象学の根本課題と見なした。存在は、あらゆるものの現出根拠として先行的に了解されているという意味では、最も自明であり、最も現象の名にふさわしいものであるが、通常の認識や行為においては匿名的にのみ機能し、それ自身としては最も隠蔽されている。それゆえ、分析は存在者の記述から始まり、そこでひそかに告知される存在の現れを現象へともたらすというプロセスが辿られる。このプロセスは、現存在の自己了解を通じて既に解釈された存在了解に導かれており、しかも先行的な存在了解が抱える隠蔽や歪みは当の存在了解のうちで見抜かれねばならない。仮象を仮像として見抜く「それ自身に則して」という現象の規範性は、それが生きられている限りは忘却される傾向にある。そのため現象の規範性に自覚的になるには、何らかの意味でそれが危機にさらされて自明性を失い、より高次の規範に取って代わられるときだと言えよう。その意味では、ハイデガーの現象学的思惟は、必然的に自己変容を余儀なくされていたということができよう。

ここでは、現象の自己示現性そのものをいかに思惟すべきかについてのハイデガーの歩みをいささかなりとも辿ることによって、フッサールに端を発する現象学的真理論の

---

<sup>2</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen <sup>15</sup>1979, S.28.

現代的課題を浮彫りにしてみたいと思う。

## 2. ニーチェとの対決／ニーチェからの挑戦

ハイデガーの思惟の特徴は、現出論的差異性の規範である存在をもさらに現象学的に問い、その真理規範を思惟し抜こうとした点に求められる。なぜ我々には存在するものが存在するものとして経験されるのかという、生涯にわたり思惟へと駆り立てた存在への問いとは、存在者を当の存在者へと媒介する知それ自身の知への問いであり、同一物を同一物として二重化する亀裂それ自身の裂け目への問いであったと言える。ハイデガーにとって、時間とはそうした裂け目を名指す語であり、それゆえに存在への問いを初めて周到に練り上げてみせた主著は『存在と時間』と命名されたのである。この書ではまず、存在者に関する日常的な経験の可能根拠として既に匿名的な仕方で機能している存在の知固有の性格が問い質され、それは世界内存在としての人間的現存在によって対象関係に先立って了解されるものと見なされた。ハイデガーに世界内存在という人間理解をもたらしたのは、存在者を、その現出条件の解明のために、存在者と存在との差異化の出来事へと還元しようとする現象学的な思惟態度であったと言えよう。還元の位相が次第に深められるにつれて、行為知としての存在の知それ自身の現出可能性が問われるようになるが、分析のプロセスは、自己理解の変更を巻き込んで展開されるため、存在論的な差異性は、内世界的存在者と世界の開示性との差異から、世界へと投げ出された存在者としての人間的現存在と世界内存在としての自覚の可能根拠である時間性との差異へと場面転換されていくのである。

こうして実存論的分析は首尾よく成し遂げられたかに見えたが、現存在の時間的自己関係の構造から存在の意味を解明するという第1部第3編以降の部分は再三の試みにもかかわらず結局は執筆が断念され、『存在と時間』はついに未完の書に終わることとなる。公刊された前半部や当時の講義録『現象学の根本問題』に照らしてみるなら、ハイデガーは、存在者の現出の場である世界の開示性の根拠を、世界内存在としての実存可能性の到来という現存在の時間的な自己関係の構造のうちを求めることによって、存在了解の地平をその時間性の動的構造の方から根拠づけようとしたことが窺える。では『存在と時間』が未完に終わって理由は一体何だったのだろうか。「ハイデガーにとり、時間とは、存在の現出を示唆する語であったが、この洞察が撤回されたわけではない。また人間の超越論的媒体機能が疑われたわけでもない。むしろ存在への問いが、存在了解の地平の実存論的根拠づけという形で構想されたことに問題があったのだと思われる。確かにいかなる知の営みにも地平は既に備わっており、自ら帰属する地平の未完結性は逆に知の無限な開放性を保証してくれるものとも言える。しかし地平とは、潜在的に既に開示されてしまっているものであり、その限りにおいて、知の地平を問うていくという思惟態度は、その態度そのものによって自らの立脚する地平の潜在的な開示を予め前提としてしまわざるを得ない。そのために、地平の地平としての現出可能性への問いを初めから塞いでしまうのである」<sup>3</sup>。存在論的差異性を現存在の世界への超越に求

<sup>3</sup> 丹木博一、ハイデガー——時間への現象学的問いの生命論的展開、現代思想 vol.29-17, 2001, pp.47-48.

め、存在の多様な意義を世界地平の図式化によって基礎づけようとする地平的な思惟態度は、存在の概念的な固定化を招き、その結果、存在の真理の動性そのものを主題化することを困難にしてしまったのである。

その後のハイデガーの思惟の歩みは、『存在と時間』に対する絶えざる自己批判の歴史であった。それがどれほど迷いに満ちた歩みであったかは、例えば 30 年代後半から行われた『ニーチェ』講義に顕著に見て取ることができる。第 1 巻におけるニーチェに対する肯定的な評価が、第 2 巻に移ると一転して覆るが、それは「自らの実存可能のために」という、それ自身は尺度を欠いた投企様式によって存在の知を規定しようとした『存在と時間』の構想に潜むニヒリズムが自覚され、思惟の転回が果たされていく過程と見なすことができる。以前に書いた拙論より少し長くなるが、ハイデガーによるニーチェ批判の概要を引用しておきたい。

存在者の体制(Was-sein)としての「力への意志」は、単なる自己保持をも停滞と感じるような、「差異の意識」に貫かれた自己超克の意志である。世界の究極的な事実としてのこの力は本質的に有限的であるがゆえに、絶えざる生成であり、そのため現象の全体は算定しえず、世界は人間の側からは規定不可能な「カオス」と見なされる。このように世界がカオスであることの「必然性」を見えるようにさせるのは、存在者全体の存在仕方(Wie-sein)としての「同一物永劫回帰」である。これは力への意志を前提とすることで認識されるが、そこから論証されるようなものではなく、むしろこの認識過程自身が「最も重き思想」である永劫回帰の「投企の展開」に他ならず、永劫回帰は力への意志の存在論的な根拠と目される。自らの姿勢以外の支えを信じない信仰としての同一物の永劫回帰は、「存在者全体の思惟として、一つの存在の投企のなかに存在者自体を確立し……永劫回帰こそが自らにとって一切の存在者を規定する存在と見なされるように、存在者全体のなかに自己自身を保持する」。こうした自立的な決断性格ゆえに、自由と必然とが不可分に結びつき、永遠の瞬間において究極目的は欠落し、規範を与えるものも嘯みきられる。ところが永劫回帰は、それ自身が真と見なす姿勢である限り、「力への意志」をその本質とする価値評価である。価値評価は、生それ自身による「生の昂揚のための遠近法的条件」の設定であり、地平形成としてのみ可能である。この地平形成を引き受けるのは図式であり、遠近法的視点の自覚とその絶えざる克服が自分自身に命じられるのである。だが存在を価値として投企し、力への意志によって定立された一つの条件として説明することは、無制約的な人間化に基づく存在忘却以外の何ものでもない。カオスの想定により人間化は回避されたかに見えたが、カオスは生の存立確保の条件として要求され、遠近法的「地平が、カオスをはじめカオスとして現出させる」のだから、「非人間化の試みは躰の高まった人間化にすぎない」のである。同一物永劫回帰も、地平形成を命ずる力への意志の完成に他ならず、生成の全体を生成の持続として確保することを意味する。哲学的思惟の自立は、「自己自身のために自己自身を自己自身へと権能づける生の平面」を現前に存続化させることに求められたのである。こうして「非隠蔽性として真理が生への適合性へとならされてしまうとき……真理の本質はあらゆる支配力を喪失する」がゆえに、こうした生全体の投企は、それ自身として見るなら、「展望を失い向かう

べき方向をもたない」遠近法的思惟ということになる。「無意味性が唯一の意味となる」のである。それゆえ、存在者の存在者としての現出の本質、つまり存在それ自身は問われず、恒常的現前性という伝統的な存在了解への盲従が運命づけられる。ニーチェもまた存在を、存在者から条件づけられた存在者の「条件」とのみ思惟しているがゆえに、ニヒリズム克服の試みが高次のニヒリズムの完成になる。<sup>4</sup>

ハイデガーは、ニーチェとの対決によって初めて自らの思惟の閉塞性を明確に自覚し、自らの前期思惟の雄弁な代弁者としてのニーチェを振り切ることで、思惟の転回を推し進めようとしたのである。その証拠に、以上のニーチェ批判は、『存在と時間』への自己批判として読み替えることができる。再び拙論より引用したい。

存在者の存在意義を分節する根拠としての「実存可能のため(Umwillen)」は、分節された既存の有意義連関を越え、より豊かな実存可能性を開く力である。世界開示の目的論的な収斂点としてのこの力は本質的に有限的であるがゆえに、絶えざる可能性の投企であり、そのため具体的な可能性の全体は算定しえず、世界は人間の側からは規定不可能な状況と見なされる。このように世界が偶然的状況に満ちたものであることの必然性を自覚せしめるのは、存在者全体を可能なるものとして現出させる死への先駆的覚悟性である。これは、実存可能性が有意義連関から規定されえないという事実によって認識可能とされるが、そこから演繹されるようなものではなく、むしろ本来の実存として実際に遂行されることで、そこで開示される可能性の時間的現出構造が、実存可能性の存在論的根拠と見なされる。自らの姿勢以外に支えを持たない死への先駆的覚悟性とは、追い越しえない可能性の開示として、可能性としての存在の投企のなかで存在者自体を確立し、不可能性の可能性こそが自らにとって一切の存在者を規定する存在と見なされるように、存在者全体のなかに自己自身を保持する。こうした自立的な決断性格ゆえに、自由と宿命とが不可分に結びつき、瞬間において究極目的は欠落し、世界内において規範を与えるものも効力を失う。ところがこうした自由な開きは、自らの実存可能のためということとその本質とする再帰的な投企である。投企は、現存在自身による現存在の条件の設定であり、地平形成としてのみ可能である。この地平形成を引き受けるのは時間性の脱自的図式であり、有意義連関の自覚と有意義連関からの自由が自分自身に命じられるのである。だが存在を現存在の自立のために投企し、実存可能性の投企によって定立された一つの条件として説明することは、存在忘却以外の何ものでもない。偶然的状況の想定によって世界分節の超越論的基礎づけは回避されるかに見えたが、偶然性が見いだされるのは死への先駆においてのみであり、それは幕の高まった超越論的立場を意味する。死への先駆も、地平形成を命ずる実存可能性の完成に他ならず、状況的可能性全体の現出を現出の持続として確保することを意味する。自己自身のために自己自身を自己自身へと権能づける現存在の可能性全体を、現前に存続化させることにあると見なされるのである。非隠蔽性としての真理が実存可能のためということから規定されるなら、真理の本質は

<sup>4</sup> 丹木博一、自由と尺度——ハイデガーにおける「世界の現象学」序説、理想 No.661, 1998, pp.76-77.

思惟されえず、したがってこのような可能性全体の投企は、たしかに特定の可能性については批判的距離をとる尺度となるが、しかしそれ自身においては、展望を欠き向かうべき方向をもたない遠近法的思惟ということになる。無意義性としての世界の開示が唯一の意味となるのである。それゆえ、そこでは存在者の存在者としての現出の本質、つまり存在それ自身は問われず、実存可能性の現出を常住不変なものに見なすことで恒常的現前性という伝統的な存在了解への盲従が運命づけられる。『存在と時間』もまた、適在連関の収斂点として存在者の方から規定された実存様式を存在把握の根拠と見なす転倒に陥っており、ニヒリズム克服の試みが高次のニヒリズムの完成になる。<sup>5</sup>

このように前期の立場をニーチェに背負わせた上で、そのニーチェを振り切ることによって新たな思惟の境位を切り開こうとするハイデガーの態度は、当然のごとくニーチェの側からの再挑戦を受けざるをえないことにもなる。例えば、木村敏が指摘するように、「ニーチェは『存在者全体の存在』としての『生命』を問題にしたのではなかった。むしろ……ニーチェにとって生命の本質は、力への意志によって『存在者の存在』という『虚構』に固定される前の、『生成そのもの』にある」<sup>6</sup>という見方も成り立ちうるからである。事実ニーチェは、「認識と生成は相互に排除し合う。その結果『認識』は別のものにならねばならぬ。認識可能にしようとする意志が先行していなければならない。一種の生成自身が存在者という錯誤を作り上げなくてはならない」<sup>7</sup>、「認識はそれ自身、生成のなかでは不可能である。だとすれば認識はどうすれば可能なのか。おのれ自身についての誤謬として、力への意志として、錯誤への意志としてである」<sup>8</sup>と語っている。そして、木村は、こうしたニーチェの発言に組みし、「真理という最高の価値を無効化するニヒリズムは、実は生命の営みそれ自身が力への意志として作用するところに、必然的に現れる生命の影なのである」とさえ、述べるのである。従って、「真理とはそれがなければある種の生物が生きられないような誤謬のことである。生きることについての価値が最終的な決定を下す」<sup>9</sup>というニーチェの言葉も、そのプラグマティックな真理観の肯定という見かけとは裏腹に、むしろそれを否定する言葉として受け止めうるのである。

それではハイデガーは、真理そのものを生命の仮像と見なすこのような挑戦に対し、どのように応答するのだろうか。それは、生命が自らを隠し世界が出現するという事態をいかに理解すべきかという点に関わる問題である。

### 3. 現象の自己同一性に対する生命論的な問い

ハイデガーは存在の知の成立への問いを展開する途上において、さまざまな仕方で生

<sup>5</sup> 丹木博一、自由と尺度——ハイデガーにおける「世界の現象学」序説、pp.77-78.

<sup>6</sup> 木村敏、偶然性の精神病理、岩波現代文庫、2000年、p. 41.

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche: Der Wille zur Macht. Alfred Kröner, Stuttgart 1980, 517. 前掲『偶然性の精神病理』より木村敏の訳文を引用。

<sup>8</sup> Ebd., 617. 前掲『偶然性の精神病理』より木村敏の訳文を引用。

<sup>9</sup> Ebd., 493. 前掲『偶然性の精神病理』より木村敏の訳文を引用。

命現象に言及している。ここではまず 1931 年夏学期のフライブルクでの講義『アリストテレス『形而上学』θ巻1～3章』に着目し、真理と生命との連関に関する問いを立ててみたい。ハイデガーは、生きものが能力をもつという意味でのデュナミスについてのアリストテレスの規定を詳細に分析しているが、この講義の最終的な狙いは、存在が知となるための現出条件を問うことに向けられていたと言ってよい。ハイデガーによれば、アリストテレスの当該のテキストで主題となっているのは、能力という意味でのデュナミスの本質であるだけでなく、能力をもつということの現実性それ自身の意味が問われているのだと言う。この分析を通して、ギリシア人の存在把握であった現前性（Anwesenheit）についての理解の仕方が徹底して吟味されることになるのである。

ハイデガーは、運動に即したデュナミスに関するアリストテレスの分析に丁寧な寄り添いながら、能動的な力と受動的な力は存在者としては区別されつつも存在論的には一体となって初めて成立しうるということ（θ巻第1章）や、また力にはいかに働くかという限定性が必ず備わっておりそのために他の可能性を排除するという意味での否定性をはらんでいること（第2章）などを明らかにする。これらの指摘はすべて能力態としてのデュナミスの特性を浮き彫りにするものであるが、事柄の核心に切り込むのは第3章の分析である。そこでは、活動中の場合にしか能力は現実性をもたないというメガラ派の主張が批判の俎上に乗せられる。もしこの主張が正しいとしたら、活動してはいないけれどもそのことに熟練しているという可能性が理解不可能になるばかりか、いかにして活動していなかったものが活動できるようになるのかその移行の可能性が不明になってしまい、その結果、現実に活動していること自身さえもが理解できなくなると言うのである。ここから得られるのは、能力だけでなく、遂行としての現実性もまた「運動内存在（In-Bewegung-sein）」としてのみ可能だという考えである。くもりなき完全な現前性にのみ現実性を認めるようなメガラ派のエネルゲイア一元論は、結局のところ当のエネルゲイアの現実性をも確保できないこととなるのである。「現前性の本質は、これまで、たとえばメガラ派によってなされたように、広く無規定な普遍性において理解されてはならず、より充実した仕方で、またより柔軟に理解されなくてはならないのである」<sup>10</sup>。

このような準備的な確認の後に、ハイデガーが最も重視するテキストが続く。

εστι δὲ δύνατον τοῦτο, ὡς εἶναι ὑπαρξῆς ἡ ἐν ἐργείᾳ οὐ λεγεται εἰς τὴν δύναμιν, οὐδὲν εἰς τὴν ἀδύνατον.<sup>11</sup>

ハイデガーは、このテキストを「古代における最大の哲学的認識」だと褒め称える一方、「この認識は今日まで哲学において十分な評価を受けたことがなく、理解されないままに留まっている」と語っている。この文で問い求められているのが、単に可能なものの定義だったとするなら、可能であるとは不可能ではないことだといった単純な論理的真理が語られていることになるが、ハイデガーによれば、ここで求められているのは、能力態の定義であり、しかもそれに固有な現実性こそが主題化されているのだと言う。

<sup>10</sup> Martin Heidegger, Aristoteles, Metaphysik Θ1-3, Gesamtausgabe Bd.33, Frankfurt a.M. 1981,

<sup>11</sup> Aristoteles, Metaphysica, 1047a24-26.

そこで、ハイデガーは次のような翻訳を提案する。「現実的に能力態でありつつあるのは、そのための能力をもつと語られる当の事柄としての実現活動が生じるなら、それにとってはもはや実行不可能なことはまったく存在しないようなものである。(In Wirklichkeit vermögend aber ist dieses, dem nichts mehr unausführbar ist, sobald es sich in das Zeug legt, als wozu es das Zeug zu haben angesprochen wird.)」<sup>12</sup>。ハイデガーは、今や走り出そうとしてスタート地点について100メートル走者のことを例に引いて説明している。合図がありさえすれば、彼はたちまちのうちに走り出しており、「そのときそこで彼ができることは、すべて現前している。走っているとき、彼にできないことは何も後に残されてはいない。走りながら彼は能力を行使しているのであるが、能力の行使は、能力を排除したり、消し去ったりすることではない。むしろそれは能力が能力としてそれへと向かって迫り行く当のものの中へと、能力自身を連れ出すことなのである」<sup>13</sup>。能力の現実性とは、能力そのものを準備状態のうちに保つことを意味する。きっかけさえ与えられれば活動に移れるというのが、能力態の現実性なのである。能力態は現実化の方から見るならひとつの可能性にとどまるが、いまだ現実化されていない静止した状態のことではない。能力態それ自身の現実性は、エネルギーへの脱自性をそれ自身において有しており、デュナミスからエネルギーへの移行のダイナミズムをはらんだものなのである。しかしその移行の最中において、能力態は別のものになるのではない。それはそれとして維持されるのである。自らの同一性を保ったまま、自らの現実化へと移行していくという意味で能力態は自己を差異化していくのである。しかしその場合、能力が同一性を保つことと、能力の現実化という能力の自己差異化は、異なった二つの出来事であるわけではない。「実行不可能なことは何も残されていない」という言明は、能力のはらむ二重性それ自身が一重のものであり、二つのもののように実体化されえないことを意味する。ハイデガーは、「実行不可能なことは何も存在しない」という表現は、単に「能力態であること」について語られているのではなく、「能力が実現されるなら」という条件の充足の方に関係づけられていると言っているが、そのとき彼は、能力態の自己同一性と自己差異化との間の重なり合いに目を向けているのである。

このように述べるハイデガーの真意はどこにあるのだろうか。ハイデガーは必ずしも洞察内容のすべてを最後まで展開し尽くしてくれているわけではないが、そこに以下のような暗示を読みとることはできよう。ハイデガーは能力態に固有の現実性について考察を進めながら、現前性としてのギリシア的存在把握の中に多様な可能性があることを見て取り、能力態の実現という運動現象のうちから現前性それ自身の構造を読みとろうとしたように思われるのである。能力が現実化されるときには不可能なものは何も残されないため、能力にのみ固有なものが現実化の背後に残されるわけではない。そのため、デュナミスとエネルギーは事象内容に関しては記述上の同一性をもつのである。ハイデガーはこうした事態を存在者の存在のうちに見て取ったのではないだろうか。存在するものが存在するという、言語化してしまえばトートロジーになるほかない事態のうちに、能力の現実化に顕著な自己同一性と自己差異化との重なり合いというダイナミック

<sup>12</sup> Martin Heidegger, Aristoteles, *Metaphysik* Θ1-3, Gesamtausgabe Bd.33, Frankfurt a.M. 1981, S.219.

<sup>13</sup> Ebd.,S.218.



な出来事を見て取ったのである。

このことは、知の根拠である存在論的差異性が、生の、同一性をたもった自己差異化の運動の方から捉え直されるようになったことを物語っていると見えよう。そのもう一つの証拠として、30年代末の講演「ピュシスの本質と概念について」<sup>14</sup>にも言及しておきたい。ハイデガーは、生きものの示す多様な運動の中でも生成を最も本質的なものだと見なした上で、生きものは生成の過程で他のものになるのではないという事実に着目する。変化においても生き物は自らにとどまっている。だがそれだからといって、生成の背後に不動の同一物が残るというわけでもない。生成そのものが、何から生成し何へと生成するかを示すという仕方、生成するものの自己性を現すのである。ハイデガーはこうして範型のような外部的テロスをもたず、絶えざるエンテレケイアとしてのピュシスからピュシスへというピュシスの再帰的運動を、存在の現出様式として読み換えていく。ピュシスには、それ自身をこちらに立てるといって自己現出性という側面と、その自己現出そのものがそれ自身からそれ自身へという途上にあるために必然的にはらむ自己退去性という側面とが認められることになる。この二重性をハイデガーは、開花を例にとって説明している。「例えば、花は果実によって遠ざけられる。しかしこの遠ざけることにおいて、形相への集め立て、すなわちピュシスは、それ自身を放棄するのではない。その反対である。果実として植物はその種の中に帰って行くのであり、種はその本質上、形相のうちへ出現すること（Aufgehen in das Aussehen）に他ならず、つまりピュシスからピュシスへの道なのである」<sup>15</sup>。ピュシスの自己還帰的な現出構造は、先には運動の自発性と運動を貫く自己性を示すものとして解釈され、次にその運動の途上性が強調されたが、ここではその構造は自己現出そのものが不現前を本質的な条件とするということから捉え直される。モルフェーの不現前そのものが別なるモルフェーの現存のための不現前であり、しかも自己還帰的な退去性はそのままモルフェーの現存という現出論的運動への還帰を意味するのである。

この点について、私はかつて次のように書いたことがある。

ハイデガーは分析の行程においてテクネーの視点を徹底して退け、ピュシスによってあるものの生成におけるモルフェーの現出と隠蔽の運動にあくまでも踏みとどまろうとした。仮にモルフェーを固定した範型のように捉えるなら、それ自身の理解可能性がたちまちのうちに問いとなって浮上してくるであろうが、ハイデガーはモルフェーの自発的な動性に断固として立ちとどまることで、存在が存在として現出するための条件を明らかにし、存在へと開かれていることそれ自身の開示の根拠に迫り行こうとしたのである。こうしてわれわれは、現存在の実存構造の解明を通して存在了解を基礎づけるという『存在と時間』のテクネー論的色彩の強い思惟態度が自らの転回を経験する一つの重要な場面に立ち合ったことになると言ってよいだろう。「自らに即して自らを示すもの」と規定されていた「現象」の自己同一性、とりわけ現象学的な現象概念としての「存在」の自己同一性は、以上のような生きものの生成変化にお

<sup>14</sup> Martin Heidegger, Vom Wesen und Begriff der  $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ . Aristoteles, Physik B,1 in: Wegmarken, Gesamtausgabe Bd.9, Frankfurt a.M. 1976.

<sup>15</sup> Ebd., S.297.

る自己同一性の分析によって、その現出性格にふさわしい記述可能性を手に入れたのである。そもそもそうしたことが可能だったのは、ハイデガーが依拠したピュシスによってあるものの存在が、運動のアルケーにして運動そのものであり、モルフェーのアルケーにしてアルケーのモルフェーでもあるという二重性をはらんでいるからだ。生の現象学が、存在の真理論に接続しうるのは、生そのものに以下のような現出構造が備わっているからなのである。「ピュシスそれ自身が、それ自身からそれ自身への途上にある、自らの不現前の現存である。ピュシスは、こうした不現前としてそれ自身のうちに帰り行くことにとどまるが、その還帰は出現するという歩みに他ならない」<sup>16</sup>。

あらゆる知の根拠である存在の開示は、それ自身の動性に目を向けるとき、生の二重性の出来事として、つまり生の自己差異化として理解されるのである。

このように見てみると、ニーチェと同様ハイデガーにとっても、生命は認識の対象となりうるものではなかったことが分かる。しかしニーチェとは違い、真理は生命の個体化に伴う仮像に過ぎないと見なされたわけではない。むしろ、存在の開示そのものが生命の自己差異化として理解されているのである。

もっとも、ハイデガーのこうした見方に対しては、生命をあくまでも生き物の生命として個体化して見てしまっており、その結果、個物の生命として限定される以前の生命の相については盲目になっていると、再反論をすることも可能かと思われる。例えば、ニーチェは、「生命自身が価値を措定するよう私たちを強制するのであり、私たちが価値を措定するときには、生命自身が私たちを通じて価値づけているのである」<sup>17</sup>と語っており、生命を個物の生を越えたものとして思惟していたからである。もちろん、こうした反論に対しては、その反論そのものを可能にする知的根拠は一体どこにあるのかと直ちに問い返すことが可能であろう。しかし、このような問い返しによって、探求の視座が狭められるようなことがあってはなるまい。

そこで、真理と生命との連関に関するハイデガーの思惟態度が、結局のところ個物の実体化に陥っていないかどうか、とりわけ存在を理解する人間という個物の実体化につながる恐れはないのかどうか吟味してみる必要がある。そこで、最後に節を改めて、後期ハイデガーの真理論における人間の位置づけを問い直してみたい。

#### 4. 現象の自己同一性と個としての人間

最後に取り上げるのは、57年に刊行された『同一性と差異性』に取められた講演「同一性の命題」<sup>18</sup>である。この講演は、論理法則である同一律に目をとめ、それが語ることにどこまでも耳を傾け続けることを通して、真理現象に固有な自己示現性の根拠を問おうとしており、その過程で、思考する人間の位置づけを根底から問い直そうとする論考であり、ここでの問題意識にとって貴重な示唆を与えてくれるものと期待できる。簡潔に、論の展開を辿ってみよう。

同一律は通常、「 $A = A$ 」と表記される。ここで示されているのは、同等の関係であ

<sup>16</sup> 丹木博一、ハイデガーの生の現象学、理想 No.664, pp.70-71.

<sup>17</sup> Friedrich Nietzsche, Götzen-Dämmerung, Sämtliche Werke, Kritische studienausgabe, Bd.6, S.86.

<sup>18</sup> Martin Heidegger, Der Satz der Identität, in: Identität und Differenz, Tübingen, 1957.

る。しかし等しいというためには、2つの項が必要なのに、ここで主張されているのはAという1つの項がそれ自身に同一であるということである。その自己関係には、媒介ないしは綜合がひそんでいるため、表記の仕方としては「AはAである」という定式の方が好ましい。法則は命題の定立作用のある仕方を取りまとめるものであるが、それは同一律が「ある(=存在)」について語っていると見なすときに明確になる、と言う。存在者である限りの存在者には、自分自身との統一性が属する。存在者の存在から同一性の要求が語りかけるのであり、同一性とは存在者の存在の根本動向だと見なされることになるのである。

しかしここまでの議論はまだ事柄の序曲に過ぎない。ハイデガーはここで唐突にもパルメニデスの言葉「なぜなら思惟することと存在することとは同じことであるから(同じことが、思惟することでも存在することでもある)」を引き合いに出す。この言葉をていねいに読み解こうするなら、それは謎めいて響いてくる。そこで述べられているのは、同一性は存在に属するというのではなく、むしろ存在は同一性の動向だということだからである。ここで、同じこととは何かについてパルメニデスはその答えを述べてはいないが、思惟と存在とが相互に帰属し合うことが要求されていると言うことはできる。しかしこのことは、思惟と存在の2項を前提し、それが相互に結びついているということ、つまり観念論の主張を意味するものではないと、ハイデガーは言う。この命題が述べているのは、存在が思考とともに同じことに属するということだからである。

それでは思惟と存在との相互帰属、ひいては思惟する存在者としての人間と存在との相互帰属について、どのように考えればよいのだろうか。人間と存在の2項の成立を前提とし、その結びつきとして相互帰属を捉えることはできないし、2項のうちのいずれか一方から相互帰属を捉えることもできない。むしろ、相互性は帰属し合うことの方から規定されねばならないと言う。

確かに人間は存在するものであり、その限りで存在の全体に帰属する。しかし人間は思惟するものとして存在を理解しており、それは存在から語られつつ存在に応答して語るというこの関わりである。そのような意味で、人間のうちに存在への帰属が主宰するのは、帰属が存在にその固有性として与え(zueignen)られるからである。

これに対し、存在とは現前にあり続けることであるが、そのことは存在が人間にかかわりあうときにのみ可能である。現前にあり続けることは、明け開かれた場を必要とし、そのため人間にその固有性を与える(übereignen)からである。

こうした相互帰属を、差異項の方から相互関係として思惟することはできない。ここで必要なことは、人間を主観と見なす表象や存在者の根拠として存在を理解する見方を振り切って跳躍することである。同一性の命題が根本的に語っているのは、この跳躍のことなのである。では、跳躍はどこへ向かっての跳躍なのか。人間と存在とが帰属しあってそれぞれの固有性を与え合う場としてのエルアイグニス(Ereignis=固有性の獲得=自同性の与え合いの出来事)へ向かってである。

エルアイグニスとは、人間や存在と異なる第三項なのではない。かといって、人間と存在とのそれぞれの成立を前提とした関係づけのことでもない。「エルアイグニスとは、内的に揺れ動く領域であり、それによって人間と存在は互いにその本質において到達しあうのである」。

ここに見られるハイデガーの思惟は、根拠づけを放棄し、(その根拠をさらに問い求めることのできない) 深淵へと自らを放ちいれるような思惟だと言える。しかしそれは、真理を生命自身の措定する仮像だと見なす(先に解釈された)ニーチェの立場とは異なる。あくまでも現象する知の場面に留まり続けようとするからである。しかし、現象の自己同一性そのものはなんらかの実体的根拠のうちに求められるわけではない。むしろ、現象の自己同一性そのものの生成、つまり真理の歴史的な変容可能性がどこまでも認められるような思惟なのである。しかしその場合の生成とは、エルアイグニス的外部からの生成変化ではなく、あくまでもエルアイグニスの運動としてのみ思惟されるのである。

存在が存在になると同時に、人間が人間になる。人間は、その同時生成の絶えざる運動の中に巻き込まれながら、トートロジーのうちに最大の変容可能性を思惟することができる。まさにこの点に、ハイデガーによる現象学的真理論の生命論的展開の際立った特徴が見て取れるのではないだろうか。