

# ハイデガー初期フライブルク期における 解釈学の生成について

鎌 田 学

Early Heidegger's Hermeneutics

KAMATA MANABU

- 1 本論の課題
- 2 形式的な理論化
  - 2-1 根源学としての哲学
  - 2-2 生との共感
- 3 自己世界への先鋭化
  - 3-1 自己充足性
  - 3-2 自己世界の状況
- 4 事実性の解釈学
  - 4-1 事実的な生の動性
  - 4-2 覚醒の形成としての解釈学

## 1 本論の課題

『存在と時間』の中でハイデガーは次のように言う。「現象学的な記述的方法的な意味は、釈義（Auslegung）である。現存在の現象学の λόγος は ἐρμηνεύειν であり、それを通して、現存在自身に属している存在の本来的な意味および現存在の固有な存在の根本諸構造とが、告げ知らせられる。現存在の現象学は、語の根源的な意味における解釈学である」<sup>1)</sup>。ハイデガーによれば、『存在と時間』で展開する「現存在の現象学」は、「釈義」の作業としての「現存在の解釈学」にほかならない。そして、ハイデガーは、存在論を「現存在の解釈学」から出発するものとして構想するのである。「哲学は、現存在の解釈学から出発する普遍的な現象学的な存在論である（以下略）」<sup>2)</sup>。

しかし、ハイデガーにおける「現存在の解釈学」とは、その根本の発想においていかなるも

のであろうか。この問題を考える際、『存在と時間』刊行に先立つ初期フライブルク期（1919-23）における、「事実的な生」または「事実性」の解釈学についての思考まで遡行しなければならない。というのも、『存在と時間』において語られた、現象学と解釈学との結合<sup>3)</sup>、および解釈学の存在論に対する先行性<sup>4)</sup>というアイディア自身は、初期フライブルク期のハイデガーに由来すると考えられるからである。だが、このように見なすことは正当だろうか。

初期フライブルク期のハイデガーをどのように評価するかという問題に関して、ハイデガー研究者達の間に意見の一致はまだない。たとえば、キシールは、1919年の戦時緊急学期講義において『『存在と時間』への最初の運命的な歩み』がはじまったとし、1928/29年にはじまる「存在の生起」への「転回」は、「戦時緊急学期講義が最初に記述した、生それ自身の単純で内的な分節に立ち戻ること」であり、1919年から1929年までの間には、ハイデガーの思考における本質的な変化はないと解釈している<sup>5)</sup>。だが、このキシールの見解を受け入れることはできない。その理由は、次の一点だけを指摘するだけで十分であろう。すなわち、初期フライブルク期のハイデガーの思考に、『存在と時間』で提出された「存在一般の意味」への問いを探しだすことは不可能である。ハイデガー初期フライブルクに見出すのは、「即且つ対自的な生の絶対的な根源についての学」あるいは「事実性の解釈学」であり、存在論という名称を用いるならば「事実性の存在論」<sup>6)</sup>だからである。それでは、初期フライブルク期のハイデガーの思考をどのように位置づけるか。本論は、それを『存在と時間』とは異なる問題設定のなかを動いてはいるが、しかし、『存在と時間』における「現存在の解釈学」の最も基本的な発想の原型をなすものであると考える。

以上のような理解のもと、本論は、問いの方向をあらかじめ次のように定めたいと思う。すなわち、初期フライブルク期におけるハイデガー解釈学のどのような思考形態のうちに、『存在と時間』の中心問題をかたちづくる、「ひと自己 (Man-selbst)」から「本来的自己 (eigentliches Selbst)」への転換という最も基本的な発想がひそんでいるのだろうか、である。これに答えることが本論の課題となるが、それを検討する際、初期フライブルク期にハイデガー解釈学がどのような思考過程を経て生成したのかという生成論の観点をとりたい。こうした観点に立つことは、本論が後に示すように、ハイデガー解釈学が形成される途上、問題がそれとして自覚される諸契機を捉えるのに有効だからである。

ハイデガー解釈学の形成を、「形式的な理論化」という方法概念の提示、「自己世界へ先鋭化すること」としての「自己」の解釈学、そして現存在の「覚醒状態」を目指す「事実性」の解釈学という三つの問題系<sup>7)</sup>をめぐる以下では論じられる。

## 2 形式的な理論化

### 2-1 根源学としての哲学

1919年の戦時緊急学期講義である『哲学の理念と世界観問題』にそくして、いかに「環境世界」を体験するかという問題をめぐるハイデガーの所論を確認したい。次に、同時代の哲学

すなわち、「批判的実在論」と「批判的観念論」とがひとしく、「環境世界体験」を「脱生化(Entlebung)」する難点を抱え込んでいることを明らかにし、ハイデガーによる「根源学」という哲学の理念を見てみたい。

私は「環境世界」をどのように体験しているだろうか。たとえば、私の講壇を見るという体験を取り上げてみよう。「講壇を見るという体験においては、私に、或ものが直接的な環境世界から与えられている」<sup>8)</sup>。この講壇は、決して単なる対象として私に与えられてはいない。「[講壇の] 有意義な性格(Bedeutsames)が第一次的なものであり、それは、物の把握といった知的な回り道なしに、私に直接与えられているのである。環境世界の内に生きつつ、私にとっては、いたるところつねに有意義である。全てが世界的にある。世界としてある(es weltet)」<sup>9)</sup>。講壇などの「環境世界的なもの」が、私に「世界的に」出会われることが、「環境世界体験」の体験性格をなしているのである<sup>10)</sup>。

しかしながら、同時代の哲学は、「環境世界体験」をこのようには捉えない。むしろ、先に挙げた、私の講壇を見るという体験を、私は「私の心的な経過の一契機」である茶色感覚を先ず見ていることであるとそれは説明する。ハイデガーは、こうした思考形態うちに「理論的なものの優位」を認める。しかしながら、「環境世界体験」のこうした解明の仕方は、「破壊による説明」<sup>11)</sup>以外の何ものでもない。というのも、この説明の態度は「環境世界的なものを破壊し、それを取り除き、度外視し、私の歴史的な自我を遮断」<sup>12)</sup>してしまうからである。したがって、「理論化」する態度によっては、「環境世界体験」という「有意義な」現象が解明されることは決してない。むしろ「理論化」は、生き生きとした「環境世界体験」を「その残骸にまで脱生化」してしまうのである。

ハイデガーはこうした「環境世界体験」を客観化し、物象化する同時代の哲学に対抗して、「根源学」としての哲学を理念として掲げる。この「根源学」は、「前理論的な学」、「生の形式から分離されることのできない学」、「真正な、執政官的な学、生の形式としての学」である。しかし、「根源学」としての哲学は、生という「体験領域」を客観化するという仕方とは異なる別の仕方、一体そこへどのようにして接近し得るのだろうか。ハイデガーは、フッサールが『イデーⅠ』で語った「一切の原理のなかの原理」を我がものとすることによって、この問いに答えようとする。

## 2-2 生との共感

フッサールのいう「一切の原理のなかの原理」すなわち、「直観のうちで原的に与えられるすべてのものは、まさに、それがおのれをどのようなものとして与えているか、として受け取られるべきである」<sup>13)</sup>の意味をハイデガーは以下のように捉え直す。この「一切の原理のなかの原理」は、「理論的な性質」のものではない。それは「真正なる生一般の根源的な志向であり、体験と生そのものの根源的な態度であり、絶対的な、生それ自身と同一である生との共感」<sup>14)</sup>にほかならない。この「生それ自身と同一である生との共感」は、「見られるべきもの

に向き合って立っているような見ること、(比喩的には)見られるべきものの外に立つような見ること」<sup>15)</sup>ではあり得ない。「生との共感」という「根本態度は、われわれがこの態度それ自身において生きるときに、はじめて絶対的となる」<sup>16)</sup>。

以上のように、「根源学」としての哲学は、「生の真正なる意味といきいきと歩調を合わせるという根本態度をもち、了解しつつ順応するという根本態度をもっている(以下略)」<sup>17)</sup>。哲学とは畢竟、「生との共感」、生と「いきいきと歩調を合わせること」、生に「了解しつつ順応すること」によって、生という根源的な領域を我がものにすることの謂である。したがって、ハイデガーの「根源学」としての哲学の理念に従うならば、ひとは「先ず生きて、それから哲学する(*primum vivere deinde philosophari*)」ということも、「先ず哲学して、それから生きる」ということもできない。哲学することそれ自身が、生のひとつのあり方なのである<sup>18)</sup>。

だが、ハイデガーがいうように哲学が「生それ自身と同一である生との共感」であるとしても、それが生について「一般化する」言語を用いて表現せざるを得ない以上、それもやはり「理論化」のひとつの契機である「対象化」を免れることはできないのではあるまいか。哲学の、根源的な領域を我がものにするという「仕事」全体が、不条理な努力なのではあるまいか。

ハイデガーはこうした疑念に対して、「脱生化」の過程には属さない「形式的な理論化(対象化)」という概念を提示する。それによれば、「生との共感」において与えられるのは、「形式的な或るもの一般」であり、これは「体験可能なもの一般」にほかならない。しかし、そうだからといって、「体験可能なもの一般」は、「生との連関が絶対的に遮断されていることでも、脱生の弛緩でも、経験可能なものが理論的に固定化され冷却化されることを言うわけではない」<sup>19)</sup>。むしろそれは、「まだないもの(*Noch-nicht*)」、「前世界的なもの(*Vorweltliches*)」、「生の最高の実現しうる潜在力」<sup>20)</sup>である。

このように考えれば、言語を、一般化するもの、言い換えれば、「生との共感」において与えられるものを「脱生化する」「理論化」と見なす必要は全くない。むしろ、言語を「体験されたものを体験しつつ」<sup>22)</sup>、体験の「出来事という性格」を表現するものと見なさなくてはならない。(こうした言語についての反省は、本論が後に検討する「形式的な告示」という解釈学の方法に結実する。)

以上のように、1919年の『哲学の理念と世界観問題』においてハイデガーは、言語に関する先入見を打ち砕く「形式的な理論化」というアイディアを支えに、「了解する直観(*verstehende Intuition*)」という仕方で、生という根源的な領域に近づき、それを言語で表現する「根源学」を構想した。しかしながら、この講義の不十分さは明らかである。「根源学」としての哲学が「歩調を合わせる」べき「前理論的な領域」、すなわち、生それ自身の性格づけが欠けているからである。この生をその根源から了解し直観すること、これが次章で検討する1919/20年冬学期講義『現象学の根本諸問題』の課題となる。

### 3 自己世界への先鋭化

『現象学の根本諸問題』において、ハイデガーは「根源学」としての現象学を「即且つ対自的な精神つまり、即且つ対自的な生の絶対的な根源についての学」<sup>22)</sup>と定式化する。「根源学」は、生の「即自的な」あり方から出発しつつ、それを自覚にもたらし、「即且つ対自的な生の絶対的な根源」に達しようとする。この講義のハイデガー解釈学生成にとっての意義は、「即且つ対自的な生の絶対的な根源」を「自己世界 (Selbstwelt)」にもとめ、この「自己」を解釈学の主題にすえたことである<sup>23)</sup>。

本章では、最初に、「即自的な生」の範疇を大づかみに捉え、次いで、「即且つ対自的な生の絶対的な根源」へ接近するために、ハイデガーがどのような方法的な省察を試みているかを検討する。

#### 3-1 自己充足性

生に対するありふれた先入見は、生は「はっきりしない揺らぎのカオス的な混乱」であり、「おぼろげな力の原理」であり、「境界のない、一切をもつれさせる秩序のない状態」<sup>24)</sup>というものである。しかしながら、ハイデガーによれば、生は「具体的で意味をもった形態としてのみ存在する」<sup>25)</sup>。すなわち、生は分節可能であり了解可能なものである。事実的な生は、それ自身「表現」なのであって、「有意味性 (Bedeutsamkeit)」という事実的な生の「現実性性格」をもち、その「有意味性」を顕現させている。この「有意味性」が一切の生経験を性格づけているのである。ハイデガーは以下のように言う。「(よって) 事実的な生経験は、有意味性諸連関に向けられている。有意味性を欠く存在は、動機づけの可能性を全くもたないのである」<sup>26)</sup>。事実的な生の「有意味性」によって、「動機づけ」の可能性が生に与えられるのである。

この「有意味性」は、事実的な生の「自己充足性 (Selbstgenügsamkeit)」<sup>27)</sup>という性格と密接に関連する。「自己充足性」は、生が自己自身においてその固有の「動機」を所有し、自己自身においてその「傾向」を実現することを言う。「生は、つねにそれ固有の言語で己れに話しかけそして己れに答えている。自己自身をその意味にしたがって保つためには、構造上、生は自己自身から自己を連れだす必要がない。生の構造は生自身に充足している」<sup>28)</sup>。生が自己自身に「充足」していること、しかも、生はその「不完全性」と「非充足性」において生きざるを得ないときでも、自己自身に「充足」していること、これが生の「自己充足性」という現象の意味にほかならない。

しかしながら、この生の「自己充足性」は、生が「世界性格」をもつこととの連関でよりよく理解されるものである。ハイデガーは次のようにいう。「我々の生は、我々がそこで生きており、その内へそしてそのつどその内部において生の傾向がかけめぐる世界である。そして、生が世界内に生きているかぎり、我々の生はただ生きることとしてのみある」<sup>29)</sup>。生は「世界内に生きていることである以上、「事実的な生は、具体的な経験の土台が現にあることを最初

に確認するのではない」<sup>30)</sup>。事実的な生の「傾向」は、事実的な生がその内で経験しつつ生きている「生世界」において生まれ、この「傾向」の実現は、「生世界」の内ではたされるのである。

この「生世界」をその「起伏性格」<sup>31)</sup>に応じて、ハイデガーは三つの「世界」<sup>32)</sup>に区別する。すなわち、「風景、近隣、都市、砂漠」などの「環境世界」、「親、兄弟、知人、上司」などの「共同世界」、そして「まさに私にこれこれしかじかに出会われ、私の生にまさしく私の個人的なりトミックを付与する」<sup>33)</sup>、あるいは「事実的な生がとりわけそこに中心をおき、事実的な生がいたるところで、そしていたるところからつねにそれへと突き進むところ」<sup>34)</sup>である「自己世界」である。(この講義での「世界」に関する用語法は、『存在と時間』におけるそれと全く異なっている点に注意しなければならない。)何よりもここで確認すべきは、先に述べた事実的な生の「自己充足性」と「自己世界」との緊密な連関である。事実的な生がその中心を何らかの仕方で「自己世界」におくということは、生が自己自身に「充足」している以上、この「自己世界」から生の「諸傾向」が生まれ出、しかも「自己世界」においてその「諸傾向」を実現するという事にほかならない。

### 3-2 自己世界の状況

前節では、事実的な生の範疇を通覧したが、ここでははじめに「自己世界」のもつ「状況」性格について見てみることにしたい。

「自己世界」の「状況」性格を以下の文から読み取りたい。「事実的な生およびその世界は、何らかの仕方で、自己の生に中心をおくことができる。事実的な生は、自己世界への注目すべき先鋭化 (Zugespitztheit) において、生きられ、経験され、それに応じて歴史的にも了解され得る」<sup>35)</sup>。たとえ、「先鋭化」が顕在化していないにしても、「自己世界への先鋭化は、事実的な生においてつねに存在する」<sup>36)</sup>がゆえに、事実的な生は自己の生に中心をおくことができるのである。そして、事実的な生が「先鋭化」されていることによって、「あらゆる生の出来事、生の質的な諸形態と諸実質とが自己世界」<sup>37)</sup>へと向け返され、事実的な生が歴史的に、すなわち、現実的な「自己の状況」において了解され得る。よって、「自己世界」は「自己の状況」から切り離すことができない、と言わなければならない。「自己世界」の「状況」性格について、ハイデガーは次のように言う。「生世界の出来事は、つねに自己の状況において出会われる。生世界は、あれこれの仕方で、自己世界のそのつどの状況において、そして自己世界のそのつどの状況に対して、顕現する」<sup>38)</sup>。

それでは一体、「自己の状況」において、事実的な生は「自己」自身をいかに経験するのだろうか。当然のことながら、「まさに閉鎖された諸体験へと反転するという意味での自己知覚や自己観察」<sup>39)</sup>をいうことは、全く不適切である。というのは、こうした「自我」の「自己」への再帰的な関係、つまり反省をもちだすことは、「自己の状況」を度外視しているからである。生が「自己」自身を経験する仕方に関して、「生きつつ、私は私自身に了解可能である」<sup>40)</sup>

といわなければならない。「自己」了解という仕方での「自己」自身の所有について、ハイデガーは以下のように述べている。「私自身を所有することは、客観を凝視したり固定化することではなく、具体的に生きられた生自身に親しんでいることを獲得したり、喪失したりする生き生きとした過程なのである」<sup>41)</sup>。「自己」自身を所有することが「生き生きとした過程」であるというのは、それが、「状況」に応じ、あるときには強まり、あるときには弱まるような「リズム」であることにほかならない。

さて、以上のように、「自己世界」への事実的な生を「先鋭化」することによって、「即且つ対自的な生の絶対的な根源」である「自己世界」、いいかえれば「自己の生」に接近しようとするが、こうした根源への近づき方の由来とその固有性とはに関して、ハイデガーはどのような方法的な省察を試みているのであろうか。

第一に、「自己世界への先鋭化」という方法の由来について。ハイデガーによれば、「自己世界への先鋭化」、すなわち、「自己世界の機能上の強調」というやり方は、事実的な生それ自身のうちに根をもっている。ハイデガーは、この点を以下のような欄外注記の中で示しているように思われる。「(自己世界の) 機能上の強調は、特殊で永続的な考察からではなく、事実にアクチュアルな、世界の方へと向けられた、生の遂行から生じる強調である」<sup>42)</sup>。「自己世界への先鋭化」は、事実的な生にいわば押しつけられたものではなく、「事実にアクチュアルな、世界の方へと向けられた、生の遂行」それ自身、「状況」における「自己」の遂行に由来するのである。哲学的な方法を「自己」の遂行のうちにもとめる考えは、本論が後に見る、「事実性の自己釈義」としての解釈学に引き継がれることになる。

第二に、「自己世界への先鋭化」の固有性に関して。「自己世界への先鋭化」をいうことで、事実的な生の経験内実が具体的に語られてはいない、すなわち、未規定であることに注意したい。ここで、この「自己世界への先鋭化」が、ハイデガーが「何内容 (Wasgehalt)」<sup>43)</sup>と区別して導入している、事実的な生の「如何に内容 (Wiegehalt)」<sup>44)</sup>である点に着目しなければならない。事実的な生の内実とは、その内容がどんなものであれ、或る「如何に」において現れる。したがって、「如何に内容」において「たとえどんなに違っていようとあらゆる(事実的な生の)「何内容」が置かれうる」<sup>45)</sup>のである。ハイデガーは次のように言う。「この如何に内容は、ひとつの案出物でも、理論的な抽象化でも、ひとつの説明の仕方でもなく、「内容」として非理論的に経験可能なものとなるものである」<sup>46)</sup>。すなわち、事実的な生の「如何に内容」は、規定された何らかの「何内容」に結び付けられずに、つまり、一定の「生世界」とその事象内容からは規定を受けずにある。「如何に内容」は、事実的な生の経験が事実に進展するひとつの仕方のみを語り、その内実を空白のままにしておく。この「如何に内容」は、次章で検討する、「形式的な告示」という方法のなかに取り入れられることになる。

#### 4 事実性の解釈学

本章では、1921/22 年冬学期講義『アリストテレスについての現象学的な解釈』と初期フラ

イブルク期のハイデガーの思考を締めくくる1923年夏学期講義『存在論（事実性の解釈学）』とを論じることにはしたい。というのも、これら二つの講義において、生の「事実性」としての存在意味、あるいは生の存在の根本性格を問うこととして解釈学が語られ、解釈学が現存在の存在問題と密接に関連するようになるからである。

#### 4-1 事実的な生の動性

前章で本論が見たように、事実的な生において、「自己」自身を所有することは消して固定したことなく、「生き生きとした過程」である。だが、先に検討した『現象学の根本諸問題』は、事実的な生はそのつどの「状況」において「自己」を了解するとしながらも、「自己」了解の「生き生きとした過程」についての詳しい記述を提示し得てはいない。それゆえ、『アリストテレスについての現象学的な解釈』において、ハイデガーは、この「過程」を、事実性における生の運動あるいは「動性（Bewegtheit）」として把握し直し、事実的な生の範疇を補強する。ハイデガーは、次のように語る。「（したがって、）その内でそしてそれに基づいて生が存在し、よって、そこから生が、存在意味の点に関して、しかじかと規定可能になるところの、生の固有な動性を形成している運動へと解釈しつつ突き進むことが問題である」<sup>47)</sup>。本節では、事実的な生の新たな範疇を個別的に検討することはしない<sup>48)</sup>。ここでは、生の「動性」は「己れ自身に反する」生の「転落する（ruinant）動性」であること、そして解釈の遂行は、「転落に対抗する（gegenruinant）動性」であるという点だけに絞って吟味する。

事実的な生は、「世界」との関連という観点から言えば、「気遣うこと（Sorgen）」として解釈され得る。「或るものに対して、そして或るものに関して気遣う、気遣いつつ或るものに依存して生きる」<sup>49)</sup>。この「気遣い」における範疇として、「傾き（Neigung）」、「隔たり（Abstand）」、「閉め出し（Abriegelung）」があり、これら三つの範疇が、運動性格をそれぞれ表わす。しかしながら、事実的な生の「動性」がこれらの範疇で言い尽されるのではない。そこで、ハイデガーはさらに、「反射（Reluzenz）」と「塞ぎ立て（Praestruktion）」という二つの運動範疇をつくる。

「反射」とは、「生が生自身へと向って出会う」<sup>50)</sup>生の運動である。「生は、その世界を通しておよび世界とともに、生自身において反射している、すなわち、気遣いつつある生として、生に反射している。（中略）生は、反射する世界から、生の諸要求と要求の規模とを受け取るのである」<sup>51)</sup>。このように、気遣いつつある生は、「世界」からあらかじめ受け取ったものによって安定を手に入れ、確保を得ようとする。これが、「塞ぎ立て」ということにほかならない。ハイデガーは以下のように言う。「気遣いつつ、生はつねに〔己れの〕前に立てつつある。生の反射において、生は同時に塞ぎ立てている」<sup>52)</sup>。したがって、「気遣うこと」は、次のように性格づけられる。「気遣うことは、塞ぎ立てる動性が、世界的な反射において与えられ得ることを求める」<sup>53)</sup>。

しかしながら、以上のような生の「動性」についての把握から導きだされるのは、むしろ生



の「動性」を硬化し、言わばこわばらせる面である。「事実的な生は、たとえ異なった仕方であろうとも、あらゆる仕方、己れの世界において己れを固定して生きることを気遣う」<sup>54)</sup>。事実的な生が「己れを固定して生きることを気遣う」以上、事実的な生の「動性」は、厳密な意味において、生の自己運動ではない。したがって、ハイデガーは次のように語るのである。「事実的な生が運動を本来的に自ら行うのではなく、生のそこにおいて (Worin), そこに向けて (Worauf), そのために (Wofür) としての世界を生きている」<sup>55)</sup>。事実的な生が「己れ自身に反して」遂行する「動性」、言い換えれば、その世界によってなされる「動性」は「転落 (Ruinanzen)」と名づけられ、この「転落」が事実的な生の「動性」の根本意味とされるのである。

このように、事実的な生の「動性」を「転落」という範疇で示すことによって、ハイデガーは、『存在と時間』において語られる「頹落性 (Verfallenheit)」という「実存範疇」を先取りしていると言える。生自身、すなわち、「転落」という「動性」をもつ生に由来する「不透明さ (Diesigkeit)」<sup>56)</sup>を、ハイデガーは以下のように語っている。「生はそれ自身において迂回的 (umwegig) であるのと同様、生はまた不透明でもある。(中略) 不透明さは生自身が負ったそれである。生の事実性はまさに、こうした負債から離れないことであり、つねに新たに負債へ落ち込んでいくということである」<sup>57)</sup>。「転落」という「動性」をもつ生に由来するこの「不透明さ」は、次の文に徴してみるならばより明確になるだろう。「事実的な生が、その転落した気遣いの仕方<sup>58)</sup>で生きれば生きるほど、ますます押しつけがましくしかもそれと同時にますます目立たずに、事実的な生は、自己自身に対してそれ自身が現れないことを手に入れるのである」<sup>58)</sup>。生の「不透明さ」は、事実的な生それ自身が「自己」自身に対して「顕現しないこと」、言い換えれば、事実的な生が「仮面 (Larvanzen)」をかぶっていることにほかならない。

しかしながら、事実的な生それ自身が「自己」自身に対して「顕現しないこと」は、事実的な生が「自己」自身を所有してはいないということではもちろんない。事実的な生の「傾向」は、「自己自身を所有にもたらすという仕方<sup>59)</sup>で存在する」ということだからである。「この傾向は当該の対象 (事実的な生) においては際立ってはならず、しかも動性のさまざまな仕方<sup>60)</sup>で事実に現にある」<sup>59)</sup>。そこで、解釈学のすべきことは以下のように言わなければならない。「[事実的な生の存在意味を解釈学的に] 捉えることはそれ自身、まさに表立った、事実に真正な、状況に呼応しつつ、形成され我がものとされた、傾向の遂行である」<sup>60)</sup>。すなわち、解釈学がねらうのは、顕在化していない、「自己自身を所有にもたらすという仕方<sup>61)</sup>で存在する」という「事実的な生の傾向」を徹底化し、事実的な生にそなわる本性的な「転落」に「対抗しつつ」事実的な生を顕現させること、つまり、「生を明示にもたらすこと」<sup>61)</sup>である。

#### 4-2 覚醒の形成としての解釈学

『アリストテレスについての現象学的な解釈』講義で、生の「不透明さ」から「生を明示にもたらすこと」として語られた解釈学は、『存在論 (事実性の解釈学)』において、よりラディ

カルに現存在の「覚醒の形成」をめざすものという位置づけを得る。そこで、本節では、初期フライブルク期の解釈学生成の最終段階を告げる、『存在論（事実性の解釈学）』講義における「事実性の自己釈義」としての解釈学の課題、および「形式的な告示」という解釈学の手法について検討し、最後に、初期フライブルク期の解釈学が、『存在と時間』における現存在の解釈学とどのような関係にあるのかを考える。

解釈学の課題は以下のように宣言される。「そのつど固有な現存在をその存在性格において、この現存在自身に近づき得るようにし、告げ知らせ、現存在が陥っている自己疎外（Selbstentfremdung）を追求することである。解釈学において、現存在自身にとって了解するもの（*verstehend*）に成り、そして了解するものであるという一つの可能性が現存在に対して形成される」<sup>62)</sup>。解釈学が「現存在が陥っている自己疎外」を告発し、現存在を固有な現存在へみちびくという「指揮」の機能をもち、そしてそうすることによって、自己自身に対する現存在の了解可能性が形成されるという。現存在が「それ自身にとって了解するものに成り、そして了解するものである」というのは、現存在が自己自身に対して覚醒してあることにほかならない。それゆえ、解釈学の課題は、「現存在それ自身の根本的な覚醒状態（*Wachheit*）の形成をめざして」<sup>63)</sup>、現存在の存在性格を問いかけることであるといわれるのである。

ところで、この「現存在それ自身の根本的な覚醒状態の形成」を意図する解釈学は、生の「不透明さ」から「生を明示にもたらすこと」として語られた解釈学の徹底化である。なぜなら、「覚醒状態の形成」を意図する解釈学は、哲学の場所を拓くものとして思考されているからである<sup>64)</sup>。ハイデガーによれば、「根本的な覚醒状態」はそれ自身、哲学することである。「覚醒してあること（*Wachsein*）は哲学的である、これが意味しているのは、哲学が現存在の自己との出会いの決定的な可能性と仕方とを形成するというふうに、哲学がそれ自身から己れに与えた根源的な自己釈義において、覚醒してあることが生き生きとしているということである」<sup>65)</sup>。現存在が自己自身を根源的に「釈義」するとき、現存在は己れを言わば暴力的に自己自身へとむけて還帰させる。そのとき、現存在は哲学する者である。したがって、「事実性の自己釈義」としての解釈学は、哲学そのものではなく、哲学に「先駆けるもの」といわなければならない。

しかし、解釈学が現存在の「覚醒の形成」をめざすものであるならば、この解釈学はどのようにして現存在の「覚醒状態」を形成するのであろうか。そこで検討しなければならないのが、「形式的な告示」という解釈学的方法である。

すでに本論が見てきたように、ハイデガーは1919年の戦時緊急学期講義以来、生を「脱生化」することなく生に接近し、生にふさわしい範疇をつくる方法に思索を集中してきたといつてよい。本章に先だって検討した「形式的な理論化」というコンセプトは、生に直接与えられるものを「体験可能なもの一般」として語り得ることを示した。また、事後的な生の「如何に内容」は、経験内容には拘束されずに、経験が進行する仕方を言うものであった。これら両者は、「実存的範疇的な解釈の開始方法」<sup>66)</sup>としての「形式的な告示」に統合され、『存在と時

間』にも引き継がれていく。

たとえば、「現存在（事実的な生）は世界の内に存在することである」<sup>67)</sup>という「形式的な告示」を考えてみる。これを「固定した、一般的な命題として受け取る」<sup>68)</sup>ならば、それは「形式的な告示」についての誤解以外の何ものでもない。「形式的な告示」は、それが「形式的」であるかぎり、内容に関しては確かに未規定であり空虚であるが、しかし、「告示」されたものを現実化する遂行の方向を強制的に与えるという機能をもつ。ハイデガーは以下のように言う。「形式的な告示には完全に規定された拘束がひそんでいる。つまり、形式的な告示において、私が完全に規定されたひとつの開始方向にたっていること、[そして] 非本来的に告示されたものが本来的なものへといたるべきならば、非本来的に告示されたものを享受し、実現させ、告示のあとを追う道だけがあるということである」<sup>69)</sup>。「形式的な告示」によって遂行方向、つまり、遂行の「如何に（Wie）」を与えられつつ、現存在は単に「非本来的に告示されたもの」から「本来的なもの」、すなわち、「具体的な直観源泉」<sup>70)</sup>へ向かう。

以上のように、「形式的な告示」においては、第一に、「何内容」ではなく遂行が優位すること、第二に、「未規定的ではあるが何らかの仕方です理解可能な告示内容から、了解を正しい眼差しの軌道へと導く」<sup>71)</sup>という「指揮」の機能がある。「形式的な告示」は、現存在に本来的な自己了解の仕方を目覚めさせ、具体的な遂行へと差し向ける。これが、「覚醒の形成」をめざす解釈学の手法にほかならない。

最後に、本論冒頭に置かれた問題に答えることで、初期フライブルク期の解釈学が『存在と時間』における「現存在の解釈学」とどのような関係にあるかを整理したい。

問題は、初期フライブルク期におけるハイデガー解釈学のどのような思考形態のうちに、『存在と時間』の中心問題をかたちづくる、「ひと自己」から「本来的自己」への転換という最も基本的な発想がひそんでいるのだろうか、であった。本論はそれを、『アリストテレスについての現象学的な解釈』講義において事実的な生の「動性」として「転落」が語られ、この「転落に対抗する動性」として哲学的な解釈遂行が位置づけられた点、より際立ったかたちでは、『存在論（事実性の解釈学）』における、現存在が陥った「自己疎外」からの「覚醒」という点に認めることができると考える。

もちろん、こうした整理の仕方は、初期フライブルク期におけるハイデガーと『存在と時間』のハイデガーの問題意識が相違していることを無視するわけではない。後者は、周知のように、「存在一般の意味」を問うことであるが、前者は生という存在、「我々の固有な現存在の存在性格」である「事実性」、生の「事実性」としての存在意味である。それゆえ、初期フライブルク期におけるハイデガーは、自らの仕事を「事実性の存在論」と名乗ったのである。

しかしながら、構想した『存在と時間』が中断し、現行のそれが「現存在の解釈学」のうちにとどまった限りにおいて、『存在と時間』における「現存在の解釈学」は、「ひと自己」から「本来的自己」への転換という基本的な思考、そしてまた解釈学の方法としての「形式的な告示」をも、初期フライブルク期における解釈学に負っているのである。

## 註

引用文献は以下のように略記しページ数を付す。また、[ ] による補い、強調はすべて引用者とし、原文の強調は尊重しない。引用ということですので強調されていると思うからである。

SZ ; *SEIN UND ZEIT*, Max Niemeyer, 1927, 16. Aufl., 1986.

ZBP ; *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe Bd. 56/57, Vittorio Klostermann, 1987.

GP ; *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, Gesamtausgabe Bd. 58, Vittorio Klostermann, 1993.

PIA ; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Einführung in die phänomenologische Forschung*, Gesamtausgabe Bd. 61, Vittorio Klostermann, 1985.

HF ; *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe Bd. 63, Vittorio Klostermann, 1988

1) SZ, S. 37.

2) SZ, S. 38.

3) 第2章第2節中の「了解する直観」参照。ハイデガーは「解釈学的な直観」という言葉も使っている。Vgl. ZBP. S. 116

4) 第4章第2節参照。

5) Vgl. Theodore Kisiel ; *Das Kriegsnotsemester 1919 : Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie*, in *Philosophisches Jahrbuch*, 1992. S. 105-122.

—, *Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers*, in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, hrs. von Frithjof Rodi, Bd. 4/1986-87, S. 91-120.

6) Heidegger ; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles, Anzeige der hermeneutischen Situation*, in *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, hrs. von Frithjof Rodi, Bd. 4/1986-87, S. 247.

7) 初期フライブルク期の解釈学を、このように三つの指標にそくして整理することは、本論が提示する読み方であり通説ではない。なお、本論では紙幅の関係上、1920年夏学期講義『直観と表現との現象学』（全集第59巻）、1920/21年冬学期講義『宗教現象学入門』、1921年夏学期講義『アウグスティヌスと新プラトン主義』等を取る『宗教的生の現象学』（全集第60巻）を本文では扱い得なかった。また、『ヤスパース論評』（1919/21年）、『アリストテレスの現象学的な解釈』（1922年）をも主題化していない。これらの総合的な考察は別稿を要する。

8) ZBP. S. 72.

9) ZBP. S. 73.

10) 『存在と時間』の或る注においてハイデガーは、191/20年の冬学期以来「環境世界」分析を繰り返し講義で扱った旨を述べているが、しかし、すでにこの1919年の戦時緊急学期において「環境世界」分析に着手していると言えないだろうか。Vgl. SZ, S. 72. Anm. 1

11) ZBP. S. 86.

12) ZBP. S. 85.

13) ZBP. S. 108. Vgl. Husserl ; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Max Niemeyer, 1913, 2. Aufl., 1980. S. 43.

14) ZBP. S. 110.

15) ZBP. S. 111.

16) ZBP. S. 110.

17) GP. S. 23.

18) レヴィナスも次のように的確に指摘している。「哲学は、特権的な瞬間において生と対照をなすのではなく、生と同時に生起する。哲学は生の、しかも具体的な生の、己れの限界を踏み越えない生の本質的な出来事である。（中略）哲学それ自身が、実存であり出来事である。」(E. Lévinas ; *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, J. Vrin, 1949, 5<sup>e</sup> tirage, 1994, p. 97.)

19) ZBP. S. 115.

20) ebd.

21) ZBP. S. 117.

- 22) GP. S. 1.
- 23) ハイデガーにおいて事実的な生の力点が「自己世界」に置かれたことの背景として、アウグスティヌスがあるように思われる。アウグスティヌスのいう *Crede, ut intelligas* をハイデガーは、以下のように言い換えている。「生き生きと汝の自己を生きよ。そして、この経験の基礎、すなわち、汝の究極で最も完全な自己経験のうえにはじめて、認識が築かれるのだ」(GP. S. 62.)。またこれを補遺では「自己が己れを先ず全き生のうちで現実化してはじめて、自己は認識することができる」(GP. S. 205) と解している。いずれにせよ、ハイデガーにおける「自己」の解釈学に、アウグスティヌスの声を聴くことは可能だろう。
- 24) GP. S. 148.
- 25) ebd.
- 26) GP. S. 217.
- 27) 『アリストテレスについての現象学的な解釈』の新しい「生の範疇表」では、「自己充足性」は「傾き」という範疇に、「性向 (Geneigtheit)」「運び去り (Mitgenommenwerden)」「分散 (Zerstreuung)」と同様組み入れられる。
- 28) GP. S. 42.
- 29) GP. S. 34.
- 30) GP. S. 66.
- 31) GP. S. 38.
- 32) 「環境世界」、「共同世界」、「自己世界」と「世界」を区別することに関して、ハイデガーは1925年夏学期講義のなかで言及し、とりわけ、他者を「共同世界」としてかつて表示したことの不適切さを認めている。Vgl. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe Bd. 20, S. 333.
- 33) GP. S. 33.
- 34) GP. S. 85.
- 35) GP. S. 59.
- 36) GP. S. 60.
- 37) GP. S. 64.
- 38) GP. S. 62.
- 39) GP. S. 159.
- 40) GP. S. 165.
- 41) ebd.
- 42) GP. S. 60.
- 43) GP. S. 85.
- 44) ebd.
- 45) ebd.
- 46) ebd.
- 47) PIA. S. 117.
- 48) ハイデガーの提示する「生の範疇」が、生物学に定位したベルクソンの「生」概念の批判の上に成り立ったものであることを括弧にいれて、ハイデガーの「生の範疇」そのものがもつ、生現象解明の射程を測ることは興味のあることではあるが、ここでは行わない。フランクは、ハイデガーの29/30年冬学期講義を主に取り上げつつ、「受肉した生の方が実存よりも本質的である」と主張することで、ハイデガーの存在論的な範疇の偏向を指摘している。このフランクの解釈が妥当かどうかは別の機会に検討したい。  
Didier Franck : L'être et le vivant, in *Philosophie* n° 16, 1987, p. 73-92.
- 49) PIA. S. 90.
- 50) PIA. S. 119.
- 51) ebd.
- 52) PIA. S. 120.
- 53) PIA. S. 130.
- 54) ebd.

55) ebd.

56) 生は「カオス的な混乱」ではないというかつての考えを、この時期のハイデガーは撤回しているように思われるが、しかしこの文脈では、「自己」了解の「不透明さ」ということが問題となっている点に注意。

57) PIA. S. 88.

58) PIA. S. 148.

59) PIA. S. 171.

60) ebd.

61) PIA. S. 174.

62) HF. S. 15.

63) HF. S. 16.

64) 「覚醒状態の形成」とここで言われていることを、ハイデガーは1920年夏学期講義において、「アクチュアルな現存在を不確かにすること」と表現していた。「哲学の動機は、(中略)固有な現存在を不確かにする (Unsicher-machen) ことのうちにある」(*Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks*, Gesamtausgabe Bd. 59, 1993, S. 171.)

65) HF. S. 18.

66) PIA. S. 134. Vgl. *Phänomenologie des religiösen Leben*, Gesamtausgabe Bd. 60, 1995, S. 57-65. 67. ガダマーによれば、ハイデガーが「伝統的な〔哲学の〕術語を根源的な経験にまで連れ戻す」という目的のために、「特に好んで「形式的な告示」という表現を用いた」。そこで問題なのは「或るものを指し示すように、語るということである。(中略)形式的な告示はただ方向を示すだけであり、その方向を自らが見やらなければならない」(H.G. Gadamer; *Gesammelte Werke 10, Hermeneutik im Rückblick*, J.C.B. Mohr, 1995, S. 17.)

67) HF. S. 80.

68) ebd.

69) PIA. S. 33.

70) HF. S. 80.

71) ebd.

付記 本稿は日本学術振興会特別研究員としての研究成果、および文部省科学研究費補助金による研究成果の一部である。

(本学非常勤講師)