

アリストテレスのプロネーシス概念に関する ハイデガーの解釈について

丹 木 博 一

概要

1920年代前半のハイデガーはアリストテレスについての暴力的とも言える独自の解釈を通して、『存在と時間』の形成に至る固有な思考の枠組みを整えていた。とりわけアリストテレスに由来するプロネーシス（思慮）概念についての独創的な捉え直しが、『存在と時間』における人間論や存在論の形成に大きく寄与したことはよく知られている。ここでは、従来のオーソドックスな解釈とハイデガー固有の新たな解釈との異同をはっきり示すことによって、ハイデガーが新たに手に入れた哲学的洞察の特徴を明らかにするとともに、ハイデガーのプロネーシス解釈が直面せざるを得なかった困難にも目をとめ、ハイデガーとの対話を通して私たちが歩むべき思惟の方位について若干の覚書を記してみたい。

1. アリストテレスを読み直すという課題とその意義

20世紀の一冊とも言うべき『存在と時間』には、西洋の多様な思想の流れが固有の解釈を経て多様に編み込まれている。いや、より正確には、西洋哲学の多様なテキストに対する、自ら「現象学的破壊」と呼んだ独自の解釈を通して『存在と時間』は形成されたと言うべきだろう。フッサールの現象学的方法、ディルタイやヨルクの歴史理解と解釈学構想、キルケゴールのキリスト教的信仰をめぐる実存思想、デカルトやカントの自我論等、ハイデガーの思想形成に大きな影響を与えた思想は枚挙にいとまがない。とりわけ古代ギリシアの哲学者たち、なかでもアリストテレスに対する独自の解釈の成果が『存在と時間』の記述のはしばしに織り込まれていることは、多くの研究者が指摘する通りである¹。『存在と時間』の出版に先立つ数年間には、『アリストテレスの現象学的解釈』というタイトルの著作を出版する計画さえあった。マールブルグ大学への招聘のためナトルプから要請されて1922年に提出したいわゆる「ナトルプ草稿」も同じタイトルを持つが、それをさらに練り上げ、一冊の著作にまとめて世に問うことが長らく企画されていたのである。やがて時間現象への新たな関心の深まりやカントの超越論哲学への専心等を通して構想が大幅に変更され、『存在と時間』という、当初の思惑とは別の著作に生まれ変わったと目されている。

当時のハイデガーのアリストテレスへの傾倒ぶりは、ハイデガー自身が後年記した回想か

らも明らかである。「私にとって現象学的に見ることにますます親しむにつれてアリストテレスの諸著作の解釈を実りあるものにすることが一層はっきりしてきたため、それだけ私はアリストテレスやその他のギリシアの思想家たちからますます離れることができなくなった」²。ギムナジウムの生徒だった17歳のときにカトリックの司祭からブレンターノの学位論文『アリストテレスにおける存在者の多様な意味について』を贈られて読み進めたことが、アリストテレスに目を見開かれるきっかけだとされるが、フッサールによって現象学の手ほどきを受ける中で、フッサールの思考がブレンターノによって規定されていることを知り、アリストテレスのテキストへの沈潜はさらに推し進められることになる。このエピソードは、若きハイデガーにおけるカトリック神学やスコラ哲学との結びつきを示すものと受け止められてきたが、「ナトルプ報告」や初期フライブルクおよびマールブルク両大学における講義録の刊行を通して、アリストテレスへの関心が、プロテスタントによるアリストテレス受容および解釈に起因するものでもあることが次第に明らかになってきている。

ハイデガーは1921/22年の冬学期の講義のなかで次のように語っていた。「アリストテレスの受容によって強固にされ、スコトゥス主義とオッカム主義におけるさらなる変容を受けるとともに、同時にタウラーの神秘主義によって、その経験の生き生きとしたさまに再び解きほぐされたスコラ哲学に対して、まさにそのときルターの宗教上・神学上の反抗がなされたのである。そして、ルター神学の新たな契機を受け入れ、さらに練り上げ、同時にまた部分的に方向を変えることで、プロテスタント的なスコラ哲学の形成へと至ったのだが、それにはすぐさまメランヒトンによって、明確に解釈されたアリストテレス的契機が付与されることになった。本質的にアリストテレス的な方向づけをもつこの教義学が、ドイツ観念論の根本をなす土台なのである」³。神崎繁によれば、「ここに示されているのは、[中略] キリスト教神学はトマスによって本格的にその基盤をアリストテレス哲学に置くこととなったが、中世末期にさまざまな変容を経て、ルターによるカトリック神学への弾効をうけて、いったんアリストテレス哲学は退けられるという事態である。だが、メランヒトンがプロテスタント神学にアリストテレス哲学を再導入することによって、その後、ライプニッツ・ヴォルフ学派を介して、その影響はドイツ観念論にまで及んでいるというのがここでの認識である」⁴。

ハイデガーは「ナトルプ報告」の中で、哲学の今日的状況はギリシア的キリスト教的な生の解釈によって根本的に規定されているが、その歴史の絡み合いの中心には常にアリストテレスがいたことを指摘している。「このような積意において措定された人間と人間的な現存在の理念は、カントならびにドイツ観念論の哲学的人間学をも規定している。フィヒテ、シェリング、ヘーゲルは神学の出身であり、自分たちの思弁の根本的な衝動をこの神学から受け取ってもいる。その神学というのも改革派の神学に根差すものだが、この改革派神学は、ルターの新しい宗教的な根本姿勢とそれが内に宿すさまざまな可能性を真に顕在化させることにかけてはごくわずかな規模でしか成功しなかった。ルターは、パウロとアウグスティヌスの積意を根源的に自得するとともに、同じ時期に後期スコラ神学（ドゥンス・スコトゥス、

オッカム、ガブリエル・ビール、グレゴール・フォン・リミニ)とも対決しているが、それらを通してこの根本姿勢に至ったのであった。神、三位一体、原始義状態、罪、恩寵について後期スコラ学が説く教えは、トマス・アクィナスとボナベントゥラが神学に提供した概念的な方策に依拠している。もっともそうになると、これらのいずれも神学的な問題圏の中であらかじめ設定された人間や生の現存在についての理念は、アリストテレスの『自然学』、『心理学』、『倫理学』、『存在論』に基づいているということになる。もっともアリストテレスの根本教説といえども、ここでは特定の選択や積意によって加工されたものである。アリストテレスと並んで同時に決定的な影響を及ぼしたのが、アウグスティヌスである。また彼を通じて新プラトン主義、さらにこの新プラトン主義を通してアリストテレスがあらためて決定的な影響を与えている」(47-48⁵)。

ハイデガーによれば、「哲学的探究とは、[中略]けっして他の時代から借り受けることのできないものであ」(13)る。にもかかわらず、アリストテレス解釈を自身の課題とするのは、私たちの置かれている現在の哲学的な状況が、複雑な経緯を持つ伝統的なアリストテレス解釈によって規定されているためである。受け継いだ伝統には隠蔽と歪曲がある。隠蔽と歪曲を見抜き本来の過去を取り戻すことによって初めて、真の人間理解にふさわしい地平を開くことができる。ハイデガーはそう考えたのである。では、過去の哲学者が私たちに哲学の新たな可能性を示唆しうるのはいかにしてだろうか。ハイデガーは次のように語っている。「すでに過去となった哲学的探究が将来へ影響を及ぼしうるとするなら、その可能性はけっして結果そのものにありえようはずはなく、むしろ、その都度に到達され具体的に錬成されている問いの根源性にその基礎がある。この問いの根源性によって、過去となった哲学的探究は、問題と呼び覚ます模範として絶えず新たに現在となりうるのである」(13-14)。ハイデガーにとって、根源的な問いとは、人間的現存在の「この事実的な生の根本動性を明確に把握すること」(14)以外の何ものでもなかった。そして、この課題のために取り組むべきアリストテレスのテキストとして筆頭に挙げられたのが『ニコマコス倫理学』第6巻であり、なかでも「過剰照射」の対象とされたのがプロネーシス概念だったのである。

私たちは、以下ハイデガーによるアリストテレスのプロネーシス概念に関する独自の解釈のありように光を当てることによって、『存在と時間』の可能性を改めて浮き彫りにするとともに、その限界の在処についても示唆することができればと思う。

2. 『ニコマコス倫理学』におけるプロネーシス概念の位置づけ

思慮と訳されることの多いアリストテレスの「プロネーシス (φρόνησις)」概念に対するハイデガーの解釈がどれほど独創性に満ちたものであったかを示すために、アリストテレス自身によってプロネーシス概念がその倫理学思想のうちに導入されたのはどのような脈絡においてなのか、またこの概念はいかに規定されたのか、まずはその概略を辿ってみたい。

フロネーシス概念が練り上げられたのは主として『ニコマコス倫理学』⁶においてである。ひとはいかに生きるべきか、という倫理的な問いに対する独自の考察のなかで、アリストテレスはその回答に不可欠の概念としてフロネーシス概念を提示したのである。

人間の営みはことごとく何らかの善に向かうという事実を確認した上で、アリストテレスは、私たちが最高善を求めていることを突き止める。それぞれの技術は多くの技術をうちに含んでいる。アリストテレスが例に挙げたのは戦争術であるが、この技術は戦争に勝つことを目的にして多様な技術を統括している。当時の戦争には馬を操ることが欠かせなかったため、戦争術は馬術を含みもたねばならない。だが馬を乗りこなすにはよい鞍が必要であり、そのためには馬鞍作りの技術を要する。このように技術はシステムをなしており、下位の技術は上位の技術に奉仕し、上位の技術は下位の技術を統括支配する関係にある。しかしこの段階ではまだ、目的の系列が最高善に至るとは言われていない⁷（第1巻第1章）。

次に、行為の目的が行為者にとっての欲求の対象として把握される。この場合には、私たちの行為は目的をもち、その目的は上位の目的をもつが、それが無限に続くことは背理であるとされる。つまり上位の目的に向けての遡行は、最終的に他のことのために求められるのではなく、それ自身として求められるものに行き着くはずであり、それが「最高善 (τὸ ἄριστον)」と呼ばれるのである。そして、多くの人々は「最高善」を「幸福 (εὐδαιμονία)」と呼び、「よい人生を送ること」や「立派にやっていくこと」を幸福と同じものと考えていると言う（第1巻第2章）。ひとはいかに生きるべきかという問いはこうして、幸福とは何か、幸福はいかに実現しうるか、という問いへと組み替えられていく。

誰もが幸福を目指して生きているが、幸福が何であるかは人によって理解が異なる（第4章）。快楽を得ることを幸福と見なす人があれば、名誉を得ることや金銭を手に入れることを幸福だと思ふ人もいる。さらには世界を観照することに幸福を覚える人もいる（第5章）。アリストテレスはこのように、人によって幸福観に違いが生じることを認めた上で、終局目的とは何かについて考察を深める。目的のうちにあるもの、例えば金銭は他のものを得るための手段として選ばれる。これに対して、名誉や快楽や知性や徳はそれ自身のためにも選ばれるが、これらを通じて幸福が得られるだろうと考えてひとはこれらを選ぶ。ところが幸福はこれらとは異なり、それ自体のために選ばれるのであり、他のために選ばれることはない。では、幸福とは何か。

アリストテレスは、人間固有のはたらきに目を向けて幸福を定義しようと試みる。笛吹きや彫刻家などの技術者のはたらきによさや立派さがあるように、人間としてはたらきにもよさや立派さがあると思えるからである。生き物には多くのはたらきがある。すべての生き物には、自身の身体を養い育む栄養能力が備わっている。しかし動物は植物とは異なり、栄養能力に加えてさらに感覚能力を有している。人間に至ると、それに加えてロゴス（分別・推論・言語）のはたらきを備えもつようになる。そこでアリストテレスは、人間の生とは、「ロゴスをもつ魂の部分による行為にかかわる生」であると規定する（第7章）。その際、その

生とは活動の意味で理解すべきであるとし、その能力（デュナミス）をただ所持するだけでなく、実際に働かせること（エネルギー）を重視する。

幸福がよく生きること、立派にやることであるなら、ただロゴスの能力を所持し、それを働かせればよいというわけではない。例えばギター奏者とすぐれたギター奏者は類において同一であるが、卓越性（ἀρετή）の点では、すぐれたギター奏者の方が並のギター奏者よりも上回る。そこでアリストテレスは、幸福を「徳（ἀρετή）に基づく魂の活動」と定義する。人間固有のはたらきをロゴスに絞り込んだ上で、幸福であるには、ただそのはたらきを活かすことだけでなく、そのはたらきが優れたものであることが必要だとアリストテレスは説くのである。

徳は自然本性として予め備わっているものではない。徳は人間であれば誰もが所持しているものではない。しかし、だからといってどうやっても手に入れることのできないものだというわけでもない。何度試みても石に対して浮上する力を所持させることはできないが、人間は自らのロゴスのはたらきをよりよいものにすることができる。ただし、手に入れようとして一念発起しても、すぐに手に入るようなものではない。よき行為を重ね、それが習慣となるように努め、よき性向・人柄（ἔξις）を形成することが必要である。そうしたよき性向・人柄のことをアリストテレスは徳と呼ぶのである。徳（アレテー ἀρετή）とは道具についても語られる表現であり、包丁のアレテーとはよく切れることであるが、人間としてのアレテーを身につけるにはどうすればよいのだろうか。ソクラテスは、徳とは何かを知ることによって徳を身につけることができると想定したが、それに対してアリストテレスは、よきしつけや教育を受け、自ら実際に行なってみるという努力を重ねることなしには手に入れることはできないと考えた（第2巻第1章）。しかも、技術に関しては仕事が立派になされただけで十分なのに対し、徳の場合は、行為者が一定の性向（ἔξις）の状態にあって為すということが条件と見なされる。行為者は何を為すべきかを分かって為すとともに、その行為を選択し、しかもその行為そのもののゆえに選択して為すこと、さらに確固として動じない性向を保ってその行為を為すことが求められるのである（第4章）。徳は、判断的知識というより、実際の経験を踏まえて経験される性向・人柄なのである。アリストテレスによる「徳に基づく魂の活動」という幸福の定義にはこのように多様な含意がある。

続いてアリストテレスは、徳が感情と行為にかかわることを指摘した上で、行為が「自発的なもの」である場合と強制や無知に基づく「意に反したもの」である場合とで人々の態度や評価が異なることを指摘する。「自発的なもの」の場合は賞賛ないし是非難が生じるのに対し、「意に反したもの」である場合は許しや憐れみが生じる。「意に反したもの」は、「強制」によるか「無知」ゆえのものである。「強制」によるとは、強風に煽られて否応もなしに体が動かされてしまうようなケースを意味し、その場合、行為の始まりは外部にあり、行為者はその始まりに寄与しえない。しかし命じられたことを為さなければ殺されるという場合や、船旅のなか嵐に出会い積み荷を投げ捨てねばならない場合などは、不本意ではあるものの、

身体の器官的部分を動かすことの始まりはその人自身の内にあるのであり、為すことも為さないこともその人次第である。アリストテレスによれば、行為の目的はその状況に応じて定まるのであり、「自発的なこと」と「意に反したこと」が混じりあう行為は結局のところ「自発的」に為されるのだと見なされる。他方、「無知」ゆえの行為はすべて自発的ではないとされるが、その場合の無知とは個別的な事柄に関する無知であり、為すべき事柄や避けるべき事柄等の一般的な事柄についての無知ではない。私たちは、誰が何を、何にかんしてあるいは何において為しているのか、また時には、何によって、何のために、またどのような仕方で行っているのかを区別できる。このような事柄すべてについて無知であるということはあるが、行為者が自分で何を為しているのかを知らないということはある。行為を成り立たせる要素一つひとつについて無知が存在するのであり、そのいずれかに無知な人のうち、行為を行った後で苦しみ後悔する人だけが、意に反して行為した人であると見なしうる。意に反したものは、強制によるものと無知によるものに限られるのであり、激情や欲望による行為を、意に反したものと見なすことは適切ではないという。このように考えることによって、自身の徳や悪徳の形成については当人が責任を有することが明らかにされるのである（第3巻第1章）。

なんらかの意味で自発的な行為は、「選択（προαίρεσις）」に基づくものである。私たちは、ある人がいかなる選択をするのかによってその人の人柄を判別する。選択は、抑制のない人を動かす「欲望」とは異なり、分別をもつ。また、実現不可能な目的にもかかわる「願望」とは異なって、選択は目的のための事柄、しかも「私たち次第である」ものにのみかわる。さらに選択は、不可能なことや永続的なものにもかかわり真偽によって区別される「判断」とも異っており、善悪によって区別される。私たちは善きものや悪しきものを選択することによって、次第に何等かの性質を備えた人物になるのである（第2章）。

選択とは自発的なものであるが、あらかじめ「思案」されたものである。われわれが思案するのは、永続的なものや偶然的なものについてではなく、われわれの手によって生じはするが、つねにまったく同じように生じるわけではない事柄についてである。医者が健康にするかどうかを思案しないように、われわれは目的については思案しない。目的を定めた上で、何によって目的が達成されるかを思案するのである。同時に、このパンはきちんと焼けたかどうかといった個別的な事柄も思案の対象ではない。思案して判定されたものが選択される対象である。選択とは私たち次第のものへの思案的な欲求だ、ということになる（第3章）。

目的のための事柄にかかわる思案と選択について論じたのをうけ、アリストテレスは次に、目的にかかわる「願望」に目を向け、その対象は善いものなのか、それとも善く見えるものなのか、という問いを提起する。この問いに対する回答は、願望されるものは、すぐれた人にとってはほんとうに善いものだが、劣悪な人たちにとってはたまたま善く見えたものにすぎない、というものである。すぐれた人こそが美と快樂の基準であり尺度になるとアリストテレスは考え、プロタゴラス流の相対主義を退ける（第4章）。

目的が願望の対象であり、思案および選択が目的のための事柄であることから、それらにかかわる行為は、選択に基づいた自発的なものであると帰結される。そのため徳も悪徳も自発的なものである。われわれのうちに始まりを持つ行為は、その行為自体もわれわれ次第であり、自発的なのである。そのため、不正な人や放埒な人であっても、そのような人にならないことが少なくとも最初は可能であったと論じられ、各人に目的がどのような仕方に見えるにせよ、かりに目的の見え方は生まれつきのものであるとしても、行為のなかに自分自身によるものがある限り、悪徳は徳に劣らず自発的なものであることになる。個々の場面での行為の積み重ねがどうなるかは本人にも明らかではないために、行為が自発的である仕方と性向が自発的である仕方は同じでないとしても、私たちは一定の仕方での性向の原因なのである（第5章）。

このように性向の形成については個々人に責任があることを明らかにした上で、アリストテレスはさまざまな「人柄の徳（ἠθικὴ ἀρετή）」を取り上げて分析を行う。特定の感情に関する悪徳には両極端があることを指摘し、人柄の徳とはその中間を射当てる中庸であると性格づける。例えば、恐ろしいものに出会したときの徳である勇氣は、臆病と向こう見ずという悪しき両極端から距離を置いた中間として位置づけられるのである（第6章）。こうして節制、気前の良さ、志の高さ、温和さ、正義といったさまざまな人柄の徳が分析されていく。

続いてアリストテレスは、超過や不足ではなく中間を選ぶためには、正しいロゴス（分別 λόγος）が求められると語り（第6巻第1章）、選択に関わる性向としての人柄の徳の成り立ちを明らかにするため、選択がすぐれたものであるための条件を問い進めていく⁸。分別が真実のものであること、欲求が正しいことに加えて、分別が肯定するものと欲求が追跡するものが一致していなければならない。知性と思考を欠いても、人柄としての性向を欠いてもよき選択は成り立たないのである（第2章）。

そこでアリストテレスは、「ディアノエティケー・アレテー（知的な徳 διανοητικὴ ἀρετή）」の考察が必要であると語り、エピステーメー（学問的知識 ἐπιστήμη）、テクネー（技術 τέχνη）、フロネーシス（思慮 φρόνησις）、ソフィア（知恵 σοφία）、ヌース（知性 νοῦς）の5つを順次分析していく。エピステーメーが必然的で永遠な事柄に対する論証に関わる性向であるのに対し（第3章）、テクネーとフロネーシスは他のあり方を許容する物事にかかわる性向である。テクネーもフロネーシスもロゴスを持つ性向という点では共通するが、テクネーが制作にかかわるのに対し（第4章）、フロネーシスは行為にかかわるとされる。アリストテレスは、その違いを目的が外在するか内在するかによって区別する。制作の目的は制作という営みとは異なり制作によって作られたものの方にあるのに対し、行為はそれ自身を目的として為されるものである。したがってフロネーシスとは、人生全体として善く生きるためにはどういったものが善いかを思案する性向であり、人間にとっての善悪がかかわる行為の領域における、分別を備えた真なる性向であるとされる（第5章）。さらにアリストテレスは、ヌースが、論証的な知であるエピステーメーにとっての原理そのものにかかわるも

のであること（第6章）、ソフィアが、ヌースと結びついた学問的知識である上に自然本性的にもっとも尊い事柄を対象とするものであることを明らかにしながら、フロネーシスの特徴を必然的ではなく別様でもありうるような人間的な事柄である行為にかかわる、つまり思案の対象となりうるものにかかわると規定する。その上で、フロネーシスが普遍的な事柄のみを対象とするのではなく、個別な事柄をも認識せねばならないことに注目を寄せる（第7章）。

ディアノエティケー・アレテー（知的徳）についての議論の終わりに、アリストテレスはソフィアとフロネーシスをめぐり3つの問いを提起する。(1) ソフィアは幸福になるために必要な事柄を追求するものではないとしたら、どこに有益さがあるのか。(2) フロネーシスとは善い事柄にかかわるものであるが、徳を持った善き人にフロネーシスが備わってもいっそう善く行為できるわけではないのだから、フロネーシスは不要ではないか。(3) フロネーシスとソフィアのうち、優越性をもつのはどちらか。

第1の問いに対しては、ソフィアは、医術が健康を生み出すようにではないが、健康が健康を生み出すように幸福を生み出すのだと回答される。ソフィアは徳の一部である限り、人に備わって発揮されることにより人間を幸福にするのである（第12章）。第2の問いに対しては、次のように答えられる。正しい目的は善き人でなければ見えないため、善き人でなければフロネーシスを持ち得ないが、反対にフロネーシスがなければ本来のあり方における善き人であることはできない。正しい事柄を行なっていたとしても、事柄それ自身のために行うのではない場合、つまり不本意に、あるいは無知ゆえに行う場合は、その人はいまだ正しい人とは言えないからである。選択は人柄の徳によって正しいものになるが、選択によってなされる事柄すべてが人柄の徳によって担われるのではなく、頭の良さによって担われる側面もある。フロネーシスは頭の良さそのものではないが、頭の良さという条件を欠くと成立しない。人柄の徳を身につけることによって、頭の良さはフロネーシスに変わるのである。そしてフロネーシスが備わることによって本来のあり方における善き人が成立する。両者は相互制約の関係にあると語られる。人柄の徳は目的を設定し、フロネーシスは目的へと向かう事柄を遂行させるからである。第3の問いに対しては、フロネーシスはソフィアを支配することはないと回答される。フロネーシスはソフィアのために指令するのであり、ソフィアに対して司令することはない。それはちょうど医術が健康を支配することがないのと同様である。医術は健康を利用するのではなく、健康が生まれるように気遣うのである（第13章）。

以上が、アリストテレスの倫理学構想におけるフロネーシス概念の位置づけの概要である。

3. ハイデガーによるフロネーシス解釈の内実とその行方

『存在と時間』出版に至る1920年代において、ハイデガーは何度もアリストテレスのフロネーシス概念の解釈に取り組んでいる。ここでは、「ナトルプ報告」（全集第62巻）を中

心とし、必要に応じてフライブルク大学における 1922 年夏学期講義『存在論と論理学に関するアリストテレスの精選諸論文の現象学的解釈』（全集第 62 巻）やマールブルク大学における 1924/25 年冬学期講義『プラトン《ソフィスト》』（全集第 19 巻）にも目を向けながら、プロネーシス概念についてどのような解釈がなされたかを追跡してみたい。同時にその解釈が『存在と時間』のうちにかなる仕方でも組み入れられたかについても言及したい。

ハイデガーは人間的現存在の事的生の根本的な動性を問い進めるために、アリストテレスの存在理解が道具の制作に依拠して得られたものであることを批判し、『自然学』のうちにこそ存在の動性についての本来の理解の可能性が見出されることを示唆した後に、いよいよ『ニコマコス倫理学』の解釈に取りかかる。その際ハイデガーは、まず最初にこう宣言する。「特殊な倫理的諸問題はひとまず度外視し、もろもろの『理知的な [=知的な（筆者注）] 徳』というのが、真正な存在真実化（Seinsverwahrung）を遂行する可能性をよく駆使しううえでのさまざまな様態であるのを明らかにする」（57）。驚くべきことに、ハイデガーはいとも簡単に、プロネーシス概念を、行為における思案と選択にかかわる知的徳の一つとして解釈するアリストテレスによる倫理学構想から切り離し、その上で全く新たに、人間的現存在の事的生を開示する機能として捉え直そうとするのである⁹。

続いて、「ソフィアとプロネーシスとは、ヌースすなわち純粋な直覚（Vernehmen）そのものの遂行様態として解釈される」（57）とハイデガーは論じる。ヌースとは、アリストテレスの文脈では、同一律や矛盾律など、それ自身は推論によって証明されるのではなく、むしろ推論を支える原理の直接的知を意味し、他の 4 つの知的徳とは区別されていたが、ハイデガーはそれをソフィアとプロネーシスに共通の直接的な開示機能として解釈するのである。

アリストテレスが知的徳として挙げているテクネー、エピステーメー、プロネーシス、ソフィア、ヌースという 5 つは、それぞれ「用務を果たし製作する営み（verrichtend-herstellendes Verfahren）、注視し論述し証明し規定すること（hinsehend-besprechend-ausweisendes Bestimmen）、顧慮的にまわりに目を配ること（目配り）（fürsorgliches Sichumsehen（Umsicht））、本来的に見る理解（eigentlich-sehendes Verstehen）、純粋な直覚（reines Vernehmen）と翻訳」（58）される。ハイデガーは、アリストテレスが知的徳として論じた 5 つの知の形態を真理開示の機能として捉えるのだが、その際、真理を思考と対象との一致として捉える模写説を退け、真理とはそのものとして思念されている存在者を隠れなきものとして開示することに他ならないと論じられる。『存在と時間』では判断の真理に先行する世界の開示性としての真理現象が提示されたが、その先駆けと見なすことのできる記述である。なお、誤謬の可能性は、「として」という解釈が為され、主語的なものと述語的なものとの分割と総合、つまり判断のはたらきによって初めて成立するのだが、それに先立つ知の次元があり、例えば感覚は一つの直覚であり、対象を原初的に与える働きであってそれ自身としては誤謬の可能性を免れていると見なされる（60）。ハイデガーは、

判断以前の直接的な開示のはたらきに注目し、その覆いを取る機能を重視するとともに、真理を征するのではなく、それ自身において隠されているという事態を積極的なものと見なし (63)、それが失われてしまわないように真実化のなかに保存しなければならないと論じる (64)。ハイデガーによれば、ヌースとは、判断以前のこの直知のことであり、あたかも光のようにすべてを作り出し、「現にそこ (Da)」を与えるはたらきとして、関わり合いの照明 (Umgangserhellung) となるものであり、分割し得ず、それ以上顕在化できないものである。

次に、ヌースの2つの機能として捉えられたソフィアとフロネーシスの差異が主題化される。ソフィアが、必然的に常にあるものに関わる理論的知であるのに対し、フロネーシスは、別様でありうるものにかかわる実践的知であると論じられた上で、それぞれの特徴が詳しく解釈されていく。

フロネーシスは、「人間の生が自分自身と関わり合うときの、その関わり合いが向かう先と関わり合う様態とを、人間の生に固有の存在において真実化する」(70)。テクネーが制作物に目的を持つ制作にかかわるのに対し、フロネーシスはそれ自身を目的とする行為にかかわる。フロネーシスは、生をその存在において時熟させるひとつの要因となりながら関わり合いに備わる照明である。照明機能としてのフロネーシスが「目配り (Umsicht)」と規定されていることは注目に値する。『存在と時間』において日常的な現存在の道具に対する配慮的交渉のあり方がこの目配りという語に託されているからである。アリストテレスにおいて知的徳として特徴づけられたフロネーシスは、現存在の日常的な実存構造に組み込まれることになる。フロネーシス概念が有意義連関としての世界の解明に寄与するものと見なされたことは疑い得ないことである¹⁰。

フロネーシスの構造をさらにくわしく分析するために、ハイデガーはフロネーシスに固有な時間性に目を向ける。注目すべきは、「思慮において好機フロネーシスという存在者がいかに構成されるかが、具体的な解釈によって明らかにされる」(70) という発言である。「思慮は、フー・ヘネカ『何のために』をしかと保持し、そのたびごとに規定される『何々するため (Wozu)』を整え、『今』を捉え、『いかにして』をあらかじめ描きながら、行為する者が置かれている状況を照らしだす。思慮は、一定の仕方で見られている具体的な状況がそのつど収斂する終極、最極端へと向かってゆく。思慮は、瞬間フロネーシスに対する究極のところ端的な見渡しとして何よりもまず第一にひとつの感覚であるからこそ、また論述したり顧慮・考量したりするものたりうるのである」(70)。フロネーシスは、「いまだない」と「すでに」とを統合する、「十全な瞬間 [的看取] (Augenblick) にほかならない」(71) とも語られる。この集中した記述には、注目すべき論点が多々埋め込まれている。以下、そうした論点の一つひとつ確認してみたい。

君嶋泰明は、1924年夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』を踏まえ、徳においては行為の「瞬間」が配置されると論じている。ある人の言動に怒りを覚えた時、その相手に怒りをぶつけるのは容易いが、いまそれをすべきか、怒りを向けるのはこの人か、何の

ためにそうするか、といったことを「勘案すれば、ことをなすべき瞬間は自ずと定まってくる。そして、そのときが来るまで私が動じずに待つことができるなら、行為の瞬間は適切に『配置』されることになる。この『配置』、あるいは当該の瞬間まで動じない私の状態——『準備ができていること (Gefaßtsein)』——これが、ハイデガーの理解する徳という性向^{ヘクシス}である」¹¹。フロネーシスも徳の一つとして、いやあらゆる性格の徳を可能にする知的徳として、行為の目的連関と具体的状況を見透して、為すべき瞬間を見極める性向として理解されるのである。

目的連関の見透しという論点についてさらに立ち入って考えてみたい。神崎繁によれば、19世紀半ば以降、フロネーシスが目的に対する手段にのみ関わるのか、それとも手段だけでなく目的にも関わるのかという問い¹²をめぐって、後者を支持するトレンドレンブルクらと前者を支持するヴァルターらの中で論争が繰り広げられたが、「以上の論争史において、ハイデガーは明らかに思慮を目的にも関わるものとする立場に与している」(128)と見なす。「ハイデガーが、durchsichtig (見透かされる・見通しがきく) とか、durchsprechen (通して語る) とか、woraufhin (向かう先) と言った言い方を好んで用いるのは、『思慮』をこうした『目的へと至る』全行程を視野に入れたものとして解釈する立場を、彼独自の仕方^{フロネーシス}で表現したものと考えられる」(130)。全行程を視野に入れるということは、目的へのかかわりを有することを意味するが、それは同時にフロネーシスが「いまだない」と「すでに」を統合し、十全な瞬間 (Augenblick) を生きるという独自の時間性を有していることを物語るものでもある。フロネーシスの概念は、『存在と時間』における実存可能性の投企やその時間構造の分析に寄与する概念でもあったと言えよう。

続いてハイデガーは、フロネーシスは「指令的 (epitaktisch) である」(71) と語る。「^{フロネーシス}思慮は、存在者を配慮すべきものという性格において示し、瞬間ごとの特定の規定やその都度の『いかにして』や『何のために』、『どの程度』、『なぜ』をこの看取する眼差しの中に取り込み、かつその中に保持する」(71f.)。併せてハイデガーは、^{フロネーシス}思慮が存在の^{ヘクシス}真實化をよくな^{ヘクシス}しうる「性向」であることにも注意を向ける。それは「生それ自身の中で生に固有の可能性として時熟するもの、そしてこの生を一定の安定状態へともたらず、いわば落ち着かせるものである」(73f.)。性向としての安定状態にあるということは、忘却されることがないということを示唆する。それゆえ、1924/25年冬学期講義では、その指令的性格ともあいまって、フロネーシスに「良心 (Gewissen)」という別名が与えられることになるのである。ハイデガーはこう述べている。「フロネーシスには忘却という頹落の可能性は存在しない。確かにアリストテレスがここで与えている説明は、きわめて簡潔である。だがそれにもかかわらず、以上の連関から明らかなのは、ここでアリストテレスは良心現象に突き当たっていると^{フロネーシス}言っても、解釈において行き過ぎということはないということである。フロネーシスは行為を見透す (durchsichtig machen) 動き出した良心以外の何ものでもない。人は良心を忘却することはできないのである」¹³。

神崎繁は、この発言についても哲学的に見通しの良い展望を与えてくれる。フロネーシ

スというギリシア語はキケロによって *prudentia* というラテン語に訳されるが、そのとき、この語は、企図された目的のための手段の模索という意味に限定された。そのためトマス・アキナスは、*prudentia* に加えて、自然法を把握する「良知 (*synderesis*)」を必要とした。そして、この良知の位置づけをめぐるのは、毀損を許容し反対方向にも動きうる「能力 (*facultas*)」なのか、それとも毀損を許容せず一方向的にのみ動く「性向・習慣 (*habitus*)」なのかという議論が展開されるようになり、知性の観点から良知を捉えるトマスに対し、意志の観点から良知を捉えたボナベントゥラは、良知を理性の上位にある火花と見なし、それが良心を発動させるという議論を展開し、両陣営の対立が見られるようになった。神崎は、ボナベントゥラが良知を意志の「重り (*pondus*)」とも述べていることに触れ、魂の機能の分化を認めるプラトンの発想そのものに異議申し立てを行い、人間における葛藤を、「分裂型・水平型の葛藤」から、ストア派に淵源をもつ「振動型・垂直型の葛藤」へと組み替えようとしているのではないかと示唆している。神崎はさらに、ハイデガーがここに、「栄光の神学」ではなく「十字架の神学」というルターの異議申し立てを重ねたのではないかと推測し、ハイデガーもまたストア派にはほとんど言及することのないまま、「振動型の葛藤」のあり方にコミットして良心を論じようとしたとして、1921年夏学期講義『アウグスティヌスと新プラトン主義』の以下の文を引き合いに出している。「『良心において』……決して並列的なものはない。『二元性』と『分裂』あるいはこれに類するものによっては、何も語られておらず、そこにある『私自身』から、その全き事実性における私の自己存在から自らを規定しているように、そのまま語られているのである。言い換えれば、経験や夢を〔完了した〕『出来事 (*Vorgänge*)』としてではなく、その全き事実的な〔未完了な〕『どのように (*Wie*)』——そこで、世界と私の生をもち、そしてまさにそれである——として受け止める必要があるのである」¹⁴。ところが、アリストテレスは、道具を制作する場面から存在を理解しようとしたために、「存在とは完成していること、運動がその終極に達して完了したこと」(74)として捉えられる。目配りの対象となる世界はその関わり合い自身のあり方に即して考察されたわけではなく、制作するという動きを模範とし、それから否定的に区別するという仕方では動性が特徴づけられたため、分析は不十分なものとどまってしまったとハイデガーはアリストテレスを批判している。

フロネーシスは、『存在と時間』において、目配り (*Umsicht*) として日常的な現存在の配慮的交渉を導く光として捉えられる一方、良心 (*Gewissen*) の指令的な呼び声として現存在を本来的実存へと呼び戻す機能として二重の仕方では把握される。『存在と時間』では、フロネーシスにおける具体的状況を見渡すはたらきが、世界への被投性の現事実の自覚の呼び覚ましへと深められていくのである。人間はその被投性ゆえに自らの存在を意のままにできないにもかかわらず、その存在を引き受けざるを得ない。「自由は、或る一つの可能性を選択することの内にも、言いかえれば、その他の諸可能性を選択しなかったこと、またその他の諸可能性を選択することもできないことに耐えることの内にも、存在している」¹⁵。

こうした非性 (Nichtigkeit) の根拠であることを引き受け、責任を感じるように求めるのが良心であり、そのようにして初めて「固有な自己に基づいて何らかの存在できることへと決断することができる」¹⁶のである。意に反したもののうちにおいてなお自由であるのはいかにして可能かという問いかけが、プロネーシス解釈を通して徹底して追求されていった経緯を私たちは思い知ることができる。

最後に論じられるのが、プロネーシスとソフィアのどちらが優位に立つかという問いである。「生という存在は、それ自身において進行し経過する動性として見られている。ところが人間的な生がこの動性の内にあるのは、人間が自らの最も固有な運動の可能性に関して、すなわち純粋な直覚の可能性に関して完成しているときだ、という。この動性は、状態として^{ヘクシス}の智慧においてある」(74f.)。ソフィアを本来的動性として語っているところから、研究者のうちにはハイデガーがプロネーシスに対してソフィアに優位を認めようとしたのだとする解釈もあるが¹⁷、ソフィアについては、「何らかの方向を目指して執り行う配慮を一切かなぐり捨てる」(75)とか、「完成に至ったところの運動」(75)とか、「何の憂いもなく」(76)と規定されているところからすると、人間的現存在の事實的生の動性の考察に資する概念は、ソフィアではなくプロネーシスだと考えていたことは、私には明らかであるように思われる。配慮を捨ててしまえば人間的生を営むことはできないだろう。完成に至ったところの運動とは、制作の考察から得られた動性の理解としてハイデガーが拒否するものであるはずだ。「何の憂いもなく」とは、「生を重くする」(14)ことをモットーとしたこととも矛盾する。『存在と時間』において人間を *Sorge* (憂慮) と規定したハイデガーには、ソフィアの優位はどうてい受け入れうるものではなかったはずである¹⁸。

以上、ハイデガーがアリストテレスのプロネーシス概念にきわめて独自の解釈を施すことによって『存在と時間』の構想のかなりの部分の練り上げを実現したことを論じてきた。残された紙幅はほとんどないが、最後にハイデガーの斬新な解釈が招いた落とし穴についても一言述べておきたい。ハイデガーは、アリストテレスが人間的現存在の生の動性を道具の制作の動性の方から捉えたとして批判した。ソフィア概念に対する皮肉めいた言明にも、そうした批判を潜ませているように思われる。例えば、「ナトルブ報告」には、「あらゆる運動は、目的への歩み、途上にあるというその意味からして、それが向かう先にいまだ到達していない、の謂いである」(76)のに対し、「『見た』と『見ている』とは同時である」(76)との記載がある。これはアリストテレスにおけるキーネーシスの文脈とエネルゲイアの文脈とを対比した言明であるが¹⁹、ハイデガーはエネルゲイアの文脈を、制作における動性からの類推によって規定されたものであり、エネルゲイアは恒常的現前性 (ständige Anwesenheit) を意味し、人間固有の事實的な生の動性を理解するには相応しいものではないと断定しているように思われる。実際、『存在と時間』においては、「見たこと」と「見ること」の同時性というエネルゲイアの特徴は、「見てしまわんがためにだけ見る」²⁰という留まることのない好奇心のあり方を頽落的実存様式として指弾するために利用されてもいた。もともとハイデ

ガーの思考の大きな特徴の一つに「可能性の優位」がある。エネルゲイアよりもデュナミス
を重視するまなざしは、エネルゲイアが制作に基づく存在理解に由来するとのハイデガーの
診断に基づくものであるが、本当にそう言ってよいのだろうか。デュナミスや可能性の概念、
さらにその展開としての力や意志の概念²¹に比重を置きすぎたことが、『存在と時間』が未
完に終わった遠因になったとは言えないだろうか。むしろ人間の存在の有限性、受動性をさ
らに徹底して掘り下げることから、エネルゲイア概念を肯定的に再解釈して復権させること
も可能ではないだろうか。だが、この点を含め、ハイデガーによるフロネーシス解釈全体の
意義とその妥当性について吟味検討を行うには、稿を改めなければならない。

注

- ¹ 代表として、キジールの以下の著作の第5・6章を挙げる。Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being & Time*, California, 1995, pp.227-308.
- ² *Mein Weg in die Phänomenologie* (1963), Heidegger Gesamtausgabe Bd.14, Frankfurt am Main, S.97
- ³ 『アリストテレスの現象学的解釈 / 現象学的研究入門』 門脇俊介訳, 創文社, 2009年, 9頁。 *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, Heidegger Gesamtausgabe Bd.61, Frankfurt am Main, S.7
- ⁴ 神崎繁『内乱の政治哲学——忘却と制圧』 講談社, 2017年, 238-39頁
- ⁵ 「ナトルプ報告」からの引用に際しては、以下の邦訳に基づき、カッコ内に邦訳のページ数を記す。M.ハイデガー『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。原文は Heidegger Gesamtausgabe Bd.62 に付録として掲載されている。
- ⁶ 『ニコマコス倫理学』についての解釈や訳語の選択は、主として以下の翻訳に依拠した。渡辺邦夫・立花幸司訳『ニコマコス倫理学』(上)(下) 光文社古典新訳文庫, 2015-2016年
- ⁷ 加藤信朗が指摘するように、終局目的としての「最高善」の概念は、技術における「何のため」という目的手段の連関によってではなく、目的が主体にとっての欲求の対象として「誰のため」という脈絡のうちで論じられたときにはじめて登場する概念である。詳しくは以下を参照されたい。加藤信朗「『何のために』と『誰のために』——目的の構造」『哲学の道——初期哲学論集』 創文社, 1997年, 197-217頁。
- ⁸ 徳において知的能力が果たす役割について論じたものとして、以下を参照。Richard Sorabji, *Aristotle on the Role of Intellect in Virtue*, in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, pp.201-219.
- ⁹ ただし、このことはハイデガーのうちに倫理学構想が欠落しているということの意味す

るわけではない。この点については、池田喬が独自の解釈を示してくれている。『ハイデガー 存在と行為——『存在と時間』の解釈と展開』（創文社、2011年）の第3章を参照されたい。なお池田によれば、「ハイデガーの議論において、アリストテレスの幸福論は、人生の生の『終わり』の意味を制作物のそれと根本的に区別することなく『完了存在』と解し、また、その生の時間性を恒常的な現前性の意味で誤って把握したものとして現れる」（177f.）。アリストテレスの幸福概念は、ハイデガーによって終極に達していることを意味するエンテレケイア概念と結びつけられて解体され、「死への先駆的投企」として全く新たな展開を果たすことになる（同書第4章を参照）。

¹⁰ 荒畑靖宏は、「そもそも、ハイデガーの『存在と時間』の環世界分析が——アリストテレスの「思慮（フロネーシス）」の概念以上に——テクネーについてのプラトン・アリストテレスの考え方に依拠していることは疑いない」（『世界内存在の解釈学——ハイデガー「心の哲学」と「言語哲学」』春風社、2009年、p.82）と述べているが、注5に記したように、テクネーは「何のためか」という形相的目的を規定する知であるのに対し、フロネーシスは「誰のためか」という非形相的目的をも含んで規定する知であり、世界概念が *Worumwillen*（実存可能としての目的）を視野に入れた *Umsicht* によって開かれるということを指摘するためには、テクネー概念だけでなくフロネーシス概念が求められるように思う。従って、『存在と時間』における日常性・非本来性と本来性との対比をテクネーとフロネーシスの対比に重ね合わせることはできない。池田喬が指摘するように、「プラクシスという語は、日常的現存在の道具との配慮的交渉について使われているのであって、ポイエーシスから区別された活動として言及されているのではない」（『ハイデガー 存在と行為』、p.166）。ポイエーシスとプラクシスは無差別化されている。

¹¹ 「ヘクシス」、ハイデガー・フォーラム編『ハイデガー事典』所収、昭和堂、2021年、p.429

¹² 現代においてこの問いに対する考察を行ったものとして、以下を参照。David Wiggins, *Deliberation and Practical Reason*, in A. O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics*, University of California Press, 1980, pp.221-240

¹³ *Platon: Sophistes*, Heidegger Gesamtausgabe Bd.19, 1992, S.56

¹⁴ *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Heidegger Gesamtausgabe Bd.60, 1995, S.213. 訳文は神崎繁『内乱の政治哲学——忘却と制圧』、p.140f. に依拠した。

¹⁵ *Sein und Zeit*, 15.Aufl. Tübingen, 1979, S.285

¹⁶ *Ebd.*, S.268

¹⁷ 例えば齋藤元紀は、『ソフィスト講義』における「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」（61）とか、「単なる存在可能性に該当するのではなく、その現在における、つまりエネルゲイアにおける存在可能性」（172）のうちにある、といっ

た表現を根拠に、ハイデガーはソフィアに優位を認めた、と論じている。

- ¹⁸ ギュンター・フィガールは、「ハイデガーは、思慮と知恵との関係のアクセントを、アリストテレスとは根本的にちがった形に変え、それによってアリストテレスの破壊を準備する」(『ハイデガー入門』(伊藤徹訳)世界思想社, 2003年, p.62)と述べているが、私はこの見解に賛同する。「アリストテレスは知恵に思慮よりも高い地位を認める」(65)のに対し、「ハイデガーは、生き生きした生についての知の根源的な形成に方向をと」(65)るのである。阿部将伸によれば、「初期ハイデガーは、基礎存在論期になると背後に隠れてしまう過剰照明的な解釈に従事しているのであった。〔中略〕初期ハイデガーがアリストテレス解釈のなかで『本来の実存』を語る時、その本来性の基準は、〔中略〕古代ギリシア人にとっての根本的存在経験のうちに設定されていると考えるべきであろう」(『存在とロゴス——初期ハイデガーにおけるアリストテレス解釈』月曜社, 2015年, p.207)と述べている。仮にギリシア人であったなら、神的なヌースに与る観想的な生を本来の実存と見なす態度をとっていただろうとハイデガーが考えていたことを意味する。それは皮肉めいた発言と見なすことができよう。
- ¹⁹ 両者の文脈の違いについては、以下の論文を参照されたい。藤沢令夫「現実活動態」『イデアと世界』所収、岩波書店、1980年、pp.231-326
- ²⁰ *Sein und Zeit*, S.346
- ²¹ 神崎繁は、前掲書において、ハイデガーがデュナミスを「創造的な力」と規定したことを取り上げ、それを「勇み足」(244)だと批判している。