

# 汝自身であるものになれ

『存在と時間』における「自己」の習得

西山達也

## 1 はじめに

哲学は、先行するテキストや概念を伝承するにあたって、ときには既存の理解、解釈、あるいは翻訳をラディカルに批判し、刷新することで、思考そのものに変革を生じさせてきた。二〇世紀の哲学においては、生の哲学と解釈学の批判的継承の文脈から、思考そのものとその「伝承」との緊密な関連が思索されるようになり、これが哲学の固有な課題と見なされるに到った。思考の伝承と翻訳は、思考そのものの動態を指し示すことになる。哲学という思考の営為全体が、自ら思考の歴史を構成するものであることを自覚するに到り、この全歴史の意味を引き受ける役割を担わされた哲学は、その使命をついには「終末論的」なものと規定することになる。こうした方向性を決定づけた代表的な哲学者としてマルティン・ハイデガーの名を挙げることができる。

一九二〇年代初頭以降、いわゆる初期ハイデガーは、一方でアリストテレスの精密な読解を試みながら、他方で、新約聖書からアウグスティヌス、ルターに到るキリスト教神学の再解釈に取り組む。この二つの作

業は別個のものではなく、互いに補完しあうものであることが知られている。アリストテレスとパウロの書簡、あるいはアウグスティヌスとルターのテキストを交叉的に読解し、相互をパラフレーズしあうことで、最終的に『存在と時間』へと結節する思考が生成する。初期ハイデガーの思考のこうした成立過程を明らかにしたうえで始めて、一九三〇—四〇年代に試みられたギリシア的思索へのアプローチ（ソクラテス以前の思想家による断片の翻訳、ソポクレスの悲劇の翻訳）の獨創性も再認識することができる。そしてまた、ハイデガーがつねに明示的にも暗黙のうちにも参照し続けた詩人ヘルダーリン（一七七〇—一八四三）によるギリシア語テキストの翻訳作業に対する、哲学者のスタンスも併せて検討することができる。<sup>11</sup>

本稿では、ハイデガーがこうした重層的かつ継続的な作業を通じて自身の思考を紡ぎだしていった、その作業現場のひとつを調査したい。検討の対象となるのは『存在と時間』第三一節、とりわけ次の箇所である。これは、本稿のタイトルにもなっている標語が引用されている箇所でもある。

現存在は、実存論的には、現存在がおのれの存在しうることにおいてまだ、それでないものなのである。また、現の存在は了解とその企投性格とによっておのれの構成を得ているゆえにのみ、つまり現存在は、おのれがそれになる当のもの、ないしはそれにならない当のものである、がゆえにのみ、現存在は了解しつつ、おのれ自身にこう言うことができるのである。「汝自身であるものになれ！」と。(SZ, 145)

「汝自身であるものになれ (wirds was du bist) !」は、元々、ギリシアの詩人ピンダロスの言葉で、またこれを少し変更してニーチェが『この人を見よ』の副題に用いたことで知られている言葉である。『存在と時間』において、いかにしてハイデガーがハイデガー自身になつたかを垣間見るためにも、この特異点ともい

うべきテキストの箇所に着目し、検証してみたい。

## 2 「主旨」(……のためにある自己)

本稿で読解を試みる『存在と時間』第三二節は、「理解・了解 (Verstehen)」と現存在の開示性の構造を分析した節である(「了解としての現にそこに開示されている現存在」)。ここでは、現存在が「内存在」として世界のうちに開かれてある様態としての「了解」が次のように定義されている。

主旨であるもの (das Worurwillen) において、実存しつつある世界内存在そのものが開示されているのだが、そうした開示性が了解と名づけられていた。(SZ, 143)

Im Worurwillen ist das existierende In-der-Welt-sein als solches erschlossen, welche Erschlossenheit Verstehen genannt wurde.

本節ではまずこの定義のなかに登場する「主旨」という語に着目するところから出発したい。「主旨」という語に着目することの理由は二点挙げられる。

第一に、「主旨」という語が、まさしく『存在と時間』第三二節においてその基本的な構造を説明されているという理由がある。das Worurwillen の日本語訳としては、「目的であるもの」(原佑・渡邊二郎訳)、「主旨」(細谷貞雄訳)等がある。<sup>(2)</sup> um...wilen というドイツ語のイディオムは「……のために」という目的を表す表現であるが、これを名詞化した das Worurwillen を、単純に「目的」と翻訳してしまうことは困難である。なぜなら das Worurwillen は手段・目的連関の最終目的をあらわすものではないからだ。それは一方では、世界内存在を構成する諸契機の分析、とりわけ道具存在の分析において(第一八節)、他方で、現存在の最も

固有な可能性である自己の死へと臨む存在や覚悟性の分析において一貫して用いられている重要なキーワードであり、同書の第一篇と第二篇をつなぐ蝶番の役割を果たしていると言っても過言ではない。本稿の表題である「汝自身であるものになれ」は、現存在が「主旨とするもの」において開かれてあること、という「了解」の定義そのものをパラフレーズした言い方と見なしうるものであり、ここから『存在と時間』における「自己」および「世界」の問題の取り扱いを捉え返すことができる。

第二に、「主旨」という語について考察することは、初期ハイデガーが遂行したアリストテレス読解（とりわけ『ニコマコス倫理学』）と、『存在と時間』の繋がりを検証するうえで重要な意味をもつ。das Wortwilleh は、アリストテレスの *to hou heneka*（「……のためであるところのもの」）を字義通り訳した表現であることが知られているが、ハイデガーがこのような翻訳を提案するとき、念頭に置かれているのは例えば『ニコマコス倫理学』第六巻における次の箇所である。

事実、行為に関わる思考は、制作的な思考をも支配するのである。すなわち作る人は誰でも、何かのために作るが、作られるものは、無条件的な意味での目的 (*telos heneka*) ではなくて（つまりそれは、何かあるものとの関連での目的であり、また何かあるものの目的なのである [pros ti kai tinos]）、行為においてなされるものの方が無条件的な目的なのである。<sup>(3)</sup> (EN 1139b1-3)

ここでの「行為（プラークシス）」の基本的な特徴は、「自己のために」という性格である。そもそもポイエーシスとプラークシス、これらはともに何らかの目的（……のために）にかかわっている。しかし、ポイエーシスが自己の外に「……のために」をもつに對して、プラークシスは自己の内に「……のために」をもつ。言い換えれば、プラークシスはプラークシス自体を目的としている。ポイエーシスは、「……のため

に」という目的連関にとらわれているが、この目的連関は、次々と他の目的を新たに必要とする。「何々のために、そしてその何々はまた別の何々のために」、といった具合に連鎖する目的のあり方を、アリストテレスは、*heneka tinos*（これこれのために）もしくは *pros ti*（これこれとの関連で）と呼んでいる。これに対し、プラークシスは、自身のうちに「……ために」をもつ「善い行為」を目指す<sup>4</sup>。ハイデガーは一九二四／二五年の冬学期の講義において、次のような注釈を加えている。

テクネーの対象となるのは、ポイエートン、エルゴン、つまり製作したり遂行をしたりするなかで生み出される作品である。このエルゴンは、*heneka tinos*（『ニコマコス倫理学』第六巻第二章 236a を参照）、すなわち「何かのために (*um willen von etwas*)」ある。つまりそれは何か別のものに関係をもっているのである。エルゴンは「無条件的な意味における目的ではない」<sup>5</sup>、すなわち「端的な終極ではない」。エルゴンはみずからのうちに他のものへの指示を含んでおり、それはテロスとして自己を離れるべく方向を指示している。つまりそれは、*pros ti kai tinos* (22 以下)、「何かのため、誰かのため」なのである。靴は履くために、他の誰かのために製作される。(GA 19, 41)

『存在と時間』第一八節において道具の使用を記述する際にも、「主旨」が重要な役割を果たす。

たとえば、われわれが打つことのゆえにハンマーと名づけるこの道具的存在者でもって、打つことのもつ適所性が得られ、この打つことでもって、暴風雨に対する防備のもつその適所性が得られる。この防備は、現存在が宿するという主旨のために、言いかえれば現存在の存在のひとつの可能性という主旨のために「存在してゐる」。(SZ, 84)

ハンマーは打つことの「ために」あり、打つことは暴風雨への防備の「ために」あり、そして、防風への防備は現存在の居住の「ために」ある。「居住のため」を言表する場合にのみ「主旨」という表現が用いられている点に注意を払わねばならない。<sup>5)</sup>「主旨」は現存在の居住場所、ひいてはその生存そのものに関係づけられる。「適所全体性のすべての暴露はこの主旨に帰着する。寝起きする場所を見つけ、生計を立て、暮らしを営んでゆくという主旨のために、現存在の最も身近な不断の諸可能性が繰り広げられる」(SZ, 297)。ここで適所全体性への参照の構造を考察する際に「主旨」が問題になっていること、そして、この参照関係がある種の場所性を前提としているということ、この二点を明記しておきたい。「主旨」とは、ある種の参照関係が成り立つ際に、参照の連関がそれを中心に構造化されている現存在の可能性なのである。注意せねばならないのは、「主旨」が、環境世界 (Umwelt)、配視 (Umsicht)、交渉 (Umgang) といった語彙と、接頭辞 Um- を介して繋がっていることで、空間的な広がりを指し示しているという点である。um..:willen の um は、かならずしも「……のまわりをまわって」という空間的意味を持つものではないが、これらの語彙と共鳴しながら、「主旨」は、根源的な空間性、すなわち現存在と物と道具と他者たちが集う「開かれ」を形成する。

### 3 了解（「汝自身である」ことの可能性）

こうした現存在が根本的に開かれてあることの様態が、『存在と時間』においては「了解 (Verstehen)」と呼ばれている。了解は、他者の言説の理解にも、自己理解にも限定されない、現存在のうちに穿たれた「開かれ」への関わりである。このような開示としての「了解」をめぐる議論が展開されている『存在と時間』第三一節における「了解」の定義は先にも引用したが、その前後の箇所も含めて再確認したい。

現存在は実存しつつおのれの現であるということは、一方では、世界が「現にそこに」存在しており、そうした世界が現にそこに開示されて存在していることこそ内存在であるということ、このことにほかならない。そして他方またこの内存在も同じく「現にそこに」存在しているのであって、しかも、現存在が存在しているための主旨である当のものとして存在しているのである。主旨であるものにおいて、実存しつつある世界内存在そのものが開示されているのだが、そうした開示性が了解と名づけられていた。この主旨を了解するとき、そのものうちに根拠をもっている有意義性が共に開示されているのである。(S<sub>1</sub>)

143)

『存在と時間』において「了解」という語を用いる際、ハイデガーは、実際のところ二つの水準を明示的に区別せずに接合している。第一の水準は、広義の「了解」と呼びうるもの、すなわち世界が現にそこに「開かれてあること」である。第二の水準は、内存在 (In-Sein) の三分枝の一つ (すなわち「気分」および「言説」と等根源的な様態) としての「了解」である。

了解とは、主旨において、世界が現にそこに開示されてある、その開かれの形態を言う。ここでは「開かれ」は二つの方向性をとるものとされる。一方で、現存在の自己自身が何のためにあるかのその「主旨」の了解へと向かっていく方向、他方で、世界のなかでの意味連関のネットワーク (有意義性の連関) に向かっていく方向である。「了解」は、現存在のそのときどきの世界の世界性としての意味のネットワークに対しても、また、同様に、現存在自身の主旨をめがけても可能性を投げかけるのである。

了解は、現存在のその時々の世界性としての有意義性をめがけて、現存在の存在を根源的に企投するのだ

が、それと同様、現存在の主旨をめがけて、現存在の存在を根源的に企投する。(SZ, 145)

通俗的な意味では、「了解する (verstehen)」とは、「ある仕事をつかさどることが出来る」「それだけの力がある」「あることを為しうる」ことである (SZ, 143)。了解は世界に対してもおのれの主旨とするところに対して、可能性を企投する。このような意味で、「了解」とは、現存在が現にあるということのうちに必然的に可能性が含まれること、あるいはむしろ、現実と与えられているものが、現存在による可能性の了解によつてこそ現実的なものとなるという事態を指し示している。あるいはそれは、可能存在として現存在が現にあるということの内に含まれる両義性、つまり可能性と現実性との二重写しになった状態を指し示している。こうした二重写しの状態を端的に言い表したのが、冒頭に引用した「汝自身であるものになれ」なのである。

現存在は、実存論的には、現存在がおのれの存在しうることにおいて、まだ、それでないものなのである。また、現の存在は了解とその企投性格によつておのれの構成を得ているゆえにのみ、つまり現存在は、おのれがそれになる当のもの、ないしはそれにならない当のものである、がゆえにのみ、現存在は了解しつ、おのれ自身にこう言うことができるのである。「汝自身であるものになれ！」と。(SZ, 145)

ここで「汝自身であるものになれ」という命令文を与えているものは現存在自身である。また、この命令文が差し向けられている先も現存在である。「現存在は自身に対して了解し、つ、つ、言述することができる」。つまり現存在と自己との対話は「了解しつ、つ」遂行され、現存在は自らの諸可能性を「了解」する。現存在は「彼自身であるだろう、もの」と「彼自身でないだろう」ものの双方として「すでにある」「おのれがそれに

なる当のもの、ないしはそれにならない当のもの」。「了解」には、このような二重写しにされたものとして見出される自己の分節化が伴われる。「汝自身であるものになれ」は、この二重写しに対応する（「存在」である）と「生成」なる」という形で）ものだと言えよう。「汝自身であるものになれ」は現存在に単なる自己習得を命じるというよりは、現存在の開かれを穿つのである。

とはいえ、もともとピンダロスの言葉である「汝自身であるものになれ」をこの箇所ではハイデガーが引用していることは唐突といえは唐突である。冒頭でも述べたように、この詩句は若干変更されてニーチェの『この人を見よ』の副題に採用されたほか、『ツアラトゥストラ』『悦ばしき知恵』でも繰り返し引用されており、ニーチェ主義のモットーとして当時の人口に膾炙していたのは確かである。ニーチェがこの言葉を最初に引用するのは、じつは、若き日の彼が友人ローデに宛てた書簡の中においてであった（一八六七年一月三日）。「文献学者」としての発表を表明する際にニーチェが行った引用を孫引きすることで、今度は「哲学者」ハイデガーが自らの生成変化をしるしづけたと考えることもできよう。ともあれ、「汝自身であるものになれ」をハイデガーが引用しているのは、『存在と時間』における企投の構造を、主意主義的な決断や、英雄的な覚悟といったもの（ニーチェ主義的な意味では話は別だが）に擬えようとしたためではなく、むしろ、主旨において現存在が開かれてあること（了解）が必然的に伴う「二重写し」の作用を強調しようとしたためである。とはいえ、主旨における二重写しは、かぎりなく「自己性」そのものへと切りつめられる。一九二九年の「根拠の本質について」でハイデガーは次のように述べている。

しかし、そのために現存在が実存するところのものは、現存在自身である（Worumwillen aber Dasein existiert, ist es selbst）。自己性には世界が属する。世界は本質上、現存在に関係づけられてくる。（GA 9, 157）

「主旨」に関して『存在と時間』では、ここまで簡潔な定式化は見出されず、より慎重に言葉が選ばれている。『存在と時間』における「主旨」概念は、その第一篇と第二篇を目立たない形ではあるが決定的に繋ぎ合わせる役割を果たしており、この接合にもとづいて、「おのれ自身への決意性」と「共存しつつある他者たち」への眼差しとが切り離しがたく継ぎ合わされている<sup>(8)</sup> (SZ, 298)。

#### 4 透視性（「自己」の眼差し）

ところで、このような「主旨」は、いかなる形で現存在の眼差しのもとに立ち現われるのだろうか。それは対象を主題化する眼差しのもとには現れないものとされる。

了解の企投的性格が意味するところは、さらに、了解がそれを基盤として企投する当のもの、つまり諸可能性を、了解はそれ自身主題的に把握してはいないということ、このことである。諸可能性を主題的に把握しているような、そうした把握は企投 (Entwurf) されたものからまさしく可能性というその性格を奪う。(SZ, 145)

「主旨」は、現存在の行為を方向付け、進路を照らし出すものであるが、それをめがけて「了解」は、非主題的な仕方での把握を行っている。このような非主題的な分節化のあり方は、『存在と時間』第三一節の後半部において「視 (Sicht)」と呼ばれている。この「視」によって、非明示的ではあるが完全に盲目的ではない、いわば「不確定な分節化」<sup>(9)</sup>、多かれ少なかれ明示的な「方向付け」が可能になる。

しかしながら、「了解」における「視」は、不確定な分節化を遂行するだけでなく、奇妙な二重化を伴う。

すなわち、「視」は、「配慮的な気遣いの配視 (Unsch)」、顧慮的な気遣いの顧視 (Rücksicht)」として存在すると同時に、「現存在がそのつとそれを主旨として現に存在しているところの存在そのものへの視」としても展開しているのである。つまり、現存在の「視」は、道具や他者への眼差しであると同時に、等しく根源的に、「現存在が何のためにあるか」(つまり「主旨」)に向かつての眼差しでもあるのだ。

現存在のもとに立ち現われる眺望の奇妙さは、したがって、眼差しの二重化に由来する。この二重化した眼差しを全体化するもの、すなわち「全体としての実存」に関係する眼差しが「透視性」と呼ばれる。

第一義的に、また全体として実存に関係するこの視を、われわれは透視性 (Durchsichtigkeit) と名づける。われわれは、十分に了解された「自己認識」を表示しようとしてこの術語を選んだのだが、それというのも、自己認識ということで問題であるのは、一つの点としての自己を知覚しつつ嗅ぎ出したり観察したりすることではなく世界内存在の完全な開示性を、その本質上の諸機構契機を貫きとおして、(durch seine wesentlichen Verfassungsmomente hindurch)、「了解しつつ把握することなのだということ、このことを暗示するためののである。実存しつつある存在者が「おのれ」を看取するのは、現存在が、おのれの実存の構成的契機としての世界のもとでのおのれの存在と他者たちと共なる共存在において等根源的におのれに透視的となっているかぎりにおいてのみである。(SZ, 146)

透視性は二つのベクトルから成り立っている。それは世界に対する透視性というベクトルと、自己に対する透視性というベクトルである。ハイデガーはこの「透視性」を「自己認識」の一種とみなしているが、それは不動にして確実な固的な自我の起点ではない。自己認識としての透視性を獲得することの眼目は、一方で世界に対して、他方で自己に対して、これら双方に対して透徹した眼差しを確保することにある。右の引

用に続く箇所ではハイデガーは、これと同じことを逆方向から記述している。

逆に、現存在の非透視性は、ひとえに、また第一次的に「自己中心的」な自己錯覚のうちにその根をもっているのではなく、それと同じくらい、世界を識別しえないことのうちに持っているのである。(SZ, 147)

ここからも明らかのように、透視性とは、単なる点的なコギトとしての自己を認識することではなく、「世界と自己と」の双方を貫く (durch)、透徹した (durchsichtig) 認識を意味するのである。現存在の自己認識は、世界と自己の双方にまたがった形でのみ実現される。この点に関して、例えば門脇俊介は次のような説明を加えている。

我々の自己知は、個別性と共有された社会性の両者にまたがって実現されていることになる。その都度行為を成立させる現存在の可能性は、私が他者と共有する役割や存在のスタイルであり、ふるまい方についての技能的な自己知も、環境や他者についての見当のつけ方といったものと同時に成立している。私の行為に関する独自の解釈と思えたものが、私の属している共同体による解釈のステレオタイプを実現したものに過ぎない、ということもまた起こりうる。こうしたことを考慮してハイデガーは、現存在の自己知に「透視性 (Durchsichtigkeit)」という名を与える。

(……)

日常的な自己知における、個別性と共有された社会性との分かちがたさに直面してもハイデガーは、現存在の純粋な個別性の概念を断念することはせず、真に個別的な自己との本来的な出会いの可能性を、新たに探し求め始める。(門脇二〇〇二、一六六)

「透視性」という語で言い表される「主旨」の眼差しが、結局のところいかなる眼差しであるのかがここで問題になっている。それは凡庸な言い方をすれば、「なりたい自己のイメージのようなもの」なのだろうか。このような方向で「主旨」の意味することを解釈することも可能であろう。自己のイメージは、単に自己のみによって決定されたものではなく、例えば私の属している共同体が私に課してくる「ステレオタイプ」としての自己イメージによっても引きずられている。それゆえにまた、「真に個別的な自己との本来的な出会い」は、共同体が私に課してくるステレオタイプを打ち破らないかぎり達成しえないものである。

ここでさらに問わねばならないのは、自己の行為に関する自己認識が、共同体による「ステレオタイプ」に基づくものだったかもしれないと気づくときに、そこで何が生じているかである。「透視性」における眼差しは、一方で、単に自己への透明性を確保するだけでは不十分であり、自己と世界と双方を見通し、透視する（シー・スルー）のでなければならぬ。だが他方で、透視性における眼差しは、「真に個別的な自己との本来的な出会い」を達成するために、ある種の突破（ブレイクスルー）を遂行せねばならない。このとき、「透視性」は、果たして透明な自己の像、自己のふるまいの型、自己知への到達を保証してくれるのだろうか。ステレオタイプの向こうに、何か別の（自己固有の）「タイプ」が見えるのか、あるいは逆に、そのような真の自己の「タイプ」はあらかじめ壊れてしまっているのか、あるいはそのようなものはそもそも「無い」のだろうか。

「貫き通して（durch...hindurch）」という言葉を用いるハイデガーが強調しなければならなかったのは、そこにある種のアポリアが、つまり出口なしの状況があったからである。そして「出口なし」を想定することによって、突破（ブレイクスルー）が要請されたのではないだろうか。だが同時に、「出口なし」を想定することは、同時に突破されるべきものを指定することであり、それが出口を指し示してしまう危険性も孕む。つまり、透視（シー・スルー）することは突破（ブレイクスルー）を要請するのだが、突破は、透視されるべきものを無化するわけではない。むしろここでの透視性は、

「突破」と「透視」のあいだで宙づりにされているのである。この宙づり状態が残存するところに、つまり「貫き通すこと」が完結しきらないところに、「汝自身であるものになれ」という命法の言い表す生成の強度が場を持つのではないだろうか。

「謎めいた」(Greisch 1994, 193) 性格をもったこの自己の眼差しの中で、像とその現出の媒体が同時に立ち現われるような本質からしてアポリア的な眺望が出現する。透明なのか、不透明なのか、半透明なのか、といったことは派生的な問いである。透視性は、むしろアポリアそのものの相貌——最終的にこれは「死に臨む存在」が証しだてる眺望でもある——を垣間見させているのではないだろうか。現存在の「主旨」を眼差しすこととは、結局のところ、アポリアを眼差しつつ、アポリアをアポリアとして見通す一歩手前に立ち止まる力を保持することなのではなからうか。

## 5 おわりに(自己の〈習得〉)

「汝自身であるものになれ」という詩人ピンダロスの言葉に立ち戻ることで本稿を締め括りたい。ピンダロスにおいては、この命令文は「詩人からの教え」という形をとっているが、本来のコンテクストに引き戻すならば、これは詩人がシラクサの僭主ヒエロンに対して贈った歌、しかも詩人が君主に送った別れの歌のなかの言葉である。

さようなら！

この歌はフェニキアの商品のように

白く泡立つ海上を送られてゆく。

あなたは、七様の調べを奏でる豎琴の贈り物を出迎えて

アイオリスの弦上に響くカストルの歌に

進んで注意を払っていただきたい。

自分がいかなる人間であるかを学んで、そのとおりになりたまえ。

(『ピュティア第二祝捷歌』六七行―七二行)

この箇所では、詩人からの言葉の「送付」という性格に着目せねばならない(「フェニキアの商品のように送られてゆく」。歌の形を借りて送り届けられる勧告は、「フェニキアの商品」に譬えられているが、この比喩には「受け取られるかどうかわからない(on approval)」という意味が込められているとする解釈者もいる。<sup>①</sup>ハイデガーは、『存在と時間』の当該箇所が付した後年の欄外注で、「汝自身になる」ことを「出航」のモチーフに関連付けており、ピンダロス原詩に引き寄せてこの言葉を解釈しようとした痕跡が認められる。<sup>②</sup>さらに興味深いのは、「汝自身であるものになれ」が、ピンダロス原詩においては「学びながら」というアオリスト分詞を伴っているのに対して、近代の引用者たち(例えばニーチェ<sup>③</sup>)が、「学びながら」をしれば省略してしまうということである。『存在と時間』におけるハイデガーも例外ではなかった。あたかも近代人にとっては、古代人が必要とした存在と生成を媒介する習得のプロセスが不必要であるかのようなある。

ハイデガーは、一九三五年の講義『形而上学入門』において、ふたたびこの箇所を引き合いに出す。その際、哲学者はこの詩句のなかの「学びながら」という語を訳出している。

phua「自然・本性・高貴な素質」とは、ひとが根源的・本来的にすでにそれであるところのものである。

後になって強いられた作り物の性格や振る舞いとは異なった、「成れるもの (das Ge-Wesende)」である。存  
在は高貴なもの、貴族の規定である。(……) このことに言及しながらピンド罗斯は次の言葉を鑄造した。

「学ぶことによって、君は存在するところのものとして、現れ出てほしい」。

しかし自分自身のなかに立つこと (Insichsehen) は、ギリシア人にとっては、現われとして立つこと (Da-  
sehen) 、光のなかに立つこと (Im-Licht-Sehen) 、に他ならぬ。(GA 40, 108)

ここではピンド罗斯の詩句は「ピュシス」の語源解釈へと関連づけられている。「汝自身であるものにな  
れ」の「であるところのもの」は、生得的なもの・本来的なものの意味で解釈され、また、「なれ」は、生  
い立つものとしての「ピュシス」、もしくは現れ出ることとしての「パイネスタイ」の意味へと還元されて  
いる。「自分自身のなかに立つこと (Insichsehen)」と「現にそこに立つこと (Da-sehen)」、そして「光のな  
かに立つこと (Im-Licht-Sehen)」は、『存在と時間』における「了解 (Ver-sehen)」を書き換えたものである。  
『存在と時間』では自己と世界における様々な構成契機を貫き通す「透視性」として理解されていたもの  
が、一九三五年の講義では、ピュシスの立ち現われへと再解釈されているのである。『存在と時間』におい  
て、「了解」は「内存在」を構成する三分肢、すなわち気分・了解・語りのなかに位置づけられながら、分  
肢構造そのものを束ねる役割を果たしていた。だが三〇年代には、現存在の分肢構造は消失し、ハイデガー  
が「了解」という語で思考しようとしていた事象は、もはや考察の枠組みにおさまらなくなっている。「了  
解」におけるアポリア的な視界の開示、すなわち自己と世界の双方へと向けられた眼差し<sup>14</sup>の二重性が解消さ  
れる。こうして「了解」そのものの場所が希薄化し、純粹に生起する現れのうちに溶解する。

三〇年代のハイデガーは「了解」の場所を空白にしながら、ピンダロスの詩句における「学びながら」という語を訳出している。「汝自身」は、「後になって強いられた作り物」の重力から解放され、ピュシス（生い立ち）のうちに輝き出る（パインスタイ）ものとされる。ここでは一見「習得」の契機が欠落しているようにも見えるのだが、同時に、自然／人為の対立に回収されない、別種の「習得」の契機が獲得されているとみることも可能だろう。

いずれにせよ、ハイデガーが二度にわたって引用する「汝自身であるものになれ」の解釈の差異は改めて検証されねばならない。それによってアポリア的な視界の開示そのものの意味が再度考察されることになるだろう。ハイデガーによる二度にわたる「汝自身であるものになれ」の引用は、自己におけるアポリア的な視界の習得のアンビヴァレントな性格を描き出しているのではないだろうか。アポリア的視界の開示とその解消。この両者のあいだの移行の場において、はじめて、「共にあること」の意味を「学ぶ」ことが可能になるのかもしれない。

## 註

- (1) この作業の全体像を把握するための資料が揃ったのは二〇〇〇年以降のことである。とりわけ初期のアリストテレス講義 (GA1) [一九二四年夏季期講義、二〇〇二年刊行] および GA2 [一九二二年夏季期講義、二〇〇五年刊行] の出版は特筆に値する。二〇一〇年にはアナクシマンドロスの断片読解をめぐるゼミナールの記録が刊行されている (GA78)。本稿はこうした資料を直接参照しながら、『存在と時間』の読解を通じて間接的に、初期ハイデガーの思考の重層性を抉り出すことを試みる。
- (2) 本稿では『存在と時間』からの引用は、基本的に原佐・渡邊二郎訳の『存在と時間』（中公クラシックス版）を参照しつつ適宜変更を加えている。das Wortwilleh に関しては目的論的な理解を避けるために「主旨」という訳語を採用する。
- (3) 引用内では「無条件的な目的」と翻訳されているが、*das Angles* は「自身以外にテロスを持つのではない」、つまり「端的に自身にテロスをもつ」という含意をもつ。また、*Kritiken* は、次に引用するハイデガーのように、「誰かのため」という解釈もある（『ニコマコス倫理学』高田三郎訳、岩波文庫、等）。

- (4) J・タミニョーは *prosa* をポイエーシスに、*haue hanka* をプラークシスに対応させて両者を解釈しているがこれは図式的に過ぎるよう思われる。Taminiaux 1990, 165.
- (5) 「主旨」は、また、同じ箇所で、「第一義的な《……のため》(Das primäre ‚Wozu‘)」とも言われている (SZ, 84)。
- (6) この参照関係が成り立つ場を「ローカル・コンテクスト」と呼ぶこともできるだろうが（ハイデガーによる理由の空間の拡張）「門脇二〇〇二所収」および「門脇二〇〇八」を参照）、そのためには「ローカル性」および「コンテクスト」概念の再検証が必要となる。
- (7) Nietzsche 1975, 235. An Erwin Rohde, 3 November 1867.
- (8) 「決意性は、本来的な自己存在として、現存在をその世界から引き離したり、宙に浮いた自我へと孤立させたりしない」(SZ, 298)。こうした「世界」へのコミットメントの様態を、J・L・ナンシーは「じかに接して (à mène)」と言いつづけている (Nancy 1990, 138-139)。
- (9) 「私の行為の全体が私の方向づけられた可能性によって不確定な仕方では非表象的に導かれている」(門脇二〇〇二、一五七)。「不確定な分節化」(門脇二〇〇二、一六一)。
- (10) *durchsichtig* (透視的な) は「透明な」を意味するギリシア語 *diaphanós* (*dia*「貫き通して」と *phainesthai*「現れる」に由来する) の直訳である。興味深いことに、*diaphanós* は「透明な」を意味するとともに「半透明」をも意味する。英語では *diaphanous* は〈生地などが透けて見えること、靈妙であること、ほのかな、かすかな、おぼろげな、漠たる〉〈可能性・望みなど〉を言う。フランス語では *diaphane* は現在では「半透明」の意味が第一義とされており、澄み切った、透き通ったという意味は古用とされる。
- (11) Bowa 1964, 135.
- (12) 「だが汝とは誰のことであろうか。それは他でもない、汝が、束縛を解き放つて、自身を出航せしめたゆえんのその自分——つまり汝が成ろうとして、いるゆえんのその自分のことである。」「束縛を解き放つて、出航せしめる」の原語は *loswerden* であり、この語は他動詞では「もやい綱などを解く」、自動詞では「船が岸を離れる」、「出航する」の意である。
- (13) Nietzsche *ibid.*, 117。ニーチェは「学びながら」(*anathón*) という語を省略し「汝自身であるものになれ (*genoi' hoios est*)」と引用している<sup>10</sup>。
- (14) J・サリスはこれを「理解のサクリファイス」と呼んでいる (Salis 1990, 139-167)。

#### 参考文献

- アリストテレス、二〇〇二『ニコマコス倫理学』[EN]、朴一功訳、京都大学学術出版会
- Bowa, C. M. 1964. *Pindar*. Oxford: Clarendon Press.
- Gretsch, J. 1994. *Ontologie et temporalité. Esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: PUF.

- Heidgger, M. 1983. [GA 40] *Einführung in die Metaphysik (Gesamtausgabe, Band 40)*, edited by P. Jaeger. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidgger, M. 1992. [GA 19] *Platon: Sophistes (Gesamtausgabe, Band 19)*, edited by I. Schüßler. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidgger, M. 1993. [SZ] *Sein und Zeit (17. Aufl.)*. Tübingen: Niemeyer. (邦訳『ハイデガー』二〇〇三『存在と時間』原佑・渡邊二郎訳、中公クニシンスク)
- Heidgger, M. 2002. [GA 18] *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie (Gesamtausgabe, Band 18)*, edited by M. Michalski. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidgger, M. 2004. [GA 9] *Wegmarken (Gesamtausgabe, Band 9)*, edited by F. W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidgger, M. 2005. [GA 62] *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik (Gesamtausgabe, Band 62)*, edited by G. Neumann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidgger, M. 2010. [GA 78] *Der Spruch des Anaximander (Gesamtausgabe, Band 78)*, edited by I. Schüßler. Frankfurt am Main: Klostermann, 2010.
- 門脇俊介、二〇〇二『理由の空間の現象学——象徴的志向性批判』創文社
- 門脇俊介、二〇〇八『『存在と時間』の哲学』産業図書
- Nancy, J.-L. 1990. *Une pensée finie*. Paris: Galilée.
- Nietzsche, F. 1975. *Briefwechsel, Kritische Gesamtausgabe, Band 1-2*, edited by G. Colli and M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter.
- Pindar. 1955. *Pindari carmina cum fragmentis*, edited by B. Snell. Leipzig: Teubner. (邦訳『ピンドロス』二〇〇一『祝勝歌集／断片選』内田次信訳、京都大学学術出版会)
- Sallis, J. 1990. *Echos: After Heidegger*. Bloomington: Indiana University Press.
- Taminiaux, J. 1989. *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*. Grenoble: Milon.