

事実と事実性

——ハイデッガーとアーレントを中心に——

氣 多 雅 子

I—1 カントの事実概念

「泣き叫んで青ざめた子供の顔を身体の頭部としてのみ見て、痛みや空腹などの表現現象として見ないということと、それを確かにこのような表現現象として（つまり正常な現象として）見てはいるが、それにも拘らずそのとき〈子供と共苦をもた〉ないということとは、全く異なった事実である。^①」

「この理論は、如何なる仕方でも我々は理解することにおいて理解されたものを実在的に体験することはないという現象的事実と矛盾する。^②」

この二つの文章は、哲学書における「事実」という言葉のごく一般的な使い方を例示するためにとり出してみたにすぎな

い。「事実 (Tatsache, Faktum)」という語は、一般に「経験的事実」乃至「現象的事実」を指し、或る時或る場所に起こり感覚知覚に現れてくる事柄を意味すると言ってよいであろう。そして、この「事実」は「理論」と対比されて、概念や理論を検証する役割を果たす。事実と矛盾するということは、理論が誤っていることを意味する。事実が概念や理論を検証するということは、逆に言えば、事実が概念や理論の正当性を保証するということでもある。

「単に思考され得ただけのものを事実によって確認する」という考え方は多くの経験論者の為すところであるが、この働きを担う事実の概念を拡張して、大きな意味をもたせたのは、カントである。彼は、経験によってその客観的實在性が証明され得るような概念に対する対象を「事実 (res facti)」⁽⁴⁾と呼ぶだけでなく、純粹理性によってその客観的實在性が証明されるような概念に対する対象をも「事実」⁽⁵⁾と呼ぶ。後者に当たるのは、幾何学における量の数学的特性のようなものである。これらはいずれも、何らかの直観によって与えられることができる。だが、それだけではなく、経験的直観によっても純粹直観によってもそれ自体として決して与えられ得ない或る理性概念をすら、カントは事実に属するものと見なす。この概念とは自由の理念であるが、『実践理性批判』では道徳法則の意識が「純粹理性の事実」と呼ばれる。

だが、直観に与えられ得ないものがどうして事実と呼ばれるのか。その理由は、「それ (道徳法則の意識) が、先行する理性の所与から、たとえば自由の意識から理屈によって導き出され得るようなものだからではなく (というの) は、自由の意識は我々に前もって与えられてはいないので、まったくそれ自体のみでアприオリな総合的命題として我々に迫ってくるから」⁽⁶⁾だとされる。

したがって、直観に基づいて認識されることも、対象の客観的實在性が証明されることも、カントの「事実」⁽⁷⁾の概念を構成する必須の条件ではない。その概念の核心をなすのは、「我々が (それを) アприオリに意識しており、(それが) 必然的に確実なものとして与えられている」⁽⁸⁾ということである。カント哲学の固有の文脈において示されたこの規定をより一般

化するならば、この事実性の核心をなすのは、「それ自体で我々に迫ってくる (sich für sich uns aufdringen)」⁽⁹⁾「それ自体だけで確固として存立している (für sich selbst feststehen)」⁽¹⁰⁾という事態であると言つてよからう。

このような事実概念に基づいて、カントは「真とみなすこと (Fürwahrhalten)」は、それがまったく無根拠であるべきでないならば、まず何よりも事実に基づいていなければならない。したがって、証明における唯一の区別は、事実から引き出される帰結を真とみなすことが理論的認識に対する知識としてこの事実に基づけられ得るか、それとも単に実践的認識に対する信仰としてこの事実に基づけられ得るかということにすぎない⁽¹¹⁾と述べる。『純粹理性批判』では「真とみなすこと」は「我々の悟性における一つの出来事 (Begebenheit)」ないし「判断の主観的妥当性」であるとされていたにすぎないが、事実概念を拡張することによつて、我々が真とみなすことには知識と信仰に共通する根拠があることが、明らかに取り出されてくる。つまり、「それ自体で我々に迫ってくる」という我々に対する端的な所与性、直証性が、知識と信仰に共通する基盤である。すべての理性の働きは、それに先行するこのような基盤を必要とするのであらう。

知識と信仰とは、真とみなすことの「客観との合致」が証明され得るか否かによつて区別されるが⁽¹²⁾、事実概念を自由の理念にまで拡張したとき、真とみなす判断の根拠が主観のうちにのみ存するか、主観の外に存するか、という問題はもはや重要ではない。重要なのは、第一に、真とみなすことを他者に伝達できるということ、第二に、その客観に関してあらゆる悟性の判断が一致することである。この二つは、真とみなすことが客観的妥当性をもつ具体的な徴表となる。他者へ伝達し得るということは、その事柄を言表し公表することができるということである。言表された事柄に関して、複数の悟性の判断が一致するか否かを明らかにするためには討議の場が必要となる。この討議の場は、科学者が集う学界や、一般社会の公論形成の場と考えることができるであらう。この二つの徴表は、事実が事実として間主観的に認められることの徴表にほかならない。

数学的事象や自然科学的事象についても、社会的歴史的事象についても、また道徳的ないし宗教的事象についても、真とみなすということの根底を支えるのは「事実」であり、理屈によって導出する (vernünfteln) ことのできない事実に基づくことによつてこそ理性は正しく働くことができるという構図が、ここに見えてくる。

I—2 事実の偶然性

だが、事実とはそもそもこのような重責を担うことのできるものであるのか。「永遠なものは時間的なもののうちに、事実等々のうちに、その基礎づけをもつのではない」⁽¹³⁾と語るような者は、決して「事実」にそのような基盤の役割を負わせることを認めないであろう。

事実は時間的なものとして伝統的に、永遠なるものと対比されてきた。ライプニッツが『モノドロジー』において行なつた二つの真理の区別はよく知られている。「真理も二種ある。思惟の真理 (les vérités de raisonnement) と事実の真理 (les vérités de fait) とである。思惟の真理は必然的なものでその反対が不可能であり、事実の真理は偶然的なものでその反対が可能である」⁽¹⁴⁾。この二つの真理は、ライプニッツのモノドロジーにおいて予定調和という構造のなかで、相対立しながら対応し合うという独特の関係をもつが、この対比で際立たせられるのは、事実の偶然性である。その反対が可能であるということは、どうしてその反対が現実化しなかったかということが問われなければならないことになる。そこで、「何故こうなつてああはならないかという十分な理由がなければ、どんな事実も真であること若しくは実在していることができず、

どんな命題も真実であることができない⁽¹⁵⁾」という「充足理由律」が、矛盾律と並んで人間の思考の二大原理と見なされることになる。この充足理由律によって、事実の論理的偶然性は因果的必然性へと変容することになり、偶然性の問題は姿を消してしま⁽¹⁶⁾う。

では認識論においてはどうかであろうか。必然性と偶然性という概念は、様相のカテゴリーとしてアリストテレスに源を発するものであるが、カントの認識論において重要な展開を示す。カントは彼のカテゴリー表において「可能性 (Möglichkeit) — 不可能性 (Unmöglichkeit)」「現存在 (Dasein) — 非存在 (Nichtsein)」「必然性 (Notwendigkeit) — 偶然性 (Zufälligkeit)」の三対を第四の様相のカテゴリーと見なした。そして、諸カテゴリーは、もっぱら経験的直観への可能な適用によって、諸物についての認識をもたらすと考える。つまり、カテゴリーに対応する感性的直観が与えられることによって、カテゴリーは対象をもつのであり、それによって初めて認識が成立する。対象を思惟することと対象を認識することとは区別され、後者のみが客観的知識を与えることができる⁽¹⁷⁾とされる。三つのカテゴリーは「必然性は可能性そのものによって与えられた現実存在 (Existenz) にほかならない」と関係づけられるのであるが、この関係づけはこれらのカテゴリーがその適用を経験に限定されることにおいて成立するものである。そこにおいて、現実存在の必然性は諸カテゴリーからではなく、常に知覚されるものとの連結からのみ、経験の一般諸法則に従って認識され得る。それ故、「経験的思惟一般の要請」と呼ばれる様相の原則には、「そのものと現実的なものとの連関が経験の一般的諸制約に従って規定されているものは必然的である (必然的に存在する)」という規定がなされるのである。ここで必然的なものとして認識され得るのは、諸実体の現存在ではなく、諸物の状態の現存在である。つまり、我々は、その原因が我々に与えられている、因果法則に基づいた自然における結果の必然性のみを認識するのである。だからここでは、「何ものも盲目的偶然によつては生起しない」(「*mundum non datur casus* 世界の内には偶然は与えられない」という命題がアプリアリな自然法則と見なされることになる。

こうして、認識の場面からも偶然性の問題は姿を消してしまふ。

もつとも、カントでは偶然的なものは純粹理性の理想を論ずるなかで、別の仕方で見えてくる。⁽¹⁸⁾ 即ち、経験的に偶然的なもの、つまり結果としての生起するものから原因を推論する原則は自然認識の原理であるのに対して、世界における実体そのものの偶然的な現存在からその原因を推論するということは思弁的理性使用に属する。この思弁的な理性使用において、結果と原因の関係を経験の限界を超えて飛躍させ、最高存在者に根源的必然性を理念的に附与するということが起こってくるわけであり、それは我々の理性に空虚を残さないためにのみ許容されるが、決して証明されることではない、カントはこのような考える。ここでの対象の現存在そのものの偶然性は、自然認識における対象の状態の偶然性に対して、いわば根源的な偶然性であると言うことができよう。カントにおいて偶然性の概念は、現実存在性との結びつきのなかで深められる。しかし、この偶然性はそこから絶対的必然性が希求されるということに根本的意義があるのであり、偶然性そのものが積極的に見られることはない。

偶然性のこのような捉えにくさは、おそらく偶然性そのものに属するのである。そして、この捉えにくさを含めて、事実は偶然的なのであろう。だが、事実には「別様であり得る」という特質をもつ一方で、「別様ではあり得ない」という特質も含まれている。斯くあるのとは別のあり方は不可能であり、斯くあることをただ受け入れることしかできないのが、事実だからである。事実が真と見なすことの根底を支え得るとしたら、人間の思考によって作り為すことのできない絶対的な所与性に着目されるべきであらう。事実の所与性は、理性の営みに対して、そこから始めることを要求し、その背後に遡ることができないということを告げる。直接的所与としての事実、理性の作用に先行する何ものかである。それは、理性の営みがそこから始められる出発点であると同時に、思惟の作用の正しさがそこへ帰ることで検証され得る試金石であるはずである。

このような直接的所与としての事実からすべてを始めようとするのが実証主義である。「事実」という概念はこの思想の根幹をなすものであるが、奇妙にも、事実の概念についての考察は実証主義者たちによって深められなかった。ニーチェは、彼らの事実概念に対して根本的な否定を突きつける。「〈事実 (Tatsachen) のみがある〉として諸現象のもとに立ちどまる実証主義者たちに対して、私は言うであろう、否、まさしく事実というものは無く、解釈のみがあると。我々は事実〈そのもの〉(Faktum "an sich") を何ら確認することはできない。おそらくそのようなことをしようとするのは、無意味であろう」⁽¹⁹⁾。さらに、「何ら事実内容 (Tatbestand) というものはない。一切が流動的で、捉えがたく、逃げ去ってしまう」と述べて、事実の捉えがたさの背後に、流動的な何ものかを見て取る。またニーチェは事実と解釈が区別されるということだけでなく、事実と虚構という区別に対しても異議を唱える。「事実！ そうだ、虚構の事実！ — 歴史記述者は、現実を起こったことと関わるのではなく、推測された出来事とのみ関わる。というのは、後者のみが作用を及ぼしたからである」⁽²⁰⁾。

事実が決して端的な所与ではなく、事実と見なされているものの内に人間によって作り為されたものが組み込まれているという洞察は、現代の我々にはむしろなじみ深いものである。この洞察は、「事実」は真と見なすことの根底を支え得るかという問いに対して真つ向から、否定をつきつける。

だが、ニーチェが言うように事実認識がどれほど困難だとしても、「事実」という語で指し示される事柄そのものが無意味であるということにはならない。だから、何の構えもなく次のように言われることがある。「精神の暴君たち。 — 学の歩みはいまではもはや、人間の寿命がおよそ七〇年であるという偶然的な事実 (Tatsache) によっては妨げられない、かつてはあまりに長い間妨げられてきたが」(傍点筆者)⁽²¹⁾。事実など無いと宣言するニーチェですら、このようなごく一般的な事実という語の使い方から離れることはできない。実は、このような哲学の概念として意識されない日常的な使い方こそ、事実という事柄をよりよく指し示している。事実という事柄は、我々が何らかの思考をするとき、知らず知らずのうちに既に

前提されており、それを否定しようとしても思いがけず言述のうちに潜り込んでくる。事實は、我々の言葉世界の奥底深く根を下ろした事象であるように思われる。

事實を事實として認識するということのもう一つ手前にある事實の事象の解明は、現象学によって試みられたと言えるであろう。二〇世紀に現象学が登場するまで、事實という概念が哲学史において主題的に論じられることは稀であり、論じられる場合でも最終的には取り逃がされてしまったと言つてよいであろう。

「事實」および「事実性」という概念は、ハイデッガーの初期の哲学において論考の核心に位置する。ラントグレーベは「〈事実性 (Faktizität)〉という表現はハイデッガーによって導入されたものであり、それ以前に厳密な意味をもった哲学的術語として用いられた例は証示されえない⁽²²⁾」と述べて、この問題への着眼がフッサールに先行することを指摘している。では、ハイデッガーはどのように事実性を捉えているか。

Ⅱ—1 ハイデッガーの「事実的な生」

初期フライブルク講義においてハイデッガーの用いる諸概念にはかなりの揺れと曖昧さがつきまとうが、「事實」および「事実性」もその例外ではない。一九一九年頃からの多くの講義では「事実的な生 (faktisches Leben)」もしくは「事実的な生の経験 (faktische Lebenserfahrung)」という語句が中心に据えられ、事實の概念はほとんどの場合、事実的という形容詞の形で登場する。「事実性」という語が術語として確立され、この概念そのものが主題となるのは、一九二三年夏学期

講義『オントロギー（事実性の解釈学）』である。その間この概念の意味するところは微妙に変化が見られるけれども、ハイデッガーが目指していた事柄は一貫して同じ方向にある。

「生」は二〇世紀初頭に盛んに用いられた観念であるが、ハイデッガーは繰り返しこの言葉の多義性に言及し、多義性はそれが指している対象そのものに根ざしている⁽²³⁾と考える。ハイデッガーはこの時代における哲学の二つの主要思潮である文化の哲学と生の哲学を批判的に考察し、そこで生が客観化として、もしくは体験として措定されていることを論ずる⁽²⁴⁾。そして、その生の概念に対して現象学的解体を行ない、客観化としての生という捉え方も体験としての生という捉え方も、原現象（Urphänomen）としての生という一つの根から発源していることを明らかにする。この原現象を説明しようとするところで、「事実的生」ないし「事実的生の経験」という彼自身の根本概念が成立してくるのである⁽²⁵⁾。したがって、事実的（faktisch）という言葉は、「事実性（Tatsächlichkeit）」と「妥当性（Gültigkeit）」という新カント派的な対比に対して、より根源的な位相を指すものとして使われる。「事実的」が「生」と結びつけられるにあたって、ハイデッガーの多様な叙述のなかで、以下のような三つの点が我々にとって重要であるように思われる。

事実的生はまずもって一切の理論的なものに先立つところの原初的なものとして、ハイデッガーに受け取られている⁽²⁶⁾。理論的な学は、規範的なものと心理的なものを区別し、超時間的なものと時間的なものを区別するが、事実的という語はハイデッガーにおいて、それらの区別以前を指すのである。この原初的なものは、理論的なものに先立つと言っても、まったく分節化され得ないカオスのようなものではない。ハイデッガーはこの原—現象を、内容—意味、関係—意味、遂行—意味という三つの意味方向に向かう意味全体性（Sinnanzheit）として捉え得ると考える⁽²⁷⁾。事実的生が意味として自らを示すものであると考えられている点がまず注目されなければならない。「現象学」の課題はこの現象のあり方から出てくる。つまり、

現象学の役割はこの意味全体性を解明することであり、諸現象のロゴスを与えることである。⁽²⁸⁾ このロゴスを与えるということは、論理化すること (Logisierung) ではなく、ましてや理論的に確定することでもない。一九二三年夏学期講義では、ロゴスは「顕わにすること (anheben)」(それまで隠されていたものを、覆われていたものを、隠れなきものを、そこで現に開かれたものとして、意のままに為し得るようにすること) という際立った能作の可能性⁽²⁹⁾をもつと言われる。顕わにするということは意味と為すということにはかならない。事後的生は、カントの事実概念が端的な直接的所与であつたのと違って、差し当たってまず隠れており、隠れと顕れの関係のなかで与えられるのである。

第二に、事後的生が「死」を「目の前に立っているものとして持つ (Bevorstehendhaben)」という点である。⁽³⁰⁾ 生が死と切り離せないということは自明であるように思われるが、ハイデッガーの事後的生に特徴的であるのは、死がそこに組み込まれているところから事後的生の構造を読み取っていくという点である。事後的生はそれ自身の死を常に何らかの形で同伴するのであり、自らの前に立ちはだかるものとして死を所持することになる。そこから一方で、生が世間的な配慮のなかへ逃避して、死から目をそらすというあり方が出てくる。また他方、確実な死をしつかりと掴み持つというあり方も出てくるのであり、それによって生がそれ自身において見えてくる。「このように有りつつある死は生に眺望を与え、絶えず生をその最も固有な現在の前へと、また生そのものの内で増大しつつ生の背後から由来する過去の前へと、導く」。⁽³¹⁾ これは言い換えれば、事後的な生がそれ自体、重荷という存在性格をもっていることである。⁽³²⁾ 重荷であるからこそ、そこから逃れようとする動向が出てくるし、その逃れようとする動向を克服する現存在の本来的なあり方が出てくる。ハイデッガーは死を受け持つその仕方から、事後的生の動性の意味を理解しようとする。

第三に注目したいのは、「生 (Gen. vita)」という術語が、人間的現存在についてのギリシャ的解釈、旧約聖書の解釈、新約聖書のキリスト教的な解釈、さらにはギリシャ的キリスト教的な解釈の中心に位置した或る根本現象を指している

いうことを、基本的に心に留めておかねばならない⁽³³⁾」と言われている点である。この引用文は、生という言葉とその用法とが曖昧で多義的で混乱をきたしているということに關係して述べられたものであり、そのような多義性に惑わされず、多義性が指している根本現象に向かうべきことを示唆している。しかし同時に、生という概念が、ヘレニズム、ヘブライズムの錯綜した伝統における諸解釈を堆積させたものであることも示唆されている。「事実的な生は、一定の伝承され、改作され、新しくされた被解釈性 (Ausgelegtsein) のなかを常に動いている」⁽³⁴⁾。現象学的解体とは、この被解釈性を掘り返して、そこに埋もれた真正の意味方向を掘り起こすことにほかならず、このような現象学的解体それ自体も、事実的な生の経験それ自身を憂慮するという動機によって導かれた事実的な生の遂行であることが常に自覚されなければならない。つまり、現象学の遂行は解釈の解体と解釈の積み重ねという両義的事態であると解されるのであるが、それは事実的な生そのものが両義的事態であることを指し示している。

以上の三つの点は、当時の生 (Leben) の概念が内包していたロマン主義的な生命原理への傾斜とは対蹠的な方向性をハイデッガーの「事実的な生」がもっていることを示している。「事実的な生」および「事実的な生の経験」は、アリストテレス研究を経た後、「現存在」として受け取り直されてゆき、「生」は「存在」の一樣態と見なされるようになるのであるが、⁽³⁵⁾「生」に「事実的」という語が付されたときから、既に、ハイデッガーの哲学の主題は「生」という言葉をはみ出るものであったように思われる。そのはみ出るものは、「事実性」という語によってよりよく指し示される。

II—2 歴史的なもの

では「事実性」という語で指し示されているものは何であるか。それについての講義録の記述は錯綜しており、必ずしも明瞭ではないので、筆者なりの見方で筋道を付けてそれを取り出してみたい。

『宗教現象学入門』では、「〈事實的〉」という概念は、一定の認識論的な諸前提から解釈されてはならない。この概念は〈歴史的なもの (das Historische)〉という概念からのみ理解できるようになる⁽³⁶⁾と言われる。まずこの「歴史的なもの」が、理論的形成物としての歴史と区別されるということは明らかである。では「歴史的なもの」とはどう言われているか。「〈歴史的〉」ということはここでは〈生成すること (Werden)〉、〈発生すること (Entstehen)〉、〈時間の内で経過すること (in der Zeit Verlaufen)〉を意味する⁽³⁷⁾。

では、「生成すること」「発生すること」「時間の内で経過すること」はどのように規定されているか。ハイデッガーはそれに直接答えることをしない。これらの規定は「形式的告示」なのである。⁽³⁸⁾そもそも「歴史的なもの」という規定が形式的告示の關係意味である。つまり、これらの語によって、事實的とは何かということが、内容的に決定されたわけではなく、その事象連関に關しては未規定なままである。また「形式的」ということは、普遍化の一形態としての「形式化」や「類的普遍化」と結びつくものではなく、理論的なものの構築につながる性格のものではない。形式的告示は、事實的生の個別的具体的な相を表現するものでなければならぬと解せられる。現象の關係も遂行も宙吊りにしたままで、しかし説明されるべき現象は先立って与えられなければならない。したがって、形式的に告示されたものによって、事實性に關して現象学的説明を行なう発端が我々に提示されただけなのである。初期フラインブルク時代に形式的告示という方法を獲得したことが、

『存在と時間』という著作を可能にしたわけであるが、この方法が事実的生という原——現象を表現しようとする格闘のなかで見出されてきたことは、逆に事実的生がどのようなものであるかを指し示していると言えよう。

歴史的なものがそこから取り出されるところの事実的な生の経験は、絶えずそれ自身から離反し、客観に類するものへと滑り落ちるおそれがある。形式的告示はその離反傾向に対する予防措置であるが、この離反傾向はまた、そこから離反する当のものを指し示している。

この離反傾向という事態は、歴史的なものに対する生の自己——主張の三つの道を検討することによって浮き彫りにされる。ハイデッガーの言う三つの道とはプラトンの道、シュペンゲラー的な道、両者の中間の妥協の道であるが、これら三つの道は、いずれも安定化 (Sicherung) をめざしているとされる⁽³⁹⁾。プラトンの道は、歴史的なものを副次的なものにするこ
とによって安定化を図ろうとし、シュペンゲラー的な道は、歴史の構造を自由に成形する主観性の所産とすることによって不安を消失させようとし、両者の妥協の道は、その両方を取り入れて安定化を図る、⁽⁴⁰⁾ というのである。

この安定化という言葉で指し示されている事態こそ、事実的生がその内に内包している離反傾向にほかならない。ハイデッガーは、歴史的なものは今日の事実的な生の経験の内で、肯定的と否定的の二つの方向で作用していると考えている。⁽⁴¹⁾ つまり、一方で歴史的なものは生の多様性を引き起こし、その多様性が生に充実と元氣回復をもたらすが、他方で歴史的なものはいずれも我々にとって重荷となり阻害となる。そしてこの両方の点で、歴史的なものは動揺を引き起こすのであり、それに対して、生は自らを主張し自らを守ろうと努めるというのである。そこから見ると、歴史的なものとは事実的生を不安定にさせるものであるが、同時に、この不安定にさせる (beunruhigen) ということが自体が事実的生に属していると解される。

この不安定にさせられている当のものの、安定化を求めている当のものが、問われなければならない。だが、不安定にさせるといふ現象が考察されるところでは、その現象は既にプラトンの図式の内部で見られているとハイデッガーは言う。そ

ここでは人間的―歴史的現実性はそれ自身から理解されるのではなく、ただアプリアリな価値連関に関して理解されるにすぎないからである。自己自身の安定化を憂慮する人間的現存在は、客観として考察され、客観として歴史的な客観的現実性のなかに置き入れられる。それと共に本当に不安定にさせられるものは消滅し、不安定性の解決は非常に容易になるが、不安定にさせられている当のものは見えなくなる。したがって、歴史の討議された解釈は無視されなければならない。歴史的なものは事実的な生の現存在そのものにおいてどのような意味をもつかということ、つまり歴史的なものの遂行―意味が、問われなければならない。

Ⅱ―3 事象的生の現存在における歴史的なもの

ハイデッガーはそれを、『テサロニケの信徒への第一の手紙』を手掛りにしてパウロの生の経験において問うている。彼は、パウロがテサロニケ人を二つの規定において経験していると言う。即ち、「1、パウロはテサロニケ人たちが生成して有るということ（Gewordensein）を経験する。2、パウロは、自分たちが生成して有ることの知をテサロニケ人たちが持っていることを経験する。即ち、彼らが生成して有ることはパウロが生成して有るということでもある」⁽⁴³⁾。この経験の二つの規定は明快である。だが、どうしてこの経験が、テサロニケ人たちが生成して有ることとパウロが生成して有ることの同一性を導くのか。

「生成して有る」ということは単に生物学的な誕生によって有るのではなく、一つの生成を経て有るということである。

この生成は「告知を受け取る」こととして理解されるが、これは偶像から向きを転換して神へ向くという絶対的な転回を意味する。⁽⁴⁴⁾ この転回は自覚の事柄である故に、テサロニケ人たちは告知を受け取るということにおいて自分たちが生成したことを、自分自身において知る。また、テサロニケ人たちに神の言葉を告知したのはパウロであり、それによってパウロはテサロニケ人たちの生の内に踏み入ってしまったわけであるが、この踏み入ってしまったことの知をパウロは持っている。この知は、自分たちが生成して有ることの知をテサロニケ人たちが持っていることを知っているパウロの知と、同じであると考えられる。いずれもパウロ自身の自覚の展開だからである。テサロニケ人たちの自己知をパウロが持っているということは、それがパウロ自身の自己知であることによってしか成り立たない。つまり、テサロニケ人たちが生成して有ることと、パウロが生成して有ることとは、一つの生成して有ることである。その場合、この知が、テサロニケ人たちの生成とパウロの生成とを一つに巻き込んでいくような方をしているのであって、この知は生成するということとそのものの重要な契機をなすと考えられる。そこから、「事実性はまったく根源的に〔知と〕共に経験される」⁽⁴⁵⁾ という言葉が理解できる。事実性は常に、一定の知に随伴された事実性なのである。この知は、一つの知識に仕上げられる性格のものではなく、事実的生がそれ自身においてそれ自身を示してくるその明るみであると解される。だからこそ、この知は単に自覚であるだけでなく、共同的な自覚であることができる。パウロとテサロニケ人たちの共同性は共通の知をもつことによるのではなく、知を随伴する生成への参与において生起するのである。

告知を受け取ることは窮迫へと自らを――置き――入れることであると言われ。⁽⁴⁶⁾ 窮迫とはこの場合、終末論的来臨の地平を意味するが、来臨が何時であるかということは客観的に規定されることではない。パウロはテサロニケ人に対して来臨が何時かということ「あなた方は完全に知っている」と言うが、この知は自らが生成して有ることを知っている知そのものである。生成して有るということは、来臨を待つ時間を生きるということであり、この時間性の内に何時来臨するかということ

の知が共に属していると言つてよいであろう。この知は来臨が既に定まっていることを知る知であり、来臨の確実性の程度を問う問いはここからは生じない。その既定性において来臨を待ち望む時間が開かれるのであつて、そこで求められるのはこの時間性を遂行という仕方で生きることだけである。言い換えれば、この知は事実性に随伴する知であつて、告知を受けるといふことにおいて来臨は「事実」に成つたのだと解される。⁽⁴⁷⁾

キリスト教的な事実的生経験は、告知と共に成立し、そういう成立の仕方をするることによって歴史的に規定される。⁽⁴⁸⁾ この告知は、人がそれに襲われて以来、彼の生の遂行において常に共に生きている。告知を受け取ることによって、キリスト者の周囲世界、共同世界、自己世界の内容が、決して変更されるわけではない。それにも拘らず、それらの世界への関係は生成して有るという遂行連関を通り抜けることで屈折し、周囲世界および共同世界の側からはその固有のあり方は見えなくなつていく。キリスト者は「あとくだけ (Nur noch)」といふことのなかで生き、この圧縮された時間性のなかで彼の窮迫をいっそう増大させ、内奥へ内奥へと入り込んでいく。だから、キリスト教的事実性はもっぱら生の遂行において捉えられなければならない。つまり、キリスト教的な事実的生とは、終末時の事実性の遂行から規定された周囲世界的、共同世界的、自己世界的諸関係である。諸々の関係連関を苦難において本来的な遂行に取り戻すことによつて、周囲世界、共同世界、自己世界の有意義性は固有の仕方です持たれ経験される。⁽⁴⁹⁾ 事実的生経験は、このような仕方です、遂行意味という方向において歴史的なのである。

さて、歴史的なものは事実的生を不安定にさせるものであつたが、不安定化と安定化というあい対する運動はいずれも「生の動性 (Lebensbewegtheit)」として捉えられている。安定化の運動は「下落的 (ruinant) 動性」であり、『存在と時間』で「墜落 (Absturz)」と名づけられた現存在の頽落の動性がこれに当たるであろう。これらの生の動性を見て取ろうとするとき、この動性そのものに参与しようとすることは顛倒したあり方である。何故なら、この動性は、それを共に為している

ときには決して見る事ができないからである。この動性が本来的に看取されるのは、そのつどの純粹な「滞留 (Aufenthalt)」によつてのみであると言われる。⁽⁵⁰⁾ 何かを静止点として固定し、恣意的でない真正の滞留を獲得することによつて、運動は可視的となり、そこからまた、安定化という反対運動の可能性もまた可視的となる。つまり、安定化傾向は確かに不安定化に対する離反であり、この離反によつて生の動性は隠されてしまふが、生の動性を停止させるもののすべてがこの動性を隠すわけではない。実存的な立ち止まりこそが、生の動性を見ることを、そして生の動性を對象的にカテゴリー的解明の先持 (Vorhabe) にもたらしことを可能にする。この留まること (Verweilen)、立ち去らないこと (Nichtweglaufen)、ゝのもとに――現に――有ること (Dabei-sein)、現に――有ること (Dasein) というような有り方のなかから浮かび上がってくるのが、そのつど性 (Jeweiligkeit) である。そのつど性は生の動性が浮かび上がる明るみである。「事実性はまったく根源的に「知と」共に經驗される」という言葉を思い起こすならば、「事実性」の意味は「現存在が存在に即してその存在性格において〈現に〉有る限りでの、そのつどのこの現存在」(傍点ハイデッガー)⁽⁵¹⁾であるという一九二三年夏講義での規定は容易に理解される。これが、初期フライブルク時代における事実性の最終的な規定であると言える。

だが、この規定は事実性という語が現存在 (の存在) という語で言い換えられることを示しており、實際『存在と時間』(一九二七年) では事実性という語はもはやこの意味では使われなくなる。同時に、一九二三年夏講義で既にわずかしかわれなくなつていた「生」という言葉がはつきりと捨てられるのである。

Ⅱ—4 被投性としての事実性

以上のようなハイデッガーの事実性の思索は、それまでの事実の概念を覆すような意味をもっている⁽⁵²⁾。この思索に面しては、事実ということにもはや自明性も直接性も帰属させることは不可能であるように見える。初期フラインブルク時代の事実性は、そこから出発して一切の知識を建設することのできる安定した基盤などではなく、それに向かって一切の思索の努力が費やされる目標であり、むしろ絶えず取り逃がされる危うさに満ちた謎である。それは自明的な所与性そのものが問いに付された結果であり、事実ということの内奥に肉迫して見えてきた相であると言える。検討されないまま限界概念として機能していた「事実」が、ハイデッガーの考察のなかで、真に限界概念にまで突き詰められたと見ることができ。しかし、真に限界概念となってしまった事実性は、もはやそれ以上追究することのできないものとなり、同時に、事実ということの特質もそこでは消失点に至っている。事実性という概念によつてはハイデッガーの思索はもはやこれ以上進むことができないが故に、事実性は存在という言葉に取って代わられたのだと考えられる。

だが、そこで興味深いのは『存在と時間』において与えられる「事実性」の新たな意味である。ハイデッガーは「現存在が在ること」、さらに言えば「現存在が在り且つ在らねばならないこと」という現存在の存在性格を、「被投性 (Geworfenheit)」と呼び、これを現存在の事実性と見なすのである。「現存在が在ること」は、それが何処から来たか、何処へ行くかについては闇に包まれているが、そのこと自体は露わに示されると、ハイデッガーは云う。そして、事実性 (Faktizität) は実事性 (Tatsächlichkeit) と区別してこう云われる。「事実性は、眼前に在るもののナモノ事実 (factum brutum) の実事性ではなくして、差し当たっては押し退けられているにしても、実存の内に取り入れられた、現存在の一

つの存在性格である⁽⁵³⁾。この被投性としての事実性は、初期フライブルク時代の事実性の意味するところの大きさと比べるとずっと制限された意味であるが、しかしそれ故に事実ということの特質を原初的なところで捉えているといえる。

ただしここではこれ以上、『存在と時間』における事実性の実存論的分析を追いかけるのはやめて、ハンナ・アレントの思想の文脈のなかで被投性としての事実性を考察してみたい。アレントの思想の全体が、「現存在が在ること」をその内容に関して追究したものだと思われるからである。それは、ハイデッガーの思想の文脈では見えてこない事実のあり方を照らし出してくれよう。

Ⅲ—1 アレントの「歴史的事実」

アレントはその博士論文『アウグスティヌスの愛の概念』（一九二八年）において、特筆すべき仕方です「歴史的事実」を持ち出している。アウグスティヌス哲学のなかで矛盾すると見られる諸思想の併存を正当に評価するということを企図として掲げるこの論文は、三章に分けられ、愛の問題が決定的な役割を果たす三つの概念的連関を明らかにすることを目指す⁽⁵⁴⁾。即ち「欲求としての愛」（第一章）「創造者と被造物」（第二章）「社会生活」（第三章）であり、そこで一貫して問われるのは隣人愛である⁽⁵⁵⁾。我々が注目したいのはこの第三章である。

キリスト教の内世界的なカリタスは神への愛と結びつけられているという事実から出発して、第一章と第二章では、それぞれ異なる仕方です人間の神との結びつきを提示しているアウグスティヌスの二つの思想系列が追究されるのであるが、その

どちらにおいても隣人愛は本来的に意義づけることができないという結論が与えられることになる。⁽⁵⁶⁾つまり、カリタスは人間に自らの被造性の起源へと立ち戻ることを促し、自己とこの世界との否定を指し示すが、この自己否定において、人間は結局、自己自身と同様に隣人をももつばら絶対的距離において見るようになり、隣人の隣人としての重要性を否定してしまうことになるというわけである。個々人はそこでは完全な孤立の内に立たされることになる。そこからアーレントは次のように問う。「繰り返し齟齬が出てくるにも拘らず、何故アウグスティヌスにおいては、隣人愛が、それともと無縁なこの連関のなかでも、むしろまさにそのなかで、かくも大きな役割を果たしているのか。ひよっとすると、その起源においてこれとまったく切り離された或る別の経験の連関があり、そこでこそ隣人が特別の重要性を持っているのか。この重要性は確かに理論的には我々のこれまでの論述によって否定されたように見えるが、しかし事実上 (de facto)、アウグスティヌスにおいて影響を与えており、そこから、キリスト教の伝統のこの部分への彼の固有の関心がまさに明らかになるのである」。⁽⁵⁷⁾

この問いは、キリスト者の共同が個々の信徒にとって決定的な意義を持つような経験基盤を浮かび上がらせ、この経験基盤が「或る特定の具体的な歴史的事実 (geschichtliches Faktum)」(傍点筆者)であると見なされる。ただしこの歴史的事実は、「カエサルがルビコン河を渡った」というような事実ではなく、また通常考えられるような中立的脱宗教的な事実でもない。それは一つの信仰理解と結びついた歴史的事実、歴史の事実性 (Faktizität der Geschichte) と結びつけられた一つの新しい信仰理解であるとされる。つまりそれは、キリストの救済の死と結びついており、同時にこのキリストの死を自ら初めてそのような現実へと作り上げていくところの歴史的現実である。⁽⁵⁸⁾

この信仰理解と対置されるのが、「私が私自身にとって問いとなった」という自己への問いにおける単独者の振る舞いとして信仰を理解する見方である。このアウグスティヌスの言葉は自己への立ち戻り、被造者としての自らの起源への立ち戻りを指し示すものであり、この自己追究がどのように内在的な信仰の弁証法を展開するかは、第一章、第二章でアーレント

によって示されたところである。

イエスの死がキリストの救済の死であるような現実を作り上げていく歴史的事実の自己形成は、単独者たる個人に関わるのではなく、社会全体に関わる。アーレントによれば、社会を形成していく人類の親縁関係を根拠づけているのは、アダムという共通の出自 (*Abstammung*) をもつということであり、またそこから作り上げられる万人の運命の共有ということである。この運命には死すべきものであるという状況も含まれており、ここで死は人間を孤立させるのとは逆の意味をもっている。つまり、死は運命を同じくする仲間を個人にもたらし、この結びつきが社会を根底で支えているのである。そして、万人が共通の出自をもつということは、出生によって (*generatione*) 成立する。アーレントの思想において出生ということとは重要な鍵概念となっていくが、この概念の重さは歴史的事実という文脈がアーレントの思想形成においてもつ重さにはかならない。

アーレントはアウグスティヌスには、神の被造物としての世界と、人々が住まう人間世界という二つの世界概念があると言う。彼女によれば、アダムに由来する社会は後者の世界であり、この世界は人間が作り上げてきたものである。この世界を作るに際して、人間は他の人間たちを必要とするが、神を必要とはしない。この世界に関して人類は、自らの起源を創造者ではなく、アダムにもつ。このアダムへの帰属は神からの独立にはかならず、ここに人間の原罪が見出される。つまり、人間世界の建設は人類の共通の罪を起源とする。だからこそ、人間世界の建設はイエスの死がキリストの救済の死であるような現実を作り上げていくことになるのであろう。

Ⅲ―2 歴史的事実と「人間の条件」

アーレントが「歴史的事実」と呼んだのは、以上のようなものである。なお、第三の思想系列でこのように「歴史的事実」という語が特化されているとしても、第一と第二の思想系列が「事実」でないということではない。そこに信仰の事実とも呼ぶべきものを、アーレントは認めているように思われる。しかし、彼女にとって事実として際立たせるに値するのは歴史的事実であり、事実という語が本来的に指し示すのは歴史的事実である。

上記のアーレントの歴史的事実は一見すると、きわめて特殊な促え方であるように見える。キリスト教の原罪と贖罪の思想に基づいた歴史哲学が、この歴史的事実に組み込まれているからである。だが、アーレントはこれをアウグスティヌス思想の解釈として提示していることが勘案されるべきであろう。その解釈によれば、最も宗教的な人間であるアウグスティヌスにおいて、内面的な自己追究に収斂していく文脈が彼の思惟宇宙のすべてを覆っているわけではないのである。そこから、信仰の事柄は内面性の文脈だけでなく、歴史的事実の文脈をももつのだというアーレントの強い主張を読み取ることができる。

ここには、そもそもハイデッガーが事実性の思索において追究したことはむしろ逆の方向における事実のあり方が見出される。つまり、類的普遍化や形式的普遍化によって見えなくなってしまうような個別的具体的な位相に事実性を索めるのではなく、どういう内容の普遍化を積み重ねるかということによって固有の仕方で作上げられていくものこそ事実であると考えられているように思われる。このことは、アーレントが事実の真理を、もっぱら人間世界を超越した事柄に関わる哲学の真理と違って、人間世界を超越した事柄と人間世界の事柄の両方に関係するものと見なしていることから推測できる。⁽⁵⁰⁾

事実であるということは、それ自体が、多数の人々によって共同主観的に形成される事柄であり、多数者の意見や解釈から独立して存立することができないとされるのである。

したがって、ハイデッガーが形式的告示という方法において細心の注意を払って未規定なままにしておこうとしたことを、アーレントは逆に規定し、その規定が積み重ねられる果てを見ようとする。この諸規定の堆積が歴史を形成していく。歴史は時間から解明されるのではなく、内容の諸層の関係から説明されるものであり、その意味で、歴史的事実こそ際立って事実なのである。ただし、アーレントがそこに見出そうとするのは、ハイデッガーが「理論的なもの」と呼んだのとは別のものである。アーレントは内容的諸規定の堆積が実質的な人間を作り上げるのだと考えており、現実の人間は「人類」という具体的な内容をもった類の個として有ると考えているように思われる。この場合の類は、その内容が個を織り成してゆき、織り成された個が世界との関係を手作りしていくなかで類の内容が変容されていくような性格のものである。アーレントの関心は、ハイデッガーが「世界は、生という現象における内容意味的なものの根本範疇である」と述べたその世界に向かい、しかも世界の具体的な内容規定に集中していくと言つてよからう。

そこに思い至るとき、アーレントが提示した「歴史的事実」は『人間の条件』（一九五八年）の基本思想と深く通底していることに気づかされる。世界の内容諸規定は人間の諸条件と言い直すことができるからである。この書の課題は「人間の条件（human condition）の最も基本的な要素を取り扱う」ことであるが、この課題は人間が「条件づけられた存在（conditioned being）」であるということに源を発している。人間が条件づけられた存在であることの理由は、「人間が接触するすべてのものがただちに人間存在の条件に変わる」からだとされる。⁽⁶¹⁾「地上の人間に生命が与えられる場合の条件に加え、また一部分それらの条件から、人間は自分自身の手になる条件を絶えず作り出していることになる。この条件は、それが人間起源のものであり、変化しやすいものであるにもかかわらず、自然物と同じような条件づけの力をもっている」。⁽⁶²⁾こ

のような叙述を読むと、「人間の条件」とは、ハイデッガーの「現存在の被投性」がアーレントの思考の文脈に置き直されたものであると解することができる。

その文脈の違いは決して小さくない。人間世界は人間が自らの活動力によって生み出した「もの」⁽⁶³⁾から成り立っており、世界のこの客観—性格 (object-character) 乃至もの—性格 (thing-character) と人間の条件とは相互に補完し合っている、とアーレントは述べる⁽⁶⁴⁾。アーレントの人間世界は、ハイデッガーがそこから脱しようとはあれほど力を尽くし概念把握に工夫を凝らした客観の世界なのである。それ故、「人間の条件」が、哲学者たちが問題にする「人間の本性 (humen nature)」と対比させられるのは当然である。人間の本性に関わる問題はアウグスティヌスの「私自身を対象とした問題 (quaestio nihil factus sum)」とも言い換えられているから、アウグスティヌスにおける第一と第二の思想系列に相当する問題だと考えてよいであろう。『人間の条件』においてはアーレントは、人間の本性に関する問題は答えることができないという見解をとる。

人間存在の条件としてアーレントが具体的に挙げているのは、生命それ自体、出生と可死性、世界性、多数性、地球といったものであるが、これらの条件は人間を絶対的に条件づけているわけではない。⁽⁶⁶⁾人間の条件は、その概念の意味から言っても、当然歴史的に変容する。それ故、条件の問題が本性の問題に取って代わることはできないことを、アーレントは知悉している。彼女の政治的思考が他の政治哲学者の思考と一線を画するのは、彼女が常に人間の本性の問題、乃至永遠なるものの問題について厳しい眼差しを向けつつも、それらの問題の在り場所を常に空けておく点である。言い換えれば、彼女は人間の条件を問う問いが限界をもつことを知っており、その限界の向こうを見遣りつつ諸条件を問い質そうとする。それを明確に示すのが、すべての人間存在の最も一般的な条件であるとされる「生と死 (birth and death)」、「出生と可死性 (natality and mortality)」とこう二つの概念対である。

両者は、事象として重なるにも拘らず、次元の異なる概念対である。ハイデッガーが、現存在の存在は何処から来て何処へ行くかについて包み隠されていると述べていたことを思い起こすならば、この違いがはっきりと見えてくる。生と死の領域は、誕生によってそこから到来し、死によってそこへと赴く領域であって、したがって人間の目からは隠されているとアーレントは云う。生と死の領域に関しては絶対的な沈黙が課せられることになる。他方、この世界における人間の活動力と深い繋がりをもつのはあくまで出生と可死性であり、アーレントは「人間が在る」ということを、出生と可死性という条件を核として捉えていく。

ハイデッガーは事後的生が「死」を「目の前に立っているものとして持つ」と捉えたが、アーレントの可死性にはそのような切迫性は見出されない。可死性とは、宇宙において万物が円環運動をなすなかでただ人間の生命のみが直線運動をなすということの意味する⁽⁶⁷⁾。つまり、人間個体の生命は動物と同様に生物学的生命から生まれるが、生から死までの認知可能な生涯の物語をもつという点で動物とは区別される。人間は死ぬものであるが故に、不死を得ようと努力する。あるいは不死性にまで至らないとしても、死すべき生命のはかなさに何らかの永続性を与えようと努力する。この努力において、可死性は不死性、永続性をめざす人間の活動力によって照らされる影であって、その逆ではない。人間の活動力を可能にするのは出生であり、活動力の中心となるのは可死性ではなく出生のカテゴリーである。労働 (labor)、仕事 (work)、活動 (action) という人間の基本的な活動力は、世界に新来者が絶えず入ってくることを考慮して、彼らのために世界を附与し保持するという課題に向けられる。このようなアーレントの可死性は、ハイデッガーの文脈からすれば、通俗的な死の捉え方にすぎないであろう。だが、アーレントが語りたかったのは、そのような通俗的な捉え方でなければ捉えられないものの重要性ではなかったか。

出生と可死性というカテゴリーは『アウグスティヌスの愛の概念』で語られていた人間世界の結びつきを根拠付ける二つ

の特質、即ち、共通の出自と運命の共有とを、アウグスティヌス解釈という問題地平を離れて捉え直したものと見なすことができる。出生という概念には、アダムという共通の出自をもつということの神学的意味合いは、完全に払拭されている。しかし、生と死のカテゴリーが人間の根本条件として、出生と可死性とは別個に保持されていることによって、出生の概念は脱キリスト教的ではあるがなお宗教的な奥行きをまったく消してはいないと思われる。生と死の領域が人間世界に踵を接していながら、人間世界にとってはその場所が空白であるということが、決定的に重要であるように思われる。この空白の場所は、アウグスティヌス論のなかで、歴史の事実性と結びついた信仰理解が内在的な信仰の弁証法からは決して明らかにしないといふと述べられていたことと符合する。また逆に、歴史的事実を何らかの意味で説明しようとする思考においては、「私自身を対象とした問題」は隠れる。しかし、その隠れの場所は示唆されることができよう。

アーレントの「条件」の規定から考えると、条件には多様なレベルがあると解される。基礎的な条件だけでなく、その基礎的な条件に基づいて新たに作り出される条件があり、しかもこれらの条件はいわば絶えず上書きされている。条件の由来も、自然から発するもの、人間から発するもの、自然起源のものに人間が手を加えたものなど多様である。それらのいずれも人間が接触し関与することによって人間の条件となり、そこに人間と世界との相互依存および相互形成関係が成立していると見ることができよう。この世界はそのような相互関係の積み重ねにおいて作り上げられていくものであるから、社会的境界であり、歴史的世界である。人間が「条件づけられた存在」であるということは、人間は自分自身の存在の条件を自分自身で作り出すということを帰結し、生と死の領域の隠れにどう関わるかということもその一部となる。そして、人間の存在の条件を作り出すこの営みは、答えることのできない人間の本性の問題を置き去りにして為され、それ以外の仕方ではなされない。この営みが錯綜すればするほど、その置き去りの度合いは深くなる。

さて、事実と事実性について特にハイデッガーとアレントの思想を中心にして論じてきた。彼らの論考を通して、事実の二つの相が明らかとなった。しかし、この二つの相の関係についてはいまだ十分論じられてはいない。それについて考察するにはまだ検討し残したことが多い。例えば、事実の偶然性や事実の堅固さという問題は、これまで見てきた事柄にさらに新たな角度から光を当てると思われる。しかし、既に予定の紙数を越えたこともあり、ひとまずここで筆を置きたいと思う。

注

- (1) Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, Franke Verlag, Bern, 1973, S.19.
 - (2) *Ibid.* S.22.
 - (3) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A.6, O.9.
 - (4) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A.456.
 - (5) *Ibid.* A.468.
 - (6) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, A.31, O.56.
 - (7) 事実としての対象の実在性に関して、『判断力批判』における自由の理念と、『実践理性批判』における道徳法則とは齟齬が見られる。『判断力批判』では自由の理念の実在性が「ある特殊な種類の原因性（この原因性の概念は、理論的観点からすれば度が過ぎるであろう）として、純粹理性の実践的諸法則によって、またこれらの法則に依じて現実の諸行為のうちで、したがって経験のうちで立証されることができる」[A.468] とされる。『実践理性批判』では「道徳法則の客観的実在性は、いかなる演繹によっても証明されないし、経験を離れたものであれ、経験に基づくものであれ、理論的な理性のいかなる労苦を尽くしても証明されないものであり、それゆえ仮に必然的な確実性を断念するにしても、いかに経験を尽くしても確証されず、したがってアポステリオリに証明されない」[A.31, O.56.] と言われる。
 - (8) *Ibid.* A.47, O.81.
 - (9) *Ibid.* A.31, O.56.
 - (10) *Ibid.* A.47, O.82.
 - (11) I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A.468.
 - (12) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A.820.
 - (13) 真下信一／宮本十蔵訳『小論理学』（ヘーゲル全集第一巻）岩波書店、一九九六年、一四頁。
 - (14) 河野与一訳『单子論』岩波文庫、一九五一年、二四二頁。
 - (15) 同書、二四〇頁。
 - (16) その後の諸学の展開のなかで、永遠の真理と事実の真理の区別は形而上学的意味を失って独り歩きして、数学や論理学の真理と経験諸科学の真理の区別という意味で用いられることがある。
- 経験科学は経験的所与としての事実を対象とし、このような事実に基づいて帰納的に導出された自然法則もまた経験的事実の特性を

- 負うと見なされるのであるが、この事実および事実の学の特性が偶然性にほかならない。偶然的である、つまり別様であり得るという経験的真理のあり方は、数学や論理学における必然的真理に対するならば、真理性の程度が低いと見なされるはずである。別様であり得ないものの上にこそ、確固たる構築物が打ち立てられ得るのであり、別様であり得るものは不確実さを内包することになるからである。しかし、自然科学の数学化の進展と、一九世紀後半からの数学の根本的な変容のなかで、数学・論理学の真理と経験科学の真理という区別はあまり重要な意味をもたなくなると言ってしまうのもつ。]
- (17) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A83, B111.
- (18) Ibid. A634ff, B662ff.
- (19) F. Nietzsche, *Sämtliche Werke*, KSA Bd.12, S.315.
- (20) Ibid. Bd.3, S.224.
- (21) Ibid. S.317.
- (22) L. Landgrebe, Faktizität als Grenze der Reflexion und Frage des Glaubens, in: *Denkender Glaube. Festschrift Carl Heinz Ratschow zur Vollendung seines 65. Walter de Gruyter*, 1976.
- (23) M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, in: *Diifley-Jahrbuch*, Bd.6 /1989, Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, S.240.
- (24) M. Heidegger, *Gesamtausgabe* Bd.59, §4.
- (25) Ibid. §5.
- (26) ハイデッガーは哲学を「理論的なものそのものがそこから発源するところの真の原—学問(Ur-wissenschaft)」であると考えるゆえに、原初的なものこそ哲学の追究すべき対象となる [GA Bd.56/57, S.96.]。
- (27) 内容—意味とは「そこにおいて何が経験されるかというその根源的な〈何(Was)〉(内容)」についてのものであり、関係—意味とは「その〈何〉が如何に経験されるかというその根源的な〈如何に(Wie)〉(関係)」についてのものであり、遂行—意味とは「関係意味が如何に遂行されるかというその根源的な〈如何に(Wie)〉(遂行)」についてのものであるとされる [GA Bd.60, S.63.]。
- (28) Ibid.
- (29) M. Heidegger, GA Bd.63, S.11.
- (30) M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, S.244.
- (31) Ibid.
- (32) Ibid. S.238.
- (33) Ibid. S.240.
- (34) Ibid. S.241.
- (35) M. Heidegger, GA Bd.63, S.7
- (36) Ibid. S.9.
- (37) Ibid. S.32.
- (38) 先述の内容—意味、関係—意味、遂行—意味という三つの意味によって、原—現象を表す方法が形式的告示である。「何故それは〈形式的〉と言われるのか。形式的なものは関係的な何ものかである。告示は先立って現象の関係を告示しなければならない——もちろん消極的な意味で、いわば警告のために！」 [GA Bd.60, S.63.]
- (39) プラトンのな道においては、歴史的現実性とはつばらアイデア界との関係を通して理解されるのであり、超時間的存在と時間的存在とは原像と模像の関係にあると見なされる。シュペングラー的な道はそ

の反対であつて、歴史的現実性を根本的現実性に見なし、歴史を認識する現在を歴史的出来事の客観的プロセスの内に置き入れる。両者の妥協の道は、時間的なものと超時間的なものとの間の対立が緊張と止揚を繰り返すと見て、そこに歴史的なものの弁証法的法則性を発見する道である [Ibid. § 8.]。

- (40) これら三つの道はすべて原理的にプラトンの把握によつて支配されているとされる。なお、安定化において重要な役割を果たすのが類型化である。歴史的なものは類型化をまったく拒否する。

- (41) Ibid. S.37ff.

- (42) 憂慮(Bekümmern)は、歴史的なものによつて動揺させられている現存在が安定化を求める現象である [Ibid. S.51.]。

- (43) Ibid. S.93.

- (44) 「生成して有る」ことは通常のキリスト教の文脈で言えば、キリスト者に成り、キリスト者として有るということになる。ただし「生成して有る」こと自体は、明らかにキリスト教的経験に限定されない。

- (45) Ibid. S.94.

- (46) Ibid. S.97-8.

- (47) なお、この来臨の意味は世俗化された世界内存在においては死ということのもつ意味に相応するであろう。死ぬということの知は、統計的推論でも予期でもなく、既に定まっていることの知である。死が経験ではなく「事実」であることに注意が払われるべきである。

- (48) Ibid. S.116f.

- (49) Ibid. S.121f.

- (50) Ibid. S.109.

- (51) Ibid. S.7.

- (52) ここで追究される事実性が、諸科学における「真とみなすこと」とどのような関係にあるかということについて少し触れておきたい。この点に関しては、それまでの事実概念と連続するように思われるからである。

ハイデッガーは、これまで数学がすべての学問一般にとつての模範であつたことを批判する。フッサールもまた、数学および数学的自然科学のなかに学問の理想を見ている点で例外ではないと見なされる。ハイデッガーによれば、数学は最も厳密でない学であり、それは数学では接近が最も容易だからである [Bd. 60, S.72]。接近が容易であるということは、数学がその発端から理論的なものだということであろう。ハイデッガーにとっては「哲学のみが根源的に厳密である。哲学は厳密さをもっており、それに対して、科学の一切の厳密さは単なる派生的な厳密さにすぎない」[GA Bd.60, S.10]。ここで言われる「厳密さ」は「真とみなすこと」の確かさと考えてよいであろう。そして、哲学の厳密さの源は事実性であり、科学の厳密さの源は数学であつて、この両者の間には或る断絶がある。

周知のように、デカルトは数学のもつ明証性のなかに学的知識の模範を見出し、数学的方法によつて知識を獲得しようと試みて、数学的自然学の思想的基盤を確立した。さらに、デカルトがギリシア幾何学の解析法に改変を加え、ライプニッツが微積分学を創出したことは代数学解析学を大きく進展させ、数学的自然科学の体系化を改めて促進させることになった。学問は諸命題と根拠づけ連関の体系として組織されることが求められた。数学がその際立った明証性と整った体系性によつて近世の諸学の模範となつたこと、数学が近世

諸学の確実性を支える学として機能してきたことは、おおよその認めるところであろう。

だが、数学の明証性も体系性もあくまで条件づけられたものではない。そもそもプラトンにおいては、数学的思考(*dianoia*)は感覚の補助を必要とするものとして、イデアを直接に認識する能力より下位に置かれ、真のエピステーメーではないとされた。アリストテレスにおいても、数学は自然学と形而上学の中間に位置づけられた。数学は論証によって対象の原因とその必然性の認識を得る知識であるが、その発端となる原理は仮説的性格をもつということから、充全な意味でのエピステーメーとは見なされなかったのである。そこから考えると、数学は知識の「厳密さ」に対して確固たる基盤を与えらるというよりも、数学は近世における知の成形において範型の役割を果たしたと述べた方が正確であると思われる。

ハイデッガーは、一切の理論的なものは既に何らかの仕方で構成されたものであり、それに先立つものこそ哲学が説明すべき事柄であると考えている。一切の理論的なものに先立つものは接近すること自体が非常に困難である。それは自らを隠すのであり、それに接近するためには、用いる概念そのものにも新しい工夫がなされなければならない。接近のしやすさを生み出す数学の明証性や体系性は、ここでは、それが始源的なものから発源していないことを指し示すものになる。数学が厳密でなく哲学が厳密であると言われるとき、厳密さは、その学が事実的なものから発しているか否かを尺度とする。哲学こそ厳密であるというハイデッガーの主張のなかに、事実性こそ何が真であるかの規準となるというカントに繋がる考え方を、より徹底した仕方で見出すことができる。

- (53) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen, 1927, S.135.
- (54) H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin, Versuch einer philosophischen Interpretation*, Philo Verlag, Berlin Wien, 2003, S.23. 千葉真訳『マウグステイヌスの愛の概念』みすず書房、二〇〇二年、一頁以下。
- (55) ここでなされるのは副題にあるような「哲学的解釈の試み」であるが、アウグステイヌスには啓示としての「神の律法」とすべての民族に共通する「我々の心に記された掟」という相互に独立した二つの立場があることから、アーレントは神学的視座ではなく哲学的視座をとるものの妥当性を主張している。
- (56) Ibid. S.107.
- (57) Ibid. S.107.
- (58) Ibid. S.109.
- (59) H. Arendt, *Between Past and Future*, Viking Press, New York, 1968, S.238.
- (60) M. Heidegger, GA Bd.61, S.86.
- (61) H. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1958, S.9. 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、一九九四年、一二二頁。
- (62) Ibid.
- (63) この「もの」とは物体ではなく、仕事 (works)、偉業 (deeds)、言葉 (words) なびを指す。
- (64) Ibid.
- (65) Ibid. S.10.
- (66) それを顕著に示すために、アーレントは「地球」という条件に言及する。この書の出た前年(一九五七年)は旧ソ連が世界初の人工衛星

星スプートニクの打ち上げに成功した年であり、人間が地球の外で
生き得る可能性が示唆されたことは、明らかにアーレントに強い印

(67) 象を与えた。
Ibid. S.19.