

ハイデガーの「不安」論再読のための覚え書

古荘 真敬

ひとえに不安が潜在的に世界内存在を常に既に規定しているからこそ、この世界内存在は、「世界」のもとで対処的に気遣いつつ情態的に存在することとして、恐れを抱くということがありうるのである。恐れとは、「世界」へと頹落している非本来的な不安であり、自分が不安であるということが自分自身に隠されているような不安なのである（SZ, 189）

このようにハイデガーは、単なる「恐れ（Furcht）」からは区別される「不安（Angst）」という「根本情態性（Grundbefindlichkeit）」が、私たちの存在を潜在的に常に規定しており、その不安こそが、日常的な「恐れ」をはじめて可能にするのだと、『存在と時間』において主張した。世界内存在する私たちは、そのような自覚がないときでも、実は潜在的に「不安」という根底的な感情によって規定されており、世界の内部において具体的に出会われるさまざまな脅威を前にした「恐れ」の感情は、この不安が非本来的な姿で顕在化したものに他ならない、というのである。

『存在と時間』出版の二年後の講演「形而上学とは何か」においては、さらに「不安」の存在論的な意義が強調され、およそこの世界に存在者が存在することを私たちがあらためて根源的に理解させられる形而上学的な経験としての「不安の無の明るい夜」というものが語られるに至った。

不安の無の明るい夜においてはじめて、存在者としての存在者の根源的な開けが、つまり、「存在者が存在する——無ではない」ということが生じるのである。（GA9, 114）

これらはいったい、正確にはどのような主張であるのだろうか。存在者としての存在者の「根源的な開け」という、いかにもハイデガー的な思想表現の意味について訝しく思うばかりでなく、そもそもどのような意味で、私たちの世界内存在は「不安」によって潜在的に規定されているなどと言っているのか疑問に思う者も少なくないのではないだろうか。以下の覚え書において私は、ハイデガーの

「不安」論のテキストを大学の授業において取りあげた際、私自身が突き当たらざるをえなかった基礎的な問いをあらためて解きほぐしつつ、ハイデガーの現象学的な情態性分析のもつ一定の説得力について考え直してみたい。

1. 不安と恐れに関する論点の再整理

まずは、ハイデガーが提示した分析の要点を再確認することからはじめよう。『存在と時間』において「不安」は、どのような点において単なる「恐れ」から区別される情態性として特徴づけられていたであろうか。

ハイデガーによれば、恐れも不安も、単に「恐れること」「不安がること」それ自身であるばかりでなく、1. その「対象（Wovor 何を前にして当の恐れや不安は生じているのか）」と、2. その「理由（Worum 何が案じられているために当の恐れや不安は生じているのか）」をもつ現象として分析されうる点において共通している。このような構造的な同型性の一方で、この「対象」と「理由」が、恐れにおいては何らかの世界内部の具体的事情との関係において特定されるのに対して、不安の場合は全く不特定のものであるという点において、恐れと不安は区別されるとハイデガーは主張していた。この、よく知られた区別をめぐるハイデガーの記述の詳細を、煩を厭わずに整理しておきたい。

恐れの「対象」の方は、何であれともかく「世界の内部で出会われてくるもの」（SZ, 140）であると述べられている。出会われてくるのは、既に「恐ろしいもの」として了解されている「用在するもの（das Zuhandene）」かもしれないし、もともとは便利な「用在するもの」だったものが故障や事故のせいで危険な「物在するもの（das Vorhandene）」に化したものかもしれないし、あるいは何らかの意味において私たちを脅かす恐ろしい「共同現存在（das Mitdasein）」であることであろう（vgl. SZ, 140）。いずれせよ世界の内部で出くわす可能性のある物事や人間たちを前にして、私たちは恐れをいただくのである。では、「不安」の方はどうであろうか。「事故に遭うかもしれないという不安」というような、「恐れ」と区別のない言葉遣いも日常的には為されるが、ハイデガーは、そのようなものはもはや「不安」とは呼ばない。彼が「不安」と呼んで分析しようとする現象は、私たちが「それを前にして」不安がる対象が、恐れの場合とは異なり、「世界の内部にある何らの存在者でもなく」「まったく不特定」（SZ, 186）であるようなものである。それどころか、次のようであると分析されている。

この不特定性は、世界の内部にあるどのような存在者が脅威となるのかを事実として決定しないままにするだけでなく、そもそも世界の内部にある存在者などは全く「関係」がない（nicht »relevant« ist）のだということを意味している。世界の内部に用在したり物在したりするものは何ひとつ、不安が「それを前にして」不安がるものとしては機能しない。（SZ, 186）

不安がる私は、いったい自分は何を前にして不安がっているのか分からないのである。ただ訳もなく不安なのであり、私を脅かすものは何ものでもなく何処にもない（Nichts und Nirgends）。にもかかわらず、この正体不明の脅威が、息苦しくなるほど間近に迫ってくる。私は、世界の内部で出会われる物事に具体的に対処していこうとする平常の態度を停止させられ、「世界は完全な無意義性の性格をもつことになる」（SZ, 186）が、それは決して「世界の不在」を意味するのではない。なるほど「世界の内部にある存在者はそれ自体において完全に重要性を失う」（SZ, 187）が、「この世界の内部のものの無意義性に基づいて、唯一、世界だけが、その世界性においていっそう押しつけがましく迫ってくる」（SZ, 187 強調引用者）ことになるのだと、ハイデガーは分析する。

不安とは、いわば「世界」そのものと「世界の内部にあるもの」との存在論的区別を遂行する情態性であると言えるだろう。不安の対象は「世界そのもの」（SZ, 187）であり、いかなる特定の「世界の内部に存在するもの」でもないの、ある意味では、それは「無」としての「世界」そのものであると言える。すなわち不安において、私は「世界という無」（SZ, 276）に直面させられるのであるが、それは、現存在としての私が、自分が「世界内存在してしまっている」という現実事実そのものに直面させられるということである（vgl. SZ, 187）。

つづいて、恐れと不安の「理由」に関するハイデガーの分析を整理しておこう。

たとえば私たちが、竜巻や食中毒あるいは敵対する人物のような個々の脅威を前にして恐れを抱く際、その恐れは、何が案じられているために生じている恐れなのか、というのが、恐れ「理由（Worum）」としてここで論じられているものである。「恐ろしがっている存在者自身、つまり現存在」（SZ, 141）こそ、その「理由」に他ならない、というのがハイデガーの分析であるが、これは過度に一般化された説明として響くかもしれない。だが、ここで「理由」と翻訳した Worum というドイツ語の含意を考慮すれば、ハイデガーの記述の意図は明瞭だろう。Um とはもともと「～のまわりの」という空間的な語義をもつ前置詞であ

るが、私たちの感情や行為の関心の的についても「～をめぐる」と空間的に表現しうるからであろう、ドイツ語辞典の整理に従えば¹、感情の動きの「理由・根拠（Grund）」を指示する *causales um* の用法や、行為の「目的や目標」を指示する *finales um* の用法がある。前者の用法としては、*um einen Verstorbenen weinen*（故人を悼んで涙を流す）、*jmdn. um seinen Reichtum beneiden*（誰々の富を羨む）、後者の用法としては *jmdn. um Rat fragen*（誰々に助言を求める）、*um sein Leben kämpfen*（生きるために戦う）といった用例がありうるが、一般に、これらの *um* は、それが失われたり得られたりすることが自分にとって切実な問題となるようなものをめぐる関心のありかたを表現していると言えるだろう。*fürchten*（恐れる）という動詞であれば、*um seinen Besitz fürchten*（自分の財産が失われはしまいかと恐れる）といった用例を辞書に見いだすことができるが²、恐れ *Worum* とは、その恐れは何が失われたり損なわれたりしかねないことを案じるために生じているのか、という意味での「理由」のことなのである。上述のようにハイデガーは、そのような意味での恐れ *Worum* は、煎じ詰めれば一般に、「恐ろしがっている存在者自身、つまり現存在」に他ならないと述べている。すなわち、何を対象とする恐れであろうと、恐れとは、何らかの恐ろしいものによって（当の恐ろしがっている）自己自身の在り方が損なわれかねないことを案じる自己関心ゆえに生じる感情である、と分析されているのである。

自らの存在のうちで、この自らの存在自身が問題になっているような存在者だけが、恐れをおぼえることがありうる。危険にさらされたこの存在者が、この存在者自身に委ねられたありさまにおいてあることが、恐れることによって開示される。（SZ, 141）

と、ハイデガーは言う。これは、あらゆる可能的な恐れ一般の根底に潜む根源的な自己関心の現象を指摘しようとする記述である。なるほど、私たちは単に利己的な保身への関心にもとづいて何ごとかを恐れるばかりでなく、たとえば向こう見ずな他者の将来を、その他者自身の幸福を願いつつ案じることもあるだろう。そのようなときドイツ語では、たしかに “*um seine Zukunft fürchten*（彼の将来についての恐れを抱く、彼の行く末が案じられる）” という言い方をするので、このような恐れ *Worum* は、恐ろしがっている当人の存在ではなく、むしろ（恐れを知らない）他者の存在の方であるように思われるかもしれない。だが、そのような場合であっても、この恐れにおいて問題になっているのは、その他者との

「共同存在」という自己自身の在り方が損なわれかねない可能性であると考えられるので、恐れ「理由」は恐れを抱いている現存在自身である、という分析の妥当性は失われない、とハイデガーは主張する（vgl. SZ, 141-142）。一般に恐ろしい対象が恐ろしい対象として出会われてくることの根本的な理由は、そもそも私たち現存在が「自らの存在のうちで、この自らの存在自身が問題になっているような存在者」（SZ, 141）であるという基礎的な自己関心のうちにあるという彼の分析には、それなりの説得力があるだろう。ここでいう「自らの存在」とは、利他的でもあり得る「他者との共同存在」の可能性も包摂するものなのである。

とはいえ、恐れ「対象」が、世界の内部で出会われる特定の存在者である以上は、この基礎的な自己関心において案じられているのも、現存在の何か特定の在り方であると言うことができる。たとえば竜巻という特定の対象が恐ろしいものとして出会われてくるのは、竜巻の襲来がどのような仕方で私たちの生活を破壊する可能性があるのかを具体的に想像しうるからであろう。それは、たとえば食中毒を恐れる際に、私たちがその損失を案じる可能性とは区別される特定の輪郭をもった存在可能性である。そのように恐れ「Worum」という意味での「理由」には、そのつどの世界内部の事情と相関する特定性が見出される。しかし他方、何ら特定の世界内部の存在者をも対象としない不安は、その理由もまったく特定のものではない、分析されることになる。

既に確認したように、ハイデガーが論じる意味における「不安」の対象は、世界の内部で出会われるいかなる特定の存在者でもなく、そもそも「自分が世界内存在してしまっている」という根源的な被投性の事実そのものである（SZ, 186f.）。ただ端的に、「自分は存在しており、存在しなければならない」（SZ, 134, 135, 284）という剥き出しの事実と直面し、それに委ねられることが不安であるというとき、その「理由」は何であると考えられるだろうか。いったい何が損なわれうるものが案じられるために、この不安は生じるのであろうか。恐れにおけるように、特定の対象によって「現存在の何か特定の存在様式や可能性」（SZ, 187）が損なわれうるものが案じられているのではない。

脅威自体が不特定なのだから、それはあれやこれやの事実に具体的な存在可能性に対する脅威となって襲いかかることはできない。不安がそれを案じるがゆえに不安になっているのは、世界内存在それ自身である。（SZ, 187）不安がそれを案じるがために不安がっている当のものは、不安がそれを前に

して不安がっているもの、すなわち世界内存在である、ということが明らかになる。（SZ, 188）

すなわち、不安の「理由」は、不安の「対象」と同じもの、すなわち自己の「世界内存在」そのものである。不安とは、何か特定の外的脅威が迫ってきているわけではないにもかかわらず、自分が「世界内存在」しているという事実直面させられて脅威をおぼえるという特異な感情であるが、この感情が生じてくるのは、自己に直面しつつある自らの「世界内存在」それ自身が損なわれかねないということ、壊れたり失われたりしてしまう可能性が、ただ訳もなく案じられるためなのである。先ほど見たように、「恐れ」についてハイデガーは、

危険にさらされたこの存在者が、この存在者自身に委ねられたありさまにおいてあることが、恐れることによって開示される。（SZ, 141）

と記述していたが、「不安がること」によって開示されるのは、いわば何の外的危険にもさらされていないにもかかわらずその破壊可能性が案じられる現存在が、ただ純粹におのれ自身に委ねられているありさまであると言えるだろう。それは「自己自身に委ねられてあることのうちに見棄てられていること」（SZ, 277）とも記述されるような事態であり、この「自己自身に委ねられてあること」が、恐れにも不安にも共通する契機なのである。

恐れとは、自分が不安であることが自分自身に隠された「非本来的な不安」であり、根本情態性としての不安こそが恐れを可能にしているのだという、本稿冒頭で紹介したハイデガーの説を解釈する鍵をここに見出すことができるだろう。私たち現存在にとって、不安とは、常に既に自らに委ねられてしまっている自らの存在を、まさしくそのようなものとして自覚させられる経験である、と言えるのではないか。そしてこの経験は、あらゆる恐れの中にも本質的に含まれており、それなくして恐れは恐れとして成立しえないという意味において、恐れという情態性一般の可能性の条件と言いうるのではないか。

2. 情態性一般の根底にあるものとしての当事者性

このように考えてみると、『存在と時間』第40節における「不安」の分析に先立って第29節が提示する「情態性」一般に関する次のような記述は、「根本

情態性」としての不安の本質をも先取りするものとなっていることに気づくであろう。そこにおいてハイデガーは、世界の内部で出会われる物事によって触発される当事者になる可能性があらかじめ開かれているということが、「情態性」の本質である、といった趣旨の主張をしている。

目配りして対処的に気遣いつつ、何かが自分に会われてくるようにするとき、それは、「身をもって被る (Betroffenwerden)」という性格をもっている。だが、用在するものが役に立たなかったり、抵抗してきたり、脅かしてきたりすることの影響を身をもって被るということが存在論的に可能になるのは、ただひとえに内存在そのものが、世界の内部で出会われるものによってそのように触発される当事者になりうる (angegangen werden kann) よう先行的に規定されていることによってである。触発される当事者になりうるということは、情態性のうちに根拠をもっており、その情態性が、世界を、たとえば何か危ないことが起こるかもしれないという可能性 (Bedrohbarkeit) に向けて開示してしまっているのである。(SZ, 137)

たとえば、災害に襲われた私たちがあれこれの周辺事情を視野におさめながらこの現実に対処しようと努めるとき、私たちの振る舞いの起点をなしているのは何か。それは先ずもって、この恐ろしい出来事が他人事ではないということ、その影響を他でもない自分自身が被らざるをえないという当事者性であろう。恐ろしい出来事は、それがまさに自己を当事者として巻き込む問題であるからこそ、私の対処すべき出来事となるのである。ハイデガーが、「情態性」という開示性の契機のうちに見取するのは、出来事によるこうした当事者的触発を存在論的に可能にしている次元である。すなわち、世界内存在する現存在は、事実、世界の内部で出会われる具体的な物事によって触発され、これに当事者として対処することを余儀なくされるが、その個別的な触発に先立って、現存在は、触発される当事者となる可能性をアプリアリに刻印されているのだと、ハイデガーは上の引用において主張しており、「情態性」という開示性の契機こそ、そのアプリアリな可能性の根拠であると言うのである。

陶久明日香は、M・ラトクリフの解釈³を参照しながら、ハイデガーのいう情態性という現象のうちには、世界を特定の意味あるものとして（たとえば「危ないことが起こるかもしれない」という特定の信念と結びつきながら）開示する「先行的構えの次元」と、それに基づけられつつ「特定の対象に志向的に面し

て」、当の情態性の「発生が顕現的に認められる次元」との二つが存在すると述べているが（陶久 2016, 72-73）、なるほどこれは正当な指摘であろう。たしかに上の引用におけるように、ハイデガーは、これら二つの次元を、前者が後者を「存在論的に可能」にしているという超越論哲学の枠組みで整理しているように見える。しかしながら、この「先行的構えの次元」を、ただ単に、世界を特定の意味あるものとして開示する次元としてのみ捉えてしまつては、ここで分析されるべき開示性の契機は「情態性」であつて「理解」ではないというポイントが逸せられてしまうことに注意しなければならない。情態性の根幹をなすのは、そこにおいて、単に何かが何かとして開示されるための先行的構えが成立することではない。単にそういうことではなく、むしろ、その何かが何かとして開示されるということが当該の開示性を生きる自分自身にとって重要なことであるという当事者性の次元の成立こそが、「情態性」の契機の核心であると言わなければならないだろう。世界の内部において出会われる物事によって触発される当事者になりうるという可能性が、そこにおいて成立するのである。

ところで「恐れ」とは、世界の内部で出会われる具体的な物事によって触発される当事者となることにおいて成立する情態性の一例に他ならない。ということは、上の引用において語られている「触発される当事者になりうるということ」の「根拠」としての情態性とは、あらゆる「恐れ」の経験の根底にもあつて、恐れが恐れとして生起することをそもそも可能にしている「根本情態性」に他ならないと解してよいのではないだろうか。上においてハイデガーは、ここで考えられるべき情態性の次元は、「用在するものが […] 脅かしてきたりすることの影響を身をもって被るということが存在論的に可能になる」ための条件である、と述べているが、これはほとんど、「ひとえに不安が潜在的に世界内存在を常に既に規定しているからこそ、この世界内存在は […] 恐れを抱くということがありうるのである」（SZ, 189）という主張と瓜二つではないか。

前節において私たちは、「恐れ」の根底にあつて、それを可能にしている根本的な事柄として、現存在が自己の存在において「自己自身に委ねられてある」という契機に注目し、このことを自覚させられる経験が不安なのであると推測するに至った。本節で取りあげた第 29 節のテキストにおいては、この経験が、現存在が世界内部の物事によって「触発される当事者になりうる」ことの「根拠」をなすものとして捉えられているのだと解釈できるのである。

ここで重要なポイントは、「物事に触発される当事者になりうることの根拠」という観念と、「自己が自己自身に委ねられている」という事態とが、いったい

どのような関係にあるのか、ということである。「当事者になりうることの根拠」といっても、それは、現実の経験に先行して現存在の側が獲得していなければならない自己理解のアプリオリな形式（たとえば当事者としての自己を「当事者」として理解する概念形式）のようなものではないはずである。そのようにテキストを解してしまつては、上において既に警戒した根本的な誤解、すなわち「情態性」を「理解」と同類の開示性として捉えてしまう誤解に再び陥る他なくなるだろう。自我の統覚の核心を「いささかの概念も含まない、ある現存在の感情」⁴のうちに見出したカントと同じく、ハイデガーにおいてもまた、「触発される当事者になりうることの根拠」は、何らの概念形式にも先行されることなくそのつど現に生きられている「自己が自己自身に委ねられてある」という現事実そのものであると考えられていると解しうる。たしかにそれは、何らかの物事が私を触発することに先立って私が既に自己自身に委ねられてあるということでもあるが、それは、私にとって単にアプリオリな形式などでは決してなく、そのつど私にとって現に成立している事実なのである。外的な物事によって触発される当事者になりうるためには、私はそのつど現に私自身に委ねられつつ、この私自身の存在によって現に触発された当事者でありつづけていなければならない。

私がそのように現に自己自身に委ねられてあることを自覚させられることになる経験が「不安」であるのだと言えよう。それは、さしあたりたいていは私自身にとって隠蔽あるいは忘却されており、この「委ねられてあること」の現事実は、私をただ潜在的にしか規定しない。しかし、潜在性とは、現実性に先立つ単なる「可能性」などでは決してなく、あくまで、私にとって常に既に現に存立している事実の様式であると言わなければなるまい⁵。

3. 「自己自身に委ねられてあること」の不気味さとはどういうことか

しかしながら、どうして「自らの存在に委ねられ、自己自身の存在によって現に触発される」ということが不安なことなのであろうか。これは、上で確認したように、具体的な物事によって触発されるに先立ち、つまり、外的脅威が迫っているわけではない状況においても、ただ自己が自己に委ねられつつ自己自身によって触発されるような情態性である。だが、そのような単なる自己触発によって、どうして私は「不安」にならなければならないのか。

この問いに対する『存在と時間』のテキストに即した回答は、「委ねられてあること」自体が「不気味（unheimlich）」なことであるから、というものになる

うか。ハイデガーは、「自らの存在のうちで自己自身に委ねられた被投的な世界内存在としての現存在」のうちには「不気味さ」が潜んでいると述べている（SZ, 189 強調引用者）。そのような潜在的な「不気味さ」が、「現存在の背後から絶えず付きまとっており、〈ひと〉のうちに自己喪失した現存在の日常的なありかたを、表立たない仕方ではあるが、脅かしている」（SZ, 189）というのである。この不気味さは、端的に「現存在の不気味さ〔現存在することの不気味さ（die Unheimlichkeit des Daseins）〕」とも呼ばれ、「現存在それ自身の方から現存在自身に降りかかってくる脅威」（SZ, 189）であると言われている。

なるほどこうした記述は、不安の対象は「世界の内部にある存在者」としては特定できない「無」（SZ, 187）であり、つまり、通常の意味では何によっても脅かされていない「きわめて無害な状況」（SZ, 189）においても不安は生じうるのだという、これまで繰り返し確認したハイデガーの論点と整合的な記述ではあろう。しかしながら、単に自己が自己自身に委ねられてあることがどうして不安なのか、という上述の問いに対して、「不気味だから不安なのだ」などと答えたところで、説明としては余りに不十分である。

いったいどのような意味において、ハイデガーは、「自らの存在のうちで自己自身に委ねられてある」という事実のうちには「不気味さ」が潜んでいると述べているのであろうか。

情態性は「…」 「或るひとにとってどんな具合であるか（wie einem ist）」を明らかにするものである。不安のうちでは、ひとは「不気味」である〔と言われる〕。さしあたり、このような言い方において表現されているのは、不安のうちで現存在が居合わせているものに特有の不特定性である。すなわち「何ものでもなく何処にもない」ようなもののもとに現存在は不安において居合わせることになるのである。（SZ, 188）

まずは上記のように、ハイデガーは「不気味さ」という言葉を不安の現象記述のうちに導入している。だが、ここにいう「何ものでもなく何処にもない」という「特有の不特定性」とは、本稿「1.」において既に検討した「不安の対象（Wovor）」に特徴的な現象的性格のことに他ならない。つまり、「不気味さ」という一見新しい概念が導入されたからといって、必ずしも新しい事態が記述されているわけではなく、脅かすものなど特に何処にもない安全無事な状況にもかかわらず、正体不明の脅威が息苦しくなるほど迫ってくる、という先述したとお

りの「不安」現象が、「不気味さ」として再記述されているのである。

だが重要なのは、その際のアクセントの置き方である。「不気味さ」として不安を再記述する際には、私たちの日常生活の親しまれた拠り所の喪失という事態が強調されることになる。上の引用において、「不安のうちで現存在が居合わせているものに特有の不特定性」という表現によってハイデガーが確認しようとするのは、現存在の世界内存在にとって本質的な「～のもとに住まう (Wohnen bei...)」という「内存在」の契機の変容である。ハイデガーによれば、この「住まうこと」としての「内存在」は、日常的には、慣れ親しまれた世界内部の存在者たちの「もとに居留する (Sichaufhalten bei...)」 (vgl. SZ, 54, 189) こととして、いわば「わが家にいるようにくつろいで在る (Zuhause-sein)」という様態にある。ところが、不安においては、このようなくつろいだ内存在の拠り所であるはずの世界内部の存在者が「それ自体において完全に重要性を失う」 (SZ, 187)。世界の内部で出会われる物事の既定の納まりの秩序の全体 (いわゆる Bewandtnisganzheit) が「総じて重要性をもたない」ものとなり「内的に崩れ落ち」 (SZ, 186)、身のまわりの物事との「日常的な親密性」が「内的に崩壊する」 (SZ, 189) と記述される事態が生じるのである。日常性の拠り所を失った現存在は、もはや「わが家にいるようにくつろいで在る」わけには行かなくなり、ただひとり「自己自身に委ねられてあることのうちに見棄てられてある」 (SZ, 277) 他なくなる。この拠り所のなさのことが Unheimlichkeit あるいは Un-zuhause (SZ, 189) と言われているのである。

この概念が意味するのは、日常的な「内存在」のための慣れ親しまれた拠り所としての「家郷 (Heim / Haus)」の喪失であり、単なる心理現象としての「薄気味悪さ」のようなものではない⁶。なるほど日常的な物事の秩序が重要性を失って崩れ落ちると述べられてはいるが、そのような周囲の世界の空虚なありようが「薄気味悪い」という意味での「不気味さ」が考えられているのでもない。そのように解釈してしまうと、世界の内部には何らの異状も見出されない「きわめて無害な状況」 (SZ, 189) においても不安は生じうる、という記述と齟齬をきたすことになるだろう。

ハイデガーのいう「不気味さ」は、周囲の世界ではなく「現存在それ自身の方から現存在自身に降りかかってくる脅威」 (SZ, 189) であり、前節までの読解において確認したように、「自らに委ねられてある」現存在の在り方自身のうちに感受されざるをえない「拠り所のなさ」のことであると解しうるだろう。拠り所のなさとしての Unheimlichkeit は、日常世界の既定の秩序を拠り所にする現存在

の「背後から」も「絶えず付きまとって」いるものとされている。いわば、自分には安心できる拠り所があると思いなしている現存在の存在をも潜在的に規定している根源的な「拠り所のなさ」とでも言うべき事柄が考えられているのである。

安心して親しまれた世界内存在の方が、現存在の *Unheimlichkeit* [拠り所のなさとしての不気味さ] の一様態なのであり、その逆ではない。くつろいでいられなさ (*Das Un-zuhause*) の方が、実存論的存在論的には、より根源的な現象として把握されなければならない。(SZ, 189)

拠り所のなさの方が、拠り所があるという日常的な思い込みよりも根源的な現象であり、後者は、実は前者からの逃亡とその自己隠蔽にもとづいた仮象として成立するにすぎないという実存論的直観を、このようにハイデガーは披瀝している。前節で述べた、あらゆる情態性の根底に潜む「自己自身に委ねられてあること」のうちには、ある根源的な「拠り所のなさ」が本質的に醸しているのだと彼は考えているのである。

4. 他でもない自分の人生を生きなければならないということ

この根源的な拠り所のなさということで、私たちは、いったい現存在のどのような苦境を理解すればよいのであろうか。ここで、近年提示された魅力的な解釈の一つである高井ゆと里による読解を一瞥してみたい。高井は、ハイデガーのいう「不安」が、次のような「〈ひと〉であることに由来する平安や居心地のよさ」の崩壊として特徴づけられていることに注目する（高井 2022, 150）。

完全で真正な「生活」を育み営んでいるという〈ひと〉の思いなしが、自分にとって全ては「最善の秩序」のうちにあり全ての扉が開かれているという安心を、現存在のうちにもたらす。(SZ, 177)

ハイデガーによれば、私たち現存在は、さしあたりたいい〈ひと〉(das Man) として実存している。なるほど私たちは、自分自身の生の来し方と行く末についてあれこれ思い煩うものでもあるが、他方ではまた同時に、平均的な〈ひと〉としての生活形式に自らを従わせ、自分の生の意味を含むあらゆる事柄について〈ひと〉として判断することに馴染んでいることだろう。上の引用にお

いて指摘されているのは、そのような〈ひと〉としての在り方のうちに自分が身を置くことができていること自体の「安心」のことである。高井の言うとおりに、それは「〈ひと〉であることそれ自体に伴う安心や満足感」「自分も「ふつうの」生き方をしているというその事実それ自体が与えてくれるような […] 安心感」（高井 2022, 148）と呼べるものであり、それは何か「特定の目標を設定したうえで、その目標がよく果たされることに伴う」（高井 2022, 148）肯定的感情とは本質的に異なるものである。何らかの失敗や挫折を味わうことになろうとも、「〈ひと〉と同じような生き方」に同一化した「自己像」にコミットさえできていれば「独特の安心感や自己肯定感」（高井 2022, 149）を享受可能であろうからである。このように高井は、ハイデガーのいう「安心感」の内実を説得的に敷衍してみせたうえで、まさにそうした安心感に埋没した状態から現存在を自己自身へと連れ戻すのが「不安」であるとされていることに注目する。

〈ひと〉は、安心した自信や、自明な「くつろぎ」を現存在の平均的日常性のうちにもたらす。だが、それとは反対に、不安は、現存在を、その頹落しつつ「世界」に没入したありさまから連れ戻すのである。日常的な親しみは内的に崩壊する。現存在は単独化されることになる。（SZ, 188-189）

ここで「頹落しつつ「世界」に没入したありさま」と呼ばれているのは、前節で私たちが、既定の日常世界を拠り所とする在り方と記述したものに他ならない。それがここでは〈ひと〉としての平均的日常性を拠り所にする生き方として捉え返されつつ、不安は、そのような生き方の「くつろぎ」を突き崩して、「公共的な既成解釈にもとづいて自らを理解する可能性を現存在から奪いさる」（SZ, 187）とされているのである。

だが、そのような不安は、いったいどこからやって来るのであろうか。どうして私は、「〈ひと〉としての平安」を拠り所として「くつろいでいる」ことができなくなってしまうのであろうか。その理由を、高井は、「およそ人が自分の人生を他でもない自分の人生として生きている限り、いつでも問われてよいはず」（高井 2022, 151）の、次のような問いの顕在化のうちに見出す。すなわち、「人々がそれに価値を置き、有意味性を承認している人生の在りかたは、果たして私にとっても生きるに値するのか」（高井 2022, 151 強調引用者）という問いである。高井は、この問いは「それぞれの人が「私」の人生を生きる限り、論理的に発生してしまうギャップ」に由来すると考え、これを「実存ギャップ」と呼

ぶ（高井 2022, 151-2）。たしかに、私たちがさしあたりたいい自己を同一化している〈ひと〉は、一般に世界において何が重視され、どのように行為するのが「ふつう」であり、「どのような人生が「意味ある」人生なのか」（高井 2022, 150）等々を指図する規範的な力をもっている。だが高井の言うとおりに、「一般に意味ある生き方だとされている〈ひと〉の規範がたとえ強固にあるとしても、「果たしてそれは私にとって意味ある人生なのか」と問う余地は常に残る」（高井 2022, 151 強調引用者）であろう。

高井によれば、「ハイデガーが不安と呼んでいる情動は、こうした実存ギャップによってもたらされるものである」（高井 2022, 152）。なるほど、私たち各自は〈ひと〉が生きるように生きること既に慣れ親しんでおり、そこに独特の「安心感や自己肯定感」さえ得ているものだが、しかし、そのような日常生活のなかでは隠されている「実存ギャップ」あるいは「大きな欺瞞」（高井 2022, 151）が不意に意識され、「ところでそれは「私」にとって意味ある生の在り方なのか、ということを問わざるを得なくなっているときにもたらされる情動」（高井 2022, 159）が、「不安」なのである。

高井の解釈は、前節までの私たちの解釈が、「自己が自己自身に委ねられてあること」自身のなかに潜む「根源的な抛り所のなさ」の問題として探りつつあった事柄を、一層鮮やかに、「およそ人が自分の人生を他でもない自分の人生として生きている限り」抱え込まざるをえない「実存の問い」の切迫として捉え返すものであると言えるだろう。高井の言うとおりに、「〈ひと〉への漠然としたコミットメントが宙づりにされ、実存ギャップの存在がありありと意識されるとき」、私たちは、各自の単独化された場において、「「私」にしか生きられない「私」の人生の意味を問わざるを得なく」なり、しかも「この問いに答えられるのは「私」だけである」（高井 2022, 152）という現事実を誤魔化することができなくなる。この問いに、私は、「これまで自分が頼りにしてきた人生の有意義性についての〔一般的な〕尺度」（164）によって答えることはできず、その「一般的」には回答不能な問いの刃は、「本当は自分の存在には何の意味もないのではないか」という「無」（高井 2022, 164）を、私に突きつけるにまで至るだろう。これが、高井の解釈が迫っていく「抛り所のなさ」の内実である。

この解釈は大変魅力的であるが、はたして、本稿において私たちが試みてきたような、単なる「恐れ」の根底にも潜んでいる根本情態性としての不安を解釈する文脈とは、どのように接続しうるであろうか。なるほど私たち各自が「自分の人生を他でもない自分の人生として生きている」という現事実への原理的な着眼

は、本稿「2.」において、「情態性」を、当事者性の成立する次元として捉えた解釈と密接に関連しているだろう。しかし、どのような生が（「一般に」あるいは「私にとって」）有意味な生であるかという問題が、ここに、どれほど本質的な仕方に関わってくるのかは必ずしも明らかではないように思われる。たしかに私は、私の生が有意味な生として承認されるための特徴を失うのを「恐れる」こともあるだろう。だが、竜巻を恐れたり、食中毒を恐れたり、といった、もっと単純な恐れ¹の例はどうであろうか。このような恐れもまた、私たちが「自分の人生を他でもない自分の人生として生きている」がゆえに生起することは確かであるが、その自分の人生を「有意味な人生」にしたいというような気遣いまでもがそこに介在しているとは思われないのである。

5. 「拠り所のなさ」の経験と「存在」の理解

ここにはさらに掘り下げるべき多くの問題が眠っているが、詳論は他日を期すこととし、本稿の「3.」までに私たちが試みたテキスト解釈を通じて得られた諸テーゼを確認した上で、さらに考えるべき問題を明確化しよう。単なる「恐れ」からは区別される「不安」という「根本情態性」が、私たちの存在を潜在的に常に規定しており、その不安こそが、日常的な「恐れ」をはじめて可能にするのだというようなことをハイデガーが主張するとき、そこで考えられているのは、およそ下記のような相互に関連する諸事象であることが明らかになっていた。

① 不安とは、常に既に自らに委ねられてしまっている自らの存在を、まさしくそのようなものとして自覚させられるような経験である。

② この「委ねられてあることの自覚」は、何かを単に恐れる経験のなかにも必ず含まれており、それなくしてはそもそも何かを恐れるということが成立しないような、恐れの可能性の条件であるとも言う。

③ 情態性とは、単に個別的な感情現象のことを指すだけではなく、むしろさまざまな物事によって触発される当事者になることを可能にしている根拠の次元のことである。なるほど、世界内存在する現存在は、世界の内部で出会われるさまざまな物事によって触発され、これに当事者として対処することを余儀なくされるが、そうした外的な触発に先立って、現存在は、そのように触発される当事者となりうる可能性において規定されているということ。それが「情態性」という開示性の契機である。

④ このような根拠の次元としての「情態性」は、①と②において述べた、自

らが自らの存在に現に委ねられてあることの自覚において常に既に生起している。

⑤ 自らが自らの存在に委ねられてあることの自覚は、根源的な「抛り所のなさ」の自覚であるため「不安」として顕在化する。それは、通常の意味では何らの異状も生じていない日常においても、現存在の世界内存在を潜在的に規定しており、またおよそ何かを具体的に恐れるような状況においても、必ず、その根底において、恐れをそもそも恐れとして成立させるものとして底流し続けている。

これらの読解の成果を承けてさらに私たちが考えなければならないのは、次のような問いであろう。いったい自らの存在に委ねられつつ、この自らの存在によって現に触発されることは、いかなる意味において「抛り所のなさ」において感受されるのであろうか。そのような根源的な抛り所のなさの経験としての不安が、本稿冒頭において顧みたように、『存在と時間』の二年後の講演「形而上学とは何か」においては、およそこの世界に存在者が存在することを私たちが根源的に理解させられる形而上学的な開示性の経験に繋がると考えられることになるのであろうが、これは、いったいどのように解すればよいのだろうか。

こうした問題に関連する鋭敏な考察を提示する最近の論考として、松本直樹の提示する「不安」理解を吟味しておきたい。松本は、『存在と時間』の不安論とこれに先立つ1925年夏学期講義における記述、そして1929年の「形而上学とは何か」における論述を連関させながら、ハイデガーの語る不安という気分は、そこにおいて「存在一般の根源的な理解が成立するような、そういう現存在自身の本来的な自己理解の場」であると述べている（松本2022, 48 強調引用者）。不安において「存在一般の根源的な理解が成立する」というハイデガーの洞察については、本稿冒頭においても一瞥した次の文章から明らかに読み取られるだろう。

不安の無の明るい夜においてはじめて、存在者としての存在者の根源的な開けが、つまり、「存在者が存在する——無ではない（daß es Seiendes ist - und nicht Nichts）」ということが生じるのである。（GA9, 114）

『存在と時間』においてハイデガーは、不安とは、世界の内部で会われる存在者が「完全に重要性を失い」（SZ, 187）、「無」としての「世界そのもの」が開示される経験であると記述していたが（SZ, 187）、このことが「形而上学とは何か」においては、「不安は無を開示する」（GA9, 112）と定式化され、上のよ

うに述べられるのである。ハイデガーによれば、不安の開示する「無」の無化の働きこそが「現存在を存在者としての存在者に直面させる」（GA9, 114 強調引用者）のである。

『存在と時間』の現存在分析論における「不安」記述と、「形而上学とは何か」における存在論的な根本経験としての不安に関する論述とでは、考察の局面が大きく変わっているように一見される。前者は、あくまでも私たち各自が実存的に経験する不安の本質を、各自の「世界内存在」の構造に即して現象学的に分析するものであるのに対して、後者においては、存在者一般の存在はいかにして根源的に開示されるのかという存在論的な問いが前景に置かれ、「何故そもそも存在者が在り、むしろ無ではないのか」という形而上学の根本問題が生成する現場が捉えられようとしていると思われるのである。

だが、松本によれば、両者は決して別のものではなく「不安のうちに見いだされる事柄」がまさに「総じて存在の事柄」（松本 2022, 46）として考察されるところに、ハイデガーの不安論の急所がある。そして、その鍵を握るのは、「不安」とは本質的に「死を前にした不安」（SZ, 251）であるというハイデガーの洞察に他ならないと主張されている（cf. 松本 2022, 46）。

実際、ハイデガーは、何らかの外的脅威によって引き起こされる「恐れ」と異なり「不安」が「現存在自身のうちから生じてくる」のは、それが「死に臨んであるよう被投された存在としての世界内存在から湧き上がってくるものである」（SZ, 344）からであると述べている。松本によれば、「現存在は世界内存在として、その非存在である死の不安の経験を通して、存在者全体の非存在である無の開示を経験する」（松本 2022, 47）という根本的事態への洞察が、ハイデガーにおいて、現存在分析論の一環としての不安論と、存在者一般の存在の開示をめぐる議論とを繋いでいるのである。この点をより明瞭に語るものとして、松本は、1925年夏学期講義における次のようなくだりを引用する。

現存在がそもそも「存在して」おり「存在しないのではない」ということ（Daß das Dasein überhaupt ›ist‹ und ›nicht nicht ist‹）。これは「…」現存在自身によって、ある根源的な経験のうちで経験されうることであり、それが不安という情態性に他ならない。（GA20, 403）

このように述べてハイデガーは、「世界内存在という意味での存在」の「端的な経験」（GA20, 403）を「不安」のうちに見出そうとしているが、注目すべき

は、その経験が、ここで、「現存在がそもそも「存在して」おり「存在しないのではない」ということ」の経験と表現されていることである。この言い方は、現存在としての私が自己の非存在の可能性としての「死」に臨みつつ「存在しないのではない」こととしての自己の実存を自覚する表現であるが、同時にまた、「形而上学とは何か」において語られる「存在者としての存在者の根源的な開け」の表現、すなわち「存在者が存在する——無ではない」という表現の雛型となっているように思われる。

本稿におけるテキスト解釈を通じて、私たちは、ハイデガーのいう「不安」の根底をなすのは「自己が自己の存在に委ねられてあることの根源的な抛り所のなさ」の経験であろうと考えるに至ったが、その「根源的な抛り所のなさ」とは、畢竟、ハイデガーにおいて、私は私である限り常に既に私の非存在の可能性（としての「死」）に臨みつつあるという事実として根源的に経験されるものであると考えられているのである。ハイデガー自身の表現を離れて敷衍すれば、これは、私が私の実存を「存在しないこともあり得るはずの私が何故だか存在している」という原始的な偶然性として捉え返すことを意味しているとも言えよう。そして、そのように自己存在を自らのうちに根拠を欠いた偶然として経験することは、同時にまた、およそ存在者一般が存在しており無ではないことの謎を、原始的な偶然として捉え驚くことと表裏一体であると考えられているようなのである。

松本は、このような根本気分としての不安の経験のうちに、「存在者の、もはやその背後に何もない端的な現出」と「その現出に触れる現存在の存在と自己理解の構造の全て」（松本 2022, 48）を見て取ろうとしている。しかし、はたして上述のようなハイデガーの定式化が真に「その背後に何もない端的な現出」の表現たりえているのかについては議論が分かれるだろう。「存在者が存在する——無ではない」とか「私は存在する——存在しないのではない」といった表現は、存在の現事実を、その非存在の可能性との関係において理解しようとしており、その限りにおいて、存在の現事実の形而上学的な背後に立つ思考の表現に他ならないようにも思われる。だが、そのような「背後」に思いを馳せることができるためにも、私たちは、その思いに先立って、まずは生きていなければならないだろう。あらゆる思いに先立つ生存の現事実の端的な現出は、ハイデガーの根本情態性（ないし根本気分）論において、正当に位置づけられているだろうか。この点が、さらに吟味されなければならないだろうが、もはや紙幅が尽きてしまった。これについても、詳論は他日を期したいと思う。

¹ Cf. “um,” *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*. <https://www.dwds.de/wb/um#1>, Accessed March 15, 2024. なお *causales um*, *finales um* という呼称は、*Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm* における “um” の項を参照。

² Cf. “fürchten,” *Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache*. Accessed March 15, 2024. <https://www.dwds.de/wb/fürchten>

³ Cf. Ratcliffe 2008, 49.

⁴ Kant 2001, 113 (Ak. IV, 334 Anm.)

⁵ 「先行的構えの次元」としての情態性を論じるにあたり陶久 (2016, 72-3) が参照しているラトクリフは、ハイデガーの提示する勝義における「気分 (mood)」としての「恐れ」とは、「恐れが発生」そのものではなく「恐れの可能性」、すなわち「対象志向的な恐れ」の諸経験が可能になるような仕方、ひとが世界に向けて調律されている」という意味での「恐れの可能性」のことである、と解釈している (Ratcliffe 2008, 49)。これは間違いではないが、当の「恐れの可能性」が、どのような現事実において現に成立しているのかという情態性論の勘所には届いていない、中途半端な解釈であると言わざるを得ないように思われる。

⁶ 夙にドレイファスは「unheimlich は、通常 uncanny (薄気味悪い) と訳されるが、人間が世界のうちでくつろぐ家がない (not being at home in the world) という感じに注意を向けるよう意図されたことばであるので、われわれは unsettled (落ち着かない) と訳すことを提案する」 (Dreyfus 1995, xii, 邦訳 12) と述べていたが、適切な指摘である。

[凡例] ハイデガーからの引用は、慣例にしたがい以下に示す略号を用いて指示した。

SZ: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, 17. Auflage, 1993.

GA: Heidegger, Martin. 1976-. *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann.

GA9: *Wegmarken*, hrsg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, 1976.

GA20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. v. Petra Jaeger, Vittorio Klostermann, 1979.

[参考文献]

Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache. Accessed March 15, 2024, <https://www.dwds.de/wb/>, *Deutsches Wörterbuch von Jacob Grimm und Wilhelm Grimm*, digitalisierte Fassung im Wörterbuchnetz des Trier Center for Digital Humanities. Accessed March 15, 2024. <https://www.woerterbuchnetz.de/DWB>.

Kant, Immanuel. 2001. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Felix Meiner. (アカデミー版全集 IV 巻の頁数を併記した)

Ratcliffe, Matthew. 2008. *Feelings of being — Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*, Oxford.

Dreyfus, Hubert L. 1995. *Being-in-the-World, A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*, MIT Press (門脇俊介監訳、榊原哲也・貫成人・森一郎・轟孝夫訳『世界内存在』、産業図書、2000年)。

陶久明日香. 2016. 「情状性／気分の規定力」『フッサール研究』第 13 号.

高井ゆと里. 2022. 『ハイデガー 世界内存在を生きる』, 講談社.

松本直樹. 2022. 「潜在する根本気分—ハイデガー『存在と時間』における不安の分析の意義について」『宗教哲学研究』39 巻.