

根本気分における哲学の生起 —襲われというモチーフをめぐる—

渡邊 京一郎

1. はじめに

私たちはふとした瞬間になにかを、しかも自分にとって本質的な事柄を考えていることがある。これからの人生なにをしたらいいのだろうか、人生の意味とはなんだろうか、いやむしろ、そもそも私が存在しているとはどういうことか、と。簡単には答えが出ない問いに対して延々と黙語を紡ぐこの営みを、人は「哲学」と呼ぶかもしれない。あるいは、哲学とは呪文のような摩訶不思議な言葉を用い、それでいてよく分からないことをひたすら考えているだけである、というように揶揄されることもあるだろう。哲学という営みはなにをやっているのか。私たちが哲学をしているまさにそのとき、そもそもなにが生じているのだろうか。

こうした私たちの素朴な問いに対して、哲学者はさまざまな仕方で応答を試みてきた。ウィトゲンシュタインは『哲学探究』において次のように述べている。「哲学におけるあなたの目的はなにか——それは蠅取り壺の蠅に出口を示してやることである」 (§309)¹ と。ドゥルーズによれば、「哲学とは〔……〕概念を創造することを本分とする学問分野である」²。他方アーレントは、哲学は物事の意味を問う「意味への探究」であるとし、そうした思考は「言葉 (speech)」なしにはありえないという³。なるほど確かに、哲学が言葉と深く結びついているという彼女の指摘は、私たちの直観とも、あるいはウィトゲンシュタインやドゥルーズの物言いとも相性が良いように思われる。というのも、「哲学とは、私たちの言語という手段を用いて、〔まさに言語によって〕私たちの悟性をまどわすものに挑む戦い」 (§109)⁴ であり、ドゥルーズの言う概念形成も、そもそも言葉を用いるのでなければ成立しない営みだろうからである。そうだとす

れば、哲学とは言語的な営みなのだろうか。

このような哲学史の流れの中で、マルティン・ハイデガーは、哲学を存在一般の意味を問うことと規定し、1929/30年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』にていささか奇妙な一文を残している。曰く、「哲学はそのつど一つの根本気分において生じる (*Philosophie geschieht je in einer Grundstimmung*)」⁵のだと。彼はまさにここで、哲学が生起するその様子を描いており、哲学はとりわけ「根本気分」という現象において生じるのだという。ここで言う「気分」とは広義の感情現象のことであるが、それは私たちの内部で生じる心的な現象などではなく、「あるものにとってどのような具合であるか (*wie einem ist*)」(SZ, S. 134)を開示する。それが根本気分と言われるとき、いったいなにが強調されているのだろうか。そもそも、極めて言語的な活動である(と思われている)哲学がなんらかの感情の内では生じるとは、私たちの直観ないしほかの哲学者の定義に反する物言いではないだろうか。対してハイデガー自身は、先のテーゼを講義の冒頭で、それも強調して大勢の学生に向けて言い放ったのである。ならば、この一文の意味を明らかにすることで、私たちはハイデガーを通じて、哲学の核心に少しでも触れることができるのではないだろうか。

以上より本論稿は、この「哲学はそのつど一つの根本気分において生じる」という一文はいったいなにを意味しているのか、という問いに応えることを目標としたい。また、この問いを問う過程で、気分ないし根本気分の内実を明らかにし、最終的には哲学がどういう営みであるか、という冒頭に掲げた私たち自身の問いの解明に、ささやかでも寄与することを目指す。

ここで本論稿の見通しを示しておこう。まず第二節では、哲学と気分との関わりを概略的に示しつつ、哲学が問う営みであることを確認する。そのうえで、ハイデガーによる問いの構造の議論を参照し、問うことにおいては「襲われ」というモチーフが重要な役割を担っている、と提示してみたい。次に第三節では、この「襲われ」に備わる独特のニュアンスを明らかにし、気分現象には襲われが深く関わっていることを主張する。そして気分現象を、世界内部の出来事からの襲われが当事者としての自分にとって問題となること、と捉え返して

みたい。だが、ハイデガーによれば、哲学が生じるのはあくまでも根本気分においてであり、その意味で根本気分と通常の気分とのあいだにはなんらかの差異が求められる。そこで第四節ではまず、通常の気分と根本気分との差異を、襲われがやって来る場に求めてみたい。続いて、根本気分における襲われを明らかにし、最後にこれまでの歩みを振り返りながら、「哲学はそのつど一つの根本気分において生じる」という一文の意味を明らかにする。

2. 哲学的に問うこと

2.1 気分と哲学の関わり——哲学のさしあたりの特徴づけ

そもそも、ハイデガーはいったいなぜ、「哲学はそのつど一つの根本気分において生じる」などと考えているのだろうか。ここではまず、哲学と気分との関わりを簡略的に述べておこう。『形而上学の根本諸概念』は講義録であり、先のテーゼはその講義の冒頭も冒頭、言わば講義のイントロダクションで掲げられる。初回の講義であれば、「形而上学の根本諸概念」という意味深なタイトルに惹かれてやって来た学生や、あるいはそもそも「形而上学」という言葉の意味を知らない学生もいることだろう。そこでハイデガーはまず、「形而上学」とはどのような営みであるかを規定しようと試みる。

彼によれば、ここでいう「形而上学」とは「哲学」とほぼ同義である。では、哲学とはどのような営みなのか。「形而上学〔哲学〕とは問うことである」(GA29/30, S. 13)。なにを問うのだろうか。彼は本講義の副題にもある三つの事柄、すなわち「世界」「有限性」「孤独」をさしあたり問われるべき事柄として挙げている⁶。これらはいわゆる「概念(Begriff)」であり、そうだとすれば、哲学とはなんらかの概念を問う営み、ということになるだろう。だが、と言ってハイデガーは次のように述べる。

だがなによりも、私たちが諸概念によって把握されるべき事柄 (was sie be-
greifen sollen) から前もって掴み取られる (ergriffen sind) のでなければ、私た

ちは諸概念とその概念的な厳格さとを、決して把握した (begriffen haben) ことにはならないだろう。こうした掴み取られ (Ergriffenheit) に向けて [.....] 哲学することは根本から努力している。だが、あらゆる掴み取られは、一つの[・]気分[・]からやって来てその内で留まり続ける。(GA29/30, S. 9)

哲学することにおいて重要なのは、問われている事柄(概念)ではない。重要なのはむしろ、問いの問い方である。先の引用から明らかなように、把握すべき事柄を前もって掴み取っていないければ、すなわち問われるべき事柄からなんらかの仕方でも前もって掴み取られているのでなければ、私たちはそもそも、そうした概念を問うことなどできない。「つまるところ、把握しつつ問うことはある掴み取られにおいて基礎づけられている」(GA29/30, S. 12)ののだが、こうした「掴み取られ」の出所は「気分」である。問うという意味での哲学は気分において生じる、というわけである。

哲学することは人間にとって根本的な営みであり、私たち人間は「自らの本質の根本において (im Grunde) 哲学する」(GA29/30, S. 7)者である。そうだとするならば、そこにおいて哲学が生じる気分についてもまた、私たちを徹底的に気分づけてしまうような、言わば根本的なものが求められるだろう。このようにして、ハイデガーはあのテーゼを掲げるにいたるのである。すなわち、「哲学はそのつど一つの根本気分において生じる」(GA29/30, S. 10)のだと。

以上をまとめると、哲学とは問うことであるのだが、問うことには問いに先立つなにごとかから掴み取られることが、すなわち気分が必須の事柄として結びついている。では、問うことと気分とは、それぞれいかなる現象なのだろうか。まずは問うこと、とりわけ問いの構造についてハイデガーがどのように考えていたかを見てみよう。

2.2 問いの構造

哲学は問うことであり、しかも学的に問うことである。学には自らが扱うな

にごとかがなければならぬ。例えば自然学や社会学は、現実に存在しようが理念上存在しようが、いずれにせよなんらかの意味で存在するもの（「存在者 (Seiendes)」）を対象とする。だが、それら諸学は、そうした存在者がそもそも存在しているというこのことに目を配りはしない。この存在者の根拠となっている存在を扱う学こそ、哲学である。「哲学は存在についての学である」(GA24, S. 17) というわけだ。哲学が目指すのは、存在するとはどういうことか、つまり「存在の意味への問い」(SZ, S. 1) を問うことなのである。

この問いを問うに当たって、ハイデガーは『存在と時間』において、問いに備わる構造を仔細に論じている。彼によれば、問うという営みには三つの構造契機が属している。問いにおいて主題となっている「問われているもの (Gefragtes)」, 問いが向けられている「問いかけられているもの (Befragtes)」, 問いにおいて最終的に明らかにされるべき「問い求められているもの (Erfragtes)」である。この三つの構造契機を存在の意味への問いに当てはめると、次のように言えるだろう。

この問いにおいて問われているものは、紛れもなく「存在」である。ところで、ここで問われている存在とは、単なる存在ではなく、存在者の存在である。そうだとすれば、存在の問いはこの存在者に向けられてしかるべきだろう。問いかけられているものは、なんらかの存在者である。存在者の存在が問われている。だが、もう一度私たちの問いを思い出してほしい。問われているのは確かに存在ではあるが、より正確に言えば存在するとはどういうことか、すなわち存在の意味への問いである。この存在の意味こそ、最終的に明らかにされねばならない当のものであり、問い求められているものにほかならない。

ここであらためて問いかけられているものに注目してみよう。問いかけられているものとは存在者であったが、それでは、どのような存在者に即して存在の問いは問われるべきだろうか。存在の問いを問うということとは、ある存在者の存在様態なのであるから、「この問いにおいて問われているものから——つまり存在から——本質的に規定されている」(SZ, S. 7)。存在の問いがこうした構造を成している以上、この問いを問うている存在者自身は、存在につい

て既になんらかの理解を心得ていることになる。ならば、問いかけられるべきは、そうした特異なあり方を備えた、存在の問いを問う者である私たち自身ではないだろうか。「私たち自身がそれぞれそうであり、とりわけて問うという存在可能性を有する存在者を、私たちは術語的に現存在 (*Dasein*) と捉えよう」(ebd.)。問いかけられているものは、私たち現存在なのである。

要約すれば、ハイデガーにとって存在の意味を問うとは、まさしくこの問いを問うている私たち(現存在)自身を、その存在においてまずもって問いかけられるべきものとして取り上げながら、存在の意味の解明を目指すという営みなのである。

2.3 問いの導きとしての襲われ——「探究のパラドックス」を避けて

だが、問いの構造が明らかになっただけでは、存在の意味への問いは始まらない。「問うことはすべて探し求めることである。あらゆる探し求めることは、探し求められているものから前もって導きを得ている」(SZ, S. 5) 必要があるのだ。ここで問いを導く役割を担うのが、花やペンといった存在者にではなく、私たち現存在にのみ備わる「存在了解 (Seinsverständnis)」という一つの揺るぎない事実である。

例えば「空が青い (Der Himmel ist blau)」とか、「私は嬉しい (Ich bin froh)」といった日常的な表現を考えてみよう。ドイツ語では明らかだが、これらの文にはそれぞれ「sein (存在する)」の変化形「ist」と「bin」が含まれている。くたくたく訳すのであれば、「空が青くある」とか「私は嬉しくある」となるだろう。このように、私たちの周りには既に「存在」という語の理解が忍び込んでいる。

以上をハイデガーの言葉で言い直すならば、「あらゆる認識、発言において、また存在者に対するすべての態度取りにおいて、そして自分自身に対して態度を取るときでも、「存在」という語が使用され、その際この表現は「いともたやすく」理解される」(SZ, S. 4)。すなわち、私たちは暗黙の内に「存在」という語を使用し、それを漠然と理解しているのである。こうした漠然とした理解

が「存在了解」と名づけられ、ひいてはそれが私たちの問いの導きの糸となる。「存在へと導いてそれを眺めやることは、平均的な存在了解から生じてくる」(SZ, S. 8)のである。これはつまり、存在を問う者である「現存在という性格を有した存在者が、存在の問いそれ自体に対して一つの〔……〕関連を有している」(ebd.)ということである。こうして、問うという可能性を持つだけでなく、問われているもの(存在)から導きを得ているがゆえに、現存在は問いかねられるべき存在者として選ばれたのである。

だが、仮に「存在」という語の意味を十全に理解しているのであれば、私たちはもはや「存在の意味への問い」など立てる必要もないだろう。プラトンは『メノン』(80d5-e5)において次のような議論を展開している。人間はそもそも探究を行うことができない。というのも、知っているものを探究する必要はなく、知らないものについては、なにが探究されるべきか分からないからである⁷。いわゆる「探究のパラドックス」と呼ばれる議論である。プラトン自身は「想起」説によって、このパラドックスを乗り越えようとするのであったが、対してハイデガーは、「存在了解」という導きの糸を用いることでこの議論を巧みに回避する。つまり、確かに私たちは問い求められている存在の意味を明白には知らないが、問われているもの(存在)からの導きとしての存在了解を備えているがゆえに、漠然とだが存在を知ってはいる。このようにして、私たちは問うべき問いを問うことができるのである。こうした存在了解からの導きを、ハイデガーは次のように捉え返す。

問うことがその問われているものから本質的に[・][・][・][・][・][・][・][・][・][・]当事者として襲われること(Betroffenheit)は、存在の問いが有するもつとも固有な意味に属している。(SZ, S. 8, 強調は引用者による。)

ハイデガーによれば、問いを問う現存在は、問われているものから当事者として襲われているという。2.1 で見たように、問うという意味での把握は、「Ergiffenheit」という意味での「掴み取られ」によって基礎づけられていた。

他方ここでは、「Betroffenheit」という意味での「襲われ」が、問うという営みそれ自体に属しているという。双方の記述から明らかとなるのは、私たちが問うためには、問う以前に前もって被らなければならない事態がある、ということである。こうした事態はいったいなにを意味しているのだろうか。以下、私は「襲われ」というモチーフに着目し、哲学という営みの本質へと迫っていきたい。そのために、次節ではまず、とりわけ「Betroffenheit」という語に着目し、襲われとハイデガーの気分現象との関わりを明らかにしていこう。

3. 通常気分とそれに備わる襲われ

3.1 「襲われ」という語の奥行き

そもそも、ここで私が「当事者として襲われること」と訳した「Betroffenheit」は、どのような奥行きを備えた言葉なのだろうか。まずはこの語に潜む独特なニュアンスを明らかにしておきたい。「Betroffenheit」は、動詞「betreffen」の過去分詞形「betroffen」を名詞化した語句で、通常「驚愕」や「狼狽」と訳される言葉である。この語の元となった動詞「betreffen」には、「～に関わる」や「～に該当する」といった意味のほか、「(不幸や災いなどが) ～を襲う」という意味がある。したがって、「Betroffenheit」を辞書的に訳せば、「(不幸や災いなどによって) ～が襲われること」となるだろう。だが、この語には、そうした辞書的な意味合いでは語り尽くせないようなニュアンスが含まれている。つまり、「Betroffenheit」に類する語が用いられるとき、ある事柄が「自分自身に関わり、該当することである」という意味合いがことさら強調されるというのである。

相澤啓一は第二次世界大戦後のドイツ文学作品には、「Unrecht (不正)」と「Betroffenheit」という二つのモチーフが通底していることを指摘し、「Betroffenheit」を次のように捉える。

[.....] Betroffenheit とは、「何らかの犯罪や差別の被害を、自らが体験した

ときに抱く、あるいは他者が被った痛みを知ったときにひとごととは思えない切迫感をもって抱く、筆舌に尽くしがたい愕然とする思い」を言う。⁸

相澤によれば、戦後ドイツの文学や社会において重要視されたのは、本来は自分のものではない他者の痛み、つまり他人事であるはずの事柄が「わがこと」同様に身近に感じられて「他人事ではない」⁹ こととして迫ってくる、ということである。とはいえ、どこまでも個人的なレベルで体験されざるをえない「Betroffenheit」は、例えばスローガンとして共同体に広まるとき、その力を失いただの陳腐な標語に成り下がってしまう。相澤はこのことを、戦後ドイツにてドイツ人自身の罪意識を表現したこの語が、次第に揶揄されるようになった実情の内に見て取っている。

また Herrad Heselhaus は、辞書的な「驚愕」や「狼狽」といった意味では、いずれも「Betroffenheit」を正確に表現できていないと断ったうえで、次のように述べている。「私が「当事者として襲われる」とき(Bin ich „betroffen“), 私の立場が揺れ動かされる(berührt)のであり、生じている事柄が私に襲いかかってくる(angehen)のである」¹⁰。Heselhaus においても、ほかならぬこの私の立場が動かされ、この私に事柄が襲いかかってくるという、言わば当事者性が強調されているよう思われる。確かに、相澤の言うように、こと戦後ドイツという側面に注目すれば、「Betroffenheit」においては、言わば他者のあり方への思い入れが強調されてしかるべきだろう。だが Heselhaus も、また相澤自身も強調しているのは、むしろ「Betroffenheit」という語に潜む当事者性のニュアンスではないだろうか。

以上を元に、本論稿では「Betroffenheit」の本来のあり方を、「当事者として襲われること」と解してみたい。では、ハイデガーにとって、この「襲われ」というモチーフはどのようにして記述されるのだろうか。

3.2 通常の気分の本質——襲われが当事者として問題となること

ハイデガーが「襲われ」というモチーフを論じるのは、気分／情態性論においてである。1924年夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念 (*Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*)』では、「襲われ」が次のように論じられる。

世界は、それが生に、つまり生の内にあることに、常になんらかの仕方では人事でなく襲いかかってくる (*angeht*)、という具合で生において現に存在する。世界の内では自らを情態的に見出すのだが、〔まさにそのとき〕この世界が私に人事でなく襲いかかってくるのである (*geht mich an*)。 (GA18, S. 51)

ここで言われている「*angehen*」という語も、やはり「～に襲いかかる」という意味を備えている。ここでは世界が、言い換えれば世界内の出来事が、ほかならぬこの私に襲いかかってくるのである。どういうことか。

いつも使用しているペンが壊れてしまったとしよう。私たちはこのとき、ペンが壊れてしまったことの重大さを、自分自身以上には、友だちや家族と共有することはできないだろう。それは例えば、大事な書類を書いている最中だったからとか、このペンが大切な誰かからもらったものだったから、というわけではない。それはひとえに、そうした個別的な事情をひっくるめたうえで、ペンが壊れたというこのことが、いま、この瞬間、ほかならぬこの私にとって問題となっているからである。

この事態を、古荘真敬は明快な語り口で示している。すなわち「*»Das geht mich an«* とは、要するに *»It matters to me«*、何か「私にとって問題となって立ち現れてくる」ということである」¹¹ と。襲われにおいて重要なのは、こうした一人称的な視点ないし人事でなさであり、つまるところ先に見たような「*Betroffenheit*」における当事者性の側面なのである。

再度ペンの例で考えてみよう。ペンが壊れたという出来事が私たちに襲いか

かってくる。例えばそのとき、このペンを買ったときの思い出にひたったり、あるいは少しガッカリはするものの、すぐさま換えのペンを取り出したりするかもしれない。他方、ペンが壊れたまさにそのとき、窓の外で救急車のサイレンが鳴っていたり、視界の隅で虫が飛んでいたりと、ほかの出来事も私に対して襲いかかってきていることだろう。だが、私たちはサイレンの音に対して事故が生じたのだろうかかと懸念したり、虫に対してビクッとおびえたりすることもない。というのも、私たちにとっては、まさにペンが壊れたということが問題となっているのであり、それ以外のことは関心から外れているからである¹²。

つまり、気分現象とは世界内の出来事が当人にとっての問題事となること、こう言って良ければ、問題解決のための行為がまさに始まろうとする前段階なのである。「情態性ないし気分づけられていること (Gestimmtheit) は、現存在が有する根本性格であり、あらゆる態度取り (Verhalten) に属している」(GA89, S. 650)。換えのペンを取り出すこと、サイレンを気にすること、虫におびえること——こうした行為は等し並みに、なんらかの態度取りである。だが、ペンが私の問題事となっているとき、後者二つの態度取りは生じない。私たちの問題事となっていない事柄に対しては、そもそも態度を取るなどできないのである。

3.3 二種類の襲われ

ここで、私たちは通常の本質の気分を、世界内部の出来事からの襲われが当事者としての自分にとって問題事となる、ということとして規定できるだろう。とはいえ、私たちの課題は、「哲学はそのつど一つの根本気分において生じる」という一文の意味を解き明かすことであり、そこで問題となっているのは根本気分である。それでは、私たちがなんらかの根本気分の内にあるとき、通常気分と同様に、世界内部の出来事からの襲われが自分の問題事となっているのだろうか。ハイデガーによれば、事はそう単純には進まない。

さしあたり、通常の気分現象についてさらに述べておこう。既に私たちが見たように、気分における襲われとは世界内の出来事によるものである。私たちの周りではさまざまな出来事が生じ、それらが私たちに向かって襲ってきている。その中でもとりわけ、ペンが壊れたというこのことが問題になっていること、それこそがなんらかの気分の内にあるということなのである。ハイデガー自身は恐れという気分を例に取り、次のように論じている。「恐れの対象 (Wovor), つまり「恐ろしいもの」は、手もとにあるもの、目の前にあるもの、ないしは共同現存在という存在様式を備えた、そのときどきに世界内部で出会うられるものである」(SZ, S. 140)¹³。

他方、根本気分の襲われは世界内部の出来事によるものではない。『存在と時間』においては不安という根本気分が論じられるが、「不安の対象 (Wovor) は世界内部の存在者ではない」(SZ, S. 186)。すなわち、世界内部の(存在者による)出来事からの襲われが問題となるのは、あくまで通常の場合であり、根本気分の場合はその限りではない。ここに一つの問題がある。第二節で見たように、哲学的に問うまさにそのとき、私たちは問われているものからの襲われを導きとする必要がある。というのも、そうした襲われがなければ、プラトンの言う「探究のパラドックス」に陥ってしまうからである。ところが、哲学が単なる気分ではなく根本気分において生じるのだとすれば、そうした襲われは世界内部からやって来る襲われとは区別されなければならない。それでは、この襲われはいったいどこからやって来るのだろうか。

次節ではこの襲われ、すなわち哲学的な問いに必須な襲われとして、哲学的な襲われとでも言うべきものの本質を明らかにすることで、「哲学はそのつど一つの根本気分において生じる」という一文の意味に迫っていきたい。

4. 根本気分における哲学の生起

4.1 哲学的な襲われの源泉——不安という根本気分を元に

根本気分に備わる哲学的な襲われは、いったいどこからやって来るのだろうか

か、『存在と時間』における不安の議論で、その出所は次のように語られる。

[現存在が] 不安に駆られる際に問題となるもの (*worum die Angst sich ängstet*) とは、不安に駆られる際の対象 (*wovor sie sich ängstet*)、つまり世界内存在 [In-der-Welt-sein] であることが明らかとなる。不安の対象と不安において問題となるものと同じであるということは、不安に駆られることそれ自体にすら及んでいるのである。(SZ, S. 188)

先に見たように、根本気分である不安は、その対象を世界内の出来事の内にはもたない。不安の場合、その対象とは「世界内存在」であるという。世界内存在とは、私たち現存在を規定する「根本体制」(SZ, S. 59)であり、文字通り、私たちが世界の内では存在しているというその事実を指している。不安においては、この端的な事実を前に、その事実を由来として、まさにこの事実そのものが問題となるのである。こうした端的な事実が私たち自身に備わるものなのだから、不安の出所とは私たち自身なのである。

では、結局のところ、不安においていったいなにが生じているのだろうか。このことを明らかにするために、「世界内存在」という構造により立ち入ってみよう。ハイデガーは、私が世界の内では存在していることを、「私があれこれの仕方でおもひこぼれしている世界の元で住まい、滞在している」(SZ, S. 54) こととして捉える。私たちは世界という家に住んでいる。私たちにとってこの家は、「自明な「居心地の良さ (Zuhause-sein)」」(SZ, S. 188) を備えたものである。このとき、世界内存在という事実そのもの、つまり私たちが世界の内では存在するとはどういうことかなどという問いは、まったくもって問題となることはないだろう。

不安において問題となるのはまさにこの問いである。それはなにも、私たちの周りの存在者が急に消えてしまったから、というわけではない。「まさに世界がなおも押しつけがましく「現に」存在するにもかかわらず」(SZ, S. 189) 不安は生じ、私たちは存在することの意味が分からなくなってしまうのである¹⁴。こうなった世界の元に、私たちはもはやいたいとは思わないだろう。私た

ちは世界という家において、ある種の「居心地の悪さ (Unzuhaue)」を見出すのである。存在の意味が分からないという居心地の悪さは、「自分の存在において自分自身に委ねられている、被投的な世界内存在としての現存在の内に横たわっている」(ebd.)。「居心地の良い」世界とは、実のところ、こうした私たち自身に備わる居心地の悪さからの避難場所なのである。不安においては、この居心地の悪さそれ自体が、言い換えれば私たち自身の「むき出しの「存在すること、そして存在せねばならぬこと」」(SZ, S. 134)が、なんの前触れもなしに襲ってきているのである。

以上をまとめるならば、不安という根本気分において問題となる襲われとは、世界内の存在者によるものではなく、むしろ私たち自身によるものであり、そしてそのとき問題となるのは、私たち自身が世界の内で存在するということそれ自体なのである。

4.2 存在了解の両義性——存在了解という襲われの本質

不安において生じている問題とは、私たちが存在するとはどういうことか、言い換えれば「存在の意味への問い」だろう¹⁵。ここで2.3の議論を思い出してみよう。そこで見たように、「問うことがその問われているものから本質的に当事者として襲われること (Betroffenheit) は、存在の問いが有するもっとも固有な意味に属している」のだが、問いを導くこの襲われは「平均的な存在了解から生じてくる」(SZ, S. 8)のであった。そうであるならば、こうした問われているもの(存在)からの襲われそれ自体は、存在を漠然とであれ理解していることであり、つまるところ、この「存在了解」こそが根本気分における襲われなのではないだろうか。先の不安の議論を踏まえながらいま一度整理してみよう。

私たちは常に、存在了解の助けを得ながら世界の内で生きている。机の上にある本、私が住んでいるこの家、外でさえずる小鳥など、それらは等しく存在している。私たちは日常、なぜそもそもそうした存在者が存在するのか、など

とは問わないだろう。あるいは問題となったとしても、すぐさまそのことは解消され、場合によってはなかったことにされてしまうだろう。というのも、それらが存在していることを、私たちは漠然と「いともたやすく」理解しているからである。そうした世界において、私たちはとりわけて困難さを抱えるでもなく、世界は「自明な「居心地の良さ」」を備えたものとして私たちに出会われてくる。不安に陥る以前の世界の姿、及び私たちのあり方はこのように記述される。

他方、不安以後の居心地が悪い状態はどうだろうか。この場合、本や家や小鳥の存在にも増して、この^私^た^ち^自^身^の存在が問題となってくる¹⁶。「いともたやすく」理解できるなどと到底言えないような私たちの存在を前にして、存在了解はある種の機能不全に陥る。いやむしろ、存在了解が私たちに突きつけるのは、^こ^れ^ま^で^の存在了解の不充分さではないだろうか。結局のところ、私たちは「存在」という語がなにを意味するか、まったく分かっていなかったのだ、と。こうした両義的な事態を、ジョン・サリスは精確に言い表している。少し長いが引用しよう。

私たちは常に既にある存在了解の内では生きているが、存在がなにを意味するのかということについての問いを立てることすらしないほどに、依然として存在の意味は曖昧なままであり続けている。[.....] 私たちは絶えず存在について語るがゆえに、存在がなにを意味することとなっているかを理解している。だが、「存在すること」という表現を用いるとき、私たちは〔その表現で〕なにを意味しているのかを言うことができない。この緊張を経験することが当惑を耐え抜くことであり、それは真なる仕方では存在についての問いに取りかかるために必須なことなのである。¹⁷

サリスの言うように、存在を問うまさにそのとき、私たちは存在を知っているが知らないという、独特の緊張状態を経験せねばならない。この緊張は、存在をまったく理解していないのであれば、生じることはないだろう。他方、

存在を既に厳密に理解しているのであれば、やはり生じることはない。存在了解はこの両義的な事態を作り出す。私たちが存在了解に襲われているとき、言わば知ると知らないとのほさまに立っているのである。

4.3 根本気分における哲学の生起

ところで、私たちは先に、通常気分を含む気分一般の本質としての「Betroffenheit」に備わる、「当事者性」という側面に着目していた。他方、根本気分における存在了解からの「Betroffenheit」については、より深い当事者性が備わっているように見える。次の箇所を見てみよう。

〔現存在という〕この存在者にとって自らの存在において気がかりとなっている (*darum es diesem Seienden in seinem Sein geht*) 存在とは、それぞれ私の存在 (*je meines*) である。〔……〕現存在について言及する場合、この存在者が有する各私性 (*Jemeinigkeit*) という性格に従って、常に人称代名詞を伴ってこう言わねばならない。「私が存在する」とか「あなたが存在する」のだと。(SZ, S. 42)

これまで見てきたように、根本気分において問題となるのは身の周りの存在者の存在ではない。そうではなくて、私にとっては私自身の存在が、あなたにとってはあなた自身の存在が、彼／彼女にとっては彼／彼女自身の存在が、それぞれ問題となるのである。それは、現存在という「この存在者にとっては自らの存在においてこの存在それ自体が気がかりとなる (*es geht um*)」(SZ, S. 12) ことに由来する。私たちの存在はどのような具合か、どういう由来で在ったのか、これからどういうものとなっていくのか——そうした自分自身の存在を気にせずにはいられないということによって、私たち現存在はペンや鳥などのほかの存在者から際立っている。

相澤によれば、戦後ドイツ文学や社会において通底する「Betroffenheit」では、

本来は他人事であるはずの事柄が「わがこと」同様に感じられるということが重視された。私たちはそこから、この語の核心的な意味としての「当事者性」を取り出したのだった。ハイデガーの場合、通常気分における襲われに備わる当事者性は、世界において生じる事柄が私自身の問題事となることとして、ひとまず理解できるだろう。対して、根本気分の襲われは次のようにまとめられるだろう。すなわち、そもそもこの襲われは私たち自身からやって来るものであり、そこで問題となるのもやはり私たち自身の存在であり、つまるところ、この襲われにあって、私たちは初めから当事者でしかいられないのである。このことは同時に、先に見た逆説的な存在了解という襲われによって、一筋縄では理解できないような自分自身の存在という謎が突きつけられることをも意味する。こうした襲われの本質を、ハイデガーは次の箇所での確に言い表しているように思える。引用しよう。

哲学とは普遍的な現象学的存在論であり、それは現存在の解釈学から出発する。現存在の解釈学は実存的分析として、哲学的に問うこと一切の導きの末端を、問うことがそこから発源しそこへと帰着するような、そうしたところに固く結びつけておくものなのである。(SZ, S. 38)¹⁸

「現存在自身があれこれと態度を取ることができ、常になんらかの仕方態度を取っている存在それ自体を、私たちは実存と名づけよう」(SZ, S. 12)と言われるように、実存とは私たち自身の存在を意味している。私たちが問題としている存在のことである。だが、この実存を哲学的に問題とするためには、なんらかの導きの糸(襲われ)が不可欠である。その役割を担うのが、私たちの実存に備わる存在了解というあり方なのである。哲学的な問いは実存から始まり、実存へと帰着する。言い換えれば、哲学的な問いとは、実存からの導きとしての襲われ——先に見たような、自分の存在を理解していないという逆説的な存在了解——から始まり、ほかならぬこの実存を問うことなのである。

こうして私たちに明らかになるのは、「哲学はそのつど一つの根本気分にお

いて生じる」という謎めいた一文の意味である。この一文を、私はこう捉え返してみよう。「哲学的に問うことは、私たち自身から湧き上がる、自分の存在を理解していないという逆説的な存在了解によって襲われることで、当事者としての自分にとって自らの存在が問題となるという、そうした根本気分の経験の中で生じるのである」と。

5. おわりに

本論稿は、「哲学はそのつど一つの根本気分において生じる」という一文の意味を明らかにすることを目標とするものだった。いま一度その歩みを振り返るならば、私たちはまず、哲学を問うことと規定し、問うことには問いの端緒としての襲われが属していることを確認した。次に相澤の「Betroffenheit」論から、私たちは襲われに備わる当事者性を取り出し、ハイデガーの気分論における「襲われ」という契機の位置を見定めようと試みた。世界内部の出来事が私たちに襲いかかってきているのだが、それが「私にとって問題となって立ち現れる」のは、ひとえに私たちがなんらかの気分の内にあることによる。気分の内にあることとは、襲われが当事者としての自分にとって問題となることなのであった。

他方、哲学が生じるのは根本気分においてであるが、根本気分における襲われは世界内部からのものではない。この襲われは私たち自身から湧き上がるものであり、言ってしまうえば、それは私たちに備わる存在了解の様態なのである。このとき、存在了解は単に存在を理解しているということを意味しない。存在了解は逆説的にも、私たちが存在を理解していないという意味で私たちに襲ってくる。こうした根本気分における襲われによって、私たち自身の存在の意味が当事者としての自分にとって問題となること——これこそが、ハイデガーが「哲学はそのつど一つの根本気分において生じる」という一文に込めた思いなのである。

また、私たちは冒頭で、哲学とは言語的な営みであるだろう、という見通し

を立てつつ、気分という感情現象において哲学が生じるのだと述べる先の一文は、そうした見通しとは齟齬を来すのではないかと、としていた。だが、本論稿が示してきたように、根本気分とは、そこにおいて自らの存在が問題となるという現象である。この意味では、気分はもはや心的現象という意味での狭義の「感情」概念を大きく超え出ている。そして、先の一文が語るのは、まさに哲学の生起の瞬間であり、そこでは自分の存在が問題となっているのみにすぎない。すなわち、哲学的にいかにして問うのかは、依然として問題のまま残り続けているのである。それゆえ、哲学が言語的な営みであるかどうかは、なおも問い続けて行かなければならない事柄であるように思われる。

加えて、ハイデガーの思想に内在的な問題にも触れておきたい。本論稿では、根本気分においてはことさら自分自身の存在が問題となる、と主張してきた。だが、この表現は1929年の講演「形而上学とはなにか」における次の一節に鑑みれば、やや不適切であろう。

不安の無の明るい夜において、ようやく、存在者そのものの根源的な開けが (die ursprüngliche Offenheit des Seienden als eines solchen)、すなわち存在者があるのであって——無ではないということが立ち上がる。(GA9, S. 114)

この一節では、『存在と時間』と同様に「不安」という根本気分の経験が語られているが、ここで問題となるのは、自分自身の存在のみならず、存在者一般の存在である。つまり「なぜそもそも存在者が存在するのであって、無ではないのか」という、ライプニッツ以来の形而上学的な問いが、根本気分において呼び起こされるのである。そして「哲学とはそのつど一つの根本気分において生じる」というあの一文は、まさにこの講演に呼応するかたちで、同年(1929年)の講義で語られたのである。以上の事情に鑑みれば、本論稿の議論は『存在と時間』以後の、いわゆる「形而上学期」における根本気分論、ないし「哲学」についてのハイデガーの考えをも参照する必要がある。

だが、本論稿がこれまで示してきた、根本気分において自らの存在が当事者

としての自分にとって問題となる、という点は、形而上学期における根本気分論においても認められるだろう。この当事者的な襲われの経験は、ともすれば酷く「居心地の悪い」ものでもありうる。サルトルの小説『嘔吐 (*La nausée*)』の主人公ロカンタンがそうだったように、「もちろん、このどろどろした形の定まらないものが存在するためのいかなる理由もなかった。だが、それが存在しないということはあり得なかった」¹⁹という思い、つまり存在することの理解しがたさは、ときに強い「吐き気」となって私たちに襲いかかる。一度この襲われに囚われたら最後、それはどこまでもしつこく付きまとい、簡単には払拭できない問題を私たちに突きつける。他方、この襲われの経験から一歩進んで、存在の問いを問う、すなわち哲学するからといって、自分にとっての明確な「答え」が手に入るとも限らない。この襲われから目を背けようと、それを問うという仕方に対峙しようと、私たちが待ち受けているのは茨の道である。すなわち、そうした困難さを心得たうえで、なお哲学することに賭けるかどうかは、依然として私たち自身に委ねられているのである。

註

1 Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984, S. 378. 本論稿における訳文は原則として筆者によるものだが、既訳があるものは最大限活用させていただいた。訳文について、原文のイタリックは丸傍点を付し、筆者による補足は □ で記した。

2 Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005, p. 10.

3 「言葉 [speech] なき思考はありえない」(Arendt, Hannah, *The Life of the Mind: One-volume Edition*, New York, Harcourt, 1978, p. 32).

4 *Philosophische Untersuchungen*, S. 299.

5 Heidegger, Martin, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in: ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, S. 10. 以下、ハイデガーの著作からの引用は略号を用い

て表記する。文中での略号については、末尾の文献表を参照していただきたい。

6 これら三つの概念は、詩人ノヴァーリスの一文「哲学とはほんらい郷愁であり——いたるところで家にいたいと思う衝動である」(Novalis, *Schriften*, Bd. 3, hrsg. von Richard Samuel, Kohlhammer, Stuttgart 1960, S. 434) を解釈する中で取り出されたものである。すなわち、「いたるところで」という意味での「世界」、そうした世界において私たちが途上であるという意味での「有限性」、そしてこの有限性において際立つような「孤独」——ハイデガーによれば、ノヴァーリスの一文ではこれら三つの概念が問題となっているという (vgl. GA29/30, S. 7-9)。だが、彼の解釈は半ば恣意的であり、そこには多少の強引さがあるのは否めないだろう。

7 プラトン『メノン』藤沢令夫訳『プラトン全集』第9巻、岩波書店、1974年、275-276頁参照。

8 相澤啓一「Unrecht と Betroffenheit ——戦後ドイツの文学と社会を貫く二つのモチーフ」『文藝言語研究——文藝篇』第51号、筑波大学文芸・言語学系、2007年、1-45頁、2頁。また、次のものでも同様のことが述べられている。相澤啓一「語り得ぬ衝撃」を語る戦後ドイツ文学の系譜」筑波大学博士学位論文、2008年、とりわけ第一章。

9 「Unrecht と Betroffenheit」7頁。

10 Heselhaus, Herrad, „Betroffenheit“: Einige philologische Überlegungen zu einem ethischen Konzept“, *Rhodus: Zeitschrift für Germanistik*, Bd. 23, 筑波ドイツ文学会 2007, S. 59-85, S. 60.

11 古荘真敬「感情と言語——ハイデガーとアンリのあいだで」『ミシェル・アンリ研究』第6号、日本ミシェル・アンリ哲学会、2016年、47-71頁、49頁。本論稿は氏の論稿から多くの示唆を受けたものであることを、併せて記しておきたい。

12 そして、世界で生じる多くの出来事が、そうした関心から外れるようなかたちで、すなわち自分にとっての問題事とはならないようなかたちで、私たちに会われてくる。「世界に出会うという性格は他人事でなく襲われること (Angehen) である、と私たちが言うとき、次のことが強調されなければならない。すなわち、たいいていの場合 [私たちに] 出会う多くのものはまったく、私に対して他人事でなく襲いかかってこず (zumeist vieles begegnet, das mich nichts angeht)、まさに日々の生において世界は

そのように現にあること，〔……〕世界は私にとって重要でない (*belangt mich nicht*) ということである」(GA18, S. 51).

13 「恐ろしいもの」においてなお本質的なことは、それが必ずしも現実に起きた事柄である必要はない、ということである。私たちが恐れを抱く典型的な例として、暗い夜道で「わき道から誰かが飛び出してくるかもしれない」と思い描く場合が挙げられるだろう。恐れは、そうしたありそうな出来事が可能性として近づいてくるときにこそ生じる。このとき「この「そうなるかもしれないし、他方結局はそうならないかもしれない (*es kann und am Ende doch nicht*)」ということが増大していく。恐ろしいと言われるのは、このことである」(SZ, S. 141)。こうした事態を本論稿に即したかたちで言い直せば、恐れにおいては、恐ろしいものが生じるかもしれないという可能性が、私たちにとっての問題事となっているのである。

14 私たちは通常、ある問題事に対処する術を心得ている。ペンが壊れたとき、私たちは別のペンを買に行ったり、換えのペンを取り出して作業に戻ったりすることができる。他方、「私たち自身が存在すること」という問題は、いかなる術を用いても払拭することはできない。こうして顕わになるのは、なにをやってもどうすることができない、という「無意義性 (*Unbedeutsamkeit*)」だろう。「世界内部のものの無意義性に基づいて、世界は自らの世界性においてなおもひたすら押し迫る」(SZ, S. 187)のである。このようにして迫ってくるもの、つまり「不安の対象とは世界そのものである」(ebd.)のだが、世界は世界内存在としての現存在の本質に属している。それゆえ、「不安の対象とは世界そのものである」という言明が意味するのは、「〔現存在が〕不安に駆られる際の対象とは世界内存在それ自体である」(ebd.)ということにほかならない。

15 不安のような根本気分において生じている問題とは、「私たち自身が存在することの意味」である。他方、ハイデガールの最終的な眼目は「存在一般の意味」であり、「あらゆる存在者が存在することの意味」が最終的に問い求められるべき当のものである。それゆえ、私たちの存在が問題となるということは、彼のプロジェクトの一断面にすぎない。とはいえ、次のことは確かである。すなわち「現存在の分析は、〔……〕存在一般の意味への問いの準備をするはずのものである」(SZ, S. 183)。そもそも 2.2

で見たように、ハイデガーが「存在の意味への問い」を掲げたとき、まずもってその問いが問いかけられるべき存在者、すなわち現存在が提示されたのだった。したがって、「存在一般の意味への問い」は、現存在自身の存在の意味への問いを仕上げたうえであらためて問われるべき問いなのである。

16 ハイデガー自身はこの事態を「実存論的な「独我論」と称している。ただし、「独我論」という表現で意味されているのは、私たちが周りの存在者から孤立して存在する、ということでは断じてない。それはむしろ、ほかの存在者の存在ではなく現存在自身の存在が徹底的に問題となる、という意味での「単独化」という事態を示しているのである (vgl. SZ, S. 188).

17 Sallis, John, *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 2nd, expanded edition, 1995, p. 105.

18 類似した表現は、1929年7月24日に行われた講演「形而上学とはなにか」の冒頭でも見られる。「さらにあらゆる形而上学的に問うことはただ、問う者が——問う者それ自身として——問いにおいて共に現に存在すること、つまり問いに付されるという仕方でのみ問われるのである」(GA9, S. 103)。この年の冬学期に『形而上学の根本諸概念』講義が行われることに鑑みれば、2.1で見たように、ここでの「形而上学」は「哲学」とほぼ同義のものとして捉えてよいだろう。そして『形而上学の根本諸概念』においても、ほぼ同様のことが言われている (vgl. GA29/30, S. 13)。

19 Sartre, Jean-Paul, *La nausée*, Paris, Gallimard, collection folio, 1972, p. 191.

文献

ハイデガーの著作（末尾に略号を記す）

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübingen 19. Aufl. 2006.(= SZ)

———, *Wegmarken*, in: ders., *Gesamtausgabe* (= GA), Bd. 9, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976.(= GA9)

———, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, in: ders., GA, Bd. 18, hrsg. von Mark Michalski, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2002.(= GA18)

- , *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, in: ders., GA, Bd. 24, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2. Aufl. 1989.(= GA24)
- , *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, in: ders., GA, Bd. 29/30, hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983.(= GA29/30)
- , *Zollikoner Seminare*, in: ders., GA, Bd. 89, hrsg. von Peter Trawny, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2018.(= GA89)

二次文献

- Arendt, Hannah, *The Life of the Mind: One-volume Edition*, New York, Harcourt, 1978.
- Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005.
- Heselhaus, Herrad, „Betroffenheit“: Einige philologische Überlegungen zu einem ethischen Konzept“, in: *Rhodus: Zeitschrift für Germanistik*, Bd. 23, 筑波ドイツ文学会 2007, S. 59-85.
- Novalis, *Schriften*, Bd. 3, hrsg. von Richard Samuel, Kohlhammer, Stuttgart 1960.
- Sallis, John, *Delimitations: Phenomenology and the End of Metaphysics*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2nd, expanded edition, 1995.
- Sartre, Jean-Paul, *La nausée*, Paris, Gallimard, collection folio, 1972.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, in: ders., *Werkausgabe*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1984.
- 相澤啓一「Unrecht と Betroffenheit ——戦後ドイツの文学と社会を貫く二つのモチーフ」『文藝言語研究——文藝篇』第 51 号, 筑波大学文芸・言語学系, 2007 年, 1-45 頁
- 「「語り得ぬ衝撃」を語る戦後ドイツ文学の系譜」筑波大学博士学位論文, 2008 年

プラトン『メノン』藤沢令夫訳『プラトン全集』第9巻，岩波書店，1974年
古荘真敬「感情と言語——ハイデガーとアンリのあいだで」『ミシェル・アン
リ研究』第6号，日本ミシェル・アンリ哲学会，2016年，47-71頁