

郷愁としての哲学

—ハイデガーの気分論をもとに—

松島恒熙

序

ハイデガーの哲学が、終始「存在への問い」に向けられていたことは周知のとおりである。彼はあらゆる存在者のうちで、我々人間を「存在への問い」を問うる存在者、すなわち哲学する者として選定し、その人間が日常的に「存在」とどのように関わっているのかという分析から出発する。一九四四年、一九四五年講義『哲学入門——思索と詩作』においてハイデガーは以下のようにいう。

今や、われわれはこう言おう。すなわち歴史的人間はすでに哲学の内に在るのだ、と。人間は、哲学へと導き入れられる必要はない。「中略」事実、そうであるならば、人間はすべて、「哲学者 (Philosophen)」か、または我々のもう一つの言

い方では、「思索者 (Denker)」であることになる。すべての人間が、ある仕方、哲学者や思索者でもある。人間はあらゆる存在者の中でも思索する存在者である。(GA30, 91) (1)

以上のように、ハイデガーは『哲学入門』という名の講義において、哲学への「入門」、「導入」といったことが原理的に不可能であると主張している。そこでは、われわれはすでに哲学の内在とされる。哲学は一部の専門家のみが携わる仕事のようなものではない。「哲学 (Philosophie)」は一つの学問 (Wissenschaft) であるかのようなふりをし、一つの学問であるかのように見えるけれども、実は哲学は学問ではないのである (GA29/30, 15-16)。
Philosophie としての哲学が一部の専門家のみが携わるような学問ではないということ、また、すべての人間がすでに哲学の内在とすることとはどのような意味であろうか。本稿は、ハイデ

ガーの思想をもとに、Philosophieとしての哲学と、それが生じるところである Allgeulicheitとしての日常性の連関を捉え直すという試みである。

その際手掛かりとなるのは、ハイデガーによるわれわれ人間の位置づけである。彼によれば、「存在への問い」を問うるのは、あらゆる存在者の中でわれわれ人間だけである。あらゆる存在者の中で唯一「存在への問い」を問うるこの「範例的な存在者」(SZ 7)②のことをハイデガーは述語的に「現存在 (Dasein)」と呼ぶ。人間は、その「現」において「存在」が開示される「場」であるとされる。

それゆえにハイデガーによれば、現存在は現存在以外の存在者に対して、いくつか優位を持っている。一つ目の優位は存在者の優位であり、それは現存在が「おのれの存在において実存によって規定されている」(SZ 13)ことに起因する。現存在以外の存在者は、「〜である」という本質によって規定されるが、現存在はその「〜である」から規定されることなく、実存するのである。現存在は、つねにおのれの存在へと関わることで問題である存在者であり、「存在しなければならぬ」というおのれに固有な在り方に委ねられている」(SZ 42)とされる。このように、現存在の存在は「そのつど私のものである (Jemeuglichkeit)」(SZ 42)がゆえに、その様相は本来性と非本来性という二つの区分に分かれることになる。

二つ目の優位は存在論的優位であり、それは現存在がなんらかの存在了解を持って存在していることに起因する。現存在はすでに多くのものを「さまざまの意味において『存在する』」(SZ 6)と呼んでしまっている。私たちが語るもの、思いなすもの、関わるもののうちに「何であるか」とか「どのようなか」のような表現として、「存在」はすでにひそんでしまっている。つまり、現存在はこの「ある (sein)」について、すでになんらか了解しているのである。このように現存在は前存在論的に存在了解を持っているのであり、そこから「存在への問い」を提起することができる。

したがって、ハイデガーにとつてわれわれ現存在は存在への問いを問う可能性を持ち、或る存在了解も持っている存在者である。つまり現存在は、存在者的に存在者にかかわるだけでなく、存在論的に存在者の存在にもかかわるという性質を持っているのである。以上のように規定されたわれわれ現存在は、その日常性においてどのように「存在」と関わり、それを把握しているのだろうか。本稿では、哲学の内に在るとされる現存在がどのようにして自己も含めた存在者の「存在」と関わっているのかを、ハイデガーの気分論を参照しながら検討する。そしてそのような現存在の日常性を捉え直した上で、哲学と現存在の関係を明らかにしていきたい。

一 日常的な居心地の良さ

すでに哲学の内に在る者として、また「存在への問い」を問うる範疇的な存在者として規定されたわれわれ現存在は、日常的にこの「存在」とどのように関わっているのだろうか。それは「人間の在り方と、如何に (Wie)、とを調律し (stimmt) 規定する (bestimmt)」(GA29/30, 101)とされる「気分 (Stimmung)」と、現存在がどのようにして関わりながら存在しているのかを分析することでも明らかになるであろう。

すでに見てきたようにハイデガーによれば、現存在はつねにこの「存在」へと関わることに問題である存在者であり、また「存在への問い」を問うる唯一の存在者であるとされる。しかしそのように規定されたはずの現存在は、さしあたりたいていは「おのれの世界によって心を奪われている」(SZ 113)とハイデガーはいう。

現存在は、なんらかの「世界」へと差し向けられており、また現実的に他者とともに実存している。差しあたったたいていは、自己は、世人のなかへと喪失されている。自己は、そのときどきの今日的な「平均的」な公共的な現存在の被解釈性において「流通している」諸実存可能性にもとづいて、おのれを理解する。(SZ 383)

現存在は、すでに何らかの与えられた世界において、身の回りの道具的存在者を配慮的に気遣ったり、他の現存在を顧慮的に気遣ったりして世界内存在している。そして、そのような身近な環境世界に慣れ親しんで生活し、さらにそこから自己を了解しているのである⁽³⁾。同様に他者たちもまた、何か道具的存在者に配慮的に気遣われたいものにおいて他者たちは、他者たちがそれである当のものとして出会われるのである。他者たちは、他者たちが従事している当のものなのである⁽⁴⁾。(SZ 126)。

そのような在り方において、道具的存在者を使用している側であるはずの現存在までもが、道具的存在者になつているとハイデガーはいう⁽⁴⁾。確かに、日常的に従事しているものから自己を了解するほうが「存在」の意味を深く考えなくて済むし(存在免責⁽⁵⁾)、役割を与えられてやるべきことがある状態のほうが楽である。慣れ親しんだ世界は「おのれ自身にとって、誘惑するものであると同時に安らぎをえさせるもの」(SZ 177)であり、日常的な現存在、すなわち世人的自己にとっては居心地の良いものなのである。以上のように世界へと没入し、そこから自己の存在を了解している現存在にとって、「存在への問い」は生じてこないようにも思われる。これが現存在の日常的な在り方である。ハイデガーはこの在り方を世界への「墮落 (Verfallen)」と呼ぶわけだが、あくまでこの表現は否定的な意味ではない。ただし、そこで

はおのれ固有の自己は喪失されてしまう。

頹落というこの名称は、なんら否定的な評価を言いあらわすのではなく、現存在が差しあたっていたい配慮的に気遣われた「世界」のもとに存在しているということ、このことを意味すべきである。このように何かのもとに没入しているということは、多くは、世人の公共性のうちへと喪失されているという性格をもっている。現存在は、本来的な自己存在しうることとしてのおのれ自身から、差しあたってつねにすでに脱落してしまって、「世界」に頹落している。(SZ175)

ハイデガーは、あくまで世界のもとに存在している現存在の現実的在り方を頹落と呼んだのであり、それに対して評価を下しているわけではない。しかし、この在り方はいは自己が世人の公共性へと喪失されているものでもある。それは、現存在の世界内存在という存在体制自体が誘惑的だからでもある⁽⁶⁾。この「内存在」とは「何々のもとに住む、何々と親しんでいる」(SZ188) こととして規定される。「内存在のこうした性格は、世人の日常的な公共性によっていっそう具体的に看取しうるものにされたのであって、世人は安らぎをえた自信とか自明な「居心地の良さ (Zuhause-sein)」とかを、現存在の平均的的日常性のうちへと持ちこむのである」(SZ188-189)。こうして現存在の世界内存在

という在り方は、「居心地の良さ」を求めていく。

また、世人の慣れ親しんだ世界において語られることは、その「居心地の良さ」をさらに高めていくものとして機能する。これが「空談 (Gründe)」と呼ばれるものである。しかし、そのような世人の日常的な空談においては、表面的に了解されたことが「語りまね」(SZ168) や「語り広め」(SZ168) によって繰り返されるだけでしかない。

平均的な了解可能性に応じて、共に分かれたつつ伝達された語りは、広く了解されるようになるとはいえず、聞く人は、その語りがそれに関して語っている話題へと根源的に了解しつかかわっているという点にまでいたりつくことはない。ひとは、語りの糸口とされた存在者を了解するというよりは、むしろ、語られた内容そのものだけしかすでに聞いていないのである。(SZ168)

ここでは話題になっていることはすべて「根こそぎ」にされてしまう。つまり、空談において語られていることは世間的な自明性を帯び、そもそもなぜそうなるのかということとは、根源的には問われなくなっているのである。むしろ、空談のもとで安らぎをえている世人にとっては、「そもそもなぜ？」と根源的に問われることは、「安全」でかつ自己了解の源泉を与えてくれるはずの

「世界」が揺らいだり壊されるといった事態になりかねない。この空談における共同相互存在において重要なのは、何かが共に語られているということだけである。そして語られた内容そのものは、いつそう広い範囲へと広まり、「ひとがそう言うから、実際そうなのだ」(SZ 108) というふうには、ある種の権威あるものまで成長するほどである。このようにして日常的な現存在は、世間的自己としておのれの慣れ親しんだ世界へと没入し、固有の自己を喪失することと引き換えに、「居心地の良さ」を手に入れてるのである。これは端的に自己疎外ともいえる。

安らぎをえて、万事を「了解しつつ」、このようにおのれを万事と比較することのうちで、現存在は疎外へ吹き流されるのだが、この疎外においては最も固有な存在しうることは現存在には秘匿されている。頹落しつつある世界内存在は、誘惑し安らぎをえさせるものとして、同時に疎外させるものでもある。(SZ 178)

以上のことから分かる通り、現存在の日常的な世界における「居心地の良さ」とは、「公共的な被解釈性」(SZ 169)を氣遣ったり、自己を疎外するという条件付きで与えられた安らぎに過ぎなかったということになる。それでは、そのような有意義な連関としての居心地の良い世界から外れそうになると、すなわち空虚

に放置されそうになると現存在は、どのように振る舞うのだろうか。その例をハイデガーの一九二九年、一九三〇講義『形而上学の根本諸概念』における退屈の第一形式に見出そう。

二 退屈の第一形式

ハイデガーによれば、有意義で居心地の良いはずの世界内において手持無沙汰となった現存在は、暇つぶしの気晴らしによって、その退屈から逃避しようとするという。しかし、そのように現存在が暇つぶしの気晴らしによって、退屈に逆らっている場合にこそ退屈は自らをあらわにする。ハイデガーは退屈を「われわれがそれ(退屈)の中で動いている、つまり、同時にわれわれがそれを追い払おうとしている、まさにその時のありさまを通して受け止めなければならぬ」(GA930.136)という。ハイデガーは、暇つぶしの気晴らしをしなくてはいけない状況として、何か或るものによって退屈させられるような例を挙げている。

例えばわれわれは或る片田舎の小さなローカル線の或る無趣味な駅舎で腰掛けている。次の列車はやつと四時間たつたら来る。この地域はべつに魅力はない。なるほどわれわれはリュックサックに本を一冊持つてはいる。では、本を読もうか? いや、その気にはならない。それとも、或る

問い、ひとつの問題を考え抜くことにするか？ そうもい
かない。われわれは時刻表をいくつも読む、あるいはこの
駅と多くの他の所との間の距離の一覽表を検分するが、こ
の他の所についてわれわれがさらに知っていることなど何
もない。われわれは時計を見る。やつと一五分過ぎたばか
りだ。では街道へ出よう。われわれはただ何かをするため
に、行ったり戻ったりする。だが何の役にも立たない。そ
こで今度はわれわれは街道に沿って植わっている並木の数
を数える。再び時計を見る。前に時計を見てからちようと
五分たった。行ったり戻ったり散歩にも飽いたので、わ
れわれは石に腰をおろして地面にいろんな絵を描く。そう
しながら、ふと気がつくとき、また時計を見てしまっている。
やつと半時間たった、といった具合に進んで行く。
(GA29/30, 140)

片田舎の駅で列車を四時間も待つという場面である。他の交通
機関もなく、四時間待てば列車が来るのは確実なので、この駅を
立ち去るわけにはいかない。現存在はこの駅舎、街道、地域に「夢
中にさせられる」というのではなく、ただ釣られ引き止められてい
る」(GA29/30, 130)のである。しかも、釣られ引き止められて
いるにもかかわらず、放っておかれる。現存在はここに留まるこ
とを余儀なくされるのだが、列車が来るまで何もやることなく

手持無沙汰という空虚な状態に放置されるのである。「退屈させ
るもの、退屈なものとは、釣って引き止めておくもの、そしてそ
れにもかかわらず空虚に放置するもの、である」(GA29/30, 130)。
ハイデガーによれば、この「釣られ引き止められ
(Hingehaltenheit)」と「空虚放置 (Leerstellenheit)」が退屈の構
造契機である。ここでは、「暇つぶしの気晴らし (Zeitvertreib)」
がさまざまに試みられている。この Zeitvertreib という語が示し
ているように、現存在はこのぐずづついている時間を追い払う
(Zeit vertreiben) のである。この行ったり来たり散歩、木々の
数を数えること、その他の突飛な仕草のすべてが、まぎれもなく、
「退屈」が現にあるということの証である。

ただし、時計を見るという仕草自体は、良い気晴らしになると
いうわけではない。現存在が繰り返して時計を見ているのは、列車
の発車まであとのくらい時間があるのか、つまり、あとのく
らいこの退屈を相手に、成果の上がらない気晴らしを続けなけれ
ばならないのかを確認するためである。また、行われている気晴
らしの対象や成果はこの現存在にとって重要ではない。ここでは、
何かに携わっていることだけが重要である。

暇つぶしの気晴らしにおいてわれわれは仕事を探すのだ。も
っともそれは、例えば山小屋での作業のように、一人がたき
ぎを割り、他の一人が牛乳をとってくるので、われわれも手

伝うために水をくんでくる、というようなのはまた違って
いる。暇つぶしの気晴らしにおいて探されている仕事におい
ては、われわれはわれわれが何に携わるかには関心をもたな
いし、ましてや、その際何らかの成果が得られるとか、われ
われがそのことで他の人たちの手伝いになる、などというこ
とには全く関心をもたない。仕事の対象も仕事の成果もわれ
われに関心を抱かせはしないのであって、仕事に携わってい
ることそのことが、そしてこのことだけが関心の的である。

(GA29/30, 152)

山小屋での作業のように、日常性においては、現存在はやるべ
き仕事を与えられて決まっているのだが、ここではその内容では
なく、仕事に携わっているという事実のみが重要である。それは
空虚放置に落ち込まないようにするためである。しかしこの空虚
放置とは、目の前の物が消失して、周囲に何も無いという状況で
はない。ハイデガーはいう。「物が目の前にあるにもかかわらず、
そのさまざまな物がわれわれを空虚に放置するのである。いや、
それどころか、そのさまざまな物が目の前にあるからこそ、それ
らがわれわれを空虚に放置するのだ」(GA29/30, 154)。ただし、
目の前に物がある場合にいつも空虚に放置されるのかというと、
そうではない。現存在が空虚に放置されるのは、「目の前の物か
ら何も提供してもらえない」(GA29/30, 155)時である。この場

合、現存在は駅舎に何を提供してほしいと期待するのだろうか。
それは、現存在が「この駅舎で直ちに乗車してできるだけ早く列
車で立ち去りうること」(GA29/30, 155)である。しかし、列車
がまだ来ていない駅舎は「駅舎として言うことを聴かず、われわ
れを空虚に放置する」(GA29/30, 155-156)のである。現存在は言
うことを聴かないこの駅舎によって退屈させられていたのであ
る。

これが、「或るものによって退屈させられる(Gelangweilwerden
von etwas)」という退屈の第一形式である。逆に言うと、駅舎が
言うことを聴く場合、つまり道具的に正常に機能している場合は、
退屈させられないということになる。実際、駅舎自体が退屈なわ
けではない。

駅舎はそれ自体としては別にわれわれを退屈させないし、
われわれを立ち止まっただままにはしないのであって、列車
がまだ来ていないというかぎりにおいてそうするだけだ。
「中略」駅舎が退屈のこの特定の形式でわれわれを退屈さ
せないためには、われわれはこの駅舎をその特有の時間
に訪れるのでなければならぬ。この特有の時間とは或る
仕方であらうもの、理想的時間である。すなわちそれ
は列車発車の直前である。物は明らかにそれぞれ自分の時
間をもっており、われわれがそのつどちよどその時間

にその物に出会うようにするとしたら、おそらく退屈は現れずじまいになるだろう。(GA29/30,159)

したがって、それぞれの道具的存在者と、適切な時間やタイミングで関わり、かつそれらが正常に機能すれば(期待通りの働きをすれば)、或るものによって退屈させられるということはないであろう。

こうした退屈の第一形式の例から以下のことが明らかとなった。つまり、何もすることがなく手持無沙汰となった現存在は、空虚に放置されないように、すなわち退屈と直接向き合わないために、その限られた世界のうちで暇つぶしの気晴らしという「仕事」を見つけて、それへと逃避するのである。

しかし、目の前にやるべき仕事を与えられている場合でも、すなわち有意義な連関としての世界に没入している時でさえも、現存在は退屈に襲われることがあるという。それがハイデガーのいう退屈の第二形式である。次章では、その第二形式について見ていく。

三 退屈の第二形式

退屈の第一形式において現存在は、有意義で居心地の良いはずの世界に期待通りに応えてもらえず、空虚に放置されていた。し

かし、第二形式においてはむしろ、その有意義で居心地の良い世界の内現存在は退屈する。すなわち、「或るもの際に於て自身で退屈する (Schlangweilen bei etwas)」という状態である。ハイデガーは夕食、パーティーへと招待される場面を例に挙げている。

われわれは夕方どこかへ招待されている。「中略」すると、ほぼ慣例どおりの夕食が出、食卓を囲んでありふれた会話が交わされる。すべてとても美味しいし、趣味もなかなかいい。食事がすむと、リラックスして一緒にソファアに腰かけ、音楽を聞き、談笑する。「面白く、愉快である。そろそろ帰る時間だ。婦人たちは、ほんとに楽しかったです、とか、とってもすばしかったです、とかと確かめるように何度も言う。それも、別れの挨拶のときだけでなく、下へ降りて外へ出て、もう既に自分たちだけになってしまっているのに、である。まことに、そのとおり、とってもすばしかった。今晚の招待において退屈であったようなものは端的に何も見つかからない。会話も、人々も、場所も、退屈ではなかった。だから全く満足して帰宅したのだ。帰宅すると、夕方中断しておいた仕事にちよつと目を通し、明日の仕事を概算し予測を立てる。するとそのとき気がつく、私は本当は今晩この招待に際して、やつぱり退屈していたのだ、と。(GA29/30,165)

この招待の中ではどんなに探しても、第一形式におけるような私を退屈させる物などなかったはずである。むしろ、この招待においては、やるべきことで溢れていた。夕食も音楽も談笑もすべて楽しかったのであり、そこにおいては、私は暇つぶしの気晴らしをする必要はなかった。しかし、私は「何度もあくびが出そうになった」(GA29/30, 167)とや「ふと机の表面を指で叩いてみたくなった」(GA29/30, 167)ことを認めざるを得ない。なぜだろうか。この招待の中に私を退屈させてくる物は何一つとして見つからなかった。だが、ハイデガーによれば「その夕べの全体、招待そのものが暇つぶしの気晴らしになっていた」(GA29/30, 170)というのである。

暇つぶしの気晴らしは、前節でも示されたように、退屈が現れている証拠である。すなわち現存在はその招待における「立ち振る舞いの全体」(GA29/30, 170)が暇つぶしの気晴らしになっていたことに薄々気が付いていたのである。或るものに際して退屈する、その或るものとは、この招待そのものであった。その招待自体が目立つことなく暇つぶしの気晴らしになっていたのである。招待への参加者は、退屈に抗しながら招待という暇つぶしの気晴らしに努めていたのである。招待が暇つぶしの気晴らしであるとは分かった現存在にとって、すでに退屈があらわとならざるをえない。こうして招待において現存在は「自分を退屈させる

(sichlangweilen)」(GA29/30, 173)のである。あくびや机を叩きたくなったことは、その証拠である。

第一形式においては、その状況の内での特定の仕事(散歩したり木々を数えたり絵を描いたりといった仕事)が暇つぶしの気晴らしとなっていた。これに対して第二形式においては、招待という「状況そのものが全体として仕事として機能している」(GA29/30, 175)といえる。第二形式において、招待という暇つぶしの気晴らしは、それとして目立つことがないのである。「われわれはまるでそれがわれわれのために用意されて既にそこあったかのように、その暇つぶしの気晴らしの中へと自分を滑り込ませてゆく。「中略」この暇つぶしの気晴らしは独特の仕方において投げやりで、そして安定している」(GA29/30, 176)。招待における振る舞いが「投げやり」で、「安定している」とはどういうことだろうか。

この招待全体において特徴的なことは、お喋りしながら調子を合わせてみんなと一緒にいること、すなわち「そこでちょうど今演じられていることに引きずられつばなしになっていること」(GA29/30, 177)である。このことをハイデガーは「滑り落ち」(GA29/30, 177)と呼ぶのであり、それは現存在が「われわれ自身から離脱して、そこで演じられているものへと向かう」(GA29/30, 177)と「*runnen*」を意味している。

そこで進行していることに調子を合わせて一緒にお喋りしているうちに、われわれは、べつに不当なこととしてでもなく、自分に損なこととしてでもなく、むしろ当然のこととして、われわれ自身の本来的な自己を或る仕方で置き去りにしてしまっているのである。(GA29/30, 180)

ここでは二重の「投げやり」が見られる。すなわち、「そこを演じられていることに自分を任せる」(GA29/30, 180) ことと「自分を置き去りにする、すなわち本来的自己(das eigentliche Selbst)を置き去りにする」(GA29/30, 180) という二重の「投げやり」である。そしてここに、第一形式にも見られた、退屈の契機としての「空虚放置」がある。すなわち、本来的自己が置き去りにされているという空虚と、招待で行われていることが「われわれを本当はやはり満たしていない」(GA29/30, 183) という空虚である。現存在は第二形式の招待においてもやはり、空虚放置されていたのである。

それでは、もう一つの契機である「釣られ引き止められ」についてはどうであるうか。第一形式と違って、第二形式では時間はずつつくことはないし、招待が終わるのを今か今かと待ちわびることもない。というのも、現存在はあらかじめその招待に付き合うための時間を確保して参加しているからである。「われわれは自分に時間を許容する、そしてこのように許容された時間がわれ

われを、調子を合わせて一緒にいることへと解き放つ。われわれは招待のために時間を持っている」(GA29/30, 182)。ハイデガーはこの時間のことを「停止せる時間」(GA29/30, 184)と呼ぶ。

現存在は、そこで演じられていることにお喋りしながら付き合うという時間をしっかりと所持しているのである。その時間は或る意味で「安定している」といえる。しかしこのことは、その停止せる時間というものに現存在が釣られ引き止められていることに他ならない。やはり第二形式においても、退屈の契機である「釣られ引き止められ」が生じていたのである。現存在はこの有意義で居心地の良いとされる招待において、停止せる時間に釣られ引き止められ、なおかつ固有の自己を置き去りにされるという空虚放置にさらされていたのである。居心地の良いとされていた世界は、実は自己を疎外する気晴らしに過ぎなかったのである。この構造は、自己を疎外して世界内へ頹落しているという第一節の議論とまったく一致している。すなわち現存在は「居心地の良さ」を求めるがゆえに自己を疎外していたのである。

ここでわれわれは、第二形式の気晴らしが、なぜ「安定している」とともに「投げやり」だったのかを理解することができる。それは、「居心地の良さ」を得られるという意味で「安定して」おり、ただし、固有の自己を疎外しているという意味で「投げやり」だったのである。

そうであるならば、現存在が世界において行うことは、そのす

べてが暇つぶしの気晴らしになってしまふのであろうか。そもそもハイデガーのいう「哲学する」ことも暇つぶしの気晴らしに過ぎないのであろうか。次節では、「哲学する」という営みを、ハイデガーがどのような位置づけで語っているのかを見ていく。

四 気分と郷愁

前節で出た問いは、「哲学する」ことさえも、暇つぶしの気晴らしになりうるのだろうか、というものであった。しかしハイデガーによればそれは否定される。「哲学——われわれはかなり大ざっぱに知っているのだが——それは決して、それでもってわれわれが暇つぶしの気晴らしをする (Zeit vertreiben)」といったような気ままな仕事などではない」(GA29/30, 6)。むしろ、暇つぶしの気晴らしがそこから逃げているところのものである退屈においてこそ、哲学は生じるのであるとハイデガーはいう。

退屈 (Langeweile)・長い時間 (lange Zeit) ——特にアレマ
ン方言の慣用では「長い時間をもつ」は「郷愁 (Heimweh)
を抱く」というほどの意味になるが、これは偶然ではない。
誰々が何々への長い時間をもつ＝誰々が何々への郷愁を抱
く。[中略]深い退屈——一つの郷愁。郷愁、哲学するとは

——われわれは前にどこかで聞いた(7)——一つの郷愁であ

る、と。退屈——哲学することの一つの根本気分
(Grundstimmung)。 (GA29/30, 120)

ハイデガーによれば、この退屈という根本的な気分は、すでにわれわれ現存在のうちにあり、たいていは眠っているだけだという。その気分を呼び覚ますとは、「目覚めてあらしめる、眠り込みに抗して防護する」(GA29/30, 118)ということである。このようにすべての現存在に哲学することのひとつの根本気分として「退屈」が呼び覚まされるならば、「哲学する」という営みは、決して限られた専門家によってのみ行われるものではないはずである。このことは、ハイデガーが現存在を「存在への問い」を問いうる範例的な存在者として、無差別的に(研究者など特定の現存在だけでなくという意味で)選択していることや、現存在が「すでに哲学の内に在るのだ」(GA50, 91)という主張とも矛盾しない。ただし、哲学するためには「家に居るように居ない」と、すなわちその都度の状況や世界に対して安住せず、「居心地の悪さ」を感じていることが必要であるという。

いったいどういうことなのか。哲学が一つの郷愁である、とは。ノヴァーリスが説明している。「随所に (liberal) 家に居るように居たいとねがう衝動である」と。哲学がそのような衝動でありうるのは、哲学するわれわれが随所に、家に居

るように居ない (nicht zu Hause sind) 場合においてのみである。(GA29/30, 7)

哲学することが、「家に居るように居たい」という衝動であるにもかかわらず、そのためには、「家に居るように居ない」ことが必要であるとはどういう意味であろうか。ノヴァーリスとハイデガーの主張は矛盾しているであろうか。

ノヴァーリスによれば、哲学とは郷愁であり随所に家に居るように居たいと願う衝動だという。ハイデガーはそれに対して、そのような衝動が生じるのは現存在が随所に家に居るように居ない(居心地が悪い)場合においてのみであるという。そもそも、現存在の日常的な世界は居心地の良いものとされていたはずであるが、ハイデガーの主張は、その世界が居心地の悪いものになる場合にのみ、本来の郷愁として哲学が可能となるというものである。すなわち、ノヴァーリスのいう家に居るように居たいという郷愁としての哲学は、居心地の良いとされる日常的な世界が居心地の悪いものへと変容することにおいてのみ生じるとハイデガーはいうのである。したがって、ノヴァーリスとハイデガーの主張の間に矛盾点はない。もちろん、ノヴァーリスの求める居心地の良さというのも、日常的な現存在が没入しているような「安らぎ」のある世界のうちに見出すことはできない。日常的に慣れ親しんでいる世界において、居心地の悪さを感じ、随所に(世界

のどこに居ても)本来的な居心地の良さを求める、これこそが「哲学とは本来、郷愁である」と主張するノヴァーリスの真意であろう。

それでは、現存在が日常的に慣れ親しんでいる居心地の良い世界はどのようにして「居心地の悪い」ものになるのであろうか。その契機としてハイデガーが挙げているのが先述の「退屈」という気分であり、またそれに加えて「不安(Angst)」という気分である。しかもこれらの気分はあらゆる瞬間に現存在を貫いている根本気分であり、差しあたりたいいは、現存在がそこから逃避しているところのものであるという。次節ではまず「不安」という気分の内実をハイデガーの記述に沿って見ていくことにする。

五 不安における日常的な居心地の良さの崩壊

これまでの議論において、日常的な現存在がそのもとで暮らしている「世界」とは、従事すべきものや自己了解の源泉、居場所などを現存在に提供する居心地の良いものであることが示されていた。そのような世界において現存在は、「公共的な被解釈性」を常に気遣い、場合によっては自己を疎外してまで「居心地の良さ」を求めていた。しかし、ハイデガーによればその日常的な世界の「居心地の良さ」は、不安という現存在の根本気分によって崩壊する可能性を常に秘めているのである。「根源的な不安はい

かなる瞬間にも現存在のうちに目覚めうる。根源的な不安は、それが目覚めるために異常な出来事によって呼び起こされることを必要としない」(GA9, 118)。不安は日常的に居心地の良い世界に住む現存在を常に貫いており、いつでも湧き上がってきうるものである。

最も馴染みの環境世界において——それは、暗闇とか一人で行くことといったしばしば共に与えられる現象をひとつも必要としないことがよくある——不安が人を「襲う」。その時われわれは、不気味(unheimlich)になるといふ。ひとは身近な馴染みの環境世界に居ながら、もはや居心地が良いくなく、(nicht mehr zu Hause) のである。(GA20, 400)

(11) という Heim や Haus とは、どちらも「家」という意味である。不安においては、その「家」に居るといふ心地がしないのである。すなわち、それまで慣れ親しんでいた世界は、「居心地の悪い」ものとなる。以上のように不安という気分は、異常な出来事や暗闇などの特定の状況においてだけ生じるものではなく、常に現存在の根本気分としてあるのだが、日常的な現存在はそこから目を逸らし、逃避しているのである。しかしハイデガーにとつては、このように現存在がおのれの世界へと逃避している状況こそが、まさに常に不安に貫かれている証であつて、積極的な現

象なのである⁽⁸⁾。その不安においては日常的に慣れ親しんでいるはずの世界が居心地の悪いものとなる。それではなぜ現存在は居心地の悪さを感じるようになるのだろうか。ハイデガーによれば不安は、「現存在をその最も固有な被投存在に当面させて、日常的に親しんでいる世界内存在の不気味さを露⁽⁹⁾くさせる」(SZ 342) という。

不安のうちでは、環境世界的な道具的存在者、総じて世界的な存在者は、沈没してしまう。「世界」はもはや何ものをも提供することはできず、同様に他者の共同現存在も何ものも提供できないのである。このように不安は、「世界」と公共的な被解釈性にもとづいて頹落しつつおのれを了解する可能性を、現存在から奪ってしまう。(SZ 187)

不安において、現存在は他でもない自己自身が世界内存在を委ねられてこの世界へと投げ出されているという「現事実性(Faktizität)」に直面し、不可避に世人から引き離され単独化されることになる。世人から引き離された現存在にとつて、それまで慣れ親しんでいた世界は、無意義化され自己了解の源泉は失われてしまう。そしてそもそも、その世界が現存在に提供していたものは、むしろ現存在を疎外するものであったことに直面させられる。そこでは、これまで居心地が良いと信じていた世界は居心

地の悪いものとなる。

そもそもなぜ現存在は不安に直面すると、日常的に慣れ親しんでいる世界へと逃避しなければならぬのか。現存在は何から逃避しているのだろうか。不安の対象は何であろうか。ハイデガーによれば、「不安の対象はいかなる世界内部的な存在者でもない」(SZ 186)。不安の対象は、世界内において見出されるような特定の存在者ではないという。不安の対象は完全に無規定的である。

不安の対象については、「それは無であって、どこにもない」ということがあらわになる。世界内部的には無であってどこにもないということ、このことが手向かってくるとは、不安の対象は世界そのものであるということを現象的には意味している。無であってどこにもないということ、このことのうちで表明されているこの完全な無意義性は、世界の不在を意味しているのではなく、次のことを意味している、すなわち、世界内部的な存在者はそのもの自身に即して完全に重要ではないので、世界内部的な存在者のこうした無意義性を根拠にして、世界がその世界性においてひたすらなおも押しつけがましく追ってくるというのが、それである。(SZ 187)

そこでは、世界内の道具的存在者や他者たちは何ひとつとして、

不安の対象とはならない。そもそもそのような個々の存在者たちは意義を失っており、もはや脅かすという機能を持っていないのである。そのようにしてこれまでの居心地の良かった世界において出会われていたさまざまな存在者は無意義になり、何の役にも立たず、責任も取ってくれず、頼りにしていた世間的な世界は崩壊する。しかし、それはこれまでの世界が消失して不在となるわけではなく、むしろ存在者が無意義化された世界がなおも開示されており、現存在に迫ってくるのである。現存在はそれまでの「居心地の良さ」がすべて無意義化された世界においてなおも存在しなければならぬ。「不安がそれに対して不安がる対象は世界内存在自身であるということにはかならない」(SZ 187)。無意義化された世界が不安の対象であることは、同時に、そこにおいて世界内存在しなければならぬことも不安の対象であることを意味する。「不安は、現存在が不安がる対象、つまり、現存在が本来的に世界内存在しうることをめがけて、現存在を投げ返す。不安は、現存在の最も固有な世界内存在へと現存在を単独化する」(SZ 187)。現存在は不安に直面してそこから世界内の「居心地の良さ」へと逃避していたのであるが、単独化された現存在は、その「居心地の良さ」へとまた戻ること、それとも「本来的な居心地の良さ」を求めるのか、その二つの可能性に迫られているのである。

この単独化は、現存在をその類落から連れもどして、本来性と非本来性とを現存在の存在の二つの可能性として現存在にあらわならしめる。そのつど私のものである現存在のこの二つの根本可能性は、不安においでおのれを示すのである。(SZ 190-191)

このように不安という気分はつねに現存在の日常性を貫いており、「非本来的な居心地の良さ」と「本来的な居心地の良さ」という二つの可能性を現存在に提示してくるのである。しかし、これまで自己を疎外してきたその「居心地の良い」世界をものは求めることができなくなつたとき、現存在は「本来的な居心地の良さ」を求めなければならなくなる。ここに、ハイデガーのいう郷愁としての哲学することがはじめて生起するはずである。

このように、世界内のものが無意義化されて居心地が悪くなる作用は、不安においてだけでなく退屈の第三形式においても見られる。次節では、その退屈の第三形式について見ていく。

六 退屈の第三形式

退屈という現存在の根本気分に関しては、本稿第二節と第三節にかけて、主にその第一形式と第二形式を中心に見てきた。そこで特徴的であったのは、現存在が退屈という気分に対抗して暇つぶ

しの気晴らしを行っていることである。そのように暇つぶしの気晴らしは、退屈という気分が現れていることの証として記述されていた。しかしハイデガーによれば、第一、第二形式より深いとされる第三形式の退屈においては、「暇つぶしの気晴らしが欠けている」(GA29/30, 202) ことが特徴であるという。むしろこの深い退屈は、「暇つぶしの気晴らしをものはや許さな」(GA29/30, 205) ものでさえある。

それではなぜ、第三形式の退屈においては暇つぶしの気晴らしが許されないのでしょうか。ハイデガーによる第三形式の例を見ていくことにしよう。ハイデガーによれば第三形式の退屈は「思いがけず、そしてわれわれがそれを全然期待していないまさにそういうときに生じることがありうる」(GA29/30, 203) ため、具体的に記述するのは難しいという。ハイデガーはただ以下のような例を出すに留めている。「人が或る日曜の午後、大都会の通りを歩いている時、誰にとつてということもなく退屈だ (Es ist einen langweilig)」(GA29/30, 204)。

現存在は大勢の人々が行き交う大都会の雑踏という日常的な状況において、ふとした拍子に深い退屈に襲われる。大都会の通りを人の流れにきちんと沿って歩いているまさにそのときに「自分は何をやっているのだろう」というような気分になる。この「誰にとつてということもなく退屈だ (Es ist einen langweilig)」という際の「それ (es)」とは、「はつきり規定されていないもの、識

られていないものを言うためのタイトル」(GA29/30, 203)である。また、*man*で言われている *einem* とは、不定代名詞としての「或る人 (*man*)」にとつて、という意味であり、それは「特定の誰にとつて」ということもなく、「人にとつて」ということである。すなわち「ここでは世界内における特定の誰にとつてということもなく、まさに「無差別な何者でもなく者」(GA29/30, 203)を退屈が襲うのである。

それ (*es*) が——誰にとつてということもなく (*einem*)——私としての私にとつて (*mir*) でなく、汝としての汝にとつて (*dir*) でなく、われわれとしてのわれわれにとつて (*uns*) でなく、そうではなくて、誰にとつてということもなく、退屈なのである。私のもの、汝のものとしての名前、地位、職業、役割、年齢、運命などはわれわれからは脱落してしまつてゐる。(GA29/30, 203)

特定の或るものによつて特定の誰かが退屈させられるのではない。世界内におけるあらゆる名前は脱落し、規定できないもの、つまり *es* になる。それまでは意味 *II* 名前のあったもの、この「私」が所有してきた世界内のあらゆる存在者は「すべてが多少にかかわらず全く同然一律にどうでもよいもの」(GA29/30, 207)となる。有意義で居心地の良い世界に安住していたはずの現存在は、

実体的だと思つていた有意義な世界でさえも、名前を張り付けられた *es* に過ぎなかつたことに気づくのである。このように退屈の第三形式においては「もろもろの物とわれわれ自身とがともにどうでもよいものになる」(GA29/30, 207)。それは、それぞれの存在者が順番にひとつずつどうでもよくなつていくということではなく、「一挙にすべて何もかもがどうでもよくなるのであり、すべて何もかもが同じように一斉に或る種のどうでもよさの内へと集団移動する」(GA29/30, 207)と「*man*」である。換言すれば、「世界内のもろもろの存在者は「全体において (*im Ganzen*) どうでもよくなつてゐる」(GA29/30, 208)のである。全体においてどうでもよくなつた存在者は、これまでのように気晴らしとしてはもはや機能しなくなる。すなわちあらゆる存在者は「全体において、することなすことの可能性という点で言うことを聴かない」(GA29/30, 210)のである。名前を張り付けられたに過ぎない存在者はもはや現存在を満たしてはくれないのである。彼が所有していた有意義な——名前を持つ——ものは *es* となり、その有意義なものを所有することによつて自らの足場を得ていた「私」も *man* となつてしまつたのだ。

こうして、現存在は全体においてどうでもよくなつた存在者のまつただ中に、空虚に放置される⁹⁾。しかもここで空虚に放置されるのは世界内の特定の誰かではなく、不定代名詞としての「人 (*man*)」である。そして気晴らしへと没頭する諸可能性を奪わ

れた「人 (man)」は、ここではじめて自分自身に固有な在り方へと差し向けられるのである。

全体において言うことを聴かない存在者によって見殺しのままに放置されるということには同時に、現存在そのものを本来的に可能ならしめる極限的先端へと強制的に向けられる、ということが属している。(GA29/30, 216)

この、極限的先端へと強制的に向けられるとはどういうことだろうか。ハイデガーによればそれは、「呼びかけ (Anrufen)」(GA29/30, 216)とも呼ばれる「知らせ (Ansgen)」を聞くことである。この聞くことへと強制されていることが第三形式における「釣られ引き止められ」である。この呼びかけによって現存在は以下のようなことを知らされる。

知らされているのは、この状況にとつての必然性、すなわち人間が彼の現存在を自ら再び明確に引き受け、肩に担わなければならないという最も極限的な督促の必然性である。「中略」この督促で問題となっているのは、人間の可能的行為のあれやこれやという理想ではなく、人間の内なる現存在を自由に開放することである。(GA29/30, 254)

あらゆる有意義な存在者に、もはや頼ることができなくなった現存在は、おのれ自身の存在を自らに由って引き受けなければならない。現存在は空虚の中にあることを引き受けなければならないのである。しかしここにこそ、これまでの自己を疎外してきたあり方から解放される可能性が見出される。ハイデガーによれば、この自由とは「人間を勝手放題にさせるということではなく、人間に現存在を彼の最も固有な重荷 (Binde) として背負わせるということである。自分に対して真にひとつの重荷を付与する者のみが、自由 (Frei) なのである」(GA29/30, 248)。自由、自分で由って存在すること、すなわち「空虚」の中でしかも本来的に (eigentlich) 存在することが、現存在にとつて「重荷」なのである。このように、第三形式の退屈において差し向けられる「自由」が重荷であるがゆえに、日常的な現存在は暇つぶしの気晴らしによって、その退屈を眠り込ませようとする⁽¹⁰⁾。それは、日常的に現れる退屈のほとんどが第一形式や第二形式に留まっていることを意味する。

しかし、そのように日常的な退屈が第一形式や第二形式に留まるからといって、現存在が第三形式の深い退屈について何も知らないというわけではない。むしろその第一形式や第二形式の暇つぶしの気晴らしにおいてこそ現存在は、「それとははつきり気づかないままに、誰にとつてということもなく退屈だ(第三形式)」、ということから逃げ去らうとして「る」(GA29/30, 234)のである

り、このことは第一形式と第二形式がどちらも第三形式という深い退屈に根を張っていることを意味している。だとすればむしろ「第三形式が第一形式や第二形式の可能性の条件なのである。ただ現存在の根底に——誰にとつてということもなく退屈だ(第三形式)——という絶えざる可能性が密かに待ち伏せているゆえのみ、人間は周りの物や人によつて退屈させられたり(第一形式)、何かに際して自己を退屈させる(第二形式)ことができるのである」(GA29/30, 235)。現存在が日常的に第一形式や第二形式における暇つぶしの気晴らしに没頭するのは、第三形式の深い「退屈」という根本気分に貫かれていることの証なのである。

以上のように、第五節から第六節にかけて、ハイデガーによって根本気分とされる「不安」と「退屈」の概念を見てきたが、そこで明らかとなったのは、日常的な現存在が絶えずその「不安」から逃避したり、「退屈」を気晴らしによつて眠り込ませようとしていっていることである。

しかし、そのように日常的に逃避していることや気晴らしをしていることこそ、まさに現存在がその「不安」や「退屈」といった気分に貫かれていることの証でもある。このように気分は、現存在が「自分自身と諸物のもとにおいて、いかに自分を情態的に見いだしているか、という点で現存在自身をあらわにする」(GA29/30, 238)ものとして位置づけられている。つまり現存在は日常性においてその気分と、「目を背ける」もしくは「直面す

る」という仕方で常に関わっているのである。

結

本稿では、*Philosophie* としての哲学が学問ではなく、すべての人間がすでに哲学の内に在るのだというハイデガーの主張を、彼の記述を参照しながら検討してきた。

まず第一に、あらゆる存在者の内で唯一「存在への問い」を問うるとされる現存在は、その日常性において世界へと頹落しており、そこから自己の「存在」を了解しているのであった。そのようにして現存在は自己自身の「存在」と直面することから逃避したり、暇つぶしの気晴らしをすることによって世人の様相で存在していることである。

しかしハイデガーによれば、そのような日常性における「逃避」や「暇つぶしの気晴らし」こそ、現存在が「不安」や「退屈」といった根本気分に貫かれていることの証である。そして「哲学すること」が「郷愁」であり、この「郷愁としての哲学」が「居心地の悪さ」において初めて生じるのであれば、現存在はその「居心地の悪さ」のきっかけとなる「不安」や「退屈」といった気分と直面する必要がある。すなわち現存在は、「不安」や「退屈」における「居心地の悪さ」に直面して初めて、本来の「居心地の

良さ」を求める「郷愁としての哲学」に目覚めるのである。しかもその「不安」や「退屈」といった気分は、根本気分として日常性における現存在を貫いており、それらが現存在を襲うのは、特別な状況を必要とはしない。現存在は日常性において、ふとした時に「不安」や「退屈」に襲われるのである。

以上のことからわれわれは、現存在がすでに「哲学の内に在る」というハイデガールの主張を理解することができるであろう。すなわち、現存在はその日常性において「郷愁としての哲学」のきっかけとされる「不安」や「退屈」という根本気分貫かれており、あらゆる瞬間にそれらと直面しようという意味で、すでに「哲学の内に在る」といえるのである。「不安」や「退屈」といった気分は、日常的な現存在にとって全く知らないものなどではなく、むしろそこから逃避しているものだからこそ、本来はすでに知っているものなのである。そのような仕方では、現存在はすでに哲学の内に在り、したがって「哲学すること」は、一部の専門家のみが携わるものではなく、すべての現存在に可能性としてすでに与えられ、要求されているのである。

註

- (1) Heidegger Gesamtausgabe, I. Nietzsches Metaphysik (Winterssemester 1941 / 42: angekündigt, aber nicht gehalten) / 2. Einleitung in die Philosophie - Denken und Dichten (abgebrochene Vorlesung

Winterssemester 1944/45), Petra Jaeger (Hrsg.), Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1990. 以下「ハイデガー全集からの引用はGAと略記し、巻数とページ数を記す。

- (2) Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 19. Aufl., Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2006. 以下『存在と時間』からの引用はSZと略記し、ページ数を記す。

- (3) 日常的な現存在は、差しあたっていたいはいは、おのれがつね日ごろ配慮的に気遣っている当のもののほうから、おのれを了解している。(SZ 239)

- (4) 日常性は、現存在を、配慮的に気遣われるところの、言いかえれば、管理されたり、算定されたりするところの一つの道具的存在者なのだ、解する。(SZ 289)

- (5) vgl. SZ 128

- (6) 世界内存在はそのもの自体で誘惑的なのである (SZ 177)

- (7) ハイデガーはこの前に、ノヴァーリスという詩人の断片を引用している。

この哲学することとは何であるか？ 哲学する場合のわれわれとは何であるか？ どこへ向かってわれわれは欲しているのか？ われわれは偶然いつか宇宙へと転がり、

んで来たのか？ ノヴァーリスはかつて或る断片で「哲学とは本来、郷愁であり、随所に、家に居るように居たい (iberall zu Hause zu sein) と願う衝動である」と言っている。

(GA29/30, 7)

- (8) 世人のうちに没入し、また配感的に気遣われた「世界」のもとに没入することは、本来的な自己存在しうることとしてのおのれ自身に直面して、そこから現存在が逃避するといったようなことを、あらわにする。(SZ 184)

安らぎと親密さとをえた世界内存在は、現存在の不気味さの一つの形態なのであって、その逆ではないのである。(SZ189)

- (9) したがって、「第三形式における空虚放置は、全体において言うことを聴かない存在者へと現存在が引き渡されていること」(GA29/30, 210)として規定される。

- (10) 日常的な現存在は「退屈について何も知らない、ゆえに退屈は現にあるのではない、と自分を言いくるめ、自分向けに証明して安心する」(GA29/30, 118)とどうほびである。

(まつしま・こうき 筑波大学大学院)

人文社会科学研究院)