

情状性/気分の規定力

陶久明日香

(成城大学)

はじめに

「情動・情念 (Affekt)」、「感情 (Gefühl)」というものは、我々を悩ませ苦しませるといふ仕方であれ、またそこから解放するといふ仕方であれ、我々の日々の有り方を何らかの仕方で規定しているものである。ハイデッガーはこうした事象の規定力に注目して敢えてそれらを「情状性 (Befindlichkeit)」、「気分 (Stimmung)」として捉え直し、我々の有り方を根本から規定する重要なものとみなす。主著『存在と時間』(1927)における不安の分析、1929/30年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』における退屈の分析は特に有名であるが、1930年前後以降に展開されるその後期思索においても、「情状性/気分」を重要視する彼の姿勢は変わらない。これらの事象は彼の「存在の歴史的思索 (seinsgeschichtliches Denken)」の中核をなすものになるといっても過言ではない。つまり、この事象の規定力は個人個人の有り方にとどまらず、ヨーロッパの歴史の始まりならびにその展開としての現代にまでいたる西洋の歴史全体を規定する壮大な力をもつものとして解釈されることになるのである。

本稿¹⁾は、ハイデッガーの情状性論/気分論の概要を示しつつ、たんなる心的現象と思われがちなものになぜ彼がここまでの規定力を認めているのかを示すことを目的とする。以下、まずは今回のシンポジウムのテーマである「現象学的感情論」がハイデッガーの立場に見出されるとすれば我々はそれをどのようなものとして理解すべきなのかを検討しつつ、従来「感情」、「情動」と呼ばれていた事象を、「情状性/気分」として彼があらたに積極的に解釈しようとしていたことを示す(1)。つぎに「恐れ (Furcht)」の現象を例にとりながら、「情状性/気分」という現象一般に、先

1. 本稿は2015年3月14日に慶應義塾大学にて開催された第13回フッサール研究会のシンポジウム「情動の哲学と現象学的感情論」において、筆者が提題者として発表した内容をもとに作成されている。本論に関しては提題した時の内容と大きな違いはないが、「おわりに」におけるパトチカの論は本稿の執筆において新たに付け加えたものである。

行的構えとしての次元と何らかのものに面して顕現的に発生する次元とが共存することを示し、またハイデッガーの情状性論の認知主義的性格を示す(2)。そして「不安 (Angst)」の現象を取り上げ、この現象にも何らかのものに面するという側面があるということを知念主義的なアプローチを導入して敢えて示し、それでもこの現象がハイデッガーによって「根本情状性/根本気分」と称される、その事象的理由を述べる(3)。さらに前期思索において見出された「根本情状性/気分」の規定力を明らかにし、その上で、歴史全体を規定する力までも「情状性/気分」に認めるハイデッガーの見解の内実を示す(4,5)。最後に残された問題を確認し、彼の「情状性/気分」論の展開の一つの可能性としてパトチカの「震撼 (Erschütterung)」についての考えを提示する(おわりに)。

1. ハイデッガーの「現象学的感情論」？

『存在と時間』において展開された「現存在の実存論的分析論」においては、現存在の有り方を記述していくことが試みられるが、その際、通常「感情」と訳される *Gefühl*、また「情動」、「情念」などと訳される *Affekt* という語をハイデッガーが積極的に用いることはない。むしろ上述のように「情状性 (*Befindlichkeit*)」、「気分 (*Stimmung*)」という語を用いている。それゆえ、一見すると彼の思索のうちに「感情論」なるものを見出すのは無理なようにも思われる。しかしハイデッガーの意図は、従来 *Affekt* や *Gefühl* と称されてきた事象とは別のものを探求の主題にすることのうちのうちにはない。むしろ彼はそのような昔から取り扱われてきた事象を、あらたな視点から捉えなおすことを目指している。我々人間を「主観 (*Subjekt*)」とも、「精神 (*Geist*)」とも、はてまた「人間 (*Mensch*)」とも呼ばず、あえて「現存在 (*Dasein*)」や「世界内存在 (*In-der-Welt-sein*)」と称する場合と同様、彼が *Affekt* や *Gefühl* といった従来の諸概念ではなく、独自の概念を用いるのは、従来の諸概念が内的自己と外的世界の分離という前提のもとで出てきたからであり、またその概念にそれまでの当該の事象についての解釈が付着しているからである。

彼いわく、アリストテレス以降の哲学史では「諸々の情念や感情は、テーマとしては心的現象の内へと陥ることになり、たいてい表象作用や意欲とならんで心的現象の第三のクラスとしての役割を演じることになる。それらは随伴現象へと落ちぶれてしまう」(SuZ, 139)。*Affekt* や *Gefühl* という語にはこうした従来の解釈が反映されている。ドイツ語の *Affekt* は元来、かなり強い「興奮」や突発的な「激情」を示す言葉である。1963年のメダルト・ボストの対話においては、「すでに *Affekt* という名称がひどい」(ZS, 211)と彼は述べており、「襲い掛かること (*antun*)」と *af-ficere*

という動詞との関連を指摘しつつ、外部から何らかの興奮状態が私の内的領域にもたらされるという、この語によって示唆されている従来の解釈を批判している。他方、通常「感情」と訳される *Gefühl* は動詞 *fühlen*（感じる、知覚する）との繋がりからも分かるように、触覚や感受性との関係を示唆する言葉であり、感官を通じて主観がその外部から何らかの感じを内側に持つにいたるといったニュアンスを担う。またそれゆえにこの語は思考と意欲の随伴現象を示すものとして使われてきたため、やはりハイデッガーにおいては積極的には用いられない（vgl. GA 29/30, 98）。

つまり「情動」、「感情」という語を退ける際のハイデッガーの批判は、従来そのように称されてきた事象そのものの軽視に基づくのではない。その矛先はあくまでも、そうした事象の本来のあり方を見損なう仕方でもって考察して不当にその価値を貶めていた従来の見方にのみ向けられている。ハイデッガーにおいては具体的な対象と関わる（ex. あの犬を怖がる、彼がやって来たので喜ぶというような）「情念」や「感情」という現象があって、それとは別に具体的な対象を持たない漠然とした「情状性 / 気分」が存在するというわけではない。よく行なわれるこうした「感情」と「気分」との二分化を彼自身は決して行なっておらず、いうなればこれまで心的現象とよばれてきたものを全て「情状性/気分」として捉えなおすことを試みている。「情状性」、「情態性」などと訳される *Befindlichkeit* という語は再帰動詞 *sich befinden* という語と連関している。ハイデッガーが *Befindlichkeit* を「気分 (*Stimmung*)」とほぼ同義に用いている（vgl. SuZ, 134）ということに基づき、ハイデッガー関係の文献においては、*sich befinden* という語には「情態的におのれを見出す」などという訳がよくつけられるが、この語が日常的使用においてそこまでの意味を含んでいるようには筆者には思われない。例えば“*Wir befanden uns.*”と誰かが言うのであれば「私たちは自らを情態的に見出していました」というよりはむしろ「私たちはそこにいました」という意味で解するほうが自然である。このように *sich befinden* は「(特定の場所に) 居合わせている」というニュアンスがかなり強い語であり、「現存在 (*Dasein*)」という術語のもととなっている“*da sein*” (“*Ist sie da?*” : (電話などで)「彼女はいますか?」などという仕方でもよく用いられる)と同義であるといつてよい。こうした *Dasein* と酷似した意味をもつ *Befindlichkeit* を、従来の語の代わりに導入することでもって、ハイデッガーはこれまで単なる心的な随伴現象とみなされてきたものが、実は我々にとって本質的なものであるということを示そうとしている。

他方、ボルノーが詳細に叙述しているように、*Stimmung* という語は、元来、「調子が合っている」、「調律する」といった意味をもつ音楽的概念であり、それが人間精神へと比喩的に適応されて「気分」、「調和」という意味をも持つようになった²。ハイデッガーもこうした考えを踏まえたうえで、*Stimmung* という語を使用している

2. Otto Friedrich Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt a. M. ³1956, S. 38f.

ということは次の引用から明らかである。「一つの気分は一つのあり方であり、たんに一つの形式もしくは一つの様態ということではなく、一つの調べ (Melodie) という意味での一つのあり方なのだ。この調べは人間がいわゆる本来的に手前的に有ることの上を漂っているのではなく、人間が存在することのために響き (Ton) を指定する、つまり人間の存在のあり方と如何にとを調律し、規定する」(GA 29/30, 101)。つまりハイデッガーによるこの語の使用もまた、彼が情念的、感情的なものを、現存在を根本から規定する現象として捉えて直しているということのあらわれと解することができる。

またこうした捉え直しを彼が「現象学的に (phänomenologisch)」行なっている、と我々は主張することが可能であるが、この「現象学的」の意味にも注意を払う必要がある。フッサールの影響のもと、「事象そのものへ」というモットーにハイデッガーは則ってはいるが、彼の場合、現象学的考察は解釈学的考察と不可分である。私にとって事象が「自らを示す」といった場合、それはすでに伝統の見方のもとで私にとって現れているものかもしれず、その伝統の見方が正当なものであるという保証はない。根源的な事象定立が可能になるためには、あくまでもその概念、つまり伝統によってゆがめられてしまった可能性のあるものを、歴史的に解体しつつその根源に遡行することこそが必要であるということが『存在と時間』以前より主張されており (vgl. GA 63, 75f.)、1922年のいわゆる「ナトルプ報告」(「アリストテレスの現象学的解釈」) や 1923年夏学期講義『オントロジー (事実性の解釈学)』などにおいて彼が殊更に強調するのが、アリストテレスへの帰還の必要性である。そのためハイデッガーが展開する情状性/気分論も、アリストテレスの情念論を批判的に読み解きつつ、それに独自の現象学的な考察を加えて練り上げることにおいて形成されたものであるといえる³。また後期思索で展開される情状性/気分論に関しても、彼は古代ギリシアの哲学者や詩人、ならびにヘルダーリンの言説を主に分析の解釈学的背景として参照し、それに独自の現象学的分析を加えるという手法をとっている。ゆえにハイデッガーにおいて「現象学的感情論」なるものが見出されるとすればそれは、既在の哲学者、詩人による情念、感情、ないし気分についての考えとの批判的対決をその事象分析の背景としている情状性/気分論として解されるべきものである。

3. 詳細は以下の拙論を参照されたい。「ハイデッガーにおける気分論の形成—1924年夏学期講義のアリストテレス解釈を手引きとして」、日本現象学会編『現象学年報 29』、2013年、105—113頁。

2. ハイデッガーの情状性/気分論の認知主義的側面

心の哲学、認知科学などに着目した近年の研究によって詳細に論じられているように⁴、情動、感情というものについての解釈には、それらのある種の生理学的反応とみなし、認知の次元とは区別して考える生理学的反応説と、何らかの信念や認知を情動/感情にとって本質であるとみなす認知主義をとる考え方がある。管見ではハイデッガーの情状性/気分論は、この二分に従うのであれば、認知主義的傾向をもつものである。以下、情状性/気分が「理解 (Verstehen)」と等しく根源的に現存在の開示性を構成するものである、という彼の見解をもとに、情状性という現象の特徴ならびにハイデッガーの情状性論の認知主義的側面を示すことにしたい。

日常においては、「相手が話していることをきちんと理解する」、「いまここにどれだけの人が集まっているか分かっている」などということを我々は口にするが、このようなレベルでの理解はハイデッガーによればあくまでも「説明」などならば「認識」の一様態であり、現存在の開示性を構成する当の「理解」の派生態である。開示性の構成契機としてのいわば根源的な「理解」とはいかなるものか。「理解は現存在の存在を、それが気にかかるがためのその当のもの (Worumwillen) のほうへ投射するとともに、これと等しく根源的に、現存在のその都度の世界の世界性としての有意義性 (Bedeutsamkeit) のほうへ投射している」(SuZ, 145)。理解は「投射する (entwerfen)」という性格をもち、現存在を「それが気にかかるがためのその当のもの」、すなわち自分自身へと投射することにより、現存在に自身の振る舞いについての見通しをつけることを可能にする。発表の場であれば、発表者としての私に許される振る舞い、たとえば演壇の上に置かれている水を飲む、自分の顔を触る、話す、ペンを手取るなど、今ここで自分が何をなし得るかという自らの可能性が理解による投射を通じて私にはぼんやりと開かれている。ただこれはあくまでも現時点の自分についての自己理解としての投射であるため、無制限の可能性が開かれているわけではない。現に自分が発表者として登壇しているときに、何かを急に食べ始める、テレビを見るなどという可能性が私に自ずと開かれてくることはないであろう。

またこの投射は同時に、身の回りのものや人と自分が織り成している連関としての世界の有意義性にも向かっている。有意義性とは「それへと向けて (woraufhin) 世界が世界として開示されているところのもの」(SuZ, 143) であり、上記の連関の可能性の次元ともいえる。たとえば現存在は世界を「何か危ないことがおこるかも

4. 以下の文献を参照。服部裕幸「情動の本性」、信原幸弘、太田紘史編『シリーズ 新・心の哲学 III 情動篇』、勁草書房、2014年、31-66頁；Matthew Ratcliffe, *Feeling of being - Phenomenology, psychiatry and the sense of reality*, Oxford, 2008.

しれないということへと向けて (*auf Bedrohbarkeit hin*) 開示してしまっている」(SuZ, 137、強調筆者) ということがあり、この場合は「危ないことが起こるかもしれない」という可能性が、当該の世界のもつ有意義性として解釈できる。それゆえこの投射は、連関にそなわる可能性としての有意義性、つまり「何かに役立つようなこと (*Dienlichkeit*)、使えようなこと (*Verwandbarkeit*)、危害を及ぼしようなこと (*Abträglichkeit*)」(SuZ, 144) などへ向けて、それを見越して開示し、諸々の存在者がある程度の幅をもって発見されるのを可能にするものである。自己理解の場合と同様、この場合も諸事物の無制限の可能性が私に開かれているわけではなく、あくまでも共に連関をなしている私との関係でこの可能性は変わってくる。

こうした事態を情状性／気分のほうから考えるとどういうことになるか。例として「恐れ (*Furcht*)」の情態性を考えてみたい。ハイデッガーにおける「恐れ」は、解釈上、特定の対象を持つ現象として解釈され、また特定の世界内部的な存在者を対象としないとされる「不安」と端的に区別されるのが常であるが、それでも彼自身は「恐れ」を「感情」、「情念」とよんで蔑視することなく、あくまでも「不安」と同様に、「情態性」、「気分」の一樣態と称している。たしかに「恐れ」という情状性／気分の究明の際、それが特定の対象を持つと彼は主張しているが、その分析のもくろみは「この恐い犬やあの恐い人や恐い刃物といった恐い対象がまずあって、それと私が出会い、その結果私が恐れのおもひに陥る」ということを示すことではない。彼がそこで目指しているのはむしろ、「この犬やあの人やその刃物といったものが、そもそも恐いものとして私に出会われることがいかにして可能なのか」を示すことである。我々が恐ろしいものを見るというのは、こうした見回しがすでに恐れという情状性のうちでなされているからである、というのがハイデッガーの見解であり (vgl. SuZ, 141)、いうなれば、恐れという情状性のうちに身をおいていないのであれば、私は特定の恐ろしいものに出会うことがない。

現存在はいつどのようなときも「自分の存在が気になっている (*Es geht um sein Sein*)」存在者であり (vgl. SuZ, 12)、それはいかなる情状性の内でも同様である。それゆえ「それを気遣って恐れる当のもの (*Worum der Furcht*)」は現存在自身であるされる。例えば現存在は「発表が首尾よくできるかどうか」などといった可能性に自己を投射して恐れを抱きながら自分自身を気にしている。そしてこの自分自身との関係において、同時に世界を「何か危ないことが起こるかもしれない (*Bedrohbarkeit*)」ということに向けて開示している。発表がはたしてうまくできるのかという自己への気遣いと、何か危ないことが起こりそうという有意義性に向けての世界の投射が連関しているこうした情状性において、身の回りの具体的なものが物騒なものとして解釈されることになり、それが「それに面して恐れる当のもの (*Wovor der Furcht*)」として我々にまざまざと出会う。例えば「お互い頑張り

ましよう」と何気なく声をかけてくる別の発表者が、自身を脅かすような存在として現れてくるのであり、「どうしてこの人はわざわざ威圧的な態度を私にとってくるのであろうか」などと思うことになる。逆に自分に自信があり、また周りにも顔見知りの人ばかりがいるので「みんなとどんな議論ができるか楽しみだ」などとわくわくしながら、何か面白いことが起こりそうだということに向けて世界を開示するのであれば、同じく「お互い頑張りましょう」と声をかけてくる別の発表者は、威圧してくる人ではなく、むしろ励ましてくれる人として私に現れる。また同じ刃物でも、不審者に付きまといられている場合と、家族と楽しく料理をしている場面とはまったく別様に私に会いに来てくるのであり、万人にとってまったく例外なく「恐ろしいもの」として絶対に妥当するようなものが前もって存在しているということは原理上ありえない。

つまり同じ何か、ないし誰かを目の当たりにするとしても、自己理解ならびに世界理解の違いにより、言い換えれば、自己ならびに世界の投射の仕方の違いにより、私にとっての、その何かないし誰かの現れ方は違ってくる。「これが何か純然たる直観の働きとなると、たとえ手前にあるものの存在の血脈の最も奥深くまで分け入ったとしても、物騒と言えるようなものは決して発見できないだろう」(SuZ, 138)と彼は述べている。存在理解をその特徴とする現存在であれば誰しも、投射の影響下に身をおかざるを得ない。その投射の仕方をそのつど規定するのが情状性/気分なのであり、それは一種の先行的構えのようなものである。とはいえ気分は無色透明な直観を後追的的に色づけするものではない。ハイデッガーは気分を、認識の色づけをしたりしなかったりする、たんなる色調とみなすことに批判的である (vgl. SuZ, 137, 340, GA 29/30, 97)。注意せねばならないのは、このような情状性による理解の投射の規定は、すでに何らかの有意義性を呈して現れた世界に色づけするということを意味してはおらず、むしろそのつど初めて世界が特定の意味あるものとして私にとって現れるのを可能にする当の現象であるということである。逆に「純然たる直観」は、ハイデッガーの見解では、かなり理論的な操作を加えない限り可能にはならない。またこうした先行的構えとしての「恐れ」の情状性のうちにいるからこそ、私は「それに面して恐れる当のもの (Wovor der Furcht)」としての特定のものに志向的に関係付けられ、それをまざまざと恐ろしがることができるようになる。

先述のとおり、情動、感情と称されたもののいわば復権を図るという狙いをもつハイデッガーの情状性/気分論において術語上、「感情」と「情状性/気分」の二分化は存在しないのであるが、ラトクリフはハイデッガーのいう「恐れ」のうちに、世界を特定の意味あるものとして開示するという先行的構えの次元と、それに基礎付けられ、特定の対象に関係付けられた恐れ「〔顕現的〕発生 (occurrence)」の次元の両者が共存することを看守し、前者の意味での恐れを「気分 (mood)」、後者の意

味での恐れを「志向的状态」としての「感情 (emotion)」と呼んで敢えて区別している。「私は恐れ〔顕現的〕発生が気分であるとハイデッガーが主張しているとは思わない。恐れというこの気分はそれ自身、〔特定のものに志向的に関係付けられた感情としての〕恐れの可能性であるということに彼は提示しているのである。言い換えれば、人は世界へと、対象に-向けられた恐れ〔諸経験が可能であるという仕方において調律されている〕⁵という、恐れにおける二つの次元を認めているラトクリフのこうした解釈は正鵠を射ている。

そしてまたこのようにそのつどの特定の情状性のうちで何らかの有義性へ向けて世界を理解によって投射することは特定の信念(例えば、「危ないことがおこるかもしれない」)を形作ることと必ず結びついており、この信念が特定の恐れ〔Wovor〕との出会いを可能にする。すでに1924年夏学期講義『アリストテレス哲学の根本諸概念』でも、アリストテレスの『弁論論』で展開されているポボス(φόβος: 恐れ)というパトスの分析を検討するさいに、「こうした特有のオイエステイ(οἴεσθαι: ~だと信じること、~と思うこと)がないところでは、おそらく人は物騒なものについて知りはするであろうが、恐れさせられることはあり得ない」(GA 18, 259)ということにハイデッガーは述べ、アリストテレスの分析を評価している。パトスの顕現的発生が対象に関する何らかの信念(オイエステイ)を含むというアリストテレスの認知主義的な考えを支持するこの言表のうちにも、ハイデッガーの情状性論のもつ認知主義的傾向の源を見ることが可能であろう。また服部氏は精神医学の現場での治療法に関し、薬物にたよる方法と、医者が患者と対話することによって情動や情動が他者へ及ぼす影響の異常さを緩和、軽減していく方法との二つを上げ、前者が情動についての生理学的反応説に基づき、後者が認知説に基づくことを示唆している⁶。周知のとおり、ハイデッガーによる世界内存在の発想ならびに情状性についての考え方はボスやビンズワンガーなどに影響を与えているのであり、このこともハイデッガーの情状性/気分論が認知主義的傾向をもつということを反照しているといえるかもしれない。

3. 根本情状性/根本気分の漠然さの内実

これまで見てきたように、情状性という現象の内には、先行的構えの次元と、特定の対象に志向的に面して、その発生が顕現的に認められる次元とが存在する。それゆえ対象と関係する不気味な状態を「恐れ」とし、対象を持たないのであれば「不

5. Ratcliffe, op.cit., p. 49.

6. 服部、前掲書、50 - 51 頁。

安」とみなすような、単純な二分化の考えは避けなければならない。それでも周知のようにハイデッガーは事象的に「恐れ」と「不安」とを区別している。その区別の試金石となっているものは一体何なのか。またこのような差別化の積極的な意義はどこに認められるのか。以下、不安の特徴を示したうえで、この気分が根本情状性と称され、他の気分と区別される事象的理由について述べることにする。またそれを通じてハイデッガーの情状性論のもつ構造を示したい。

不安は「なんとなく不気味 (Es ist einem unheimlich)」(vgl. SuZ, 188, WM, 111) な感じであり、何気なくふと顕現的に兆してくるものとして、その分析の最初では紹介されている。この際、現存在にとって周りのものは特定の有意義性においては見いだされない。言い換えれば何もかも「～しそうだ」という特定の有り方で私に訴えかけてくることなく、いずれの方向に向けてもそれらの有り様に関して予期することができない状態である。周りのもの全ては、むしろ全体において私の周りから崩落し、退去する。このような自分と馴染みがなくなってしまうような、方位づけが空虚となった世界 (vgl. GA20, 401) と遭遇することにより、私自身は全てのものから疎遠にされ、抛り所のなさを感じざるを得ない。もはや安住の感覚自体が得られないがゆえに、この際、現存在は (首尾よく発表できるかなどといった) 何らかの特定の観点から自分を気遣うのではなく、そもそも自分は世界のあれこれのものもとで存在していけるのかという、自分が世界内存在する可能性そのものを気遣うようになっており、「それを気遣って不安がるところもの (Worum der Angst)」は「ズバリ、現存在が存在し得ることそのもの」(SuZ, 251) であるとされる。

このように特定の有意義性へ向けての投射が全体として不可能となり、方位づけが空虚となった世界理解と、その中で抛り所を失くしているという自己理解において、身の回りの人びとやものと共に私が織り成す連関としての世界は無くなってしまふわけではない。こうした連関があり、自分がその中で生き続けているにもかかわらず、それが全体として通常とはちがって、「～しそうだ」という特定の有意義性に関していかなる予測をも拒むもの、いうなれば個別の充実を一切期待できないものとして現れるからこそ不気味なのである。それゆえ「それに面して不安がるところのもの (Wovor der Angst)」は「その世界性における世界そのもの」(GA 20, 401) であり、つまり息苦しくさせるのは充実されずに留保されている手許的なもの全般の可能性としての世界それ自身 (vgl. SuZ, 187) であるとされる。またそれは圧迫して締め付けるという仕方であらゆる現にある限り、恐れにおける Wovor 以上に脅威あるものであり、それに面して現存在は寄る辺なしの状態、絶対的な無力さを感じている (vgl. GA 20, 401f., SuZ, 384)。それゆえ、この不安において現存在は自身の有限性をも同時に経験し、そしてこのあらゆる可能性が留保された世界に否がおうにもい

るようにさせられてしまっている己の被投性も端的な仕方で経験している。

さらにこの経験は「死」という現存在の究極の可能性との連関で考えられている。というのも、「死」という現象は他ならぬこの私が世界からいなくなることであり、「そこでは世界はひとにもはや何も言うべきことをもたず、またどんな他人ももはや言うべきことをもたない。そこでは世界-内-存在や世界が端的に示されるのである」(GA 20, 403)。つまり身の回りのものが何も私と特定の仕方で関わってこないという不安という情状性自体、「死」という可能性の中で私が生きているということが反照されたものなのであり、この「死」へと関わりつつ生きざるを得ないようにその被投性によって規定されている現存在は、「本質的に不安なのである」(SuZ, 266)。ゆえに、それに死という可能性と連関しているこの情状性はたまに生じるものではなく、実のところは現存在をその根底から「潜在的につねにすでに規定している」(SuZ, 189)ものであるという意味で、「根本情状性 (Grundbefindlichkeit)」ないし「根本気分 (Grundstimmung)」と称されている。この気分は、先にも述べたように何気ないときにふと顕現的に兆してくるものであり、またその不気味さは絶えず現存在を脅かしている。それでもその特有の居心地の悪さゆえに、たいていの現存在はそれらを抑圧してそこから逃げて頹落している (vgl. SuZ, 189, WM, 117)。それゆえ、まざまざと顕現的に発生させるためには、現存在の側の立ち留まりが必要とされ、そのあり方こそが不安を取えておのれに引き受ける「先駆的決意性 (vorlaufende Entschlossenheit)」や「勇気 (Mut)」と呼ばれる態度に他ならない。

先に、対象をもたなければ「不安」であるというような単純な区分けを回避すべきであるということ述べたが、それと連関して検討したいのは、この不安の Wovor の内実である。それは「恐れ」の場合とはちがって、個々の人や、犬や刃物ではなく、いわばそれらを全て包括するようなその可能性全体にかんがみられた世界であり、また「この世界から出ていくことにより、何ものにもよって関係づけられないという究極の可能性」へと関わりながら生きる自分自身である。たしかにこのような不安の Wovor は特定の存在者という意味での対象はもたない。だからといって、この気分が完全に何にも面したものでないとはいいがたい。ハイデッガー自身は「「Wovor」ということの無規定性、すなわち世界内部的なものでないものとしてのこの無は、現象としては十分規定されている」(GA20, 401) と述べており、また存在そのものによるいかなる触発も我々は経験しないとするデカルトの見解を念頭に置きながら、「(もし触発という表現を使おうとするのであれば) 存在そのものによるこうした触発 (Affektion) は存在する。不安は世界の内に存在するという意味で存在することを端的に経験することに他ならない」(GA 20, 403) などとも述べている。しかし「なんとなく不気味」という感覚が単なる気のせいや意味不明な感じではなく、世界から出て行くこととしての死を可能性としてはらみつつ世界内存在し

ている自身のあり方に触発されてしまっているということの正当性を保証する根拠はどこに見出されるのであろうか。

この考察のために一つの助けとして、ヌスバウムの見解を参考にしたい。「本物の感情 (emotion) でも極端にぼんやりした対象を持つものがあるかもしれない。すると、自分の未来についての漠とした恐怖や、自分の人生の見通しについての漠とした憂鬱さを人はもつかもかもしれない。これらは感情であって、たんなる気分 (mood) ではない。なぜなら対象をもつし、そうであるかぎり、含まれている信念 (the beliefs) を変えてやることでその状態を変えるということがどんなものか想像できるからである」⁷と彼女は述べている。ここで重要視したいのは、何らかの対象と遭遇している場合は、その対象についての信念を変えることで当該の状態を変えることが想像できる、という考えである。恐れの場合であればそれが顕現的に発生する場合、Wovor は必ず特定の対象である。私を脅かそうとしている発表者 A やギャンギャンと吠え立てる犬 B がその Wovor であるとする、いずれの対象も私にとって危ないことをするかもしれないものであると私は信じている。だがたとえば発表者 A があからさまにその発表で失敗したり、犬 B が全く吠えなくなってこちらに擦り寄ってくるということが考えられるのであれば、その場合、当該の恐れがなくなったりまたは別の気持ちに変わったりするということが起こり得る。

不安の場合でも同様に信念の変化というものを考えることができる。たいてい現存在は不安の不気味さから逃げているために、不安は抑圧されてはつきりとは現れないが、まさにこの、現存在がそこから逃げているということのうちにこそ、それがたんなる気のせいではなく、現存在がその Wovor に、つまり世界から出て行くこととしての死を可能性としてはらみつつ世界内存在している自身のあり方に触発されてしまっているということが隠されている。世界が無意義に自分とは関係ないものとして不気味さを呈するものとして現れるということは、自分がこの世界から出て行かなければならないかもしれないと信じることと結びつき得る。そしてほかならぬ自分がこの世界から出て行かなければならないかもしれないという信念を変え、死という、自身に最も固有な存在可能性を見ないようにすることにより、空虚にされていた世界にその「～しそうだ」という特定の有意義性があらためてそれとして確保され、また不安も無きものとして押さえ込まれる。だからこそ死という事象もまたたいていは私に固有な可能性としては捉えられず、「ひとは死ぬ」という事実置き換えられ、それに対応する仕方、不安もそうしたいわば他人事の事実面に面しての恐れへと転換させられるのである (vgl. SuZ, 254)。

これまで見てきたように根本情状性としての不安においても、Wovor は全くの無

7. Martha C. Nussbaum, *Hiding from Humanity - Disgust, Shame, and the Law*, Princeton, 2004, p. 30. (マーサ・ヌスバウム著、河野哲也監訳『感情と法—現代アメリカ社会の政治的リベラリズム』、慶應義塾大学出版局、2010年、38–39頁)

対象なのではなく、特定の信念と結びつくがゆえに、漠然としているとはいえ全くの無とは言いがたい。だが恐れの場合でも Wovor がかなり広範囲にわたるもので、漠然とある空間全体がおどろおどろしく思われる場合などがある。不安の Wovor の漠然さはこの恐れの本質の Wovor の漠然さとどう違うのか。不安の本質の漠然さの内実は、恐れの本質とは端的に異なっている。たとえば恐れであれば、昼間は何にも感じることがないのに、夜一人で帰る際、「この大学の校舎全体」がなぜか私を脅かす不気味なものとしてあらわれてくる際に、私は私を取り巻く連関全体を「何か危ないことがおこりそうだ」という特定の有意義性へと向けてあらかじめ投射している。他方不安においては、この特定の対象のあらわれ（脅かすものとしての夜の校舎）のいわば背景として先行的にそれへと向けて連関としての世界が投射される当の有意義性（～しそうだ、～かもしれない）自体、いうなれば世界の可能性の次元が空虚なものになり連関全体の可能性が留保される。同じく不気味といってもその場合にはそもそも何も私に訴えかけてこない、何も予期できないがゆえの不気味さなのである。そしてまたこのように世界の方向付けが無効になることは、現象としては積極的な意味をもつ。つまりそれらのあり方が全く空虚になっているにもかかわらず、またまさにそれゆえに周りのものがまさに私とは切り離されず、むしろその不気味さにおいて迫ってくるがゆえに、これらの可能性全体がひとつごとではなく、まさに私の世界内存在に関わる全体として開かれてくるのである。つまり不安の分析で問題になっているのは、それが個別の対象がそれとしてあらわれてくる当の連関全体の本質の有意義性をまさに空虚にしつつ投射を留保することを通じて、あらためてその連関全体を意味あるものとしてあらわにするということである。後期思索においては「現れと隠れ」の共同遊動の経験としての存在経験が強調されるが、この根本気分における無意義さのうちでの有意義性の経験という事象のうちに、その萌芽を見ることができる。

このように根本気分は諸可能性を充実させないことによって、有意義性そのものをそれとして現存在に開くという機能をもつが、こうした諸可能性が留保された無意義な世界のままでは日常の生活は送れない。したがって、世界の有意義性が日常で機能するためには、不安の抑圧としての現存在によるそれからの逃避は必要不可欠のことである。恐れのような世界を特定の「～しそうだ」に投射しているほかの気分は、この不安の潜在的生起と現存在によるそこからの逃げによって初めて可能になるといえる。「恐れとは・・・非本来的な、そして自分自身にそのようなものとしては隠された不安」(SuZ, 189)であり、「恐れは派生的現象であり、我々が不安と呼ぶ現象にそれ自身基づいている」(GA 20, 393)ということも言われている。根本なしには派生はない。ゆえにハイデッガーの情状性/気分論は本来、根本情状性/根本気分一元論という発想であるとも言える。

4. 根本情状性の規定力 1 —世界の有意義性のその都度の刷新

ハイデッガーが情状性/気分に甚大な規定力を認める事象的理由とはいったい何なのか。まず以下においては、前期思索においてすでに現れていた、情状性の規定力についてのハイデッガーの評価を確認する。

まず恐れのような派生的気分の規定力について考えてみよう。先述のとおり、同じ刃物でも、ひとを傷つける凶器として私に出会うか、切れ味のいい便利な道具として出会うかに関しては、あらかじめは決定されていない。また同じ人物でも、私にとって威圧的な発表者として出会うか、親切的な研究仲間として出会うかは決まっておらず、これらの現れ方はすべて私のそのつどの情状性によって規定されている。このように派生的気分の規定力というものは、身の回りのものを「その納まるべきところに納ませること (Bewendenlassen)」を可能にするということ、言い換えれば、「それらがそうで有るものとしてまたその有る仕方にしたがって、その何かそれ自身を有らせる (sein lassen)」(GA 27, 105) を可能にするということのうちに見出される。それは身の回りのものや人との具体的な付き合い、また自分自身の振る舞いを導く力をもつもの、いわば実践知を導くものであり、ラトクリフ的というなら「知的感情 (epistemic emotions)」とも呼びうるものである⁸。しかし、この導きはつねに絶対的なものとは限らない。いやだと自分が思い込んでいた相手が、こちらの状態次第で、気さくな相手に思えてきたり、面白いと思えていた仕事が、たんに自分にとって煩わしいものになってしまうなんてことはよくある。それは「理解が情状的なものであり、それゆえに実存論的には被投性に引き渡された理解であるという点からすれば、現存在はつねにすでに自分の道を誤り、自分を見損なっている」(SuZ, 144) ということの意味する。だがそれゆえにこそ、私には身の回りのものや人が「一日として同じでないそれに特有の世界性」において現れてくる (vgl. SuZ, 138) のであり、また私は様々な可能性の中であらためて自己発見する可能性へとゆだねられているのだといえる (vgl. SuZ, 144)。ここで問題になるのが、このような軌道修正をする可能性、つまり世界の特定の有意義性や自己の把握を変化させる可能性はそもそもどこにあるのか、ということである。

特定の有意義性「危ないことがおこりそうだ」を例えば「面白いことがおこりそうだ」に変えて、それへと向けて連関としての世界を投射するのであれば、その場合、一度固定された特定の有意義性である「危ないことがおこりそうだ」は無いのとされ、有意義性はリセットされねばならない。またこの特定の有意義性と結びついている「発表がうまくできるかどうか」という自己理解も一旦無効にされる必

8. Matthew Ratcliffe, *The phenomenology of mood and the meaning of life*, in: Peter Goldie (ed.), *The Oxford handbook of philosophy of emotion*, Oxford, 2010, p. 355.

要がある。そうしなければいつまでも同じ有意義性、同じ自己理解に向けて現存在は世界と自己とを投射せねばならない。このリセットの機能を果たすのが、つねにすでに生じているとハイデッガーが主張するところの、根本情状性/根本気分である。こうした根本情状性/根本気分としては不安の他にも、前期思索では「深い退屈」が挙げられている。不安の源は現存在の死という可能性であったが、不安と同様に「なんとなく」そう感じられるということの特徴とするこの深い退屈の源は現存在の時間性であるとされている。いずれの気分に関しても、その絶えざる生起においては、全てのものが自分にとって重要性を失い、どうでもいいものになるがゆえにその可能性が全体において保留されるということがつねにすでに生じている。こうした「どうでもいいこと (Gleichgültigkeit)」というのは、特定のものに対する無関心ではない。それは「根源的などどうでもいいこと」と称されており、「あらゆる関心づけられていること、いないことのお以前にひそんでいる」(GA 27, 108) とされる。そして先述の、身の回りのものを納まるべきところに納まらせることと、事象的に連関しているということも示唆されている (vgl. ebda)。ゆえにそれは無関心というよりも、あらゆるものが私にとって遠近をもたず、文字通り、押しなべて等しい (gleich) 価値をもつ (gültig) 状態であると解するのが妥当であると思われる。

また、根本情状性による絶えざる侵食によって、何らかの可能性の連関全体へと向けて世界のあり方を予期することにこのような中断がつねに伴うということと、自己理解にもその都度リセットが生じているということとは連関している。ハイデッガーは、根本情状性の絶えざる生起においては、身の回りのものが意味を失くすだけでなく、現存在自身を規定しているその都度の諸規定も現存在自身から剥がれ落ちるということを示唆している。これまで妥当してきた人物、身分 (なんとか無難に発表することだけを望んでいる研究者としての自分、相手をただ打ち負かしたいという議論好きなひととしての自分、家族のために料理を作る娘としての自分など) はみな退去する。だが自分自身が完全に無になってしまうということではない。「私としての私にとってではないが、しかしやはりひとにとってである。つまりこの特定の Da-sein としてのひとにとってなのだ」(GA 29/30, 210) と彼は述べている。つまり「なんとなく不気味だ」、「なんとなく退屈だ」の「なんとなく (einem)」は、「なんらかのひとにとって」ということであるが、この感じは、周りの様々なものとの関係において特定の「～として」自分を把握することをそもそも可能にする自分の存在、言い換えれば、己の世界へと開放されて自身が有ること、それだけではどうでもよくはならない、ということの経験を告げるものである。身の回りのものと自分自身の諸規定がどうでもよくなり、己の世界へと開放されて自身が有ることだけがどうでもよくなれないという仕方で自身へとこのように孤立させられることにより、自己は絶えず「反復可能性 (Wiederholbarkeit)」の前へと連れ戻されている (vgl.

SuZ, 343)。「反復」というのは、まったく同じことを繰り返すのでもなく、しかしまた全く新しいことをするということも意味していない (vgl. SuZ, 386)。それは、今まで妥当していた特定の規定がリセットされ、またその都度、これまでの規定との何らかのつながりを持つような仕方で、新たな自己規定を獲得するということ意味している⁹。

以上のことから、根本情状性/根本気分の内にハイデッガー見出していた規定力が明らかになるであろう。つまりそれは、世界の特定の有意義性ならびに自己理解をその都度リセットして、つねにあらたな自己の規定の捉え直しを可能にし、それと同時にその自己規定に基づいてあらたな有意義性へと向けて世界を投射することを可能にするというものである。このあらたな有意義性への世界の投射ならびに新たな自己理解によって、それまでとは別の新たな派生的気分が生じることもまた可能になるといえる。根本気分によるリセットを介して生じるこうした新たな派生的気分により、またあらたに、自身と身の周りのものや人との関係が新たに規定し直されることになるのである。不安や深い退屈の分析に関しては、それらが「先駆的決意性」や「決意」、また「勇氣」などで顕現化した場面が注目され、現存在の本来性と結びつけて考えられるものの、その日常性との関係は無視されがちである。しかし、根本情状性/根本気分という事象を語る際、それらは目立たない仕方ではあるがつねに現存在を根本から規定していると、ハイデッガーが主張していたということを忘れてはならない。彼のこうした主張に立ち返ることで初めて、なぜ不安や深い退屈が我々をその根本から規定しているという意味での根本情状性なのか、そしてなぜ「存在の歴史的思索」において気分がヨーロッパの歴史の始元ならびにその展開全てをつねに規定するほどの中心的役割を担わせられるのかが明らかになるのである。

9. 潜在的な不安は現存在をその反復可能性へと絶えず連れ戻すだけであって、そこから逃げてしまえば、明瞭な仕方で固有な自己を取り戻すという意味での「反復」は生じず、日常的な現存在は己を己自身へと伝承するというを、つまり「歴運 (Schicksal)」を明瞭な仕方で遂行しているわけではない。とはいえ「現存在はその存在の根本において歴運であるがゆえにのみ、歴運の打撃に見舞われ得る」(SuZ, 384)ということや、また己を己自身に伝承することは現存在のどの行為にも潜んでいるということが述べられている (vgl. GA 29/30, 407)。このような論述ならびに、現存在がつねに様々な可能性の中であらためて自己発見する可能性へとゆだねられているという上述のハイデッガーの見解を考慮に入れるならば、潜在的な不安においても不明瞭な仕方で自己規定の獲得が随時なされているという解釈は妥当であるかと思われる。

5. 根本情状性の規定力2—歴史の始元とその展開

「存在の歴史的思索」において特にクローズアップされるのは、「驚愕 (Erstaunen)」という気分である。それは隠れから現れてくるという動きであるピュシスという、「尋常ならざるもの (das Ungewöhnliche)」として全体において生起したものに面して古代ギリシア人が経験した気分であるとされる。この気分はプラトン、アリストテレスをはじめとする様々な哲学者において「哲学」の始元の気分としてかねてより重要視されてきたが、ハイデッガーはこのような従来の考えを自身の分析の解釈的背景としつつも、これが哲学を生起させるのみならず、その後の西洋の歴史を潜在的に規定し続けるという点を強調し、ヨーロッパの歴史の第一の始元の根本気分として位置づけ、この事象に甚大なる規定力を認めている。

ハイデッガーのいうところの驚愕とは、ただ何かにびっくりするといったものではなく、驚くこと、感嘆すること、尊敬の念を抱くこと、といった数種の感じが入り交ざったものである。隠れから現れてくるといった動き、しかも自分たちをとりまく全体においてそれが生じてくるというピュシスの経験とは、自分のこれまでもっていた尺度では測れない、予期せぬ圧倒的な何かに直面するという経験であり、これまで妥当してきた特定の有意義性の崩落という現象がこの経験の内にも看取できる。また、自身にとって得体のしれないもの、それが何であるかを決定するために自身の尺度を適応できず、しかも自身を包み込むような仕方全体として生じる何かに遭遇するというこの内には、己の無力さ、有限性、被投性の端的な経験も含まれている。この気分の顕現化により、ギリシア人は全体として生起したピュシスをノエイン (認取する) という仕方、それを「有らせる (Seinlassen)」ことになる (vgl. GA 45, 139)。このノエインとは、ピュシスに圧倒されて、それとは自分が端的に違うという無力さの自覚から生まれた人間の態度であり、ピュシスという「驚愕すべきもの」の「保護」を意味するテクネーと同義の事象であった (vgl. GA 45, 178)。ハイデッガーいわく、驚愕に基づいたこの態度こそが存在にたいする人間の根本的態度を規定したのであり、またこのことにはギリシア人の自己把握が連関している。つまり、ギリシア人は己を「認取する者 (der Vernehmende)」(GA 45, 139)として把握し、これこそが西洋の人間の本質規定となる。

「不安」、「深い退屈」の源である現存在の死や時間性を現存在から取り除けないように、驚愕の源としてのピュシスの経験も西洋の歴史から取り除くことはできない。それゆえに、この驚愕はギリシアにおける顕現化ののちも、人々から忘却されてはいるが西洋の歴史のアルケーとして、そこから生起した歴史の展開を潜在的に支配し続けるものと見なされる。また「不安」、「深い退屈」と同様、その不気味さゆえに驚愕は、そこからの逃げを引き起こすものとして作用し、それに規定された

始元から「離れ落ちる (Abfall)」(GA 45, 115, 181) という仕方でその後のヨーロッパの歴史が展開することの隠れた推進力となっている。これは「不安」や「深い退屈」がその不気味さゆえに抑圧され、現存在の存在からの逃避としての「頹落 (Verfallen)」を可能にしていたことに対応している。この始元からの離れ落ちの内実とはいかなるものか。それは存在そのものを問わない形而上学の生成と同義である。驚愕によって己の無力さとピュシスの偉大さを同時に経験したギリシア人は隠れをはらむ現れとしての存在そのものとしてのピュシスに圧倒され、それを保持する、認取する者となったわけであるが、まさにそれゆえに、その隠れを伴った動性それ自身を問うことはなく、その動きにおいて現れてくる存在者だけを問題とするようになるのである。ギリシア人の自己理解も当初はピュシスを保護するもの、ノエインするもの、つまり認取する者であったが、こうした形而上学の生成にともない「理性的動物 (animal rationale)」へとずれていく (vgl. GA 45, 140)。ピュシスそのものが把握されなくなるということは、それまで自身がそれに対して無力さを感じていた当のものへの尊敬の念が消えるということと連関している。それゆえ、人間の有り方はピュシスをそれとして是認しながら守るという有りかたではもはやなく、そこから現れてくるものを思惟を通じて統御し、支配するという有り方へと移行する。あまりにも短絡的な考え方もかもしれないが、この古代ギリシアにおける、存在そのものを問わない形而上学の生成において、すでに現代技術の問題の萌芽が芽生えてしまったというのがハイデッガーの見解である。ここにも根本気分一元論という考えが看取できる。

不安、深い退屈といった、主に前期思索で積極的に取り上げられる諸々の根本気分には、上述のように、特定の有意義性をその都度刷新させるというリセットの機能が認められていたわけであるが、驚愕においてはどうかであるか。ハイデッガー自身はこの件に関しては明確な主張はしていない。だが上述のとおり、この気分のうちにも特定のそれまで妥当していた有意義性を崩落させるという性格が見出される。それが潜在的にアルケーとしてこの歴史全体を規定しているという彼の見解に基づくのであれば、この気分への気づきによって、既成の意味連関をリセットすることは可能であるように思われる。ハイデッガーによれば、古代、中世、近代といった西洋の歴史のそれぞれのエポックにおいては、存在それ自身を問わないという人間の姿勢は変わらないが、人間が存在を把握する仕方はそれぞれ異なっている。ゆえに驚愕という根本気分を、その時代において妥当していた存在の把握の仕方を、言うなれば存在を投射する際に、各エポックの規模で妥当していた価値を、それぞれ一旦無効にし、あらたな把握の仕方へとその都度変更することを可能にしてきた現象として捉えることは可能かもしれない。だが隠れから現れ出てくる動性としての存在そのもの、言い換えれば現れと隠れとの共同遊動そのものを問わないという形

而上学の歴史が続く限り、現代技術の支配における「画一性」、「操作可能性」のもとにでてくる数々の由々しき問題は決して解決されることはない。存在そのものを問わないと言う人間の態度の基盤を作ってしまったこの驚愕という気分それ自身においては、この形而上学という有り方そのものをリセットすることは不可能である。この歴史全体をリセットするためにはギリシアにおける哲学の始元を別の仕方ですべて「反復」することを可能とさせるような「別の始元の根本気分」なるものを顕現化させることの必要性が考えられており、この気分の顕現化において、西洋の歴史全体がリセットされるかもしれない、というのがハイデッガーの「存在の歴史的思索」の構想である¹⁰。

おわりに

これまでハイデッガーの情状性論/気分論の概要を示しつつ、情状性/気分という現象の内に彼が看取していた規定力を明らかにし、なぜこの事象がその後期思索において歴史全体を規定するほどの力があると彼が考えてきたのかを見てきた。それは彼が根本気分と見なす事象が、たんに我々のその都度の実践を導く知的感情であるにとどまらず、そうした知的感情としての派生的諸気分において特定の有意義性に向けての世界の投射と自己理解とが可能になる当の次元をその都度あらたに開いているからであった。前期思索において見いだされたこのような根本情状性/根本気分という事象の特徴が、「存在の歴史的思索」においては拡大解釈され、根本気分がヨーロッパ人における存在理解ならびに自己理解を根本から刻印づけ、それが現代技術の問題まで引き起こしたと考えられている。ヨーロッパ由来の現代技術の問題の支配下にいる我々が、彼の問題意識を共有することは可能であるとは思われるが、それでも我々独自で考えなければいけない問題は残されている。その一つとして挙げられるのは、複数の人間が気分をいかに共有できるのかということである。この点について彼は論じておらず、複数のギリシア人がピュシスに圧倒されてもそこから逃げずに耐え抜き、自らの有限性を経験したということの証明は、主にアナクシ

10. 「存在の歴史的思索」の第一の始元と別の始元の根本気分については、主に以下の拙論にて詳細に論じている。Das Erstaunen als Grundstimmung des ersten Anfangs der Philosophie, in: Oliver Cosmus, Frauke A. Kurbacher (Hrsg.), *Denkspuren. Festschrift für Heinrich Hüni*, Würzburg, 2008, S. 199-212; Die Grundstimmungslage des anderen Anfangs bei Heidegger, in: Eliane Escoubas, László Tengelyi (Hrsg.), *Affect et affectivité dans la philosophie moderne et la phénoménologie - Affekt und Affektivität in der neuzeitlichen Philosophie und der Phänomenologie*, Paris, 2008, S. 293-316; 「困窮の是認と同等化の行方——存在の歴史における根本気分についての一考察」、ハイデッガーフォーラム編『電子ジャーナル Heidegger-Forum vol.8』、2014年、1-14頁。

マンドロス、パルメニデス、ヘラクレイトスらの箴言の解釈に拠っている。これではごく少数のひとだけの経験に過ぎないということも言えてしまうであろう。たしかに単数の現存在から複数の現存在への気分の伝播の可能性を示唆するような考察はいくつか見出される。例えばこれまでのヨーロッパの形而上学の歴史をリセットするかもしれない「別の始元の根本気分」の一つである「驚怖 (Erschrecken)」に関しては、「我々は、我々の現存在に驚怖を吹き込むことができる者をはじめてふたび呼ばねばならない」(GA 29/30, 255) などということが述べられている¹¹。とはいえそのような気分の伝播の可能性を認められるとしても、先述のとおり情状性/気分という事象には、そのつど何らかの信念がつきものであった。伝播した気分の中で各自がみな同じ信念を持つということは果たして可能なであろうか。

この問題についての示唆を我々に与えるものとして、パトチカの議論を挙げることができる。世界大戦中の前線経験者たちの手記をもとに、パトチカは彼らが体験した「無意味さ (Sinnlosigkeit) と耐えがたい戦慄 (Grauen)」¹²について論じている。無意味さというのは、前線においてはそれまで妥当していたあらゆる価値 (～のため) がどうでもいいものになるということの意味している。また耐え難い戦慄というのは、ひたすら生と平和が目指される中、個々の死すべき運命が全くないがしろにされているということに対する「震撼 (Erschütterung)」である。こうした状態では「日常性のすべて、未来の生のあらゆるヴィジョンのすべては、今や人間が立ったこの単純な頂点に直面して、色褪せる。それに直面すると、社会主義、進歩、民主主義的なリベラルな考えといった理念のすべては、その内容、耐久性、具体性を失う」¹³という。特別な気分がそれまで妥当していた有意義性を無効にするという、この議論自体はハイデッガーの根本気分の議論と酷似している。またこうした状態において、「敵」はこの「震撼の共同参加者」としてみなされるといい、また「対立と争いにもかかわらず、震撼させられた者たちの連帯」があるということが述べられている¹⁴。特定の情状性において自分と同じ状況下に他の人も投げ込まれてしまっているという信念をもつということ、それは現に可能なことではあり、パトチカはこのような状態にこそ救いを見出すことができると考えていた。しかしながらこ

11. アリストテレスのパトス論を扱っている先述の『アリストテレス哲学の根本諸概念』でも、語り手は聴き手を或る特定のパトスのうちへと置き移すことを目指さねばならないという『弁論術』における論述が積極的な意味で取り上げられており、パトスが他者と共に有ることを根本的に規定しているということが述べられている (vgl. GA 18, 121f.)。また『形而上学の根本諸概念』においても、ある人が急に悲しくなった場合、他の現存在はその悲しんでいる当の現存在と依然として一緒にいるのであるが、その一緒にいるあり方が変わってくるということが示唆されている。 (vgl. GA 29/30, 99)

12. Jan Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, übersetzt von S. Lehmann, Berlin, 2010, S. 148.

13. Patočka, a.a.O., S. 153

14. Ebda.

のように同じ情状性のうちで同じ信念を持つといっても、やはり極めて限られた人の連帯にとどまるということは避けられないように思われる。気分のこうした間主観的性格はどこまで広げて考えられるのかという問題は、依然として熟考を要する問題として残るであろう。

凡例・略符号

*ハイデggerからの引用は以下に示す引用略符号と頁数を、本文中の（ ）の内に組み入れて行なった。

- SuZ *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁷1993.
 WM *Wegmarken*, Frankfurt a. M. ³1996.
 ZS *Zollikoner Seminare - Protokolle - Zwiesprache - Briefe*, hrsg. v. M. Boss, Frankfurt a. M. ²1994.
 GA [Gesamtausgabe] 18 *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*, hrsg. v. M. Michalski, Frankfurt a. M. 2002.
 GA 20 *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, hrsg. v. P. Jaeger, Frankfurt a. M. ³1994.
 GA 27 *Einleitung in die Philosophie*, hrsg. v. O. Saame u. I. Saame-Speidel, Frankfurt a. M. 1996.
 GA 29/30 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. ²1992.
 GA 45 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. ²1992.
 GA 63 *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hrsg. v. K. Bröcker-Oltmanns, Frankfurt a. M. 1988.

*引用文訳中における傍点は、原文のイタリック体の箇所を示す。[] の内の部分は、引用文の内容を明瞭にするという意図から、筆者が付加したものである。