

気分について

—ハイデガーを手がかりにして—

奈良県立医科大学看護短期大学部

池 辺 寧

Heideggers Analyse der Stimmung

Yasushi IKEBE

Nara Medical University College of Nursing

要 旨

哲学的思索の主題として、気分をはじめ本格的に論じたのはハイデガーである。本稿では彼の分析を辿りながら、以下の点について論じた。ハイデガーは気分を現存在(人間)の本質として捉えた。気分は現存在の内面と外部との、言わば「あいだ」から生じ、思惟や行為に先立って、世界の現れ、他者や事物との出会いに制約を与えている。不安や退屈などの根本気分によって現存在は単独化されるが、単独化された現存在は決して孤独な存在なのではない。現存在は元来、共同存在である。気分は現存在を単独化する一方で、共同存在である現存在を互いに結びつける。もたれ合いの関係を脱し、他者との本来的な連帯を築くためには、現存在は単独化されて自己自身へと絶えず投げ返されることが必要である。本来的な連帯に関するハイデガーの記述は不十分であり、従来、批判的に受け止められがちだが、本稿ではこのような観点から連帯への積極的な可能性について論じた。

キーワード：気分、ハイデガー、単独化、連帯

1. 気分と哲学

人は強弱の違いこそあれ、いつでも何らかの気分に分けられている。気分から逃れることはできないし、気分分けられていない状態などもありえない。いつでも気分分けられているということ、このことはあまりにも自明すぎて、かえってわれわれの意識にのぼることもなく、背景に押しやられている。だが、特に意識しないという仕方ではわれわれを規定しているのが気分である。言い換えれば、ハイデガーが指摘しているように、「あたかも気分などまったく存在しないかのような、あたかもわれわれはまったく気分分けられていないかのような、そんな気がするようになわれわれを気分づける気分、こういった気分こそが最も強力な気分」(GA29/30,101f.)であ

り、われわれを規定しているのである。

とはいえ、何かを契機として、自らに襲いかかる気分を強く受けとめることがある。このことがある人にとっては、人生が一変する転機となるかもしれない。また、ある人には哲学的な思索をはじめの動機となるかもしれない。後者について、ハイデガーは次のように述べている。「あらゆる感動はある気分からやってきて、その気分のなかに留まっている。概念化することや哲学することが……人間の現存在の根底において生じるかぎり、哲学的な感動や概念化がわき上がってくる諸々の気分はいつでも必ず、現存在の根本気分である。……哲学はいつも、ある根本気分において生じる」(GA29/30,9f.)。

いかなる気分が哲学的思索の契機となる根

本気分になるのかは、時代によって、個人によって、さらに同一人であっても人生の時期によってさまざまに異なる。また、根本気分を受けとめることが哲学的思索のはじまりであるといえるにしても、持続的・日常的に根本気分を受けとめることができず、背景へと押し戻したり、再び受けとめなおしたりしているのが通例であろう。いずれにせよ、ある根本気分が生じざるを得ない要因がその時代、もしくはその人にすでに内在されていたにせよ、人間存在の根底において生じる気分は「人に襲いかかってくるもの」(GA29/30,89)、「自ずから形成されるもの」(GA29/30,90)であって、恣意的につくり出されるものではない。冒頭で「人は……気分づけられている」と述べたが、気分とは受動的な表現で語るのがふさわしい現象である。

ハイデガーによれば、われわれにできるのは、根本気分を呼び覚ますことである。彼は次のように言う。「目下の根本課題はわれわれの哲学することを支えるある根本気分を呼び覚ますことである。ここで私は意図的に、われわれの哲学すること、と述べているのであって、任意に哲学することとか、哲学自体、と語っているのではない。哲学自体といったものは存在しない。さらに、われわれの哲学することを支えているはずのある根本気分を呼び覚ますことが重要なのであって、一般に根本気分を呼び覚ますことが必要だと言っているわけではない」(GA29/30,89、強調原文)。もっとも、ここで言う呼び覚ますことは、確認することとは異なる。というのも、確認するためには当該のものを意識化する必要があるが、気分を意識化しようとするれば、つまり「私は今いかに気分づけられているのか」と省みようとするれば、別の気分が入り込むことになり、もはや元の気分を保ち続けることはできないからである。それゆえ、ある気分を呼び覚ますこととは、その気分を気分としてあるはずのようにあらしめることにほかならない(GA29/30,97f)。

たしかに、たとえば驚^{クラマゼイン}き(プラトン、ア

リストテレス)が古代ギリシャより哲学的思索の契機となる根本気分とみなされてきた。しかし、気分そのものを本格的に哲学的な思索の土俵に上げたのは、やはりハイデガーの功績であろう。ボルノウもハイデガーに触発されて著した『気分の本質』のなかで、「気分の哲学的発見」⁽¹⁾をハイデガーに帰している。ハイデガー自身はこう言っている。「結局のところ、気分を理解するということは、人間についての根本的な把握の変化をわれわれに要求する。気分を正しく理解することにより、われわれははじめて人間の現-存在をそれ自体で把捉する可能性を手に入れる」(GA29/30,123)。

たとえば、気分や感情が理性と対比して取り上げられ、理性によって気分や感情を制御し支配することが倫理的であるとみなされたとき、気分や感情は制御されるべき現象にすぎず、決して人間の本質として語られることはなかった。付随的な現象とみなされた気分はこれまで、正しく理解されてこなかったといえる。それに対して、ハイデガーは気分を、ボルノウの言葉を借りれば、「その他のあらゆる心的生活がそこから展開してくる基底」であり、人間の根源的本質を語るときには欠くことのできない構成要素であると捉えたのである⁽²⁾。

では、気分とは何か。以下、本稿では『存在と時間』(一九二七年)、およびその前後の講義録などを主な手がかりとして、ハイデガーの分析を辿っていくことにしたい。なお彼は、気分をこれ以上遡及できない基底として捉えている。それゆえ、気分を基礎づけるものはもはや考えられないのだから、気分とは何かを考えようとするれば、「……ではない」という否定的な仕方性格づけていくことが適切な方法であろう。ハイデガーもまったく別の文脈においてだが、「否定的性格づけは、むしろそれ自身、現象の特性をはっきりと示しており、そのことによって、この現象自身に適切で真正な意味において肯定的である」(SZ58)と語っている。彼の方法的態度が

よく表れた一文である。彼は必ずしも「……ではない」という仕方で気分を分析しているわけではないが、この一文を念頭に置いて以下の論述を進めていきたい。

2. 気分とは

1) 気分は思惟や行為に付随する現象ではない

ハイデガーにしたがえば、気分は思惟や行為に付随し、ときおり影響を及ぼすような現象なのではない。むしろ、思惟や行為はいつでも気分によって左右されている。ときに気分が制御されるべきもの・支配されるべきものとして取り扱われることもある。しかし、気分を制御し支配するといっても、われわれは気分から逃れることができない。われわれにできるのは反対の気分から、当の気分を制御し支配することだけである。また、無気分な状態であっても、まったく気分づけられていないわけではない。無気分から何らかの気分が生じたとき、生じたのは気分の変化だけであって、それ以前には気分が存在しなかったわけではないからである。

気分はわれわれの思惟や行為に先立って、世界がわれわれにいかにも現れてくるのか、他者や事物にわれわれはどのようにして出会うのか、このことについてあらかじめ制約を与えている。換言すれば、ボルノウが言うように、「気分は、最低の領域から最高の領域にいたるまで人間にあまねく偏りなく貫いている根本体制を表しているのであって、気分はその人間のあらゆる活動のある固有の仕方で色づけている」⁽³⁾。いかなるときでも気分は思惟や行為が生じてくる前提であり、媒体である。「気分は思惟や行為よりも、より根源的にわれわれの本質へと立ち返っており、気分においてわれわれははじめて、現一存在としてのわれわれ自身に出会う」とハイデガーは言う (GA29/30,102)。

現一存在の「現 (Da)」とは、存在者を照らし出し、存在者を了解可能にする明るみ (Lichtung) のことである。もっとも、人間

は他の存在者によって照らし出されているのではなく、自らが明るみであるという仕方で照らし出されている (SZ133)。「現」とは、世界が開示されてくる場であり、この場は人間のことにほかならない。それゆえ、ハイデガーは人間を現存在と名づけたわけだが、彼は気分のうちで、われわれ人間は「現」に直面することになるという。彼はこう述べている。「気分のうちで、現存在は現としての自らの存在に直面させられているのであり、気分が有する根源的な開示作用に比べると、認識が開示しうる諸可能性の到達範囲はあまりにも狭すぎる」 (SZ134)。

認識はつねに何らかの具体的な対象を持つ。したがって、認識は特定のものには関わることができない。一方、気分には「何となく……の気がする」という言い回しに示されているように、一定の対象がない。対象を持たない気分が根源的な開示作用を有するのは、とりわけ、ふさいだ気分のうちで現存在に、「現存在は存在しており、存在しなければならぬという事実」が開示されてくるからである。そして、この事実が気分のうちで開示されてくることから、ハイデガーは『存在と時間』では気分を、新たに情態性 (Befindlichkeit) と術語化して捉え直そうとした。情態性は、sich befinden という語から造語されている。sich befinden という語は「……の場所にいる」、「……の状態にある」という意味を併せ持つが、現存在がこのように自己を見出すのはまさに気分においてにほかならない。「情態性において、現存在はいつでも自己自身に直面している。しかも、知覚しつつ眼前に自己を見出す (Sich-vorfinden) という仕方でなく、気分づけられつつ情態のうちで自己を見出す (Sichbefinden) という仕方で、現存在はいつでも自己を見出しているのである」 (SZ135)。

なお、ボルノウによれば、気分という語は音楽的な概念を人間の心のなかへと比喩的に持ち込んだものであるという⁽⁴⁾。このことは、日本語でも「気分がいい」と「調子がい

い」という表現が密接につながっていることから察せられよう。ハイデガーもまた、「ある気分はある様式 (Weise) であるが、これは単に形態や様態なのではない。そうではなく、あるメロディー (Weise) なのであって、……人間存在のあり方や状態 (Wie) を調律し (stimmen)、規定している (bestimmen)」(GA 29/30,101) と言う。したがって、われわれがいかに気分づけられているのか、つまり、いかに調律されているのかは、知覚的に明らかにしうるものではなく、「言わば聞きだす」(vgl.SZ139) ことしかできない。

2) 気分は内面的な現象でもなければ、外部からやってくる現象でもない

ハイデガーは気分について、おおむね次のように記述している (GA29/30,99f.)。

われわれと一緒にいる人がある悲しみが襲う。われわれはいつもと同じように彼と一緒にいる。だが、彼は近寄りがたくなる。われわれは普段よりも好意的に彼と一緒にいようとしているし、彼の方もわれわれに対する態度が別段変わったわけではない。すべてがいつもと同じなのだが、何かが違う。何が違うのか。われわれが彼といかに (wie) 一緒にいるのか、その状態 (Wie) が違うのである。この状態を構成しているのは、彼を襲った悲しみである。彼はわれわれを、彼が置かれているところへと引きずり込む。「気分とは、心のなかで体験として生じている存在者ではなく、われわれの相互共同－現存在がいかにあるのか、その状態を表している」。

気分は主観的・内面的な現象ではない。つまり、たとえばコップのなかの泡のように、主観という、他とは区別され閉ざされた領域の内部で生まれる現象なのではない (GA39, 89f.)。もし、こういった現象であれば、主観的な心理状態である気分がまず存在し、それが感情移入によって客観に投影されることになってしまう。しかし、「気分づけられているといっても、心的なものにまず第一に関係づけられているのではないし、それ自身い

かなる内面的な状態でもないので、謎めいた仕方内面から外へと出て、事物や人々を色づけているわけではない」(SZ137)。そうではなく、気分はすべてを覆って横たわっているもの、あまねく包み込むものであり、「気分が主観や客観のなかへと置き入れられているのではなく、われわれが存在者とともに、気分のなかへと移し入れられているのである」(GA39,89)。感情であれば、たとえば「誰々を愛する／憎む」、「何々について喜ぶ／悲しむ」等の言い回しに示されているように、志向的な対象を持つが、気分にはすでに述べたように、特定の対象がない。気分とは、われわれがいかに色づけられているのかを表す状態なのである。

ハイデガーは、主観とか内面といった語で言い表されるような、他とは区別され閉ざされた領域を執拗に否定する。彼にしたがえば、仮に自己の内面に沈潜すると語ったところで、すべてを覆って横たわっている気分を介して、われわれはつねに他へと開かれているのである。人間が自己の内面へと入り込んでいくことは、自己の私的な体験に心を奪われて、あれこれと気をもむことではない。入り込むこと (Eingehen) とは、存在者のただなかへと出て行くこと (Herausgehen) にほかならない (GA39,142)。

ここで仮に主観と客観、もしくは内面と外部という対比を用いるならば、気分は主観や客観のどちらかに帰せられるものではなく、むしろ、これらの「あいだ」に存する、言わば「第三項」である。ハンはこう解説している。「気分は〈内面〉と〈外部〉との、言わば、あいだに位置づけることができる。ハイデガーにしてみれば、気分とはあいだである。つまり、端的に言えば、あいだ－気分 (Zwischen-Stimmung) である。そして、そこから、〈内面〉と〈外部〉との一定の気分づけられた (be-stimmt) 関係がはじめて生じる。……この気分づけられたあいだが、世界内部的存在者へのそのつどの関わりあいを気分づけつつ規定している (be-stimmen)。……気分

は〈主観〉と〈客観〉とのあいだの関係を気分づけつつ規定している、言わば〈第三項〉である」(5)。

先に述べたように、気分はすべてを覆って横たわっているのであって、われわれは絶えず気分のなかへと移し入れられ、そこにおいて自己が規定されている。ハンが言う「あいだー気分」も、このあたりのことを言い表した、的を射た表現といえる。「あいだ」に存する気分のうちに自己を見出すわれわれも、自己を示す周囲世界も、気分の変化に応じてともに絶えず変わりゆく。たとえば、見慣れた光景がときにいつもと異なった光景として現れてくることがある。こうした変化が生じるのは、この光景を支配している気分、言い換えれば「雰囲気」(GA29/30,100)がいつもと違うからである。

ただし、ここで注意しておかなければならないことがある。説明の便宜上、「あいだー気分」という語句を用いた解説書を参照した。しかし、言うまでもなく、ハイデガーは主客二元論そのものを拒否して、二元論にかわる術語として世界内存在という語を導入したのである。ところが、「あいだー気分」は二元論を前提とした言い回しである。したがって、気分を説明する際に用いる表現として、「あいだー気分」という語は厳密には適切ではない。あくまで「言わば」という限定を付して理解すべき表現である。ハイデガー自身は気分について、次のように説明している。「気分は襲う。気分は〈外部〉から来るのでも、〈内面〉から来るのでもなく、世界内存在という様式として、世界内存在自身からわき上がってくる」(SZ136)。

気分はどこから襲ってくるのかと尋ねられれば、二元論の枠組みからすれば、「あいだから」としか答えようがないし、一般的な説明としてもわかりやすい。ハイデガー自身も講義のなかでは聴講者へのわかりやすさを考慮してであろうが、気分は客観的でもあり主観的でもある「中間的存在」(GA29/30,132)と特徴づけている。だが、ハイデガーに即

して言えば、気分はあくまで「世界内存在自身から」襲ってくる。気分は世界内存在自身からわき上がってきて、世界内存在をそのつど開示し、さまざまな思惟や行為をはじめて可能にするのである。

3. 気分と単独化

1) 不安

さまざまな気分の様態を分析することが、ハイデガーの目論見なのではない。すでに引用したように、彼にとっての「根本課題はわれわれの哲学することを支えるある根本気分を呼び覚ますこと」である。ここで言う根本気分とは、これ以上遡及できない基底として、現存在をその本質の根底において気分づけているものである。根本気分は「現存在の根源的な存在全体性を明確に把握するための現象的地盤」(SZ182)を与えてくれるものではなくてはならず、任意のどのような気分でもよいというわけではない。ハイデガーがさまざまな気分のなかで、まず第一に根本気分(根本情態性)とみなしたのは不安である。

「私が存在しているという事実」(GA20, 402)、かつ存在してしまっただけで、存在していかざるをえないという事実、これらの事実が現存在を不安にさせる。ハイデガーが不安に着目するのは、不安には現存在を単独化するという「原理的な方法的機能」(SZ190)が存しているからであり、不安は現存在を、最も固有な単独化された被投性という純粋な事実へと連れ戻すからである(SZ343)。つまり、根源的な単独化のうちで、私は他の誰とも異なる私であることが鮮明になり、本来的に自己であることができる。というのも、「不安は、最も固有な存在しうることにかかわる存在を、すなわち自己自身を選び取り掴み取るという自由に向かって開かれていることを、現存在のうちにあらわにする」(SZ188)からである。

ただし、単独化といっても、ハイデガーは他との関係を絶たれた宙に浮いた孤立的な存在を考えているわけではない。現存在は単独

化されても、やはり他者や世界内部的存在者と関わっている世界内存在なのであり、現存在は世界内存在以外のいかなる仕方でも存在することができない。ただ、日常性における現存在にとっては、世界は安らぎと親密さに満ちたものであったのに対して、不安によって単独化された現存在にとっては、「世界は完全な無意義性という性格を帯びる」(SZ 186)にいたる。いつもと同じように関わっていても、他者や世界内部的存在者はもはや何の役にも立たず、どうでもよいものになる。世界は居心地の悪いものとなり、「不気味さが単独化された世界内存在を根本において規定する」(SZ276)ことになる。その際、不気味なのは、不安のうちで現存在は被投されたという事実面に直面せざるを得ないからである。

もっとも、ハイデガーが考えている不安は、ときに胸を締めつけ息もつけなくなるほどであるにしても(SZ186)、必ずしも汗をかいたり、泣きわめいたり、手をばたつかせたり、といった身体的な動作を伴うものではない⁽⁶⁾。むしろ、周囲がもはや何の役にも立たず、どうでもよいものになることによる空虚な不気味さに直面しつつも、絶えずそこから逃避しようとしている有様を、ハイデガーは不安として捉えている。だから、彼は次のように言うのである。「われわれが不安の不気味さのうちにあって、しばしばその空虚な静けさをただとりとめもないおしゃべりで破ろうとする事実、無が現前することに対する証明にほかならない」(W111f)。

なお、ハイデガーの(とりわけ『存在と時間』の頃の)分析には身体の問題が欠如していることは、しばしば指摘され批判されていることである。不安の分析をはじめとして、気分について考えていく際にも、身体の問題は看過できないが、本稿では、ハイデガー自身が後に述べた次の箇所を引いておくに留めたい。「気分とはまさしく、われわれがわれわれ自身の外部でいかに存在しているのかを言い表している根本的なあり方である。……

すべての感情は、気分づけられながら身体を生きることであり、身体を生きている気分である」(GA6.1,100)。

2) 退屈

上で述べたように、不安は現存在を単独化するという方法的機能を有する。しかし、不安はあくまで「最も広範で最も根源的な諸々の開示可能性の一つ」(SZ182)にすぎない。不安を、現存在自身を根源的に開示する根本気分とみなすことは、「さしあたって一つの主張」にすぎない(vgl.SZ185)。他にハイデガーが挙げている例で言えば、退屈や愛する人と居合わせることから生まれる喜びも開示可能性になりうる根本気分である(W 110)。特に退屈については、ハイデガー自身、一九二九/三〇年の講義のなかで詳細に分析している。

ハイデガーはこの講義のなかで、退屈を三つの形式に分類している。すなわち、あるものによって退屈させられること、あることに際して退屈すること、深い退屈の三つの形式である。これらの形式について、順に略述しておく。まず、退屈の第一の形式の例として、ハイデガーはある田舎の駅で四時間、列車を待つことを挙げている。四時間という待ち時間によって、われわれは退屈させられている。本を読んでも周囲をぶらついて、何をしていても退屈で仕方がない。われわれが思い描く退屈は通常、このような例で表すことができよう。次に第二の形式だが、第一の形式では退屈させるものは言わば外からやってきたのに対して、第二の形式では退屈させるものは現存在そのものから立ちのぼってくるという(GA29/30,193)。ハイデガーは次のような例を挙げている。ある晩、夕食に招待される。食卓を囲んで会話が弾み、満喫して家路につく。帰宅して、やりかけていた仕事に目をやり、明日の予定を立てる。「そのとき、私は今夜の招待に際して、本当は退屈していたのだ、という思いに襲われる」(GA29/30,165)。楽しいひとときを過ごし、退屈させる要素は

何もなかった。だが、本来的な自己を置き去りにして、おしゃべりなどに夢中になった招待そのものが、気晴らしのための暇潰しだったのではないかというのである。

「忙しい」、「時間がない」と言いながらも、いざ暇な時間を手に入れると、何をしたらよいかわからず、退屈してしまう。また仮に暇な時間を何かに夢中に取り組んだとしても、結局、気晴らしのための暇潰しにすぎない。ハイデガーはこういった事態を退屈の第一、第二の形式として考えているのであろう。それに対して、彼は退屈の第三の形式を「なんとなく退屈だ」という一文で言い表す。四時間という待ち時間によって退屈させられているとき、どんなに退屈で仕方なくとも、時間が経てば退屈は解消される。夕食への招待に際しての退屈も、招待されなければ退屈することはない。ところが、「なんとなく退屈だ」と感じる退屈の第三の形式では、事情はまったく異なる。ここには、退屈させる状況や人は見当たらない。何もかもが退屈であり、もはやどうでもよいのである。われわれはそういう瞬間に思いがけず襲われることがある、とハイデガーは言う。彼はこの深い退屈を語るために、ある日曜日の午後、大都会の通りを歩いていたときのことを例に挙げている。

「なんとなく退屈だ」という深い退屈に襲われたとき、名前、地位、職業、年齢など何もかもが一挙にすべてどうでもよくなる。ハイデガーは名前や地位などがどうでもよくなってしまふことを「特有の貧困化」(GA29/30, 215)と性格づけている。というのも、名前や地位などは他者や社会との関わりのなかでこそはじめて意味を有するのであり、関わりを規定する状況全体と、その状況に置かれた個々の主体としてのわれわれ自身とがどうでもよくなってしまえば、もはや何の意味も持たないからである。しかし、どうでもよくなったからといって、現存在は自己自身の存在の確かさまで喪失してしまうわけではない。むしろ、深い退屈がもたらす特有の貧困化が

現存在自身を、本来的自己に包み隠さずに向き合わせる。そして、そのことによって、不安の場合と同様に、自己自身に向かって決意し掴み取るという自由が現存在に開かれてくることになる。自由とは決して好き勝手にさせることではない。ここでは現存在に、被投性や有限性を最も固有な重荷として背負わせることを意味する。ハイデガーは言う。「重荷を真に自らに与えることができる者だけが自由なのである」、と (GA29/30, 248)。

4. 連帯への可能性

1) 気分と相互共同存在

ハイデガーによれば、現存在とは、つねに自己を越え出て他者と共に在る存在、言い換えれば、「他者へと移入された存在」(GA29/30, 304)である。他者へと移入された存在であるからこそ、現存在は他者と、同じ事柄に対して同じ関わり方を分かち合うことができるのである。現存在は、たとえ一人で蟄居していたとしても、つねに他の存在者に開かれた共同存在である。共同存在にとって、空間的な隔たりは本質的な事柄ではない。他者と居合わせるということも、ただ単に並んでそこにいること、つまり物理的に同じ空間を占有しているような状態を指しているのではない。世界が開示されてくる場である「現」を共有すること、このことが居合わせることなのである。端的に言えば、「現」があるところでのみ、「共に (Mit)」があるのであり、現一存在の本質には、共同一存在が存している (GA27, 137f.)。

むろん、共同存在といっても、現存在はいつでもこの私であり、他の誰とも代替不可能なこの私であり続けなければならない。ハイデガーが現存在を各自性 (Jemeinigkeit) と性格づけたゆえんである。他の誰とも異なるという意味では、現存在はいつでも孤独な存在であり、このことを気づかせてくれる契機となるのが不安や退屈といった根本気分である。しかし、現存在は他者がすでに存在している世界のなかへと生まれ出たのであり、そ

のかぎり、決して孤独な存在ではない。現存在は他者との相互共同性 (Miteinander) のなかで存在しているのであり、この相互共同性のなかでこそ、一人の独自の人間としての私という個性が培われる。だから、ハイデガーはこう言うのである。「相互共同性は私-汝関係 (Ich-Du-Beziehung) によって、またその関係から説明されるのではなく、その逆である。……私という自己把握や個性 (Ichheit) についての概念は、相互共同性にもとづいてはじめて生じるのであって、私-汝関係として生じるのではない」(GA27,145f.)。

さて、気分は現存在のあり方を規定する根本様式である。それゆえ、他者との関係を考えていくうえでも、気分は重要な要素である。素朴に考えてみても、人々が集まれば、そこに何らかの気分や雰囲気が生じ、これらが人々を支配し、意思決定を行う際などにも大きな影響を与えることは紛れもない事実であろう。気分は人間関係に付随する現象ではなく、あらかじめ関係の様相を規定している現象である。こういったことを踏まえ、本節では、相互共同存在としての現存在という観点から気分について考えていくことにしたい。

その際、まず注目したいのは、ハイデガーの次の発言である。「気分のうちで、人間の現存在はすでにそれ自身、他者の現存在のなかへと移し入れられていること、すなわち、現存在は他者と共に在ることにおいてのみ、あるがままに存在すること、こういったことをみてとることができる。現存在は本質上、相互共同存在である。つまり、協力しあったり反目しあったりする存在である」(GA39,143)。気分と相互共同存在との関係について、ハイデガーはこのように述べているが、しかし、気分が相互共同存在をどのように規定しているのか、その具体的な記述は乏しい。ハイデガーにおいては他者論が不十分であり、不徹底であることがよく指摘されるが、本稿の主題である気分の問題からみても、同様のことが言える。『存在と時間』では、せいぜい次のような言及があるくらいである。「同

じことに従事することによって生じた相互共同存在は、たいていの場合、表面的なつき合いにとどまっているのみならず、隔たりと遠慮という様態をとって現れる。同じ仕事に携わるよう雇われている人々の相互共同存在を支えているのが不信でしかないことは、よくあることである」(SZ122)。

お互いに打ち解けず、いつまでも遠慮したままであり、不信が相互の関係を規定していることは、特に利害関係で結びつけられた集団にあってはよくあることであろう。ハイデガーが行った世人の分析も、人々のあいだに横たわる相互不信を下地にしている。彼の分析によれば、人は誰しも、他者がどのような態度をとり何を言うであろうかと、絶えず他者を監視している。人はそれぞれ、他者とは無関係に孤立したまま並存し合っているのではなく、緊張しつつも曖昧に相互に監視し合っており、密かに相互に盗み聞きし合っている。こういう状態のなかでは、「相手のために」といった美辞が語られたとしても、その仮面のもとで演じられているのは相互反目である (SZ174f.)。したがって、友情といえどもその内実は、互いに心を許して尽くし合うことにあるのではなく、相手が友情という語にふさわしい振る舞いをするかどうかに注意を払うことにある (GA20,387)。

しかし、これはやはり相互共同存在のある一面でしかないだろう。ハイデガーも先に引用した箇所 (SZ122) に続けて、こう述べている。「逆に、そのつどことさら掴み取られた現存在であれば、同じ仕事に力を合わせて共同で取り組むようになる。このような本来的な連帯 (Verbundenheit) が、他者を解放して彼自身のために自由にするという、事象に正しく即した有様をはじめて可能にする」。さらに、この箇所の草稿にあたる一九二五/二六年の講義では、ハイデガーはいま引用した箇所と同じ趣旨のことを述べた後、「ここから、今日われわれが交わり (Kommunikation) と名づけていることが生じる」(GA21,224) と付け加えている。もっとも、ハイデガーは

本来的な連帯や交わりについて、それ以上の論を展開したわけではない。顧慮 (Fürsorge) の積極の様態の両極端として、次の二つの様態に言及しているくらいである (SZ122)。

すなわち、まず一つめの顧慮は、他者の気がかりを取り除いて、他者に代わって渦中に飛び込むことで他者がなすべきことを引き受ける顧慮である。その際、他者は自らで判断し行為するのではなく、代わりにしてもらったものを後で受け取るか、自らがなすべきこと自体を免除してもらうかのどちらかである。こうした顧慮を、ハイデガーは「代理を務めることによって支配する顧慮」と呼んでいるが、この顧慮にあつては他者は私に依存し、私の支配を受ける人になってしまう。

それに対して、他者の代わりに引き受けるのではなく、自ら飛び込んでみせることでその他者に模範を示す顧慮が、二つめの顧慮である。この場合、他者の気がかりを取り除くのではなく、気がかりを気がかりとして他者に返す。こうした顧慮は、他者がなすべきことではなく、他者の実存そのものに関わっており、他者の自律的な生き方を支援するものである。ハイデガーはこの顧慮の様態を「模範を示すことによって解放する顧慮」と呼んでいるが、本来的な顧慮と言ってよい。

たしかに後者の顧慮は、他者との本来的な連帯的な関係を考えるうえで参考になる。しかし、これら二つの顧慮の様態は支配と依存からなる関係か、相互に独立した自由な関係か、といったことを述べているにすぎず、それほど目新しいことを語っているわけでもなからう (7)。そこで以下では少し視点を変えて、本節の主題である「連帯への可能性」について考えていくことにしたい。

2) 単独化から本来的な相互共同性へ

相互不信に満ちた関係から、連帯感で結びついた関係へと移りゆく契機となるのは、ハイデガーにあつてはやはり、死であろう。死という最も極端な可能性にあつては、共同存在はもはや重要ではなくなるほど、現存在は

自己自身へと投げ返されることになる (GA 20,439f.)。しかし、だからといって、ハイデガーは単独化された現存在を、他との関係を絶たれ、宙に浮いた孤立的な存在とみなそうとしているわけではない。むしろ、ハイデガーの核心は次の点にこそある。「現存在は世界内存在として同時に他の現存在との共同存在であるゆえ、本来的に実存している相互共同存在もまた、一次的には単独者の決意性から規定されなければならない。現存在は決意し単独化されることによって、そして単独化において、はじめてあなたに対して本来的に自由に開かれた存在になる」 (GA24,408)。

他者とベタベタともたれ合い、上辺だけを取り繕って多弁を費やし親交を持ったからといって、お互いの理解が深まる保証はどこにもない。「本来的な相互共同性は、決意性という本来的な自己存在のうちからはじめて生じるのであって、世人のうちで、および、ひとが企てようとしている物事のうちで繰り広げられる、曖昧で嫉妬深い申し合わせや饒舌な親交から生じるのではない」 (SZ298)。相互に傾聴し合うことのうちで相互共同性は形成されるのだが、多弁を労した饒舌な親交は、互いに自己を誇示して語ることに力を尽くすばかりであり、ここには「聞くこと」、および聞くことを可能にする「沈黙」という姿勢が欠けている。沈黙があつてこそ真に聞くことができるのであり、沈黙は意思疎通にとって重要な要素である。

他者との本来的な相互共同性は、現存在が単独化されて自己自身へと絶えず投げ返されることによって生まれる。ハイデガーはこう考えているのだが、このことに対する具体的な記述は乏しい。しかし、たとえば次のような一節に、ハイデガーが考えている本来的な相互共同性にもとづく人間関係の一端を窺い知ることができよう。「すばらしい真の友情とは、私とあなたとが私一汝という関係において、お互いに感傷的に見つめ合ったり、たわいのない悩みを語り合ったりすることによって生じるのでも、またそのことによって成

り立つつでもなく、共通の事柄に対する真の情熱のうちに生まれ、持ちこたえるものである。しかも、共通の事柄にかかわるといっても、それぞれがいつも異なった仕事を持ったり、別々に仕事に取りかかったりすることを排除するのではなく、むしろ場合によっては要求する」(GA27,147)。

ハイデガーはすばらしい真の友情の例として、ゲーテとシラーを挙げているが、ハイデガー自身も一時期、ヤスパースとのあいだにこのような友情を見出そうとしていたと思われる。ハイデガーは一九二二年六月にヤスパースに宛てた手紙のなかで、ヤスパースを「戦いの同志」(HJ29)と呼んでいるし、一九二四年四月一七日付の手紙でも「戦いの同志」という語に再び触れ、こう認めているからである。「一九二三年九月以来、あなたこそが私の友であるという前提のもとに、私はあなたと共に生きています。このことは、あらゆるものを支える、愛における信念です。……私は孤独のうちで生きています。妻や子供たちと一緒に暮らしていますが、このことはまったく別の積極的な可能性です。男性としては、どんな場合でも戦う努力をしている男性としては、友情こそが他者から贈ってもらうことのできる最高の可能性です」(HJ46)。

もっとも、ハイデガーはこういったことを断片的に記しているだけであって、詳しい論述を展開したわけではない。そのため、ヤスパースから交わりを欠いていると非難されることになる⁽⁸⁾。ヤスパースは、「交わりに入ることがなければ自己となることができないし、孤独でなければ交わりに入ることができない」と言う⁽⁹⁾。孤独と交わりとをこのように明確に相補的なものとして捉えているヤスパースの眼には、ハイデガーの論述は交わりよりも一人の人間を問題にしたものと映るのであろう。それゆえ、ヤスパースはハイデガーに対して、世人のおしやべりとして、あるいは利益社会^{デセルシヤフト}における人間関係の様態として、交わりを問題にしているにすぎないと批判するのである⁽¹⁰⁾。

むろん、上でみてきたように、ハイデガー自身も、単独化されて自己自身に向き合った現存在同士の本来的な連帯の可能性を考えてはいる。本節ではこの点に着目したいのだが、他者との連帯や本来的な相互共同性について、これ以上の引証を提示することはできない。けれども、ハイデガーが示唆したことを、W・マルクスが敷衍してくれている。

3) 連帯という気分 — W・マルクスの所論

マルクスによれば、われわれは通常、自らが死すべき者であることにまったく無関心であり、「いつまでも生き続ける」という確信のうちに無頓着に生きている。もちろん、他者に対しては共同存在であることをわきまえており、さまざまな相互行為やコミュニケーションを通じて他者を承認してはいる。しかし、他者をただ物のように、無関心な仕方で承認しているにすぎない。それが「突如の開眼」によって、私は絶え間なく死んでいること(すなわち、ハイデガーが言う「死へとかかわる存在」)が直観されてくるという。「死は、他者との〈共同存在〉という日常的なあり方から、死すべき者たちを引き離す。だが、死が乖離するもの(das Ent-setzende)であるのは、死が人々を自己自身へと、つまり、他者の助けなしに生涯にわたって死を耐え抜かねばならぬ者としての自己自身へと投げ返していく点にとりわけ見出される。死が有する乖離する力にふさわしい気分(Gestimmtheit)とは、真の意味での〈驚愕(Entsetzen)〉、戦慄、そしてしばしば絶望、こういった気分にはほかならない」⁽¹¹⁾。

こういった気分のなかで、私は他者に対してもはや無関心ではいられなくなる。これまで物のように捉えていた他者に対する無関心が消え去り、私は誰の助けも得られない孤独な自己であるという意識のなかで、連帯(Solidarität)という気分がわき上がり、他者は共同人間(Mitmensch)として捉え直されることになる。他者は私を助けてくれるであろう人であり、他者もまた私の助けを必要と

している人である、といった連帯が生まれてくる。そして、「他者のもとでも似たような展開が起きていると仮定すれば、私は仲間をますます〈友〉と感じ、私も他者によって同志の友として受け容れられていることを知る」⁽¹²⁾。マルクスはこう述べ、友として相互に責任を引き受けあう共同体を、「汝一共同体 (Du-Gemeinschaft)」と名づけている。

「汝一共同体」は、各人が自分を他者の立場に立たせることによって成立する共同体である。「汝一共同体」が成立するのは、マルクスにしたがえば、現存在は誰もが他者の運命に共感していく可能性を、言い換えれば、誰もが「共に苦しむことができること」⁽¹³⁾ という能力を持っているからである。つまり、マルクスは共苦の可能性に、他者との本来的な連帯の成立を見出すことができると考えている。

5. 結びにかえて

当たり前のことだが、相手から見れば、相手が「私」となり、私が「あなた」となる。私一汝という関係は相手から見れば、汝一私という関係に逆転する。それゆえ、「私一汝関係」という言い回しはつねに、私の方から見た一方向の関係を言い表しているにすぎない。「いつもいわゆる私一汝関係だけが述べられているが、むしろ、汝一汝関係 (Du-Du-Beziehung) を語るべきではないでしょうか」^(ZS263)。ハイデガーは晩年 (一九六六年三月)、メダルト・ボスとの対話のなかでこのように述べている。残された対話の記録だけではハイデガーの真意は推し量りがたいが、「汝一汝関係」という語は深読みすれば、マルクスが言う、相互に責任を引き受けあう「汝一共同体」を連想させる興味深い語である。「汝一汝関係」とは、お互いに相手を「汝」と受けとめ、自分を相手の立場に立たせることができる関係と解釈してよいであろうか。

ハイデガーは『存在と時間』のなかでは、このような関係をどのように捉えていたのだろうか。前節で繰り返し述べてきたように、

具体的な記述は乏しいが、こんな一文がある。「決意した現存在は他者の〈良心〉になることができる」^(SZ298)。決意した現存在は、その過程で単独化されなければならないにせよ、決して超然として他者との交わりを拒んでいるわけではない⁽¹⁴⁾。むしろ、単独化を経ることによってはじめて、他者の「良心」となることができるのであり、たとえば共に苦しむことができるのである。

気分は現存在にとって、これ以上遡及できない根源的な本質である。ただし、根源的な本質といっても、気分は現存在の内面にあるのでも、外部にあるのでもない。そのかぎり、気分は、むしろ主客二元論に陥ることは避けねばならないが、言わば「あいだ」にある。「あいだ」にある気分は現存在を単独化させる一方で、現存在を互いに結びつける働きも有する。「あいだ」にある気分が現存在の根源的な本質であるからこそ、現存在は他者の「良心」になることができるのである。

註

ハイデガーの著作等からの引用・参照頁は次の略号を用い、本文中に記した。

- G A *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M. 1975ff.
(巻数, 頁数の順で記す)
- S Z *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1979.
- W *Wegmarken*, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1978.
- Z S *Zollikoner Seminare*, M. Boss (Hg.), 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1994.
- H J *Martin Heidegger/Karl Jaspers Briefwechsel 1920-1963*, W. Biemel, H. Saner (Hgg.), Frankfurt a. M. / München 1990.
- (1) Bollnow, O.F., *Das Wesen der Stimmungen*, 8. Aufl., Frankfurt a. M. 1995, S.53.
- (2) *Ibid.*, S.54.
- (3) *Ibid.*, S.33f.
- (4) *Ibid.*, S.38.
- (5) Han, B.-C., *Martin Heidegger*, München 1999, S.19f.
- (6) Dreyfus, H.L., *Being-in-the-World*, Cambridge/

Mass. 1991, p.180.

- (7) しかし、目新しいことを語っているわけではないにせよ、ハイデガーが挙げた二つの顧慮は、さまざまな人間関係を考えるうえで示唆に富む。たとえば、次のような指摘がある。「他者に代わって〈飛び込む〉一つめの顧慮は、たとえ支配が微妙で当事者自身にとってもわかりにくいものであったとしても、支配と依存の関係、それどころか抑圧にさえ容易に転化してしまう。一方、二つめの顧慮は支援 (advocacy) や手助けの一形態である。この顧慮は、他者がこうありたいと思っているあり方でいられるようにする働きかけであり、看護ケアによる関わり合いにおける究極の目標である」(Benner, P., Wrubel, J., *The Primacy of Caring*, Menlo Park, California 1989. p.49)。なお、上記の引用では、支援と支配が明確に分けられているが、支援は支配に容易に転化しうることも十分に注意しておかねばならない。
- (8) Jaspers, K., *Notizen zu Martin Heidegger*, H. Saner (Hg.), München 1978, S.31.
- (9) Jaspers, K., *Philosophie II ;Existenzerhellung*, München 1994, S.61.
- (10) Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*, S.33.
- (11) Marx, W., *Gibt es auf Erden ein Maß ?*, Hamburg 1983, S.39.
- (12) *Ibid.*, S.43.
- (13) Marx, W., *Ethos und Lebenswelt*, Hamburg 1986, S.24.
- (14) ただし、別稿ですでに指摘したように、ハイデガーが考えている他者とは、同じ価値観や目標を共有した他者のことであって、憎しみ合い闘争し合う関係にある他者のことではない。そのため、ハイデガーの論述は、異質な者同士がいかに理解し合い共存していくかにまで踏み込んだ論述とはいえない(拙稿「身体と空間 — ハイデガーの身体論をめぐって」、『哲学』第49集、広島哲学会、1997年、78頁参照)。