

**Die Idee der „Metaphysik des Daseins“ und das Problem der Stimmung bei Heidegger**

Masatoshi SASAKI

**Zusammenfassung**

In den Jahren nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* (1927) — insbesondere in *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) und *Was ist Metaphysik?* (1929) — verstand Heidegger Philosophie hauptsächlich im Sinne der Metaphysik und legte die Idee der „Metaphysik des Daseins“ vor. Im Denken der „Metaphysik des Daseins“ kann die Geworfenheit des Daseins, die in der „Phänomenologie des Daseins“ in *Sein und Zeit* thematisiert wurde, als Endlichkeit verstanden und die Stimmung, d. h. die Befindlichkeit, in der die Geworfenheit des Daseins erschlossen wird, daher für das Phänomen der Endlichkeit gehalten werden. Solange sich die Endlichkeit als ein Grundproblem der Metaphysik zeigt, muß die Stimmung als das Phänomen der Endlichkeit auch in der Problematik der Metaphysik von Bedeutung sein.

Dem heideggerschen Denken in *Was ist Metaphysik?* zufolge ermöglicht das „Nichts“ die Transzendenz des menschlichen Daseins — d. h. das Überschreiten des Seienden im Ganzen — und das „Nichts“ kann gerade in der Stimmung der Angst erfahren werden. In diesem Sinne hat die Angst, so könnte man sagen, als Grundstimmung die ausgezeichnete Bedeutung in der Problematik der Ontologie oder Metaphysik.

はじめに

『存在と時間』(1927年)の公刊後ハイデガーの思索は、1930年あたりを境に大きな変化を見せており、このような事態が、一般に「転回(Kehre)」と呼ばれている事柄である<sup>1</sup>。そして、概ねこの「転回」までの時期における思索を私たちは、「ハイデガーの前期思想」と呼びならわしているが、この時期には、現存在の分析論、つまり、基礎的存在論にもとづいた探究が行われている。

さて、このいわゆる前期思想を通覧するとき、注目に値する点のひとつは、『存在と時間』以後から「転回」までのあいだに見られるハイデガーの思索の動向である。それは、未だ「転回」に至ってはいないものの、それでもやはり、それまでの現象学的・解釈学的な探究のあり方とは、明らかにその趣を異にしている。つまり、この時期には、ことさらに形而上学が問題にされるのである。

\* 高知工業高等専門学校ソーシャルデザイン工学科准教授

1 『存在と時間』の構想において示されているように、当初ハイデガーは、「現存在の存在の意味」を解明することをつうじて、「存在一般の意味」を取り出そうと試みた。しかし、この試みは、『存在と時間』の全体構想の挫折が示しているとおおり、完遂されなかった。その後ハイデガーは、このような試みとは逆に、「存在それ自体」ないし「存在の真理」について語りつつ、それとの連関のうちで現存在のあり方を解釈している。こうしたハイデガーの思索動向の変転を「転回」と呼んでよいとすれば、この出来事は概ね1930年あたりに表面化していると考えられる。

ハイデガーは基本的に、哲学を形而上学の意味で理解しており、この形而上学を基礎づけることを課題としていると見てよい。しかも彼は、カントにしたがって形而上学を人間の本性に属するものと見なしており、このような形而上学を、現存在のあり方そのものとして規定しているのである。こうして、「現存在の形而上学」という理念が提示されることになる。

このような「現存在の形而上学」という理念のもと、存在論的探究において、「存在」に対する第一義的な関わりは「不安」の気分に求められ、それは「根本気分」と特徴づけられている。つまり、哲学は、「根本気分」との関わりの中で構想されているのである。そこで本稿では、まず「現存在の形而上学」の理念とハイデガーの思索の動向を捉え、次いで存在問題における「不安」という気分の意味について考える。

## I. 「現存在の形而上学」の理念と有限性の問題

なるほど一見したところでは、『存在と時間』以後のハイデガーはことさらに「形而上学」について語っており、その点は、『存在と時間』における思索の動向とは異なっているように見受けられる。しかし、彼の哲学のプログラムを顧みると、そのような思索の動向は、けっして『存在と時間』以来の軌道を外れたものではないといえることができる。どのような意味でこのように理解すべきなのかを、私たちはまず確認する。

もちろん、ハイデガーがことさらに「形而上学」について論ずるのは、ひとつの変化であるにはちがいない。そこで私たちは、このような彼の思索の根本的な動向を、改めて問い直してみなければならぬ。そうすれば同時に、ハイデガーの思索にとっての新たな問題系のあり方が、自ずと明らかになってくるはずである。こうして、私たちは本章において、形而上学の問題圏のうちで「気分」がどのような意味を担っているのかを問う。

### (1) 『存在と時間』と形而上学

周知のように、現在私たちが一般に手にしている『存在と時間』は、当初構想されていたものが未完に終わった著作である。それは、第1部第2編で途切れていて、第1部第3編以降が書かれていない。その公刊後しばらくは、続編の刊行が予定されていたらしいが、それは最終的に断念され、『存在と時間』は現在のかたちをとることになった<sup>2</sup>。

私たちがここで問題にする1927年から1929年の時期は、ちょうど『存在と時間』の続編が「中断」されていた期間に属している。この間ハイデガーは、『存在と時間』の続編に相当する内容を、講義ないし他の著作のかたちで示そうとしていたと思われる。それは、例えば、1927年夏学期講義「現象学の根本問題」であり、1929年の『カントと形而上学の問題』（以降『カント書』と略記）である<sup>3</sup>。ハイデガーにしたがえば、そこに見られる思索は、『存在と時間』との関連のうちで遂行されているものとして理解されなければならない。

2 『存在と時間』第7版（1953年）以降、「前半部」という表記が削除された。つまり、当初計画されていた第1部第3編以降の公刊は断念されたのである。

3 1927年夏学期講義「現象学の根本問題」は、『存在と時間』第1部第3編の中心的な主題研究を実行に移したものと見なされている。Vgl. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Nachwort des Herausgebers, in: Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1989, S. 472f. また、『カント書』第1版への序文のなかでハイデガーは、『純粹理性批判』の解釈が「『存在と時間』の第2部の最初の仕上げ」の連関のうちで生じていると述べている。Vgl. Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe Bd. 3, Frankfurt a. M. 1991 (以降, GA 3 と略記), S. XVI.

そこで私たちは、『存在と時間』の試みの出発点と目標、言い換えれば、そのプログラムを、いま一度思い起こしてみる必要がある。そもそもハイデガーの思索の道の端緒には、「形而上学の主導的な問い」があった<sup>4</sup>。すなわち、それは、存在者とは何であるのか、存在者はその存在においていかに捉えられるべきであるのか、存在の持つ多様な意義の統一性はいかにして思索されるべきであるのか、という問題である。ことに『存在と時間』では、「存在の意味への問い」を仕上げるのが試みられる。つまり、そこでは、存在を「存在」として規定するための超越論的地平が、その本質へと向かって問いかけるのである。換言すれば、『存在と時間』という表題が示しているように、「時間」がいかにして「存在」の意味として捉えられるのかという問いが展開されるのである。そこで、まず、前存在論的ながらも存在についての一定の理解——存在理解——を持っている現存在の存在体制が分析された。しかし、『存在と時間』の試みは、この実存論的分析論を「存在の意味」——時間——の方から根拠づけるには至っておらず、『存在と時間』は「中断」されることになったのである。

したがって、『存在と時間』の「続編」の試みは、現存在の実存論的分析論を、「存在の意味」すなわち「時間」にもとづいて根拠づけようとするものであり、それはあくまでも、ハイデガーの思索の道の端緒に開かれた「形而上学の主導的な問い」の問題圏のうちにある。その意味では、『存在と時間』以後ハイデガーが「形而上学」について語ることは、けっして奇異なことではない。ましてや、例えばペゲラーのように『存在と時間』それ自体を「形而上学の基礎づけ」と性格づけるならば<sup>5</sup>、なおさらである。

もっとも、『存在と時間』の出発点に「形而上学の主導的な問い」が存するからといって、それ以後の思索の動向が一貫しているというわけではない。この点に関して、ここでは次の二点を指摘しておきたい。そのひとつは、シェーラーの哲学的人間学の試みに対する問題意識がもたらした影響であり、しかもこれは、気分問題へのハイデガーの関わりに端を発したものである。つまり、ハイデガーは、「情緒的な生」を扱ったシェーラーの現象学、およびその後の哲学的人間学に関心を抱き、そのような「人間への問い」がどのようにして「存在への問い」——形而上学的思索の反復の試み——に属するのかを問題にするようになったのである<sup>6</sup>。こうした問題意識は、例えば『カント書』のうちで明確になっている。

もうひとつの点は、ことさらに「形而上学」の概念が用いられ、逆に「現象学」・「解釈学」の概念がすっかり影を潜めてしまったことであり、このことは、ハイデガーの思索の根本的な動向の変化を暗示しているといつてよい。初期フライブルク講義以来、「哲学」の概念のもとで理解されてきたのは「現象学」・「解釈学」であったが、いまや「哲学」として理解されるのは「形而上学」である——もっとも、いずれにせよハイデガーにとって「哲学」は「存在論」であるということに変わりはない。この第二の点に関して象徴的な評価を挙げれば、例えばペゲラーによると、1929年の講演『形而上学とは何か』は「現象学との訣別」を意味すると考えられる<sup>7</sup>。

## (2) 「現存在の形而上学」の理念と基礎的存在論の構想

『存在と時間』第2部との関連において書かれたとされる『カントと形而上学の問題』（1929年）では、その冒頭において、すでに『存在と時間』のうちで示されていた「基礎的存在論」の構想について、あらためて次のように述べられている。

基礎的存在論とは、有限な人間存在の存在論的分析論であり、それは、「人間の本性に属してい

4 Vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 4. Aufl., Stuttgart 1994, S. 46.

5 Otto Pöggeler, a. a. O., S. 47.

6 Vgl. Otto Pöggeler, a. a. O., S. 85f.

7 Otto Pöggeler, a. a. O., S. 79.

る」形而上学に対する基礎を準備するはずである。この基礎的存在論は、形而上学の可能化のために必然的に要求された、人間的現存在の形而上学である。(GA 3, 1)

ここで示された基礎的存在論の構想は、一見したところ、『存在と時間』におけるそれとは異なっている。『存在と時間』によれば、現存在の存在体制やその存在の意味を問う実存論的分析論が、存在一般の意味を問う存在論の基礎をなすものとして、基礎的存在論と呼ばれており、それは「現存在の現象学」として遂行されるものであった<sup>8</sup>。それに対して、ここでは、基礎的存在論は「形而上学」の基礎をなすものであり、しかもそれは、「現存在の形而上学」であるとされている。たしかにこの相違は、単に表現上のことであるともいえよう。つまり、それは、存在の意味を問う試みを「存在論」と呼ぶか「形而上学」と呼ぶかの相違にすぎない、という見方である。たとえそうであるとしても、しかし、ハイデガーがここで敢えて「形而上学」の概念を持ち出し、「形而上学に対する基礎を準備する」という意図を示している点には、やはりそれ相応の意味を認めなければならない。つまり、この『カント書』のなかでハイデガー自身が述べているように、彼にとっての課題は「形而上学の基礎づけ」にあったのであり<sup>9</sup>、明確に彼は形而上学の問題圏に踏み込んでいるのである。しかも、ハイデガーはもはや、この基礎的存在論を「現存在の現象学」とは性格づけておらず、「現存在の形而上学」と呼んでいる。このことはそれ自体、ペゲラーのいうように「現象学との訣別」とも特徴づけられる事態を意味しているとともに、形而上学の問題圏のうちへ立ち入るといってよい。

さて、ハイデガーが新たに提示した「現存在の形而上学」という理念は、二重のことを意味している。すなわち、「現存在の形而上学」とは、「現存在についての形而上学」であるとともに、「現存在として必然的に生じている形而上学(die als Dasein notwendig geschehende Metaphysik)」(GA 3, 231)である。つまり、ハイデガーは、現存在に関する形而上学的思索ばかりではなく、人間的現存在が存在者へと関わる際に必然的に「現存在」として生じている出来事——これを彼は「根本生起」(GA 3, 242)ともいう——、換言すれば、形而上学の遂行それ自体をも、「形而上学」として理解しているのである。こうした「現存在の形而上学」の理念に見られる二重の意味づけの仕方は、ちょうど初期フライブルク講義に見られた「事実性の解釈学」の理念、および『存在と時間』における「現存在の現象学」の理念のそれと等しい。

このような「現存在の形而上学」は、形而上学の問題圏のうちで、「形而上学の基礎づけ」という課題のもとにあり、現存在の存在体制を解明しようとするものである。そこでハイデガーは、次のように述べている。

現存在の存在体制の解明は存在論である。そのなかに、形而上学の可能性の根拠——その基礎としての現存在の有限性——が置かれるべきであるかぎり、その存在論は、基礎的存在論と呼ばれる。(GA 3, 232)

このように規定された基礎的存在論は、ハイデガーのもとで、「現存在の形而上学」の第一段階として位置づけられている。

ハイデガーは『カント書』の終わりで、このような基礎的存在論のプログラムを示している<sup>10</sup>。それによると、現存在の根本体制として「関心(Sorge)」を取り出すことがその第一段階であり、決定

8 Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 15. Aufl., Tübingen 1984 (以降、SZ と略記), S. 13.

9 Vgl. Martin Heidegger, GA 3, S. 1.

10 Vgl. Martin Heidegger, GA 3, S. 234ff.

的な歩みは、この「関心」を「時間性(Zeitlichkeit)」として解明することである。つまり、基礎的存在論の目標は、現存在を「時間性」として解釈することにある。いうまでもなく、これは、『存在と時間』における基礎的存在論の構想にほかならない。『存在と時間』以降ハイデガーの思索は、明確に形而上学の問題圏のうちで動くことになるが、基礎的存在論として遂行される探究の内容それ自体は、『存在と時間』における現存在分析論——つまり、現存在の現象学——を踏襲したものと見なしてよいのである。その意味では、ハイデガーの探究のあり方それ自体は、必ずしも現象学と訣別しているわけではない。もっとも、『存在と時間』の「続編」の試みは結局、周知のように、いずれも完遂されることはなかった。

とはいえハイデガーは、「現存在の形而上学」の理念を提示することをつうじて、「哲学すること(Philosophieren)」のあり方、および彼の意図を明確にした。それは、次の言葉のうちに表されている。

基礎的存在論のうちで形成されるべき現存在の形而上学は、すでにある学科の枠内でひとつの新しい学科として要請されているのではなくて、そのうちで知らされるのは、哲学することは現存在の明確な超越として生じるのだという洞察を喚起することへと向かう意志である。(GA 3, 242)

ハイデガーは、「哲学すること」を「現存在の明確な超越」として、つまり、形而上学の遂行として、理解しているのであって、彼の「現存在の形而上学」という理念は、そのような哲学理解を喚起しようとするものである。

### (3) 現存在の有限性と気分の問題

『カント書』以降ハイデガーは明確に「形而上学の基礎づけ」という課題に取り組んだ。彼によれば、「全体としての存在者(das Seiende im Ganzen)への問い」に先立って問われるのは、「存在者そのもの(das Seiende als ein solches)への問い」であり、この問いにおいて問われているのは、「存在者の存在(das Sein des Seienden)」にほかならない<sup>11</sup>。このような「存在者の存在への問い」が、ハイデガーのいう「存在の問い(Seinsfrage)」である。つまり、「存在者とは何か(ti to on)」という問いのうちには、より根源的な問いとして、「存在とは何を意味するのか」という問いが存しているのである。さらに、「存在者そのものへの問い」——つまり、「存在者の存在への問い」・「存在とは何を意味するのか」という問い——は、「どこから存在が捉えられるのか」という、より根源的な問いへと戻されねばならない。このように「存在」を概念的に把握する可能性が問われるとすれば、問われているのは、私たち人間が理解している「存在」——「存在理解」のうちで理解されている「存在」——を概念的に把握する可能性である。したがって、存在者の存在を問う「存在の問い」は、「存在理解」の本質への問いへと遡ることになる。こうして、ハイデガーのもとで「形而上学の基礎づけ」という課題は、「存在理解」の可能性の解明という問題へと変貌する。

さて、ハイデガーは、人間が「存在者のただなかにある」というあり方を、「実存」として理解している<sup>12</sup>。彼の理解にしたがえば、私たち人間は、存在者のただなかであって、そのつど一定の存在理解を持っており、この存在理解にもとづいて実存が可能になっているのである。逆にいえば、実存とともに、「存在者の全体への進入(Einbruch in das Ganze des Seienden)」(GA 3, 228)という事態が生じているのである。このようなことからハイデガーは、実存を、「存在者そのものへと差し向けられていること(Angewiesenheit auf Seiendes als ein solches)」(Ebd.)として理解する。このような意味

11 Vgl. Martin Heidegger, a. a. O., S. 222f.

12 Martin Heidegger, a. a. O., S. 227.

で理解された実存は、存在者へと委ねられていることとして、一種の事実性・受動性を表していることになるであろう。

言い換えれば、実存が存在理解にもとづいてのみ可能であるということは、実存が人間の「有限性(Endlichkeit)」を表しているということにほかならない<sup>13</sup>。つまり、存在理解は人間の実存を一貫して支配しているのであって、その意味でそれは、「有限性」の根拠として理解されねばならないのである。このことを「現存在」の観点から見てみると、人間は存在理解にもとづいて「現(Da)」という開けであり、このような「現で-在ること(現-存在)」とともに、「存在者の全体への進入」という事態が生じている。このような「現-存在」は、それが存在理解にもとづいてのみ可能であるという意味で、有限性のあり方である。こうしたことにもとづいてハイデガーは、「人間よりも根源的であるのは、人間における現存在の有限性である」(GA 3, 229)と述べている。

以上のようにハイデガーは、「形而上学の基礎づけ」という課題のもとで、「存在の問い」を「存在理解」の問題へと還元して、しかも、この「存在理解」という事実を、人間的現存在の「有限性」の根拠として解釈した。こうして、いまや現存在の「有限性」という概念が、「形而上学の基礎づけ」という問題圏のうちに見出されたのである。

それでは、このような現存在の有限性はハイデガーのもとで、どのような事柄として理解されているのであろうか。ハイデガーによると、すべての企投——すなわち、理解の働き——は、「被投的(geworfen)」である<sup>14</sup>。つまり、現存在と存在者との交渉における企投は、「全体としての存在者へと差し向けられていること」によって規定されているのである。「現存在の形而上学」の理念のもとでハイデガーは、このように現存在およびその企投が「全体としての存在者へと差し向けられていること」を、現存在の「被投性」として理解している。彼の理解にしたがえば、この被投性が人間の現存在を一貫して支配しているのであって、このことは、まさに「頹落」のうちで、すなわち、日常性において存在者との交渉に没入していることのうちで、明らかになっている。現存在の被投的企投は、現存在が存在理解を必要としていること、つまり、実存が存在理解によってのみ可能になるということにもとづいており、その点でこのような企投は、有限性のあり方として理解されなければならない。したがって、現存在の頹落というあり方が周囲世界の存在者との交渉に没入した企投であるとすれば、そのような頹落は、被投性の意味で理解された現存在の有限性という性格を示すものなのである。

ハイデガーは初期フライブルク講義において、「事実的な生」あるいは現存在の事実的なあり方を「事実性」として捉え、この「事実性」を『存在と時間』では、より限定的に「被投性」として規定した。この「被投性」は、「現」という開示態へと委ねられていることとして、「委ねられていること」の事実性(Faktizität der Überantwortung) (SZ, 135)を意味している。いまやハイデガーは、『カント書』における「現存在の形而上学」のうちで、このような現存在の被投性を、「全体としての存在者へと差し向けられていること」として理解しようとしている。これは、現存在が「現」へと委ねられているということ、ことさらに「形而上学」の視点から、「全体としての存在者」に対する関係として捉え直したものである。そのかぎり、いずれの「被投性」概念の内実も、現象としては同じ事態を指しているとして理解してよい。そして、このような被投性は、さらに「現存在の形而上学」において「形而上学」の問題性として理解されるならば、「有限性」として解釈されるのである。

このように、「現存在の形而上学」において現存在の被投性が「有限性」として理解されるとすれば、現存在の被投性を開示している情態——気分——のうちで開示されるのは、この「有限性」にほかならないはずである。その意味で私たちは、「気分」を「有限性」の現象として理解してよいで

13 Vgl. Martin Heidegger, a. a. O., S. 228.

14 Martin Heidegger, a. a. O., S. 235.

あろう。なるほどハイデガーは『カント書』のなかで、この点を明言してはいない。しかし、彼は、理解あるいは企投を「超越」の観点から問題にすることよりも、それらの働きと「情態」・「被投性」との統一性を解明することの方が肝要であるとして<sup>15</sup>、企投の被投的性格——被投性——を取り出し、それを「有限性」として解釈したのであるから、私たちは先述のように理解してよいと思われる。しかも、ハイデガーのこうした解明の方向には、「情態」・「被投性」の問題を重視するという思索の動向が認められる。

また、それゆえにこそハイデガーは、「超越」を解釈することに先立って、「不安」を「決定的な情態」として取り出すことを試みようとするのである<sup>16</sup>。彼によれば、「不安」は「存在問題の観点」から決定的な性格を持つとされているが、『カント書』ではこのような不安解釈の要点が示されたにすぎず、その具体的な内容は、のちの『形而上学とは何か』（1929年）のなかで述べられることになる。しかし、いずれにせよ私たちは、「現存在の形而上学」のうちでもなお、「情態（気分）」の問題へと優先的に眼が向けられているということを確認することができるのである。

私たちが推論したように、現存在の「情態」が「有限性」を開示するあり方であるとすれば、この「有限性」が「存在理解」によって根拠づけられるものとして形而上学の根本問題であるかぎり、そのような「情態」はやはり形而上学の問題圏において、決定的な意味を持っているにちがいない。したがって、ハイデガーの「現存在の形而上学」の理念のもとでもまた、「情態（気分）」の問題は重要な位置を占めているということが出来る。

## II. 存在問題と不安の気分

私たちは、「現存在の形而上学」の理念のもとでもまた、「気分」の問題が重要な意味を持っているということを確認した。このような問題連関においてハイデガーは、『カント書』のなかではごく簡単に「不安」の気分が存在問題の観点から問題になるということを指摘していたにすぎない。

存在問題と「不安」の気分との関わりが主題的に取り上げられるのは、『カント書』の公刊と同じ年（1929年）に行われた講演『形而上学とは何か』においてである<sup>17</sup>。この講演では、形而上学の問題圏のうちで、「不安」という気分の持つ哲学的意味が積極的に認められているとあってよい。

先の『存在と時間』にしたがえば、「不安」は根本情態として、現存在にその本来的な存在可能性を明らかにするという、卓越した実存論的意味を持つ情態であった。そのような「不安」の情態が、いまや『形而上学とは何か』において、新たに存在問題の観点から取り上げられているのである。そこで本章では、「不安」の気分が存在問題の観点からどのように捉えられているのか、また、「不安」の気分は存在問題にとってどのような意味を持っているのか、こうした点について問う。

### （1）「無」の問題系

『形而上学とは何か』のなかでハイデガーはまず、学のあり方を、世界関係(Weltbezug)、人間の態度(Haltung)、存在者全体への進入(Einbruch)という三つの観点から説明した。それによれば、すべての学を支配している「世界への関係」が、学に存在者を求めさせており、このような存在者に

15 Vgl. ebd.

16 Vgl. Martin Heidegger, a. a. O., S. 237.

17 『形而上学とは何か』はそもそも、ハイデガーが1929年7月24日にフライブルク大学において行った教授就任講義である。その後、それに対して「後書き」（1943年）と「序文」（1949年）が付されたが、それらの内容は、明らかに彼の中期・後期思想に属するものである。本論稿では、その趣旨に沿って、1929年の本文のみを扱っている。

対する世界関係は、人間の実存の自由選ばれた態度によって導かれている。しかも、人間が学を「行う(Treiben)」ということのうちでは、存在者全体への進入が生じているのである<sup>18</sup>。そこでハイデガーは、次のようなテーゼを示した。

世界関係が向かう先は、存在者それ自体であり、——そして、その他の何ものでもない(nichts)。すべての態度がその導きを得るところは、存在者それ自体であり、——そして、それ以上の何ものでもない(nichts)。

進入において生じている研究的な対決が関わっているのは、存在者それ自体であり、——そして、それを越えた何ものでもない(nichts)。(WM, 26)

ここに示されているように、学において問題になっているのは、もっぱら「存在者(Seiendes)」であり、それ以外の「何ものでもない(nichts)」。

そこでハイデガーは、「このような無(Nichts)に関してはどうなのか」(Ebd.)と問う。実際のところ、学は「無」について何も知らずとしていない。ところが、先述のように学の本質を規定しようとする場合には、「無」が引き合いに出されることになるのである。こうして、ハイデガーの問いは、ことさらに「無」へと向けられることになる。

さしあたり「無」とは、「存在者の総体の否定(Vernichtung der Allheit des Seienden)」(WM, 28)として考えられるものである。この場合、無が知られるためには、存在者の総体が予め与えられていなければならない。しかし、有限な存在者である私たち人間は、総体としての存在者の全体を経験することはできず、せいぜい存在者の全体を理念において思索することができるだけである。つまり、私たちは、存在者の全体という理念の否定として想像された「無」の形式的な概念を獲得することはできるが、けっして「無」それ自体を得ることはできないのである。しかしまた、「無」は「何ものでもない」のであり、「想像された無」と、いわゆる「本来的な無」とのあいだに、相違は存在し得ない。そもそも「本来的な無」それ自体などというのは、「存在している無」という矛盾した概念である。このように、悟性に則って考えるかぎり、「無」の探究は行き詰まることになる。こうした事情をハイデガーは、「悟性の異議申し立て」が「無」の探究を拒むこととして理解している<sup>19</sup>。

それに対してハイデガーは、「無」の探究の正当性は「無の根本経験」をつうじてのみ証明される、と考えた。そこで、問題になるのは、この「無の根本経験」がどのような経験であり、それはどのようにして可能になるのか、という点である。

## (2) 不安の気分と無の根本経験

ハイデガーのいうように、有限な存在者である私たち人間は、存在者の全体を「捉えること(fassen)」はできない。そこでハイデガーは、その一方で私たち人間が、全体として露わにされている存在者のただなかにいる、という事実に着目した。つまり、人間的現存在にとって「存在者の全体を捉えること」は原則的に不可能であるが、「全体としての存在者のただなかにあること(Sichbefinden inmitten des Seienden im Ganzen)」(WM, 30)は、つねに現存在において生じている出来事なのである。このことは、現存在がつねに全体としての存在者のただなかで、然々に気分づけられているという仕方で存在していることを指している。そして、それは、『存在と時間』のなかで「情態(Befindlichkeit)」という実存論的概念によって捉えられていた現象にほかならない。こうして、現存在のそのつどの情態(気分)によって全体としての存在者が露わにされている、と見なされるのである。

18 Martin Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, 13. Aufl., Frankfurt a. M. 1986 (以降、WM と略記), S. 26.

19 Martin Heidegger, a. a. O., S. 30.



このような仕方でのつどの気分が全体としての存在者を露わにすること自体を、ハイデガーは、「私たちの現-存在の根本生起」(WM, 31)として理解している。つまり、私たち人間が「現-存在(現で-在ること)」として在るかぎり、つねにそのつどの気分をつうじて、全体としての存在者が露わになるという事態が生じているのである。この出来事それ自体は、すでに『存在と時間』のなかで解明されていたことであり、それがここでは、明示的に形而上学の概念性にしたがって表現されていると考えることができる。『存在と時間』の分析によれば、情態はその第三の本質性格として、現存在の世界開性(Weltoffenheit)を構成しているということであった<sup>20</sup>。すなわち、現存在がつねに情態というあり方——世界のなかで然々に気分づけられているというあり方——をしていることによって、現存在には世界が開かれていて、世界内部の存在者が現存在に関わってくるのが可能になる、と解釈されていたのである。

このようにハイデガーは、存在問題に関して、「全体としての存在者」への接近可能性として、人間的現存在の「気分」というあり方を取り上げた。というのも、彼によると、そのつどの気分のうちでは、全体としての存在者が——概念によって把握されているわけではないものの——露わになっていると考えられるからであり、しかも、そのような気分の開示の働きは、人間の「現-存在」にとって根本的な出来事として理解されるからである。

さて、それでは、「全体としての存在者」の否定としての「無」は、どのように経験されるのか。換言すれば、人間が「無」の前へともたらされるような経験がどのように生じるのかが問題となる。『形而上学とは何か』においてハイデガーは、そのように人間が「無」の前へともたらされるという出来事は、不安という「根本気分」においてのみ可能であると考えた<sup>21</sup>。先の『存在と時間』における「現存在の現象学」のうちで、現存在の不安という情態のなかに「無」という事象が見出されたのだが、『形而上学とは何か』における形而上学・存在問題の圏内では、そのような不安の気分における「無の根本経験」がクローズアップされるのである。

不安の気分における「無」という概念は、第一義的には『存在と時間』の場合と同様に、不安の対象の無規定性あるいは規定の不可能性にもとづいている。つまり、不安の対象は、あれこれのもの——世界内部の存在者——ではナイモノ(Nichts)だということである。そして、不安においては、「すべての事物と私たち自身は、無関心さ(Gleichgültigkeit)のうちへ沈み込む」(WM, 32)と考えられ、このことは、周囲世界の存在者——手許存在者や共現存在としての他者——が現存在にとって無意味なものとなってしまう、世界が無意味性の性格を持つに至ることである。このような事態をハイデガーは、全体としての存在者の「退去(Wegrücken)」と呼んでいる<sup>22</sup>。不安のうちでは、このような全体としての存在者の退去が私たちに迫ってくるのであって、そこにはもはや何の拠り所も残されてはいないのである。つまり、「ただ残っていて、私たちに襲ってくるのは——存在者の滑落においては——、この『なにもない(kein)』である」(Ebd.)。『形而上学とは何か』では、とくにこのような意味において、「不安は無を明らかにする」(Ebd.)と述べられている。その点で、不安における「無」の概念は、『存在と時間』の場合よりも明確に、不安という気分の本質的な契機として取り出されているといつてよい。

不安のなかでは、全体としての存在者が無関心のうちへと沈み込む——退去する——と見なされている。それは、いふならば、周囲世界の存在者が全体として、現存在にとって無意味なものとなってしまうということであるが、このような出来事は、どのような意味を持っているのだろうか。『存在と時間』によると、それは、不安における無および世界の無意味性の経験とともに、世界が世

20 Vgl. Martin Heidegger, SZ, S. 137.

21 Martin Heidegger, WM, S. 31.

22 Martin Heidegger, a. a. O., S. 32.

界性の点で露わにされる——世界が世界として開示される——ということである。これは、それまで存在者を有意味なものとして出会わせていたところの全体性ないし場としての世界そのものが、かえって浮かび上がってくるということであるといえる。他方『形而上学とは何か』では、「それらの退去それ自体において、それらは私たちの方を向く(zukehren)」(Ebd.)といわれており、これは、全体としての存在者が退去するという出来事そのこと自体をつうじて、その退去してゆく全体としての存在者がそのようなものとして、かえって指し示されるということである。『存在と時間』において現存在の実存論的分析論の観点から「世界そのもの」として捉えられていた事柄が、『形而上学とは何か』における存在論——形而上学——の問題圏では、「全体としての存在者」として捉え直されているのだとすれば、この両者ではやはり、内容的には同様の解釈が示されているということになる。

不安の気分において、「世界そのもの」ないし「全体としての存在者」が明らかになるのは、先述のように「無」の現出にもとづいている。『形而上学とは何か』においてハイデガーは、そのような「無」のあり方を次のように捉えた。

この無は、自己へと動くのではなくて、本質的に拒否的(abweisend)である。しかし、このような自己の拒否は、そのものとしては、沈み込んでゆく全体としての存在者を滑落させつつ指し示すこと(entgleitenlassendes Verweisen)である。(WM, 34)

つまり、「無」は、それ自身がことさらに明示的に際立つのではなく、むしろそれ自身は背景に留まるという仕方で、逆に、いわば抜け落ちてゆく全体としての存在者を照射するのである。このような「無」が、不安のうちで現存在に迫ってくるのである。ここに見られる「全体として拒否しつつ、滑落する全体としての存在者を指し示すこと」をハイデガーは、「無」の本質として理解し、それを「無化(Nichtung)」(Ebd.)と呼んだ。

存在問題の圏域においてハイデガーは、人間の現存在に固有の「気分」というあり方を、探究の着始点とした。とりわけ「無」の問題に関しては、人間が「無」の前にもたらされるという出来事、すなわち「無の根本経験」は、不安という根本気分において可能であると見なされている。すでに『存在と時間』のなかで、現存在にとって実存論的に根本的な情態として性格づけられた不安という気分、いまや『形而上学とは何か』における形而上学・存在問題の問題圏のうちでは、「無の根本経験」を可能にするという決定的な意味が見出されているのである。

### (3) 不安における無と現存在の超越

不安における「無」の本質的な働きは、「存在者(Seiendes)」を「無(Nichts)」に対する他者として際立たせることだと見なすことができる。その意味でハイデガーは、「不安の無の明るい夜のうちではじめて、存在者そのものの根源的な開性、すなわち、存在者があるのであって無なのではない、ということが生じる」(WM, 34)と述べているのである。そして、このような「無」の働きをとおして存在者が存在者として立ち現れることによって、人間の現存在は、存在者に出会い、それに関わることが可能となる。したがって、人間が「現-存在」として、事実的に存在者と関わっていることの根底には、つねに「無」の働きが存すると考えねばならない。それゆえ、ハイデガーによれば、「現-存在とは、無のうちへ入れられて保たれていること(Hineingehaltenheit in das Nichts)である」(WM, 35)。しかも、現存在は、そのように無のうちへと自己を置き入れて保つということによって、「無」の他者である「全体としての存在者」を越え出ていることになり、このことをハイデガーは「超越」と呼んでいる<sup>23</sup>。このような意味で、「無」の概念は、超越の可能性の根拠としての意味を持っているということになる。

もっとも、「無」が超越の、したがって存在者との関わり、可能性の根拠であるとはいえ、不安の気分においては、もはや周囲世界の存在者との関わりは現存在にとって問題ではない。むしろ、不安の「無」が明確に現出するのであれば、存在者との関わりは可能性は失われることになる。つまり、不安の気分のうちでは、現存在の日常的な態度——頹落——は不可能なのである。それでは、超越の可能性の根拠としての「無」は、日常性においてはどのように機能しているのでしょうか。

ハイデガー自身述べているように、彼のいうような根源的な不安は、まれな瞬間にしか生じない。現存在が日常的な頹落態のうちにあるときには、現存在は「無」から遠のいているのである。つまり、「無」を露わにする根源的な不安は、現存在のうちではさしあたり抑制されているわけである。ただし、ハイデガーによれば、根源的には不安のみが明らかにするような「無」が、現存在のうちで非明示的な仕方で働いていることは、現存在がたいてい「憎悪 (Verabscheuen)」や「自制 (Entbehren)」といった「無化する態度 (nichtendes Verhalten)」をとっているということによって証示されている<sup>24</sup>。根源的な不安の可能性は、絶えず現存在のうちに存しているのであって、さしあたりそのような不安は、隠されているのである。したがって、日常的には、このような「隠された不安」にもとづいて、現存在は「無」のうちへと自己を置き入れて保ち——つまり、超越して——、存在者に関わっているということになる。

このように、現存在が「無」のうちへと自己を置き入れて保つということは、現存在において絶えず生じている出来事であると見なさねばならない。ハイデガーは『カント書』のなかで、このことは「すでに存在するもののただなかで或る情態でいることすべての根底に存する」(GA 3, 238)と述べている。つまり、このような解釈にもとづくならば、「無」を現出させる不安の気分は、現存在の他のあらゆる気分に先立っていることになる。このことは、『存在と時間』の実存論的分析論のなかで、不安の不気味さが現存在により根源的に属していると解釈されていることに合致しているといつてよい。ここでより明確に示されているように、不安の気分は、諸々の気分の単なる一事例なのではなくて、絶えずそれらの根底にあって、まれな瞬間にのみ露わになるものであり、このような意味で、それは「根本気分」と呼ばれるべきものである。

以上に見てきたように、不安の気分のうちに見出される「無」は——明示的にせよ、非明示的にもせよ——、人間的現存在が全体としての存在者を越え出ること——超越——を可能にする契機として働いている。その点で、「無」が明らかにされるころの不安の気分は、存在論・形而上学の問題圏内で、卓越した意味を持っているのである。ところで、超越、つまり、存在者を越え出てゆくことは、現存在にとって本質的なことである。そのように越え出るということを、ハイデガーは、「形而上学それ自体」であると理解している。その意味で、彼は、「形而上学は現存在における根本生起である。それは現存在それ自身である」(WM, 41)と述べており、これは当時の彼の思索の動向を明確に特徴づけているといつてよい。

\* \* \*

私たちは、ハイデガーの思索の展開——「現存在の現象学」から「現存在の形而上学」へ——のうちに、彼の「不安」の概念を追うことができる。それは、前者では、現存在の存在の全体性を捉えることのできる現象的地盤として取り上げられ、現存在に対して本来の存在可能性を明らかにするという実存論的な意味を持っていることが示された。それはまた、後者では、存在問題の探究の手がかりとして扱われ、現存在の超越を可能にする「無」を現出させるという形而上学的な意味を

23 Martin Heidegger, a. a. O., S. 35 u. S. 38.

24 Martin Heidegger, a. a. O., S. 37.

持つことが認められたのである。

このような不安の概念は、あくまでも一貫して理解されるものであり、いわばパースペクティヴの違いによって強調される局面が異なっていると考えることができる。それは、なかんずく「無」の意味の解釈によるといってよいだろう。「現存在の現象学」では、不安の「無」にもとづく現存在の個別化が問題になっていたのであり、他方「現存在の形而上学」では、現存在が「無」のうちに自己を置き入れて保つことが超越にほかならないといわれたのである。こうした意味で、ハイデガーにおける「不安」の概念は、単にキェルケゴール以来の実存哲学のそれに留まるものではない。

受理日：2016年11月10日