

前期ハイデッガーにおける 「気分」と「超越」について

陶 久 明日香

[キーワード：①気分 (Stimmung)・情態性 (Befindlichkeit)；②超越 (Transzendenz)；③理解 (Verstehen)；④どうでもいいこと (Gleichgültigkeit)]

はじめに

ハイデッガー (Martin Heidegger) は『存在と時間 (Sein und Zeit)』(1927) において「情念的なもの (Affektives) 一般の原則的、存在論的な解釈は、アリストテレス以来重要な歩みをほとんど進めることができていない」(SuZ, S. 139) ということを指摘し、従来の人間学的 - 心理学的情念 (感情) 論を批判する。このような批判に基づいてハイデッガーは、広く一般に情念 (感情) と呼ばれているものについての独自の考察を遂行するが、そこでは「情念 (Affekt)」及び「感情 (Gefühl)」という語は使用されない。彼は従来、情念、感情と呼ばれていたものを敢えて「気分 (Stimmung)」, 「情態性 (Befindlichkeit)」として捉え直すことを試みる。

本稿はこの『存在と時間』及びそれと前後する講義、講演、著作をもとに、1920年代のハイデッガーの気分論を総括的に考察し、この時期の彼の

「気分」概念の独自性を究明することを目的とする。この時期の彼の著作や講義では、「高揚した気分」、「不機嫌な気分」、「驚愕」、「戦慄」、「仰天」、「希望」、「感激」、「陽気」、「絶望」といった様々な気分の名が挙げられているにもかかわらず、実際のところ分析は「不安（Angst）」、「恐れ（Furcht）」、「退屈（Langeweile）」のみに集中しており、そして「不安」と、「退屈」の中でも「深い退屈」のみが「根本気分」と称され、重要視される¹⁾。彼の「気分」概念の独自性を究明することは、「不安」及び「深い退屈」が彼によってこの時期重要視された理由を見出すことにも通じるように思われる。

すでに、彼の「気分」概念は様々な研究者によって論じられており、彼の意図するところの「気分」、特に「根本気分」の独自性は主に、それが「哲学（存在論）」の生起及び遂行を可能にするということの内に看取されてきた。こうした考察のもとでは、顕現化した「根本気分」のもつ二つの機能がとりわけ重要視されている。一つは我々現存在を、身の回りのあれこれの存在者に没頭している日常的な状態から、存在を問う「哲学」へといざなう「還元」機能であり、もう一つは、「哲学」の遂行にとっての導きの糸としての機能（「方法的意義」）である²⁾。しかしこのような顕現化した「根本気分」の機能に焦点を当てた諸々の先行研究の重要性を認識しつつも、本稿では敢えて別の方向から、「気分」概念への接近を試みる。具体的には、「気分」に関する独特の動きに注目し、特に「根本気分」に関しては、それがもつ潜在性、すなわち隠されてはいるが常にすでに生じているという性格を前面に押し出した解釈を提示する。

1. 「気分」についてのハイデggerによる標識づけ

先にも述べたように、従来の情念論、感情論において「情念

（Affekt）」、「感情（Gefühl）」として捉えられていた現象をハイデッガーは「気分（Stimmung）」、「情態性（Befindlichkeit）」として新たに捉えなおす。それというのも、ヘルトがすでに指摘しているように、それまで「相当の程度に軽んじられていた現象」を彼が「現象学的方法で偏見なく見る」³⁾からである。情念・感情といった現象は従来の人間学的－心理学的情念論、感情論においては、思惟（認識、表象）と意欲の下位に置かれた心的「体験（Erlebnis）」（GA20, S. 353）（SuZ., S. 340）（GA29/30, S. 97）の第三のクラスとして、しかもそれらに伴う単なる一時的な「随伴現象」（SuZ., S. 139）（WM., S. 31）（GA29/30, S. 97）として捉えられていた。ハイデッガーは気分（情念・感情）をこのように捉えることを殊更に批判する。心的「体験」として気分を捉えることは、「或る体験状態を持つ（einen Erlebniszustand haben）」（GA29/30, S. 99）という言いまわしが示すように、外的世界から区別された心の内に、人間が持ったり持たなかったりする、一つの眼前的存在者として気分を捉えることを意味する。また「随伴現象」となると、まるで「雹が嵐に伴うように」（GA20, S. 353）、なにかおまけのようなものとして、思惟や意欲といった他の心的体験にたまたまくっ付いたり付かなかったりする現象を示すことになる。

このような従来への捉え方に対して、ハイデッガーは「現存在はその都度すでに常に気分づけられている」（SuZ., S. 134）と述べ、決して「気分」はたまたま生じるに過ぎない現象ではないということを強調する。また「気分は『外』からやってくるのでも『内』からやってくるのでもない」（SuZ., S. 136）ということでもって、「気分」が内－外という枠組みで考えられた、主観の内部に現れては消える眼前的存在者ではないということを主張する。彼によって「気分」として捉えなおされた現象というのは、一時的な随伴現象ではなく、それどころかむしろ「本質的現象」（GA20, S.

353)なのであり、また眼前的存在者としての内的体験ではなく「現存在の存在の根本様式」(GA20, S. 352)なのである。

だが本質的、根本的なものであるといっても、「気分」は思惟、意欲といった他の心的体験の「単なる、原因となっている刺激」(WM., S. 31)ではない。また、美化、鈍化、抑止などという仕方ですれらに「『色づけする』」(SuZ., S. 340)「色調 (Tönungen)」(GA29/30, S. 97)でもない。もしこのように他の心的体験との因果関係、影響関係の相のもとで捉えられるのであれば、依然として「気分」は内-外の枠内で捉えられた眼前的存在者であるに留まる。先にも述べたようにハイデggerにおいて「気分」はもはや存在者ではなく、「現存在の存在の根本様式」である。そして我々現存在は常に「己の存在においてこの存在へと関わりゆくことが問題である」(SuZ., S. 12) 存在者である。それゆえハイデggerは「気分」をこのような現存在自身の存在に属する、存在への関わりという観点から標識づける。

このように存在への関わりという観点から捉えられた「気分」の特色として、以下の三つを提示することができる。(1) 一つは「我々がこれこれしかじかに己を見出している (uns befinden)」(GA29/30, S. 101) 有り方として標識づけられているということである。先にも述べたように現存在は常に己の存在へと関わるが、そのことを通じて自己存在を見出している。しかしその際我々は「知覚しつつ」(SuZ., S. 135) いわば冷静に対象化しつつ「己を - 眼前に - 見出す」(ibid.) のではなく、あくまでも「気分」づけられているという仕方ですれ己の存在を見出しているのである。(2) また二つめは「人間の存在の様式と、如何に (Wie) とを調律し (stimmen), 規定」する「調べ」(GA29/30, S. 101) として機能しているということである。(3) そして最後に、「理解 (Verstehen)」と共に「等根源的 (gleichursprünglich)」(SuZ., S. 133) に、現存在の存在の「開示性 (Erschlossen-

heit)」を構成するということが挙げられる。「開示性」とは存在が己に開示されていることを意味するが、この際開示されているのは現存在の自己存在ばかりではない。というのも現存在は無世界的なそれ自体だけで完結しているような孤立した主観ではないからである。我々人間を表す現存在という術語の構成素である「現 (Da)」は、自己存在のみならず身の回りのあらゆる存在者の存在が明るくされている「開顕性 (Offenbarkeit) の周域」(GA27, S. 136) を意味する。それゆえ「気分」の内では自己存在と共に、世界の内では出会われるあれこれの存在者の存在及び、共現存在としての他者の存在が同等の仕方では開示されている。しかもこの際、「気分」のもつ開示力は「あらゆる認識及び意欲に先だ[・]つてそれらの開示作用の影響を越え[・]て」(SuZ., S. 136) いる。

以上が「気分」のもつ大まかな特色である。最初に挙げた二点には、ハイデッガーがあえて「気分 (Stimmung)」や「情態性 (Befindlichkeit)」という術語を用いる意図が窺える⁴⁾。とはいえ、「己を見出す (sich befinden)」、「調律する (stimmen)」ということで彼が意図していることを具体的に理解するためには、「気分」のもつ独自性にさらに迫らねばならない。さしあたり、第三の特色が、彼のいう「気分」の独自性を端的に示すものであると思われる。ハイデッガーは「気分」を本質的現象として捉えなおしたからといって決して、「はじめに気分ありき」といった気分上位論を展開しているのではない。彼は「気分」を、あらゆる判断的認識、思惟の基となる「理解」との関係において論じるが、「気分」と「理解」はどちらかが優位をもつという関係ではない。「理解」は「常に、気分づけられた理解」(SuZ., S. 142) であり、他方「気分」は常に「或る理解の内に保持されている」(SuZ., S. 160)。「理解」と「気分」はあくまでも切り離せないものであり、等根源的なのである。

しかし、「気分」と「理解」が等根源的であるということの内実を具体的に我々はどう捉えればいいのか。両者が等根源的であるのなら、まず「気分」が存在を開示し、その次に存在についての「理解」が生じるという捉え方はできない。逆もまた不可能である。「理解」が「見ること (Sicht)」(SuZ., S. 146) になぞらえられるのなら、「理解」と常に結びついている「気分」はこの「見ること」の相関者である存在を照らす光であろうか。でも、単にそれだけのことであれば、彼が執拗なほどに否定していた、単なる一次的な「色調」のイメージを拭い去れないのではないだろうか。ハイデッガーが主張する「気分」に関して、表面的な解釈に留まることを避けるためには、いかなる意味で「気分」と「理解」とが等根源的なのかを吟味する必要があるだろう。彼のいうところの「気分」に関係する、独特の動きに注目しつつ、この問題を検討したい。

2. 「気分」と動き その1

ハイデッガーは「気分」を、動きを表す語でもって標識づける。彼によれば「気分は……向かったり背を向けたりすること (An-und Abkehr)として開示する」(SuZ., S. 135) のであり、「気分は固有な現存在に向き合う (Hinkehr) 及び、そこから背を向ける (Abkehr) という仕方で開示する」(SuZ., S. 340)。これらの引用からまず指摘できるのは、「気分」が一般に動きをもつということである。そしてまた、「気分」が存在を開示する際のこの動きは、大きく二種に分けられるということが分かる。つまり直接、現存在の存在に「向く (Ankehr)」, 「向き合う (Hinkehr)」という動きと、そこから「背を向ける (Abkehr)」という動きである。存在を開示する際のこの動きの違いに応じて、「気分」は二種に分けられる。

まず、「向く」、「向き合う」という仕方で直接的に存在を開示する「気分」であるが、これに属するのは「不安」と「深い退屈」⁵⁾のみに限定される。この種の「気分」は特定の存在者と関係をもたない。つまり特定のものに直面したり、特定のものを氣遣って不安がるのではない。また何か特定のものによって退屈させられるのでもなく、何らかのものに際して私なら私といった特定の人物としての自分を退屈させるのでもない。これらの「気分」において現存在は「何となくそういう気がする (es ist einem so)」(GA29/30, S. 205) だけである。「何となく不気味だ (es ist einem unheimlich)」(WM., S. 32) (auch vgl. SuZ., S. 188) という言表は「不安」の生起を、そして「何となく退屈だ (es ist einem langweilig)」(GA29/30, S. 205) という言表は「深い退屈」の生起を如実に示すものである。

他方、「背を向ける」という仕方で間接的に存在を開示する「気分」には、我々にさしあたり大抵の場合に出会われる多くの「気分」が属する。このことは「情態性は……さしあたり大抵は回避しつつ背を向ける (ausweichende Abkehr) という仕方で開示する」(SuZ., S. 136) という彼の主張の内に窺える。こうしたさしあたり大抵のこの種の「気分」に特徴的なのは、或る特定の存在者と関係をもつということである。具体例としては、何か特定のものに直面して恐がる「恐れ」、それから、特定のものによって退屈させられる「退屈」及び、～に際して（私なら私という特定の人物としての）自分を退屈させる「退屈」などが挙げられる（これらの退屈は先の「深い退屈」とは区別され、それぞれ「退屈」の第一形式・第二形式とよばれている）。

これまでの論述により、「気分」は一般に動きをもち、その動きの違いにより、「気分」は大きく二種に分けられるということが明らかになった。しかしここで問題となるのは、何故そもそもこのような動きの違いが出てく

るのかということである。この動きの違いは、ハイデッガーが、根源－派生という層構造を持つものとして「気分」を捉えているということのあらわれである。以下、その具体的内実を見てみたい。

先に挙げた「向く」、「向き合う」という仕方で直接的に存在を開示する「気分」、つまり「不安」及び「深い退屈」を、ハイデッガーは「潜在的に世界－内－存在を常にすでに規定している」(SuZ., S. 189) ところの「気分」として、あるいは「現存在の根本において」(GA29/30, S. 235) 潜んでいるところの「気分」として位置付けている。このように「常にすでに」、「根本において」という性格をもつがゆえに、両者は根源的な「気分」、つまり「根本気分 (Grundstimmung)」(SuZ., S. 310) (GA29/30, S. 120) と称される。彼によれば現存在は「本質上, 不安」(SuZ., S. 266) なのであり、そしてまた「深い退屈」によって「貫き気分づけ (durchstimmen)」(GA29/30, S. 118) られている。このように現存在の深層にある「根本気分」は、大抵は抑圧される (vgl. WM., S. 37・GA29/30, S. 238) という仕方で覆い隠されているにもかかわらず、常に「現にそこに有る」(WM., S. 37) (auch vgl. GA29/30, S. 118)。

それゆえあくまでも潜在的にはあるが、常にすでにこの「根本気分」が現存在を気分づけており、現存在には常にすでに、存在が直接的に開示されていることになる。そして大抵は、自分が直面している当の存在を回避しそれに「背を向け」逃げる。何へと逃げるのかというと「世界内部的な存在者へと逃げる」(SuZ., S. 189)。だからこそ先に挙げた、「背を向ける」という仕方で存在を間接的に開示する「気分」は特定の存在者と関係をもつのである。回避して「背を向ける」という動きは、それに直面して背を向ける当のものが開示されている場合にのみ可能である。したがって、回避しつつ「背を向ける」という仕方で存在を間接的に開示する諸々の

「気分」は、「向く」という仕方で直接的に存在を開示する「根本気分」なしでは生じ得ない、「派生的気分」なのである⁹⁾。

我々は先に、ハイデッガーが従来の情念論、感情論に反対し、「気分」がたまたま生じるだけの一時的な現象ではないということを強調するのを見た。その際「現存在はその都度すでに常に気分づけられている」(SuZ., S. 134) という彼の主張が引き合いに出されたわけであるが、「その都度すでに常に気分づけられている」ということは、「根本気分」が潜在的にはあるが絶えず現存在を気分づけており、このことに基づいて諸々の「派生的気分」が生じているという、現存在の存在のいわば内的必然的な構造を意味するのである。こうした構造をもつがゆえに現存在には、気分づけられていないときがそもそもあり得ない。

3. 気分と動き その2

「気分」と動きの関係について次に指摘できるのは、「根本気分」における動きである。「向く」、「向き合う」という仕方で直接的に存在を開示する「根本気分」においては、この気分気分づけられている現存在、及びこの現存在を取り巻く存在者に関して動きが生じる。まずは現存在を取り巻く存在者の動きを見てみたい。

「不安」においては現存在は、先に述べたように何か特定のものに直面して不安がっているのでも、特定のものを氣遣って不安がっているのでもない。このことは「世界内部的な存在者がそもそも『重要』でない (nicht relevant)」(SuZ., S. 186) ということ意味する。というのも、どのような存在者であれ、「不安」の対象にはなり得ないからであり (vgl. *ibid.*)、言いかえれば現存在にとって関心をひくものではないからである。ハイデ

ッガーは次のように主張する。「手許的存在者や眼前的存在者の……適所全体性はそのものとしてはそもそも重要でない (ohne Belang)。そうした適所全体性はそのものにおいて崩落する (zusammensinken)」(ibid.)。「総じて世界内部的な存在者は沈む (versinken)」(SuZ., S. 187)。「あらゆる事物……は或るどうでもいいこと (Gleichgültigkeit) の内へと沈む」(WM., S. 32), 「退去する (Wegrücken)」(ibid.), 「滑り落ちる (Entgleiten)」(ibid.)。

また「深い退屈」においては現存在は何か特定のものによって退屈させられているのではない。つまり「不安」におけるのと同様、身の回りのどの存在者も「深い退屈」の対象にはなっておらず、現存在にとって関心をひくものではない。それゆえ「一挙になにもかもがどうでもよくなるのであり、なにもかもが一斉に或るどうでもいいこと (Gleichgültigkeit) の内へと集団移動する (zusammenrücken)」(GA29/30, S. 207f.)。「この状況において今まさに我々を取り囲んでいるあらゆる存在者が, 或るどうでもいいことの内へと後退する (zurücktreten)」(GA29/30, S. 215)。「存在者全体は脱去する (sich entziehen) ……。……現存在はこの脱去について行く⁷⁾ ことができない」(GA29/30, S. 221)。

これらの引用からわかるのは、「根本気分」においては身の回りのあらゆる存在者と、現存在との間で距離化⁸⁾が生じているということである。そしてこの際、「どうでもいいこと」、「重要でない」という契機がこの距離化に深く関わっているということが窺える。それでは次に現存在の動きを見てみたい。

先にも述べたように「根本気分」としての「不安」及び「深い退屈」の生起を示すのは、それぞれ「何となく不気味だ (es ist einem unheimlich)」、「何となく退屈だ (es ist einem langweilig)」という言葉表である。

この言表では原語の「einem（人を意味する man という語の与格：人にとって）」でもって、特定の人物としての「あなたにとって（dir）」や「私にとって（mir）」不気味であるとか退屈であるのではないということが示されている。このように「あなたにとって」や「私にとって」ではない（vgl. WM., S. 32・GA29/30, S. 203）という事態をハイデggerは次のような動きでもって表現する。「我々自身—このように存在している人間たち（Menschen）—が存在者の只中において、我々から〔どうでもいいことの内へ、他の存在者たちと〕共に滑り落ちる（mitentgleiten）」（WM., S. 32）。「この人物（Person）としての我々自身も免除されてはいない」（GA29/30, S. 208）。「私のもの、あなたのものとしての名前、地位、職業、役割、年齢、運命などは、我々からは離れ落ちる（abfallen）」（GA29/30, 203）。「名前、地位及びそのようなものが重要でなく（belanglos）なって、それらがどうでもいいことの内へと一緒になって引き込まれて（hineingezogen）」さえいる、そのような自己」（GA29/30, 215）等々。

ここで注意すべきことは、どうでもいいことの内へと動いているのは、「人間」や「人物」といった特定の個別的な存在者としての諸々の規定であるということである。また、この動きにおいて現存在はいわば二分化されている。というのも先に挙げた引用にもあるように、「人間」、「人物」としての我々は、あくまでも「我々」から滑り落ちたり、離れ落ちたりしているからである。それゆえ先の言表の「einem（人にとって）」が端的に示しているのは、「人間」、「人物」といった特定の存在者としての規定を剥がされた現存在そのものである。ハイデggerは次のように述べる。「私としての私にとってではないが、しかしやはり人にとってである。つまり、この特定の現 - 存在（Da-sein）としての人にとってなのだ」（GA29/30, S. 210）。「ただ純粋な現 - 存在（Da-sein）のみが……依然として現にそこに

存在している」(WM., S. 32)。「我々の人物としてのあり方(Person)に関して起こる、このような独特の貧乏化が自己をはじめて赤裸々に、現にそこに存在し(da ist) 自分の現-存在(Da-sein)を引き受けてしまっている自己としての自己自身へともたらす」(GA29/30, S. 215)。

つまり現存在自身に関しても、まさに先に述べたような「開顕性の周域」としての「現」で有る自己と、それに付随する特定の諸規定との間の距離化が生じているのである。この際にも、「どうでもいいこと」、「重要でない」ということがこの距離化と関係している。

以上が「根本気分」における動きであるが、この「根本気分」は常にすでに生起している。それゆえこれまで見てきた動きも潜在的にはあるが常にすでに生じているということになる。しかしここで問題なのは、こうした動きをもつ「不安」や「深い退屈」が、潜在的に我々を常に気分づけている「根本気分」であることの積極的な意義である。この意義を明らかにするために、「根本気分」における動きを、現存在の根本体制、つまり「超越」のもつ独特の動性との関係において捉えてみたい。このことを通じて、「気分」と「理解」が等根源的であるということの意味も明らかになるであろう。

4. 「超越」

「超越」について証示することは『存在と時間』における「現存在の実存論的分析論」の「根本的意図」(GA26, S. 177)であった。また『根拠の本質について(Vom Wesen des Grundes)』(1929)において主張されているように『存在と時間』についての諸探求のうちからこれまでに発表されたものが課題としていることは、超越を具体的にあらわにしつつ企投する

こと以外の何物でもない」（GA9, S. 162 Anm.）。それゆえ「超越」の問題は、この時期のハイデッガーにおいて「中心問題」として、「基礎的 - 存在論的意図において」（GA26, S. 170）重要視されているといえる。

ではハイデッガーが意図する「超越」とはいかなる現象か。彼は次のように主張する「人間の現存在は、その存在様式自身に、存在のようなものを理解することが本質的に属している存在者である。このことを我々は現存在の超越、原超越（Urtranszendenz）とよぶ」（GA26, S. 20）。このことから我々はさしあたり「超越」を、現存在の「理解」の動きとして捉えることにする。

ハイデッガーが「超越」をあえて「原超越」とよぶのは、彼が意図するところの「超越」概念が伝統的な「超越」概念、及び「志向性（Intentionalität）」よりも根源的であるということを示すためである。伝統的な「超越」概念は「内在的なもの（das Immanente）」（GA24, S. 425）としての主観が、その外部にある客観、つまり諸事物へと乗り越えていくことであり、しかもそれは認識という理論的なことの枠内でのみ捉えられている（vgl. GA27, S. 208）。また彼の解釈では「志向性」もまた、「内在」である意識がその外部にある存在者へと乗り越えていくという存在者への関係（vgl. GA26, S. 168）である。そしてそれはあくまでも存在者へと向かう関係であるがゆえに、「単に存在的な超越でしかない」（GA26, S. 169）。以上のような存在者への関わりは、それが「理論的であれ、実践的であれ、美的であれ」（GA26, S. 237）、ハイデッガーの「超越」概念とは一致しない。彼が意図するところの「超越」は、存在者へと向かう認識及び、「存在的超越」としての「存在者へと関わる各々の志向的關係を可能にする」（GA26, S. 170）、「根源的超越」（*ibid.*）なのであり、それゆえ「原超越」（*ibid.*）なのである⁹⁾。

「原超越」としてのこの「理解」の動きというのは、存在者へと向かうのではなく、むしろ存在者を乗り越える動きであり、且つその存在へと乗り越える動きである。存在者へと向かうあらゆる志向的関わり合いは、存在者の存在との関わり合いを前提としている。つまり、志向的関わり合いがそれへと向かう当の存在者の「存在体制，言いかえれば何で - 有るかと如何に - 有るかということ (Seinsverfassung: Was-und Wie-sein)」(GA9, S. 131) に関して「理解」によって見とおしがついていなければ、その存在者へと関わり行くことはできない。例えば、コップという存在者と関わる場合、それが液体を飲むためのもので有るということをあらかじめ「理解」しているからこそ、我々はこの存在者へと関わるができる。つまり存在者へと関わる際、我々は「すでに存在者から離れて、それを乗り越えてしまっており (über das Seiende schon hinweggestiegen)」(GA27, S. 315) その「存在」へと、それを「理解」するという仕方では絶えず「超越」している。こうした「乗り越えに基づいてのみ、存在者が存在者として開頭的に (offenbar) になる」(GA27, S. 206) のであり、我々は先だって「理解」された存在のほうから、「戻ってくる (zurückkommen)」(GA24, S. 424) (GA26, S. 253) (GA27, S. 206/326) という仕方では、存在者¹⁰⁾へと関わりゆくことになる¹¹⁾。

また、現存在は存在者としての自分へと常に関わっているが、この際すでに自分を離れ、「己自身を越えて (über sich selbst hinaus)」(GA24, S. 425)、己の存在へと「超越」してもいる。「乗り越えの内で現存在は初めて、……現存在『それ自身 (selbst)』としての現存在へ到来する。超越は自己性 (Selbstheit) を構成する」(GA9, S. 138)。現存在が「超越」においてそこへと到る「自己」の「自己性」をハイデッガーは「のために (Umwillen)」(GA24, S. 428) (GA26, S. 243) として捉えている。したが

って、これまでの論述で明らかなように、「超越」において「乗り越えるもの（das Überschreitende）」（GA24, S. 424）は現存在であり、「乗り越えられるもの（das Überschrittene）」（GA26, S. 212）は現存在を含む存在者である。

そしてまた注意すべきことは「乗り越えられるもの」である存在者は個々にその存在へと乗り越えられるのではないということである。というのも我々はその都度、個々の存在者へと関わりゆくが、こうした個々の存在者が存在的に「如何に個々に限定され、区分されていようとも」（GA9, S. 139）、「あらゆるものがその都度、全体へと指示されている（angewiesen）」（GA27, S. 76）からである。このことは、存在者の存在体制である「何で有るか」と「如何に有るか」が、他の諸々の存在者の存在体制と、「～の－ための－諸関連（Um-zu-Bezüge）」（GA24, S. 428）、「適所全体性」（SuZ., S. 84）において繋がっていることを意味する。個々の存在者の存在体制はこの諸関連の内で互いに制約をうけており、単独では決して決定され得ない。

さらに、このような個々の存在者の存在体制の繋がりとしての「～の－ための－諸関連」、「適所全体性」は、現存在と切り離されたところでは成立しない。この諸関連は現存在の自己性としての「のために（Umwillen）の内に根付いている」（GA24, S. 428）。つまり現存在の「自己性」としての、いわば究極的な「のために（Umwillen）」¹²⁾が、他のあらゆる存在者の存在体制を決定する諸々の「ために（um zu）」を常にすでに根本から制約しているのである¹³⁾。それゆえ現存在を含むあらゆる存在者は「最初から全体性（Ganzheit）において乗り越えられている」（GA9, S. 139）。先に述べたように乗り越えの内で現存在はその都度、自己へと到るが、究極的な「のために」としての自己自身に到るたびに、その都度その都度、それと繋

がっている他のあらゆる存在者の「何で有るか」と「如何に有るか」が規定されるのである。

5. 「気分」と「超越」

現存在は「まず何らかの謎めいた仕方で実存し」(GA24, S. 426)「それから時々ついでに、或る越え行きを遂行するなどということはない」(GA26, S. 211)。つまり、これまで述べてきたような、己を含めた存在者全体を乗り越え、自己存在を端緒とする存在体制の諸関連へと「超越」する現存在の「理解」の動きは現存在が存在する限り、常にすでに生起しているのである。しかし、この現象は通常我々には「覆い隠されている」(GA24, S. 458)。このように常にすでに生起しているにもかかわらず、我々に気付かれないということは「根本気分」にとっても特徴的なことであった。では以下、この両者を特徴づけているそれぞれの動きを具体的に照らし合わせた考察を試みたい。

「超越」とは、現存在が身の回りのあらゆる存在者及び存在者としての自分へと直接的に関わるのではなく、全体としてのそれらから離れ、乗り越えることを意味していた。そしてまた「根本気分」においては現存在から、身の回りのあらゆる存在者及び、現存在自身の存在者としての諸規定が、一挙に離れるのであった。それゆえ「超越」においても「根本気分」においても、現存在と、現存在自身を含めた存在者全体との距離化が生じていることは明らかである。「超越」においては現存在がこの「超越」の遂行者として、脱自的に離れる。他方「根本気分」においては逆に、現存在から存在者全体が離れるのであり、言いかえれば現存在は存在者全体によっていわば受動的に距離を置かれる。つまり存在へと「超越」する「理解」の

動きにおいて、常に脱自的な仕方では現存在は、存在者全体から離れているわけであるが、この際、相関的に現存在からは存在者全体が離れてゆく。この現存在の「超越」に同行する存在者全体の動きのほうから、いわば逆照射された仕方では、現存在にとって受動的な距離化として経験されるのが「根本気分」における動きであるといえよう。以上のことから、「超越」と「根本気分」の動きの対応関係が一応は見取れる。しかし、こうした動きの対応関係が意味する具体的な内実はいかなるのだろうか。

先の論述に基づくのであれば、「超越」としての現存在の「理解」の動きが意味する内実とは、現存在が究極的な「のために」としての自己自身に到るたびに、その都度その都度、他のあらゆる存在者の存在体制（「何で有るか（Wassein）」、「如何に有るか（Wiessein）」）が規定されるということであった。つまり現存在は「超越」を通じてその都度、身の回りの存在者を「それがそれで有るところのもの、またそれがそれで有るそのあり方それ自身として存在させる（als es selbst sein lassen, was und wie es ist）」（GA27, S. 105）。言いかえればこうした諸々の存在者に、それらにふさわしい「適所を得させる（bewenden lassen）」（vgl. SuZ., S. 84f.）のである¹⁴⁾。また他方、「根本気分」における動きが意味する内実とは、或る特定のものではなく、全てのものが一挙に関心を引かなくなり、「どうでもいいこと（Gleichgültigkeit）」の内に集団移動し、「重要でない（ohne Belang/belanglos）」ものになるということであった。

「超越」におけるこうした、存在者をまさにそのものとして存在させ、適所を得させることと、「根本気分」における「どうでもいいこと」は、事象として関係をもつ。ハイデッガーは次のように述べている。「諸事物をこのように存在させることの内には、現存在の或る根源的などうでもいいこと（Gleichgültigkeit）」がひそんでおり、このどうでもいいことは、あらゆる

関心づけられて有ること及び、関心づけられてないことのお以前にひそんでいる」（GA27, S. 108）。「超越」及び「根本気分」は、常に生起しているがゆえに、我々は常にこうした、全てのものが押しなべて、どうでもよく（gleichgültig）なるといふ事態にさらされている。全てのものがその都度どうでもよくなるということは、文字どおり解すならば、それこそあらゆるものが自分にとって遠近をもたない「等（gleich）価値的な（gültig）」ものになるということである。こうした事態において、現存在が究極的な「のために」としての自己自身に到り、そのことを通じて他のあらゆる存在者の「何で有るか」、「如何に有るか」がその都度新たに規定しなおされている。したがって、潜在的な「根本気分」においてあらゆるものがその都度常にどうでもよく、等価値的になるという事態は、あらゆるものからその都度、「～のためのものとして」という、現存在が付与した規定が剥がされているということの意味するように思われる。

また、辻村公一によると、ハイデggerにおける「重要さ」（Belang）とは、或るものが何かに、あるいは誰かに属する（belong），しかも何かをあるいは誰かを担うという仕方で属することを意味する¹⁵⁾。それゆえ、「根本気分」の内で常に生じていること、つまり全てのものがその都度、重要でなく（ohne Belang/belanglos）なるといふことは、全てのものがその都度、互いに属し合う関係ではなくなるということである。言い換えればこうした事態は「～の - ための - 諸関連」，「適所全体性」のその都度の組み直しを示唆するものである¹⁶⁾。

以上のことから、「超越」と「根本気分」の動きの対応関係及び、この関係の具体的内実が明らかになった。現存在は、常にすでに存在体制の諸関連へとまずは「超越」しており、その際それと対応する「根本気分」の動きの中で、常に存在者の諸規定の剥げ落ち、規定の組み直しが生じている。

先にも述べたように、「根本気分」における動きは「超越」における動きが逆照射されたものであり、いわば裏表の関係にあるがゆえに、両者のそれぞれの動きの中で生じている事態の内実もまた、決して互いに切り離せない。こうした両者の共属関係の内にハイデッガーがいう「気分」と「理解」が等根源的であることの内実を見て取ることができる。「気分」は、存在へと「超越」する「理解」の動きとこのように共に一つの全体をなすがゆえに、まさにそれゆえに、それ自身も超越の根本性格（vgl. GA27, S. 329）として位置付けられてもいる¹⁷⁾。

また我々は、現存在が存在体制の諸関連へと「超越」したままではないということを忘れてはならない。先に述べたように、現存在はそれから初めて「戻ってくる（zurückkommen）」という仕方ですの都度必ず存在者へと関わりゆく。存在から、存在者との関わりへのこのような戻り行きに関わるのが、「根本気分」が開示した存在から、「回避」し「背を向ける」派生的な気分である。例としては「恐れ」が挙げられる。このことに関しては以下の引用が示唆的である。「恐れに特有な気分性格は次のことのうちにある、つまりそのこととは、恐れに属する予期が、脅かすものを〔ただ予期するだけでなく〕、事実的に対処しつつ存在しうることのほうへと戻らせる（zurückkommen lassen）、ということである」（SuZ., S. 341）。

終わりに

これまで見てきたように、「根本気分」における動きには、存在へと「超越」する「理解」の動きが絶えず同行しており、逆もまたそうである。「根本気分」の内での自己への到達において、現存在はその都度存在者全体の存在体制を制約する究極的な「のために」としての「己を見出している

(sich befinden)」。またこのことと共に、身の回りのあらゆる存在者の規定が剥がされ、存在体制の諸関連は組み替えられ、自分が如何に、諸々の存在者に関わりゆくかというそのあり方が常にその都度「調律 (stimmen)」されるのである。さらにまた「根本気分」に基づく「派生的気分」なくしては、存在からの戻り行きという仕方での、存在者との関わりも可能ではない。つまり、深層においては「根本気分」が常に存在への「超越」と結びつき、また表層においては「派生的気分」が存在者との関わりと結びついている。このように存在へと「超越」する「理解」の動きと、存在者との関わりとに本質的に属しているものとして「気分」を捉えたことが、この時期ハイデッガーが展開した気分論の独自性を示すものである。

そしてこの時期、「不安」及び「深い退屈」のみを「根本気分」として重要視する彼の意図も、この「超越」という「中心問題」について論究するという意図との関係で捉えられるべきであろう。確かに、殊に「不安」に関してはアウグスティヌス、ルター、キルケゴールなどの哲学史的な影響を見て取ることもできる。とはいえ「不安」、「深い退屈」が共通にもつ、「どうでもいいこと」、「重要でない」という事象の内に、彼は存在者全体と現存在との距離化、規定の剥げ落ち、そしてその都度の規定の諸関連の組み直しという、「超越」と対応する事態を看取り、それゆえこれらの「気分」を常にすでに生起している気分として位置付け、重要視したのであると解したい。

注

- ・ハイデッガーからの引用は、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。引用文の訳は基本的には、筆者自ら訳出したものであるが、邦訳のあるものに関しては、適宜参照させていただいた。特に裨益を得さ

せていただいた訳本は、原典と共に記載しておく。

SuZ. = *Sein und Zeit*, 17 Aufl., Tübingen, 1993.

（辻村公一訳『有と時』世界の大思想 28, 河出書房新社, 1967 年）

WM. = *Was ist Metaphysik ?*, 14. Aufl., Frankfurt a. M. 1992.

GA9 = *Wegmarken*, Gesamtausgabe, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Bd. 9., Frankfurt a. M. 1976.

（辻村公一, ハルトムート = プッナー訳『道標』ハイデgger全集第 9 巻, 創文社, 1985 年）

GA20 = *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (Marburger Vorlesung SS. 1925), 3. Aufl., Gesamtausgabe hrsg. von Petra Jaeger, Bd. 20., Frankfurt a. M. 1994.

GA24 = *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (Marburger Vorlesung SS. 1927), 2. Aufl., Gesamtausgabe, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Bd. 24., Frankfurt a. M. 1989.

GA26 = *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Marburger Vorlesung SS. 1928), 2. Aufl. Gesamtausgabe hrsg. von Klaus Held, Bd. 26., Frankfurt a. M. 1990.

GA27 = *Einleitung in die Philosophie* (Freiburger Vorlesung WS. 1928/29), Gesamtausgabe, hrsg. von Otto Saame† und Ina Saame-Speidel, Bd. 27., Frankfurt a. M. 1996.

GA29/30 = *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit.* (Freiburger Vorlesung WS. 1929/30), 2. Aufl. Gesamtausgabe, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Bd. 29/30., Frankfurt a. M. 1992.

（川原栄峰, セヴェリン・ミュラー訳『形而上学の根本諸概念』ハイデgger全集第 29/30 巻, 創文社, 1998 年）

- ・引用文中における傍点は全て、原文のイタリック体の箇所を示す。また下線での強調は全て筆者による。〔 〕の内の部分は、引用文の内容を明確にするという意図から、筆者が付加したものである。なお原文中の》 《は、見易くするために『 』で示した。

- 1) 『存在と時間』及び『形而上学とは何か (Was ist Metaphysik ?)』の論述に基づくのであれば、「喜び (Freude)」も、この時期のハイデggerは根本気分として念頭においていたと考えられる (vgl. SuZ., S. 310・WM., S. 31)。とはいえ、詳しい言及はほとんどされておらず、この時期以降も論があまり展開さ

- れていない。このことに関してはすでにマリオンが言及している。Cf. J.-L. Marion, *Réduction et donation*, Paris, 1989, p. 261n.
- 2) 「根本気分」のもつ「還元」機能を主題的に論じている重要な研究として、次のものが挙げられる。*Ibid.*, chap. 2.; J.-F. Courtine, L' idée de la phénoménologie et la problématique de la réduction, dans : *Phénoménologie et métaphysique*, éd. par J.-L. Marion/G. Planty-Bonjour, Paris, 1984, pp. 211-245.; 斎藤慶典『思考の臨界』勁草書房, 2000年, 141-148頁。また「根本気分」のもつ, 「哲学」の遂行にとっての導きの糸としての機能(「方法的意義」)に関して広い視野で論じている重要な研究として, 以下のものが挙げられる。小林信之「気分について—ハイデガーの思索から—」, 岩城見一編『感性論—認識機械論としての<美学>の今日的課題—』見洋書房, 1997年, 228-255頁。; 山本英輔「ハイデガーの気分論—思索と気分との連関—」, 日本倫理学会編『倫理学年報』第44集, 1995年, 137-152頁。
 - 3) Klaus Held, Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger, in: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, hrsg. von D. Papenfuss/O. Pöggeler, Bd. I, Frankfurt a. M., 1991, S. 34.
 - 4) ハイデッガーはもはや「情念 (Affekt)」, 「感情 (Gefühl)」という語を意図的に使用せず, あえて, „sich befinden“ や „stimmen“ という語と関係する「情態性 (Befindlichkeit)」及び「気分 (Stimmung)」といった語を用いる。「情念」という語に対する彼の考えは, 後のメダルト・ボスの対話 (1963年4月24日—5月4日) において, 顕著に表れている。「すでに情念 (Affekt) という名前からしてとんでもないのです。[その語源であるラテン語の] af-ficere とは, 行為を及ぼすこと (antun) です。喜びが私に及ぼされるものではありません。このように気分づけられていることは, 私の脱自的な関わり, 私の世界-内-存在に属しているのです」(Martin Heidegger, *Zollikoner Seminare*, 2. Aufl. hrsg. von Medard Boss, Frankfurt a. M., 1994, S. 211)。また, 「感情」という語に関しては, 「体験」と同様, それが通常「感情を持つ (das Gefühl haben)」(*ibid.*, S. 251) という言いまわしにおいて用いられており, 主観に對置される眼前的存在者というニュアンスを伴うため, ハイデッガーにおいては退けられる。
 - 5) ハイデッガーは『形而上学とは何か』(1929), 『形而上学の根本諸概念 (Die Grundbegriffe der Metaphysik)』(1929/30) において, 「深い退屈」を論じているが, さらに『時間概念の歴史への序説 (Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs)』(1925) でも「どうでもいいこと (Gleichgültigkeit)」・「味気な

さ（Öde）・「空虚（Leere）・「無気力（Schalheit）」（GA20, S. 352）といった表現で示唆されている。また『存在と時間』（1927）では、「起伏の無い薄暗い気分無記情態（Ungestimmtheit）」（SuZ., S. 134）, 「どうでもいいことという薄暗い気分無記情態」（SuZ., S. 345）（auch vgl. SuZ., S. 371）という表現で示唆されている。「深い退屈」が存在に「向く」仕方で直接的に開示するという解釈は、この『存在と時間』における「気分無記情態」に関する論述に基づく。なお、ハイデッガーの「退屈」概念が詳細に論じられている重要な先行研究としては次のものが挙げられる。川原栄峰『ハイデッガー賛述』南窓社、1992年。

- 6) 「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」（GA20, S. 393）とハイデッガーは主張する。また「退屈」の第一形式・第二形式はいずれも、潜在的にはあるが常に生起している「なんとなく退屈だ」という「深い退屈」を回避することによって生じるのであり、それゆえ「深い退屈」は「退屈」の第一形式・第二形式の可能性の条件であるとされる（vgl. GA29/30, S. 234f.）。そしてまた、詳しくは言及されていないが、その他、特定の存在者と関係するあらゆる「気分」が派生的「気分」に属し、「根本気分」に基づいて生じるものであると考えられる。この点に関しては「不安とは…そこから様々な気分…が展開しうる当の根本気分なのである（強調は原著者）」とする、クルティエヌによるハイデッガー解釈に従いたい（cf. Courtine, op. cit. p. 244）。
- 7) 「ついて行く」に対応する原語は nachgeben であるが、訳本（川原栄峰、セヴェリン・ミュラー訳『形而上学の根本諸概念』ハイデッガー全集第29/30巻、創文社、1998年）の訳注587頁にならい、nachgehenの誤植であると解釈する。
- 8) この距離化という表現は、筆者自身が案出したものであるが、ただ単に、動きによって遠ざかるという意味において用いている。
- 9) 『論理学の形而上学的始元根拠—ライブニッツから出発して（Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz）』（1928）では、神と被造物との関係である、神学的超越概念についてもかなり細かな論述が見られる。
- 10) より厳密にいうなら「それ自身に即して存在するもの（Ansichseiendes）としての」（GA26, S. 253）存在者である。「それ自身に即して存在するもの」としての存在者ということでハイデッガーが意図しているのは、無色透明な、後に主観によって色づけされるような「世界素材」（SuZ., S. 71）ではない。『存在と時間』では道具の道具性、手許性を『「それ自身に即した-存在」（An-sich-sein）』（SuZ., S. 69）と形容している。

- 11) 『哲学入門（Einleitung in die Philosophie）』（1928/29）においては、「超越」の二つのレベルが語られている。一つは不明瞭な仕方での「超越」であり、もう一つは明瞭な仕方での「超越」である。前者は本論で扱う、潜在的な仕方では常に存在者を乗り越え、存在を「理解」することであり、後者はいわば自覚的に存在者を乗り越え、存在そのものを問うこととして、哲学することであるとされる（vgl. GA27, S. 213 f.）。
- 12) ハイデッガーはこの「のために（Umwillen）」を „Worumwillen“ 及び „Wozu“ といった語でも表現しており、『存在と時間』において「何のために（Worumwillen）」は「第一次的な『～のために』（Wozu）である」（SuZ., S. 84）と述べている。
- 13) こうした「のために（Umwillen）の内にある制約全体」（GA26, S. 247）をハイデッガーは「世界」とよぶ。それゆえ存在への「超越」は「世界」への「超越」とも言われる（vgl. SuZ., S. 364ff. • GA26, S. 212）。
- 14) 現存在のこのような有り方は「〔道具の〕使用以前の態度」（GA27, S. 108）である。
- 15) 辻村公一『ハイデッガー論攷』創文社、1971年、75頁を参照。
- 16) 全てのものが「重要でなく」という事態についての筆者の解釈は、辻村公一氏の前掲書における「重要さ（Belang）」という語についての解釈から大いに示唆を受けたものである。同氏は、全てのものが「重要でなく」ということの内に、存在体制の諸関連の組み直しという事態よりも、むしろ現存在と存在者全体とが互いに属し合う有り方を失うという事態を強く看取されている（前掲書、75-76頁を参照のこと）。
- 17) ハイデッガーによる、「気分」（「情態性」）についてのこうした超越の根本性格としての標識づけは、特に『根拠の本質について』において顕著に見られる（vgl. GA9, S. 166ff.）。

付記 本稿は2000年3月22日、実存思想協会第26回研究発表会（於、早稲田大学）で発表した草稿に加筆、修正を施して成ったものである。

Die „Stimmung“ und die „Transzendenz“ beim frühen Heidegger

Asuka Suchisa

Das Ziel der vorliegenden Abhandlung liegt darin, aufgrund seines „Sein und Zeit“ (1927) und seiner damit zusammenhängenden Vorträge so wie Vorlesungen die Stimmungslehre Heideggers in den zwanziger Jahren zu untersuchen und dadurch die Originalität seines Stimmungsbegriffs zu erörtern.

In den bisherigen Forschungen über Heideggers Denken ist die Originalität seines Stimmungsbegriffs, besonders die der „Grundstimmungen“ meist darin gesehen worden, dass diese das Geschehen und Durchführen der Philosophie selbst betreffen. Dabei sind zwei Funktionen wichtig, die die expliziten „Grundstimmungen“ haben, d. h. einmal die Funktion der „Reduktion“, dann die als der Leitfaden für Durchführung der Philosophie („die methodische Bedeutung“).

Dagegen behandeln wir jetzt bezüglich der Eigentümlichkeit des Heideggerschen Stimmungsbegriffs einen anderen Weg. Wir beachten nämlich die charakteristische Bewegung der „Stimmung“, um dadurch vor allem wegen der „Grundstimmungen“ solchen Charakter wie „latent“, „immer schon“, hervorzuheben.

Auf diese Weise kann die Beziehung zwischen der „Stimmung“ und der „Transzendenz“, die ihrerseits in der fundamentalontologischen Phase Heideggers ebenso eines der zentralen Probleme ist, klargemacht werden hinsichtlich ihrer Bewegungen und ihres konkreten Gehaltes.