

# 自由という人間の運命 —國分功一郎『暇と退屈の倫理学』を読む—

橋爪 大輝

多忙を極め、配慮的に気遣われたものにおのれを喪失して、決断していない人は、そうしたものにおのれの<sup>ツイト</sup>ひまを失っているのである。だからこそ彼にとって性格的な語り方は、「わたしには<sup>ツイト</sup>ひまがない」である。[...] 本来の実存の時間性を際立たせる点は、本来の実存は、決断において<sup>ツイト</sup>けっしてひまを失わず、「つねに<sup>ツイト</sup>ひまをもっている」ということなのである。

—ハイデガー『存在と時間』

## 目次

はじめに

1. ハイデガーの退屈論
2. 「決断」から「快樂」へ——本書の内容
  - (1) 暇と退屈に関する各論——序章から第四章まで
  - (2) ハイデガー批判——第五章以降
3. 自由という人間の運命——決断主義の問い直し
  - (1) 世界を開示することとしての企投=決断
  - (2) 運命としての自由

結論

## はじめに

ひまや余暇<sup>1</sup>の問いは概して社会学やカルチュラル・スタディーズの主題として理解されてきた<sup>2</sup>。哲学的議論の俎上にのった場合も、労働や仕事

<sup>1</sup> ひまと余暇という言い方はいかに区別されるのか。たとえば、「身体」と「からだ」という言い方との差異にそれは近い。私たちは「ひまがある」とはいうが「余暇がある」とはあまり言わない。ひまを「もらう」「もつ」などは自然な感じがする。ちょうど「からだが痛い」というのが「身体が痛い」よりは自然であるように。身体や余暇は学術的な語であると言ってもよいが、つまりこれらの現象を客体的なそこにあるもの（Vorhandenes）のように扱うときに、こうした語彙は都合がよい。それにたいしてからだとかひまという言葉は我々の経験を言い表わすのに合っているように思われる。そのことを踏まえ、我々が「ひまがある」を自然な西洋語に訳そうとすればおそらく to have time, Zeit haben, avoir du temps、つまり「時間をもつ」といった表現を用いるだろう。そこで time や Zeit のような言葉こそ、ひまと訳されるべきではないかとも考えられる。もっといえば、ひまと時間とは同一であるのかもしれない。本稿ではさしあたり区別を強調することはしないが、以下では「余暇」ということばはほとんど用いられていない。

<sup>2</sup> 欧米においては、余暇の問題を対象とするレジャー・スタディーズ（余暇研究・余暇学）という学際的研究が

という主題系が（マルクス主義の影響のもと）中心的に扱われるのにたいし、ひまや余暇はその欠如ないし反対物として消極的に取り上げられてきたといえる。それにたいし、一昨年上梓された國分功一郎『暇と退屈の倫理学』（朝日出版社、2011年。以下「本書」と呼び、本書の引用に限り括弧内に頁を表記し本文中に示す）は「ひま」を少なくともタイトルに掲げる、日本語で書かれたほとんど初めての哲学書である。むろんこの評価には「日本語で書かれた」という限定はつくが、欧米に眼を転じて余暇を主題とした哲学的研究はヨゼフ・ピーパーの『余暇と祝祭』くらいでけっして多くない。ひまそのものを哲学の問題とすることじたい積極的な意味があると言える。本稿は、ひまや退屈を哲学的問いとして立てた本書の試みを見、そこでいかなる問題が見出されたかを問いたい。

著者國分功一郎（こくぶん・こういちろう、以下「著者」と呼ぶ）は1974年生まれ、東京大学大学院総合文化研究科博士課程修了、現在は高崎経済大学経済学部准教授である。専攻は哲学で、博士論文はスピノザに関するもの（『スピノザの方法』みすず書房、2011年）であるが、ドゥルーズをは

存在する。日本におけるレジャー・スタディーズに関するほぼ唯一の学会として日本余暇学会があるが、同学会が中心となって編集した瀬沼克彰／藺田碩哉編、日本余暇学会監修『余暇学を学ぶ人のために』世界思想社、2004年、の目次を見てみると、筆者が述べたような余暇の研究状況が明らかになる。章立て毎にテーマを見ると「スポーツ」、「社会活動」、「生涯学習」、「余暇関連の国・自治体サービス」、「余暇産業」など、といった具合である。ひまや余暇に対する哲学的な問いはあまり立てられていないのが現状だと言える。

じめとするフランス現代思想にも造詣が深い。本書は博士論文に続いて上梓された、著者二冊目の著書である。

本書は序章、本論七章、結論からなる。序章から第四章でさまざまな文献を渉猟しつつ、ひまと退屈に関して多様なアプローチで分析したあと、第五章でハイデガーの退屈論を分析し、第六章以降その退屈論を批判している。ハイデガーの退屈論は中盤以降かなりの比重を占めており、批判を加えているとはいえ本書の大きな前提であるのは間違いない。そこで本稿ではまず前提となっているハイデガーの退屈論の基本的論点を押さえ（第1節）、『暇と退屈の倫理学』を章立てにしたがって読み（第2節）、著者のハイデガー批判にかんしてさらに批判を加えることを試みたい（第3節）。

## 1. ハイデガーの退屈論

本書第五章の大部分は、ハイデガーの1929-30年冬学期講義『形而上学の根本諸概念』（*Die Grundbegriffe der Metaphysik*）の読解に充てられる。500頁を越えるこの講義のうち、退屈論<sup>3</sup>はおよそ三分の一であり、重要な位置を占めている。

ハイデガーによれば、形而上学（哲学）<sup>4</sup>は「全体における存在者〔*das Seiende im Ganzen*〕をめぐって行く認識」<sup>5</sup>であり、「哲学はその都度ある根

<sup>3</sup> なお、ハイデガーの退屈論に関して『形而上学の根本諸概念』講義の邦訳者の一人でもある川原栄峰が、次の論文にまとめている。川原「ハイデッガーの「退屈」説」実存思想協会編『実存と時間—実存思想論集 IV』以文社、1989年、5-23頁（さらに退屈説のその後の展開については、同著者の『ハイデッガー賛述』南窓社、1992年）。退屈論の要約としては、やや古いがつぎの論文も簡便である。Parvis Emad, “Boredom as Limit and Disposition,” in: *Heidegger Studies*, Vol.1, Oak Brook: Eterna Press, 1985, pp. 63-78.

<sup>4</sup> 当時ハイデガーは形而上学と哲学を同じと見なしていた。この時期の「形而上学」に関する考え方については、土井理代「前期ハイデガーにおける形而上学の遂行」『メタフィシカ』35号、大阪大学大学院文学研究科哲学講座、2004年、75-87頁を参照。

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2010 (orig. 1983), S. 85. 川原栄峰/セヴェリン・ミュラー訳『形而上学の根本諸概念——世界 - 有限性 - 孤独』創文社、1998年、93頁（既訳は参考にしたが、文脈にあわせ適宜訳し直した）。なお評者が用いたのはペーパーバック版だが、内容は全集版29/30巻の第3版（*Gesamtausgabe*, Bd. 29/30, 3. Aufl., Frankfurt a.M.: Vittorio

本気分において〔*in einer Grundstimmung*〕生起する」<sup>6</sup>。このような気分「つかまえられて（*Ergriffenheit*：感動）」いなければ、概念的把握 *Begreifen* はできない<sup>7</sup>。その根本気分として問題にされているのが退屈 *Langeweile* である。

彼は退屈を三つの形式において究明するが、退屈の本質について重要なのは（1）時間にかかわる<sup>8</sup>ということ、（2）ふたつの主要契機をもつこと、である。主要契機とは「引き留め *Hingehaltenheit*」と「空虚放置 *Leergelassenheit*」である。たとえば退屈の第一形式は、「なにかによって退屈させられること *Gelangweiltwerden von etwas*」であるが、ハイデガーは退屈における「ひまつぶし *Zeitvertreib*」に注目することによって、ここで問題になるのは「ぐずつく時間 *zögernde Zeit*」であると見る。列車の出発を待っていて退屈するのは、発車時刻と現在とのあいだのぐずつく時間に「引き留め」られているからだ。この間駅舎という具体的な「眼前にあるもの *Vorhandenes*」はわれわれが期待するもの（列車）を提供してくれない、つまり「言うことを聴かない *Sichversagen*」ので、われわれは「空虚放置」される。

第二形式は「なにかに際しておのれを退屈させること *Sichlangweilen bei etwas*」。目につくのは、第一形式の受動態にたいし、第二形式は再帰動詞（中動態）になっている点である。第一形式では「特定状況における特定の物」が「言うことを聴かない

*Klostermann*）と同じである。

<sup>6</sup> *a.a.O.*, S. 10. 前掲訳書、15頁。

<sup>7</sup> 『存在と時間』では気分は現存在の被投性に関わっていて、つまり現存在の「条件」をなしていた。ハイデガーは次のように書いていた。「気分は、そのつどすでに世界内存在を全体として開示してしまっている（Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 11. unveränderte Aufl., Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1967, S. 137. 原佑/渡辺二郎訳『存在と時間』『世界の名著・ハイデガー』中央公論社、1971年、255頁）。存在的に気分 *Stimmung* と呼ばれているものは、存在論的には情状性 *Befindlichkeit* と名指されるものであるが、「情状性は現存在をその被投性〔*Geworfenheit*〕において開示する」（*a.a.O.*, S. 136. 前掲訳書、254頁）。

<sup>8</sup> 「退屈〔*Langeweile*〕〔という単語〕が示すのは、〔…〕時間への一種のかかわり、われわれが時間にたいして立っているしかた、一種の時間感覚である」（*Id.*, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, *a.a.O.*, S. 120. 前掲訳書、133頁）。

のが問題になっていたのにたいし、第二形式ではなんらかの物に関わるとはいえ、その物が退屈を引き起こすのではない。例示されるのは招待された晩餐 *Abend* という場面である。食事でも会話も音楽も人も、「この晩餐で退屈だったようなものは、端的に見つからない」<sup>9</sup> のに、それでも退屈している。第一形式とは異なり「態度と振る舞いの全体 [*ganze[s] Verhalten und Benehmen*] が——晩餐の全体、招待それじたいが——ひまつぶしなのだ」<sup>10</sup>。つまり退屈であるのも晩餐、ひまつぶしも晩餐である。ここでわれわれは起こっている物事に「一緒にお喋りしながら居合わせている」 [*mitplätscherndes Dabeisein*]<sup>11</sup> だけで「投げやり *Lässigkeit*」である。「この投げやりに萌しているのは、われわれ自身から離れ、巻き起こっている物事へと滑落することである」<sup>12</sup>。つまりわれわれはおのれ自身を失い、世界にある物事に埋没してしまう。「このように、ある状況で、存在者のそばに居合わせることににおいては、退屈はわれわれから出来る」<sup>13</sup>。つまりこの晩餐は「われわれの現存在全体の決断 [*Entschlossenheit*] を [...] 充足することはできず」<sup>14</sup>、「おのれを、すなわち本来的自己 [*das eigentliche Selbst*] を置き去り」<sup>15</sup> にさせる。「空虚とはわれわれの本来的自己が置き去りにされていることなのである」<sup>16</sup>。つまり再び現存在は空虚放置されるのだが、この空虚においてわれわれは充足を求めない、つまり——ハイデガーはこうは言わないが——「企て」をもたない。ある企てが充足する時までの時間が引き留めを生み出していたとすれば、企てがないとき時間は「静止する *stehen*」。時間は流れなくなり、引き延ばされ「静止する今 *stehendes Jetzt*」<sup>17</sup> が出現するのだ。第二

形式においてはこの静止した時間へと引き留められるのである。

ところで第一形式においては、充足の時間（列車の出発時刻）までのあいだの時間がぐずつく時間としてわれわれを引き留め、存在者の機能不全がわれわれを空虚放置した。この場合「我々はまさに時間〔ひま〕をもたず、不必要に時間を浪費したくない」<sup>18</sup>。時間を浪費したくないと考えるのは、時間を日常的な仕事 *alltägliche Beschäftigungen* に利用するためである。われわれには時間（ひま）がなく、「仕事の奴隷」になっていて、「より大きく自己を喪失している」<sup>19</sup>。それに対して第二形式においては（実際晩餐に参加するようなひまがあるのだから）「われわれはおのれに時間〔ひま〕を許している」<sup>20</sup>。退屈が時間（現存在の時間性）とかかわりをもつことが再確認されるが、さらに、退屈は現存在が時間（ひま）をもつようになるにつれて深まることがわかるのである。

退屈の第三形式は「なんとなく退屈だ *Es ist einem langweilig*」である。自己や「わたし」ではなく「ひと *einem*」にとって退屈なのだ。他方退屈させる具体物もない<sup>21</sup>。それゆえこの形式においてひまつぶし自体不可能である。この退屈においてはもはや「全体における存在者がどうしてもよい *gleichgültig*」。「空虚はここでは [...] 存在者を全体において圍繞しているどうしてもよさのうちに存立する」<sup>22</sup>。われわれはまた空虚放置される。それは「存在者が全体において言うことを聴かない」と

を意味していた。Hannah Arendt, *The Life of the Mind: One/Thinking*, San Diego/ New York/ London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 210. 佐藤和夫訳『精神の生活』上巻「第一部 思考」岩波書店、1994年、242頁。なおアーレントはこの静止スル今を思考の時間性であると考えている。*Ibid.*, esp. chap. 20. 前掲訳書、20章。

<sup>18</sup> Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, a.a.O., S. 194. 前掲訳書、215頁。

<sup>19</sup> a.a.O., S. 195. 前掲訳書、216頁。

<sup>20</sup> a.a.O., S. 194. 前掲訳書、215頁。

<sup>21</sup> *Es ist einem langweilig* とおける *es* は、*es regnet*（〔天気〕雨である：it rains）のそれと同じであるとハイデガーは言っている（a.a.O., S. 203. 前掲訳書、225頁）。つまり具体的な存在者や眼前的な存在者 *Vorhandenes* が「主体」や「原因」となって退屈を引き起こしているわけではないのだ。

<sup>22</sup> a.a.O., S. 208. 前掲訳書、231頁。

<sup>9</sup> a.a.O., S. 165. 前掲訳書、182頁。

<sup>10</sup> a.a.O., S. 170. 前掲訳書、188頁。

<sup>11</sup> a.a.O., S. 177. 前掲訳書、195頁。

<sup>12</sup> a.a.O. 前掲訳書、196-7頁。

<sup>13</sup> a.a.O., S. 178. 前掲訳書、197頁。

<sup>14</sup> a.a.O., S. 179. 前掲訳書、199頁。

<sup>15</sup> a.a.O., S. 180. 前掲訳書、200頁。

<sup>16</sup> a.a.O. 同上。

<sup>17</sup> この「静止する今 *stehendes Jetzt*」、つまり中世哲学における静止スル今 *nunc stans* は、アーレントによれば永遠ノ今 *nunc aeternitatis* として「神の永遠 [*divine eternity*]

いう事態である。しかし「あらゆる抗言〔Versagen〕はそれじたい一種の言〔Sagen〕、すなわち開示〔Offenbarmachen〕」<sup>23</sup>なのであり、われわれは現存在がもつ自由そのものによって「可能性が休閑中であるという告知〔Ansagen der brachliegenden Möglichkeiten〕」<sup>24</sup>を聴かされる。あらゆるものがどうでもよくなり、言うことを聴かないという「奇妙な貧困化により、〔…〕自己はまったく真裸になって、はじめて自己としてのおのれ自身へともたらされる」<sup>25</sup>、つまりここで自己は自己だけとなって「ひとつの現存在として現存在がもつ根源的な可能化へと強いられる」<sup>26</sup>のだ。これが第三形式における引き留めである。空虚におかれながら、可能性そのものとしての自分へと強いられ引き留められる。

『存在と時間』においては、やはり不安Angstという気分が同じような意味を持っていた。不安において、まわりの存在者は意味を喪失し、「世界は〔…〕無意義性へと沈み込む」<sup>27</sup>。そこでただおのれのみが残されたときに、存在者の意味は、現存在のおのれの存在可能に向けての企投＝決断においてはじめて与えられるということがわかるのである。この可能性への企投、すなわち可能化（つまり全体における存在者〔世界〕の開示）を可能

<sup>23</sup> a.a.O., S. 211. 前掲訳書、235 頁。

<sup>24</sup> a.a.O., S. 212. 前掲訳書、236 頁。

<sup>25</sup> a.a.O., S. 215. 前掲訳書、239 頁。ハイデガーは次のような言い方もしている。「諸可能性を可能化するもの〔Ermöglichende[s]〕としての、現存在のあらゆる可能性、すなわち現存在の存在可能、現存在の可能性を担うこのものが、全体において言うことを聴かない存在者に迎え撃たれる〔betroffen〕」（a.a.O., S. 215f. 前掲訳書、240 頁）。

<sup>26</sup> a.a.O., S. 216. 前掲訳書、241 頁。

<sup>27</sup> Ders., *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 343. 前掲訳書、538 頁。ハイデガーが不安に与えている意味は、退屈のそれと殆ど同一である。「不安の対象は、ある特定の配慮的に気遣われうるものとして出会われるのではないのであって、脅かしは、手許にあるもの〔dem Zuhandenen〕や、眼前にあるもの〔dem Vorhandenen〕からやってくるのではなく、むしろ、手許にあるものや眼前にあるものがすべて絶対にもはや何ごとをも「言う」ことがない〔nichts mehr sagt〕ということ、まさにこのことからやってくる。環境世界的な存在者には、もはや適材適所さ〔Bewandnis : 世界内で道具として意味を得ていること〕がない」（a.a.O. 同上）。

にするのが時間である。というのは、現存在の可能性は将来に属し、しかも世界もまた現在という時間において了解されるのであるから、現存在の企投は時間においてのみ可能なのである。時間が現存在の自由を告げる<sup>28</sup>。

現存在のこの自由は、現存在がおのれを自由にするこのうちのみ存する。しかし現存在がおのれを自由にすることが起こるのは、現存在がおのれ自身になると決断する〔zu sich selbst entschließt〕、すなわち現＝存在としてのおのれのために、おのれを開示する〔sich erschließt〕ときだけである。<sup>29</sup>

つまり退屈は、現存在としての人間が自由であること、現存在は自由において決断する<sup>30</sup>ことが可能であると示しているのである。

## 2. 「決断」から「快樂」へ——本書の内容

### (1) 暇と退屈に関する各論

#### ——序章から第四章まで

さきに、われわれはハイデガーの退屈論を確認しておいた。ハイデガーの結論は退屈が人間の自由、決断の可能性を告げている、という点にあった。著者はそのような決断主義を批判する。本書の議論を概観してみよう。

序章（『好きなこと』とは何か？）で確認され

<sup>28</sup> Ders., *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, a.a.O., S. 223. 前掲訳書、248 頁。またハイデガーは「時間とはその都度全体における現存在である」とも述べている（a.a.O., S. 221）。

<sup>29</sup> a.a.O. 前掲訳書、248-9 頁。

<sup>30</sup> ここで決断すると訳したのは、sich entschließen、決断と訳すのは Entschlossenheit である。両者は『存在と時間』の邦訳では決意性（渡辺／原訳）や覚悟性（細谷貞雄訳、ちくま学芸文庫版）といったように訳されているが、『形而上学の根本諸概念』講義の邦訳では決断の語で訳しており、國分もその訳語をそのまま用いているので、こちらの訳語を採用した。決断はハイデガーと同時代の哲学者ヤスパースや法学者カール・シュミットが用いる Entscheidung (entscheiden) の訳語として用いられているので、決意性といった訳語はそれとの区別を意図しているという面もあろうが、一方で内実的に通ずる部分も大きい。しかしハイデガーが Entschlossenheit を用いるのは、開示すること (erschließen) との繋がりを含んでいると思われることは、注意したい。

るモチーフが、本書の根底をなしている。すなわち問題は、豊かさが実現されているのに、それをひとびとが享受できないことである。むしろ豊かさが「達成されると逆に人が不幸になってしまうという逆説」(14)が存在する。社会主義者モリスは「革命が到来すれば、私たちは自由と暇を得る。そのときに大切なのは、その生活をどうやって飾るかだ」(25)と問うた。こうした積極的な目標にたいし、消極的目標は暇と退屈がもたらす弊害を抑えることにあると言えるだろう。近代では価値が相対化されて失われ、結果人間は「生きていることの意味の不在」(29)に直面した。その欠如は「国家や民族といった『伝統的』な価値への回帰」(28)に繋がり、人々は「大義のために死ぬことを望む過激派や狂信者たち […] を、恐ろしくもうらやましいと思うようになるのである」(28)。この弊害をどう抑えるのか。後者の論点は、後でハイデガーの決断への批判につながるだろう。

そこで第一章（「暇と退屈の原理論」）で引きあいに出されるのが、パスカルの退屈とディペルティヴスマン気晴らしの分析であり、それによって欲望の“対象”と“原因”の混同が摘発される。例えばウサギ狩りをする人はウサギを得ようとし、気持ちをウサギに向けるが、実はウサギ欲しさに狩りをするのではない。求められているのは退屈から「気を紛らせてくれる騒ぎ」なのだ(37)。ウサギは欲望の“対象”になっているが“原因”ではない。“原因”は退屈で、退屈が人を気晴らしへ駆り立てる。気晴らしの重要な要素は、苦しみという「負の要素」(42)であり、人はそこから「自分の行為の理由を引き出したい」と思うのである(44)。「人は毎日同じことが繰り返されることに耐えられないから「今日を昨日から区別してくれる」“事件”(ラッセル)や“緊急事態”を求めるのだ(53)。そこには「生の意味は個人が自らの手で獲得すべきだと考える」「ロマン主義」(64)がある。こうして見ると、ここで“快樂”など求められていないが、じつはその快樂を求めることこそ困難かつ重要なことなのだ。

この退屈の起源はどこあるのか。第二章（「暇と退屈の系譜学」）で立てられる問いである。著者は退屈を歴史における新奇な現象と見るのを批判し、

「人間の人間性と退屈との関わりを問うこと」(71)を求める。そこで「定住革命」(西田正規)の仮説を取り上げる。人類は数百万年間遊動生活（一か所に留まらない移動生活）を続けてきたが、定住生活はわずか一万年前からにすぎない。ともすれば「人類の肉体的・心理的・社会的能力や行動様式は、むしろ遊動生活にこそ適している」のかもしれない(74)。これは「定住中心主義」、「住むことこそが人間の本来的な生活様式である」とする考え(75)に反論を突きつける。定住はむしろ気候変動などが強いたもので、人間の「能力や行動様式のすべてを新たに編成し直した革命的な出来事であった」(80)。なるほど人間の文明は全て定住生活をしている一万年間に生まれている<sup>31</sup>。

しかし重要なのは「定住によって人間は、退屈を回避する必要に迫られた」(87)ということだ。遊動生活では人間は常に新たな環境に適応しなくてはならず、探索能力を全面展開させていたが、定住生活ではその能力を持てあまされるようになり、能力を「存分に発揮する […] 強い充実感」(89)が失われて退屈が生じた。退屈の起源は定住なのだ。

第三章（「暇と退屈の経済史」）は人類がひまと退屈にどう向き合ったかを、経済学の学説を参照しながら追求する試みである。ここでひまと退屈がどう異なるのか明確に規定される。

<sup>31</sup> 「定住が始まって以来の一万年の間には、それまでの数百万年とは比べものにならない程の大きな出来事が数えきれぬほど起こっている。農耕や牧畜の出現、人口の急速な増大、国家や文明の発生、産業革命から情報革命」(80)。定住中心主義に関する示唆は、非常に大きな意味を持っている。國分自身も「定住革命の哲学的意味についての注」(95-97)で指摘しているが、ハイデガーにとっても「住む」ことは極めて大きな意味を持っている。例えば『存在と時間』の第12節を参照(Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., §. 12. 前掲訳書、第12節)。さらに、アレントのいうところの「世界性」の概念もまた、「住まう」こととのつながりが示唆されている（「仕事」[work]はあらゆる自然的な環境とは際立って異なる、諸々の物からなる『人工的』世界を与える。各々の個別の人生は、その[世界の]境界の内側に住まわせられる[is housed]。 […] 仕事の人間の条件は世界性である」(Hannah Arendt, *The Human Condition*, 2<sup>nd</sup> ed., Chicago/London: The Univ. of Chicago Press, 1998 [orig. 1958], p. 7. 志水速雄訳『人間の条件』ちくま学芸文庫、1994年、19-20頁)。

暇とは、何もすることのない、する必要のない時間を指している。暇は、暇のなかにいる人のあり方とか感じ方とは無関係に存在する。つまり暇は客観的な条件に関わっている。

それに対し、退屈とは、何かをしたいのにできないという感情や気分を指している。それは人のあり方や感じ方に関わっている。つまり退屈は主観的な状態のことだ。(100-1)

この区別は「暇であっても必ずしも退屈することはない」のを示すのに重要である。ヴェブレンが『有閑階級の理論』で描く有閑階級は、ひまでありながら尊敬されており、「暇であることにはかつて高い価値が認められていた」(102)。かれらは「品位あふれる閑暇otium cum dignitate」の伝統、つまり「暇を生きる術」(112)を知っており、ひまでありながら退屈しない可能性を提示しているのである。

反対に新しい有閑階級であるブルジョワジーはひまを生きる術を知らないので、退屈してしまう。レジャー産業はそこにつけこみ、退屈する人々に欲望そのものを植えつけているのだ。ここでは余暇すら労働のうちに取り込まれる。この消費社会状況に相即して生じてきた疎外現象を分析するのが第四章（「暇と退屈の疎外論」）である。著者は「人が豊かに生きるためには、贅沢がなければならない」(144)と考える。贅沢は非難されがちであるが、それは浪費と消費の区別が認識されていないためなのだ。浪費とはたんに、必要を超えて享受することである。それにたいし消費とは「物に付与された観念や意味を消費する」謂いである(145-6)。消費社会では記号こそ消費されており、物そのものは受け取られてはいない（だからポスト・フォードイズム的なモデルチェンジが意味をなす）。問題はここにある。われわれは消費ではなく浪費を求め、物を享受しなくてはならないのだ。

しかし現実には消費の論理が瀰漫し、ひとびとは疎外されている。従来疎外は「人間が本来の姿を喪失した非人間的状態」を言った(163)。しかし疎外が、疎外以前の「本来性」・「本来的なもの」

に関わらせて論じられるなら、疎外論はむしろ危険な帰結を招くだろう。なぜなら本来性は「強制的だからである。何かが〈本来的なもの〉と決定されてしまうと、あらゆる人間に対してその『本来的』な姿が強制されることになる。本来性の概念は人から自由を奪い、ついには「強制と排除に至る他ない」(165)<sup>32</sup>。とはいえ、本来性の論理は危険であるからといって疎外概念そのものもともに捨ててしまうなら、現状追認を肯定することになる。肝要なのは、本来性の論理を立てずに、疎外概念を回復することなのだ。「疎外論正統派」であるルソーとマルクスの議論には、この「本来性なき疎外」概念が見出せるという。ルソーの自然状態は「もはや存在していない状態、おそらく存在したことのなかった状態、きっと今後も決して存在することのない状態」<sup>33</sup>であり、失われた過去を本来性として範に取るという発想ではない。マルクスも労働者の疎外を問題視しているが、疎外を乗り越えようとするヘーゲルに対し、彼は疎外を否定的に用いるのみで、本来性への回復は云々されていない<sup>34</sup>。疎外論者たちは「本来性へと回帰

<sup>32</sup> 著者の挙げている例を参照しておこう。「たとえば、『健康に働けることが人間の本来の姿だ』という本来性のイメージが受け入れられたなら、さまざまな理由から『健康』を享受できない人間は非人間として扱われることになる。これほどおぞましいことはない」(165)。この指摘はけだし正当であろう。ただしここで「本来性」という言葉が選ばれていることに関しては多少の疑問を覚える。著者は恐らくハイデガーの決断主義の批判のために、ハイデガー的な「本来性 (Eigentlichkeit)」や「本来的 (eigentlich)」を用いたと思われるが、ここでいう「本来の姿」などは本来性というよりは「本質」「本質主義」のようなものではないだろうか。ここでは（ある程度意図的に）カテゴリーエラーを起こしていると見える。また、ハイデガーの「本来性」の議論はこのような本質主義的発想と単純には重ならない。というのは、ハイデガーのいう本来性とは、可能性そのものである本来的自己を了解していることだからである。

<sup>33</sup> ルソー、ジャン＝ジャック、中山元訳『人間不平等起源論』光文社古典新訳文庫、2008年、36頁。本書177頁に引用されている。

<sup>34</sup> 著者のマルクスの評価にはいくつか疑問が浮かぶが、少なくともマルクスの疎外概念は「本来性」(類的本質)の議論とは関係がないとみている点に関し、『経済学・哲学草稿』に依拠するかぎりでは、それは牽強附会であろうと思う。私有財産の止揚とは、まさに外化を克服し人間の本質としての労働を人間(労働者)自身に回復することにほかならないと思われるからである(マルクス、カール、長谷川宏訳『経済学・哲学草稿』光文社古典新訳文庫、2010年)。むしろマルクスがヘーゲルの克服を

したいという欲望」(183)から読み込み過ぎを犯しているのだ(いっぽう、マルクスに労働の全面的廃棄を見るアーレントも、そのように読みたいという欲望から極端な解釈をしている<sup>35</sup>)。

試みなかったかといえ、廣松渉らによる数々の研究が克服の努力の存在を示している。むしろ廣松によれば、類の本質(國分風に言えば本来性)を前提としていた『経哲草稿』における議論の克服こそが、『ドイツ・イデオロギー』をマルクスが執筆した動機であったという(『物象化論の構図』岩波現代文庫、2001年)。それが「関係の第一次性」という存在了解や「物象化(Versachlichung)」批判につながる。著者がするように『経哲草稿』時点のマルクスが、本質や本来性という概念を克服してしまっていたと見ると、こうした研究の蓄積は否定されてしまうだろう。(もっとも、著者が「本来性なき疎外」の概念を「同一性なき差異」の議論と結びつけているのは興味深い。評者はそうした議論に通じていないが、著者の説明〔xxiii、注56〕を読むかぎりでは、上述の廣松による「関係の第一次性」という論点に近いと思われる。いずれにせよ「本来性なき疎外」という概念は不十分に思われ、より精密に概念化されるのが俟たれる。)

<sup>35</sup> 著者によると、アーレントはマルクスのテキストに「悪質な改竄」を加えてまで「労働廃棄」を読み込もうとしている。アーレントはマルクスを引用するとき『欠乏と外的有用性によって決定される』という部分を意図的に除去しており、「これはかなり悪質なテキスト改竄である」(188)。その箇所は Arendt, *The Human Condition*, *op.cit.*, p. 87, n. 17 (前掲訳書、204頁、注17)、Dies., *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, ungekürzte Taschenbuchausgabe, 6. Aufl., München/ Zürich: Pieper, 2007 [orig. 1967], S. 439, Anm. 18 のことで、たしかにここではマルクスの原文を引いておきながら、“das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist”という関係代名詞の一文が抜けている。だがこれは注にさりげなく引用されているに過ぎないし、しかも本文中で完全なかたちで引用しているのだから、「悪質な改竄」とまで言うには当たらないだろう。単純に省略したと見るのが外面的に言っても正当と思う。さらにアーレントの「労働」概念を見れば、これが単純な省略であり、しかも一少なくとも彼女にとって一省略しても問題ないということがわかるのである。彼女にとって労働 Arbeit は動物としての生命が要求する自然物、すなわち必要＝必然性 (Notwendigkeit, necessity) に支配されているのだ (*Vita activa*, a.a.O., S. 16)。換言すれば「労働」が「欠乏(必要 Not)や外的有用性に決定される」というのはいわば分析的命題にすぎず、「欠乏によって決定された労働」というのは殆ど冗語なのだ。彼女はマルクスの労働概念の本質的な部分に必然性との連関を読みとっており、批判するのであれば「改竄」を云々するより彼女の理論そのものの問題点を突かねばならないと思う。(アーレントの「労働」という活動力の発見したい、じつはマルクスの読解に由来する。森川輝一『〈始まり〉のアーレント—「出生」の思想の誕生』岩波書店、2010年、第4章、第1節。) また著者はマルクスが労働時間の短縮を訴えていることを挙げているが、このことに関してもアーレントは批判を加えている。つ

## (2) ハイデガー批判—第五章以降

第五章(「暇と退屈の哲学」)はハイデガーの退屈論の分析であるが、われわれはすでに前節でその基本的論点を確認したのであるから、これを繰り返すことはしない。ハイデガーの結論を著者が簡潔に要約したものを見てその代わりとしよう。「ハイデッガーは、退屈する人間には自由があるのだから、決断によってその自由を発揮せよと言っているのである。退屈はお前に自由を教えている。だから、決断せよ」(243)。しかし著者にはこの結論は納得できないものであった。ここからハイデガー批判が開始され、第六章(「暇と退屈の人間学」)では、ハイデガーも参照していたユクスキュルの「環世界 Umwelt」論が引かれて、この不満が対自化されることになる。

著者いわく、ハイデガーは、岩でひなたぼっこするトカゲは「岩を岩として」経験しているわけではない(「動物は世界貧乏的[weltarm]である」<sup>36</sup>)が、「人間だけが、ある物のある物として経験でき」(250)<sup>37</sup>、「世界そのものに関わることができる」(251)と言っている。それが「人間は世界形成的[weltbildend]である」<sup>38</sup>というテーゼの謂いである。しかしユクスキュルの研究は「すべての生物は別々の時間と空間を生きている！」(253)ことを示している。ダニは「酪酸のにおい」や「摂氏37度の温度」といったシグナルからなる環世界を生き、光も音も感じない。それはダニだけでなくおのおのの生物ごとにそうなのであり、「動物はそれぞれの環世界をもっている」(270)。ハイデガーは環世界を生きる動物には「物それ自体」は認識できないが、人間にはできると言い、

まり労働の生産物が増加することは、実際には人々を消費へと駆り立てるばかりで、人間を必然性から解放しなどしないのである。拙稿「オティウムの政治的可能性—アーレントの余暇論」『余暇学研究』第15号、日本余暇学会、2012年、3-13頁を参照。

<sup>36</sup> Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, a.a.O., §. 42 (前掲訳書、第42節)を参照。

<sup>37</sup> この箇所は著者が誤読しているとわれわれは考えるが、詳細は後で問うことにする。

<sup>38</sup> 前々注参照。なお、「石(物質＝質料的なもの)は無世界的[weltlos]である」というテーゼが三つ目の(ハイデガー自身は第一に掲げるが)テーゼである。しかしこのテーゼに関する論点は講義中ではほとんど展開されない。

動物と人間の違いを強弁するが、人間も「物そのもの」は認識できないし、「それぞれの関心にもとづいて岩を経験する」(271)のではないのか。「トカゲがトカゲの環世界をもつように、宇宙物理学者は宇宙物理学者の環世界を〔…〕もつ。ハイデッガーはそれをどうしても認めず、「人間は特別であるという信念を抱いており、その信念に合うように立論している」(272)。つまり人間の自由に固執するあまり、人間を無理に特別視している。しかし人間と動物の違いは程度の差にすぎない。環世界は見てきたように生物ごとに大きく異なり、一つの環世界から他へと移ることは非常な困難であるが、不可能ではない(例えば盲導犬は犬の環世界を人間の環世界に近づける<sup>39)</sup>)。進化の過程などを考え合わせるに、「あらゆる生物には環世界の間を移動する能力があると言うべき」(283)だ。人間はその能力が著しく発達しているだけである。ハイデガーの人間の自由の強調は、この相対的な自由を絶対視する誤りを犯している。人間はしかしひとつの環世界に「とりさらわれて」いられず退屈するのだから、むしろひとつの環世界へと「とりさらわれ」退屈せずに済む動物のほうが優れているとすら言えるではないか。

以上のことを踏まえ、第七章(「暇と退屈の倫理学」)でハイデガーの決断主義を批判する。人間もまた環世界を生きているとすれば、決断とはその場合、環世界的な意味連関からおのれを断ち切る試みであろう。「なぜなら決断は、物や人との関わりが不可能になったところで現れるからである。決断を欲する者は、わざとそうした関わりを不可能にする」(297-8)。くわえて、第一形式においてひとは「仕事の奴隷 *Sklaven der Beschäftigungen*」になるとハイデガーは言うが、第三形式の退屈において、ひとが仕事することを決断したとすればどうか。第三形式は決断ののち、第一形式と重なることになるではないか。

<sup>39</sup> このあたりの議論は、基本的にハイデガーの世界概念の読み違いを敷衍していると言つていいと思われるが、動物は「とらわれ *Benommenheit*」の状態にあるというハイデガーの論点にたいして、盲導犬の例はたしかに一種の批判的論点を与えてはいる。ただし、ハイデガーの動物の「とらわれ」という議論を全体的に転覆させるような破壊力があるかはあやしい。

むしろわれわれは第二形式の退屈にこそ大きな期待をかけられる。「第二形式においては何か心の底から楽しいわけではない。たしかにぼんやりと退屈はしている。だが、楽しいこともある。〔…〕大切なのは、〔…〕自分に向き合う余裕があるということだ。〔…〕第二形式こそは、退屈と切り離せない生を生きる人間の姿そのものである」(305)。人間が成長していく過程は「環世界を獲得する過程」(322)であり、「周囲の環境をシグナルの体系に変換していく」(324)。そうやって退屈な世界を生み出し、「ものを考えないで済む生活」(325)を作り出さねば、人間は生きていけない。そしてこの退屈を気晴らしでやり過ごす。ハイデガーが否定的に描くパーティは「人間として生きることのうらさをやり過ごすために開発してきた知恵」(307)なのである。しかもむしろそうしてこそ、逆説的だが、ものを考えるためにものを受け入れる余裕ができるのである。

著者の議論をまとめよう。ひとは豊かさを得てひまになると退屈する。退屈は決断を促すが、決断は世界からひとを切断する。しかし人間は環世界を生きざるを得ず、退屈は避けがたい。その退屈を否定せず折り合いをつける退屈の第二形式こそ、ほんとうは人間的にひまを生きる術である。さらに、豊かさの享受(贅沢)、余裕をもつことが、じつは思考も可能にしているのだ。退屈において、決断などせず、贅沢を享受すること—これが大切なのである。

### 3. 自由という人間の運命—決断主義の問い直し

#### (1) 世界を開示することとしての企投=決断

著者は決断を否定している—われわれが疑問を向けるのは、さしあたりこの点に関してである。疑問点をあらかじめ確認しておけば、著者は人間の自由について十分な議論をしていないのではないか、ということである。つまり因果から自由な行為としての自発性を認めるか否かという問題が看過されている。著者は人間が動物よりも高い環世界移動能力があるという点に相対的な自由を認めるが、このとき未だ自由という概念は不分明では

ないか。それは著者が、自由な自発性としての決断を、たんに無根拠な果断として簡単に片づけてしまったことに由来すると思われる。

そもそも決断とはどういうものか、ある程度共通に理解された意味を確認しておきたい。その際次のデリダの記述は簡潔であるが意を尽くしている。

非＝知は彼〔＝決断者〕自身の決断をまったく中断せず、彼の決断はきっぱりとしたものでありつづける。〔…〕しかし彼の絶対的決断は知によって導かれたり統制されたりしてはいない。まさにこれこそあらゆる決断の逆説的な条件である。つまり、決断はなんらかの知のたんなる結果や結論だったり、それを解明するものであったりするかもしれないが、その知から演繹されてはならないということだ。<sup>40</sup>

もっとも驚くべきことは、決断が知性や理性に導かれるものではないという点だろう。むしろそれは決断の積極的条件をなす。なぜなら知に導かれたのであれば、それは単なる演繹、単なる計算ということになり、誰にでも計算をなぞればできることになるからである。しかし決断は一瞬間にまったく「わたし」だけで行なうものである。そのためには自分の意志以外のいかなる原因も、厳密には認められない。決断の前に熟考がなされたとしても、すくなくとも熟考の結果自動的に決断がなされるということはない。つまりこの決断は因果の流れを断つ自発性をもつのである。決断はただ「わたし」から発する、つまり固有の自己、本来的自己から発源するのだ。逆に言えば、決断においてはじめて本来的自己が創造されるということでもある。逆説的だが、決断によって本来的自己はじめて形成されるがゆえに、決断は本来的

<sup>40</sup> デリダ、ジャック、廣瀬浩司／林好雄訳『死を与える』ちくま学芸文庫、2004年、160頁。デリダじしんはキルケゴールの解釈として上掲の一文を記しているが、ハイデガーの決断概念もキルケゴールにまでさかのぼり得るものであるという事実を鑑みて、ハイデガーのいう決断を理解するにも資すると考えられる。もっとも両者の概念（さらにデリダじしんの解釈も含め）が完全に一致しているとは、言うことはできない。

自己から発したと言えるのである。決断と自己とは同時分節されるのだ。つまり決断とはハイデガーも言うように、おのれの存在を決定することなのである。

著者は決断を、理由も原因もなくある特定の事柄に思いを定め、それをめがけてたんに邁進することだと考えているようにみえる<sup>41</sup>。著者が挙げる例を見よう。「資格取得の決断を下す。決断してしまえば本当に快適である。資格試験の奴隷であることはこの上なく楽だ」(306)。これは彼じしん言っているように、第一形式の退屈における「仕事の奴隷」と変わらない。というより、たしかに変わらない、つまりそれは第一形式の退屈そのものなのだ。彼は第一形式の退屈における「企て」の場面を描いているのであり、けっして深い退屈から発する固有の決断の場面を描くことには成功していない。

ハイデガーは、ひとは普段世界の物事を配慮しており、その配慮している物事によって自分の存在を、自分が何者であるかを考えがちであると述べる<sup>42</sup>。資格取得の決断はまさにそうである。これは自分が配慮しているなにかにしたがって自分が何者であるかを決定しているので、これは決断とはいえない。そのときひとは世界にある事物のほうからおのれを了解していて、この了解は「非本来的」である。ハイデガーがいう決断はこのよ

<sup>41</sup> カール・レーヴィットのつぎの言葉は、ある論文でシュミットをハイデガーと比較し、シュミットの思想を評したものであるが、これはちょうど、著者がハイデガーの決断について加えている批判点をうまくまとめたような格好になっている。決断は「宗教的、形而上的ないし道徳的といった、およそ精神的な決定のばあいのように、特定の基準となる事実領域のための決定ではなく、なんのためかにはいっさいかわらず、果断への決定以外のなにもものでもない。〔…〕ところで、この形式的な決定は、まさにそれを具体的かつ自由な決定たらしめるはずのものを否定する。なぜならそのためには、特定のもののために決断すること、そしていったん決定した以上は、その目的にいつまでも縛られているということ、が必要なのであるから」(レーヴィット、カール、田中浩／原田武雄訳「カール・シュミットの機会原因論的決定主義」〔カール・シュミット『政治神学』未来社、1971年所収〕、112-3頁)。

<sup>42</sup> 「差しあたってたいいは、配慮的に気遣いつつある世界内存在は、おのれが配慮的に気遣っている当のものにもとづいて、おのれを了解している」(Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 337. 前掲訳書、530頁)。

うな既成の意味秩序のなかにあるもの（資格！）に企投することとは異なるが、その点を著者がほとんど扱わなかった「世界形成」の議論を読むことで、確認したい。

まず、著者はハイデガーが人間のみが「物そのもの」を認識できると考えていたとしているが、彼はけっして「物そのもの」を認識できるなどとは考えていない（少なくともカント以後、素朴実在論的な意味でそれを追求するのは不可能である）。「ある物としてのある物」とは、著者が例示する「太陽としての太陽」といったものではなく、「存在者としての存在者 *Seiendes als Seiendes, ens qua ens, öv ἢ öv*」である。存在者である限りの存在者を問題にすることは、そこに現われつつ隠れているような、存在者を存在せしめている当のもの、すなわち存在を問うということである。そして存在者としての存在者は全体における存在者と言い換えられており、さらにそれが開示されてあること（*Offenbarkeit*）が世界と呼ばれている。つまり存在者としての存在者を問題にすることは、存在者全体のなかでの存在者、存在そのものとの関係における存在者を問うことになる。

ではこの存在者としての存在者を問うとはどういうことか。ハイデガーが挙げる興味深い例を見よう。それは「その黒板は不便な立ち方をしつつ存在している [Die Tafel ist ungünstig stehend]」<sup>43</sup> というものである。「不便に立つ」とはどういう規定なのか、それは「黒板が黒い」とは違うのか？<sup>44</sup> 不便であるとは、それを見る学生にとって、あるいは板書する教師にとって不便等、どうやら「その黒色とか広さとか高さとかのような黒板そのものの規定ではなく、たんにちょうどここにいるわれわれと相関的なひとつの規定である」<sup>45</sup>らしい。ところが実はそうではない。「この黒板の不便な立ち方は、けっこう、この黒板自身の一特性だと言えるからであり、——それどころか黒板の黒色よりももっとずっと客観的にそうだとさえ言える」<sup>46</sup>。この黒板が不便な立ち方をしているのは、その場に

いる者たちとの相関的ではなく、「この講義室の中で不便に立っている」（傍点引用者）<sup>47</sup>。問題になるのは「黒板の不便な立ち方においてすでにともに開示されているもの——全体としての講義室」<sup>48</sup>である。全体としての講義室が前論理的に開示されてはじめて、「黒板が不便に立つ」という論理が可能になる。つまり「あらゆる命題 [Aussage] に際して、つねに、われわれは [...] すでにある全体において開示された存在者から語りだしている」<sup>49</sup>。命題はこの全体性の開示につねにすでに先行されており、そのなかでのみ可能である。われわれは存在者を相互参照的な連関（『存在と時間』でいう有意義性）のなかで「…として (als et.)」<sup>50</sup>というかたちで了解しており、その連関が世界と呼ばれる開示態であるが、それを可能にしているのがこの全体形成 *Ergänzung*、先行的な全体の開示である。ハイデガーはこれを企投 *Entwurf* と呼ぶ。企投は現存在の可能性にかかわる、可能化するものといわれる。ここで講義の前半と後半の世界問題とが結びつく。すなわち深い退屈のなかで世界の意味が失われ、可能性をそもそも可能化する（世界の存在者に意味を与える）ものである現存在の自由が見出されるが、その自由こそは世界の形成としての企投の可能性の条件なのだ。そしてこの世界という開示態において現われる全体のなかで、意味連関内での位置づけを得ることで、存在者は存在者として現われることができる。企投とは、自由な現存在がその固有の可能性へと決断することである。つまり決断において固有の可能性が開かれ、その可能性から世界の存在者全体が意味を得る<sup>50</sup>。人間は

<sup>47</sup> a.a.O. 前掲訳書、543 頁。

<sup>48</sup> a.a.O., S. 501. 同上。

<sup>49</sup> a.a.O. 前掲訳書、544 頁。

<sup>50</sup> 『存在と時間』では、こうした世界における存在者の意味は「のために *Um-zu*」という様式において相互参照的に規定されるとされていたが、それは「それを趣旨とする当のそれ *Worumwillen*」という、それ自体は他の存在者との関係においては規定されないような「目的」に基づいて生起するものであった。そしてその「それを趣旨とするそれ」とは、現存在自身の存在可能ないし可能性である。ようするに現存在自身の可能性へと企投し、その可能性という「それを趣旨とするそれ」から、世界が開示され、世界内の存在者の意味が規定されるのである。そして現存在が、将来に属するおのれの可能性へと先駆し、企投することが、決断 *Entschlossenheit* と呼ばれる。

<sup>43</sup> Ders., *Die Grundbegriffe der Metaphysik, a.a.O.*, S. 476. 前掲訳書、516 頁。

<sup>44</sup> a.a.O., S. 499. 前掲訳書、541 頁。

<sup>45</sup> a.a.O. 同上。

<sup>46</sup> a.a.O., S. 500. 前掲訳書、542 頁。

その都度自分の固有性から発する新たなものを世界にもたすこと、つまり「はじめる」こと（アーレント）によって、世界の意味づけの全体を更新していく、といってもよいかもしれない。

著者はハイデガーが「宇宙物理学者は宇宙物理学者の環世界を、鉱物学者は鉱物学者の環世界をもつ」（272）ことを認めないというが、それは誤りであろう。ハイデガーはそれぞれがそれぞれの世界を生きることを認める、否、さらにラディカルに「宇宙物理学者」や「鉱物学者」ではなく、その都度あらゆるひとびとがそれぞれ、固有の自己が開示する世界のうちに存在すると考えているのである。動物に欠けているのは、この固有の自己への企投という契機である。とにかくおのれ自身を「フキムツグレン主旨」として世界を開示するための、その「おのれ」、可能性そのものとしての自己を欠いているのだ。だから人間と動物の差異は、この点では程度の差というよりは質的なものである<sup>51</sup>。

## (2) 運命としての自由

さて、既に見たようにこの企投＝決断による開示状態においてしか、存在者は現われてくること

---

この決断が本来的な自己であること（*das Selbstsein*）である。なお、小野紀明は日常的な有意義性の次元を「オンティッシュなもの」と呼び、その都度有意義性を有意義性たらしめる「開け」を「地平（ホリツォント）」と捉えて、その地平の開示と解体を「オントローギッシュなもの」と呼んだうえで、開示と解体という時間的に生起する両義性を「政治的なもの」と捉える。小野の論考はドイツ語を音写して一種の「異化」効果を付けつつ、一貫した解釈を与えており、興味深い（『ハイデガーの政治哲学』岩波書店、2010年）。

<sup>51</sup> 動物と人間をこのように区別することには、問題もある。著者も、ジョルジョ・アガンベンの議論（岡田温司／多賀健太郎訳『開かれ』平凡社ライブラリー、2011年）にも触れつつ、動物と人間の「本質的差異」を設けないよう気をつけている（ただし、アガンベンへの言及はxxxiii頁、第7章への注4でわずかに敷衍である）。アガンベンは『開かれ』で動物と人間を区別する概念装置を「人間学機械 *macchina antropologica*」と呼び、その区別したいは空虚で、動物と人間のあいだでその都度その機械が働き、その都度区別が作り出されていると見る。評者は小松美彦の最新刊（『生政治の歴史—脳死・尊厳死・人間の尊厳をめぐる』青土社、2012年）から、この区別が「人間の尊厳」のひとつの中核なし、暴力的に人間を「生に値する／値しない」として弁別する「生政治」の装置となっているという視点を学んだ。なお小松はアガンベン『開かれ』、ハイデガー『形而上学の根本諸概念』を、ともに検討している（第4・5章）。

できない。われわれが意味のある存在者と出会うことができるには、すでに世界を開示してしまっている必要がある。つまり世界の開示は人間が意識的にできるものではなく、人間が意識的に行う営みにつねにすでに先立つ。われわれは企投しようとして企投できるわけではないし、ある特定の存在目的に企投することも本来的な企投とはいえない（資格取得の決断！）。ではそのような企投はそもそも可能なのか。ここでもまた『存在と時間』においては、企投＝決断とは可能性としての本来的自己に向けておのれを投げ込むこと、つまり全くの可能性（全く新たなものの可能性）へとおのれを委ねることとされる<sup>52</sup>。ここで「知」はある種の実践であり、理性や知性とは重ならないのだ。しかしこれは理性を軽視することではない。むしろ理性は決断のあとにしか働き得ない、というべきであろう。理性はすでに出来上がった秩序、物象化され固定した意味体系に基づいて考えることしかできないが、その意味体系は企投に基づいてはじめて形成される。もし体系のみで済むと考えるとすれば、それは遂行という「はじまり」の契機を忘却しているにすぎない<sup>53</sup>。

つまり人間はある秩序のなかを生活しているとき（世界内存在）には、いつも「すでにはじめてしまっている」のだ。それゆえハイデガーは必ずしも

---

<sup>52</sup> 「了解とは、現存在がそれを趣旨としてその都度実存している存在可能へと企投しつつ存在することである。了解は、おのれ固有の存在可能を開示するのだが、それも、現存在が、おのれ自身がなにに懸っているかを、了解しつつその都度なんらかの仕方で知っているというように開示する。しかしこの「知っている」ということは、…ある実存的な可能性のうちにおのれを保持しているということなのである。…根本において将来的な企投の働きは、第一次的には、企投された可能性をなんらかの思念のうちで主題的に捕捉しているのではなく、可能性としてのその企投された可能性のなかへおのれを投げこんでいる〔傍点原文、傍線引用者〕」（Ders., *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 336. 前掲訳書、528-9頁）。

<sup>53</sup> たとえば裁判 *judgment* は法体系に従って行われるが、その判決、判断そのものは法律の条文から自動的に導出されるわけではない。そこでは人間が法に基づきながら、法そのものを更新・破壊するようにして、判断＝決断なくてはいけない。デリダが言うように、正義とは法の脱構築である（デリダ、ジャック、堅田研一訳『法の力』法政大学出版局、1999年）。

決断を促しているとは言えない。彼は人間存在に保守的と革新的との両面があることを認めていた。世界内存在は、世界を固定しようとする限りではある保守性であり、たしかに人間的意味秩序を生きることはこうした保守性をもつ。しかし人間そのものが時間的な存在者であり、つねに新たなことをはじめ、時間を生み出す。時間のない世界（永遠）を求める保守的傾向とは裏腹に、世界はじつは人間の時間的な企投に基づいてその都度的に生起するものなのだ。人間のこの革新性は否定しえない。

ハイデガーが世界内の存在者からのみ自己を了解してはならないと述べ、決断（自己そのものにもとづいて自己を了解する）が本来的であると述べるのは、このような人間の両側面をともに把握するためであろう。伝統的な哲学は、人間を一定の不変の本質をもった存在者として扱ってきたが、それでは自発的に新たなことをはじめる人間の「本質」（本質なき本質）を見てとることはできない。この意味でアレントの「われわれは […] 自由であることを運命づけられている」<sup>54</sup>という言葉は示唆的である。自由は運命、少なくともそれは人間の条件であり、哲学はそこから出発しなくてはならないだろう（ここでアレントを引いたのは牽強附会ではなく、彼女は人間を自由な存在者と捉えるハイデガーの理解<sup>55</sup>を受け継ぐ）。ハイデガーの決断は自由という事実的な人間の条件、いわばゾレンならぬ（文字通り）ザインなのである。

<sup>54</sup> Hannah Arendt, *The Life of the Mind: Two/ Willing*, San Diego/ New York/ London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978, p. 217. 佐藤和夫訳『精神の生活』下巻「第二部 意志」岩波書店、1994年、258頁。アレントのこの言葉について、川崎修はサルトルの「人間は自由の刑に処されている（L'homme est condamné à être libre.）」という表現との類似を指摘している（『ハンナ・アレントの政治理論—アレント論集I』岩波書店、2010年、第3章補論「アレントと実存主義」）。アレント自身の自由論については、アレント、ハンナ「自由とは何か」引田隆也／齊藤純一訳『過去と未来の間—政治思想への8試論』みすず書房、1994年、193-232頁。

<sup>55</sup> 「哲学は人間的行為としてひとつの意味を持っている。哲学の真理は本質に即して人間的現存在の真理である。哲学することの真理は現存在の運命のなかにともに根づいている。この現存在はしかし自由において生起するのである」（Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik, a.a.O.*, S. 28. 前掲訳書、35頁）。

## 結論

退屈が告示しているのは自由、つまりわれわれが時間をもつこと、ひまをもつこと、ひまであることであった。ハイデガーのいう退屈は深まれば深まるほどに、人間を自由へと追い詰める。第一形式の退屈や日常性においては、人間は仕事に追われ、仕事や世界内の事物から自分の存在を理解してしまう。時間という観点からいえば、このとき人間は時間（ひま）をもっていない。人間の時間性においては、未知の未来こそ第一義的であり、そこから時間は到来するが、ここでは時間の使い道は一定に定まっておらず、人間は自由でないからだ。しかし退屈が深まるにつれ世界内の事物や仕事は意味を失い、ついには世界全体が無意味になったとき、ただ自分と自由だけが残る。われわれはそのとき時間を、つまりひまをもつ。時間は人間が自由な決断によって、本来的な自己へと企投することを可能にする（むしろこの企投が時間を未来から出来させる）。この時間をもつこと、可能性へと開かれてあることがひまであることであり、余暇である。日常の仕事においては、わたしの存在は仕事のほうから理解される。それにたいしてひまであるとき、余暇においてはわたしの可能性への企投、つまりわたしがはじめる新たなことのほうから、世界の意味が形成される。そしてそれは世界を固定した意味から救うことであり、たとえば政治の可能性があるとすれば、それらはひまから発源するだろう。

われわれは本書に対する批判を次のようにまとめることができる。

著者は人間の絶対的自由を認めず、環世界移動という相対的な自由しかないということを主張する。しかしハイデガーの自由も決して完全な自由ではない。現存在が自由な決断を行う場 Da は、現存在が投げ込まれた *geworfen* ところであり、各々自分の投げ込まれたそこ（一定の条件）を生きなければならない。しかし、現存在の行為はそうした条件に因果的に完全に支配されているわけではなく、純粋な自発性からなる決断を為しうる、ということが現存在の自由の意味なのである。しかもそうした決断は、世界を開き、世界のなかに

物を現われさせる。つまり世界とはその都度生起するものであり、客体的に（眼前的に）存在しているものではないのだ。著者は環世界移動の概念によって、一方では人間の環世界が創造的に変化していくものであることを主張しながらも、環世界をある実体的なものとして捉えて論を展開していることにはならないか。

このような自由は希望でも幻想でもなく、われわれの事実性＝条件であり、そこから思考を始めなければならない。無論自由は証明できないが、その非存在も証明できず、両者はアンチノミーとしてともに真でありうる。それゆえ自由があるというのは、一種の信念<sup>56</sup>に過ぎないかもしれない。だが人間を特定の本質をもつ存在者として理解して生じた失敗を見る限り、人間は自由を本質とする（その意味で本質をもたない）存在者と見なければ、われわれは現実を分析することはできないのではないだろうか。たとえば著者は退屈の第二形式を高く評価し、「退屈しながら、気晴らしする」ということを非難する人がいたら、「その人は人間というものを見誤っている」（305、強調引用者）と書いている。しかしこのとき、著者は「人間」をある実体として、いいかえれば一定の規定された本質をもつ存在者として物象化している。著者が、ハイデガーは「なぜ人間が人間らしく生きること、すなわち、退屈の第二形式を生きることの価値を認められないのか」（308）と問うとき、著者は人間をある任意の「本質」から了解していることになるのではないだろうか。そうだとすれば彼じしんが否定した「本来性」に、彼じしんの議

論が重なってくるだろう。快樂や贅沢の正しい享受を勧めることも同様に、人間の存在を「快樂にもとづいて、快樂のほうから」了解してしまっていることを意味する。しかしこのばあい極端に言えば、快樂を理解すれば人間存在の真理が理解されたことになってしまう<sup>57</sup>。それは一定の本質なるものを人間に強制することを戒める著者じしんの方針に再び反していると、言わざるを得ない。

本稿の成果は極めて限定的であり、著者が自由の問題を等閑にしたのではないか、という点を指摘したにとどまる。読解をとおして評者なりに、ひまの核心にあるのはむしろ自由の問題ではないかと結論したが、自由そのものや、決断そのものには踏み込めなかった。一方、決断概念と政治との結びつきに関しても不十分であったが、決断は政治を不可能にしてしまうのか否かという問題は避けて通れない深刻な課題であろう<sup>58</sup>。これらは今後の課題としたい。

（はしづめ たいき・東京大学大学院修士課程）

<sup>56</sup> 著者は『スピノザの方法』（みすず書房、2011年）において、スピノザが『デカルトの哲学原理』においてデカルトの「幾何学的様式で配列された、神の存在および精神と身体との区別を証明する諸根拠」というテキストから「意志の自由というテーマを消し去」っていると指摘している（前掲書、178-9頁）。「スピノザがいわゆる『自由意志』を認めず、万物に原因があると考えていたということは、『エチカ』の読者であれば誰もが知るところである」（同上、179頁）。われわれは著者自身もハイデガーの哲学から「自由というテーマを消し去」ろうとしたのではないかと考えることもできる。著者自身の言い方を借りればそれは「欲望」からテキストを読んでいるということになるかもしれない。この部分だけを根拠に断言することはできないが、著者が「自由」を少なくとも中心的に扱わないのは、こうした影響のためかもしれない。

<sup>57</sup> もし快樂そのものが一種の「可能性」であり「実体」ではないとすれば話は違う。しかし、その場合快樂への企投は将来に基づくハイデガー的な決断へと変容すると考えるべきである。なるほど著者じしん、ドゥルーズの議論を援用しつつ、快樂の本性が「反復」にあることを説いている（xxxiv、注14）。とはいえ、なにを反復するかということ、あるいはそもそも快樂を選ぶことじたいが、自由にもとづく、つまり決断を要請してしまうのである。

<sup>58</sup> レーヴィット、前掲論文（たとえば150頁、155頁など参照）は、ハイデガーのナチ関与を決断の帰結として糾弾している。またアーレントもハイデガーの「本来的自己」の「自己中心性」を問題視している（アーレント、ハンナ、齋藤純一訳「実存哲学とは何か」『アーレント政治思想集成』1巻「組織的な罪と普遍的な責任」みすず書房、2002年、245頁）。そのアーレントは、政治哲学においておのおの独自の諸存在者がどうすれば政治においてかかわり合うことができるのかを問うたと言える（例えばArendt, *The Human Condition*, op.cit., chap. 5. 前掲訳書、第5章）。彼女が決断を忌避し、最終的に晩年「意志」を問題にしたのは、この観点から理解できる（Arendt, *The Life of the Mind*, Two: *Willing*, op.cit.）。そして彼女がこうした問いをもったのは、師のヤスパースの影響であった。彼の「交わり *Kommunikation*」は決断を重視しつつ、他者を含みこむ思想である。師弟の思想は唯一的なものたちの共同性というテーマとして読み返す必要があると考えられる。