

『存在と時間』における「不安」の概念

戸 島 貴代志

I

『存在と時間』において ハイデガーは、自身のその後の思惟の実質的な出発点となる立場を、「現象学的存在論」と名付ける。この現象学的存在論は三段の階梯を踏んで展開される。(1) 現存在を時間へと「還元」する、(2) 存在を時間の地平において「構成」する、(3) (1)と(2)に基づいて、伝統的な存在論を「破壊」する。この、還元、構成、破壊の三段階である。この内の前二者、つまり還元と構成は、いわば体系的課題であり、この時期のハイデガーの関心の中心を占めるが、残る破壊は、これに対して歴史的課題であり、後の彼の関心を幾分先取りしている。

上記三段階の第一の階梯「還元」において、同書はさらに二段階の手続きを設ける。一つは、現存在の「関心」への還元、二つには、「関心」の「時間性」への還元である。そしてさらに前者、現存在の関心への還元は、所謂主観―客観の相関の手前にある現象、即ち「世界内存在」の現象の解明をもって、その分析の着手を得る。ハイデガーはここで、現存在＝世界内存在を、「世界内」「存在者」「内存在」という三つの観点に基づいて構造化し、統一的現象たる現存在（世界内存在）の構造的な多様性の側面を先ず解明するという手順を取る。従って次に彼は、現存在（世界内存在）のそのもとの統一性を再度確認する意図をもって、「全体として」現存在（世界内存在）を開示する仕方を通じて、現存在の存在をもう一度規定し直すことを試みることになる。この全体として現存在を開示する仕方が、「不安」と呼ばれる現存在の根本情態性であり、こうして開示された現存在の存在が「関心」である。

本論の目的は、この「不安」あるいは「根本情態性」が、『存在と時間』においては、ある種の二重化を受けていることを解明することにある。この二重化に関して、結論の一部を先取りして言うならば、それは、冒頭に述べた現象学的存在論として主題化され、あくまでも一つの理論のなかでの操作的概念（あるいは方法的概念）とし

て機能する「不安」と、この現象学的存在論という、存在への問いそのものの端緒において、この問いの発問自体を根底から支える実存のパトスとしての「不安」という形での、二重化である。

II

『存在と時間』において、現存在は、その前存在論的次元において、「存在理解」を有すとされる。つまり現存在は、存在しながら、自分の存在についての前理論的、前反省的な理解を持ち、同時に、存在一般についての 前理論的、前反省的な理解を持つ。これは人間が、日常、様々な事物が存在することや、現に自分がしかじかの仕方 で存在することを、それとして殊更に主題化し、対象化する以前に、常に既に、漠然と知っており、同時にこのことを通じて、そもそも存在するとはいかなることかを、同じように漠然と知っている、ということである。ハイデガーは、人間の平生の生活におけるこうした非対象的な存在感覚を第一義的と見做し、これを土台に存在論への通路を開こうと考えた。つまり、前存在論的な存在理解を存在論的な存在理解へと たらそうと考えた。

こうした「前理論的次元」「前反省的次元」「非対象化的次元」とは、同書において言われる「開示性」Erschlossenheit の位置する次元でもある (75)。この次元において、現存在は、「覆われていないこと」Unverschlossenheit という性格をその存在に 有す。現存在の「現」とはこの本質的な開示性のことである (132)。即ち、「現存在 は彼の開示性に在る (である)」(133)。またこの開示性とは、現存在が世界の内で開 かれて在ることとして、一章において述べた、世界内存在の三つの契機の一つ、「内 存在」のことである (133)。ハイデガーは内存在の性格を「親しんであること」ver- traut sein と規定するが (86)、その限りにおいて現存在の開示性とは、現に開かれ てある世界の内で、現存在自らがこの世界の世界性——つまり、諸事物の指示連関の 可能・制約である「有意義性の指示全体」(87f., 123,)——に慣れ親しんで在るとい う仕方で、同時に諸存在者の存在と自分自身の存在とがそこで露となっている、とい うことを総括する概念となる。

この「現」Da (つまり「内存在」あるいは「開示性」) を 実存論的に 構成するもの として、ハイデガーは、先の「理解」の他に、「情態性」(と「語り」)を挙げる(後

出)。この「現」の実存論的構成を明らかにし、さらに、「現」の日常的存在を明らかにすることが、同書における彼の次なる課題である。そして、この日常性がまさにそこからの跳ね返りとして成立するそのそことしての、現存在の情態性が、先に述べた「不安」という根本情態性である。我々は次章で、「現の実存論的構成」——「現の日常的存在」——「現存在の根本情態性」といった手順で議論を進め、先ずは、初めに述べた第一の意味における不安の概念、即ち、方法的概念あるいは操作的概念としての不安の概念へと辿り着こう。

III

存在論的（実存論的）に情態性と言われるものは、存在的（実存的）には「気分」と言われるものに対応する（134）。現存在は気分にあって、一切の認識や意志に先立って、また一切の認識や意志の開示範囲を超えて、既に自身に開示されている。主観的な感情状態が外的世界へと投射されるのではなく、また「抵抗経験」の惹起する感情が外的世界に関する情報をもたらす（シェーラー）のでもなく、気分の内で世界が初めて見出されるのである。また、現存在は常に気分を支配しようと試みる——これもなお気分なしにはなし得ない——ゆえ、気分は開示すると等しく根源的に閉ざす（後出）。こうした人間の気分的なあり方の存在論的な構造を、ハイデガーは、現存在という存在者は現の中に投げ入れられて在る、と表現する（135）。即ち現存在は「被投的」である（に在る）（135）。従って情態性の存在論的性格の主たるものは、現存在を被投性において開示すること、となる。

この情態性とともに現を構成する「理解」はどうか。「或ることが出来る」こととしての「或ることの理解（会得）」は、当の理解の内に実存論的に「存在可能」としての現存在が在る、ということを意味する。つまり、理解は、現存在の可能的な在り方と、その可能な活動空間とを、その都度開示する。理解は現存在の存在を——認識をではなく存在を——投げ企てる。つまり現存在は「企投的」である（に在る）（145）。先に述べたように現存在は被投的でもあり、この限りにおいて、理解の実存論的構造である「企投」は、事実的な存在可能の範囲を超えない。即ち、存在可能の企投は、「現」の中へ投げ入れられているという事実在先に立たれている。企投は無限な企投ではないのである。それは「被投的企投」である。この意味での「事実性」

Faktizität とは、あくまで実存論的、存在論的な構造概念であり、その都度の実存的、経験的状况を表す「實際性」Tatsächlichkeit の概念とは、本質的にその次元を異にする(145)。

これでハイデガーは、その内で現存在が開示されるような開示性の働きを、実存論的には、情態的な理解という枠組み、即ち「実存範疇」のもとで解明することになる。この情態的理解の純粋な構造的側面が、上に述べた被投的企投であった。これで「現」の実存論的構成は概略された。次に「現」の日常的存在に移ろう。つまり、実際の世界内存在の在り方が差し当たりたいていはそれであるところの、日常的な在り方——本来、非本来には無記中立的な在り方——に、当の世界内存在が在るとき、このような世界内存在の開示の実存論的性格はいかなるものであろうか。

周知の如く、ここで「頹落」の概念が重要になる。現存在が日常的に彼の「現」である(に在る)ところの仕方は、情態性と理解(と語り)の日常的な在り方に他ならないが、この日常的な在り方が頹落といわれる、現存在の平均的な在り方である。この在り方における現存在の開示性の内では、当の開示性において開示されて在る様々な存在者の方が優位を占め、開示性そのもの、つまり内存在そのものが、本質的に一步退き、表立たない。むしろこの退きが、日常の生活の円滑な遂行の基礎になる。そしてここで大切なのは、この頹落の具体的な内容や、その価値中立的性格よりも、頹落としての「現」の日常的存在を、先に述べた「現」の実存論的構成から見たときの、次の関係である。即ち、現存在の被投性の事実の中に、つまり気分的な「重荷」性格の中に、現存在はそれだけで常に己を閉ざし己から逃避しようと試みているということが与えられている、ということ、及び、現存在は差し当たりこうして「非本来的」に実存していても、企投的には、まさしくその可能性という性格のゆえに、己の最も固有な存在可能に向かつての自由存在として、本来的でも「在り得る」、ということ、このことである⁽¹⁾。

以上で、「現」の実存論的構成、及び、これと「現」の日常的存在との関係を明らかにすることによって、「現」の開示性、即ち、「内存在」の概要が述べられた。しかしながらこの「内存在」とは、もとより統一的現象たる世界内存在の、一つの契機にすぎないのであった。ハイデガーは、これと並行して行われた、残る二つの契機である「世界内」「存在者」のそれぞれの構造の分析とともに(本論では省略)、これをもって世界内存在の一応の基礎的な分析を終えている。ただ初めにも述べたように、こ

のままでは、世界内存在の現象があたかも「多様の統一」といった観を呈することになり、これを危惧したハイデガーは、「全体として」現存在を開示する仕方へと、ここでもう一度立ち返って問い直す。そこで彼の持ち出すのが「不安」の現象である。彼は、現存在が理解的情態性として自身を全体として開示するのは不安の現象だと考えた（185）。即ち、ここでハイデガーは、あくまでも「方法的な」意図をもって、不安の現象によって、世界内存在を「世界内存在として」際立たせようと考えたのである。

では、世界内存在の統一性を回復する不安の現象において、この統一性の回復のなされる仕方はいかなる仕方であろうか。それは、「不安の相手は世界内存在そのものである」（186）という仕方である。現存在＝世界内存在が自分自身を不安の相手とするとは、先にも述べたように、世界内存在が自分自身（の存在）を、逃避という仕方ですべて閉ざしつつ世界内存在たり得ている、ということである。不安は世界内存在の自己隠蔽の様式の一つ——従って日常生活の円滑な遂行の——本質契機である。不安は、現存在を最もそれ本来たらしめると同時に、まさにそうであるがゆえに、現存在をさしあたり最もそれ自身から遠ざける。こうして、ここでの分析の出発点である先の日常性を「逃避」として規定する限り、日常的現存在をそれとして成立せしめるものとして、「居心地悪さ」「気味悪さ」（188）としての不安の現象はここで、ある「方法的な意図」のもとで要請されている。

そもそも不安の概念は、「現存在の根源的な存在全体性の顕在化した把握のための現象的な地盤を与える」（182）ものとして選ばれた。現存在が「自分を自分のまえに持ち込む」ような開示の働きの仕方は、先ずもって、現存在自身を最も「単純化」する仕方でもなければならない。この仕方で開示されたものこそが、求められていた存在の構造の全体性を明らかにすると、ハイデガーは考えるからである。そして「不安」は、こうした「方法的な要求」を満足させる「情態性」として、現存在の新たな分析の基礎に置かれる（182）。不安において開示された現存在こそが、己の存在の構造の全体性を、最も単純な形で示す。不安において世界内存在は、世界内存在としての自分を——差し当たっては、そこからの逃避或いはその閉鎖という仕方——見出す。

従って、不安は現存在を「被投的な」「可能性」として、しかも「頹落」したものとして同時に開示する。ここにおける、「可能性（実存性）」「被投性（事実性）」「頹

落」の、それぞれに対応する構造は、「自らに先んじて在ること」（可能性、実存性）「既に世界の内に在ること」（被投性、事実性）「内世界的に 会おう存在者の 傍らに在ること」（類落存在）である（192 ff.）。これらの構造の詳細については省略するが、今や、この構造の各々全てが、いかなる仕方でも不安の現象と関わるかが問題とされるべきである。何故なら、これら全てが、ともに不安の現象との不可分な関係をもって初めて、この（三分肢）構造を、一枚岩の如くの一つの統一的現象として、同時に把握し得る可能性が与えられるからである。

この点について、類落に関しては既に述べられた。即ち、類落して（物の）傍らに在ることの中には、不安の気味悪さを逃げるということが、常に暗々裏の内に示されている。つまり、不安あっての逃避であった。また「自らに先んずる」という、可能性或いは実存性に関しては、この当の存在可能に対する自由、従って、本来性および非本来性の可能性に対する自由が、そもそも不安という現象に現れているのであり（188）、さらに、「既に世界内に在る」という、被投性或いは事実性に関しても、やはりそもそも、現存在がそれ自身に委ねられているという、現存在をそれ自身の外から根拠づけることの不可能性が、根源的に不安の現象に現れている（188）。これで先の三分肢構造がただ不安という単一の現象から説明された。これは、この三分肢構造が全て不安から出て不安へと収斂すること、及びその限りで、この構造が明らかに 或る統一性を持つものだということを示している。この統一的構造（或いは存在）は、「関心」として術語化される（191 ff.）。

さて、現存在に関心として解釈したこれまでの論述は、これがなお日常性に足場を置く限り、無記な、或いは、非本来的な実存の分析に止まっていた。そこでは確かに不安の概念は、（無記な）実存の統一的な構造化、乃至は全体化のために、方法的な要求のもとで使用されている。即ち、日常的現存在の存在理由への問いに対し、「それは不安だからだ」或いは「それは不安を逃れるためだ」と答えることが、ここでの分析の最後の抛り所となる。しかしながらここで、本来的存在可能の実存論的構造が顧みられない限りは、現存在の解釈は未だ根源性——つまり全体性かつ本来性——を有しない（231 f.）。次章以下で、この本来的存在可能の実存論的構造における不安の役割を解明する。ここで不安は、なおこれまでと同じく方法的な要素を持つとともに、さらに新たな性格を有するに至る。それが初めに述べた、存在の問いそのものの端緒にある不安であり、この問いの発問そのものを根底から支える、一つの卓越した

実存的パトスとしての不安である。ここで決定的な役割を果たすのが「死」の概念である。ここで右の不安は「死への不安」になる。以下このことを順を追って見て行こう。

IV

存在論的解釈の根源性は、主題となっている存在者の「全体性」と「本来性」とを要求する。全体としての現存在とは、「初め」から「終わり」までの現存在である。ここでこの初めと終わりを日常的なレベルで捉えたのでは、即ち、それらを日常的な意味での誕生と死として——つまり、事物の生成や消滅か、高々、「ひと」das Manの誕生と死として——捉えたのでは、全体としての本来的な現存在の把握は、初めから断念せざるを得ない。何故なら、ここで目指されているのは、現存在の日常的な解釈ではなく、現存在の根源的な解釈だからである。そもそも現存在が「その都度自分のもの」(42)でしかあり得ない限り、この現存在にとって、死とは、事物の消滅でもなく、ひとの死でもない、自分の死である。従ってこの死は、それとしては原理的に「存在的」には経験し得ない事象である。ハイデガーはここで矛先を変え、諸事物の規定たる範疇としての「終わり」と、現存在の規定たる実存範疇としての「終わり」とを、はっきりと区別する。

範疇としての終わりとは「終わった存在」Zu-Ende-sein を意味し、実存範疇としての終わりとは「終わりへの存在」Sein-zum-Ende を意味する (245)。これに対応して全体性の概念も、範疇としてのそれと、実存範疇としてのそれとに分かれる。つまり、範疇としての全体性とは、未完部分の充填によって初めて成立するものの謂であるが、実存範疇としての全体性は、「未だ」ということを契機として含むものになる (242 f.)。これは、現存在が「可能存在」であることからの必然的な帰結でもある。現存在は存在する限り常に既にその「未だ」であり、同時に、「終わりへ」として常に既にその終わりである (245)。ハイデガーは、こうした準備のもとに、死を実存範疇として理解しようとする。死の実存論的分析とは、死の現象を「終わりへの存在」として、現存在の根本構成である先の関心から解釈することである。そうすることによって初めて、現存在そのものにおいて全体存在がいかなる範囲で可能であるかが分かるのである⁽⁴⁾。

関心の存在論的構造は、傍らに在ることとして、自らに先んじて、既に内に在ることであった。第一に、自らに先んじて在るという点から言えば、死とは顯著に先んじて立っている、現存在の最極端の可能性である。現存在の中には、その最極端の「未だ」が、常に既に引き入れられてしまっている。即ち、現存在は「死への存在」である(259)。第二に、既に内に在るという点から言えば、死へまで投げられているということが、現存在の事実性として根本的な情態性を成している。この情態性はもちろん不安、つまり、死への不安である(251)。第三に、傍らに在るという点から言えば、現存在はまさにこの死についての不安を逃れて、それを被い隠さんがために、頽落という在り方をとると考えられる。

これで死の現象を、「終わりへの存在」として、関心から解釈し得た。ただし、この解釈に現れた不安の概念は、この時点ではまだ前章までのそれと同じく、分析全体にとっての一種の論理的要請として、なお方法的に機能するに止まる。

さて、こうして現存在の根本構成であるこの関心が、現存在の最極端の可能性である死と関連するときに、当の現存在は、全体性をそこで十全に問題とし得る権利を有する現存在となる。即ち、死が関心の圏内に入っている限り、現存在は全体存在している。ただしこの時点では、「死への存在」は、これが「死への日常的存在」、即ち、「死を避ける」という仕方での「死への存在」か、或いは、「死への本来的存在」かということに関しては、未だ無記のままである(だからこそそこの不安の概念も単なる論理的、方法的な使用に止まっているのである)。今や「死への本来的存在」が、そのものとして問われねばならない。繰り返しになるが、いま問題としているのは、現存在の本来的存在可能である。ここにおいて、本論の初めに述べた第二の意味での不安が同時に問題になってくる。

「死への本来的存在」は、「実存論的には」現存在にとって次のような形で企投し得る。即ち、元来が可能性である現存在をその可能性のまま持ちこたえさせる、最極端の可能性への「先駆」という形である(262 ff.)。この最極端の可能性は、世界への一切の關係性のない *unbezüglich*, 追越し得ない *unüberholbar*, 確実で *gewiß*, 不確定 *unbestimmt* な可能性としての、現存在の不可能性という可能性である(250 f.)。ところが、この死への本来的存在は、こうしてこれまでのような、日常性の逃避性格や素朴な現象分析からの単なる論理的構成物——即ち、存在論的(実存論的)企投——のみに止まるものではない。ハイデガーはここで、この死への本来的存在は、今や、そ

の確固たる現象的地盤を実際に、つまり「実存的に」見出していなければならない、と考える。この現象的地盤が「良心」の現象である (268, 234)。

現存在は、企投的として、自己の存在の根拠を自ら置かなければならない反面、被投的として、自己の存在を自己自身で基礎づけたのではなく、自己を決して完全には支配できない。この人間存在の二律背反的性格が、まさにこの性格のままに、即ち、何一つ隠蔽（閉鎖）されることなくあからさまとなるのが、死への先駆という本来の実存の理念と一致した、良心の現象においてである。こうした、自分に関わる全てに「断固として開かれて在る」entschlossen 現存在の態度は「決意性」Entschlossenheit といわれ、この態度を支配する情態性は勿論不安、しかも「そこからの回避」として要請された不安ではなく、逆に何一つ回避、隠蔽、閉鎖されていないことをむしろ実存的に証する、確かな「事象としての不安」である (vgl. 308, 344)。前者は、現存在のニュートラルな存在様式である日常性を基準とした、そこからの様態化による「構成」（つまり存在論的企投）であり、後者では逆に、現存在の日常的存在自体（並びに非本来的存在自体）が、この「事象としての不安」（「本来的不安」）を基準とした、ここからの様態化による構成（つまり派生的様態）になる。

しかしながらこうした「不安」は、今こうして目下の分析段階の最後に置かれながら、実はこれは、そもそも存在の問いの発問自体を動機づける、或る根本的な事態を表示するものとして、当の分析の出発点に位置する一つの実存的パトスでもある。このことを次章で確認して、本論の結論に代えたい。

V

我々はここで、ハイデガーが何故「本来的」で「全体的」な現存在を求めたのかを、もう一度振り返って考えてみよう。冒頭に述べたように、『存在と時間』のそもそもの狙いの一つは、「存在一般」の存在論的な理解（とその解釈）であった。そのためには、漠然とでも存在を理解している存在者、つまり現存在に、その問い掛けの糸口を見出すしかなかった。その場合の現存在とは、当然のことながら、出発点においては無記な、あるいは非本来的な現存在であった。しかし、真に存在を問うに値する現存在とは、己の存在（の構造）を、いわばあますところなく存在し得ている、そういう現存在でなければならない、即ち、根源的（全体的かつ本来的）な現存在でな

ければならない、とハイデガーは考えたのであった。

しかしながらもともと彼の言う存在の問いとは、当の存在を存在している存在者にとって、そもそもその存在が「問題化」してくるという、徹底的な内在形式で問われる、そういう問いであった筈である。だからこそ、現存在の本来性の考察に際しても、何らかの外的基準——つまり既成の道徳的基準や宗教的基準——に依拠することなく、当の現存在に内在的な仕方で行われたのである。そうであるならば、この種の「存在の問題化」自体、そもそもその発端において、何を引き金に生じるのであろうか。ハイデガー自身はこの動機を、主にプラトン以来の形而上学の歴史的な問題系の中に位置づけるに止めている(1 ff.)。しかし我々は、こうした歴史的、学問的な「外的」動機に対して、それを上回るか、或いは少なくともそれと並んで重要な別の「内的」動機を見出す。それが本論の初めに述べた、第二の意味での「不安」である。「死への先駆的決意」を秘めた「不安」は、上に述べた、日常性の分析から始まる目下の現存在の分析論の成果とされながら、それは出発点における、この現存在の日常性の対自化そのものの内的動機として、この分析論の最初に位置すべき、いやそもそも存在の問い自体の端緒に位置すべき、一つの優れた実存的パトスとしての不安でもある。何故なら、現存在の日常性から出発し、その根源的解釈を経由して、存在一般へと向かうハイデガーの問題構制では、出発点における当の日常性の逃避的隠蔽性格と、この構制そのものの内在性格とを考慮する限り、日常的現存在が己の日常性自体を自覚的に問題とすることは、原理的に不可能だからである。先に「良心」あるいは「決意性」という現象的地盤が、「死への先駆」という「実存論的」企投(つまり解釈の往相)にとつての、「実存的」証言(つまり解釈の還相)として要求されたのも、もともとこの「不安における(死への)先駆的決意」が、主体の自主的決断や発意とは無関係に、常にそれに先立って生起するものだからでもある。日常的な世界の「親密性」と、不安による世界の「非親密性(つまり気味悪さ)」とは、ここではもはや相互の論理的な様態化という——或いは前者の後者への存在論的企投という——関係にはない。むしろ後者が前者を、そして『存在と時間』の立問系の一切を支える、背後無き根源事象(根本経験)だったと考えるべきであらう⁴⁾。

この根源事象を、ハイデガーの生きた「時代の要求」だと見做すことはここでは差し控えたい。それに代えて我々が問題としたいのは、現存在の根源化に際し、何故『存在と時間』は、実存範疇としての「終わり」のみを考察するに止まったか、何故

「初め」を考察しなかったか、ということである。言い換えるなら、「死」を含むことで根源化する「関心」が、何故「誕生」を含まないか、ということである⁽⁴⁾。ここで我々は、本論で述べた第二の意味での不安が、『存在と時間』の立問の一切を導くハイデガー自身の「先視」を、その端緒において制約する不安である限り、この不安は、先の「関心」を死のみによって全体化せしめるその同じ不安となる、と考える。このことは、誕生と死とを共に含む仕方では根源化するような、そういう「関心」の概念を主題化し得るような「根本気分」は、もはや不安ではあり得ない、ということを含意する。ただ存在の問いを惹起する根本気分が「死への不安」だけではないことを、当の不安の外から批判しても、それは先の「時代の要求」を持ち出す相対主義的ハイデガー批判と同じく非建設的である。しかしもし「誕生」に伴うパトスが、「死」に伴うパトスと同じ程に同書を端緒づけていたなら、「存在と時間」は、果して現『存在と時間』となり得たであろうか、と問うてみることは有意義であろう⁽⁵⁾。

註

- (1) ハイデガーはここではあくまでも、日常性という中立的な構造の二つの様態として本来、非本来をみるが、後に日常性は非本来とほぼ同じものになってくる。この点の議論はここでは割愛した。
- (2) ここで実存範疇としての「初め」或いは「誕生」の分析がないことに注意（本論第V章参照）。
- (3) この「根本経験」に直接定位する形での存在の問いが『形而上学とは何か』や『形而上学入門』に見られる。またここで「背後なき」としたのは、この意味での不安が所謂「解釈学的循環」の内には取り込まれ得ず、むしろこの循環を自らの内にそれとして保つパトスであることを示唆するためである。
- (4) 注(2)参照。
- (5) 実存範疇としての死が、「終わった存在」ではなく「終わりへの存在」から解釈されたように、実存範疇としての誕生は、「始まった存在」ではなく、「始まりへの存在」から解釈されねばならないだろう。この「始まりへの存在」は、その都度自らを絶えることなく誕生せしめるそれとして、「生成」と言い得る。また、死に伴う根本気分が「不安」なら、誕生に伴うそれは「歓喜」である。この歓喜や生成を基調とする存在論の典型が、所謂「生の哲学」において見られる。こうした点については稿を改める必要がある。

尚、本論括弧内の数字は全て Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 12 Aufl., 1972, (単行版)からの引用頁である。

〔哲学 博士課程〕

Der Begriff der „Angst“ in *Sein und Zeit*

Kiyoshi TOSHIMA

In der existenzialen Analytik des Daseins sucht Heidegger eine weitgehendste und ursprünglichste Erschließungsmöglichkeit, die im Dasein selbst liegt, für die Bewältigung der Herausstellung des Seins des Daseins. Die Weise des Erschließens, in der das Dasein selbst bringt, ist so, daß in ihr das Dasein selbst in gewisser Weise vereinfacht zugänglich wird. Mit dem in ihr Erschlossenen dann kommt die Strukturganzheit des gesuchten Seins elementar ans Licht. Als eine solchen „methodischen“ Erfordernissen genügende Befindlichkeit wird das Phänomen der „Angst“ der Analyse zugrundegelegt.

Diese Abhandlung behandelt die Zweideutigkeit des Begriffs der Angst. Die Zweideutigkeit—die Angst als die den methodischen Erfordernissen genügende Befindlichkeit und als der nicht-metodische (vor-methodische) Boden der Seinsfrage selbst in *Sein und Zeit*.