

実存という問題

藤 野 寛

はじめに

キルケゴールは、哲学という専門領域に固有の術語をほとんど用いず、何の変哲もない文脈の中でごく日常的に用いられる言葉で思索し表現した思想家である。かえってそれ故に、日本語に移す場合、語感までしっくり重なり合う訳語を見出すことの難しさに思い悩まされなければならないことがしばしばある。例えば Subjektivität, Idealität, positiv, dialektisch…… なかでも Existenz という言葉はその典型的な例であって、日本語で「実存」と聞くと、もうそれだけで何かとても深刻な、いかにも哲学的な事柄が話題にされているように思わず耳をそばだてたくなるのだが、ドイツ語で Existenz という場合、それは何の不自然さもなく日常の語用に溶け込んでいてあっさり聞き流されてしまいそうな言葉なのである。手許の辞書には例えば“eine Frage der Existenz”という用例が載っているが、これには「実存の問い」ではなく「死活の問題」という訳が当てられている。死活にかかわるのだから大問題なのではあろうが、しかし直ちに哲学上の大問題だと言うわけにはゆくまい。実際、それは一般の受け止め方でもあった。「実存する、なんてことはなんでもないことだ、ましてや特技なんかじゃない、だって我々みんな実存しているじゃないか——そう人は考えている」(UNII, S. 8) とキルケゴールも伝えている。つまり、実存とは、我々にとって疎遠、無縁であるから問題にされないというのではなく、あまりに自明でありすぎて問題にされない、そういう事柄なのである。キルケゴールは、しかし、誰もが何の疑問も感じず自明のものとして受け入れているこの実存するという事態に注目し、これを事あらためて哲学の問題として取り上げたのであった。『哲学的断片への結びとしての非学問的後書き』(以下『後書』と略記)において、彼は時代思潮を批判すべく、これに「実存(する)」

という言葉を超射砲の如くに浴びせかけるのだけれども、実存することを自明の理から問題へと引きずり出すためには、そうまでしなければならなかったのだということだろうか。実存とは、それをわざわざ哲学の問題として取り上げることのほうが余程、異例であるような問題なのだということ、この点をまず肝に銘じておこう。その上で、では実存とはいかなる問題であるのかを、キルケゴールと共に考えてゆくことにしよう。

—

キルケゴールはしばしば、実存するとは時間的であることだ、と言いかえる。しかしもし、時の内に生きることが我々にとって唯一可能なあり方なら、その点に注意を喚起することは特別の意味を持ちえまい。にもかかわらず時の内なる実存というあり方が敢えて問題とされるのは、キルケゴールにあって、「永遠」ということが深い関心の対象となっているからに他ならない。我々は時の内なる生に安住することができない。「永遠なるものをどれほど否定しようともそれから完全に免れることはできないのだ。」(BA, S. 158) 永遠の幸いという事柄こそ第一次的に問題となっているのであり、永遠性への関心が存在しない所では実存ということも問題となっていない。

キルケゴールにあって特徴的なことは、そのように彼が永遠性へと関心づけられているにもかかわらず、否、深く関心づけられれば関心づけられる程、彼の視線は、当の永遠性の方へまっすぐに向かわず、永遠でなどあるどころかただただ時の内に何時死するとも知れぬ仕方であしく実存しているにすぎない自己の厳然たる事実の方へ、逆にはね返されてしまうという点にある。ちょうど光が強烈になれば物の影が濃く鮮明になるように、永遠なることへの希求が激しくなる程、実存がその輪郭を際立たせ、そこから目をそらせることを許さなくなるのだ。キルケゴールにおいては、永遠への関心は実存の注視へと直ちに反転する。彼は、永遠を、永遠ならざる実存を凝視するという仕方の問題にするのだ、と言ってもよい。「永遠の哲学。それは、時間のことは顧みない哲学なのか」(PB, S. 138)——『ヨハネス・クリマクス、あるいはすべてが疑われなければならない』におけるこの問いかけ方に、キルケゴールの思考スタイル

の原型が鮮やかに表現されていると言えるのではないか。実存の問題とは、時の内なる、この地上なる生の現実それ自体の問題なのではなく、あくまで、永遠と時との関係の問題、より詳しく言えば、永遠性との鋭いコントラストの内に置かれた限りでの時の内なる生の問題なのである。

永遠と時の関係への問い——これがキルケゴールの思想的営為の全体をライトモチーフのように貫いている事実はいくら強調してもしすぎることはない¹⁾。彼の時間論が最もまとまった形でその第三章において展開される『不安の概念』は言うまでもない。『死に至る病』でも、人間の自己を定義する冒頭では、これを構成する矛盾の一つとして、「永遠と時」は「無限と有限」「自由と必然」と共に並記されるに留まっているが、その後の行論はおおむね、時の内なる人間の意識的意志的働きが永遠なるものに対して結ぶ齟齬関係に沿って、一言で言えば、時と永遠の関係如何という問いに定位してすすめられてゆく。そしてなによりも、実存強調の思想が集中的に開陳される『後書』とは、まさに「永遠の意識にとって歴史的起点は存在しうるか。そのような歴史的起点が単に歴史的に以上に関心を喚起しうるのはいかにしてか。永遠の幸いを歴史的知識の上に基づけることは可能か」(PB, S. 1)という問いへの解答の試みの書である『哲学的断片』への後書きなのである。

ただし、ここで留意されねばならないことは、永遠ということが口にされ、それと時との関係が問題にされるとしても、だからといって直ちにそれは、我々が既にキリスト教固有の問題次元に身を置いていることを意味するものでは決していないということである。アイデアについて語ることも、アイデアが同一にして永遠不変なる存在である限り、既に永遠を問題にすることであり、永遠なるアイデアと時の内にあるこれを認識せんとする者との関係を問うことなのだ。事実、『後書』でキルケゴールは「ソクラテスの逆説は、永遠の真理が一人の実存する人間に関係するという点に存する」ことを再三確認しているのである。(例えば UNI, S. 199)

それ故、キリスト教の独自性とは、永遠と時の関係の捉え方の独自性だと言わねばなるまい。まさに『哲学的断片』が言うとおりの、永遠の幸いということが、イエス・キリストというあくまでも歴史上の一つの出来事との関係に入り

その関係に根拠づけられたという点こそ、キリスト教の独自性なのである。単に永遠の幸いを約束したということではなく、通常永遠を問題にする際にはともすれば軽く扱われがちな、時の側に、イエス・キリストの出来事と彼が生きた歴史的時間にとことんこだわることを通して、大きなアクセントを置く点こそ、例えば古代ギリシアの異教的思想と比較した場合のキリスト教の際立った特色なのである。永遠ということが可能になるとしても、「時の内なる瞬間が決定的な意義を有さねばならない。」(PB, S. 11)そして、このようにして歴史上のある特定の一時点が決定的な重要性を担うことによって、それに対応して、すべての歴史上の時間の一瞬一瞬が約二千年前のかの瞬間と同じだけの重要性を担いうる可能性へと開かれることになる、とキルケゴールは言う。この点は決定的に重要である。我々の時間も、イエス・キリストの歴史的時間同様の重みを帯びうるし、またそうなることが我々の課題となるのである。キルケゴールが同時性という概念を打ち出し、我々一人一人にイエス・キリストと同時的になることを求める時、それはしかし、イエス・キリストにまつわる歴史的知識をせせせと収集して彼の時代に精通せよというのでは断じてない。全く逆に、今この時、この瞬間を同じ出来事の生起する時へと転ぜしめよ、しかも繰り返しそうせよ、と言うのである。イエス・キリストの出来事あるが故に、我々の永遠の幸いは、過去でも未来でもなく、この現在と関係づけられる、永遠への意志は現在への意志となりうるのである。単に、我々の持ち時間に限りのあるから、この一瞬一瞬がかけがえのない貴重なものだという、それだけのことでない。永遠ということへの関係においてこそ、今この時が、この時の内なる実存が問題の焦点となるのである。かくして、時と永遠の関係を問うた『哲学的断片』への『後書』のテーマは、時の内なる実存の意義を強調することとならざるをえなかったのである。

我々は、永遠の幸いに関して、自らがその内に実存する時の一瞬一瞬が決定的な意味を持ちうる可能性を信じ、その実現を課題とする者でなければならない。時と永遠が、時の持つ意義がいささかも割り引きされることなく総合されねばならない。しかし、既に見たように、ここで時と永遠の関係とは、我々が永遠なる幸いに関心づけられる度合の深まりに反比例的に、その関心が、永遠

ならざる時の内なる実存へとはね返されずにはすまないという構図にあった。つまり、出発点は自らの永遠の幸いへの無限に情熱的な関心であり、その関心の強まりが自らの実存への関心の強まりに反転すると言うわけだが、それは要するに、時と永遠の断絶が深まるということに他ならない。コントラストとして、懸隔として、断絶として初めて関係が成立するような二つのものについて、その関係を総合するという課題に、我々は直面させられているのである。無理な注文ではないか。だから『死に至る病』は、齟齬関係²⁾を総合するというこの課題は人を絶望に陥れると診断するのである。少なくとも理性的に考える限り、これは、原理的に不可能な課題だと言うしかないのではないか。つまりは、逆説、ということだ。逆説ならば、それについてこれ以上言葉を重ねないほうが賢明だろう。しかし、少なくとも次のことは確かに請け合うことができる。時と永遠、永遠と実存の問題に関して、両者の懸隔を曖昧にすることによってその架橋、総合の可能なることを主張するような言説に対しては、キルケゴールはいささかも手加減することなく批判を浴びせかけ続けるだろう。

二

『後書』の中で、キルケゴールは「ソクラテスの知恵の不滅の功績は、まさに実存するということの本質的意義を高く評価したことであった」(UN, S. 195)と述べる。世に実存強調の思想の生みの親の一人と評されるキルケゴール自身の見解に従えば、この思想の源流は彼自身をはるかに越えて古代ギリシアの異教徒ソクラテスにまで遡る。これは何を意味するのか。

既に引用した「ソクラテ斯的逆説は、永遠の真理が一人の実存する人間に関係するという点に存する」という発言を手がかりに考えてみよう。「真理のありようの如何が一人一人の人間の生き方の如何に関わってくる」というような、自明の、いかなる意味においても逆説的とは言い難い指摘がなされているのではもちろんない。ここでも問題になっているのは「永遠」と「実存」との関係なのであり、永遠なるアイデアの認識を志したはずのソクラテスが、実際には、自らの無知への、自己の有限性、否定性への凝視、沈潜へと送り返されずにはすまなかったその消息が、逆説³⁾と捉えられているのである。

『後書』のある箇所、キルケゴールは「思弁の成果は、実存する主体が自らが実存している事実を思惟において捨象し、『永遠の相のもとに』立たんとする限り、まやかしてである」(UNI, S. 73)と難じた上で次のように続ける。「それ故、否定的な人間は、ある肯定的な面を持つという長所を常にそなえていることになる。つまり否定的なものに注意を払っているという肯定的な面を。それに対して肯定的な人間は全く何も持っていない。というのも彼らは欺かれているのだから。生きることには否定的な面が存在し、しかも至る所に存在する（というのも、生きることとは、実存とは、常に生成途上にあるものなのだから）のであればこそ、そのような否定面からの唯一の救いとして、それに注意を怠らないことが肝要になってくるのである。肯定的に安んじるようにしむけられているならば、その主体は実は騙されているのだ。」(ibid) 実存の否定性へと注意を促すこのくだり——しかしそれは、ソクラテスの「無知の知」をキルケゴール流の言葉使いで言いかえたものでなくして何であろうか。自らの「無知」に踏みとどまりこれにこだわり通したソクラテスをお手本として、我々もまた、実存するという自己の現実の否定性をあくまで関心の対象とし、否定的であるが故に目をそむけるというようなことの決してないように要請されるのである。私は、「実存」の語を、人間的主体が時の内にあって有限にして否定的な現実を生きざるをえないというその事態を表わす語として、就中、「否定性」という点にアクセントをおいて了解する。『後書』の中に“Existierende sind wir nun einmal” (UNI, S. 188) という表現があり、辞書にはこの“nun einmal”は「動かしがたい現実についての話し手のあきらめの気持ちを表わす」と説明されているが、いかにも「実存する」とは、キルケゴールにおいて、無視できるものならしたいのはやまやまなのだがいかにしてもそうすることの能わぬ否定的な事態を指し示す語として用いられているのである。

ところで、ソクラテスをもっぱらその否定性という点に着目し解釈する流儀は、処女作『イロニーの概念について』以来、キルケゴールに一貫するものである。イロニーを「無限にして絶対的な否定性」と規定することは、問答を交すソクラテスが実は自らの問いかけに対する解答となる何か positiv なものを隠し持っていたのではないかと疑う余地を根絶することを意味する。無論、先

の引用箇所でキルケゴールも否定的なものに注意を払うことが一つの肯定性であると認めているように、無知を自覚することが知を錯覚している状態より一歩真実に近いことは確かである。しかし、その差が「ちょっとしたこと」であり、依然として「自分は知恵に対しては、実際は何の値うちもないものなのだ」(『ソクラテスの弁明』23B)というソクラテスの言葉を文字通りに受け取るとしたら、それこそイロニーの何たるかをわきまえぬ所業だと笑われねばならぬのであろうか。少なくとも、「無知の知」がその上に一つの哲学体系が構築されうるほどの肯定性であるとまでは、直ちに言いうるものではないだろう。

むしろ、無限にして絶対的な否定性としてのイロニーとの対比において問題にされるべき肯定性とは、想起説である。「無知の知」と想起説の間には、公平に見て、大きな飛躍前進があるのではないか。「実に(想起説という)この思想の内にこそ、ギリシアのパトスは動員されている」(PB, S. 8)とキルケゴールはみなす。

想起説をソクラテスから切り離し、もっぱらプラトンに帰すべしとするのがキルケゴールの本意だったという点については、あらためて確認する必要はないだろう。なるほど『哲学的断片』においては想起説は実験的仮説としてソクラテスに帰されているけれども、想起によってアイデアという positiv なものに与りうるとすることが、「無限にして絶対的な否定性」としてのイロニカー＝ソクラテスという解釈と両立しうるはずもなく、『後書』の中で「ソクラテス＝想起説」仮説は直ちに撤回され⁴⁾、その後も彼が幾度もソクラテスの名を口にする時呼び出されるのは、常にイロニカーとしてのソクラテスなのである。

かくしてソクラテスは実存強調の思想家の陣営に迎え入れられ、想起説はプラトンの名とともに批判を浴びることになる。いかなる批判か。問題は、時の内に実存する者が永遠の真理を認識するという出来事に、つまりここでも再び、時と永遠の関係の如何に関わる。想起説は、真理はもともと人間に内在していたのだ、と主張する。しかしそうすると、「私が、それと知らずに永遠の昔から真理を知っていたことを発見したその瞬間に、この瞬間は永遠の内に隠れてしまい、私とその瞬間を捜し求めてもいわば金輪際発見できないような仕方

で、永遠の内に呑み込まれてしまう」(PB, S. 11) ののではないかとキルケゴールは疑念を呈する。「なぜなら、その場合、いかなるこゝもそこも存在せず、至る所にあるがどこにもないものしか存在しなくなるから。」(ibid) つまり、想起説では、人が真理を認識する瞬間、即ち時と永遠とが出会う瞬間が決定的な意味を持たなくなる、と言うのである。その瞬間は、実は、永遠の昔から地続きだったのだから。

こう考えることもできるだろう。もし、永遠の真理が人間に内在しているのであれば、人はこれを思い出す可能性を潜在的にではあれ常に保持していることになる。今は偶々思い出しそこなっても、べつに真理が私の外へ逃げ出すわけではないのだから、再びいつかチャンスは巡ってくるというわけだ。我々はいくらでもやり直しがきくことになる。人が真理を認識するという行為は、一回限りの出来事のみが孕みうる真剣さを喪失する。想起説は、よし時と永遠の出会いの可能を説くとしても、その出会いの瞬間のかけがえのない意義を十分に汲み上げていない、と言うのである。

想起説に、ギリシア思想の全パトスが傾注されているとすれば、キルケゴールは、キリスト教徒としての全パトスをかけてこれを粉碎しなければならない。想起説と瞬間の問題、つまりは実存の問題を焦点として、キルケゴールは、全く彼独特の仕方、ギリシア思想とキリスト教の関係如何という西洋思想の中心問題に取り組んでいるのだと言えるのではないか。

三

ところで、この想起説は、『メノン』において一つのアポリアに対する解決策として提出されたものである。即ち「人間は、自分が知っているものも知らないものも、これを探求することはできない。というのは、まず、知っているものを探求するということはいかならないだろう。なぜなら、知っている以上、その人には探求の必要はないわけだから。また、知らないものを探求することもありえないだろう。なぜならその場合は、何を探求すべきかということも知らないはずだから。」(80 E) もしキルケゴールと共に想起説を斥けるとすれば、我々は再び、未知なる事柄、新たなる事柄を探求する、学ぶというこ

とが不可能であるという苦境へと連れ戻されることになる。想起説は、知らないというあり方から知っているというあり方への移行を、実はもともと知っていたのだという仕方で地続きにするのだが、そこに再び断層がうがたれる。無知であることから知っていることへの移行は、「非存在から存在へと踏み入ること」(PB, S. 26)とも表現されるほどの巨大な変化であるとされるのである。

しかし一つの出来事が、無知から知への移行が現に存在したことを証言して、『メノン』のアポリアに異を唱えている。『不安の概念』第一章が取り上げる、アダムの墮罪の出来事がそれである。アダムは「善悪の認識の木からは取って食べてはならない」と告げられる。「ここから、アダムが実はこの言葉を理解しなかったことは明らかなのだ。というのも、善悪の区別は木の実を味わってはじめて生まれるというのに、どうして彼がこの区別を理解したはずがあるのか。」(BA, S. 42) つまり、アダムは告げられた言葉の意味、即ち善悪の区別について知ることがなかったにもかかわらず、この言葉をきっかけとして善悪を知る者となった。ただし、既に悪に染まってしまった自分、罪に堕ちた自分を事後的に見い出すという仕方である。ここでもキルケゴールは、無垢と墮罪を地続きにするような解釈を断固として斥ける。墮罪の原因を、無垢なる者の内なる感性や、性欲から説明することを拒否する。アダムは一切けがれを知らぬ者だったのであり、善悪の区別すら知らぬ者だったのである。その彼が、どうして魅入られるように、悪を選ぶことになったのか。自らの理解しえぬ言葉を我関せずとやりすごし無知の内に安んじ続けるのではなく、これに反応してしまったのは何故か。しかもキルケゴールによれば、事はアダム一人に関わるのではなく、彼以降のすべての人間にも同じ出来事が生起するのだ、と言われる。つまり、すべての人間において、無知から知への移行が厳然たる事実として出来しているのであり、その限り、我々は『メノン』のアポリアの前に立ち盡くしているわけにはゆかないのだ。

ここでキルケゴールは、無知なるアダムが抱いた不安という心理学的現象に着目する。つまり、無知なる者の内には、知らぬが仏の平安があるだけではない、そこには不安も潜んでいる、ある意味で、無知なる者も、不安の内で未知

なるものを経験しているのではないか、と言うのである。知らないというその無にやどる不安——キルケゴールは「無が不安を生む」(BA, S. 39)という言い方もするが——これを「中間規定」(BA, S. 48)として援用することによって、無知から知への、無垢から墮罪への移行の謎に何とか迫ろうとするのだ。「(善悪の認識の木からは取って食べてはいけないという)この言葉を、もちろん無垢なる者は理解できない。しかし、不安は、いわばその恰好の餌食にありついたのである。」(BA, S. 42)「不安はめまいにたとえることができる。」(BA, S. 60) 不安というめまいに襲われその場にくずおれた無垢なる者が、身を起こしてみると見出すのは、もはやけがれなき者ならざる自らの姿なのである。

とはいえ我々は、不安という中間規定を持ち出すことによって、キルケゴールが無知と知、無垢と罪を媒介しようとした、想起説に代わる新たな媒介の説を案出したのだと考えてはならない。『哲学的断片』によれば、人間は、真理を全面的に外から与えられねばならない、それどころかそれを受け取りうるために具えるべき条件すら外から与えられねばならないのである⁵⁾。不安は「育成する」(BA, S. 161)としても、それは認識を可能にする主体の条件といったものではない。無知から知への、無垢から罪への移行そのものはあくまで「飛躍」なのであり、「この飛躍については、いかなる学問も説明したことはないし、説明することもできないのだ。」(BA, S. 61)『不安の概念』の序論でキルケゴールは「罪という概念は本来どの学問にも属していない」と再三念を押す。

この問題は、『ヨハネス・クリマクス、あるいはすべてが疑われなければならない』や『後書』の「論理の体系は存在しうる」と題された箇所でも論じられる「始まり」の問題とも関連している。理性的思惟は、どんな事象に対してもその原因を問いつつ因果の連鎖をたどり、より先なるものを、そして究極的には一切に対してより先なるものとしての絶対的始まりを求めずにはおかない。しかし、どうしてその遡行の作業が行き止まりに、つまりは絶対の始まりにぶつかってしまうのか、とキルケゴールは問う。つまり始まりの成立そのものは、理性的には説明できない飛躍によるしかないのではないかと、我々主体の側から言

えば、決断によるしかないのではないか、と言うのである。「新たなる質は、最初のものとともに、飛躍によって、謎にみちたものの唐突さをもって出現する。」(BA, S. 27f)

アドルノは言う、「もはや未知なるものが何もない場合に恐怖を免れるのだと人間は思い込む。この点が脱神話化の、啓蒙の歩みを規定しているのであって、それは生けるものを生命を持たざるものと同一視する。ちょうど神話が、生命を持たぬものを生けるものと同一視したように。啓蒙とは極端化した神話的不安なのだ。啓蒙の最終的産物たる実証主義の純粹内在主義は、いわば普遍化されたタブーに他ならない。もはや外部にはいかなるものも存在してはならない。というのも、外部を想定するというそれだけでも、不安の本来の源なのだから。」⁶⁾ 未知の事柄を既知の事柄の領域へとたぐり入れていく作業によって、知ることから不安を駆逐することに余念のない啓蒙的理性の手から、キルケゴールは、不安になることの意義を浮き彫りにすることを通して、危険と幸いが背中合わせになったスリリングな経験として、新たなることを知るという出来事を奪い返そうとしたのだ、と言えるのではないか。「不安になることを学ぶことは、誰もが乗り越えねばならない冒険である。」(BA, S. 161)

四

キルケゴールが実存強調の思想家ソクラテスから継承した思想上の立場、即ち、あくまでも現実の否定性の凝視の内に踏みとどまり、決して思惟の力にものをいわせてそこから positiv な理念の構築に向かわないとする立場が、そのような構築の試みとして彼の時代を風靡したドイツのイデアリスムスとデンマークにおけるその亜流に対して、断固たる批判として対峙せずにはすまなかったことは言うまでもない。近世以降の西洋の哲学は、人間精神の理性的に思惟する能力の内に、イデア志向の根拠となるものを見い出した。もちろん、この理性能力は、就中カントによる吟味批判にさらされ厳格に限界を画定されねばならなかったのだが、にもかかわらずその後の思想の歩みは、理性的思惟がその権限を拡大せんとする、キルケゴールに言わせれば、権限を踏み越える思弁への歩みであった。思惟は、その権能の拡張の果てに、現実の一切を思惟し尽

し平定した、世界の全体、歴史の全体をいわば「永遠の相のもとに」俯瞰、鳥瞰しうるポジションを獲得したと僭称する。そこでは、現実の矛盾、対立は既に和解にもたらされており、生きることの苦悩や困難ともやすやすと折り合いがつけられてしまう。

存在と思惟の同一性のテーゼに対して、キルケゴールは問い返さずにはいない。本当に、考えることは生きることの全体にあい渡りこれをカバーしえているのか。それは、生きることの全体の中で、考える働きを過大評価することなのではないか、即ち、実存することの否定性が十全に顧慮されていないことを意味するのではないか。実存することは考えることに尽されるのか、実存することは考えることに等しいのか。例えば我々は、確かに普遍的に思惟することができけれども、その事は、我々が普遍的に妥当する生き方を実現していることを直ちに意味しまい。「一人の思想家が巨大な殿堂を、体系を、生存の全体、世界史の全体等々を包括する体系を築きあげている——ところが彼の私生活を見ると、驚くべきことに、この巨大な、丸天井の高くそびえる宮殿に彼は自分では住まずに、かたわらの物置小屋か犬小屋か、せいぜい門衛部屋に住んでいるという、恐ろしくも笑うべきことが発見されるのである。」(KT, S. 41)

しかしこれは、驚くべきことではない。哲学する精神が常に落ち込む危険にある陥穽なのだ。総じて哲学とは、生きるという出来事がかかえ込む様々の悲惨や困難を、第一次的には精神の理性的に思惟する力によって克服する——negativ なものを positiv なものに転じる——ことをめざす営為だ——その際、精神にどれほどの、またいかなる権限を認めるかには様々な立場がありえようが——と行うことができるだろうか。negativ な現実を positiv な理想に向けて乗り越えようとする点で、しかもそれを思惟の力、観念の力で果たそうとする点で、二重の意味で idealistisch な営為である。もともと哲学は、より positiv なものへ向けて動機づけられており、つまり、上昇志向をその本性とするものである上に、加えて、思惟とは、想像力にも劣らず、人間をして現実という地盤から容易に離反させ、地に足のつかぬ上空飛翔へと誘い出す危険と共にあるものなのである。『国家』篇でプラトンも警告するように、「上の世界へ行ったことのある人々は、世俗のことを行う気にならず彼らの魂はいつも上方で

時を過ごすことを切望する。」(Ⅶ. 517 C-D)「もと、永遠なるイデアへと関心づけられ現実をそれへと変革せんとする志に発する哲学は、ややもすれば永遠性への思いに酔いしれ、あたかも自らが永遠なるものの身になりえているかに思い誤る。イデアに心奪われ、今、ここという具体的現実の只中で苦しみつつ生きる個としての人間存在にまつわる否定性を軽視し、めでたき理念構築の空回りに陥ってしまう。キルケゴールにおいて、実存は、存在 (Scin) でも本質 (essence) でもなく、イデアの対語である。人間精神のほしいままなる高揚に基づくイデア志向こそ、実存忘却の元凶なのである。

哲学は、実存することを忘却しやすい素性にある。実存を強調することには、哲学を批判するという、少なくとも、哲学を地に足のついたものへと矯正するという一面があるのである。

しかし、考えてみれば、総じて哲学とは、現実の否定性の超克をこそ初発の動機とするもののはずである。所与の現実への、あるいは現実に対して有効性を失ってしまった思想への批判、要するに「既存のもの (das Bestehende)」の否定性をしかと見据えこれを解体する作業から始まらないような哲学こそ、むしろあるべからざるものなのではないか。哲学的言説の始まる所には常に、既存のものへの否定、批判が先行しているのではないか。既存の知の虚妄性を暴きたてて倦むことのなかったソクラテスの問答法は、その第一の範例である。デカルトは「あたかも突然、うずまく深みに落ちこんで、ひどくうろたえ、足を底につけることも、泳いで表面に浮かびあがることもできない、といったありさま」(第二省察)にもめげず、その懐疑を貫徹した。「精神は絶対的分裂の内に身を置くことによってのみ己が真理を獲得する。精神がこのような力であるのは、否定的なものから目をそむけるが如き肯定的なものとしてではない。即ち、我々が何かあるものについてそれは取るに足りないとか誤りであると言ひ、それについてはもうおしまいにしてさらに他の事柄に話題を移してゆく、そういう意味ではない。精神がそういう力となるのは、唯々、精神が否定的なものをしかと見据え、そのもとに留まり続けることによってのみなのだ」⁷⁾と主張しているのは他ならぬヘーゲルである。現実の矛盾、否定性に意を払いこれと粘り強く格闘しようとするヘーゲルの姿勢、その方法としての弁証法は、

正当にもキルケゴールによって受け継がれてゆく。

しかし、そのような批判、解体の作業は、哲学の始まりではありえても、所詮、哲学の始まりでしかないのではないか。否定、批判の徹底的遂行を通してなお否定し去られえぬものを見出し、そのものを Grund として、その上に新たに positiv な体系的言説を構築することこそ、哲学本来の任務であると言うべきではないのか。事実、古来、哲学はこの否定性の痛切な認識をパネにしてこそ、positiv なものに向かう知的営為に携わってきたのではないか。デカルトは、コギトという「アルキメデスの一点」を見出しえた。キルケゴールがいかに彼らしくもっばらそこに関心を集中する「すべてが疑われなければならない」とするテーゼにデカルトの哲学が尽されるものでは全くないのだ。ソクラテス自身は否定問答に終始し positiv な言説の構築には向かわなかったけれども、それはプラトンによって担当された。これこそ哲学ではないのか。否定、解体に留まっているものは、哲学としては未だ一人前とは言えないのではないか。キルケゴールによる実存への疑視の要請とは、それを受けて実存の否定性を十分に踏まえる新たな肯定的言説が、例えば「実存哲学」とでも称されるものが構築される³⁾ きっかけにこそなるべきものなのではないか。

にもかかわらず、キルケゴールがあくまで否定性の疑視に踏みとどまるとすれば、それは彼が、我々が生きるというその出来事の中に、思惟の力をもってしてはいかんともしがたい否定性を、言いかえれば理性的思惟を断固發ねつける矛盾を見据えていたからでなければならない。思惟が肯定性へと、構築へと方向転換することを妨げ続けるもの。キルケゴールは「否定性という傷口を開けたままにしておく。」(UNI, 77) 否定性は、ここで、その勢位 (Potenz) を高める。

そして、キルケゴールは、そのようにあくまで思惟されることにあうがい通すものを見出すのに、例えば人が神秘を求めて地球の裏側や宇宙の彼方に目を向ける場合のように、遠くを見る必要はないと言う。足下を見よ、まさに自らが生きているというその事実、実存、それだけで思惟の失効が宣せられるに十分な謎でなくしてなんであろうか、と言う。認識する者が実存しているという事実、逆に言えば、実存する者が思惟する者であるという事実、これこそ問

題なのだ。アドルノは言う、「キルケゴールの理論は、同一化されざるもの、即ち、彼の用いる概念に汲みつくされざるものという契機により大きな権限を認めているその限りにおいて、ヘーゲルに対して真理である。というのも、ヘーゲルにあっては、同一化されざるものは、なるほど、弁証法を推し進めはするが、結局、絶対精神の純粋な同一性のうちに消え失せてしまうからである。キルケゴールは同一哲学の留め金を破壊してしまった。しかもそのやり方が模範となるのは、内在的に、つまりヘーゲルに外部から反対する位置を恣意的に設定するという仕方ではなしに、なされているからである。キルケゴールの、実存する主体という概念の内には、かの同一化されざる現実的なものが沁み透っている。それを、観念論における精神としての純粋主体という考え方は、手品さながらに覆い隠してしまうのだが。」⁶⁷

では、その実存する主体とは、何者であるのか。

五

もし、実存する主体の否定性が無知ということであり、しかも単に知が欠けているという意味でのそれであれば、彼の課題は、知へと舵を取り直し、知ろうとする精進の途につくことになろう。知への愛求として哲学することとなろう。その場合、実存を強調することは、哲学の発端以上のものを意味しない。

実存の否定性の勢位があがるとは、その否定性が単に欠性的なものたるにとどまらず、より能動的、積極的なものとなることを意味する。それが、罪である。罪とは、「単に消極的なもの、弱さ、感性、有限性、無知等々といったもの」ではなく、「一つの能動性である。」(KT, S. 96) 無知について言うならば、知が欠けている（だから愛求する）ということではなく、知にさからうという場合があるのだ。「人はそれと知りながら善をなすことを怠ったり、正しいことについての知識をもちながら、故意に、不正をなしたりしうるのである。」(KT, S. 89)『哲学的断片』によれば、我々人間は真理を有さず、真理を理解するための条件もまた欠いているのだが、それにもとどまらない、さらに、それらを恵まんとする申し出を断わることすらする者なのだ。「人は真理の外にある者として（ただし真理に向かいつつある者、新たな改宗者としてで

はなく、真理から背き行きつつある者として)、言いかえれば、非真理として規定されねばならない。」(PB, S. 12)「主体性は非真理である。」(UNI, S. 198)かくして、キルケゴールは、真理そのものをではなく、その真理に背くばかりの真ならざる実存する主体のありようをこそ、問題とし抜かなければならないのである。

しかし、何が、私をして真理を拒ましめるのか。真理に対してよりもさらに以上に意を用いずにはいられぬ関心の対象が私にはあるからだ。たとえ私が真理の愛求を口にするとしても、それがより本来的な関心事に奉仕する限りにおいてでしかありえないような何かが。それが、「自己」である。パスカルが憎むべきものとした、自己。自己愛を本性とする人間は「自分を責め、自分の欠陥を確認させるこの真理なるものに対し、極度の憎しみをいだく。彼はこの真理を絶滅できたらと思う」(『パンセ』ラフェュマ版 978) のである。

「哲学とは真実に対する無条件降服の修行である」¹⁰⁾と言われる。とすると、そこでは、戦いが行なわれていることになる。何と何との戦いか。真理への愛と自己への愛との戦いであろう。つまり、この私は、より真実に肉迫したいとする希いを皆無とする者ではないものの、しかし内に真理にさからうものを、『不安の概念』や『死に至る病』言うところの「悪魔的なもの」を住まいさせる者でもある。自己とは、真実と悪魔とが争う戦場だと言うこともできようか。だからこそ、『死に至る病』は、「自己」を、問題の焦点として取り上げなければならなかったのだ。そこでは自己愛という表現こそ稀にしか用いられないが、「自らの惨めさそのままに自己自身であろうとする」(KT, S. 74) ような、自己への執着の実相が執拗に追跡されるのだ。

この世にあって、自己の否定性への痛苦の思いに捕われた経験のない人があるだろうか。そんな時、どうして我々は、その否定性をあがないうるものとしてのより positiv なもの、より善きものに自らを開き、あけ渡し、頭を垂れてこれに付き従いゆこうとしないのか。「一切が可能な『救済者』の手の中で無になるというような、どんな救われ方であろうとも無条件に受け入れなければならないということ、あるいは、他者を前にして、救いを求める以上は自己自身であることを断念しなければならないということ」(KT, S. 72) が、どう

して「屈辱」となるのか。より善なるものに対し身を閉ざし (Verschlossenheit), あまつさえ、これに逆らいすらする (Trotz) この「自己」という病い。『死に至る病』とは、実存する主体の真理に対する障害としてあるその病状の、診断報告である。あるいは、自己への愛と真理への愛との争闘の戦況報告である。この戦いにおいては、自己の側に勝利はありえない。何故なら、自己は、無条件降服することを目標とする戦闘を闘っているという逆説的状况の内にあるのだから。勝利は敗北である。しかし、哲学もまた勝利しえないだろう。真理から離反してゆく我々の自己は、自力では、魂を向けかえることのできない者なのだから。いきおい、戦況は双方にとって絶望的とならざるをえないのである。

ここではもはや、実存の否定性の剔抉によって哲学が矯正されるというような事情にはない。哲学の挫折が実演されてゆくのだ。実存とは、確かに哲学の問題でもありうるものであろうが、少なくともキルケゴールにとっては、それは、ついには哲学に失効を宣することになるような、哲学の問題なのである。

お わ り に

哲学に失効宣告を下したキルケゴールはどこに向かうか。デンマーク国教会との論争に向かう。実人生において、彼は、『イロニーの概念について』によってマギスターたることを認められた学究というあり方から、徐々に重心を具体的現実生活の側へと移してゆき、最後は、国教会との孤立無援の論戦のさ中に斃れる。言うなれば、現実を超然たる位置から現実の只中へと下降する生、それも、あくまで救済・超越を求めればこそ、実存＝内在に徹しようとする生を生きたのである。

その際明らかになることは、この実存するというあり方のモデルとされたのが他ならぬイエス・キリストであったという事実である。晩年のキルケゴールは「身を低くする (sich erniedrigen)」という言葉をしばしば用いる。つまりは、高き所から低き現実へと身を沈め、実存すること。「キリスト御自身が、低き者、卑しき者であることを欲したもうた。低くあること (即ち、キリストが神であるにもかかわらず卑しき人でもあったということ) とは、つまり、神

御自身が招き寄せたもうた境涯なのである。」(EC, S. 39) さればこそ、我々一人一人にも、「その肉の生において、キリストが受けたもうたのと同じ扱いを受ける一人の人間」(EC, S. 38) として「貧しく惨めな人達と同じように生きること、最も貧しい人の如く貧しく、最も卑しい人の如く卑しく、民衆の中の卑しい人と同じく軽んじられ、生の悲しみと悩みに通じ、己れのもとに招いた勞苦し重荷を負う人々と同じ境遇に生きること」(EC, S. 17) が求められるところとなるのである。

繰り返し言うならば、キルケゴール 究極の関心事は、あくまで「永遠の幸い」にあった。それは、上方への、高みへの関心であると言えよう。ところが、上方へ、高みへと憧れる者に求められるのは、ロマン主義やイデアリスムスがそうしたようにまっすぐにそちらに向かうことではなく、全く逆に、下方へ向かうこと、身を低くすること、さらに身を沈めることなのである。しかも、「人はキリスト教に救いを求める。彼はキリスト教に言葉に尽くせぬほどの感謝を表わしたいと思っている。しかし、まさに正反対のことが起こる。人はキリスト教の故に、苦しみを受けることになるのである。」(EC, S. 118) どうしてこのような理不尽な要請がなされうるのか。

「精神的生存は、音響学上、とても奇妙に構成されている。その距離関係はとても奇妙にできているのだ。この拒否の声——ある意味ではそれは神に迫ろうとするものでもあるのだが——が聞かれうるためには、人は、能う限り遠く神から離れていなければならない。神への最大の肉迫とは、神から最も離反していることなのだ。神に肉迫するためには、遠く立ち去らねばならない。神の近くにいれば、神に近づくことはできない。」(KT, S. 115)

実存する、とは、このような逆説とともにある問題なのである。

〔註〕

キルケゴールからの引用は、Eugen Diederichs 社刊独訳全集による。書名は以下のよう
に略記した。

- BI Über den Begriff der Ironie
- PB Philosophische Brocken
- BA Der Begriff Angst

- 1) 処女作『イロニーの概念について』におけるロマン派批判も、「そのイロニーが時間的な自我を永遠な自我と取り違えた」(BI, S. 282) 点、時と永遠の関係を正しく捉えそこなった点に向けられる。「イロニカーにとって所与の現実が効力を失うとすれば、それは(…)イロニカーが、それに対してはいかなる現実もふさわしい現実ではなくなる永遠の自我であるからだ。」(BI, S. 289)
- 2) 時と永遠の齟齬関係について『後書』でもしろうい喩え話がなされている。「およそ情熱的になどなりそうもない御者の馬車にペガソスと魔馬を一緒につないで『走り続けろ』と言ってみよ。そうすれば、彼を情熱のとりこにすることが首尾よくできるだろう。」(UNII, S. 12) もちろん次のように喩えられているのだ。「永遠は、この翼をもった馬のように無限に速く、時間とは魔馬であり、実存する者とはこの御者である。」(ibid) 確かに彼はやっきになるだろう。しかしなんと絶望的な情熱だ。ただし、『死に至る病』によれば、絶望は、ペガソスと魔馬の歩調のずれ、アンバランスにのみ起因するのではない。いわば御者自身、自らの動作が意のままにならないのだ。「絶望の齟齬関係は、単純な齟齬関係ではなく、それ自身に関係しかつある他者によって立てられている関係における齟齬関係なのである。」(KT, S. 9 f)
- 3) ただし、このソクラテスの逆説は、キリスト教の逆説、キルケゴールが「絶対的逆説」と呼ぶものとは区別されねばならない。(Vgl. UNI, S. 200)
- 4) Vgl. UNI, S. 196 u. 197 Anm. なお、この点も含めて、ソクラテス解釈がキルケゴールの思索に有する意義については、H. Deuser, Kierkegaard : Die Philosophie des religiösen Schriftstellers, Darmstadt, 1985が、一章をあてて簡潔に説明している。
- 5) キルケゴールにおいては、無垢なる者が罪に堕ちるという経験と、罪人が救われるという経験が、構造的に同質の出来事として捉えられているように思われる。両者は共に、いかなる学問も解明することのできない質の転換、飛躍であり、いずれも不安における経験である。だからこそ、『哲学的断片』と『不安の概念』がわずかに四日の間隔で出版されるという事態もありえたのだ。しかしこの点についてはさらに考える必要がある。
- 6) Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Gesammelte Schriften, Band 3, S. 32.
- 7) G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes, Werke in zwanzig Bänden (Suhrkamp), Bd. 3, S. 36

- 8) それをしようとしたのがヤスパースではなかろうか。だから共通の語彙こそ用いられるけれども、そこに息づいているのはキルケゴールとは異質の精神、反対方向を向いている精神なのだ。その点は、ヤスパース自身の認めるところでもある。「しかし私はキルケゴールの信奉者にはならなかった。というのも、単に彼のキリスト教に心を動かされなかっただけでなく、私は彼の諸々の否定的な決断（結婚せず、職を持たず、世界の中での具体化に携わらない、キリスト教の真理に本質的に属する殉教者の生存）の内に、私が愛し欲したもの、私がなす用意がありあるいはなかったものの反対のものを感じ取っていたからだ。」(K. Jaspers, Philosophie, Berlin, Göttingen, Heidelberg, 1956, S. XX)
- 9) Th. W. Adorno, Kierkegaard noch einmal, Gesammelte Schriften, Band 2, S. 250 私は、「同一化されざるもの (das Nichtidentische)」を指摘することによって批判を遂行するというアドルノの思考スタイルの内に、「通約不可能な (inkommensurabel) もの」を強調し続けたキルケゴールに共通するものが認められると考える。もっとも、アドルノのこの概念は、バルメニデスからラッセルに至る「同一性思考 (Identitätsdenken)」への批判のために提出されているのであり、ヘーゲルを当面の敵としたキルケゴールの場合よりはるかに広い射程のもとで思索されているのではあるけれども。(Vgl. Th. W. Adorno, Dialektik der Aufklärung S. 24)
- 10) 森口美都男『現実』晃洋書房、一九八一年 七六頁。同『隠すということ』同、一九八五年 五一頁。

—1987. 9. 20—

(ふじの ひろし)