

キリスト教と近代社会 「近代／ポスト近代とキリスト教」研究会

2011年3月 27～37頁

## 論文

### E・ユンゲルにおける近代世界の問題 ——世界制作者としての近代人という観点を巡って

上原 潔

#### 問題設定

本発表の目的は、今年度の当研究会で掲げられた「宗教と経済」という主題に沿って、発表者が専門的に取り組んでいるエバハルト・ユンゲル(Eberhard Jüngel, 1934-)の神学思想の一部を紹介することにある。

ただし、この課題は困難なものである。というのも、E・ユンゲル自身がこうした主題を前面に押し出して言及することが極めてまれだからである。ユンゲルが政治・経済的な事柄に論及する際には、もっぱら国家と教会の関連が中心に置かれることとなる。また、それは義認論的に展開され、彼の師事したK・バルトと同様の社会主義的な民主主義や——人間の尊厳という思想に基づいた——高福祉国家というモデルが理想とされている。ところが、キリスト教と経済を直接に扱う箇所は極めて少なく、仮にそうした事柄が語られたとしても、特段目新しい見解を提示しているわけではないのである。

ただし、彼の主著である『世界の秘密としての神』(1997年)の中には、わずか数ページではあるが、近代世界と世界規模での経済問題を語る部分が存在し、その内容は彼の神学の核心部に関係しているものでもある。そこで、本発表ではそのわずかな箇所を取り上げ、近代世界と宗教という本研究会の主題と、経済問題という今年度の主題になるべく近づけることで、本研究会に寄与したいと思う。具体的に言うと、本発表の目的は、以下のユンゲルの発言を立ち入って解釈することにある(240)<sup>1</sup>。

我々の世界は、まさしく次の点において中世と古代の世界から区別される。すなわち、我々の世界がおよそ全てのその関連において、生産された世界(die hergestellte Welt)であり、まさしくその点において唯一の確実性(Sicherheit)を持ち、それを宣言するということである。しかしながら、確実性が生産者に独占的に依存すればするほど、それだけ一層生産者はまた確実性の危険の場となるのである。

この引用に従って、本発表は以下の構成をとることとする。まず、近代が古代と中世から決定的に区別される点はどこにあるのかという問題を解明し、次いで、近代世界を特徴づける「生産された世界」とは、いったいどのようなものでありどのようにして生じたの

かという点を解明する。そのうえで、確実性が生産者に独占的に依存するほどに高まる危険とは何かを指摘し、最後に、それがキリスト教信仰といかなる関係を持っているかを明らかにする。

## 1. 近代の近代性——デカルト的思惟による基礎づけと主観性の形而上学

ユンゲルの近代理解にとって、とりわけ重要になるのは、いわゆる「主観性の形而上学 Subjektivitätsmetaphysik」の台頭という事態である。より正確に言うならば、近代 Neuzeit」という世界史の年表でいうところの漠然とした時代区分において、主観性の形而上学が生じたというのではなく、むしろ、それ以降の時代が中世から区別され、中世と近代という時代区分が生み出されたところの時代精神が、他ならぬ主観性の形而上学なのである (Vgl. 16f.)。

ところで、この「主観・主体 (Subjekt)」にあたる言葉は、ラテン語の *subjectum* に由来するが、これは元来ギリシア語の *hypokeimenon* の訳語である。アリストテレスの使用した *hypokeimenon* とは、直訳するならば「下に横たわっているもの」であり、文法的には様々な「述語」が属するところの「主語」を、存在論的には諸属性の「下に横たわっていて」それらを支え担っている「基体」を意味していた。近代の初頭に至るまで継続されてきた用法では、「主観」とは本当に存在するもの、人間の「心の外に *exōthen*」自存するものを意味しており、むしろ今日我々が使用する「客観・客体」という意味合いに近いと言えるだろう。このような「主観」の意味合いの原義からの反転が、主観性の形而上学と呼ばれるものであり、その発生により近代という時代の幕が切って落とされたのである。

ユンゲルによれば、主観性の形而上学のもとでは、人間的自己 (*das menschliche Selbst*) が、全ての事物の「尺度 Maßstab」となり、全ての存在者を「関係付ける点 *Beziehungspunkt*」となる。また、人間の主観が「基体」となることに対応して、人間主観が存在と非存在とを決定する最終法廷となる。つまり、存在者の存在者性、実在性とは、自己のもとに「現前すること *An-wesenheit*」、自己に「向かい合って - 立っている状態 *Gegen-ständlichkeit*」、自己の「手 - 前にあること *Vor-handensein*」、概括的に言うならば、自己の「前に - 立てられたさま *Vor-gestelltheit*」という意味に変化する<sup>2</sup>。例えば、デカルトは方法的懐疑を徹底させて、そこから最早疑うことのできない「思惟するが故に、存在する *cogito, ergo sum*」という命題を導き出した。そこでは、「思惟する自己」が「不動の絶対的基礎」と考えられており、それが本来的に存在するものとしての基体となっているのである (Vgl. 148ff.)。

では、こうした思惟する自己は、思惟することで何を企図しているのであろうか。ユンゲルによると、端的に言って、それは「確実化 *Sicherstellen*」にあるという。デカルトの場合、思惟による方法論的懐疑は、懐疑という消極的行為にもかかわらず、不動の絶対的基礎という確実な地盤を生み出すことになった。ユンゲルが引用するハイデッガーの言葉を用いるならば、自己は思惟しつつ、対象を「表象 *Vor-stellen*」することで、「確実化 *Sicherstellen*」している (153, 239)。要するに、そこでは自己は懐疑しつつ思惟することを通

して、明晰判明に表象し得る事物を確実に存在するものと認め、そうでないものは現実存在に値しないという判断を下しているわけである。

以上のユンゲルの見解に従うならば、近代を構成する要素は、以下の三点に絞られることになるだろう。すなわち、①不動の絶対的基礎としての「自己」、②ならびにそうした自己の「思惟」、③そして、その思惟によって表象されたもののみがその存在の「確実性 Sicherheit」を認められるということである。③に関して言えば、確実なものは、思惟する自己という不動の絶対的基礎に基づくものと言い換えることができるだろう。ユンゲルにとっては、こうした人間主観の態度が近代という時代を創設したのである。

## 2. 近代から現代へ——世俗化と世界の確実化

以上のように、ユンゲルは近代の決定的ともいえる開始地点をデカルトに見出すが、厳密に言うと、デカルト自身は中世と近代との境に位置しておりあるアポリアに陥っているという。先に見たように、デカルトは思惟する自己を絶対的な基礎と看做すわけであるが、デカルトの場合、その自己がさしあたっては神の存在を要請するからである。それはとりわけ、自己の継続性(Kontinuität)を巡る問題に関連している。つまり、方法論的懐疑を経たのちに残る自己の存在は、懐疑する瞬間にのみ絶対的な基礎として認められるために、そのつど懐疑している自己と自己の間に継続性が認められるのかどうかという問題が生じる。その際に、デカルトは自己と自己の間の継続性を保障する神の存在を要請するために、基礎付けるものと基礎付けられるものの循環論法が生じてしまうというわけである(241f.)。この意味で、デカルトは中世と近代の間に立っているのである。

しかし、こうした神の存在——あるいは神の存在証明——は近代以降の思想史に現れる無神論の見解によって、徐々に不要のものとなってゆく。『世界の秘密としての神』の中でユンゲルは、J・G・フィヒテ、L・フォイエルバッハ、F・ニーチェの三人を取り上げ、デカルト以降の現代的無神論の潮流に生じる見解を例示している。

いわゆる「無神論論争」においてフィヒテは、「神はそもそも思惟され得ない」と主張した。フィヒテによれば、神は実在しない。というのも、実在とは世界内部的存在者にしか妥当し得ない述語であり、それ故に、絶対的優越者である超越的な神には実在というカテゴリーは適用できないからである。思惟は実在するものしか把握し得ないのであるから、神を思惟することは当然不可能だということになる。フィヒテのこの主張は、当時のルター派教会の主流派から「無神論」と判断されたが、彼の意図はむしろ神の神性の保持にあったと言えるだろう(Vgl.170-187)。

フィヒテと同様の議論を展開しつつ、彼とは逆に積極的に無神論を推し進めたのがフォイエルバッハである。彼もまた、神は実在しないと考える。しかし、フィヒテの場合には神に帰属されていた「超越性」という属性は、フォイエルバッハの場合には人間に還元されることとなる。つまり、「最も完全で無限なもの」という人間が抱く神観念は、神そのも

のに由来するのではなく、人間自身から生じた、あるいは分裂した「類 Gattung」だと考えたのである(Vgl.188-195)。

ニーチェはフォイエルバッハのこの議論をいっそうラディカルに掘り下げた。フォイエルバッハは、「最も完全で無限なもの」という神観念を、「人間学の秘密」という意味で、人間存在にとってある種必然的なものと受け止めた。しかしニーチェにとって、そのような神観念は不必要なだけでなく、積極的に排除しなければならないものなのである。「絶対、永遠、優越」といった神観念は、此岸的なものに「有限、移ろい行くもの、劣ったもの」という否定的価値を付し、そうすることで人間の「生」を抑圧し、矮小なものとしてきたからである。それ故に、ニーチェは、神として崇められてきたものは「神的」などとは言えず、むしろ「生に対する犯罪」だと考えるのである(Vgl.195-203)。

このようにニーチェに至って、主観性の形而上学はその完成を見ることになる。そこにはもはや神の存在が介在する余地がなく、デカルト的な思惟する自己は、文字通り、不動の絶対的基礎となる。そのようにして、その自己は自己自身を含めたあらゆる存在者を思惟することで確実にしなければならなくなった。今や、世界全体を確実なものとするのは中世のように神ではなく、人間主観のみである。ユンゲルは、近代を文字通り画期的な時代と理解するが、近代から現代にかけての無神論的趨勢の変遷によって、世界規模での確実化が生じたことにも、殊更に重要な意味を見出しているのである。

### 3. 思惟する自己から行為する自己へ——「主観 - 客観」図式の帰結

話を再び現代から近代初頭に戻すことになるが、ユンゲルによれば、このように人間主観の立ち位置が変化することで、人間主観はある問題に直面した。それは、いわゆる「主観 - 客観」図式における「未解決の問題」であり、つまりは、「表象する者の存在から表象されるものの存在へといかにして到達し得るか」という問題である(239)。デカルト以前には、思惟と存在者連関の一致——すなわち、古典的な「思惟と事物との一致 *adaequatio intellectus et rei*」——としての真理を担保するのは、神の知性であると考えられていた。つまり、「人間の知性がそのような一致へと到るのはただ、創造者の霊である神の知性が、認識すべき事物をもそれを認識する人間の知性をも創造し、その結果、……それらはすでに常に神の知性に対する一致の関係にあるからである」(138)。ところが、近代以降、「思惟する物体(*res cogitans*)と延長する物体(*res extensa*)との統一を保障する神がもはや思惟不可能になった」(ebd.)ために、人間主観の思惟がどのように外部世界へと確実に到達しうるのかという問題が浮上してきたわけである。

ユンゲルによれば、この問題に直面して、「自己は思惟する *Ich denke*」から「自己は行為する *Ich handle*」という事態が生じてきたという。この点に関して、ユンゲルは特段詳細な説明を加えているわけではないが、察するに、思惟では対象の確実化が十全に遂行できないために、行為を通してその欠陥を補填する欲求が生じてきたと解釈できるだろう。そし

て、その行為は、「さしあたっては道徳的行為において、しかし直ちに……生産し、作成する行為において(im herstellenden, im machenden Handeln)」(ebd.)見出されるようになったという。要するに、以前のように「手前に - 立てる Vor-stellen」ことのみではもはや十分な確実性を得られなくなった人間主観は、諸対象を能動的にこしらへと(her)手繰り寄せること、すなわち諸対象に働きかけ、加工し徴用し(bestellen)、「生産すること Her-stellen」でその確実性を担保しようと試みるようになったのである。

ところで、先に見たように、近代から現代に移行する過程で、人間主観は世界全体を確実化しなければならなくなったのであった。したがって、主観の形而上学が完成を見た現代においては、人間主観は表象し思惟するのみならず、行為し生産することで世界全体を確実化(Sicher-stellen)しなければならなくなる。ユンゲルは次のように述べる(239.f)。

存在者の現実存在を表象によって確実にする考える物(res cogitans)というデカルト的人間理解から帰結するものは、思惟と計画を通して制御される世界処理(die durch Denken und Planen gesteuerte Weltbewältigen)である。世界は今や、人間主観の純粋な客体である。人間主観の客体として、表象された世界は根本的に生産可能(herstellbar)である。表象から(明晰判明な知覚 clare et distincte percipere)、生産すること(明晰判明な構築 clare et distincte construere)への歩みはただの一步にすぎない。表象された客体はそのものとして作成可能(machbar)でもある。思索者は生産者、あるいは作成者になったのである。

こうした「世界生産を通しての世界処理Weltbewältigung durch Weltherstellung」は、古来、人間が営んで来た世界内部での生産(Herstellen innerhalb einer Welt)ということとは、まったく別の生産形式である(240.Anm.11)。それは、世界そのものを投企することであり、それ故に世界全体に及ぶことになるからである。そして、そのためには、人間は常に生産し続け、生産する領域をよりいっそう広げてゆかなければならないことになる。「生産を通じて確実にされる世界は、その現実存在という点で、生産の継続と向上にかかっている」(240)からである。したがって、「近代の人間は……その世界を確実なものにしなければならず、それはさらに広域にわたる生産を通して行われなければならない。……世界が今後も人間に対して現に存在するならば、人間は……作成者として現に存在しなければならないのである」(241)<sup>3</sup>。

世界を確実にするために一度開始された世界生産は、人間の意志にかかわらず、決して放棄することができない。世界が人間の世界であり続けるためには、人間は常に世界を生産することで世界の確実性を担保しなければならない。もはや中世のように世界を創造し維持し続ける神が思惟し得なくなった近現代においては、世界生産と世界の確実性は、人間によって一手に担われなければならないようになった。そうであるから、――冒頭で引用したように――世界生産者である人間こそが、世界にとっての危険が生じる唯一の場所となるのである。人間以外に、世界を統制し処理する存在者がいなくなったが故に、すべての世

界生産の成功と挫折は総じて人間の行為にかかってくるわけである。その意味で、世界を統制し処理する力(Macht)は、実のところ人間主観の最たる弱点にもなりうるのである。この点に関して、ユンゲルは次のように述べている(240)。

表象と生産を通して存在者の現実存在を確実にする主体の力(Macht)は、生産された世界からその主体に対して、そうした力の行使がもはや放棄しえないという無力さ(Ohnmacht)として跳ね返ってくることになる。力への意志(Wille zur Macht)は、事実上、力への強制(Zwang zur Macht)となった。そのことで、世界を確実にする人間は、単に本来的なというばかりではなく、世界の最終的な確実性のリスクともなったのである。

以上に見たように、主観性の形而上学が近代から現代に至る過程で、「現実存在と非現実存在とを決定する法廷として機能するのは、今やただ人間という確実化する〈自己〉のみ」(239)となり、世界は人間主観の生産を通してのみ確実性を担保し得るものとなった。そして、人間は自己の責任によってのみ世界を生産し続けなければならない、それ故に、世界の確実性のリスクともなったのである。

#### 4. 自己による自己基礎づけの問題——非人間的な自己の確実化

以上がユンゲルの近現代世界に関する見解である。もっとも、ここで留意されなければならないのは、こうした人間と世界の関係について、ユンゲル自身は決して単に否定的にそれを受け止めているのではないということである。「たとえ神がいなくとも *etsi deus non daretur*」、後見人なしに世界を生産し処理する人間の姿は、神学的観点からしても「人間的な人間の、特に円熟した形態」<sup>4</sup>と高く評価される。それとは逆に、世界の確実性のリスクが未曾有なものにまで増大したことを理由に、「主観性の形而上学というアプローチの背後へと、……中世へ回帰することで、後退しようとする非合理的な試みへと導くことはできないし、またそれは許されないことである」(239)。そもそも、「世界生産を通しての世界処理のプロセスは、不可逆的 *irreversibel*」(240)であり、中世から近代へという歩みは、変更不可能な時代変遷だとされる。したがって、「こうした危険に屈服しないのは、世界の支配への委託から逃れない場合に限られる」(241)のである。

こうした近代の評価にもかかわらず、次の一点に関しては、ユンゲルは極めて批判的な態度をとる。それは、デカルト的思惟に見られる「自己による自己の基礎づけ *Selbstbegründung*」であり、つまりは、近代的な人間が、単に世界全体のみならず、世界を生産することで確実にする自己をも自己自身によって確実にしようとする点である。世界のみならず自己をも確実化する近代の人間の振る舞いに対して、ユンゲルは次のように断言する(242)。

全体的に確実にされた人間というもの(ein total sichergestellter Mensch)は、人間であることを辞める。人間であるということは、確実にされているということ以上のものであり、それとはまったく異なる事柄である。全体的に確実にされた人間というものは、単なる世界の一片断であり、人間の機械的なドッペルゲンガー、身の毛のよだつ人間のカリカチュアである。

このように、ユンゲルは自己による自己の確実化を、非人間的な事態と看做している。と言うのも、確実化は世界生産にのみ限定されるべきであり、自己は他者によって承認されるのが本来的な人間の在り方であると考えられるからである。「世界を確実化する人間が、確実にする者である自己自身を確実化しなければならないということは、決して未だ、そのことで人間が人間として自己を確実にするということを意味しないのである」(241)。しかし、近代から現代にかけての歩みの中で、「人間は……そうした確実化の主体として自己自身をも確実にしなければならなくなつた」(ebd.)のだとすると、いったい、どのようにして他者による自己の承認が遂行されるのであろうか。

ユンゲルによれば、人間が人間である所以は、「人間自身とは異なるものに自己を委ねる(verlassen)ことができる」(242)点に存するという。答えを先取りして言うならば、人間は——もはや思惟不可能となった形而以上学的な神ではなく——三位一体の神に自己を委ね、そうした信頼関係のもとでのみ、人間的自己をそのものとして獲得することが可能になるのである。

しかしながら、こうしたユンゲルの主張を理解するためには、その主張の背景となっている神学的な存在論や罪あるいは悪に関する考察を把握しなければならない。したがって、以下では、——やや回り道となるが——ユンゲルにおけるそれらの考察を瞥見し、最終的に、人間における自己の自己基礎づけの問題に戻ってくることにする。

## 5. ユンゲルにおける神学的存在論と罪あるいは悪理解

さて、ユンゲルによれば、神学的に見ると、「存在とは共にあること(Zusammensein)」<sup>5</sup>あるいは「関係の内にあること(in Beziehung sein)を意味する」<sup>6</sup>。そうであるから、単に個別的人間だけでなく、宗教共同体などの特定の集団、また政治、経済などの人間の生活を構成する諸領域、さらには自然世界といった、あらゆる存在者が相互に関係することへと定められている。しかしながら、言うまでもなくどのような関係でもよいわけではない。ここでは、三位一体論的な関係性が理想のモデルとして採用されている。つまり、三位一体の神の一つの位格が他の二つの位格にとってなくてはならない他者、つまりそれなしには自身が存在しえず、自己である権利(Recht)を授けるところの他者であるのに類比して、あらゆる存在者が他者に承認されることで自己となるのが本来的な関係である<sup>7</sup>。

このように相互に益をもたらす(zugute kommen)原初的な関係にある状態を、聖書は平和(schalom)と呼んでいる。この平和理解は「万人の万人に対する闘争」を根元的状態とし、

平和を「戦争の休止状態」と消極的に定義する思想とは根本的に異なる<sup>8</sup>。それは特定の他者を暴力的に屈服させることでしか成立しないからである。それに対し、聖書の平和理解によれば、「他者が他者として認識されるとき、その他者はすでに平和へと定められた存在として実存している」<sup>9</sup>。そこではいかなる敗者も奴隷もない。むしろ、多種多様な他者の存在が肯定される。三位一体の神が関係的存在であるように、キリスト教的に理想とされるのは関係に富んだ(*beziehungsreich*)生なのである。

こうした平和の欠如状態が悪であり、それは人間の罪の結果として生じる。端的に言って、悪とは「関係喪失*Beziehungslosigkeit*」であり、より具体的な罪の規定としては、自閉化し他者との関係を断ち切ること、あるいは他者を自己へと手繰り寄せて自己実現のための手段とすることである。罪は戦争などの表立った他者排除の形態だけでなく、些細な自己執着や自己実現という道徳的理念にも、さらには本発表の話題に沿って言えば、自己自身による自己の確実化にも潜んでいる。罪は総じて自己への固執に端を発していると言える。罪人とは、「自己の内へと曲げられた人間*homo incurvatus in se*」(ルター)を意味するのである。こうした罪人は、本来は他者の承認を介して獲得すべき自己を自己自身によって基礎付けようとするために、それは不安定なものとならざるを得ない。それ故に、不安定な自己はさらなる基礎付けを追い求め、民族、国家、階級などより包括的な領域を自己に結び付け、自己を確実なものとしようと試みる<sup>10</sup>。際限のないこうした自己の肥大化は、あらゆる他者を自己へと引き込み、自己と同一化を企てるのである。しかし、その行き着く先は「暴力によって結合された全体性、著しく全体主義的な全体性」<sup>11</sup>でしかなく、「平和を望むなら戦争に備えよ*si vis pacem, para bellum*」という逆説の中で、不安定なままに留まらざるを得ない。

こうした自己固執が一度始まると、それを自分自身で止めることはできない。溺れた者が自分自身を引き上げようと足掻くほど深みに嵌ってゆくように、自分自身で罪から脱しようとするほどに、自己への集中が生じることになる。そこから抜け出するためには自己を他者に委ねる(*verlassen*)しかないが、自己に固執する人間はまさにこの自己放棄(*Selbstverlassen*)ができない。そもそも原理的に見て、人間は自己を完全に他の人間に委ねることはできない。人間は相互に承認されることで自己となる相互依存的存在者であり、完全な自己放棄は無責任をも意味するからである。人間は他の人間に与えなければならず、他の人間は求める他者として自己の前に現れる。人間は他者の承認を受けつつも、「他者のために*für andere*」自己へと再帰しなければならないのである<sup>12</sup>。しかし、人間の間で完全自己放棄ができないということは、そこではまったき信頼(*Verlaß*)の関係が構築できないことも意味する。そこには、どのようにしても自己という契機が残存してしまう。そうであるから自己に固執する人間はなおのこと、他の人間には自己を委ねられないのである。

ところが、人間の場合とは異なり、神は端的に「私のために*für mich*」存在する。神は人間を限りなく愛すが、人間から見返りを求めない。つまり、神は人間から承認を求めることなしに一方的に人間を承認するために、人間はそれを享受するだけでよいのである。こ

れが可能なのは、三位一体の神が自己の内に既に他者を持っているからである。すなわち、三位一体のそれぞれの位格（自己）が他の位格を承認する形で、すでに自己承認が行われているからであり、それ故に、そうした三位一体の神の自己そのものは他者（人間）からの承認を必要としないからである。したがって、被造物に対する神のこうした非依存性は、例えば僕からの承認を意に介さない暴君の無慈悲のように表象されてはならない。それは端的な他者承認、つまり人間という他者の端的な義認を可能にするためのものである。一方的に与えるのみで、他者からはなにも求めないこの神においてこそ、まったき信頼が生まれる。その結果、人間はその神に完全に自己を委ねて放棄することができるようになる。神のみが自己に固執する人間に呼びかけ信頼を築き上げることで、自己の向かう先を内（自己）から外（他者）へと転変させることができるのである。

## 6. 脱確実化としての信仰

以上に見たような、神学的な存在論や罪理解をもとにして、ユンゲルはデカルト的な自己による自己基礎づけを、非人間的なものと看做すわけである。端的に言って、「神学的に人間が自己として理解されるのは、ただ、自己が自身を放棄することができ、そのような自己を他者へと委ねることができるからなのである」(ebd.)。もっとも、繰り返しになるが、こうした自己放棄は、あくまでも人格関係、とりわけ神との人格関係においてのみ生じる事柄であって、世界生産を通しての世界処理においては、人間主観はその主体として徹底して確実化する責任を担わなければならない。しかしながら、そうした責任の重圧もとで、人間が窒息してしまわないためにも、他者による自己承認という人格関係が存在しなければならないのである。積極的に見るならば、そうした信頼という人格関係があつてこそ、「力への強制」にまで駆り立てられた、絶え間ない世界生産を遂行してゆくことが可能となるとも言い換えることができるだろう。

先に見たように、世界生産を通しての世界処理においては、人間は世界を確実にする任務を委託されていた。ところが、それとは逆に、信頼という人格関係にもとでは、自己の「脱確実化 *Entsicherung*」が生じるという。ユンゲルは次のように述べる(228)。

ある事柄に確信(*gewiss*)を抱いている者は、確実化する必要がない。そして、ある人格に確信を抱いている者は、なおさら確実化する必要がない。確実化は懐疑の方法論的な結果であり、不信の実存的帰結である。確信(*Gewißheit*)はそれに反して、信頼の内容であり、その信頼とは——人格という観点では——そちらの側では、信頼されるものに信頼されることによって担われている。そして、信頼することが信頼することによって担われているところでは、確実化は不必要になるのである。相互に信頼する関係においては、おのずと本質的な脱確実化が生じるのである。

先に見たように、近代以降の世界と人間の関係においては、人間主観は外部世界を確実なものとするために、静的に存在する諸対象をこちらへと(her)手繰り寄せることが必要であった。しかし、人格的な関係においては、他者は自己の外から自己にむけて動的に立ち現れる。とりわけ、神の場合は、人間の自己の外部から、無条件かつ一方的に自己へと到来する。そうであるから、そこでは、他者の存在は常にすでに自己が他者を確実にする以前に、他者は懐疑の余地のない確たるものとして、自己の眼前に出来していることになる。したがって、人間主観は他者の存在をただ受け取るだけで良いことになる。特に神と人間との人格関係においては、強制もなければ人間的な努力すら存在しない。ユンゲルは、神を「私のために存在させる *für mich sein lassen*」ことが信頼としての信仰であると考え、それは根源的には、神を「私に対してあるがまま *Sein-lassen für mich*」にすることを意味するのである。しかも、そのように他者の存在をあるがままに受け取ることで、他者はそうした自己の承認を遂行してくれる。このようにして自己を承認してくれる他者との信頼関係においては、自己は自己を基礎付け確実化する必要がなくなり、それに代わって脱確実化が生起する。信頼におけるこの脱確実化は、世界を確実にし続けなければならなくなった人間にとって、未曾有なまでに高まった確実性のリスクという緊張関係のただなかに、そうした領域に属さない唯一の空隙を穿つのである。

## 結語

以上で、ユンゲルにおける近代世界の問題を、生産された世界と自己の基礎づけという観点から詳らかにした。本発表では輻輳するいくつかの論点を同時に取り扱ったために、ともすると論旨が不明瞭になってしまったようにも思われる。したがって、最後に、論述の全体をもう一度振り返ることで結びにかえたい。

まず、近代が古代と中世から決定的に区別される点についてであるが、それは主観性の形而上学の台頭という事態に存していた。それは、思惟する人間的自己が不動の絶対的基礎の地位を得て、存在と非存在に関する最終法廷となることを意味している。そして、そこでは、思惟する自己によって明晰判明に表象されたもののみがある存在の確実性を認められるようになった。

こうした近代の初頭にはじまる主観性の形而上学は、フィヒテ、フォイエルバッハ、ニーチェを経てその完成を見ることとなり、その歩みに応じて、形而上学的な神は思惟不可能なものになる。ところが、それは、中世まで人間主観と外部世界との連関を保障していた神の凋落をも意味しており、そこから人間主観がいかにして外部世界を確実化するかという問題が生じてきた。そうした問題に直面して、近代以降の人間は、思惟することから行為することへ、表象することから生産することへと世界に対する振舞を変化させ、その確実性を担保しようと試みる。そうした試みは、主観性の形而上学の完成の時代においては、世界そのものの生産にまでその射程が広げられたのである。

ただし、こうした世界と人間との関係の変遷は不可逆的な過程であり、神学的に見ても、

決して不当なものと判断されてはならない。ただし、自己による自己の基礎づけという一点に関しては、事情が異なる。人間的自己が人間的であるのは、他者の承認を経て自己承認が果たされる場合であり、自己による自己承認は、神学的には罪や悪の萌芽となりうるからである。そうではなく、人間は人格的な信頼関係において自己を放棄し、他者に自己を委ねられる存在である。そして、端的な他者による自己承認は、三位一体の神のもとで実現することになる。なぜなら、三位一体のそれぞれの位格が他の位格を承認する形で、自己承認が行われているからであり、それ故に、そうした三位一体の神の自己そのものは他者（人間）からの承認を必要としないからである。

この三位一体の神との関係において、人間は完全に自己を放棄し、他者へと自己を委ねられるようになる。そこでは、まったき信頼関係が生起するが故に、世界全体の確実性のリスクの対象とはなりえない唯一の——憩いの——場所を見出すのである。

<sup>1</sup> 本文中の括弧内の数字は、E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt—Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, 2001(7.Aufl.)からの引用ならびに参照した頁を指す。

<sup>2</sup> ユンゲルの「主観性の形而上学」理解の基本路線は、M・ハイデッガーのそれと極めて近似している。ハイデッガーのデカルト解釈については Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd.6.2, *Nietzsche II*, Frankfurt am Main, 1997, 124-148.を参照。

<sup>3</sup> ちなみに、「世界生産を通しての世界処理」というユンゲルの発想は、ハイデッガーが「集立 *Gestell*」と呼んだ、「技術」の本質に関する見解に極めて近い。ハイデッガーの使用する「集立」という術語は、有用性という観点から、存在者を表象し(*vorstellen*)、製作し、(*herstellen*)、用立てして(*bestellen*)、機能化へとせきたてる(*herausfordern*)ことの総称を意味する。(Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Frankfurt am Main, 1990(9.Aufl.), 23f.; Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd.79, *Bremer und Freiburger Vorträge*, Frankfurt am Main, 1994, 24-45.)

<sup>4</sup> E. Jüngel, "Eberhard Jüngel", in: Henning, Chr./ Lehmkuhler, K.(Hg.), *Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, Tübingen, 1998. 192.

<sup>5</sup> E. Jüngel, *Zum Wesen des Christentums*, in: *Indikativer der Gnade—Imperative der Freiheit*, Tübingen, 2000, (=IG), 279.

<sup>6</sup> E. Jüngel, *Böse – was ist das?*, in: *Leben im Schatten des Bösen*, Union Evangelischer Kirchen in der EKD (Hg.), Berlin, 2004, 147.

<sup>7</sup> E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen, 231.

<sup>8</sup> Vgl. E. Jüngel, *Zum Wesen des Friedens*, GW, 1-39.; ders., *Die Wahrnehmung des Anderen in Perspektive des christlichen Glaubens*, IG, 226-228.

<sup>9</sup> E. Jüngel, *Die Wahrnehmung des Anderen in Perspektive des christlichen Glaubens*, IG, 229.

<sup>10</sup> Vgl. E. Jüngel, *Böse – was ist das?*, 140.

<sup>11</sup> E. Jüngel, *Ganzheitsbegriffe – in theologischer Perspektive*, GW, 47.

<sup>12</sup> Vgl. E. Jüngel, *Das Wunder des Glaubens*, in: ders., *Beziehungsreich*, 150f.

