

キルケゴールにおける真理の現実性の問題

馬場 智理

はじめに

「主体性が真理である。主体性が現実性である」(SV II 7.332)という周知のキルケゴールの主張は、真理が自己の実存的主体の関心に即してはじめて現実的¹なものとなるという彼の真理観を端的に示すものである。ただし、その場合に見逃されがちなのは、一つの条件が加えられていることである。それは、「もしも、主体性、内面性は真理であるという言葉が、主体性は非真理であるというようにして始まるのならば」(SV II 7.193)というものである。主体性は非真理であることを前提してのみ、その真理性が認められるというこの逆説的な表現によって、むしろ彼は、主体性が非真理であるゆえに、客観性こそが真理であるというのではなく、主体性が非真理であるというそれ自体の意味を理解すべきことを強調するのである。キルケゴールが、主体的真理に関してこのような逆説的表現を用いるのは、それが自己内在的に存在するのではなく、他者(絶対他者)との関係性の場面で成立しようと考えていることに由来する。「客観的

には「何」がいわれるかが強調され、主体的にはそれが「いかに」いわれるかが強調される」(SV II 7.188)と述べられるように、主体的真理に関しては、真理に向けていかに行為するかが問題となるのである。

冒頭で触れたように、主体性が実存的自己の行為において問題とされるならば、その主体性の限界としての非真理性も相即的に現れてくる。この限界性は、抽象性にとどまらない現実的真理の主体的追求にいかなる影響を及ぼし、また、実存的自己はこの限界をいかに克服しようののだろうか。本論ではこうした問いをふまえ、キルケゴールの思想において、実存者の立場から言及しようる真理の現実性とはいかなるものかを明らかにしたい。

1

「主体性が真理である。主体性が現実性である」と述べられる場合の主体的真理とは、自己自身が真理である、あるいは自己内在的に真理が存するというのではない。それは、自己にとつての真理

こそ求められるべき真理であり、正にそここそ現実性も成立することを意味する。ところで、キルケゴールにとって、真理の現実性の基準となる自己は、どのようなものとして理解されているのだろうか。彼は、真理を追求する主体としての自己は、関係的存在であるとして、次のように規定する。それは、「人間は精神である。精神とは何か。精神とは自己である。自己とは何か。自己とは、自己自身に関する関係である」(SV II 6127)といわれ、さらにその関係は、「自己自身に関する関係であり、またそれに関することによつて、他者に関する関係(『SV II 6128』)であるとされる。キルケゴールにおける自己は、それ単独で完結しているのではなく、自己と関係する他者との関係性において存在すると理解される。そして、自己の主体性は、認識主体、あるいは運動する絶対的主体等ではなく、その都度主体的に関係を関係づけるという関係行為の能動性に見出される。

ここから、真理の現実性は、主体的自己が関係に対していかに行為するかという形で問題となる。ただし、冒頭でも触れたように、行為の主体性は現実性という点ではそれ自身真理へと到りえなかつた。この限界性は、実存的自己が真理を全体として把握可能かどうかということと関わっている。キルケゴールは、「個人の自己自身の倫理的現実性が唯一の現実性である」(SV II 7315)といふように、各人が唯一の問題にしよう現実性は自己の内面的な領域に限られるとする。自己の内面はその外部に存在する者には全く観察されないし、同様に他人の内面を当人と同様の意味で観察することはできない。「私が他の主体を理解したという場合に、その主体性の現実性は、

私にとつては可能性である」(SV II 7306)と述べられているように、自己の外部のあらゆる現実性は、ただ思惟によつて可能性として捉えられる現実性にすぎない。それゆえ、もし他者の現実性を自己自身の現実性とするという場合、そうした判断は自らが他者と現実的關係にあるのではなく、他人の現実性とは異なつた、自らに感ずる新たな現実性を得ることを意味している。換言すれば、他者の現実性が客観的に理解されうとしても、それは理解する者の内部で変容された形で述べられているのであり、他者の現実性自体と比較すれば、可能性として現れるに留まるのである。

このような自己の主体性は、これまでの哲学では把握できないものであつた。キルケゴールは、近代哲学が、存在の本質を対象とする本質主義哲学であるため、客観的ではあるが主体的自己にとつての現実性が欠如しているという。この哲学の客観性は、現実の存在者から実存的な要素を除外して成立している。そこで実存者の位置付けは、永遠的純粹存在の派生した一存在、あるいは絶対者の展開の過程に包摂される一存在といつた、体系の全体性の契機として説明される。そして、実存者の行為は、本質連関に従つて論理的、必然的に行なわれることになる。そのため、本質主義哲学では、主体的行為の有する矛盾や、他者との関係への内面的動機といつた、実存的自己に付随する主体的問題が扱われることはない。

さらに、キルケゴールは、この哲学が構築する真理の体系が、真理の現実性の近似値を示すに留まることを指摘する。彼は、「抽象の思惟は、現実性を止揚することによつてのみ現実性を捕捉できるのだが、しかし、現実性を止揚することは、現実性を可能性に変化

させることにほかならない。抽象の言語によって抽象の内部で現実性についていわれることは全て、可能性の内部でいわれているのである〔SV II 7.302〕と述べ、思惟が、個人の主体性を扱っているにしても、その実存性を認めない、あるいは問題としない限り、抽象性の域を越ええないことを強調する。体系としての真理は自己完結しており、その内部に論理的矛盾は生じないので、行為の可能性から現実性への移行も、その意味では無矛盾的に説明される。それゆえ、その説明は実存者の現実と立脚するものではなく、現実性の近似値を可能性として表現しているときされるのである。

このことは、思惟しうるためにはまずその対象が存在していなければならぬこと、つまり「存在は思惟に先立つ」という彼の主張とも関係する。存在と思惟の同一性が真実であるとすると純粹思惟から導出された結論は、存在を思惟において後から把握しているために、その現実性について現実的なことは何もいえない。キルケゴールは、実存することが思惟することよりも優先される理由を次のように説明する。「だが、各々の人間として実存するということは、完全な理念一存在であるか。このことこそ問われているのである。

ここでは次のことが妥当する。つまり、私が存在し、そして思惟するゆえに、私は自分が存在しているということを考えるのである。

ここで実存は、思惟と存在の概念的な同一性を分離させる。つまり、私が思惟しうるためには実存しなければならぬし、ある考えの中に実存するためには、それを考えることができなければならぬ」〔SV II 7.38〕。このように、本質主義哲学が現実性を獲得しえない理由は、真理の現実性を理解する過程で、実存する人間本来の在り

方を変容している点にある。よって、実存的な在り方の結果がのちに一般化されて語られることはあろうが、問題の端緒はあくまで実存する自己に基づく。この思惟されない「唯一の即自 (Atlet)」こそ実存するということであらう〔SV II 7.317〕。この点から現実性が理解されるべきなのである。

主体的自己は、真理が自己自身にとつてのそれだけければ現実性を持ちえないという条件を持つ一方で、それを共に構成する他者にとつても同様に真理が現実的であるかどうかは知りえないため、結局真理の現実性を自ら判断できない。それが、主体性は真理であり、かつ非真理であるという、かの逆説的表現の内実である。さらに、実存者にとつては、真理に近づぐべく主体的であろうとするに比例して、この矛盾が一層自覚されてゆく。ここでは、主体的行為が確実に真理へと到ることが保証されているわけではないため、彼は常に真理に対する絶望へと到る危機をはらんでいる。キルケゴールは「意識的に自己の実存を貫徹し、永遠にいわば実存を越えて存在しつつ、しかしながら実存のうちに現在し、しかも、生成のうちにあり」ということは真に困難である〔SV II 7.395〕と述べる。矛盾が矛盾であるのは、まさに異なるものが同時に成立しえないからであり、その実存的意義を損なうことなく矛盾を克服しうるとすれば、それには、実存者を越えた領域の関与が求められてくる。

よって、現実性が実存する自己のそれである限り、真理に関係するものが実存者たるうとするならば、この現実性を引き受けることが彼のとりうる最高の態度でもある。内面性から生起する真理への希求から、その客観的不現実性に留まることが、「実存者に対する

最高の真理」(SV II 7.188)であり、換言すれば、「真理は無限性の情熱をもって、客観的不確かさを選ぶ敢行 (Vorekühn) にほかならな」(SV II 7.189) ということになる。

2

実存的自己が、可能性としてのみ他者と関係しようとしても、なおそこに真理の現実性が成立するといえるならば、その根拠は自己の外部から付与されることになる。キルケゴールの場合、それは絶対者である神の働きに委ねられ、神の現実化が、真理の現実性を根拠付けるとされる。そして、実存者は、この神に対して主体的に関係することになる。ただし、両者の間には不可越の深淵が介在するため、以上のことが抽象的に理解されてしまう場合がある。これを回避するためには、絶対者の働きが実存者の世界とどのように関わりあうのか、あるいは、実存者は、現実の世界を絶対者の働きの帰結として了解することがいかにして可能かについて、確認される必要がある。

先にキルケゴールが本質主義哲学を批判したことに触れたが、その疑念の鋒先は、本質によって説明される現実性が抽象的現実性に陥ることへの危惧に向けられていた。それは、絶対者の働きを考える場合も同様である。現実の存在について考える場合、本質存在と事実存在という二つの把握の仕方がある。存在の本質とは、ある事物をそれとして存在たらしめる規定の内容である。本質は様態はさておき、具体的個物から抽象して形成され、本質存在は、その本質規定によって、あるいは本質相互の連関、総体として示される。他

方、存在の事実性とは、特定の具体的事物が存在している状況をいう。さらに、単なる実在性と区別される場合には、何らかの働きによってある事物が形をとって現れるという、動的な過程を経た存在の事態を指す。

キルケゴールは、本質存在としての神の現実化を主張する思想家としてスピノザを例に挙げる。そして、神概念から本質規定にしたがって存在者を把握する思想のもつ欠点を指摘し、事実存在を基準とする理由を次のように示す。「そうしてスピノザは、神概念に沈潜することで、そこから思惟によって存在を引き出そうとする。しかし、それは偶然的特性としてではなく本質規定としてであることに注意すべきである。……ここに欠けているのは事実存在 (Sachverhalt/Varen) と理念存在 (Ideal Varen) との区別である。……事実存在に関して、存在の多少について語ることは意味がない。なぜなら事実規定に関しては、存在するかしないかというハムレットの弁証法¹⁾が当てはまるからである。事実存在は全ての本質存在に無頓着である」(SV II 4.234-235)。キルケゴールによれば、現実の存在者を神の本質から導出する思想は、諸存在者が本質規定の下に現実化しているかのよう²⁾に考えられているが、実はそれは本質存在と事実存在の区別を除外しただけであるとされるのである。

また、キルケゴールは、神の現実化の運動をアリストテレスに倣って「可能性から現実性への移行」(SV II 4.286)と規定しているが、これも、本質存在を基準として理解されるならば抽象性を免れない。というのも、それは、存在の変化を存在の性質の変化と混同しているからである。ここでは、現実化への移行は存在の本質の

変化として捉えられる。その場合、神の事実存在としての現実性はすでに前提されているので、その働きは全く異なる存在の「現実化」ではない。それは、現実性に関して、単に同語反復をしていることになる。

よって、可能性から現実性への移行としての絶対者の働きは、存在の本質ではなく存在の事実の位相において考えられなければならない。キルケゴールは神の存在をあらかじめ否定することはないが、その現実性までも同時に前提しているわけではなく、むしろその移行に最大の関心をもっている。さらに、事実として在る事物が「存在している」ということ、「その」事物が存在することは神の働きの現実化という形で把握されるとする。

では、この神の働きが現実化しているという事実は、いかに現われるといえるのだろうか。キルケゴールは、それを絶対者である神の「生成 (Tilblivelse)」として考える。それは、「生成の変化は現実性であり、その移行は自由によって起こる。・・・あらゆる生成は自由によって起こるのであって、必然性からではない。いかなる生成するものも根拠 (Grund) からではなく、全て根源 (Aarsag) から生成する。そして、あらゆる根源は一つの自由に働く根源に行き着く」(SV II 4.266) と述べられる。神の現実化としての生成は、実存者全体の外部に存在する絶対他者としての神が、外部から実存者の世界へと移行してくる事態を示しているのである。

だが、この生成の過程は知の形式によっては表現されない。「生むことはまさに神に属」(SV II 4.266) し、神の創造過程は人間が関与することができない領域であるので、それを言語化することは不

可能である。ただし、もし、実存者が生成の過程を知りえないとすれば、事実に存在者のうちに生成の現実化を見出すこともできないのではないかとこの疑問も生じうる。ある存在者が現実存在することから彼の現実的行動は説明できても、逆にある行為に関して、彼の存在が前提されていない限り、その行為が彼の行為の現実化したものであることを証明するのは不可能であるはずである。そして、行為とその行為者との間に絶対的な関係はなく、他の誰でも同じ行為をなしうるならば、行為そのものはその行為者を特定する根拠にはならない。あえてそれを行うとすれば、ある行為を彼の行為と表現した時点ですでにそれを規定したのにとつて彼は存在しており、それゆえある行為の主体が彼であることを証明する意味はない。よって、生成の主体である神の存在が我々には不可知である限り、事実存在の中のどれが神の生成であるかも特定できないのではないか。

キルケゴールは、神については事情が異なるという。神の行為は神のみがなすものだから、その存在と行為との関係は絶対的である。彼は、それが神の現実的行為なのかを証明することではなく、この絶対的關係を認めること自体が重要であるとして、次のように述べる。「しかし、一体どれが神の行為なのか。それによって私が神の現実存在を証明しようと思うような行為は、現実的には直接に存在してはいない。あるいは自然の内に叡知を、摂理のうちに善性や叡知を見るのは目と鼻の先の出来事なのか。ここに最も恐るべき筈があるのではないか。そしてこれら全ての筈に片をつけるのは不可能ではないか。だが私はそのような事物の秩序から神の現実存在

を証明しようとは思わない」(SV II 423b)。現実性理解のために行われる神の生成についての証明は、予め自ら前提した神の理念性を展開しているものであり、生成自体の現実性を証明しているわけではない。実存者が行なうことができ、また行うべきことは、生成の内容を知ることではなく、生成の事実を認めることなのである。

ただし、その承認は人間の恣意的行為に属するものではない。キルケゴールは、神の自由な行為としての生成の契機が「神の愛(Guds Kjerlighed)」であるとして次のようにいう。「神は愛からそのように永遠に決意するのでなければならぬ。しかし、神の愛はその決意の根拠であるのと同じく、愛はその目的でなければならぬ。……よって愛は(神から真理を……筆者補)学ぶものに対してでなければならぬし、目的は彼を獲得することではなければならない」(SV II 423b)。神の生成は、その自発的意志であると同時に目的でもある自己充足的な愛の帰結によってもたらされる。これに対し、実存的自己は、それを受け取るか否かの決断を外部から絶えず迫られている。そして、真理の現実性が現れるとすれば、こうした神の人間への働きかけと、人間の側のその受容という授受関係が成立するところにおいてである。

ところで、実存的自己にとつての時間意識からすると、生成の帰結である現実化は現在ではなく、過去に属するのではないか、また、生成が過去として現われるならば、それが実存者の現実とは関わりを持たないのではなからとも考えられる。確かに、生成の帰結それ自体を理解の対象とするならば、それはすでに生成の完了した姿で存在し、せいぜい過去にそうであったところの現実性といえるにす

ぎない。しかし、キルケゴールは生成の意味の内に二重性を見出す。つまり、神の存在が生成の歴史を同時代的に有していないという点では過去であるが、同時に存在が生成したという歴史の暗示の現実性においては現実的であるという意味である。神は存在しても歴史性を持たない非時間的存在であり、いわば常に現在している一方で、実存者は時間的存在である。よって、実存者にとつては、生成の事実が永遠に存在し続けていることを知ることによって、神の現実性と関わる事ができるとされる。

神のこの生成を時間論的に表現するならば、永遠なる神が時間のうちで歴史的存在者として現れることである。キルケゴールはその現実化の時点を「瞬間(Øieblik)」と表現している。そして、現実性を生み出すこの瞬間を、単なる契機としての相対的瞬間と、決定的で固有の意味をもつ絶対的瞬間の両者の相違から説明する。

相対的瞬間は、内在的時間概念における瞬間である。それは時間上の一点を決定する主体自身が属している連続的時間のなかで指示されるので、他の時点との本質的な差異をもたない。変化する時間のなかで固有の時点を確認するためには、その基準となる別の時間規定が必要だが、この時間概念はそれを有しない。そのため、それが示す各々の時点は、常に経過する時間上の一点であり、全て過ぎ去りゆくものとなる。そして、その時点は生成が成立すると同時に過ぎ去ったものへと転化し、再び新たな生成の可能性が用意されることになってしまう。そこで定立される現在、過去、未来という区分は、時間の意味を思惟しているのではなく、時間を空間的に表象しているにすぎないため、その時間理解はそれ自体では「無限に無

内容」(SV II 4.382) である。

このように、相対的瞬間は、形而上学的永遠性とその現実化との接点を自己内在的基準から定位しようとしながらも、実際には後者を前者に没入させることで成立している。しかし、神が生成する瞬間とは「いかなる過去のなものも、いかなる未来的なものも持たない現在のものをそれとして表現するものである」(SV II 4.397) から、他でもありうるような絶対性を欠いたものであつてはならない。瞬間が現実性を示す絶対的瞬間であるためには、それが永遠と時間という二種の時間概念を同時に含むものである必要がある。つまり、絶対的瞬間は、「時間と永遠が互いに影響しあう両義的なもの」(SV II 4.395) なのである。

絶対的差異の介在する永遠性と時間性各々の本性を歪曲することなく生成が現われるのは、まさにこの絶対的瞬間においてである。この瞬間は、我々の時間概念においてはほんの一瞬の刹那的な出来事のごとくに感覚されるかもしれない。だが、その内容は永遠的なもので満たされており、それゆえ瞬間はまた「時の充実」(SV II 4.216) ともいわれる。このような絶対的瞬間こそ、永遠性の時間性への生成という現実性を捉えた表現であるといえる。

ここまで、真理の現実性の根拠とされる絶対者の現実化について、キルケゴールの理解を考察してきた。真理の現実化とは、神自身の自由な行為による生成の現実化であり、まさにそのようなものである事実として、人間の実存する世界に現れてくる。ただし、それは、まだ神の現実化の過程を可能性として説明するものである。よって、神の愛としての現実性は証明できないものであつたため、

それをそれとして自覚的に受け取ることが求められる。主体的真理は、神の側から働きかけられ、神から授与されることに對する了解を保持しつつ、この現実化を主体的に受け取ることによって初めて現実性となるのである。

3

さて、生成としての絶対者の現実化は、真理の現実性の根拠となるとしても、実存者にとつての現実性であるためにはそれに向けての主体的行為が要求される。実存的自己にとつて、現実性を決定づけることができないのは、動かし難い厳然たる事実であるが、それへの関係の仕方の中で関与する領域は残されている。キルケゴールは、「自己自身の現実性ではない現実性を無限の関心をもって問うことは、信じようとすることである」(SV II 7.312) と述べ、自己以外の現実性を信ずることのうちに、真理の現実性を確立しようとする。そこで、最後に、実存者が真理の現実性に対してなしうる主体的行為とはどのようなかを明らかにしたい。

前述のように、絶対者の現実化は生成として現われるが、実存者にとつて、これは逆説な出来事である。この場合の逆説とは、実存者にとつて、主体的行為が真理でありかつ非真理であるという矛盾をはらんだまま、それが真理の現実性へともたらされることをいう。ここでは、逆説を非合理的なものであるがゆえに否定し、自らが矛盾の解消を企図する態度は誤りであるとされる。そもそも、この矛盾は、我々が人間存在の有限性の内に存在しながらも、神との関わりを求めるために生じるものである。そこでは、人間は様々な

制約づけられながらも、他方で自己の内には何か永遠的なものが存在するという、あるいは、すでに永遠なるものを有しているという何らかの了解をもっている。それゆえ、永遠性そのものを拒否するのではない限り、この矛盾自体は全否定されるものではない。

よって、実存者は、この状況において逆説についてその原因を知ろうとすることなく、ただ神の現実化として受け取ることができるのみである。一方で、真理の現実性は、それが逆説を含蓄していることを承認して初めて真に成立しうるのであって、常に理解可能な状態で開かれているわけではない。逆説が成立する前は無の状態であるため、逆説に出会うことによって同時に「自らが無の中に存在していることも知る」(SV II, 4286)。また、この無から「不安(Angst)」が生じる(SV II, 4346)ため、逆説に直面することは苦悩でもある。よって、逆説はその不確実さゆえに、実存的自己の存立を動揺させることもある。しかし、キルケゴールはこうしたことを認めつつも、人間が自己の実存に立脚するならば、むしろこの逆説を受容するところこそ、真理の現実性が成立する場も現れることを知るべきであるという。

ところで、実存的自己が逆説に直面して自己の内面へと向かう態度は、真理の獲得を自己の内部において求める内在性と形式上は区別できない。両者とも、自己自身の内面性とその獲得の端緒を見出そうとする。それゆえ、自己への内向きの主体性を強調するあまり、神からの真理の授与を目的としていた行為の内面性が、真理の自己内在性を認める立場と混乱することもありえよう。

そうであるとする、両者を区別すべき差異はどこにあるのだら

うか。キルケゴールは、矛盾が実存的自己にとつてもつ意義に注目してこの問いに答えようとする。彼は、自己が自らの主体的行為に依拠しなければならぬにもかかわらず、それが単独では挫折せざるをえない矛盾の出来事を、「躓き(Forgælselse)」と呼ぶ(SV II, 4292)。この躓きは、自己の内部にその原因があるとされるならば、躓きが自己の責めに発することに悔恨し、その結果さらに自己の努力で対処しようとする内在的態度へと向かう。しかし、キルケゴールは、真理獲得への契機となるのは、逆説に直面して与えられる絶対的躓きであるという。自己が躓きを認識する主体となりえても、その根源が逆説に出自していること、逆説のうちに躓きの原因があることを、実存的自己は超えられない。

こうして躓きを理解するのではなく引き受けるといった内的決断によって受容するならば、現実性は瞬間的に現出することになる。このように内在性を断絶することで、真理が可能性から現実性へと移行する「こと」を、キルケゴールは「飛躍(Spring)」と呼ぶ(SV II, 728)。「この飛躍は同時に質を定立する。ところが質が定立されることによって、この瞬間に飛躍は質へと向け変えられ、質に依存するが、質もまた、同時に飛躍に依存する」(SV II, 4336)というように、神の働きである新たな質としての生成と、人間の飛躍の関わりは、一方が原因で他方が結果であるような因果関係にあるのではない。神と人間の現実性における関係は、同時瞬間的に、しかも、全的な仕方現実化する。それゆえこの出来事は、実存する自己にとつては飛躍によって突如として行なわれると表現される以外ない。

そして、キルケゴールは、こうした躓きを契機とし、飛躍を通し

て到りうる神の現実化との邂逅の場が「信仰 (Fio)」であるという。信仰において、実存者は真理の現実性を自己内在的に追求するのではなく、自らには可能性である他者の現実性を無限の関心を持って信じることになる。信仰の対象は「他者の現実性」(SV II 731A)なのであつて、そこでは教説は副次的な意味しか持たない。我々が信仰として行うことは、教説を遵守したりその真偽を判定することではなく、神が逆説的にこの世に現実化した事実を認めるか否かについて、自己の主體的関心に基づいて態度決定をすることである。

彼はまた、「信仰は本質に關するのではなく、存在に關する」(SV II 427B)と述べ、信仰においては神の存在の一つの歴史的事実、永遠性が歴史化する逆説的生成の帰結という事実以上のことが読み込まれるべきでない」と指摘する。信仰によって歴史的になる神、あるいは歴史的なものとして信仰の対象となる神を、宗教的経験に基づいて知りうるということは存在論的に理解されるのみである。神がそこに存在し、逆説が生成するという経過にもとづき、認識論的にその結果から原因へと遡及することは認められない。自らが経験した直接的知覚が、ある原因から生成した結果であるということをも、自己自身で直接認識することはできない。我々にとつての生成は、瞬間において現実化することであつたから、この歴史的事実を同時に認識できない以上、それを神の生成の帰結であると信じることができるのみなのである。

さて、以上のように、キルケゴールは、真理の現実性が獲得される方法を、究極的には人間の理性にはなくパトスのものに委ねていることになるが、それは主體的自覚を必要条件としている点

で、熱狂や狂信とは区別される。彼は、実存者にとつて、真理自体は神に属するものであるので、それを知るよりも関係することが顧慮されるべきであり、それゆえ関係行為の原動力となる情熱を思惟に優先させることに問題はないと考える。そして、彼はいささか挑発的に次のように述べる。「もし主體的に真理が問われるなら、個人の関係が主體的に反省される。もし、関係の仕方だけが真理の内にあるのなら、たとえ個人が非真理と関係していても、個人は真理の内にある」(SV II 736-185)。これまで述べてきたことをふまえると、真理は真理であるのだからこれに正しく関係していることが確定しているならば、関係の対象となつている真理の真理性に疑念の余地はない。ゆえに引用部分に述べられるような非真理と正しく関係することはありえない。だが、関係が正しいか否かは人間の側で問われる問題であるため、真理と誤つた仕方でも関係した結果、非真理であるものを真理と称する可能性は十分生じうる。実際、絶対者との関係は客観的には不確定であり、常にこうした「内面性の緊張」(SV II 718B)を強いらられる。しかし、関係性の優位が前提されていることによつて、実存者は絶対者と関係する主體的行為によつて真理の現実性を確信しうるのである。

結びにかえて

以上のように、キルケゴールは、実存的自己がその限界性を意識しとどまりながらも、なお、主體的に関わりうる真理の現実性の領域が、絶対者への関係を通して獲得されるとする。実存的自己にとつては、自己が自己内在性に依拠する限り、可能性として真理を語り

うるにとどまる。そのため、キルケゴールは、神の現実化の事実を受け入れ、自己内在性を突破することで、他者関係を充足した現実性を得る方法を模索したのである。認識論的真理において現実性の徴表とされる普遍性や絶対性が現実の世界と乖離して行く状況に対し、それは、逆説という新たな形で真理の現実性を回復する試みであったといえる。

だが、このことは絶対他者である神の現実性を希求することに終始し、倫理的な意味での具体的他者との関係は断念する態度であろうか。キルケゴールが否定しているのは、自己内在的論理による他者関係であって、具体的他者そのものではないのではなからうか。その意味ではむしろ、主体的行為は、絶対者を介して具体的他者と関係する行為であると言いつ換えるものである。真理の現実性は、主体的行為において完結的に成立しているわけではなく、具体的他者との倫理的関係から、常にその意義が問われているのである。それゆえ、キルケゴールの提示する現実性は、宗教と倫理の関係において再び吟味される必要があるが、これについては他の機会に委ねたい。

註

キルケゴールの著作は『原典全集』第二版を使用した。

Søren Kierkegaard, *Samlade Værker*, 2. udg., Gyldendanske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1920-1936.

また、日記、遺稿文書に関しては、『日誌・遺稿集』第二版を使用した。

Søren Kierkegaard's *Pohier*, ved P. A. Heiberg, Gyldendanske, Boghandel, Nordisk Forlag, København 1906-1948; Anden forørgede Udgave, ved N. Thulstrup, Gyldendal, København 1968-78.

(1) キルケゴールにとって、現実性という問題は早くから関心の対象であった。特に、一八四一年に、ベルリン大学で聴講したシェリングの講義に対する感想の中に、その関心の高さをうかがわせる次のような一文がみられる。

「私はシェリングの二回目の講義を聞いてとてもうれしい。言葉に言い表せないくらいである。……彼が「現実性 (Wirklichkeit)」という言葉で哲学と現実性の関係で語ったとき、思想の胎児が私の中で喜び踊った。……今私は自分の全ての希望をシェリングにかけた」(Pap 3A179)。

(2) しかし、誤解されやすい箇所であるので断わっておくと、キルケゴールにおいて客観的真理が全く否定されているのではない。両者の関係について考えられているのは、客観的真理が非真理であるのではなく、それが主体的真理に先行しないということである。実存者が真理を学ぶ場合、自己以外の要素が決定的な要因をなすことはない。彼は「私が真理を見出す時に、初めてそれは見出されたのであり、たとえ全世界がそれを知っているとしても、それ以前には見出されていないのである」(SV II 4208)。²⁴ あくまで真理が「私にとってのイデー」であることを要求する。ゆえに、実存者にとっての客観的真理は、それを獲得していないならば、真とも偽とも決定することはできない。

そうした真理が存在するかしないかは主体的行為の後の帰結によって知りうる事柄なのである。

(3) ところで、こうした批判に対しては、次のような反論が予想されよう。それは、キルケゴールによる本質主義哲学が現実性をもたないという判断は、その哲学の主張者たちの真意を誤解したために生じたのではないかというものだ。つまり彼は、概念の弁証法的自己運動による世界の獲得の意味を理解せず、理念の自己外化を事実的な移行とみなす誤りを犯しているのではないか。確かに本質主義哲学では、事実的ではなく理念的な世界構築に主眼がおかれているといえる。よって、その体系の内には、事実性としての現実性の理論を要求することは、ある意味不適當であり、批判も失当である。ただし、理念の活動する場としての世界の存在を確定することなく、理念そのもののもつ意味も示すことができない。彼の批判は、それらが本質の現実化に言及しえないという点に対してなされているといえるであろう。

(4) 「ハムレットの弁証法」とは、シェークスピア「ハムレット」第三幕第一場の台詞「存在するかさもなくば存在しないか、それがここで問題だ」から引用されている。

(5) ここから、キルケゴールの弁証法は、形式上はカントらと同様矛盾の固定を前提としているゆえに、形式論理に留まっているといふヘーゲルの論理からの論難も逃れているといえる。それは本質存在から存在を見る限りで妥当しうる批判である。しかしキルケゴールは実存者にとつて相容れない矛盾を、存在規

定によって克服しようとしているのである。(ヘーゲル主義の立場からのこのようなキルケゴール批判の例としては、上妻精「ヘーゲルから見たキルケゴール」(『理想』五五五号)参照。)

(はば・ともみち 筑波大学 哲学・思想研究科)