

「かけら」としての哲学

——キェルケゴールにおける非学問的な学問としての哲学——

吉田 敬介

[キーワード：①かけらとしての哲学 ②第一哲学と第二哲学

③実存 ④超越 ⑤反復]

1. はじめに

キェルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard 1813–1855) がその著『不安の概念』(*Der Begriiff Angst*, 1844) において、アリストテレスが従来の哲学を「第一哲学」(erste Philosophie, πρώτη φιλοσοφία) と呼んだことに倣って、それに対するものとして自らの哲学を「第二哲学」(zweite Philosophie, secunda philosophia) と呼んだ (BA, 18–19) ことは、彼の思想的態度を考える上で非常に興味深い点である。というのも、このことからキェルケゴールがある程度自らの思想的立場をそれまでの哲学とは明確に区別されるような独自のものと認めていたことが窺えるし、後の時代に持ちえた影響を鑑みると、彼のその自負もあながち過剰なものではなかったといえるかもしれないからである。

キェルケゴールが自ら「第二哲学」という名をつけた新しい哲学とは、いったいどういった性格のものだったのかという問題には、既に用意された模範的な回答がある。それはすなわち、客観的・体系的な「本質」を問題とするようなヘーゲル (Georg Wilhelm Friedrich Hegel 1770–1831) 以前の哲学に対立するものとして、主体的・個別的な「実存」を

問題とする哲学をキェルケゴールが方向づけた、というような評価である。そういった評価ゆえに彼は、しばしば《実存の哲学の発見者》というような称号を授けられもした¹⁾。

この従来のキェルケゴール解釈というのは、20世紀前半のドイツの思想を担っていたハイデッガー (Martin Heidegger 1889-1976) やヤスパース (Karl Jaspers 1883-1969) といったいわゆる「実存」(Existenz) をその問題とした哲学者たちが、キェルケゴールに注目し、彼の思索や用語をそれぞれの仕方ですけ継いだ、という哲学史的経緯によっても補強されてきたように思われる。

こういった「実存」の哲学の先駆者としてのキェルケゴールの評価というのは、ある面では申し分ないものである。というのも彼の思想が、後の時代のいわゆる「実存」の哲学に影響を与えたという事実は揺るぎのないものであるし、また彼の著作にそういった思索に共鳴する点があることもまた疑いのないことであるからだ。だがしかしその反面、そこには幾つかの疑問が残る。

まず第一に、キェルケゴールの思想がある意味で過度に「実存の思索に適合するもの」として解釈され、単純化させられてしまった面があるのではないだろうか、という疑問である。自らの思索におけるキェルケゴールの影響を包み隠すことなく認めているヤスパースは、「私はキェルケゴールの研究を通じて、彼が意志したような“間接的な知らせ”というものを概念化したと信じているし、そして彼の実存の“概念”を自らのものにしたのだ²⁾と述べている。しかし同じ箇所でもこうも述べているのだ、「私は研究している際に、キェルケゴールは研究不可能だということに気がついた³⁾、また「私はキェルケゴールの支持者にはならなかった。というのも、私は彼のいう純潔なるキリスト教の立場にただ留まるといことはしなかったし、彼の否定的な決意のうちには結局、私が好み、意志し、喜んで行ったり或いは行わなかったりしたようなものとは正反対のことがあるのに気がついたのだ⁴⁾と。この言い方を見

たときに、キェルケゴールの「実存」を概念化するということがいかなることであるのか、それは厳密なキェルケゴール哲学とイコールで結ぶことができるものなのか、という若干の疑問が生まれる。

第二には、キェルケゴールの哲学、それどころか彼の著作活動全体は、あくまで、「真なるキリスト者」(wahrer Christ) を目指して生きるためのものであった⁵⁾ という事実が、そういった解釈の下では無視されているのではないか、という疑問がある。というのもその事実を考慮に入れることで、キェルケゴールにとっては哲学的な考察もまたキリスト教者として信仰にいたるための前段階、真理に向かうための「梯子」⁶⁾ のようなものであったのではないかと考えることができるからである。このようにしてみると、アドルノ (Theodor Wiesengrund Adorno 1903-1969) が指摘するように⁷⁾、キェルケゴールが自らの哲学において問題としていたとされる「実存」というものは、むしろ真理のためには最終的に捨て去られるべきもの、飛躍の後に消滅せられるものとしての意味しか持ちえないのではないだろうか、というようにも思われてくる⁸⁾。

いま述べた二つの疑義というのは、言うなれば、同じ疑問を二つの方向から言い表したものにすぎないといえるかもしれない。それはすなわち、次のような疑問である。キェルケゴールの哲学は確かに人間の「実存」を問題にすることはしたが、しかしそれだけが彼の哲学的思想のすべてなのだろうか。その哲学が「真のキリスト者」に至るためのものに過ぎないと考えるならば、そこには何か切り捨てられ、忘れ去られてしまったものがあるのではないだろうか。

以上のような疑義を前にした時、私にはどうも、「実存の発見者」ないしは単に「本質に先立つものとして実存を問題にした」というキェルケゴールの哲学に対する評価が、一定の意義は持ちうるものであるとはいっても、やはり不十分なものではないかと思われてくる。キェルケゴールの哲学には、そしてまた彼の功績として考えられている「実存」という視点には、単にそういった静止的な理解の枠組みに留まるものとは

いえないような、なお述べられるべき何らかの動的なものが存しているのではないだろうか。そしてもしなお述べられるべきことがあるとすれば、それはいったいどのようなことなのか。

そういった疑問に答えるためには、まずはキェルケゴールのテキストを正確に読み説いていくことが必要であると思われる。それゆえ本論文では、キェルケゴール自身のテキストを通して、彼が自らの哲学や思想にどのような意義づけや性格付けを与えていたかということを考察し、それによって「第一哲学」に対するものとしての彼の「第二哲学」の性格がいかなるものであったのかということについて考察することを試みたいと思う。それはキェルケゴールが発見したとされる「実存」というあり方の意義を問い直すことでもあるし、また同時に、キェルケゴールにおける哲学というもののあり方を再解釈することの試みでもある。

2. 学問の区分

(1) 「第一哲学」と「第二哲学」

キェルケゴールにおける哲学の問題を考えるにあたって、まずは先に述べた「第一哲学」と「第二哲学」という区分が提示された『不安の概念』の「導入」部 (BA, 6-21) に目を向けたい。その冒頭で「あらゆる学問的な問題が、学問という広い領域の内部において自らの定められた立場や、自らの目標や限界を有するものであるということ」を明確にしておくことが「あらゆる学問の個別の考察の利害関係に寄与する」(BA, 6) のだと述べられているように、ここでは、それぞれの学問において扱われるべき問題が整理され、またそれぞれにおける問題の混同が指摘されている。

キェルケゴールはまず、ヘーゲルにおける論理学と倫理学の混同を指摘する。ヘーゲルの論理学においては弁証法による止揚という「運動」(Bewegung) や「生成」(Werden) が積極的な役割を果たしているが、キ

ェルケゴールにとってはこの「生成」を論理学に持ち込むことというのは、論理学という学問の「目標や限界」からの逸脱を意味しているのである。というのも、「論理的なものは総じて、純然として在る (bloß sein)」のであって、「論理学においてはいかなる運動も生成すること (werden) を許されない」はずであるからだ (BA, 9–10)。つまり、論理学は「本質的に現実属している偶然性に逃げ道を与えて許容することができない」(BA, 7) からこそ論理学であるといえるはずなのに、ヘーゲルの論理学体系はその現実の偶然性を取り込み、現実にあるはずの生成という運動を取り込み、それによって論理学を論理学の領域から逸脱させてしまっているというのである⁹⁾。本来「生成」というのは、キリスト教的な「罪」(Sünde) と同じように偶然的な現実の問題なのであり、それが問題とされることが出来る場所というのは、論理学の領域ではなく、むしろ倫理学の領域であると、ケルケゴールは主張している (BA, 12–13) のである。

このように論じた上で、ケルケゴールは倫理学を二つに分類する (BA, 18–19)。それは、「形而上学」を前提とするために個体的な罪を無視してしまう従来の「第一倫理学」(erste Ethik) と、「教義学」を前提するために罪の現実性を容認し顧慮することができる新しい「第二倫理学」(zweite Ethik) という区分である。キリスト教的な「罪」の概念とは「本来的にはいかなる学問にも適さない」のであり、それゆえ従来の学問にとっては問うことができないものなのであるが、ケルケゴールによれば、「ただ第二倫理学だけは、罪が生まれることを問題にすることはできないものの、罪が開示されたものへと生成することを問題とすることはできる」のである (BA, 19)。

そして、この「第一倫理学」と「第二倫理学」という区分に対応するものとして、「第一哲学」と「第二哲学」という区分も提出されているのである。そこでは、「第一哲学」は「内在」(Immanenz) やギリシャ的「想起」(Erinnerung) を本質とするものであり、「第二哲学」は「超越」

(Transzendenz) や「反復」(Wiederholung) を本質とする、という説明がなされている (BA, 18-19)。つまりキェルケゴールは、あらゆる人間に遍く妥当するような形而上学的な真理や概念を問題にするところの従来の哲学や倫理学を第一のものとして考える一方で、そういった内在的な思考を超越したものを想定しながら個別的な人間が自らの現実を問題にするような新しい哲学や倫理学を第二のものとして位置づけたのである。

キェルケゴールはこの「第二哲学」や「第二倫理学」においてのみ、ヘーゲルが不当にも論理学へと持ち込もうとした、個々の人間の現実における生成や、それと密接に関連するところのキリスト教的な罪の概念を問題にすることができると考えた。そしてそれらの学問というのは、「本来的にはいかなる学問にも適さない」はずの「罪」の概念を問題にすることができるという、言うなれば、本来なら学問と呼ばれることが憚られるような、非学問的な「新しい学問」(neue Wissenschaft) なのである (BA, 17)。

(2) すべての学的知識は近似的知識でしかないということ

ここで注意しなければならないのは、「第二哲学」や「第二倫理学」において「罪」の概念を問うことはできるが、それはあくまで学問が「そこにおいて座礁する」ものとしてしか問うことができない (BA, 14)、とキェルケゴールが考えているということである。彼にとって「罪」の概念は、直接的で誰もが共有できるような肯定的な学問的知識としてではなく、個々の人間が彼自らその問題にぶつかり挫折するというあり方でしか問われることのできないようなものとして考えられたのである。しかしなぜキェルケゴールは、そこで「罪」というものを直接に問題とすることができるような哲学や倫理学を措定することを不可能と考えたのであろうか。

その点を考察する手がかりとして、『哲学的断片』(Philosophische

Brocken, 1844) および『哲学的断片の結びとしての非学問的な後書』(*Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*, 1846) においてキェルケゴールが学問における真理や知識のあり方について言及している箇所を見てみよう¹⁰⁾。前者では「真理はどういった点において学ぶことが可能なのか」(PhB, 7) という問題が扱われており、後者では、時間のうちにおける事実についての「歴史的な真理」(*die historische Wahrheit*) と、永遠的なものを問題とする「哲学的な真理」(*die philosophische Wahrheit*) とが区別され (NS I, 17)、その上でそれぞれの知識が客観的に及び主観的に問われる際の確実性について論じられている (NS I, 18)。

キェルケゴールによれば、永遠的な真理の知識というのが確実なものであるのに対して、歴史的な事実の知識というのは不確実で「近似的なもの」(*Approximation*) に過ぎない (NS I, 18-19)。また別の言い方をすれば、時間的で有限な存在でしかない私たちの誰しもが「客観的に」(*objektiv*) 得ることのできる歴史的・時間的な知識というのは、そのどんなに「最大限確実なもの」も、またそのためのどんな「驚嘆に値する博学さや勤勉さ」も、結局のところは「近似的なもの」にしか達しえない、というのである (*ibid.*)。キェルケゴールは、こういった客観的な学問的知識について、「尊重の念を他のすべての人に劣らず確かに持つてはいる」(NS I, 21) と述べている。しかし彼にとっては、そういった客観的な歴史的真理に拘ることで本来問われるはずの哲学的な真理を見失うのは、「括弧でくくられた挿入文」(*Parenthese*) の中にはまり込むことであり、そこで得られたどんな「学問的に厳密な」(*philologisch*) 成果というものも所詮は「妥協から生まれた」(*e concessis*) 勝利でしかないというのだ (NS I, 23-24)。

その一方で、あたかも永遠なるものについての「哲学的真理」を述べているように見せかけている体系的な哲学も、そのいわゆる客観的な仕方、すなわち「神の存在証明」などといった「思弁的な考察の仕方」

(spekulative Betrachtungsweise) によっては、本来的にはそういった真理についての問題に出会うことさえできていない (NS I, 41)、とキェルケゴールは述べる。というのも、キェルケゴールはあくまで、有限な存在である人間の主観によって得られた内在的な真理の知識とされるものは、それが時間のうちで生成する有限な人間によって問題にされるものである以上、厳密な意味では不確実で「近似的なもの」以上の何物でもありえない、という立場に留まるからである。つまり、永遠的なものである「哲学的な真理」というのは、時間的な存在である人間の内在的な「思弁」を超越したところにある真理なのであり、永遠なるものとは「絶対的に異質である」(PhB, 44) その有限的な人間は、「悟性」(Verstand) という自らに内在的なものによっては、その「永遠的な真理」に属するものを「考えることさえできない」(PhB, 42) のであるからだ。

上述のように、キェルケゴールにおいては、全ての客観的な学問的知識は近似的知識であるに過ぎない。逆に言えばそれは、神に関する永遠的真理の知識は、いかなる客観的な学問的知識としても獲得されえない、ということでもある。そしてそれはキリスト教的な「罪の概念」についても、同様である。というのも罪は人間が自らを神の前にいると意識することで初めて問題とすることのできるものなのであり (KT, 79)、それゆえ「近似的な」学問的認識にとって神という「超越」した存在が「知られえないもの」(Unbekannte) というあり方をする (PhB, 42) 以上は、「罪の概念」もまた人間によって客観的・学問的に把握されることはできないものであるからだ。

以上のことから、キェルケゴールの「第二哲学」ないし「第二倫理学」がいかに内在からの超越や、それに伴うキリスト教的な「罪の概念」へと問いを向けることができるものだと言っても、それは客観的に誰しもが理解できるようなものとしてそれらの知識を得ることを意味するのではない、ということが理解されてくる。すなわち、それらの「新しい学

問」にできることは、あくまでそういった永遠的真理へと問いを向けるということだけであり、その問いの答えとしての真理を学問的知識として得るということではない。それゆえに、キリスト教的な「罪」もまた、学問的な普遍的知識としてではなく「そこにおいて座礁する」という逆説的な仕方でのみ問われることができるのである。そしてさらに言えば、そのように学的知識としては知りえない事柄をあえて問うことそれ自体が、この「新しい学問」の本来的な目的であったとも言えるのである。

3. 人間の実存とそこにおける問題

(1) 「第二哲学」と「実存」

さて、ここで新たな疑問が生じてくる。上の考察で見てきたとおり、キェルケゴールにおける新しい哲学が、客観的な真理、言い換えれば有限な人間の主観的内在の中で把握できるような真理を問題にするのではなく、そういった内在的な思弁を超越した永遠なるものの真理を問題とするのだというのであれば、いったいどのようにしてそれは可能なのであろうか。既に述べたとおり、永遠なるものについての「哲学的な真理」が時間的存在としての人間によって客観的・学問的に理解されることはありえない。それならばなぜ、「第二哲学」はそのような真理を問題にすることができるのか。できるとすればそれはどのような仕方においてなのか。これが次に問題とされるべき点である。そして、その答えの方向性を予め示唆しておくとするならば、一人の個体的な人間が現実生きるあり方、すなわち実存するというあり方に目を向けることが、真理を問うための鍵となるのである。

あらためて、「第一哲学」と「第二哲学」という区分に目を向けよう。キェルケゴールが前者を「内在」や「想起」をその本質とするアリストテレス以来の従来の哲学、罪の問題を無視する哲学だと考え、後者を

「超越」と「反復」をその本質とする自らの新しい哲学、罪を問うことのできる哲学だと考えたということは、既に見てきたとおりである。そしてそれはまた、人間の「本質」(essentia) すなわち「何であるか」(Was-sein) を問うものが「第一哲学」であり、人間の「実存」(existentia) すなわち「あること」(Dass-sein) を問うのが「第二哲学」である、と言い換えられるのかもしれない¹¹⁾。

「人間を本質としてではなく実存として理解すること」こそが哲学や諸学問にとって「緊急に必要であること」をキェルケゴールが決定的に見抜いていた、というような解釈は、その哲学を理解するにあたってさしあたりとるべき方向性を正しく指し示しているといえるし、「本質に対して実存を基礎とした新たな哲学の創案を試みた」哲学者として彼を解釈しようとする際にそれは申し分のないものだといえるだろう¹²⁾。そしてそういった解釈はまた、サルトル (Jean-Paul Sartre 1905-1980) が「実存主義」の哲学者がとる典型的態度として述べたところの「実存は本質に先立つ」という考え方¹³⁾ と共通する性格を持つものであるともいえる。こういった性格はまた、キェルケゴール自身の「客観的には、何が言われるか、に強調点がある。主体的にはいかにそれが言われるか、に強調点がある」(NS I, 193) という言葉に現れているとも考えることができるだろう。

こういったいわば《実存の哲学の創案者》としてのキェルケゴール解釈は、20世紀前半のドイツ哲学の一翼を担っていたいわゆる「実存」を問題とした哲学者たちが、キェルケゴールの思索に影響を受けたり、或いはその用語をそれぞれの哲学の中に受容したという哲学史的経緯によっても補強されてきた。ハイデッガーは、彼の『存在と時間』(Sein und Zeit, 1927) において「不安」(Angst) について考察する際に、その問題について鋭い考察をした者としてキェルケゴールの名を挙げており¹⁴⁾、またヤスパースは自らの哲学におけるキェルケゴールの影響を包み隠すことなく表明している¹⁵⁾。彼らがキェルケゴールに思索上のヒントを得た

こと、またキェルケゴールの思想と彼ら20世紀前半の哲学者達の思想とに共鳴しあう部分があったということ、それは疑いえないことではあるだろう。

しかし、だからといってキェルケゴールの思想（或いは彼の「第二哲学」）がそのまま20世紀の「実存」の哲学とほとんど同じ性格を持つと断定するのは、やや早急なことであるように思われる。そこには何かしら見落とされてしまったもの、なお述べられるべきものがあったのではないだろうか。既に述べたことではあるが、ヤスパースはその主著の一つ『哲学』（*Philosophie. I: philosophische Weltorientierung*, 1932）の「あとがき」において、キェルケゴールの思想の中には自分が志向するものとは正反対のものが存しており、それゆえその思想に全面的には賛成できないと述べている。しかし他方で彼は、キェルケゴールが問題とした「実存」の概念を理解し自分のものとすることができたのだという意味のことを述べてもいる¹⁶⁾。これを目にした時、ヤスパースによるキェルケゴールの哲学のそうした「概念化」に、若干の疑問を呈したくなる。そこでは、キェルケゴールの哲学における何かが棄て去られたり歪められたりしてしまっているのではないか、或いは、たとえヤスパース自身がその哲学を正当に理解していたとしても、それを引き継ぐ後の時代の者がキェルケゴールを単純化して解釈してしまう危険性が生み出されているのではないか、という幾つかの疑念が生まれてくるのだ。

これは、キェルケゴールの思想は、のちの時代の「実存」の哲学と合致するものとして解釈されてはきたものの、もしかしたらそこには収まりえない、単純化されえない解釈の可能性が見落とされてきているのではないか、という疑問でもある。すなわち、「本質に先立つものとしての実存」を基礎にした哲学の創始者という従来のキェルケゴール解釈や、彼の哲学を概念に抽出するという試みが、ある面では正当なものと言えるとしても、その結果生じた単純化された解釈や概念だけでは不十分なのではないかという疑問である。その点を問い直すためにも、キェ

ルケゴールにおける「実存」とはいかなるものであったのかということ、そしてその「実存」を問うことは彼の「第二哲学」においてどのような意義を持ちうるものであったのかということに、改めて目を向けることとしたい。

(2) 「実存」の動的な定義とその否定的契機

キェルケゴールは『哲学的断片の結びとしての非学問的な後書』において、「実存とは何か？」という問いを立て、プラトン（Platon 前427-前347）の「エロス」（Eros, ἔρως）の概念を頼りに、人間の「実存」に定義を与えている。すなわち、キェルケゴールによれば、「実存」とは「無限なるものと有限なるものとの、永遠なるものと時間的なものとの間に生まれ、それゆえに絶えず追い求めているようなかの子供」というようなものなのである（NS I, 85）。

キェルケゴールが提示したこの「実存」の定義をうまく理解するためには、『死に至る病』（*Die Krankheit zum Tode*, 1849）などの後の著作で彼が提示することになる「総合」（Synthesis）としての人間のあり方の定義へと目を転じてみるとよいと思われる。そこで彼は「人間とは何か？」という問いに対する答えとして、「人間とは精神である。精神とは何であるか？ 精神とは自己である。自己とは何であるか？ 自己とは自分自身に関係するところの関係である」と述べ、同時にまた、人間は「有限性と無限性との、時間的なものと永遠的なものとの、自由と必然との、総合」であり、さらには「その両者に関わる積極的な第三者」とであると述べている（KT, 8）。

先に見た「実存」の定義と、ここでの「総合」としての人間の定義とは、ほぼ対応していると考えることができる。すなわち、キェルケゴールにおいて「実存」とは、現実に存在する人間の在り方を問題とするものであり、その在り方というのは、無限的・永遠的な契機と有限的・時間的な契機との両者に関わる積極的な第三者としての「総合」であると

いうのである。換言すれば、キェルケゴールにおける人間の実存というのは、有限的・時間的な此岸の世界に身体を「縛り付け」(gefesselt) られながらも (BA, 48)、無限的・永遠的な彼岸の世界を魂が思いを寄せながら「追い求めている」(strebend sein) というような、相容れない幾つかの契機を総合するようなあり方なのである。

注意すべきことは、ここでは差し当たり「実存とは何か」(Was ist Existenz?) 或いは「人間とは何か」(Was ist Mensch?) というように、問い方としては静的な「何」(Was) が問われているのにもかかわらず、その答えとして「人間は精神である」という静的な「何であるか」(Was-sein) に留まることをせず、「追い求める」(strebend sein) 或いは「関係する」(sich verhalten) というような動作を表現する定義が与えられているということである¹⁷⁾。そこでは、「あること」(Dass-sein) というあり方が、すなわち「いかに」(Wie) という動的なあり方が、述べられているのである。

人間やその実存に何かしらの定義を与える際にキェルケゴールがとったこの説明の仕方とは、その動的な性格からも見て取れる通り普遍妥当的な本質ではありえないし、そこにこそかの「第二哲学」の最大の特徴があるのだと言える。キェルケゴールにとって人間が得ることのできる客観的・学問的な真理の知識は「近似的なもの」でしかありえないということはずでに見たとおりであるが、彼の「第二哲学」は、人間の本質についてそういった客観的な真理を問うことの不確実性を自覚した上で、ただ個別的な単独者の「実存」のあり方から主体的な真理を問うことを試みたのである。それは定義としては、「何であるか」(Was-sein) を問われたとしてもただ「あること」(Dass-sein) という形でしか答えようがないような、動的で、いわば定義を逸脱した定義としてしか問題にされえないものである。そしてその規定できないものを規定しようという、主体的な「絶えず求めてやまない」動的な問いのあり方こそ、まさしく「第二哲学」が人間の「実存」を問題とする際に選び取る態度その

ものだともいえるのである。

ここで注目すべきことは、ひとつには、個々の人間における「実存」というものに目を向けた際に「総合」として人間がある「否定性」(Negativität)をたしかに有しているということが自覚されるという点である (NS I, 74)。学問について言われたとおり、人間は現実生成するあらゆるものを思弁によっては「近似的なもの」としてしか知ることができないのであり、それは「現実生成する」存在である人間自身においても同様である。それゆえ人間は、神といった絶対的な存在やそれに関わる自己についての「哲学的な真理」というものを、学的な真理としては知ることができない。そのことはすなわち、人間的「内在」とその「超越」との間には如何ともしがたい断絶が存するということ、すなわち「現存在」(Dasein)や「実存する主体」(existierendes Subjekt)における絶対的な否定的契機を人間が持っているということ (ibd.)を意味しているのである。

しかし注目すべきもうひとつの点がある。それは、自らの「実存」に目を向け、そこで「客観的に」真理を認識することが不可能であるという否定性を自覚しても、人間はなおも「主体的に」真理を追い求めるという肯定的態度をとることができるということ (NS I, 76)である。そして「実存する」ということには、まさしく「哲学的な真理」に対してこういった態度をとり続けるということへの可能性が存している。人間は神や永遠や真なる自己の在り方という「知られえないもの」(Unbekannte)について、これを静的には「絶対的に異質なもの」(das schlechthin Verschiedene)として考えようとするかもしれないが、動的には考えるよりもむしろ「限界」(Grenze)として絶えずこれに「突き当たる」(stoßen)ことで否定的に自覚することができる (PhB, 42)。そして「悟性はこの限界からこれ以上一步も進むことができない」にもかかわらず、この「限界」に突き当たり続けるというそのことにこそ人間の主体的な「逆説的情熱」(paradoxe Leidenschaft)が存するのである (ibd.)。

この「実存」という契機において、その客観的な側面での否定性と、その否定性を自覚しながらなおそこに「あえて」突き当たろうという主体的なあり方の可能性とが明らかにされる。そして、まさしくこの「否定的でありつつ肯定的であるようなあり方」(NS I, 77)こそが、「実存」する人間が唯一真理に向かってとることのできる主体的な態度なのである。なぜなら彼は、完結した永遠的真理などというものを思弁することができないという否定性を有している一方で、同時に絶えず「生成の途上」(Im Werden)にある(NS I, 72)という肯定性をも有しているからである。この言わば相互作用的な生成の「絶え間なく求める」あり方こそが、実存における主体的な真理への取り組みであり、それこそが学問的には問うことのできないものを問うところの「第二哲学」が主題とするところのものなのである¹⁸⁾。

4. 「実存の消滅」と「かけらとしての哲学」

(1) 信仰による実存の消滅

実存に視点を置いたキェルケゴールの「第二哲学」の取り組みは、二つのことを明らかにした。ひとつは、「全ての思考は内在のうちにとどまる」(NS I, 88) というように内在的な思考による絶対的な知の不可能性であった。つまり「内在」と「超越」との間には如何ともしがたい断絶が存するという、「現存在」や「実存する主体」の「否定性」(NS I, 74)、しかも絶対的に否定的な性格であった。そしてもう一つは、そういった否定的側面が自らの実存における「総合」という複合的な性格に存する(NS I, 74)のだということを自覚しながらなお、絶えずこの状態を身に背負って生きることができるということ、すなわち依然として真理を主体的に「追い求め」、「否定的でありながら肯定的に」(NS I, 77) その生を絶えず生き続けることができるということである。

以上のことから、私はさらなる問題の考察に進みたいと思う。それ

は、「実存」のその否定的な契機やそこにおける運動性というものの自覚というこの新しい哲学の見た主体的なあり方は、究極には何を指したもののなのか、そしてその目指されたものに対してこの哲学はといったどのような役割を演じているのか、という問題である。

ここであらためて、キェルケゴールの哲学および全著作活動の目的が「真のキリスト者」にあったということを思い出すことにしよう。キェルケゴールによれば、そういった「真のキリスト者」のあり方というのは、『死に至る病』において定義づけられたように、「自己が自己自身に関係しつつ自己自身であろうと欲するに際して、自己は自己を措定している力の中に自己を透明に基礎づける」(KT, 134) というあり方、すなわち「自己を措定している力」である「神」への「信仰」(Glaube) というあり方である¹⁹⁾。それゆえここから、「第二哲学」が人間の「実存」というあり方を問題にしたのは、この「信仰」を目指すためであったと考えられるのである。

しかしながら、時間的な存在である人間と、永遠の存在である神との間には絶対的な「通約不可能性」(Inkommensurabilität) という質的な断絶が存しており、人間がその向こうにある「異質なもの」の領域に至ろうとすることは「移行」(Übergang) すなわち「別の領域への転移」(μετάβοσις εἰς ἄλλο γένος) を意味する(NS I, 90-91)。その「移行」は、此岸から彼岸へと「橋」をかけるというような「連続性」がある「運動」では決してないところの、質的な「飛躍」(Sprung) とでもいべきものである(NS I, 91)。「信仰」というこの質的な「飛躍」は、キェルケゴールによれば、「おそれとおののき」(Frucht und Zittern)²⁰⁾ という「絶望的なもののカテゴリー」(die verzweifelten Kategorien) においてのみなされる(NS I, 98)。すなわちそれは、絶対的に「異質なもの」を考え、自らの否定的性格を契機として「おそれとおののき」を抱いた絶望者が、その絶望のただなかで絶望している自己をはっきりと自覚している、という状態において初めてなされるものなのだとということである。

このことを考える際に見落としてはならない点は、キェルケゴールにおける「信仰」は、絶望するということのうちにおいて、その絶望者が直面している絶対的な「逆説」(Paradox)²¹⁾を前にして、初めてなされるものであるということである。そこには、そこで人が自らのうちにある否定的契機に「躓く」(sich ärgern) ような、思弁において客観的に止揚されることは決してできない絶対的な「逆説」が存するのであり、そしてそれにもかかわらず、むしろその「不条理なるものによって」(kraft des Absurden) 逆説を「あえて」信じるという主体的な決断がなされるというそのことにこそ、信仰が信仰たる所以がある (KT, 85)。すなわち、「信仰とは認識ではない」(Glaube ist keine Erkenntnis) のであり (PhB, 58)、つまりは客観的に「証明」されるようなものを「信じる」などということはいえぬのであり、だからこそその「矛盾」(Widerspruch) の前に「逆説的な情熱」をもって臨む (NS I, 76) というそういうあり方こそが「信仰」であるといえるのである。

このように考えるとき、キェルケゴールが人間を「絶望することができる」(verzweifeln können) 存在としてとらえ、人間のその「絶望の可能性」が「客観的に見る限りでは、人間の動物に対する優越である」と述べた (KT, 10) ことが、意味を帯びてくる。すなわちそこでは否定的契機を持つ人間の「否定性」が、哲学的思索においてはひとつの重要な契機でありうるということが示唆されているのである。さらには「絶望はひとつの行為である」とも述べられている (KT, 53) ことから、「総合」たる人間が持つこの「絶望」(Verzweiflung) の可能性においてもまた、「第二哲学」が問題とするような「否定性」とその只中における「動的な態度」とが問題になっているということが見て取れるのである。

だがしかし、個々の人間は実存するものであり、生成の途上にあるものであるから、「絶望」は「優越」であるとともにこれ以上ない苦しみを伴う「欠落」でもある (KT, 10)。そしてその「絶望」という否定的契機の極のただなかに身を置きながら、「逆説」を前にしてそれを「信じ

るか否か」(will oder nicht) という「決断」(KT, 98) を迫られている人間は、否定的契機を持つ自己自身の「実存」を絶対的な他者に委ねるか否かを決断することをも迫られていることになる。その、「永遠の救いへの無限の情熱的な関心」をもって「信仰するか否か」を決するという点にこそ、まさしく主体性の「最高度の緊張」(äußerste Anspannung) があり(NS I, 49-50)、また同時にそこそが主体性の消滅の場にもなりうるのである。

「信仰」はひとつの「現存在の全体にかかわる」ような「決断(Entscheidung)」である(KT, 132)。しかしながら、「信仰は意志の行為ではない」(der Glaube ist kein Willensakt) (PhB, 49)。そうではなくて、信仰は「意志の表明」(Willensäußerung) に過ぎないのである(PhB, 80)。この幾つかの微妙な表現は、キェルケゴールが「確かな航路標識(Seezeichen) に従うかのように」(KT, 81) 目指している真理である「信仰」というものを考えるにあたって、見逃すことのできないものである。すなわち、信仰を信仰として成り立たせるのは最終的には「神」という絶対的な他者のみがなしうることであって、単なる有限的存在である人間自身になしうる「行為」ではないというのである。人間になしうる「決断」というのは、その「意志の表明」までなのであって、そして「信仰」という「意思の表明」は、つまりは自らの主体性を放棄して自らを神という絶対的な他者へと委ねることへの「意思の表明」である。ここにおいてキェルケゴールの「主体性は真理である」というテーゼ(NS I, 179) は「主体性は非真理である」というテーゼへと置き換えられ、そして再び「主体性が真理である」というテーゼがそこに改めて正しく措定されるかどうかは、ただ神という他者にのみ委ねられるのである。

このようにして、「実存」はその「主体性の最高度の緊張」においてその主体性を放棄することができる。そこにおいて「信仰」という真理を求めるといふ「意思の表明」が決断されるのならば、質的な「飛躍」を目指してその「実存」は捨て去られる。すなわちそこには「実存の消

滅」(Verschwinden der Existenz)²²⁾とでもいうべき事態が存しうるのである。

(2) かけらとしての哲学

この「信仰」が、「絶望」という否定的契機の極において、「逆説」を前にした「信じるか否か」という「あれか、これか」(entweder, oder)の問題を前にした時に「あえて」(wagen)それをなす、という仕方においてのみなされうるということは、注目すべき点である。というのも、これまで論じてきたように、まさしくその「超越」を前にしての否定的契機の自覚と、それに対する「反復」という絶えず求める動的な態度こそが「第二哲学」がその本質としたものであったからである。またその新しい哲学は、まさしくそのような仕方で実存する人間を「信仰」といういわばその「実存の消滅」へと至らしめるその動的なプロセスに、すなわち人間を「真なるキリスト者」へと至らしめるという点に、その目的を有するものであったからである。

さて最後に、本論文の本来のテーマに立ち返りたいと思う。すなわち、キェルケゴールにおける真理の問題がこのような「あること」(Dass-sein)に存すると考えられる時、彼の「第二哲学」はどのような性格を持つものであるのかということ、改めて問い直してみたいのだ。これはそのまま、キェルケゴールにおける「哲学」の在り方を、再度問い直すということでもある。

それを問うために改めて振り返っておきたいことがある。それは、キェルケゴールにおいては、人間が知ることのできる真理は「近似的なもの」でしかなく、「哲学的な真理」を厳密な意味で認識することも不可能である、ということである。キェルケゴールは永遠や神、或いは人間そのものの真なるあり方について、それらの真理を「思弁的に」考察することの不可能性を幾度も強調している(NS I, 41)。それゆえキェルケゴールは、人間の現存在やそれを呑み込む神や永遠を思弁による一つの

完結した「体系」へとまとめ上げることができるという「体系の理念」(NS I, 116) に対して反抗的な態度をとる。そして、そういった「体系」が可能だと主張する「体系家」や「思弁家」たちを「肯定的な者」(die Positiven) と呼び、その軽薄さを批判している (NS I, 72)。また同時に、自覚的に実存する者たちを、つまり否定的な契機を備えた者として自らを自覚する個別の人間たちを、「否定的な者」(die Negativen) と呼んでいる (ibid.)。そしてケルケゴールの哲学というのは、まさしくこの「否定的なものに注意を向けている」ところの「否定的な者」のための哲学であろうとするのである (NS I, 73)。

この「否定的な者」のための哲学は、偉大かつ壮大な「体系的なものへの渴望」(der systematische Drang) に反抗する「かけら」(Brocken) ないしは「小品」(Pièce) というあり方をする (NS I, 3)。ケルケゴールはこの「かけら」という言葉を、自らの著作の題名としても用いている²³⁾。しかし、「体系」に対するプロテストとしての「かけら」というこの表現に込められたニュアンスとは、一体どのようなものだったのであろうか。その表現が、ただ単に著作の厳密さや大きさの相違を表すためだけのものではないとすれば、そこに込められた意味とはどんなものだったのであろうか。

そのことを理解するためには、ケルケゴールにとって永遠なるものに関する「哲学的な真理」が思弁や論理によってはどのようにしても語りえないものであり、そういったものへと至る「飛躍」はまた人間から人間へと「伝達」されたり「教授」されたりすることが一切許されないものなのである (NS I, 92)、という点に立ち返らなければならない。人間に本来の意味での永遠の真理の理解を促すことができるのは、人間的な「教師」には不可能なのであり、ただ「神」という絶対者にものみ可能なことなのである (PhB, 13)。それだからこそ、人間が作り出した哲学や学問というのは、結局のところは全てを語りうることは不可能なものでしかないものであり、それゆえあらゆる哲学も学問も本来的には「きれ

はし」(Fragment) 以外のあり方であることはできない (NS I, 100)。たとえばそれが、一見壮大な「体系」(System) という、あたかも全てを語りえたかのような「完結したもの」(Abgeschlossenheit) という体裁をとって、いようとも、結局のところ、それもまた真理を語りえない「近似的なもの」に過ぎないのであり、取るに足らない「きれはし」に過ぎないのである (ibid.)。

学問や哲学のこういった「きれはし」ないし「かけら」としての在り方は、そのまま現実に存在する人間の「かけら」としての否定性を内包したあり方をも意味しているといえる。そしてそういった自らの内なる否定性を前にして、それを恐れて外面を取り繕い、「体系」を構築しようとする従来の哲学や学問に対抗する形で、ケルケゴールは逆にこういった「かけら」としてのあり方を積極的に引き受けるような新しい哲学を提唱した。まさしくこれが「かけら」としてのケルケゴールの「第二哲学」のあり方であり、それは学問的な思弁や論理によって人間の否定性を覆い隠そうとするのではなく、むしろその否定性への自覚を促そうと試みるものなのである。そしてそこでは、この取るに足らないものとしての「かけら」という表現こそが、「超越」を前にした否定的契機の自覚と絶えず求める動的な「反復」という態度とを問題とした主体的なあり方を求めるケルケゴールの哲学に、相応しい表現だったのである。

もっとも、人間が持ちうる真理への知識は「近似的なもの」に過ぎないのであり、そうではない永遠的な真理に関する事柄に「直接的な形式を要求することは不可能である」(NS I, 66) から、この「哲学」もまたそういった直接的な教授という形式をとりえない。それゆえその哲学は、古代ギリシャにおいてソクラテス (Sokrates 前470-前399) が採った「対話」を通して自らのあり方を自覚させるという方法²⁴⁾ のように、間接的な形式でしか表現され得ない哲学なのである。

「伝達することを跳躍的になすための極点では、まさしくその相手を

自由なものとするのが求められる」(ibd.) のであり、その哲学において何かを理解するという事は、理解する者としての「単独者」(der Einzelne) がそこで得た確信を「自分自身に際して理解する」ことに他ならない(NS I, 69)。すなわちその哲学における理解は、誰しも納得するような「伝達」や「教授」による直接的な理解なのではなく、個々の人間がなんらかの「きっかけ」(Veranlassung) をもとに自分自身が生きることを通して間接的に理解する、というあり方での理解以外ではありえない。そしてこの間接的な「きっかけ」としてしか伝達も理解もされえない(PhB, 12) ような哲学の姿こそ、まさしく「かけらとしての哲学」の姿なのである。

キェルケゴールにとって人間は、総じて「実存している人間」に他ならないのであり(NS I, 113)、そして彼によれば人間の「実存」には「実存している人間は自ら欲しようと欲しまいとにかかわらず実存している」という「注目に値する固有の性格」がある(ibd.)。「かけらとしての哲学」は、まさにこのような、自らの実存が否応なしにあるものだというそのために、自らの実存が否応なしにあるものだという事を前提せざるをえないのである。

そういったことを前提とする哲学というのは、実存する人間が規定しえないことを規定しようとするいわば「非規定的な規定」なのであり、学問的には認識しえない真理について学問しようとする「非学問的な学問」なのである。それはすなわち、「体系」によってありとあらゆるものを思弁的に規定することを目指すのではなくて、実存する個々別々の人間が、「絶え間なく追求すること」(fortgesetztes Streben) への「きっかけ」を手にすることを目指す(NS I, 114)。そして実存する人間は、まさしくそのような性格の哲学を前にすることで、自らの否定的契機に直面してなお「信仰」に生きるという主体的な決断への、小さな「きっかけ」を手にするのであり得るのである。

5. おわりに

キェルケゴールは、『哲学的断片』の題辭として、プラトンの『大ヒッピアス』(*Hippias Major*)から引用した以下のような一節を掲げている(NS I, 2)。

だが、ソクラテスよ、君はこれらのこと全てを何だと思っているのか、それは今さっき君が言っていたような、細切れに裂かれてしまった、言葉の削り落されたかけらか、断片化されたかけらじゃないか。²⁵⁾

この一節はまさしく、「哲学」が、或いは何かを「言葉」をもって「語る」というそのことが、全てのをを遍く表現することなどは不可能なのであって、それはただ細切れに裂かれ、削り落され、断片化された「かけら」というあり方しかとりえないということを表現しているのだといえよう。

本論文で述べてきたように、「内在」と「想起」とをその本質とする「第一哲学」に対抗するものとしてキェルケゴールは、「超越」と「反復」とをその本質とする「第二哲学」を考案した。そして以上の考察から、その意義や性格といったものが見えてきたように思う。すなわちその哲学は、「実存」という観点において、超越を前にした自らの否定性を自覚し、それでいてなおも真理に向けての絶え間ない反復を試みるということへの、「きっかけ」のための「かけらとしての哲学」であったのである。

キェルケゴールは「哲学することというのは、空想的な本質へと空想的に語りかけるのではなく、現実生きる実存者に向かって、現実生きる実存しながら語りかけることなのである」(NS I, 114)と述べている。彼の哲学は、実存する人間が何ものをも確かなには語りえないのだという

それゆえに、自らもまた何ものをも確かには語りえないということを知りながら、それでもなおその不確かな何ものかを語りかけようとするのだということを、絶えず何ものかに語りかけるような哲学なのである。

その「かけらとしての哲学」を前にした時、私には「人間が生きること」と「哲学が語ること」とが、重なり合うもののように思われてくる。そこでは、「現実生きる人間」も彼が語る「哲学」も、そのどちらも結局のところ「かけら」としてしかありえないというどうしようもない否定の影の姿をちらつかせながら、それでもそのどうしようもない現実に生きながらなお「何ものか」に「何ものか」を語ろうとするのだということを、語ろうとしているように思われるのだ。

略記法

BA: *Der Begriff Angst* (Gesammelte Werke, 1952)

PhB: *Philosophische Brocken* (Gesammelte Werke, 1952)

NS I: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. I* (Gesammelte Werke, 1957)

NS II: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken. II* (Gesammelte Werke, 1958)

KT: *Die Krankheit zum Tode* (Gesammelte Werke, 1957)

キェルケゴールの著作はすべて *Gesammelte Werke, Übersetzt von Emanuel Hirsch u.a., Diederichs Verlag, Düsseldorf/Köln, 1950ff.* のドイツ語版全集に拠るものである。尚、本論文における欧文からの引用は拙訳によるものだが、適宜白水社の『キェルケゴール著作集』を参照させていただいた。

注

- 1) 例として、19世紀のドイツ精神史を主な研究課題としたレヴィット (Karl Löwith 1897-1973) は、論文「キェルケゴールとニーチェ」(*Kierkegaard und Nietzsche oder theologische und philosophische Überwindung des Nihilismus*, 1933)において、「実存」の概念は、もともとキェルケゴールによって発見され、造られた、と述べている。カール・レヴィット『キェルケゴールとニーチェ』中川秀恭訳、未来社、2002年、16頁参照。
- 2) Karl Jaspers, *Philosophie. I: philosophische Weltorientierung*, Berlin, Göttingen,

Heidelberg 1956, S. XX.

- 3) ibd.
- 4) ibd.
- 5) キェルケゴールがその著『我が著作活動の視点』(*Die Schriften über sich selbst*, 1859)の全編にわたって、再三再四、さらには章が変わるごとに繰り返してまで、彼の著作活動の最終的な目的が「真なるキリスト者」をを目指すことにあったのだと強調している点を参照されたい。
- 6) キェルケゴールが執筆に用いた仮名に、ヨハネス・クリマクス (Johannes Climacus) と、アンチ・クリマクス (Anti Climacus) という名があるが、この Climacus という言葉にもともと「梯子」の意味があるということは注意すべきことかもしれない。とりわけキェルケゴールが、「いかにしてキリスト教者になるか」という問題を扱う仮名作者にヨハネス・クリマクスという名を与えたことに対して、「過剰なキリスト者」であるところの仮名作者にアンチ・クリマクスといういわば「梯子はいらぬ者」とでもいうべき名前を与えたことは、なかなか興味深い事実である。
- 7) Vgl. Adorno, *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt am Main, 1979 (Gesammelte Schriften 2.), S. 180–186 (Verschwinden der Existenz).
- 8) この点に関しては、むしろキェルケゴールの神学的な方向からの再解釈の必要性が生じてくるようにも思われるが、さしあたり本論文では、あくまで思想的・哲学的立場からの考察に焦点を絞りたい。以下に述べるように、ここではあくまで、キェルケゴールの著作活動における教義学的試みを論じることよりも、彼の思想における「哲学」の持つ意義や、それに対する彼の態度といった問題に焦点を絞りたいためである。
- 9) キェルケゴールはこの点に関して注の中で、「論理学における運動」は「ヘーゲルの功績」であり、ヘーゲル論理学の「カテゴリーに関する諸規定や序列を訂正した」という「忘れがたい功績」も「それとは比較する甲斐もない」ものである、という意味のことを述べている (BA, 10)。それはもちろんヘーゲルが論理学の領域を逸脱したことへの皮肉や批判として読むことができるものであるが、他方で、キェルケゴールがヘーゲルの「運動」概念に思想上の示唆を得たことを暗に示しているようにも思われる (注18および注24を参照)。
- 10) キェルケゴールが、キリスト教的な真理の問題を扱ったこの『哲学的断片』、先に触れた『不安の概念』、『哲学的断片の結びとしての非学問的な後書』との三作をきわめて近接した時期 (1844–1846年頃) に著述・出版しており、そのいずれにおいても異なった観点から「真理」や「学問」を論じているということは、本論文で扱うテーマを考察するにあたって、注目すべきことであるといえる。

- 11) 川村永子『キェルケゴールの研究 新しい宗教哲学的探求』近代文藝社、1993年、79-105頁「実存理解の問題」参照。
- 12) 川村、前掲書、81頁参照。
- 13) Vgl. Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un Humanisme*, Paris, Nagel, 1967, p. 17.
- 14) 「不安現象の分析においては、もっとも広範にセーレン・キェルケゴールが立ち入っていた」Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1977, S. 253.
- 15) ヤスバースがキェルケゴールから受けた影響やその理解については、濱田恂子『キェルケゴール 主体性の真理』創文社、1999年、90-105頁「ヤスバースのキェルケゴール理解」に詳しい。
- 16) 本論文の「1. はじめに」および注2を参照。
- 17) 『死に至る病』における「人間とは何か？」という問いに対して、まずは「ひとつの総合である」という静的な定義が与えられたにも関わらず、キェルケゴールが「そのような仕方では人間はいまだ自己ではない」と述べてその定義をいったん退け、あらためて「関係それ自身に関係するような積極的な第三者」という動的な定義を与えなおしている (KT, 8) ということに注意してほしい。
- 18) キェルケゴールは、ヘーゲル哲学に象徴されるドイツ観念論のような「主観-客観」を「統一」と捉える「体系の理念」に対抗して、その「統一」を「引き剥がすもの」(Trennung)として「実存」を説明している (NS I, 116)。それはまた思弁的な体系への「絶対的なプロテスト」でもあるという (NS I, 115)。

まさしくこの点に、キェルケゴールがヘーゲルの弁証法的「運動」の哲学に一方で多大な影響を受けていながら、他方で絶対に許容できぬものとして批判したということの、理由の一端が存するといえる (注9を参照)。すなわち、ヘーゲルの「運動」や「生成」の概念が極めて正しく現実の人間のあり方を言い表していながらも、それを「統一」や「体系」へともたらずことによって、人間がその実存において有するかの「否定性」ないし「罪」を軽視しているという点が、キェルケゴールにとっては許容しがたいことだったのである。このことは、ヘーゲルの「悪しき無限性」の概念について、それは論理学に倫理学の規定を持ち込むものだと彼が批判している箇所にも如実に表されている (NS I, 105-106)。

また同書において、ヘーゲルが偉大なものを志向していたということを認め、だからこそそこに達しえなかった彼を批判するヘーゲルの反対者の方が、ヘーゲル哲学の追随者よりむしろヘーゲルに対する尊敬の念を保持している、という意味のことを述べていることから、キェルケゴールの

ヘーゲルに対する二律背反的な態度を見て取ることができる。このことに関連して「総合」の概念をキェルケゴールが詳しく追及したこと (KT, 8-9) も注目に値する。

- 19) この「信仰」の定義づけもまた、非常に動的な定義づけであることを注意したい。
- 20) もちろんキェルケゴールはここで自著『おそれとおののき』(*Frucht und Zittern*, 1843) を踏まえている。
- 21) この「逆説」というのは、キリスト教義学的に言えば、永遠なる神がイエスという時間的な人間の姿をとって現われたという「神=人の教説 (*die Lehre vom Gott-Menschen*)」(KT, 119) のことを指している。
- 22) Adorno, *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*, Frankfurt am Main, 1979 (Gesammelte Schriften 2.), S. 180.
- 23) この「かけら」(Brocken) という言葉は、本論文で本題とされている著作のうち、『哲学的断片』や『哲学的断片への結びの非学問的な後書』の「断片」にあたる言葉である。キェルケゴールがもともと用いたデンマーク語は *Smuler* であり、「断片」というよりは「小さい、とるにたらないかけらやきれはし」といったようなニュアンスを持っている。著作のタイトルに関しては、慣例的に「断片」という訳語が当てられているのでそれに従ったが、文中の言葉としてはもともとの言葉のニュアンスを生かすため、また「体系」に対する「とるにたらぬ、きっかけに過ぎぬもの」というキェルケゴールの哲学の性格を強調したいために、この「かけら」という言葉を訳語としてあてることとした。
- 24) ソクラテスが、人々に真理を伝達する際に、自らを「産婆」(*Wehmutter*) になぞらえ、直接的伝達によってではなく、対話を通して真理を相手の内から引き出すという間接的伝達をとったことをさす。キェルケゴールはソクラテスのこういった方法を正しいものとしながら、真理を人間に内在的なものとして捉える「想起」の説を批判している (PhB, 7-11)。

とはいえソクラテスが、「無知」を知ることについて述べた内容は、勿論キェルケゴール的な意味とまったく同一の意味ではないものの、キェルケゴールにおける実存の否定性の自覚という思想と響き合うものがある。キェルケゴールの哲学は、人間の自ら全てを知りえないというその「無知」なるあり方を、自らが全てを知りえないというそのことを自覚するための「きっかけ」と考えている。キェルケゴールはそのような自らの哲学を「ソクラテス的なものより、それがより正しいかどうかは別問題としても、いっそう進んだものである」と述べている (PhB, 107)。

キェルケゴールは、ヘーゲルに対するのと同じように、ソクラテスに対してもこのような二律背反的な態度をとっており、それは彼が学位論文

『イロニーの概念について』 (*Über den Begriff der Ironie*, 1841) 以来幾度となくソクラテスに取り組んでいることから窺うことができる。キエルケゴールがソクラテスやヘーゲルといった、弁証法的な性格を強く有する哲学者に対してこのような二律背反的な態度をとり、彼らの哲学と格闘することで自らの思想を発展させていったことはたいへん興味深いことである(注9および注18を参照)。本論文ではもはやその点についての立ち入った論及はしないが、キエルケゴールが人間の否定性や運動性を問題にした際、ソクラテスやヘーゲルとは異なった仕方であれ、弁証法的な思考が彼にとって重要なものであったことは疑いえない。キエルケゴールが「弁証法」という概念へどのように取り組んだかということについては、別の機会にさらなる考察が必要であろう。

25) Platon, *Hippias Major*, §304A.

Die Philosophie als „Brocken“:
Die Philosophie als „unwissenschaftliche
Wissenschaft“ bei Kierkegaard

YOSHIDA, Keisuke

Was war die „neue Philosophie“ bei Kierkegaard? Ich möchte im vorliegenden Aufsatz diese Frage untersuchen. In seiner Schrift *der Begriff Angst* (1844) unterschied er zwischen der „ersten Philosophie“ (πρώτη φιλοσοφία) und der „zweiten Philosophie“ (secunda philosophia). Jene ursprünglich von Aristoteles so genannte „erste“ Philosophie, der Hegel weitgehend folgte, lässt sich wesentlich „Immanenz“ und die „Erinnerung“ kennzeichnen. In der neueren, von Kierkegaard begonnenen „zweiten“ Philosophie handelt es sich dagegen wesentlich um „Transzendenz“ und „Wiederholung“.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts haben nicht wenige Philosophen, wie etwa Jaspers oder Heidegger, aus ihren eigenen Kontexten jeweils positiv Kierkegaards „neue Philosophie“ aufgenommen und interpretiert. Sowohl Jaspers als auch Heidegger waren nämlich der Meinung, Kierkegaard habe zum ersten Mal, im Unterschied zum Begriff des „Wesens“ (essentia), den Begriff der „Existenz“ (existentia) als solchen herausgestellt. Gibt es aber, so fragen wir, noch eine andere Interpretationsmöglichkeit, durch welche wir, weder aus der Jaspers'schen noch aus der Heidegger'schen Perspektive, sondern vielmehr aus Kierkegaards ganz eigener Perspektive, seinem „Existenz“-Begriff eine ihm eigentümliche Bedeutung entnehmen könnten?

Wenn man sich auf die Tatsache beruft, dass das einzige Ziel von Kierkegaards philosophischen Anstrengungen darin lag, ein »wahrer Christ« zu werden und dass die ihn überzeugende Wahrheit ausschliesslich im christlichen Glauben zu finden war, dann wird der Charakter seiner Philosophie klarer und deutlicher. Seine „zweite Philosophie“ soll uns zeigen, dass die Existenz des einzelnen Menschen gegenüber der „absoluten Transzendenz“ bloss ein absolut negatives Motiv ist und dass der einzelne Mensch deshalb durch „Bewegung“ oder „Wiederholung“ ständig zur Wahrheit streben muss. Der Glaube zielt auf

etwas jenseits der menschlichen Gedankens hin. In diesem Paradox kann der Einzelne es wagen, das »Verschwinden der Existenz« zu bestreben.

Der Mensch als ein zeitlich Seiendes kann aber diese Wahrheit nicht spekulativ begreifen. Die Philosophie für die endlichen Menschen kann von einer solchen Wahrheit nicht mit einer Objektivität reden. Diese Philosophie verlangt also, dass der einzelne Mensch in seiner Existenz gerade mit seiner Subjektivität auf die Wahrheit zustreben soll. Seine Philosophie kann nicht mehr als eine Veranlassung zur Wahrheit in jedem Augenblick sein.

Die Philosophie als „Veranlassung“ kann nicht als ein geschlossenes System konstruiert, sondern lediglich als „Brocken (Smuler)“ gekennzeichnet werden. Sie kann also nur „Philosophie zur Veranlassung“, „unbestimmte Bestimmung“ oder „unwissenschaftliche Wissenschaft“ genannt werden. Die »zweite Philosophie« bei Kierkegaard ist nichts anderes als die „Philosophie als Brocken“.

(人文科学研究科哲学専攻 博士前期課程 2年)