

時間における実存の自己意識の一考察

——ヤスパース論考(一)——

古川 正樹

一 実存の超理性的性格

1 時間における実存の自己意識の一考察

ヤスパースにおける存在探求 (Suchen des Seins, Ph. I. 4) は「可能的実存に基づいて哲学すること」(Philosophieren aus möglicher Existenz, Ph. I. 4, 24)であり、「可能性」「存在可能」(Seinkönnen, Eph. 31)——としての実存から生じる思惟である。実存は「そこから私が思惟し行為するところの根源 (Ursprung)」(Ph. I. 15)であるが、同時に、我々にとって既に所有 (Besitz) であるのではなく、ただ課せられた存在 (Aufgegebensein) としてのみ覚知 (innewerden) されるものである (Eph. 31, VdW. 621)。実存は、知られるものではなく、むしろ知の限界に臨んで無知における確信 (Gewissheit im Nichtwissen, Ph. I. 263) において現前する。この確信は決して再び実存に関する内容的 (inhaltlich) な知ではなく、実存の「存在」の確信であり、この存在確信 (Seinsgewissheit) は同時に信仰 (Glaube) を意味する (Ph. II. 279)。信仰は実存の本質に属する。「この信仰は理性の内在りながら理性以上のものである。…この理性ではないものが哲学においていかに現前的であるかということが、その都度の歴史性における哲学の実体を決定する。

(VfE. 114f.)」ヤスパースにおいて、本来的な哲学することは信仰に基づく営為であり、同時にこの信仰は理性の限界である。哲学することにおいて我々は理性を媒介とすることによって己れの実存を「可能性として」(aus Möglichkeit) 確信している (VfE. 115)。実存そのものは超理性的である。

即ち、実存意識そのものは伝達可能性の限界かつ根源である。実存の存在確信は「分裂なく万有であるところのものが諸瞬間において閃き得る所としての限界 (Grenze) である。しかしこのものは、人間の本質に決定的な作用を及ぼしはするが、世界の内では消滅的 (verschwindend) であり、そして伝達不可能 (unmittelbar) である。…このものの経験は絶対的に歴史的 (absolut geschichtlich) であり、時間の内にあって一切の時間を超え出ている。そこからして (aus ihm) 人は語り得るのであり、それ自体については (von ihm) 語り得ない。思惟および交わり (das Denken wie die Kommunikation) の究極のものは沈黙である。(VfE. 83)」

ヤスパースにおける実存は、己れの超在 (Transzendenz) への関係において内在 (Immanenz) としての世界を突破するものである。超在への関係そのものは信仰の事柄である。しかし実存の本質は、世界からの単なる解放にではなく、世界の外に在ると共に世界の内に在るという二重性に存する。この二重性が「哲学的信仰」(der philosophische Glaube) の原則である。信仰における実存の真理についてヤスパースは次のように述べる。「この真理において私はあらゆる世界内在 (Weltimmanenz) を突破するが、それは超在の経験からして初めて世界の内へと還帰するためである。そうして今や私は世界の内に在ると同時に世界の外に在り、今や初めて私自身である。(Eph. 32)」

この哲学的信仰の根本態度をヤスパースは二重の決断によって基礎づける。第一の決断は、可知性の領域としての内在の世界をそれ自体において完結可能なものと見做してそこに留まるか、或いはこの内在を超在へと突破して存在意識の飛躍 (Sprung unseres Seinsbewusstseins) を果たすか、の決断である (Eph. 70)。超在への決断において次の第二の決断の前に人は立つ、即ち「超在は私を世界の外へ超出させることによって世界否定 (Weltverneinung) へと導く

か、或いは超在は、ただ世界の内においてのみ私を実現するよう要求するのか。(Eph. 71)「実現と確認の唯一の場としての世界へあくまで自らを拘束する哲学的信仰においては、この二重の根本決断 (Grundentscheidungen, Eph. 69) が繰り返して新たに為されなければならない。」

伝達不可能な限界において、このような信仰における超在との関係が存する。この交わりの限界において、人は孤独な単独者 (Einselner, VdE: 115) として己れの超在の前に立つ (1)。超在と共に在る孤独は、実存の世界外存在の可能性 (2) である。しかし信仰が「哲学的」であるのは、「実存的交わりと事実的行状との運動において」(Eph. 156) 即ち世界の内においてのみ信仰の確認が存するとする態度によってである。可能性としての世界外の孤独の対極として、世界内の交わりが立つ。世界外存在を単に限界における可能性と見ることは既に哲学的理性の態度であると言える。理性は交わりへの意志 (Kommunikationswille) である (3)。——「独立的な実存は己れの超在と共に孤独であることが出来る。この実存は一つの可能的な点としての世界の外なるアルキメデスの点を知っている。しかし実存は現存在 (世界) (4) の内へと、還帰する。実存は世界の内に生きると共に世界の外に生きる。実存は諸々の限界を知っており、己れの交わりへと、還帰する。実存は世界の内に生きると共に世界の外に生きる。実存は諸々の限界を知っており、本質的にこれらの限界に即して運動する。(Ph. II: 158) —— 哲学的信仰における第一の根本決断が実存への決断であるとすれば、第二の根本決断は理性への決断である」と見ることが出来るであろう。

実存意識 (Existenzbewusstsein, VdW: 621) を根源とする哲学的思惟 (理性) は、しかし、実存の確認の意味を十分にばかりではなく、同時に、本来的現実存在 (究極的には超在) への通路 (Weg) と見做される。『実存哲学』(1938) では真理 (Wahrheit) が現実 (Wirklichkeit) への通路と見做られる (Eph. 12) が、理性 (Vernunft) が論じられるのはその真理論を通じてである。「哲学的真理の道 (der Weg philosophischer Wahrheit) は理性を意味する。(Eph. 47)」後年の『真理について』(『哲学的論理学第一巻』1947) は『実存哲学』への包括者 (das Umgreifende) 論・真理論の枠組に

基づいて書かれたことが推測される(五)が、「理性の自己意識」(六)としての哲学的論理学における真理論は、実に、現実への道(通路)として理性を論じたものに他ならないと考えられる。真理を通じて現実へ、という論構成は、交わりを通して本来的存在の覚知へ、というヤスバースの存在探求の姿勢の表現であると見做される。故に哲学することの根源としての実存意識は同時に目標である。実存意識より見れば、哲学することは「あたかも、我々が現実から墜落してきていたのだが、真理を通して初めて現実へ還帰してゆくかのよう」(四三・三)な運動である。超越から世界への還帰と、世界から超越への還帰と、この二つの志向の交錯するところにヤスバース的な哲学することが立つ。

真理における交わりの問題の重要性は次のことから確認される。『理性と実存』(1936)における第三講は、第二講の包括者論に基づく真理論であるが、講題を「伝達可能性としての真理」(Wahrheit als Mittelbarkeit, VdW. 58)としており、講全体にわたって論究されているものは、真理の普遍的制約としての交わりの問題である。交わりと根源的に結合した(即ち伝達可能性を本質とする)真理について次のように語られている。「このような真理は、交わりとして初めて存在し、交わりを通して現実的であり、従って交わりにおいて初めて生じる。この真理は、予め既に現存しその後に伝達されるのではなく、また、その達成後は真理が交わり無くして通用し得るような一つの方法的に達成可能な目標を描き出すこともない。(VdW. 75)」

ところで、このように交わりが強調されるにも拘らず、信仰における真理としての実存の真理(七)即ち「私が無制約的(unbedingt)にそれに従うが故に私にとって真理であるところの、唯一の真理」(Ph. I. 48)―は、己れの超在に面して、他者の真理ではない私の真理として決断されるものである。「私自身であるところの真理としての私は、信仰しつつ、他の真理としての信仰と衝突する。この衝突においてのみ私の信仰が生成し、私自身が生成する。(Ph. I. 43a)」それは確かに交わりにおいて意識されるようになる真理であるが、交わりの限界において決断される、またそれ自身は語られ得ない根源としての実存意識と同一である真理であり(VdW. 62)、「真理の伝達可能性の原則

から見れば、真理のいわば限界形態と見做されるものであろう。

しかし、哲学することの限界かつ根源としての実存意識は、今迄のような、いわば空間化した概説によっては、無論、真に開明されてはいない。私はただ、全体としての論考の基本的枠組を示しただけである。即ち、世界内存在と世界外存在、実存相互の交わりと、己れの超在と共にある孤独、理性と実存、思惟と信仰、これらの両極性が、ヤスパース的な哲学することに特徴的なことである。これらの両極は無論、空間的に固定化されるものではなく、時間の内における進行運動としての、「単独者としての人間の不断の自己教育」(Vgl. 116)である哲学することにおいて、相互に交錯し浸透し合っていることが了解されなければならない。今後は、時間性に即した考察によって、哲学することの根源であると同時に課題であるとされる実存が、いかなる仕方でも我々において意識されるものであるかを、その本質的一面において感得可能にすることにより、理性的な交わりとしての真理の意味と限界を内容的に開明してゆく端緒を見出したい。

二 絶対的意識と運動

時間において実存はいかなる仕方でも哲学することの根源かつ課題として意識されるかを開明するために、私は『哲学』(1932)の中で実存意識を集約的に扱った第二巻第八章「絶対的意識」(„Absolutes Bewußtsein“)の論述を中心に置き、合わせて所謂ヤスパース後期において実存意識の集約的論述が見られる真理論の中の実存の真理の箇所を参照してゆくことにする。

絶対的意識とは「実存の存在確信」(Ph. II 255)であり、超在との結合意識である。存在の探求としての哲学する

ことの課題は、この絶対的意識を獲得することによって本来的存在としての超在および、超在との関係においてのみ可能な本来的自己存在としての実存が、確信されることである。この確信は、対象性 (Gegenständlichkeit) に即してのみ可能な思惟と認識を超えた—従って認識可能性としての内在的世界を超えた—ものとして、信仰である。このよななものとしての絶対的意識をヤスパースは「あらゆる真正な哲学することの不可欠の根源」(Ph. II, 80)と見る。世界の内で—時間現存在 (Zeitdaesen) の内で—哲学することは、超世界的な存在確信によって導かれ、また信仰は世界内での思惟と行為において確証される。哲学的信仰の生には、思惟的 (denkend) 探求と存在確信との二重性が存する。

『哲学』での「絶対的意識」の思想において、「あらゆる哲学することの根源」(Ph. II, 260)としての絶対的意識は同時に「それについてのいかなる知 (Wissen) によっても私にとって所有 (Besitz) とはならない」(Ph. II, 261)ものとして、自らを獲得しようとする努力においてのみ (nur im Sicherungen, ebd.) 存するものと見られており、この絶対的意識の獲得を目指す内の行為としての哲学することの運動 (Bewegung) はそれ自体「根源からの運動」「根源における運動」(ebd.) であると捉えられている。これによって哲学的思惟と存在確信、即ち運動と根源とが、互いに密接な連関をもつことが表現されていると解される。しかし、実存的確信はいかなる意味で一切の思惟と行為を根拠づけるものと見られているのであろうか。単純に、哲学することを根源そのものの自己運動と見做して、絶対的意識を客観的に根底に存するもの (Zugrundeliegendes, Ph. I, 20 f.) と表象することは、既に根源の所有の錯覚であろう。我々の時間的な世界内状況においては、根源それ自体は単に可能性であり、知にとつては全く近付き得ない。「…根源の不可知性 (Nichtwisbarkeit) は、私がそこに由来してはいるが (そこへ向かって) 逆転することは出来ないこと、を意味する。…私は根源の存在も非存在も知り得ない。(Ph. II, 268)」根源は、可能的実存としての人間が、時間の内で前進し、世界内で限界状況 (Grenzsituation) (八) に直面しつつ、自らに可能な事を無制的に遂行することを通して、

自己の超越的自由を確信することによってしか、我々にとって確認され得ない。またその場合も我々は根源について「知る」のではなく、ただその存在を確信するだけである。絶対的意識はこの確信の意味において「実存的存在の現象 (Erscheinung)」(Ph. II 256)であり、「実存の存在ではなく、…(この存在の) 反映 (Widerschein) である」(Ph. II 257)とされる。「この存在確信は存在についての単なる知としてあるのではなく、自己存在の具体的歴史的な現前 (Gegenwart) との統一においてのみある。それは知としてではなく、行為であるところの知として (nicht als Wissen sondern als Wissen, das ein Tun ist) である」(Ph. II 260)』

絶対的意識は、心理学的考察の対象となる体験 (Ereignis) としての意識ではない (Ph. II 255)。体験が束の間の所与的な意識状態にすぎないとすれば、絶対的意識はむしろ能動的な自由の経験である(九)。それは「体験より以上のもの」(Ph. II 256)であり、「あらゆる体験的現存在を包み超え、貫き通し、変化させる」(Ph. II 255)ものである。即ち絶対的意識に担われることによって「心的現存在」としての意識は「本来的存在の現象」であり得るものとなる (Ph. II 256)。現存在意識のいわば騒然たる有為転変の多彩さに比すれば、絶対的意識は次のように表現される。「それは不断の内実ある根拠であり、この根拠はただ微かに^かではあるが、しかし常に決然として、諸々の感情の中で響いている。それは静かな信頼しうる諸々の結合の背後に存している。(ebd.)』

ところで、哲学することは、超越的に充実した存在確信の特別な瞬間にのみ目を向けるのではなく、日常生活における普段の営みの中で、かの高き瞬間の現実性を確証しようと努めるものである(一〇)。本来的存在が我々にとって顕わとなるのは、むしろこのような歴史的(二)の生の全体的な遂行においてである。哲学することの本来的領域はむしろ日常的時間における我々の本来的自己実現の途上性・非完結性のうちにある。「明瞭な実現へと充実された実存は、哲学しないであろう。(Ph. II 259)」時間の内での哲学することの運動において同時に確信としての絶対的意識が高いかなる仕方で見前するかをこそ、我々は究明しなければならない。

絶対的意識は三つの局面に分節化されて示される (Ph. II. 261)。第一に、無知 (Nichtwissen)・眩暈 (目まぐる) (Schwindel)・不安 (Angst)・良心 (Gewissen) を介しての運動 (Bewegung) としつ。第二に、愛 (Liebe)・信仰 (Glaube)・夢想 (Phantasie) における充実 (Erfüllung) としつ。第三に、皮肉 (Ironie)・遊戯 (Spiel)・羞恥 (Scham)・自若 (Gelassenheit) によつて絶対的意識の可能性を現存在内で保護すること (Sicherung im Dasein) としつ。

第一の絶対的意識の運動は、絶対的意識のもつ存在確信という本来の意味に即するならば、「諸々の限界状況」(Ph. II. 264)に直面しつ絶対的意識の獲得を目指す哲学的思惟の運動に他ならない。限界状況に直面して初めて本来的存在への問いが発する(二)が、この運動する思惟そのものは、存在確信を自ら生み出し得るものではなく、本来的自己への決断のために準備するも、この決断そのものを、時満ちた瞬間に、自己に贈与された (geschenkt) ものとして経験する(三)のような思惟である。自由としての自己存在のこの被贈性によつて、運動と確信との間には一つの断絶と飛躍が存することになる。このことは次の文からも確認される。「実存は自らを、いわば実存を待つ意識 (Das gleichsam der Existenz wartende Bewußtsein) の充実を通して、確信する。この待つ意識は、現存在において (本来的) 存在を覚知する可能性である。(Ph. II. 257)」。可能的実存からする思惟とは、己れの超在に面して自己が授けられることを期待しつ己れ自身に関係することとしての内的行為である、と言える。このような探求の運動は、「この運動を受け止める (auffangen) とつちのもの、根源から現れることがないならば、無 (Nichts) の中へ迷い込むであろう。(Ph. II. 276)」。就中、運動の諸契機の中で最も積極的なものと見做される良心に関して、「それは確かに最高の法廷 (Instanz) ではあるが、しかし充実ではなく、他の根源を頼りとしている (auf anderen Ursprung angewiesen) が故に、良心は己れの独立性において絶対的存在として自力的 (selbstmätig) となることは出来ない」(ibid.) と言われる。このような一連の言表は、運動が充実に関して根源に依存していると同時に、思惟が、決して充実を己れの所有とし得ない限りでは、絶えず己れの無へまで至る空虚化の危機にさらされながらも、運動そのものに関しては一つの相対的に

独立的な自由を保持している、という、運動と確信の緊張関係を表現していると見ることが出来る。

先に掲げた諸契機を介しての思惟運動の略述を試みておくならば、この運動は、限界状況の経験を紹介しつつ行われるところの、可能の実存の自己開頭と自己実現(四)の運動として捉えられる。それは妥当的な事実知を常に媒介しつつ、歴史的に会われる他者との交わりにおける相互開頭の過程に生きながら、自らを歴史的現存在 (geschichtliches Dasein, Ph. III, 107) —即ち実存の歴史的意識に浸透された、実存の現象としての現存在—として建設的に実現しようとする、内的行為としての哲学的思惟に担われた世界内行為としての生である。それは繰り返し限界状況に震盪させられつつ遂行されるが、本来的自己は限界状況の思惟のみによって既に見出されるのではなく、それ自体としては単に否定的な契機である限界状況の感知を「転回点」(Wendepunkt, Ph. II, 261)として遂行される運動の全体においてこそ見出され得る。

この運動は、統一的客観世界と私的現存在世界との相互被包における世界の力動的二重性(五)を生きる可能的実存の、「知識欲」(Wissenwollen, Ph. II, 262)の活動を媒介とした哲学することの営みとして表現される。哲学することは科学的認識の限界から始まると言えるが、それは意識一般 (Bewußtsein überhaupt) の志向する認識可能性としての客観的世界から私的現存在状況への再帰である。現存在の直接性における盲目的意識から、世界の一切を対象として突き離して—主観と客観の分離において—認識するところの架空の世界外的観察点 (ein imaginärer außerweltlicher Punkt, Ph. I, 72) への超越(それに対応して統一的客観世界が立ち現れる)は、客観的認識の限界における無知を転回点として、今度は客観的世界そのものを、個人的具体的世界としての現存在状況へ向けて超越する。この「二重の超越する」と「(doppeltes Transzendieren, Ph. II, 256)は実存的な哲学的思惟に固有のものであって、世界定位的 (weltorientiert) な認識の中へは解消され得ない現存在現実面に直面して初めて、それを限界状況として引き受けつつ、存在意識の歴史的充実を探求する内的行為としての哲学することが発動する。この二重の世界の「弁証法的転回」(dia-

lektischer Umschwung. Ph. I. 62) の運動は、「あらゆる専門的知識を利用しつつ、しかしそれを踏み越えてゆく思惟」(„Die geistige Situation der Zeit“ (1931) Walter de Gruyter 1971 S. 149) である実存哲学に終始伴われるものであり、転回点としての無知は、一方では対象的知を超えた存在確信へ向かわしめると共に、他方では知識欲をして更なる知の獲得へと駆り立ててゆくこと。即ち、世界定位の「その都度の諸限界」(„ewige Grenzen“) は、知識欲のいかなる静止点でもなく、むしろ事柄への方法的接近の改良を強いる「研究者にとっての刺激」であり、一方、「原理的諸限界」(„prinzipielle Grenzen“) において「科学的研究は止み、しかし哲学的超越の可能性が開かれる。(Ph. I. 46)(七)」しかしこの無知の転回点からの二方向は常に相互連携して具体的な哲学することの実体を形成する。

眩暈および不安は、この転回点に臨む運動の心的現象 (seelische Erscheinungen, Ph. II. 264) である。世界定位としての科学は「及ぶ限り、強制的 (zwingend) 普遍妥当的知を一つの固定的支えとして人間に与える」(Ph. I. 86) が、限界状況に直面して我々はこのような「客観的支えを失い」(Ph. II. 264)、「無の可能性の前で」(Ph. II. 266) 震眩しつつ本来的存在への決断を迫られる。

三 絶対的意識と忠実

さて、被贈的自由の絶頂としての「己れの超在への関係における本来的自己存在の確信」(Ph. II. 263) は、「絶対的意識としての実存的決断 (Entscheidung)」(Ph. II. 270) である。時間においてはこの決断は哲学することの達した「成熟」であると同時に新たな「運動の始まり」である (ebd.)。実存的決断は、世界の内から歴史的現存在を建設してゆく決意として、爾後の自己探求の運動を、自己実現の過程でもあるものとして、積極的なものにする。ここに今や我々は、運動を根拠づける根源としての絶対的意識を、かかる決断における決意 (Entscheidung, ebd.) として見る。決

意は、時間において、決断への忠実 (Treue) を通して、運動における拘束性 (Verbindlichkeit, Ph. III 36) として不断に現前するものとなると見られる。決意を証する成果は「いかなる状況においても決意に結び付いていることとして確証される忠実」(Ph. III 270) である。もとより決断も忠実も現実においては具体的内容と共にのみ在り得るが、私は忠実をその一般的性格に関して追究することによって、時間における実存意識の現前する仕方の本質的一面に光を当てることにする。

時間 (時間現存在) においては人間の自己意識は常に同じ水準に保たれているのでは決してない。「誰も、己れの現存在のあらゆる瞬間とあらゆる客観性とが己れの実存の現象でもあるという意味において、絶対的に実存し得るのではない。(Ph. III 139)」自己探求の時間的運動は、意識水準の下降と上昇 (Abfall und Aufstieg, Ph. III 83) を繰り返しつつ進行する。時間現存在におけるこの根本状況は、実存的自由の被贈性に由来する。「私は、自らを通してのみでは、自らに拠ってそれであるところのものであることが出来ない。(にも拘らず) 私は自らに拠ってそれであるのだから、(それに関して) 責任を負って (schuldig) いる。(Ph. III 199)」この「二律背反」(ebd.) は、実存的自由の自らに対する不如意 (自らが自らの意のままにならない) という根本状況を示す。この「自由としては咎 (Schuld) であるところの不如意 (Verägen) 」(ebd.) によって、実存は己れの超在へと関係させられている。「本来的自己存在 (の実現) がより決定的に成功するようになる程、そこではこの自己存在が不如意であるところの限界が、ますます明瞭になる。(Ph. III 221)」あらゆる本来的内実がそうであるように、実存的自由は合理的計画的に、或いは恣意的に、強制され得るものではない。この根本状況が、通常の時間における絶対的意識の現前形式としての忠実の態度の本質を決定する。

実存的意味での忠実は、たとえ歴史的決断において同時に把握された具体的内容に関してといえども、客観的に形象化されたものそれ自体への固執ではない。「忠実は決して機械的な結合ではない。(Ph. III 197)」なるほど、一度決

定された内容への機械的拘束は、時間現存在においては不可避的な、忠実の一次的形態ではあり得る。「自分自身を殆ど喪失しているような衰弱した刹那においてのみ、忠実は一時的に義務(H Pflicht)の形式を採ることがあり得る。(ebd.)」しかし忠実は本来、決断としての充実した瞬間への忠実であり、この決断をその意味内実(Gehalt)において常に根源的に想起しようと欲するものであると考えられる。この「想起」(Erinnerung, Ph. II, 326)とは、決意が、時間において常にその都度の具体的事的内容(Inhalt)と結び付いてゐるに於ても、「反復」(Wiederholung)(119)において、常に新たな決意として、しかも根源的同一性が確認されつつ、生じることにはならないであろう。生を実存的に基礎づける決意は、反復されるものとしてのみ可能である。「決意の瞬間は決断として、生涯全体(Das ganze Leben)として自らを展開してゆくところの萌芽であり、自らの様々な形態の系列において自らを確証しつつ反復するような全体的自己存在(となるもの)である。(Ph. II, 270)」このような反復への意志としての忠実、固執による硬化ではなく、反対に、あらゆるものへ開放されている交わりの探求の運動を通してのみ、常に新たな決意としての反復を招来し得る。故に次のように言われる。「(決意の成熟としての)運動は、尚も発見をしてゆくところの、決意の永遠の青春であるかのような感激である。(ebd.)」

忠実、過去と将来との高き諸瞬間の間にあつて、過去の決断への結合(Bindung)であると同時に、将来における反復への用意(Bereitschaft)(110)であると捉えられる。それは日常(Alltag)の時間における実存的態度(existentielle Haltung, Ph. II, 258)である。「日常は歴史的事存の準備(Vorbereitung)であり次いで拡張(Ausbreitung)である。日常は自らの基準と充実を高き諸瞬間(Hohe Augenblicke)に於て。これらの瞬間は、過去の瞬間としては自らの現実性をこの拡張を通して実証(erweisen)し、将来の単に可能的な瞬間としては、現存在の中に緊張をもたらす。この緊張は、時が熟し状況が与えられている場合にこの瞬間を受け取るように用意させるものである。(Ph. II, 140)」

このような忠実、その一般的性格においては、時間現存在において絶対的意識の可能性を護る態度として捉えら

れる。そしてこの一般的性格の一つの展開が、先に掲げた「絶対的意識」論の第三主題「現存在内での絶対的意識の保護」論において見出されるように思われる。完全な充実の持続においては探求としての哲学することは生じないであろうから、この保護(Sicherung)の態度において、時間における実存の自己確信の在り方を考究することは、哲学することに於ける思惟運動と存在確信との二重性を確認するために、一つの本質的な意味をもつてであろう。

一般的に見れば、この保護のはたらきは、哲学的真理の客観的固定化や何らかの客観的形象の絶対化の防止、客観的対象性の意味の相対化、即ちヤスパース哲学の根本原則である意識一般の次元と可能的実存の次元との峻別(二)を行うはたらきとして捉えられる。しかしヤスパースが保護のはたらきをイロニー・遊戯・差恥等の諸相から具体的に論述する時、思惟運動によって初めてもたらされるような成果ではなく、むしろ思惟を先導するような、現在の事態に対して直接的に反応する根本的意識態度が考えられている、と見做される。ヤスパースの言う「可能的実存に基づいて哲学すること」は、方法的に意識化されたものとして(三)は、「あらゆる対象性を超越すること」(Ph. I. 37)において実存的存在意識を獲得する運動である(三)が、この超越の運動としての哲学的運動は、決して単なる思惟のいわば独り歩きによって生じず、可能的実存即ち実存の可能性の意識から生じる。その限り、実存的確信の可能性を保護するはたらきは、一切の思惟に先立った根源的意識に直接的に触れているものと見做される。就中、差恥(Scham)と自若(Gelassenheit)が、時間における可能的実存の自己意識に最も直接的に触れていると思われる。差恥は、他者に面しての「自己意識から生じる」(Ph. II. 287)ところの、「客観性と実存との混同に対して自らを防御する」(Ph. II. 288)はたらきである。自若は「現存在における存在の高みとしての充実ではない」が、「既に獲得された背景としての、また将来の可能性としての存在確信の安らぎ」即ち「現在の決断を欠いた確信の静けさ」であり(Ph. II. 291)、「日常の可能的態度」(ebd.)として「不安を解消はしないが統御する」(Ph. II. 267)平静さである。

差恥は、現存在における実存の慎し^{Ca}みである。「単に一般的なもののみが通用する客観性の世界」(Ph. II. 288)の内

では、実存の自己主張 (Selbstbehauptung) の欲求そのものが既に客観性と実存との混同であり、実存の自己倒錯或いは実存的意識の不熟さの表徴である。「実存は、自らの実存することの主張として現れることも、実存として承認されることへの要求を行うことも、また実存への意志として実存を目標のように扱うことも、出来ない。(ebd.)」成熟した実存意識の日常的活動性に関してそれ故次のように言われる。「一切はただ自明的で自然で目立たないように留まるべきである。世界の内ですべての課題が、…要求なしに、慎しく (sacht) 果たされるべきである。そうするのは、実存が存在しないからではなく、実存がはかない現実の諸瞬間において純粹に保持され、隣人である実存にとつて真実に可視的となるためである。(Ph. II. 290)」慎しさの究極は「沈黙」(Schweigen, Ph. II. 288, 290)である。

しかし実存的羞恥は、単に他者の合理的悟性的な態度によって自己が不相応に扱われ誤解されることへの憂慮や、一般性の次元への実存の可能性の消失に対する危惧のみに根差すのではなく、「自らを確信しているが自らを知り得ない」(Ph. II. 290)という実存の自己意識に根差していると思われる。確信は所有ではなく同時に問い (Frage) である (Eph. 31)。故に真実な沈黙は、他者を前にしての沈黙であるばかりではなく、「自分自身を前にしての沈黙」(Ph. II. 288)である。この実存の究極的不可知性の意識は、実存的自由の被贈性に由来する不如意の意識と結び付き、時間現存在における可能的実存の根本状況を成す。己れの超在による支えや導きも、決して可能的実存の所有とはならない。ヤスパースは旧約聖書の神話における「神の怒り」という語を、我々にとつての存在の不可解性を表現するものと見ている (Ph. III. 114 ff.)。「無の可能性を前にしての実存的不安」(Ph. II. 266) はあくまで我々の根本状況であり続ける。それは、実存そのものの挫折の可能性―必然性の意識である。「実存の挫折 (Scheitern der Existenz) は現存在の挫折とは別な水準において存する。…なぜなら絶対的に自己に立脚することの不可能性は、事実に破壊を為すところの現存在への結合性 (Daseinsgebundenheit) から初めて生じるのではなく、自由そのものから (aus der Freiheit selbst) 生じるからである。」(Ph. III. 221)」

しかし、翻って、実存のこの根源的不確実性・不安定性の根本状況における自若の態度こそ、時間における絶対的意識の不断の現前形式であると私は見る(三四)。ここには一つの逆説が存する。哲学的運動の一切を根拠づける実存的確信としての絶対的意識は、自らの不確実性を引き受ける緊張によってのみ、真実に運動の不安静の只中における安静、いかなる状況においても跡絶えない信頼しうる決意性(Entschlossenheit, Ph. II, 270)となる。この逆説はまた、絶対的意識を事実的に根底に存するものとして表象する思弁的反省の「図式主義」(Ph. II, 289)——それによって再び実存の所有の意識が生じる——から、実存意識の本来性を護る一つのイロニーであろう。事実、羞恥の慎しさと自若の平静さは、時間における絶対的意識の一つの本質的側面を表すものである。またこれはそれ自体として見れば一種の消極性であるが、忠実の態度の本質的一面を明かしている。即ち「実存の真理」としての絶対的意識は、「激情や情熱なくして(ohne Pathos und Leidenschaft)私の根底における私の私自身との同一性」(VdW, 176)であり、「非激情的(unpathetisch)であるが、あらゆる激情を担い、…静かで静かであるが、真理の生成におけるあらゆる力である」(VdW, 619)ものである。

しかし、このような逆説的状況の上に立つ実存意識は、自己の不可知性の故にこそ、却って、極端な二つの可能性に常に己れをさらしていると考えられる。しかもそれらは確かに真の実存意識の内に存するものである。即ち世界において自らをそれ自体として主張し得ないという実存の慎しさの意識は、「超在と結び付いている所ではもはや(自らの)影響や外観を求めない」即ち「根本において(自らの)可視性(Sichtbarkeit)を求めない」(VdW, 619)という実存の信仰真理(Glaubenswahrheit, VdW, 974 f.)の性格と表裏のものであるが、この性格は、「あらゆる他のものを担い充実させる確信」(Eph. 31, VdW, 621)の性格であることから瞬時に一転して、一切の世界性から身を引く口実となり得る。他方、「最も力強い実存」(Eph. 31, VdW, 621, 631)の在り方として、実存の不可知性の故にむしろ自ら「開明を断念」(VdW, 631)、「めげや」「口を知らうと欲する」とさへ」(Eph. 31, VdW, 621)、「超在への関係の最小

限において己れの存在を確信しつつ」(VdW. 631)世界内の活動に自己投入することが考えられる。ヤスパースはこれを「単純(簡素)な無制約性(schlichte Unbedingtheit)において己れに抛って立つ」こと、或いは力強い実存の「質素な」(Kargheit)と呼ぶ(Eph. 31, VdW. 621, 631)。だが、もはや哲学しないこと、哲学的開明(Erhellung)を放棄することは、現存在においては一つの危険である。語られ得ぬものについては沈黙すべきである、という、それ自体確かに正当な要請は、しかし同時に一つの陥穽である。「もしも、忘れられた諸瞬間においてだけでなく、生活の継続において、確実にそして信頼をもって根源に基づいて生活や行動や行為が為されるのならば、実際、思想や言葉は必要ではないであろう。しかし、単に言葉の誤解だけが混乱させるものではなく、現存在(という我々の状況)そのものが混乱させるものであるから、可能的実存は想起させる思惟を必要とするのである。(Ph. II. 290)」

これら二つの可能性をいわば自らの内において制御した、時間における真の実存意識は、己れの存在のいかなる客観的保証もないにも拘らず、可能性への希望をあくまで固持しつつ自らの為し得る限りのことを敢行するところの、自若に基づく活動性であり、知ではなく行為としての確信であるだろう。ヤスパースはこれを「能動的信仰」(aktiver Glaube, Ph. II. 281)と呼ぶ。「神性の測り難さは(却って)私の為し得ることを可能な限り為してゆこうという安らぎと衝動とを与える。(ebd.)」「この信仰は世界の内においていかなる確実性をも知らないが、またいかなる不可能性をも知らなく。(Ph. II. 282)」この信仰が固持する「可能性」(ebd.)とは、「彼岸」や「此岸」において固定化された存在への期待ではなく、むしろ「挫折の可能性と終極的必然性を顧慮することなく」(Johannes Thyssen) (二三)今と此処において猶可能な事を把握し実現することである。それは「減退することなき活動的充実(tätige Erfüllung)によって現在を高める」(Eph. 71)ことであり、かかる現在への無制約的集中を通して真実に「挫折における永遠化の暗号」(Ph. III. 223)を経験するに至ることである。しかしこの思想の主題的展開は他の機会を必要とする。

世界の内に自らを定位する限り、実存の存在はあくまで課題であり可能性であるに留まる。しかし実存の信仰より見れば、実存こそは世界の内での思惟と行為の根源である。それはいかなる歴史的存在確信の充実をもとうとも、それ自体は世界において伝達され得ない。しかし我々がそれを真に交わりの限界として、また自らに対しても沈黙すべきものとして理解することによって初めて、それは根源として活動的となる。世界の内での実存の真理の「いかなる可視性においても不可視」(in allen Sichtbarkeiten unsichtbar, VdW. 619)な性格は、実存が「既に一切の世界存在の超越」であると同時に「未だ内在的(世界内的)である」限り、「世界の内でも可視的となりゆく」方向へ、即ち「世界内行為を通して、また他の実存達との交わりにおいて己れに達する」(VdW. 631)方向へと転じさせるものとなる。我々が己れの実存を確信しつつ同時に最大限の疑問性(Fragwürdigkeit, vgl. Ph. II. 272, III. 226)の中に置くことを知るように初めて、実存的交わりの意味が理解されてくるであろう。

我々は今迄、時間における実存の自己意識の在り方を、歴史的具体的内容への関わりを捨象して、一般的・恒常的な在り方において追究することによって、実存意識をいわばその最小限において確認した。だがそれ故にこそそれは実存意識の普遍的(universal)な側面を明かすものであり、それ自身この意識の信頼性(Zuverlässigkeit, vgl. Ph. II. 256)の中核的根拠であると捉えられる¹¹⁶。それはいわば交わりとしての真理と信仰真理とが双方から収斂してきて結ぶ焦点の如き限界意識である。今やこの双方の充実した領域へと眼差しを転じ、限界意識との、またこの二領域相互の関係を、即事象的に開明してゆくことが、残された課題である。

註

¹¹⁶ 参照 Ph. = „Philosophie“ Springer. Vierte Auflage / VuE. = „Vernunft und Existenz“ Piper 1973 / Eph. = „Existenzphilosophie“ Walter de Gruyter 1974 / VdW. = „Von der Wahrheit“ Piper 1958 続く数字は頁を示す。

- (一) vgl. VufE. 94 : 「私が交わりにおいて真実であるのは、限界と根源において超在の前で独りで在り得る場合のみである。」
VDW. 546 : 「確かに、超在に面しての孤独な者の絶対的内面性は、限界である。…」
- (二) vgl. Ph. III. 226 : 「人は可能性におよび、世界を去ったのでなければならぬ…」傍点筆者
- (三) vgl. Eph. 47 ff.
- (四) 引用文中括弧内は筆者の補足。以下同
- (五) 就中、Eph. の真理論の構成を VdW. Dritter Teil · Zweiter Abschnitt 以下 の構成とを比較する。
- (六) Selbstbewusstsein der Vernunft, VufE. 108, VdW. 9 または「理性性 (Vernünftigkeit) の自由意識」VufE. 125 など。
- (七) VufE. 73 : 「実存として私は真理を信仰にまぎって経験する。」Eph. 32 : 「実存は真理を信仰にまぎって経験する。」
- (八) vgl. Ph. II. Siebentes Kapitel
- (九) Ph. II. 256 : 「…それは内的行為の経験を通しての積極的充実である。故に、単に体験である代りに自由 (Freiheit) である。」「私が充実した自由としてこれを確信する場合に、私は絶対的意識であるものを能動的 (aktiv) に経験する。」
- (一〇) vgl. Ph. II. 326 : 「…しかし日常において初めて (本来的) 存在の持続的確認が在る。…哲学することは従って諸々の大きな衝撃にも、また日常にも、同様に向かう。一方の無制約性は他方の反映であり、一方は他方なくしては疑わしい。」
- (一一) vgl. Ph. II. Viertes Kapitel „Geschichtlichkeit“
- (一二) Ph. II. 267 : 「再び自由に至るために、空虚な無関心から脱して不安をあらかじめ欲するとういうことがあり得る。不安とその克服との勇氣は、本来的存在への真正な問いと、無制約的なものへの衝動との条件である。…」
- (一三) vgl. VdW. 545 : 「私の本来的意識であると同時に私の自己自身に贈与される自己」(Mir-selbst-Geschenkt-werden) であるというの、即ち、生を根拠づける決意」
- (一四) vgl. Ph. II. 64 f., Offenbarwerden-Wirklichwerden
- (一五) vgl. Ph. I. Erstes Kapitel „Welt“
- (一六) Ph. II. 262 : 「獲得された無知は静止点ではなく…直ちに還帰が生じる転回点である。…この転回点は知識へと、また確信へと駆り立てる。」

- (一七) 世界定位の原理的諸限界については vgl. Ph. I. Zweites Kapitel „Grenzen der Wertorientierung“
- (一八) 実存的思惟は「恣意的思惟の無拘束性 (Unverbindlichkeit)」Ph. II. 287 から区別される。
- (一九) vgl. Ph. II. 278: 「愛は忠実として反復である。しかしその都度客観的な感性的現在と、過去に存在したとおりの私自身とは、反復され得ない。反復は、その都度現在の可能な形態をまとう、愛の永遠に一なる根源である。」
- (二〇) Ph. II. 136: 「忠実はその深みにおいてあらゆる瞬間に遂行されるのではないが、用意として現前し続けることが出来る。」
- (二一) vgl. Ph. I. 13ff.
- (二二) Ph. I. 4, 23: ‚der Methode nach‘, 37: ‚methodisch‘
- (二三) vgl. Ph. I. (VII): 「哲学することにおいては、世界内の諸事物の専門的知識が与える満足が、もう一度期待され得るのではない。哲学することにおいては、世界内の諸事物の専門的知識が与える満足が、もう一度期待され得るのではない。」
- (二四) 実存的自由の形而上学的根拠に基づく不如意の洞察から初めて、自若の意味はその本来的深みにおいて理解される。解消不可能な本来的不安から存在の安らぎへの「最も困難で理解し難い飛躍」を論じた『哲学』終末部においていま一度「自若」について語られていることは注意されるべきである。: Ph. III. 235 — 尚‘J. Thyssen はこれについて極めて適切に註釈している。: 「飛躍の完全な表現を常には見出し得ない」というような『緊張』から、かの偉大な、神秘主義によって世に知られた『自若』の徳が生じる。」„Karl Jaspers“ (1957) hrsg. von P. A. Schilpp, S. 317
- (二五) a. a. O. 307
- (二六) 「最も単純な存在確信」Ph. III. 236 が却って実存意識の決定的制約であることは、Ph. III. 232~236 „Die Chiffre des Seins im Scheitern“ で論じられている。私の見出した観点は、この論へと関係をせられて更に展開されねばならぬ。