

キルケゴールと懐疑

長谷, 修孝

(出版者 / Publisher)

法政大学教養部

(雑誌名 / Journal or Publication Title)

法政大学教養部紀要. 人文科学編 / 法政大学教養部紀要. 人文科学編

(巻 / Volume)

96

(開始ページ / Start Page)

67

(終了ページ / End Page)

85

(発行年 / Year)

1996-02

(URL)

<https://doi.org/10.15002/00004760>

キルケゴールと懐疑

長谷修孝

はじめに

懐疑による哲学の絶対的始まりを措定し、また懐疑の克服と哲学の完成を宣揚したヘーゲル哲学を、さらに越えて進むことを企てたマルテンセンに代表されるデンマークのヘーゲル主義者たちにとっては、「すべてについて疑う」がその標語であり、さらに進むための「予備運動」であった。懐疑を徹底することなしに、速やかなる前進を企てる穏やかな懐疑にとどまっていた当時のデンマークの思想的潮流の中であって、キルケゴールは「すべてについての懐疑」と「さらなる前進」へと懐疑的に関わり、懐疑と哲学との関係を懐疑することを通して、懐疑が人間の実存状況といかにかわりをもつのかを主体的に明らかにしようとした。「私の懐疑はすさまじい (entsetzlich)。——何ものも私を停止させることができない。——それは呪われた渇きであり、あらゆる推論、あらゆる慰め、あらゆる平安を私は食い尽くすことができる——秒速1万マイルの速さで私はあらゆる抵抗を崩し倒す」(III A 103)⁽¹⁾。『日誌』の言葉に示されるような懐疑の渦のなかに彼自身が陥っており、そしてこの懐疑をいかに克服すべきかが彼自身の課題であった。

懐疑と哲学の始まり

懐疑と哲学の始まりとの関係を主題的に扱ったものとして、未定稿『ヨハネス・クリマクス、あるいはすべてのものが疑われるべし』が挙げられる。そこでは、懐疑と哲学の始まりとが三つの命題に分類され、提示されている。

命題1. 哲学は懐疑とともに始まる。

命題2. 哲学するためには、人は懐疑しなければならなかった。

命題3. 近代哲学は懐疑で始まった。(IV B 1, 115, 116)

これらはそれぞれ、デカルト、ヘーゲル、マルテンセンによる歴史的言明に基づいている。すなわち、デカルト『哲学の原理』第1部の1「真理を探求しようとするには、一生に一度はあらゆるものを疑えるだけ疑って見なければならぬ」。次に、このテーゼについてのヘーゲルの記述、「彼は思惟そのものより新しく出発した。これこそ絶対的な始まりである。ただ思惟からのみ出発せねばならぬということを、彼は、人間は一切のものを疑わねばならぬ、というように表現した。デカルトが哲学の第一の要求としたのは、一切を疑う、即ちすべての前提を放棄せねばならぬ、ということであった。一切のものが疑われねばならぬ (De omnibus dubitandum est.) ということが、デカルトの第一命題であった。それはあらゆる前提と規定そのものを没し去ることであった」⁽²⁾。そして、1837年コペンハーゲン大学で冬学期を通じてなされた、マルテンセンの『思弁的教義学入門』という講義（キルケゴールは11月15日から12月23日まで聴講）のテーゼ、「哲学は懐疑とともに始まるという命題は決して特定の哲学者のものではない。それは永遠なる哲学の命題であり、およそ哲学にかかわろうとする者は、誰でもこれと関係をもたなければならぬ」(IV B 1, 129)。これらの言明を整理し、提示したものである。

懐疑と哲学の始まりとの連関へ向けられた考察は、哲学は懐疑をその開始点としてもつことが可能かという問題を追うことから、果たして懐疑が哲学的に克服されるかという、その先にある課題への序論をなしている。

懐疑と哲学の始まりとの必然的連関

『ヨハネス・クリマクス』の考察は、第三命題「近代哲学は懐疑とともに始まる」と第一命題「哲学は懐疑とともに始まる」との関係を追いながら、最終的には近代哲学の始まりと懐疑との間に、さらに哲学一般の始まりと懐疑との間に内的必然性があるかを明らかにすることに向かう。

近代哲学の懐疑による始まりが、ヘーゲルの見解のように「絶対的始まり」であり、したがって哲学における別の始まりの可能性を排除するのであれば、近代哲学は歴史的なものでありながら、しかもその歴史性を越えて哲学の「本質的始まり」(en væsentlig Begyndelse)を示すことになる。このとき近代哲学のみが真に哲学に値するものとなり、以前の哲学はそれから排除される。そして近代哲学が懐疑を始まりとするがゆえに、そもそも哲学が哲学たりうる

ためには懐疑を始まりにもたざるをえなくなり、その結果、第三命題は、懐疑と哲学の始まりとの必然的連関を示す第一命題と同一内容を有す言明となる。

しかし、このことから別の疑念が生じてくる。近代哲学=哲学であるとき、その懐疑による始まりは「歴史的なもの」であると同時にまた「永遠的なもの」でもあることになるのではないか。すると、「永遠なる始まりが時間の中に始まる」(IV B 1, 117)、しかも「永遠なる始まりが未だ存在しない時間が存在した」(*ibid.*)という矛盾をきたす。

次に、第三命題を歴史的命題であると仮定したとき、いかなる帰結がもたらされるであろうか。この場合に哲学の始まりと懐疑との関係を偶然性、必然性の二つの場合に分けて考えてみることができる。もし懐疑による哲学の始まりが歴史的偶然事であるなら、このことは、近代哲学の始まりと懐疑との必然的本質的連関(第三命題)を否定するのみならず、また哲学一般と懐疑との必然的関係(第一命題)をも否定するということが帰結する。したがって、第三命題とともに、第一命題も廃棄される。しかし、近代哲学の始まりと懐疑との間に存すると考えられる内的必然性が偶然に歴史的に発見されたとするなら、この必然性は歴史的偶然性を排除する。だが「近代哲学は歴史的な記録であるがゆえに、この必然性は依然として見い出されない。なぜなら、近代哲学は未だに完結してはいないからである」(IV B 1, 120)。もしその必然性が見い出されたなら、近代哲学=哲学であるから、それは第一命題「哲学は懐疑とともに始まる」を証明することになる。したがって、第三命題は第一命題と同一となる。

他方、懐疑による始まりを必然的なものとして考えた場合はどうであろうか。この場合、近代哲学の懐疑による必然的始まりは、先行哲学の必然的展開の帰結として現れる。このことは第三命題を二重の困難に直面させる。一つは、「近代哲学の始まりは、先立つ哲学の始まり内部での単なる帰結であるにすぎない」(IV B 1, 121)。したがって、このことは第三命題自体の否定に繋がるばかりではなく、第一命題さえも否定することを結果させる。もう一つの困難は、懐疑による始まりが「すべての前提を放棄する」ことであり、「絶対的始まり」⁽⁶⁾であるかぎり、先行哲学との必然的連関は断絶させられる。すなわち、それは「飛躍」に他ならない。しかし、それでもこの飛躍の必然性を認める余地が残されているとすると、「近代哲学の始まりは哲学の本質的な始まりでなければならなくなる」(IV B 1, 121)。ひとまずこのことを認めるとし

ても、歴史上の所産である近代哲学が未だ結論づけられていない以上、その始まりについても、歴史性、偶然性以外にその本質性を主張することは不可能である。

第三命題と第一命題とを区別し、しかも第三命題がその内容を保持するためには、別の観点からの見直しが必要である。そこで、この命題を「純粋に哲学的」であり、かつ「純粋に歴史的」であるものとして検討することが試みられる。すると、このことに応じて、「近代哲学は歴史的であると同時に永遠的である」(IV B 1, 122) ことになる。この見解は二重の困難に突き当たる。まず、展開が単に歴史的なものであるとしても、生成途上にある認識者はその全体を見渡すことができない。「あらゆる出来事が無限に多様な別様の仕方で生起しうるという可能性が存在する限り、歴史的なものは偶然的なものである」(III A 1)。だが、哲学の歴史的展開が絶対理念自体の自己運動と一致しているなら、その展開は単に歴史的なもの以上の意味を帯びるものとなる。しかし、このとき歴史内に位置づけられ、しかも近代哲学の営為に参与しつつある歴史的・個別的な哲学者が、己れの存在と思惟運動に、単に歴史的な意義以上のものを与えようとするとき、非常な困難に見舞われることになる。それは、彼が自己の存在を自覚するとき、この自覚を近代哲学の歴史的展開の必然的な一契機として把握し、さらに近代哲学の存在と運動の意義を、全世界的な永遠なる哲学的展開の必然的な一契機として把握することができなければならないからである。すなわち、哲学者は歴史的な自己でありかつ自己を超えた全体でもあるという神秘的な鳥瞰的視野を有していなければならない。「その場合、このような意識は、一契機としての自己についての意識より以上のものである意識がなければ不可能であろう」(IV B 1, 124)。つまり、自己の意識が永遠なる哲学の歴史的展開の一契機であると知りうるためには、自己の意識を含む全体性が自己の意識において捉えられていなければならない。したがって、自己の意識は契機でありかつ契機を越えた全体でもあるという矛盾に陥る。

以上のことは、次のようにまとめることができるであろう。

- ・ 懐疑による始まりが、ヘーゲルの言うように「絶対的始まり」を意味するならば、懐疑を開始点とする近世哲学だけが本来的な哲学であるという結論が生じ、それに先立つ哲学の否定につながる。これは、歴史的な始まりと絶対的な始まりの同一視から生じた混乱である。
- ・ 近世哲学の懐疑による始まりが単に歴史的で偶然的なものであるなら、そ

れ以前の哲学、そしてそれ以後の哲学との必然的連関が欠落し、近世哲学の始まりについても歴史的説明しか含まないことになる。

- ・近世哲学が必然性によって懐疑から絶対的に始まったのであるなら、先行哲学とつながりを断ち切る「飛躍」が生じ、これは哲学史全体の必然的連続的展開という主張と矛盾することになる。

以上のように、第三命題は、第一命題と同一内容になるか、あるいは矛盾に陥って破綻するかの何れかとなる。では第三命題から離れて、第一命題に焦点を当てて考察するとどうなるであろうか。懐疑は否定概念であるから、第一命題「哲学は懐疑とともに始まる」は「哲学は否定的原理とともに始まる」(IV B 1, 127)と言い換えることができる。すると否定的原理は当然それに先立つ何らかの肯定的原理を前提とするはずである。したがってこの場合も、懐疑による始まりは矛盾を孕むことになる。また、第二命題「人は哲学するに到るためには疑ったに違いない」に関しても、懐疑が否定的性格をもつ以上、この命題を主張する先行者とこの命題自体に対して、この命題が効力を発揮するなら、両者を否定する結果をもたらす。したがって、懐疑と哲学の始まりとの関係には疑問符を付せざるをえない。否定的なものとしての懐疑が反省規定であるに反して、「驚きは直接的な規定である」(IV B 1, 127)。だから、「もし後の哲学者が、哲学は驚きとともに始まると言うとすれば、彼は直接にギリシア人とのつながりをもつのだ」(*ibid.*)。懐疑による哲学の始まりが、以上見てきたような中断をもたらすのに反して、驚きこそが哲学の始まりにふさわしいとの結論に達する。

懐疑の理念的可能性

ところで、個別的事象について疑われる懐疑の経験的可能性ではなく、そもそも懐疑という現象が成り立つためには、人間的意識はいかなる構造を有していなければならないのか。

直接的であり、その限り無規定的な子供の意識においては、その受け取るところは全て真である。しかしまた同時にその直接性のゆえに、裏を返せばすべては非真理であるということもできる。そもそも真と非真理は直接性においては問題とはなりえないゆえに、また懐疑も生じない。では、真、誤謬、そして懐疑が現れるのは、いかなる場合であるのか。

「直接的な感覚と認識は欺き得ない」⁽⁴⁾。このことは古代懐疑主義者によって認められていた。懐疑主義者は言う、「知識を我々の印象に制限するのである。自分たちが見ているということ被我々は認める、そしてこのことあるいはあのことを考えているということ被我々は認める」⁽⁶⁾。あるものが自らの知覚に「白く」現れている、そして「白く現れている」と思う、この直接に与えられている現れについては懐疑主義者はその存在を否定しない。しかし、その現れを越えてそのものの本質が何であるかについて、彼らは「不明なるもの」として断定的言明を避け、判断を中止するのである。

プラトンとアリストテレスについて、次のように『日誌』に記されている。「プラトンもアリストテレスも同じことを認めている。すなわち、感覚的知覚と認識は欺き得ない」(V B 15: 11)。これについては『テアイテトス』でソクラテスの口から次のように言われている。「もし誰かが僕に尋ねるとしたらだね、『ソクラテス、君は発見したんだって？ 本当かい？ 虚偽の思いなしというものは、感覚相互の間にも、思考相互の間にも存しないものであって、ただ感覚と思考とが一緒に結び合わされている場合に存立するものなんだってね』と尋ねられるとしたら、僕は、これに肯定の答えをするだろうと思うんだ」⁽⁶⁾。さらにアリストテレスについては、ポール・メラウの『アリストテレス研究書』⁽⁷⁾から次のような引用がなされている。「諸観念は、類似したものが我々に与える諸々の印象の結果である。しかし真なるものと偽なるものが現れるのは、ひとがそうした諸観念を、存在と非存在の概念に結びつけるときである」(V B 40: 14)。

直接的な感覚相互の間にも、また思考相互の間にも非真理の原因は見い出されないが、この両者の関係が出現するとき直接性は止揚され、そこに非真理の可能性が現れる。キルケゴールは、感覚的直接性を実在性 (Realiteten) として、また思考、言葉を観念性 (Idealiteten) として性格づける。実在性それ自体の内にも、観念性それ自体の内にも虚偽の可能性は存在しないが、実在性と観念性とが意識において結合されるときに矛盾が生じると彼は言う。したがって実在性と観念性を前提とし、両者を結合する第三者としての意識は矛盾であり、そこに懐疑の可能性が存在するのである。「それゆえ懐疑の可能性は、その本質が矛盾である意識のうちに存在し、その矛盾は二重性によって生み出され、また自ら二重性を産み出すのである」(IV B 1, 146)。しかし、実在性と観念性の関係が直ちに矛盾関係なのではない。実在性はそれ自体として

みれば真であり、観念性もそれ自体としてみれば真である。そしてこの両者の「交流が不調和なしに起る限り、意識は実際には存在しない」(IV B 1, 147)。その場合には意識は現実態ではなく、可能態に他ならない。「観念性が実在性に関係する瞬間に初めて(意識の)可能性が現れる」(IV B 1, 147)。両者の間に何らかの齟齬が生ずるときに、その「矛盾が意識の生成であり本質なのである」(IV B 1, 147)。

以上のことから明らかのように、ここで「意識」(Bevidsthed)という言葉で示されている事態は、実在性と観念性の単純なる二項関係ではなく、むしろ三項関係である。三項関係について意識の語が用いられるのに対して、二項関係を示すのに「反省」(Reflexion)の語が用いられている。「反省は関係の可能性であり、意識はその第一形式が矛盾である関係である」(IV B 1, 147)。

なぜ彼は反省の語を用いるのか。それは、ヘーゲルの術語使用に対する批判に起因している。「近代哲学の用語はしばしば混乱している。『感覚的意識』(sinnliches Bewußtsein)、『知覚的意識』(wahrnehmendes Bewußtsein)、『悟性』(Verstand)等々の用語が用いられているが、しかしむしろ感覚的知覚(Sandsning)、経験(Erfaring)という用語を用いた方がはるかによかつたであろう。なぜなら、意識にはより多くのものがあるから」(IV B 1, 147)。

キルケゴールのいう実在性と観念性との反映関係である反省の性格を、『精神現象学』「A意識」に見ることができる。「意識は対象をただ単につかむだけで、純粋な把握の態度をとらねばならない。このようにして意識に生じて来るものが真である」⁽⁹⁾。「意識の真理をはかる基準は自己自同性であり、意識のとるべき態度は、(対象を)自分自身に等しいものとしてつかむことである」⁽⁹⁾。意識が知覚するとは、「単純に純粋に把握することではなく、その把握において同時に真なるものから出て自分自身のうちに帰っている(in sich reflektiert)こと」である⁽¹⁰⁾。「意識はこうした側面を自らのものとして認め、同時に自らに引き受ける。これによって真なる対象が純粋に保たれるのである」⁽¹¹⁾。ここで、知覚する意識は対象を単一なものとして捉え、それと並び置かれている他のものから区別し、対象をそれ自体に等しいものとして受け取る。このようにして対象がその真を示すとき、それはまた対象を知覚する意識の内容でもある。従って対象の真は、実は知覚の真として意識に受け取られている。このとき両者の間に齟齬は生じず、純粋に知覚において反映し合っているのである。したがって、知覚において対象が真なるものとして把握されてい

るとき、対象と知覚されたものとは二項関係にあり、それを妨げる第三者は生じていない。

また『エンチュクロペディー』の「論理学、本質論」では、「反省」は直接的なものと媒介されたものとの相関関係であることが示されている。つまり、反省とは、直接的な現われとしての有を不変なる本質の仮象として捉え、この本質と仮象とを区別し、また同時に相関させる関係規定である。

したがって、二つのものが相関関係にある場合に、その一方から出て他方を媒介して考える「反省」においては「三分法」(Trichotomie) (IV B 1, 148) は成立していない。むしろそれは「二分法」(Dichotomie) (IV B 1, 147) である。だから、反省は単に三分法的な関係の可能性であるにすぎず、意識において、実在性 - 観念性、矛盾という重層的関係が現実化するのである。しかし注意せねばならぬのは、キルケゴールのこうした意識の三分法的関係は、単なる客観的認識の次元で言われているのではない。それは単に外的対象と知覚されたものとの間の齟齬ではなく、意識が自己の存在全体へと関わり、それを受けとめなおそうとする倫理的関係を含んでいる。『ヨハネス・クリマクス』では示唆的にとどまっていた意識の重層的関係は、後の著作「死に至る病」においてさらに概念化され、明瞭に示されている。そこでは、精神、あるいは自己は「自分自身に関係する関係」⁽¹²⁾ として規定されている。キルケゴールは人間存在を構成する要素として、有限なもの無限なもの、時間的なものと永遠なもの、自由と必然性という反省規定からなる二項関係を挙げているが、この二項相互の関係によって精神が成立するのではなく、この二項からなる総合関係がそれ自身に関係するという重層的関係が精神として自らを措定するのである。例えば、心 - 身関係は一つの総合関係であるが、これが直ちに精神なのではない。心 - 身という総合関係は、この関係自身がそれ自身へ関係することによって生起する精神の前提なのである。それと同様に、認識対象と認識主観の関係は、それ自体では精神の作用ではなく、精神がそれへとかかわる前提としての二項関係であるにすぎないと見なされる。「意識は精神であり、そして精神の世界において一つのものが分かたれるときには三つになり、決して二つにはならない」(IV B 1, 148)。精神、自己としての重層的関係は、単なる抽象的な認識主観としての自己意識の運動に収まらず、個人の具体的な存在様相全体へと関わりなおし、倫理的な責任をも伴って決断的にそれを受け取りなおす実存の運動をなしている。したがって、キルケゴールのいう

意識あるいは精神は、個人の具体的な存在状況において実在性と観念性を突き合わせるものであり、ただちに他方を一方の内に取り込むことにおいて一致、和解をみるものではない。この二つの関係は、人間が時間的存在として生成を免れぬものである限り、絶えず矛盾的様相を呈して現れてくる。『哲学的断片への非学問的後書き』では、このことが次のように言われている。「困難はまさに、この特定のあるもの（実在性）と思惟の理想性を共に措定し、一緒に考えようとすることである」（AE2, 9）⁽¹³⁾。ヘーゲルのいう「概念と存在の不一致」は、事物においてではなく、キルケゴールにとってはまさに精神においてこそ顕わとなり、またその回復が精神にとっての課題となるのである。したがって、キルケゴールのいう懐疑は知の領域において生ずる認識の懐疑ではなく、むしろ主体の倫理性にかかわる人格的な懐疑である。こうした理解に基づいて次のように言われているのである。「厳密な意味においては、懐疑は倫理的なものの始まりである。というのは、私が行為すべきであるやいなや、私は責任を前提し、……関心がつねに私に伴っているからである」（IV B 13: 18）。

ギリシア懐疑主義

歴史的に懐疑を組織化し実践したのは、古代ギリシアの懐疑主義であった。デカルトおよびヘーゲルが「懐疑のための懐疑」と性格づけた古代ギリシアの懐疑とは、そもそもいかなる態度であったのか。

『ピュロン哲学概要』において、セクストス・エムペイリコスと言う。「我々が、根底にあるものが現れているとおりのものかどうかを問題とするとき、それが現われているという事実を認める。我々の懐疑が向かうのは現われそのものではなく、その現われについて与えられる説明なのである。そしてこのことは、現われそのものを問題にすることは異なることである」⁽¹⁴⁾。直接的感覚については疑うところはない。それから引き出される判断について、そのいずれのものにも懐疑主義者は同意を拒むのである。懐疑によって彼らが求めたのは真なる認識でもなく、また認識の蓋然性を明らかにし、それに甘んずるということでもなく、外的対象についても、自分自身とその主張についてもいかなる断定的定立も立てず、判断を滅却することによって心の平静を獲得することをその目的としていたのであった。そしていかなる判断についても、その根拠

を提示することができないという主張が、またこの言明自体へも向かうことによって、懐疑の主張とそれをなす懐疑家自身をも懐疑的相対性の中に、絶えざる浮動状態の中に置くのである。セクストスは言う、「すべての懐疑的言明について、我々がまず理解しなければならないのは、我々は懐疑的言明が絶対的真理をもつなどとは一言も積極的に主張してはいないということである。なぜなら、懐疑が向かうもののうちに懐疑的言明自身も含まれているのだから、その言明はおそらく自分自身によって論駁されることがありうると、我々は言っているのだから」⁽¹⁵⁾。

ギリシア的懐疑は、それがアタラクシアを目的とし、その境地の現成をめざすことにおいて、自己の実存に密着して離れない「関心」に基づく限り積極的であるが、懐疑主義の主張が積極的なものとして理解されることを拒むことによって懐疑の浮動状態を完成させ、その浮動状態にあって自己自身に無関心となることにおいて消極的であるという二面性をもつ。「懐疑主義的なアタラクシアは、実存することを捨象するための実存-実験であった」(AE2, 23)。キルケゴールは、懐疑主義者がこのような懐疑によって到達しようと考えた最終目的であるアタラクシアの現実性に疑問を呈しながらも⁽¹⁶⁾、彼らの懐疑が近代における理論的知識へ向けられた懐疑とは異なり、自らの実存、行為、生活様式に直接にかかわりをもつ実存的態度として表明されていることに、懐疑にとって不可欠の「関心」という要素を見てとっている。したがって、己れの実存への関心がやめば、そのとき同時に懐疑もまた停止するのである。懐疑主義者たちは「懐疑が関心に基づくことを非常によく洞察していたので、それゆえに関心は無関心 (Apathie) に変えることによって、当然の帰結として完全に懐疑を解消することができる考えたのである」(IV B 1, 148f.)。そのようにして懐疑主義者たちは、懐疑が最終的に向かうべきとされるアタラクシアの境地に「影が形によりそうがごとく」自然に没入できると思いなしたのである。

このような古代ギリシアの懐疑のあり方と比較して、近代的な知的懐疑は己れの実存への「関心」を欠いているがゆえに、懐疑の何たるかを知らないとキルケゴールは言う。またさらに古代の懐疑主義は「探求し、懐疑し、考察する哲学」⁽¹⁷⁾と呼ばれていたが、この名称は、心の動揺を防ぐことを目的とする「さし控える懐疑、エポケー」(den retirerende Tvivl) (IV B 13: 21) の本来の特徴を表わしてはいないと彼は言う。これに対して、「探求する懐疑 (den inquirerende Tvivl) は実際は懐疑ではない、あるいは少なくともすべ

てについての懐疑とは言えない。なぜなら、私はむしろすべてを知っており、私がそれをいかに秩序づけるかについて疑うのみであるから」(IV B 13: 21)。ギリシア的懐疑は自らの懐疑の根拠を「いかなる瞬間にも実体化することなく、絶えず「その確実性を見捨て」(AE2, 39)、懐疑する主体自体を巻き添えにすることにおいて成り立っていた。だから、その懐疑は絶えざる「人生の課題であり、……一切を疑うことが出発点であるような場合とは異なるのである」(IV B 13: 11)。これに対して、デカルトの懐疑は「探求する懐疑」あるいは「探求に先立つ懐疑」であり、もともと真なる認識に向かうことを企て、自立的な思惟主体の確立により知を体系化するという目的に支えられた懐疑であって、客観的認識の主観的根拠が見い出されるとともに棄てられる立場、したがって「方法的懐疑」あるいは「方法的否定」であった。

デカルトと懐疑

デカルトの懐疑の動機は周知のように、一切の疑わしい前提を懐疑によって排除し、客観的な知をいかにして基礎づけ妥当ならしめるかにあった。彼の懐疑は、自然学の構築に先立って客観知の真理性についての形而上学的基礎づけを見出すための懐疑、すなわち理論的な問題のみにかかわる懐疑であった。「この懐疑は、真理の観想だけに限られなくてはならない」⁽¹⁸⁾。こうした性格をもつ懐疑とその帰結に対して、キルケゴールの批判を挙げることができる。

「『我思惟す、ゆえに我あり』という真理は、懐疑主義者のいかなる法外な想定もそれを揺り動かさぬほど、堅固で確実であることを私は認めた」⁽¹⁹⁾。このように懐疑を通して決して疑いえぬものとして確立された純粹主観性としての「私」に対して、キルケゴールが向ける批判は、それが実存のもつ具体的現実性を欠いているということである。コギト・エルゴ・スムは、ガッサンディが批判したような大前提省略の三段論法ではなく、むしろスピノザが説明しているように、「私は思惟しつつ存在する」という自己存在の直証の事実であるのは周知のことである。だが、キルケゴールはここにヘーゲルによってその頂点を極める、思惟-実在性 (Tanke-Realitet) と現実性 (Virkelighed) との混同の元凶をみるのである。キルケゴールは言う、「『私は思惟す』(cogito)の私が単独の人間だと解するなら、この命題は何も証明してはいない。私は思

惟しつと存在している、ゆえに私はある。しかし、私が思惟しつと存在しているならば、私があるということに何の不思議があろうか」(AE2, 23)。デカルトのコギト・エルゴ・スムは、何らの論証にもなっていない、単なる同語反復的な言明にすぎないと。そもそも思惟から現存在を導出することは矛盾である。なぜなら、思惟はそれとは逆向きの作用をなすからである。「思惟はまさに現実性から現存在を取り去り、現実性を止揚することによって、すなわち可能性へ翻訳することによって現実性を考える」(AE2, 23)。このことによって、実存の現実性は観念的可能性に摩り替えられ、自己の具体的な実存状況を通して初めて取り組まれる倫理的問題が失われる。

デカルトのコギト・エルゴ・スムにまつわる問題点を取り出せば次のようになろうか。多様なものの織りなす外的現実性の中に置かれ、そのつとなんらかの感情、気分の色づけられた実存の全体性から抽象されたものにすぎぬ思惟-存在から、すなわち人間存在の部分的構成要素をなすにすぎぬ知性の存在から、現存在の全体がいかんにして導出されるのか。人間が単に思惟のみによって己れの存在を全面的に維持し得、そしてそのみが人間の本質を形成するのであれば、思惟による概念的把握は人間の全体性の理解を獲得することになろう。しかし、人間的理性が、それ以外の感情や気分、身体をも含んで全体性を構成する人間存在の部分的構成要素にすぎぬのであれば、思惟する我に先立って、気分づけられた我、感情づけられた我、それに基づいて意志する我がまず存在するはずである。しかし、この区別も思惟による抽象的な地平においてなされるにすぎない。「思惟されえない唯一の物自体とは実存することである」(AE2, 33)。実存が思惟の対象にならぬとは、思惟が実存の構成要素であって、全体ではないからである。全体ではないものが全体を超越して、その全体を思惟のなかに取り込むことは原理的に不可能である。また実存を概念的に固定化することによって把握したとする思惟は、絶えざる生成、流動に他ならない実存の一面を抽象して捉えることができたにすぎない。したがって、「我思惟す、故に我あり」ではなく、「我あり、ゆえに我思惟す」という方が、事態の本質を捉えているのではないか。

デカルトにおいて懐疑の結果到達した「我あり」の確実性は、キルケゴールにとっては懐疑の始まりである。主観-客観図式のもとに、明晰・判明という主観的な真理基準に照らして、理論的・客観的な認識が行われる際、対象が明晰・判明に現れるためには、主観は透明であらねばならない。したがってここ

には「関心」は存在しない。「関心」(Interesse)という語が「の間にあり」、「に関わる」という二義性をもち、そのために先に言われた意識の三分法的関係を可能にしていたのであれば、客観的認識とそれに基づく知識は、主観が背後に退くゆえに「無関心」的であり、それゆえ懐疑の前提とはなりえても、この知識によっては懐疑は克服されえない。「美的なもの」と知的なものは無関心である。しかし、ただひとつだけ関心が存在する。それは実存すること(at existere)である。無関心性は、現実に対する無頓着の表現である。この無頓着は、デカルトの『我思惟す一ゆえに我あり』において忘れられている。このことが、知性の無関心性を不安がらせ、思弁から何か別なものが帰結するのではないかと思弁をいたぶるのである。(AE2, 24)。

では、キルケゴール的な懐疑は何をもって始まり、何をもって克服されるのか。それは、現実性と観念性との分裂と、それを埋める倫理的行為においてである。デカルトにおいては懐疑の対象とはなり得なかった倫理的問題が、キルケゴールにとっては懐疑の対象である。「懐疑家が本当に捕まるのは、倫理的なものにおいてである。懐疑家たちは疑っている間は知識に関して何も明確なことを表明しなかったと、デカルト以来すべての者が考えていた。しかし、彼らは行為することはあえてなした。なぜならこの点に関して、彼らは蓋然性で満足し得たからである。なんと巨大な矛盾であることか！」(IV A 72)。デカルトは『哲学の原理』において、単に疑わしいと思われるものをも虚偽とみなすことが明晰で確実なるものを見い出すために有益であるが、しかしこのような懐疑を実生活に適用してはならないことを説いている。なぜなら実生活においての懐疑は行動の機会を逸することになるから、単に真実らしく思われるものでもそれを受け入れざるをえないのだと彼は言う⁽²⁰⁾。また『方法序説』では、「私の行動において非決定の状態に留まらないように」⁽²¹⁾、三つの格率からなる「仮の道徳」を定めている。第二の格率は次のように記されている。「私の行動においてできるだけしっかりと決然とすること、疑わしい意見でも一度それをとると決めたときには、それがまったく確実であるのと同じように変わることなく従うこと」⁽²²⁾。確かにキルケゴールが指摘するように、行為に関してはそれに懐疑の目を向けることなく、なすべきことについて確固とした態度を取っている。この点ではキルケゴールの批判は正鵠を射ている。しかしデカルトの念頭には、分析的方法によって証される哲学の根本原理が理論的な学に正当性を与えると同様に、「仮の道徳」を「決定的道徳」へ導くことを可能に

するはずだという目論見があった。したがって、彼の懐疑は理論的問題からさらに射程を伸ばし、倫理的問題の基礎構築をも目指していたと言えるのではなからうか。だが、「そのとき懐疑が到達し得ない何ごとかがあった」(IV A 72)。デカルト的懐疑、あるいは理論的懐疑が問題にすることもできぬ、別種の懐疑が存在するとキルケゴールは言う。

ではデカルト的な懐疑とキルケゴールの懐疑とを決定的に区別するものは何か。より適切には、キルケゴールの懐疑は絶望としてその姿を表わす。「あれかこれか』の中で「懐疑とは思想の絶望であり、絶望とは人格の懐疑である」(EE2, 197)⁽²³⁾とされている。これは「人格的な懐疑と学問的な懐疑」(EE2, 92)という言葉によっても表現することができる。「思想の絶望」としての懐疑、すなわち「学問的な懐疑」は思想の進展の内的契機として働き、「必然性の規定」の下にある。「懐疑は思想自身の内的運動であり、自分の懐疑において私はできる限り非人格的に振る舞う」(EE2, 197)。思惟は思惟主体の人格とは無関係に懐疑し、またその懐疑を抜け出ることができる。だから逆に、客観的思想が懐疑を克服し、その絶対的目的に到達した場合においても「心に絶望を抱いている人々」(ibid.)がいるということがあるのである。「懐疑と絶望とはまったく異なる領域に属している」(ibid.)。懐疑は自己の人格にかかわることがない。それゆえに懐疑は客観的問題について、それぞれの領域において個々のものを疑うことができるが、人格的側面をも巻き添えにして絶望に転ずるということはない。しかし「絶望は人格全体の表現であり」(ibid.)、絶対的なもの、永遠なものに関わりつつ自己存在全体を対象とする。絶望が特定の個別的領域にかかわるものではなく全体的であるから、また自由によって全体としての自己を受け取りなおすということが可能となる。「ひとが真に絶望を選択したのであれば、絶望が選択したもの、すなわち永遠の妥当性において自分自身を真に選んだのである」(EE2, 198)。

そもそもキルケゴールの懐疑が人格全体におよび、自己の意義を懐疑するのは、投げこまれたこの世界の不条理に端を発している。「自分がどんな土地にいるのかを嗅ぎ分けるために人は指を大地に突き差す、私は生活に指を突っ込む——それはなんの匂いもしない。私はどこにいるのか。世界とは何を意味するのか。……私を時間の中へ連れ込んで、いまここに立たせたままにしておくのは誰なのか。私は誰なのか」⁽²⁴⁾。この世にある自己の存在全体を覆う不安とともに、自己の存在意義が全面的に懐疑されているのである。だから、デカルト

トのように理論面のみに懐疑を限定することはできなかった。また、たとえ理論的基礎づけがいずれは倫理的問題についての最終的な解決を与えるとしても、有限的な世界における暫定的な規範に従うことをもってことたれりとすることもできなかった。この世にすでに措かれ、しかもそこからは何らの存在意義をも汲み出せぬという被投の事実から、超越へ向けての企投が始まる。「いかなる有限なものも、たとえ全世界でさえも、永遠なものへの希求を感じている人間の魂を満足させることはできない」(EE2, 189)。その意味で、人格的、実存的懐疑、すなわち絶望が徹底されねばならなかった。ヘーゲルは、神を超越者として有限の世界の外に置こうとする見方は、この世界がそれ自体で確固とした積極的存在を有しているという考えを根柢に置いているとするが、キルケゴールにとっては、まさに被投されたこの世界がそれ自体では何らの意味をも見出すことのできない有限で不完全な不安の対象、異郷でしかありえなかった。

ヘーゲルと懐疑

キルケゴールの懐疑の本質は、自己の実存そのものの懐疑、すなわち絶望という形態であることが明らかになった。こうした絶望の分析とその克服の道は、『死に至る病』において詳細に論じられている。だが、ここではそれについては触れずに、キルケゴールがヘーゲル哲学に対して下す「スケプシス」(Skepsis) (IV B 1, 124) という語の意味を考えて見たい。

『ヨハンネス・クリマクス』で、「哲学は懐疑とともに始まる」と「近代哲学は懐疑とともに始まる」との関係が考察され、両者が同一内容を主張しているのであれば、歴史性を永遠性とただちに一つに結合することになる。すなわち、それは哲学の歴史的発展と形而上学的理念の必然的展開とを同一視することになり、こうした見方を主張する哲学者自身を困難な立場に措くことになる。その困難とは、哲学者個人の自己自身についての自覚が同時に、近代哲学における一契機としての自己の意義の自覚であり、さらにそれは、永遠なる哲学の必然的な歴史的展開の全体における契機としての近代哲学の意義の自覚でなければならないということである。したがって個人の意識は、それ自体において自己の意識を含む全体性を含んでいなければならない。言い換えれば、個人は個人であると同時に、歴史全体を展望し、把握しうる神的な全知者でなけ

ればならないことになる。こうした思想は「スケプシス」ではないかとキルケゴールは言う。

体系が完成され現実性のカテゴリーに到達したとき、絶対知における自己のもつ確実性と真理との合一においては懐疑は本来克服されているはずであるが、キルケゴールはそこでこそ「新たな最も深い懐疑」が現れるという。直接的な外的現象が観念へと取り込まれる限りで現実性となるという点に関して、キルケゴールはそれを全面的に否定してはいない。問題は、それがどの範囲にまで、どの領域に適用されるのか、そして歴史についてもそれは妥当するのかということである。すなわち、歴史的現実性と形而上学的な理念の結合は果たして可能かという疑念が生ずる。それを可能であるかのようにさせているのは、「彼らが諸現象を形而上学の鳥瞰的視角から眺め、さらに諸現象における形而上学的なものを諸現象の視角からは見ないという点にある——すなわち、歴史的なものを、形而上学的なものとの偶然なものとの統一として」(III A 1)。しかしながら、そもそも歴史的なものそのものもつ性格に考察の目を向ければ、古代ギリシアの懐疑主義者たちが感覚的知覚から引き出される判断への同意に留保をなしたように、歴史的なものについても判断を留保せねばならないのではなからうか。ヘーゲル的な見方によれば、真の思惟は常に必然的なものについての思惟であるから、「なお別のことも可能である」という言い方がなされる場合には、偶然的なもの見方から脱却し得ていないということになる。しかし、「あらゆる出来事が無限に多様な別様の仕方では生起しうるといふ可能性が存在する限り、歴史的なものは偶然的なものである」(*ibid.*)とキルケゴールは主張する。「必然性は現実性と可能性との統一である」というテーゼは、そもそもカテゴリーの混同であるとキルケゴールは批判する。彼の理解によれば、必然性とは本質規定であり、その限りいかなる変化も被らない。生成、変化にかかわるのは存在規定としての可能性と現実性であり、そのような可能性から現実性への移行が生成なのである。(本質規定と存在規定の関係については、プラトンのイデアと現象の関係とに比すことができる)。しかし生成はそれ自身の内につねに二重の可能性を孕んでいる。すなわち、「現実化された可能性」と「現実化されなかった可能性」とである。このような生成が内に含む二重の可能性に着目する限り、生成とは自由による生起である。自由による選択の結果生起したものが、それを別様にすることができぬ「不可変性」を有するとしても、これは本質の必然性と同一視することはできない。

したがって、過去の歴史的事実が不可変的であるとしても、それが生成を経てきたものである限り、それに必然性という性格を付与することはできない。

観念内に取り込まれ、知的に再構成された歴史的现实性は、単なる抽象的な可能性に他ならない。ギリシアの懐疑主義が感覚的知覚と判断の間に誤謬があると主張したように、歴史の解釈が一つの可能性に他ならぬゆえに、生成を経た歴史的事実とそれについての解釈との間にはつねに誤謬の可能性がさしはさまれているのではないか。このような懐疑的な検討をなした上で、ヘーゲルの観念論は、歴史的なものも自己の具体的な実存も、すべてを抽象的理想的な領域にもたらすことによって、矛盾、懐疑を解消させることに積極的であるが、しかしこうした思想はもっとも極端な「懐疑主義」(Skepsis)である、それとして表立たないところにこそ、最も極端な懐疑主義が潜んでいるとキルケゴールによって批判の矢が向けられている。

先にデカルトのコギト・エルゴ・スムへの言及に際して触れたごとく、観念論哲学は個人の具体的な実存状況を捨象する。自己が関係すべき具体性から離れて、「永遠の相の下で」(sub specie aeterni) 純粋思惟として世界を観望しようとする思弁的態度は、歴史の中に壮大なる神の理念的展開を見るが、それを認識する主体自身の実存状況は見失われてしまい、観念を媒介とした思惟と存在との一致において具体的実存が孕む矛盾が捨象され、同時にまた自己へとかわる倫理的責任も廃棄されるならば、自己を決断的に選択し受け取りなおすというあれかこれかの選択の可能性も失われる。これは、思惟によって構築された理想の中に空想的に逃げこむことに他ならず、実存に無関心になることにおいて実存問題を回避し、アタラクシアを実現させようとした懐疑主義者の態度と重なる性質をもっているのではないのか。アタラクシアという懐疑の内面的宥和も、抽象的な人格性の原理における抽象的な宥和にすぎなかった。「純粋思惟として自分自身をその対象とし、自分と宥和する思惟は完全に対象を欠いたものである」²⁶⁾。このように懐疑主義に向けてなされたヘーゲルの批判が、それと同じ評価をもって、そしてヘーゲルの術語をもって、ヘーゲル自身に対してなされているように思われる。

キルケゴールが近代哲学においては懐疑は克服されてもいず、その懐疑は単なる可能性にとどまると考える理由は、彼のそもそもの関心の対象が客観的認識ではなく、神と人間との間の分離、すなわち罪の問題をめぐるからである。懐疑の根源的可能性は意識そのものの根本的分裂にある。この分裂に基

づいて、「根源的な関係が変容してしまった後で、罪深い人間性が神との統一に復帰しうるかどうかという懷疑」(III A 4)が始まる。ここに人間的主体性をも否とする信仰の立場が現われる。これに対して、精神が自覚的に存在するためには、直接的な状態を止揚して分裂することを必然的な定めとするが、この分裂の立場もまた否定されねばならず、精神は自分自身の力によって統一へ復帰することができるかとヘーゲルは考える。「精神の統一への復帰の原理は思惟自身のうちにある。すなわち傷を負わせるものも思惟であり、それを癒すものも思惟である」²⁶⁾。しかし、体系の完成において実現されたはずの神と人間との和解、あるいは神と人間との平等化にもかかわらず、キルケゴールがそれを拒むのはなぜか。それは、『哲学的断片』およびその『非学問的後書き』においてその可能性が追求された時間内における永遠の至福に、未だ私は達してはいないという気分の率直な告白であろう。

最 後 に

キルケゴールにとって懷疑は、大きくいって二つの主要な役割をなしていると思われる。懷疑は、単に克服さるべき消極的な概念にとどまらずに、従来の哲学の与える既成の概念によって固定化され安定を得た、世界、キリスト教、人間、歴史等の了解をいま一度解体し、実存の新たな基礎づけを目指すというデカルト的な前提の廃棄の役割をなしており、そして同時に、ソクラテスのイロニイの懷疑が主体性の道を切り開いたように、自己の存在意義に向かう実存的懷疑は、絶望へと深化し、絶対的なあれかこれかの自己選択の前に立たせ、主体の決断を先鋭化するという積極的な意義を有しているといえるであろう。

【注】

- (1) キルケゴールの『日誌』からの引用は、Kierkegaard, S., Søren kierkegaards Papirer, Anden forøgede Udgave ved Niels Thulstrup, 16 Bind, Gyldendal, København. を用い、引用箇所については、その巻数と分類番号を本文中に記す。
- (2) Hegel, G. W. F., Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, Suhrkamp Verlag 1986, S.127.
- (3) 『ヨハネス・クリマクス、あるいはすべてのものが疑わるべし』(Johannes Climacus eller De omnibus dubitandum est.) からの引用については、上記の注(1)に示した Papirer Bind IV のページ数を分類番号の後に付して本文中に記す。

- (4) Kierkegaard, S., *Philosophiske Smuler, Samlede Væker*, Bind 6, København 1982, p.75.
- (5) Diogenes Laertius, Loeb, II, p.514.
- (6) Plato, *Teaetetus*, 195 c-d. (田中美知太郎訳『テアイテトス』岩波文庫, 1989年, p.179.)
- (7) Møller, P., *Udkast til Forelæsninger over den ældre Philosophies Historie, Efterladte Skrifter*, København 1839-43, II, p.470.
- (8) Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1970, S.96.
- (9) *ibid.* S.96.
- (10) *ibid.* S.98.
- (11) *ibid.*
- (12) Kierkegaard, S., *Sygdommen til Døden, Samlede Væker*, Bind 15, København 1982, p.73.
- (13) Kierkegaard, S., *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift, Samlede Væker*, Bind 10, København 1982, p.9. 括弧内は筆者による補足。以後、同書からの引用は、略号 AE2 の後にページ数を示す。
- (14) Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrhonism*, I. 19; Loeb, p.15.
- (15) *ibid.* I. 206; p.123.
- (16) 「もしも懐疑が自らを克服し、さらにわれわれがすべてのことを疑うことによって、断絶も絶対的に新しい出発点もなしに、まさにこの懐疑において真理を獲得するということであるならば、キリスト教的規定はただのひとつも保持されず、またキリスト教は廃棄されてしまう」(AE2, 39)。
- (17) *ibid.* I. 7; p.5.
- (18) Descartes, R., *Principia philosophiae*, 1, 3.
- (19) Descartes, R., *Discours de la Méthode*, Hamburg 1969, p.53.
- (20) cf. Descartes, R., *Principia philosophiae* 1, 1-3.
- (21) Descartes, R., *Discours de la Méthode*, p.37.
- (22) *ibid.* p.41.
- (23) Kierkegaard, S., *Enten-Eller, Samlede Væker*, Bind 3, København 1982, p.197. 以後、同書からの引用は、略号 EE2 の後にページ数を示す。
- (24) Kierkegaard, S., *Gjentagelsen, Samlede Væker*, Bind 5, København 1982, p.171.
- (25) Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971, S.385.
- (26) Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, I, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1986, S.88.