

キルケゴール思想における時間論の研究 ——「瞬間」概念の2つの意義——

文学研究科哲学専攻博士後期課程1年

小松 優也

序論

ゼーレン・キルケゴールにおいて、その時間論は特異な性格を持つ。彼は、一般的な「現在・過去・未来」という直線的な時間イメージや、我々を外部から包括する客観的実在としての時間イメージを破棄しているのである(BA, p. 87)。では、果たしてこのキルケゴールの時間論の性格とはどのようなものなのであろうか。

この問題に迫るために、キルケゴールの「瞬間(Augenblick)」概念について考察したい。「瞬間」は、『不安の概念(*Der Begriff Angst*)』においては時間の概念としての意味合いが強調されて展開されている(ibid., p. 90)。しかし、『哲学的断片(*Philosophische Brocken*)』(以下『断片』)においては、真理認識の「瞬間」としての意義が強調されているように思われる¹。「瞬間」における時間論と真理認識というこの2つの性格は、どのような関係にあるのだろうか²。これが本研究の主題である。

私の結論を先取りすれば、キルケゴールにおける(本来的な)時間概念は、真理認識の二次的表現である³。真理認識において自己と神が弁証法的に交わる「瞬間」こそが、「時間における永遠の最初の反映(*der Ewigkeit erster Widerschein in der Zeit*)」(ibid., p. 90)としての「瞬間」に先立つ。その真理認識の「瞬間」において、自己の可能性と必然性が本来的な意義を回復し、時間論的には「現在・過去・未来」の区分が生じる⁴。キルケゴールにおける時間とは、自己を包括するような客観的実在としての時間ではない。真理認識の「瞬間」に引き起こされる「生成」という自己の経験の運動こそが、キルケゴール思想における本来的な時間の意義なのである。

このことを理解するための手掛かりとして、『哲学的断片への結びとしての非学問的あとがき(*Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*)』(以下『後書』)1巻のある箇所を引用する。

そもそも時間の解釈は、時間を逆説的に強調する逆説に至るまで、あらゆる決定的な要素である。時間が強調されるのと同じ度合いで、ひとは美的ないし形而上学的段階から倫理的段階へ、宗教的段階へ、そしてキリスト教的な宗教的段階へと進むのである。(NS I, p.295)

本論文において、特に参照する文献は『不安の概念』と『断片』であり、これらの著作においては、いわゆる「実存の三段階」は出てこない⁵。そのため、この引用箇所をそのまま当てはめることは難しいかもしれない。しかし、時間への関係こそが自己の在り方を規定するというキルケゴールの思想的立場が、この引用箇所から理解される。この場合の時間は、現在を基準とした後方と前方という単純な意味だけではなく、その時間的方向に価値が与えられている。すなわち、「過去—未来」に対して「必然性—可能性」という秩序が与えられている⁶。そして、この「必然性—可能性」が存在的な意味を持つことから、自己はかかる自己の弁証法的な二重性に関わることを通して、時間に本来的に関係する⁷。このとき、時間論的な「瞬間」と真理認識における「瞬間」が一致するのである。

私は、この「瞬間」概念の比較のために、キルケゴールがかかる「瞬間」概念をどのように発見したかについて、はじめに論じる。「瞬間」概念の生みの親とは、古代ギリシアのプラトンであった。

1. プラトンとキルケゴールの「瞬間」

キルケゴール思想において、その時間論がある程度の形で整理されているのは、『不安の概念』第3章である。本章では、『不安の概念』を手がかりに、キルケゴールが「瞬間」概念についてプラトン哲学をどのように受容したかを論じる。

キルケゴールによると、「瞬間」が初めて歴史のうえで問題となったのは、プラトン『パルメニデス』からであった。すなわち、事物の移行という現象は、時間だけでは説明がつかず、「非存在(Nichtseiende)」という不可思議な存在(時間に属さない存在)が要請されなければならない、そのことに気がついたのがプラトンだったということだ。そして、その不可思議な存在は、存在とは言いつつも「非存在」として言い表さなければならない奇妙な在り方をしているのだ。

さて、瞬間は、プラトンにおいて純粋に抽象的に理解されている。瞬間の弁証法を把握するためには、瞬間が時間のもとでは非存在であるという命題を明記されるべきだろう。

(BA, p. 83)

ここでは、「瞬間」が弁証法的な概念であることが把握される。弁証法的というのは、「瞬

間」の成立を理解するには、「存在」だけでなく、「非存在」という逆説の要素がなければならないということである。ここでいうところの「瞬間」の弁証法とは、「存在」と「非存在」の矛盾を両項とすることで成立する時間の不可思議さなのである。これは論理の隙間である。現実を論理的に捉えようとする、この「ある」と「ない」の逆説に衝突してしまうと、キルケゴールは言いたいのだろう。これが「瞬間」の弁証法なのである。

そして、かかる時間の不可思議さは思弁の上だけの屁理屈ではない。むしろ、我々にとって、非常に身近なものである。例えば、私が目の前のリングを手で移動させたでしょう。言うまでもなく、このリングは「静」状態から「動」状態へと移行したことになるのだが、果たして、その「静」と「動」の移行はどうして可能なのであろうか。この移行は、「無(運動していない状態)」から「有(運動している状態)」への移行であって、それは「あった」場所から「ありうる」場所への移行である。しかし、これは「(今)ある」場所から「(今まで)なかった」場所への移行であって、やはり、移行には「無」から「有」への移行という逆説が必要になってしまう。しかし、現実には、確かにリングは移動したのである。このように考えると、移行には「静」と「動」の矛盾の中間に「非存在」が存在しなければならない。この「非存在が存在する」という奇妙な言い方で表されるものは、まさに「奇妙なもの」と呼ばれるものである。

今や瞬間は、どの時間にも属さず、運動と静止との中間にある「奇妙なもの(アトポン、ギリシア語はここにおいて絶妙である)」であることが証明された。この瞬間において、もしくはこの瞬間から運動するものは静止に変わり、静止は運動に変わるのである。したがって、瞬間は移行(メタボレー)の範疇となる。なぜなら、瞬間が、一から多への、多から一への、同一性から非同一性への、またその他もろもろの移行においても同じように現れていることを、プラトンが示すからである。(ibid., pp. 84-85)

移行とは、このような奇妙な現実であり、プラトンはかかる現実を「瞬間」という存在しない存在にその成立の根拠を託したのである。そして、キルケゴールは、「存在する」ということを「現在的時間における本質あるいは本質性への関与である」(ibid., p. 85)とするプラトンの意見に同意した。そして、このことからキルケゴールは以下のことを導いた。

この「今」は、「あったこと」と「あるであろう」の間に存在するのであり、一は、過去から未来へと進むために、この「今」を飛び越えることはできない。そのため、一は、今において停止して時間を経過するのではなく、時間を経過したものとしてあるのである。(ibid., p. 48)

ここから、キルケゴールにおいて、移行が時間的な在り方を持つ概念であることが理解されるだろう。「現在の時間」とは、まさに「あったこと」から「あるであろう」の中間に位置する不可思議な点である。我々は、「過去→現在→未来」という直線的な時間概念を日常に受け入れるが、「あった(過去)」は「現在(ある)」を飛び越して「未来(あるであろう)」へと移行することはできないはずである。過去のものが時間の経過によって現在のものとなって、やがて未来のものになるというような時間の考察の仕方はここで破棄される。キルケゴールは、一般的な直線的イメージの時間概念を論じないのである。

このようにして、キルケゴールはプラトンから「瞬間」概念を受容したが、同時にその限界を示すようにして、独自の解釈を展開した。すなわち、プラトンには「永遠なもの」による「反復(Wiederholung)」の概念が存在していないのである。プラトンにおける時間への関わり方は「想起(Erinnerung)」であるが、キルケゴールにおける時間の本来的な関わり方は「反復」である。

反復と想起は、同一の運動であり、ただ、その方向が正反対なだけである。というのも、想起されるものは、すでに過去にあったものなのであり、後方にむかって反復される。これに対して、本来的な反復は、前方にむかって想起するのである。(W, p. 3)

この引用箇所を見るに、キルケゴールがプラトンの時間概念に絶大なインスピレーションを受けたことは間違いない。キルケゴールのいう「反復」とは、プラトンにおける「想起」の正反対の運動のことなのだから。このように考えると、キルケゴールがプラトンから受容したのは、時間が「非存在」をうちに含む矛盾概念であること。すなわち、時間を論理的に捉えようとするとその手からすり抜けてしまうということ、そして、自己自身における時間への関係の仕方こそが、真理認識の条件となるということである。前者は本章で今まで論じてきたことである。キルケゴールもまた、時間概念が「非存在」をうちに含む矛盾概念であること自体は、プラトンから受容していると言ってよいだろう。しかし、方向性が異なるのである。自己が時間について後方へ関係するプラトンの方法をとるならば、人間は未来的な希望を持つに至らない。そして、「永遠なもの」という真理は自己において無関係になってしまう。この「真理認識における自己と永遠なものの関係」が『断片』の問題提起であった。

永遠なる意識のために歴史的出発点はあるのか。そのような出発点は、単なる歴史的関心以上のものであることはどの程度まで可能なのか。歴史的知識に基づいて永遠の至福を受け取ることはできるのか。(PB, p. 1)

真理はどこまで学ぶことができるのか。(ibid., p. 7)

だから、「永遠なもの」と自己が弁証法的に関係する「瞬間」こそ、人間の真理認識において不可欠な決定的時間なのである。

キルケゴールにおいて、自己とは「時間的なものと永遠なものの総合」である。このことは、『不安の概念』においても『死に至る病』においても共通する見解である⁸。すなわち、人間は時間的尺度において安寧する存在ではなく、たえず永遠への希求への動性によって不安定に存在する「不均衡(Mißverhältnis)」なのである。『断片』においても、自己は時間的尺度(永遠を希求しない人生の在り方)に留まるような人生観は「非真理」でしかないことが論じられている(ibid., p.12)。

もし、自己が時間的存在として完結しているならば、あるいはプラトンの方法で充分だろう。しかし、自己は時間的なものと永遠なものとの総合として、まさに絶えず引き裂かれることによって成立する存在なのであるから、自己は「想起」で落ち着することはできないのである。キルケゴールは、時間論においてプラトンの方法を受容しながらも、「反復」という範疇を提唱し、プラトンとは反対の方向へと舵を取った。

2. 『断片』における真理認識としての「瞬間」と「生成」

『不安の概念』から「瞬間」を論ずる前に、『断片』の「瞬間」論を参照したい。というのも、『断片』において「瞬間」は、真理認識の「瞬間」として、自己と永遠が弁証法的に関係するまさにその「瞬間」として強調されているからである。このことから、「瞬間」は確かに時間論として重大な意義を持つが、その時間論としての「瞬間」は真理認識の「瞬間」と対応させて考えてよいだろう。さらに、真理認識として、自己と永遠が関係することにこそ「瞬間」の第一義があると解釈できる。なぜなら、キルケゴールにおいて時間とは、客観的に浮いて独立して存在しているような概念ではなく、まさしく、自己の主体的深化の構造だからである。このことは、序論にて『後書』を引用して確認した通りである。自己は、時間への関係の仕方によって、その自己の在り方が規定される。

さて、『断片』の真理認識における「瞬間」において、プラトンの「想起説」の反対方向とされている。それは、真理は自己完結するという(キルケゴールの解釈する)プラトンの立場には限界があるからである。そもそも「真理はどこまで学ぶことができるのか」という問いは、キルケゴールによればソクラテスから始まった。そのためにキルケゴールはソクラテスの場合から考察する。ソクラテスは、ソフィストたちとの対話を通して、「真理はどこまで学ぶことができるのか」と、自己に問うていった。しかし、ソクラテスは、「探求のパラドクス」と呼ばれる真理認識の逆説に突き当たり、「想起説」を唱えることとなった⁹。

確かに、この「探求のパラドクス」は真理認識における大変な問題である。なぜなら、キ

ルケゴールは、「真理はどこまで学ぶことができるのか。」と問うてきたが、そもそも「学ぶ」という行為自体が逆説であったのである。真理認識を問題としてきたにも関わらず、その最初の段階で頓挫してしまった。そのため、キルケゴールの場合は、真理はあくまで神によって超越的な外部から与えられなければならない、ここにソクラテスとの相違がある。すなわち、自己が「非真理(Unwahrheit)」であることを素直に認め、徹底する方向に進むのである。

キルケゴールからしてみれば、プラトンの想起説は、「永遠」を必要とせず、未来に向かわない自己完結した真理認識である。想起説では、自己がすでに持っていた真理を思い出せばよいのであって、この真理認識は常に過去的方向へ向かうに過ぎず、ここでは永遠が問題とならない。しかし、真理が主体的なものであるならば、かかる真理は客観的に浮いた真理ではなく、「自己自身の人生を肯定する根拠¹⁰」を与えてくれる真理でなければならない、自己はその主体的真理に関係することが望まれる。もしも、そのような主体的真理が存在するならば、それは過去の方向へと向かう真理認識で完結されてはならない。かかる真理は、自己を未来へ向けさせる働きを有しているはずである。

このようなわけで、過去的方向へと向かう真理認識の方法は、主体的真理の次元において、自己に「非真理」を想起させるばかりである。自己完結した真理認識の行き着く先は「非真理」である。しかし、このとき、自己はこの「非真理」を自覚することを通して、真理としての永遠なもの、すなわち、「神」を思い描く契機を得る。そして、「神の前に」自己は自己自身の「罪」を知るに至る。「非真理」は眼前の神のイメージを前に「罪」へと深まる。キルケゴールが想起したものは、真理ではなく、自己自身が罪人であったという確信である。しかし、この罪の自覚を通して、自己と永遠の関係の可能性が示唆され、自己は未来へと向かう契機を得るのである。かかるキリスト教的な真理認識が「瞬間」である。

そして、キルケゴールにおいて移行は、人間存在の深化の観点においては「生成」と呼ばれる。すなわち、自己の「生成」は「可能性」と「現実性」の二重の存在の仕方において弁証法的に成立しているのであって、自然のように直接的に存在しているだけではないのである(ibid., pp. 72-73)。自己は、ただ「存在」という在り方だけをしているのではなく、「存在(現実性)」と「非存在(可能性)」の二重の弁証法なのであって、これが「生成」なのである。人間存在とは、この「非存在」によって成立しているのである。すなわち、自己を論理的に捉えようとするとき必ず逆説に突き当たる。しかし、確かに、自己は可能性と現実性の逆説的体験においてあると、キルケゴールは直観している。この逆説のことは、『断片』の「間奏曲」において、以下のように表現されている。

しかし、非存在であるところの存在とは、つまり可能性のことである。また、存在となっているところの存在とは、現実にある存在、すなわち現実性のことである。それゆえ、生

成の変化とは可能性から現実性への移行のことなのである。(ibid., p. 70)

このようなわけで、キルケゴールにおいて「生成」こそが真理認識の「瞬間」であり、自己は永遠の奇跡にあずかって、この自己の二重の存在仕様を適切に綜合するのである。しかし、それは必然的には起こり得ない。自己は自己自身に無限の関心を寄せること、すなわち、自己のこの二重性に真摯に対峙することによってのみ、永遠との綜合は「期待」されるのである¹¹。

綜合は必然的に生じる変化ではない。もしも、綜合が必然的な変化であれば、おそらく、「過去のなもの」は「絶対にこうとしかなりえなかった」という意味で「必然性」として認識されるだろう。しかし、そうではないのである。確かに、「過去のなもの」は不可変性を持つ。一度でも起こってしまった事実を変えることはできない。それはキルケゴールも認めている(ibid., p. 73)。しかし、この不可変性は、「生成」が必然的に生じたことを意味しないというのがキルケゴールの立場である。

前章で論じた通り、キルケゴールは「過去→現在→未来」という直線的な時間概念を否定している。もし、「過去のなもの」が必然的であるならば、それは「生成」もまた必然的な移行であることをも示してしまう。なぜなら、この場合の過去とは、「すでに起こったこと」としての意味しか持っておらず、この過去は現在にも未来にも存続していないからである。よって、それは直線的な時間概念を復活させてしまう。

以上のことから理解される通り、キルケゴールにおいて時間とは「生成」に対応する表現と考えるべきだろう。時間のなかで「生成」するのでは決してない。「生成」とは、主体としての実存者自身の深化の弁証法運動であって、「過去のなもの」も「未来的なもの」も、自己から独立してそれぞれが単独に存在しているわけではない。すなわち、「過去のなもの」もまた可能性の在り方を持っているのである。すなわち、「過去のなもの」は「別のものになりえた可能性¹²」を有しているのであって、「過去のなもの」が現在に存続しているからといって、その可能性自体は否定されないのである。むしろ、「過去のなもの」と「未来的なもの」は相互に弁証法的に関係しているのであって、それぞれが独立して成立しているわけではないのである。「未来的なもの」もまた「過去のなもの」によって本来的な意義が回復し、「未来的なもの」の可能性によって「過去のなもの」の存続も自覚化され、「瞬間」の契機が得られるのである。また、『不安の概念』では、以下のように論じられている。

この区分〔本来的な意味での「現在・過去・未来」という区分〕において、未来がある意味で現在や過去以上の意味を持つことが直ちに気づかれる。なぜなら、未来はある意味で過去が部分である全体であり、未来はある意味で全体を意味しうるからである。(BA, p. 91)

可能的なものは、完全に未来に対応している。(ibid., p. 93)

「未来的なもの」は「可能性」に対応する。そして、「未来的なもの」は人間存在の全体であって、「過去のなもの」はここに包括される。「未来的なもの」と「過去のなもの」はこのような弁証法的な関係であって、互いが互いに逆説的に総合されているのである。このように考えると、「過去のなもの」が単純に必然的ではないこともまた把握されるだろう。「過去のなもの」もまた「可能性」と関係して存在しているのである。私は、この時間的な構造を「反復」と理解しているが、その詳細な解釈は第5章に譲ることにする。それまでは、各時間概念に関する複雑な問題について論じる。

3. 『断片』と『死に至る病』における「必然性」概念の矛盾

「過去のなもの」は「生成」における必然的な根拠ではなかった。「今ある自己」や「これからありうる自己」に必然的な理由は存在しないということである。「生成」は自由のみを原因とするのであって、因果的な根拠の一切は持たない。

すべての生成は、必然性ではなく自由によって生じる。すなわち、生成するものは、〔論理的で必然的な〕理由によって生成するのではない。あらゆる原因は、究極的には自由な働きをしているひとつの原因から生じる。(PB, pp. 71-72)

大谷愛人によると、キルケゴールは「理由(Grunde)」と「原因(Ursache)」との語をはっきりと区別している(キルケゴール著作集6巻, p. 157)。すなわち、キルケゴールは、ヘーゲルが論理学と形而上学を同一化することによってこの両者を同一化してしまったと批判し、この二つの語を徹底して切り離して使用していたということらしい。キルケゴールが「理由」というときは、論理性という必然性の意味で用いられているのに対し、「原因」というときは自由によるという意味で使用されているということだろう。このことから、ここでいうところの自由は、「根拠のなさ」のことであると考えてよいと思われる。自己の生成は、確かに必然性を一項として持つが、それは自己の総合としての在り方の一項のことであって、移行の根拠(理由)としての必然性ではない。「自己がなぜ生成したのか」、「自己はなぜそのような生成の結果となったのか」、というようなことを問う根拠としての必然性の「理由」は存在しないのである。あらゆる生成に「理由」は求められない¹³。

ただし、キルケゴールは『死に至る病』においては「生成」の表現がこのように変更される。

すなわち、哲学者たちが説くように、必然性が可能性と現実性との統一なのではなく、そ

うではなくて、現実性が可能性と必然性との統一なのである。(KT, p.33)

「現実性」への統一とは「生成」のことだと考えてよいだろう。可能性が「未来的なもの」に対応する概念であることは『不安の概念』を確認した通りだが、そのように考えると、必然性を「過去のなもの」として意味を取りたくなる。しかし、『断片』において、そのことは否定されており、このことは、多くのキルケゴール研究者を悩ませる難問である。ここでは、梶田が、筑摩書房の『死にいたる病』の注釈(73)において述べた見解を参照しようと思う。

ところが、ここでは「現実性が可能性と必然性との統一である」と主張される、つまり、必然性は生成と無関係であるどころか、生成の、厳密に言えば、自己生成の、一つの契機なのである。したがって、必然性の概念がまったく違った二つの意味で用いられていることは明らかである。この不整合と見えるものはどう考えられるべきものか。それは、ちょうど多くの偽名の著者がさまざまな立場から同じ問題をさまざまに説明しているのと同じように、そしてそのことと関連して、同じ問題が、書物の性質に応じてそれぞれ異なる次元において取り扱われており、したがって、そこに用いられる概念そのものの規定が違ってこざるをえないからなのである。(梶田『死にいたる病』, p. 292)

梶田もまた、この重大な難問について、短い注釈のなかでは踏み込むことはしなかった。しかし、キルケゴールが用いる哲学概念が、その著書ごとに異なる次元の意味で用いられていることを把握すべきであるという主張は、大いに参考になる。そして、確かにキルケゴールは、『死に至る病』におけるこれら概念を『断片』とは異なるような仕方で区別していると思われる。可能性と必然性を「その場所からの運動(eine Bewegung von Ort)」と「その場所での運動(eine Bewegung an Ort)」として、それぞれ区別しているのである(KT, p. 32)。

前者は、自己のいわば投企的な運動のことであり、後者は、どう運動しても変化しない根底としての自己のことである。自己は根底としての「自己」という在り方から抜け出すような運動はできないのだ。その意味では、自己は「総合」として可能性も必然性も持ち合わせている。ただし、これらは互いが互いに質的に否定し合うような逆説の関係として成立するのであって、それぞれが独立して存在しているわけでもなければ、自己から隔たって存在しているわけでもない。

また、根底としての必然的な自己とは、過去の不可変性を背負う自己として考えてよいだろう。確かに、キルケゴールにおいて時間概念は直線的なイメージではなく、自己の「生成」の表現である。その意味で、「過去のなもの」もまた「未来的なものとしての可能性」と弁証法的な関係にある。ただし、キルケゴールが過去の不可変性を否定しているわけでも

ない。それは『断片』から確認した通りである。よって、『死に至る病』における「必然性」とは、「その場所での運動」としての過去の存続なのであって、このことについては、荒井もまたそのように考えているようだ。

この図式は『死に至る病』において別の概念のもとに定式化されている。「現実性とは可能性と必然性との統一である」。即ち「今ここ」の自己は可能性と必然性という二つの契機から構成されている。必然性とは、もはや変更不可能な「かくある自己」として、自己の過去性であり、「今ここ」がそこから派生してきた自己の前提をなすものである。しかし過去がやり直しのきかぬ不可変性をもつとしても、この不可変性に対して「今ここ」でいかにかかわり、これをいかに未来に向けて自ら派生せしめてゆくか、ここに自己は未来に面する自己として自由な可能性をもっている。(荒井(1985), p. 62)

4. 現在・過去・未来という区分

本章では、『不安の概念』に戻って「現在・過去・未来」という一般的な時間の区分について、キルケゴールがどのように考えていたのかについて解釈する。しかし、その前にこれまで論じてきたことを簡単にまとめよう。

まず、『断片』において、「瞬間」は真理認識の決定的時間であった。これは時間単体で成立する概念ではなく、永遠の奇跡によってのみ期待されうるものであった。しかし、プラトンにおいては自然的な「生成」のみが問題とされた(あくまでキルケゴールの解釈である)。プラトンには、キルケゴールが希求した意味での永遠の観念がまだなかったということである。だから、プラトンにとっての「瞬間」は、事物の移行における「静」と「動」の中間を成立させるために要請される時間外のものであった。キルケゴールはこのアイデアを受容した。「存在」と「非存在」の中間には、時間外のものが必要になるということである。時間とは、それほどまでに逆説的な概念であり、論理の隙間なのだ。ただし、キルケゴールはプラトンの方法としての「想起説」の限界を示すことで、「瞬間」の必要性を説いた。キルケゴールは、「想起説」という真理認識においては完結されない自己の「非真理」を指摘することで、自己の不完全性を明らかにしようとしたのである。

神の存在は証明されるものではない。神の存在はなければならぬものである。すなわち、キルケゴールの方法では、神の存在は証明されないが、真理が自己完結されないという問題が示された。言い換えれば、神を希求しなければ自己は浄福にあずかれないという実存的な確信が示されたのである。

さて、このようなキルケゴールの時間論において、「現在・過去・未来」という区分はどのように理解されているのか。キルケゴールは『不安の概念』において、我々が一般的に思う「現在・過去・未来」という区分が、実は時間のうちに成立している訳ではないことを断

言している。

時間が無限の連続(継起)として正当に規定されるならば、時間を現在・過去・未来の時間として規定することも、一見ふさわしく思われる。しかし、かかる区分が時間そのもののなかに存在するかのように仮定されるなら、この区分は正しくはない。なぜなら、時間が永遠に対して関係することにより、永遠が時間のなかに反映されることによってはじめて。かかる区分は現れるからである。もし時間の無限の連続のうちに、確固とした支点、つまり、分裂を可能とする現在的なものを見出すことができたなら、その区分は極めて正しいものとなる。(BA, pp. 86-87)

一般的な人間生活においては、「現在・過去・未来」という区分が受け入れられている。そして、この直線性が時間イメージの理解であり、我々はその時間のなかに包括されて存在する。しかし、キルケゴールにおける時間理解とは、「無限の連続」である。ここには「現在」も「過去」も「未来」も存在しない。時間とは、わずかにも留まることなくただ限りなく流れ去るだけの「過ぎ去るもの」である。

しかし、「現在・過去・未来」という区分がどこにも存在しないということではない。本論文で確認してきた通り、キルケゴールにおいても、この時間の区分は存在する。ただし、この区分が時間内に成立するという認識が誤りなのだ。「未来的なもの」とは自己の可能性であり、「過去のなもの」とは自己の不可変性としての必然性である。この二重性は弁証法的な関係であるため、一方は他方と否定し合うことによって成立する。この二重性が永遠によって総合されるところに、すなわち「瞬間」において、この区分は意味を持つのである。自己は可能性にも必然性にも常に適切に関係しているわけではない。自己の基本的な状態は「不均衡」である。だから、可能性と必然性は全く存在していない訳ではないのだが、自己はこれらに正しく関係できていないために、可能性と必然性は、自己にその姿を開示してくれていないということだ。

『断片』において「瞬間」とは、「永遠なもの」と「自己」との弁証法的な出会いであった。これは真理認識の「瞬間」であって、自己はこの「瞬間」において、主体的真理を受け取り直す(反復する)。「瞬間」は、そうした自己の人生における価値としての意味を有していた。かかる「瞬間」は、『不安の概念』において時間的な意味を有することが確認される。すなわち、「永遠なもの」と「時間的なもの」の総合が「瞬間」なのだから、ここで「瞬間」における2つの意義が確認されるだろう。それは真理認識の意義と時間論的な意義である。ここから理解されることは、キルケゴールにおいて時間は、自己自身の人生の在り方と一致するということだ。『断片』において、永遠との出会いは、罪人としての自己の自覚を通した弁証法的な対話によって期待されうる奇跡であった。自己は、自己自身の能力だけ

では人生は絶望に陥るしかないという自己の不安定さを自覚することで、神へと真摯な告白を行うことができる。このとき、自己における可能性と必然性との乖離に自覚的になる。

時間というのもそうした在り方を持つ概念であって、時間そのものに「現在・過去・未来」の区分が成立しているわけではない。過去(必然性)を引き受け、未来(可能性)に期待する。この過去と未来が交わる「瞬間」こそが本来的な「現在」なのであって、「現在・過去・未来」の区分は、かかる「瞬間」の真理認識にこそ生じるのである(ibid., pp. 90-91)。そして、罪人である自己は、この永遠なものへの祈りによって、この覚悟の契機を得る。

さて、キルケゴール思想において、時間のうちに「現在・過去・未来」という区分は存在しないことが示された。しかし、にも関わらず、我々は、やはり、時間のどこかをイメージして「現在・過去・過去」のいずれかの区分を与えてしまう。

もし、ひとがこの区分にしがみつけるとするならば、それは刹那を引き延ばしているからである。(ibid., p. 87)

これ〔想像などによってイメージされる時間の幅〕は実は空間なのである。[……]時間と空間とは、抽象的思惟によっては全く同一だからである。(ibid., p. 87)

キルケゴールによると、こうした我々の誤った時間イメージは、刹那の拡張によるのであり、時間を空間化して認識しようとする抽象的思惟の作用である。要するに、時間というのは「生成」の二次的表現であるにも関わらず、我々の抽象的思惟の空間化作用によって、時間を空間として認識しているから、かかる誤った時間イメージが生まれるのである。確かによくよく考えてみると、我々は「直線」や「円循環」など様々なイメージを時間に対して持つが、かかる時間イメージは全て空間化されて認識されている。キルケゴールによると、抽象的思惟において、時間と空間は同一のものである。

また、キルケゴールは『パルメニデス』における「瞬間」概念を受容している。しかし、キルケゴールにおける「生成」概念は、可能性と必然性の二重性によって成立する現実性であるため、プラトンのように自然的(直接的)ではない。そして、我々の持つ誤った時間イメージは、基本的に自然的(直接的)であり、ここにキルケゴールがプラトンの時間を超えようとした論点がある。自然的(直接的)な「生成」は「静」と「動」と「瞬間」によって成り立つ時間概念であるが、この時間イメージは空間化されている。しかし、キルケゴールの時間概念は空間化を拒否している。そのため、キルケゴールはプラトンの時間を超えようとしているのであり、キルケゴールにおいて、プラトンの時間は誤った時間イメージなのである¹⁴。プラトンにおける「瞬間」は、「無限の連続」として流れ去り続けるだけの不断の消滅にすぎない(ibid., p. 89)。

5. 「反復」としての「瞬間」の時間論的構造

これまで論じてきた「瞬間」概念について、その構造をさらに掘り下げ、最終的にはこの「瞬間」の「反復」の構造を時間論的に解釈する。

まず、「瞬間」とは、時間論の概念であると同時に真理認識の概念のことであった。そのため、「現在のなもの」は真理認識の範疇において「無限に無内容な無」(ibid., p. 87)にすぎない。この場合における「現在のなもの」は時間として本来の意義は与えられていない。「現在のなもの」が時間として本来の意義が与えられる場合、それは真理認識の瞬間においてであって、「永遠なもの」こそが本来の意味での「現在のなもの」である。

瞬間は、過去のなものでも未来的なものでもない現在のものを意味している。[……]永遠なものも同様に、過去のなものでも未来的なものでもない現在のものを意味しており、これは永遠ものの完全性なのである。(ibid., p. 88)

ここで注意しなければならないのは、「永遠なもの」は過去も未来も含まない完全性であり、この完全という性格こそが「現在のなもの」としての「永遠なもの」であるということだ。時間とは、「過ぎ去りゆくところの継起」という「無限の連続」である。限りない連続であるがために、この連続のうちには区分が成立しない。なぜなら、区分とは、その流れの中に確固たる点が打たれることによって成立する、時間のなかにかかる点はあるからである。もし区分が成立するとしたら、時間という限りない連続のうえから、非連続としての完全性の点が垂直に打たなければならない。この完全性が「永遠なもの」である。時間は、こうして連続と非連続の逆説的な出会いとして成立し、「現在・過去・未来」の区分を得る。かかる時間と永遠の弁証法的な出会いが「瞬間」であり、この非連続の点は、神の奇跡によってのみありうる。また、「時間における永遠の最初の反映」としての「瞬間」は、自己のうちにおける決定的な体験であるが、「瞬間」が「永遠なもの」と「時間的なもの」の弁証法である限り、時間的な存在である自己は、「永遠なもの」については接点としてしか関係できない。すなわち、「永遠なもの」と時間的なものの相互に触れ合うものとしてのあの両義的なもの」(ibid., p. 90)である。この両義的な接点において、かかる区分が生じる。そして、この神の奇跡は、自己の罪人としての自覚の徹底を契機とすることによってのみ期待されうるのだ。これは思惟の及ばざるところである。だから、あくまで「瞬間」は自己自身の懺悔から引き起こされる神への祈りという弁証法的な対話の実践によらねばならない。紙のうえでどうのこうのと概念を弄くり倒したところで、その「瞬間」は思惟された「瞬間」にすぎないのである。

また、かかる時間的な区分の成立を考察すると、「未来的なもの」の重要性が理解されるとキルケゴールは言う。一度引用したところだが、非常に重要なところなのでもう一度引用

する。

この区分「本来的な意味での「現在・過去・未来」という区分」において、未来的なものがある意味で現在的なものや過去のなもの以上に重要な意味を持つことが直ちに気づかれる。なぜなら、未来的なものは、ある意味で過去のものが部分であるような全体であり、未来的なものはある意味で全体を意味しうるからである。(ibid., p. 91)

キルケゴールにおいて「瞬間」とは、「反復」の決定的時間である。過去を引き受け、未来に期待する覚悟の現在である¹⁵。そのためには、未来という前方の方向こそが我々の眼差しの方向でなければならない¹⁶。また、「未来的なもの」は可能性であった。自己は自己の可能性に自己を投げかけていくことで「生成」するのであって、「過去のなものという必然性」は、この未来への反復のために受け取り直される要素なのである。よって、「未来的なもの」は自己の「生成」の運動の全体であり、運動の方向である。この全体のうちに過去は本来的な意義を回復する。しかし、未来もまた過去を引き受ける自己の決断によって、その本来的な意義としての可能性として現れる。このように考えると、過去も未来もやはり独立した存在ではなく、互いが互いに関係し合う弁証法的な二重性なのであり、このことは、可能性と必然性の二重性を思い返せば当然の帰結である。また、未来の可能性に期待することなしに過去の必然性は意味を持たない。自己は現在において過去の必然性を引き受けるのであって、この覚悟は未来への期待によってのみありうるのであるが、この未来への期待とは、まさに「永遠なもの」を信じるということによってこそ成立する。だから、「永遠なもの」が「未来的なもの」を意味するのであって、また、「瞬間と未来的なものは、さらに過去のものを措定する」(ibid., p. 91)のである。「瞬間」とは永遠からの贈り物であるが、この贈り物は自己の決断を契機としてのみ期待されうる。そして、この自己の決断こそ、過去を引き受け、未来に期待する決定的な決断であり、この過去と未来が切り結ぶ現在の覚悟において、自己は可能性と必然性との乖離に自覚的になる。「生成」とは、かかる「瞬間」における自己の経験の運動であり、ここに時間の本来的な意義がある¹⁷。

キルケゴールは、「瞬間」のこのような構造をキリスト教的に「時間の充実(Fülle der Zeit)」と表現している。「永遠なもの」は普遍的な性格を持っているために、無限の連続としての時間に点を打てる非連続なものであったが、「瞬間」において「永遠なもの」は「未来的なもの」と「過去のなもの」を同時に意味することになる。

時間の充実とは、永遠なものとしての瞬間である。しかも、この永遠的なものは同時に未来的なものでもあり、かつ過去のなものでもある。(ibid., p. 92)

あらゆる不可能性を拒絶する期待こそは信仰の期待である。この信仰の期待によって、自己の必然性をはねのける自己の可能性が開示され、自己は「過去のなもの」を受け取り直す¹⁸。「反復」とは、「かつての自己(過去のなもの)」が「今ある自己(現在のなもの)」において「ありうる自己(未来的なもの)」として取り戻される前方への運動である。

しかし、信仰の決断は簡単なものではない。神への祈りは、自己の罪人としての自覚の徹底を契機とする弁証法的な対話であり、ここには大いなる「不安」がともなう。

可能的なものは、どこまでも未来的なものに対応している。可能的なものは、自由にとっては未来的なものであり、未来的なものは時間にとっては可能的なものである。個人としての人間の生において、不安はこの可能的なものと未来的なものに一致する。正確で誤用のない言葉の使い方に従うと、不安は未来的なものと結びつけられる。(ibid., p. 93)

「自由」を直観するということ、「不安」を感じるということは、対象の有無の問題ではない。そのため、「不安」にはその対象が存在しない。そのため、「不安」は「恐怖」とは明確に区別される。また、「自由が不安を生む」のならば、人間存在において、「不安」もまた普遍的な状態なのだ。そして、「自由」とは、自己における「可能性」という在り方の表現であるため、「自由でない」ということは、本来的には有り得ない。

不安の概念が心理学で扱われることはほとんどない。そのため、恐怖や恐ろしと類似した概念は特定の何かと関係しているのに対して、不安は可能性に先立つ可能性としての自由の現実性であり、不安と恐怖は全く異なることを指摘しておかなければならないだろう。それゆえ、動物の中に不安は見いだされない。それはまさに、動物がその自然性の中で精神として規定されていないからである。(ibid., p. 40)

「恐怖」の場合、対象が存在する。しかし、「不安」という場合にはそうはいかない。「不安」の根拠は存在しないのだ。これは、「漠然とした不安」などという我が国の慣用句からも見て取れることであるが、「不安」という現象には対象が存在しないのであり、だから「不安は、可能性に先行する可能性としての自由の現実性」と言えるのである。「不安」という現象に対して、その根拠をひたすらに追っていても、その作業は永遠に続き、回答が出ることはないだろう。まさにその「根拠のなさ」こそが「不安」の謎めいた性格なのである。そして、この「不安」との対峙なくして、自己は「瞬間」への決断は不可能なのだ。しかし、この「不安」は弁証法的な概念であって、この「不安」の体験の先にこそ、信仰の可能性が開かれている。自己は、「不安」へ飛び込む勇気をもってこそ、未来の可能性を信じることができるのである。また、この「不安」の構造は「未来的なもの」に由来しているの

だが、ひとはしばしば「過去のなもの」の不安を知る。しかし、実はこのことが「反復」の時間的な構造を表しているのである。

私が不安を抱いてしまう過去のものは、私に対して可能性の関係においてあるのでなければならない。もし、私が過去の不幸を思って不安を感じているとすれば、その不幸が過ぎ去ったという限りは不安にはならないのだから、私が不安を感じるのは何と言っても、その不幸が反復されうる限りにおいてである、すなわち、その不幸が未来的となりうるという限りにおいてである。(ibid., p. 93)

「反復」は、「過去のなもの」が「未来的なもの」として「現在」に受け取り直される時間論的な構造を持つ。これは、かつての自身の過ちが、未来の罰の可能性として反復すると考えると分かりやすいだろう。「過去のなもの」は不可変性としての必然性を持つ。しかし、これは「すでにおわったこと」として、現在や未来の自己に対する無意味ないし無価値を意味しない。しかも、そのかつての過ちは「絶対にこうなるしかなかった」問題ではない。自己が自由を信じる限り、「別のものになりえた」可能性を有するのであり、時間が直線的な実在でないならば、この「別のものになりえた」可能性は現在において存続している。この意味で『断片』では過去の必然性を否定したのであった。過去は不可変の必然性であるが、この過去の必然性は未来の可能性を形成し、現在に受け取り直されて(反復されて)いるのである。可能性は必然性によって必然性は可能性によって反復するのであり、この総合が弁証法的に切り結ぶ接点こそが現実性という現在なのである¹⁹。

しかも、今や問題となっているのは「瞬間」への決断である。自己の過去と未来に対する真剣な態度である。ここにおいて自己は、過去の不可変性としての必然性を、「別の存在になりえた」可能性として反復する。このとき、過去は未来としての全体を構成する一部になるのであって、未来と弁証法的に関係する過去は、未来性として「不安」を呼ぶのである。「瞬間」への決断とは、かかる「不安」をこそ契機とする途方もなく厳格な決断なのであって、かかる決断の厳格さのみが、信仰という極限の可能性を開示し、真理認識の「瞬間」が訪れうるのである。

結論

これまでの論述を通して、キルケゴールにおける「瞬間」概念の2つの性格を私なりに示してみた。それは、時間論的な性格と真理認識の性格である。このことは、それぞれ『不安の概念』と『断片』において強調されて論じられているのであるが、この2つの性格は対応関係にあるといってよいだろう。

真理認識とは神と自己の弁証法的な対話であって、ここに主体的真理が与えられる。これ

は客観的実在として自己から独立して浮いた真理ではなく、自己自身のその人生における根拠を与えてくれる信仰の体験としての真理である。そして、この体験は時間論的に考えれば「反復」の「瞬間」である。「罪—過去—必然性」を引き受け、「信仰—未来—可能性」に期待する本来的な「現在」である。罪の自覚は、信仰という可能性を開示するために「現在」において受け取り直される。この「反復」を引き起こす決定的時間が「瞬間」なのであって、「現在・過去・未来」という区分が日常のうちに成立しているというのは、人間の抽象的思惟の空間化作用による誤った時間イメージにすぎない。

このように考えると、キルケゴールにおける時間とは、真理認識による「生成」の二次的表現であると導くことができる。キルケゴールにおいて「瞬間」とは、あくまで真理認識の「瞬間」こそが第一義なのであって、そのことを時間イメージに当てはめて考えたときに「可能性—必然性」が「未来—過去」に対応する。「可能性—必然性」という存在論的な対が真理認識における要素であるのは、真理認識が「生成」の「瞬間」を引き起こすからである。また、時間が本来的な意義を回復するためには、「永遠なもの」の働きが必要であった。プラトンは「静」と「動」の中間に存在しないものとして「瞬間」を要請したが、キルケゴールにおける「非存在」の「瞬間」とは、むしろ、完全性としての「永遠なもの」であった。プラトンとキルケゴールとでは「非存在」としての「瞬間」の意義は正反対である。キルケゴールにおける「瞬間」の「非存在」性とは、無限の移ろいとして、完全性を持たない時間的存在である自己に対する質的反定立という意義を持つ。「永遠なもの」は完全性を持つ充実であるが、自己は「永遠なもの」と一切の関わりを持たない「非真理」である。よって、この「永遠なもの」は自己において、その質的反定立として「非存在」なのだ。「永遠なもの」は自己における究極的な彼岸なのだ。すなわち、「永遠なもの」は究極的な充実であるが、かかる充実は、時間的な自己においては「非存在」なのである。だから、「反復」の「瞬間」は、神の奇跡によって生じる不条理な運動と言えるのだ。

さて、このようなことから、時間の本来的な意義の回復には、真理認識の「瞬間」が必要になるのであって、その逆ではないことが理解されるだろう。自己は、あらゆる不可能性を破壊する極限の可能性(信仰)へと自己を投げかけていくことによって、「瞬間」のうちに、主体的真理の啓示を期待して生きることができる。このようにキルケゴールにおける本来的な時間の意義とは、真理認識の二次的表現なのである。そして、かかる「瞬間」の時間において、自己は「生成」という経験の運動を引き起こす。以上が、キルケゴールにおける「瞬間」概念の2つの意義の性格である。

凡例

キルケゴールの著作はすべて *Gesammelte Werke, Übersetzt von Emanuel Hirsch u.a., Diederichs Verlag, Disseldorf/Köln, 1960ff.* を用いた。また、執筆者がこれを用いて翻訳す

る際には、白水社『キルケゴール著作集』と創言社『キェルケゴール著作全集』を参考にした。

引用箇所の省略に関しては[……]で示し、引用内で筆者が補った箇所に関しては〔 〕で示した。なお、引用内の () については、翻訳においてもそのまま記した。

キルケゴールの著作からの引用については、全て略号とページ数の順に示した。

略記法

BA: *Der Begriff Angst*

KT: *Die Krankheit zum Tode*

NS: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*

PB: *Philosophische Brocken*

W: *Wiederholung*

参考文献

- 荒井優(1985)「キェルケゴールにおける実存と時間」『宗教哲学研究』第2巻, pp. 58-73.
- 石川輝吉(2018)「キルケゴールの哲学—実存という感覚、実存という方法(その4)—」『本質学研究』第5巻, pp. 41-119.
- 石津照璽(1974)『キルケゴール研究』創文社.
- 小野雄介(2011)「キルケゴール哲学における反復の問題」『茨城大学人文科学研究』第2巻, pp. 19-41.
- 小野雄介(2011)「キルケゴール『反復』の成立と構成について—仮名の問題を手がかりに—」『茨城大学人文科学研究』第3巻, pp. 1-11.
- 川上正秀(1999)『ドイツにおけるキルケゴール思想の受容』創文社.
- 川村永子(1993)『キェルケゴールの探求—新しい宗教哲学探求—』近代文藝社.
- 竹之内裕文(2003)「瞬間」(Augenblick)と「突如」(exaiphnēs)—ハイデガーのキルケゴール批判をめぐって—『東北哲学会年報』第19巻, (0), pp. 29-45.
- 谷口龍男(1988)『キルケゴール研究』北樹出版.
- 築山修道(1984)「キェルケゴールにおける「瞬間」の構造と宗教的意味」『大谷学報 = THE OTANI GAKUHO』第64巻, (1), pp. 45-59.
- 濱田恂子(1986)『キルケゴールの倫理思想—行為の問題—』新地書房.
- 武藤一雄(1967)『キェルケゴール—その思想と信仰—』創文社.
- 山下秀智(1991)『絶対否定と絶対肯定—キルケゴールと親鸞の問題』北樹出版.
- Jochem Hennigfeld, (2003), *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*, Walter de Gruyter, Berlin, New York.

Louis Reimer, (1968), *Die Wiederholung als Problem der Erlösung bei Kierkegaard* : *Kierkegaardiana* 7, pp.19-63, Munksgaard.

Victor Guarda, (1980), *Die Wiederholung. Analysen zur Grundstruktur menschlicher Existenz im Verständnis Sören Kierkegaards. Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 194*, Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein.

¹ キルケゴールにおける『断片』の問題提起が「真理はどこまで学ぶことができるのか」(PB, p. 7) である。『断片』という著作は、ソクラテス的方法とキリスト教的方法の比較によって、この問いに回答しようすることが主題である。ソクラテス的方法とは、「自己—人間の他者」関係の弁証法から「自己—自己」関係の弁証法を促し、これによって真理を受け取ろうとする立場であり、キリスト教的方法とは、ソクラテス的方法の限界を指摘することを通して、「自己—神」関係という絶対的逆説の弁証法の必要性を提示する真理認識の方法である。とにもかくにも『断片』という著作は、自己がいかにして、そしてどこまで真理を受け取ることができるのかという真理認識の問題が主題なのである。そして、このキリスト教的方法によって、神から自己へと真理が伝達される決定的なときが「瞬間」として論じられている(ibid., p. 17)。

² 当然のことだが、時間論と真理認識というこれら2つの意義が『不安の概念』と『断片』として完全に分かれているわけでは決していない。どちらの著作にもその要素はあるのだが、その意義のどちらが強調されているかという話である。『不安の概念』の特に第3章は、時間論が(他の諸著作に比べれば)詳細にまとまって論じられており、『断片』の主題が真理認識であることは先述の通りである。

³ 「二次的表現」とは、第一義的なものを別の視点で捉えなおした時の視点ということである。今回の論文では、前者が真理認識であり、後者が(本来的な)時間ということになる。

⁴ 私は、この回復を生成として捉えている。後述するように、生成は『断片』の「間奏曲」の特に第1章において主題とされている実存の深化である。そして、『死に至る病』では、人間存在の深化を「現実性が可能性と必然性との統一」(KT, p. 33)と表現しているためである。

⁵ 「実存の三段階」とは、キルケゴール思想における人間存在の深化を「美的実存」、「倫理的実存」、「宗教的実存」の三段階として整理する分類のことであるが、この三段階は『後書』などの一部のテキストでしか登場していない。本研究では、この問題に対して踏み込むことはしないが、『断片』における真理認識を契機とした実存の深化や、『不安の概念』における時間論的深化など、キルケゴールは実存の三段階とは異なる視点による実存の深化の過程を取り上げている。すなわち、キルケゴール思想において実存の深化という発想自体が根本的に存在するのは間違いない。

⁶ 荒井優もまた、キルケゴール時間論の解釈として「過去—未来」に対して「必然性—可能性」を対応させている。(荒井(1985), pp. 61-62)

⁷『死に至る病』では、自己の実存の弁証法的深化のプロセスを、自己の自己自身への意識の度合いとして論じている(KT, p. 25)。

⁸『不安の概念』ではp. 86に、『死に至る病』ではp. 8に論じられている。この両方の著作においてもこの立場が明確に取られていることには注目したい。

⁹しかし、「想起説」を唱えたのはプラトンの方であるというのが伝統的な理解である。キルケゴールもまた、他の著作においてソクラテスに言及する際に想起説の提唱者とはしていない。

¹⁰「真理」には、認識の根拠としての意義もあれば、価値の根拠としての真理もあるように思われる。キルケゴールにおける真理とは、当然後者である。この場合の真理とは、「正解」という言葉に置き換えると個人的には分かりやすいのではないかと思う。人間はときに人生を後悔する。そのとき、「私の人生はこれで正解だったか。」と自問自答することがあるだろう。「正解」という語は、このように価値に対しても使用されるのである。キルケゴールにおける真理のイメージはこのようなものだと思われる。

¹¹自己と神との交わりの可能性について、「期待」という言葉で表現したのは石津照慈氏である。石津氏は、キルケゴールにおける信仰の弁証法を解釈する際に、よくこの「期待」という言葉を用いる。この「期待」という表現は言い得て妙だと思われる。(石津照璽(1974)).

¹²石川の表現が言い得て妙だったので、私も使用させてもらった。(石川(2018), p. 69)

¹³ Hennigfeldは、アダムの墮罪をモデムにしながら、人間の自由の非因果性とでもいうべき性質について論じている。[[墮罪という] この劇的な変化は、自由な行為に基づかなければならない。もしそうでなければ、人間が責任を負うことはできない。しかし、自由な行為は経験的な因果関係において証明することはできない。](Hennigfeld(2003), p.110)すなわち、自己の自由とはまさにいかなる「理由」をも拒むその否定性にこそあり、自己は一切の「理由」としての必然性は持たない。ただし、後述するように、今ある自己を成立させるために存続している過去性としての必然性は有している。

¹⁴ただし、キルケゴールの『不安の概念』によるこのプラトン批判は、プラトン哲学の『パルメニデス』における局所的な部分を自身が論じたい議論にかなり寄せているように思われる。このキルケゴールのプラトン論がどこまで妥当しているのかどうかは、まだまだ考察の余地があるだろう。

¹⁵自己の意識の在り方によって時間の存在的な意義が変容することは、Guardaもまた「罪意識と一組になっている具体的な時間理解によって、時間は実際に歴史になる。」(Guarda(1980), p. 34)というように論じている。また、自己が過去と未来という弁証法的な逆説を志向可能なのは、キリスト教という絶対的逆説のためである。すなわち、自己が永遠なものと時間的なものという逆説の総合であるためであり、また、イエスの受肉という絶対的逆説が奇跡を生み出したからである。このことをGuardaは、キリスト教が罪の告知のみでなく、同時に罪からの抜け出し方を示していると表現している(ibid., p. 34)。

¹⁶反復は、過去へと向かう真理認識としての想起と反対の運動である(W, p 3)。

¹⁷ 築山は、キルケゴールの時間論を「時間性の時熟において未来的時性が優位性をもち、そのことが人間の実存における可能的・将来的存在のあり方を本質的に(存在構造として)規定しているという実存的時間性」とまとめている(築山(1984), p. 54)。

¹⁸ Reimerによると、「厳密な意味での反復は、完結された過去を現在に象徴的に表現する運動を意味する。自由、束縛、救済の概念に当てはめると、反復は救済における自由の復活を強調することになる。」(Reimer(1968), p. 19)とのことである。Reimerもまた、時間の問題が自己の在り方としての宗教的問題と対応すると考えている。その場合の自己の過去性とは、墮罪を契機に失われた自己の自由である。自己は、「反復」の「瞬間」に永遠なものと同時的になり、この同時性から救済を見出している。

¹⁹ 築山もまた、反復という現象が過去から未来への一方的な運動ではなく、同時に未来が過去へと受け取り直される運動が同時に発生していると考えている(築山(1984), p. 52)。

Eine Studie über die Theorie der Zeit in Kierkegaards Denken: Zwei Bedeutungen des Begriffs des „Augenblicks“.

KOMATSU, Yuya

Abstrakt:

In diesem Aufsatz soll die Bedeutung seiner Zeittheorie durch eine Betrachtung des Begriffs des Augenblicks in Kierkegaards Denken erörtert werden. Dabei verwende ich die Werke *Begriff der Angst* und *Philosophische Brocken* als Quellen.

Der Augenblick wird in *Begriff der Angst* wegen seiner zeitlichen Bedeutung und in *Philosophische Brocken* wegen seiner Bedeutung für die Erkenntnis der Wahrheit hervorgehoben. Ich betrachte diese zwei Bedeutungen als Entsprechungen. Und durch die Beschäftigung mit diesem Thema wird deutlich, welche Bedeutung die Zeit für ihn hat, nachdem er die allgemeine lineare Vorstellung von Zeit aufgegeben hatte.

Bei Kierkegaard ist die Zeit nicht eine objektive Realität, die das Selbst einschließt. Die eigentliche Zeit ist bei Kierkegaard ein sekundärer Ausdruck der Wahrheitserkenntnis. Der Augenblick der dialektischen Synthese zwischen dem Selbst und Gott in der Wahrheitserkenntnis geht dem Augenblick des Kontakts in Ewigkeit und Zeit voraus.

„Werden“ ist die Wiederherstellung (Wiederholung) der eigentlichen Bedeutung der Möglichkeit und Notwendigkeit des Selbst in diesem Augenblick der Wahrheitserkenntnis. Zu diesem Zeitpunkt wird die zeitliche Unterscheidung zwischen „Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft“ geboren. Das Werden des Selbst durch den Augenblick der Wahrheitserkenntnis ist die eigentliche Bedeutung der Zeit in Kierkegaards Denken.