

『イロニーの概念』のプラトン理解 からみた意識の現実性

土村 啓介

はじめに

キエルケゴールはヘーゲルを批判する際、しばしばギリシア哲学へ言及する。『哲学的断片あとがき』の次の箇所が典型である。

思惟が現実性をもつことを、ギリシアの哲学はそのまま前提として措定した。それを反省することで同じ結果に到達すべきであるのに、なぜ思惟の現実性を、現実性そのものと混同したのだろうか。(SK, 10,s.32)*1

この個所でキエルケゴールはギリシア哲学の内実を反省し「同じ結果」を目指すべきであると主張している。つまり歴史的に正当な権利をもつ思想を捉えつつ、それを反省することによって同じく歴史的に正当な権利をもつ地点に思考を到達させなければならないということなのである。キエルケゴールが主張するような「同じ結果」を目指す取り組みを、我々が仮に「歴史的継承」と名付けるとすれば、我々には「歴史的継承」の行方を追跡する課題が生じることになる。

歴史的継承の観点はキエルケゴールのテクストの中で、古代・中世哲学、さらに近世ではカントへの言及とともに見出される。しかしそれは大抵の場合、眞の現実性の地平を暗示する程度の記述に留まっている。これに対して『イロ

*1 キエルケゴールの引用は Søren Kierkegaard Samlede Værker, udgivet af A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange, Gyldendal, 1982(『セーレン・キエルケゴール全集』第3版)。表記は(SV. 卷数. ページ) "Gesammelte Werke und Tagebuecher" übersetzt von Emanuel Hirsch Grevenberg Verlag 2003 参照 白水社 全集参照

ニーの概念』は例外的にプラトン解釈が試みられていて、歴史的継承の観点によって全体が構成されている。同書はプラトン的なものとソクラテス的なものを区別した上で、ソクラテス的なイロニーを現代に継承しようとしている。しかし、それによってギリシア哲学の「思惟が実在性をもつ」という前提と「同じ結果」へ到達するわけではない。むしろ片手落ちとなるであろう。むしろ我々は『イロニーの概念』を手掛かりにして、ソクラテスがそこから切り離されたプラトン的なものの継承を追跡するべきである。我々にはプラトン的なものの継承のうちに全体的な現実性をイメージし、その全体的なものにキエルケゴールの「実存の現実性」を位置づける作業が必要になる。

本考察では「思惟が実在性をもつ」という前提をプラトン解釈に確認し、それがどのようにしてキエルケゴールによって歴史的に継承されていくのかを確認する。そして継承される哲学の中世における具体例について仮説としてトマス・アクィナスの思想を挙げる。その思想は魂と身体、さらにそれらに先立ち包括している現実を扱っている。以上で我々が見ていくことは「思惟は実在性を持つ」ことが継承されるとき、それが魂と身体の心身関係を巡り展開していること、およびキエルケゴールの場合にはその心身関係は教義学的を含みながら成立していることである。最後に「思惟は実在性をもつ」前提の継承が『イロニーの概念』という論考の目的であり、同書は心身関係の総合というテーマによって構成されていることも確認したい。

1 「思惟は実在性をもつ」プラトンの「神話的なもの」

キエルケゴールによれば、プラトンの作品では抽象的思惟として「弁証法的なもの」が展開し、その一方で「神話的なもの」が見出される。まず我々は「思惟は実在性をもつ」ことは「神話的なもの」と「弁証法的なもの」が一体となったものであることを確認したい。キエルケゴールは神話から理性への移行という歴史観の中で考察を進めながら、思惟とそれとは異質な「神話的なもの」を合わせて捉えようとしている。思惟は「神話的なもの」と一体化され、觀念論に解消されない起源において求められているのである。我々はまずこの「神話的なもの」の特徴を示さなければならぬ。

「神話的なもの」は例えば『饗宴篇』のディオティマの物語、『パイドン篇』の死後の魂の叙述などに特徴的に見出される。キエルケゴールによれば「神話的なもの」とは「弁証法的なもの」がイデーに到達出来ず否定的結果に終わることへの反動として、空想がイデーを直觀により積極的に提示したものである。空想が思惟に対してより以上のものを与えようとするが、結果としてそれは思想の発展を阻みより少ないものを与えるのである (SK, 1,s.145)。例えば「美そのもの」は黄金や衣装、美少年などの美しいものではないものとして規定される。しかし「美そのもの」は見られるものとして言い表され、そのために一度否定されたはずの時間的・空間的な規定によって空想において把握されるかのようなものとしても述べられる。『饗宴篇』のディオティマがその例である。

さて、キエルケゴールによると「神話的なもの」と「弁証法的なもの」の関係は前期プラトンから後期にかけて変化する。

初期対話篇においては、弁証法的なものが停止すると神話的なものがあらわれてくる。いっそう正確にいえば、見えてくる。そのように神話的なものは弁証法的なものと反対に現れるのである。反対に後期の対話篇では、「神話的なもの」は「弁証法的なもの」とより友好的な関係があり、プラトンが「神話的なもの」の主人となっているのであり、換言すれば「神話的なもの」が比喩的なものとなっているのである (SK, 1,s.145)。

キエルケゴールはプラトン前期から後期への「神話的なもの」の変遷に反省的な「意識」の成立を見ている。「意識」が成立することで、神話についてそれが事実を語っているか否かの歴史的関心が生じる。この関心が強まると神話は本来の有り様を失ってしまう。つまりキエルケゴールは神話から理性への移行の歴史観を前提にしながら、神話がまさに反省的「意識」にとて代わられようとするとき、意識が主導する仕方で「神話的なもの」が比喩的なものへと変化していくと理解しているのである (SK, 1,s.146)。これに対応してキエルケゴールはプラトンの「弁証法的なもの」にも変化を認めている。それはプラトン作品におけるソクラテスとプラトンの区別である。初期の「弁証法的なもの」

は、「イロニー」として、常に問い合わせて身構え、例えば「美そのもの」にたいして否定的に、問題を未解決にしながら最も抽象的な規定を指示示す。それに対して後期では「弁証法的なもの」は最も抽象的な規定から現実を具体的に構成しようとする性格を持つようになるという。

プラトン自身は「意識」を論じることはない。しかしキエルケゴールの解釈では「意識」の成立を巡る事態の中でプラトン作品が解明されようとしている。つまり神話から理性へ移行しようとする最中での「意識」の成立が、神話を「神話的なもの」すなわち空想的なものと見做すことを可能にし、同時に、「意識」は「弁証法的なもの」として比喩により「神話的なもの」をその制御化に置こうとする。キエルケゴールにとってのプラトンは、ソクラテスに触発されつつもそれ自身が「意識」の働きとしてあり、同時に最後まで「神話的なもの」と切り離されることができなかった。そのことの理由をキエルケゴールは「思弁の果実がプラトンにおいては完全には熟していない」(SK, 1,s.149)と説明している。プラトンの弁証法は二分法であるが故に対立するものが総合にもたらされることはないのである。

さて、こうして我々は「思惟は実在性をもつ」と見做すギリシア哲学と「同じ結果」を獲得する営みを次のように整理することが出来るであろう。すなわち神話から理性への移行の中で、ギリシア哲学で「意識」が果たした役割を、現代の「意識」が三分法の弁証法として遂行することである。しかしこうした歴史的継承の観点をとるにしても『イロニーの概念』では後期のプラトン作品の内実については特に具体的考察な言及をしていない。我々は解釈のための仮説として、『イロニーの概念』で後期プラトン的な特徴をもつ世界観を提示していきたい。そのためには後期プラトンとキエルケゴールに共通するような、歴史的継承の基盤が必要である。次章では歴史的継承の基盤を特定したい。その基盤とは、プラトンとキエルケゴールにとって共通している問題で、差し当たり魂と身体の関係の問題である。魂はいかなる意味で非合成的で分解されないものであるのか。この問い合わせがプラトンにおいては空想的説明を誘導し、またキエルケゴールにとっては「人間とは精神である」と暫定的な結論を出させたものである。同時に両者ともに心身関係を語ることで思惟と実在を併せ持つ現

実を指し示そうとしているのである。

2 「神話的なもの」は心身問題を巡って展開する

「思惟が実在性をもつ」と言われるときの実在的な基盤は何かと問うのであれば、我々は、それを魂と身体をもつ人間存在であると考えたい。

キエルケゴールの時代のプラトン研究では、『饗宴篇』や『パайдン篇』の相容れない性格を指摘するような諸々の考察がなされていた。ここでは詳しく見ることは出来ないが、キエルケゴールはそれらの研究にたいしてイロニーという観点から両者の共通点が見出すことが出来ると考えている。『饗宴篇』も『パайдン篇』も魂の本性を巡るイロニーである点で共通している。身体と異なり、分解されない単一なもの、理性的であるもの、こうした魂は不死であり、神的なものと同等の性質を持っている。こうした魂を巡る様々な事態から魂の本性をどのように認識し、理解していくべきなのかという問題が、ソクラテス及びソクラテスを通じてプラトンが論じるものである。そして魂と身体の関係を「弁証法的なもの」が説明しきれず、イロニーが問題を未解決にする。これが『饗宴篇』や『パайдン篇』の共通点である。

キエルケゴールによれば『パайдン篇』での魂の不死の証明は、魂を合成—非合成の対立に基づき議論を進めていて、抽象的であるという。つまり感覚的事物について先立つ理念を主張する仕方がそのまま肉体に先立ち魂があるという論証へ当て嵌められている。

魂が合成されていないということは、容易に承認できる。しかし、いかなる点で魂は非合成なのか。しかも別の意味ではどの程度まで魂は諸規定の総体であるのかという問いに、よりいっとう厳密な答えが与えられていないかぎり、当然、この規定はまったく否定的である今まで、〈魂の不死〉は〈永遠の一者〉と同じく〈退屈な〉もののままなのである。(SK, 1,s.125)

『饗宴篇』での「美そのもの」と同様に、つまり「美」の有限的な諸規定と分解出来ない単一な「美そのもの」との関係と同様に、魂が合成されていない

ということが人間について言われていても、不死なる魂は神話的に空想においてしか語られない。キエルケゴールは「時間的なものと永遠的なものとのその総合がここでは詩的に、また宗教的に鎮められている」(SK, 1,s.122) と述べている。

キエルケゴールが「人間は魂と身体と精神とから成り立っている」(SK, 1,s.46) と唱えるとき、その主張は「精神」の総合という言い方をされている。プラトンにおいて成立しようとしていた「意識」が「意識」のみでは捉えることが出来ないものを含んでいたにもかかわらず、現実を構成する役割を担っていたように、魂と身体の総合という何らかの関係はあたかも「意識」、すなわち「弁証法的なもの」が現実を構成するかのように見える。しかしプラトンで「神話的なもの」が拭い去れなかつたように、キエルケゴールも「弁証法的なもの」が構成出来ない現実（原罪）を何らかの起点として、魂と身体の総合という客観的秩序となり、イロニーを統制していくことになると言えるだろう。三分法で構成されながらもそれ自身としては根底的に現実を構成出来ない「魂と身体の総合」という現実こそ「意識」とともに、「神話的なもの」を合わせ持つギリシア哲学の歴史的継承が行なわれる場であり、その基盤となるものである。それ故に我々の冒頭の引用箇所に続き、キエルケゴールは「実存との関係では、思考は絶対に空想や感情より高次ではなく、それらと同列にならぶものである」(SK, 10,s.48) と述べ、身体的契機をそのものとして総合されるものとして捉えている。

3 歴史的継承について中世における例 （「神話的なもの」それ自身の例）

キエルケゴールは「神話的なもの」と「弁証法的なもの」の友好的関係が後期プラトンにおいて見られることを指摘しているが、この後期プラトンとはそもそも何であろうか。本来であれば、このことについて特定する作業が解釈する我々には必要である。本考察ではそこまで出来ないのであるが、人間の魂の非合成の問題を明晰に捉えた思想家でトマス・アクィナスを後期プラトンからキエルケゴールへと繋がる中世哲学の例として、いわば仮説として掲げたい。

まず我々は後期プラトンについては『国家篇』の魂の不死の議論と共に『ティマイオス』の宇宙論を仮定する。さらに引き続きプロティノスとアリストテレスの自然学や形而上学を統合した立場としてトマス・アクィナスを挙げたい。トマス・アクィナスは人間の魂の非質料的な働き（知性認識）について、それが離存実体（単純実体）の働きであるのか複合実体である人間の働きであるのかを問う。^{*2} つまりキエルケゴール同様、非合成的なものがいかなる意味で非合成的であるかを問う。

さて、トマス・アクィナスの形而上学に特徴的なのは種や類による限定を越えた超越論的概念 (trascendentalia) である。それは「存在」に肯定－否定の働きを加えることで導出される「存在するもの (ens)」(現実態)「もの (res)」(本質)「一 (unum)」(非分割)「或るもの (aliquid)」(他・多性)などである。それらは「存在」に概念的付加をして得られる「存在」についての概念群である。^{*3} これがトマス・アクィナスの形而上学を成立させている。

超越論的概念の導出の議論は経験的性格をもっている。それは天体の運動と第一原因の間に複数の原因が見出されることを示す実在的探求の最中で行われる。つまり第一原因へと向かってアリストテレス的な経験的探求が進展する際、挿入される補足的議論である。質料的分割ではない、すなわち量的ではない多性を承認することで天体の原因という人間認識を越えた領域に天使の多数性を主張する。天使は純粹に超越論的規定が当て嵌まる存在と言える。^{*4} 実在の秩序において先立っているためこれらの多性は「実在的」にも「思惟の原理」としても根源的洞察となる。思惟が反省され同時にその反省は人間認識に適合的な領域以上の実在的な秩序の探求となる。人間の思惟が「存在」の観点により自己に適合的なもの以上の秩序を不完全ながらも認識できる。こうして「神の

^{*2} Adhuc autem alio modo procedunt ad ostendendum quod Aristotelis sententia fuit quod : De unitate intellectus contra Averroistas ., c. 1

^{*3} Quaestiones disputatae de veritate.,q. 1 a. 1 c.

^{*4} Ad primum ergo dicendum quod in Angelis non est numerus qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra dictum est : Summa Theologiae., q.50 a.3 ad.1.

知の映し (quaedam impressio divinae scientiae)」である形而上学が成立する。⁵

宇宙における魂の特別な位置をトマス・アクィナスは不動の動者と多性の存在の秩序の中に求める。すなわちアリストテレス的な自然の秩序と新プラトン主義的な完全性の秩序とが交叉するところに求めている。人間は自然の働きの最も上位に位置する非質料的な働きをもつ存在であり、同時に非質料的働きをする離存実体の中で最下位に位置する存在でもある。⁶ キエルケゴールの関心に従って言い換えれば、人間は身体と魂という合成－非合成を併せ持つが、その非合成は単なる〈永遠の一者〉ではないということになる。⁷

トマス・アクィナスによれば自然も人間的な精神、思惟の働きを根本的原理としているのではない。ここに例えばヘーゲルとの相違がある。自然は絶対者である神の認識と創造の摂理において、人間精神は被造の精神として自己の働きを神の摂理の下で遂行するのみである。思惟は形而上学として人間に先立つ存在するものの原理を洞察するのであるが、同時に形而上学それ自身が人間的認識の仕方に制限されている。ここにトマス・アクィナスの特徴がある。我々がそれをキエルケゴールの議論と比較すると、キエルケゴールの人間の考察は自己意識を軸にしたものでありながら、例えれば教会論的文脈で「見えざる教会」の一員として「単独者」が想定されてたり、宗教的なものの捉え難さを「摂理」として天使の多数性に言及したりしている。キエルケゴールにとって精神の学は教義学的概念を明晰化するためにあり、人間に先立つもの的存在をトマス・アクィナスと同様に認め、人間的な思惟がその先立つものへ帰属していることを主張しているのである。

4 自己意識の運動としての心身関係の確認

キエルケゴールにとっての人間存在が有限的な存在者として精神の総合の働

⁵ 恩寵は自然を完成するという立場から、啓示の真理の優位を保ち、そこに自然神学を合わせていく探求は、人間的思惟の相対化によって可能になると言える。

⁶ Summa contra Gentiles, II, 68. De unitate intellectus contra Averroistas ., c. 1.

⁷ キエルケゴールは摂理について「最も偉大な人間の死といえども背後に多数の天使を用意している摂理によっては冗談にすぎない」(SK,8,s211) (白水社 14 240) と言及している。

きを遂行するものと仮定すると、「神話的なもの」はどこに継承されているのであろうか。当然にそれは総合の働きが構成するものではなく、かえってその総合の働きがその中で成立するところの実在的現実の内に成立している。総合の働きはそれ自身に先立つ現実から動かされている。次のそのことを簡単に整理してみたい。

さて『不安の概念』では善惡の知を所有しない無垢の状態を精神の可能性として論じている。無垢は「不安」である。「無垢が同時に不安であるということが無垢の奥深い秘密である」(SK, 6,s.136)と語られる。「不安」は「精神の現実性」の無垢における現れとされる。精神が自己を掴もうとするとき「可能性にとっての可能性 Mulighed for Muligheden」(SK,6,s.136)である不安がそこにあると言われるのである。いまだ精神ではない可能性にとって精神を掴むことは可能性だからである。「不安」は心身関係と不可分である。次のように述べられる。

精神がそこに存在するかぎりは、或る意味、敵対する力となる。なぜならば精神は魂と肉体の間柄に絶えず水をさすからである。魂と肉体とは関係があるともいえるし、精神が加わってはじめて関係ができるという意味では、関係がないともいえる (SK, 6,s.138)*8

魂と身体の関係は、精神の総合によって関係が成立しているのであるが、この記述から心身の関係が可能性として考えられていることがわかる。精神の現実性が魂と身体の総合であるならば、それは無垢にとっては可能性だからである。それゆえ「可能性にとっての可能性」とは『死に至る病』で述べられるように「(魂と身体の)関係がそれ自身(魂と身体の関係)に関係する Forhold, der forholder sig til sig selv」ことになる。

このように「関係がそれ自身に関係する」ことが精神であるが、キエルケゴールはその中に不均衡の可能性を指摘する。不均衡は「人間をこのような関係た

*8 Søren Kierkegaard

らしめた神が、人間をいわばその手から手放されることによって」(SK, 15,s.75) 生じるとされる。これが「絶望」である。その結果としては無垢には見られなかった「責任」が語られる。「関係が精神であり自己であるというところに、そこに責任があるのあって、あらゆる絶望はこの責任のもとにある」(SK, 15,s.75)。この責任に伴い総合は自己の課題とされる。この絶望の現実性を形式的に想定する議論は原罪の考察でも見られる。アダムが罪を犯したことで身体における感性は罪性を持つようになり、結果として身体と精神の対立関係が成立したのである(SK, 6,s.166)。これは無垢から「知」ある責任への変化とされる。⁹ この「知」に即してキエルケゴールでは自己意識が扱われる。(SK, 15,s.87)。

さらに不均衡が現実であるような「絶望」が主題となる。「絶望」の現実性を自覚することで自己意識には段階が成立する。¹⁰ 「絶望」の現実性とは原罪の現実性として精神の総合に働きに先立っている。それに伴って魂と身体の関係の可能性は、その総合の現実性を自己の可能性として持ち、それを実現されるべき課題として持つようになる。これに伴って自己意識は自己の「罪がある」という現実性までに知を高めることが歴史的に求められる(SK, 15,s.169)。「歴史的現実性は与えられるものであり、かつ課題である」(SK, 1,s.289)と言われる。その意味は「罪がある」という自己の現実を自己意識が知らなければならぬし、その自己意識の自覚の在り方を規定しているのは自己の先立つ罪の現実性であるということである。

こうして有限的存在である人間の魂と身体の総合において歴史の現実性がある。それは原罪という総合に先立つ現実により成立する歴史の現実性である。

⁹ 女性であるエバが最初に誘惑されたという物語は感性が不安を持つことを暗示する。キエルケゴールの議論の追跡は困難であるが、罪性は性的なものとともにに入ってくるため、性的なものは感性の極限とされる。この性的なものが総合を対立として定立する。そして性なくしては歴史もないと考えている。

¹⁰ 総合はそれ自体としては均衡しているのであるが、不均衡の可能性を持っている。『死に至る病』の第一部の考察が該当し、「絶望」は抽象的な仕方で考察されている。

まとめ 『イロニーの概念』は心身関係の総合の構造をもっている。

さて、先に見たように『イロニーの概念』で解釈者としてのキエルケゴールは初めから「意識」の成立の観点からギリシア哲学を理解しようとしてきた。その際、「意識」は神話の内容が歴史的事実であるか否かを問う反省的働きとして特徴づけられていた。「それは歴史的事実か否か」という問いは、後に『哲学的断片』の「生成」の問い合わせとして扱われていくことになるのであるが、『イロニーの概念』の段階で、既にキリスト論が念頭にあったと考えることが出来るのではないだろうか。キリストは一方で歴史的関心の対象であり、他方ではそれ自身がパラドックスとして歴史的現実ではない。歴史的関心の対象でありながら、歴史的現実ではない。『イロニーの概念』で素朴に「意識」を歴史的関心の有無に即して述べていたとき、「瞬間」の構造が先取りされていたと考えることも出来るであろう。

我々はここに至り『イロニーの概念』の構造を見てとることができる地点にいるのかもしれない。歴史的継承の基盤を心身問題と考えた我々は以下のように述べることが出来る。

まずプラトンの思想は精神である自己の可能性としてギリシア哲学の真理である。それ自己の精神の過ぎ去った可能性として同時に再度実現される課題としての可能性として洞察する。一方で自己は自己の倫理的な現実性を通じて、このプラトンを継承するのである。『イロニーの概念』では共同体的倫理の現実に即してソクラテスの役割が論じられるが、キエルケゴールの思想としては感性の罪の自覚こそ現実である。この精神に対立する身体が総合にもたらされるためには罪の現実が必要でありまた総合自体は必然的関係でもあると言える。必然的関係が我々にとってどのように現象しているのかという点に倫理を課題とした『イロニーの概念』の結論の方向があるように思われる。

『イロニーの概念』は魂と身体の総合の働きを予想しながら、人間存在を越えた現実性が「弁証法的なもの」と「神話的なもの」としてプラトンを予感されるところに始まり、「意識」が歴史的関心と超歴史的次元の区別を確定させながら教義学に到達するところに進んでいく。歴史的関心が自己の関心の対象

外として退けるものが神話であれば、それは超歴史的次元として歴史的関心の究極の姿である「瞬間」により保持されている。「弁証法的なもの」は人間存在の歴史性と超歴史的な神の摂理との関係を結び、教義学的な概念を成立させている。他方でソクラテス的なものを継承した主体性がその「弁証法的なもの」が支配する関係の中に、その枠組みを客観的な秩序としながら、総合を実現しない否定的主体として関係するのである。

展望

「弁証法的なもの」については、ひとつは現実を構成するもの、そしてもうひとつには問題を未解決にする否定的なものとして、プラトンとソクラテスにより分け持たれる。これはキエルケゴールにおける教義学的視点と主体性の視点の関係にそれぞれ対応しているように思われる。ソクラテスに固有のイロニーの立場に対して「パルメニデス篇」からプラトン的展開が始まるというキエルケゴールの解釈は、そのまま『哲学的断片』でのソクラテスに「瞬間」を追加して見せる思考実験の下地となっていることが予想される。