

キエルケゴールの人間の概念

科学はどうでもよい *gleichgültig*

中 村 幸 平

1

「科学の発展途上に生じた矛盾、危機の自覚が近代と現代をわける」(T. Steinbüchel)といわれる。この矛盾の自覚をもっともよく代表する一人であるキエルケゴールは、現代にはたゞ科学の意味をふかく洞察していた筈であり、その理解にもとづいて、なお「科学¹⁾はどうでもよい *gleich-gültig*」というとき、その主張は現代の人間に何を語るものであろうか。ところで、そのことばは 1) 客体的認識と、人間を客体的に認識すること、さらに 2) そのように認識する人間を内在的にとらえることを批判し、とくに科学の抽象性が人間を疎外する過程を宗教的実存からとらえようとする意味をもっている。

したがってまたそのことばは、種々な形で、彼に結びつけられる現代の実存哲学という客体的体系そのものに対する彼の批判の意味にもなるわけで、それを「実存哲学の解体、実存主義と科学との新しい出会い」(Heinemann)のとりあげられる現代の状況に結びつけることは、一層その真意に近づくことになると思う。

しかし科学、歴史、文化の基盤として、キエルケゴールがみつめているのは「人間」であり、したがって、「人間能力の一部分のみを要求することによって生ずる人間性の喪失」(シュバイツァー：文化の頽廃と再建)の現実である。しかも彼はその人間の欠けた部分を単に補足、修正するものでなく、人間を客体化し、内在化する部分的追求におわるほかない状況の根底に問題をとらえ、それを科学や技術がすでに自己の一部分になっている現代の人間そのものにむかってなげかけるものである。

人間にそのような見失われた部分をつくる根底は、 キエルケゴールによれば、 まず現代の世界を解釈し、 作りかえる工作的人間に先立って、 その人間の「自己矛盾」を本来的な実存においてとらえていないことにある。 したがって「人間の疎外」とは実存を欠くことであり、 人間恢復のためには「科学をどうでもよい」というのである。 このようなことはどうしていいうのであろうか。 それはこのことばの成りたちがその意味をよく説明している。 というのもこのことばは彼が自ら非科学的 *unwissenschaftlich* と名づけ、 抽象的に一般的科学的である「大衆」としてのあり方をする人間を、 単独者に導くために、 その人間の多元化と疎外を含む不安を克服する信仰の「^{あとに}nach」書くと前置きした非体系的な哲学の中で語られるからである（哲学的断片への完結的非科学的後書）。 永遠のペガサスと、 時間の駒馬の双方に同時にまたがる人間の現実はキエルケゴールによれば、 科学に専念している余裕がないということであって、 それにも拘らずそのような余裕をもつかのような自由を仮想する人間の自己神化と自己を忘れた頽廃とを否定して実存へめざめさせる一環として科学がとりあげられるわけである。 したがってこのことは、 生死を含む人間存在の全体の中で、「死に至る病」をいやすところに科学を正しく位置²⁾づける根底があることを示すのである。

真の科学者の研究が「物に対する、 周囲に対する、 特に自己に対する執拗な闘争であり³⁾」、 その利害を離れた心持を否定するものではなくても、「良心と研究そのものとのつながりは薄弱であり」（ブレイユ：現代哲学入門22頁）、 科学そのものの人間的意味はつねにあいまいである。 そこにあらわれているのは自己の内外の根源的な矛盾に挫折し、 主体的倫理の立場が崩壊し、「虚無か信仰」のいづれかをえらばざるをえないのが人間であること、 しかも虚無を追求する自由な主体の自己解体がキエルケゴールの不安、 絶望の体験にほかならないことである。 近代的人間の主体性を科学、 技術によってつらぬくこと自体のもつ限界をキエルケーゴルの「不安」は反映する。 不安の中でとりもどされる人間⁴⁾はキエルケゴールのいう「自己にかかる関係において他者にかかる関係」⁵⁾とし

ての自己である。これに対して科学にもとづく近代的主体性のとらえる人間は、その客体と他者を主体化するか無視する人間である。後者は前者の抽象化、歪曲であることを、どうして人間に気付かせるかがキエルケゴールの課題であるが、これら二つの人間の相異を端的に示すものは<不安>と<おどろき>である。

まず自己があって、自己が「おどろく^⑥」ということがギリシャ的認識、科学の出発点なら、その自己の存在そのものを問題にする「不安」こそキリスト教的経験である。「おどろく」ということでは、自己以外のものが自己にとつて問題になり、「不安」では自己そのものが自己の問題になる。自己矛盾は不安のうちにのみある。

「懷疑なくして眞の学はありえない」に対して、キエルケゴールは、イロニーの概念にもとづいて、主観と客觀、本質と現象の分裂を指摘し、「イロニーなくして眞の人間生活はありえない」という。抽象的な知的懷疑よりも、さらにふかい具体的な個人的絶望をその基点とする。

「いかなる科学の厳密さ Strenge も決して、形而上学のもつ真剣さ Ernst には及ばない」(Heidegger: Was ist Metaphysik? S. 38)といわれるようすに、<科学一般>に対する<人間存在の学>の優位は、キエルケゴールによつて、人間における本質と存在の問題につらぬかれる。

科学者は彼が発見する真理と、それを発見するかぎりの彼自身を愛するのであり、彼は彼の発見の内容にささえられている (P. Tillich: The courage to be II, p. 47) のである。

デカルトにはじまる科学的本質論は、その cogito において<自己がある>から<自己である>への移行によって成立したのであるが、キエルケゴールは、その移行の可能性を実存において否定する。このことが「科学はどうでもよい」とする基礎となるものである。

キエルケゴール以来の、<自己がある sum>にかかる問題の追及は、実存主義の伝統であると共に、それはカントからも、アウグスティヌスからもつづいており、<自己である>と<自己がある>からなる人間を、世界とひとまとめ

にして、その世界を科学的探究、技術的処置の單なる対象 (ib. p. 132) としても、なおそのような対象にふれる<自己がある>ことを無視することはできないのである。

主客関係は可能的存在者としての実存の客体的抽象であり、そこに成立している科学はあくまで人間の一部分である。しかしこのことはさらに積極的に科学主義や合理主義の無意識的裏面である現代ニヒリズムの起源において、科学によっては克服しえないそのニヒリズムを、キエルケゴールが不安を基盤とする宗教的実存においてとらえ、しかもそれを「自己の問題として担いつつ克服しよう」(武藤一雄: 宗教哲学, 71頁) したことにおいて「科学をどうでもよい」といいうる真の根拠を見出したというべきである。

科学から超絶した单なる非合理は独善にすぎず、しかもまた「科学をどうでもよい」といいうる契機を欠くことは宗教の頽落である。宗教の頽落こそ、神と人間の関係を失うことであり、キエルケゴールのニヒリズムである。

それはニーチェが「神の死」を近代的人間の主体をもっともつきつめたところで告白することとながつてゐる。「神と人間の関係の喪失」はキエルケゴールの全思想をつらぬいており、いたるところにその例証をひくことができるが、そのうちでも中心となるのは、神の存在証明が、人間の超越とは反対に、内在的人間をそのまま肯定しつつ神をその中にとらえようとするこころみ、とすることである。

神の存在は、自己超越、自己否定の自覚によってのみ証せられ、それによってのみ眞の宗教は成立する。

つまり、近代的人間の主体性はその基礎と方法を科学に求め乍ら、科学におわりえない自らを人間として体験し、その所産としての神を偶像として斥け、一切の偽りの絶対者からその神性を否定する点で、そのかぎりにおいて科学的思考と全く一致する。しかもその思考が同時に、人間が人間を絶対化し、神化しようとする凡ゆるこころみも亦無意味であることを自証する。

そこで、このように客体的に問うことによって、それにおわりえない人間を

さらに全体として問うことによって「自己がいかなる意味においても、自己のうちに神をもたず、むしろ神が自己をもつということ、また自己が求めることによって見出されるものではなく、自己が神によって見出されることにおいて求めることが可能であるようなもの」（同、36頁）として自己を見出す。つまり自己と神は両者の断絶が実存においてのみ問題となる関係においてある。

キエルケゴールは、そこにおいて「科学はどうでもよい」というのである。

自己の延長ではなく、一切の内在性をこえてゆくところの、自己の存在を根底から否定するところにおいて、その自己をあらしめているものにとらえられる。

このような自己超越性、脱自性においてのみ実存的人間がある。

科学主義はこのような人間を否定する。しかし科学はこの人間の、部分的であるにしても、具体化である。

つまりキエルケゴールは科学的思考の基礎である主客の論理の中でではなく、その外に出るために、具体的思惟をあげ、主客関係そのものを基礎づけるものを根源的に自覚する実存において、不安、絶望を体験し、そのことによってのみ、神との関係に立つ人間を見出しているのである。

<あるもの>は、相対的にそれ以外の<他のもの>との関係において背理であり、そのことは科学の中にもある。

しかし実存の経験は、そのような<他のもの>に対して相対的に背理であるのではなく、他の何物からも導き出しえないし、説明されえない故に絶対的に背理であること、「悟性の逆説」がそれである。

不安、絶望は<あるもの>についてのそれではなかった。絶対に背理なものは、規定された特性をもたず、凡ゆる特性が余計なものになる存在の偶然性である。

客体的思惟、一般者を媒介としない背理は相対的であり、そこで「科学をどうでもよい」というなら、それは迷妄である。

したがって不安は、デカルトの cogito の抽象におわりえない体験であり、

(ブーバー：人間とは何か、92頁），彼以来の物・心の関係にかかわる問題の存続を反映する。科学がそこに成立している物・心の関係は、単に＜物にかかわる自己＞を媒介に入れても、そのことによって直ちに解決しない。理性だけを人間に固有なものとみなす抽象に対して、非理性的なものの中にも人間に固有なものを見出すとき、われわれは人間学的な、その問いのふかさを不安においてみるのであり、それがキエルケゴールの実存の契機である。

さらに絶望はこの解決の不能の確認であって、近代の自然と人間の関係における偶然性と疎外の原因の追及、サルトルの対自・即自の全体であろうとするこころみの挫折、ニーチェの力への意志もまた運命への愛とならざるをえない近代的人間主体性そのものの挫折を代弁するものである。キエルケゴールは、不安、絶望の体験においてのみ、神との関係にある人間を見出しているのである。

キエルケゴールの信仰が、ただ背理にのみ、立つ所以はそこにある。この背理の信仰から科学はどうでもよい、*gleich-gültig* ということができる。

キエルケゴールは科学の本質をどのように理解するのであろうか。近代哲学は、サルトルのいう「即自存在を *object* と書き改め、それを *subject* へ吸収する方向へ自己を発展させ、その過程において、自ら *object* として見られ即自存在としてしか考えられない状況に追いこまれる人間⁹⁾」、キエルケゴールの「大衆」を生んだ。マルクスも階級的人間の中に、人を物として扱うことによって自らを物化するところの同じものを見た。

こうしたことの前提にヘーゲルに代表される近代が、一貫して「物をみるとによって自己を見ている」こと、それはまた述語（普遍）と主語（在存）の一致としてあらわされることである。

だから論理、普遍をとらえると、主語（主体）存在も全面的にとらえられることになる。

知（思惟）と存在とは一致する。科学も、唯物弁証論もこの立場ですすめられる。

これに反して、キエルケゴールは主語（存在）は述語の普遍に一致しあわるものではなく、現実にはその存在はあくまで普遍のそとに、包摂されないものとしてのこるのであって、そのようなあり方が実存であるという。

「個別的な人間は概念のとどかないところにある。ひとは個別的な人間を思考することはできない。思考されるのは人間という概念だけである」(Krankheit. z. Tode, von Hirsch. s. 120)

前者に<おどろき>の体験があり、後者に<不安>の体験がある。キエルケゴールにはじまる<実存 Existenz>とは、科学のかかわる普遍的本質 *essentia* でなくて、*それがあること existentia*、個別的事実であるから、人間をどのように定義しても、実存としての人間は包摂することができず、実存は思惟の抽象的普遍化によってとらえることのできない非合理な事実である。したがって抽象的普遍性にかかる思惟を基礎とする科学が実存をとらえることはありえない。

科学の主体はキエルケゴールの美的実存につくるものであり、対象にかかる認識主観一般としての自己は認識論的自己であって、存在論的自己ではない。したがってそこに成立する科学の本質は個でなくて普遍をめざし、無にかかることなく、有にのみかかる。有をとらえる対象的思惟に基づく科学は思惟する自己を除外しているために、自己を否定的に超越することがなく、自己の定立する価値と分離されたままであり、またそのような把握そのものが、その中でなされる時間を対象化しても、その対象化すること自体が時間の中にあることをとらえない。科学のもつこれらの抽象性を指摘できるのは実存である。キエルケゴールは科学の基づく思惟について、科学的思惟も、実存的思惟も、それらは思惟であるかぎり抽象的普遍的本質を媒介としても、その抽象が客体にむかう思惟と、その思惟を思惟する主体にむかう思惟をわけて、それぞれ抽象的思惟、具体的思惟とよぶ¹⁰⁾。そして科学的思惟が自己を含まぬ抽象的思惟であって「自己と自己の関係」を消去すること、「自己が自己とはなれ、対象から自己をとりのぞくこと、対象からぬけ出ることを学の方法とする。抽

象は自己に無関心であることを要求する」(Nachschrift II. S. 251) という。

これに反して具体的思惟、非対象的な、自覚の手続きによってのみとらえられる実存は「自己が自己にかかわる関係」であり、その関係は思惟のみでなく思惟を思惟するものであり、自己が自己をえらび、したがって、思惟を否定することもまたふくまれる。

しかしそのような否定が相対的にとどまるのに反し、絶対的否定は「思惟の逆説」における信仰である。

キエルケゴールの実存は、そのような例外者としてあることにおいて絶対者に最も近くあるところの実存としての人間のあり方、神の前にある単独者(*der Einzelne*)である。神と人間は実存においてのみその断絶が問題になる関係にある。実存は他の何ものともおきかえられないもの、独自のもの、個体性である。またその個体的な実存は客体的にあるのではなく、主体的倫理的におこる事実であるところの主体性であり自発性である。

実存が自発的であることはその事実に因果律を適用しえず、実存が単独者であって個体性をもつことは人間が普遍性や因果的な系列の中の一つではないことで示される。人間は反ってそれらをとらえるものであり、宇宙の中の存在であると共に、宇宙を^{つつむ}存在である。その意味において科学をふくむ合理的な認識のすべてをまるで「ひとりごと」ででもあるかのようにとらえる人間として単独者なのである。そのような単独者としてのみ、それは絶対者の傍にあるのである。

科学は我々のおかれている「世界の全体」を知ることはなく、「無限の素材を恣意にもとづいて限定するかぎりで成立する接近的認識である」(Nachschrift S. 215)。そのために入間本来の実存をよびさます働きをもたない。ではわれわれはどのようにして全体を知り実存することができるのであろうか。ハイデッガーは「人間が有限であればこそ、そのために存在するものの全体があらわになる」ことによって実存は明示されるという。すなわち、存在するものの全体をこえるというのは、科学におけるように我々が無数の存在についての知

識を集積し、認識能力の組み合せによって、一つのこらずとらえつくすことによってではなく、逆に「存在するもののことごとくが、それみずから我々のもとからすべり去っていき、我々はひとりのこり、無の中に投げ出される」ことによる。科学ではなしに、無の中にひとりのこされることが存在の真相をあらわにするのである。人間は迫ってくる無に当面して不安になり、無に脱落する存在として無に脅かされ乍ら彼は彼の自己自身になる。すなわち実存するようになる。我々にとって現存在とは「無の中に保たれてあること」(Hineingehaltenheit in das Nichts)である (M. Heidegger: Was ist Metaphysik? 1929 S. 20, 25)。キエルケゴールは不安において無を、ハイデッガーは無によって不安をとらえる。

有にかかる科学はあらかじめ無を知っているから無をさけるのであり、また科学者は人間として無においてのみ科学することが可能である。しかも科学の問わない無をとりあげるならば、それは悟性を手段とし思惟をその方法とする科学の前提を越えてしまうにもかかわらず、科学によって無をおおうことが反って無への問をひきおこすものが無である。実存的人間は科学が部分的必然性をとらえることはみとめても、それによって有をおおい包む無の偶然性をまぬがれるとはなしえない。科学的法則は有の自然と世界の中の事態を精確にとらえていても、その自然世界と実存との間の偶然性をとらええないことをキエルケゴールはくりかえしのべている¹¹⁾。しかし、有と無の関係の偶然性こそ自己の眞の問題である。そこでこの偶然性は自己の外にではなく、自己の中にもつ偶然性であり、現実には不安の体験である。不安は無に関係する。「不安の対象は無である」(Begriff d. Angst, S. 93)。科学的思惟は時間の中の有のみに關係し自らを観察者の立場におく (Point of View, p. 80)。それは時間を対象化することをして、自己が時間の中にあることを見ない。時間の中にある単独者のみが時間の外にある永遠を予感しており、自己自身であり、有にあって無にかかり、永遠と時間、可能性と現実性、普遍と個の inter-esse としてある。このような単独者は科学とは異り Hegel の体系の中に包まれず、それと

質的弁証法的関係にある。キエルケゴールにおいて、人間を対象的に内在的にとらえつくすことができないことをあらわす現実の体験は不安であるが、「たとい、ピール店のおやじであろうと國務大臣であろうと、経験の平凡なよせあつめの中で生きているかぎり、彼は自己自身と神を失っているのである。しかし自己の本質が根底からゆりうごかされ、そのために自己が精神になり」その精神の中でのみおこりうるところの「絶望」において、人間は人間における永遠なものに関係するのである。そして絶望とは「自己の自己に対する関係」のうちに分裂がおこることである (Krankheit z. Tode I. B.)。

2

実存を人間に限ったのはキエルケゴールであり、そのことによって存在一般の認識としての科学に対して、科学する者は先立つことになる。その理由は物(道具、知識、組織、装置 (apparatus) を含む)は神を志向せず、物は無をもつことがない。人間だけが自らを人間以外の存在者から区別し自己のあり方に気を配り、自己のあり方をえらぶ個体的存在であるからである。自己をえらぶ実存的主体は自己の底に無をもつことが出来る。無を通して主・客のいずれでもないもの、神にいたる可能性があるからである。信仰に場所をあけるため、知識に限界をあたえたカントの人格、ヘーゲルの主体はその現代的否定をへて、より具体的にキエルケゴールの実存に展開され、その「人格」はまた科学を限界づけるとみることが出来る¹²⁾。ヘーゲルは「物は主体の自己化である」ことを述べ、物を見ることにおいて人をみると科學の限界を指摘する。キエルケゴールは「自己同一である物」を、「自己同一でない人間」と区別するが、このことは自己の克服できない対象を無視することによってその必然性を貫こうとする科学が「分裂の場にあって分裂を自覚していないもの」であるのに対して、「分裂を自覚する人間（自己）」をとりあげることになる。キエルケゴールは人間の概念を否定し、それを実存的に現実化して「自己」と規定し、「人間は自己であり、自己は自己が自己にかかわる関係においてそれを措定するものにかかわる関係である」としたのであるが、「自己と自己の関係」について

は「思惟と存在が一致しているなら、それは同語反復である」にすぎないよう
に、自己が自己と同一なら、それはキエルケゴールのいう現実の実存的自己で
はない。「思惟と存在との一致は神にとってのみ現実的であり、実存する精神に
とってはそうではない」(Nachschrift. II. S.248)。実存はどこまでも真理の外
にあって真理を問うものである。「客体的反省にとって、真理は対象であり、
自己から眼をそらすことが必要であるが、主体的反省にとっては主体が実存し
つつ自己の主体性に沈潜することが必要である」としているのは、キエルケゴ
ールの人間、実存がそれ自身で完結するものでなく、つまり、内在的なものに
終らず、終始神の前にある単独者、宗教的実存であることを示すものである。
「自己が自己に関係する」とは、るべき本来的なあり方と、非本来的なあり
方を区別して自己のありかたをえらぶことであり、それは自己の内に自ら対立
を描定して克服していく存在であるということである。神や物体は可能的普遍
的本質と具体的存在との間はつねに一致しており分離しない。「人間が動物か
天使かであるとしたら、不安に陥るということもなく、……人間は総合なのであ
る」(Begriff d. Angst. S. 156)。人間が神でもなく物体でもないのは、人間
が現実の自己のあり方から離れて、るべき自己をえらび、気にかけ、その総
合を目指す「自己が自己にかかわる関係」であるからである。そして「自己が
自己に関係する」自己の中に、はじめにのべた科学、客体的認識の可能性と他者
を否定する無神論の可能性とがある。もし人間が普遍一般的な意味によって決
定されているなら、つねに自己は自己に同一であり、えらぶことはない。それ
は物体と変らない。しかし人間を実存として見る限り、自然法則、あるいは、
歴史的な必然性に決定される普遍的本質 (essentia) の外にあって、それをえ
らぶ存在である。ところで人間が実存として本来の自己をえらぶ存在であるこ
とは、自己をえらばないことは不可能であっても、自己をえらばないことをえ
らぶ存在でもありうることを認めねばならない。実存に対して、実存的でない
あり方、つまり日常的非本来的な人間のあり方、自己が自己をえらばず、自己が
自己に同一であり、物のように一般的可能的存在と現実的具体的存在とを一致

させることは、本来的なものを忘却しておくかぎり現実に可能である。人間はそれによって客体化され対象化されつくすのではなくとも、物のようなあり方から離脱するのみでなく、物にとどまり自から物化することも可能である。科学はその意味における物としての人間をとらえ、人間は自己と不安を逃避するかぎり、そのように自己をとらえさせることもできる。そこには決定論的な構想も成り立つ。人間が客体化され対象化されることは、人間にに関する科学の成立条件である。科学によってとらえうる人間は、客体化、対象化された日常的非本래的なあり方、キエルケゴールのいう「大衆」としての人間である。キエルケゴールも大衆をみとめるから、大衆でない人間をえらぶ実存、人間の対象化が人間のありうる可能性の一部分ではあってもあくまで全部ではないこと、科学は単独者、実存としての人間をとらえることは出来ないこと、実存的人間の為には科学は何をも加ええない、どうでもよいものであることを明らかにするものではなかろうか。

勿論、科学が媒介となる人間の大衆的状況について、彼は「大衆は虚偽である」(The Point of view. p. 61)といい、その無意味によるニヒル、絶望、自己疎外を見透している。しかしこれらの疎外の現実も、それらをそのようなものとして反省する自己とそれとの関係を彼は中心問題としており、それによってめいめいの人間に、自己が実存的可能性であることを体験させようとするものである。絶望は「自己が自己にかかわる関係」のうちに生ずる分裂であったが、その分裂(疎外)の体験には、人間が「自己をえらぶ自己」であることが裏書きされており、それは実存の自発性、主体性をあらわす。

人間を客体的にとらえる科学の成立するかぎり、その認識が人間のすべてにはなりえないとする実存哲学もまた必然的に成立する。「実存哲学は人間がそれによって自己自身になりうる思考」なのである。そのかぎりではキエルケゴールは美的実存が実存として現実の客体をえらぶものではあっても、そのえらぶことをえらぶと共に、えらばないことも認める相対性をもち、科学が相対化されるように実存哲学もまた相対化されることを明らかにしている。

科学におけるように、対象そのものの中に自己を見出すキエルケゴールの美的実存はいずれも主・客関係の中にあり、そのためにデカルトの主体の孤立以来の近世的思惟のつくる歴史的形而上学的ニヒリズムを克服することはできない。自己存在の可能性を客体の中に見出すのはヘーゲルである。しかしキエルケゴールは「自己そのものが反省であり、それが自己の可能性である」(Nachschrift. S.28) という。

3

科学の対象になるものは対象化された人間にかぎられ、実存的人間は科学によってはとらえられない事をのべたが、対象の限定をはじめ科学の方法を、普遍性、客観的必然性を実証できるもの、伝達可能であると共にある種の（社会的、歴史的）検証を受け得るようなものに限定する事は、その事自体、人間の有限性、相対性の自覚に対応するものである。その進歩はさらに分科化¹⁵⁾を伴う。しかし実存的人間は時間的、空間的に無限であって、決して「一つの対象」として与えられる事はない。そのために科学によって与えられる認識については、つねにそれを問うものとして、人間はのこる。人間をキエルケゴールが「身・心の全体」であるというのも、身心の関係としての実存を指しているのである。従って実存は自己が自己に一致することでなく、自己と自己の分裂（絶望）を含む関係である。キエルケゴールが精神としての自己、「自己が自己にかかわる関係」の中に、その関係の分裂としての絶望の可能性すら含むものとしたのは、悟性、科学の否定であり（「死にいたる病」にのべられる絶望の諸形態）、その絶望するものが、そのことによって同時に最も神に近いものなのである。それは次のように見透すことができる。実存の自由が絶対的自由であるならば、それは一つの必然性に他ならない。キエルケゴールが、「自己が自己にかかわる」ということは主体が客体を選ぶ関係と解することができる。過去の歴史、社会、自然に規定されながら、その規定が人間のあり方をすべて決定してしまうではなく、（包摂されないものを残し）、そのように自己が規定されている事を反省する自己としてあり、自己が自己を未来へ選びとる、と解することができ

る。そのとき、表象化され、vor-stellen、反省されたものは、過去的なものは客体であり、非本来的であり、科学はそれにかかわる。反省するもの、主体的なもの、本来的なものは、未来に規定されないもの、選ぶものとしてある。本来的なものを選ぶことは、非本来的なものを超える事になり、それは非本来的な自己を反省して本来的な自己を選ぶ事になるから、選ぶ自己は脱目的である。キエルケゴールはそれを「所有の反省」、反省の反省、主体的反省とよぶ。科学は、反省するもの、本来的なもの、実存をとらえることはない。科学的思惟は客観的反省、対象的思惟であり、反省する自己を含まない。そこで科学の対象になる非本来的な反省されたものと、本来的な反省する実存との関係は、連続的でなく、内在的に媒介され得ない関係である。両者が何故あるのか、何によって統一されているのかはわからない。それはサルトルの語をかりていえば、即自は対自と同質になる事がない。しかも両者は不可分な現実である。自己と自己がわかる理由がなく、しかも主・客は同一でないから、主体は対象化されつくさないという事と、主客をまとめるものは現実にないから、その統一は現実を超える、内在にとどまれない事とは、実存において、ひとつのことである。しかもそのようなものとして実存的自己があることは、その「自己と自己の関係」そのものを指定し、かつそれを質的に否定するもの、神の前にある。この意味においてキエルケゴールの実存はつねに神との関係にある宗教的実存である。両者は現実の内在的なものによって媒介されえない。人間が対象化されるままに終らない実存的主体であると共に、その主体は、それを偽りとする宗教性 B における逆説的信仰にのみもとづく。ただそのようなものとしてあることが、それをあらしめる神の前にある事に気付かせる。キエルケゴールが神と人間の質的断絶を説くのは、人間から、人間の自己神化、自己同一の可能性を徹底的にとり除き、しかもそれは悟性に従ってはあり得ず、悟性を知らないのは迷誤であって、悟性を背理 (Paradox) によって止揚することにおいてのみ、神とかかわる人間があることを示すものである。不安、自己否定においてのみ、神との関係を説き¹²⁾、神の存在証明は勿論、内在的実存主義もなお非本来

的なものとしてえらぶ実存においてのみ、神との関係にある人間を示そうとする。近代的人間の主体性は神との対決によって成立し、しかもまた、それによって疎外的現実にある。キエルケゴールはその近代的人間の主体性に対決する単独者的実存において科学を相対化し、神との関係をとりもどす。それは人間を「自己矛盾」とするものであり、自己矛盾は「内在的合理性にとどまれぬ内在的合理的人間」を意味する。超越を内在化することによって「自己を自己に一致させる」点で対照的なニーチェと、その挫折については、ここでは省略する。

実存的人間として神とかかわることは、キエルケゴールが近代的人間の主体性の出発点に立戻って、主体の道具である科学を別の道具に改善する代りに、主体そのものの成立の根底においてその道具を使いこなすことのできる主体性を真にとりもどす可能性を明らかにすることを意味する。

近代的主体性については、人間の自己矛盾の窮屈的なものとして<生に対する死>がある。カミユは彼の説く<不条理>を「ほんとうに重大な哲学的问题は一つしかない。それは自殺である」（シジフォスの神話）と書き出し、また死の恐怖を媒介として自然権を自然法にゆだねる近代市民的自覚の形成を説いたものにホッブスがあり、そのことは死において人間を実存的に自覚する現代の実存哲学につづいている（原佑：西洋哲学史 140頁）。ただ死について現存在の直接的現実的な恐怖は、そのまま無に対する不安と同一視しがたい（本紀要 5号及び 6号）。前者では死は受動的にうけとられ、死をさけることにおいて一つの社会的生活技術が抽象的に追及される；後者では死は自己化され、科学の領域におわりえぬ死は具体的にとらえられる。死について人間のみが自由死（自殺）の可能性をもつことは人間が自分で自分に生命を与えたわけではないから、生命を物のように対象化、抽象化するそのような可能性は、生命が生命の中にもつ可能性であって、それは自然の中での人間のあり方の偶然性、実存的 possibility を示す事実であり、必然性を追及する科学にひとつの限界を示すものである。

カントは自殺が自己を物のように処分することであるところから、人格性との矛盾を理由に倫理的に否定するが、それはマックス・シェラーのいう宇宙の中で人間が自然的、超自然的のいずれの秩序にも明確な位置をもっていないこと、つまり偶然性をみとめることになる。

4

キエルケゴールは科学と倫理の分離を指摘し、科学が人間疎外の原因ででもあるかのようにみなし、科学を否定することを倫理的とするのであろうか。そうではなく、倫理を科学から排除することに合理性を想うこと自体が実存の欠如の倒錯であり、そのこと自体が科学から実存をとらええぬことにもとづいている。

科学は倫理と不可分であり、キエルケゴールは「自己が自己にかかわる関係」を主張する。実存は科学を生み出しても、科学の因果的関係の考察から実存を解明する途はない。科学によっては実存の肯定も、否定もできない。感性から自由を導きえないが自由は感性をとらえうとしたのはカントであるが、科学は実存をとらえないが、実存は科学をとらえることができる。それのみでなく、デカルトの合理性が懷疑にはじまるように、科学は実存にもとづいて成立している。科学を倫理から分離しようという科学主義、実証主義の仮定そのものが、両者の結びつきを前提とする。両者が別のものとしてありえた事実はない。

科学こそ人間の倫理活動の成果であり、実存的思惟を欠いて科学は成立しない。科学そのものが相対的理論であることは、とくに最近の数学、物理学に顕著な事例を指摘するまでもなく、当初から原理的にそうなのであって、科学研究は自ら措定する仮説を自己否定しうる主体的実存的反省の上にのみ成立している。

近代科学は対象化をおこなうのに、自己の視点と方法の特殊性を自覚すると共に、それらをたえず変更してゆく。ニーチェの遠近法主義はそれをよく説明している。勿論、反省は主体的にすすめられるのみでなく、客観的事実にした

がってなされるものの、その客体が主体の生み出すものであることはヘーゲルによって述べた。

科学は、このようにして質的に有限であって量的に無限である。その質的有限性をとらえるのは実存的反省である。しかし主体を反省する科学に対して、主体を反省せず、主体を即目的に肯定することも可能であり、それは科学主義、実証主義である。またそれらの背景をなしている近代的主体性の即目的肯定が現実にある。

しかもその帰結はニヒリズムの現実である。このニヒリズムは科学と実存の結びつきを否定的に新しく立証する。つまり実存の否定は、科学そのものの解体となる。

科学が、国家、企業に所有されると、科学を自己目的とするとを問わず、科学はその方法と対象の如何にかかわりなく、科学自らその意味をもつことはできない。

そこには科学者に公理を選択する自由をみとめ、科学を道具とし、また「行動の一環として科学を見る」機会もある。ブレイユは「科学活動は自身の中に法則をもっていないことが明らかになった」とのべて現代哲学を結んでいるが、もともと相対的認識として成立している科学を絶対化しているのは科学ではない。また科学それみずからもつことのない意味を科学に与えようとするのは、人間の *idee* への確信であり、主体性であり、さらにその理想主義とその挫折、およびその相対性の上に成り立っている権力意志である。科学を絶対化することをえらぶ実存もまた、それとひとしく人間を一貫する近代的主体性であり、しかもその主体性が無神論的実存主義の挫折におわることは、科学を媒体として現代のニヒリズムを具体化させる。そのような挫折をとらえるところの実存の否定は、科学を科学主義におわらせ、また実存の肯定は無神論的実存主義に導く。

5

科学主義については、科学によって実存を規定できないことを上にのべた。

無神論的実存主義については、それが現代を代表する「工作的人間」*homo faber* の帰結として具体化しているとみることができる。その立場は無、ニヒルを自己化しようとする近代的主体性の最もつきつめた形である。それはサルトルの「神なしに生きねばならぬことを知っており」、「神はある、しかしその神は人間と同じものだ」(J. P. Sartre: *L'Existentialisme est un humanisme* 1954 p. 35) という人間として、自らをえらび、人間でありつけようと決断しているのである。人間は即自の無化として対自であるにすぎない。存在から見るとこの無化的な対自は、存在の内部にある穴であるという。科学の対象はこの穴ではなく、存在にかぎられる。しかも科学のかかわりえないその対自、「穴」が、完全に即自を転覆させる。キエルケゴールの単独者はサルトルがここで「穴」とよぶ内在的な虚無を、超越的なものに向わせる転回点である。それはキエルケゴールが「一王国をもってしても、とりかええない概念である」(The Point of View P. 61) という。しかしサルトルの対自は不可避的に、つねに即自に対し無化的に関係させられ、その関係を絶つことはできない。そのため対自の絶対性は本来の実体をもたない。だから対自は自己の根拠ではない。対自の事象性はただ疑問であり、問い合わせるのである。

対自は自己と世界に向って問う。科学はむしろこの問い合わせのうちのひとつであるにすぎない。

科学が絶対的真理でないことを知って、なおそれにとどまるのは頽廃である。そこで科学によるのでは自己の生きる世界も、自己そのものも、自己の支配できるものではないことをとらえるのは、実存である。自己の技術のふれえないところ、科学的必然性のさらにそのそとに偶然性が、自己の手の及ばぬ、体験しえぬ無としてあり、しかもその無を自己と切りはなすことはできない。そこに科学の限界がある。前章に述べた偶然性もこの中にふくまれる。

権力意志の挫折は、力のための力、科学による世界支配が、その無をうずめ無を自己化しようとする絶望的なこころみであることを意味する。それは無にあやつられる自己のあり方ともいえる。したがつて、さきにのべた問い合わせの内容

は、科学の手のとどかぬ無に支配される人間、工作的人間に分裂があり、科学はそれをうずめることが出来ないことである。

自らすべてであろうとし、即自と対自の全体であろうとする近代的人間の主体性は、科学・技術をもつ「工作的人間」として具現される。しかしキエルケゴールはこの人間觀をつらぬく主体性に根源的に分裂のあることをみる。科学は主体の具体化にも、主体の挫折にも結びつく。しかし科学はその分裂をとらえない。工作的人間は科学を道具とする理想主義の形象化、ヒューマニズムでありながら、その達成を樂觀する基礎は科学の中にもちえない。

科学は單なる理想主義の媒介物、道具であって、絶対的真理ではない。

むしろ科学がもともと「何のために」を欠くこと、そのことはまた現代のニヒリズムにおいて科学の本来の姿に接したことになる。至高の価値としての市民的キリスト教的価値の無価値化と、それに代ろうと企てて代りえなかった近代的科学、技術、マルキシズムにおいて実証主義を絶対化しようとする人間の主体性の挫折をおおうことができない。

しかし価値の無価値化というニヒリズムも、価値意識の中でありうることである。「神の死」も神の信仰の中でありうることである。人間は価値意識そのものを否定することができない。そこに至高の価値がない故に、多元的に多くの価値がある。しかも一元化する主体が欠けている。

ニヒリズムはキエルケゴールが「死を死ぬ」といふあらわす退屈であり、主体そのものがむなしくされ、無を絶対に肯定する態度であるが、近代の科学・技術のうみ出すニヒリズムもその純粹形態としての退屈である。しかし絶対的ニヒリズムにとどまることは人間には不可能である。

6

工作的人間に代表される悟性的な現代の窮屈的な立場は、無神論的実存であり、しかもそれが人間にとて不可能であると知ることは、人間が人間でありえないこと、キエルケゴールのいう「絶望」である。

絶望は自己を見失うことであるが、近代もまた工作的人間を通して自己を求

めて、自己を失った。これに対してキエルケゴールの背理の信仰は宗教的実存であり、その絶望につらなることによって「絶望をしらぬもの」にみちびく。時間の中に入つて来る永遠、悟性の躊躇、科学的合理的思惟の否定としての背理において、科学の可能性を反復する。前者は科学を否定する立場であり、後者は科学を主張する立場である。その主張は「背理の信仰」¹⁷⁾においてのみ可能であつて、科学のような「悟性に対する存在を悟性をもつてとらえることができると共に、悟性をもつて躊躇となる存在を把握することができる」(Augenblick. v.)ものが単独者、実存である。キリスト教からこの躊躇、背理を除き去つて、その代りに「もっともらしさ」をもちこむことが、キエルケゴールによればキリスト教の否定である。「悟性的なもの、もっともらしいもの」とは超越的なものの内在化であり、神の存在証明であり、内在的な神学である。科学は数がものをいう。そのように確実性を多数から導くことは、具体的な規定、ことに人間の現実を数におきかえ、抽象することによってのみ証明するものである。しかもその証明が人間を決定するときニヒルを生む。ところがそのような数の確かさの否定こそ単独者である。つまりそこには自らつらぬく主体性に挫折している主体性がある。それがキエルケゴールのいう「自己矛盾」の人間である。

「科学をどうでもよい」というのも科学はその矛盾の現実を肯定も否定もしらないからである。歴史に目的がなく、それを問う人間の問い合わせがある。目的をあたえる人間に目的がない、そこに人格がのこる。

カントとことなるのは神からその人格をうけとることである。「科学をどうでもよい」という真の目的は、科学否定の偏狭な無知の是認ではなく、反抗でもなく、科学が目的のない道具であり、媒体であり、相対的認識であり、それに対して、その主体である人間は自己矛盾を知る人間として絶対にかけがえのないものであり、さらに入間が信仰において真に人間であることをすすめるのであって、そのためには科学はどうでもよいというものにはかならない。

「神によって神にむけてつくられた人間」から、自らを解放し、自立する近

代的人間は「神の死」を帰結としたが、それは自己の死をも意味し、無神を実現することによって得たものは、ただ単に自己の延長には神のないこと（理神論、人神論、神の存在証明の否定）、虚無の体験においてのみ絶対者とかかわるものとなったことである。

「すべてを疑え」（マルクス）は人間から偶像、自己神化を排除することであったが、それは、内在的には不可能である。人間が科学のかかわりえぬ虚無¹⁸⁾において神に会う可能性をもつこと、現実の上では、人間は力のために力をもとめるか、自然の非合理的衝動にかりたてられるままに自己をあけわたすにしても、なお世界に投げ出され、不安、絶望におののく単独者的実存である。

「科学はどうでもよい」は、人間が悟性的思惟そのものではなく、返ってそれを肯定することも、否定することも可能な存在としてあることを意味し、悟性をもつ人間が、同時に可能的存在者、実存であることを意味する。

もしも「悟性の逆説」に反して、悟性の絶対化が可能的存在者の可能性をうばい去り、可能性と現実性、永遠と時間、自由と必然からなる中間者 *inter-esse* としての人間を抽象的に一面化し、固定し、物化するならば、それは人間そのものを否定するにひとしい。そしてそのような人間の否定によってニヒル、疎外を生ずることは、人間が本来的に可能的存在者であることを示す徵表であることをのべたが、なおこのニヒルを逃避し、またそのために科学を使用することも可能である以上、それによって人間は本来的ありかたをとりもどすことを自ら拒むものになることができる。しかし実存することによって本来的な可能的存在者となる場合にも、そうでない場合にも科学は人間のいづれのありかたにも等価的であって、それはこの可能的存在者の所産としてあるにすぎない。

完全に限定されているもの、区別する悟性的なものが *exoterisch* でありますし、すべての人々の所有になりうるもの、本質であり、「科学者こそ大衆人の原型であり」（オルテガ：大衆の蜂起、樺俊夫訳 140頁），大衆への道をひらくものである。しかもその悟性はそれ自身を基礎づけるものではない。そのためにもし科学を相対化する根底を、悟性をさけて感情にうつり、またそれと同

次元での非科学的迷信、神話、非合理性の肯定に求めるならば、それは科学、悟性と何のかかわりもないことである¹⁹⁾。悟性においてのみ背理がありうる。

さきに科学は実存をとらえないと述べて来たことは、いいかえると「悟性は自己を超えることができないこと」であり、絶対者が歴史的に個体的人間としてあらわれているという逆説は「悟性の考えることのできない」(Philosophische Brocken I. S. 34) 悟性の没落、信仰的飛躍によってそれを超えた場合にのみとらえうことである。科学を生み、その中核をなす悟性はケルケゴールによって人間の中に背理の関係においてのみ位置づけられる。そのことはまた悟性を実存との関係においてとらえることを意味する。

人間は科学する能力をもち、対象化することができる。しかし科学によって人間は客体化され、対象化されつくすものではない。

対象的思惟は科学として、物あるいは物化された人間にかかわり、しかも対象的思惟のあるかぎり、主体的思惟もまたある。主体的思惟は精神にかかわり、実存につらなる。

両者はどこまでも異質的なもの、同一化されないものであって、しかも「自己が自己にかかわる関係」にある。このような矛盾をそのまま現実としてみとめるから、その矛盾におわるものでなく、人間が内在にとどまりえぬことが説かれ、実存の脱自的自発性によって、内在的有のみならず、無にかかわるものとなり、内在的有のみに結びつく科学をこえて、実存は「神の前にある単独者」である。

現象の本質を追求する科学に対して、その本質にあくまでふくまれない実存としての人間には、悟性の逆説、無、不安などの事実があり、科学はそれらの人間の有限性、原罪（絶望）を説明することも、意識することもできない。したがって後者から宗教的実存への過程において、科学はどうでもよいとされる。

しかし「科学はどうでもよい」というのは、美的実存においては科学の肯定も否定もなしえないということである。科学は「自己が自己にかかわる関係」

としての人間と不可分であるけれども、客体的本質につきる。人間の主体性を、そのような客体的本質、体系の完結性の中にとらえるのは、科学によって無反省に肯定する科学主義、科学的自然主義であって、キエルケゴールは絶対にそれをみとめない。有にかかわる科学は、無を対象となしえない。本質をとらえる科学と、哲学的内在的な無にかかわる実存とは相対的である。科学を真に否定しうるのは悟性の逆説による宗教性Bにおける実存にかぎられる。したがって「科学はどうでもよい」は宗教性Bにおける実存として科学をとらえるものであり、科学に依存することも、それから逃避することもない寛容²⁰⁾、「ここでわれわれの研究はおわる……研究のはじまったと同じ場所でおわるのである」(Begriff der Angst S. 163)といい放つ自由な主体的人間のあり方を意味する。

社会科学に対してジードのように「私を共産主義にむかわしめたのはソヴィエットではなくて、キリスト教の愛である」ということができると共に、科学から信仰へはすすむことはできないけれども、科学は信仰と調和することができる。ただ *unio mystica, gnosis* とは調和しない。

主・客関係において成立し、客体的思惟にもとづく科学は、自己を外化し、「自己が自己にかかわる関係」の中にふくまれるかぎりみとめられる。しかしこの主・客関係そのものを措定する他者にむかうかぎりでは、科学は他者をもとめて客体をとらえるにすぎぬ。したがって科学は他者へかかわる宗教的実存、つまり悟性の背理においてのみ他者にかかわる自己にとっては、どうでもよいもの、等価的 *gleich-gültig* なものである。

註

- 1) 「後書」には科学とよばないで、単に容体的思惟、対象的認識といい、数学、史学、形而上学、心理学をあげている。しかし「審判者の書」(Buch des Richters, Kierkegaards Tagebücher, 1833~55)には<自然科学>の語が用いられ、当時の神学者が「少しばかり自然科学的かなにかであるような外観を装う」にいたったことをとりあげ、「神と<人間>のあいだの対立は、自然科学のかげに入間がかくれ、退くことにおいて、その絶頂に達する」と言っている。また当時の日記

に「全ての道徳的退廃は結局、自然科学から来るだろう」（キエルケゴール遺稿集 第二版、大谷訳 317頁）の語がみられ、「キエルケゴールは学術、殊に自然科学を宗教的関係にとって、まったく重要ならざるものと言明した」（レビット：ヘーゲルからニーチェへ II、柴田訳 141頁）ともいわれる。ヘーゲルが、主観の自己確実性を追求する哲学を、単に哲学と呼ばずに＜学＞ die Wissenschaft と呼んでおり (Phänomenologie des Geistes, Einleitung)，ここでいう科学の語もそれと一致するものである。

キエルケゴールが科学とよんでいるものは現代の科学と本質的に共通するものはあるにしても、「それをもって現代のキリスト教弁証論を考えることは無理である」とレビットが述べているのは正しい。なお、マックス・ウェーバー以来の「科学」の考察、あるいはその影響を受けたヤスパース (K. Jaspers: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte 1949, II Teil. 1. Wissenschaftlichkeit) を念頭におき乍ら、ここではキエルケゴールの主題に重点をおいた。(註15参照)

- 2) Pappenheim: 現代人の疎外、栗田訳 18頁、恐怖による科学のひずみ、歪曲について明かにしている。
- 3) ピエル・キュリー伝 1924年版、渡辺認訳 194頁
- 4) キエルケゴールの「自己が自己にかかわる関係において他者によって指定される関係」に対応して、ブーバーは「人間はその本性と世界における地位にもとづいて三重の生活関係をもっている」とし、それによればキエルケゴールには
 1. 世界と物との関係は欠けており、
 2. 人間、つまり個人と多数者との関係は不十分であって、
 3. これら二つの関係をつらぬいてあらわれ、しかもそれらを根本的に超越する存在の神秘との関係こそ、彼において唯一の本質的関係であり、それに全力が集中されていること、

をあげている。

無神論的実存に欠如するこの最後の3.の関係は、しかしそれをみとめた上で、ハイデッガーが存在への光を、またサルトルが無一神論を単に追及する一つの帰結とし、実存主義の一つの答としているかぎり、今後どう解すべきかは俄かに決定すべきではない。

- 5) Krankheit I

ヘーゲルにならって「人間が精神である」というにしても、キエルケゴールはヘーゲルの＜人間＞を抽象的であるとし、具体的に実存としてとらえ、「人間は自己である」といはなおす。したがってその自己はアリストテレスにみる対象化された自己というものの、三人称における自己ではなく、アウグスティヌスのよ

うに一人称で主体的に問う自己である。したがってそのような自己は客観的にはひとつの綜合関係として成立している構造をもち「自己が自己にかかわる関係」といわれる。この関係こそ実存であって「真理を問うものは実存する精神である」(Nachschrift. S. 249)。

しかし一方にヘーゲルの<人間>もあることは、自己を抽象することも、しないこともともに可能であるものが人間であるということであって、自己が自己にどのように関係するか、そのかかわりかたは自由であることがあらわれている。

- 6) キエルケゴールも、デカルトの驚異をあげて、それが近代哲学の起点にもなることにふれている (Begriff d. Angst S. 145.)。
- 7) イロニーは絶対否定性として、他を否定し、また自らを不斷に否定し無化する。科学は客体のうちの限られたある部分のみを否定する。イロニーは美的なものの否定として、もっとも直接的であるが、それはまた根本的に人間がキリスト者になるのに科学の意味を否定するものもある。
- 8) デカルトは *cogito sum* を実体化して「我とは思惟するものである」とすることによって機械的自然科学の建設者になったが、もし *cogito sum* をあくまで「われがある」の実存的立場で貫いたら、ライプニッツのモナド論のようなものに進んでいったろう（九鬼週三：実存哲学 22頁）といわれるよう、デカルトは実存的契機にふれ乍ら、体系的完結をめざし、そこにキエルケゴールとの対立が見出される。
- 9) 思想 462号、33頁
- 10) Nachschrift. S. 116, 155.

実存する人間は考える人間である。そして考える以上は普遍的抽象を媒介とするから、実存する人間の思惟も、抽象的思惟を排除するものではなく、したがって直接的に科学を否定するものではない。

キエルケゴールに科学を全く否定する語もあることはあるが（註1参照）、しかし著作は一貫して科学に中立的ではあっても、それを無視するものではない。

キエルケゴールが具体的思惟を抽象的思惟から区別することも、科学が科学としてすすめられるなら抽象的であり、実存を条件としてすすめられるなら具体的であるといわねばならない。そして客体にむかう抽象的思惟と、思惟することそのものにむかう主体的具体的思惟の区別は、有にかかわり自己をふくまない科学的思惟と、無にかかわりつねに自己を含む実存的思惟の区別であって、無にふれる脱自性、超越性のみが不安に到達するものである。なおヘーゲルも亦、不安をみとめ無を知っている。しかしそれが確実と存在、自己肯定におわるものである（P. Tillich: The Courage to be p. 134）ところに、キエルケゴールとの相異が

ある。

- 11) キエルケゴールは実存が絶対的に偶然であることを「私はどうしてここに来たのか、世界とよばれるものは一体何ものか、どうしてこの大企業に参加しているのか？」と問うことによってあらわしている。また現代の実存主義者にとっては、数学的自然科学の宇宙が自己存在、現存在、対自存在への関心にとって無意味なものになっており、その実存概念は現代の自然科学の自然概念に密着し、あくまで現実的である。

人間も生物として生物学の中に秩序づけられるし、ひろく自然的世界は理性的であり、数学的自然是合理性そのものである。しかもその自然の中に、それらと全く異質的な「決断する人間」も自然の創造物として介在し、またそのようなものである自分が自分にとって一つの謎であるから人間なのであり、そのことがなおみずから作るものでもないので、自分で解きえない謎として存在する。「人間が動物から発生しながら、動物から離脱した事実」を問い合わせ、しかもそれに答えなかつたのはニーチェであった。そして人間は全世界の創造と意味ふかいつながりにある筈であり乍ら、それを明確に見透すことができない。

- 12) カントの科学批判はキリスト教の神の存在を要請し、目的論的調和の世界を理解する原理の提供を結論としている。この結論が世界の神性喪失をうらづけるものであり、キエルケゴールの立場がこれを前提とすることになるのは否定しえない。
- 13) ヘーゲルは近代自然科学の方法によるのでは物をとらえることはできないとし、観察と実験にもとづく科学が、物を求めて自己を見出したにすぎないと。つまり「外なるものにおいて理性が自らをしか見ない」という意味において内なるものをみているのであり、観察の立場の限界にもとづいて科学の限界を示したものである。

科学は他の element を克服しえない。むしろそれを無視することによって自己の普遍性、必然性を貫こうとする。その意味において科学は分裂の場にあり乍ら、その分裂を自覚することができない。同じ抽象性はマルキシズムにもみることができる。

レビットも「自然科学は自然そのものに出会わない。返って自己自身に、自己の科学的もくろみや、知見に出会うだけで、このために自然研究の自然は廃棄される」としている（樺山欽四郎：ヘーゲル精神現象学 334頁）。

- 14) 自己疎外 *Selbstentfremdung* は外化 *Entäusserung*、対象化 *Vergegenständlichung* と同義である。「自己が自己にかかる関係」における自己の分裂は、人間の作ったものが、人間から独立し、逆に人間に支配されないで、人間をこえ、人間に

さからう異質の力となること(マルクス)である。異質的とは、人間が全体であるのにひきかえて、作られたもの、なされたもの、対象、機械は部分であり、それは单一能力であるからである。

したがって「人間は個としては弱力、有限であって、全体、類として全能、無限である」(フォイエルバッハ)としても、その類をめざす過程において、安泰、快適を感じる人間と、自己の無力、非人間的生存の現実性を感じる人間がありうる。マルクスのいう資本をはじめ、自己を対象化する活動、人間の社会・歴史的世界の生産、文化活動のすべての本質が、逆に人間を拘束し、支配することがおこりうる。

それらは主体的にみれば、「自分が自分から遠ざかる経験」(E. フロム)、「行為ではなく、行為の結果が主人公になること」、物神崇拜、さらにその崇拜を拒否することも疎外であって、そこでは人間は神との問題に否定的に結びつき、また立ち帰る。

何をどれだけ、どんな手順で生産するということよりも、そのような自己の所産(機械、技術、組織)と自己との関係が中心問題であって、キエルケゴールはそれを「自己が自己にかかわる関係」としてとらえる。したがってフォイエルバッハが「自己を外化し、対象化することによって、自己自身を意識するのが人間の意義であり」、その人間によって意識される「類としての万能、無限の本質」もみとめて、しかもなおその本質と自己の関係が問題であり、またその本質にむかって、個としての特殊を統一しようとする新しい人間的共同をめざすマルクスの労働も、その労働と自己との関係が問題である。さらにフォイエルバッハのいうように、人間が自ら外化した本質が神であって、それとの関係が宗教であり、宗教から人間を解放するために、その本質を人間にとりもどすのには、その本質(その中に愛 agape もふくまれる)そのものよりも、その本質と自己との関係こそ問題であって、単に自覚という手続きだけで、本質と自己との関係を自己同一としてとらえられるとする理由がない。むしろそのような自己同一の成否を問うことこそ、キエルケゴールにとって真の宗教である。

ただ現代の日常性におけるように、類としてのつながりを失ったバラバラの人間にとて「万能な類的本質」を抽象的に問うことが、人間の本質的に問うべき問い合わせに近づける。刺戟が雑多でおびただしく、質的量的に多種多様であると、ひとはその全体に反応することがなく、ただその部分に反応するので、全体の見透しをもつことがない。現実はつねに部分である。実証主義、実用主義の発想もその部分であり、科学もまたそれに属する。

それに対して、人間の類としての無限性に対する確信は humanism であり、

サルトルの実存主義も帰結をそこに見ている。

しかしこの自己同一の確信に疎外の原因がある。したがって、本質にかかわる科学は、存在としての自己へ、あるいはまたその逆にも、一元化されることはないというのがキエルケゴールの一貫した立場であり、そこから本質にかかわる科学の相対的意義がのべられているのである。

- 15) 現代科学はマルクス主義的な統一科学とは反対に個別的であって、ヤスパースは「科学が唯一の科学ではありえず、つねに諸科学としてある」理由を、視点、方法、対象がそれぞれ一定のものであるという限定をうけた特殊であることを求めている。彼がマルキシズムや精神分析に対しておこなう科学批判の根本もここにある。

そのために科学は特殊性 Partikularität を脱しえず、間隙があり、一を他に還元しえず、世界は分裂しており完結した体系を示さない。しかも世界は互に関係しあい、完結へのみたされない要求を示している。分裂しながら交渉しあい、またその逆でもあることが、暗号として読まれ、世界は神への超越の場となることは、キエルケゴールにおける「自己が自己にかかわる関係」を具体的に述べたものとみることができる。

- 16) ヘーゲルの汎神論（絶対知をふくむ）における客体的思惟に対して、キエルケゴールは<主体的思惟>即ち単独者としての人間の自己確認を重視する。それは自己自身への関心であると共に、関心 inter-esse そのものが実存 die Existenz である。実存は悟性的な科学の肯定を意味しないが、科学のみでなく、一切の内在的理念的宗教性 (A)，神学の最終的な合理性の支柱としてのヘーゲルの弁証法もその中に自己をゆだね、やすらいうるものとしてはみとめない。

<信仰>とは無限に自己を否定する決意である (Der Begriff der Angst S. 178)。

- 17) キエルケゴールが不安から絶望において「絶望と反対のもの、信仰」(Krankheit zum Tode. S. 47), 「罪と反対の信仰」(id. S. 81) に飛躍するかぎり、ハイデッガーの不安は無が能動的に万物と自己自身を無化してくるものであったが、キエルケゴールの不安は啓示であり、そこからのみ「科学はどうでもよい」ということができるるのである。キエルケゴールにあって実存はその哲学的立場であることは否定しえないが、それは神との関係に入るための前提にすぎない。
- 18) 現代の実存哲学の根源的概念になっている「現存在に不安をよびさます無」は<否定する無>として働くものであり、無においてわれわれは神を見失い、あるいはまた神に会うのであり、キエルケゴールにおいて宗教的実存は無神論的実存をふくむものであり、神を失うことが、神に会う契機になっている。

- 19) 客体を否定し無視するものにロマン主義、神秘主義があるが、その意味においてキエルケゴールが「科学を否定した」ことはなく、それらの分裂にも注目するrealistであり、また質的弁証法を説くものである。
- ヘーゲルの体系に倫理を欠くこと、宗教が必然的に現実の倫理と媒介されることを彼は繰返しのべており、科学を否定するとしてもブートルー（E. Boutroux）のそれではなく、また自ら科学を知らないことを絶対化するそれでもない。
- 20) 宗教における寛容は、ちがったもの、<他のもの>を受け容れる余裕であり、それは自己の真理への確信、真理の主体化、自己が自己にかかわる関係の確立に基づく。自己の中にもつ矛盾、おそれている分裂を、他の相手が口にするのに対してfanaticになるのと正反対が寛容である。自己に与えられている真理があり、しかも自己に与えられるものがすべてではないことを認める自己否定、自由が寛容である。