

## カオスの顔

神谷幹夫

## I

京都のお店に入ったとき、私は、あることに気が付いた。香が焚かれていた。その強烈な香りに私の感覚は刺激を受けた。京都のお店ではどこでも香が焚かれているのか、またなぜ香が焚かれているのか、いつごろからこの習慣ができたのか、私はまったく知らない。そのような問いは、だいたい、私のなかには生まれなかった。

香の匂いが私の感覚をとらえた。この匂いは、私の感覚を通して私に一つの思考をもたらした。私は香の世界のなかで、すでに、生きていた。

香は「感覚」をとらえようとする、「感覚」をひきよせる。感覚は思考化することによって(ひとつの思考となることによつて)、逆に、香をとらえようとする。感覚と香とのたたかいだ。感覚は自己の「現在」を放棄し、否、それを乗り越えてその「過去」と「未来」とから香について判断をくだす。これによつて感覚は香に勝つ。しかし感覚は負けたのだ。感覚は感覚の現在にとどまっていられたのだから。

秩序化された感覚、フォルムを与えられた感覚。これはもはや《ただ》の、リアルな感覚作用をもたない。感覚に秩序を、フォルムを求めてはならぬ。感覚に思考を強制してはならぬ。

秩序もフォルムも歴史的には、たしかに時間のなかで生まれたものである。秩序もフォルムもその誕生は一つの出来事であつたはずである。にもかかわらず、出来上がった秩序やフォルムは時間性を容れない。

強い香の刺激は数時間もたつと、鈍くなった。そのうち感覚の眼から匂いは消え去つた。匂いは死んだ。が、いま私の父や母が、私のそばに来たら、言うだろう。「何だ、この匂いは？」と。匂いは私の身体の中に入ったのだ。だから私は匂いを感じない。匂いのリアリティ。これは何だろうか。匂いはあるのか、ないのか。匂いはあつた。が、いまはない。匂いはなかつた。が、いまはある。前者は私の出来事（匂いをめぐる）であり、後者は父母たちのそれである。ここでは匂いのリアリティは出来事のリアリティであるともいえよう。

さてわれわれは、匂いのリアリティという、一見「カオス談義」とは何のかわりもなさそうな問題から論じはじめた。なぜというに、カオス（混沌）というのはまさにとらえどころのないものだからである（まるで風のようなだ）。カオスとは秩序の正反対のものであり、フォルムの正反対のものである。だから秩序やフォルムから出発するとき、カオスはいつも出発点のまえにあるもの、「初め」(principle)の「初め」である。それは、せいぜい、「月足らずの子」のようなものである。「時」以前のもの、「時」によつて消去されるもの、忘れられるものである。この「時」であるが、これは秩序の誕生するときである。

私は私の父と母とから生まれた。いま私は父と母の顔をよく知っている。が、彼らがいまから四十年まえに（私が生まれるまえに）どんな顔をしていたのか知らない。しかし彼らがいまの彼らと同一人物であつたこときの彼らの顔がいまの彼らと同じだつたとは思えない。でも彼らがいまの彼らと同一人物であつたことはたしかだと思ふ。三歳の私の顔がいまの顔と同じだつたとはいえない。しかし三歳の私が、いまの私と同じ人間であつたことは確かである。

出来事が起こつた「時」のまえから見る眼をもたなければ、秩序は見えない。フォルムは見えない。秩序やフォルムは、そういつてよければ、実在の影のようなものである。それらが実在の先に歩むことはけつしてない。だから秩序から、フォルムから出発するかぎり、われわれの眼には実在は見えない。（実在は匂い

のないものであろう。

秩序は「物」であり、「物」ではないのだ。まるで影が物体であり物体でないように。なるほど影があるためには場所がある。しかし場所を特定化する必要はない。どこでもよいのだ。

カオスの顔を見るには、物の誕生、すなわちいままでなかった物があらわれたことを考えるよりもむしろ物の解消、いままであったものが消え去ることを思うほうがよいであろう。物がなくなると。これほどリアルな思想は他にあるだろうか。解消の思想はたんなる無の思想ではない。解消の思想はカオスの動きをもっとも明晰にいい表わしたものである。この意味において、解消作用はカオスの明晰な顔であろう。

ピアスがこのカオスの顔を見事に描いている。彼女は A Dog so small (邦訳『まぼろしの小さい犬』猪熊葉子訳、学習研究社。以下の引用文はこれによる。ただ原題は「とてもとてもとても小さな犬」と訳すほうがよいかもしれない)のなかで、犬がほしくてしかたがないひとりの少年(ベン)のすがたを描写している。「わたしはその少年の外見には関心がありませんでした。なぜなら、その子を内がわから知りはじめたからです——その子のいだいているのぞみや考え、感情などを。ですから、外がわからその子をなぐる必要はありませんでした。その子の中心が、犬への渴望にあることをわたしは知っていたからです」と著書はこの作品のモチーフを語っている。内側からのみ知った世界、内側からしか知られない世界。これはたんなるまぼろしだろうか。否。これはほんとうの世界、リアルな世界である。なぜというに、外見の世界はいつでも、どこでもつくることのできる世界だからである。この世界はいつでももう一つの要素を付加することができる。それにたいして、内側からのみ知った世界は充満の世界である。それには何ひとつ付加することもできなければ、何も取り去ることができない。ある意味では、外見の世界は相対の世界であり、内側からのみ知った世界は絶対の世界である。前者は構成された世界であり、後者は見いだされた世界である。ピアスはこういつている。

自分と同じ年ごろの、あるいはもつと小さいかもしれぬ子どもが、犬をもつていたと考えると、ペンはまた、心のいたみを感じた。その女の子はメキシコに住んでいた、という。ペンは頭のなかで、おおざっぱにメキシコの国は未開の山国で、ジャングルのような森林や、爆発する火山のあるところだと考えていた。しかし、そこにはたつぷりと開けた土地があり、チワワ市の大きさはロンドンほどではなく、また、ロンドンほど危険な交通もないことはたしかだった。それでペンは、犬を飼えなかったが、この女の子は犬を飼えたのだ。

「どんな女の子だったのかな——その女の子や犬は、どんなだったのかな。」

ペンはその女の子がうらやましかった。ペンが、その女の子について知ることといたら、女の子には右腕があり、長そでの白いドレスを着ていて、手首にはリボンがむすんである、ということと、チキチトとよばれる犬を飼っていた、ということだけだったから。

「その女の子は、もうずっと前に死んでしまったのではないかね。」おばあさんはいった。「それにその犬もね。ウィリーが死んじまったように……。人間だの動物は死んでしまうけれど、物はあとあとまでこのことがよくあるものだよ。でも、物だつてちようどいいときにはなくなつていいものなのさ。」

おばあさんは絵をペンにかえした。

「物はすりきれたり、こわれたり、すっかりめちやめちやになつたりするものだよ。」

ペンはおばあさんが、ガラスのひびに気づかなかつたのでほつとした。

「それで、あとになにがのこる？」

ペンもおじいさんも、この質問にはこたえなかつた。しかし家のまわりをふいている陰気な風がいつていようだった。

「なにも……。何ものこりはしない……。」

物はあとまでのこることがある、しかし、物だつてしかるべきときにはなくなる。そしてあとには何もものこらない。何も……。

物をつくり出す思想はたくさんある。物をつくり出すことに「意味」を感じる人がいつもいるからである。否、意味を感じない人はいないのではないか。これは何故か、とわれわれは問わない。この「何故か」は、われわれを自由にするものではないからである。われわれはむしろ、あえて問いを見いだせ、といわれたら、どれだけ深い意味があるのか、と問う方を選ぶであろう。アランは、キリスト教のなかで創造思想はたいした役割をもたなかつた、といった。創造思想だけを強調するのは正しくない、という意味であろう。創造者の見ているリアリティを、被造物は見る事ができないのだ。創造者にとつて、つくることと見ることとのあいだにはどんな相違もない。

創造をめぐる問いは、「なぜか」よりも「どれほど」の方がリアルである。創造行為のただ中で、人は「なぜか」と自問するだろうか。泣いている人は、なぜ泣いているのか、とは問わぬ。もうそのときには、涙はかわいているだろう。「なぜか」という問いは、原理にしたがわんとする意志を含んでいる。それはけつして原理を変えようとする意志を想定してはいない。この意味で、「なぜか」という問いを発する者は、現実には生きていないのだ。問いの地平そのものが行為の外にあるからである。この問いを議論する人は観客席にいるのだ。創造思想における「なぜか」という問いは、われわれをだます問いであろう。人生においては、だから、「なぜか」という問いは正直な問いではない。

「この人生では、なんで悲しむか」ということはけつして問題ではなく、どんなに悲しむかということだけが問題です。「人形をこわしたから」といつて泣くか、すこし大きくなつてから友だちをなくしたから」といつて泣くか、それはどつちでも同じことです」(ケストナー)。(高橋健二訳『飛ぶ教室』岩波書店による。)

行為のただ中で行為を正しく問う問いは、「なぜか」ではなく、「どれほど」なのだ。行為の初めと終わりはどう決まっているからである。ここでは与えられた必然をいかに深く自分のものとするかだけが問題である。

原理を問う者はわれわれをだますことがある。われわれはだまされないようにしなければならぬ。

「ただ、何ごともごまかしてはいけません。またごまかされてはなりません。不運にあつても、それをまともに見つめるようにしてください。何かうまくいかないことがあつても、恐れてはいけません。不幸な目にあつても、気を落としてはいけません。」

「みなさんは、ボクサーのことばかりだと、受け身になつた場合にも、がんばらねばなりません。打撃を忍んで、こなしていく修業が必要です。そうでないと、世の中に出て、最初の一撃をほつぺたに食らうと、グロッキーになります。世の中というものは、とほうもなく大きなグロープをはめていますよ、みなさん！ それにたいする覚悟ができていないで、一発食らうと、小さな家バエがせきをしただけで、もうぼつたりうつむきのびてしまいます」（ケストナー）。

われわれは、だまされないためには「骨のずいまで正直で」（ケストナー）なければならぬ。

ケストナーがいったように、物がなくなるというリアリティと、人がいなくなるというリアリティとはまったく同じものなのである。物だつて、人だつて、「私」とつてはきわめて親密な、かけがえのないものなのだ。この親密さ、かけがえのなさが私の中に明晰に入ってくることに、これがリアリティである。こころと対象とのかわり方は一つのリアルな行為であり出来事である。

行為を行為として問う発想、出来事を出来事として問う発想、これは創造思想のなかにはほとんどない。創造思想は意志を信じている思想である。だから、ただ「意志」が意志を超えていることをあらわにするだけであつて、そのことを問題とするものではない。われわれは、創造には意味があると、単純かつ純粹に信じて、それに賭けて、歩き出すわけにはいかぬ。神と同じ歩調で歩むわけにはいかぬ。神は足音をたてないのだから。

（われわれは人生の意味がわかつてから、人生を歩みはじめるのではない。人生の意味がわかることは危険なことであろう。意味を知った日には、もうその日から仕事に出かける勇気がなくなるであろう。人間が

(神の)創造の秘義を知ることが危険なことであろう。

「人生の真剣さというものは、お金のために働くようになってからはじまるといふものではありません。そこではじまり、それでおわるものではありません(ケストナー)。

人はすでにある世界のなかに生まれる。そしていつの日かその世界をあとにするのである。この世界については、つくることも、こわすこともできない。しかし「意味」の世界は、すなわち「原理」の世界はつくりたいと欲すれば、つくることができる。それをこわそうと思えば、こわすことができる。この意味では「原理」は意志的なものである。否、原理の方が人を魅了するのであろう。そこからまた、アイデアが人を導く力をもつのであろう。

在るといふこと、否、より正確に言えば、何かをなすといふことは、われわれの想像以上に単純なことであり、かつわれわれの知りえないほどあいまいなものであろう。このあいまいさは、しかし、明晰なものである。なぜというに、「在る」のはほかならぬ「私」であり、何かをなすのは「私」なのだから。その私を、だが私は知らないのだ。

「ぼやけた風景のなかで、そのときとつぜん、ペンは、はっきりとあることをさとした。それは、手にいれることのできないものは、どんなにほしがつてもむりなのだ、ということだった。ましてや、手のとどくものを手にしないなら、それこそ、なにも手にいれることはできないということを」(ピアス)。

必然を知ることと、意志を知ることとはほとんど同じことではないだろうか。両者ともただ深めることが問題である。物のかかわりの奥にある必然の意味は量りがたいほど深い。意志の問題も意志のいちばん奥に何があるのかわからない。「意志」はどこから来るのか。私はそれを知らない。「意志」はまるで風のごとくである。

風の顔は見えない。私は風の顔を知らない。しかし風は、おそらく私の顔を知っている。私の顔の未来を

も見てゐる。私の顔が明日はなくなるだろうということまで風は知つてゐる。私は、ただ、私の顔が明日あることを信じてゐる。この同じ顔が——が、はたしてほんとうに同じ顔なのだろうか。悲しんでゐる私の顔は、ほんとうに私の顔なのか。泣いてゐる私の顔は、ほんとうに私の顔なのか。

風はカオスの顔のようである。とらえどころがない。にもかかわらず、物とじかにかかわり、物を見てゐる。物にたいして、じつとそのそばにゐるだけで、何ひとつ強いることがない。「はい」と「いいえ」だけしか言わない。けつして「なぜなら」とは言わぬ。風はいつも生きてゐる。カオスはいつも生きてゐる。カオスはただ動きであり、「なりてなるもの」のようである。ラニョー流にいうならば、カオスは「絶えずその枕のうえで寝返りを打つが、眠ることはない」のだ。

フォルムはカオスから生まれた。フォルムは現実において、他のものからまったく切り離された自己の場を有するものではない。フォルムはカオスと事物とによつて支えられてゐる。フォルムとは構成するはたらきである。はたらきは、その方向に向かつて動くもの（すなわちカオス）から、力と意味とを得てゐるのである。一つのはたらきが現実のものとなるために、フォルムは不可欠である。だが、フォルムが多すぎると秩序は崩壊する。

ある意味において、有と無とを対立させる考え方がすでに、まったく正しくないように、カオスとフォルムないしは秩序とを対立させる（あるいは区別する）見かたは、不法である。あたかもかしこさと勇氣とを区別することが不法であるように——勇氣もかしこさも行動なのだ。意志なのだ。ところが、そこには行動を超えた動きが、意志を超えたはたらきがある。この意味において、かしこさと勇氣は普遍にかかわつてゐる。

カオスの顔を描きつづけよう。今度はケストナーの詩句を手がかりにする。

〔「簡單明白」(高橋健二訳)から引用する。〕



「風は吹いていない時、何をしているのだろう  
という子どもの問いを考えて見よ！」

カオスの顔を風の顔と同定できるだろうと思いはじめていた私は、この子どもの問いに驚いた。風は己が  
欲するところを吹く。これは知っている。これ以上（そしてこれ以外）私は何も知らない。

「人生を愛せよ、死を思え、

時が来たら、誇りをもって、わきへどけ。

一度は生きなければならぬ。

それが第一のおきてで、

一度だけは生きることが許される、

それが第二のおきてだ。」

時が来たら、わきへどけ、誇りをもって——。これはたしかにカオスの顔だ。リアルな顔、高貴な顔であ  
る。ピアスはすでに、われわれに言っていたではないか。「物だつてちようどいいときにはなくなつていい」  
と。

「言うことを持っているものは

急がない。

時間をかけて

一行で言う。」

カオスはロゴスではない、ロゴス化（ことばによって普遍化）されない。が、カオスはロゴスを所有して  
いる。ロゴスはいつもカオスの手のなかにあるからである。

ケストナーの三つの詩句に共通するイデーがある。「時」の観念である。「時」はカオスをあらわにする。  
出来事を告げる。なるほど出来事の意味は深まる。が、出来事は出来事である。それ以上でもなければ以下

でもない。これを容赦なく告知するのが時である。容赦なく——。なぜというに、時は出来事を告げると同時に、出来事を消し去るからである。一方、出来事は消えることによつて残る。時が在るからである。出来事は死ぬ。が、時は生きつづける。

そんな時も、ちよつどいいときには消える。「時」がなくなる？ たしかに。もはや存在しなくなった「時」、これはフォルムのなかの時である、ロゴスの時である。このような時のことを、われわれはア・カオス (achaos「感覚化したカオス」の意) の時と呼ぶことができるだろう。要するに、カオスとともにア・カオスを語る意味は、カオスからの発想を強調することである。しかしそれ以上の意味はない。

もはや存在しなくなった「時」とは、停止した時間ではなく、見いだされた時間である。行為のなかに、動きのなかに内在する時間である。この時間は、目を閉じれば見える時間であり、目を開いていても見えない時間である。(われわれは「存在」を「存在」としてそのすべてを理解することができない。)

「善を行なうこと以外に

善は存在しない。」(ケストナー)

これは「簡單明白」のなかの詩である(「モラル」)。現実の出来事や行為は時間のなかにある。しかし出来事のリアリティのなかで時間は消える。善はある行為のなかにしかない。善は時間のなかにはない。善は時間を超えている。善は、だから、存在しない。しかし善は生まれることをやめない。(ラニョーは、神は存在するとは言えぬ、といった。が、かれはけつして神のリアリティを否定したのではない。)

われわれは「カオスの顔」を素描した。そこで見たことは、ほぼつぎのように要約されるだろう。なぜカオスを語るのか、という問いにたいしてわれわれは言う。カオスは思想の明晰であるから、と。またフォルムを語る真の意味は、秩序を重んじるほんとうの意味は、そこには精神の明晰があるからである、と。カオスがただ漠然と何かであるというだけであるならば、カオスは存在しないともいえるであろう。カオスは思

想に、精神に重大な意味をあたえているのである。(アランは、何かをなすものは何かであるものよりもすぐれている、すなわち何かであるものは神ではない、といった。)

われわれの「カオス論」は、いわゆる存在論、すなわち「何かが漠然とあつて、そこにはその後の行為の原因となる『意味』がある、『原理』がある。すなわち存在がアルバでありオメガである。したがつて、なぜ在るのか、という問いがアリオリに優先する」という主張とは正反対の発想である。われわれは、事物があらわれるまえに「ことば」がある、という発想をとらない。初めに意味が在つて行動するのではなく、行動が意味をもつ、とわれわれは考えるからである。出来事が意味を生み出す。意味は、だから造られたものである。事物と同じように、意味もまた、被造物である。意味は、したがつて有限である。

## II

人は自己とすべてのものことから自由でなければならぬ。そして人は自由であろう。ただ、それを欲しさえするならば――。

デザインテレスモン(désintéressement)これは解放であり、もう一つの自由である。デカルトはデザインテレスモンを、観客席の態度と見た。すなわち対象を脱実在化したのである。そして対象を、物の本質にしたがつて理性的に再創造した(再び秩序化した)のである。しかしデカルトは、物が在ることを証明できず非常に苦しんだ。はたして、物はほんとうに在るだろうか。

みつろうの塊にろうそくを近づけると、みつろうは消えてなくなった。みつろうはなくなったのか。デカルトは、みつろうは在る、といった。

物が在るといふ命題は、不完全な(あいまいな)主張であろう。あるいは、物の明晰と精神の明晰とはちがう。この相違であるが、これはどこから来るのだろうか。また何を意味しているのか。デカルトは物の秩

序と精神の秩序とを区別した。パスカルも理性と心情を区別した。そして理性は心情を知らない、といったこの区別をラディカルに押し進めるとパラレリズムに到るであろう。この意味において、スピノザは正しい。かたちにおいて、スピノザの思想ほど明晰な思想があるだろうか。

パスカルのことばにたいして、アランは、心情は理性にしたがわねばならぬ、といった。アランは意志を強調したのである。が、われわれはむしろ、アランは「必然」を主張したのだと思う。というのは、意志は、すでに理性の側によりすぎていることばであるから。アランは、しかし、心情と理性とを結びつけるものとして意志を主張している。われわれはそこに必然を見る。物の必然と精神の必然とは同じものである。すなわち物のあり方において発見された必然は、精神の動きのなかで発見された必然と同じものである。物が在るといふ必然と、物がなくなるといふ必然は同じものである。物のかわりに精神といつても同じである。この必然は動きのなか、行為のなかにしか見えない。それは動きが動いているかぎり在るものである。まるで風が吹いているかぎりあるもののごとくである。しかし、風は吹いていないとき、ほんとうにないのか。子どものような問いである。

風はいつも生まれる。思想はいつも生まれる。ここに「必然」がある（「いつも……である」）。風がなくなつても、「必然」は残る。必然は物と精神とを結びつけている。

デザンテレスモンは、自己とすべてのものから解き放された、必然の感覚であろう。

## III

子育てで悩んでいる母親にたいして、ある女ひとがこういった。「育てようと思つたら、育たない」と。彼女は、自殺する子どもたちについて、「死ぬ人はよくよく生きたいのですよ。生きたいから死ぬのですよ」ともいった。彼女は八十三年間生きてきた人だった。

ある男が、また、こういつた。「われわれは生の宣告をうけているのではない。しゃにむに生きねばならぬ。生きるというのは、生きることを欲することだ」と。彼はアランは呼ばれた。アランはまた、「われわれは半分考えることはできぬ」「馬が駆けるように考えてはならぬ」ともいつた。

女のことばのなかに、思想のラディカルなはたらきを見ることができるといふ。思うことは世界をつくることであると同時に、逆に、それによって「世界」とらわれてしまう、すなわち、その世界から脱出できなくなることがある。この意味において、世界は動かぬものではないのだ。「私」が動くように、「世界」も動いている。しかも「私」よりは何倍も大きな力で――。

生きたいと思うから死ぬ。この意味は深い。ただわかることは、意志が生と死とを買っていること、あるいは生と死とを切り結んでいることである。なるほど意志は物ではない。意志を市場で買うことはできない。しかし生も死もけつして物ではない。生と死が見えるように意志も、また見える。

アランのことばは示唆的である。究極において意志がすべてである。また同時に、それは恐ろしいことであるが、初めからそうである。なぜというに、われわれは意志を「自分で」変えることができなからである。顔を変えることができなると同じである。しかし顔は変わる。意志は変わるのだ。意志は物ではない。意志は力である。力は他の力によって動かされ、動く。意志は、だから動く。

物は消え去ることがある。しかし意志はなくなるならない。自然が眠らないように――。「意志」はわれわれの意志を超えることができるからである。新しい意志が生まれるとき、古い意志は消える。だから、半分考えることはできないのである。デカルトが想定したように、「われ思う」は「われ欲す」である。

思考の問題や意志の問題でもっともむつかしいことは、なぜ思考するのか、なぜ欲するのか、わからないことである。議論というものは、同じ次元のもと、同じ秩序のもとでなされなかり無意味である。アランは、議論などはしない、といつた。

人は考える理由があつて、考えるのではない。行動する理由があつて行動するのではない。(ある人が)考

えるから意味ができるのである。行動するから、その行為を根拠づけようとするのである。最初の営みについて、「なぜか」を問うことができないのである。なぜ、神がこの世をつくったのか、ヘブライ人はわからないといった。創造行為は神の秘義に属している。人間の目にも隠されたことがある。知るといことが一つの世界をつくることであるならば、知らぬという経験も驚きである。驚きは行為である。すでに出来上がっている世界をこわす行為である。自己のなかにカオスがリアルに立ちあらわれる。世界の解体によって背後の世界があらわとなる。物体がいつも土台のうえにあるように、われわれはいつも世界のなかに生きている。生を明晰にするためには、世界が明晰とならねばならぬ。

## IV

「ぼくを支えているのは、ただ、ぼくの絶対的絶望だけだ」といった哲学者がいる。彼はよろこびのなかでこういったという。哲学者のことばをたいへん愛した女がいる。彼女はいった。「ひとたび絶望におちいると、私は生きつづけるために、できるだけうまく現実の諸困難を切り抜けねばならなかった、すなわち自分の好きなようにしなければならなかった」と。彼女はつづけた。「すべてのことがそこへ延びていった。なぜというに、神さまもまた、私が好きなことをするようにさせてくださったからです。自己の絶対的絶望、すなわち自分が神と人生の意味とを頼みとしないことによつて、私はまた、自分の好きなようにすることができた。こころの底で、いつも私は、自分の好きなようにしようと思っていた。まだほんの幼かった年頃から——。だから、思想的な口実などは、せいぜい、あとからつけ加えられたものにすぎない」と。

これは哲学者ラニョーのことばに、シモーヌ・ド・ボーヴァール女史が応答したものである。ことばが女の魂を獲得し光を放った。まばゆいばかりの光を——。

己が力をより頼み、この世を秩序化せんとする者にとつて、絶望は最大の敵であろう。絶望におちいった

者は、自分をもはや信じないのであるから、出口のない闇のなかにいるようである。ところが、絶対的絶望におちいると、情況は一変する。外界を支配しようとする意志がなくなる。外界を、もはや頼みとしない。外界から解放される。神にたいする関心、配慮からさえも自由となる。

解放されること、自由となることが一つのリアルな行為、出来事であることを、絶対的絶望は示している。

思想は物ではない。自由は物ではない。絶対的絶望は一つの状態ではないのだ。カオスが動きそのものであるように、この絶望は行為そのものである。

絶対的絶望を、選択の思想(在るかないかを選ぶ思想)の側から再解釈するならば、この絶望は、〈自己とすべてのもの〉とがないことを選ぶことであろう。「ある」ということが選択によって支えられているならば、「ない」という思想も選択の思想であろう。ただ、「ある」ことよりも「ない」ことを主張する方が勇気が要るだろう。ここで重大なことは、一要素があつて、他の要素がないという類いの選択が問題となっているのではない。自己とすべてのものとが同時に問われているのである。このイデーは豊かなものである。なぜなら、ごく小さな要素から密度の高い統一体が生まれることを、このイデーは示しているからである。