

カール・ヘンリク・コック
『デンマーク・イデアリズム 1800-1880』
第9章 セーレン・キルケゴール（2）

須藤 孝也・小野 雄介・馬場 智理
鹿住 輝之・後藤 英樹・荻野 倫夫

ヨハネス・デ・シレンチオの『おそれとおののき』

『おそれとおののき』は1843年に出版された。7年後、キルケゴールは日誌に次のように述べた。「ああ、いつか私が死んだら—『おそれとおののき』だけで、著者としての不朽の名声のためには十分であろう。その時その著作は読み解かれ、外国語に翻訳されもするだろう。人はその著作が持つ恐るべきパトスにほとんど身震いするだろう。」将来起こるであろう身震いの理由は、その著作の本当の著者であるキルケゴール自身が、理解なき同時代人からは無精者とみなされていたのだけれども、後世の解釈においては「底の知れない (mørk) 人物として」現れるだろうということにある。「—だからその著作は恐ろしいのだ」*42。

本書における恐るべきこととは、倫理的要求が神の命令に道を空けなければならないこと、倫理的なものはそれ自身絶対的な目的ではなく、相対的なものでしかないこと、それゆえ両者が両立しない場合、相対的なものが道を空けなければならないような、より高くかつ絶対的な目的が見いだされるということ、これらをその著作が指摘していることである。それゆえ本書の主題は、「キリスト教が真摯に扱われるという条件のもと、倫理的なものの目的論的停止〔留保〕(Suspension) が存在する」のかどうかについての論考である。名目上の著者であるヨハネス・デ・シレンチオがこの問題に是と答えることから、後の人々は実際の著者を、人間に究極のものを要求するような底の知れな

* 42 Pap 10, 2, A15.

い非和解的人物とみなす。

ヨハネス・デ・シレンチオは、『旧約聖書』における一人の中心的な人物であるアブラハムに着目することで、彼の問題関心の具体例を示す。『あれかーこれか』の第一部では美的人生観が扱われ、そこにおいてはドン・ジュアンや誘惑者ヨハネスのような極端な人物が取り上げられているのと同様に、『おそれとおのき』における議論は、信仰の父と呼ばれるアブラハムという極端な宗教的人物と関係づけられる。これに対して『あれかーこれか』の第二部において筆を執るとされるのは、平均的な人間の生き方をしている一般的代弁者、勤勉な役人であり忠実な夫である者である。

著者が『おそれとおのき』冒頭の4つの調律において、叙情的かつ聖書的形式で通して描いているアブラハムの物語は、創世記に見いだされる。神はアブラハムを試みるために、彼が非常に年老いてから、同じく年老いた妻サラとともに育て上げたただ一人の実子〔嫡出子〕(ægtefødtte søn) イサクを犠牲にするよう要求した。アブラハムは神に従い、生贄を捧げようとしたが、イサクを殺そうと短刀を手にとったまさにその瞬間、神は彼を止めた。アブラハムは神に従ったので祝福された。また「天の星のように、浜辺の砂のように」彼の子孫は繁栄し、彼の「子孫として、地上のすべての民族は祝福を得た」*43と述べられる。アブラハムは、父は息子を守らなければならないという義務に反し、またそれにより倫理的なもの、つまり普遍的なものに反した行為を、神の命令に基づいて実行しようとした。それゆえにアブラハムの物語は、「倫理的なものの目的論的停止」についての話なのである*44。アブラハムにとって神への服従は絶対的目的であるが、それに対して、現行の道德規範に従うおうとすることは相対的目的にすぎない。

アブラハムは一人の人間として普遍的なものに対峙したが、彼が選んだのは、神の命令と自分自身の良心に従うことであつた。そうすることで彼は信仰の父となつた。というのも、

*43 創世記 22 章 17-18 節、1740 年版翻訳聖書（クリスチャン 6 世聖書）からの引用。

*44 SKS 4, s. 150.

信仰はまさに、個別者 (det Enkelte) が個別者として、普遍的なものよりも高く、普遍的なものに対して正当化され、それに従属させられるのではなく優先するという逆説であり [中略]、個別者が個別者として絶対的なものに対して [すなわち神に対して] 絶対的な関係に立つという逆説なのである。^{*45}

倫理的人間は、義務を通して神的なものに出会う。普遍的なものに関係し義務の命令を遵守しながら生きることにより、彼は絶対的なものと、つまり神と関係する。信仰する者においては事情が逆転し、彼と普遍的なものとの関係は、絶対的なものとの関係によって決まる。それは以下のことを示している。信仰する者にとって、

倫理的なものは相対的なものへと引き下げられる。だがそこから帰結するのは、倫理的なものは破棄されるべきであるということではなく、全く別の表現、逆説的な表現を得るということ、その引き下げによって、たとえば神への愛が、信仰の騎士 [つまり、無条件に信仰する者] をして、倫理的言説が義務としているものとは反対の表現を隣人愛に付与するようになりうる、ということである。^{*46}

神への愛は、アブラハムが父としての自らの義務に反し、あらゆる人間の中でもっとも愛した者を犠牲にしようとする事態を引き起こす。

宗教的なものが真摯に受け取られ、神的なものは各個人の関わらなければならない絶対的なものであることが洞察されることにより、ヨハネス・デ・シレンチオは、倫理的なものが相対的なものになるにすぎないと強調し、『あれか—これか』の第二部で展開された人間的倫理を宗教的に修正する。それによりヘーゲルの学説、つまり各個人の良心や善なるものに関する自らの観念に深く根ざした道徳性が、市民社会や国家による教育によって人倫、あるいは『あ

^{* 45} Ibid., s. 149f.

^{* 46} Ibid., s. 162.

れか—これか』で倫理的人間が普遍的なものと呼んだものに置き換えられるので、この普遍的なものの遵守ないし現実化は、人間のあらゆる行為にとって絶対的な目的なのである、というヘーゲルの学説も修正される。

道徳的個人は自分自身の主観的理性と自分自身の主観的良心に従う、とヘーゲルは考える。これに対して客観的なもの、法によって規定されたものやそれに基づく共通の善なるもの、つまり家庭生活や市民的共同体、国家に妥当する諸規則の総和は、人倫的個人においてあらゆる行為の動機となる。人間は、単に一人の個人であるということから抜け出て、家族の構成員、市民、主体になった。そこにおいて、主観的なものは客観的なものと溶け合わされる。普遍的なものは個人の実体、あるいは存在の一部になった。つまり意志の主観性は止揚され、意志の対象は客観的意味での法であり、つまり法体系である。人倫的個人においては、主観的なものあるいは内的なもの、客観的なものあるいは外的なものとは一つのものである。『あれか—これか』の倫理的人間は、この点でヘーゲルと同じ意見だった。それに対してヨハンネス・デ・シレンチオは、一般に人倫的個人は透明でなければならないが、ただし人倫性は、絶対的目標、つまり神に従順であることに道を譲らなければならない相対的目標にすぎない、という考えに全く同意する。

一般に、倫理的なものはあらわなものであり、また個別者は「直接感性的、魂的 (sjælig) に規定されたものとして隠れた者である。それゆえ彼の倫理的課題は、自らの隠れてある状態から抜け出すことであり、普遍的なものにおいてあらわになることである。』*⁴⁷ 美的人間はあらわであることを望まず、自らの心を動かすものを語ったり述べたりすることができるとしても、そうすることを望まない。しかしアブラハムもまた語らない。彼の企図はあまりに狂氣的であるので、彼はそれを正当化することも他者に理解させることもできない。もし彼が語るなら、彼は狂っていると見なされ、おそらく神の命令を果たすことを妨げられるだろう。

アブラハムは語るができない。なぜなら、彼はいっさいを説明するよ

*⁴⁷ Ibid., s. 172.

うなことを（つまり、それが理解されるようにして）口にすることができず、またそれが試練であることを、十分注意すべきことに、そこでは倫理的なものが誘惑となるような試練であることを口にすることができないからである。このような状態にある彼は、普遍的なものの領域からの亡命者である。^{*48}

神に向きあう一人の人間として、神が語りかけた人間として、彼は決して美的領域にも倫理的領域にも属さない。彼は普遍的個人ではなく、まさに一人の人間であり、彼の信仰は決してあらわにされえない内面性の信仰である。誠実に信仰することに問題が関わっている場合、外的なものとの内的なものは、決して一つの、また同じものとはなりえない。

人生の倫理的考察にとっては、[中略] 内面性の規定を脱ぎ捨て、それを外的なものにおいて表現することが各個人の課題である。各個人がその課題に尻込みする度に、各個人が感情や気分などの内面性の規定の内に引き下がってとどまったり、あるいは再びそこにこっそりと入り込もうとする度に、彼は罪を犯し、罪の意識の内にある。信仰の逆説とは、外的なものとの通約できない内面性が存在するということ、注意すべきことに、先に述べた内面性とは同じものでない一つの新たな内面性が存在するということである。^{*49}

この新たな内面性は信仰の内面性であり、それはあらわにされうるものではなく、もっぱら各個人に関わる事柄である。

隠された内面性についてのヨハネネス・デ・シレンチオの信条は、キリスト者である仮名アンチ・クリマクスによって後に批判された。アンチ・クリマクスは、1850年の『キリスト教への修練』で次のように述べる。

^{* 48} Ibid., s. 202.

^{* 49} Ibid., s. 161.

隠された内面性において、人はすすんで自己を否定し、あらゆる犠牲を払い、世界と世界に属するものを放棄するべきである。しかも一何ということか一人はそうすることを示してはならない。既存のキリスト教界は、このようにして名誉キリスト者と呼びうる者の集まりとなった。それは、口頭弁論を経ることなく学位を得るような名誉博士と同じことである。隠された内面性において、我々は皆学位を得、あるいは皆学位を受け取った〔後略〕。^{*50}

倫理的なものの目的論的停止が可能であるということから、普遍的なものと客観的なものが個別者と主観的なものに優位し、宗教的なものが絶対的なものを理解する原始的な方法でしかないというヘーゲル思想は、一少なくともキリスト教を認めるのであれば一最終的に論駁される。同時代の哲学者や神学者は、ヘーゲル思想とキリスト教の両方を認めていた。だがヨハネス・デ・シレンチオは、両者の統一が不可能であることを示そうとした。真のキリスト者になるためには、個人は信仰の運動を行わなければならない。つまり信仰へと飛躍〔跳躍〕(spring)し、それによって神の前で一人の人間とならなければならない。この飛躍は、対立が媒介される論理学でのヘーゲル的運動のように、概念上の運動、思想上の運動ではなく、まさに情熱が要求される飛躍である。飛躍は、

情熱によって生起するのであって、いかなる反省も運動を喚起することはできない。この飛躍は現実存在への絶えざる飛躍であり、これが運動を説明するのである。他方、媒介はキマイラであり、ヘーゲルにおいてはそれがすべてを説明することになるが、またそれは、ヘーゲルが決して説明しようとしなかった唯一のものでもある。^{*51}

この信仰の飛躍をヨハネス・デ・シレンチオは実行できない。「私自身に関

^{*50} SV 12, s. 278. / SKS 12, s. 245.

^{*51} SKS 4, s. 137, noten.

しては、確かに信仰の運動を叙述することはできるが、それを行うことはできない」*52 と彼は述べた。ヨハネス・デ・シレンチオは、1846年以前の全ての仮名著者がそうであるように、キリスト教徒の作家ではない。彼のヘーゲル批判は、ヨハネス・クリマクスによって引き継がれた。

ヴィリギウス・ハウフニエンシスの『不安の概念』

『完結的非学問の後書』の中で、ヨハネス・クリマクスは次のように述べている。『不安の概念』は、

その形式が直接的であり、いささか講義調 (docerende) でさえあるという点で、他の仮名著作とは本質的に異なっている。おそらく著者は、内面化 (Inderliggjørelsen) へと、つまりもともと知識を有し、何かを知る必要はなく、むしろより心を揺り動かされる必要のある者に関わる内面化へと至りうる前に、この時点では知識の伝達が必要だろうと考えたのではないか。*53

講義されているのは、結局のところ性的衝動の死ということであり、この著作は、多くの点でガラテアの信徒への手紙の有名な一節に関する注釈であると思われる。そこでパウロは次のように述べている。「しかしキリスト・イエスのものとなった人々は、肉 (Kjødet) をもろもろの欲情 (Lysterne) や欲望 (Begieringerne) とともに十字架につけたのです」*54

「原罪についての教義学的問題に関して心理学的に示唆を与える単純な一考察」という副題をもつ『不安の概念』は、概して当時の神学の教科書や概説に由来する、学部的 (studentikos) 詳細さと学問的豊かさ (lærdomsfylde) を備えた、仮名の著作活動の中でも最も近づきたい著作である。だがその学問的外観は、常にそのまま文字どおりに受け取る必要はない。なぜならその著作の

* 52 Ibid., s. 132.

* 53 SKS 7, s. 245.

* 54 ガラテアの信徒への手紙 5 章 24 節、新約聖書 1819 年版からの引用。

関わる諸問題の一つは、各個人における罪の生成が学問の領域の外部にあることを示すことだからである。

「罪」や「原罪」といった言葉は、ほとんどの近代の人間にとって、徐々に何の意味も持たなくなっている。神学的伝統によるならば、人間を神から区別する諸々の行為や態度が罪として特徴づけられる。ハウフニエンシスにおいても同様である*⁵⁵。

キリスト教にしたがえば、創造者の手からなる人間は魂〔心〕(sjæl) と肉体 (legeme) であり、人間は肉体によって神と区別されるのであるが、その肉体が人間を性的な存在にする。ハウフニエンシスにとって、罪は身体的なもの (det kropslige) ではない。だが罪が各個人の定めとなるのは、性的衝動が目覚める、つまり性が可能性から現実性に移行し、人間がこの性に支配される時である。それにより人間は、身体的なものや感性を統べる自由を失う。原罪とは、そのことが不可避免的に起こることである。それゆえ罪は人間の実存と結びついており、それは実存の一つの条件である。

ハウフニエンシスの問題は、罪が不可避であるならば、罪に対する責任を担う負い目 (skyld) を、罪がどのようにして人間に課すかというものである。この問題の解決において、彼は巧みな弁証家として現れる。

ハウフニエンシスと『不安の概念』は、恐怖と不安を区別したことによって心理学の歴史にその名を遺した。人間の感情的活動についての近世の学説では、一例えば、スピノザやホッブスでは一諸々の感情は感情の組合わさった諸表象として、つまり快不快の大小の程度によって経験されるような、対象や状況についての諸表象として定義されていた。しかし不安の感情には、恐怖の感情とは異なって対象がない、とハウフニエンシスは考える。不安の感情は何もないこと (intet)、あるいは無 (ingenting) に対する不安である。人はなぜ自分が不安にさせられるのかわからない。それゆえ人間が不安にさせられるのは、無のためなのである。したがって不安は無知のあらわれである。

*⁵⁵ 罪や原罪についてのハウフニエンシスの概念は、神学的側面からは、T. Bohlin: *Kierkegaards dogmatiska Åskådning, i dess Historiska Sammenhang*, Stockholm 1925. で扱われている。

「心理学的に示唆を与える」という言葉で著者が表現しようとするのは、心理学が罪の発生を説明するものではなく、罪を

もたらす (disponere) 前提、罪の現実的可能性、それが心理学の関心の対象である。心理学の関心を引き、それゆえ心理学が従事できるのは、いかにして罪が生成しうるかということであって、罪が生成するという事ではない。^{*56}

「罪の現実的可能性」に関する考察は哲学的人間学に立脚しており、この人間学によって罪の可能性の事実的諸前提が指摘される。それらの考察は主に次の二つである。一つは、人間の構造およびこれに関連する展開の心理学〔発達心理学〕(udviklingspsykologi) であり、もう一つは一原罪、つまり人類を貫いて受け継がれる罪性について語られる場合には一、人類に対する各々の人間の関係である。こうして心理学は、罪の「いかに」に関する問題に答える。罪はなぜ生成するのかという問題、つまり人間が罪を犯すものであることを規定するのは何かという問題、罪の「なぜ」という問題、あるいはハウフニエンシスが「罪の理念的可能性」^{*57} と呼ぶ問題は、キリスト教教義学に関わる事柄である。

「人間は魂的なものと肉体的なものとの総合である。しかし両者が第三のものにおいて統一されるのでなければ、総合は考えられない。この第三のものが精神〔霊〕(ånd) である」^{*58} とハウフニエンシスは述べる。魂、肉体、精神という三分法はパウロに遡る^{*59}。ハウフニエンシスにおいて、精神は魂と肉体との対立の調停であると考えられる。つまり精神は、人間が魂でもあり肉体でもあることについての意識であるが、しかし同時にまた、人間がひとつの宗教的存在であることについての意識でもあると考えられる。「あらゆる人間的生は宗教的に措定されている。これを否定しようとすることはすべてを混乱させる

^{*56} SKS 4, s. 329.

^{*57} Ibid., s. 330.

^{*58} SKS 4, s. 349.

^{*59} テサロニケ人への手紙 5 章 23 節。

ことであり、個人、人類、不死性という概念を止揚する (hæve) ことである。]*⁶⁰ このような点で、ハウフニエンシスは講義的である。人間が宗教的存在であることを精神が意識しているという理由で、精神は自己意識なのである。まさにヘーゲルとは反対に、つまり精神は、その発展の頂点、最終点において、人類に共通した自己規定に関する絶対知を獲得することであり、それゆえに精神は自己意識である、と考えたヘーゲルとは反対に、ハウフニエンシスにおいて精神は個人化される。

ハウフニエンシスが「魂」という言葉を何と結び付けているかを明確にすることは、いくらかさらに困難である。もしその言葉が伝統的に有し、ハウフニエンシスにとっても有しているあらゆる宗教的意味を無視するならば、魂という言葉は、人間の意識的－感情的生のための座である、不死で非物質的な実体を意味しているだろう。

最後に肉体について。肉体は感性の座であり、それゆえまた性の座である。人間が性的存在であるのは、彼の魂の作用においてではなく、身体的作用においてである。ハウフニエンシスは、宗教的存在でもあり性的存在でもある人間の規定は矛盾を孕んでいる、と考えているように思われる。もし人間が、宗教的存在としての自己自身についての意識ゆえに、感性や自身の性的衝動を統べることができるならば、またそれゆえ、人間の行為が感性的刺激によって規定されるのでないならば、人間は自由である。自由はこのように精神の規定である。

ハウフニエンシスは、この哲学的人間学と思弁的な展開の心理学を結びつける。つまり、魂と身体の間対立は「夢見る精神」のもとでは生じない、つまり負い目のない状態にあって、身体的なものとの直接的な統一の中で生きる子供のもとでは存在しない。子供の負い目なさは、彼が性的なものについて無知であることの内に存する。精神の夢見る状態は、それゆえ幼年期、さらには前思春期であるといえるだろう。

負い目なさは無知である。負い目なさにおいては人間は精神として規定さ

*⁶⁰ SKS 4, s. 407.

れず、自らの自然性 [つまり身体的なもの] との直接的統一において魂的に規定されている。精神は人間の中で夢見ている。^{*61}

「その自然性」において、つまり身体的存在として、子供はまた精神としても規定されている。しかし魂的なものと肉体的なものとの対立が存在しないので、両者の調停は単に可能性であって現実性ではない。

この負い目のない

状態の内には平和と安息がある。しかし同時に、そこには不和や闘争ではない何か別のものがある。というのは、そこには実際争うべき何ものも存在しないからである。それではそれは何であるか？無である。とはいえ無はどのような作用を持っているのか？それは不安を産み出す。負い目なさが同時に不安であるということは、負い目なさの深い秘密である。夢を見つつ精神は、自分自身の現実性を投影する [つまり予測する]。とはいえこの現実性は無である。しかしこの無を、負い目なさは絶えず自分の外に見ている [つまり、何か馴染みのないものとして予感する (ane)] のである。

これは、始まりつつある思春期の記述であるように見える。ハウフニエンシスはその思春期を、予感している性の時期として理解しているようである。またハウフニエンシスは次のように続ける。

不安は夢見る精神の規定であり、そのようなものとして心理学に属する。目覚めている時は、[宗教的に創られた存在としての] 私と [性的存在としての] 私の他我 (min Andet) との間には区別がおかれている。眠っている時にはこの区別は保留されており、夢見ている時には、それはほのめかされた (antyd) 無である。

^{* 61} Ibid., s. 347f.

こうして不安は、「可能性に対する可能性としての自由の現実性」*⁶²と定義しうようになる。自由は常に選択する可能性であり、また不安にさせる可能性は、誤って選択したり把握したりする可能性である。しかしこの後者の可能性は現実性でないのだから、それは無である。ただしこの不安は両義的である。予感された性的なもの、衝動としてであって単に生まれながらの性別としてではない性は、惹きつけもするし不快にもする。ハウフニエンシスの言葉を用いるならば、不安は「共感的反感」、つまり不安はそれ自身何か魅力的なものを有しているとともに、「反感的共感」、つまり不安は不安にさせる何らかの魅力的なものでもある。

ハウフニエンシスは、人間が無の深淵を覗き込むときに生じるめまいに不安をたとえる。それは、思春期に現実となる魂と肉体との間の対立を調停する可能性を、間違って把握したり喪失する、という可能性を前にした自由のめまいである。

このように不安は自由のめまいである。このめまいは、精神が総合を指定しようとし、そして自由が自己自身の可能性を覗き込み、それによって自身を支えるために有限性を掴むときに生じる。このめまいの中で自由はくずおれる。*⁶³

この有限性は、ここでは肉体的なものである。自由は把握し損ねた。自由が有限性を掴むその瞬間に自由は座礁した。心理学が不安を描写できるのはそこまでである。

「同じ瞬間にすべてが変わり、自由が再び立ち現れるとき、それは自らが負い目あることを知る。この二つの瞬間の間には飛躍があり、それをどんな学問も明らかにしてこなかったし、あるいは学問では明らかにできないものである。」*⁶⁴とハウフニエンシスは続ける。墮罪が起り、性は衝動として意識さ

*⁶² Ibid., s. 348.

*⁶³ Ibid., s. 365.

*⁶⁴ Ibid., s. 365f.

れるようになった。

負い目なさから負い目への飛躍は質的飛躍である。この運動を学問は説明できない。ヘーゲルはひとつの概念をその対立物へと変化させることにより、質的飛躍を論理の中に導入したが、それが一つの質的飛躍であるのは、のちにその対立を媒介させるためである。しかし論理は必然性の領域であり、そこでは何もかも生成しない。もし何かが生じるとすれば、それは必然的ではない。また何かは必然的であるとすれば、それは生成しない。

論理 (Logik) においてはいかなる運動も生じない。なぜなら論理は存在し、またすべての論理的なものはただ存在するのみだからである。この論理的なものの無力こそ、論理の生起への移行なのであり、そこにおいて現実存在と現実性が現れる [つまり、まず論理の静止の領域がのりこえられたのち、生成の領域である現実性の世界に到達する]。論理がカテゴリーの具体化 [つまり、より抽象的なカテゴリーからより具体的なカテゴリーを発展させる] に没頭するとき、最初から存在したものは常に同一のものである。^{*65}

飛躍は、実存的な各々の諸個人からなる実存の領域の内にある。各個人に関する、また各個人にのみ関するものは、決して学問の主題ではありえない。なぜなら学問は、普遍的なものを扱うのみだからである。「本来、罪は全くいかなる学問にも属さない。罪は説教の対象であり、説教においては各個人が各個人として各個人に語る」^{*66} とハウフニエンシスは述べる。論理と学問のいずれも、罪の生成を説明することはできない。もし両者がそれを可能だとすると、墮罪は必然性であろう。だがその時、負い目が不合理なものであるのだから、墮罪は不合理である。墮罪は自由によって起こるが、他方でそれは不可避である。

教義学は、罪はアダムの罪によって世界に入って来たたと述べる。「知恵

^{* 65} Ibid., s. 320.

^{* 66} Ibid., s. 323.

(Kundeskab) の実を食べることによって善と悪の差異が現れたが、衝動としての性の差異もまた現れた。」*⁶⁷ 周知のように蛇は、エヴァを誘惑した時に次のように言った。「あなたがそこから [すなわち知恵の木から] 実を食べる日に、あなたの目は開かれるだろうということを、そして、あなたは神のようになって善と悪を知るだろうということを、神はわかっていたのです。」アダムとエヴァが誘惑されると、「その時二人の目は開かれ、彼らは自分たちが裸であることを知った。そして彼らはいちじくの葉をつづり合わせ、自身を覆うものにした。」*⁶⁸ しかし、アダムとエヴァの墮罪によって原罪が世界に入って来たというのは、いかなる理由によるのか。以前の (tilligere) 個人たちに対する、後代の (senere) 個人との関係はどのようなものか。つまり、各個人と人類の間の関係はどのようなものか。

『不安の概念』が出版された翌年に、ラスムス・ニールセンは「どの個人も彼自身であり、かつ人類であるということが、新しい時代における標語になった」*⁶⁹ と述べた。この思想はヘーゲル的である。教養 = 形成 (dannelse) 過程において、人間の意識内容とは人間がそれであるところのものである、と規定した歴史を人間が歩むとき、人間は自己自身になる、つまり自己意識を獲得する。人類の歴史が個人によって反復されるべきである理由は、人間性が依拠する発展段階に個人が到達しうるためである。ハウフニエンシスは、アダムの罪が原罪であることを論じる試みにおいて、このヘーゲル的な思想を自身の思想にする。

アダムの罪を説明することは [中略] 原罪を説明することであり、アダムを説明しようとするが原罪を説明しようとはしない説明、あるいは原罪を説明しようとするがアダムを説明しようとはしない説明は、何の役にも立たない。このことはその最も深い根拠を、人間的実存における本質的なものの内に、つまり人間は個人であって、そのようなものとして自分自身で

*⁶⁷ Ibid., s. 380.

*⁶⁸ 創世記 3 章 5 節、3 章 7 節、1740 年版翻訳聖書 (クリスチャン 6 世聖書) からの引用。

*⁶⁹ R. Nielsen: *Den propædeutiske Logik*, Kjøbenhavn 1845, s. 256.

あると同時に人類であるということの内に、そうして、全人類は個人に関与し〔部分にもち〕個人は全人類に関与するということの内に有している。^{*70}

しかし、事情がこのようなのであれば、墮罪はどんな人間の歴史においても本質的な契機ということになる。ヘーゲルにとって墮罪の説明は、どのようにして人間が人間一般になったかということについての永遠の神話だったのに対し^{*71}、ハウフニエンシスにとっては、墮罪ははるかにより具体的である。それは人間の永遠の歴史を構成し、それによってまた、各個人の歴史にも入り込む。

ハウフニエンシスにとって、性や感性は、それ自体で何か罪的であるのではない。しかし感性の極点 (spise) である性が衝動として現れると、人間は自らの概念、つまり精神に支えられた魂と肉体のひとつの総合であるという概念との不一致を来す。人間が自己を精神として、宗教的なものに向けて措定されたものとして意識するようになって初めて、罪性が存在しうようになるのであり、また衝動が自由で道徳的な個人、つまり善と悪を選択した個人において現れて初めて、性は罪となる。

人間において性は不安と結びつけられる。つまり自らとは何か異なるものであることへの、精神であることへの人間的不安と結びつけられる。それゆえ課題は、

それ〔性的なもの〕を精神の規定において獲得することである。(ここに、エロスのもののあらゆる道徳的問題がある。) その実現は人間における愛の勝利〔つまりキリスト教の隣人愛の勝利〕である。そこにおいては性的なものが忘れ去られ、ただ忘却のうちで想起されるのみであり、そのような仕方では精神は勝利した。こうしたことが起こると、感性は精神において変容され、不安は取り除かれる。^{*72}

^{*70} SKS 4, s. 334f.

^{*71} Hegel, op. cit., bd. 12, Frankfurt a. M. 1970, s. 389.

^{*72} SKS 4, s. 383.

異教徒的、ギリシア的なエロスは、キリスト教の[・]アガペー[・]によって克服されるべきである。これは生を否定する教えであり、ハウフニエンシスが同時代の人々に講義したのはこのことであった。

ヨハネス・クリマクスの『哲学的断片』

キェルケゴールが自身の著作活動について直接伝える中に、時代が正しい道へ導かれるために必要としているのは「とりわけ神を畏れる風刺であった」と述べた一節がある。彼は次のように続ける。「私はこの風刺を、特に諸仮名の助けによって描き出した [後略]。」*73 それ以前にヨハネス・クリマクスは『哲学的断片への完結的非学問的後書』において、風刺は「痛み」を引き起こすが、「この痛みは治癒の方向に向かう、目的論的に弁証法的なものである [つまり反対の仕方で作作用する]」*74 と述べていた。

若きキェルケゴールはヘーゲルの美学講義を徹底的に学んだ。そこにおいてヘーゲルは、限定づけられた (begrænset) 内的なものとの外的な見せかけのあらわれとの間の矛盾を笑いの対象とする芸術形式として、風刺を特徴づけた*75。制限された (indskrænked) 諸個人が、彼らの大仰な振り舞いゆえにあざけりと笑いに引き渡されると、それは風刺となる。

『哲学的断片、あるいは一断片の哲学』は、当時の客観的とされたキリスト教教義学の説明を特徴付けている方法では扱うことのできない主題を扱う、という意味でひとつの風刺である。神的なものについての知識を得ようとする悟性の客観的試みが、悟性自身の断念 (ophævelse) へと到り着くために、クリマクスは冷静に、厳密に、あるいは少なからず抽象的に、一連のキリスト教的信条を展開する。その結果自身をキリスト者であると主張する者は、キリスト教への関係において、その時代の神学的学問性を捨てなければならなくなる。信仰は学問に関する事柄ではない。当時の思弁的神学がその諸著作で示すのは、自身の愚かさだけである。

*73 SV 13, s. 540f. / SKS 13, s. 24.

*74 SKS 7, s. 467.

*75 Cfr. Hegel, op. cit., bd. 14, s. 123.

まさに『哲学的断片』は、キルケゴールが仮名著者に書かせた著作のうちで、最も両義的なものである。クリマクスは一方で、永遠が時間に触れるモメントとしての「瞬間」について、思考によっては到達されえない逆説としてのキリストという人物について、自己意識と神の意識が緊密に結びついていることについて語る。ここで語っているのが宗教的な著作家であるサーレン・キルケゴールである、ということにほとんど疑いは生じない。しかし他方で、真剣さと冗談がわかりづらい仕方で混ぜ合わされ、おしゃべりと詩的言語、抽象的な語り互いに結びつけられ、論証と概念分析はしばしば不明瞭で、場当たり的で (ad hoc)、不十分である。この本は知性を納得させるものというよりも、むしろ魅了するものである。直接の見かけに反し、それは一片の宗教的な修辞学である。ここには多くのアイロニーがある。

『哲学的断片』は信仰と知との、キリスト教とギリシア性との、あるいは宗教的人生観と人間主義的人生観との関係についての著作である。人間の思考は常に内在的領域の内部で動き、それに対して信仰は、何らかの超越的なものに関わる。思考は決してこの超越的なものに到達することができず、それとの関係は、内在からの飛躍がなされる場合にのみ立ち立てられる。ヘーゲルはこれとは反対に、絶対知へと向かう人間性の発展の一段階としてキリスト教を解釈した。またマーテンセンは、ヘーゲル右派の視点から、キリスト教を世界史の発展の頂点に立つものとみなした。

この著作のタイトルページには、あらゆる学問的、キリスト教的神学に対する非常に決定的な問いが掲げられている。それは「永遠の意識に対する歴史の出発点はあるのか？ そのような出発点がいかにして歴史の関心以上の関心を起こさせることができるのか？ 人は歴史的知识の上に永遠の浄福を築くことができるのか？」という問いである^{*76}。あるいは神学的には、歴史のキリストについての知識は、信仰に至るための決定的な意味をなすのか？ と表現される。というのも、クリマクスが最後のところで述べるように、

よく知られているように、キリスト教とはつまり、歴史的なものであるに

* 76 SKS 4, s. 213.

もかわらず、いやまさに歴史的なものであることによって、各個人に対して彼の永遠の意識のための出発点であろうとし、各個人に単に歴史的である以上の異なる関心を引き起こそうとし、各個人の浄福をある歴史的なものに対する彼の関係の上に基礎づけようとした、唯一の歴史的現象である。^{*77}

『哲学的断片』では全く概念的に、かつ仮言的な形式において抽象的キリスト論が展開されるが、それは次のようなことを示す目的を持っている。神が人間の負い目のために人間となったこと、つまり永遠的なものが時間へと入ってきたことへの信仰が、唯一決定的なものであること、またいかなる概念的な思考も、この逆説に直面して失敗に至ることを示すという目的である。

導入部では、ギリシア性とキリスト教は互いに対置される。教師としてのソクラテスの目的は、彼の対話相手である学ぶ者を知ある状態にすることである。しかし学ぶ者は、自分が認識した真理を彼自身の内に見出したのであった。ソクラテスは単に、彼の質問によって、問われた者が無意識に持っていた知を引きだす者にすぎなかった。つまりこのことは、真理の認識にとって、ソクラテスもその瞬間も決定的な意味を持たない、ともいえるだろう。その場合、

時間的な出発点は〔中略〕無である。なぜなら私が、永遠このかたそれとは知らずに真理を知っていたという事を発見する同じ瞬間に、まさに同じその刹那に、かの瞬間は永遠的なものの内に隠れ、永遠的なものの内に吸収されてしまい、私がある瞬間を探してみても、ほとんど見つけることすらできないほどだからである。というのも、その場合には此処彼処というようなものは何もなく、ただどこにもあってどこにもないということがあるのみだからである。^{*78}

^{*77} Ibid., s. 305.

^{*78} SKS 4, s. 221.

それに続けて、真理の獲得される瞬間が決定的な意味をもちうるための諸条件が、息もつけないほどの速さで展開される。まず第一に、学ぶ者は前もって真理をもっていないのでなければならない。したがって、学ぶ者は真理の外側に、あるいは非真理の内に、つまり真理から離れたところにいるのでなければならない。したがって教師は真理を伝えるのみでなく、学ぶ者に真理を認識するための条件を与えるのもなければならない。ただし創造された者としての学ぶ者は、この条件をかつて持っていたのだが、のちに失ったのでなければならない。したがって学ぶ者は創り直されるのでなければならない。このことは、教師が神自身でなければならない、ともいえる。というのも神のみが創造できるからである。神は真理を学ぶための条件を学ぶ者から奪うことはできないので、まさに学ぶ者が自らそれを放棄したのでなければならない。したがって教師は学ぶ者に対し、自分が非真理の内にあることの責任が、学ぶ者自身にあることを告げるのでなければならない。学ぶ者が真理に背を向けたことを罪と呼ぶことができる、とクリマクスはいう。学ぶ者は自身を非真理から救い上げることさえできない。学ぶ者は不自由であり、つまり拘束されているのである。もし瞬間が決定的であるべきであるならば、教師は学ぶ者に真理を認識するための条件と、真理そのものの両方を与えるのでなければならない。つまり学ぶ者を非真理から、拘束された状態から引き上げ、彼を罪から自由にするのでなければならない。したがって教師は救い主、解放者、そして宥和者でなければならない。これらの条件が満たされると、瞬間は

独特の性質を帯びたものとなる。それは確かに瞬間一般がそうであるように短く一時的であり、瞬間一般がそうであるように過ぎ去りつつあり、瞬間一般がそうであるように次の瞬間には過ぎ去ってしまうが、しかもそれは決定的なものであり、またそれは永遠的なものによって満されている。そしてこのような瞬間は、特別な名前を持たなければならない。我々はそれを時の充実と呼ぼう。*79

* 79 Ibid., s. 226.

「時の充実」という表現は、ガラテヤ書を思い起こさせる。そこでパウロは、次のように述べていた。「しかし時が満ち、神は、女から生まれ、律法の下に生まれた息子を遣わした [後略]」*80 『哲学的断片』におけるすべての概念規定は、『新約聖書』への典拠によって示すことができる。

ハウフニエンシスは『不安の概念』において、時間と永遠的なものの出会いとしての瞬間概念を展開したが、クリマクスもまた、ここで瞬間概念に立脚していると思われる。瞬間は、前の時も後の時ももつことなく現在しているのであるから、現在のなものを意味する、とハウフニエンシスは考える。同じことが常に現在している永遠的なものにもあてはまる。永遠的なものは永遠の持続性ではない。つまり永遠は、時間のカテゴリーに入り込むのではなく、永遠の現在なのである。しかし瞬間は、過ぎ去ったものと現在のなものとを分ける、時間的延長をもたない点についての時間規定としても用いられる。このように瞬間は、時間の内にあるとともに時間の内にない。したがって「瞬間」は、そこにおいて時間と永遠が相互に触れ合う時間のモメントを意味する当のものなのである。ただしハウフニエンシスは以下のように述べていた。「瞬間」は

具象的な (billedlig) 表現であり、その限りでこれにこだわるのはよくない。だがそれは、注目すべき一つの美しい言葉である。瞬視すること (Øiets Blik) ほど素早いものはないが、それでもそれは永遠的なものの内実にふさわしいものである。[中略] このように理解されるならば、瞬間は本来、時間のアトムではなく永遠のアトムなのである。それは時間における永遠の最初の反映であり、いわば時間を停止させようという永遠の最初の試みである。*81

ヘーゲルのいえば、ハウフニエンシスとクリマクスはともに、時間と永遠の媒介として瞬間を捉えるのである。

もし瞬間が決定的であるとするならば、学ぶ者はその瞬間において新しい人

*80 ガラテアの信徒への手紙 4 章 4 節、新約聖書 1819 年版からの引用。

*81 SKS 4, s. 390f.

間になるのでなければならない。つまり彼は、再び生まれるのでなければならない。彼は非真理の中に在る者として真理から離れているので、彼は創り変えられるのでなければならない。その瞬間が生起するとき、彼はそれまでのことに別れを告げ、そのことに悲哀を感じる。その悲哀を悔いと呼ぼう、とクリマクスはいう。

神は学ぶ者を必要としないが、学ぶ者は神を必要とする。それゆえ神は愛により行為し、学ぶ者の神に対する切望もまた愛である。幸福な愛はしかしながら、愛する者達が同等であることを前提とする。そうでなければその愛は不幸であろう。なぜならそのような場合、愛する者達は互いを理解しようとしなだろうからである。神と学ぶ者の間の統一は、神が学ぶ者を自身のものとへと引き上げることによって達成されると考えられる。これはアモールとプシュケについての物語において例示される、ギリシアの $\dot{\epsilon}\rho\acute{o}\varsigma$ である。しかし、それにも関わらず神は常に神であり、学ぶ者は常に人間であろう。つまり非同等性は残る。神が人間となり、全ての者の中で最も貧しい者となり、全ての者に仕える者となり、苦しみ、死ぬ場合にのみ、神と学ぶ者とは等しくなる。その時彼らは、幸福な理解のうちで出会うことができる。これがキリスト教の愛、 $\dot{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\epsilon\upsilon$ である。 $\dot{\epsilon}\rho\acute{o}\varsigma$ と $\dot{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\pi\epsilon\upsilon$ のどちらも、クリマクスによってはっきりとは言及されていない。

学ぶ者—あるいは弟子—が神から条件と真理を受けとるその瞬間に、永遠が時間の中へと入り込むという前提、つまり人間への愛という前提のもとに、神は弟子自身のために人間となる。

ソクラテスは自己自身について、自分が「まさに火を吹くテュフォン [ギリシア神話によればエトナ火山の下に住み火を吐く巨人] よりもっと複雑怪奇で凶暴な」怪物であるのか、あるいは「神的なもの分け持ち、あらゆるテュフォンのなものから自由な、より温和でより単純な存在者であるのか」どうかかわからない、と述べた*⁸²。自己認識にいたることを望むどの人間にとっても事態はそうに進む、とクリマクスは考える。つまり自身を〔悟性的に〕理解しよ

*⁸² *Platons Skrifter*, udg. af C. Høeg og H. Ræder, 2. udg., bd. 6, København 1954, s. 17 (Faidros, 229E).

うとすると、そのような人間は何か未知のもの、彼自身とは異なり、彼の外に存在するものと衝突する。これは一つの逆説である。人間が自身の悟性によって自己認識に至ろうとすると、彼は逆説的なものと衝突する。もし人間が自己自身を認識する、つまり自己自身について意識しようとするならば、彼は逆説もまた望まなければならない。思考は逆説を望むのであり、それゆえ逆説は思考の情熱である。しかし、求めていたものが獲得されると消え去ってしまうあらゆる他の熱望と同じく、この情熱も自らの没落を望む。思考の情熱とは、それによって悟性が破壊されるような逆説的なものを思考しようとすることである。この逆説的なものを神と呼ぼう、とクリマクスは述べる。神の実存は証明できない。なぜなら証明と現実存在は二つの別の領域に属しているからである。つまり証明は思考の領域に属し、現実存在は実存の領域に属する。思考の領域から実存の領域への移行はただ飛躍によってのみ起こるのであって、思考の運動によってではない。ヘーゲルが考えたこととは対照的に、思考は存在と異なる。

ここでクリマクスは、二つの意味で「逆説」という表現を用いている。それは、人間が自己自身の意識を正しくもつためには、人間とは絶対的に異なり、人間とは絶対的に差異のある神的なものに関わらなければならない、という逆説である。ここで語られている神とは、人間の姿をした一人の神であり、人間への愛から人間の負目のために苦しみ、そして自らを犠牲にした神である。神が永遠的なものと時間的なものの両方に関わっていることからして、神自身は逆説、絶対的な逆説である。

したがって悟性は逆説と衝突するが、その逆説に関わらなければならない。神は悟性とは異なる、悟性とは「絶対的に異なるもの」である。この異なるものは、いかにして思考の中に保持されることになるのか？それは不可能である。悟性は、悟性にとって絶対的に異なるものについて何かを知ることもできない、思考という方法によって保持することもできない。もし神が人となったならば—それは瞬間が決定的であるための前提であった—、悟性は、この人間あるいはあの人間が神であることを知りえない。もし悟性が神について知りうるとすれば、神が絶対的に異なるものであることを知るに至るのでなけ

ればならない。悟性はこの知を獲得することさえできない。したがって悟性は、この知を神から得るのでなければならない。

クリマクスが、思考し反省する人間の能力としての「悟性」という語を常に用い、当時の流行語であった、主観的な理性という意味での「理性」を用いていないことは注目に値する。おそらくその理由は、ロマン主義者やヘーゲル右派の中には、理性を永遠的なものに対する知覚と見なす者がいたこと、またヘーゲルにおいては、理性が—世界の理性としての客観的意味と、各個人の思考する能力を表す主観的意味の両方で—諸対立を媒介する審級 (instans) であることにある。しかしクリマクスにおいては、思考は永遠的なものを捉えることも、永遠的なものと人間の間にある根本的な対立を媒介することもできない。カントは、感覚されたものを概念の形式で定立する能力として悟性を規定した。このように悟性の範囲は有限性の世界に限られている。クリマクスにおいて人間の悟性は、カントの悟性と同一限界をもっている。

人間と神との絶対的差異は人間自身に原因があり、また、先に罪と呼ばれたものの内に存するのでなければならない。この人間あるいはあの人間が神であるということを知るためには、神は、人間に自らの罪性について意識させるのでなければならない。悟性は逆説を望む、つまり絶対的差異を取り去ろうとする (ophæve) が、それは同時に、罪についての意識が絶対的差異を生み出すということも伴う。逆説はこのように二重性を有し、「その二重性によって逆説は、自らを絶対的なものとして現す。つまり否定的には罪の絶対的差異を生み出すことによって、積極的にはこの絶対的差異を絶対的同等性において取り去ろうとすることによって。」*⁸³ 瞬間が決定的なものであるとするならば、神は人間を自分から突き放すとともに、また人間と等しくなるのでもなければならない。それゆえ神との関係は、情熱であるとともに罪を意識することでもある。この情熱の名は信仰であるとする事ができる。すべては瞬間が決定的であるとすることを前提する。

教師あるいは神は、このように僕の姿において現れるのでなければならない。ただし、同時代の人間や弟子達は彼をただ人間と見なすだけであり、彼を

* ⁸³ SKS 4, s. 252.

神と見なすことができるのは信仰の目をもってしてのみである。このことはまた他方で、後代の弟子、あるいは間接の弟子達にも当てはまる。この弟子は、同時代の弟子が信仰の目でもって神と見なした人間と同時代に生きたのではなく、諸々の報告を手に関わるのみである。換言すれば、もし真理の瞬間が決定的であるならば、後代の者も、以前の者が報告したように信仰をもち自己の目（「信仰の検視 (Troens Autopsi)」*⁸⁴）でもって、その人間の内に神を見るのでなければならぬ、ということでもある。つまり、もし後代の者がその人間を神と見なすならば、彼にとって神は現在している (nærværende) のであり、そのようにしていかなる間接的な弟子も存在しない。どの信仰者にとっても、決定的な瞬間はまさしく現在のである。このことは、同時代の者がそうであったのと同じ直接的な、あるいは歴史的な意味で、後代の者が神と同時代的に存在することをおのずから意味するわけではない。瞬間の現在は、信仰の目によってもたらされた間接的同時代性である。

ある特定の人間について同時代の者がもつ事実的な知識も、その人間についての後代の者の歴史的な知識のどちらも、学ぶ者が真理と出会う瞬間が決定的であるための十分な条件ではない。以前の者による、彼と神との出会いについての報告は、後代の者が注意深くなるためのひとつの機縁でありうるにすぎない。つまり、学ぶ者が神から条件を受け取り、信仰の目によって見るようになるのでなければ、それは何の役にも立たない。あるいは神学的にいうならば、信仰は恩寵の賜物 (nåde gave) である。

クリマクスは同時代の弟子との関係を説明した後で、「真剣でもあり冗談でもあるのだが」、直接の弟子達の事情についての議論と、間接の弟子達の事情についての同種の議論の間は、ちょうど「1843年」経過していると仮定する。^{*⁸⁵} そのため、歴史哲学的「間奏曲」を差し挟む時間が十分にある。その課題は、歴史や歴史的知識を特徴づけるものの認識論的規定を与えることである。クリマクスは4つのいささか無味乾燥な節において、次の問いに答えようとする。「過去のもは未来のものより一層必然的であるか？あるいは可能的

*⁸⁴ Ibid., s. 270.

*⁸⁵ Ibid., s. 272.

なもの、現実的になったことで、それにより以前よりも一層必然的となったか？」*⁸⁶『あれかーこれか』における倫理的人間はその問いに是と答え、可能性と現実性の統一としての必然性というヘーゲルの理解に賛同した。しかしクリマクスは、この見方を退けなければならない。その背景は以下のとおりであろう。つまり、もし過去におけるどの出来事も、先行する諸々の出来事の必然的な結果であり、その出来事もまた、より先行するものの必然的な結果である云々、とするならば、神の受肉やその後のキリスト教の運命も、必然性を持って前進する世界発展の諸契機にすぎないのである。これにより、神と人間の自由は両方とも錯覚だということになる。ヘーゲルはこの錯覚を理性の狡知と呼んだ。

何かが生成するとき、可能性から現実性への移行が生じる。しかし必然的なものは生成するのではない。それは存在するのである。あるものが必然的であると述べることは、それが何であるかを述べることである。つまり必然性は本質規定である。これに対して、もし何かが生成する、あるいは生成したということが述べられる場合には、存在の規定について語られているのである。本質と存在は区別されなければならない、とクリマクスは考える。これに対応して理由〔根拠〕(grund)と原因(årsag)は区別されなければならない。理由と帰結(følge)の関係は論理的关系であり、それに対して、原因と結果(virkning)の関係は事実的关系である。帰結は論理的必然性によってその理由から導出されうるが、いかなる論理的必然性をもってしても、結果は原因から導出されえない。そう述べているわけではないが、クリマクスは必然性ということで論理的必然性を理解している。つまり必然的なものとは、矛盾が生じないならば否定されえないようなもののことである。しかし原因—結果関係においては、原因は存在するが結果は起こらない、と主張しても何ら矛盾は起こらない。これは、可能性から現実性への移行は必然性によってではなく自由によって生じうる、ということの意味するだろう。

あらゆる生成は、自由から生ずるのであって必然性からではない。いかな

* ⁸⁶ SKS 4, s. 272.

る生成するものも、理由から生成するのではない。すべては原因から生成するのである。どの原因も最後には自由にはたらく一つの原因に行き着く。中間に存在する諸原因が裏切るのは、生成が必然的であるように見えるということによる。それらの真理性とは、それら自身生成したものとして、結局のところ一つの自由にはたらく原因を遡って示すということである。

あらゆるものが現実的に有しているのは、原因であって理由ではない。またどの原因—結果の連関も、究極的には一つの自由にはたらく原因、つまり神から発するのでなければならない。このことは、自然法則に従うものにも妥当する。

クリマクスはヘーゲルと同様、自然は自身を再生産するだけであると考える。自然は発展しない。自然においては同じものが繰り返し生成する。自然は生成したものとして、あらゆる他の生成したものと同じく歴史をもっている。それに対して必然的なものや永遠的なものは、いかなる歴史ももたない。

自然と人間の両世界において生成は起こる。しかし、自然においては何も新しいものは生成せず—クリマクスの言葉によれば、自然は時間に関して弁証法的ではない、つまり自然は時間のカテゴリーには属さない—、人間の世界においては何か新しいものが生成する。というのは、どんな歴史的出来事やどんな歴史的時代も、先行するものとは異なるからである。人間の世界において生成は二重化 (fordobling) を含みうる、つまりそれ以前には現れなかったものの生成を含みうる、とクリマクスは語る。生成することのこのようなあり方が、本来的な歴史的に生成するということなのである。

生成は自らの内に二重化を含みうる。すなわち、それ自体の生成の内部における生成の可能性である。ここには時間に関して弁証法的な、より厳密な意味における歴史的なものがある。ここで自然の生成と共通である生成は、ひとつの可能性であり、自然にとってはこの現実性全体であるようなひとつの可能性である。しかしこの本来的な歴史的生成は、ひとつの生成

の内にあるのであり、このことは常に保持されなければならない。より特殊な歴史的生成は、相対的な自由にはたらく原因によって [すなわち人間によって] 生成し、その原因はさらに最終的には、絶対的に自由にはたらく原因 [すなわち神] を指し示す。^{*87}

本来の意味で歴史的であるものは、やり直されえない。起こったことは変えられえない。しかしこのことから、起こったことは必然的であることになるのか、とクリマクスは問う。必然的なものは、それがそうであるものと異なることはもちろんありえない。しかしながら、起こったことが必然的であるとみなされるのは、それが生成したということが忘れ去られる場合のみである。もし起こったことの生成が考慮されるなら、実際に起こったのとは別の何かが起こりえたということが理解される。起こったことの不変性は、時間が経過したということをもっぱら条件とする。必然的なものの不変性と起こったことの不変性は、このように異なる種類のものである。

同様に、未来のものも必然的ではない。もし過去のもものが必然的であるとするならば、未来のものもまたそうであろう。しかし、必然的なものは生成したのではなく存在するので、その場合、過去のものとも未来のものとのあらゆる時間的区別は取り去られ、生成だけでなく自由もまた錯覚であろう。神の自由な創造の力は、自然にとっても人間の世界にとっても第一原因である。しかし、単に有機物が自己自身を再生産するのみであるような自然とは反対に、人間は選択する自由を所有する。

短い間奏曲は、「過去のものへの把握」という題のもと、歴史的知識についてのいくつかの認識論的考察でもって締めくくられる。

歴史的なものは過去のものである。つまり歴史的なものはまさに起こったのであるから、起こったものが何であったかは、認識論的な観点からすれば不確かである。現在のなものについての知覚や直接的な知識は確かな知識である、とクリマクスは考える。だが歴史的なものは、知覚されることもなければ直接的な認識の対象でもない。これに関して彼は、生成した何ものかとしての歴史

^{* 87} SKS 4, s. 276.

的なものは、上のような理由からすでに知覚を逃れることを強調する。

歴史的なものは直接には知覚されない。なぜならそれは、生成の欺瞞性 (Svigtighed) を自身の内に持っているからである。ある自然現象やある出来事の直接の印象は、歴史的なものの印象ではない。なぜなら生成は直接知覚されえず、知覚が可能なのはその現在のみだからである。歴史的なものの現在は、自身の内に生成を持っている。さもなくばそれは、歴史的なものの現在ではない。^{*88}

歴史的なものについての知識は、歴史的なものを支配している不確かさや不確かさが取り去られることを前提しなければならない。不確かさは懐疑と同じものであり、また懐疑は信仰によって取り去られる。信仰は見えないものを信じる。^{*89} 信仰の対象は生成であり、したがって信仰は、知覚されるがゆえにそれが存在することを信じるというのではなく、何かが生成したということを感じるのである。また人間は、認識に基づいて疑うのではない。懐疑は認識活動ではなく意志の表出であり、それゆえまた自由の表出でもある。信仰とは、

生成を信じることであり、その時それは、非存在の無性 (Intethed) に対応する不確実性を自身のうちで取り去ったのである。信仰とは、生成がそのようなにあること [つまりそれが何であったか] を信じることであり、その時、生成の可能的ないかにしてということ [つまりその生成] を自身のうちで取り去った。他のそのようなあることの可能性 [つまり何か他のものが現れることもあり得たこと] を否定しなくとも、それでも生成がそのようなにあることについての信仰は、最も確実なものである。^{*90}

クリマクスによれば、歴史的なものについていわれることはすべて、一般的な

^{*88} SKS 4, s. 280.

^{*89} ヘブライ人への手紙 11 章 1 節参照:「まさに信仰とは、望まれていることに誠実であること、見えないものを固く信じることである。」新約聖書 1819 年版からの引用。

^{*90} SKS 4, s. 282.

意味で妥当する。彼は間奏曲に付けられた短い補遺において、歴史的なものの決定的意味の諸条件に関する、自身の議論に立ち返る。

神とそれに伴う逆説とは現実中存在した。それは同時代の人にとっても後代の人にとっても知覚や直接的な認識の対象ではない。それは同時代の人にとっても後代の人にとっても、一般的意味での信仰によってはじめてひとつの歴史的事実となる。まさにこのことから、同時代の人でも後代の人でもこの事実と直接に同時代的なものではない、ということが帰結する。というのも生成は知覚されえないので、信仰の眼でもってこの人間あるいはあの人間を見た者、それによりその人間を神として見た者にとって、誰も目撃することのできなかった逆説の生成が現前した〔その人間を見た者は、誰も目撃できなかった逆説の信仰を目撃した〕というわけではないからである。

信仰は、このように歴史的知識のための乗り物 (vehikel) である。しかし「信じる」という語は、ひとつの、ただひとつの関係、つまり逆説の生成についても使用される。この生成は、逆説的なもの、つまり自己矛盾するものが通常決して生成しえない、という意味で独特である。ヘーゲルは、実在的対立が歴史的発展の燃料であり、「矛盾」は実在的カテゴリーであって、単なる論理的カテゴリーでない、と述べた。クリマクスはこれを拒絶する。

矛盾という言葉は、それが何ものかを生み出す力をもっているということ、ヘーゲルが自分自身に、他者に、矛盾にそう信じ込ませたような骨抜きにされた意味で受け取られてはならない。何も生成したのでない限り、矛盾は単なる驚嘆における衝動であり〔つまり、永遠と時間的なものの間の起こりうる矛盾について、関心が呼び起こされ〕、驚嘆の動因 (nisus) [固有の努力] であって、生成の動因ではない。何ものかが生成した場合、矛盾はふたたび驚嘆の動因として、生成を再生産する情熱の中に存在するのである〔つまり矛盾とは論理的カテゴリーである。というのも、諸々の矛盾は常に概念の発展を推し進め、それにより現実認識を推し進めるからである〕。^{*91}

^{*91} SKS 4, s. 285, noten.

むろん論理学、つまり概念の展開についての学は弁証法であるが、しかし現実存在はそうではない。思考と存在は、ヘーゲルの考えたように同一のものであるのではない。

つまり、もし直接的な意味においても卓越した意味においても信仰について語られない場合には、直接的な意味での同時代性が存在することになるだろう。

このようにかの歴史的事実は存在し続ける。それは第一の勢位 (Potens) においては、歴史的存在のためにいかなる直接の同時代者も持たない (一般的な意味における信仰)。それは第二の勢位においては、矛盾に基づいているためにいかなる直接の同時代者をも持たない (優れた意味での信仰)。*92

はっきりと述べられているわけではないが、歴史的なものが、歴史的存在であることによって決定的であるわけではない、ということが結論であるのは明らかである。イエス・キリストの誕生、生涯、受難の歴史についての諸報告は、それらがどれほど確かなものとみなされるとしても、個人的、内面的信仰を生み出すことはできない。教会史だけでなくキリスト教教義もまた無力である。宗教的信仰は恩寵の賜り物であり、たとえどれほど懸命に学ぼうとも、人間はこの恩寵を自ら獲得することはできない。このことが『哲学的断片』の語られない結論であるにちがいない。クリマクスは『完結的非学問的後書』において、さらにこの主題を展開した。そこで彼は、その主題に「歴史的衣装」をまとうせた。つまりキリスト教について明確に語った。*93

※凡例

- ・本文中におけるキェルケゴールの著作の引用については、先行する訳書を参考にしたが、基本的には訳者が訳した。

* 92 Ibid., s. 286.

* 93 Ibid., s. 305, cfr. også SKS 7, s. 20.

・記号の用法と表記の仕方について、括弧にかんしては、[] は著者による補足、〔〕 は訳者による補足である。原文のイタリック体による強調については、傍点で示した。

[本翻訳は前号に引き続き、Carl Henrik Koch, *Den danske idealisme 1800-1880*, Gyldendal, 2004 の第9章 Kapitel 9, Søren Kierkegaard の部分訳 (pp. 321-343) である。]

© Carl Henrik Koch & Gyldendal, Copenhagen 2004. Printed by agreement with Gyldendal Group Agency.