

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・キェルケゴール（1）

須藤 孝也・小野 雄介・馬場 智理
鹿住 輝之・後藤 英樹・荻野 倫夫

導入

セーレン・オービュエ・キェルケゴール（Søren Aabye Kierkegaard 1813-1855）は、言うまでもなくデンマーク哲学および現代の世界的な哲学に分類されるが、彼自身は自分がとりわけ宗教的な、つまり教化的な著作家であることを強調していた。キェルケゴールは1849年に、「宗教的なものやキリスト教的なものに注目させることが—ただし、権威なしに」、つまり彼に啓示された真理を歪めることなくそうすることが、「私の著作活動全体のカテゴリー」であると書いた*1。キェルケゴールの数多くの著作の目的は、この世的なものに対する全面的な関心から、また思弁や反省、つまり哲学といった抽象的な領域から、簡明なキリスト教へと人々を導くことにあった。そしてそれにより、「神の前の単独者」*2となるよう人々を促すことにあった。これは、信仰の単純なまっきたき確実性でもって神的なものに関わることを意味する。死後出版された『我

*1 SV2 13, s. 528. / SKS 13, s. 12. [キェルケゴールの著作からの引用は、全集第二版 *Samlede Værker*, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, 2. udg. Bd.1-15, København, Gyldendal, 1920-36, (略号 SV2)、新版全集 *Søren Kierkegaards Skrifter*, udgivet af N. J. Cappelørn, J. Garff, A. M. Hansen og J. Kondrup, bd. 1-28, København, Gads Forlag, 1997-2013, (略号 SKS)、及び日誌・遺稿集 *Søren Kierkegaards Papirer*, udg. af P. A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, 2. udg. af Niels Thulstrup, Bd. 1-16, København, Gyldendal, 1968-78, (略号 Pap) による。なお、原文で SV2 から引用されている場合には、便宜のため SKS の該当箇所を付記した。]

キェルケゴールに関する文献は膨大にある。A. Hannay, *Kierkegaard*, rev. udg. London/New York, Routledge, 1991, が国際的に認められたモノグラフである。

*2 SV2 13, s. 533 / SKS 13, s. 17.

が著作家活動に対する視点』で、キルケゴールは次のように述べた。

したがってこの小著の内容は、私が著作家として真にそれであるもの、つまり私が宗教的な著作家であり、またそうであったということである。私の著作家活動の全体はキリスト教に関係しており、言い換えれば、キリスト教界という巨大な欺瞞、あるいは、ひとつの国において全員がキリスト者であるという巨大な欺瞞に対して直接的、間接的に論争を引き起こす狙いをもって、キリスト者になるという問題と関係している。^{*3}

自分の意図するところに到達するために、彼は一連の宗教的著作では、直接伝達の形式を用いた。その中で彼は、平易な言葉で聖書の語句を説明した。そして仮名で出版された一連の著作では、間接伝達を用いた。つまりキリスト者ではない著作家として伝達し、キリスト教に直接的に関わることも、キリスト教を直接的に表現することもなかった。その代わりに、彼は次のことを文学的に示した。すなわち、簡明なキリスト教とは対立する、この世を志向し哲学的に基礎づけられたあらゆる人生観や存在観 (tilværelsensanskuelse) が、またそのようなものとして、自己自身をキリスト者であるとする同時代の読者の理解もまた、個々の人間の決断やキリスト教の要求にかなうものではないだろうということ。ここでの意図は、自身の自己理解に反して自分がキリスト者ではないことを同時代の読者に悟らせ、それにより、キリスト者となるよう彼らを助けることであった。間接伝達とは、実際に問題となっている当のものとは反対のもの、あるいはそのアンチテーゼが考察の対象とされるような伝達形式である。この反対のものが措定されていることを際立たせるために、キルケゴールは、一著者や主題、読者に関して一当時の流行語である「反省」を用いた。彼は次のように述べた。

伝達は反省においてなされる。それゆえ間接伝達である。伝達者は反省において規定されている。それゆえネガティブ (negativ) である。彼は、自

^{*3} Ibid., s. 551f. / SKS 16, s. 11.

己自身を並はずれた高いレベルのキリスト者であると称したり、あるいは啓示を引き合いに出しさえする（これらすべては直接性と直接伝達に合致する）者ではなく、逆に、自己自身をキリスト者ではないと言いさえする者である。つまり伝達者は後ろにいて、ネガティブに助けている—というのも、誰かを助けることに成功するかどうかは、むしろ別のことであるからだ。問題それ自体は反省の問題なのである。つまり人がこのようにキリスト者である場合、問題はキリスト者になるということなのである。^{*4}

キェルケゴールが仮名で出版したほとんどすべての著作は、興味深く鋭い哲学的な推論や見解を含んでいる。しかし彼自身の発言に従うならば、これらの推論や見解は仮名著者たちに帰されるべきものであり、諸著作の実際の著者に帰されるべきものではない。

[前略] 仮名の諸著書に、私自身の言葉はただのひとつもない。私は、第三者として以外にこれらの著書についていかなる意見ももたず、読者として以外にこれらの著書の意義についていかなる知ももたず、これらの著書に対してほんのわずかの私的関係すらももたない [後略]。^{*5}

これらの言葉は、確かに文字通りに受け取るべきでないとしても、それでも慎重さを要求する。よって、仮名著作では、セーレン・キェルケゴールの哲学について語られているのではないのだろう。仮名著作が明白な形で有している哲学的諸見解、また同時代においてある範囲のデンマーク哲学に影響を与え、またしばしばその仮名著作家活動の宗教的特徴に触れることなく、20世紀の初頭から国をまたいでなされた哲学的議論のいくつかに影響を与えた哲学的諸見解は、キェルケゴール自身の希望に従うならば、一貫して著作の架空の著者たちに帰されることになるだろう。

^{*4} Ibid., s. 581. / SKS 16, s. 37.

^{*5} SKS 7, s. 570.

私の望み、私の願いは、[中略] もし、諸著書の個々の表現を引用しようとするところがある場合には、私の名前ではなく、各々の仮名の著者の名前を引用していただきたい、ということである [後略]。^{*6}

この願いを公表した数年後、キルケゴールは、アンチ・クリマクスという仮名のもとで二冊の本を出版した。アンチ・クリマクスは、ヨハンネス・クリマクスと対照的に、キリスト者である著者形態を表している。キルケゴールは、再度仮名著者のマントをまとうことを選んだのだが、今度の理由は、彼としては、キリスト教が人間に課していると自身が理解する高い要求を満たせないと考えたためであった。

仮名の諸著作は、とりわけ、「信仰の全内容を概念の形式に置き換える」ヘーゲル右派の思弁的神学に対する、キルケゴールの抗議を表現するものであった。つまり「どのようにして人は信仰に入ったのか、あるいはどのようにして信仰は人に入ったのか」^{*7}という問題に手をつけることなく、学問的な教義学を打ち立てようとするものに対する戦いであった。哲学やヘーゲル右派神学の概念的思考は、どうしても宗教や実存の要点を捉え損ねざるをえない。それを示すことを自身の生涯の仕事とみなす限りにおいてのみ、キルケゴールの営みは哲学的であった。師のポール・ミュラー (Poul Møller) とは対称的に、キルケゴールは、その性質においては反省的で哲学的であったが、その信念においては反哲学的だった。

仮名の著作家活動は、キリスト教護教論として理解されてはならない。キルケゴールは、彼と同様、人間を無と無限の間で分裂した存在として捉えたパスカルとしばしば比較される。キリスト教だけが人間の分裂状態を説明することができ、そして信仰を通してのみ人間は自己自身を理解することができる、とパスカルは考えた。キルケゴールと彼の仮名著者の多くは、後者に関してはパスカルに同意するだろう。例えばキリスト者の仮名著者アンチ・クリマクスは、『死に至る病』の中で次のように述べた。「自己は無限性と有限性の意識的

^{*6} Ibid., s. 571.

^{*7} SKS 4, s. 103.

総合であるが、この総合は自己自身に関係する [つまり自己意識をもつ]。そして自己の課題は、自己自身に成るということであるが、それはただ、神に関係することによってのみなされる」*8。あるいは次のような一節もある。「神—観念が増せば、その分だけ自己も増す。自己が増せば、その分だけ神—観念も増す」*9。しかしこれは、パスカルの場合のように、キリスト教の弁護として受け取られてはならない。アンチ・クリマクスは次のように語っている。

キリスト教を弁護するというのは、何と愚かなことか。そこに示される人間理解の何とわずかなことか。キリスト教を弁護することは、キリスト教的なものを結局は弁護によって保証されなければならない惨めなものにすることにより、たとえ意識していないとしても、実は [キリスト教とその要求に対する] 躓きと暗黙の折り合いをつけているのである。

そして彼は次のように敷衍する。

したがってキリスト教界においてキリスト教を弁護することを最初に思いついた者が、**実際**、第二のユダであるというのは確かに本当なのである。彼もまた、接吻によって裏切るのである。その裏切りは愚かな裏切りでしかないが。*10

キリスト教を弁護する者は、情熱的な内面性—これこそが本当に信じる者の特質なのだが—をもってキリスト教を信じたことがないのである。キェルケゴールは、キリスト者を自称する者たちに向けて述べた。そして彼らの自己欺瞞を白日のもとに晒し、正しい道に導こうと企てたのであった。この状況において、護教論は不要であった。

*8 SV2 11, s. 161. / SKS 11, s. 146.

*9 Ibid., s. 217. / Ibid., s. 194.

*10 Ibid., s. 223f. / Ibid., s. 200.

生涯と著作

セーレン・キルケゴールは裕福なコペンハーゲン市民の家に生まれ、経済的に恵まれていたため、著作活動に身を捧げることができた*¹¹。彼は1830年に市民学校を卒業し、神学を学ぶために大学に進学した。私生活は、時には若さのゆえにわずかばかり寄り道することもあったが、1840年7月によく神学の国家資格試験を受けることとなった。それ以前の1838年に、彼は出版者を装って、処女作『今なお生けるものの手記より：彼の意に反して出版』を出版した。その中で彼は、アンデルセン (H. C. Andersen) を人生観がないという理由で攻撃した。

1841年6月にキルケゴールは、哲学のマグスターを取得するために『イロニーの概念：絶えずソクラテスを顧みつつ』というタイトルの学位論文を公開答弁に向けて提出した。この論文は9月には既に公刊され、同月の終わりに答弁が行われた。公式反論者の一人はシバーン (F. C. Sibbern) であり、もう一人は文献学者ブロンステズ (P. O. Brøndsted) であった。さらに聴衆からも反論があり、その中にはハイベア (Johan Ludvig Heiberg)、ベック (Fr. Beck)、そしてキルケゴールの兄で、後にオールボーの監督となる ペーター・キルケゴール (P. Chr. Kierkegaard) がいた。答弁の翌月、キルケゴールはベルリンへ旅立ち、そこで彼はシェリングの積極哲学についての最初の講義に出席した。しかしシェリングの講義は期待はずれであった。1842年2月にある友人へ宛てた手紙では、「シェリングは、立ち入った問題と広範な問題のいずれを語る時も、際限なく戯言を語る」*¹²と書いていた。翌月にはすでに、キルケゴールはコペンハーゲンに舞い戻っていた。

キルケゴールは、ベルリン滞在中に大著『あれか－これか』を書き始めたが、それは1843年の初めに二巻本で出版され、かなりの反響を呼び起こした。架空の出版者はヴィクトール・エレミタ、つまり孤独のうちに勝利する者と名付けられた。また著作の第一部を構成する各文章の著者たちと伝えられるうち

*¹¹ 詳細な伝記は J. Garff: SAK, København 2000. にある。

*¹² *Breve og Aktstykker vedrørende Søren Kierkegaard*, udg. af N. Thulstrup, bd.1, København, 1953, s. 108.

の一人は、ヨハネスと名付けられ、洗練された、しかしまた、シニカルな唯美主義者であった。別の文章の著者たちには、異なる文学的人格が与えられているようにみえるが、しかし誰もが美的な人生観によって特徴づけられている。その人生観は、あらゆる現実世界 (tilværelse) の転変に対し、享樂的に応じる態度をもたらす。著者名の違いにもかかわらず、どの文章も一人の同じ人格によって書かれていることが暗示されている。第二部全体の内容は、第一部を構成する諸文章の架空の著者に宛てた、ヴィルヘルム判事からの二通の手紙である。そこでは、倫理的な人生観を支持する立場から、先の美的な人生観が否定される。

この著作が出版された後、コペンハーゲンの読書界は、デンマークでは後にも先にもほとんど例のない熱狂的な著述活動を目撃することとなった。1843年10月に『おそれとおのき』が出版され、宗教的なものとの関連において倫理的な人生観の限界が論じられた。表紙には著者名ヨハネス・デ・シレンチオ、つまり沈黙のヨハネスとある。同じ日に『反復：実験心理学の試み』という小著も出版され、反復の可能性が議論された。今度は、著者はコンスタンチン・コンスタンティウスとされた。1844年6月には『哲学的断片、あるいは一断片の哲学』が出版された。ヨハネス・クリマクスによって書かれたことになっているが、表紙には出版者キェルケゴールとある。そして『不安の概念：原罪についての教義学的問題に関して心理学に示唆を与える単純な一考察』。その著者はウィギリウス・ハウフェニエンシス、つまりコペンハーゲンの夜警とされた。1845年4月の終わりには、作家活動の文学的主著である『人生行路の諸段階：数名による諸研究。製本屋ヒラリウスによる編集、印刷、出版』が出版された。最後に、1846年2月に再度著者名ヨハネス・クリマクス、出版者キェルケゴールの名前で『哲学的断片への完結的非学問的後書：擬演的 (mimisk) - パトス的 - 弁証法的集め書き、実存的寄与』が出版された。この著作は仮名の作家活動の中で、最も浩瀚、かつ最も哲学的なものである。結論部にある「最初で最後の説明」で、キェルケゴールは仮名によって出版された諸著作であることを認めたが、しかし上述したように、その中に書き表された見解を自身のものと認めようとはしなかった。

特にヨハネス・クリマクスがしばしば強調する、信仰は学問的なものでも神学的なものでもなく人格的なものであるという主張、したがってその時代の思弁的神学は馬鹿げたものであるという主張は、1849年に信仰と知の関係に関する第一次論争にきっかけを与えた（本書第10章を参照〔第10章のタイトルは、“Den første stid om tro og viden 1849-1850”〕）。長期的に見れば、クリマクスとキルケゴールによるキリスト教のラディカルさについての理解は、キリスト教が平均的な市民生活とは相容れないものとして理解されることの原因となった。キルケゴールの後の世代は、1860年代の半ばに科学と哲学の側からなされた攻撃からキリスト教を守ろうとするラスムス・ニールセン（Rasmus Nielsen）の試みを、見放さざるをえなくなった（本書第11章を参照〔第11章のタイトルは、“Rasmus Nielsen”〕）。

この時期の仮名の著作家活動には、ニコラウス・ノタベネによる、序言ばかりからなる『序言：時と場合に応じた個々の社会階層のための娯楽的読み物』という謎めいた小著が付け加えられた。そこではおそらく、哲学的著作において序言を書くことの不可能性について論じた、『精神現象学』におけるヘーゲルの有名な言葉への皮肉が語られている。つまり、もし序言が問題を論じるのであれば、それは問題への序言ではなく問題そのものであろうし、あるいは、もし序言が問題を論じないのであれば、それは問題への序言でもないだろう、というヘーゲルの言葉である。この伶俐な言葉の後に、ヘーゲルが書いたもののうちで最も難解な哲学的なテキストと目される、長い序言が来る。

多忙を極めた出版活動を行っていた1843年から1844年にかけて、キルケゴールは実名で六冊の『教化的講話』も出版した。これは全部で18篇のテキストから成っている。45年にはそれらをひとまとまりにし、表紙を付け再版した。さらに1845年には、『想定された機会』、つまり告白、結婚、埋葬に際しての講話集も出版された。

『完結的非学問的後書』の出版によって、キルケゴール自身が美的生産（produktivitet）と呼んだものが締めくくられた。そのため、この著作は転換点をなすことになった。それ以前に出版された宗教的講話も含め、後続する諸々

の執筆活動は、宗教的生産の結果である*¹³。これらの宗教的著書と呼ばれたものの中に、巻頭ページにアンチ・クリマクスという仮名が書かれた二つの書がある。両書とも、キェルケゴールによって出版されたことになっている。これら二つの書のうち、とりわけ1849年に出版された『死に至る病』は哲学的な事柄を含んでいる。もうひとつの書は、1850年に出版された『キリスト教への修練』である。

キェルケゴールの1846年以降の文学的作品は、それ以前よりも量的には少なくなっているけれども、彼は1855年の死に至るまで多くの本を出版した。その中で最大のもは、1847年の『愛のわざ』である。以下では、『キリスト教への修練』や、キェルケゴール自身の名によって出版された教化的作品には言及しない。同様に、仮名で出版された二つの、いわゆる小説である『反復』や『人生行路の諸段階』も、それらがフィクションという形で哲学的主題を含んではいるけれども除外する。また『序文』にも言及しない。

著書の形で出版され、公汎で非常に多種多様な著作活動に加え、1833年から55年にかけて、少なからぬ量の新聞への寄稿、大量に残された覚え書き、草稿、アイディアメモ、解説などがある。彼の死から14年後には早くも遺稿の出版が始められたが*¹⁴、彼自身そのことを想定していた。

1854年1月、シェラン教区監督のミュンスター (J. P. Mynster) が亡くなった。この出来事は、デンマークの教会のあり方に大きな影響を与えることとなった。マーテンセン教授 (Hans L. Martensen) (本書第8章を参照 [第8章のタイトルは、“Hans L. Martensen”]) は、ミュンスターが埋葬される前の日

*¹³ SV2 13, s. 557. / SKS 16, s. 14.

*¹⁴ *Af Søren Kierkegaards Efterladte Papirer*, bd. 1-8, udg. af H.P. Barfod & H. Gottsched, København 1869-1881. この版は、*Søren Kierkegaards Papirer*, udg. af P.A. Heiberg, V. Kuhr og E. Torsting, bd. 1-11 (このうちのいくつかは分割されたため、全体で20巻から成る), København 1909-1948 に引き継がれる。この第二版は、二冊の増補と三冊の詳細な索引が追加され、N. Thulstrupによって1968年から1978にかけて再刊行される。この版の参照記号は、“Pap” とそれに巻数が続く。その後、テーマ別の文書のグループ記号と、グループ内の文書の通し番号、記述が複数頁にわたってなされている場合には頁数が示される。よって、Pap 1, A168 は、*Søren Kierkegaards Papirer* 第1巻の文書A168を示す記号である。遺稿文書の新たな版は、SKSで始まった。

曜日にいささか大袈裟な説教を行った。その中で彼は、真理の証人の係属について話し、この係属はキリストの使徒の時代から今日にまで連続するとした。そしてさらに彼は続けた。「真理の証人のこの聖なる係属において、我々の亡き師 [すなわちミュンスター] は神と教父の栄光に仕えるひとつの繋ぎ目でもあった [後略]」*¹⁵。キルケゴールは、ミュンスターとマーテンセンが彼らの調停神学によって、つまりキリスト教と市民文化を調和させることによってキリスト教を裏切り、そのラディカルさを隠蔽したとみなし、1854年12月には、マーテンセン（彼はすぐ後にミュンスターの後任となった）がミュンスターに与えた名声のゆえに彼を攻撃した。またこれによって、ミュンスターとマーテンセン固有の教会観も攻撃した。マーテンセンはキルケゴールの攻撃に一度だけ答えたが、その後は悠然と構え、反論することを控えた。キルケゴールはこれに対し、1854年冬から1855年5月までの、長期にわたる一連の新聞記事によって攻撃を続けた。1855年6月から9月までは、さらに小冊子『瞬間』を発行し、その中で彼は、デンマークにおける制度としての教会、牧師、そして教会生活の全体を攻撃した。『瞬間』の第9号を出版した一月半後に、キルケゴールは没した。

教会とその幹部たちに対するキルケゴールの攻撃は、様々な地域の牧師とその教区民の間の信頼関係を揺さぶった。長期的に見るならば、このことは、信仰覚醒運動であるインナー・ミッション運動 (Indre Mission) [デンマークでは、1861年に創始された福音主義ルター派教会内における復興運動。福音の伝道と共有、 sacramentのルター派的理解、信徒集会を形成することが主な目的である。活動の中には、教会の方針にとどまらない分派的活動を行うものもあった] が、デンマークにおいて20世紀に至るまで、宗教的生活や教会生活に対して本質的影響力を持つことに寄与した。

キルケゴールは自らの日誌において、新聞や雑誌とその記者たちをたびたび批判していた。例えば彼は、1847年に新聞を「現代世界における邪悪な原理」と特徴づけ、1849年には「嗚呼、嗚呼、嗚呼、新聞はもはや終わった！もしキリ

* ¹⁵ H. Martensen: *Prædiken holdt i Christiansborg Slotskirke paa 5te Søndag efter Hellig Tre Konger, Søndagen før Biskop Dr. Mynsters Jordefærd*, Kjøbenhavn, 1854, s. 6.

ストが今この世に来たら、彼が大祭司などではなく、新聞記者たちに狙いを定めたであろうことは全く確かなことだ」と述べた*16。全く皮肉なことだが、『瞬間』における彼の歯に衣着せぬ言論活動は、後に多くのジャーナリストたちにインスピレーションを与えることとなった。

「イロニーのマジスター」*17

キェルケゴールの学位論文、『イロニーの概念について、絶えずソクラテスを顧みつつ』は、質量ともに、特に言語的には豊かな語彙と巧みな言葉遣いにおいて、当時の哲学の学術論文を凌駕している。しかし主題、若々しい伶俐さ、言語能力に関しては、のちの仮名著作家活動を先取りしているものの、この論文は大学での学術的成果であり、その主要テーゼは、大きく見ればヘーゲルから引き出されたものである。キェルケゴールは、しばしばヘーゲルのソクラテス理解を詳細に批判しているが、しかし基本的には、彼はこの先達と同じ見解である。いわゆるロマン的イロニーに対する批判においても、彼は全体的にヘーゲルに従っていた。

イロニーは、ひとつの表現方法として定義される古典的な修辞技法のひとつである。イロニーにおいて、あるものはその対立物によって表現される。その時同時に、語り手はアクセントや声の調子、態度、あるいはジェスチャーによって、自分の言葉が額面通りに受け取られるべきでないということを知らせる。表現と内容の関係は、このように齟齬を来している。そのため、イロニーの表現方法は間接伝達の形式である。そこでは、語り手は自分の意見を、あるいは自分の関心を、それとは対立するものを表す言葉で表現する。プラトンの一連の対話篇において、ソクラテスはイロニカーとして登場する。そこで彼は、一自身の無知について述べ、知を有していると自称する者に敬意をもって質問する。そうするのは、熟達者によって啓蒙されるためである。知者を自称する者は、疑うことなく喜んでその課題を引き受けるが、対話が進むうちに、彼はなおソクラテス自身よりも無知であることが明らかとなる。ソクラテスが

*16 Pap 8, 1, A 137 og Pap 10, 1, A 258, s. 170. / SKS 20, s. 152. og SKS 21, s. 347.

*17 例えば『我が著作家活動に対する視点』SV2 13, s. 591. / SKS 16, s. 47. を参照せよ。

自分は無知であるということを知っているのに対し、対話者は、自分自身は知っていると誤って信じている。ソクラテスのイロニーは、彼にとって修辭的手段だった。それは、デルポイのアポロン神殿の銘文（「汝自身を知れ」）が要請し、また人間に対する神の要求として解釈されたところの自己認識へと、対話者が導かれるための手段だった。キルケゴールが後の仮名著作家活動において、自身をキリスト者だとみなす読者たちに向けて書いた時、彼は一非常に意識的にソクラテス主義者として振る舞った。

形式的な一致にもかかわらず、いわゆるロマン的イロニーは、ソクラテスのイロニーとは性格を異にしている。ソクラテスのイロニーはもはや修辭技法ではなく、現実存在における基盤なのである。

ロマン的イロニーには、概して相互に関係する二つの形式がある。ひとつは背景としてフィヒテの観念論を有しており、もうひとつは芸術の本質のロマン的理解と関係し、ロマン的イロニーの指導的理論家であるゾルガー (K. W. F. Solger) によって最も明確に述べられているものである。ただし後者について、キルケゴールは、彼の学位論文ではわずかに言及したのみであった。

フィヒテにおいて、自我は自我自身と非我、つまり周囲の世界を構成（「措定」）する。ここで語られるこの自我は、個別の経験的自我ではなく、超越論的哲学の純粹自我、あるいは普遍的自我である。つまりそれは、単に記録するだけでなく、まさに認識を産み出すような認識活動を特徴とする。それにもかかわらずフィヒテの超越論的観念論は、個々の自我が自己以外の何かに関わっていると信じている時、その自我はただ自己自身に関わっているにすぎないという主張として解釈しえた。したがって普遍的客観的な道徳法則も依拠するような客観性への信念は誤りであり、人間が知っていると信じていることと、彼が実際に知っていることとの関係には、こうして齟齬が生じる。この齟齬は、世界が立ち現れる仕方と現実的なものとの齟齬、つまり表現と内容の齟齬が問題となる時には、イロニーとして特徴づけることができる。フィヒテからインスピレーションを得たロマン的イロニーは、それゆえ主観的なもの、すなわち自我と、その現れである、しかし現れでしかない客観的な内容との緊張関係なのである。これは世界のイロニーである。

この種のロマン的イロニーに当時最も明瞭な表現を与えたもののひとつが、1799年のフリードリヒ・シュレーゲル (Friedrich Schlegel) によるスキャンダルの満ちた小説、『ルツインデ (*Lucinde*)』であった。そこには、当時の理解では自制の欠けた官能の描写や、精神的な愛と官能的な愛の融合が含まれていた。この小説の特徴とされる道徳の軽視は、実はより高次の道徳と結びつくものなのだが、これが多くの者にショックを与えた。

イロニーにおいては、有限な世界は無化される。ゾルガーによれば、こうした事態は、有限な世界の中で無限なものやイデーを表現しようとする芸術においても生じる。ゾルガーは次のように述べた。

芸術家は現実の世界を無化しなければならないのだが、それは単に現実の世界が仮象の世界であるというかぎりにおいてのみでなく、むしろ、それがイデーの表現でもあるからである。芸術家はまさにこの気分によって、現実の世界を無として措定するが、私たちはこの気分を芸術のイロニーと呼ぶ。^{*18}

無限で完全な美や真理は、有限で感覚的な (*sanselig*) 形式では完全に表現することはできない。したがって芸術の表現と内容の関係は、齟齬、ないしイロニーの関係である。芸術の本質はイロニーなのである。

ヘーゲルは、客観的なものに対するロマン的イロニーの否定的 (*negativ*) 関わりを鋭く批判した。両者の主要な形式のうちにあるイロニー的なものを、彼は無限の絶対的否定性として特徴づけた。つまり客観性の、それ自体が真なるものである客観性であるにせよ、共同体の利益を優先し個人の利益が度外視されるような国家として理解される客観的なものであるにせよ、客観性のあらゆる形式の拒絶として特徴づけた。したがってイロニーは、客観的な何かに従属しない絶対的主観性の原理なのである^{*19}。またヘーゲルは、ソクラテスが肯定

^{*18} K. W. F. Solger: *Vorlesungen über Ästhetik*, udg. af K. W. L. Heyse, Leipzig, 1829, s. 125.

^{*19} G. W. F. Hegel: *Werke*, udg. E. Moldenhauer og K. M. Michel, bd. 13, Frankfurt a. M. 1970, s. 98. og s. 97.

的な (positiv) 体系を何ももたなかったとして、ソクラテスのイロニーと総じてソクラテスの哲学の全体を、否定性の形式として特徴づけた*²⁰。ソクラテスは祖国と国家に対して個人の権利を優先させることを主張し、そうすることで客観的なものを過小評価した*²¹。ヘーゲルの場合、これはソクラテスに対する批判を意味するわけではなかった。ソクラテスが生きた時代における歴史的発展を考慮することによって、ソクラテスの主張は相対的に正当化されるのである。しかし現代の観点から見ると、その絶対的妥当性は破棄されるだろう、とヘーゲルは考える。

若きキルケゴールは、クセノフォン、プラトン、アリストファネスに見出される歴史的ソクラテスについての証言を詳細に分析することから始め、ヘーゲルに賛同しつつ「ソクラテスは既存のものへの関係において全く否定的であった。彼は全ての実体的な生の規定を超えたところで、イロニカルな満足のうちにたむたっていた」とし、ソクラテスを以下のように学位論文で結論づけた。

ソフィストが妥当と認めた [中略] 肯定的なものとの関係において、再び否定的に関わり、さらにイロニーの自由において、自身が肯定性を超えていることを知っていた。したがって彼の立場はすべて、無限の否定性のうちにある [中略]。彼の生の全体は、既存のもの、すなわち国家における実体的な生に対する抗議であった [後略]。*²²

ソクラテス的な主体性、内面性、個人主義は、確かに歴史的に正当性が与えられてきたが、しかしヘーゲルや若きキルケゴールにとって、それらは絶対的なものへと向かっていく文化の発展全体、したがって主体的なもの客観的なものの国家における有限的融合、つまり個人的関心と全体的思考の一致におけるひとつの項、必然的ではあるが一項にすぎなかった。キルケゴールは次のように述べている。

*²⁰ Hegel, op. cit., bd. 18, Frankfurt a. M. 1971, s. 521.

*²¹ 例えば、Hegel, op. cit., bd. 12, Frankfurt a. M. 1970, s. 329. を見よ。

*²² SKS 1, s. 262.

ソクラテスは直接的、実体的な国家意識を無化し、国家の理念まで到達しなかった。その結果、徳は単に [その] 抽象的な仕方規定されることができるのみである。また徳は、国家のうちにも国家によって初めて与えられるゆたかな人格性のうちにも、その实在性を有しない。^{*23}

個々の人間は忠実な市民として初めて、十分かつ完全に人格となる。ソクラテスはこのことを理解しなかった。

1850年のノートにおいてキェルケゴールは、自身の以前の理解を振り返り、学位論文のソクラテス理解について次のように書いた。

偉大なものを十分に正しく理解するために必要な成熟を欠いて、私はヘーゲルとあらゆる現代的なものに影響を受けていた。私は自分の議論 [参照：直前で引用したもの] において、ソクラテスが全体を見る目をもたず単に数として個人を見たことを、ソクラテスの不完全性として示さないではいられなかった。おお、私はヘーゲル的な愚か者だったのだ。しかしこれは、ソクラテスがいかに卓越した倫理的人間であったかということの偉大な証明なのである。^{*24}

キェルケゴールはその学位論文において、ヘーゲルに同意しつつ、フィヒテ哲学に支えられたロマン的イロニーの形式を否定性として特徴づけた。

というのも、このイロニーは理論的にはイデーと現実との、現実とイデーとの齟齬を措定し、実践的には可能性と現実性との、現実性と可能性との齟齬を措定するからである。[つまり行動の理念的意図と実際に遂行される行動との齟齬を措定する]。^{*25}

^{*23} *ibid.*, s. 271.

^{*24} Pap 10, 3, A 477. / *SKS* 24, s. 32.

^{*25} *SKS* 1, s. 321.

イロニーは否定するだけで、より高次のものを定立しない。イロニーは、そうすることで世界史のプロセスの外部に自身を置くのであり、世界精神に資さない。ロマン的イロニーは、

世界精神に資するものではなかった。新しい契機によって否定され排除されるはずだったものは、所与の現実の一契機ではなかった。逆に、作り出された現実¹に場を与えるためにイロニーが否定したものが、いっさいの歴史的現実²であった。ここに出現することになったのは、主観性ではなかった。なぜなら、主観性は「客観的なものを構成する」世界の諸関係のうちすでに与えられていたのだから。そうではなくて、それは肥大化した主観性、二乗された主観性³であった。しかし同時にこのことから、このイロニーが全く正当な権利をもつものでなかったことと、またこのイロニーに反対するヘーゲルの対応が全く筋のとおったものであることがわかるのである。^{*26}

イロニーとイロニカーが現実性の外に立っているというところに、正当化しえない点がある。ヘーゲル的にいえば、現実性が自我の他在、あるいは自我の否定として措定され、現実性が自我それ自体ではない意識内容の一部であるところにイロニーの誤りがある。現実性を否定する、つまり否定を否定するイロニカーは、ここで否定の否定が「真の止揚」である、という肯定的なものが措定されることを見落としている^{*27}。ここでは、イロニカーは自分自身に関する限りでの、現実存在の弁証法を措定したのである。

ソクラテス的イロニーに対するキルケゴールの関わりは、年を経るごとに拒絶から受諾に変わったが、ロマン的イロニーに対する彼の関わりは同じであった。彼の著作活動の中の仮名著者のものにおいて、イロニーは、ソクラテスにおいてそうだったように、人間を自己認識へと導く目的に資する修辭的技法だった。そのためイロニーは、キルケゴールの文学的技術における本質的な特

^{* 26} Ibid., s. 311.

^{* 27} 例えば、Hegel, op. cit., bd. 11, Frankfurt a. M. 1970, s. 238. を見よ。

徴となった。

当時の教養＝形成思想への対抗としての仮名著作家活動

〔dannelse は、ドイツ語の Bildung と重なる。「文化」、「形成」、「教育」、「作法」等を含意し、「教養」と訳されることが多いが、その多義性を損わないために、本稿では教養＝形成と訳す〕

キェルケゴールの学位論文は、仮名の著作家活動にも本名での宗教的著作にも属していない。だが主題としては、前者と結びつく。いずれにせよイロニーが間接伝達形式、または人生観として理解される限りではそういえる。表現と内容との関係、それゆえ、外的なものとの内的なものとの関係—その関係は、イロニカーにとっては齟齬なのだが—は、仮名の著作家活動における重要なテーマのひとつとなった。その関係は、『あれか—これか』や『おそれとおののき』において最も詳細に扱われる。仮名著作家活動における第二の重要なテーマは、第一のテーマと関わっているのだが、類と個との関係についての問題であり、それは当時の哲学的議論における主要な問いのひとつであった。この問題は、とりわけ『不安の概念』の中で扱われた。第三の重要なテーマは、ヘーゲルの体系のような現実存在の学的体系を構築することの可能性であった。この問いは、『哲学的断片』を基礎とする『完結的非学問的後書』における主要テーマのひとつとなった。これらの著作は、人間が本来の意味で自己自身になるのは、彼が神的なものとの直接的関係に到ることによってのみである、という結論に読者を導くために書かれた。それは、とりわけ『死に至る病』においてテーマのひとつとなった。以上のことから、諸々の仮名著者による哲学は宗教的な人格性の哲学の展開であり、それゆえ、宗教的な教養＝形成哲学であるということができる。

仮名性とそれに連関する間接伝達形式は、キェルケゴールがそれでもって同時代を攻撃した弁証法的方法のひとつである。実存弁証法家として、つまり現実存在にとっての決定的問いが、いかなる理論的、概念的解決もすり抜けることを、またそこでは、個人的決断や個人的関与のみが価値のあることを理解している弁証法家として、キェルケゴールはいかなる体系もいかなる哲学ももたず、

ただ方法を有するのみであった。

19世紀前半はゲーテとヘーゲルの時代であり、したがって人文主義とヨーロッパ教養＝形成思想の時代であった。ヘーゲル主義者であったJ. L. ハイベアは、ゲーテとヘーゲルについて次のように述べた。

彼らが、新時代の産みだした偉大な二人であることは疑うべくもない。我々の時代の代表者と呼ぶのに彼らよりも相応しい者はいない。なぜなら現実存在し (tilværende)、現前し (nærværende)、つまり来るべきものを過ぎ去ったものとの統一において構成するものとして、我々の時代の全ての精神生活が、彼らの作品の中に具体化されているからである。^{*28}

当時の教養＝形成思想によれば、人間は人間的なものによって自己自身となる、すなわち人間は、芸術や文学、哲学、歴史を学ぶことを通して教養＝形成される。人間が人間の文化史、つまり世界史をくぐり抜け体験したその過程の結果として、人間は外的な現れと内的な本質が一つであり、かつ等しいような、教養＝形成された個人となる。この教養＝形成は、人間がキリスト教徒になることを意味するとも考えられた。そのため個々人に対するキリスト教の要求が、人間世界における実践と一致された。こうしたことは、神学的にはマーテンセンの調停神学において表現された。

このように、人間が自分の時代の文化とその歴史を獲得することによって自己自身になるということは、人間的なものへの教養＝形成が内在において生起するということを意味する。人間が作ったものに自ら関わることによって、人間は自己自身になる。時代の文化的基準として現れる歴史的発展が、人間の本質を構成する。またその発展を深く知ることによって、人間は自己自身を意識するようになり、それによって本来の意味での自己、ないし人格となる。

すべての教養＝形成思想は、二つの主要カテゴリーと結びついている。教養＝形成は、絶えざる自己実現として理解されるか、あるいは自己の外部にあるものに対する関係の絶えざる拡張として理解されるかのどちらかである。後の

^{* 28} J. L. Heiberg: *Prosaiske Skrifter*, bd. 1, Kjøbenhavn 1861, s. 417.

教育思想では、後者はしばしば社会化と呼ばれる。ヘーゲルに触発された教養 = 形成思想では、重点は自己実現に置かれる。これによってこの教養 = 形成思想は、キェルケゴールとその仮名著者たちによってしばしば「ギリシャ性」の概念に分類された、すべての認識は想起であるというプラトンの認識理論に比肩するものとなる。つまり教養 = 形成は、人間がすでに無意識のうちにもっていたものを意識することにより生起するのである。

仮名の著作家活動は、教養 = 形成哲学のこうした形式と衝突するものである。人間は人間的領域において、すなわち内在において動くことによってではなく、何か外部にあるものへの、超越的な何かへの、つまり神への関係によって自己自身になる。このようにして、キェルケゴールは当時のゲーテ・ヘーゲル的な教養 = 形成概念を退けた。彼は『我が著作家活動に対する視点』で次のように述べた。私は、

キリ^スト^教的^に [中略] 神を愛した。しかし私に与えられた能力を寸分たりとも次のこと（これはおそらく人間を愛するということであるだろう）を表現するために用いなかった。つまり世界が善いものであり、真なるものを愛し、善いものを欲するということや、時代の要求するものが真理であるということ、類は真なるものであるのみか、あるいは神ですらあり、したがって課題は（ゲーテ・ヘーゲル的に）自分の時代を満足させることであるということ。^{*29}

キェルケゴールのゲーテに対する関係は、彼のヘーゲルに対する関係と同様に緊張を孕んだものだった。ゲーテとヘーゲルの特徴づけに関して、彼はハイペアとほとんど同じ理解だったので、彼の同時代批判は両者を標的とせざるをえなかった。

あれかーこれか。人間の倫理

すでに『あれかーこれか』の序言の第一行目において、この著作の中心的

^{* 29} SV2 13, s. 613. / SKS 16, s. 66.

テーマが掲げられている。

親愛なる読者よ、外面的なものは内面的なものであり、内面的なものは外面的なものであるという、よく知られた哲学的命題の正しさについて少々疑ってみることが、おそらく君にも時々起こったことがあるだろう。おそらく君は、自身で秘密をもっており、その秘密については、それに魅了されていようと痛みを感じていようと、それに他人を関わらせるには愛おしいものであったと感じただろう。君の人生が、人々との出会いを、つまり自分の力や魅力では隠れたものを明らかにすることができず、何か偶然のようなものであったと感じているような出会いを、君にもたらしたことがあったかもしれない。君や君の人生にそうした機会は起こらなかったかもしれないが、それでもかの疑いを知らないことはないだろう。この疑いは、しばしば現れては消える形で、君の思考のそばを漂っている。^{*30}

外面と内面—あるいは一方を現象や現れの形式と、他方を本質や存在と呼ぶこともできる—の同一性についての「よく知られた哲学的命題」は、外面と内面の弁証法的関係に関するヘーゲルの規定の主たる内容である。現象は、まさに本質に対する現れの形式であることによって現象なのであり、本質としての本性は、まさに現象として現れるということなのである。この同一性が存在する時に、つまり対象についての我々の知が、対象がそれ自体においてそうであるものと一致する時に、現実認識について語ることができる^{*31}。主観的なもの（現象、つまり主観によって経験される対象）と客観的なもの（その本質もしくは存在）の同一性であるこの同一性は、ヘーゲル的な意味での絶対的なものと同義であり、そして絶対的なものについての知が絶対知である。ヘーゲル哲学においては、一方で絶対知へと至る人間性の道が描かれ（『精神現象学』で述べているのはこのことである）、また他方で絶対知を得るための条件である、継続的に上昇する具体的特性のカテゴリーが体系的に展開される。これが思弁

^{*30} SKS 2, s. 11.

^{*31} 例えば、Hegel, op. cit., bd. 6, Frankfurt a. M. 1969, s. 179-185. を見よ。

的論理学の主題であった。ヘーゲル哲学において、歴史の発展と体系の発展という二つの発展は一致する。人間性の発展は、現実の認識に関して徐々に完成していく概念体系を意味する。すなわちそれは、絶対知への発展である。

『あれか－これか』の出版者のヴィクトル・エレミタは、この本の序言において、外面と内面のヘーゲルの弁証法を人間学的に解釈しているが、それは理にかなっていないわけではない。人間の外面がその内面に、あるいは逆に内面が外面に一致するということは、比喩的に言うならば、人間が透明になることを意味している。ヘーゲルがそのような透明性を個人の発展の目的、すなわち人間の規定として考えていたのに対し、エレミタはむしろ、外面と内面の弁証法に関するヘーゲルの説明を、人間が現に透明であるという主張として理解した。彼が第1部で集めた諸文章は、事態がヘーゲルの言うようにはなっていないことを示している。それらはしばしばなぞめいた人物たちによって書かれたことになっているが、彼らの外面はその内面と一致していない。彼らの意図は自らそうであると装っているのとは別のものであって、その美的ないし美的に表現される人生観ゆえに、彼らは大きな空虚さを内に抱えているけれども、その現れはまったく正反対である。

それらの諸著者の一人―当時の流行語のひとつを用いているならば、憂鬱、すなわち倦怠で苦しんでいる若者らしき者―がディアプサルマタ、つまり間奏曲あるいは幕間と呼ばれる一連の断章において、自身の状況を表現した。諸断章のひとつは以下のように始まる。「私たちは他者にとってだけでなく、自己自身にとっても謎であるに違いない。」*³² 行き着く先は透明ではなく不透明である。そして「あれか－これか」というタイトルの別の断章において、各々の個人にとっての選択の意義が否定され、それに合わせて意志の意義も否定される。

結婚せよ、君はそれを後悔するだろう。結婚するな、君はそれでもまた後悔するだろう。結婚せよ、もしくは結婚するな、いずれにしても君は後悔するだろう。結婚するにせよ、結婚しないにせよ、いずれにしても君は後

* ³² SKS 2, s. 35.

悔するだろう。[中略] 首をくくれ、君はそれを後悔するだろう。首をくくるな、君はそれでもまた後悔するだろう。首をくくれ、もしくは首をくくるな、いずれにしても君は後悔するだろう。首をくくるにせよ、首をくくらないにせよ、いずれにしても君は後悔するだろう。我が紳士諸君、これがまさに人生—知なのである。^{*33}

仮名の著作家活動において美学および美的な人生観について語られる際、その言葉の起源が常にといいほど考慮されなければならない。通常—キルケゴールにおいても—、美的人間は美しいものや調和したものの享楽を追求する人間であり、彼はこれらの享楽を最大限に得ることにより、自己自身および自身の現実存在を形成しようとする。美的な人生観をもつことは、できるだけ多くの美的な享楽を得ることが彼（女）の規定である、という意味を含蓄している。その言葉はギリシャ語のアイステーシス、つまり感情や感覚に由来する。このように美的な享楽は、精神的な愉悦と対立する感覚的な享楽という通奏低音を有している。感覚的な享楽は感覚される対象と一体となって生じるだけであるから、美的人間は常に有限性の領域の内部を動いているのである。

例えば『あれか—これか』の第一部に、一見すると極端に美的人間として理解される二人の人物が現れる。エロスの享楽が—異性間におけるものだが、しかし必ずしも性的享楽というわけではない—両者の目的である。一方はモーツァルトの同名オペラで描かれるドン・ジュアンであり、もう一方は『あれか—これか』の最も有名なパートである「誘惑者の日記」の仮名著者、ヨハネスである。両者は誘惑者である。しかしドン・ジュアンが直接的な誘惑者であるのに対し、ヨハネスは反省的な誘惑者である。ドン・ジュアンは自分の行動を決して反省せず、誘惑の可能性を決して疑わない。彼が求める享楽は誘惑の瞬間と不可分であり、重要なのは誘惑される女性の数であって、個々の誘惑プロセスの美的性質ではない。それに対して、ヨハネスにとっては、誘惑された女性の数は意味をもたない。彼の関心は実際の誘惑に先立つ時間によって占められており、彼の主要な目的は性的行動それ自体ではない。確かに性的

^{* 33} Ibid., s. 47f.

行動はヨハネスにとって、誘惑プロセス全体からの必然的な帰結だが、しかし実のところ、そのもっとも重要な点ではない。ヨハネスの享樂は、誘惑プロセスのエロ的な楽しみや悲しみが自分自身によってどのように経験されるのかを考察することにある。彼は、自らを反省的な誘惑者に行っている思考や感情の観察者なのである。ヨハネスは、享樂する時も恋の傷を負う時もともに、自己自身を享樂する。誘惑のプロセスを全うできるように、彼は回り道をする。例えば、彼は時々、自分が誘惑しようと決めた女性に全く興味がないかのように振る舞う。人格として、彼は不透明である。

これらの誘惑者は、どちらも内的な価値を全く欠いている。ドン・ジュアンは反省を、つまり自己自身に対する意識的関わりを欠いている。そして彼は個人や人格であるよりも、むしろひとつの型である。ヨハネスは反省するが、しかし彼の自己反省は、彼自身の外にあり彼を囚らえているようにみえるものに条件づけられている。二人とも空の殻であり、その殻は有限性の、したがってまた、移ろう世界が満たすことになる。反省する誘惑者が、自分の望みはおそらく叶わず、自分の好みはおそらく満足させられないということを意識しながら生きている限り、絶えず絶望の可能性が存在する。絶望がありうるということは、意識されない絶望なのである。

『あれか－これか』の第二部において、倫理的人間が美的な人生観を批判して書き記した多くの異論のうち、特に本質的なものが二つある。一方は、ディアブサルマタの著者が無意味だとみなした、あれか－これかの重要性に関わる。他方は、美的な人間を特徴づける不透明性に関わる。

選択には意味がないという美的人間の理解に対して、倫理的人間が指摘するのは、美的人間は自分に最も大きな享樂を保証するものを常に選ぶのだから、彼にはいかなる選択も存在しない、ということである。その理解とは異なり、美的人間のこのような選択において彼は自分の好みに支配されているのだから、本当の意味で選択はしていない。彼は、この場合もまた外的原因によって定められている自身の衝動によって、自分の行動を規定する。しかしそのような規定によって、彼は自己自身を選択するのではない。彼はいかなる人格性でもなく、ヨハネスのようにただ空の殻であるばかりである。倫理的人間は、

「選択それ自体が人格性の内容に対して決定的なのだ。選択によって人格性は選択されたものの底に沈殿するが、人格性が選択を行わない場合は、人格性は消耗し弱ってしまう」と述べている*³⁴。ここで語られているのは、正しいものを選択することではなく、まさに選択しようとすることである。人が選択を引き受けることによって、その人の人格性は形成され発展するのである。

もしあなたが私のことを正しく理解したいのなら、選択する際には、正しいことを選択することよりもむしろ、選択する時のエネルギー、真剣さ、パトスが重要なのだとよろこんで言うことができよう。人格性は選択において、内的な無限性のうちに「つまり有限性の領域を越えて」姿を現わすのであり、それによって人格性は再び確固たるものとなる。*³⁵

根本的な選択は善と悪の間の選択ではなく、善と悪の選択である。すなわち自己自身を倫理的な、したがって責任ある人格性として選択することである。善と悪の選択において、人間は悪を選択する危険を伴う自由な個人として現れる。倫理的な人格性は自分の行動に責任を負うことができ、負い目や後悔、絶望を感じるができる。

絶望が受け入れられることで、負い目と後悔もまた受け入れられる。それゆえ倫理的な人間は、美的人間に絶望を選択することを要求する。なぜならそうすることによってのみ、美的人間は彼本来の自己を獲得することができるからである。絶望を選択することは絶対的な選択であり、その絶対的な選択によって、絶対的なものが、すなわち全ての移ろうものから独立した自己が選択される。デカルトは疑うことによって絶対的なものを、つまり自己を発見した。しかし思考は論理の住処である必然性の領域の内でも動くのだから、考える自己であるこの自己は、没人格的自己である。絶望することによって選択される自己は、まさにあれか—これかを引き受ける人格的自己であり、したがってそれは、自由な自己である。

*³⁴ SKS 3, s. 160.

*³⁵ Ibid., s. 164.

自由な自己それ自体は単に選択する意志であるので、選択する意志について語られるだけで特定のものを選択する意志については語られない時には、自由な自己は抽象である。しかし同時に、見出されるのは最も具体的なものでもある、と倫理的人間は主張する。選択しようとする、またそうすることで実際に行った選択に責任をもつことは、人間がその産物であるような歴史的社会的文脈において、自己自身を選択することである。

自己自身を倫理的に選択する [中略] 者は、自己をこの特定の個人として具体的に選ぶのであり、彼がこの具体性を獲得するのは、この選択が選択を承認する後悔と同一であることによってである。その時個人はある能力、好み、意欲、情熱をもち、特定の環境に影響される特定の個人として、特定の環境による特定の産物として、自己を意識するようになる。しかしこのように自分を意識するようになることによって、彼は一切を自己の責任のもとに引き受けるのである。^{*36}

このことは、倫理的人間が美的なものを見落としているわけではないことを示している。美的人間に向けて書かれた当該の手紙には、「人格形成における美的なもの」と倫理的なものとの均衡」というタイトルが付されている。個人を産み出した環境は、あらゆる外的なものとの総和である、すなわち、それは現れ出たもの (det udvortes) である。人間がその自己を獲得する時、内的なものは外的なものと同様になり、個人は透明になる。そのため、「人が透明性をおそれる時、彼は常に倫理的なものから逃げるのである。なぜなら倫理的なものは、本来透明性以外の何もかも欲しないからである」^{*37}。

人間が自己自身を選択し、善と悪を選択し、またそこに含まれる危険を伴った自由を選択する時、倫理的なものが選択される。その倫理的なものは普遍的なものであり、つまり万人に対する妥当性をもち、また義務として経験される。ある人にとって義務であり、別の人にとって義務でないようなものは何も

^{* 36} Ibid., s. 239.

^{* 37} Ibid., s. 242.

ない。カントの道徳哲学の場合のように、義務は外側から命じられるのではなく、内側から生起する。義務を意志するということは、普遍的なものを意志するということである。こうして倫理的人間は、具体的な個人が善と悪を選択する際、「自己自身を普遍的個人へと向け変える」*³⁸という課題へと身を置く、と主張することができる。しかしその普遍的個人は、常にある特定の生の状況から生み出された具体的な個人であり、また倫理的なものの選択によって形成される人格性は、それゆえ普遍的なものとの個人的なものとの、ひとつの統一性である。倫理的人間はこのような弁証法的方法において、二つの対立するものを統一する。この弁証法の結果到達する倫理は、義務倫理である。倫理的に行為するということは、自らの義務をなすという意図をもって行為することである。しかしカントの義務倫理とは異なり、身体的なものや感性的なものは、行為者が打ち負かすべき敵ではない。倫理的個人は、個人性や感性的なもの、身体的なものを選択しないのではなく、むしろ、個人的なものを普遍的なもの、つまり義務の命令と統一することを求める。まさにそれゆえ、負い目や後悔は、彼にとってまた確かなものでもある。真剣に行為する個人としては、負い目や後悔が彼の実存的状況なのである。

倫理的人間は、美的人間が「あれか－これか」の選択を無意味なものとして退けることによって矛盾律も退けている、と批判する。二つの相反する可能性は互いに排除しあう、と美的人間が主張する場面において、実際には事情は異なる。二つの相反する行為の可能性のいずれを実現しようと選択するにしても、結果は同じである。実際には、それらの間にいかなる選択もない。

思考と歴史の両方においてはいかなる選択もないということがいえる点について、倫理的人間は美的人間に同意する。思考は論理的必然性の領域の内で行くのであり、そこでは矛盾は媒介される。歴史もまた、必然性の法則に従属しているように見える。各人がかつて何度も選択状況にいたかのような経験をしていたとしても、後から考えると、それは幻想であったように思われる。実際には、彼は自分が現実に行動したのと別の仕方では、行動できなかったのである。したがって各人は歴史的個人として、個々のあれか－これかを無きものと

* ³⁸ Ibid., s. 249.

する必然性の法則に従属しているのである。

論理と歴史の理解において、倫理的人間はヘーゲル的である。矛盾律は思弁的論理学にはあてはまらない。例えば生成は、存在と無の間の諸々の対立を媒介するものである。歴史においても、矛盾律は止揚されている。確かに、他ではなく、ある可能性が歴史へと現実化する。しかし可能的なものは自身の現実性への根拠を含んでいないのだから、現実化された可能性は、必然的に自己自身の外部にその現実性の原因をもっているものでなければならない。その結果、それであって他ではない可能性が現実化されたのである。したがって可能的であるだけでなく現実的でもあるものは、必然性をもって実存する (eksistere [ここでの実存は、現実化したものとして存在することを意味する]) のでなければならない。他のものはその場所には実存しえなかったのである。したがって矛盾律としての「あれか－これか」は、過去のものについては止揚されている。ヘーゲルによれば、必然性はこのような可能性と現実性の統一である^{*39}。しかし倫理的人間は、未来に関しては事情が異なると考える。「来るべき時代が [中略] 存在することが真であるように、あれか－これかが存在することも真である」^{*40}。未来に関しては、矛盾律が完全に妥当する。このような状況において、哲学は役に立たない。なぜなら、哲学において過去の対立は媒介されており、ヘーゲルがしばしば考えていたのとは反対に、哲学者が完結に至るまでの人類の発展全体を見通すことなどできないからである。哲学者自身が時間におけるひとつの契機であって、時間を超えるものではない。したがって「あれか－これか」に直面している人間は、哲学に助けを求めることはできないのであり、倫理的人間が「内面の行為」と呼ぶ選択へと、自己自身をあますところなく投じなければならない。そして彼は、このような仕方でも自由を使用しなければならない。したがってあらゆる個人は、必然性の法則に従属する歴史をもつのだが、来たるべきものに関しては自由な個人なのである。

最も取るに足らない個人であっても、[中略] 二重の実存をもっている。

^{* 39} Hegel, op. cit., bd. 6, Frankfurt a. M. 1969, s. 205.

^{* 40} SKS 3, s. 169.

彼はまた歴史をもつが、この歴史は、単に彼自身の自由な行動の産物ではない。これに対し、内面の行為は彼自身に属しており、未来永劫に彼に属するであろう。歴史ないし世界史も彼からこの行為を取り上げることはできず、その行為は彼に伴って喜びとも悲しみともなる。この世界を支配しているのは絶対的なあれか—これかである。しかしこの世界は、哲学とは何の関わりもない。^{*41}

ここで倫理的人間が述べているのは、歴史が各個人の意志する選択とは別のものを意志するにもかかわらず、未来に関しては常に選択の可能性がある、ということであると思われる。各人は常に歴史に従属している。しかし自分が正しいとみなすものを意志する彼の意図、つまり「内面の行為」は、彼自身の責任なのである。

人格の教養＝形成における美的なものと同倫理的なものとの均衡について、倫理的人間が美的人間に宛てて書いた手紙は、絶望を通じ永遠の妥当性において自己自身を選択せよということ、美的人間に強く要求するものである。自己自身を選択する者は、

自らの選択する「自己」が、ひとつの歴史を、そこにおいて彼が自己自身との同一性を認めていく歴史をもつ限り、無限の多様性を自己のうちにもっていることを見いだす。この歴史は多種多様である。なぜなら彼は、この歴史の中で同じ類の他の個人や類全体と関わるからであり、この歴史はある悲しみ〔すなわち原罪〕を含んでいるのだが、それでも彼はこの歴史によってのみ現在の彼となっているからである。〔中略〕彼はこの全てのうちのいかなるものも、最も大きな悲しみや最も大きな困難も棄てることができない。だがこの戦いの、この獲得の表現は一後悔である。彼は後悔しながら自己自身へと、家族へと、人類へと立ち返る。そして最後には、神のうち自己自身を見いだすのである。^{*42}

^{*41} SKS 3, s. 171.

^{*42} Ibid., s. 207.

神のうちに自己自身を見いだすということは、自身の永遠の妥当性において自己自身を選択することである。

倫理的人間は、原罪が、明示されることはないけれども重要な役割を果たしているキリスト教的表象世界の内部で動くけれども、また彼は哲学者であることを拒否するけれども、美的人間に宛てた手紙の中で、信仰や神的なものの無条件的な受け入れについては語らない。彼は哲学的に議論を展開し、全体として人間の領域の内部にとどまる。だがキリスト教を認める者にとって、この立場は擁護しうるものではない。このような事情が、ヨハンネス・デ・シレンチオによる『おそれとおののき』の主題となる。

※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。
- ・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、Carl Henrik Koch, *Den danske idealisme 1800-1880*, Gyldendal, 2004 の第 9 章 Kapitel 9, Søren Kierkegaard の部分訳 (pp. 299-321) である。同書は、2002年から2004年にかけて Gyldendals 社から五巻本で刊行された、“Den Danske Filosofis Historie” シリーズの第 4 巻にあたる (Koch氏は、第 2 巻の半分と、第 3～5 巻を執筆)。同巻では、表題のとおり1800年初頭から1880年代にかけてのデンマーク思想界の歴史が、「シェリング流の自然哲学」、「ドイツ観念論批判」、「ヘーゲル主義とその批判 (第九章はここに位置づけられる)」、「信と知の対立」、「実証主義」という章立てにおいて説明される。]