

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（3）

須藤 孝也・小野 雄介・馬場 智理
鹿住 輝之・荻野 倫夫

ヨハネス・クリマクスの『完結的非学問的後書』

1846年の『完結的非学問的後書』は、仮名著作家活動のなかで最も浩瀚かつ最も哲学的な著作である。しかし第一に強調されるべきは、その狙いが宗教的、あるいはむしろキリスト教的なものだということである。そこで設定された問題は、「キリスト教への個人の関係について」、あるいはより端的にいえば、「私ヨハネス・クリマクスは、いかにしてキリスト教が約束する浄福にあずかることができるのか」*⁹⁴、つまり各個人はいかにしてキリスト教へと入りゆくことができるのか、ということである。

クリマクスによれば、進むべき道は二つある。すなわち客観的な道と主観的な道とである。キリスト教へ入りゆくこうとする者にとっての課題は、キリスト教の真理について学問的確証を得ようと努めることか？それとも、愛の神が人間となり、十字架の上の死を苦しんだ後、彼を信じる者を救うために再び死から復活したという、逆説への信仰を堅持する道をゆくことか？つまり、キリスト教に対してそれを求める者の関係は、知者の関係なのだろうか、それとも情熱的な堅い信仰に基づく関係なのだろうか？『哲学的断片』では、抽象的な仕方では答えが与えられた。『後書』においては、先に引用したように、この答えは「歴史的な衣装」を着せられている。

『哲学的断片』での、永遠の救済に対する歴史的なものの意味についての問いは、次のように答えられた。つまり、歴史的なものそれ自体、すなわちキリ

*⁹⁴ SKS 7, s. 26.

ストの誕生、生涯、死についての物語は、物語の対象であるその人間が神の子であったということを信じる者にとってのみ、決定的な意味を持つ。信仰はその瞬間を無限に意義深いものにするのであり、また信仰は、長年にわたる研究によっても厳密な哲学者によっても獲得されうるものではなく、歴史的なものを何か単なる歴史的以上のものとみなすための条件であり、『哲学的断片』によれば、人間が神から受け取らなければならないような条件なのである。

『後書』においてもまた、キェルケゴールの哲学と名付けられる構築物にしばしば含まれる、一連のテーマが論じられる。それは、主体性は真理であるということ、人間の実存はある哲学や学問体系に収斂させられたりそこで論じつくされるものでもないということ、様々な実存の段階があるということ、そしてある段階から他の段階への移行は飛躍において、あるいは決断によって起こるということ、といったクリマクスの議論に関係している。クリマクスの考察が実存哲学の一つの型を含んでいるのは確かだが、それはキリスト教的実存哲学について語られているということが、常に留意されなければならない。「私が語っているのは宗教的なものについてであり、ここでは客観的な思考は、もしそれが最高のものであるならば、まさに非宗教的なものだということを、私たちはたえず念頭におかなければならない」*⁹⁵とクリマクスは脚注で述べている。キリスト教徒であることについて言及する者は、一方で自らの実存的状況に注意を払い、他方で歴史的なものがそれ自体不確実であること、また歴史的なものの堅持は知的関係を表現することではなく、客観的に不確実なものを情熱的に堅持することであることを理解すべきである。客観性ではなく主体性が救うのである*⁹⁶。歴史的なものの不確実性を繰り返し明みに出そうとする反省は、決して客観的には正当化されえない決断によって止められなければならない。したがって、決断は主体性に関する事柄なのであり、各個人は客観的な不確実性を堅持することを決断すべきなのである。人間は理性的に推論したり、論理的に判断することで最高の真理に至ることはできないのであり、それに向けて決断しなければならない。

* ⁹⁵ Ibid., s. 76, note 2.

* ⁹⁶ Kierkegaards journaloptagelse fra 1850, Pap 10, 2, A401 参照。

実存と客観的思考。「主体性は真理である」

客観的思考やあらゆる思弁的、ないし学問的の神学に対するクリマクスの批判は、仮名著作家活動の一部を構成しているが、この活動は特に、当時の教養論争に影響を与えた歴史を有している。とりわけその歴史は、神学に対するラスムス・ニールセンの生涯にわたる戦いの背景をなすことになった。しかし同時代の他の者もまた、その歴史から影響を受けていた。例えば、キルケゴール主義者の神学者、H.P. コフォード・ハンセン（H.P. Kofoed-Hansen）は、1840年前後になされたデンマークの神学的、哲学的論争を、1856年に「哲学的めまい（Philosophisk Svimmel）」と表現し、H.L. マーテンセンを「めまいそのものの中心であり、そこから渦巻きが発生し、またそこにおいて渦巻きの転回点を持つような人物であり、そこでは渦巻きの中のあらゆる現象が根源的な出発点としての彼に向かっていくような人物」*97として名指した。このめまいは、特に若い神学生たちを捉えた。

〔彼ら若い神学生たちは〕内面性において最高の真理を獲得することに熱中する謙虚さや真剣さにおける代わりに、思弁の法則にしたがっていわばボール遊びをする（spille Bold）よう教育され、人生のすべての経験を無用なものにする知恵が半年で授けられるといった幻想のうちで教育される。*98

H.P. コフォード・ハンセンによれば、かの仮名著作家活動は、ただ思弁を嘲るだけでなく、誤った知識をもつ者たちを正しい道へ導くという、より高次の目的も有していたが、仮名著作家活動はまず第一に、この「哲学的めまい」を標的とした。

学問、つまり客観的な知や思考に関するクリマクスとハウフニエンシスの理解は、アリストテレス的である。アリストテレスによれば、学問は普遍的な知から成り、個人的なことや特殊なことは学問の領域外にあるものだった。また

* 97 H.P. Kofoed-Hansen: *Dr. S. Kierkegaard mod Dr. Martensen*, Kjøbenhavn 1856, s. 8.

* 98 *Ibid.*, s. 9.

彼は、常に変化するもの、つまり成る (vorde) ものに関する学問が存在する可能性については拒否した^{*99}。

各個人にとって重要なのは何よりも自らの永遠の浄福であり、キリスト教は「すべての客観性に対して」抵抗する。「つまりキリスト教は、主体が自分自身に無限に配慮することを望む。」^{*100} 人間は主体的になるべきである。キリスト教が問題にするのは、各個人とその実存に関する事柄であり、この問題に携わることは学問の領域外にある。

人は、キリスト教を受け入れるゆえに、自身の努力の絶対的な目的が自らの浄福であることも理解する。しかしこの目的は、この世では、つまり実存の領域においては達成されない。したがって人間の実存は、自己自身になろうとし、自身の本質を実現しようとする、絶え間ない、また完結することのない格闘なのである。まさにこれは、実存する者は存在している者ではなく、常に生成する (blive til) 者あるいは成る (vorde) 者であるということでもある。「実存する主体は今実存しているのだから（そしてそれはすべての人間の宿命である。ただし存在するために純粹存在をもつ客観的な者たちの宿命はこの限りではない）、当然彼は成ることのうちにある。」^{*101} これもまた、実存する者が学問や客観的思考の範囲外にあることの根拠である。

しかしその場合には、思考と存在が同一であるとするヘーゲルのような学問的、哲学的と称される体系は、人間の現実存在を取り込むことができない。実存している個人にとって、思考と存在の同一性は実体を欠いた抽象にすぎない。客観的な意味では、確かに真理は思考されたものと存在しているものとの一致であるが、しかしそのような真理は、最高の真理について語られる場合には、決して獲得されうるものではない。同一性は、パウロの表現によれば、「被造物の憧憬 (en Skabningens Forlængsel)」である。クリマクスは、次のことは決して忘れられてはならないと述べる。

^{*99} 例えば、*Metaphysica*, s. 1003a, 14-15 og s. 1078b, 16-17 を見よ。

^{*100} *SKS* 7, s. 122.

^{*101} *Ibid.*, s. 80.

〔それは〕主体が実存していること、実存することは成ることであること、それゆえ思考と存在とのあの真理の同一性は抽象のキマイラであり、本当のところ被造物の憧憬にすぎないこと、である。なぜなら、真理が同一性でないからではなく、認識する者が実存する者だからである。したがって彼が実存する限り、彼にとって真理は同一性ではありえない。^{*102}

ヘーゲルが行ったように、確かに諸カテゴリーの体系を抽象的に指定することは可能だが、しかし、そのような論理的体系は決して現実存在の体系を構成することはできない。そもそも成ること、すなわち運動は抽象の世界の中では起りえないからである。すでにハウフニエンシスは、論理を諸概念の弁証法的自己運動の結果として理解するヘーゲルを批判していた。

このように、実存する者にとって現実存在の体系は存在しない。しかし神にとっては、存在と思考は同一のものである。

現実存在の体系はありえない。そうだとすると、そのような体系は存在しないのか？決してそうではない。現実存在という言葉の中に、そのようなことは含まれないのである。現実存在自体は一つの体系である一神にとっては。しかし、実存する精神にとってはそうではありえない。体系と完結性は相互に対応するが、現実存在は正反対のものである。抽象的にみれば、体系と現実存在は一緒にして考えることはできない。なぜなら体系的な思考が現実存在を考えるためには、それを止揚されたものとして考えねばならず〔つまり、不断の生成を無視せざるをえず〕、それゆえ現実存在するものとして考えることができないからである。現実存在が相互に離れて距離をおくもの（det Spatierende）であるのに対し、体系的なものは相互に結びつく完結性である。^{*103}

現実存在において、思考と存在は分離している。神にとってのみ可能である現

^{* 102} Ibid., s. 180. ローマの信徒への手紙 8 章 19 節参照。

^{* 103} SKS 7, s. 114.

実存在の体系においては、両者は一致する。

クリマクスはまた、倫理を欠くとしてヘーゲル哲学を批判する。倫理的なものは、自身の行為の偶然的な外的結果にとらわれることなく、人がそうであるところのものへ発展しよう意志することである、とクリマクスは考える。

真の倫理的高揚は全力で意志することのうちに、しかし同時に、神的な冗談へと高められることで、人がその意志によって何かを成し遂げるか否かということは全く考えないことのうちにある。意志が成し遂げることを気にし始めるや否や、個人は非道徳的になる〔後略〕。真に偉大な倫理的個人は、次のようにしてその生を全きものにするだろう。つまり、彼は全力で自己自身を発展させようとするが、その際彼は、外的なものに大きな作用をもたらすかもしれない。しかし、そうしたことは決して彼の関心を引くことはないのだ。なぜなら、外面的なことは自分の力の内にはないこと、それゆえうまくいってもいかなくても (pro eller contra) それは何の意味もないことを知っているからである。〔前略〕彼は、意志を決するにあたって結果については無知のままであろうとし、死に際しても、自分の生が自身の精神を倫理的に発展させたこと以外の意義を持っていたことは、知ろうとはしないだろう。*104

倫理的なものは、このように宗教的存在として自己自身を実現しようと努めることである。あるいは別の言い方をすれば、倫理的なものとは、単独者の「神との共知」*105である。個人は神に対して単独者となるべきなのである。

ヘーゲルの場合、ある個人がどれほど自分の文化的諸前提、つまり世界史を修得したかは、その人の教養によって測られる。人間が自己自身となるのは、人間がその一つの産物であるような歴史的発展を通過する〔経験する〕ことによってである。しかしそれは、倫理的なものを飛び越えてしまっている。ヘーゲルの教養=形成の哲学は、人間が普遍的個人になるべきだという理論で

* 104 Ibid., s. 126f.

* 105 Ibid., s. 144.

ある。しかし倫理的なものとは、一人の単独者になること、つまり世界史的な意味で無になることである。

単独の個人であることは、世界史的には全くの無であり、無限に無である一だがそれは、人間の唯一の真理であり、最高の意義である。そのようにして、幻想でしかない他のあらゆる意義よりも高くにある。確かに「幻想とされるものが」実際には幻想ではないとしても、もしそれが最高のものであるというならば、それは常に幻想である。^{*106}

人間は主体的になるべきであり、神的なものへの人間の関係は内面性によって印づけられているべきである、とキリスト教は教える。決定的なのはキリストに対する各個人の関係であって、キリストに関する知識ではない。実存する人間の状態が罪である、つまり人間は非真理のうちにあるのである。しかし、キリストに対する関係—この「いかにして (hvordedes)」—を情熱的に堅持するならば、人間はそれにもかかわらず真理のうちにある。これが、「主体性は真理である」というよく知られた命題の内容である。したがって、実存する者にとっての最高の真理を、「最も情熱的な内面性を自らのものにしようとして堅持される客観的不確実性 [後略]」^{*107}と定義することができる。各個人が真理のうちにあるかどうかについて決定的なのは、関係の性質である。「キリスト教界」の枠組み内部において問われるのは、真理の客観性についてではない。というのも、何が真なるものであるかについては、万人が一致しているからである。個人が啓示をどのように理解するにせよ、彼が啓示にいかにして関わることが問題なのである。

真理について客観的に問われる場合には、認識者が関わる対象としての真理が、客観的に反省される。そこでは関係について反省されるのではなく、彼が関わっているものが真理であり、真なるものであるということが

* 106 Ibid., s. 139.

* 107 例えば、Ibid., s. 186.

反省される。彼が関わっているものが真理であり真なるものでありさえすれば、主体は真理のうちにある。しかし真理について主体的に問われる場合は、個人の関係について主体的に反省される。もし、この関係のいかにして (Hvorledes) が真理のうちでありさえすれば、個人は、たとえ非真理に関わるのだとしても真理のうちにある。^{*108}

真理に関するクリマクスの規定は、「信仰」概念のうちにあるものの言い換えにすぎない。

リスクがなければ信仰もない。信仰とはまさに、内面性の無限の情熱と客観的不確実性との間の矛盾である。もし私が神を客観的に把握できるのであれば、私は信仰しない。そうではなく、私は、神を把握できないからこそ、信じなければならないのである。信仰をもち続けようとするならば、私は、客観的不確実性を堅持することに、客観的不確実性のうちで七万尋の深さの水の上でありながらも信仰することに、たえず注意を払わなければならない。^{*109}

実存の諸段階。飛躍

『あれか－これか』では、美的実存形式と倫理的実存形式について述べられていたが、「神に対して私たちは常に正しくないという思想のうちにある教化的なもの」と題された結びの説教では、宗教的実存形式が示唆された。『後書』では、この異なる実存形式の組み合わせが展開される。それは、後にキェルケゴールの段階説と呼ばれることになるものである。実存の三段階は抽象的な実存規定ではなく、極めて具体的な規定である。美的段階においては享楽と破滅が解きがたく結びついており、倫理的段階においては行為と勝利とが結びついている。そして、宗教的段階は苦しみに満ちている。なぜならそれは、すべて

^{*108} Ibid., s. 182.

^{*109} Ibid., s. 187. クリマクスは、ここでは別の仮名であるフラーター・タシトゥルヌスの言葉を引用している。例えば、SKS 6, s. 411 を見よ。

の有限性の活動に対する直接的な関係の放棄を意味し、またこの段階にある人間は、外面的生活の中で自らの神関係に表現を与えることができないからである*110。

これらの実存段階の間には、さらに二つの中間段階が、つまり美的なものと同倫理的なものの間にはあるイロニー的なのが、そして倫理的なものと同宗教的なもの間にはフモールが挿入される。クリマクスは次のように述べる。

三つの実存領域がある。つまり美的、倫理的、宗教的領域である。これらに二つの境界域 (Confinier) [境界領域 (grænseområder)] が対応する。イロニーは美的なものと同倫理的なもの間の境界域であり、フモールは倫理的なものと同宗教的なもの間の境界域である。*111

イロニーの実存段階は、個人が、倫理的なものについての意識を持っているにもかかわらず、不透明性を保持していることによって特徴づけられる。イロニカーは隠れた倫理家である。これと対応して、フモールはキリスト教が内に含み、また冗談という形式で表現されるような、苦しみにについての意識である。

実存するフモリストは宗教的な者に最も近似的である (Approximation) [接近している] ので、自身がそのうちにいる苦しみについて本質的な考えももっている。なぜなら彼は、実存することのあるひとつのこととして把握したり、幸運や不運を実存する者に生起するものとして捉えることはせず、苦しみは実存することとの関わりにおいて存在する、ということをつまえて実存するからである。しかしフモリストは欺瞞によって向きを変え、この苦しみを冗談という形式に引き戻してしまうのである。*112

* 110 例えば、SKS 7, s. 268 参照。

* 111 Ibid., s. 455.

* 112 Ibid., s. 407.

宗教的段階以前のすべての実存的段階は、内在のうちにある。つまり、超越的なもの、すなわち神的なものとの本来の関係が確立される以前にある。

一つの実存段階から別の実存段階への運動は、ヘーゲル論理学における内的(内在的)力学に基づいた弁証法的移行のように起こるのではない。人間的な教養=形成と勤勉な研究によって、必ずほとんど自動的に、各人が自身を宗教的な存在として実現するに至るわけではない。そのような内在的移行は幻想であり、「一つの立場が、必然的にそれ自身によって他の立場へ移行するかのよう^に自らを規定するのは空想である。なぜなら移行のカテゴリーとは、それ自体内在性における断絶であり、飛躍だからである。」*¹¹³ ヘーゲルの根本的な誤りは、思考と存在を同一視したことである。それが意味するのは、彼が諸対立間の媒介を受け入れ、それによって、より高次のものへの移行を論理的なカテゴリーとしてだけでなく、現実のカテゴリーとしても受け入れたということである。また、実存の世界においては、実存する個人の発展や個人の本質の実現が、連続的に進展する人間の教養=形成プロセスではなく、意志の介在、あるいは神的介入による飛躍において起こる—もし起こるとして—、ということもヘーゲルは看過した。

宗教的なもの

魂と肉体から成る人間は、無限性と有限性、あるいは永遠性と時間性の複合である。しかし人間は、その実存において両方を実現することはできない。

実存する者が自らをそこにみいだす実存〔実存すること〕の課題とは〔中略〕、彼が実存することに喜びを感じられるかどうかということである。それゆえ彼は、実存している者としては、有限性と無限性から実存を形成すべきではなく、有限性と無限性から成る者として、実存しつつ、両者のうちの一つに成るべきなのだ。人は実存する者であることによって両者であり、この両者に人は一度に成ることはない。というのも、これこそまさにあることと成ることの差異なのであって、媒介というキメラのテク

* ¹¹³ Ibid., s. 269.

ニックは、もしそれがどこかに場所をもつとしたら、ひとつの表現—始まりなのだから。^{*114}

ヘーゲルは、生成が存在と無の媒介であり、実存—ヘーゲルの「定有 (Dasein)」—が規定された存在の出現の結果であるとした。しかし、現実世界では事情は全く異なる。存在と無の間の対立、つまりここでは魂的なものと身体的なものとの間の対立は、弁証法的運動の結果として媒介されることはない。実存する個人である人間は、肉体と魂の矛盾でもあり苦痛に満ちた統一でもある。それゆえ、この矛盾に満ちた統一—はただの始まりに過ぎず、人間は自分がどうあるとするのか選択しなければならない。自分自身になることは、一般的に人間の倫理的課題であるが、しかし、自らのうちに永遠なものをもつ宗教的存在として、永遠の浄福の可能性を開くことこそ最高の善なのである。永遠の浄福が決定的な意味をもつ宗教的存在として人間は、—ハウフニエンシスがすでに『不安の概念』で述べたように—性的なもの、つまり身体的なものを克服することによって、精神における魂と肉体の総合としての自己自身を実現しなければならない。しかしこの場合、宗教的個人として自分の存在を実現するべくなされる個人の発展は、「有限性の諸契機が、行為により決然と、永遠の浄福との関わりにおいて棄て去られなければならないようなものへ引き下げられる」^{*115} ことを含意する。クリマクスによれば、永遠の浄福はキリスト者個人がなす努力の最高目標であり、人間が絶対的に、つまり無条件に関わらなければならない「絶対的テロス [目的]」である。それに対し、常に「相対的テロス」ととどまるであろう有限な個々の目標に対しては、人間は相対的に関わるべきである^{*116}。宗教的個人として、キリスト者になるべく努める実存する個人は、自らの実存を変革し (omdanne)、「直接性から」、つまり有限性の世界に対する直接的関係から「死な」なければならない。彼はまた、もはや無数にある有限性の目的を絶対的なものと見なすことなく、その代わりに、自分の外面

^{* 114} Ibid., s. 382.

^{* 115} Ibid., s. 356.

^{* 116} Ibid., s. 364ff.

的現れや身体的なものに対して相対的に関わるよう、自己自身を変革しなければならない。

神についての観念、あるいは神の永遠の浄福についての観念が一人の人間のうちで働くということはすなわち、彼が神に対して関わるなかで自身の実存を丸ごと変革することである。この変革は直接性からの死である。この変化はゆっくりと起こる。しかし彼は、最後には神についての絶対的観念に絶対的にとらわれていると感じるだろう。というのも、神についての絶対的観念を持つということは、絶対的観念をついでながら持つことではなく、絶対的観念をあらゆる瞬間に持つことだからである。^{*117}

クリマクスはここで、実現されるべき目的を印づけるものとして、アリストテレスのテロス概念を援用している。絶対的な目的は永遠の浄福である。目的がそうであるには、次のことが条件となる。つまり人間は、感覺的衝動と絶えず戦いながら永遠の浄福を得ようと努めることにより、宗教的個人としての自らの本質ないし存在を実現すべく試みることができるだけだということである。このように人間の本質は、実存する個人として、つまり常に生成する個人として、ただし、なし得るとすれば彼岸において初めてその目的に到達する個人として、実現を目指すべきであるというテロスなのである。

直接性から死ぬということは苦しみと等しい、とクリマクスは考える。直接性のうちにある人間は、身体的なものとの直接的関係を持つ、つまり外的なものが内的なものを表現する。直接性から死ぬということは、内面と外面との間に媒介できない対立が発生することを意味する。日常生活の雑事ゆえに、また、神的なものに対する絶対的関係を常に表現することが不可能であるゆえに、神性に対する人間の絶対的関係を外的に表現することはできない。

しかし [中略] 人間の卑賤はまた、人間が時間的であり、時間性のうちで中断することなく永遠の生を営むことに耐えられないことも意味する。も

^{* 117} Ibid., s. 438.

し彼の生が時間性のうちにあるなら、まさにその事実によって (eo ipso) れは断片的である。もしそれが断片的であるなら、そこには当然気晴らしが入り交じっている。そして気晴らしの中で彼は神関係から離れている。あるいは彼は、張り詰めた瞬間に存在するようには存在しない。[前略] しかし次の点に宗教性の深い苦しみ、考えられうる最も深い苦しみがある。それは、神へと絶対的に決定的に関係しながらも、それゆえに、外的なものにおいては決定的表現を何も持ちえないということである [後略]。なぜなら外的なものにおける最も決定的な表現は相対的なものでしかなく、それは過多でありかつ過少であるからである。他の人間に対する傲慢を含むゆえに過多であり、やはりそれが現世的表現であるゆえに過少である。*118

ここでクリマクスが書き表した宗教性を、彼は「宗教性A」と呼ぶ。それは内面性の宗教性である。というのは、人間は神的なものに関係し、それにより彼の内面において永遠の浄福を得ようと努力するからである。この宗教性における教化的なものは、

無化の行為 (Tilintetgjørelse) である。その中で個人は、神を見いだすために自己自身を除外する。というのも邪魔であるのは、個人そのものだからである。したがってここでは、教化的なものは [中略] 否定的なものにおいて、自己無化において知られる。それらは自身のうちに神-関係を見いだし、また徹底して苦しみながら神関係に沈潜し、神-関係に基づく。というのも、邪魔をするもの、あらゆる有限性、とりわけ有限性における、また神に対して強情である個人そのものが取り除かれさえすれば、神は基底に (i Grunden) 存在するのである。*119

宗教性Aは、キリスト教徒となるための必要条件である。しかし、それはまだ

* 118 Ibid., s. 445f.

* 119 Ibid., s. 509f.

キリスト教ではない。クリマクスが述べるところでは、宗教性Aは、異教やキリスト教界、つまりキリスト教的であると自称する共同体にみられ、決定的にはキリスト教徒でないそうした人すべてにみられる。クリマクスでさえ、この種の宗教性にいたる境界上にいる*¹²⁰。クリマクスが「宗教性B」と呼ぶ本来のキリスト教は、逆説との関係、つまり『哲学的断片』では抽象的な形で記述されていたキリストとの関係によって条件づけられる。この種の宗教性における教化的なものとは、宗教性Aにある人間が、

自己のうちに神－関係を見いだすことによって教化的なものを理解することではなく、教化的なものを見いだすために、自己自身以外の何かと関係することである。[前略] この逆説的－教化的なものは、それゆえ、一人の人間として時間の内にいる神の規定に一致する。というのも、もしそうだとすると、個人は自己以外の何かと関係するからである。それが思考されないということは、まさに逆説である*¹²¹

宗教性Aが内在性において可能であるのに対し、宗教性Bは超越的なものへと向かう。

クリマクスによれば、キリスト教は「実存－伝達」であり、実存する者としての人間が追求すべきものについての伝達である。しかし、この伝達は抽象的、講義的形式ではありえない。キリストの誕生、生涯、死がこの伝達を構成する。それゆえ、クリマクスのキリスト教理解の中心はキリスト論である。キリスト教は魂的なものと身体的なものとの対立や、無限性と有限性の間の対立を強調し、そうすることで人間の実存を分裂させる。この分裂は彼岸において初めて克服されうるものである。それゆえ、キリスト教は実存をそのようなものとして逆説的にし、キリスト者に成ることを何よりも困難なことにする。「キリスト教は、実存することを逆説的にする実存－伝達であり、これはキリスト教以前には決してなかったほどに、またキリスト教以外では決してありえ

*¹²⁰ Ibid., s. 506.

*¹²¹ Ibid., s. 510.

ないほどに実存することを困難にする〔後略〕*122。

クリマクスは、『哲学的断片』においては、悟性が逆説と出会い座礁することを強調していたが、『後書』においては、非合理主義者や反合理主義者と解されないようにしている。確かに信仰は悟性の問題ではないが、しかしそれは、キリスト者が悟性を無視することを意味するわけではない。

それゆえ、信仰しているキリスト者は悟性を持つとともに使用し、一般的一人間的なものを尊敬し、もし誰かがキリスト者にならないとしても、それを悟性の不足によって説明することはせず、しかしキリスト教との関係においては、彼は悟性に反して信仰し、その場合においてさえ悟性を使用する—自分が悟性に反して信仰していることに注意を払うために。それゆえ、おそらく懸念されることだろうが、彼が悟性に反して無意味なもの(Nonsense)を信仰するということはありえない。というのも、まさに悟性がそれを無意味なものであることを見抜き、それを信仰することを妨げようとするからである。しかし、彼は悟性を多用することで理解できないものに注目するようになり、こうして彼は、悟性に反して信仰しながら、この理解のできないものと関係する。*123

人間の実存のうちにある逆説的なものを認識し、キリストが絶対的な逆説であることを認識し、そして逆説や逆説的なものを概念規定するのが悟性である。しかし悟性は、自らが思考において実存の諸対立を調停することも、また絶対的な逆説を把握することをできないことも了解するのである。

アンチ・クリマクスの『死に至る病』

本書の「教化と覚醒のためのキリスト教的心理学的論述」という副題に表れているように、『死に至る病』は宗教的著作家活動の一部である。それは同時に、詳細をきわめた弁証法的な概念規定と思考によって最もよく特徴づけられ

* 122 Ibid., s. 513.

* 123 Ibid., s. 516.

る、キェルケゴール工房 (det Kierkegaardske værksteds) の諸著作のうちの一つである。

主題は絶望あるいは—アンチ・クリマクスがヨハネの福音書から取った表現によれば—死に至る病である*¹²⁴。人間は精神的存在として規定され、これによって永遠的存在としても規定されている。人間の自己とは精神であるということである。しかしこの自己は、地上的な現実存在においては実現されえない。それゆえ絶望なのである。絶望を免れていること、「この病から癒されていることが、キリスト者の浄福 [である]。」*¹²⁵ 不死性によってはじめて、人間は自己自身を精神的存在として実現したのである。

この著作の序文でアンチ・クリマクスは、おそらくある人にとっては、その著作が教化的であるにはあまりに厳密で学問的に構成されていると思われるかもしれない、と述べる。もしかするとその著作は誰にも読まれないし、理解されないかもしれない。しかし、もしその著作が教化的でないとしたら、それは失敗したということだろう、とアンチ・クリマクスは述べる。というのも、「つまりキリスト教的には、すべてがすべて、教化に役立つべきであるからだ。結局のところ教化的ではないような学問のあり方は、まさにそうであることによって非キリスト教的なのである。」*¹²⁶ だが彼はこの失敗をおかさなかった。というのも、

キリスト教的な認識はすべて、その形式がどれほど厳密であろうとも、憂慮するもの (bekymret) [つまり、憂慮させる] でなければならない。この憂慮こそまさに教化的なものである。憂慮とは生に対する、人格の現実性に対する関係であり、したがってキリスト教的には厳粛さ (Alvoren) である。無関心的な知識の超然としていることは、キリスト教的には厳粛などではなく、キリスト教的には冗談であり無内容である。そうではなく、厳粛さはやはり教化的なものなのである。*¹²⁷

*¹²⁴ ヨハネによる福音書 11 章 4 節。

*¹²⁵ SV 11, s. 145./SKS 11, s. 131.

*¹²⁶ Ibid., s. 133.

*¹²⁷ Ibid.

この箇所は、『精神現象学』の序文で「哲学は教化的であろうとしないよう気をつけなければならない」*128 と銘記したヘーゲルに一撃を与えるものである。アンチ・クリマクスは、後にしばしば引用される自己の定義から始める。

人間は精神である。では精神とは何であるか？精神とは自己である。では自己とは何であるか？自己とは、自己自身に関係する一つの関係であり、あるいは関係のうちで関係がそれ自身に関係するということである。自己とは関係ではなく、関係がそれ自身に関係するということである。人間は無限性と有限性の総合、時間的なものと永遠なものとの総合、自由と必然の総合、要するに一つの総合である。総合とは二つのものの間の関係である。しかし、このようにとらえられるなら、人間はまだ自己ではない。

二つのものの間の関係において、関係は消極的な統一としての第三のものであり、それら二つのものはその関係に関係し、関係のうちでその関係に関係するのである。このように、魂という規定のもとでは、魂と身体の関係は一つの関係である。ところが、その関係がそれ自身に関係するとなると、この関係は積極的な第三のものであり、これが自己なのである。*129

人間は魂と身体の統一あるいは総合であり、そのようにして二つの対立物の間の一つの関係である。しかし人間は、この関係に基づいて一つの自己であるのでもなければ、魂的なものと身体的なものについての意識において一つの自己であるのでもない。その関係は魂でも身体でもない何かであるだけであり、それゆえアンチ・クリマクスは、これを魂と身体の消極的统一と呼ぶのである。この消極的な統一は、自身が肉体に結びつけられていることを魂が意識する場合にのみ現れる。その意識的存在に関してのみ、魂的なものと身体的なものとの関係が本来的な意味で存在する。それゆえその関係が一つの関係であるのは、「魂という規定のもと」においてのみである。しかし、自己とはこの関係のこ

* 128 「哲学は、教化的であろうとしないよう注意すべきである。」 Hegel, op. cit, bd. 3, Frankfurt a. M. 1970, s. 17.

* 129 SV 11, s. 143./SKS 11, s. 129.

とではない。というのも、自己は魂的なものと身体的なものについての意識であるのみならず、自らは魂的なものでも身体的なものでもあると人間が意識していることについての意識でもある。つまり自己とは、自己意識あるいは自己反省である。自己意識としての人間が精神である。人間は魂と身体の一として精神なのではなく、身体的なもの自身が結びついてはいるが異なることを意識が意識するとき、つまり魂的なものが人間の本質をなすことを人間が了解したとき、人間は精神なのである。これにより自己意識は、身体的なものとの不同性によって特徴づけられるのみならず、この不同性についての意識として特徴づけられもする、「積極的な第三のもの」となる。

次に問題となるのは、何が、あるいは誰が自己を措定したのか、つまり人間を精神として規定したのかである。フィヒテは自我に自我自身と非我を措定させた。もしそれが正しいとすれば、人間は自らの本質を自身で実現することができ、それによって絶望は取り除かれることになるだろう。しかし、アンチ・クリマクスはこれに反対し、人間とその現実的な自己は神によって創られた、あるいは「措定」されたのであり、人間は自己自身とは別のものによって措定された、と主張するに違いない。それゆえ、自己はこの他のものに関係し、またそれは、自己意識であるのみならず神意識でもある。「自己自身に関係する関係が他のものによって措定された場合、この関係は確かに第三のものである。しかしこの関係、すなわち第三のものはやはり依然として一つの関係であり、関係全体を措定したものに関係する。」*¹³⁰すでにクリマクスは『哲学的断片』において、自己自身について反省する人間は自分とは異なるものと邂逅する、と述べていた。この対立は、弁証法的に自己自身についての人間の意識へと入り込んでくる。

自己の定義はある両義性を含んでいるが、それは意図されたことである。各人は一人の自己であり、彼が純粹に事実としてそうであるところの自己である。しかしこの事実としての自己は、その彼がそうありたいと望む自己ではなく、彼が精神としての自らの本質を実現することによって成るべき自己でもない。まさにこの両義性が、アンチ・クリマクスの絶望の規定を理解可能なもの

* ¹³⁰ Ibid., s. 144.

にする。

第一に、絶望は、人間が自らを精神として意識していないことのうちに存在しうる。この絶望は潜在的な絶望である。それは、『あれか—これか』において倫理的人間が美的人間に見出した絶望であり、また、絶望の非本来的な形式である。

次に、人間の核心は精神的、宗教的本質であるという前提のもと、本来的絶望には二つの形式があるとされる。つまり絶望しつつ自己自身（事実としてそうである自己）であろうとしない第一の絶望、つまり地上的な生活において、人がそうでありうるものを実現できないという第一の絶望と、絶望して自己自身であろうとすること、つまり絶望しつつ人がそうでありうるものでありとうし、そのことによって事実としてそうである自己から抜け出そうとする第二の絶望である。しかしこの二つの形式の絶望は同一のものである。つまり本来的な絶望という一つの形式があるだけである。それは、絶望しつつ自己自身であろうとしない絶望、言い換えれば純粹に事実としての自己を脱し、人がそうでありうる自己になろうとする絶望である。自己自身を精神として意識している者にとって、人間の生は—地上の生活において完結することはないのだが—自己自身を実現しようとする不断の努力である。

この努力とは、事実として存在する自己が、自らを措定した神に自身が依存することについて、たえずより意識を深めるようになることの表現である。絶望は、神との関係を実現するための一つの手段である。自己がその実現に近づくほど、人が現実にならざる者にとどまろうとする意志はより強くなる。

概して意識、つまり自己意識は、自己との関係において決定的なものである。意識が増すほど自己も増す。意識が増すほど意志が増し、意志が増すほど自己も増す。いかなる意志も持たない人間は自己ではない。まさに人間は、意志を持つほど、より自己意識をもつ。*131

自己、つまり宗教的な人格を発展させるのは、たえずより神と関係しようとする

* 131 Ibid., s. 160.

る意志である。それゆえまた、アンチ・クリマクスは「神の観念が増すほど自己も増す。自己が増すほど神の観念も増す」*132 と述べることができる。キルケゴールの敵対者である H. L. マーテンセン (H.L. Martensen) と同様アンチ・クリマクスもまた、自己意識の自律に関するヘーゲルの学説を斥けた。人間は、ただ神的なものに対する関係によってのみ自己自身になるのである。

クリマクスとアンチ・クリマクスによれば、キリスト者の地上の生活は苦しみと絶望を伴うものであった。ギリシャのオルフェウス教徒は、身体を魂の墓と呼んだ。ソクラテスは、対話篇『ゴルキアス』においてこの理解に最も接近した*133。身体、地上的なもの、有限性、および時間性は魂の牢獄である。パウロは、例えばローマ信徒への手紙の中で、肉と肉欲を神の敵と呼んで激しく非難した*134。キリスト教ルネッサンスのプラトン主義者であるマルシリオ・フィチーノ (Marsilio Ficino) は、後に、人間は常に天上の故郷に対する切望に苛まれており、いかなる地上的な喜びもこれを慰めることはない、と述べた*135。クリマクスとアンチ・クリマクスはともに、この苦しみの福音を賞賛した。

学位論文は、若きキルケゴールがヘーゲル主義者であったことを示している。後に彼はヘーゲルから距離を取り、例えばヘーゲルの観念論の核である思考と存在の同一性、体系的思考、外面と内面の弁証法、自己意識の自律に対する理論といった、ヘーゲル哲学の本質的な点を仮名著者達に攻撃させた。この理論に対する批判は、人格の発展を内在性の内部の運動と見なした当時の教養 = 形成思想全体に対する攻撃であった。人間は、内在性の領域のうちで運動することによって真の人格になるのではなく、キリスト教の超越的な神に対する関係によって真の人格になる—この点はキルケゴール自身の名前で表現される—。これによってキルケゴールは、デンマーク黄金時代を支えたイデオロギー、つまり社会生活、文化、宗教的生活が理念的に見れば一つの統一を形成

* 132 Ibid., s. 217.

* 133 *Platons Skrifter*, udg. af C. Høeg og H. Ræder, bd. 2, 2. opl., København 1953, s. 175 (492E).

* 134 ローマ信徒への手紙 8 章 7 節。

* 135 M. Ficino: *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, udg. af R. Marcel, bd. 3, Paris 1970, s. 142.

するはずであるというイデオロギーも拒否した。仮名の著作家活動で表現された時間性と永遠性の分裂は、他のデンマーク文学においても表現されるに至った。それは、例えば最初期のロマン主義者シャック・スタッフェルト (Schack Staffeldt) やデンマークロマン主義に属するFr. パルーダン＝ミュラー (Fr. Paludan-Müller) といった二人の詩人にもみられる。ロマン主義的イロニーそのものが、こうした分裂についての意識から発するものであることも、忘れられてはならない。

仮名著者達は確かにヘーゲルを非難したのだが、彼らはヘーゲルの道具を用いて、つまり弁証法によってヘーゲルを攻撃した。デンマークの神学者や哲学者の中で、セーレン・キルケゴールほど明敏で熟達した弁証家はいなかった。当時の若者たちは、マーテンセン流のヘーゲル理論を受け入れた。詩人のイエンス・クリスチャン・ホストウルプス (Jens Chr. Hostrups) の言葉を借りるなら (彼自身もマーテンセンの講義を聞いていた)、彼らは「いわば三つの引き出しがある家具を手に入れたのであり、われわれの間で話題にのぼったすべてのものを、安易にその中へ分類した。そうしてあらゆることが体系のうちで基礎づけられたとき、すべてが全く明らかになったと考えた。」*136 仮名著者達はイロニカルに、ヘーゲル自身の手段を用いてヘーゲルに異議を唱えようとした。悪によって悪に反論しようとしたのであった。

※凡例

- ・本文中におけるキ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。
- ・原文でSV2から引用されている場合には、SKSの該当箇所を付記した。

* 136 C. Hostrup: *Erindringer fra min Barndom og Ungdom*, Kjøbenhavn 1891, s. 83.

〔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. 344-360) である。〕

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