

キェルケゴールにおける「苦しみ」の概念

大利裕子

序

キェルケゴールの「神の前の単独者」という宗教的実存の捉え方は、他者関係を排した内閉的なものであると度々批判されてきた。「悪魔的なもの」とは『不安の概念』における分析では、「閉じこもるもの」(SVTV, 432)⁽¹⁾であり交わりを欠くこと (*ibid.*)として定義されているが、悪魔的なものをキェルケゴール自身は否定したにもかかわらず、彼の説く宗教的実存のあり方は悪魔的ではないかという疑問がある。⁽²⁾

他者との関係の問題で多く検討されるのは隣人愛を扱った一八四七年の『愛の業』である。周知のようにキェルケゴールは義務としての隣人愛を説いたが、隣人愛の目的を自己愛の廃棄、自己否定とした。そのため彼は対象によって愛が規定されることを厳しく退け、また隣人愛を、相手に愛されることを含めていかなる報いも求めない犠牲的なものとした。これに対して例えばアドルノは、以下のような批判を行っている。キェルケゴールの説く隣人愛は「純粋な内面性の質」であり、愛の対象はある意味で「どうでもよいもの」となる。⁽³⁾なぜなら『この人』においても、大事なものはつねにただこの特定の人間のうちに示された『人間的なもの』のみだからである。∴この愛にとっての他者は、キェルケゴールの哲学における外界一切がそうであるもの、すなわち主観的

内面性のための単なる『機縁』にすぎない⁽⁴⁾。つまりこのように理解すると、隣人は愛する主体がいかに自己否定をしているかのバロメーターとして存在しているにすぎないことになる。「いかに隣人が語られようと、精神にとって隣人は自己の創造者の全能性を愛の全能性として検証するための実質のない機縁でしかない⁽⁵⁾」。アドルノはキエルケゴールが、無力で現実にも何も施すことができなかったとしても他者を愛することができるという思想に執着していると指摘⁽⁶⁾、それがキエルケゴールの隣人概念の不十分さを端的に表すものであるとしている。アドルノのような批判に対して、個々の論点に即して反論することはもちろん可能である。しかし現実には『愛の業』における隣人愛がアドルノの批判通りであるかどうかは別として、アドルノの批判は全く不当なものとは言えないように思われる。少なくとも、『愛の業』にはそのように見える部分も確かにあるのではないか。『愛の業』がこのような批判を招く理由の一つとして、マランチュクも指摘するようにこの著作は人間達の現実と理想との懸隔を示そうとしている⁽⁷⁾ことが挙げられよう。そのため隣人愛の理念は非常に高く掲げられているのであるが、愛の理念性の純粋さを守ろうとすれば、愛の本質を一切の外的事情から独立した内面性に求めざるを得ない。『愛の業』には内面性への極度の強調が見られ、この著作の立場は後に触れるような『後書』の「隠された内面性」の立場に非常に近いと考えられる⁽⁸⁾。

しかし『愛の業』にもすでに萌芽的には内面性の立場からの変化が認められており、一八四七年以降キエルケゴールは「隠された内面性の宗教」を批判し、キリスト教の社会的実現を強調したと見る研究者もいる⁽⁹⁾。『愛の業』以降、後期において人間関係の捉え方に何か変化は見られるだろうか。小論ではテキストに頻出する言葉ではないが、Mediäthened という言葉に注目したい。Mediäthened

は語の元々の意味は「共に苦しむこと」であるが、一般に「同情」と訳されている。しかしこの言葉は後で述べるように後期のキエルケゴールにおいては単なる「同情」とは訳しきれない意味で使われている。キエルケゴールはごく初期に、逆境が人々にもたらす内的交わり (*Pap. I A 85*) や「神と共に苦しむ共同性」 (*Pap. III A 181*) について語っているが、後期の *Mediendhed* をめぐるキエルゴールの議論を取り上げ、そこに苦しみにおける他者との関係が見られるか、内面性の立場と比較しつつ検討してみたい。その際、内面性の立場と後期とは「苦しみ」 (*Lidelse*) の理解が変化していることを確認し、その相違を明らかにする。これらの考察によって、後期にキエルケゴールが内面性の立場から出て、内閉性に陥る危険から逃れたことを示し、他者との関係の捉え方に『愛の業』の段階からの変化が見られることを示唆出来よう。

—

キエルケゴールにおいて「苦しみ」(以下コンテキストによって「苦悩」とも訳し分ける) は著作活動を貫いて重要なテーマとなっていると言えるが、特に宗教的実存にとって本質的なものとして苦しみ(苦悩)を捉えた『後書』に即し、その概念を取り上げる。『後書』の立場は先に触れたように『愛の業』の立場と近いと指摘されているが、苦悩の捉え方の検討を通してそのことを確認すると共に、後期の立場との比較を行いたい。

『後書』においては仮名著者クリマクスは、永遠の幸福、絶対善の観念に応じた実存の改造を説く。この改造は「絶対的テロスに絶対的に関わり、相対的テロスに相対的に関わる」(*SV VII, 396*)

という仕方では遂行される。しかし、現実の個人は直接性の中にあり、その限り相対的テロスに絶対的に関係している (*ibid.*, 421) したがって実存の改造のために、相対的テロスを断念すること、つまり直接性から死滅することが必要である。直接性の克服に成功しても、個人はなおも有限性と無限性の総合である以上、有限性の中に生きることには変わりはないが、その生存の根を有限性の内に持たなくなるのである (*ibid.*, 399)。しかし個人はなおも有限性と関わりを持ちつつ生きるため、絶対的テロスに対する関係を絶対的に表現することを常に妨げられる (*ibid.*, 421)。永遠の幸福自体は苦悩ではないのに関わらず、絶対的テロスに絶対的に関わることはできず、実存を完全に改造できないということが苦悩となる。苦悩する者は神（絶対善）の前に自らが無であるということを実存しつつ表現する (*ibid.*, 450)。

このような苦悩の捉え方は、審美性のそれとは全く異なっている。審美性においては苦悩は不幸、偶然的に外から来るものによって生じると考えられる。「不幸は偶然的なものとして実存するということに関係している」 (*ibid.*, 441) したがってこの立場では苦悩を理解して苦悩へと深まることはなく、不幸から解放されると苦悩は終了する。

それに対して宗教的実存にとって苦悩は本質的であり、「宗教的なものの生命要素」 (*ibid.*, 428) である。苦悩がなくなるとき宗教的な生存もなくなり、苦悩は個人が生きる限り存続する。なぜなら苦悩は実存する人間が永遠なものに関わる際に必ず生じるものであり、また関わりを持っていくことを示す表現 (*ibid.*, 443) であるからである。苦悩は審美性におけるように偶然的なものではなく、宗教的な者はすべて苦悩を持つ。それゆえ重要なのは苦悩からすり抜けることではなくて、「人が苦悩の中にいるという事実を見ること」 (*ibid.*, 426) である。

このような苦悩は言うまでもなく内面的である。「本質的に実存することは内面性であり、内面性の行為は苦悩である」(ibid., 423)。内面性は「神の前にある自己自身に対する個人の関係」(ibid., 426)とも言われているが、苦悩は外面的なものとは無関係であり、外面性においては何の決定的な表現も持たない。そこからクリマクスは内面性が際立った外面性によって表現されたケースとして中世の修道院運動を批判し、「隠された内面性」が真の宗教性であると説く(ibid., 464)。クリマクスは宗教的苦悩において不幸や外から蒙る苦しみについてほとんど考慮していない。外的苦しみは所詮有限性に属する事柄であるから、そもそも顧慮に値せぬものと捉えているためであろう。むしろクリマクスは徹底して宗教的苦悩から外的な性格を排除しようとしているようである。「神関係の中に安全にされていて外面においてのみ苦しむ場合」(ibid., 433)もクリマクスは宗教的苦悩として認めない。外的苦しみは来ることでもないことでもできる偶然的なものである以上、その種の苦悩は審美的であるとまで述べる(ibid.)。これは後に見るように後期と大きく異なる点である。クリマクスの苦悩は直接性から死滅し神関係に沈潜してゆこうとする際に、人間が有限的存在である以上必然的に生じるものであった。このような苦悩は他者と共に苦しむことを拒絶する。この苦悩は個人の内奥の神関係における苦悩であるので、本質的に個人的なものとならざるを得ないからである。『後書』において他者との関係が神関係の妨げとなる危険性をクリマクスは再三指摘している。宗教的なものにおいては、「一人の人間が他の人間によって自らを慰め、まだ相互に慰め合い、そして神を無視するところの世間で説かれる寛大さは問題にならない」(ibid., 479)。このような言葉には「倫理的なものはほかの個人に関わらない」(ibid., 312)とする立場がはっきりと表われている。確かに内面化に際してはまず自己自身に関わることが優先されるべきであり、他者との

関わりに紛れて自己の問題を忘却することは道断である。しかし、もし他に同じように内面的な者がいた場合、それぞれがみずからの苦悩を持ちつつ、両者が相互に理解し、交わりを持つ可能性は全くないのだろうか。クリマクスはその可能性を考慮していないように見える。「孤立の内面性のうちに実存する主体性は内面性を通じて永遠性の生を表現しようとするが、そこではいかなる社会性も共同性も考えられない」(ibid., 61) また、「人は他人の神関係にあえて直接に干渉しない」(ibid., 66) のである。

このような他者と関わりを持たない孤独な内面性の苦悩は、その「苦悩」という表現に関わらず、一面ではなお甘やかなものにも見える。(この苦悩の理解から、クリマクスがロマン主義の罠に陥っていると見る研究者もいる)¹⁰⁾ 苦悩において個人は自己のうちに安らっているとすら見えるかもしれない。なぜなら苦悩は神(絶対善)に絶対的に関われないことから生じるが、この絶対善としての神は、自己と断絶していないもの、むしろ自己の内面にあるものだからである。苦悩において個人は神関係に深まりつつ、他者を含めて自己の外のものも排除している。そう考えるならば、ここでは「もはや自分を苦しめるものは自分の外には何も存在しない」ということが言えるのである。¹¹⁾ アドルノは「神の前に謙る精神の謙譲は、自己を主権者として構想する精神のあからさまな傲慢に急変する」と説く。¹²⁾ 苦悩の深まりの中で同時に、外から支配を受けない絶対者としての自己が構築される危険はないだろうか。このような苦悩は、ある一面で自己を脅かす外界を排除した悪魔的な閉じこもりとなる可能性を常に持っている。

そもそも絶対的なものと関係を結ぶことは形式的に見れば一種の閉じこもりである。「いかなる中間規定もなしに、ただ自分自身を通してのみ理念と関係するあらゆる個人は悪魔的である」

(SVVI, 24)。(絶対的なものへと関わる際には誰でも他のものを相対的なものとして捨てざるを得ないのであるからそれは当然である。しかし宗教的なものが悪魔的なものに陥らないためには、主権者としての自己が打ち破られ、外部との関わりを持つことが必要ではないのだろうか。テキストで見る限り、クリマクスは、内面性の外へ、また外からという点については問題としていない。このような事情については、クリマクスはあくまで宗教性Bに至る前の準備段階として内面化を訴えているのであって、ケルケゴール自身のキリスト教とはまた別のものだとする見方もあろう。しかし、『後書』の特徴である内面性の極度の強調は先にも述べたように、実在著作である『愛の業』について批判されたことでもある。『愛の業』までのケルケゴールの思想は、やはり内面性を大きな特徴とするものであり、悪魔的なものとの親近性を持つように思われる。

二

『視点』によればケルケゴールは『後書』以降の立場の変化を認め(SVXIII, 615) 外面的なものに注目するようになる。一八四八年の日誌に「私の隠蔽性と内面性が破られた。私は語らねばならぬ」(Pap. VIII¹ A 640) という記述がある。ケルケゴールの説く宗教は「ここで「隠された内面性」の宗教から、外面性をも重視するものへと転じると見られるが、それを再び「苦しみ」の概念を通じて見ていきたい。

前期、後期を通じてケルケゴールは信仰を「同時性」として理解している。同時性とは歴史的時代に関係なく、キリストとともにあることを指す。特に後期になってキリストとの同時性は、キ

リストの倣い、リストの生涯の現前化を意味するようになる。キエルケゴールがリストにおいて特に強調するのは彼の受けた苦しみである。リストは神人の逆説であったがゆえに、躓きとなり、理解されず苦しんだ。リストと同時的に生きる者はそのリストの苦しみを自ら反復することになる (SVXIV, 311f.)。

なぜリストの生涯の現前化が必然的に苦しみとなるのだろうか。それはキエルケゴールによればリストと人間世界との断絶による。この世的なものと神の国との断絶については聖書も度々注意を喚起している。リスト教界といえども、この世的なものから解放されているわけではなく、むしろ皆リスト者であるという錯覚の下に無自覚なままそれに拘束され続けているのである。もしリスト者がリストの真理を徹底して表現しようと思えば、反発や軋轢が生じ、他人から誤解を受け、苦しみを経験せざるを得ない。それゆえリスト教は、自己とこの世に死滅するという自己自身における苦しみを持つと共に、同時に他人に憎まれ、迫害され、教えのために苦しめられるという外的な苦しみを持つ (ibid., 182)。しかもキエルケゴールはむしろ後者の苦しみの方を強調するのである。『修練』ではリスト教は「絶対的内面性」と呼ばれるが (SVXII, 112)、この苦しみは内面性を徹底して表現した結果表れた外面性と言える。

このような苦しみの理解は苦悩を外から来るものとした審美性の取り戻しのように見えるかもしれない。しかしこの捉え方は、外的苦しみを宗教的苦悩から排除した以前のクリマクスの立場とは明らかに相違するものである。後期においてもはや外的苦しみはリスト教にとって審美性におけるように偶然的なものでなく、本質的であると理解されている。「特徴的なキリスト教的苦しみは、人の手によって苦しめられることである」 (Pap. XI¹, A 340)。やはり、審美性においては苦し

みを自発的に受け入れるということはあり得ないが、キリスト教において苦しみは否応なく蒙るものではなく、自らの意志によって受けるものである。キリストの倣いはあくまで信仰者の自由な決断によるものであり、自発的に受苦するという矛盾的な形式をとるのである。

以上のような苦しみとクリマクスの内面的な苦悩との相違はどのように理解されるだろうか。まず、クリマクスは自己の外に自己を苦しめるものはないという立場を取っていたのに対して、後期では外的な苦しみを受け入れることによって、少なくとも自己と関わるものとしての外界の存在を認めていることは明らかである。さらに他人から受ける苦しみは、内面的苦悩より堪えがたいものであることは容易に理解出来よう。願望の対象が奪われることはそれだけで自己愛を傷つけるものだが、対象を自分で自分から奪うべきだということは、それ以上に根本のところでは自己愛を傷つけることであるとケルケゴールは述べる(SVXII, 417)。しかし願望の対象を自発的に断念するより、自発的に他者から苦しめられる方がもっと自己愛を傷つけることは容易に想像がつく。ケルケゴールも言うとおり、「人間が最も欲しないのは本来キリスト教的苦しみであるところの、人の手によって苦しむという種類の苦しみである」(SVXXIV, 150)から。この苦しみに比べれば、クリマクスのような苦悩はよほど安らかなものだったはずである。後期の苦しみは自己愛の破壊という点において、クリマクスの苦悩よりも自己否定の徹底したものとなっている。

しかしもし自己愛の破壊という形で自己否定が行われても、そこに自分は真理であるという意識があるならばまだ十分ではない。いかなる苦しみにも耐えられるのはキリストを真理と信じるがゆえだが、これはしばしば自分を苦しめる相手は非真理でありキリストを信じる自らが真理であると
する自己の正当化に転化しやすい。苦しむ自分こそ真理だと見なすことは悪魔的なものをすでに

含んでいる。最終的に悪魔的なものを払拭できるのは、自己は真理ではないという自覚であろう。クリマクスの苦悩においては人間の有限性の自覚はあったものの、永遠性との断絶の意識はなかった。しかしキリスト者はキリストを模範として苦しみを受けることで、模範と較べて自らの弱さ、忍耐の欠如を自覚する。キリストは、信仰者が倣うべき者でありながら、同時に神であり絶対的に断絶している者として信仰者を裁き続けるのである。断絶は人間の罪、非真理性のためであると理解される。罪、非真理性の認識を信仰者は自己の外にある者、模範であるキリストから与えられる。それゆえ苦しみはどのようなものであれ、信仰者の罪を明らかにするのである。そこに苦しみの意義がある。なぜなら、『キリスト教談話』第二部「苦悩の戦いにおける気分」の談話のタイトルのように、信仰者が苦しむことにおいて弱くなればなるほど、神は彼の中で一層強くなるからである。苦しみを受け、自分の弱さを認めることによって信仰が堅くされる。また苦しむ者は常に非真理性の認識を得て、悪魔的な自己正当化に陥ることから救われている。それゆえ苦悩は信仰者にとってあくまで「苦しみ」であるが、同時に神の愛ゆえの恩寵であり、それを受けることは喜びだと認識される。もちろんすべての者が厳しい苦難に耐えられるわけではないことをキエルケゴールも認める。しかしそのような者に対しても、罪の自覚を得ることなしにキリストの贖罪に預かることがないように、罪の自覚を喚起するものとしての倣いは要請される。「罪の自覚のみが絶対的崇敬」(ibid., 88)であるからである。

後期に至り、「苦しみ」が『後書』での「苦悩」よりも一層徹底して自己の否定へと押し進められたものとなっていることが示されよう。悪魔的なものに陥る危険が払拭され、自己は内閉性から開かれたものとなっていると考えられる。

三

では、前章で述べたような後期の「苦しみ」において他者との関係は可能であるのか。Medlidenhed（同情）という言葉をめぐるケルケゴールの議論を紹介しつつ、見てゆきたい。後期になってケルケゴールは通常の、人間的同情に対するものとして「神的」同情についてしばしば述べるようになる。まず人間的同情とは、苦しむ者への共感、憐れみといったものであるが、これに対するケルケゴールの評価は総じて否定的である。前期の『おそれとおののき』では誇り高い人間は相手からの同情を受け入れることを善しとしない、同情には相手への侮辱が含まれると触れられている（SVIII, 168）。このあたりにはニーチエの行った同情への批判と一部重なりあつものがある。『諸段階』の「苦悩の物語」では人間的同情は、つねに不幸な者が自分の身を脅かさないう程度までという条件つきであり、それを越えるると不幸な者を排斥しようとするものであると説かれる（SVI, 247）。後期においてもこのような見方は変わらず、同情はしばしば好奇心や、同情する側の優越感を本質とする、残酷なものだとされている（SVXII 30）。

この人間的同情に対して、「神的同情」について述べたものの一つに一八四九年の談話『「大祭司」「取税人」「罪の女」がある。この談話はヘルム書の第四章一五節（この大祭司（注、キリスト）は私たちの弱さに同情を持ってないような方ではない。罪は犯されなかったが、すべてのことについて私たちと同じように試練に会われたのである）をめぐるものである。ここでケルケゴールは「真の同情は、真に慰めることができるために苦しむ者の立場に喜んで全く身を置こうとする」（SVXI, 283）としている。このことは人間的同情には為し得ない。それは他者理解の限界とともに人間が他者と全く同じ立場になって苦しむほど自己愛を捨てられないという理由による。し

たがって、苦しむ者は他者から完全な慰めを得ることを期待すべきではない。しかし、キリストはあらゆる人間の苦しみを理解するため、最も苦しみ、他者を慰めること以外何の慰めも持たなかったとキエルケゴールは述べる (*ibid.*, 285f.)。キリストの受苦は人間への「同情」ゆえなのである。通常は同情する者と苦しむ者との格差が大きいほど同情は大きくなるとされることを考えれば、この「同情」が通常の同情とは性質を異にすることは明らかである。さらに、キリストの贖罪もこのような「同情」として語られる。贖罪の慰めとは「代わりの者が賠償しつつ君の立場と私の立場に全く自分の身を置くことである」 (*ibid.*, 290)。ここで人間的同情は相変わらずその不完全さが説かれるが、神的同情はキリストの贖罪論とも結び付けられる重要な意味を持つ。

キリストの行った、最も苦しむ者となることで慰めを与えようとした「同情」について遺稿では何度も触れられている。「これはキリスト教の思想である。つまり、最も不幸な人間、最も苦しむ人間が他者に慰めを与えることができるということである。誰かが彼を慰めるのでなくて、彼が他者を慰めることができるということは、まさに彼の苦しみの無限性の表現である」 (*Pap. VIII¹ A 493*)。「最も苦しみ、他者に慰めを与える」者はキリストであるがゆえに、幸福な者でなく、苦しむ者こそが慰めを与えるという見方をキリスト教に独自の思想としてキエルケゴールは最後まで保持する。先に述べたように後期のキエルケゴールにとってキリスト教は苦しみの宗教である。キリスト者としての生き方を貫くことは本質的に試練に会うことであり、苦しみを受けざるを得ないということである。(苦しみを持たず幸福で満足していることは精神への関係を欠いているとすらキエルケゴールは書いている (*Pap. XI¹ A 208*))。キリスト者はキリストと異なり他の人間への「同情」のためにあえて苦しむのではないが、苦しみの中にあることによって派生的にせよ、キリ

ストがそつであつたように苦しむ者へ慰めを与えることが可能になる。『晩年の遺稿 (Pap. XI¹ A208)』では、「キリスト者は当然のことながら、同じように、あるいはそれ以上の苦しみに会っている人間以外の誰によつても慰めを受けない」と述べられている。ケルケゴールによれば結果的にキリスト者の持つ慰めは次の二つのみということになる。それはすなわち「他の苦しむ人を自ら慰めること」によるものか、あるいは自分と「同じかそれ以上の苦しみに会っている」人から受けるものかのいずれかである。この遺稿では、苦しむ人間間の慰めが語られている。つまり、同じように苦しむ者の間では、それぞれの苦しみを自らのものとして負いつつも、慰めを与え、また慰めを受けるといふ相互的關係が可能だとケルケゴールが認めていることになる。苦しみにおける他者との交わりが排除されていたクリマクスの立場からすると大きな変化ではないか。

仮に自分と同じ程苦しむ人間がおらず、他者から慰めを受けられないとしても、苦しむ者は絶望して苦しみに閉じこもることから救われている。人は苦しみさえ誇ることが出来るものだが、先に述べたようにキリストの受けた苦しみは常にいかなる人間の苦しみをも越えている。先の談話『大祭司』、「取税人」、「罪の女」で説かれる通り、他者から慰めを受けられない者も少なくともキリスト者が皆そつであるように、贖罪者であるキリストから慰めを受けることができる。苦しむ者は自分の苦しみとキリストの苦しみを比較して、ただか自分は「彼との類似において苦しむ」(SVXI, 285)にすぎないことを認識し、自分の苦しみを絶対化することなくキリストの生涯を体現してゆく。

そこで苦しむ者には他者から慰めを受けられなくても、キリストと同じように他者を慰めるといふ慰めが残されている。他者を慰めることが自分にとつても慰めとなるということを経験する

注

- (1) ケルケゴールのテキストは『全集第二版』を用い、引用は括弧内に巻数と頁数を示した。日誌遺稿に関しては『日誌遺稿集第二版』の巻数と整理番号を記した。また著作の引用にあたっては創言社刊『ケルケゴール著作全集』を参照した。
- (2) 例えばフェッターは次のように述べている。「ケルケゴールは自らを悪魔的なものに還元させなかった。しかし、理想的なキリスト者であることに対する彼の解釈には、彼自身によって分析された悪魔的なものの現象に近いと思わせるような契機がともに作用しているのである。」(H・フェッター「魔力(テモニー)と啓示」山下一道訳 C・S・エヴァンス、H・フェッター他著、榊形公也編監訳『宗教と倫理 ケルケゴールにおける実存の言語性』ナカニシヤ出版、一九九八年、一一〇―一一頁)。ただ、フェッターがケルケゴールの後期思想にもこの悪魔的な性質を見ている点に関しては本論とは見解が異なる。
- (3) T. W. Adorno, "Kierkegaard's Lehre von der Liebe" in *Theodor W. Adorno Gesammelte Schriften*, Band 2, Suhrkamp, 1979, S. 219
- (4) *ibid.*
- (5) *ibid.*, S. 221
- (6) *ibid.*, S. 224-5
- (7) ただしマランチュクはケルケゴールが他方、隣人愛の要求を実現可能なものと見ていたとも述べている。(G. マランチュク『ケルケゴールの弁証法と実存』大谷長訳、東方出版、一九八四年、三四―九頁)。
- (8) このちひな指摘については例として以下が挙げられる。D. J. Gouwens, *Kierkegaard as Religious Thinker*, Cambridge, 1996, pp. 198-9
- (9) L. Dupré, *Kierkegaard as Theologian: The Dialectic of Christian Existence*, New York, 1963, P. 164
- (10) 例として以下を参照しよう。M. Westphal, "Kierkegaard's Phenomenology of Faith as Suffering" in H. J. Silverman, ed., *Writings the Politics of Difference, Selected Studies in Phenomenology and Existential*

Philosophy, 14, Albany, 1991, pp. 55-71

- (11) エルロートはクリマクスの不幸の排除は、「主体を越える唯一の現時的客観性が主体自身の反省された理想化をわたくし自身に作る」ことから理解されることである。(J. W. Elrod, "Climacus, Anti-Climacus and the Problem of Suffering" in *Thought*, Vol. 55 No. 218, 1980, p. 312)
- (12) Adorno, S. 221