

「真理は主体性である」再考

キェルケゴール『後書』における逆説と倫理

江口 聡

1 問題

本論の主題は、キェルケゴールが『哲学的断片への結びの学問外れな後書』¹ (以下『後書』) で倫理学上どのような立場に立っていたのかを推定することである。特に、彼の哲学の中心を占める「真理は主体性である」あるいは「主体性は真理である」というテーゼを解釈しなおし、彼が「逆説」や「不合理」を強調した理由を考えたい。

最初にことわっておくが、私に関心を抱いているキェルケゴールの倫理観における「倫理」は、彼がその著作で用いる「倫理」とは異なっているはずである。キェルケゴールは、場合によって「倫理 *ethisk* 」という語を「美的(審美的) *æsthetisk* 」や「宗教的 *religiøs* 」と対照されるような意味で用いている。この意味での「倫理」は、我々の日常的な道德、習俗、規範を指す。しかし、私の関心事は、このような意味での「倫理」ではなく、さまざまな考慮の末の意思決定や、それに必要とされると思われる自己理解についてどのような立場を取るべきなのか、つまり我々の最優先の規範とでも言えるものにある。特に私の関心となるのは、キェルケゴールは何らかの倫理に関する理論をもってい

¹¹ Søren Aabye Kierkegaard, *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*. SV とあれば、それはデンマーク語全集 第 3 版 *Søren Kirkegaard Samlede Værker*, Bind 9, 10. Gyldendal. 1963 のページづけを示す。n がついているものは原典の脚注である。日本語訳は創言社版 キェルケゴール全集 6、7 巻 1989 の大谷長訳を参照したが、原文を参照の上筆者の判断と責任により変更を加えている。大谷訳は、すばらしく詳細な訳注が付されている労作である。

たのかどうか、そしてそれは、相対主義的なものなのか、不合理主義的なものなのかということである。

キェルケゴールの常套手段である偽名によってヨハネス・クリマクスの著作とされる『後書』の「主体性は真理である」というテーゼが、キェルケゴールの(倫理)思想の中核をなすものであるということは、キェルケゴール研究者のコンセンサスと言えるだろう。しかしこのテーゼをどう理解するべきかについては、研究者の間でも意見が分かれる。もっとも極端な解釈では、キェルケゴールは認識論的にも倫理的にも極端な相対主義者であると見なされる。W.T. ジョーンズは、キェルケゴール研究者の間では悪名高い解説書 *Kant to Wittgenstein and Sartre*²でキェルケゴールを次のように批判している。

ヴィシュヌが神であるというヒンズー教徒の信念も、アラールが神であるというイスラム教徒の信念も(中略)そして、神などはいないという無神論者の信念も、それぞれの信念のなかに強い情熱とともに客観的不確実さが含まれてさえすれば真なのである。

つまり、「主体性は真理である」を奉じるキェルケゴールは「鰯の頭も信心から」という立場をとらざるをえないというわけである。もちろん、キェルケゴール研究者にはこれほど極端な解釈をはっきり採用する者は少ない。しかしなお、それとは気づかずにこのような相対主義的な主張を行なっている者は少なくないように思われる。本論では、「真理は主体性である」という主張の内実を見ることによって、倫理判断の特質についての彼の議論をできるかぎり好意的に再構成してみたい。

2 真理と知識、そして信念

2.1 真理の二つの規定

まず初めに、キェルケゴールがどのような「真理」や「知識」を考えてい

² W. T. Jones, *Kant to Wittgenstein and Sartre*, Harcourt Brace, 1969.

るのかを明らかにしよう。『哲学的断片』(以下『断片』)や『後書』³でのキェルケゴールは、知識あるいは信念一般について、特異で注目に値する立場を取っているのである。「主体的真理、内面性、真理は主体性である」というタイトルを与えられた『後書』第2部第2編第2章の冒頭では、次のように言われる。

真理が思惟の存在との合致としてより経験的に規定されようと、あるいは存在の思惟との合致としてより観念的に規定されようと、存在ということによって何が意味されているかを細心に注意することが必要である。(SV9, 157)

この言明の前件は、彼が「真理」の規定としてとりうると見なしている前提として解釈することができる。真理一般についてはそれを単に経験的な「思惟の实在への一致」、あるいは観念論的な「存在の思惟への一致」の二つを候補として挙げている。合致の判断基準を心ととれば観念論的な規定をとることになり、事物を基準とすれば経験論的な規定を取ることになる。とりえず彼は、事物と心との合致としての古典的な真理を考えているのである。

2.2 トートロジーと近似値

続いて、キェルケゴールはこの二つの真理の規定のうち、観念論的な規定を退ける。キェルケゴールによれば、観念論的な規定における真理は隠されたトートロジーに過ぎない。このような規定では「思惟と存在は同一のことを意味しており、そこで語られている合致は、単に自己自身との抽象的な同一性に他ならない。(SV9, 158)」⁴。ここでの「存在」は具体的な事物を指すものではなく、そのような具体的事物を捨象したものを指すにすぎない。キェルケゴールは論理と实在を厳しく峻別しその混同を許さない。「必然的な存在」といったフレーズは彼にとっては矛盾である。

キェルケゴールにとっては理性(彼の用語法では「悟性 Forstand」あるいは「反省 Reflexion」)は演繹的判断力のみを指す。理性の能力とは前もって与え

³ どちらもヨハンネス・クリマクスの名で出版されているので、この2冊の立場を同じものと見なすのは問題がない。

られたある一定の前提から、演繹的にある結論を引き出すことでしかない。言語や観念のみに関わる命題、あるいは数学の命題⁴については、その必然的な真偽を理性によって確定することができる。「すべての物体は延長する」のような命題が真になるのは、我々が「物体」や「延長」といった言葉や概念をそのようなものとして定義して用いているからである。カント同様、「すべての物体は延長をもつ」はキェルケゴールにとってもトートロジーとして真である。しかし、演繹能力としての理性は、前提そのものの真偽を確認することはできないし、また何を前提として選択するかについても指示することはない。

もちろん、キェルケゴールはこのようなトートロジーとしての「真理」そのものを否定しているわけではない。数学者や論理学者そして哲学者がそのような真理を探究しようとするのは一向にかまわないし、有用でもある。「論理の体系は可能」なのである。

それでは実在する事物についてはどうか。観念論的な真理の規定を退けたキェルケゴールに残されているのは、「真理」について経験的な対応説である。基本的にキェルケゴールはこの規定については何ら反論を行っていないのだが、この場合も注意を促している。彼にとっての問題はこのような規定による「真理」は不確実な「近似値 Approximation」に過ぎないことにある。

(この規定では)真理そのものは要求(Desideratur)に変えられており、すべては生成のなかに置かれている。というのは、経験の対象は完結しておらず、かつ実存しつつ認識している精神は実際みずから生成のうちにあり、かくして真理は近似値となる。(SV9, 158)

この主張はキェルケゴールの哲学を理解する上で重要なので、もう少し詳しく見てみよう。先に述べたように、理性そのものは我々が議論や論証の出発点としてどのような前提をとるべきかを指示することはできない。それでは、我々は外的事物が存在していること、あるいはある歴史的出来事が生じたということに関する知識あるいは信念をどのようにして正当化するのか。もちろん、前提として証拠を提出し、それを信じる理由を示すことによってである。

⁴ キェルケゴールはたとえば数学の命題の確実性や客観性をはっきり認めている。(SV9, 170 など)

ところが、キェルケゴールは、どんなに証拠を集めても正当性を主張するには十分ではないと考える。というのも、なぜそれが証拠や理由となるのかという理由を再び問われることになるからである。結局、なんらかの事実を証明しようとする者は、なぜその前提をとるのかという無限遡行に追い込まれることになる。

このような洞察から、キェルケゴールは経験的事物に関する認識、あるいは歴史的認識に関わる命題を正当化しようとする際には、結局「我々はある点で止まらねばならない」という。つまりある前提に到達し、その前提の正当化をあきらめねばならない。そしてどこで止まるかを決めるのは意志であるという。『断片』で提出されたこのような考え方は、『後書』でも次のような文にはっきりと表明される。

反省がとまるときにのみ始めが決められる。そして反省はなにか他のものによってのみ止められる。そしてこのなにか他のものは論理的なものとはまったく異なったものであり、それは意志の決断である。(SV 10, 97)

「地球は丸い」とか「ソクラテスはアテネで生まれた」とような事實的・歴史的な知識に関わる判断については絶対的な確証をあたえることはできない。キェルケゴールにとって、何らかの事實的知識を獲得し、それを信じるとは、それを承認⁵することを指す。この承認は彼によれば、「もし仮に A であるとしたら B であろう」という命題を想定することとはまったく違ったひとつの「行為」なのである⁶。結局のところ、このような信念は、その命題を蓋然的な「近似値」として信じているに過ぎない⁷。キェルケゴールの場合、すべての実質的な信念は、それを信じる当人のコミットメントを含んでいるので

⁵ もともと、キェルケゴールが用いる「認識する erkjende」や「認識 erkjendelse」という語そのものが、「承認」に近いように思われる。調査不足で説得的な議論はできないが、たとえば Gyldendal 社の *Dansk-engelsk Ordbog* では、erkende は acknowledge (fx the justice of the complaint), admit (fx I must admit that I don't know; admit one's mistake), own (fx one's faults) が最初の方にあり、recognize, perceive はあとまわしにされている。(つづりがキェルケゴールのものと違うのは時代的変遷によるものである。)

⁶ この解釈は Jeremy Walker, "Ethical Beliefs: A Theory of Truth without Truth-Values", *Thought*, vol. 55, No. 218, 1980. に多くを負うが、結論はまったく異なっている。

⁷ ただし、キェルケゴールはなんらかの確率・統計的な思考を行なっているわけではないし、科学的方法について十分はっきりした見解を表明しているとは言えない。単にそれがトートロジーのような確実性と客観性を持たないということを指摘しているに過ぎないと解釈しておく。

ある。

とはいうものの、論理学や自然科学、あるいは文献学や歴史学のような学問が個人の立場をはなれ、中立を保ち、精密な調査を行なうものであるべきこと、つまり「客観的」になるべきことはキェルケゴール自身ははっきり認めている(「学問をたたえよ」SV 9, 126 など)し、各学問がその基本的前提をはっきり明示し、その限界—論理学や数学であればその対象が抽象的の思惟であること、自然科学であればその「真理」が取り上げた前提に依拠するつねに蓋然的で不確かなものであること—をふまえている限りは、何の問題もない。彼は学問全体や学者的態度そのものに異議を唱えているわけではないのである。キェルケゴールの学者批判のポイントは、そのような学問に従事するものが自分がひとりの人間であり、倫理的要求が学問的要求に優先することを忘れてしまっただけではないという点にある。そして最大のポイントは、学問の客観的態度にもとづいた認識は、次に述べる「本質的な認識」に至ることは決してできないというところにある。

2.3 「本質的な認識」と客観性の「無関心」

「主体性とは真理である」あるいは「真理は主体性である」というテーゼで言われている「真理」は、上で調べたような真理一般に関わる文脈ではなく、彼が特に「本質的な認識 væsentlig Erkjendelse」と呼ぶものに関わる(SV 9, 166n)。

あらゆる本質的認識は実存に関わる。つまり、実存への関係が本質的である知識のみが本質的認識である。内面へ向かい、内面性の反省において実存に関係することのない認識は本質的に見れば偶然的な認識であり、その度合と範囲は本質的に見ればどうでもよいものである。・・・倫理のおよび宗教的・倫理的知識のみが本質的認識である。だが、あらゆる倫理のおよび倫理的・宗教的認識は本質的に、認識者は実存するというに関係している (SV 9, 165)。

キェルケゴールは『後書』でこのような本質的な知識の対象の例として、「死」、「不死」、「恩寵」そして「結婚」の四つを挙げている(SV 9, 138ff.)。たとえば死については次のように言う。「このことについて私は人々が一般に

知っていることを知っている。つまり、もし私が少量の硫酸を飲むなら私は死ぬ、同じように水に飛び込んでも死ぬし、炭火のガスの中で寝ても死ぬ、等々・・・」しかしこのような一般的な事実的な知識をいくら集めても、私は死を理解したとは言えない。このような「知識」を羅列したあとにキェルケゴールは言う。「このようなほとんど非凡であるような知識あるいは知識のかたまりをもっている、私は死を私が理解したものであるとみなすことはできない。」(SV9, 138)「だが、私が死ぬということは、私にとっては決してそんな一般的な何か(Noget i Almindelighed)ではない。他人にとっては私が死ぬというのはそのようなことだろう。私はまた私にとってはそのような一般的な何かではない。他人にとっては私はおそらくそのようなものであるだろう。」(SV9, 139、強調は原文)

問われるべきなのは、単に「人間が死ぬということは何を意味するか」「人間が死ぬということは一般に当人にとってどんなことか」ではなく、「私が死ぬということはなにを意味するか」あるいは「私が死ぬということは私にとつてなにを意味するのか」なのである。そして、「主体が彼の死を考えるということとはひとつの行為である。」(SV9, 141)なぜなら「お前はいつでもそれに注意しなければならぬ、と考えるのではなく、実際にそれにいつでも注意を払うことが主体性の発展であるからだ。」(ibid.)人間の死一般の概念に対する関心と、私の死に対する関心はまったく異なっている。主体性はまさに「それに注意をはらうこと」(SV9, 141)という関心にある。私は私に対して関心を抱かざるをえず、そしてその関心の対象についての新たな認識は私を何らかの仕方で変えるはずである。このような意味で本質的知識は「認識者の実存に対して本質的な関係をもつ」(SV9, 165)と言われるわけである。

このような点を理解すれば、キェルケゴールの「体系」「客観性」批判のポイントがクリアになりはじめる。ある主題について、確実な知識を獲得しようとする場合にとられる態度は、通常はそのひとの感情、性格、現在の状況、ひとことと言えばそのひとの「実存」を捨象した中立的、あるいは観照的(contemplated)態度である(SV9, 110)。私の偏見や感情的な混乱などをさけ、できうるかぎり正しい知識を持つとうとする場合これはもっともな態度のはず

である。私はその対象から一步離れ、冷静にそれを観照し、知識を獲得しようとする。しかしこれは関心を欠いた態度でもある。キェルケゴールは、このような態度によって本来自己に関わるべきである宗教的・倫理的知識を獲得しようとする、あるいは獲得したと主張しようとする場合にそれを批判するのである。

以上、キェルケゴールは少なくとも、我々に獲得できる認識として3種の「認識」を認めている。ひとつは言語と論理に関わる「客観的思惟」によって確証できるアプリオリな真理の認識、ひとつは経験的あるいは歴史的な事物に関する「近似値」としての認識、そして、近似値でしかない認識のなかでも、それが認識する当人の行動や態度に関わる「本質的認識」である。「真理は主体性である」あるいは「主体性は真理である」というキェルケゴールのテーゼは、第一義的には最後の本質的認識にのみ適用される。

3 「真理は主体性である」

さて、ここまでの準備によって、「真理は主体性である」のテーゼを解釈することができる。キェルケゴールの主張のポイントは、端的には次のように分析することができると思われる⁸。

仮に、倫理と宗教に関する知識を客観的に得ることができると仮定しても、それだけでは倫理的・宗教的に正しい知識をもつことの十分条件ではない。さらには、倫理・宗教的なものについての客観的な知識は不十分であるだけでなく、そもそも不可能であり、倫理・宗教的なことがらについて知識を得たと主張するものは必ず誤謬を犯している。さらに、「真」や「偽」は命題や知識だけではなく、あるひとが知識に対してとる態度に対しても適用される、あるいは判断することができる。

第1のポイントの中心となるキェルケゴールの主張は次のようなものである。「客観的には何が言われるかが強調され、主体的にはどのように言われる

かが強調される」(SV9, 169、強調は原文)。あるいは、「たとえ一人のレース編み女工がどんなに美しいレースをつくり出したとしても、このうちしおれた者を考えると悲しくなる」(SV10, 11)と言われる。倫理・宗教の領域では、正しい信念を持つだけでなく、それに従って行為することがそれを知ったと言うための必要条件である。もし仮に、当人の関心を離れた「客観的思惟」によって、「経済的に困窮しているひとには援助することは義務である」という知識を得ることができると仮定しても、もし実際にそうすべき場面で実際にそうしなければなんの功績にもならないし、本当にそれを知っているとは言えない。道徳の教育のことを考えてみればこれはすぐに理解できるだろう。「困った人を助けるべきである」は正しいか間違っているかという(客観!)テストを考えてみよ。もちろん生徒全員が○をつけるだろう。しかしそれが「理解した」ことになるだろうか? 倫理的知識に関しては、それを実際に自分のものとするところ Tilegnelse—単なる「知識」ではなくそれを実行する—が必要である。同じように、キリスト教の教義を客観的知識として獲得しても、それに含まれる実践を欠くならば理解したことにはならない。これは直観的にも非常にわかりやすい主張と言える⁸。

しかしキェルケゴールが主張しているのはこれだけでない。彼によれば、倫理や宗教に関しては、数学や論理学のような純粋に確実な信念はそもそも成り立たないのである。むしろ、倫理・宗教に関わる「本質的な認識」は偶然的で蓋然的な知識であり、最終的には当人の承認が必要である。それは彼自身の関心、意志や欲求と結びついているため、これらを捨象してしまった「客観的」思惟によってはたどり着くことはできない。客観的思惟が手に入れられるのは、トートロジーと、せいぜい「もしかかくであればしかじかをなすべきであろう」という仮言的な形の不確実な近似値のみである。しかし、現に生きる我々が生活のなかで必要なのは、そのような命題ではない。「これこれをなせ」と

⁸ 以下の解釈は Anthony Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford, 1993. に多くを負う。この本は現代の倫理学とキェルケゴールの関係を論じて野心できかつ興味深い。ただし、他の研究者の成果をことわりなく用いているように見えるのが難点であると思われる。

⁹ キェルケゴールの魅力のひとつは、わかりやすくエスプリの利いた寓話である。むしろ、そのような寓話やたとえ話のなかに彼の言いたいことがあるということは、キェルケゴールの読者ならご存知であろう。

いう形のそれにしたがって生きることのできる信念が必要なのだ。このためには、「もしかくかくであればしかじかをなすべきだ」の前件を意志によって承認しなければならない。そしてこのことは私自身の関心を離れてはなりたちえない。

もちろん、客観的で冷静な推論が倫理において何の役割も果たさないわけではない。その態度は非常に重要であり、不可欠である。しかし、まずその出発点とされるのは、単なる定義などではなく、我々のもとの関心でなければならない。キェルケゴールにとっては倫理学の根本問題は「私はいかに生きるか」であり、「私達はどうか生きているか」ではないし、「一般に人間はどうか生きるべきか」「社会制度はどのようにあるべきか」でもない。「私はどうか生きるか」という問いに答えるためには、必然的に自分の特定の環境や精神的背景や心理的傾向性を考慮に入れねばならない。この意味で、すべての具体性をとったのっぺらぼうの「自己」や、誰のものでもない「公平な観察者」の視点、あるいは、単なる「人間というものはこれこれに快を、これこれには不快を感じるものだ」といった事実に関する命題などから、「私」を動かすような倫理判断は出てこないのである。倫理的問題に関しては、このような意味での「客観的」あるいは「非個人的」「無関心」なアプローチは必然的に失敗してしまう。

さらなるポイントは、キェルケゴールは「真理である」という言葉を、信念だけでなく態度にも適用することができると考えているということにある。

もし、真理が主体的に問われるなら、その場合には個人の関係が主体的に反省される。もしこの関係の仕方だけが真理のうちにあるのなら、個人がたとえそのとき真理でないものに関係していても、個人は真理のうちにある(SV 9, 166)

具体的な例を挙げれば、

もしキリスト教のまったくなかに生きているものが、神についての真の表象を知識としてもって、真の神の堂に行き、そして祈る、だが虚偽で祈るとする、そして他方、もしあるものが偶像崇拜の土地に生きているが、無限性の全情熱をもって祈る―彼の目は偶像にすえられているとしても。このような場合にどこに―層多くの真理があるか?―一方は偶像をあがめているとはいえ真実に神に祈ってい

る、他方は真の神を虚偽で祈っている、したがって本当は偶像を祈っているのである(SV9, 168)。

こういう箇所を一見すると、我々はやはりキェルケゴールは相対主義的な立場にいるのではないか—つまり、同じように誠実に信じるならばどのようなものも真理と呼ばれうるのではないかと考えてしまう。しかしここでは、キェルケゴールはキリスト教の真理を前提したうえで、祈るものとその態度との関係の真偽を言っているのである。これはしばしば考えられているように、「その人の信じるものがその人にとって真理である」といった相対主義の表明ではない、ということに注意しておきたい。

さて先に見たように、基本的にキェルケゴールにとって「真なる」認識とは思惟と存在との一致と見なすわけだが、キェルケゴールはこれを拡張して、倫理的な信念と、認識者当人の現実の行為や態度との一致にも用いているのである。「客観的には、何が言われるかに強調点がある。主体的には、それがいかに言われるかに強調点がある。この区別は美的(領域において)すら妥当し、そして、真理であるものがこれこれのひとの口では虚偽になる、という風に明確に表現される。」(SV9, 169、強調は原文)とキェルケゴールははっきり述べる。彼は「思惟された内容に従って実存するために自身をその思惟内容と一致させる(SV10, 42)」行為が現実性であるとも語るが、まさにこれが首尾よく成し遂げられた状態が、彼の倫理的なものに関わる真理の規定でもあるのだ。

「真理は主体性である」「主体性は真理である」は、「主体的ならばなんでも真理」ではなく、言行一致という形での首尾一貫性という形で、我々が倫理的(そして宗教的)知識を獲得するときの最低限の必要条件を指していると解釈することができるはずだ。

4 逆説と不合理

もちろん上のような解釈は、キェルケゴールの思想全体をあまりにも「抽象」してしまっているかもしれない。しかしこの解釈には、彼の執拗な「不合理」や「逆説」の強調を説明することができるという利点があるのではないか

と思われる。そこで、(1)彼の「客観性」の意味するものが、単に「無関心」「観照的態度」を指すと仮定し、(2)キェルケゴールのいう「主体性は真理である」「真理は主体性である」が、言行一致という形で首尾一貫性が倫理的信念や判断が有意味であるための必要条件だ、という最小限の主張であるという想定した場合には、キェルケゴール研究者を悩ませてきた「逆説 Paradox」や「不合理 det Absurde」がどう解釈できるかを見てみたい¹⁰。

『後書』での問題は「私ヨハネス・クリマクスはいかにしてキリスト者となるか」であった。そしてキェルケゴールにとって、キリスト者になることが「不合理」「逆説」であるキリスト教を信じることでであるとされていることが、キェルケゴールは不合理主義者や超合理主義者であるという議論の核心に나っている。

「逆説」は次のように言われる。

主体性、内面性が真理であるとき、真理は客観的には逆説となる。そして真理が客観的には逆説であるという事実は、逆に主体性が真理であることを示すのである。・・・真理の逆説的な性格はその客観的な不確実性にある。(SV 9, 171)

しかし永遠の本質的な真理は決してそれ自体逆説ではない。しかし、それ(永遠の本質的な真理)は、実存する個人との関係によって逆説になるのである。(ibid.)

通常解釈では、キェルケゴールのこのような文章は、キリスト教信仰を目指す者は、自分にとって客観的に不確かなものに無限の情熱をもって挑むということになる。キリスト者は逆説や不合理を信じなければならない、信じるべきだと解釈され、キリスト教に共感的な解釈者たちをとまどわせてきたわけである。

まず、二つ注意を促しておく。一つは、キェルケゴールのいう「不合理なもの」や「逆説」は、単なるナンセンスを指すわけではないということである。「彼(信仰のあるキリスト者)は、恐らく人が危惧するように、悟性に反してナ

¹⁰ 以下の解釈は、素直に『後書』を読んだ読者ならば当然と見なすようなものであると思われるが、このような解釈は筆者はまだ見ていない。なぜだろうか? 当たり前すぎるのだろうか? しかしキェルケゴールは単純で当たり前のことを、当たり前かつ凶暴なほど野暮ったく述べているのだし、それは聞くに値すると私は考える。

ンセンスを信じるということはありません。なぜなら、悟性はまさしくそれがナンセンスであるということを見通し、それを信じることを彼に妨げるであろうから。」(SV10, 236)キェルケゴールの言う「逆説」は、少なくとも、我々の文法のルールや、我々の他の種の事實的知識や信念と論理的に矛盾するようなものではない¹¹。我々の言語上まったく矛盾してしまうような命題、例えば「これは丸い四角である」あるいは倫理的な言明で言えば「他人に親切にすべきだが他人に親切にすべきではない」といった種類の言明はキェルケゴールにとっても信じる(あるいは我々の言葉では「承認・同意する」)ことはできないはずである。

もう一つ注意しておきたいのは、キェルケゴールの議論は、決して不合理や逆説を信じるべきであるという主張ではないということである。「主体性は真理である」というキェルケゴールの主張自体はこのような直接的な推奨や命令を含んでいるわけではない。『後書』の著者とされるヨハネス・クリマクス自身が、自分はキリスト教徒ではないと明白に宣言している(SV9, 20)。彼の立場はむしろキリスト教徒であるとはどのようなことであるか、いかにして彼自身がキリスト教徒となるか、に関する彼の主体的な分析である。

さて、彼の言う「逆説・不合理」は、行為決定において、キリスト教の概念を理解することができない、信じるということができないということではなく、キリスト教を信じるという主体的なことが、客観的には一くりかえすが関心を欠いた態度によっては一理解できないということに他ならないと読むことができるのではないだろうか？

もしまったく関心を欠いた態度でキリスト教の信仰者を見れば、我々はなぜそのひとがキリスト教を信じているかが理解できない。いや、より正確には、同意することができない、ということなのである。もし、個人の関心を離れてもキリスト教を信じることができるとか、信じるべきだ、あるいはすべての人間はキリスト教を信じることになる、と主張できるのであれば、それは数学の

¹¹ 論理的矛盾とする研究者も少なくない。たとえば Virginia L. Warren。しかし私は「四角い丸」のような論理的矛盾を信じるということがどうということもまったく理解できないし、キェルケゴールは徹頭徹尾、論理的矛盾を排す立場を守っていると考える。論理的矛盾ではないとするのは、たとえば Pojman。

命題と同じく我々にとってはどうでもよいことになってしまう。そもそも、信仰という問題も、倫理という問題も存在しないのだ。

これまで少なからぬ研究者たちが、信じる者当人にとってもキリスト教が逆説であると解釈してきたが、これはおそらく大きな誤りなのだ。むしろこれは、関心を持たぬ観察者にとっては、信仰は理解できないようなものであるという事態を表現している。このラインの解釈はさらに拡張できる。キェルケゴールが言おうとしていることは、他人の行動や態度や倫理的信念について判断しようとする場合には、単にその人の外面的特質を知るだけではなく、その人の関心まで知らねばならないという主張に他ならないのではないだろうか。これはたしかに我々が倫理的な判断を下そうとする場合当然要求される条件であると思われる。キリスト教徒であることがどのようなことであるかということとは、その欲求や関心まで知らねば知ることができないのである¹²。

キェルケゴールの日記には次のような表現が見られる。「信じる者が信仰を持っているとき、不合理なものは不合理ではない—信仰がそれを変容させたのだ。しかし信仰が弱くなったときには、それはふたたび多かれ少なかれ不合理になる。信仰の情熱は不合理なものを習得する唯一のものなのだ。」「当然、信じる者にとってそれは不合理ではない」(Pap. X, 2 A 592)¹³。A. マッキンソンはこれらのパッセージから、「キェルケゴールは本当の信念は我々の概念の変革を含み、また偽名著作における多くの「不合理主義的」表現は彼の時代の必要性を反映しているのだ」¹⁴と主張している。これに私はもっと詳しい規定を加えられると思われる。恐らく信仰によって変革されるのは、概念そのものというよりは、当人の意志や欲求、関心なのだ、と。いやむしろ、キリスト教徒になるには、個人の関心が必要だという当たり前のことを当たり前に主張しようとしているのではないのだろうか。

¹² このフレーズの直接のヒントはもちろんヘアの『道徳的に考えること』第5章にある。

¹³ キェルケゴールの遺稿 *Søren Kierkegaards Papirer*, København, 1968, Bind 10, 2.

¹⁴ Alastair McKinnon, "Irrational", *Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol. 3, 1980, C. A. Reitzels Boghandel, Copenhagen. また彼の, "Kierkegaard's Irrationalism Revisited", *International Philosophical Quarterly*, 1969 も同様の趣旨である。ただし「主体性」解釈は私のものとはまったく異なる。

5 ケルケゴールと倫理学

ホルマーやクレムケその他多くの研究者は、『後書』を倫理学批判と読む。次のように書いている。

個人と個人の間には直接の倫理的関係は存在しない。それゆえ、どの個人も、自分自身についてのみ倫理的に問いうる。誰も他に問うことはできない。誰も他人を判断することはできない。・・・それゆえ、間主観的に妥当な倫理的判断を求めようとしても無益なのである。そのような判断は存在しないし、存在しえない。(Klemke, 327)

クレムケの解釈は、まさにケルケゴールが倫理的な相対主義を取っている」と解釈している。ここでもう一度、再構成されたケルケゴールの議論を振り返ってみよう。「主体性は真理である」というテーゼの最大の要点は、倫理的判断は我々の行動や自己理解に関わり、「無関心」な「客観的態度」によってはその判断そのものを獲得することができないということであった。これは考えてみれば当たり前のことでもある。我々が倫理判断を下そうとする場合にはすでにその問題に関して大きな関心を払っている。「私」という実存する主体を離れてはその問いがそもそも成り立ちようがない。また私は自分自身で判断しなければならず、なんらかの「倫理のエキスパート」に直接のガイドを求めることはできない。我々の想像力とコミュニケーション能力には限りがあるために、自分が今どのような状態にあるかを伝達することも困難である。このような実条件的な条件を入れれば、我々はたしかに倫理的に孤立した個人でしかない。しかしこのことを認めることが直ちに、なんでもよいという倫理に関する相対主義を取ることはならない。ケルケゴールは真に主体的に生きるひとは、不正なことをなさないと考えていた。「もしピラトが客観的に真理とはなにかと問わなかったら、彼はキリストを礎にはしなかったであろう。もし彼が主体的に尋ねていたら、彼は真に何をすべきかという決定に関する彼の内面性の情熱が、彼が不正をなすことを妨げたであろう。」(SV9, 191)

また、私が倫理的問題に関してどのように考えるべきかということについては誰かにガイドを求めることができるかもしれない。『後書』は、間接的な

仕方ではあれ、まさにその「考え方」—お前自身の問題として考えろ、それをお前の実存で表現しろ—を伝えている。少なくとも、倫理的な問いに答えようという関心を持つ者はそうしなければならない。

『後書』でキェルケゴールによって否定されるのは、自分自身のものではない硬直した規範の集合体でしかない「倫理」や、単なる概念のつながりだけで実質的な規範を論証しようという倫理学などでしかない。我々は、倫理学を始めるにあたって、自分の関心から出発しなければならないし、もっと厳しい自省と豊かでしなやかな想像力が必要なのだ。「真理は主体性である」という主張は、「単なる概念の分析からは実質的な判断は出てこない」「事実から価値を導き出すことはできない」「実証的な学問は直接には規範を導出することができない」という当たり前で古臭く、そしていまだに重要なテーゼの最も有効な擁護のひとつであり、「私はどう生きるべきか」という問題にあくまで関わり続けたキェルケゴールの「青年の哲学¹⁵」なのである。

6 参考文献

特に参考になったものを挙げる(順不同)

Paul L. Holmer, “Kierkegaard and Ethical Theory”, *Ethics*, 1953.

E. D. Klemke, “Some Insights for Ethical Theory From Kierkegaard”, *Philosophical Quarterly*, Vol. 10, 1960.

Virginia L. Warren, “A Kierkegaardian Approach to Moral Philosophy: The Process of Moral Decision-Making”, *The Journal of Religious Ethics*, 1982.

Louis P. Pojman, “Kierkegaard on Justification of Belief”, *International Journal for Philosophy of Religion*, 1977.

Jeremy Walker, “Ethical Beliefs: A Theory of Truth Without Truth-Values”, *Thought*, vol. 55, No. 218, 1980.

¹⁵ この表現は永井均の『〈子ども〉のための哲学』講談社現代新書でみかけた気に入ったフレーズである。「青年の哲学」は、世界に対する驚きである「子どもの哲学」、社会制度をどうするかという「大人の哲学」、死と向かいあう「老人の哲学」に対比されている。

C. Stephen Evans, "Kierkegaard on Subjective Truth: Is God an Ethical Fiction?", *International Journal for Philosophy of Religion*, 1976.

James Collins, *The Mind of Kierkegaard*, Princeton, 1983.

Anthony Rudd, *Kierkegaard and the Limits of the Ethical*, Oxford, 1993.

Gregor Malantschuk, *Kierkegaard's Way to the Truth*, tr. by Mary Michelsen, C.A. Reitzels Forlag, 1987.

(えぐち さとし 大阪教育大学非常勤講師)