

# キェルケゴールに於ける人格性<sup>1</sup>

安彦一恵

キーワード： 人格性、懐疑、思惟、思想、絶望、実存、美的、倫理的、宗教的、罪、単独者、関係、自己、神、反省、情熱、不幸、苦悩、肉中の棘（肉中の刺）、直接性、精神、享樂（享受）、イロニー、間接的伝達、真理、宥和（和解）、世間、イデー（理想・理念）、十字架、世間、闘い・闘争、悲劇、Kierkegaard、Paulo、(Augustinus、Hegel)／学、知、Heidegger、Levinas

[1.] 『あれかこれか』に於いては、「人格」「人格性」の言葉は次のように使われている。

「懐疑とは思想の絶望であり、絶望とは人格の懐疑である。……懐疑は思想自体の内的運動であり、私の懐疑のなかで私はありうるかぎり非人格的にふるまうのである。」ここでは、「人格」は思惟の対立概念として使われている。「人格」は思惟に限定された限りの人間ではなく、「実存する者」としての人間である。美的人間は、その「人格性」に於いては「絶望」に陥る。「相対的なもの」の上に無限に浮遊することによって生じる、かかる「絶望」に於いて、悔恨の情を媒介として、「絶対的なものとしての自己」に覚醒するところに、倫理の実存への移行が生じる。倫理の実存は「絶対的なもの」として「自己」を選ぶ。(1)。

しかし又、この「自己」は「社会的自己」でもあり、その場合、「人格は普遍的なものと個別的なものとの統一である。」(2)。(1)と(2)とはその内包を異にする。いわば(2)は(1)の類に対して種の関係にある。(2)はカント的徳の規定の下にある市民的人間である。その倫理は、普遍性（人類）を基礎とする市民社会の倫理である。これに対して(1)は、(2)とは区別され得るものとして、ソクラテス的倫理を含んでいる。(3)。(3)の方向では「人格」という用語は主題的なものとしてはでてこないのであるが、内容的には「単独者」の概念がこれを引き継いでいると考えられる。

次のように言われるとき、我々は、「人格」の「市民的人格」の方への偏向を無視して、全く「単独者」の意味で理解し、論述していつてさしつかえないであろう。「人格性は、絶対的対立

---

<sup>1</sup> 本稿は、筆者が京都大学大学院修士課程1回生のとき、森口美都男先生の授業で提出した(1971年1月)レポート — おそらく「人格」をテーマにするという限定があって、このタイトルとなったのだと推測している — を、(一部の表記法の変更と、「キーワード」付記を除いて)そのまま電子化したものである。これを公開する理由については、最後に付す(自己)コメントを見て頂きたい。

筆者：あびこかずよし 滋賀大学名誉教授（滋賀大学教育学部、関西大学文学研究科非常勤講師）  
*Dialogica* 14. 93号（滋賀大学教育学部倫理学・哲学研究室）、2012, pp. 1-10, 2012. 11. 17. 受理

は媒介され得る筈だという命題に対しては全く永遠に反抗を続けようとするものである。』（『日記』）この場合「人格性」は宗教性との関係に於いては、その「否定性」の側面（「無限の諦め」「直接性に対して死ぬ」）を意味する。そしてキェルケゴールは更に、「罪」の概念を媒介として、キリスト教論を展開しているのであるが、彼の説くキリスト教は、「ただ世界を失って実存する単独者と、同じく世界を失った神とこの二つしか知らない」（レーヴィット）と言われるものである。

この「逆説的キリスト教」の異常さは、もっぱらキリストロジーとしてのみ考えられているが、ここでは、キェルケゴールの「人格」の異常性（対応するものとして「世界」を所有することができないこと）の観点からそのことについて述べてみたい。（『アドラーの書』では、更に「異常なる単独者」と言われている。）

[2.] R. グァルディーニによれば、「人格」とは『死にいたる病』で言われている「自己」のことである。「自己とは、自己自身に関係するひとつの関係である。……それはただの関係ではなくて、関係がそれ自身にかかわることである。」「自己」は実体的なものではない。それは、自己自身にかかわる「関係」である。ではかかる「関係」は誰が措定したのか。それは「他者」＝神である。従ってこの「関係」は神に対する「関係」でもある。

ここでは『死にいたる病』に深入りすることなく、このことの意味を考えてみる。「関係」とは何か。それは「反省」である（『現代の批判』で言われている「情熱」の対立概念としてのそれではなく、「直接性」の対立概念としてのそれである）。それは「直接性」の分裂態である。自己同一性の喪失である。「私は私自身に対しておまえと呼ぶにいたりえない」（『日記』）という在り方である。そしてここに「絶望」があるのである。

[3.] 次に、キェルケゴールの「自己」＝「人格」を、そのもっと生々しい表現において見よう。それは、いわゆる「肉中の棘」について述べることである。「苦悩の中にあって私はひとりぼっちであった。この苦悩のおかげで私は肉中の棘についてのあの聖句に関して、ま新しい注解を教えられたこともただ一度のみではなかったほどにも苦しみつづ私はひとりぼっちであった。」（『視点』）「肉中の棘」は「苦悩」に関係している。この「苦悩」を運命として受け取るところに「肉中の棘」という表現が出てきたのであろう。ではこの「苦悩」とは何か。「私は最も深い意味での不幸な個性の人間だ。ずっと以前から、狂気に境を接した苦悩のあれこれに釘付けされていた。その苦悩の深い基礎は確かに私の靈魂と肉体との不均衡に置かれているに違いないのだ。なぜなら、私の肉体は私の精神とは何の関係もないので、精神はむしろ逆に靈魂と肉体との間の緊張した関係によって稀な活力を得たのだから。」（『日記』）「私に本来欠けているものは肉体である。」（『日記』）この「不均衡」あるいは「肉体」の欠如とは、「直接性」の欠如ということである。「私は直接性というものをもたなかった。だから人間的にあげすげに言うなら、生きてはいなかったのだ。私はいきなり反省をもって始めた。」（『視点』）

「直接性」の欠如は何故に「苦悩」なのか。「直接性」とは「享楽」の立場である。従って「直接性」の欠如とは、全ゆるものが「享楽」し得ないということである。これは、全ゆるものは「使用すべく、享楽すべからず」といった中世キリスト教倫理的情况である。かかる人間の在り方は、「若い娘に対する愛を、想起に変化させてしまう。」(マルンチューク) キェルケゴールにとっては全ゆるものはフレムドなのであった。フレムドなものに対する主体の在り方は、「イロニー」でしかありえない。かかるとき主体は「精神」に局限されるのである。

「自己」=「人格」といわれるものの内実は、かかる「精神」である。これが彼の資質である。

[4.] キェルケゴールの思想は、このネガティブな在り方を、ポジティブなものに転化せんとする激しい試みである。「この時以来私は選び取ったのだ。あの悲しき不均衡な関係をその苦悩と共に肉体に於ける私の支柱、私の限界、私の十字架と見なした。足に突きさされた茨の助けによって私は健康な足を持った誰よりも高く飛翔する。」(『日記』) つまりキェルケゴールは「純粋な精神的実存性へ命がけの飛躍をやる」(『日記』) ののである。そして、ポジティブな意味を与えるものとして選び取られたのが、全き「精神」の規定の下にのみあることとしてのキリスト教であった。今や、「苦悩」は「永遠性に対する貯金」として「宗教的苦悩」である。「苦悩とはまさしく神とのかかわりに立たされていることの表現である。」(『非学問的後書』)

[5.] では、キェルケゴールは「苦悩」を通して「永遠の浄福」を得たか。「苦悩」とは「直接性」の欠如である故、それは新たな＝高次の「直接性」を得たかということである。それは又、キェルケゴールは神を「目撃」したかということである。キェルケゴールは神の声を聞いたのか？それは他人にはわからぬことである。何故なら「真理」は「伝達」不可能であるから。『倫理的伝達の弁証法と倫理-宗教的伝達の弁証法』によれば、宗教的「真理」の「伝達」は、「知識」の「伝達」ではなく「能力」の「伝達」(＝「間接的伝達」) である。「知識」の「伝達」は対象的内容の「伝達」である故「直接伝達」が可能であるが、「能力」の「伝達」は被伝達者の「能力」を引き出すことである故、「直接伝達」は不可能である。つまり、キェルケゴールが「真理」を「目撃」したとしても、そのことを他人に言い伝えることは出来ないのである。

併し翻って考えてみよう。何故キェルケゴールは自分だけの「真理」＝「沈黙」に自足できなかったのか。このことは、彼の「真理」が堅固なものではなく、従って「証人」を求めたということと、更に、「真理」を前にして他人との何らかの人的交わりを求めたということの意味してはいないであろうか。

ここに仮名による著作活動(＝「間接伝達」の試み)の必然性がある。他人＝「世間」は「直接性」の立場にある。従ってキェルケゴールは、「直接性」の立場＝美的実存が「絶望」であることを言ってやらねばならない(美的著作)。しかしながら、「世間」は「直接性」に分裂をもたない故、キェルケゴールを拒否する。ここにキェルケゴールと「世間」との「闘い」の必然

性がある。

だが、キェルケゴールの「間接的伝達」の試みは成功しなかった。「真理」を「目撃」したものの共同体は存在しなかった。ここに、パウロなどとは違う、キェルケゴールに於ける悲劇的なるものの相を見ることができる。

[6.] このことが結論である。キェルケゴールは「世界」を所有できなかった（「世界」があるとすれば、それは何ら人間的「世界」ではない。その成員が彼自身と神のみである「世界」である）。その「人格」は「世界」を所有することができないのである。このことの原因は、その「人格」が「精神的人格」であったからである。にもかかわらずそのことは、キェルケゴールにとって運命的にそうなのである。これが社会との「宥和」を課題とする思想から彼を区別するものである。

最後に、「宥和」ならざる「闘い」の相においてキェルケゴールを描いて、締めくくりとしよう。キェルケゴールの「人格」に対応するものは「イデー」である。「私の内には、ずっと昔から次のような考えが宿っている。他の人々のために犠牲に供されるということが、つまりイデーをはっきりと示してゆくために、何らかの仕方でも他の人々のために犠牲に供されるということが、使命となってしまう人がいるのだということ — そして私は、私に負わせられた十字架によって、まさにその種の人間であるということである。」（『日記』）「真理とは、イデーのために生きるという以外の何ものでもない。……私はルビコン河を渡るのだ！きつとこの道は私を闘争へと導くだろう。」（35年の手記）

### （現時点での）コメント

最初に脚註で記したように本稿は、筆者がずっと昔、修士課程の1回生時に、（どの授業であったか忘れたが）森口美都男先生の（おそらく「人格」にテーマを限定した）課題レポートとして作成・提出したものである。（返却されたので手元に残ったのだが、コメントはなかったが先生の手でいくつかの箇所にアンダーライン等が付されてあった。）キェルケゴール（キェルケゴール）の思想、というか思索活動全般の構造を簡単にまとめたものといった概略的なものであるが、通常の解釈とは異なっている（しかしまったくのオリジナルな読みとまでは言えないであろう）と見ている。広く見れば、— 実はキェルケゴール自身のスタンスにもそういうところが在ると見ているのだが — モラリスト（人間観察家）的に思想を（も）捉えるというやり方のものだとは言える。「レポート」ということで引用表記が不完全であるが、ここでまず各訳書の訳者の方々に失礼をお詫びさせていただきたい。

筆者は当時、キェルケゴールにはかなり入れ込んでいたが、同時にヘーゲルを研究していて、修士論文はヘーゲルをテーマにしたもの（「G. W. F. ヘーゲル体系以前期における思想形成の

内面的展開」－ これは、修正を加えたものを同（一）（二）（『哲学研究』531, 538号、1976, 78年）、および一部を独立させたかたちの「ヘーゲルの「近代」論」（『倫理学研究』6号、1978年）として公表した－）を提出した。そのこともあって、その後キルケゴールからはずっと遠ざかっていたが、最近の他稿で（このレポートも頭の隅には在って）キルケゴールに触れたことも在って、本誌に（いわば“資料”として）掲載・公表させていただくことにした。

ちなみにヘーゲル研究には、－ キルケゴール研究と同時期ということであるかもしれないが－ 考察の視角の点で同じところが在った。同様モラリスト的に、思想を第一義的にヘーゲルの生き方から解釈した。（修論題目中の「内面的」というのもそのことを意味している。）当時非常勤講師として京大で開講された講義で、および個人的にもご指導いただいた中埜肇先生のご退職記念論文集に寄稿させていただいた少し後の拙稿「ヘーゲルの近代論－ 現実との和解－」（中埜肇編『ヘーゲル哲学研究』理想社、1986年）では、テーマ的にその（内面的に見た）ヘーゲルの基本的性格を「フモール」として規定し、これをキルケゴールの「イロニー」の対極に位置づけた。

上の「他稿」の一つは「宗教的美学主義－ハイデガー的発想についての一考察－」（『実践哲学研究』30号、2007年）であるが、ここで筆者は、

……まさかレヴィナス的にハイデガーを批判して、「道具」の「使用」に対する（その道具を含む全対象の）「享受」の、しかし「苦痛」を含むかたちでのいわば広義での「享受」の根源性を語っている<sup>10</sup>とも了解できず……（21）

という部分に対して脚注10として付したところで

レヴィナス……。因みに、ハイデガーに対してレヴィナスがより根源的であろうとしているとして、ハイデガーにいわば逆立する位置に在るのがキルケゴールである。キルケゴールは、そもそも（「肉中の刺」によって）世界を享受することが不可能であるということに定位しているからである。

と述べた。このハイデガー的発想批判論稿において筆者はハイデガー等を「美学主義」として批判したのだが、キルケゴールはその「美学主義」（本稿の基軸タームで言い変えるなら、すなわち「享受」の「直接性」の立場）の対極に位置する（と筆者は解釈する）。それゆえ「逆立する」と述べたのである。

以下は、これに対する更なる説明ともなる。

キルケゴールに関わっては、現時点ではむしろレヴィナスとの相違に関心が行っている。キ

ルケゴールと（この限りでは）同様にレヴィナスは、反理論的（反-主知主義的）に「実存的経験」への定位を語っているが、その「実存的経験」性が両者において大きく異なっていると筆者は見ている。いま或る側面から（のみ）説明するなら、「異邦人」ということが好便である。レヴィナスにとっては、（そのキー概念である）「他者」の基本属性として「異邦」性が在る。これに対してキルケゴールでは、「異邦」性はまさしく自分の属性である。これによって「世界」あるいは「世間」と「直接的な」関係を取り結べないというのがキルケゴールの（実存的な）基本経験である。「超越」を言うなら、キルケゴールはそれゆえにそうした「世界」を「超越」した神へと向かうのである。これに対してレヴィナスでは「他者」が「超越」者である。キルケゴールは、この「他者」を（むしろ）通常の他人とするとして、それを含む「世界」から「超越」するのである。そのような者として、キルケゴール（自身）は「単独者」（本稿のタームで言うなら「人格」）である。

そうだとすると、キルケゴールは自らの「実存的経験」に基づいて、自らが「超越」するかたちでこの「単独者」である。これに対してレヴィナスの場合、自ら「実存的体験」に基づきつつも、そこから — 「他者」に向かうかたちで — 「世界」に即してそこからの「超越」をめざす。同じ「実存的経験」 — さらに内容的に同じ「不幸」「苦悩」の経験であると言ってもよい — に基づきつつも、キルケゴールにおいては経験される「不幸」はもっぱら自分の「不幸」であるのに対して、レヴィナスは（或る種向きを変えて）、そこから「他者」性へと向かうことになる他人の、あるいはそうした他人を含む「世界」の不幸に定位する。

このレヴィナスには、言いようによっては“自己の棚上げ”が在る。あるいは（更に）、そうした“棚上げ”を可能にするものとして、一つの美（学）的スタンスが在るとも言えるであろう。したがって筆者は、上記拙稿でハイデガーに確認した「美学主義」をレヴィナスについても語るができると思う。このことを結論とするかたちで、出来るなら、もう少し論証的にレヴィナスのスタンスを考察・提示してみたいと考えている。

“自己の棚上げ”はネガティブな表現であるが、同様ネガティブに表現するなら（逆に）キルケゴールは「ナルシスティックでメロドラマティック」(S. Moyn)であると言うこともできる。ここで話を（急）展開するなら、現在（あるいはその後）の筆者は、「学」としては思索のそういう在り方は問題だとも考える。

たとえばヴァルデンフェルス（ワルデンフェルス）がレヴィナスを評して次のように語っている。

当人の人生行路を顧慮しなくても思索の歩みを記述することができるような哲学者がいるものである。その一人として、明らかに、エドムント・フッサールの名を挙げるができる。……レヴィナスの場合は、全く別の事情がある。彼の生涯は、すべての人間生活と同様に「も

るもろの歴史に巻き込まれて」いるばかりではない。彼の生涯は歴史そのものと……かかわり合っている。そして、この事態を全く度外視するならば、レヴィナスの思索の歩みを理解することはできないのである。(佐藤真理人訳『フランスの現象学』法政大学出版局、2009年、236-7)

そして、当のレヴィナスがキルケゴールについて次のように語っている。

ヨーロッパ思想は実存という力強い観念をキルケゴールに負っているのだが、実存の観念とはつまるところ、人間的主体ならびにそれが開く内面性の次元を、絶対的なものとして、分離されたものとして、客観的<存在>の手前に位置するものとして維持することにほかならない。それはまた、哲学以前の経験をもとに〔、〕\*主体にある哲学的地位を授けたその観念論に抗して、逆説的ながら、主体の還元不能な位置を擁護することでもある。なぜ観念論に抗わなければならないかという、観念論はある場合には、人間的なものを血肉をもたない無感動な点に、人間の内面性を論理的行為の永遠性に還元してしまい、またある場合には、ヘーゲルがそうしたように、人間的主体によって開示される<存在>をして人間的主体を吸収させてしまうに至るからだ。……/主体性を捉える観念論の運動が根本的には思考にすぎないことに異議を唱えつつ、キルケゴールはこうした主張と闘った。……/では、主体の主体性はどこに存しているのだろうか。……人間は秘密……を有しており、この秘密が人間の主体性そのものを規定しているのだ。……なによりもまず、それは罪の焼けつくような痛みと同じものであり、……/伝達不能なこの痛み、「肉に刺さったこの刺」は自己との緊張関係として主体性を示しているのだが、ただしそこには、主体性に関する哲学的観念を超えてキリスト教的経験や、さらにはその異教的源泉にまで戻ろうとする回帰を認めることができる。……救済へのかかる渴望を超える、人間の魂のさらに古き緊張が、おそらくはそれゆえ「当然のこととしてキリスト教的な」緊張があるのであり、それが数々の欲望の糧となるのだ。」(合田正人訳『固有名』みすず書房、1994年、102-104) [\* ここは、“、”を付して「……もとに」が「擁護する」を修飾することを明示した方がいいと考えるが、「……もとに……授ける」と読むことも可能ではあろう。]

これら二つの引用文(中の言葉)を使用して言うなら、キルケゴールは「実存」として思索をしているのだが、それは換言するなら、自らの「人生行路」における基底的な(「秘密」を構成する、「肉中の刺」とも表現される)「経験」性に定位して思索するということである。我々は、しかしその「経験」性はキルケゴールにおける個別的なものであって、それに定位することは「ナルシスティック」であるとも言いえると述べているのである。

他方、レヴィナスの場合、同様「経験」性に定位するとしても、それは（一種）普遍的なものとして捉えられている。したがってその思索はナルシスティックではないのであるが、それは、しかし自己の（固有の）経験性を人々の（普遍的な）経験性にいわば昇華してしまっている。「不幸」ということ言うなら、キルケゴールにおいてはそれはもっぱら自分の「不幸」であるのに対して、レヴィナスにおいては「ユダヤ民族」の、さらには人々（全般）の「不幸」である。（レヴィナスにおいて「他者」は「超越者」ではあるのだが）ここには、—「不幸」を共有するというかたちで自己と他者との同一化が在り、そしてそれは、そういうかたちで或る種「世界」と和解するということでもあって（したがって、その限りでは単純な“自己の棚上げ”が在るわけではなく、やはり自己（経験）に定位してはいる）— 一種の、上記拙稿の言い方で言うなら「崇高系の美学主義」が在ると我々は見ている。（これは、或る側面から見ると、「パントラギスムス」として了解する限りでのヘーゲルにおける和解とも近いものである。）

過去の — というか厳密には「近代」の — 思想家には「実存」性が反映されてくるものも在り、その場合それを捨象しては思想的確な理解もなされえないというところが在るのであるが、そうした実存反映性が在るということは「学」としては問題だと我々は（現在では）考えている。そしてそうした実存反映性は、（キルケゴールだけでなく）レヴィナスにも（およびヘーゲルにも）在る。（ちなみに言うなら、日本の戦前期にも、三木清を始めとして（戸坂潤においても）—（西田の「純粹経験」に対置されたものでもある）「基礎経験」観念とも連動するかたちで — 思想の「人格性」、および、それに対応する（「客観的な真理性(Wahrheit)」に対する）「主体的な真実性(Wahrhaftigkeit)」というものの有意化、あるいはむしろ優位化（単に思想にはそういう側面が在ることの確認ではなく、そういう側面をもつべきだという主張）という事態が在った。（拙稿としては、「二つの「合理性」概念 — J. McDowell 的「道徳的实在論」の批判的検討 — 」[詳細（電子）版] (\*682) (『dialogica』 7.91号、1999年)を参照いただきたい。) 上の問題性の指摘はこれとも関わるものである。）

ただし、自己のではなく、人々の実存的経験に定位して、その経験を理論化する場合は話は別である。しかしその場合、その経験はあくまで人々のうちに客観的に存在するものでなければならず、自己の経験を投影したといったものであってはならない。ちなみに、上の McDowell 稿は、まさしく McDowell を対象として、その道徳観が — 三木の言葉で言えば — （実は Gadamer も“三木的”なのだが、そして McDowell は Gadamer にシンパシーを示しているのだが、その Gadamer と同様）「主体的な真実性」を有意化するものだと述べたものであるが、それは人々の道徳観の解明としてであって、必ずしも自己経験に定位したものではないと見ている。

（これは上記「関心」に応じるものでもあるが、）この「問題」性については、上で述べたレヴィナス論（あるいはレヴィナス論・論）と一体化させるかたちでいずれ論稿として考えるところを纏めて提示したいと思う。（それはまた、拙稿「学の脱「フィクション」化に向けて」(『世



界思想』第38号(2011年春号));「「知の理論」から「社会科」教育を問う - 尚古主義的「歴史」に即して」(戸田山/出口編『応用哲学を学ぶ人のために』世界思想社、2011年)で呼びかけた「知の理論を!」ということに自ら応じるものでもある。)ここでは、その際のポイントとなる(であろう)ところのみを記しておく。

1. 「前理論的」(「前哲学的」)と「経験的」「実践的」および「実存的」との(異同の)関係性: 現時点での印象に留まるが、レヴィナスには「前理論的」=「実践的」「実存的」という等置が見られる。これは彼のフッサール解釈とも関わるところであるが、フッサールから見るなら「実存的」との等置は成り立たないのではなかろうか。また、「実践的」とも、— その、あるいは「倫理的」の概念規定(の異動)が関わってくるのだが— そう単純には等置できないと我々は考える。

2. 実存(的経験)性の“質”(の異同)ということ: そもそも「実存」性とは人のどういう状態であるかについて同じ了解があるのか。そして、同じ了解が在るとしても、それに定位して「実存」が語られうるところのたとえば「不幸」といっても、そこに在る“程度”(持続性、強度)の相違性(を無視する)という問題性が在る。

3. 経験そのものと、それを言語化したものとの関係: これは、レヴィナスで言うと、そのユダヤ教性の位置づけの問題となる。キルケゴールでは、その(著作における)宗教性は経験そのものの質ではなく、その経験への対峙から出てくるものである。これに対してレヴィナスでは、(記述から窺える限りでは) 始めから経験が宗教性を有している。(なお、この点に関わって、「レポート」2ページ2-3行目の「この場合「人格性」は宗教性との関係に於いては、その「否定性」の側面(「無限の諦め」「直接性に対して死ぬ」)を意味する。」は、「この場合「人格性」は、もっぱらその「否定性」の側面(「無限の諦め」「直接性に対して死ぬ」)を意味する。」に、また[2]中の「ではかかる「関係」は誰が措定したのか。それは「他者」=神である。従ってこの「関係」は神に対する「関係」でもある。」を「それは、宗教的に表現すれば、神によって措定された関係である。……」に変更させていただきたい。)

4. (思想そのもの、或いは感覚ではなく)ディスクールとしてのポストモダンのもの問題性: これはレヴィナス自身にも在ると言えるかもしれないが、特にいくつかの“レヴィナス(解説)本”に見られる、事象のいわばレベル間の相違の無視という問題性。悪く言うなら“連想的”とも言う事象間の関連づけが見られる。それは、簡単なモデルを提示してみるなら、数学的な「 $1+1=2$ 」と、よく語られる「1たす1が3に(も)なる」といったことを関連づけて論じるといった体のものである。これは「ソーカル事件」として問題となった点とも(当然)関わるものである。

5. 前記拙稿「学の」で学的(=知的)営みを「趣味的」と「仕事の」に大別したが、「その後」の筆者のスタンスは後者である。(筆者の専門領域で言うならいわゆる「メタ倫理学」は

明瞭にこのスタンスを採るものである。)しかし、キルケゴールやレヴィナスの営みは、この「仕事の」に対比されうるものであるが「趣味的」ではない。仮に「自己表現的・反省的」とでも呼んでおくが、これを「主観（主体）的」とするなら「仕事の」スタンスは「客観的」と呼ぶこともできよう。この対比軸には「趣味的」は位置を占めない。これはまた別の軸で「仕事の」に対比されるものであって、その本質は（知の対象に対する）「享受」性である。しかし同時に、「仕事の」である場合、知の対象に対していわば距離性をもつものに対して、「主観的」在り方には対象に対して“近い”という、その点では「趣味」性と共通の関係性が在る。

（上で挙げた拙稿の多くは電子版を公開している。下記の研究業績一覧表を参照して頂きたい。

[http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e\\_ph/abiko/abikopaper.html](http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/abiko/abikopaper.html) )

2012. 11. 17

[http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e\\_ph/dia/abiko-Kierkegaard.pdf](http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/abiko-Kierkegaard.pdf)

（ 本号目次ページに戻る = [http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e\\_ph/dia/1493.html](http://www.edu.shiga-u.ac.jp/dept/e_ph/dia/1493.html) ）