

## 論 文

# キルケゴールにおけるイロニーの教育学的考察

Pedagogical Study of Irony in the Thought of S. Kierkegaard

伊 藤 潔 志

Kiyoshi Ito

キーワード：間接伝達、イロニー、フモール、教育方法、実存哲学

Keywords: Indirect Communication, Irony, Humor, Method of Education, Existential Philosophy

### はじめに

我々は普段、「教育」と「伝達」という言葉の間に、特別大きな差異は認めていないかもしれない<sup>1</sup>。しかし、あらためて「教育とは何か？ 伝達とは何か？」と問うてみたら、どうだろうか。「教育」と「伝達」という二つの言葉の間に微妙な差異があることを感じるだろう。それが「よい教育とは何か？ よい伝達とは何か？」という問い、さらに「よい教育方法とは何か？ よい伝達方法とは何か？」という問いになると、その差異は一層際立ってくる。

この差異は、教育と伝達のそれぞれの背景にあるものの差異に由来する。すなわち、「教育」には、教育について論ずる者の人間観・社会観・価値観・子ども観……等々といった、ある一定の教育観が前提されている<sup>2</sup>。換言すると、論ずる者の教育思想<sup>3</sup>が内含されているのである。それに対して「伝達」では、純粋にその方法論だけが問題とされ、伝達の目的や内容は問題とされない。ここに、教育と伝達との差異がある。それゆえ、「よい教育方法とは何か？」と「よい伝達方法とは何か？」という問いは、教育と伝達との差異を浮き彫りにするのである。つまり、前者の問いにおいては教育の目的・目標・内容・方法等をも含めての価値観が問われ、後者の問いにおいては伝達の方法そのものの有効性だけが問われているのである。

したがって、教育方法について考察するさいには、教育思想と伝達方法とが相互に関係し合いながら複雑に絡み合っていることを念頭においておく必要があるだろう。すなわち、伝達方法としての有効性だけでなく、自分がいかなる教育思想に基づいて教育方法を考えているのかについても、自覚的であればならないだろう。教育思想によって、どのような教育方法を採用するべきかが変わってくるのである。

さて、昨今の教育改革の流れの中で、「生きる力」の育成、道徳教育の充実などが打ち出された。しかし他方で、いわゆる「学力低下論争」<sup>4</sup>に代表されるように、このような教育に対する批判もなされてきた。これは、戦後日本の教育課程の変遷を紐解くとわかるように、体験重視の教育観と知識重視の教育観との狭間における、往復運動の一場面ではない。この教育観の往復運動は、教育思想の変動と言いつ換えることができる。教育思想の変動の中で、教育方法も揺れ動いてきた。

教育思想の変動に応じて、「望ましい教育方法」も変化する。なぜなら、あるべき教育方法を考えようとする、まずもって教育目的・教育目標・教育内容……等々といった教育思想を確定しておかなければいけないからである。つまり、教育思想が教育方法に先行するのである。したがって、今日のように

な教育思想のめまぐるしい変動の中で求められるのは、教育思想と伝達方法との関係を自覚的にとらえた上で、あるべき教育方法を探ることだろう。

このような問題意識から本稿では、S・A・キルケゴール (Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855) の間接伝達論を取り上げる。一般にキルケゴールは、教育(学)者とはみなされていない。しかし、キルケゴールの間接伝達は、被伝達者の主体性を最大限に尊重しつつも、確固たる伝達目標を有した伝達である。そしてそれは、実存哲学の源流とされているキルケゴールの深い実存理解に基づいている。したがって、キルケゴールの間接伝達は、単なる伝達方法としてではなく教育方法として受け取ることができるだろう。けだし、キルケゴールほど伝達方法に気遣った思想家はいない。その気遣いは、伝達目的と伝達内容とに由来する。あるべき教育方法を追求するならば、キルケゴールの間接伝達論から得られる示唆は大きいだろう。

これまで、キルケゴールの間接伝達論の教育学的意義が取り上げられたことはあった。しかし、ここでは倫理的伝達と宗教的伝達とが安易に混同されていた<sup>5</sup>。そのような理解は、キルケゴール思想そのものの解釈としては雑駁と言わざるをえない。キルケゴール思想の教育学的意義を探るならば、間接伝達論の表層的な理解に基づく教育方法ではなく、キルケゴール思想の宗教性をも踏まえた上での教育方法を提示する必要があるだろう。キルケゴールの間接伝達は、倫理的伝達を担うイロニー (Ironi) と宗教的伝達を担うフモール (Humor) の二局面に分類することができる。この二つの伝達方法を峻別した上で、本稿ではイロニーの機能を考察したい。

上述のように、キルケゴールが伝達方法に気遣ったのは、伝達目的や伝達内容によって伝達方法を変えなければいけないと考えたからである。それでは、キルケゴールが伝達したかったこと、あるいは伝達の目的は何だったのだろうか。それは、当時のデンマーク社会がいかに大きな錯覚にとらわれているかを、すなわち自分を真のキリスト者だと誤解している者がいかに多いかを気づかせることだった。しかし、このことを直接的に伝えても人は理解できない。そこでキルケゴールは、それを間接的に気づかせようとしたのである。

このようなキルケゴールの間接伝達は、ソクラテス (Sokrates, 470-399B. C.) の弁証論から大きな影響を受けている<sup>6</sup>。ソクラテスは、他者とある問題について対話するとき、まず相手の立場まで降りて行って対話を開始する。そして、対話を進めながら相手の矛盾を暴露し、その矛盾に気づかせる。これは、論駁法 (Elenchus) と呼ばれるイロニー的な議論の方法である。キルケゴールは、直接に正解を教え込むのではないソクラテスの間接伝達を、自らの著作形式に取り入れたのである。そこで次節では、キルケゴールのソクラテス理解の特質を明らかにしていきたい。

## I イロニーの源流

イロニーは、「皮肉」「反語」などと訳されるが、元々はギリシャ語のエイローネアに由来するもので、その原義は、「偽装」「仮面」である<sup>7</sup>。キルケゴールはこのイロニーについて若い頃から研究しており<sup>8</sup>、その研究成果は学位論文「イロニーの概念 (Om Begrebet Ironi)」(1841年)にまとめられている。本節では、キルケゴールがソクラテスをどのように理解したかを見るため、「イロニーの概念」第一章を取り上げる。周知のように、キルケゴールの中心思想は主体性の思想であり、間接伝達の根本思想となっている。本節では、キルケゴールが主体性の思想をソクラテスの中に見出していることを明らかにしたい。

キルケゴールは、ソクラテスという歴史的現象を考察するさい、イロニーという概念を用いている。この現象と概念との関係について、キルケゴールは、概念は現象より強いものではあるが、概念は現象から生じるものと見ることが重要であるとしている<sup>9</sup>。さらにキルケゴールは、概念は現象を越え出るべきものでもあるとする<sup>10</sup>。そして、現象(歴史)が自己のことについていくら巧みに語ることができ

でも、その説明は概念（哲学）によってなされるとしている<sup>11</sup>。

このような理解からキルケゴールは、「イロニーの概念の展開に移る前に、ソクラテスの歴史的・現実的で現象論的な存在の確実な正しい解釈を、それが熱狂的なあるいは嫉妬深い同時代人によってソクラテスに与えられたあの<sup>・</sup>変容された<sup>・</sup>解釈とどのような関係にありうるかという問題に関して、確かめてみる」(SKS, 1, S. 71) と言う。そして、ソクラテスの立場をイロニーとして理解することの可能性について、クセノフォン (Xenophon, 440-?B. C.)、プラトン (Platon, 428/427-348/347B. C.)、アリストファネス (Aristophanes, 450-385B. C.) を通して考察している。

### (1) クセノフォン

キルケゴールはまずクセノフォンを取り上げているが、クセノフォンに対するキルケゴールの評価はまったくと言っていいほど否定的である。キルケゴールは、クセノフォンの著作を通してソクラテスのイロニー的な人格の立場を理解することは、二つの理由から困難だとしている。それは第一に、クセノフォンの言説には「状況というものがまったく欠けている」(SKS, 1, S. 78) からである。微かな現象の内にも理念の存在に気づき、思惟の領域に上昇していくソクラテスの方法を理解するためには、立場に対する考察が重要である<sup>12</sup>。そして第二に、クセノフォンは「返答を聞くための耳を欠いている」(SKS, 1, S. 80) からである。ただしそれは、クセノフォンが描くソクラテスの対話が不正確だと言うのではない。正確すぎて退屈なのである<sup>13</sup>。ソクラテスの言説には、別の解釈を示唆するような綴りは含まれていないが、「最も重要なものを蔵している」(SKS, 1, S. 81)。クセノフォンには、この理解が欠けているのである。

クセノフォンのソクラテス理解の観点は、「有用なもの (det Nyttige)」(SKS, 1, S. 87) である<sup>14</sup>。クセノフォンは、「有用なもの」という常識でソクラテスをとらえようとしたため、かえってソクラテスを過小評価することになってしまった。このようなクセノフォンのソクラテス描写について、キルケゴールは、「クセノフォンは小売り商人のように、自分のソクラテスを値切った」(SKS, 1, S. 178) と酷評している<sup>15</sup>。

### (2) プラトン

続いてキルケゴールは、クセノフォンと対極にある者として、プラトンを取り上げている。キルケゴールは、プラトンの対話篇の中に「歴史的ソクラテス」と「プラトンのソクラテス」の二種類のソクラテスを見出している<sup>16</sup>。そしてキルケゴールは、プラトンの対話篇を二種類に分け、歴史的ソクラテスを取り出そうとする。このときキルケゴールが手がかりとしているのは、ソクラテスの議論の仕方である。これによって、対話篇を「抽象的なもの (det Abstracte) と神話的なもの (det Mythiske)」(SKS, 1, S. 102) の二つに分類する。そして、「抽象的なもの」がイロニーにおいて仕上がるとし、そこにソクラテスのイロニーの展開を認める。具体的には『ゴルギアス』、『饗宴』、『プロタゴラス』、『ソクラテスの弁明』の諸対話篇である<sup>17</sup>。

キルケゴールによると「抽象的なもの」は、ソクラテスの対話の語り合う立場から生ずる。この立場は、弁論術によって世界のすべてを語るソフィストの立場と対立する<sup>18</sup>。プラトンの歴史的ソクラテスの対話は、問いと答えの形式を採る<sup>19</sup>。そこには、ソフィストとは違って、問いと答えの関係がある。答えは問いによって方向が決まるので、問いの内容が重要となる。

キルケゴールは、問いを二種類の方法に分けている。第一の方法における問いとは、「現象を主体に対するあらゆる有限的関係から開放しようとする努力」(SKS, 1, S. 96) である。ここでは、問う者と問いの対象との関係が問題となる。キルケゴールは、この第一の方法における問いを「思弁的 (speculative) 方法」(SKS, 1, S. 97) の問い方と呼んでいる。第二の方法における問いは、「問う者と答える者との中

間物 (Mellelemærende)」(SKS, 1, S. 97) を対象とする。ここでは、問う者と問われた者との関係が問題となる。キルケゴールは、第二の方法における問いを「イロニー的 (ironisuke) 方法」(SKS, 1, S. 97) の問い方だとしている。

この二種類の問いは、問う意図についてそれぞれ違う性質を持っている<sup>20</sup>。すなわち、思弁的方法の問い方は答えによる充実を求めるが、イロニー的方法の問い方は空虚が答えとして残る。ソクラテスの問い方は後者であり、その問いは「本質的には認識する主体に向けられ、彼らは結局はまったく知らないということを示す結果になる」(SKS, 1, S. 98)。キルケゴールは、プラトンが描いているソクラテスが空虚を残しておくことを意図して問うとき、つまり対話が否定的な結果 (アポリア) に終わっているとき、そこに歴史的ソクラテスを看取することができると言っているのである<sup>21</sup>。

それを踏まえキルケゴールは、プラトンの対話篇におけるソクラテスのイロニーの可能性を提示する。キルケゴールは、まず愛を主題とする『饗宴』を取り上げる。『饗宴』では、パイドロス、パウサニアス、エリクシマコス、アリストファネス、アガトンの順に、それぞれが愛について語る。そして最後に、ソクラテスが愛について語る。ソクラテスはソクラテス的に、エロスはあるものに対する愛なのかそれともそうではないのか、と問う。しかし、愛が愛の対象を求めているとき、その愛はその対象を持っていない。それは、何かを求めるとき、それは現に所有していないものを求めるからである。ところで、エロスは醜ではなく美を愛するものであるから、エロスは美を欲求しているだけであって美を所有していない、ということになる。美を欠いている者は、それ自身美ではありえない。こうしてエロスの神は、美しくないということになる。また、美なるものは善なるものであるから、美を欠いているエロスは善をも欠いていることになる。ソクラテスの論法は、愛を先行の諸演説における偶然的具體性から開放し、「愛の最も抽象的な規定にまで還元」(SKS, 1, S. 106) する。それは単に、「愛があるという純粹存在の無規定な規定 (ubestemmelige Bstemmelse)」(SKS, 1, S. 107) である<sup>22</sup>。

続いてソクラテスは、ディオティマの話始める。ここでソクラテスの弁証法的叙述は、純粹に抽象的なものにまで至り、その次に理念を作り出そうとする神話的叙述へと続く。しかしもちろん、「その対話篇の中に何がしかの神話が顧慮されているからといって、それを神話的な対話篇と呼ぶことはできない」(SKS, 1, S. 159)。ソクラテスに先立つ発言においても、エロスの由緒についての伝説 (神話) は述べられていた。『饗宴』が神話的であるのは、思惟によって把握されない「否定的なもの」が空想の前に立ち止まり、直観に対して広がっているからである<sup>23</sup>。神話的叙述は、「否定的なものを見られるものに」(SKS, 1, S. 160) する。『饗宴』においては、ディオティマの話の中で、「美しいもの (det Skjønne)」(SKS, 1, S. 160) がエロスの対象として提示される。エロスの対象は、連続的に「美しい肉体—美しい魂—美しい言辞—美しい認識」(SKS, 1, S. 160)、そして最後に「美しいもの」へと続く。この「美しいもの」、「神的な美そのもの (det guddoomelige Skjønne selv)」(SKS, 1, S. 160) が見られるようにされることに、神話的なものが存するのである。

『饗宴』の最後には、酔ったアルキビアデスが登場し、ソクラテスを賛美する演説を始める。キルケゴールは、アルキビアデスがソクラテスとの愛の関係において不安に陥ったことに注目するべきだと言う<sup>24</sup>。アルキビアデスによるとソクラテスは、最初は恋する者のように見せかけて欺き、次第に恋される者へと変わっていく。アルキビアデスは、ソクラテスから離れることができなくなり、自らが奴隷状態にあることを不本意に感じる。ソクラテスから逃げ出そうとし、ソクラテスが生きていなかったらとさえず望む。しかし、そうなったら自分の方がはるかに痛いことも知っている<sup>25</sup>。

このような関係を可能的にしているだけでなく、必然的にもしているものは何か。それはイロニーである<sup>26</sup>。キルケゴールによるとイロニーの本質は、決して仮面をはずさず、しかも仮面をプロテウスのように (変幻自在に) 変えていくことにある (cf., SKS, 1, S. 109)。だからこそイロニーは、必然的に恋する若者に多くの苦悩を与えるのである。イロニーは、恐ろしいものであると同時に、誘惑的・魅力的

なものでもある。イロニカー (Ironiker) は、「決して理念をそのものとしてはっきりと口に出して言うことをせず、ただそれをちらりとほめかすだけ」(SKS, 1, S. 110) である。ソクラテスの愛は、イロニー的な愛であり否定的な愛なのである<sup>27</sup>。

キルケゴールは、『饗宴』の他にも『プロタゴラス』、『パイドン』、『ソクラテスの弁明』、『国家』第一巻を取り上げているが、特に『ソクラテスの弁明』を重視している。そしてその中でも、ソクラテスが死について述べている個所に注目する。ソクラテスは、哲学者として生きるよう神から定められている自分が、死を恐れて自分の持ち場を放棄することは愚かなことだと言う。なぜなら、死を恐れることは、自分が知者でもないのに知者だと思い込むことだからである。ソクラテスは死を恐れない。死についてまったく知らないのだから、死を恐れないのである。これについてキルケゴールは、「このことは単に詭弁であるだけではなく、イロニーでもあるのである」(SKS, 1, S. 140) と言う。

ソクラテスにとって死は、不可知なものである。しかしソクラテスは、死が善いものであることを示そうとも試みている<sup>28</sup>。そして、死が無限に意義深いものあるいは無として現れる、「あれか-これか (aut-aut)」(SKS, 1, S. 139) の二者択一の内に喜びを見出している。ソクラテスは多数決によって死刑判決を受けるが、これはソクラテス自身にとってまったく不案内な決定方式であり、無知の立場からこれに異を唱える。しかし、この無知の立場がかえって、アテナイ市民以上の知を備えていることを実証する。これをキルケゴールは、「最高にイロニー的な復讐 (høist ironisk Hævn)」(SKS, 1, S. 146) だと言う。イロニー的とは「否定的なもの」を意味し、究極においては自己をも否定する。

そしてキルケゴールは、プラトンの対話篇におけるソクラテスのイロニーを次のように総括する。ソクラテスのイロニーは、「思想が眠気をもよおすと鼓舞し、脱線しかかると矯正するところの、そういうイロニー」(SKS, 1, S. 172) である。そしてイロニカーの活動は、人格を必然的な出発点として (cf. SKS, 1, S. 175)、「否定的に自由にする活動」(SKS, 1, S. 175) であり、常に単独で活動する単独者 (den Enkelt) である。キルケゴールがプラトンから得たソクラテスのイロニーとは、客観的世界を否定する単独者の想起という内面化であり、この内面化 (想起) を「人生の動きとは反対に否定的・逆行的に確保する」(SKS, 1, S. 176) のである。そして以上から、「ソクラテスの実存はイロニーである」(SKS, 1, S. 179) と結論づける。

最後にキルケゴールは、プラトンのソクラテス解釈を問題とする。キルケゴールによると、歴史的ソクラテスの立場とは無限否定的なイロニーの立場である。それに対して、プラトンのソクラテス解釈は、「ソクラテスに理念を与えている」(SKS, 1, S. 178) と言う。先述のようにクセノフォンはソクラテスを「有用なもの」という観点から取り上げているが、プラトンにおけるソクラテスは、「有用なものを軽蔑し、既存のものに対して無関心」(SKS, 1, S. 178) である。これについてキルケゴールは、「クセノフォンは小売商人のように彼のソクラテスを値切ったものであり、プラトンは芸術家のように彼のソクラテスを超自然的偉大さに創造したものであると言うことができる」(SKS, 1, S. 178) と言っている。クセノフォンはソクラテスを有用なものという低い平地に引き落とすことによって、プラトンはソクラテスを理念という超地上的な領域に高めることによって、二人は「ソクラテスを完全なものにしようと試みた」(SKS, 1, S. 179) のである。これについてキルケゴールは、「両者の間に横たわる地点こそイロニーなのだ」(SKS, 1, S. 179) と言う。

### (3) アリストファネス

キルケゴールは、アリストファネスのソクラテス解釈を最も高く評価している<sup>29</sup>。アリストファネスは、現実の人間であるソクラテスを舞台に登場させながら、同時にソクラテスに理念の代表者としている。それでは、アリストファネスにおけるソクラテスの理念的なものとは何だろうか。

アリストファネスの喜劇『雲』は、ソクラテスの新しい知恵を頼った男が自分の意図を裏切られて思

索所を焼き討ちするという内容の喜劇である。『雲』の喜劇性は、現実化しないソクラテスの理念を頼り、自己の有限的・世俗的な意図の現実化を裏切られるところにある<sup>30</sup>。キルケゴールは、アリストファネスの『雲』において合唱隊が象徴としてまとっている雲に注目し、この雲にソクラテスの本質を見出している<sup>31</sup>。雲は不規則に変化しながら様々な形態をとるが、それは似ているだけであって、現実にはそれらであるのではない。なぜなら、雲は霧に他ならない。雲は、「無限の可能性」(SKS, 1, S. 185)ではあるが、存立し続ける能力はない<sup>32</sup>。

キルケゴールは、アリストファネスのソクラテス的イロニーを、第一に人格としてソクラテスを理解している点で、第二に弁証法的なものの特徴がある点で、第三にソクラテスの立場の描写があるという点で、重視している<sup>33</sup>。

まず、ソクラテスを人格性として示すものについて、キルケゴールは次のように言っている。「イロニカーは、どのいちいちの契機においても、それを自分自身の内へ還元する。しかし、この還元とそれによって起こされる逆流とが、正に人格性の規定なのである」(SKS, 1, S. 198)。「雲」の入門者との関係<sup>34</sup>においてソクラテスが享受するものが最も内容のない享受であれ、その報いは常にソクラテス自身への還元・逆流という人格的なことで終わる。そしてキルケゴールは、このような状況について、イロニカーであるソクラテスは完全な人格性の預言または略語である、と規定する<sup>35</sup>。

次に、弁証法的なものの特徴について、キルケゴールは次のようにとらえている。すなわちアリストファネスは、『雲』の中の正論・邪論の論争の関係において、ソクラテス自身を両論の対立の外に立たせている。このような知的中立性に、弁証法的なものの特徴がある<sup>36</sup>。キルケゴールは、この知的中立性を『雲』の中にある吊り籠の比喩に求めている。

そして、アリストファネスにおけるソクラテスの立場を「浮遊 (Svæven)」(SKS, 1, S. 202) だと言う。ソクラテスは浮くことによって世界より軽いが、まだ世界の一員である。キルケゴールは、吊り籠の浮遊の中で世界へ関係したり離脱したりする状態を繰り返す喜劇性を浮遊する雲に例えて、雲に依存するイロニカー的な主体的状況を明らかにしていく。そしてこの主体的状況は、ソクラテス的イロニーの中に閉じ込められているのだと言う<sup>37</sup>。ここに、キルケゴールの間接伝達の基本思想である主体性の思想を、アリストファネスのソクラテス的イロニーの中に看取することができる。キルケゴールは、イロニーの中に主体性の思想を読み取っているのである。

アリストファネスは、無の空虚さを、『雲』という題名に象徴される単独者の永遠の浮き上がりというイロニーの弁証によって、主体的に存続させる<sup>38</sup>。それゆえソクラテスは、理念の永遠的な充実の代わりに、「自己沈潜 (Fordybelse i sig)」(SKS, 1, S. 203) において、最も禁欲的な貧しさを獲得している。その沈潜は、魂の地下世界に沈んで行っても、常に手ぶらで戻って来るものである。したがってアリストファネスは、プラトンと比較すればマイナスにしたのであり、クセノフォンと比較すればプラスにしたと言える。しかし、クセノフォンとの比較においては、負の量だけが問題なのだから、このプラスすることは或る意味ではマイナスすることでもある (cf., SK3, 1, S. 189)。

そしてキルケゴールは、次のように言う。「理念に対するこの立場の関係は、否定的である。すなわち理念は、弁証法の限界である」(SKS, 1, S. 204)。絶えず現象を理念にまで引き上げようと構えているが、現実へ逃げ返る。しかも現実そのものは、現実を越え出するための契機である以外の妥当性を持っていない。これに反して個人は、主体性の重荷を自分の内に取り戻し、主体性を人格的な満足の中に閉じ込める。そしてキルケゴールは、次のように結論づける。「この立場〔ソクラテスの立場〕こそまさにイロニーなのである」(SKS, 1, S. 205)。

## II イロニーの機能

前節で見たように、キルケゴールはソクラテスを通して、イロニーの概念を獲得していった。それで

は、キルケゴールにおいてイロニーは、その後どのように展開していったらうか。本節では、キルケゴールの間接伝達の具体的な現れであるイロニーの機能を、キルケゴールの中期著作『哲学的断片のための非学問的あとがき (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Sumuler*)』(1846年)を基に、審美的実存と倫理実存の境界にあるものとしてのイロニーの果たす運動に注目して、明らかにしていきたい<sup>39</sup>。

イロニカーは、審美的実存の直接性に対して否定的に関係する。そしてイロニカー自身は、倫理実存を目指している。しかしまだ、倫理実存までには至っていない。

イロニーは、人間の一つの生きざま、つまり実存・規定である。それを話し方の一つであると信じているならば、またはある著述家がときとしてイロニー的に表現することを自賛したりするならば、これほど笑うべきことはない。本質的にイロニーを持つ者は、日のある限りそれを失うことはない。また彼は、何らかの形式に縛られることもない。なぜなら、イロニーは彼の内に宿る無限性 (Uendelighed) だからである。(SK3, 10, S. 181)

ここで確認すべきことは、イロニーが実存の一つの在り方として理解されていることであろう。したがって、言語表現の一つの形式、という理解では不十分である。また、イロニーは現実から離れていて抽象的であるが、イロニカーはその正当性を具体的な場で実存しながら表現する。イロニカーは、現実を回避せずひたすら否定の契機として自らの生を生きるところに、その使命があるのである。

たしかに、イロニーは抽象であり、抽象的な結合だけれども、実存するイロニカーの正当性は、彼自身が実存しつつそれを表現し、その中に彼の生存を維持し、そしてイロニーを大げさに弄さず、しかも彼自身その生存を俗物流の内に持っているという点にある。なぜなら、そうなら彼の滑稽味は正当でないものになるからである。(SK3, 10, S. 195)

すなわち、偏狭な自己の立場に固執するために他の立場を否定する者は、真のイロニカーではない。キルケゴールが言うイロニカーは、「誇り高い」(SK3, 10, S. 180) ののである。真のイロニカーは、普遍的なものへの倫理的な要求を持っている。そして彼は、その要求に感性的・審美的なものと衝突させて、審美的なものとの倫理的なものとの矛盾を生じさせる。こうした機能にイロニーの本領がある。

イロニカーは、内面では審美的生に対して否定的である。しかし、審美的実存に向かって審美的生を褒めてみせる。そして審美的実存に、なぜイロニカーが審美的生を褒めるのだろうか、その反語的態度に気づかせる。そのとき審美的実存は、自らの直接的な生き方を反省し、倫理的な生への要求を抱くようになるのである。

イロニカーは、常に自らの内に矛盾性を持っている。この矛盾性は、審美的な有限性と倫理的な無限なる要求とを衝突させているところから生じている。つまり、倫理的観点から審美的なものに対して否定的でありながら、自らと関係する者の中に審美的なものとの倫理的なものとを共在させることによって両者の矛盾を示し、それによって審美的実存に対して自らの感性的・直接的立場を反省させるのである。このときイロニカーは、他者のみならず自己をも否定する。すなわちイロニーは、他者(審美的実存)に向けられる否定でありながら、同時に単なる他者否定にとどまらず、自己の審美的実存をも否定する。イロニーには自己否定も含まれているのである。

イロニーとは、倫理的な要求に関連して自分の自我を内面性において無限に強調する倫理的情熱と、——そして、他のすべての有限な事物や個別的な事物に混ざったひとつの有限性であるところの自

分の自我から外面性において無限に突き放す形成 (Dannelse) との、これら二つのものの統一である。この抽象によって、誰も前者のこと〔自我を内面性において無限に強調すること〕を気づかないようにする。そしてその点に、まさしく術が存するのである。そしてそれによって、前者のことが真に無限にされるように保証されるのである。(SK3, 10, S. 180)

イロニカーは、無限の倫理的要求を内に持ちながら、外には気づかれないようにしている。そこに、内と外との矛盾状態を保っているイロニーの立場を看取することができる。つまりイロニカーは、審美的なものとの倫理的なものとの矛盾的结合として、自らの立場を有するのである。

イロニカーは、審美的なものを否定することで倫理的なものに関係している。キルケゴールは、そのようなイロニカーの立場を倫理的実存の「微行態 (Incognito)」(SK3, 10, S. 231) と呼んでいる。しかし、イロニカーを倫理的実存だと速断してはいけない。なぜならイロニカーは、倫理的実存への「可能性の域を脱しえない存在」(SK3, 10, S. 182) に過ぎないからである。イロニカーは、審美的実存から離れながらも、まだ倫理的実存にはなっていないのである。

イロニーをその微行態とする倫理家〔倫理的実存〕は、さらにイロニーの中の喜劇的なものを見ることが出来る。しかし、自分自身を常に倫理的なものの中に維持することによってのみ、喜劇性を見る正当づけを得るのである。(SK3, 10, S. 195-196)

それでは、なぜイロニーは倫理的実存の微行態としての機能を果たすのか。

それは、彼〔倫理的実存〕が自分の最も深い内奥において実存する仕方と彼がそれを自分の外面において表現しないという事実との間にある、矛盾 (Modsigelse) を把握するからである。というのは、倫理家は彼が実際の現実の課題の中に自分自身を注ぎ出してしまう限りでは、もちろん自分を現すことになるが、しかしそのようなことは直接的な者もまたもちろんやることである。倫理家が倫理家たる所以のものは、外へ向かう彼の生存を内の方へと、倫理的なものとの無限の要求と共在させる運動である。そしてこの運動は、直接的には見られないものである。有限性や世のあらゆる相対的なものによって邪魔されないように、倫理家は自分と世との間に喜劇的なものを置く。そしてそれによって、彼の倫理的な情熱が粗野に誤解されることによって彼自身が喜劇的にならないように、自衛するのである。(SK3, 10, S. 181)

このように、倫理的実存の倫理性は外面には現れてこない。なぜなら、内面の倫理性は外に見える形で表現されうものではないからである。しかし、審美的実存はこれを直接性で判断し、誤解してしまう。審美的実存には、「彼〔審美的実存〕自身の完全な変造」(SK3, 10, S. 182) が欠けているのである。そして審美的実存は、イロニカーによって嘲笑的に喜劇性を暴き出されてしまうのである (cf. SK3, 10, S. 182)。

イロニカーは、審美的実存と倫理的実存との間の微行態である。それゆえ、微行態であることをやめ、いずれかの実存に固定してしまうと、本来の役割を失い喜劇的存在に堕ちてしまう。

実存するイロニカーがそのイロニーから脱落するやいなや、彼は喜劇的になる。たとえば、もしソクラテスが審判の日に悲壮になったとするような場合である。(SK3, 10, S. 196)

イロニカーは、審美的実存を超越しながらも、審美的実存と倫理的実存との間にとどまり続ける。こ



の中間的立場から離れると、喜劇性に堕ちる。もし、ソクラテスが裁判にかけられて悲しみに暮れていたならば、それは喜劇的である。なぜならば、ソクラテスのソクラテスたる所以は、常に審美的実存を超えているところにあるからであり、有限な自己を否定しつつもその背後に普遍的倫理性と永遠的自己を隠し持っているところにあるからである。

イロニカーは、このような両義性を持っている。それゆえ、倫理の実存を目指している真のイロニカーであるか、単に審美的実存を批判するに止まっている偽のイロニカーであるか、という判断が必要となってくる。

観察者が一人のイロニカーを発見するやいなや、彼は注意深くなるだろう。なぜなら、このイロニカーが倫理的であることは、ありうることだからである。しかしまた、観察者は騙されることもありえる。なぜなら、イロニカーが必ずしも倫理家〔倫理の実存〕であるということの意味するものではないからである。直接性の中に生きている者は、すぐにそれと認められる。そして、彼がそれと認められるやいなや、彼が何らかの倫理家でないことは明白である。なぜなら、彼は無限性の運動を行っていないからである。イロニー的な答弁は、もしそれが正確であるなら、……〔中略〕……それを語っている者が無限性の運動を行ったことを洩らしている。だがまた、それ以上のものでもない。イロニーは、有限性の個々の場合を継続的に倫理的な無限の要求と共在させ、そうして矛盾を生じさせることによって、起こる。このことを巧みになすことができ、したがってこの巧みさが怖じ気づくようないかなる相対性にもとらわれることのない者は、無限性の運動を行った者であるに違いない。それゆえ観察者が、相手が自分自身をイロニーによって把握できないという点で、彼をとらえることすらもできないだろう。なぜなら、彼は次のことをも行えるからである。すなわち、自分自身についてあたかも第三者についてのように語り、自分自身を消失する個性のように絶対的要求と共在させるからである。そう、それらを共在させるからである。(SK3, 10, S. 179-180)

イロニカーは、有限性の中にありながら、倫理の実存へと眼差しを絶えず向けていく。倫理的要求に向け、自らと関係する者の現実の自己を克服させるべく、否定するのである<sup>40</sup>。イロニーは、審美的なものとの倫理的なものとの相互の異質性を、矛盾の形で結合させる。しかし、真に倫理的に生きようとする者は、この矛盾の境地にとどまらない。この境界を越えて、自らの内面において倫理的なものの無限な要求と絶対的に関係する。そして、倫理の実存へと飛躍していく。イロニーは、審美的なものとの倫理的なものとの矛盾を明確にすることによって、倫理の実存への飛躍をうながすのである。

### Ⅲ イロニーの限界

さて、ここまでキルケゴールにおけるイロニー概念の特徴を見てきた。しかし、このイロニーは、キルケゴールにおいて高い位置を占めている概念ではない。冒頭で触れておいたように、キルケゴールの間接伝達にはイロニーとフモールという二つの局面があるが、キルケゴールにおいてはフモールがより高次の概念とされる。すなわち、キルケゴールはイロニーに限界をも見出していたのである。

本節では、キルケゴールがどのようにイロニーの限界を感じ、それをどのように克服していこうとしたのかを明らかにするため、『哲学的断片 (*Philosophiske Smuler*)』(1844年)に注目したい。というのも、『哲学的断片』におけるソクラテス理解には、Iで取り上げた「イロニーの概念」におけるソクラテス理解との明らかな相違が見られるからである。ソクラテスの影響の下でイロニー概念を受容したキルケゴールにおいては、イロニーの限界はソクラテスの限界をも意味する。以下では、『哲学的断片』におけるソクラテス理解を通して、イロニーの限界を明らかにしていく。

『哲学的断片』の冒頭において、キルケゴールは次のような問いを提示している。

真理 (Sandhed) はどこまで学ばれうるか? (SKS, 4, S. 218)

キルケゴールは、この問いに基づいて議論を進める。キルケゴールによれば、この問いを肯定するのがソクラテスである。キルケゴールは、ソクラテスを真理 (想起) のための教師ととらえている。「無知なる者にとって必要なことは、自分が既に知っている事柄を自分の力で想起することができるようにその想起をうながしてもらいさえすればよい」(SKS, 4, S. 218) のである。この想起説<sup>41</sup>に関してキルケゴールは、ソクラテスが真理探求のために堅持した徹底性・非権威性を重視する。

ソクラテスは、徹底的に自己自身であろうとすることへの勇気と思慮とを持っていたが、また同時に他人との関係においても、それがどんなに無知なる者に対する場合でも、一つの機縁 (Anledning) たることを出まいとする勇気と思慮を持っていた。(SKS, 4, S. 220)

ソクラテスは、自分の思想を権威的に押しつけることはしない。ソクラテスはただ、対話の主題についての問いを提出するだけである。それによって、相手の言説の矛盾を暴露する。そして相手は、ソクラテスとの対話を「機縁」として、対話の主題についてあらためて主体的に考える状況に追い込まれるのである。キルケゴールは、このソクラテスの想起の前提として、「真理は彼の内にもたらされるのではなく、彼の内にあった」(SKS, 4, S. 218) という思想があったと言う。すなわち、人間は真理を内面に持っている、という思想があるのだと。

ソクラテス的な考察によるなら、個々の人間自身が中心をなしており、世界全体はただ個々の人間を中心としてそれに向かって存在していることになる。なぜなら、人間の自己認識 (Selverkjendelse) はそれ自体、神-認識 (Guds-Erkjendelse) を意味するからである。(SKS, 4, S. 220)

ソクラテスの想起とは、自己認識であると同時に神認識でもある。神的な真理 (イデア) を想起することが、自己認識に繋がるのである。ソクラテスは、人間は誰でも真理を持っているとする。それゆえソクラテスは、相手に対して非権威的態度をとる。このようなソクラテスの教師の在り方について、キルケゴールは、「産婆という在り方 [教師ソクラテスの在り方]こそが、一人の人間が他の人間に対してとりうる最高の在り方」(SKS, 4, S. 219) だと言う。キルケゴールは、ソクラテスの弁証論に自己自身を知ろうとし共に学び合う教師と弟子との関係を見出だし、その有効性を認めている。

しかしキルケゴールによると、ソクラテスの方法も完全ではない。ソクラテスの方法は、キルケゴール自身の最も重要な問題にはまったく役に立たないのである。その重要な問題とは、「私の永遠の救い」である。すなわち、キルケゴール自身の信仰に関する問題である。そして、これこそが『哲学的断片』の冒頭に挙げた「真理」の内容なのである。

そこで真の教師とは、学ぶ者に彼が不真理であること、しかもそれは彼自身の責任によってなったというのだということを想起させるよう機縁として働くところの神自身でなければならないことになる。しかし、不真理でありかつそれが自分自身の責任である、というこの状況をどう呼ぶべきだろうか。これを罪 (Synd) と呼ぶことにしよう。

したがってまた、真の教師とは学ぶ者に真理理解の条件を与え、さらに真理を与えるところの神でなければならないことになる。(SKS, 4, S. 224)

ここでキルケゴールは、永遠の救いという真理と神という教師とに関して、二つの主張を明確にしている。第一に、「私の永遠の救い」という問題において弟子がソクラテスから想起によって得るものは、自分が永遠の救いから締め出されている状態、つまり非真理であることの自覚だけだ、ということである。そして第二に、教師である神は自己の非真理を自覚した弟子に対しては真理を与える、ということである。つまり、ソクラテスが弟子に対して身を引くのに対して、神は真理を与えるのである。

このような二つの教師の在り方の差異について、キルケゴールは次のように言う。すなわち、ソクラテスは学ぶ者を「上昇 (Opadstigen) によって」(SKS, 4, S. 238) 真理を獲得させるのに対して、神は学ぶ者のところへの「下降 (Nedadstigen) によって」(SKS, 4, S. 238) 真理を獲得させる、と。キルケゴールは、この上昇・下降という教師の二つの在り方に、ソクラテスと神という二種類の教師の決定的差異を認める。そしてキルケゴールは、ここに「永遠の救い」の問題に対するソクラテスの限界を見出しているのである。

想起説という理論を持つソクラテスは、真理を人間に内在するものと見なす。つまり、真理は人間のものになりうる、とする。それに対してキルケゴールは、神の前で人間はまったくの非真理の中にある、とする。つまり、人間は自己自身の力では決して真理に到達しえない、と言う。真理は人間の外部から逆説として、ある歴史的時点において一回限り人を襲う。それが、イエスの到来である。

『哲学的断片』においてキルケゴールは、キリスト教の真理の不条理な性格を強調している。そして、逆説としての真理が人間に対して出現するときの、瞬間的・非連続的・断絶的・非論理的な性格を主張する。それとともに、キルケゴールのソクラテスに対する評価も、「イロニーの概念」における評価から低下していったのである。

それでは、その変化の原因はどこにあるのだろうか。その鍵となるのが、フモールである<sup>42</sup>。キルケゴールは、イロニーとフモールの位置づけの違いについて次のように述べている。

三つの実存-領域 (Existents-Sphærer) がある。審美的領域と倫理的領域と宗教的領域である。これら各領域の相接するところに、二つの境界線がある。それは、審美的領域と倫理的領域の境界線としてのイロニーと、倫理的領域と宗教的領域の境界線としてのフモールである。(SK3, 10, S. 179)

イロニーは、精神の形成〔陶冶〕である。そしてそれゆえ、直接性のすぐ後に続く段階である。それに倫理家〔倫理の実存〕が続き、次にフモリスト、そして宗教的人間〔宗教の実存〕が来る。(SK3, 10, S. 181)

キルケゴールによれば、審美的実存と倫理の実存との間にイロニーが位置し、倫理の実存と宗教的実存との間にフモールが位置する。イロニーは、審美的実存を批判し審美的実存を越えようとしているが、倫理の実存には至っていない。またフモールは、倫理の実存を批判し倫理の実存を越えようとしているが、宗教的実存にはなっていない。したがって、イロニーもフモールも実存領域間の中間者であるという点では一致するが、フモールはイロニーの上位概念として位置づけられることになる。

審美的実存は、イロニーによって反省を迫られ、倫理の実存へと飛躍する。イロニーは、審美的実存の飛躍の契機となる。しかし、イロニーの立場に終始する限り、決して宗教的実存には至らない。普遍的なものに向かうイロニカーは、自らの個を普遍的なものの中に埋没させてしまう。倫理の実存への微行態としてのイロニーが審美的実存を普遍的なものに導く一方で、その個性は普遍的なものに取り込まれてしまう。ここにキルケゴールは、宗教的実存までには至らしめないイロニーの限界を見た。それとともに、ソクラテスの評価も低くなっていったのである。

## おわりに

キルケゴールにおけるイロニーは、ソクラテスの影響の下に成立し、倫理的真理の伝達を担った。そして本稿では詳述しなかったが、フモールは宗教的真理の伝達を担う伝達方法である。これらの伝達方法の差異は、伝達の目的と内容の差異に由来する。したがってキルケゴールは、ある一つの有効な伝達方法を開発しようとしたのではなく、伝達の目的や内容に合わせた伝達方法を考えたのである。それゆえキルケゴールの間接伝達論は、単なる伝達理論としてではなく、教育思想をまとった教育方法論として受け取ることができる。

イロニーとフモールという二つの間接伝達のうち、本稿ではイロニーの教育学的可能性を探ってきたわけであるが、倫理的伝達を担うイロニーは、道徳教育における自己生成への導き入れの方法ととらえることができるだろう。しかし、キルケゴールにおいて、倫理の実存は、宗教的実存の下位に置かれている。キルケゴールが求めたものは、あくまでも宗教的実存へと導き入れることであった。

そういった観点からキルケゴールの思想全体を考慮するならば、キルケゴールの間接伝達論から導かれる教育方法は、倫理的伝達のみならず宗教的伝達までも対象とするべきであろう。しかし、宗教教育に限定せず教育一般を考えていこうとするならば、キリスト教的真理の伝達をもくろんでいたキルケゴールの教育方法のすべてを、そのまま受け入れることはできない。特定宗派に導き入れるための教育ではなく、宗教的情操を培うための教育方法として換骨奪胎していく作業が必要だろう。

そのためには、二つの接近があると考えられる。一つは、キルケゴールにおけるフモールの構造を明らかにすることを通して、キリスト教的概念であるフモールを教育学的概念としてとらえ直すことである。もう一つは、イロニーの中に隠された宗教性を明らかにし、そこに特定宗派を前提としない宗教的情操教育の方法を見出し、道徳教育における宗教教育の可能性を提示することである。これらについては、稿を改めて論じたい。

## 註

本稿では、キルケゴールの著作は *Søren Kierkegaards Skrifter*, udg. af Niels Cappelørn, Joakim Garff, Jette Knudsen, Johnny Kondrup, Alastair McKinnon og Finn Hauberg Mortensen, bd. 1-55, G. E. C. GADs Forlag, København, 1997. (『批評的新版全集』、略号SKS)、および *Søren Kierkegaards Samlede Værker*, udg. af A. B. Drachmann, J. L. Heiberg og H. O. Lange, København, 1962-64. (『原典全集第三版』、略号SK3) を使用した。引用は国際規格に従って、括弧内に略号・巻数・頁数を示した。なお、訳出にあたっては、*Sören Kierkegaards Gesammelte Werke*, E. Hirsch und H. Gerdes, hrsg., Eugen Diederichs Verlag, Dusseldorf und Köln. (『独訳全集第三版』)、大谷長監修『原典訳記念版キルケゴール著作全集』創言社、1988年～、『キルケゴール著作集』新装版、白水社、1995年を参考にした。

<sup>1</sup> 佐藤学は次のように言っているが、同様の事態を指していると思われる。「授業における『教える』という言葉は、通常、『伝達』を意味していると考えてよいでしょう。……〔中略〕……しかし、『教える』という言葉は『伝達』だけを意味しているわけではありません」(佐藤学『教育の方法』放送大学教育振興会、1999年、18頁)。

<sup>2</sup> ここで言う世界観は、教育的世界観と言い換えることができるだろう。この教育的世界観について、細谷恒夫は次のように言っている。「教育的世界観とは、この課題〔私たちの果たすべき課題〕としての教育的現実を総合的に且つ根源的にとらえようとする哲学的理論である。ここにいう教育的世界観とは、教育的現実の課題的性格を自覚し、その課題に総合的根源的に答えようとする統一的な見通しに外ならない」(細谷恒夫『教育の哲学——人間形成の基礎理論——』創文社、1962年、143頁)。なお細

谷は、教育的世界観の主要な構造契機として、人間観・社会観・文化観を挙げている（同、前掲書、151～157頁参照）。

<sup>3</sup> 「普通に教育思想といわれるものは、ここにいう教育的世界観に含まれる」（同、前掲書、144頁）。

<sup>4</sup> 学力低下論争については、「中央公論」編集部・中井浩一編『論争・学力崩壊』中公新書ラクレ、2001年、市川伸一『学力低下論争』ちくま新書、2002年、中井浩一編『論争・学力崩壊2003』中公新書ラクレ、2003年などを参照のこと。

<sup>5</sup> たとえば、諸富祥彦「キルケゴールの『倫理的伝達』による実存の覚醒——『ソクラテスの産婆術』の受容と批判的展開——」（教育哲学会『教育哲学研究』第66号、1992年11月、43～58頁所収）がある。

<sup>6</sup> ソクラテスの弁証論については、拙論「自己生成へと導く教育方法としてのエレンコス——ソクラテスの弁証論を手がかりとして——」（日本道德教育学会『道德と教育』316・317号、2003年10月、181～189頁所収）を参照のこと。

<sup>7</sup> 『国家』において、トラシマコスとは、自分には能力がないから怒らずに哀れんでくれと言うソクラテスに対して、「そらそら、お出になすった！これが例のおなじみの、ソクラテスの空とぼけというやつさ」（プラトン〔藤沢令夫訳〕『国家』プラトン全集11、岩波書店、1976年、337a）と言っている。この「空とぼけ」が、エイローネイアである。

<sup>8</sup> 当時のデンマークでイロニーは、多くの研究者の関心を集めていた。

<sup>9</sup> 「現象というものは常に女性的なもの（foeminini generis）であるから、女性という性質により強者〔概念〕へ身をまかせることが現象の方としては相応しいことであるが、他方、哲学的騎士〔概念〕の方では彼女に対してあくまで優雅な態度で熱烈な賛美者として臨むべきで、……〔中略〕……彼女をおどかしたりしてはいけない。観察者〔哲学者〕は恋愛の達人（Erotiker）であるべきで、彼女のどんな微かな動きに対しても、かたときも無関心であってはならない。しかし他方において、彼はやはり自分の優位を感じているべきである。もっとも彼は、その優位を現象が自らを完全に開示するように現象を手助けすることにのみ用いるべきである。だから、観察者が概念を携行するにしても、現象が損なわれないこと、概念は現象から生ずるものと見られることが肝要である」（SK3, 1, S. 69）。

<sup>10</sup> 「哲学は、たとえそれがどれだけ内容ゆたかで興味ある歴史であったとしても、哲学というこの概念の初期の歴史そのものに踏みとどまることもできない。哲学は、いつも何かそれ以上のものを要求し、永遠なるものを、真実なるものを要求しているのであって、それに比べればそのものとしてこの上なく確実な存在（Existents）といえども、瞬間的にのみうまくいっているものにすぎない」（SK3, 1, S. 69-70）。

<sup>11</sup> 「哲学は聴聞僧のように懺悔者の秘密を嗅ぎつける敏感な聴覚を持っているべきであるが、その告白をすべて聞き終えた後で、その告白を別な形で懺悔者の前に提示してみせることもできなくてははいけない」（SK3, 1, S. 70）。

<sup>12</sup> それによって、「ソクラテスの中心が一つの定点ではなくて、どこにもあってどこにもない（ubique et nusquam）ものであることを示す」（SK3, 1, S. 76）ことができる。

<sup>13</sup> キルケゴールは、皮肉をこめて言う。「もし、クセノフォンのソクラテス解釈が正しいとしたら、洗練された物好きなアテナイでは人は早くソクラテスが死んでくれればよいと望んでいたと、私は思う。なぜならば、アテナイ人たちが彼を恐れたからであるよりも、むしろ彼が彼らを退屈させたからである」（SK3, 1, S. 80）。

<sup>14</sup> クセノフォンは、善も有用なるものとして把握している。「ここでは測定されたもの（det Commensurable）が一般にソクラテスの試合場なのであり、彼の活動の大部分は理念の世界（Idee-Verden）との一切の通行を遮断する乗り越えることのできない障壁で人間のすべての思惟や行為を囲んでしまうことなのである」（SK3, 1, S. 81）。たとえば、クセノフォンが描くソクラテスにとっての幾

何学は、「自分の畑を正確に測量できることを目指している人に役立つ程度に学ばばよい」(SK3, 1, S. 80-82)のものである。これは、『国家』第七巻においてソクラテスが、幾何学の意味を生成の世界からアイデアの世界へ導いていく点に見ているのと、著しい相違をなす。また、クセノフォンは、アルキビアデスもソクラテスと一緒にいた頃には道徳堅固な人間だったのであり、彼が墮落したのはソクラテスから離れてからだと言うが、そうであれば、アルキビアデスがそれほど長くソクラテスの仲間であったことの方が不思議である。

<sup>15</sup> もっとも、クセノフォンのようなソクラテス理解の存在は、ソクラテスの本質がイロニーにあったことを示しているとも言えよう。

<sup>16</sup> ここで、歴史的ソクラテスについての説明が必要だろう。歴史的ソクラテスとは歴史上に実在したソクラテスのことであり、プラトンのソクラテスとはプラトンによって表現されたソクラテスのことである。プラトンのソクラテスは、必ずしもソクラテスの実像を表しているとは限らない。周知のように、ソクラテスは著書を一切残していない。したがって、我々がソクラテスの実像(歴史的ソクラテス)を把握することは原理的に困難であるが、ソクラテスについて書かれたものを通して理解しようとするしかない。そのさい、一般に重視されているのが、プラトンの初期対話編で著わされたソクラテス像である。なお、中・後期対話編に描かれたソクラテスは、歴史的ソクラテスの思想よりもむしろプラトンの思想を表していると考えられている。

<sup>17</sup> 「神話的なもの」としては、『国家』、『ティマイオス』、『クリティアス』を挙げている。

<sup>18</sup> 「我々がここで述べているこの技術とは、もちろん十分にお周知のソクラテス的な問う技術であり、プラトン哲学にとっての対話の必然性を想起させるために換言するならば、語り合う技術である。こうした理由からソクラテスは、あのようにはしばしばあのように深いイロニーをもってソフィストたちを、彼らは語ることは心得ているが語り合うことは心得ていない、と非難しているのである」(SK3, 1, S. 89-90)。

<sup>19</sup> 「この語り合いの集中性は、語り合いが問いと答えという形式の下で把握されることによって、これまたいっそう明確に表現されるのである。したがって我々は、問うということが何であるかについて、もう少し詳しく展開しなければならない」(SK3, 1, S. 91)。

<sup>20</sup> 「問いがなされるとき意図に関して、それが二重のものでありうるということがわかるだろう。つまり、ある答えを得ようとする意図で問うことがあるし、その答えは要望されていた充実を含んでいるものであり、それゆえに問われれば問われるだけその答えがますます深くなり、ますます意味に満ちたものとなるものである。あるいは、答えの興味においてではなく、問いを通じて見せかけの内容を外に吸い出して、その結果あとに空虚を残しておくことを意図して問うこともある。当然、第一の方法はそこに充実があることを前提にしており、第二の方法はそこに空虚があることを前提にしている。また、第一の方法は思弁的方法であり、第二のそれはイロニー的方法である」(SK3, 1, S. 92)。

<sup>21</sup> イロニー的方法の問い方がソクラテス的問いだとすると、思弁的方法の問い方がプラトンの問いということになるのだろうか。キルケゴールは、思弁的方法の問い方は対象が必然的・内部的に展開する問いであり、プラトンの方法は思弁的なものに類似していると言う(cf., SK3, 1, S. 91)。しかし、問いの偶然性のため、思弁的な弁証法とは言えない。キルケゴールによれば、プラトンにおける思弁の充実とは、神話的に出現するのである。

弁証法的なものは、無関係なものを掃き清めて理念へと登ろうと試みる。しかし、それがうまくいかないとき、その反動として空想が働きだす。空想が夢を見始め、そこから神話的なものが生ずるのである。(cf., SK3, 1, S. 146)。神話的なものはプラトンに帰せられるものであり、「それはソクラテスのものではない」(SK3, 1, S. 148)。

キルケゴールは、初期の諸対話篇において「神話的なものは弁証法的なものと反対に現れる」(SK3,

1, S. 145) と言っている。これは、初期プラトンにおける詩人的なるものとソクラテスの弁証論との対立である (cf., SK3, 1, S. 148)。この対立において神話的なものは、「初期の対話篇においてはきわめて頑強かつ反抗的にその正当さを主張しているが、これに反して構成的な諸対話篇においては包括的な意識の穏やかな統治の下に服従」(SK3, 1, S. 149) している。しかし、プラトンにおいて神話的なものは、「一種のイデーの前存在 (en Slags Ideens Præexistents)」(SK3, 1, S. 149) であり、「思弁の未熟な果実」(SK3, 1, S. 149) なのである。

<sup>22</sup> なぜなら、愛が憧憬であるとか愛求であるとかという補足は、与えられていないあるものに対する関係にすぎず、規定とは言えないからである (cf., SKS, 1, S. 107)。

<sup>23</sup> 「思惟の永遠の不安定であり、分離したり結合したりするものであるところの、そしてそれが思想における推進力であるがゆえに思想を確保することのできないものであるところの、この否定的なものは、空想に対してはその場にじっと立ちどまって休息し、直観に対しては拡大していく。そこにこそ神話的なものが横たわっているのである」(SK3, 1, S. 149-150)。

<sup>24</sup> 「酔っぱらったアルキビアデスが直接的な確実さで理念をつかむのであるが、そのさいに注意されなければならないのは、アルキビアデスが酔っているというその事情が、彼は強化された直接性においてのみその愛の関係の中で確固としているが、その同じ愛の関係が素面の状態では、彼にまったくの不確実さの、不安な、それでいて同じくらい甘美なおぼつかさを惹起したに違いない、ということを暗示しているように見えることである」(SK3, 1, S. 102)。

<sup>25</sup> このようなアルキビアデスの状態について、キルケゴールは「彼[アルキビアデス]はいわば蛇によって噛まれたようなものであり、いや、彼は何かもっと痛いものによって、そして最も痛い箇所を、すなわち心臓をあるいは魂を噛まれているのである」(SK3, 1, S. 103) と言っている。

<sup>26</sup> 「それはソクラテスのイロニーであったという以外に、私は答える術を知らない。つまり、もし彼らの愛の関係が諸々の理念の豊かな交換において成立していたものであるとするならば、あるいは一方の側から豊富な流出があり、他方の側に感謝に満ちた受容があったとするならば、彼らは第三のものにおいて、すなわち理念において彼らは互いに恋し合ったのであって、そうであるからには、そのような関係はこの種の熱情的な不安を産み出すことは決してなかったであろう」(SK3, 1, S. 103)。

<sup>27</sup> 「ここで述べられている愛はイロニーの愛であるが、しかしイロニーは愛における否定的なものであり、それは愛の刺激剤であり、低い次元の愛の王国におけるからかいや愛の争いに知性の領域で相当するものである」(SK3, 1, S. 106)。

<sup>28</sup> ソクラテスが言うには、死とはまったくの無であるか魂の転生であるかのどちらかである。もし、死が何の感覚もない熟睡のようなものであるならば、それは素晴らしい儲けものである。なぜなら、この一夜よりも素晴らしい昼や夜は、ペルシア大王でさえも数えるほどしかないだろうから。また、死が魂の転生であるとしても、それは善いことである。なぜなら冥界で、過去の偉人たちと語り合うことができるからである。

<sup>29</sup> キルケゴールによれば、プラトンとアリストファネスのソクラテス解釈には、共通点と対立点とがある。「プラトンとアリストファネスは、彼らの描写が理想的であるということでは共通しているが、相互の対比関係においては反対である。すなわち、プラトンは悲劇的理想性を持ち、アリストファネスは喜劇的理想性を持っている」(SK3, 1, S. 168)。

<sup>30</sup> 「イロニーは、結果との関係にもたらされるやいなや、喜劇的なものとなって現れる」(SK3, 1, S. 182)。「[イロニーは] すべてを食いつくす無であり、また存在すると同時に存在しないところの、決してこれととらえることのできない何ものかである。しかし、そのことがその最も深い根底における喜劇的なものなのである」(SK3, 1, S. 171)。

<sup>31</sup> 雲は「思索の動きを表す絶好の表徴」(SK3, 1, S. 172) である。

<sup>32</sup> 「すべてを取り上げることができるが、何ひとつ確保することもできないのである」(SK3, 1, S. 173)。

<sup>33</sup> 「〔アリストファネスのソクラテス描写で〕最大の重要性を持っているのは、一方では人格としてのソクラテス解釈であり、他方では彼の教導における主要事となっているものの特徴、すなわち弁証法的なものの特徴であり、そして結局は彼の立場の描写である」(SK3, 1, S. 183)。

<sup>34</sup> 借金で困っていたストレブシアデスが、息子のペイディピデスをソクラテスに入門させ、借金を逃れる方法を学ばせようとしたこと。

<sup>35</sup> 「このような際だった人物〔ソクラテス〕は、経験的自我が消えて純粹自我の観念的諸規定が展開するやいなや個人がある程度まで消えていくような、そんな単なる主観的思弁を表す表徴ではない。その反対に、イロニーの人は、完全な人格性の預言であり、あるいはその略語なのである」(SK3, 1, S. 185)。

<sup>36</sup> 「このような知的中立性を、アリストファネスもまたソクラテスに帰しているように見える。すなわち、ペイディピデスがソクラテスの教導に参入させられる段で、アリストファネスが正直〔正論〕と不正直〔邪論〕とを二つの力として互いに対向して登場させ、ソクラテスをその両者の外に無関係な可能性として立たせているところに、そのことが見られる」(SK3, 1, S. 185-186)。

<sup>37</sup> 「もし、この立場がイロニーのそれとしてより詳しく規定されるならば、すなわち主観性をその豊饒さの内に展開させることなく、そうなる前に主観性を自己中心的にイロニーの中に引きこもらせるならば、さもなければこのアリストファネスの劇の中に残っているのであろう諸々の難点の一部を取り除く能力が自分にあることを認めるであろう」(SK3, 1, S. 188)。

<sup>38</sup> 「本来ソクラテスの生活の核心をなすものである秘密に満ちた無を、プラトンはそれに理念を与えることによって、クセノフォンは有用なるもののごとくによって埋めようとした。その場合アリストファネスは、この無をソクラテスがそこにおいて無を楽しんだところのイロニー的な自由としてではなく、彼はただそこに横たわる空虚さを絶えず示すだけであるといった具合に、把握した」(SK3, 1, S. 188)。

<sup>39</sup> キルケゴールにおける間接伝達の前提となっている人間観については、拙稿「自己生成へと導く教育方法としての間接伝達——キルケゴールにおける『実存の三段階』説の構造——」(東北教育哲学教育史学会『教育思想』第27号、2000年2月、29～42頁所収)を参照のこと。

<sup>40</sup> R・トムティー (Reidar Thomte) は、このようなイロニカーの動的で中間的な特質について、次のように述べている。「中間的実存・領域としてのイロニーは静観的態度、即ち《精神の陶冶》であり、それは美的生に対する態度においては論駁的でありながら、その目的としては倫理的なものを持っている。イロニーの立場にある人は、現実においては倫理的な範疇に未だふみ込んでいないけれども、生のより高い形式の可能性としての倫理的なものを理解している。彼は美的生への服従から自己自身を解放しているが、倫理的なものに傾倒するには至っていないのである。個人の生にとって、イロニーは科学者にとっての懐疑と同様に重要なものである」(トムティー〔北田勝巳・北田多美訳〕『キルケゴールの宗教哲学』法律文化社、1987年、108～109頁)。

<sup>41</sup> ここでのキルケゴールのソクラテス理解は、想起説をソクラテスの思想としている点で、不正確な理解と言える。

<sup>42</sup> フモールの機能については、拙論「キルケゴールにおけるユーモアの教育学的考察」(『理想』第676号、理想社、2006年3月、57～66頁所収)を参照のこと。