

キエルケゴールのソクラテス論 —レオ・シュトラウスとのかかわりを求めて—

森田 美芽

序 キエルケゴールとレオ・シュトラウス

レオ・シュトラウスは20世紀の政治学者として今日高く評価され、わが国でも近年多くの意欲的な研究がなされている。シュトラウスの政治哲学は、「近代合理性批判と古典的合理主義の再生をとおして近代以後の知的枠組みを提示する試みであった」^{*1}といわれる。その中で彼の著しい特徴をなすのは、ギリシャにおける古典的合理主義の評価と、わけてもソクラテスへの評価である。

シュトラウスの中心的な課題は、「政治－神学問題」、つまり「どこに権威があるか」という問題である。政治権力は、その正統性を人々の中に持つが、なぜその権威が正統であり、それに従わなければならないかを、人々に納得できるように示す必要がある。それゆえ政治哲学は、そうした根底において神学的问题に通じる。T.L. パングルによれば、「超理性的な靈感は啓示またそれらへの服従に支えられたのではない理性が人間的実存の導きたりうるかどうか、あるいは導きたるべきかどうかという問題」^{*2}が根底的に横たわっている。

さらに政治が、究極的に人の心を動かし、それをある方向性に向かわせようとするとき、それは道徳と思慮の問題として意識される。「道徳的問題と思慮に関わる問題は、直ちにまたコミュニケーションの問題、レトリックの問題にもなる」^{*3} それは単なる理論的研究ではなく、「実践的・道徳的・政治的分野である」ことを意味している。^{*4}

^{*1} 石崎嘉彦『倫理学としての政治哲学』(ナカニシヤ出版、2009年) 12頁。

^{*2} レオ・シュトラウス著、T.L. パングル編序『古典的政治的合理主義の再生』(ナカニシヤ出版、1996年)、16頁。

^{*3} 同、16頁。

^{*4} 同、17頁。

シュトラウスはこの、倫理学の問題と対話の精神について、ソクラテスを中心考察している。

さて、このソクラテス解釈におけるプラトンとクセノフォン、あるいはアリストファネスとの比較は、キエルケゴールが学位論文『イロニーの概念』において取り上げているものである。キエルケゴールとシュトラウスの関係について、シュトラウス研究者のハインリヒ・マイヤーは、次のように述べている。

「シュトラウスの神学－政治的な全作品のなかで特別の地位を占めているのは、1966年に『ソクラテスとアリストファネス』というタイトルのもとで発表された、アリストファネスの喜劇の釈義である。…シュトラウスはそのなかで、アリストファネスがソクラテス以前のソクラテスに対して行った、神学－政治的批判を取り上げている。彼はこのようにして、他のどこにおいても達せられたことのない明晰さで、プラトンとクセノフォンの著述の対象たる政治哲学へのソクラテス的転回が、どこまでかの批判に答えているかを示している。」⁵

マイヤーが指摘するのは、シュトラウスがソクラテス解釈において、クセノフォンやプラトンよりもアリストファネスを評価していることである。ところがキエルケゴール自身も、『イロニーの概念』の中でアリストファネスを取り上げ、評価しているのである。

そこで、キエルケゴールのソクラテス論をこういう視点から見直してみたい。このようなソクラテス像を彼はどう見いだしたか、そしてその意図するところは何であったか。こうしたシュトラウスのソクラテス理解は、キエルケゴールの『イロニーの概念』におけるソクラテス理解と共通するのかどうか、その全体像の比較はさておいて、本稿ではその可能性を探る第一歩としての問題の整理を行いたい。⁶

⁵ ハインリッヒ・マイヤー『レオ・シュトラウスと神学－政治問題』晃洋書房、2010年、33頁。

⁶ シュトラウスは近代性批判の視点からもキエルケゴールを評価しているが、ただしその限界も指摘している。たとえばレオ・シュトラウス著、T.L. パングル編序『古典的政治的合理主義の再生』(ナカニシヤ出版、1996年)、81頁、83頁参照。

第1章 レオ・シュトラウスのソクラテス論

シュトラウスのソクラテス論は、有名なコジエーヴとの討論を含んだ『僭主政治について』等にも重要な指摘があるが、ここでは主として T.L. パングル編序、シュトラウス著の『古典的政治的合理主義の再生』第二部「古典的政治的合理主義」に収録された「ソクラテスの問題—五つの講義」から見ていきたい。

まずパングルは、シュトラウスの主張する古典的な政治的合理主義は、本質的に、「ソクラテス的な生き方を、道徳的、政治的、神学的観点から正当化し弁護するものである。」⁷と語っている。なぜなら、「人間は何か真剣さに値するものだということを哲学が認めることは、政治哲学あるいは政治学の始まりである。」⁸からである。しかしそれは、単に人間の事柄でしかない政治的な事柄が自然を全体として理解するために決定的に重要だということを、意味しているはずである。「このことに最初に気づいた哲学者がソクラテスであった。それも『雲』でのソクラテスから抜け出してきたソクラテスであった。」⁹

さらにシュトラウスは、アリストファネスの描くソクラテス像について、その長所は「大胆さ、勇猛さ、不羈性」にあり、その短所は実践的な知恵、すなわち分別の欠如であるとする。¹⁰なぜなら、『雲』におけるソクラテスは、正義に無関心であり、同時に実践的な問題にも無関心な、観想的生活に誰もが向いているわけではないということを見落とすほどの人物である。その結果、彼は自分の私塾が置かれている境遇にも頓着せず、ましてや自分のそうした無関心がポリスにどんな影響を与えるかも意識していない。これをシュトラウスは、「彼には自己知が欠けている。自己知が欠けているからこそ、あんなにも徹底して政治を無視しているのである。」¹¹と評価する。ここからいえることは、彼の真剣さは世間の求めるものや、まして世間的な実践的な必要をまったく省

⁷ 『古典的政治的合理主義の再生』、9 頁。

⁸ 同、185 頁。

⁹ 同、185 頁。

¹⁰ 同、182 頁。

¹¹ 同、183 頁。

みないところからくる、個人としての正しさや誠実が、かえって世間の常識をはずれた行動として、世間の常識そのものを一種相対化し、その矛盾を明らかにしてみせるというものではないだろうか。これはソクラテスのイロニーの姿勢に対する正しい把握である。これは「アリストパネスは、ノモスを退けるのではなく、ノモスの疑問の残る不安定な地位、身体的必要と精神的必要な間での中間的地位を明るみに出そうと」いう試みの意味であろう。なぜなら、シュトラウスにとって、ノモスは不安定なものであり、ノモスに無理な期待を抱くことは望むべきではないことだからである。

これに対し、クセノフォンに対する評価は、ソクラテスを古代ペルシアの建国者キュロスと対極にあるものとして把握する。キュロスは支配者であり指揮官の典型である。それに対しソクラテスは優秀な指揮官としての能力を持っているが、勇気や軍事的卓越という徳は、ソクラテスの徳ではない。^{*12} クセノフォンはソクラテスを、卓越した「政治的教育者」と位置づける。それは他の同時代の賢者と根本的に異なる点である。それは、「人間のうちには理性の手に負えずそれゆえ説得によっては服従させることができずぶちのめすしかないような力があることを認識していた」^{*13} という点にある。政治は理性的な説得と対話によってなされるとは限らない。むしろ非理性的ともいるべきもろもろの欲求に動かされている。ソクラテスはこうした政治的要求が、ポリスという政治的共同体から出されるとき、それを正しく評価した最初の哲学者であると指摘される。そこからソクラテスは、二つの生のあり方を区別した。すなわち「政治的生活と政治的生活を超越した最高度の生活とを区別したのである」。^{*14}

この区別を持つこと、あるいは政治的なものと政治的でないものの本質的な差異を認めることができる「節度」として現れる。「ソクラテスはそれを、狂気から正氣あるいは素面の状態への回帰と呼んだ。これはギリシア語で言うソフロシュネー (sophrosyne) であるが、私はこれを節度 (moderation) と訳そうと思う。」^{*15}

^{*12} 同、190 頁。

^{*13} 同、190 頁。

^{*14} 同、191 頁。

^{*15} 同、202 頁。

政治的な生活と政治的なものを超越した生活は、後者が優っている。政治的なものは最高度のものではないが、火急のものであり、基盤であり、哲学に連なってくるのである。この意味で、ソクラテスはあくまで現実性から離れたものとして認識される。

一方、プラトンのソクラテス像は、アリストファネスのソクラテスとは異なり、「プロネーシスつまり実践的な知恵という性格を与えられている」。^{*16} ここではソクラテスは、政治的事柄に対して盲目であるどころか、その本質的な性格を明確に理解しているだけでなく、この理解に従って守備一貫して行動している存在なのである。シュトラウスはプラトンの対話篇でも、『ソクラテスの弁明』や『ゴルギアス』よりも『国家』に注意を払い、そこに「徳」というもう一つの問題を見る。

真の徳に対するソクラテスの定式は、「徳は知なり」である。これはプラトンのソクラテスの特徴である。それゆえ厳密な意味での徳は知らないし理解であり、厳密な意味での悪徳とは無知に他ならない。「それは、アクラ・フィセオス (akra phyeos) すなわち存在の最高点についての知らないし無知なのである」。^{*17} とされる。

さて、そのような厳密な意味での徳は、勇気、節制、正義という他の徳を前提しあつ生み出す。アリストテレスの用語でいう「道徳的卓越性 [徳]」という語を用いるなら、そこにはには二つの異なる根源がある。徳が存在する目的は、一方ではポリスであり、他方では精神生活であるが、「道徳的卓越性 [徳]」が社会の要求に基づいている限りでは、それは大衆的・政治的徳にすぎず、習慣づけによるだけで得られる。しかし、そうしたものとしての徳には堅固さがない、とシュトラウスは主張する。「哲学ではなく習慣によって得られた徳に与って生きてきた人は、来世では最大の僭主政治を選ぶ。大衆的・政治的徳が習慣づけによって得られるのは推論や計算にしたがってであり、その出発点は社会の必要性や身体の要求である、これに対して、哲学者は徳へと傾向付けら

^{*16} 同、222頁。

^{*17} 同、223頁。

れており、そのための計算など必要としない」。^{*18} すなわち、徳は単なる政治的なものであってはならず、道徳的な基盤を持つものでなければならない。それゆえに正しいポリスにおいては、善き市民であること、つまり政治的な現実性が、善き人であること、つまり非政治的・道徳的によい人、徳ある人であることと同じでなければならない。プラトンにおいては、この二つは一致していなければならない。

シュトラウスは、こうしたクセノフォンやプラトンのソクラテス像をアリストファネスのソクラテス像に対する返答と理解する。アリストファネスのソクラテス像は、喜劇としてであるが、同時に問題の根本として、哲学と詩の関係、それも詩の優位を語っている、とする。^{*19} アリストファネスの喜劇は自然の人の根底的区別に基づいているが、哲学はピュシスの学として、自然学と弁論術との間に対応する二つの原理を認めている。それはエーテル（大気）と雲の精である。ここでシュトラウスは、哲学は「政治的なものを完全に超越している。」^{*20} ことを主張する。つまり、ソクラテスの哲学は、基礎である人間生活を気に留めず、それゆえに実践的知恵と自己知を欠いている。このように人間生活にかかわりを持たない哲学は、詩に支配されている全体の中に統合されるべき存在となる。

こうしたシュトラウスの議論からは、ソクラテスがポリスの政治的・公的生活から離れた徳を問題としているか否か、あるいは両者の一致を目指すかのまったく相反するソクラテス像が見られる。その中でシュトラウスがアリストファネスのソクラテス像を評価したことは、ソクラテスの求めるものが、あくまでポリスのノモスの外にあり、またそうでなければならないものであることとみなされる。それは、「自己知」が欠けているというより、その世間とのズレを修正しない、世間の外に立つものとしてのソクラテスが見えてくる。その意味でシュトラウスにとっては、「実践知を欠く」ものとして把握されたのではないだろうか。

^{*18} 同、223頁。

^{*19} 同、192頁。

^{*20} 同、192-3頁。

第2章 キエルケゴールのソクラテス像

キエルケゴールはそのマギスティル論文『イロニーの概念』において、イロニーの分析を行うさい、ソクラテスに対するクセノフォン、プラトン、アリストファネスの三者の解釈を比較している。キエルケゴールは基本的にソクラテスをイロニーの人と捉え、ヘーゲルの解釈を参考にしつつ、イロニーの意味を独自に定位していく。この著の冒頭のテーゼにおいて、その簡潔な比較がなされる。そのテーゼの意味を、彼の叙述を省みつつ考察する。

(1) クセノフォン

クセノフォンに対するテーゼは次の2点に集約されている。

「2 クセノフォンのソクラテスは有用なものと回想させるにとどまり、決して経験を超えることなく、決して理念に達することがない。」

3、クセノフォンとプラトンを比較する者は、一方（クセノフォン）はソクラテスを過小評価し、他方（プラトン）はほめすぎているが、いずれも真実なるものを見出してはいなかったということがわかるであろう。」(SKS 1, S.65.)²¹

第一に、クセノフォンに対しては全く否定的である。それはクセノフォンの叙述からは、ソクラテスの人柄についての明瞭な観念を得ることが困難であり、その原因が、クセノフォンには状況というものがまったく欠けているからである、と言う。「個々の対話が行われている地盤が、直線がそうであるように見えにくく表面的であり、子供たちやニュールンベルクの人々が一般に彼らの絵画に与える基本色が単一色であるのと同じように単調なのである。」(SKS 1, S.78.)と言われている。

次に、クセノフォンはソクラテスを「有用なもの」において理解する。

クセノフォンにあっては、有用なるものがソクラテス的教育のための出発点のひとつである。「しかし有用なるものとは、まさにこの多角形、すなわちそれ自身から出発してそれ自身に帰着し、それ自身の諸モメントのいずれにも無頓着ではなく、そのモメントのすべてのなかで全体的に運動している善の内的

²¹ キエルケゴールのテキストは、Søren Kierkegaard Skrifter, Gads Forlag, 1997 を用いた。
以下本文中の（ ）にその頁を表す。

な無限性に相当する多角形なのである」。(SKS 1,S.82f.) とされる。しかしこの有用なるものは、無限の弁証法と、同時に無限の悪しき弁証法をもっている、とされる。

「有用なるものは善の外的な弁証法であり、またそれの否定なのであって、その否定はそのようなものとしてだけ分離されれば影の王国となるし、その影の王国では何ひとつ存立するものではなく、すべてが、実にすべてが観察者のおちつきのない皮相なまなざしに応じて、形なく姿なく凝縮し発散してゆく」(SKS1,S.83f.) というような頼りなさ、あるいは「影の王国」と言われるような実体のなさに取り込まれていく。有用なものという視点は無論、そこではソクラテスのもつ弁証法は、その重要性の真の姿を見せることはできない。それゆえキエルケゴールは、結局のところ、クセノフォンはソクラテスのイロニーを理解できなかった、とする。なぜなら、イロニーは本質的に、「彼らから最後のものまでも奪い取る」ものだからである。しかしクセノフォンにはその洞察が欠けている、とキエルケゴールは指摘する。(SKS 1,S.82.) ここでキエルケゴールは、絶対否定性というイロニーの本質に触れている。しかしクセノフォンにはイロニーは見いだされず、イロニーの代わりに詭弁術が登場するばかりである。たとえば忘恩といった例でも、友人を失うといった外的なものに立ち止まっているだけである。だからクセノフォンにあるイロニー的なものは、教育手段にとどまっているのである。(SKS 1,S.87.)

(2) プラトン

続いてキエルケゴールは、プラトンにおけるソクラテス像を検討する。プラトンについてのテーゼは以下の 3 点である。

「4、プラトンの用いている問い合わせの形式は、ヘーゲルにおける否定的なものに 対応する。

5、プラトンの提出したソクラテスの弁明は、偽りであるか、あるいはすべてイロニー的に解釈されるべきか、いずれかである。

6、ソクラテスはイロニーを使用しただけでなく、みずからイロニーのいけにえになるほどイロニーに身を捧げたのである。」(SKS 1,S.65.)

まずプラトンは、ソクラテスを、「神的なものの直接の所有者」(SKS 1 , S.90.)とみなす。プラトンはクセノポンと対照的にソクラテスを描いている。キエルケゴールはプラトンの対話編の中で、「歴史的ソクラテス」と「プラトン的ソクラテス」を異なるものとしている。そのとき彼が手がかりとしているのは、「抽象的なもの」と「神話的なもの」で、「抽象的なもの」がイロニーにおいて仕上がるとして、そこにソクラテス的イロニーの展開を認める、とされる。^{*22}

「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。これは単に「語る」だけのソフィストの立場と対立する。問い合わせの内容が問題となる。彼は問い合わせを2種類の方法に分けている。第一の方法における問い合わせは、「現象を主体に対するあらゆる有限的関係から解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合わせの対象との関係が問題となる。これは「思弁的方法」と呼ばれる。第二の方法における問い合わせは、「問う者と答える者との中間物」(SKS 1 , S.97.)。ここでは問う者と問われる者との関係が問題となる。キエルケゴールは第二の方法における問い合わせを「イロニー的方法」(SKS 1 , S.97.)の問い合わせとしている。この二種類の問い合わせは、それぞれに異なる性質を持つ。思弁的方法による問い合わせは、答えによる充実を求めるが、イロニー的方法の問い合わせは、空虚が答えとして残る。ソクラテス的な問い合わせは後者であり、その問い合わせは「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。

それは、「何ものをもまるで存立せしめないその完全に神的な無限性の相におけるイロニーを見る。サムソンのように、ソクラテスは認識を支えていた柱のもろもろをひっつかんで、すべてを無知の無のなかへと突き落とすのである。」(SKS 1 , 101f.)と言われる通りである。

実はソクラテス的方法は、このように無に帰するための対話であり、これこそがイロニーであり、プラトン的とはいえないものである。キエルケゴールはこのことを、対話篇の例を通して示している。

*22 伊藤潔志「キエルケゴールにおけるイロニーの教育学的考察」(『山陽学園短大紀要』、2010年、19頁。)を参照した。

『饗宴』において、愛をめぐる議論の中で、様々な答えがなされた後、ソクラテスは最後に、愛について多くの人が語りうるという前提が残っただけであることを示し、愛が最も抽象的な規定にまで還元されることで、「無限の主体化」と呼ばれるような、最も抽象的な、内容の欠如したものになっていくことを主張する。その結果、ソクラテスの場合は、その抽象的なものは全く無内容な記号になってしまう。「彼は具体的なるものから出発して最も抽象なるものに到達し、そして今や探求が始まるはずのそのところで、彼はやめてしまう。彼が到達する結果は本来からいえば、<愛がある>という純粹存在の無規定的な規定である。」(SKS 1,S.107.) という形に還元してしまうのである。つまり、具体的なあれこれの「愛」ではなく、純粹存在的な、全く具体的なものへの関係にすぎず、規定といえるようなものではない。イロニーはそうした個々の現実や具体性を否定し、全く抽象的にしてしまう。それゆえ、否定的なるものとしての抽象的なものは、イロニー的なるもののうちにその真理性を持つのである」(SKS 1,S.107.)といわれるとおりである。こうした否定性をキエルケゴールは、吸血鬼にたとえている。(SKS 1,S.110.)

『プロタゴラス』においては、「徳は教えることができるか」が問題となる。ここでも、彼の言うイロニー的なるものは、「ソクラテスがプロタゴラスからいちいちの具体的な徳をことごとくだまし取って、しかも彼がその徳を統一性に還元するはめになることによって特を完全に蒸発させることに存するのである。」と言われている。(SKS 1,S.119.)

プロタゴラスは徳を教えることができるとし、ソクラテスは教えることができない、とする。それは「想起」の意義による。プラトン的には、人間が無のままでこの世に送り出されたのではないという立場であり、ソクラテスでは、はるかな過去に向かって不斷にさかのぼる想起を行わねばならないということになる。

こうした議論の中でのイロニー的なもの、それは、第一に「認識それ自体を無化してしまうような認識論」を持ち出すこと、第二に、「ソクラテスがその弁護そのものによってそれを無に帰せしめるにもかかわらず、彼があたかも偶然にプロタゴラスの命題を弁護するようになったかのようにふるうこと」で

ある。(SKS 1 ,S.121f.)

こうしたプロタゴラスに対するソクラテスは、結局「徳は教えられることはできない」という命題へと立ち戻らせる。このことが彼のイロニーの姿勢を示すことになる。

また『ソクラテスの弁明』においては、『パイドン』における弁証法的なものがイロニーにおいて完結しているという論証を助けることと、ソクラテスの立場をイロニーとして明瞭にすることが目的とされている。ソクラテスは死を恐れない、と述べる。死を恐れるのは、死について何も知らないからであるが、それは人々を、「死の恐怖から解放しながら、その代償として不可避な何ものか一すなわち、人がそれについてまったく何も知らず、また人がそこに安息を見いだすために無のうちに横たわる慰めによって教化させられることに間違いなく習熟しなければならないところのあるもの一についての不安な観念を彼らに与えるのである」(SKS 1 ,S.140.) と言われるように、不安をもたらす。

また、『弁明』の全体がイロニーである。彼はここで取り上げられた状況自体がイロニーであることを示す。それもプラトン的イロニーではない。『弁明』のあれやこれやの箇所ではなく、全体性のうちにそのイロニーがある。それは、ソクラテスが民衆の告訴に対して、「彼らから告訴そのものを奪い取る」(SKS 1 , S.144.) ものである。ソクラテスの考えでは、ソクラテスが不正を働いたということをソクラテスに納得させるか、自分たちが納得できるかでなければならず、またソクラテスが死刑であるべきか否か、罰金を払わせるべきか否かはまったく関係のない問題であり、にもかかわらず、まったく無関係な問題が、まったく外面向的投票数という形で決められることに、彼自身がイロニーであることを示している、とする。

プラトンの言う神話的なものは、対話篇においてはそれぞれ内容を持っているが、弁証法はまったく抽象的な、時には否定的な結果を与える。いわば神話的なものはそれよりもはるかに多くのものを与えようとするのにほかならない。(SKS 1 ,S.154.) しかしそれは「イデーの亡命状態であり、イデーの外向性であり、畢竟、イデーの時間性と空間性まさにそのものである」と位置づけられる。(SKS 1 ,S.154.) そしてこうした神話的なものは、ソクラテス的なもの

ではない。(SKS 1 ,S.158.)

それでは、プラトンの対話編におけるソクラテス的イロニーとは何か。それはいわば、「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」イロニー、あるいは「否定的に行動する自由」であり、常に単独で活動する単独者である。

それゆえ「キエルケゴールがプラトンから得たソクラテス的イロニーとは、客観的世界を否定する単独者の想起という内面化」²³ であると言われる。この内面化は、「人生の動きとは反対に否定的・逆行的に確保する」働きであり、それゆえに「ソクラテスの実存はイロニーである。」(SKS 1 ,S.179.) と言われる。

キエルケゴールによれば、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。にもかかわらずプラトンはソクラテスに「理念を与えている」(SKS 1 ,S.174.) としている。

即ち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、プラトンはソクラテスを「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.) とする。キエルケゴールはこれを、「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想像したものであると思うことができる」(SKS. 1 178.)

しかし、イロニーは「観念的自我と経験的自我の間を振動している」状態であり、「イロニーの人の歩みは現実を越えて漂うものであり、エーテル的なものであり、彼はいつもただ大地に触れているだけである。」(SKS 1 ,S.179.) と言われるように、イロニーの人としての歩みは、現実の中でそれを動かすものではなく、それを抽象的、全体的に否定し、人々に不安を与え、その愚かさを暴露するものではあるが、そこからどうすべきか、どう生きるべきかを示し、その力を与えるものではない。

²³ 伊藤、前掲論文、21 頁。

(3) アリストファネス

キエルケゴールはそのテーゼの中で、アリストファネスが最も真実にソクラテスを描写していると言う。この点からキエルケゴールはアリストファネスを最も評価していると言える。『雲』という喜劇においては、合唱隊が象徴としてまとっている「雲」にソクラテスの本質を見出す。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、現実にそれらであるのではない。「雲」は「無限の可能性」(SKS. 1,185.) ではあるが、存立し続ける能力はない。アリストパネスのソクラテス的イロニーは、第一に、人格としての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、キエルケゴールは重視している。

「アリストファネスは確かに、全く無内容なもろもろの実験のなかに生氣を失ってゆく否定的弁証法をイロニーの対象にしようとした。しかしその場合に彼は、なおいっそう深いイロニーをもってその否定的弁証法に一つの創造的な力をあたえている。」(SKS 1,S.194.)

ソクラテスの弁証法的なものとは、正論・邪論の論争の関係で、ソクラテス自身は両論の対立の外に立っている。ソクラテスの立場は「浮遊」であるという。ソクラテス自身は浮くことで世界より軽いが、まだ世界の一員である。つまり、彼はそのどちらにも立つことなく、その外でどちらにも与さないという立場であり、それは具体的な一つの立場をとることを拒否する故の自由である。

アリストパネスは、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法によって、主体的に存続させている。^{*24}

「イデーは弁証法の限界である。たえず現象をイデーにまで引き上げようとかまえていながら（弁証法的活動）、当人が突き戻されるか、あるいは当人が現実のなかに逃げ返る。しかるに現実そのものは、そういうことはやはり行われはしないのにたえず現実を超えて行こうとすることへの機縁であるという妥当性だけしかもっておらず、これに反して当の個人のほうは、この主体性の

^{*24} 伊藤、同 22 頁。

〈重荷〉を自分のうちに取り戻し、一種の人格的な満足においてそれらを自分のうちに閉じ込める。だが、この立場ことまさにイロニーなのである。」(SKS 1, S.204f.)

こうしたイロニーの否定的弁証法としての性格は、ソクラテス自身の立場であったことを示している。アリストファネスはこのことを喜劇的に解釈しようとした。このことの正しさをキエルケゴールは評価している。なぜなら、現実との関係で、イロニーは喜劇的なものとして現れるからである。(SKS 1, S.195.) しかしこのような弁証法は、プラトンに固有のものではなく、否定的弁証法に他ならない。

「このイロニーの人は明らかにイデーをさえもいとも事もなげに取り扱っており、そうしているときに彼は最高度に自由なのである。なぜなら、絶対的なものは彼にとっては無であるから。」(SKS 1, S.196.)

それゆえ、イロニーはどこまでも否定において無を作り出し、イロニーが自分自身のうちへ還元する、人格性の規定となる。

結論

キエルケゴールのソクラテスは、無限の絶対的否定性としてのイロニーの性格を明らかにし、かつソクラテス自身がイロニー的生を自分の生として生きた人である。彼はこの考察から、一切を否定する無限の否定性としてのイロニーを「主体性の最も軽くかすかな徵」(SKS 1, S.65.) として定義した。それは後に、「美的実存から倫理的実存の境界領域」として定位され、自ら決断によりアリストファネスが描いたソクラテスのように、無限の否定性に浮遊することから自己の永遠妥当性に向かうことで克服されなければならない途中段階として理解されることになった。

一方、レオ・シュトラウスにおいては、キエルケゴールの読みとソクラテスは、彼の哲学の基本的な姿勢のなかにあったと思われる。キエルケゴールの指摘する絶対的否定性としてのイロニーに見られる主体性としての個人の真摯さと、現実との関係の葛藤は、政治哲学の根本となる、正当性という根拠の問題に関わっているのではないか。マイアーはこのことを、シュトラウスの記述から指

摘している。

「哲学の正当性（Recht）と必然性は私にとっては確固としたものであったので、これまで私は、根源的な哲学－概念の叙述は（近代の哲学－概念の素描的な批判で）十分でありうると想定していた。キルケゴールに印象付けられ、そして私の初期の懷疑を想い起こしたことで、私は、いったい哲学の正当性と必然性は完全に明らかであるのかという問いを、もう一度できるだけ鋭い仕方で立てなければならないのである。／このような事情のゆえに、『ソクラテス』と『政治哲学への導き』といったテーマよりも、『哲学と法（Philosophy and The Law）』あるいは（ひょっとしたら）『哲学あるいは神の導き（Philosophy or The divine guidance）』といったテーマのほうがより一層重要となる」。²⁵

こうしたシュトラウスの指摘は、キエルケゴールのイロニー概念への新しい視点のみならず、人間の主体性の問題における、正当性の問題として、キエルケゴール理解に新たな視点を開く可能性をもつと言えよう。

シュトラウスは他にもソクラテスの残した課題として、コミュニケーション論を取り上げている。またシュトラウス自身の課題は古典的自由主義からする近代性批判であり、キエルケゴールの課題とも共通する。さらなるこの両者の関係性は、今後の課題としたい。

参考文献

- アーネスト・マイヤー著、高橋洋子訳『新キエルケゴール研究』（岩波新書）、岩波書店、1998年。
- アーネスト・マイヤー著、高橋洋子訳『新キエルケゴール研究 第2巻』（岩波新書）、岩波書店、2000年。
- アーネスト・マイヤー著、高橋洋子訳『新キエルケゴール研究 第3巻』（岩波新書）、岩波書店、2002年。
- アーネスト・マイヤー著、高橋洋子訳『新キエルケゴール研究 第4巻』（岩波新書）、岩波書店、2004年。
- アーネスト・マイヤー著、高橋洋子訳『新キエルケゴール研究 第5巻』（岩波新書）、岩波書店、2006年。
- アーネスト・マイヤー著、高橋洋子訳『新キエルケゴール研究 第6巻』（岩波新書）、岩波書店、2008年。
- アーネスト・マイヤー著、高橋洋子訳『新キエルケゴール研究 第7巻』（岩波新書）、岩波書店、2010年。
- アーネスト・マイヤー著、高橋洋子訳『新キエルケゴール研究 第8巻』（岩波新書）、岩波書店、2012年。
- アーネスト・マイヤー著、高橋洋子訳『新キエルケゴール研究 第9巻』（岩波新書）、岩波書店、2014年。
- アーネスト・マイヤー著、高橋洋子訳『新キエルケゴール研究 第10巻』（岩波新書）、岩波書店、2016年。

²⁵ マイラー、77 頁。