

- (8) Gerd Enno Rieger, *Henrik Ibsen*, Rowohlt, 1981, s.49.
- (9) Peter Schütze, *Angst Srinberg*, Rowohlt, 1990, s.24.
- (10) S・ステフェンセン「20世紀ドイツ語圏文学におけるキェルケゴールの影響」〔キェルケゴール研究〕14号所収、大屋憲一訳）参照。
- (11) 拙稿「キェルケゴールとカフカ」(同誌16号) 参照。
- (12) 拙稿「キェルケゴールとH・フロツホ『夢遊の人々』」(同誌20号) 参照。
- (13) 拙稿「キェルケゴールと『ファウスト博士』」(同誌19号) 参照。
- (14) 大谷長「キェルケゴールにおける大地震の今一つの説明——カール・サガウ著『責めありや——責めなきや』に関連して」(同誌6号) 参照。
- (15) 拙稿「マックス・フリッシェへのキェルケゴールの影響」(同誌15号) 参照。
- (16) Cf. Friedrich Dürrenmatt, *Über die Grenzen*, Piper, München Zürich, 1993, s.147.

キェルケゴールにおける女性と女性論の問題

森田美芽

序

現在、哲学の諸分野でフェミニズム批判が盛んに行われているが、キェルケゴール研究においても、様々な点で、従来のキェルケゴール解釈に大きな変更を促すものとなっている。本稿では、最近のキェルケゴールのフェミニズム批判をめざす諸論文を紹介し、その視点を分析し、こうしたフェミニスト批判がキェルケゴールの思想にどのような意味をもつか、考えてみたい。

まず、彼の思想と生涯から見られるフェミニストの問題を列挙してみよう。

第一に、レギーネ・オルセンとの関係。キェルケゴールがその著作を捧げた「かの単独者」とはレギーネ・オルセンのことであり、彼女との関係が彼の中心的な思想的課題であったことはこれまでも認知されてきた。しかしそれがキェルケゴールの視点からの評価であり、レギーネの視点がきわめて手薄であったことは否めない。彼は恋人に対し、父権的、家父長的であった。⁽¹⁾

第二に、彼の実存論そのものの問題点として。私たちは通常、「ひと」という一人称で語られたとき、キェルケゴールが「汝」と呼びかけるとき、また「人間は」と書き出すとき、それは本当に男女の別なく人間のことであろうか。

彼の実存の三段階の例でいえば、女性には別の段階が在る、ということを示唆している。女性

は男性のように、三段階の自己意識の深化を通して本来的自己、宗教的主体性としての自己を獲得するのではなく、「美的直接性から宗教的直接性へと」直接到達してしまふ、としている箇所がある。ならば、女性にとっての三段階の意味、また自覚的に自己となるといふ意味はどこにあるの⁽²⁾だろうか。女性ははたして、自己であり、かつ自己となることが可能であろうか。彼は、人間を問題にするとき、当然のように男性を意識しており、女性はむしろ例外的存在であるか、実は人間のなかから疎外されている、という仮定は成り立たないであろうか。彼は本質的に、人間に対して自己となることを求めているはずが、女性に関してはそれが求められていると言いながら、実際には男性と異なる形態においてであるといえるのではないか。

また、彼の宗教的著作には、当時のキリスト教全般に共通する傾向として、きわめて保守的、伝統的な女性観が強調されている。

つまり、彼の実存の三段階説を採用し、女性がそのことで自己自身になろう、宗教的決断により単独者としての自己であろうとするなら、きわめてアンビバレントな内容となっている。自己であろうとすることで、女性は独自の自己、社会に対してただ一人立ち向かうような自己として社会的に立つことは勧められず、ただ家族のなかで献身、自己否定することだけを求められるなら、その時、自分の独自性を自覚した自己はどうなるのか。女性には、男性の殉教者に求められるような世の例外者になる道は認められるのだろうか。

第三に、彼の著作の中では、女性を非常に軽んじた表現が多く見られる。彼の著作の女性嫌悪（ミソディズム）的傾向をはつきりと指摘する学者もいる。⁽³⁾キェルケゴールの仮名著作の、美的段階の女性観に強くその傾向が見られるが、それらは、キェルケゴール自身のそれと単純に同一視

できないし、時代的な限界もあると言わざるを得ないが、彼はそのなかでも、女性の本質がある特定の性質に限定する、本質論的な見方を取っている。ここでの女性の描き方に関しては、ルソーの「エミール」第五巻に見られる、男性と女性の天性の差異、女性に求められる徳に酷似している⁽⁴⁾。彼は、当時の女性参政権運動や女性解放の動きに、かなり否定的な表現を使っており、その点では同時代に女性解放論を展開したJ・S・ミルときわめて対照的である⁽⁵⁾。

こうしたキェルケゴールの見解の背後には、キリスト教の女性観そのものもつ二面性が影響を与えていると思われる。キリスト教の女性観には、女性を神の前の一人格として男性と対等の存在と見る見方と、古代より形を変えて存在する女性蔑視——女性を男性より一段低いものと見る、相反する二つの見方が含まれているが、彼の見解にはその矛盾が見て取れる。

このようなキェルケゴールの相反するさまざまな女性観、女性の問題をどう見ていけばよいか、どのような視点で整理することが、キェルケゴールの解釈として意味あるものとなるのか、それを見出すことが、われわれの早急に取り組むべき課題であることには疑いがない。

一 キェルケゴールのフェミニスト解釈の現状

こうした彼の著作の傾向に対し、80年代のポストモダン、その後のフェミニスト神学からの批判が行われ、いま、キェルケゴール解釈の一つの有力な立場となっている。現状では、シルビア・ウォルシュ(Sylvia Walsh)・ジュリア・ワトキン(Julia Watkin)・ダフネ・ハンブソン(Daphne Hampson)らがその中心的人物と言える。ハンブソンはセントアンドリュース大学組織神学講師で、「キェル

ケゴールの分析は、父権制のもとにある女性の分析⁷⁾としている。また、最近では、C・L・クリーガン (Charles L. Creagan) (ノースカロライナウエスレアン大学) は、キェルケゴールを「父権的で、ブルジョワ的⁸⁾」と評し、「キェルケゴールのポストモダンとフェミニニズムへの関係」でこう述べている。キェルケゴールはフェミニニズムにあまり関わりはないが、三つの点で、フェミニニズムに影響を与えるような内容を含んでいる。

第一に個別性。「かの単独者」(That Individual) という用法に見られるように、彼の単独者概念は、まずただ一人の女性、レギーネ・オルセンをさしている。この単独者概念は普通名詞として使われる場合でも、個別対普遍の関係において、常に個別者を優先していることを示している。

第二に、「相対的倫理 (Relational Ethics)」。「おそれとおののき」におけるアブラハムの事件で、明らかにされたのは、われわれに本質的なものは、権威・人・神の関係であることである。アブラハムは、わが子イサクを犠牲に捧げる決断をしたとき、カント的な父権的倫理の抽象的・合理的正義を犠牲にした。これが「倫理的なものの目的論的停止」の意味である。ここでの倫理は形式的、絶対的なものではない。それは神に人間の理性以上の権威を置くからである。カントの場合であれば二律背反に陥らざるをえないこの状況を、神にあって倫理を相対化することができる。

第三に、「女性の経験 (Women's Experience)」。女性で、アブラハムと同様の経験をしたのは、イエスの母マリヤである。彼女の処女受胎という出来事もまた、「倫理的なものの目的論的停止」であった。アブラハムの試練はすぐに終わったが、彼女の試練は九ヶ月、そしてもっと長く続いた。それをなされたのは、彼女の「隠れた内面性」である。それは、なんとという信仰と謙遜のテストであらうか、とクリーガンは指摘する。

このように彼は、従来男性のみに適用されてきた実存の諸概念を、女性に適用し、かつそれが妥当であることを示そうとしている。

さらに近年、こうしたフェミニスト解釈の集大成として、『キェルケゴールのフェミニスト解釈』が刊行された。この論文集には、一四編が収められ、そこに、現代のキェルケゴール学者たちのフェミニスト的立場が代表されている。

ここに収められた諸論文は、彼の実存論の解釈を三つに大別している。第一の立場は、男性に等しい者として女性を引き上げるものと見る。第二の立場は、男性と女性の差異を強調して女性には男性と同じ実存は不可能と見る。第三の立場は、女性的性質を高く評価し、男性に対しても推奨するものとする。

この本の編集者であるレオンとウォルシュによれば、基本的に、彼の女性像や女性的なもの、また男性と女性の関係は、「二義的であいまい」(ambiguous)(*FI, p. 1*)である。一方で、女性の完全性や宗教的実存のパラダイムとしての女性的なもの、というふうに通極的・根源的な神の前の平等を主張しながら、他方では、女性に対するステレオタイプな見方、女性を低いものとする父権的特徴が、作品全体に散りばめられており、彼の主張をそのまま読むと、フェミニズムの立場からはきわめて問題である。それゆえ、「読み方の上での注意として、彼の著作には多様な側面があること、そして仮名著作にも、仮名と実名との間にも、同じ目を注がねばならない。」(*FI, p. 3*)と注意を促す。

たとえば、ベリー、バートン、ウォルシュ、パーキンスらは、キェルケゴールは通常の「女嫌い」という意見に反対する(*FI, p. 35*)。その理由は、彼の著作の間接的、イロニー的、逆説的特徴によ

るものであり、女性に弁証法的に自己活動を促すような、否定的産婆術である、と見ている。この見解の根底には、実存的選択の諸類型は両性に可能である。つまり全的人間性、自己であることはもちろん、独身や同性関係も、異性愛や結婚と同様に、純粹かつ相互的に経験されうること、などが両性に可能であることを意味する。つまり、彼の主張は、女性の生きた生が高められうる選択を示そうとしている、といえる。

一方、レオン、アガシンスキは、ポストモダンの影響から、男性的なものの位置付け (Position) の二義性を強調する (Eti, p. 4)。そこでは、女性は自然と等しいものであり、一方の性(男性)だけに特権的な文化からは疎外されている。性差が強調されるにつれ、女性・男性の伝統的区別——受動・能動、無意識・意識、外的・内的、肉体・魂という区別になり、女性には自己意識の欠如が前提されており、女性には男性と同じ意味での実存は困難、いや、不可能であるということになる。

第三の立場の学者は、男性の不適切なるまいを非難し、女性的性質を再認識させ、女性のエンパワメントのフェミニスト言説を確立しようとする者たちである。デュランは関係性 (connectedness)、ウォルシュは主体性、ペリーは沈黙、ロレーヌは献身というふうに、彼の作品では、男性も女性も全ての人が等しくその発展から利益を得るような性質として、推奨されている、と見る (Eti, p. 5)。こうした議論の特色を、それぞれの立場からさらに精密に検討しよう。

二実存の普遍性を強調する立場

W・W・ベリー(Wanda Warren Berry)は、「キェルケゴールの『これか―あれか第一部』における異性愛のイマジネーション」において、キェルケゴールが、両性の差異を、男性中心主義、性差別者としての一九世紀半ばのデンマークの時代的姿勢を糾弾するために用いている、とする。男性性、女性性の固定的、ステレオタイプの観念をくつがえすことにより、彼は、差異を強調し、両性が他の性によってのみ完成されるものとして描くことにつきものの危険や限界を示している。女性には「他者のための存在」(FI, p. 6)というステレオタイプが課せられ、男性には「自分のための存在」が呼応する。両性の間の差異を普遍的な人間性よりも強調するとき、最悪の結果が強調されることになる。

また、彼女は、「キェルケゴール後期宗教著作における沈黙の女性」では、キェルケゴールが、女性に沈黙を命じる聖書解釈に固着しており、女性をカテゴリー化するロマンティックな父権的見解で、本質論者になっている、という過失が見られる、と主張する(FI, p. 19)。これは新約聖書コリント人への第一の手紙一四章三十四節の「婦人は教会では黙っているがよい」という教え、また『野の百合・空の鳥』に見られる沈黙のうちの神への服従に対する賞賛である。キェルケゴールは、沈黙とは、直接的に聖なるものに向かう人間を代表する姿勢である、とする。それは、男性には召された者だけ可能だが、女性には誰でも可能である。

しかし一方で彼女は、こうしたキェルケゴールの沈黙の強調は、ローズマリー・ラドフォード・リューサーのような、現代のエコフェミニズムへの興味深い予兆であると見る。その場合、沈黙

は、人間の活動の過剰さによる「騒音」への批判である (Fl, p. 292)。また彼女は、マルキスト・フェミニスト視点で、彼が奴隷女や労働者の女を意識していないことを嘆いている。

B・バートン (Birgit Bertung) は、「しかり、女性は実存しうる」において、「女性の絶望」と呼ばれるものの女性性は、経験的・文化的現象であつて、何らかの女性的な生物学的決定によるものではない、と解されるべきであると主張する。愛の概念によって支配された平等性を強調しつつ、彼女は、ペリーと同様、神との関係では男と女の差異が必然的に解消されるとの認識をもっている (Fl, p. 7)。

さらに、女性には二つの関係がある。神との霊的關係、夫との身体・魂の關係。そして女性の倫理的レベルの問題は、この二つの關係の混乱の結果である。彼女の結論は、キェルケゴールの産婆術的方法を、女性たちに反応と自己活動を起すよう促すもの、と読むことである。

さらに、ジュリア・ワトキンの「キェルケゴールの一八五四―五五年にかけての女嫌いの論理」においては、後期宗教著作のフェミニスト的問題点が明らかにされる。

この時期のキェルケゴールの著作、とくに「瞬間」に出てくるきわめて過激な女性嫌悪発言について、彼女は、それは、とりすました、自己満足している、快適なブルジョワの世となれあつたキリスト教会への警鐘である、と解釈する (Fl, p. 8)。だから、基本的に、彼の女性と結婚への辛らつな意見は、当時の社会的・文化的状況に対しての批判である。

しかし、そうした結婚への忌避、女性嫌悪的傾向は、初期から一貫して見られる、とも主張してゐる (Fl, p. 76)。

ロバート・パーキンス (Robert Perkins) は、「キェルケゴール『酒中に真あり』における女性バツ

シング——プラトンの「饗宴」の再版」において、キェルケゴールが女嫌い、結婚嫌いかどうかをほかの角度から問う。「諸段階」の最初の「酒中に真あり」は、プラトン「饗宴」の現代版であると解する。しかしプラトンが同性愛に関心を寄せているのに対し、キェルケゴールは排他的な異性愛だけに集中している。

パーキンスの特徴は、この断片の最後、判事ウィリアムの結婚関係の賛美への解釈に現れている。それは、ルーテル派キリスト教的な一九世紀ブルジョワ的なジェンダー関係の遺産の継承ではあるが、自己中心的・抽象的・強迫的な近代の「女嫌い」において、両性間の意味ある、相互的で平等な関係の可能性を示す、男性の美学といえる。「女性と、両性の関係について、当時一般的な父権の見方から完全に解放はされていないが、それでもなお、近代的な美的見解による結婚のよそよそしさのない、結婚愛における人間の親密さの正当な表現」と表現する(FI, p. 9)。

パーキンスはまた、二つの「饗宴」に、それは上流階級の富貴な男性の警沢ではいままな設定、そのわがままのための「狂詩劇」として、マルキストーフエミニスト的批判を加えている。

しかしその一方で、ベリーとともに彼は、女性たちの差異、そして父権制の中の女性の傾向が、男性によって作られたとおり排他的な自己定義によって互いに抑圧していることに敏感である。女性は他の種、他の人種グループ、経済的背景から生じており、しばしばひとつのジェンダー、ひとつの性に属するアイデンティティ以上に衝撃的と思われる差異から成っている。

こうした諸論文の特徴としては、第一に、神の前に男と女の区別は解消される、つまり女性も男性と同様、実存する主体性でありうることを、第二に、キェルケゴールの女性批判は決して本質的な批判ではなく、女性性そのものを否定しているのではない、第三にむしろ女性的本質に対する評価

を認めている、とみなすことである。

三 女性 は 男性 に 及 ば ない か

C・レオン(Celine Leon)は、「倫理的なものの内部の女性の立場」において、この問題を検討する。倫理の実存は、独立性が必要なのに、女性は本来夫への関係(依存性)をもつ、とされることは、きわめて問題である。結果的に、倫理的立場を代表する判事の倫理的領域というのは、伝統的に正当化された、女性に帰属するとされた低い地位(弱さ、女性が強いが弱さにおいて強い、女性 は 人間以下、等々)の、反対の性に対照的な性質を帰属させることを再確認していることになる。女性 は 自分を与える。彼女は男性より劣っている。なぜなら彼女は自然にそうしているから。自分を与えないなら、彼女は女性らしくない。この結果、どちらにしても、彼女は自己を見失ってしまったことになる(FI, p. 10)。彼女は自分でないことで自分である。しかし、自分でないなら、どうやって倫理的・宗教的実存の要求する自己でありうるだろうか。キェルケゴールは男性には美的生と倫理的生の選択を示すが、女性は、この選択をすることがない。女性性とは、倫理の実存以下の存在である、と結論付ける。

また、彼女は、「キェルケゴール作品の例外者たちには、助成の場所はない」のなかで、女性の存在の中に、対立の葛藤と矛盾した要求のゆえにとらわれている、「二重の本性」とダブルバインドの矛盾を指摘する(FI, p. 13)。

さらに、S・アガシンスキ(Sylviane Agacinski)は、「受け取り直し」との密談」で、キェルケ

ゴールの著作活動の二面性—二重性に注目する。

キェルケゴールの著作活動の理由は、最初は一人の女性に向かうことであった。しかし彼女は、著作と、女性と、反復(あるいはその欠如)の内的な関連からの描写に関心を寄せる。それによって人が再生し、その人自身を再び受け取る美的・宗教的運動は、彼のテキストでは、男性が女性を占有することによって、あるいは著作の女性化(Feminization)によって起る、と見る(FI, p. 11f.)。皮肉にも、男性は文字どおりその実存を女性に負っているが、女性は文字通りの実存を依存することによって状況は覆る。彼らの実存は、文学の中だけにある。一方の性を選好する現実を分裂させるのは、二つの性のヒエラルキー的構造であることを確認しつつ、彼女は、キェルケゴールが女性的なものを、聖書に一致するという理由で賞賛しているように思われる。

しかし彼女は、ダブルバインドの形の二重性(duplication)に注目する(FI, p. 12)。一つには、これは女性を日々の生活において描かれる方法ではない。他方では、女性の本質を構成するといわれる特権的地位である。そして、この否定的性質(涙、強さとしての弱さ、または徳、服従、断念)と常に結び付けられるので、女性を常にむしばみ、女性のセクシュアリティ、生殖、存在をコントロールする方法として伝統的に用いられてきた。どちらを見ても、女性の男性への依存性が、自己実現への最大の障害として、彼の著作を貫いて存在している。女性的なものとは、換言すれば、男性が必要とするゆえに賞賛される性質の名前であり、女性は、その完成が本性において特有と伝えられていても、それが明らかにならなければ非難されるのである。

アガシンスキの特徴は、ペリー、バートンらは宗教性において男女の生物学的な差異が解消されることが女性に力を与えるもの、としているが、彼女は、それは女性を意図せず貶めることである

と見ることである。

こうした見解の特徴は、キェルケゴールが女性の女性性を、献身、依存、弱さ、服従というかたちで賞賛しているのは、実は、女性的なものを男性に服従、奉仕する形でしか認めないという、実質的な女性蔑視である、と指摘することである。

四 女性性は男性性にまさる

M・L・テイラー (Mark Lloyd Taylor) は、「ほとんど真剣? 自叙伝的読み・フェミニスト再読」と『非学問的後書』において、『非学問的後書』のフェミニスト解釈を、次の三点から説明する (FI, cf. p. 14)。

第一に、女性と女性的性質の批判によって明らかにされたブルジョワ男性とその価値の批判。

第二に、神に対する共通の関係による男と女の間の差異の相対化。

第三に、典型的に女性に帰せられる性質の推奨——信仰、愛、憐れみ、信頼など。

さらに、ウォルシュは「絶望の女性的・男性的形態について」において、「女性的絶望、男性的絶望」と呼ばれるものにおける、男性、女性概念の分析を進める。

人間の自己性の理想は、心理的両性具有であり、男性と女性の両方における、女性的・男性的特徴の発展であり、女性的・男性的性質が、十全に発達した健康な個人が、両性に等しく価値があり、どちらも必須であるような、補足的な完全性であると思われる (FI, p. 212)。

ウォルシュの意見では、アンチークリマクスは女性の献身性——彼が自然な性質と理解している

——を賞賛しているが、女性が自己を他者に与えて自分を見失う傾向に警告を与えている。キャロル・ギリガンの女性の発達モデル——個人性と関係性を共に含む——を指摘しつつ、ウォルシュはキェルケゴールが、女性におけるこうした要因の相互依存性を十分に認識してはいない、という見解を持つ(FI, cf. p. 211)。

一方でキェルケゴールは、自己の基礎的構造が、神の前に、宗教的に同じであり、人間は形而上学的、道徳的に平等であるという、しかしもう一方で、彼は、女性は具体化された依存性と自己放棄であり、男性が自己意識と個別性を代表しているという実体的区別を維持している、という矛盾を見て取っている。

次にL・ハウ(Leslie Howe)は、「キェルケゴールと女性的自己」において、キェルケゴールの隠れた女性蔑視を指摘する。

彼女の意見では、女性は継続的、体系的に有限的、感性的、相対的であって、男性と同じような反省や自己意識をもたず、自己を現実化するような倫理的・宗教的義務をはたすことができない、とする。人間の相関的価値についての階層的仮定によって、また男性の自己意識に割り当てられた価値が女性の自然的で本能的な関係の様相よりすぐれていることによって、また、女性の神関係が男性を通してであることによって、ハウは、キェルケゴールの著作の中では、女性がより低い自己であり、そうあり続けていると結論しないわけにはいかない。たとえキェルケゴールが、ウォルシュが解釈するように、両性具有の自己の理想を指摘したとしても、彼はそうした理念を示すことに失敗し、男と女の尊敬すべき本性とみなす本質論者の性格を保持している、と論じている(FI, p. 16f.)。

J・デュラン (Jane Duran) は、「キェルケゴールのなかのフェミニスト」において、むしろキェルケゴールのなかに、女性中心的発想の萌芽を見て取る。

彼女は、キェルケゴールの哲学の中心的要素である特異性 (specificity) と関係性 (connectedness) が、女性中心的 (gynocentric) 思考の象徴であると考える (FI, p. 17)。典型的な男性中心的思考のスタイル、つまりカントやデカルトに見られるような、分離、個別化、対象化といったものに対し、キェルケゴールの思想は、次の点で区別される。一方では特殊性、個別性の強調、関連性を強調する全体論であり、もう一方では、他者への献身的関わり、情熱的な接触を特に好むことである。三段階説のなかでも、彼の女性中心の好みは明白である。誘惑者ヨハネスは、一人の女性の個別性ゆえに彼女への関心を有し、倫理的段階の判事ウィリアムは、倫理的義務の元に、特殊にもたれる情熱的献身、そうした献身的関わりを持ち、「断片」に見られる宗教的段階では、王と女中が同列になることよって、女性は引き上げられる。こうした女性中心的発想が見られると主張する。こうした論考の結論的に、ウォルシュは「主観性対客観性—キェルケゴールの『後書』とフェミニスト認識論」において、「非学問的後書」をもとに、現代のフェミニスト理論家と共通する認識論的發展の視点、二分法的思考を乗り越える試みとして、五つの構成要素が有効であると主張する (FI, p. 18, cf. pp. 278-280)。その五つをまとめてみよう。

第一に客観的知の限界の、非相対主義的、非主体的認識である。クリマクスは主体性を強調するが、主観主義ではない。彼は客観的真理の实在性や客観知を否定しない。客観知の確実性や実定性を疑うが、認識論的相対主義は否定する。

第二に認識論的視点からしても、主体的・実存的なるものを強調すること。伝統的な客観性の視

点は、その男性中心的性格のゆえに批判されなければならないが、クリマクス自身は、客観知の探求が主体性を廃棄することを批判するにとどまっている。フェミニニストの見解では、認識論は、客観性それ自体に主体的要素を包含するとみなしている。

第三に個々の自己肯定をうながすこと。こうした自己の主体性と内面性の発展が、その人自身において実現する実存的義務あるいは本質的に人間を構成する、他者へのコミュニケーションといった実存的義務をもち、具体的、社会連帯的性格を持つことを示す。しかし個人は、主体性の義務において、個人として家族、教会、国家といった決定的な力に対抗して自己を主張することが必要となる。ここには、社会的決定論に対抗しうる、解放的な鼓動を見出すことが出来る。また一方で、ポストモダンや統合主義者による、自己と他者の区別を不鮮明にする間主観性 (inter-subjectivity) に対しては、クリマクスの見解は批判的であろう。

第四に情熱と主体性の開発へのまねき。ただしクリマクスは、ここでは、修道院的内面性とか情緒的熱狂とか、従来ステレオタイプ的に女性のものとされ、本来の内面性とは区別された主体性の特殊な形にとどまっている。

第五に二分法あるいは二元論的思考よりは弁証法的思考、客観性と主体性の関係の理解。クリマクスは、客観性が主体性にまさるといふ認識論的優越を批判するが、それは、客観性の男性中心的性格を見落としている。そして彼の時代の思弁的学問のメンタリティーを十分批判していないとか、二重的・二分法的思考の構造そのものは批判できていない、という意見が出されるのである。こうした主体性と客観性の構造、自己の男性・女性性の問題について、新たな視点から考察しているのが、T・ローレーヌ (Tamsin Lorraine) による、「肉体的病に対する性愛的癒し」クリステヴァ

研究者の「死に至る病」の読み」である。これは、フェミニスト精神分析学者ジュリア・クリステヴァの自己論の視点から、「死に至る病」の自己論を読み直すという試みである。

「死に至る病」の冒頭の自己に関する定義、「自己は無限性と有限性、時間と永遠、自由と必然の総合」という見解は、伝統的なカテゴリー化に抵抗する経験に直面して、自己が統一性と一貫性を持つと苦闘する、現代的な姿である。クリステヴァもまた、自己の意識的諸側面と、自己の一貫性や継続性を破壊するかもしれない実存の無意識的側面が媒介される、「過程にある自己」(self-in-process)(*FI*, p. 307)のモデルを示している。そしてこの両者の共鳴関係(resonance)の自己モデルは、伝統的なジェンダー・ステレオタイプへの挑戦と、生き、かつ他者とかかわる人間の革新的可能性をビジョンとして与えるものである、とする。

クリステヴァは、アンチ・クリマクスにおける絶望と罪の相関が、記号論における不均衡(無意識・前エディプスの、想像的、母性的)、また象徴的な(意識的、エディプスの、父権的)主体性のモデルである、と読む。クリステヴァにとって、人間は二つの様相(モダリティー)において、自己を定義する過程である(*FI*, p. 316)。象徴の様相では、主体は自分自身を、ある対象への関係における統一として仮定する。記号論の様相においては、身体の連関そのものを形成している過程で、身体そのものとして、言語以前の状態によって支配されている。そこから、ある主体の、第一の身体的境界を生じる、母親との共棲的融合という、前オイディプス状態と関わっている。

アンチ・クリマクスの神関係は、信仰において、自己の意味が崩壊するのに対し、神によって自己が再建されるというものである。これは、クリステヴァの「自己・変容(self-transformation)」(p. 311)と同様のことをさす。そして、この神の人類への関係は許しの力、心的な傷を癒す強力な

可能性を示している。クリステヴァは、この他者が「父」であることが重要であると示唆する。それは、禁止するオイディプスの父ではなく、愛し、許す父である。クリステヴァによれば、前オイディプスのな母との分離は、第一に「想像上の父」との自己同一化を通してなされるのである (B, p. 319)。

それゆえ、アンチ・クリマクスの神関係と、クリステヴァの二重の父とは、平行関係にある。アンチ・クリマクスの神関係は、伝統的な社会的意味を超え、言語を超え、可能性を超えて、精神的領域へと近づきうる、父なる他者への関係を表現している。

人間にとって適切な役割の概念は、「神に対して」(vis-à-vis God)であり、女性的立場は関係性のそれであり、それは、アトム的な個人主義から逃れうる可能性を示す。それゆえ、アンチ・クリマクスの無限の他者 (infinite Other) とクリステヴァの「世界内の自己」の類似性は注目される (FI, cf. p. 325)。そして女性的なものが「他者のための存在」であることは、ベリーの言うようにネガティブなものでなく、われわれ自身を変えていける可能性であると見ることが出来る (FI, p. 20)。

五 まとめ、キェルケゴールの女性論の問題

以上見てきたように、キェルケゴールのフェミニスト解釈は、彼の思想に内在する、女性への相反する彼の見解の矛盾を指摘する。そこでは、女性は人間として、男性と平等であるが、一方では女性を男性に服従する存在と位置付け、実質的に男性と異なる実存を強要することになる。彼自身、その両義性の間を揺れ動いている、と見ることが出来る。彼の女性批判を非本質的なものにする

ぎないとしつつも、その父権的構造を否定できないし、女性的本質を称揚しているといつても、女性性がそれに従う限りの限界においてであり、女性が男性と同じになることは否定される。

キェルケゴール自身がどう考えたかといえば、それは十九世紀なかばのデンマーク、敬虔主義を背景にもつキリスト教社会で、中流以上の階級の男性の、女性観としてなら、克服されるべきものであり、彼の女性に対する二重性、アンビバレンツはむしろ必然的としか言いがたい。彼は女性に、自分が規定したより以上のことを要求している。つまり、直接性と服従を要求しながら、自立した主体性であることを求めるといふ矛盾を犯している、といえるのではないだろうか。

しかし、現在、我々がキェルケゴールを理解し、現代的視点から読もうとするとき、彼の何から学び、何を讀もうとするのか。彼のフェミニスト解釈の困難と課題は、キェルケゴールのこうした基本的な思考の枠組みをどのように批判し、またどのように理解していくかということである。そのためには、精神分析やポストモダンなど、二十世紀の知の技法からの自己概念および男性性・女性性の概念を再検討することが必要となってくるであろう。

また、彼の主題である、人間が失われてはならない自己であること、女性もまた自己であり、自己となるべきこと、その具体的な可能性は、キェルケゴールの時代より格段に広がっている。現代のフェミニズムは、基本的に、女性のエンパワメント、女性の自己肯定に力点を置いている。それは、現実的に、長年の歴史的抑圧からの解放が緊急の問題となっているからである。

それでは、そうした傾向にキェルケゴールをどう生かせるか。ウォルシュは、人間には心理的両性具有が求められる、と主張する。従来の男性的・女性的という価値の序列は否定されるべきであるが、女性性、男性性という内容自体を見直すべきであろう。自己自身を課題として受け取りなお

すことあるいは「変貌」に見られるような女性性の成熟を、新たに受け取りなおしていくことは可能である。女性性、男性性というのは、決して自明の、固定的観念ではない。

それゆえ、性別の差異が解消されることではなく、その差異を自「己」として、また自「己」となるための課題として受け取りなおすこと、それがキェルケゴールの示してくれるわれわれの課題であろう。

(もりた みめ)

注

- (1) 森田美芽「キェルケゴールの女性論(一)」、『一三二六頁参照。(大阪キリスト教短期大学紀要『神学と人文』第35集、1995年所収。)
- (2) S. Kierkegaard *Gesammelte Werke, Stadien auf des Lebes Weg*, S. 74 (Hirsch/Gerdes, Eugen Dietrichs Verlag.)
- (3) Cf. *Feminist Interpretation of Soren Kierkegaard*, edited by Celine Leon and Sylvia Walsh, p. 71, Pennsylvania University Press, 1997, 以下 FI と略す。
- (4) J. J. ルソー『エミール』下、p. 77 以下参照。(岩波文庫)
- (5) cf. J. S. Mill, *The Subjection of Women*, Oxford University Press, p. 487
- (6) 森田美芽「キリスト教の歴史における女性と女性像」一四五頁参照。(大阪キリスト教短期大学紀要『神学と人文』第40集、二〇〇〇年所収。)
- (7) Daphne Hampson, *Theology and FEMINISM*, Blackwell, 1990, p. 123
- (8) Charles L. Creagan, *Kierkegaard's Relations With Postmodernism and Feminism*, North Carolina Wesleyan College, 1996, (For Presentation to conference on 'Person' in a 'Postmodern' Era, Wesleyan Center Point

キエルゴールにおける「苦しみ」の概念

大利裕子

序

キエルケゴールの「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」(SMV, 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、悪魔的なものをキエ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。周知のようにキエ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つ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。キエ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。…この愛にとつての他者は、キエ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