

キルケゴール『イロニーの概念』におけるソクラテス像

— 教師としてのイロニカー、イロニカーとしての教師

山 内 清 郎

Bild des Sokrates in Kierkegaards "Über den Begriff der Ironie"

— Ironiker als Lehrer ; Lehrer als Ironiker

YAMAUCHI Seiro

1 教師の相貌

何かを語るようにとの要求を、教師は常に突き付けられているのではないか。「不登校」「いじめ」といった学校を巡る問題が表沙汰になるたびに語るよう要請される。そして、それが言質にとられ真意であるとされ、それに応じた相貌を与えられる。そしてときには問題の在りかが、その真意に求められることもある。教師は真意を、ひいては一定した何らかの教育観を持ち、そこから導き出される当為に向け脇目もふらず教え育てなければならないのだろうか。

それに対して「わたしたちの時代」は語り得るより多くのことを要求する、とキルケゴール (Kierkegaard, Søren 1813-1855) は言った。「高くはなくても声高い熱情を、思弁ではなくても結論を、真実ではなくても説得を、誠実さではなくても誠実さの請け合いを」¹⁾ 要求すると言う。キルケゴールにとっての、この「わたしたちの時代」は既に過ぎ去ったのだと言えるのだろうか。

もし、今のわたしたちの時代もまた「より多くのこと」を要求し続けているのであれば、そして、その時代の圧力により絞り上げられた教師の相貌がこうしたものであるのなら、キルケゴールの想定する教師としてのソクラテスを、また別の選択肢としてそこに付け加えることに意義が認められるだろう。

2 キルケゴール『イロニーの概念』より

2-1 キルケゴールの推理眼

ソクラテスとはイロニーの概念であり、そしてまた、この宣言それ自体に矛盾がはらまれるという。なぜなら「概念」とは通例、変転生成を繰り返す生きた現象にあっても一貫した同一性を保つものに与えられる名称だから、そして、ソクラテスという一人の生きた人物を概念と

呼ぶことは、ソクラテスか概念のどちらかを死に至らしめることになってしまうからだ。だがそうではない、とキルケゴールは言う。概念がソクラテスを巡る様々な状況の中で現象として現れながら、イロニーとしての同一性を保っているという。

概念とは明瞭であるべきものだが、キルケゴールの『イロニーの概念』（1841）でイロニーは決して明証的には示されない、あるいは明瞭であるのかもしれないがわたしたちの目には透明ではない。キルケゴール自身にしても、全てのイロニーに通じる規定として「現象は本質ではなくて本質の反対である」³⁾と言っている。この規定がある人に適用されると、それは、その人の外観が内面と一致しないことを意味する。この意味で、イロニーは既にいわゆる概念とは馴染まない。そのイロニーの概念が、この著作で練り上げられているのだが、それは思弁的な方法によってではなくて、解釈するという道を通してである。つまり、新しい概念が、ソクラテスの歴史を解釈するという方法によって解明される。

ただ、概念が現象を怖がらせてはいけない。騎士のように力強くあるべき概念と女性的な性質ゆえに脆い現象との関係、また概念をあつかう哲学と現象からなる歴史との関係は聴罪司祭と罪の告白者との関係のようなものだ、とキルケゴールは言う。聴罪司祭は敏感な聴覚をもって罪の告白者が語る彼の生涯を聞き、それを語り直し、その「写し」を彼の目の前に示す。罪の告白者は作り上げられた「写し」つまり概念に喜ばしい驚愕をあげようのだ。³⁾

そもそもソクラテスの歴史は、前339年に毒杯を仰ぎ刑死した事実以外に確実なことは知り得ないと言われる。彼自身は一言も書き残さず、わたしたちのソクラテス解釈を可能にするのがいわゆるソクラテス文章——彼の友人でありまたアテナイの軍人のクセノポン、弟子であり哲学者のプラトン、そして同時代の喜劇作家アリストパネスの文章——に限られているからだ。キルケゴールはまず、ソクラテスの立場はイロニーである、と解釈し、この解釈を可能にするものとして、それぞれのソクラテス文章（の齟齬）をとりあげる。一般にソクラテス文章は、彼を擁護したり貶める意図をもって書かれた虚構や文芸作品——同時代人による変容された解釈や読取り——であると信じられていて、当然それぞれの文章の間の齟齬も大きい。

そこで、かの偉大な教師にはいくつかの記録が残されている、彼の正体は何者なのか、といった問いがたてられる。どの記録が最も信頼に足るものか。どれが史実に一番近いのか。しかし、キルケゴールはこれらの正体捜しの視点自体を転倒させる。かように三者三様に食い違う文章を書かせたソクラテスとは何者なのか。言い換えれば、描かれたソクラテスではなく、描かれなかったソクラテスをその可能性の中心において見ていこうとするのだ。「ソクラテスが非常に大きな価値をおいたもの……すなわち沈黙（Schweigen）、これこそが世界史との関連におけるソクラテスの全生命である」⁴⁾。これは、ただ彼自身が何も書き残さなかった事だけを言うのではない。たとえわたしたちが彼と同じ時代に生きていようととも理解され得ない謎、ソクラテスの内面を「沈黙」として反響させているのだ。

2-2 三者三様のソクラテス文章

クセノポンの描くソクラテスには一つの意図があった。それは「ソクラテスに死罪を宣告したのはアテナイの人々の……不正であった」⁵⁾のを示すことであり、そのことに奇妙なまでに

成功しているという。というのも、クセノポンのソクラテスは「無罪であるばかりか無害」⁶⁾であるからだ。洗練された生活を営むアテナイの人々から、その退屈さのため煙たがられるような人物になってしまっている。クセノポンは結局「ソクラテスをまるでばかばかしいものに (ad absurdum) 還元」⁷⁾した。クセノポンはソクラテスから旨く危険を取り除くことで、彼をただの話し好きの変わり者にしてしまった。クセノポンの解釈のもとでわたしたちはソクラテスが探求し続けたのであろうものの「もじりの投影」をもっている。すなわち「善きものに対しては有益なるもの……真なるものに対しては既存のもの」⁸⁾をわたしたちは与えられる。

つまり彼のソクラテスは、何ものも絶対的に有益なものはないし、無益なものもないという誰にも反駁できないがそのため結局は「あまりに正しすぎ、あまりに丈夫で長もちし、あまりに退屈」⁹⁾な、経験の有限性の重みをよく知る、物知り顔の弁証法を駆使する。そこにはソクラテス的なイロニーは決して登場せず、ただ詭弁があるだけである。こうしたクセノポンのソクラテスのつまらなさは、そのソクラテス¹⁰⁾を読む人なら誰もが感じるだろう。ただ、そのソクラテスが生み出された秘密はクセノポンのソクラテスだけを読む限り分からない。

次に、この退屈さからの解放への感謝という若干の賞賛をもってプラトンの対話篇が取り上げられる。だが、プラトンのソクラテスが真相に近いというのではない。キルケゴールはその見解を受け入れず、諸対話篇をただ証拠としてだけ用い推理していく。わたしたちの目的は、プラトンの対話篇一つ一つを吟味することにはないので、その推理に従ってソクラテスを浮き彫りにすることに努めよう。

プラトン対話篇の中で、どれがプラトンのであり、どれがソクラテスであるのかを区別する試みが古くからなされている。一人の語り手が語る物語的なものと、戯曲的なものとの区分による示唆¹¹⁾など。しかし、師への思いに篤いプラトンにとり、ソクラテスは彼自身とほとんど一体であるとまで感じられたのであろうから、対話篇の外的な形式だけでは、プラトンのものとソクラテス的なものとを分かつには至らない。

プラトン自身がイデーを探求していく方法にとって、対話篇という方法は、イデーとの必然的な関係から要請されているのではない。だが対話篇という方法を選ぶことは、プラトンにとって単なる偶然以上の理由をもっている。そこで、次のように問うことができる。「ソクラテスはプラトンの方法とどのような関係にあるのだろうか」¹²⁾。

キルケゴールによれば「方法 Methode」とは、多様な経験の中で——ソクラテスにとっては市街や広場で——その多様性を「絶えず抽象的となっていく縮約に還元することで単純化」¹³⁾する高度な技術を意味する。ソクラテス的な「語り合う技法 Kunst der Unterredung」は、プラトンの対話篇の中でも、その特異性を際立たせるためソフィスト的な技法である「語るreden」ことと対比される¹⁴⁾。その差異は「語り合う」ことが「問いと答え Frage und Antwort」の形式であると言い換えられると、一層明瞭に表現される。

「問い」とは、一方で対象に対する問う者の関係を表し、また一方で対象を中間に置いての他の人に対する関係を表す。ともに抽象へと向かうのに違いはないのだが、対象に対する問いとは、問うことが意味をもつのは正しい返答を得るときであるということ、並びに「問い」と「答え」とが乗り越えられるたびに対象に対する知識は確かになっていくという知識の充実を前

提とする思弁的方法である。そうした「問う技法」では、もしかすると「美」とは美しいものであるなどといった「詩的なもや」¹⁵⁾にたどり着く結果をまねいてしまうかもしれない。

他方、対象を中間に置いての問いの関係では、結果に空虚があるかもしれないことを前提とし、「問う者」と「答える者」との交互の足どりによって思想が進んで行く。ここでの「問うこと」とは「真にソクラテ的に吸いつくす質問」¹⁶⁾であり、その道程がたどり着くのは「結果なし Ergebnislosigkeit」¹⁷⁾という全くの無、すなわち「否定性 Negativität」である。それは、先のもやに吹く「一陣の隙間風」¹⁸⁾であり、ここに「ソクラテスが核に到達するために皮を削るのではなく、核を抉り抜いてゆく有り様」¹⁹⁾が認められる。例えば、プラトンの『饗宴篇』で、ソクラテスに先行する「エロス」を巡る数々の美しい物語は、「エロス」そのものに達するために克服される「問いと答え」という契機ではなく、地上に於ける経験の重みでしかない。そして、最後のソクラテスの語りがもたらすのは「エロス」の全く抽象的な規定なのだ。

ただ、そうした抽象的な規定が全くの「結果なし」として無に消え入ろうとすると、別種の記述が頭をもたげてくる。神話的な記述、比喩的な記述がそれであり、これは決してソクラテス的なものとはならない。また、客観的な学問的記述に優れていると区分される対話篇——例えば『国家篇』など、プラトン自身のイデーが起き出しており、おそらくプラトンにおいても後期に位置するもの——では、人物は「はい (Ja) や、その通りです (Amen) をもって」²⁰⁾登場するのであり、ソクラテスでさえ「普通名詞 (nomen appellativum) すなわち単に話し手や演説者を意味するだけのもの」²¹⁾になっており、これまた決してソクラテス的ではないという。

このように、どこにも到達できない「否定性」としてのソクラテスに接したために、クセノポンは自らの国家に有益な軍人という立場にソクラテスを引きずり降ろし、プラトンはソクラテスの「否定性」に自らの豊かな肯定性 (Positivität) を付け加えた。結局それぞれのソクラテス解釈で「クセノポンは小売商人のように彼のソクラテスを値切ったのであり、プラトンは芸術家のように彼のソクラテスを超自然的な大きさに創造した」²²⁾のだ。

そして、キルケゴールは最後にアリストパネスについて述べている。アリストパネスのソクラテス文章は『雲』と題された喜劇であり、ソクラテスを貶めるための当てこすりとして、それほど顧みられないことも多い。だがキルケゴールは、この喜劇がソクラテスを単に描写することでは最も真実に近いと考える。というのも、この劇の最初の判定者はアテナイの人々であって、彼らになるほど似ていると納得しない限り喜劇にさえならないのだから。

アリストパネスは、ソクラテスの「否定性」に何も付け加えない。「雲」——劇中のコロス (合唱隊) でもあり、登場人物ソクラテスの女神でもある——を象徴とし、史実的なソクラテスとの相似を頼りに舞台に彼を映し出す。「雲は、とりとめのない思考の動きをあらわす絶好の表徴であり、その思考の動きは、絶え間なく揺れ動き、確たる足場もなく、内在する運動法則もなく、雲のように無規則に変化しながらあらゆる仕方であらゆる外貌を形づくる。あるときは人間の女たちに似ており、あるときはケンタウロスに、豹に、狼に、牡牛などに——よく似てはいるが、しかしそうではない。なぜなら、それらの雲は霧にはかならず暗く蠢く無限の可能性にはかならないからである」²³⁾。「雲」には肯定的な本体や正体が認められないのだ。

2-3 キルケゴールの顧みた教師としてのソクラテス

ソクラテスの立場をイロニーとして解釈することの可能性は、変容された三つの解釈から示された。次に、この解釈を現実にするのは歴史的な事実、つまり国家の与えた解釈——証言ではなく状況証拠——だとされる。その一つが、ソクラテスの内なる声ダイモン（精霊）であり、もう一つは、有罪判決の内容とソクラテスがそれを受け入れたことである。ダイモンの働きは、ただ警告を発し否定するだけで、忠告し肯定することはなかった。雄弁な神々やギリシア的な意味での国家の法が人々の言動や行為と一致しているアテナイでは、そうしたイロニーとしての立場からソクラテスは、有罪を選ばざるを得なかった。結局、彼は「イロニーを使用しただけでなく、自らイロニーの生贄になるまでにイロニーに身を捧げた」²⁴⁾のだ。

また、このソクラテスがイロニカーであるというのが既に証明された事実だという立場から今一度歴史を振り返れば、このソクラテス解釈は必然になる、とキルケゴールは説明する。その一つは、当時のアテナイに溢れたソフィストの主観性の立場からイロニーが生じたということ、遙かな時を隔ててロマン主義の時代に再びイロニーが原理として蘇ったことにある。また一つには、ソクラテスの後に多様な学派が生じたことから論証されるのだ。ソクラテスの弟子や友人たちの解釈の多様性は、既に見たところで示されているだろう。さらに、彼から生まれた三つの相異なるソクラテス学派もしばしば取り上げられる。一般には、その多様性を説明するのに、ソクラテスが豊かな肯定性を抱えていたと見なされることも多い。だが、キルケゴールは、ソクラテスの立場はむしろ否定性であり、何も豊かさを残さなかったものでこれ程まで多様な学派を残したのだ、と言う。彼はプラトンを自分の弟子にしたのではない。プラトンをしてプラトン自身にしたのであり、またクセノポンでさえクセノポン自身にするしかなかったのだ。

以上から、キルケゴールによって推理されることの一つに、ある認識のモデルがある。このように、同時代の弟子にとってさえソクラテスを直接的な確実性のもとで掴むことはできない。この「直接的な確実性」に関しては、「どんなに近くにいる者であろうとも、結局は絶対的な距離をへだてていることになる」²⁵⁾と言われる。たとえ同時代の弟子が睡眠を極限まで減らして師に付き従い、スパイを解き放ち師の情報を残らず集めそれを頭に詰め込んだとしても距離をへだてていることになる。こうした事情の下で、いかにしてソクラテスは教師であるのだろうか。

「わたしたちは、弟子たちに対する彼の関係に真剣さがあるかどうか、またそのような教師の場合に要求できるだろう熱情が彼の教導にあるかどうかを見てみよう。しかるに、こうしたものがソクラテスにはまるで欠けているのにわたしたちは気づく。こういう事情にあるソクラテスを、イデーの蒼穹のもとで弟子たちをイデーの永遠の本質の直観によって高く引き上げた者だなどと考えるてはならないし……イデーにおいて彼らを愛した者だとかいうふうに考えるてはならない」²⁶⁾。ソクラテスは何を教えたのか。何も教えなかった。教えるべきものなど何ももっていなかった。ソクラテス自身は無であり「否定性」であった。キルケゴールも言うように、ソクラテスは弟子たちを豊かにすることなどなかったし、よりの確に言うなら断じて豊かにはできなかったのだ。

しかし、ソクラテスは「否定性」であるがゆえ愛される人となる。この愛はプラトンの『饗宴篇』でソクラテスが語る「エロス」の全く抽象的な規定と並べてもよいだろう。つまり、いまだ所有せざる対象——彼は無なのであるから当然所有されないだろう——への憧憬である。「ソクラテスという人物は、他の人々との関係において……あまりにも否定的にできあがっていた。……伝達し充実し豊かにすることが、彼にはできなかった。この意味ではたぶん彼を誘惑者と呼んでさしつかえないだろう。彼は青年たちを欺き、その心に憧憬を目覚めさせたが、それを叶えてやりはしなかった」²⁷⁾のだ。

ソクラテスにおける愛の関係、愛の本質について言うならば、それもやはりイロニーの愛であり、しかも「イロニーは愛における否定的なもの」²⁸⁾なのだ。だからこそ『饗宴篇』に登場する不良少年のごときアルキビアデスでさえ、全生命をつかまれたと感じるほど彼を愛するようになる。もし仮に、例えばイデーといった第三のもののからの豊かな流出があり、そのイデーのために愛したのであれば、アルキビアデスは不安に陥ることはなかっただろう。

アルキビアデスは自らソクラテスについて、彼は「愛する人である代わりに愛される人となった」と言う。キルケゴールによると、この言葉が意味するのは「彼が青年たちを自分のほうへ引き寄せたが、さて青年たちが……自ら存在することをやめて、ただ一筋に彼から愛される状態であることだけを欲したのであろうとき、既に彼は去っており……青年たちは失恋の深い痛みを感じ……ソクラテスが自分を愛していたのではなく、自分がソクラテスを愛していた……と感じた」²⁹⁾ということなのだ。いわゆる教育的な関係に要請される愛と、この誘惑的な愛とはこれ程までに掛け離れている。だが、どちらも確かに愛ではある。「弟子たちに対する彼の関係は確かに覚醒的（aufweckend）ではあったが、肯定的な意味で決して人格的（personlich）ではなかった。だが彼を妨げてそうさせなかったものが、これまた彼のイロニーだった」³⁰⁾のだ。

3 イロニーとは何か

3-1 イロニーと嘘とは同じなのか

『イロニーの概念』の前半にあたる第一部では、ソクラテスの立場をイロニーと解釈し、その解釈を可能にするもの、現実にするもの、そして必然にするものが順に展開され、教師としてのイロニカー、すなわちソクラテスの「沈黙」の姿が浮き彫りにされた。ところで、教師が語ることへの不当なまでの要請にさらされているのではないか、という疑念からわたしたちは出発していた。しかし同時に、教師であろうとするのなら、「言葉」を頼りに表現し伝達せずにはいられない。たとえ非言語的な手段を用いるにしても、その限りは何らかの言語的な手段に頼ることになる。だから、以上のようなキルケゴールの「沈黙」「否定性」としてのイロニーをわたしたちが何とか見出しても、そのまま何の介在もなしに自らのモデルとしたり、そこから語り出したりするわけにはいかない。そこで以下ではこの観点から、一旦イロニーというレトリックを巡るコミュニケーションのレベルの議論、つまりレトリック論に考察を移す。要するに、キルケゴールの言う「沈黙」から、わたしたちはまた語ろうというのだ。

さて、そこでのイロニーとはいったい何なのだろうか。ときには反語と訳されることもあるが、それだけでは簡単には理解し得ない。伝統的な修辞学では、伝達内容を効果的に聞き手や読み手といった受け手に伝えるための表現技法の一つと考えられていた——ここではこれを旧修辞学と呼ぶことにする。基本的には、イロニーは真意と反対のことを言うことから成り立つ。あるいは、言葉の表面上の意味とは別の解釈を引き出すことで成立する。例えば、ちんぴらが泥をはねかけられ、どうしてくれるとさっそうとからんだところ、出て来た連中はこわい連中だったとしよう。「顔に泥ぬられたやて、えらいすまんだな、立派な顔に泥塗って。洗うたるわな」³¹⁾。わたしたちは、彼らが本当に「すまない」「立派」と思っているとは思えない。まして、ちんぴらの方も相手が「洗って」くれるのを期待していないことをわたしたちは読み取る。

ソクラテスについても「ソクラテスの言ったことは何か別のことを意味していた。外観は一般に内面と調和的な統一にはなく、むしろそれと対立しているものである」³²⁾とキルケゴールは言う。それなら、その点でイロニーと類似する嘘や擬装また単なる誤解などとイロニーとは、どう区別されるのだろうか。イロニーが単に自分の真意を隠してそれと反対のことを言うだけならば、イロニーとは言い換えると嘘でしかない。また、ソクラテスのイロニーに関してもイロニーは単に、彼が「無知」に擬装した仮面——「空とぼけ」の仮面——を被っているのだという非難の言葉にすぎなくなる。だが、キルケゴールは同時にこうも言っている。ソクラテスとは、わたしたちが「その人の外観そのものに立ちどまってはられない人種なのであった」³³⁾と。このとき、キルケゴールが言うソクラテス的なイロニーとは、旧修辞学にとっては何か未知なるものとして差し出されているのではないだろうか。

ただここで、具体的なイロニーの考察に移る前に、イロニーを含むレトリック全般について見られる謬見に陥らないように次のことは理解しておきたい。レトリックとは、Aと言えるのにわざわざBをもち出してきて、AをBに見立てるといった表現の余剰では決してない。AをBと見立てた場合すでに、単にAと語るのとは伝達の仕方だけでなく、その内容も違ってしまっている。それどころか、いつも都合よく直接的な文字通りの表現としてのAがあるとは限らない。この場合、レトリックによるのが唯一の表現形式であり発見的な認識なのである。³⁴⁾

こうしたレトリックの必要性は、とりわけイロニーの場合に明らかになる。イロニーが真意と反対を言う表現だとすれば、それは、真意をXとすれば、反Xを反語的に表現することだと言えるかもしれない。そのとき、反Xを語り得るのなら当然Xもそのまま語り得るのではないか。しかし、先の例で反X（「えらいすまんだな」「洗うたるわな」）を率直なXに言い換えるとどうなるだろう³⁵⁾。イロニーもまた、伝え方だけでなく意味内容の差異を表現し、伝達するのを可能にするレトリックなのだ。

3-2 記号的なイロニーの位相

イロニーは、他の言葉の文彩や転義——隠喩や直喩など——とは違い、ただ文字面だけで、また語の使用の形態によって、他の言説から区別されるのではない。イロニーは、ちょうどキルケゴールがソクラテス解釈でイロニーを捉えようとした様に、解釈の行為の内ですれがイロニーなのだと判別される。隠喩や直喩といった他のレトリックには、書き留められた記録だけ

で十分に威力を発揮するものもあるのだが、イロニーではそこに何かが欠けていればイロニーとなり得ない。その意味でも、イロニーは旧修辞学——書き留められた文章、またそれをいかに効果的に演説するかを主題とする——だけでは捉え切れないレトリックであった。

まず、イロニーも一つの記号体系の中にあると見なすことから始めるのが妥当であろう。記号によるコミュニケーションの一般的な図式として次のものがある³⁶⁾。記号によるコミュニケーションには、実体的ではないが一つの「コード」が想定される。「コード」とは比喩的に言うと、個別の言語の場合には辞書や文法書などに結晶化され固定化されている様々な決まりや規則であるということになる。「送り手」が「伝達内容」という情報を「コード」に従って、記号による「メッセージ」に置き換え、それを受け取った「受け手」が再び「コード」に従い「伝達内容」を情報として読み取る。例えば、モールス信号で一つの文字が一定の信号で表されるように、ある伝達内容を別のものに置き換え伝達する際の規則が「コード」である。

理想的なコミュニケーションでは「メッセージ」の作成と解読に際して利用される「コード」は同一のものである。しかし、言葉の決まりにずれがあるということは、日常的な場面でも言葉によるコミュニケーションが行われる全ての場合に多かれ少なかれ起こるし、むしろ人工言語的なコミュニケーションでない限り個々のコードが食い違うのが当然である。³⁷⁾

さらに、コミュニケーションを支えるものとして「コンテキスト」も常にそこに寄り添っている。「コンテキスト」は、とりわけ「コード」が完全に共有されていないと想定される場面で前景に浮上する。例えば、赤ん坊や外国人とのコミュニケーションを考えると、確かに記号はわたしたちに向けられているが、その内容は一義的には決定できない。だが、わたしたちがコミュニケーションを続け、そこに流通する情報の価値を一定に保とうと思うのなら、筋や前後関係という「コンテキスト」から相手の「コード」を推測する³⁸⁾。「コード」と「コンテキスト」は、前景に背景に移り変わりながら互いにコミュニケーションを支える。ただそれにしても、この記号の位相だけでイロニーを考えることはできない。というのもイロニーとは、ここで言う「コード」に登録されている意味と反対のものを伝達することを言うのだからである。

そこでさらに、次のような場面を考えてみよう。演劇ではしばしば「運命のイロニー」が悲劇として演じられる。悲劇、例えば『オイディプス王』が悲劇として演じられまた観られるのは、演劇に意味が二重化され反転されるための構造、つまり二重のコミュニケーションの回路が備わっているからである。登場人物はもう一人の登場人物に向かって話しかけ、役者は観劇している者に話しかける。神官がオイディプス王に向かって、神の加護によってあなたはわたしどもの命を救われたのだ、と言うとき、役者はこの台詞を額面どおりに受け取らなくてはならない「コンテキスト」にいる。それと同時に、観劇している者はオイディプス王が神の加護など決して受けていないことを知っている。³⁹⁾

この二重のコミュニケーション回路は、劇内的コンテキストと劇的コンテキストといった「コンテキスト」の併存または衝突をもとにしている。意味が反転するのは、一つの「メッセージ」が二つの意味に読み取れるということなのだ。この演劇的な位相が、一つのコミュニケーションの中で見られるときに「いわゆる一般的なイロニー」は説明されるのではないだろうか。ある一人が登場人物と観劇している者とを兼ねることで、演じると同時に観ることをし、そし

てもう一人も同じに振る舞うなら、そこに「いわゆるイロニー」が成立すると言える。

日常のコミュニケーションの中で、イロニーがイロニーとして理解されるのは、そこに言葉づかいや発音、表情、身振りといった反語を示す何らかの信号があって、受け手（の想像力）を引き込んだ上で、イロニーが作動していることを判断させるのだ、といった説明がなされる⁴⁰⁾。しかし、イロニーとは、このように分かる人には分かるといった閉じた仲間内だけのものなのだろうか。キルケゴールもまた、一片のイロニーさえもっていれば成功できた時代——彼にとってはロマン主義の時代——もあったとして次のように言う。「一片のイロニーが、他のあらゆる欠陥を償うものであって、立派に世間を渡る助けになり……また消息通には一種の広汎な精神的秘密結社の一員であることを示す符牒にもなった」⁴¹⁾。内部の者と部外者とを区別するための閉じた秘密結社のイロニーの時代。

キルケゴールだけでなく、わたしたちもこの消え去った時代の代表者の誰かに出会うことがある。彼らが「あの微妙な、意味深長な、両義的で秘密めかした微笑を保存している」⁴²⁾といった場面に出会う。もしこれだけで終わるのなら、イロニーとはやはり単なる言葉の装飾や嘘でしかない。キルケゴールの示そうとするソクラテス的なイロニーとは、旧修辞学にとってだけでなく、レトリック論にとってさえ何か未知なるものとして差し出されている。つまり、キルケゴールのイロニーはこれとは全く別に言い表されなくてはならない。

3-3 キルケゴールのソクラテス的なイロニー

「わたしはあなたを愛している」という台詞が言われた——愛を確かめ合う二人の間でのことかもしれないし生徒に自らの態度を表明する先生によってかもしれない——とする。この簡単な台詞でさえも、場面が緊張をはらみ両義性を帯びるにしたがって曖昧になる。コンテキストは一人の受け手の中でいくらでも、あるいは送り手にとってさえますます拡大して行く筋書きをもつ。「先生はやっぱりわたしたちのことを思ってくれている」「先生はああ言うけれど、あれは体面を保つためで本心から言っていない」……。このときメッセージの受け手は、あるいは場合によっては送り手でさえも、それにいかなる意味があるのか頭を抱えることになる。

ここから歩み出すには、いくつかの道が考えられる。一つには、結局は「愛している」という肯定あるいは「愛していない」という否定のどちらかに落ち着いてしまう道。また一つには、結局は「愛」と言う言葉には愛の本質は一つも示されていない、という折り返され二乗された主観性による世界の否定に通じる道。だが、ソクラテス以前のソフィストに代表される、例えば「どちらであっても理屈をつけることができる」といった恣意的な判断による詭弁の立場に反対するのであれば第一の道は選べない。だからといって第二の道を選べば、『イロニーの概念』の後半第二部で詳述されている、イロニーを一つのある新しい原理とするロマン主義の主観による「結局何であっても、世界がどうであっても自由だ」という創造性や天才性の袋小路に行き当たる。このどちらの道を選ぼうとも、ここまでの位相だけでは結局は一種のコードに回収されてしまう結果を招くのではないだろうか。言葉の既に規定されてしまっている内容、安定しているのかのように見えるコードに逃げ込み保身を図ることにはならないだろうか。しかし、キルケゴールの示したソクラテス的なイロニーは、そのように閉じた一つの原理ではない。

そこで、さらに次のような場面を考えてみよう。先の台詞の例に従い描き出してみると、「愛」を含んだ言明そのものへと目が向けられ、言明の無内容からくる不安によってコードそのもの——「愛」の意味——が揺り動かされるという場面。「愛とは……」の後に続く述語が何ら決定的で一義的な意味をもたないようにしてしまう。イロニーを言明を巡る認識の基本的な要素と認めることによって、コミュニケーションの在り方そのものの様相が変貌する。

「ソクラテスの抽象的なものは、あるまったく無内容な記号である」⁴³⁾とキルケゴールは言う。彼の記号が無内容となるのは決して記号そのものが意味を欠くからではない。むしろ、「意味—無意味」といった次元をそれこそ無に帰す非意味の次元に彼の記号が位置するからである。それを読み解く際のコードが彼の中に単一には見いだせない。またダイモンとは、そうした内面での衝突を知らせるものであり、神々という当時の表現に姿をかりた報せだったのだろう。

そう考えると、ソクラテスについて言われる「無知の知」も、単に「自分が無知だということを知っている」以上の意味をもってくる。おそらくソクラテスは、当時のギリシアの流行思想であった自然科学、あるいは詩や神話といった文芸的な知識などの経験的な知識は豊富にもっていた。その上で、例えば「徳」について自らが何かを語ったとたん彼はその言明の不十分さに気づくのだ。言い換えると、その言明で「何を」語っているのかに無知なのである。

このことの成り行きを、キルケゴールは次のような比喻で述べる。イロニーの営為は「否定的な結果を最も純粋な最も無雑な状態で与える」ことにある。「懐疑すら常にあるものを措定しているが、これに反してイロニーは、かの老魔女と同様にまず全てのものを平らげ、次には自分自身を食べ尽くす、あるいは魔女について言われるように自分自身の胃袋を食うという不断の、言うまでもなくタンタロスの試み」⁴⁴⁾を為しているからなのだ。ソクラテス的なイロニーは、目的を有するだけではなく手段をも巻き込んだイロニーとなる。ここまで述べてきたことによって、わたしたちが問わなければならないのは、実は最初の問い、イロニーとは何かから、イロニーの立場に立たざるを得ないわたしという主体はどのような者か、という問いに変化してしまっている。

「イロニーにおいては、主体はたえず対象から抜け出そうとするのであり、そしてこのことを彼は、対象が実在性をもたないということをあらゆる瞬間に自覚することによって達成する。……イロニーにおいて主体は、自分自身を救出するため、すなわち自分自身を否定的にいったいのものから独立した状態に保っておくために、絶えず退却し、あらゆる現象をあげつらってその実在性をとり除く」⁴⁵⁾のだ。ここに否定性による主体の無限的で絶対的な自由の獲得が在る。それはまた同時に、主体に対してイデーを限界として、決してたどり着かない領域として示す否定性でもある。

そこから、いかに善くあるべきかという道徳的な問題も考えられる。「ソクラテスの中心は定点ではなくて、どこにもあってどこにもない (ubique et nusquam)」⁴⁶⁾のだ。ロゴス、そしてそれによって語られる道徳性のたった一つの中心は「どこにもあってどこにもない」のであり、ソクラテス、あるいは彼に誘惑された者たちは大洋の中に放り出され泳ぎ続けることを余儀なくされる。「彼のイロニーは彼がイデーに奉仕するために用いた道具 (Werkzeug) ではなく、イロニーは彼の立場 (Standpunkt) なのであって、それ以上のものを彼はもっているのではな

かった。もし仮に彼がイデーをもっていたとすれば、彼の滅却運動（vernichtende Wirkung）は決してあのように徹底的なものにはならなかっただろう⁴⁷⁾。そしてその徹底的な滅却運動のためにギリシアの国家という倫理的な共同体の外部に立ち有罪判決を受けることになった。

ソクラテスの「正」「善」「美」そしてそれらを総括するものとしての「徳」あるいは『饗宴篇』の中で探求される「エロス」などがなるほどソクラテス的であると感じられるのは、それらが以上に述べた経験の重みから自由になった無限の弁証法に冠された名称であるがゆえである。彼は弟子たちを豊かにすることは決してできなかった。では、なぜソクラテスは偉大な教師となり得たのか。それは、彼が自らの無をロゴスに託して、その無を青年たちに開いて見せ続けたからなのだ。そうしてイロニーの愛によって、青年たちに愛される者つまり誘惑者となり、彼らを新しい世界へと船出させたのだ。「彼は世界史的に見れば、思弁の船を浮かべたという意義をもっている……。それにしても彼は自分では乗船せず、ただ船出させるだけである。彼自身はまだ古い体制に属しているけれども新しい体制が彼とともに始まるのである」⁴⁸⁾。

最後にここで、キルケゴールのテーゼを振り返っておこう。ソクラテス的な意味での「イロニー」とは、無限的かつ絶対的な否定性として、主体性の最も軽く最もかすかな徴（leichteste und unscheinbarste Bezeichnung）である⁴⁹⁾という。

4 イロニカー、ソクラテスそして徳の教師

近代教育学のアポリアに、とりわけ道徳や価値の領域での自律の問題が指摘されている。問題そのものを、次のように定式化できるのではないだろうか。「教科書に書いてあるようなことならいくらかでも教えることができるけれど、今問題になっている『何が正しくて、何が正しくないか』といったことは、自分で決めなければ人から押し付けられても意味がないのだから、しっかり自分で考えなさい」。この言葉を子どもが聞いたらどうなるだろう。つまり、そのことは自分で決めなさい、という命令と、今わたしの言ったことを命令にとってはいけません、という先の命令と矛盾するメタレベルの命令が同時に発せられる⁵⁰⁾。このように自律性を導き出そうという指導の在り方そのものが、一つの逆説を内包している。この逆説のせいで、教師あるいは子どもや弟子がいかに負荷を負わされてることはないだろうか。

このような場面では、何かを示し弟子たちを豊かにするのではなく、むしろ肯定性を伴わないイロニーをどのように生きていくか、つまり〈何を〉ではなく〈いかに〉が重要である。また逆説的であるが、ソクラテスはどんどんと仮面を変えて行くことで、ある相貌を手にする。教師とはどういった場合でも常に、例えば現代では学校と生徒の間に既にある関係に、遅れて割り込んで入って行く者——ソクラテスはギリシアの神々や国家と青年たちとの間に遅れて入っていった——であり、既存の体制と新参者が接する最前線なのである。そこでもし、学校の規則などという決まりを片手に生徒に面するのであれば、彼はいかなる相貌ももち得ない。そうした決まりから、ソクラテスのような軽やかさをもって自由になり、プロメテウスのように仮面をどんどんと取り替えていけば、彼はそこで初めて自らの相貌をもち得る。キルケゴールに従えば、ソクラテスは「教師」あるいは「語り手」「演説者」という普通名詞ではなかったのだ

ということになる。

「このような際立った人物は、経験的な自我が消えて、純粋な自我の観念的規定が展開するとたんに個人がある程度まで消えてゆくといったような、単なる主観的な思弁をあらわす徴ではない。その反対にイロニカーは、完全な人格性の預言、あるいはその略語である」⁵¹⁾。教師は、決まりや規則——ギリシアであれば神々や国家という共同体のコード——を代表する駒でもなければ、教育という現象の中で無名性へと消えて行き不特定多数の一員となるのでもない。

学校の決まりや規則を守ることが正しいのか、あるいは守らなくても子どもが自分で正しいと思うことを貫くことが正しいのか。ソクラテスならばこう言うかもしれない。「学校の規則に従うこと、それは確かに正しい。また学校の規則に背くこと、それは確かに正しい」と。彼には何か最終的で有限な言葉を語ってしまうことが許されない。「学校の規則」「法律」「人権」「命の貴さ」などといった荘厳な言葉、物知り顔な悪循環する弁証法を生み出し得る言葉を吐くことは、彼にとってイロニカーの死を意味する。もちろん先の「何が正しく、何が正しくないか」の対話は、終わりの統制を欠くままで豊かさに至ることはない。ただその状況の中での「正しさ」をたどり続けることになるだろう。ソクラテスが先の言葉を苦吟して捻り出し、また同時に軽やかに吐き出すだろうというのは、彼がイロニーを自らの立場とするイロニカーだからである。

わたしたちは、イロニーを自らの立場とするソクラテスを、教師の相貌の一つとして眺めようという冒頭の問題設定に従いここまで論じて来た。今、キルケゴールにより目の前に置かれたソクラテスには果たしてどれだけの威力があるだろう。ただ「イロニーは発端であってしかも発端以上のものではない」⁵²⁾。イロニカーとしてのソクラテスが敢行した徹底的な滅却運動は、ただ一時の沈黙であり、世界史的にもその後何らかの形で——例えば、クセノポンやプラトンに見られるように——肯定性が頭をもたげる。そして、イロニーの抵抗運動は休むことなく続く。

《註》

キルケゴールの著作は現行のドイツ語訳全集（*Gesammelte Werke*, Übersetzt von Emanuel Hirsch u. a., Diederichs-Verlag, Düsseldorf/Köln, 1950ff.）に依り、日本語に訳するにあたっては白水社版『キルケゴール著作集』（全二十一巻、1963-68年）の当該箇所を参考にした。以下邦訳に関してはその巻数・頁数を併記する。本論文内で主として扱う、*Über den Begriff der Ironie*（『イロニーの概念』）は、*BI*（『イロニー』）と略記する。

- 1) Kierkegaard, S., *BI*, S.250.（『イロニー』下、著作集第21巻、153-4頁。）
- 2) Ebd., S.251.（同上、155頁。）
- 3) Vgl. Ebd., S. 7 ff.（『イロニー』上、著作集20巻、17-20頁を参照。）
- 4) Ebd., S. 10.（同上、21頁。）
- 5) Ebd., S. 13.（同上、30頁。）
- 6) Ebd., S. 13.（同上、30頁。）
- 7) Ebd., S. 14.（同上、31頁。）
- 8) Ebd., S. 24.（同上、47頁。）
- 9) Ebd., S. 16.（同上、35頁。）
- 10) 邦訳には、クセノフオン『ソクラテスの思い出』佐々木理訳、岩波文庫、1953年がある。
- 11) Vgl. Kierkegaard, a. a. O., S. 30.（前掲書、58頁を参照。）またディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』上、加来彰俊訳、岩波文庫、1984年、285頁も参照。
- 12) Kierkegaard, S., a. a. O., S. 31.（前掲書、60頁。）
- 13) Ebd., S. 31.（同上、61頁。）

- 14) プラトン「ゴルギアス」藤沢令夫訳『世界の名著 プラトン』I, 中央公論社, 1978年に所収, その278頁を参照。そこでソクラテスは, 対話の論争相手であるボロスに向かって, 弁論術すなわちここで言う「語る技術」にはたけているが, 問答すなわち「語り合う技術」のことをさっぱり心がけていないと言っている。
- 15) Kierkegaard, a. a. O., S. 36. [前掲書, 68頁。]
- 16) Ebd., S. 44. [同上, 82頁。]
- 17) Ebd., S. 56. [同上, 100頁。]
- 18) Ebd., S. 36. [同上, 68頁。]
- 19) Ebd., S. 45. [同上, 83頁。]
- 20) Ebd., S. 54. [同上, 98頁。]
- 21) Ebd., S. 54f. [同上, 98頁。]
- 22) Ebd., S. 130. [同上, 216頁。]
- 23) Ebd., S. 137. [同上, 225-6頁。]
- 24) Ebd., S. 3. [同上, 12頁。]
- 25) Kierkegaard, S., *Philosophische Brocken*, S. 88. [『哲学的断片・危機および一女優の生涯における一つの危機』著作集第6巻, 190頁。]
- 26) Kierkegaard, S., *BI*, S. 193f. [『イロニー』下, 著作集第21巻, 63頁。]
- 27) Ebd., S. 194. [同上, 63頁。]
- 28) Ebd., S. 52. [同上, 94頁。]
- 29) Ebd., S. 194. [『イロニー』下, 著作集第21巻, 64頁。]
- 30) Ebd., S. 194. [同上, 64頁。]
- 31) 佐藤信夫『レトリック認識』講談社学術文庫, 1992年, 219-223頁より引用。
- 32) Kierkegaard, S., a. a. O., S. 10. [『イロニー』上, 著作集第20巻, 22頁。]
- 33) Ebd., S. 10. [同上, 22頁。]
- 34) 瀬戸賢一『メタファー思考』講談社現代新書, 1995年, 3-4頁参照。
- 35) 佐藤信夫, 前掲書, 224-225頁を参照。
- 36) 池上嘉彦・山中桂一・唐須教光『文化記号論』講談社学術文庫, 1994年, 22頁を参照。
- 37) 同上, 17頁。
- 38) 同上, 38-41頁を参照。
- 39) 佐々木健一『せりふの構造』講談社学術文庫, 1994年, 25-28頁を参照。特に「内的コミュニケーション」と「芸術的コミュニケーション」の区分の箇所。
- 40) ヴァインリヒ, H. 『うその言語学』井口省吾訳, 大修館書店, 1973年, 「イロニー」の章を参照。
- 41) Kierkegaard, S., a. a. O., S. 249. [『イロニー』下, 著作集第21巻, 153頁。]
- 42) Ebd., S. 249. [同上, 153頁。]
- 43) Kierkegaard, S., a. a. O., S. 46. [『イロニー』上, 著作集第20巻, 85頁。]
- 44) Ebd., S. 56f. [同上, 102頁。]
- 45) Ebd., S. 102. [『イロニー』下, 著作集第21巻, 173頁。]
- 46) Ebd., S. 14. [『イロニー』上, 著作集第20巻, 32頁。]
- 47) Ebd., S. 220. [『イロニー』下, 著作集第21巻, 106頁。]
- 48) Ebd., S. 223f. [同上, 110頁。]
- 49) Ebd., S. 3. [『イロニー』上, 著作集第20巻, 12頁。]
- 50) こうしたパラドックスについては次の書を参考にした。加野芳正・矢野智司編『教育のパラドックス／パラドックスの教育』東信堂, 1994年。特に矢野智司の序論1「パラドックスの教育学への覚え書き」ならびに第3章「教育関係のパラドックス」の箇所を参照。
- 51) Kierkegaard, S., a. a. O., S. 153. [前掲書, 249頁。]
- 52) Ebd., S. 221. [『イロニー』下, 著作集第21巻, 106-7頁。]

《参考文献》

- H. ヘフディング『生の感情としてのユーモア』宮坂いち子訳, 以文社, 1982年
 V. ジャンケレヴィッチ『イロニーの精神』久米博訳, ちくま学術文庫, 1997年
 柄谷行人『探求』I, 講談社, 1986年
 斎藤信治『ソクラテスとケルケゴール』学藝書房, 1968年
 佐藤信夫『レトリック感覚』講談社学術文庫, 1992年

(博士後期課程1回生, 臨床教育学講座)