

キルケゴール・ルネッサンスの影

——両大戦間期ドイツにおける決断主義的・非合理主義的
解釈に関する受容史研究——

吉田 敬介

[キーワード：①キルケゴール・ルネッサンス ②キルケゴール受容史
③ファシズム ④非合理主義 ⑤場当たりの決断主義]

1. はじめに

——キルケゴール・ルネッサンスの「影」の問題——

20世紀前半のドイツ、より正確に言えば第一次世界大戦終了後からワイマール共和国期を挟んだ第二次世界大戦期にかけてのドイツ語圏諸国において、キルケゴールの思想はある種の特殊な関心をもって受容された。両大戦間期の時代を生きた幾人かの思想家の証言によれば、人間性や啓蒙・進歩の観念と結びついた市民社会的なヨーロッパ文化が第一次世界大戦を通して「破局」に陥ったという意識から、「選択や決断という人間の根本状況への示唆」を含んだキルケゴールの実存の理念が歓迎されたのだという¹⁾。さらには、第一次大戦後のキルケゴールの再発見と流行現象が「キルケゴール・ルネッサンス」と呼ばれたこと、またキルケゴールに関する多くの著作・評論の出版が1930年代に至るまでそのような流行現象を支えていたことが伝えられもしている²⁾。まさしくこの大戦間期の時代においてキルケゴールは、学術的な研究の対象として以上に、危機の時代を生きるための思想の拠り所として好んで受容され、様々な思想家や思想潮流へと「生産的」³⁾な影響を与えたのである。

この時期のドイツにおけるキルケゴールの影響の広さと多彩さに鑑み

ると、そこに与えられた「キルケゴール・ルネッサンス」という輝かしい称号も、それほど大袈裟なものではないように思われる。とはいえ、大戦間期ドイツにおけるキルケゴール受容がいかにか輝かしいものであるといえるにしても、そこには同時に暗い側面もあるという事実を見逃してはならない。この点について考えるためにとりわけ注目に値するのは、ナチスドイツ時代への反省が高まった1950年代から60年代におけるルカーチやアドルノの証言である⁴⁾。例えばルカーチは、20世紀における「理性の破壊」を促した思想家の一人としてキルケゴールを取りあげている。彼によればキルケゴールは、「ヨーロッパ（ないしアメリカ）における哲学的な反動へと決定的に影響を及ぼしそれを導くような精神的勢力」として「両大戦間の時期すなわちヒトラーの政権掌握の前夜」に登場してきたのであり⁵⁾、その思想は「知識人による非合理主義的な中立化 *die irrationalistische Neutralisierung* に […] いっそう決定的かつ積極的な反動的アクセントを与える」⁶⁾ものであったという。さらにアドルノは、キルケゴールの魅力が「啓蒙の持つ手段によって […] 啓蒙を誹謗したこと」にあったとし、結果としてキルケゴールが「全体主義時代に先鋭化していった反啓蒙主義 *Obskurantismus* に、知的な良心を与えることに協力した」のだと述べている⁷⁾。これらの批判的言説に従えば、キルケゴールから読み取られた非合理主義・反啓蒙主義がファシズム的な全体主義を準備する思想的背景の一つとなっていたということになるだろう。

キルケゴール思想とその受容に関するこの暗部の問題は、研究の主題としてはごく稀にしか取り上げられない。とはいえ、「アウシュビッツの名前によって象徴される破局を可能たらしめた知的雰囲気」に、ある作品の受容が少なからず寄与していたということを知ってなお、疑いを持つことをしないままにその作品の著者に取り組むなどというのは、“アウシュビッツ以後”の——少なくともドイツにおける——キリスト教神学にとっては、無責任なことであろう。このことは、受容史上意義があ

るとされる部分へまで影を投げかけており、その影はひょっとしたらキルケゴール自身にも差し掛かっているかもしれないのである」⁸⁾ というキーフハーバーの言は、彼の言うキリスト教神学の枠組みを超えて、キルケゴール研究一般に該当するものであるだろう。キルケゴール受容史を研究する者、更に言えばキルケゴール思想が現代において持つアクチュアリティを探究しようと思う者にとっては、キルケゴールが部分的にでもファシズム台頭に寄与したかもしれない、というこの問題との取り組みは不可避とすら言えるのである。

本稿の課題は、キルケゴール・ルネッサンスのこの「影」の問題に取り組むことにある。そのために本稿では、第一に、考察の準備段階としてキルケゴール・ルネッサンスの概要を示した上で、その影ともいえるファシズムによる受容がこれまでの受容史研究においてどのように扱われてきたのかを確認する。その上で第二に、大戦間期のファシズム的キルケゴール受容の実態を分析し、そこに共通する決断主義的・非合理主義的傾向の問題点について検討する。そして第三に、シュミットによるキルケゴール受容とそれに対するレーヴィットやボルツの批判的言及を取り上げ、このような決断主義的・非合理主義的解釈に特徴的に見られる「場当たりの」な性格について考察する。本稿のこのような取り組みによって、大戦間期ドイツにおけるキルケゴール受容の暗部に関する問題に、受容史研究上の一つの道筋を引くことができたらと思う。

2. キルケゴール・ルネッサンスとその影

過去の受容史研究を参照する限り、「キルケゴール・ルネッサンス」という言葉には、それ自体で明確な定義が与えられているわけではない。とはいえさしあたりは、第一次大戦後にドイツ語圏諸国を中心になされたキルケゴールの国際的な再発見と再評価、そしてそれに伴って生じたキルケゴール思想の流行現象を指すものとしてこの言葉を理解してよい

だろう。本稿の課題であるキルケゴール・ルネッサンスの「影」の問題を理解するためにも、まずはキルケゴール・ルネッサンスという流行現象がどのように生じ、展開されたのかを概観しておきたい。そしてその上で、その「影」ともいえるファシズム的なキルケゴール解釈が過去の受容史研究においてどのように扱われてきたのかを検討したい。

(1) 「キルケゴール・ルネッサンス」とは何か

キルケゴールは、20世紀に入るまで全く知られない存在であったわけではない。1855年の死後すぐには既に、キルケゴールはデンマークのキリスト教会を痛烈に批判した人物としてドイツに紹介されていた⁹⁾。1860年代以降にはハンプルクやテュービンゲンを中心にキルケゴールの著作のドイツ語への翻訳が始められていたし¹⁰⁾、さらにブランデスが1877年に著したキルケゴール論がその翌々年にドイツ語に翻訳されることで、キルケゴールは徐々にではあるが知られるようになっていった¹¹⁾。1900年代には、カスナーやルカーチといった作家たちを介して、少しずつキルケゴールの名前が知識人層の間に浸透していった¹²⁾。このような観点からすると、第一次大戦前までには既にキルケゴールが広く受容されるための準備がなされていたと考えることはできるだろう。とはいえこの時期においては、キルケゴールは伝記的ないし心理学的な関心から言及されることが多くその思想内容にまで踏み込んだ研究は未だ十分になされておらず¹³⁾、また一足早く流行思想となったニーチェと比べると、依然として狭い範囲での受容に留まっていた。

第一次世界大戦後にキルケゴールが流行思想となる際、大きな役割を果たしたとされるのが、1910年頃からオーストリアのインスブルックにおいて刊行が始まった雑誌『ブレンナー』(*Der Brenner*)である。当初は地域紙に過ぎなかった『ブレンナー』誌は、次第に時代の文化的な中心を担う雑誌へと成長し、「ブレンナー・サークル」と呼ばれる若い知識人や芸術家のサークルを形成するようになった。キルケゴール受容史の

観点から見て重要なのは、1913年から14年にかけてキルケゴール研究者・翻訳者であるヘッカーがこのサークルに加わるようになり、それ以降「現代の批判」(Kritik der Gegenwart)¹⁴⁾等のキルケゴールの翻訳や研究を『ブレンナー』誌上に発表するようになったことである。まさしくこの『ブレンナー』誌を介してキルケゴールはドイツ語圏の知識人の間で広く知られるようになり、その後の時代を担う多くの思想家・思想潮流に少なからぬ影響を及ぼすことになった。その意味では、ドイツ語圏諸国においてキルケゴール・ルネッサンスを引き起こす誘因となったのは、まさしくこの『ブレンナー』誌であったと言える¹⁵⁾。

これ以降の両大戦間期の時代にキルケゴールがドイツ思想に与えた具体的な影響は、既に様々な仕方で指摘され、論じられ、また時には影響を受けた思想家自身によってはっきりと表明されている。バルトやブレンナーの弁証法神学、ヤスパースやハイデッガーといったいわゆる実存哲学、エーブナーやブーバーといった対話主義、プロッホやマルクーゼそしてアドルノといった批判的マルクス主義、ティリッヒやヴィトゲンシュタイン等々、これらの思想潮流・思想家の多くが、直接的ないし間接的な仕方でこの時代にキルケゴール思想から少なからぬ影響を受けたとされている¹⁶⁾。キルケゴール・ルネッサンスと呼ばれる再評価と流行の波の中で、キルケゴールは、単に学問的な研究対象として持て囃されたのではなく、第一次大戦後の危機の時代を生きるための思想的源泉としての役割を担ったのである。

(2) キルケゴール・ルネッサンスの「影」の問題

大戦間期のドイツにおいてキルケゴールが広く多彩な仕方で受容された一方で、その思想の流行が同時にファシズムの台頭に思想的に寄与していたかもしれないという疑義があることは、既に述べた通りである。キルケゴール・ルネッサンスの言わば「影」とも言えるこの問題に、これまでのキルケゴール研究はどのように取り組んできたのだろうか。

そのような観点からこれまでの受容史研究を概観する際に気が付くのは、そのほとんど全ての研究において、特定の思想潮流や思想家——たとえば「実存哲学」や「批判的マルクス主義」といった思想潮流、ないしはハイデッガーやヴィトゲンシュタインといったような思想家——との影響関係だけが問題となっているという点である。別の言い方をすれば、これまでの受容史研究においては、ある特定の時代・文化における受容の傾向が社会的な文脈を考慮しながら論じられることは究めて稀であり、いわんや本稿のテーマである「影」の部分に関しては積極的に触れられないか、触れられるにしてもさほど紙幅を割かれてはいないのである¹⁷⁾。もちろん、思想史研究の主要な関心を考えると、そのような考察対象の限定は自然なことともいえるだろうし、特定の時代や文化における受容のされ方を探る研究が非本来的で周縁的だと見做されてしまうのも無理からぬことかもしれない。とはいえ、キルケゴール・ルネッサンスなる流行現象がファシズム台頭直前のドイツという特殊な状況下で生じていたという歴史的な状況に鑑みても、この問題を単に周縁的なものだとして退けることはできないように思われる。

その意味で、グレーヴェによる1985年の論文「第三帝国におけるキルケゴール」(Kierkegaard im Dritten Reich 1985)は、注目に値するものである。この論文は、「キルケゴールの思想が——アドルノの言葉を借りれば——ファシズム的な権力者の“知的な良心”を支えるものであったのかどうか、支えたのだとすればそれはどの程度までなされ、かつどこまで他の解釈を排するような仕方になされたのか」¹⁸⁾を歴史的な資料の分析から解明したものであり、それゆえキルケゴール・ルネッサンスの「影」の問題に取り組むためには、この研究成果から出発する必要がある。

グレーヴェのこの論文以降、この「影」の問題を正面から扱った研究というのは——少なくとも私の知る限り——ほとんど存在しない¹⁹⁾。唯一そのはっきりとした反響だと言いうるのは、1997年に出版されたキー

フハーバーの神学的研究の前置きとして納められた「キルケゴールの受容に関する所見」(Anmerkungen zur Rezeption Kierkegaards) という小論である。この小論は受容史研究そのものを主眼においたものではないが²⁰⁾、それにもかかわらずこの小論における次のキーフハーバーの言は傾聴に値する。

キルケゴール思想それ自体が […] ファシズム的な思考から取り上げられることを可能たらしめるような要素を持ち合わせていたのではないか、という疑義は——たとえキルケゴール自身は彼を解釈した者とは反対のことを問題とし異なる判断へと至っていたに違いないにしても——単純に無視されるにはあまりに深刻なものである。例えばとりわけハイデッガーを巡る最近の議論において投げかけられている問題は、必要な変更を加えれば、キルケゴール思想やその受容にも該当することになる²¹⁾

まさしくここでキーフハーバーが端的に言い述べているように、受容史上の「影」の問題は——受容された思想家に何かしらの政治的責任が問われるべきかどうかという問題は別にすると——その思想家の思想それ自体の問題でさえありうる。それゆえ現代においてキルケゴールが持つ意義を考察しようと思う者にとっては、それは取り扱われるに値する課題の一つであり続けている。そして本稿もまた、グレーヴェの基礎的な研究を手がかりとしながら、この課題に取り組むことを目指すものである。

3. 大戦間期のファシズム的解釈の二つの頂点とその問題点

本節では、前節で検討した受容史研究上の問題点を踏まえ、グレーヴェの研究成果を引き継ぎながら大戦間期のファシズム的キルケゴール

受容の実態を具体的に分析し、そこに共通する傾向について検討する。グレーヴェは、アルフレート・ボイムラーとエマーヌエル・ヒルシュによるキルケゴール解釈を、第三帝国時代におけるファシズム的キルケゴール受容の二つの頂点であると指摘している²²⁾。それゆえ本稿でも、まずはこの両者によるキルケゴール解釈の要点を整理することから始め、そこから両解釈に表れている受容の傾向とその問題点を検討したいと思う。

(1) 二つの頂点——ボイムラーとヒルシュによるキルケゴール解釈——

ナチスドイツの指導的知識人の一人であったボイムラーは、国家社会主義の機関誌『国家社会主義月刊誌』(*Nationalsozialistische Monatshefte*)において論文「キルケゴールに関する考察」(*Gedanken über Kierkegaard* 1934)を発表している。「若者がニーチェやキルケゴールに引き付けられるのは、ただ頭で考えられただけではない、生きられた真理が彼らの下で見出されるという感情のゆえである」²³⁾ という一文で始まるこの論文において、キルケゴールはしばしば強引な仕方でもニーチェと同一視され、19世紀に拡大・定着した市民社会——考え、議論することに重きをおく社会——に対する批判者、ないしは真理をその生において表現した行為の人間として称賛されている。例えばそれは、ボイムラーの次のような言に端的に現れている。

英雄的な生——ニーチェはこう言う。キリスト者としての生——キルケゴールはこう言う。しかし両者が言わんとしているのは同じような事態である。すなわち両者は、反市民社会的な生 *das unbürgerliche Leben* のことを言わんとしている。とはいえそれは行為する生 *ein Leben der Tat* のことを意味してもいるのである²⁴⁾

ボイムラーのこの極端にニーチェに引き寄せられたキルケゴール解釈は

——勿論そのニーチェ解釈自体、国家社会主義のイデオロギーによって歪曲されたものではあるのだが——明らかにワイマール共和国の民主的國家体制を非難し、国家社会主義による独裁体制を賛美するような思想的意図の下で描き出されている。そのためその後ファシズムによってなされたキルケゴール解釈は基本的には「ボイムラーの線に沿っていた」のであり²⁵⁾、その線の延長上では、キルケゴールに「その表向きの決断主義のために国家社会主義的思考の根本との形式上の親縁性が見て取れる」²⁶⁾と断定するような解釈さえ表明されるようになる。すなわちこの線上でキルケゴールは、ファシズム体制に寄与する「反市民社会的な行為の人間」という性格づけをされているのである。

ナチスドイツと協力関係にあったドイツの保守的ルター派の一派「ドイツ・キリスト者」(Deutsche Christen) 同盟の指導者の一人であり、キルケゴールの研究者・翻訳者としても著名であるヒルシュは、『キルケゴール研究』(Kierkegaard-Studien 1930–1933) から「セーレン・キルケゴール」(Sören Kierkegaard 1935) に至る一連の研究において、卓越した——そして同時に多くの問題を孕んだ——キルケゴール解釈を展開している。キルケゴール思想における「敢えて為すという性格」(Wagnis-Charakter)²⁷⁾を強調する点で、ヒルシュの解釈はボイムラーと共通する傾向——思考や議論ではなく、行為や決断を重視する傾向——を持っている。しかしヒルシュの解釈に特徴的なのは、そのような解釈に留まらず、キルケゴールの「信仰」概念——思考を超える領域への飛躍によって成立する「信仰」概念——をナチスドイツにおける民族主義・人種主義へと結び付けて理解しているという点である。それは例えばヒルシュが、キルケゴールを「ゲルマン的な精神的運命の象徴かつ表れ」²⁸⁾と呼ぼうとし、キルケゴールの「行為に向かって男性的に自らを賭す das mannhafte Sichwagen an die Tat」という時代批判の在り方を「ゲルマン的なキリスト教の特質」であるとしている²⁹⁾ ことから、窺うことができる。このような解釈をもってヒルシュは、ボイムラーという国家社

会主義のイデオログの解釈を「キリスト教的な意味だけでなく、民族主義的な意味でも凌駕」³⁰⁾ してしまっているのである。

ヒルシュのこのような民族主義的キルケゴール解釈は、神による救いとナチスドイツの台頭とを結びつけ、そこにドイツの運命を見出そうとする彼の歴史神学的な見方に基づいたものであり³¹⁾、その意味でそれがどこまでキルケゴール解釈と呼べるものであるのかは問題であるかもしれない。とはいえ、このような解釈をもってヒルシュが「キルケゴールが信仰への“跳躍”と名づけたものを、歴史上重大な意味を持つ行為に向かっての跳躍を敢えて為すこと *der wagende Sprung in die geschichtsmächtige Handlung* であるとして——その行為とは戦争であってもよいというのだ——理解しようとした」³²⁾ ことは、いずれにしても一つの受容史上の事実として確認できるのである。

(2) ファシズム的受容の持つ傾向とその問題点

ボイムラーとヒルシュによるキルケゴール受容の実相を、グレーヴェは次のように総括している。

キルケゴールはナチス主義者によって利用されはしたが、それはただ周縁的な仕方においてである。キルケゴールはドイツ・キリスト者運動によって利用されはしたが、それはただ個別の場合においてである。神学的な議論においてキルケゴールはむしろその批判者の側に立つものと見做されており、哲学的な議論ではそういった境界は曖昧であった。アドルノの言う意味でキルケゴールがファシズムに「知的な良心を与えることに協力」してしまったというそのことは否定されえない。もっともそこには、その当のキルケゴールが、ただ稀にしか用いられない、それどころか全体主義に抗する闘いに相応しいような類の悪しき良心 *ein schlechtes gutes Gewissen* であった、ということが付け加えられる必要がある³³⁾

ここで述べられているように、大戦間期ドイツにおいては決してファシズムに与するキルケゴール受容が主流であったわけではない。それどころか、ナチスドイツへの抵抗として生じたプロテスタント教会内の「告白教会」(Bekennende Kirche)運動に属していた神学者たちや、国家社会主義体制から逃れ諸外国へと移住した亡命者たちなど、ファシズムに対抗する態度を採りながら自らの思想的基盤としてキルケゴールを援用した者たちも当時多く存在していた³⁴⁾。それに比べれば、ボイムラーやヒルシュにおけるような典型的なファシズム的キルケゴール解釈は、むしろ周縁のないし例外的であった、というのである。

とはいえその事実が、これまで影の中に残されてきた、キルケゴール思想がファシズムに利用されたというその事実に取り組みなくてもよいという理由になるわけでもないだろうし、いわんやその事実を消してしまうわけでもないだろう。むしろここから逆に、たとえそれが数量的には周縁的・例外的なものでしかなかったにしても、このようなファシズム的なキルケゴール解釈が現実に生じたのは一体何故なのか、という新しい問いを立てることもできるだろう。

その際まず確認しなければならないのは、グレーヴェがボイムラーやヒルシュの解釈を検討することで「キルケゴールが反市民社会的な非合理主義者或いは決断主義者 *Dezisionist* の意味で受け取られていたことが明らかになった」³⁵⁾と述べている点である。ここで述べられている非合理主義や決断主義というのは、何かを行為し何かを敢えて為すことの非合理的な側面を強調し、その行為が思考ではなく意志による決断に基づいてなされることを重視する思想を指すとさしあたりは理解してよいだろう。ボイムラーやヒルシュの下では、このような意味での非合理主義や決断主義がキルケゴールから読み取られ、それが彼ら自身のイデオロギーである国家社会主義や民族主義に与する仕方では称揚されているのである。

注目に値するのは、上の引用に続く箇所ではグレーヴェが、キルケゴー

ルを「反市民社会的な非合理主義者或いは決断主義者」と見做すようなこの種の解釈は、当時のキルケゴール解釈のスタンダードから見たときに「なんら例外的なものではなかった」としている点である³⁶⁾。つまりグレーヴェによれば、ポイムラーやヒルシュだけでなく、キルケゴールとの繋がりが当時から注目されていた弁証法神学や実存哲学における解釈もまた「『群集』から際立たせられた、何かを敢えて為すような個人 *der Einzelne* に強調点を置いていた」のであり、その意味でキルケゴールの決断主義的・非合理主義的な側面を重視していたというのである³⁷⁾。キルケゴール思想を決断主義・非合理主義の文脈に置く解釈が、当時のドイツにおいてそれ自体では決して極端なものではなかったとするならば、何故それがポイムラーやヒルシュにおけるような極端な現れ方をもちすることができたのだろうか。この点は、未だ考える余地がある問題である。

4. キルケゴールの決断主義的・非合理主義的解釈の場当たりのな性格

キルケゴールの決断主義的・非合理主義的解釈が、ポイムラーやヒルシュにおけるような極端な現れ方をしたという事実は、単なる周縁的・例外的な現象であるとして無視してよいものであるのか。それともそこには決断主義的・非合理主義的解釈が持つ何かしらの思想上の問題性が表れているのか。この問題について考えるために、本節では、少し遠回りをして、公法学者カール・シュミットの政治神学思想におけるキルケゴール受容と、それに対するレーヴィットやボルツの批判的言及を検討し、そこからキルケゴールの決断主義的・非合理主義的解釈の持つ問題点を明らかにしたい。

(1) 『政治神学』におけるキルケゴール

シュミットによるキルケゴール受容（その実態を考えると、「利用」

という言葉を当てた方が適当であるかもしれない) は、それ自体として扱われることは少ないテーマではあるが、幾人かの思想家によって指摘されている事実でもある。例えばレーヴィットは、シュミットを批判した論文の中でシュミットのキルケゴール利用を取り上げ批判の材料としているし³⁸⁾、ボルツに関してはさらにはっきりと「シュミットの根本思想は、絶対的な選択に関するキルケゴールの説を世俗化したものである」と断じている³⁹⁾。果たしてシュミットは、キルケゴールをどのように受容ないし利用しているのであろうか。必要な程度でごく簡単に概観したいと思う。

その際参照されるべきは、『政治神学』(*Politische Theologie* 1922)の、とりわけシュミットの政治的決断主義理論の核心が述べられた第一章「主権の定義」(*Definition der Souveränität*)である。この第一章でシュミットは、国家の主権者とはどのような存在であるべきかを論じているのだが、その際に「主権者とは、例外状況 *Ausnamezustand* に関する決断を下す *entscheiden* 者である」⁴⁰⁾ という定義をもって始めている。すなわちここで国家の主権者とは、決断によって国家の例外状況を規定し、それによって正常な状況をも規定する存在であるとされているのであり、「主権者とは、この究極の決断を占有するものなのである」⁴¹⁾。つまりシュミットにおける理想の主権者とは、究極の意味での国家の全権を握り、国家が例外状況にあるかないかを自らの意志で決断することのできるある種の独裁者なのである。

この理論中においてキルケゴールがはっきりと援用されるのは、第一章の末尾で、シュミットが「あるプロテスタントの神学者」として名前を伏せつつ、キルケゴールの『反復』(*Gjentagelsen* 1843)から「例外」に関する一節を引いている箇所においてである⁴²⁾。それは「例外は一般を説明し、また自分自身を説明する。一般を適切な仕方でも研究しようと思う者は、実際の例外を探してみる必要がある。例外は、一般それ自体よりもいっそう明白な仕方でも、全てのものを白日の下に晒すのである」

という文章で始まる節であるが、この引用自体は、例外状況の決断によって正常な状態も規定されることになる、というシュミットの説を補強するためになされたものに過ぎないように見えるかもしれない。

とはいえ実際には、この引用箇所どころか、シュミットの理論全体にキルケゴールとの共鳴を読み取ることができる。というのも、例外状況における政治的決断を為す独裁者こそが一般的な事柄を超越した者（＝主権者）である、というシュミットの政治的決断主義理論は、ただ一人で宗教的な決断を為す単独者こそが一般的な事柄を超越した真理に向かう者（＝キリスト者）である、というキルケゴールの信仰論を世俗化し、国家単位に置き換えたものであると理解することができるからである⁴³⁾。シュミットが実際の理論形成においてどれほどキルケゴールから影響を受けているかを断言することは極めて困難であるが、しかし少なくとも、シュミットとキルケゴールとの間にある共鳴関係を見出すことは、不可能ではないように思われる⁴⁴⁾。まさしくシュミットにおいてはキルケゴールの世俗化とでもいいうる事態が生じているのであり、河上の言葉を借りれば、「シュミットのドイツ現代史における政治主義的な〈決断主義〉の足跡のなかに今世紀〔＝20世紀〕初頭のキルケゴール影響史のある亜流の影をわれわれは認めることができる」⁴⁵⁾のである。

(2) 「決断の時代」における場当たりの決断主義

本稿の目下の問題である「決断主義的・非合理主義的キルケゴール解釈」の理解のために重要なのは、シュミットの政治的決断主義そのものよりもむしろ、シュミットのキルケゴール利用に対するレーヴィットとボルツの批判的言及である。レーヴィットはシュミットの決断主義を「場当たりの決断主義 *der okkasionelle Dezisionismus*」⁴⁶⁾と呼び、次のような批判を展開する。

シュミット自身の政治理論には〔…〕キルケゴールにおいては権威主

義的な支配体制に与するという宗教的な決断を担った神学的な基盤さえも欠けている。シュミットが16世紀の神学も17世紀の形而上学も信じず、更に言えば18世紀の人間主義的道德など信じようとせず、ただただ決断の力のみを信じるのだというなら、そもそも何についての信念 *Glaube* がシュミットの「要求の高い道徳的決断」を担っているのが、問われなければならないだろう⁴⁷⁾

シュミットにとって肝心であるのはただ、決断という異常な権利を——それが何に関して何のためになされる決断なのかは彼にとっては同じことなのだ——純粋なままそれ自体で確保しておくことなのである⁴⁸⁾

ここでレーヴィットによって非難されているのは、シュミットの決断主義が、決断するという行為それ自体だけを強調し、その内容を問うことがないという点である。逆に言えばそのような決断主義においては、決断そのものがしかるべき仕方になされれば、どんな事柄でも選び出され信じられうるということになるだろう。ボルツもまたそのようなシュミット的な内容を問わない決断を「法学に特有のものである形式的な要素 *Formelelement*」であるとし、「そこには内容の無差別さという契機、それどころか恣意性という契機が正確に対応している」⁴⁹⁾と述べている。まさしくこの内容の無差別性、恣意性こそが、シュミットにおける場当たり的な決断主義の最大の問題点なのである。

重要なのは、レーヴィットやボルツによるこの批判的言及が、ただシュミットの決断主義それ自体のみに当てはまるのではなく、決断主義的・非合理主義的キルケゴール解釈にも当てはまるものだということである。本稿第3節で確認したように、大戦間期の決断主義的・非合理主義的キルケゴール解釈というのは、一方で弁証法神学や実存哲学の領域で生じていたと同時に、他方でボイムラーやヒルシュという極端な仕方

でファシズムに与した思想家たちによってもなされていた⁵⁰⁾。キルケゴール思想からシュミットにおけるような「場当たりのな決断主義」が読み取られていたのであれば、その決断の対象が神への信仰であろうと国家社会主義や民族主義であろうと、重要なのは決断を下すことそれ自体であるから問題にはならないということになる。この時期のキルケゴール解釈が向かう方向の無差別性や恣意性は、確かにレーヴィットの言う「場当たりのな決断主義」の性格を示しているといえるだろう。

「ナチズム固有の特質は、中立的立場を認めることなく、その全体性要求をもって人びとに決断を強いたことであった」⁵¹⁾ という。ボルツは、大戦間期ドイツの思想傾向を捉えてその時代を「決断の時代」⁵²⁾ と名指す。まさしく「決断」が称揚され高々と掲げられたこの時代において、キルケゴールを非合理主義的な決断主義者として自らの思想の拠り所とする解釈が様々なイデオロギーに基づいてなされていたのであり、そのような解釈の一つの破局的な結末がナチスドイツという全体主義的国家体制への「決断」であったのだと考えることができるのである⁵³⁾。

5. おわりに

——キルケゴールのアクチュアリティを問い直すために——

本稿においては、キルケゴールの決断主義的・非合理主義的解釈が受容史の実際の局面においてどのように展開されたのか、という問題を検討した。そしてそれによって、このような解釈が「場当たりのな決断主義」と呼びうる性格を持っていること、またこのような決断主義においては「決断がなされた」というただそれだけのことによって様々な恣意的な真理が肯定されてしまうことが確認できた。「行為する個々人 *der Einzelne* は、既存体制に対して——キルケゴールと同じように——立ち向かうだけではなく、何らかの新政権へと——キルケゴールに反して——身を屈しもするのである。敢えて為すことの絶対化は、恣意による行為を敢えて為すことにも当てはめることができるものだった。ボイム

ラーの国家社会主義への道も、ヒルシュのドイツ・キリスト者への道も、その最も驚くべき実例であるに過ぎない」⁵⁴⁾——まさしくここでグレーヴェによって的確に言い表されているように、キルケゴール・ルネッサンスの「影」の中で、キルケゴールがファシズムという政治的イデオロギーに利用されることになったのも、またそれが反市民社会的思想や民族主義的思想に転用されえたのも、キルケゴールの決断主義的・非合理主義的解釈がそのような真理の恣意性を肯定する性格を共通して持っていたがゆえだと指摘することができるだろう。

このような決断主義・非合理主義が、実際のキルケゴールの著作そのものにおいてどのように読み取られうるのか、またそれはどの程度まで問題性を孕むものであるのか、という点は、今後の研究において更に丁寧な分析されるべきであろう⁵⁵⁾。その際問題視されるべきは、キルケゴール思想のもつ、主体性それ自体を絶対視し、主体の目指す方向に真理を呪い出さんとするような思想の在り方であるだろう。その意味でアドルノによるキルケゴールの客体を欠いた内面性への批判は注目に値するものである。というのもアドルノによれば、キルケゴールの内面性の弁証法とは神人キリストという教義の真理性を反省によって問うことがないままに前提してしまっている弁証法なのであり⁵⁶⁾、それゆえそのような教義を前提とせずただその理論的な枠組みだけを取り出すことで、偶然的・恣意的な歴史的事実を真理として絶対視することを可能たらしめてしまうような理論的危険性を孕むものであるからである。

とはいえこのような痛烈なキルケゴール批判を展開したアドルノのような思想家が、次のように述べていることは興味深い。

キルケゴールの実存主義には二重の性格がある。つまり唯名論的に個人へと引き戻ることによって形成された絶対的主体の形而上学という性格と、利益体系のイデオロギーへの痛切な攻撃という性格とである。その意味でキルケゴールは、一つの分水嶺を示している⁵⁷⁾

アドルノはここでキルケゴールの中に、決断主義的非合理主義へと繋がりがねない絶対的主体の形而上学を見ながら、同時にまた既成のイデオロギーへの批判の糸口を見出している。ここで言われている「利益体系のイデオロギー」とは何のことなのか、またキルケゴールによるその批判はどのような特性を持っているのかという点については、これ以上ここで言及することはできない。しかしここでアドルノが、決断主義・非合理主義的な解釈とはまた別の可能性をキルケゴールのうちに見出していることを見て取ることはできるだろう。とはいえその可能性を探るためにも、まずはキルケゴールの決断主義的・非合理主義的解釈が孕む思想上の危険性——恣意的な決断の絶対化に繋がりがねない危険性——と向き合う必要があるだろう。そのような危険性との対決を通して初めて、キルケゴール思想の受容史上の意義を、さらにはキルケゴール思想が今なお持ちうるアクチュアリティを、改めて問い直すことができるのではないだろうか。

注

- 1) Hans-Georg Gadamer, „Existentialismus und Existenzphilosophie“ (1981), in *Gesammelte Werke*, Bd.3, Tübingen: J.C.B. Mohr 1987, S. 177. またKarl Löwith, „Existenzphilosophie“ (1932), in *Sämtliche Schriften*, Bd.8, Stuttgart: Metzler 1984, S. 5 u. S. 8 も参照。
- 2) Vgl. Hermann Diem, „Zur Psychologie der Kierkegaard-Renaissance,“ in *Zwischen den Zeiten*, Bd.10, 1932, S. 216.
- 3) ハイコ・シュルツは、ドイツにおけるキルケゴール受容を網羅的に扱ったその研究において、様々な思想家によって多様なキルケゴール受容が為された1900年～1945年を特に「生産的な時代」(The Productive Years)と呼び、アカデミックなキルケゴール研究が主流となった戦後の時代と区別している。Vgl. Heiko Schulz, „Germany and Austria: A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard,“ in Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard's International Reception*, Tome I, Northern and Western Europe, Aldershot: Ashgate 2009 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol.8), p. 321 and p. 386.

- 4) ただし、1950年代から60年代にかけてのルカーチとアドルノ両者のキルケゴールに対する態度の微妙な違いには注意が必要である。この時期のルカーチは、西洋マルクス主義の理論的指導者として、実存主義哲学やその創始者とされるキルケゴールに対して——1911年には彼自身がキルケゴールに関するエッセイを発表し、キルケゴール・ルネッサンスの先駆の一人となっていたにもかかわらず——極めて批判的な態度をとっており、その意味でやや公平さに欠ける嫌いがある。アドルノもまたキルケゴールや実存主義哲学に対して批判的な態度をとってはいるものの、キルケゴールが要求したであろう影響と彼が歴史上実際に持ってしまった影響とを区別して論じようとしている点で、一定の慎重な態度を保っているといえる。Vgl. Wilfried Greve, „Kierkegaard im Dritten Reich,“ in *Skandinavistik*, Bd.1, 1985, S. 29f.
- 5) Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft* (in *Georg Lukács Werke*, Bd.9), Neuwied / Berlin: Luchterhand 1962, S. 219. (暉峻凌三・飯島宗享・生松敬三訳『理性の破壊』、白水社、1968年、304頁。ただし引用は拙訳、以下も同様)。
- 6) Ibid., S. 264. (邦訳368頁)
- 7) Theodor W. Adorno, „Kierkegaard noch einmal“ (1963), in *Gesammelte Schriften*, Bd.2, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, S. 246. (山本泰生訳『キルケゴール 美的なものの構築』、みすず書房、1998年、338頁。ただし引用は拙訳、以下も同様)
- 8) Martin Kieffhaber, „Anmerkungen zur Rezeption Kierkegaards,“ in *Christentum als Korrektiv*, Mainz: Matthias-Grünwald 1997, S. 14.
- 9) Vgl. Hans Joachim Schoeps, „Über das Frühecho Sören Kierkegaards in Deutschland,“ in *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Bd.3, 1951, S. 160–5; H. Schulz, op. cit., pp. 310–3.
- 10) Vgl. Heinrich Getzeny, „Kierkegaards Eindeutschung, Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte der letzten hundert Jahre,“ in *Historisches Jahrbuch*, Bd.76, 1957, S. 184–7; H. Schulz, op. cit., pp. 313–21.
- 11) Georg Brandes, *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*, København: Gyldendal 1877. ドイツ語訳としては、匿名で翻訳された *Søren Kierkegaard: Eine kritische Darstellung*, anonym übers., hrsg. v. Gisela Perlet, Leipzig: Reclam 1992 (Reprint der Ausgabe: Leipzig 1879) とブランデスの友人による *Søren Kierkegaard: Ein literarisches Charakterbild*, übers. v. Adolf Strodtmann, Hildesheim / New York: Olms 1975 (Reprint der Ausgabe: Leipzig 1879) との二つが、同じ1879年に出版されているようである。Vgl. Habib C. Malik, *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His*

- Thought*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press 1997, pp. 245–282. esp. p. 266 and p. 279; H. Schulz, op. cit., p. 318ff.
- 12) カスナーの著したもとしてはRudolf Kassner, „Sören Kierkegaard-Aphorismen,“ in *Die neue Rundschau* 17, I–II, 1906, S. 518–21が、ルカーチの著したもとしてはGeorg Lukács, „Das Zerschellen der Form am Leben: Sören Kierkegaard und Regine Olsen,“ in *Die Seele und die Formen. Essays*, Berlin: Fleischel 1911, S. 61–90が、それぞれ挙げられる。Vgl. H. C. Malik, op. cit., pp. 354–64; H. Schulz, op. cit., pp. 321–6.
 - 13) Vgl. H. C. Malik, op. cit., pp. 364–5.
 - 14) Sören Kierkegaard, „Kritik der Gegenwart,“ übers. v. Theodor Haecker, in *Der Brenner*, IV, 1914, S. 815–49 u. S. 869–86. この小論は本来『文学評論』(*En literair Anmeldelse* 1846)第三部からの抜粋であるが、ヘッカーによって「現代の批判」という題目の下で翻訳されて以来、それ自体で独立した作品であるかのように読まれることになった。ヘッカーによる翻訳の背景や、それが引き起こした反響などについては、H. C. Malik, op. cit., pp. 378–9を参照されたい。
 - 15) マリクもシュルツも、ドイツでキルケゴールが受容される際に『ブレンナー』誌が決定的な役割を果たしたことを強調している。マリクによれば、少なくともカフカ、ヴィトゲンシュタイン、エーブナー、ブーバー、ハイデgger、ヤスパーズはこの時期に『ブレンナー』誌を介してキルケゴールと触れているはずであり、シュルツによれば、不確かながらアドルノもまた『ブレンナー』誌上で初めてキルケゴールに触れた可能性があるという。Vgl. H. C. Malik, op. cit., pp. xi–xii and pp. 367–92; H. Schulz, op. cit., pp. 327–31 and p. 363.
 - 16) これらの思想潮流・思想家とキルケゴールとの影響関係については、以下を参照。Michael Theunissen u. Wilfried Greve (Hrsg), „Kierkegaards Werke und Wirkung,“ in *Materialien zur Philosophie Sören Kierkegaards*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, S. 11–104 bes. S. 54–83; Wolfdietch von Kloeden, „Einfluß und Bedeutung im deutsch-sprachigen Denken,“ in *Bibliotheca Kierkegaardiana*, vol.8, Copenhagen: Reitzel 1981, S. 54–101; Heinrich Anz, Poul Lübcke u. Friedrich Schmöe (Hrsg), *Die Rezeption Sören Kierkegaards in der deutschen und dänischen Philosophie und Theologie. Vorträge des Kolloquiums am 22. und 23. März 1982*, Kopenhagen / München: Fink, 1983; H. Schulz, op. cit., pp. 321–69; Jon Stewart (ed.), *Kierkegaard's Influence on Philosophy*, Tome I, *German and Scandinavian Philosophy*, Aldershot: Ashgate 2012 (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, vol.11). また日本語の研究としては河上正秀『ドイツにおけるキルケゴール思想の受

容』、創文社、1999年が挙げられる。なおここで挙げた研究は、ドイツ語圏のとりわけ哲学・思想の領野に関する受容史を扱っているものに限った。ドイツ語圏の神学や文学の領野に限定した研究、ないしは個別の思想家における影響関係の研究に関しては、シュルツによる文献目録(H. Schulz, op. cit., pp. 388–419)及び *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources* シリーズの vol.10 (*Kierkegaard's Influence on Theology*) と vol.12 (*Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism and Art*) を参照されたい。

- 17) エマーヌエル・ヒルシュのキルケゴール受容について論じられる際には、しばしばヒルシュがキルケゴール思想をナチ・イデオロギーへと転用したことが言及される(z.B. H. Schulz, op. cit., pp. 346–7)が、その際にも大抵はヒルシュの政治的・神学的な立場やそこから生じた解釈が問題とされ、ファシズム的なキルケゴール解釈そのものの問題性が論及されることは少ない。なおヒルシュのキルケゴール受容に関しては、本稿 3.(1) において言及する。
- 18) Greve, op. cit., S. 30.
- 19) この問題がそれほど大きく取り上げられないのは、ニーチェほど露骨な仕方でナチスドイツのイデオログたちに称賛されたわけではなかったこと、また実際に為されたファシズム的解釈が極めて一面的であり実際のキルケゴールの言説とは明らかにズレがあったことなど、幾つか理由を挙げることができる。例えばグレーヴェは、そもそもキリスト教と国家との結びつきを批判していたキルケゴールからは「一滴もナショナルリズムを搾り出すことはできない」筈であること、またファシズム的な読まれ方においては「専ら1846年以後の時代批判的な後期著作のみが引かれていること」を指摘している (ibid., S. 38f.)
- 20) この小論においてキーフハーバーは、「“アウシュビッツ以後” のキリスト教神学」を考えるために必要なプロセスとして大戦間期の幾つかのキルケゴール解釈に批判的に言及し、とりわけヒルシュによる解釈・翻訳の問題点を具体的に指摘・批判している。
- 21) Kieffhaber, op. cit., S. 15.
- 22) Greve, op. cit., S. 31 u. S. 34.
- 23) Alfred Baumler, „Gedanken über Kierkegaard,“ in *Nationalsozialistische Monatshefte* 5, 1934, S. 167.
- 24) Ibid., S. 179.
- 25) Greve, op. cit., S. 31.
- 26) Franz Josef Brecht, „Kierkegaards philosophiegeschichtliche Stellung,“ in *Aus Unterricht und Forschung* 6, 1934, S. 210, zit. nach Greve, ibid.

- 27) Vgl. Emanuel Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, Gütersloh: Bertelsmann 1933, 950ff.
- 28) Emanuel Hirsch, „Sören Kierkegaard“ (1935), in *Der Weg der Theologie*, Stuttgart: Kohlhammer 1937, S. 113. Vgl. Greve, op. cit., S. 34–5; Kiefhaber, op. cit., S. 20–1.
- 29) Ibid., S. 119f.
- 30) Greve, op. cit., S. 34.
- 31) ヒルシュの歴史神学的な見方については、H. E. テート著『ヒトラー政権の共犯者、犠牲者、反対者——《第三帝国》におけるプロテスタント神学と教会の《内面史》のために——』（宮田光雄・佐藤司郎・山崎和明訳、創文社、2004年）の第5章「エマヌエル・ヒルシュ」（83–96頁）を参照されたい。またシュルツは、ヒルシュのこのようなキルケゴール解釈を「保守的なルター主義とカール・シュミット流の政治的決断主義との致命的かつ危険な混成物」の中でなされたものであるとしている（H. Schulz, op. cit., p. 346）。
- 32) Kiefhaber, op. cit., S. 20–1.
- 33) Greve, op. cit., S. 38.
- 34) 前者の著名な例としてボンヘッファーを、後者の著名な例としてティリッヒを、少なくとも挙げることができるだろう。
- 35) Greve, op. cit., S. 38.
- 36) Ibid.
- 37) Ibid.
- 38) Karl Löwith, „Der okkasionelle Deizisionismus von C. Schmitt,“ in *Sämtliche Schriften*, Bd.8, Stuttgart: Metzler 1984, S. 37ff.（邦訳「シュミットの機会原因論的決定主義」、シュミット『政治神学』、田中浩・原田武雄訳、未来社、100頁以下）
- 39) Norbert Bolz, *Auszug aus der entzauberten Welt: Philosophischer Extremismus zwischen den Weltkriegen*, München: Fink 1989, S. 70（邦訳『批判理論の系譜学』、山本尤・大貫敦子訳、法政大学出版局、1997年、97頁。ただし引用は拙訳、以下も同様）
- 40) Carl Schmitt, *Politische Theologie* (1922), München / Leipzig: Duncker & Humblot 1934, S. 11.（邦訳『シュミット『政治神学』、11頁、ただし引用は拙訳、以下も同様）
- 41) Ibid., S. 20.（邦訳21頁）
- 42) Ibid., S. 22.（邦訳23–4頁）
- 43) Vgl. Bolz, op. cit., S. 70ff.（邦訳97頁以下）
- 44) 本稿ではこれ以上触れることはしないが、ボルツは、論中で触れた「決断」の理論をめぐる点以外にも、幾つかシュミットによるキルケゴールの世

- 俗化の実例を指摘している。Vgl. Ibid., S. 73ff. u. S. 78ff. (邦訳102頁以下及び107頁以下)
- 45) 河上正秀『ドイツにおけるキルケゴール思想の受容』、317頁。
- 46) このokkasionellという形容詞に対して、田中・原田による邦訳では「機会原因論的」という訳語が与えられているが、本稿では「場当たりの」という訳語をあてた。これは、偶然に生じた事態に対して内実を問わずにその場その場で決断を下すという当該の決断主義の性格に鑑み、後者の方が日本語としてわかりやすいと判断したためである。
- 47) Löwith, op. cit., S. 37. (邦訳100–1頁。ただし引用は拙訳、以下も同様)
- 48) Ibid., S. 38. (邦訳102頁)
- 49) Bolz, op. cit., S. 71. (邦訳97–8頁)
- 50) このような決断主義的キルケゴール解釈は、実存哲学による解釈に特有のものであると解されることが多い(Vgl. Theunissen u. Greve, „Kierkegaards Werke und Wirkung“, S. 75f.)が、ボルツによれば、若きルカーチのようなマルクス主義の理論家も、少なくともこの時期には、キルケゴールを——勿論自らのマルクス主義的イデオロギーに与するような仕方——決断の義務を体現した人物として理解し、それを自らの思想に反映させていたのだという (Vgl. Bolz, op. cit., S. 38f. u. S. 47. 邦訳52頁及び63頁を参照)。もしボルツの理解が正しいとすれば、それは大戦間期の決断主義的・非合理主義的キルケゴール解釈の無差別性、恣意性を証する一つの傍証であるといえるだろう。
- 51) H. E. テート、前掲書、10頁。
- 52) Bolz, op. cit., S. 47ff. (邦訳63頁以下)
- 53) 藤野は、ナチズム体制下のドイツにおいて、哲学者たちが政治の舞台上に上り国家社会主義を支持する際に、キルケゴールに端を発する「倫理的なものの目的論的棚上げ」の考えとそれに結びついた「個人の選択的決断」の概念が利用されたことを示唆している。藤野によれば、これらの概念は、「妥協を本質とする民主主義的政治を棚上げするための論理として、[...] 個人の精神的決断によって棚上げするための論理として、動因されうることになった」という (藤野寛「ナチズム体制下の哲学」高崎経済大学論集、第45巻、第4号、2003年、167頁)。
- 54) Greve, op. cit., S. 38.
- 55) 少なくとも、『あれか／これか』(Enten-Eller 1843)の登場人物ヴィルヘルムは、素朴な意味での決断主義の提唱者であるといえるし、『おそれとおののき』(Frygt og Bæven 1843)において説かれる「倫理的なものの目的論的停止」論には、宗教的な要求を達成するためのある種の決断主義的非合理主義が読み取れる。また『哲学的断片の結びとしての非学問的後書』

(*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler* 1846)の主体性論の中には、アドルノの批判がそのまま当てはまるような、理論としての抽象度の高い決断主義・非合理主義を見て取ることができる。いずれにせよ、キルケゴールにおける決断主義的非合理主義との取り組みは、私自身の今後の課題である。

- 56) Vgl. Adorno, op. cit., S. 253. (邦訳348頁)「教義の内容は、そのような弁証法にとって、他のどんな教義と等しく何であってもよいものなのだ。キリスト教の教義はキルケゴールの反省の盲点であり続けているものであり、それは啓示でも思想でもない。しかし同時にそれは、キルケゴールが絶対的な仕方では非難したこの世界の産物なのである」
- 57) *Ibid.*, S. 251f. (邦訳346頁)

Der Schatten der Kierkegaard-Renaissance
— Eine rezeptionsgeschichtliche Forschung über die dezisionistisch-
irrationalistischen Kierkegaard-Interpretationen zwischen den Weltkriegen in
Deutschland —

YOSHIDA, Keisuke

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, und zwar zwischen den Weltkriegen, erlebte Deutschland eine „Kierkegaard-Renaissance“, in der S. A. Kierkegaard von verschiedenen Denkern auf produktive Weise rezipiert wurde. Jedoch weisen G. Lukács und Th. W. Adorno darauf hin, dass der von Kierkegaard übernommene Irrationalismus bzw. Obskurantismus im damaligen Deutschland zum gedanklichen Unterbau des faschistischen Totalitarismus wurde. Wer sich mit der Kierkegaard-Rezeption beschäftigt bzw. die Aktualität der Gedanken Kierkegaards untersucht, für den ist es unvermeidlich, diese dunkle Tatsache nicht aus den Augen zu verlieren. Die Aufgabe dieses Aufsatzes liegt also darin, anknüpfend an bisherige Forschungen zur Kierkegaard-Rezeption bzw. zur geistigen Situation im Deutschland der Zwischenkriegszeit, sich mit diesem „Schatten“ der Kierkegaard-Renaissance auseinanderzusetzen und den Charakter der damaligen dezisionistisch-irrationalistischen Kierkegaard-Aneignung zu analysieren.

Erstens stelle ich die Entwicklung der Kierkegaard-Rezeption in groben Umrissen dar und weise darauf hin, wie die damalige faschistische Kierkegaard-Aneignung von den bisherigen Forschungen behandelt wurde. In der deutschsprachigen Welt wurde Kierkegaard bald nach seinem Tod 1855 als Kritiker der dänischen christlichen Kirche vorgestellt und schon am Anfang des 20. Jahrhunderts von einigen Denkern, wie R. Kassner oder G. Lukács, in bestimmten intellektuellen Kreisen eingeführt. Allerdings ist Kierkegaard bis zum Ersten Weltkrieg relativ unbekannt geblieben. Erst nach dem Ende des Ersten Weltkriegs wurde er durch die österreichische Zeitschrift *Der Brenner* bekannt gemacht. So verlief die Kierkegaard-Renaissance in der

deutschsprachigen Welt. Während diese bis zu den dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts dauerte, wurde Kierkegaard zugleich von nationalsozialistischen Intellektuellen für ihre Ideologie benutzt. Diese faschistische Interpretation, die man „den Schatten“ der Kierkegaard-Renaissance nennen könnte, wird von der bisherigen Kierkegaard-Forschung noch nicht genügend behandelt; es gibt lediglich einen Aufsatz, „Kierkegaard im Dritten Reich“ (1985) von W. Greve, der sich damit auseinandersetzt und an dessen Ergebnissen ich hier anknüpfe.

Zweitens analysiere ich die faschistische Kierkegaard-Aneignung im Dritten Reich und zeige ihre Tendenzen auf. Greve bezeichnet A. Baeumler und E. Hirsch als zwei »Gipfel« der faschistischen Kierkegaard-Interpreten. Als einer der führenden nationalsozialistischen Intellektuellen feiert Baeumler in seinem Aufsatz „Gedanken über Kierkegaard“ (1934) diesen als den »einzig[e] große[n] Kritiker des bürgerlichen neunzehnten Jahrhunderts, der an Rang Nietzsche gleichkomme«. Weitere faschistische Kierkegaard-Interpretationen folgen Baeumler, was zu der extremen Äußerung führt, dass Kierkegaard eine »tiefe Formverwandtschaft mit Grundsätzen des nationalsozialistischen Denkens« habe. Einer der Wortführer der Bewegung „Deutsche Christen“, der durch seine Kierkegaard-Studien berühmt gewordene Theologieprofessor Hirsch, entwickelt in seinem Aufsatz „Sören Kierkegaard“ (1935) diese faschistische Interpretation noch weiter. Hirsch versucht, nicht nur den Wagnis-Charakter bzw. die Bedeutung der Entscheidung bei Kierkegaard zu betonen, sondern unterstreicht lobend dies auch noch als prototypisch für den germanischen Glauben. Greve macht darauf aufmerksam, dass es, neben diesem extrem faschistischen Kierkegaard-Verständnis wie bei Baeumler bzw. Hirsch, auch noch viele anti-faschistische Interpretationen gab. Allerdings stellt Greve fest, dass im damaligen Deutschland eine dezisionistisch-irrationalistische Kierkegaard-Aneignung, bei der das Wagnis bzw. die Entscheidung im Mittelpunkt gesehen wurde, entstand.

Drittens behandle ich die Kierkegaard-Aneignung bei C. Schmitt und die kritischen Aussagen dazu von K. Löwith und N. Bolz, um die Eigenschaft des dezisionistisch-irrationalistischen Kierkegaard-Verständnisses zu bezeichnen.

In seinem Buch *Politische Theologie* (1922) beruft Schmitt sich auf Kierkegaard, um seinen politischen Dezisionismus zu entwickeln. Dabei hält Schmitt nicht den Inhalt einer Entscheidung, sondern die Tatsache, dass überhaupt eine Entscheidung gefällt wird, für wichtig. Löwith greift diesen Dezisionismus als »okkasionell« an und Bolz erwähnt die Indifferenz bzw. Willkür der inhaltslosen Dezision bei Schmitt. Beachtenswert ist es, dass diese Kritik nicht nur für Schmitts Gedanken selbst, sondern auch für die dezisionistisch-irrationalistische Kierkegaard-Interpretation gilt. Wer allein den okkasionellen Dezisionismus den Kierkegaardschen Gedanken entnimmt, für den ist es gleichgültig, ob der Gegenstand der Entscheidung ein neues Regime oder ein bestimmtes Volk ist. In der Tat entstanden in Deutschland zwischen den Weltkriegen solche „okkasionellen“ Kierkegaard-Interpretationen, deren katastrophale Folge die Entscheidung für die faschistische Ideologie bedeutet.

In diesem Aufsatz wird herausgearbeitet, dass die faschistische dezisionistisch-irrationalistische Kierkegaard-Aneignung einen okkasionellen Charakter hat und dass dieser Charakter dem Interpret erlaubt, Kierkegaard willkürlich für bestimmte Ideologien zu benutzen. Inwiefern man diesen „okkasionellen“ Dezisionismus bzw. Irrationalismus in Kierkegaards Werken selbst finden kann, darüber muss an anderer Stelle sorgfältig nachgedacht werden. Adornos Kritik an der Verabsolutierung der objektlosen Subjektivität bei Kierkegaard wäre dafür hilfreich. Jedenfalls muss man sich mit der potenziellen Gefahr des Missbrauchs der Gedanken Kierkegaards vom politischen Dezisionismus bzw. Irrationalismus auseinandersetzen, um Kierkegaards philosophiegeschichtlichen Sinn bzw. seine Aktualität zu untersuchen.

(人文科学研究科哲学専攻 博士後期課程3年)

