

犠牲と承認

ヘーゲルの人倫的共同論とその破綻

栗原 隆

序

『精神の現象学』に到るヘーゲルの思索の展開を概観する時、我々は、自由な共同をめぐる問題が一つの基軸であったことを見ることができる。しばしば「生き生きとした関連」(SWI,376,400, u.406:GW.IV,55 u.447:GW.VI,330)と称された自由な共同、それはヘーゲル哲学が形を結んでゆくのに伴い、理想から現実の内在于るものへと在所を移し、自由な共同を創出しようとする実践的課題は理論的課題へと変質していった。そうしたヘーゲルの共同論の展開に、私たちは、ルソーの『社会契約論』からカントを経てフィヒテの『自然法の基礎』へと、つまり個人的権利の全面譲渡説から承認論への展開に相応する推移を見ることができる。とはいえ、共同を構築するヘーゲルの論理が、「犠牲」から「承認」へと移行したのではなく、「犠牲」の論理は終始貫徹される。本稿は、ヘーゲルの共同論の展開を追うことを通して、ヘーゲル哲学の基本性格として胚胎している「犠牲」の構造を幾らかでも明らかにすることを課題とする。

1 我々がその為に生き、死ぬるもの

「ドイツは最早国家ではない」(SWI,452R:Vgl.I,461)。これは、フランクフルト時代からイェーナ時代にかけて書き継がれた『ドイツ憲法論』に見られる言葉である。ドイツは、世界史の近代を画する(Vgl.SWI,533)国家統一の機を逸し(Vgl.SWI,530f.)、多くの領邦国家に分裂したまま、「全き悲惨」(SWI,554)に瀕していた。このように「帝国を諸々の国家へと解体する原理」(SWI,527)をヘーゲルは、ドイツ人の固執した自らへの拘り、すなわち「ドイツ的自由」(SWI,453,466,527,573,574,575 u.576)なるものに見る(Vgl.SWI,517 u.581)。「ドイツ的自由」とは、「個別者の自由意志に固執して普遍者への服従には反抗する」(SWI,517)という「わがままな自立性」(SWI,526)を意味する。ヘーゲルは、ドイツに統一的な国家権力が成立しなかった原因を、「頑固」(SWI,465 u.581)なドイツ人が「自らを克服して、個々の部分はその特殊性を社会の為に犠牲に供し(aufopfern)、こぞって普遍者の内へと合一し、自由を至簡の国家権力への共同の自由な服従の内に見出す」(SWI,465f.)ことができなかつたところに見た。公共的で普遍的な権力は、私的なものへと分解されてしまったのである(Vgl.SWI,456,467 u.469)。「正義は成就されよ、ゲルマニアは亡ぶとも！」(SWI,470:Vgl.GW.IV,58)という句が、「ドイツという国家建築物は、個々の部分が全体から刺奪した諸権利の総計に他ならない」(SWI,469)と見たヘーゲルの痛憤を物語っている。

このように、私的で個別的なものを、公共的で普遍的なものの為に犠牲に供するところに統一国家の実現を捉える考え方は、ヘーゲルのベルン時代から一貫したものであった。ヘーゲルにとって、哲学的思索の初

発の課題は、統一的な「国民精神を形成」(SWI,34 u.42;Vgl.SWI,12)するべく、「我々の自然そのもの」(SWI,29f.)に依拠しつつ、ドイツ民族を啓蒙することであった(Vgl.SWI,22f.)。国民全体を道徳的に教化する(Vgl.SWI,98)のために、ヘーゲルは「普遍的な人間理性」(SWI,37;Vgl.I,33 u.73)に基づく教説をもつ公共的な国民宗教を構想した。しかるにヘーゲルの見るところ、実定的なキリスト教は「人間的自然の墮落」(SWI,209;Vgl.SWI,93,97 u.98)を説き、信者から自律性を奪い(Vgl.SWI,140)、イエス個人の権威への「無制約の服従」(SWI,143)を求めた。信者は、国家や社会に対する関心を持たないまま、イエスに従っていたと見たわけである(Vgl.I,120)。こうした「私的宗教」(SWI,31,40,42,71,72 u.89)は、ヘーゲルに依れば、政治的自由を奪われ(Vgl.SWI,206 u.213)、その関心を日常の私生活と所有に限定された(Vgl.SWI,101,213 u.400)ローマ人の間でこそ、ふさわしいものであった。帝政ローマの市民の魂からは、「共和国」(SWI,205)、つまり「祖国や自由な国家」(SWI,211)という「理念」(SWI,205)は消え失せ、「あらゆる活動性、あらゆる目的が個人的なものに関連し、一つの全体、即ち一つの理念のためには、もはやいかなる活動もなかった」(SWI,206)からである。

こうした「あらゆる政治的自由が失われ、市民の権利が与えるのはただ所有の安全についての権利だけで、今や所有が市民にとっての全世界を充たしていた」(ibid.)状況を、ヘーゲルは「自然の顛倒」(SWI,211)と呼ぶ。しかし、それはまた、ヘーゲルにとって、当時のドイツの状況と重なり合うものでもあった。それに対し、ヘーゲルの見るところ、国家によって経済活動が支配されていた古代ギリシアの共和国では、「万人が自由で自立的であった」(SWI,290)。「自由人としてギリシア人やローマ人は、自ら立てた諸法に服従し、自ら自分たちの指導者とした人に聴従し、自ら決めた戦争を行ない、自分たちの事柄のために、自らの所有を捧げ、自分達の情熱を尽くし、数多くの生を犠牲にした(opfern)(……)各人は、公共的生活、並びに私的生活や家庭生活においても自由人であって、自分の法に従って生きていたのである」(SWI,204f.)。ここで語られる「自由」や「犠牲」の内実はどのようなものであったのか。

ヘーゲルは、「市民の権利」(SWI,206)、「市民の自由」(SWI,290)を、所有権に限らず、市民が公事、国政において主体的な役割を果たすところに捉えていた。したがって、自由である前提として共同が考えられなければならないことになる。ヘーゲルは、古典古代の共和国に、「自分で立てた法律に従う自由、平時には自分で選んだ官憲に、そして〔有事には〕自分で選んだ軍司令官に従う自由、自分が協力して決めた計画を遂行する自由」(SWI,206)の実現されているのを見る。それは政治的な自律と言ってよい。共和国において自ら定めた法に服従することは、自律という観点から見れば、自由の実現に他ならない(Vgl.SWI,179)。こうした服従と自由の合致した共同こそ、ヘーゲルの求める自由な共同なのである(Vgl.SWI,465f.)。そして、共和国の実現を個別者が「生の目的」(SWI,207)として捉え、私的生活の安楽さに埋没することなく、公共的なもののために生を尽くすことによって自らを超越してゆくところに、「犠牲」の意味があった。公共的なもの、普遍的なものが共和国を意味するなら、私的なものは「家庭生活」(SWI,205)を、すなわち経済活動を意味することになる。こうしてヘーゲルは、共和国に、「人間がそのために生き、そして死んでもよいと思うような普遍的な理念」(SWI,207)の実現を見た。したがって、ヘーゲルにとって「犠牲」は、むしろ個別者の自己実現を遂げるものであった。「自由な共和主義者が、自分の国民の精神の中で、自分の祖国のために自分の力と生命を尽くした」(SWI,99)ところに、ヘーゲルは「公共的な徳」(SWI,99 u.100;Vgl.SWI,206)を見た。彼は「自分の理念のために、自分の義務のために働いた」(SWI,99)からである。私的活動を公共的活動のために犠牲に供することで拓かれる共同が、自由な共同だと見なされ得たのは、

人間の「道徳的自然」(SWI,71 u.91)に立脚するものだとされているからである。

意志の自律という観点から共同を論ずるヘーゲルにとって、「〔自分自身で自分の法を立て、その法の取り扱いに対してはひとえに自らに責任がある、という〕権利を譲渡(Veräußerung)することでその人は人間たることを止める」(SWI,190)のものであった。我々はこのような考えに、「自分の自由の放棄、それは人間たる資格、人類の権利、ならびに義務をさえ放棄することである」(契約論二二頁)と述べたルソーの『社会契約論』の影響を見逃すことができない。ヘーゲルはテュービンゲン神学校在学当時、ルソーを英雄視し、『エミール』『社会契約論』『告白』を絶えず読んでいたという(Vgl.Dok.430)。ルソーは『社会契約論』で、自然状態に留まることのできなくなった人々が、相互に約束を結んで社会秩序を立てるに到ることを、社会契約として論じた(契約論一五頁、二八頁以下参照)。各人が結合するにあたってルソーは、周知のように、各人にその権利の全面的譲渡を求める。そしてその代償として各人は、「その統一、その共同の自我、その生命およびその意志を受けとる」(契約論三一頁)という。ここにルソーは、共和国、政治体が成立するのを捉える。その際、ルソーによれば、「各個人は、いわば自分自身と契約している」(契約論三三頁)ので、「自分自身にしか服従」(契約論二九頁)しないというわけである。

このような自分自身との契約が可能になるのは、各個人が、人間としては自分の特殊な利益を心がける特殊意志を持っていると同時に、市民としては公共の利益を心がける一般意志をも持っているからである(契約論三五頁、四六頁)。「各人は自己をすべての人に与えて、しかも、誰にも自己を与えない(契約論三〇頁)ということが成り立つのも、自分の内なる一般意志と契約するからである。一般意志の目ざす「公共の幸福」(契約論四二頁)、「公けの利益」(契約論四六頁)こそ、国家を建てる目的に他ならなかった。

公共の幸福、公共の利益に与かることによって、市民は国家によって保護されることになる。そのためには、特殊な利益を追求する特殊意志を克服することが前提される。こうして、社会契約によって個々人は、自然的自由と無制限の権利とを失うものの、市民的自由、ならびに一般意志によって承認された所有権とを得ることになる。つまり、社会契約によって、市民としての自覚に目ざめ、「義務の聲が肉体の衝動と交代」(契約論三六頁)するようになる。「これまで欠けていたところの道徳性」(契約論三六頁)が、市民の行為に付与されることになる。しかも、市民は「各人が全員にたいし、全員が各人にたいし」「同じ条件で約束」(契約論五二頁)し合うので、自然的な不平等に代わって、「道徳上、および法律上の平等」(契約論四一頁)が生まれる。そこで、社会契約によって市民が得るものの内に、「人間をして自らのまことの主人たらしめる(……)道徳的自由」(契約論五七頁)も算入される。ここに、「自分自身にしか服従せず、以前と同じように自由である」(契約論二九頁)ことの意味がある。すなわち自律である。市民に政治的な自律が保証されている、つまり、市民が、国家の法律に服従する臣民であるとともに、政治的な主権者でもあるところに、ルソーは「服従と自由の合致」(契約論一二九頁)を捉える。こうして、個人的権利の全面的譲渡を求めることは、共和国の市民としてふさわしい公德心を啓蒙する(契約論六一頁、九七頁)ことに繋がるのである。従って、「意志から自由を全くうばい去ることは、おこないから道徳性を全くうばい去ること」(契約論二二頁)と同じことになる。こうしてルソーは、個人の公共性を啓蒙することを通して、共同性を創出しようとしたのであった。

2 ただ心胸の内でのみ抱かれる

ルソーの一般意志説は、その性格や成り立ちの曖昧さなど、大きな問題をいくつか孕んではいた。しかし、その一方で、カントの「目的の国」の理念へと継承されて行った面を見逃すわけにはゆかない。

『人倫の形而上学の基礎付け』でカントが展開した「目的の国」とは、各々の理性的存在者が、「自己自身とすべての他者を、決して手段としてのみ扱わず、常に同時に、目的自体としても扱う」(KW.IV,66) ことによって拓かれた「理性的存在者達の一つの体系的結合」(ibid.)である。各々の理性的存在者は、人倫的に良い心もち、すなわち徳によってのみ、「目的の国の立法的成員たり得る」(KW.IV,69)。従って「目的自体(理性的存在者)の普遍的な国」(KW.IV,101)は、相互に尊重し合う人々が「普遍的に立法する意志」(KW.IV,64)の自律に基づいて建設した道徳的な共同体であり、「自ら立てた法則にのみ従う理性的存在者の尊厳という理念」(KW.IV,67)に基づいている「壮大な理想」(KW.IV,101)である。しかも、意志の自由に基づいているのであるから(Vgl.KW.IV,67)、自由な共同の理想というわけである。

こうしたカントの「目的の国」を概観すると、ルソーの共同論の影響を受けたヘーゲルとカント両者の懸隔の大きさに、驚きを禁じ得ない。三者とも共同においてこそ自由があると考えている。しかし、共同を創出する際に、個別者の自由と権利とをどのように扱うか、という点に大きな違いがある。つまり、共同のために市民の個人的権利を犠牲に供するか否かが、そしてその「犠牲」の実質が問われなければならない。

ルソーは私人の権利の全面的譲渡を求め、ヘーゲルは共和国全体のために個別者の自由の自己犠牲を求めた。カントにあっても、確かに目的の国が達成される為に、「理性的存在者の私的目的の内容すべて」(KW.IV,66)を捨象することが求められる。しかし、「我が内なる道德律」に立脚するカントは、「理性的存在者なら、彼自身の本性上、予め、可能な目的の国の成員たるように規定されていた」(KW.IV,69)と考えていた。だからこそ、「こうした〔目的の国を可能にする〕立法は、各々の理性的存在者自身において見出され、その意志から発し得るものでなければならない」(KW.IV,67)とされたのである。

このようなカントの自律を、ヘーゲルは、『キリスト教の精神とその運命』で批判して、自分の義務の命令に従う者は、確かに奴隷とは違って「主を自分の内に頂いてはいるものの、同時に自己自身の奴隷でもある」(SWI,323)と述べる。カントの道德律にヘーゲルは、「自分自身の法則への部分的な隷属」(SWI,359)を、つまり、支配するものと支配されるものとの対立(Vgl.SWI,326 u.GW.IV,59)を見出した。フランクフルト時代の諸断片、とりわけ『キリスト教の精神とその運命』でヘーゲルは、自律の限界が愛によって解消され得ることを論ずるに到る(Vgl.SWI,338,362 u.370)、「自分自身を再び見出す生の感情」(SWI,346 :Vgl.SWI,246 u.382)たる愛に、共同性を創出する「生ける紐帯」(SWI,357 u.394)が求められたのである。こうした考え方自体すなわち、カント主義に身を寄せていたヘーゲルの、カントからの離反に他ならず、自律を共和国の根拠と見徹す立場を離れたヘーゲルは、共和国を、「全体が各々の部分の外に在るものの、各々の部分も、同時に一つの全体、一つの生である」(SWI,374)という有機的全体たる「生の国」(SWI,376)として捉え直した。しかし、「生けるものにおいては、その部分は全体と同様に、というよりも同一の一なるものである」(ibid.)という生の論理は、共同を拓く原理として有効であっただろうか。

例えば、愛によって結ばれた共同を、ヘーゲルは「神の国」の理念の下に集った初期キリスト教徒の間に見た。この「神の国」における共同は、「所有の全領域を越えて高まる」(SWI,335)ことを求めたイエスに従い、「愛によって相互に関連付けられている人々」(SWI,394)によって成り立っていた。彼らは、所有

権を放棄し (Vgl.SWI,394ff. u.403)、「最高の自由から生ずる関連」(SWI,400)を結んだはずであった。しかし、彼らの共同が現実の国家と対立するに到り、逆に、彼らは「国家から斥けられた私人」(ibid.)に墮し、「自由の喪失と生の制限」(ibid.)を蒙るといふ皮肉な結末を迎える。

このように、愛による生の合一が「ただ心胸の内でのみ抱かれる」(SWI,401:Vgl.Nohl,326Anm.)に過ぎなかったのは、愛による共同が所有を捨象したところで結ばれるものであった、ということに尽きる。愛による生の合一は、個別的な生から見れば、「対立せるものの無化」(SWI,247)のために、「全き献身」(ibid.)という形をとる。ヘーゲルにしてみれば、所有権への固執 (Vgl.SWI,250) や権利意識 (Vgl.SWI,328) などという個別性の感情は、愛を萎えさせ、合一を妨げるもの (Vgl.SWI,334) であった。しかし、ヘーゲル自身、所有の放棄を説くイエスの教説 (Vgl.SWI,333ff.) を「繰り言」(SWI,333) と見なす一方で、近代における「所有の運命」(SWI,333:Vgl.SWI,424ff. u.439) を認めざるを得ない。「生ける統一」(SWI,361:Vgl.SWI,384 u.405)、「生き生きとした関連」(SWI,376,400 u.406) は、個人の所有権を認めた上で成り立つものでなければならなかった。もとより、ルソーも「各構成員の身体と財産を、共同の力のすべてをあげて守り、保護する」(契約論二九頁) ために、社会契約を構想したのであった。

しかし、個別者の意識を私益から共同の利益へと向けなければならない。こうして、共同を拓く契機として語られていた「犠牲」(Vgl.SWI,107,202,205,206 u.424f.) の内容が、主観的な反省意識へと内面化される (Vgl.SWI,331f.)。他方で、自分は義務を果たしたという意識を持つことによって、「自分を義と確信して他人を貶める」(SWI,332) 態度が生じ、それは「偽善」に通じ、「愛の国から転落」(SWI,335) することに繋がる。イエーナ時代の「信と知」や「自然法論文」でヘーゲルは、道徳性を「個別者の人倫」(GW,IV,409:Vgl.SdS,57)、「ブルジョアもしくは私人の人倫」(GW,IV,468) として規定する一方、主観性を廃棄することによって「普遍者と特殊者との同一性」(GW,IV,479:Vgl.GW,IV,409) を内面から構成するものを人倫として捉える。そして人倫の具体化をヘーゲルは、国民の内に (Vgl.GW,IV,477 u.479:SdS,8,84 u.91) つまり、古典古代におけるように、「習俗と法とが一つであった」(GW,IV,482) 全体 (Vgl.GW,IV,479) のうちに見るのである。

しかし、一八〇二年秋以降に書かれた『ドイツ憲法論』によれば、「一つの人間の集合が、自分たちの所有の総体を共同で防衛するために結束している」(SWI,472) ところに国家は存立する。市民社会を射程に収めたという意味でヘーゲルは、初めて『社会契約論』と同じ地平に立ったと言えるのかもしれない。国家権力の統一性は確保されなければならない。だが、「それぞれ規定的な範囲の欲求のために為される市民の自由な活動」(SWI,481) が「至高の国家権力」(ibid.) を侵すことのない限り、統治府は市民に「生き生きとした自由と独自の意志」(SWI,474:Vgl.SWI,482 u.485) を認めなければならない。言うなれば、ヘーゲルは市民社会を国家の内に位置付けようとする。しかしそれは、古典古代の共和国をモデルとして共同を構想する枠組みを超える問題であった。共和国は、経済活動という私的活動を、国家の公共的活動によって支配し、抑制するところに成り立ち得たからである (Vgl.SdS,84)。こうして人倫的共同論は、古典古代の共和国をモデルとしながら、近代市民社会を包括する国家のあり方を構想しようとするその成り立ちから、アポリアを抱えていたのである。

3 自らの分を知る時

一八〇一年の『差異論文』でもヘーゲルは、個別者がその自由気ままという「無規定性」(GWIV,55)を放棄して、「自己自身をアウフヘーベンする」(ibid.)ところに、「生き生きとした関連という真正自由な共同」(ibid.)を捉えている。こうした個別的な自由の全面放棄は、フィヒテの『自然法の基礎』における自由観を批判する意図の下で展開されていた。

フィヒテによれば「ヒトというものは(……)人々の間にあつてのみ一人の人間となるのであり」(GA.I-3,347)、「人間という概念は類という概念なのである」(ibid.)。ただし、理性的存在者が主体たり得るのは、自らの外に他の理性的存在者を対立的に想定する(Vgl.GA.I-3,349)ことによる。彼らは自由な理性的存在者である以上、それぞれ自分の自由の領域を設定して行動する(Vgl.GA.I-3,350)。しかし、平和状態、即ち社会(Vgl.GA.I-3,326)において相互に安全に生きるためには、他者を侵害してはならない。主体と他の理性的存在者とが、相互に条件付け合っているなかで、それぞれ自らの自由を制限し合っている(Vgl.GA.I-3,350)。こうした「知性と自由とによる相互作用の関係」(GA.I-3,351)、理性的存在者相互の「法関係」(GA.I-3,358)を拓く契機を、フィヒテは相互承認として論じたのである。つまり、承認論は、「自由な存在者そのものの共同はどのようにして可能であるか」(GA.I-3,383)という問いへの答えであった。フィヒテによれば、「私はどんな場合でも、私の外の自由な存在者をそうした自由な存在者として承認しなければならない。言うなれば、私の自由を、彼の自由の可能性を把握することによって制限しなければならないのである」(GA.I-3,358)。こうしてフィヒテにあつては、相互承認が達成されるために、「汝の隣の他人も自由であり得るように、汝の自由を制限せよ」(GA.I-3,387)と、個人的自由の制限が求められたのである。

「理性的存在者の共同は、自由の必然的な制限によって制約されているものとして現れる。(……)そして制限の概念が自由の国を構成する」GWIV,54という『差異論文』の論述は、フィヒテの共同論を批判したものであった。ヘーゲルにとって、「人格と他の人格との共同は、本質的には、個人の真の自由の制限としてではなく、むしろその拡張だと見なされなければならない。最高の共同は最高の自由なのである」(ibid.)。ところがフィヒテは、「互いに一緒に生きている人格間の信義」(GA.I-3,425)が喪われた後でも、「相互的な安全性やあらゆる権利関係」(ibid.)を保つために、強制法なるものを構想した。それは、「意志をして、自己自身によって自らを規定するよう、合法的自由を以て維持し得るものだけを意欲するよう」(GA.I-3,426)、「機械的な必然性」(GA.I-3,427)を以て強いる法であった。これをヘーゲルは、其の自由の「無化」(GWIV,55)と見なす。強制という外面的な作用は、およそ自由という概念に矛盾する、とヘーゲルは考えたのである(Vgl.GWIV,446:GA.I-3,427)。

「私的意志と共同意志とが総合的に合一されている一つの意志を発見すること」(GA.I-3,433)を「全法哲学の課題」(ibid.)としたフィヒテは、共同論の基礎を意志に求めたという点では、ルソーに倣っていた(Vgl.GA.I-3,400)。しかし、ルソーの全面譲渡説に対し、フィヒテが共同を拓くにあって求めたのは、個人の権利の一部譲渡(Vgl.GA.I-4,17f.)、つまり「制限」であった。ルソーにあつては、議論の出発点は個人の安全であったが、フィヒテにあつては、全体の完成(Vgl.GA.I-4,15)が目目なのである。こうしてフィヒテは、国家市民契約を結ぶ両当事者を、個別者と国家との間に見る(Vgl.GA.I-4,18)。その結果、フィヒテにあつては、共同意志が、個別者の意志からかけ離れたものであり(Vgl.GA.I-3,401)、権力者たちによって代表される(Vgl.GA.I-3,447)と見なされた。これをヘーゲルは、「人倫の概念と人倫の主体とが分離」(GWIV,442)

していたと批判するのである。

ヘーゲルによれば、フィヒテの共同は「悟性国家」、「機械」(GW.IV,58)であり、フィヒテの実践哲学は「原子論の体系」(ibid.)に他ならなかった。しかし、そのことはまた、フィヒテが市民社会をも射程に収めていたことを物語るものである(Vgl.GW.IV,477 u. SW.X,321)。市民社会は個人お自由な経済活動が、制限を受けながらも認められる圏域だからである。

だがヘーゲルは、「道徳性の学」(GW.IV,186)を、個々人の「諸関係についての識見」(ibid.)と規定する。ヘーゲルは道徳を個別者に、人倫を民族に、それぞれ内面から支えるものとして割り当てる。「道徳の内容は、完全に自然法の内にある」(SdS,57)と語る時、ヘーゲルは個別者を全体のうちに包括したところに人倫的共同を捉えている。「否定的なものよりもむしろ肯定的なものが本性上先行するのであって、アリストテレスの言うように、個別者よりも国民が本性上先行している」(GW.IV,467)。このように全体の連関の中で個別者を把握することを、人倫の哲学の課題だと見なした(Vgl.GW.IV,483f.)ヘーゲルは、共同のモデルを、古典古代の人倫的な共同に求めていたと言える。

『自然法論文』においても、「自由は個別性の無化である」(GW.IV,447)とされる。個別者がその個別性を「否定的に措定し、アウフヘーベンし、外化し得る」(GW.IV,448)ところにヘーゲルは、「個人の人倫的本性」(ibid.)を、「生き生きとした関連」(ibid.)を拓く契機を見るのである。個別者が自らの個性を否定することは、「強制(Zwingen)」ならぬ「抑制(Bezwingen)」と称される。抑制において個別性が、「否定的な絶対性もしくは無限性」(GW.IV,447f.)へ転化する、ことをヘーゲルは期待した、という訳である。なかんずく、絶対的な抑制作用を、ヘーゲルは「死」に見る(Vgl.GW.IV,448 u. SdS,46)。「死において純粋な個別性は、自分自身の反対、即ち普遍性なのである」(GW.IV,448)という論述は、個別者がいかに自らの自由に固執しようと、死が個別者を無化して、普遍者の下へ返してしまうことを想起させる。死は、個別者が自らの個別性を全うした時に現れる普遍性への入口である(Vgl.SdS,71)。「死」と語ってはいるがこの場合、死は必ずしも肉体の死を意味するものではなく、むしろ、言わば大義に生きることをも含意する(Vgl.GW.IV,449 u. SdS,58)。

殺人も人倫も、同じように生きている個別者を廃棄する旨を述べて、ヘーゲルは次のように付け加える。「とはいっても、人倫は生けるものの主観性を、即ち理念的な規定性をアウフヘーベンするのであるが、殺人は生けるものの客観性をアウフヘーベンする」(SdS,40)。ヘーゲルの言う「死」は、何よりも個別者の主観性の上に、意識の上に及ぶものであることがわかる。ヘーゲルは抑制を、「絶対的な人倫的統体性が国民に他ならないという肯定的なことを前提」(GW.IV,449)した上で、「否定的に絶対的なもの、もしくは無限性の契機」(GW.IV,449)として位置付けることによって、個別者の個別性を抑制する機序としたのである。

「自分の国の習俗に従って生きる」(GW.IV,469;Vgl.SdS,57)という人倫的生活は、私的生活がまだ反省されず、経済(家政)活動が自立していないところで成り立つものであった。しかし近代に到り、経済活動の安全性こそ国家の中心課題にまでなった(Vgl.SW.I,439)以上、古典古代の人倫的統一をモデルとしているヘーゲル自身、「普遍的な相互依存性の体系」(GW.IV,450)、「あらゆる欲求の普遍的な体系」(SdS,66)と称した経済活動の領域を、共同論において基礎付けなければならなかった。従って、ポリスに範型を求める人倫的共同論は、必然的にアポリアに陥らざるを得なかったのである。そこでヘーゲルは、「人倫の統一」(GW.IV,476)を、「対立せるものを自らの内で無化し、把握するところの統一」(GW.IV,453)だと、無媒

介的な統一ではなく、対立を含むものだと捉え直す。その上で、古典古代の世界の野道具立てを借りて、私的な活動、個別者の権利を、人倫的共同論において認めようとするのである。

ここに、「絶対者が永遠に自己自身とともに演ずる人倫的なものに於ける悲劇」(GW.IV,458)の幕が開く。ヘーゲルの念頭に在るのは、アイスキュロスの悲劇『エウメニデス』、つまり、「差異において存する権利の諸力たるエウメニデスと無差別な光の神たるアポロンとが、オレスデースをめぐって、アデーナイ市民という人倫的有機体の前で争ったかの訴訟の結果」(GW.IV,459)である。ヘーゲルは既に、『キリスト教の精神とその運命』で、生の破壊に伴い、エウメニデスが出現することを語っていた(Vgl.SWI,343)。

その文脈に沿って「人倫の悲劇」論を読み解くなら、人倫の自然的統一を無自覚的に体現していたオレスデースは、自ら母を殺害することによって生の全一性を分断した時、まさに「自己自身の生を破壊したに過ぎなかった」(SWI,343)のである。「自然は全一なるものであるから、破壊された者と同じだけ破壊した者も破壊されているのである」(SWI,338)。生とポリスの自然的統一を破壊した時、自然的統一の子、オレスデースは自己矛盾に陥り、運命に見えることになった。事実、オレスデースは、「父の仇を討て」という命題と、「血を分けた者を危めてはならぬ」という命題との二律背反に直面した。前者の命令を発したのは、公共的生活の論理を代表するアポロンであり、後者の命題を奉じて「母親を危めた者を、家々から追い出す」べくオレスデースを追うのは、家族生活の論理を代表するエリーニユスである。すなわち公的世界の論理と私的世界の論理との矛盾が、オレスデースの行為によって明るみにもたらされたのである。しかしまた、『キリスト教の精神とその運命』では、破壊した者が自らの分かれた生を再び見出すところに、運命の宥和が語られた。「愛による運命の宥和」の背後にあった「対立は再合一の可能性である」(SWI,345)という論理が、「人倫的なものにおける悲劇」をも貫いている。女神アテネは裁判において、アポロンとエリーニユスとの争闘に決着をつけてオレスデースを救う。しかも、エリーニユスを守護神エウメニデスとしてアデーナイの市内に祭ることによって、アデーナイの更なる発展を図り、大団円をもたらすのである。

こうした「人倫の悲劇」論は、どのような意味を持っていたのか。ヘーゲルにとって悲劇は、相容れない双方が同じ権利で対立し合い、運命に巻き込まれ、その中で双方とも亡びに到って自分の分を知らされる、というところに成り立つ(Vgl.SW.XVIII,447 u.514)。運命は自らの生の喪失を認識する時に立ち現れる、と『キリスト教の精神とその運命』でヘーゲルは繰り返し述べていた(Vgl.SWI,344f.)。運命・モイラは、有限者の有限性、つまり分を映すものであり、悲劇とは有限者のそうした限界を呈示するものであった。『エウメニデス』にあっても、結局のところ、無反省的な公的生活の原理と、同じように無反省的な家族生活の原理とは、オレスデースをめぐって対立し、アデーナイ市民の前で、互いにその限界を知らされることになる。そのうえで、裁判の結果、新たに法の下での共同が創出されたのである。しかし、ポリスの自然的統一が自らの定めを知る時、それはポリスの亡びに他ならない。「人倫の悲劇」論は、「生き生きとした統一」(GW.IV,482)の亡びと法の下での共同への展開を、人倫の場面において、オレスデース悲劇の形象を借りて呈示しようとする試みであった。人倫は、「自分自身の一部を意識的に犠牲とすることで、否定的なものに権力と領国とを譲渡する」(GW.IV,485)ところに捉え直されたのである。

私的な権利と公共的な権利とのいわば相互犠牲の上に、ヘーゲルは共同を捉え、これを「闘争における運命の承認」(GW.IV,459)と語ったのである。これに対してフィヒテは、占有が法的共同においては、所有として承認されることを既に論じていた(Vgl.GA.I-3,418)。しかるにヘーゲルは、「占有が所有になり、およ

そ特殊性が、それも生ける特殊性が同時に普遍的なものとして規定される」(GW.IV,451)契機を、「同一性によって」(ibid.)としか語り得なかった。ヘーゲルは、単に、公共的領域と私的領域、そして犠牲という構図で共同を論ずることしかできなかったのである。もとより、個別者の占有が共同において所有として承認されるためには、個別意志が普遍意志と見撤され、「主体が(……)普遍性の形式へと受容される」(SdS,26)ことが成り立っていないてはならない。逆に言うなら、承認論を展開するためには、個別的なものと普遍的なものへと関係付ける原理が必要である。だからこそ、ヘーゲルにあって承認論が展開されるには、『实在哲学の』における意識論の受容を俟たなければならなかったのである。

4 悉く己が心胸の墳墓に埋め

一八〇二年秋以降の『ドイツ憲法論』では、古典古代的な共和国を実現することは、「今日の国家の規模の大きさからして」(SW.I,479)不可能だという認識が明かされる。とはいえ、『人倫の体系』や『实在哲学()』においても、「欲求の体系」(SdS,80;Vgl.SdS,66)や「共同性と相互依存性との巨大な体系」(GW.VI,324)と称される生産労働や経済活動の領域は、国民の内に包括され、個別者の自由の全面放棄(Vgl.GW.VI,315R)が求められもした。こうした「過渡期の不幸」(GW.IV,484)の中で、ヘーゲルは承認論の受容を余儀なくされたのである。

承認されたものとして、一つの事物は、個別的な占有にして同時に普遍的な占有である」(GW.VI,325)という。この承認された普遍的な占有をヘーゲルは、「所有」(ibid.)とも呼び替える。いかにも、ヘーゲルも市民社会の論理に与したかのように見える。しかし、ヘーゲルの承認論とフィヒテの承認論の間には大きな違いがあることを、見逃してはならない。フィヒテにあって承認は、理性的存在者の権利を認めるという意味を持つとともに、自由の自己制限を要請した。この自由の自己制限をフィヒテは、「目的を把握することによって」(GA.I-3,350)なされる、と考えた。こうした言わば目的の国の実現をめざすところでは、承認をめぐって自由が衝突し、抗争が生じることはない。

それに対しヘーゲルは、承認を、自己実現をめざす個別的な意識の運動として捉えた(Vgl.GW.VI,307)。その結果、ヘーゲルにあっては、各々の個別的な意識が「他者を自分の個別性の全範囲から排斥する」(GW.VI,308)なかで、自らの統体性を確認しようとする「闘い」(ibid.)が承認に先立つことになった。その結果、各々の個別的な意識は、承認を得るために「他者の死」(GW.VI,310)を目指さなくてはならないことになる。しかし、ここには矛盾がある。つまり、個別的な意識は、承認を得るために、生を賭けることによって自らの安閑とした個別性を脱する(Vgl.GW.VI,310f.)か、或いは自らの承認を実現するために「相手の意識をアウフヘーベンする」(GW.VI,312)かの相克に直面することになるからである。こうした「承認そのものに於ける絶対的矛盾」(ibid.)によって、「言わば意識は他者の死に、並びに自分の死に向かわなければならず、死の現実性においてのみ存在している」(ibid.)ことが明らかになる。

だが、こうした「死への準備」(GW.VI,313)にこそ、ヘーゲルにとって承認の意義があった。個別的な意識の死は、意識が個別性を脱して「意識の絶対的实在へ、即ち人倫へ移行する」(GW.VI,281)契機を意味していたからである。

ヘーゲルが承認論で証したことは、「個別的な統体性は、それがかかるものとして自らを保持し、存在しようとする時には、自己自身を絶対的に犠牲に供し(aufopfern)、自らをアウフヘーベンし、かくして自らの狙っていたのと反対のことを行なう」(GW.VI,312)ということであった。『实在哲学()』の初稿は、これを「承認の純粹に否定的な側面」(GW.VI,312G)と規定した。しかし、やがてそれを抹消して、「意識そのものの認識がもたらす意識自身の自己内反省」(GW.VI,312)と書き直した。このように改稿されたのは、ヘーゲルが承認を、個別的な意識がその直接性を脱して自己認識に到る、という内面的な運動の論理として捉えたからに違いない。すなわち犠牲は、肉体の死ではなく、個別的な意識からの脱却に見定められたのである。

「生き生きとした関連」(GW.VI,330)という共同も、「個別的意識と絶対的意識との関連」(ibid.)として見られる。こうした人倫的共同が拓かれるにあたって、ヘーゲルは次のように述べた。「いかなる作文も、いかなる契約も、いかなる暗黙の、もしくは言表された原始契約もない。個別者はその自由の一部をではなく、全て放棄(aufgeben)し〔なければならない〕。彼の個別的自由はただ彼の我意(Eigensinn)、即ち彼の死なのである」(GW.VI,315R)。ルソーの影響を、個別者の自己否定をめぐるヘーゲルの思索から見て取ることが出来るが、ヘーゲルは契約説に与しない。ルソーの共同論は個人の自由意志に基づいていた。それをヘーゲルは、個人の内に即自的に普遍意志が前提されていた(Vgl.GW.VII,257)、と見る。こうした、個が全体に先立つという思想の対極にヘーゲルは立っていたのである。

『实在哲学()』でも、「普遍意志こそ第一のものであり、本質である。そして個々人は、自己否定(Negation ihrer)によって、外化と形成によって自らを普遍的なものとしなくてはならない。普遍意志は個々人に先立つ」(GW.VIII,257)と書いてヘーゲルは、その欄外に「アリストテレス 全体は本性上、諸部分に先立つ」(GW.VIII,257R)と加えた。他方、個別者が法的人格(Vgl.GW.VIII,215 u.249R)として普遍的に妥当する契機を、ヘーゲルは承認に見る。承認されることによって、個別者の意志は「普遍意志」(GW.VIII,221 u.229)、「共同意志」(GW.VIII,232G u.247)となるのである。確かに『实在哲学()』に到ってヘーゲルは、個別者の自由の「全面放棄」ではなく、「制限」(GW.VIII,215 u.222R)を求める点で、フィヒテと同じように、市民社会の地平に立つ。しかし、ヘーゲルの承認論は個別意志の自己知を拓く点で、フィヒテの承認論を一層内面化したと言える。承認を求める「生と死を賭けた闘い」(GW.VIII,221)の中で意識は、自らが独立的であることを知ることによって、「自己内で完全に反省した意志」(ibid.)、「知を有する意志」(ibid.)となる。こうした「自分についての知」(GW.VIII,220f.)がその妥当性を認められるところに、ヘーゲルは承認を捉えたのである(Vgl.GW.VIII,213)。

「個別者の意志と普遍者の意志とが〔直接的に〕同じ意志である」(GW.VIII,262R)のは、ヘーゲルの見るところ、「ギリシア人の美しい幸福な自由」(GW.VIII,262)に他ならない。プラトンの国家論が「絶対的な個別性の原理を無しで済ませている」(GW.VIII,263R)のは、「美しき公共生活が万人の習俗であった」(GW.VIII,263)からである。しかし、近代市民社会は、個別的で自由な経済活動が相互に依存しあいながら展開される社会である。ヘーゲル自身、古典古代の共和国をモデルにしては、国家とはまた別の、市民社会を、国家の中に位置づけるという時代の要求には応えられないことを自覚するに到ったのであろう。「個体性と普遍性とのこうした統一は、今や二重の仕方で現存する」(GW.VIII,261)と書いた欄外にヘーゲルは、「生き生きとした統一 古代の人倫」(GW.VIII,261R)と書き加えた。「人倫の国」(GW.VIII,262)は、

近代に到って「より大きい対立と形成」(ibid.)を招来せざるを得なかった。ヘーゲルはここに、むしろ「より深い精神」(ibid.)の実現を見る。今や同一人物が、「個別的なものを目的とする側面からはブルジョアと呼ばれ、普遍者を目的とする側面からはシトワイアンと呼ばれる」(GW.VIII,261)時代なのである。

こうして近代に到って個別性が確立したからこそ、なおのこと個別者がその個別的意志を犠牲に供して普遍的なものたり得る、とヘーゲルは考えた。つまり法律の制定が念頭に置かれている。しかしそれは、権利主体を保護するという点で(Vgl.GW.VIII,242)普遍的なものの側でも犠牲を払うことでもあった(Vgl.VIII,254)。「個別者は、法律の支配する共同において自らの(自己)を知るとともに、自らの本質をも知る　つまり、そこにおいて自らが保持されているのを見出す」(GW.VIII,260)。法治国家において個別者が自らの分を、即ち自分を知るという「近代の原理によって、その直接的な在り方をしている個々人の外的で現実的な自由は喪われるが、彼らの内的自由、思想の自由は保持される」(GW.VIII,263f.)。ヘーゲルは、犠牲に供した個別者の自由を、自らを知るという内面的な自由で購おうとするのである。

例えば宗教である。宗教においては、「絶対的に普遍的なもの」を対象として、「普遍的な知」を自らの内面に直観することによって、「自己内への還帰」(GW.VIII,280)が生ずる。しかし、宗教において「精神は、この世界の彼岸で自分と宥和しているに過ぎない」(GW.VIII,281)のであり、しかも、「自らを表象するに過ぎない精神」(GW.VIII,286)に留まる。

これに対して「精神の自己知」(GW.VIII,286)を構成し、精神の出来事を把握することは、哲学の業とされる。「ヘーゲルは「宥和の享受と現存在とがここに在る、ここで自我は絶対者を認識する」(ibid.)と断言する。そして続けて、「それはこの(自己)である」(ibid.)と書いたのである。今やヘーゲルは、哲学者の内に「個別者と普遍者との不可分な結合」(ibid.)を見るとともに、哲学知に対して、「回復された直接性」(ibid.)、即ち「国民精神」(ibid.)の把握を求める。しかし、哲学知のうちに国民統一の回復を求めようとするのは、「国家は狡智である」(GW.VIII,264R)と書かざるを得なくなり、古典古代をよすがにした自由な共同の範型を見失った「哲学者」ヘーゲルの自己正当化ではなかったのだろうか。

「精神は充たされた自由である」(GW.VIII,277)と書いてヘーゲルは、欄外に「()人倫、自己自身を確信した精神、(.....)それは、心胸を己が心胸の墳墓へと、その喜びと受苦とを悉くひっくるめて埋葬し、あらゆる罪や犯罪を自己自身で赦し、そしてあたかも何も出来しなかったかのようにやってきた」(GW.VIII,277R)と書き加えた。ここに私たちは、ヘーゲル自身、哲学体系を構築するために、若き日の実践的理想を、幾多の悔恨や痛憤とともに、心胸の内に埋めたことを物語っているかのように思うのである。

結 語

若きヘーゲルの共同論を貫いた犠牲の論理は、ヘーゲルの思索の内に通奏低音として響き続けた。個別者の権利を共同において位置付けるべく、ヘーゲルがフィヒテから受容した承認論は、個別性の超克を招来する承認をめぐる闘いにこそ重きが置かれた。近代の原理とされた個別性は、これをもってむしろ犠牲に供されるところにその意義が捉えられた。『自然法講義草稿』でヘーゲルは哲学を、「戦争の観念的な補完」(Ros. 132)として位置付けようとした(Vgl.GW.VIII,274)。戦争は個別者を死の可能性にさらし(Vgl.GW. IV, 450)

u.GW.VIII,275)、哲学は有限性を無化するという否定的側面をもっていた (Vgl.GW.IV,208)。他方、ヘーゲルは、「回復とは、知という抽象へ意識の在り方を受容することである」(GW.VIII,221)という認識に貫かれていたと述べている。しかし続けて、「狡智が知であり、自らの内で在ることであり、自らについての知なのである」(ibid.)とも書いた。そこに我々は、歴史の内ではなく、ヘーゲル哲学の内に、「理性の狡智」が貫徹されているかのような思いを新たにするのである。

見てきたようなヘーゲルの語る「犠牲」は、ヘーゲル哲学に胚胎する論理、すなわち有限な認識が、知の進展に伴って自らが担う制約性を自ら否定することを通して、制約を被らない認識へと脱却するという論理に合うものであった。従って、犠牲といっても、自らの肉体の死をかけるものではない。むしろ、個人が私利・私欲を離れて公益や大儀に就くという意味で、いわば「貢献心」だと見て良い。ヘーゲルがこうした論理に辿り着いたのは、古典古代の共和国をモデルにして、近代市民社会を考えるという、いわばアポリアに陥ったからこそその結果だったということと考え合わせると、私たちにやはり、何かしら狡智めいたものに想到せざるを得ない。そしてその窮地からの脱出が、知において普遍性を内面化するところに向かったことは、ヘーゲル哲学そのものを成り立たせたものこそ、ある意味では狡智であったと言わざるを得ないように思われるのである。

》引用略号《

ローマ数字は巻数を、アラビア数字は頁数を示す。なお、Rは欄外文を、Gは削除文を意味する。

テキストは、次の略号をもって表示する。

Dok. Dokumente zu Hegels Entwicklung. Hrsg. v. J. Hoffmeister (F. Fromman)

GA. J.G.Fichte : Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der der Wissenschaften. (F. Fromman)

GW. G.W.F.Hegel : Gesammelte Werke. (Felix Meiner)

KW. I.Kant : Werke in sechs Bänden. (Wissenschaftliche Buchgesellschaft)

Nohl. Hegels theologischen Jugendschriften. Hrsg. v. H. Nohl (Minerva)

Ros. Karl Rosenkranz : G.W.F.Hegels Leben (Wissenschaftliche Buchgesellschaft)

SdS. G.W.F.Hegel : System der Sittlichkeit (Felix Meiner)

SW. G.W.F.Hegel : Werke in zwanzig Bänden. (Suhrkamp)

ルソーからの引用は、岩波文庫版に拠り、「契約論」をもって出典を表記する。

》付記《

なお、ルソーについては、矢島羊吉「ルソーの「一般意志」とカントの倫理学」(福村出版刊『増補 カントの自由の概念』所収)、ならびに村上保壽「ルソーの社会契約の本質と構造」(『山口大学教養部紀要』第九号所収)から多大な教示を得た。