

自己意識の個別性と偶然性

ヘーゲル法哲学における意志の自由と個別的自己意識

Particularity of Self-Consciousness and Contingency
Free Will of Hegel's Philosophy of Law

大 藪 敏 宏
OYABU Toshihiro

1. はじめに

理論と実践、あるいは思考と意志とを「一個同一のもの」にするヘーゲルの思考は¹、単にスピノザの形而上学を導入することによってカント的二元論的枠組みを克服するというような、二元論vs一元論というデカルト以降の近代哲学の枠組みをめぐる論争史だけに棹さしているのではない。そうではなく、まさに自由の実現(現実化)という問題の徹底をめぐる問題である。

こうしたスピノザの「自己原因」や主観と客観との分離をめぐる存在と自由との関係の問題の背景には、ヘーゲルとの共同作業の成果とも言われることのあるヘルダーリンの断片「存在・判断・可能性」の存在がある。この断片の背景にはさらに、アリストテレス哲学を受容したトマス・アクィナスの存在の自由論がある。「存在は同一性であり、行為であるから、あらゆる主観と客観の分離に先立って能動的に自己自身と合一している。このような自己存在の遂行において、主観は第一義的に、そして基本的な意味で自由なのである。新プラトン主義的な自由観が生き続けているこのような存在の自由は、行為の自由を基礎づけるものとしてそれに先行し、行為の自由によって主体の意義の分有と遂行という意味を与えている。つまり、存在が働きにおいて完成するように、存在の自由は、選択の自由をも包含する行為の自由を発展させるからである。有限的存在者は他の存在者との関わりに入るために、働きにおいて自らの存在の限界を超出する」²。ヘルダーリンの断片は、こうしたトマスの存在の自由論を土台にしながら、フィヒテ知識学とスピノザ哲学を意識することによって、「存在」と「同一性」とを区別することによってトマス説を組み替えようとしているのである。スピノザの「自己原因」の先駆は、既にトマスにおいて準備されていたのである³。若き日におけるヘルダーリンとの共同作業を継承し発展させていく中で、ヘーゲルのベルリン時代の思索を展開していったと考えることもできる。

そしてこうした自由の現実化をめぐるヘーゲルの思索が、ベルリン時代における自由の形式と内容との統一という問題にもつながっているのであるが、本稿ではこの問題を『法哲学綱要』「緒論」における「自己意識」の概念に注目することによって、考察していきたい。それがまさに自由意志の偶然性の問題へのヘーゲルの取り組みにほかならないからである。

2. 「緒論」における自己意識

『法哲学綱要』(1821年)の「緒論」における「自己意識」という用語は、原語はSelbstbewußtseinであ

るが、この「緒論」には第30節本文の「自己意識的自由(selbstbewußten Freiheit)」および第31節注解の「自己意識的理性(selbstbewußten Vernunft)」という用法が2回あるので、この用法2回を含めて 全部で16回登場している。それを列挙すれば、以下の通りである。

『法哲学綱要』の「緒論」(1821年)におけるselbstbewußtの登場箇所

- S.49:190頁(§4注解「各人の自己意識(das Selbstbewußtsein eines jeden)」)
S.49:190頁(§4注解「自分の自己意識(in seinem Selbstbewußtsein)」)
S.50:194頁(§5注解「抽象的な表象」としての「自由な自己意識」)
S.55:198頁(§7注解)(「それぞれの自己意識(Jedes Selbstbewußtsein)」、「このような個別性」)
S.58:200頁(§8本文「自己意識としての形式的な意志」...フィヒテ的自己意識)
S.66:207頁(§15注解「反省すなわち自己意識の形式的な普遍性と統一」)
S.72:212頁下(§21注解「意志の自己意識...感性的」)
S.72:212頁下(§21注解「自己意識の自己-外-存在」)
S.72:213頁上(§21注解「自己意識が自分の対象、内容、目的を、普遍性にまで純化し高めるのは、意志の形で自分を貫徹する思考としてこれを行うのである。ここにこそ、意志はただ思考する知性としてのみ、真実に自由な意志であるということが、そこで明らかになる点である」)
S.72:213頁下(§21注解「自己意識が法権利と道徳とすべての人倫の原理をなす」)
S.75:215頁下(§24注解「それ自身のうちで具体的な、それゆえに対自的にある普遍性 これこそが自己意識の実体であり、その内在的な類であり内在的な理念である」)
S.76:216頁上(§25本文「意志の自己意識の面つまり個別性の面」)
S.76:216頁上(§25本文「自己意識の純粋な形式」*だが**の限定的用法と読める)
S.76:216頁下(§25本文「自己意識に所属する内容」)
S.76:216頁下(§26本文「自己意識の無限な形式」)
S.83:220頁下(§30本文「法は、自己意識的な自由の現存在(Das Recht ist ...das Dasein des absoluten Begriffes, der selbstbewußten Freiheit)」)
S.85:222頁下(§31注解「自己意識的理性の最高の頂点」)
緒論全17回、うち本文6回、うち注解11回

ヘーゲルは『法哲学綱要』の「本文」を書いた後に、必要に応じて「注解」を書き足して補足している。この「注解」がはじめの予定とは異なって長大なものになった事情に関しては、『法哲学綱要』〔執筆において一番最後にヘーゲルが書いた〕「序文」の冒頭に述べられている。この「本文」のはじめの導入部が「緒論」であるが、この「緒論」における「自己意識」概念の登場箇所を上記のように縦覧してみると、際立った特徴が浮かび上がる。その全17回の内訳をみると、「本文」中の登場箇所が6回(そのうち3回は第25節で、この節以外での登場は第8節・第26節・第30節のみ)で、「注解」中の登場箇所が11回である。ここに際立った特徴というのは明らかである。ヘーゲルが最初に「緒論」本文を書いたときには、「自己意識」概念がそれほどまでには多くなかったのに対して、あとで各節の補足説明である「注解」を書き足したときに、「自己意識」概念が「本文」に比べて大幅に増えているということである。つまり、法哲学の原理論として「自由意志」を原理とする哲学的法学が「抽象法」「道徳」「人倫」という3部構成をもつことになることを明らかにしようとした「緒論」の「本文」の説明を補完するにあたって、「注解」が「自己意識」概念を当初(「本文」)より多用したということである。このことは、第4節本文の冒頭が「法の地盤は、自由な意志であり、したがって自由が法の実体と規定をなす」と書き、また第21節「本文」が「意志は、無限な形式としての自分自身である普遍性を、自

分の内容、対象、目的としている以上は、即自的に自由な意志であるばかりではなく、同様にまた対自的にも自由な意志つまり真の理念である」と書いていたのに対して、第21節「注解」は、この第21節「本文」の記述を「意志の自己意識」(S.72,212頁)⁴として捉え直して「この自己意識が、法権利と道徳と全人倫との原理をなす」(S.72,213頁)と書いていたことにも、示唆されている。つまり第4節や第21節の「本文」が法を「自由な意志」にもとづいて説明しようとしているのに対して、同様の内容を説明するのに第21節の「注解」では「意志の自己意識」に定位して、しかも「自己意識」を「法権利」だけではなく「道徳」および「全人倫」の原理としていることである。ここに際立った特徴と同時に、ヘーゲルの思索の変化や発展を読み取る示唆を見出すこともできる。

3. 個別的自己意識を通じた自由の現実化

1821年の『法哲学綱要』の第1節以降の「緒論」の「本文」および「注解」において「自己意識」概念が初めて登場するのは、第4節の「注解」においてである。第1節で哲学的法学が対象とする法の理念について、そして第2節と第3節で哲学的法学と実定法学との区別と関係について述べたあとで、この第4節において初めて哲学的法学の中身とも言える法の一般原理論が展開される。ここで既に見たようにヘーゲルの哲学的法学は、ホプズ以来の近代自然法学が所与の自然成長的な習俗関係から解放されて自分自身の運動で一切の事物に関係していくような意志による社会構成を試みたことを継承しながら、法実証主義と一線を画して、「自由な意志」こそが「法の地盤」であり「自由が法の実体と規定をなす」としたのであった。この第4節の「本文」では「自己意識」という概念が登場していないにもかかわらず、後で補足された「注解」において初めて「自己意識」概念が2回も登場している。しかもここでのヘーゲルの「自己意識」の細かな用法に、ヘーゲルの「自己意識」および論理の重要な示唆が読み取られうる。つまり、ヘーゲルはここで、この第4節以降の「緒論」で述べられる「意志」概念の諸契機の展開は、自由な意志および思考と意志と自由の連関という前提の成果であると述べているのだが⁵、「ところでこの意志の概念の諸契機について表象するために、各人の自己意識によりどこを求めることができる」とか、「自分の自己意識の中に例証をもつことができる」と書いている。ここで注目すべきは「各人の自己意識(das Selbstbewußtsein eines jeden)」とか「自分の自己意識の中(in seinem Selbstbewußtsein)に」とかという場合の、「各人の」とか「自分の」という言い方である。つまり、このヘーゲルのいう自己意識は、最終的には誰の自己意識でもいいし、誰の自己意識にも通用するというような、抽象的な普遍的自己意識ではなく、「各人の」自己意識であり「自分の」自己意識、つまり「個性」を帯びた個別的自己意識なのである。ここにヘーゲルの法哲学を読む場合の、見落とされやすい重要な要素がある⁶。

カントの『純粹理性批判』やフィヒテの『全知識学の基礎』における「自己意識」の概念は、ほとんどカントの「統覚」の抽象的作用に等しい普遍的な自己意識であった。このような内容を捨象した抽象的な「統覚」の普遍的自己意識については、ヘーゲル法哲学は第5節において取りあげている。だからヘーゲルはここでカントやフィヒテの「自我」論を手がかりに議論を進めて、ホプズやルソーの意志による契約論によるものとは異なった自由の現実化を図る。つまり「意志は 自我のまったく何も決められない純粋な無規定性」つまり「意志は、すべてを度外視する絶対的な抽象ないし絶対的な普遍性という、無制限な無限性であり、自分自身の純粋な思考である」(S.49,193頁、第5節本文)。ところが、カントの『純粹理性批判』やフィヒテ『全知識学の基礎』における自己意識論を継承しながらも、既にヘーゲルの『精神現象学』の自己意識概念には際立った特徴があった。つまり、その『精神現象学』の類としての「精神」を担う「自己意識」は一人独りという各人性をもった個別的自己意識であった。つまり「生きている自己意識(lebendiges Selbstbewußtsein)」(144)であり、それゆえにこそヘーゲルの「自己意識」は「自分固有の生命を賭すること(das Daransetzen des eigenen Lebens)」を通じた承認をめぐる闘争に入りうるものであった。このような「経験の中で、自己意識には純粋

自己意識と同様に生命も本質的であることが、自己意識には生成している」(150)といわれていた。このような個別的生命をもった個別的自己意識の概念は、カントやフィヒテには見られないヘーゲル哲学の独自のものである⁷。だからこのような『精神現象学』の「自己意識」章において、「すでにわれわれにとっては精神の概念が現存している」(145頁)とも記されていた。だからこそ、後年の『エンツュクロペディー』の第222節では「類」に関係して、「個別的生命の死がすなわち精神の出現である」(377)と記されたのであった。こうしたヘーゲル哲学の指向性を念頭におく限り、法哲学「緒論」における「自己意識」概念もまた、抽象的な「純粹自己意識」の抽象的普遍性だけでは、普遍性に辿り着くことはできない、ということになるであろう。

ただし、この「自由な意志」が「法の地盤」であり「自由が法の実体と規定をなす」法哲学では、普遍性というよりも意志の自己実現を通じた「自由の現実化」が主題である。だから「法」を通じた「自由の現実化」が実現するためには、ヘーゲルの法哲学においては「自己意識」は各人性、個性性を通過しなければならないということになる。個性性を通じなければ自由は「類」としての自由たりえず、つまりは個別的な自由すなわち恣意的な自由にとどまることになるからである。それゆえに自由を現実化する自己意識は単に普遍的な認識をするための誰の自己意識であっても同一であるような純粹「統覚」ではなくて、自分固有の生命と意欲とをもった行為する自己意識でなければならない。ヘーゲルが思考と意志とを連続化するのには、このような形で自己意識が個性性をもつことによって、「統覚」の純粹自己意識が個性性を排して抽象的に普遍的な認識に終始するのを超えて、個別的自己意識として自由をめぐる闘争したり権利「衝突」したりすることを通じて「自由の現実化」を遂行しようようになるということと表裏一体の構造となっているのである⁸。

4. 自律に対する対象の偶然性と内在的否定性

法におけるヘーゲルの自由の急進化とか思考と意志との区別の急進化というのは、こうした自己意識の個別化と通底しているのである。だから先ほどの第5節の意志の の規定が「意志は、すべてを度外視する絶対的な抽象ないし絶対的な普遍性という、無制限な無限性であり、自分自身の純粹な思考である」(S.49,193頁、第5節本文)であって、つまり「意志は、...純粹な思考」であるという、思考と意志との同一性から出発しようし、しなければならないということが理解可能になる。思考と意志との同一性のテーゼは、自己意識が認識する抽象的な普遍的自己意識であると同時に、行為する個別者として個別的自己意識でもあるということと深く関わっているのである。

そして、このような抽象的な「純粹無規定性」(S.49,192頁)、「自我の純粹な自分の中への反省」(S.49,192頁)としての意志の自由は、「どんな内容もなにか制限であるとするいっさいの内容からの逃避」(S.50,193頁)であるかぎり「否定的な自由、ないしは悟性の自由」(S.50,193頁)であるとされる。そしてこの悟性の否定的な自由は「あらゆる特殊化と客観的規定を絶滅することから自由の自己意識をえる」(S.50,194頁)のだから「破壊の狂暴」(S.50,194頁)でしかありえない、と悟性革命としてのフランス革命を念頭においた規定を与えている。これが第5節で取りあげられた意志の である<内容なき普遍性>としての「悟性の自由」である。

次に第6節では 的自我の抽象的普遍性に対して「自我の有限性ないし特殊化」の契機が取りあげられて、「自我はまた、区別なき無規定性から区別への移行であり、規定への移行であり、そして規定されたあり方を内容と対象として定立することへの移行である」(S.52,195頁)とされる。この第6節の注解ではカント哲学とともにフィヒテ『全知識学の基礎』の「自我に対して非我が端的に反定立される」という第二命題が明示されているが、このカントやフィヒテの哲学へのヘーゲルの批判の中心は、その「内容」「対象」がどこから来るかという問題である。「この抽象的な自我はそれだけで真なるものであるとされ、またそのためにさらに制限が、すなわち否定的なもの一般が 与えられた外的な制限であるにせよ、自我自身の活動であるにせよ (第二命題において)つけ加わってくる(hinzukommt)わけである」(S.53,196頁)。つまりは、内容を捨象した抽象的な自

我がそのまま<真なるもの>として自立的に定立されてしまうと、この内容を捨象したはずの抽象的な自我に対して「対象」「内容」はいかにして与えられるのかという問題が残ることになる。そうすると、この内容を捨象した自我に対して、内容をもたらすもう一つの<真なるもの>つまり物自体が、外からそれをもってきてくれることにしなければならなくなる。ともあれそれは、純粹自我にとっては「制限」として外的な異物という側面を残すことになる。この二元論の問題に関しては、この異物性を克服しようとしてフィヒテがそれを「事行(Tathandlung)」を構想することによって解決しようとした問題であり、このフィヒテの功績を「自我自身の活動としてであるにせよ」という形でヘーゲルは明確に位置づけていることになる。こうした「思弁哲学」(S.53,196頁)の「欲求」(S.53,196頁)を把握したフィヒテを評価しながら、ヘーゲルは「普遍的なもの、同一的なもの、自我における内在的な否定性を把握すること」が「思弁哲学」の欲求であると述べている。重要なのは、「内在的な否定性(immanente Negativität)」(S.53,196頁)である⁹。つまり「制限」は「制限」である以上、外的な制限であり、仮に自我自身の活動であるにしても、「付け加わってくる」つまり、外からの付加であり、この制限はやはり<外在的な否定性>の側面を残してしまう。だからフィヒテの知識学はこの<外在的な否定性>の残存を克服するために悪無限的とも言える思考実験を繰り返すことになった。

これに対して第7節は「と の両契機の統一」として「意志は、特殊性がそれ自身の中へ折れ曲がり、このことによって普遍性へと連れ戻されたあり方、つまり個別性」であると言われている。これは普遍-特殊-個別というヘーゲル論理学の三一論であるが、このことが何を法哲学において意味しているかが、極めて重大な問題である¹⁰。この「意志」は「自我の自己規定(Selbstbestimmung des Ich)」(S.54,197頁)である。つまり「自我は、否定性のそれ自身への関係である限りにおいて自分を規定する」(S.54,197頁)¹¹。つまりこの「自己規定」が先ほどの第6節の「内在的な否定性」ということである。ではこの「否定性のそれ自身への関係」が「自己規定」であるとはどういうことか。「自我は、この規定されたあり方を自分のもの(dieseinige)で観念的なもの(ideelle)であると知る」(S.54,198頁)。つまり意志が対象内容によって規定されているという意志自身にとって外的な否定性と感じられることが、「自分のもの」つまり自分自身がこの否定性のなかで自分を定立しているのだと(「観念的なもの」として)知り自覚するということなのである。ということは、この対象内容によって規定されているのは「単なる可能性」(S.54,198頁)という意味で「観念的なもの」なのであり、この自分を規定している対象内容がたまたま偶然的なものにすぎないということを知り、つまり「観念的なもの」として自覚することが意志にはできる。そのとき自分を「制限」し拘束している「対象」「内容」は「単なる観念的なもの」へと揚棄される¹²。そしてヘーゲルはここでいう「このことが意志の自由なのである。この自由が意志の概念ないし実体性をなす」(S.54,198頁)¹³。

5. 究極の源泉点と法哲学の論理学

以上のように第7節本文は、やはり自我論を基礎にしながら、普遍・特殊・個別の連関を述べているが、この第7節への注解では「自己意識」論を中心に語っている。「それぞれの自己意識(Jedes Selbstbewußtsein)は、一方、自分を普遍的なものとして、どんな規定されたものをも度外視できる可能性として知り、他方で自分がある規定された対象・内容・目的をもった、特殊なものとして知る。けれどもこれらの両契機は抽象態ではない。具体的で真なるものは、普遍性が特殊なものを対立物としてもちながら、しかもこの特殊なものがそれ自身の中への反照によって普遍的なものと同しくされているような、そういう普遍性である。このような統一が個別性である〔というのがヘーゲルの「総体性の三契機」の論理である〕。だが表象における個別性のように、その直接性において一としてあるのではなくて、その概念からしての個別性(『哲学的諸学問のエンツクロペディー』第112~114節(第三版では第163~165節))である。すなわち、この個別性は本来、概念にほかならない」(S.55,193頁)。

この第7節本文では「自我」が主語であるのに対して、この第7節注解の主語は「自己意識」であることとともに、この「自己意識」が§4注解の「各人の自己意識(das Selbstbewußtsein eines jeden)」と同様に「それぞれの自己意識(Jedes Selbstbewußtsein)」であるように抽象的な普遍的自己意識(つまりは形式的な自我)ではなくて、各人個別の具体的な自己意識の場面に即して行論が進んでいることに注意する必要があるのである。このような自己意識の個別性に即した「内在的否定性」の論理つまり「自己規定」としての「意志の自由」に、カントの純粋哲学ともフィヒテの知識学とも異なったヘーゲル哲学の独自性がはっきりと示されている。

この「注解」でヘーゲルはこの「否定性のそれ自身への関係」¹⁴を「あらゆる活動と生と意識とのこの究極の源泉点(letzten Quellpunktes)」「思弁の最内奥のもの」(S.55,198頁)と表現して、その詳細は「純粋に思弁的な哲学としての論理学に属する」(S.55,198頁)としており、極めて難解である。『大論理学』と取り組まなければ、法哲学においてこの「思弁の最内奥」の理解は『大論理学』によって「所与」とせざるをえず、「この究極の源泉点」についての理解は保留にして通過せざるを得ない。しかし、今までに『精神現象学』や『エンツュクロペディー』等からえられたヘーゲルの自己意識と生と個別性との理解の特性を手がかりに、この法哲学における自己意識の自由の遂行の論理の理解に取り組むことにする。

6. 個別的自己意識の偶然性と自由

もしも第4節で批判されているように意志と思考とを分離して、実践的態度から分離した理論的態度が可能だという前提のもとで、対象内容から自立した純粋統覚のような普遍的自己意識の「純粋な無規定性」(第5節本文)が対象に対する「否定的な自由つまり悟性の自由」だとすれば、意志が対象内容によって規定されている(第6節)とき、意志はもはや意志のような無規定な純粋自由を失っている。このとき「悟性の自由」ならば、この特殊性に規定された状態を「不自由」と恐れるであろう。そこで始まるのが悟性の「内容からの逃避」(S.50,193頁)であり対象内容への「破壊の狂暴」(S.50,194頁)ということになる。ところがこの対象内容の特殊性が自己反省することによって、この特殊性がまさに偶然的な特殊性であることを「知る」(つまり意志が同時に思考しうる限りにおいてであり、ヘーゲルのいう第4節注解の「知性」が思考と意志とをともに含む限りにおいて)限りにおいて、この「制限された」特殊性が「自分のもの」であることを知るとき、この特殊性は「観念的なもの」へと揚棄され、つまり特殊性が特殊性として普遍性そのもののなかに位置づけられる(自分の対象内容が決して必然的でも普遍的でもなく、偶然的で特殊であるということを知ること)のである。しかしそのとき同時に、最初の抽象的な普遍的自己意識は、もはや無規定な自己意識ではなくて、偶然的な特殊性に囚われた自己意識、つまり自分はこの偶然的で特殊な対象に囚われているけれども、他の人は他の別の対象に囚われている「可能性」があり、自分の「可能性」はたくさんある「可能性」の中の偶然的なひとつにすぎないということに気づくとき、自己意識は自分の自己意識がたくさんある自己意識、「それぞれの自己意識(Jedes Selbstbewußtsein)」のひとつ、つまり個別的な自己意識のひとつにすぎないということが分かっていて、そういう普遍性ということになる。だから「普遍性が特殊なものを対立物としてもちながら、しかもこの特殊なものがそれ自身の中への反照によって普遍的なものと等しくされているような、そういう普遍性であり、このような〔普遍性と特殊性との〕統一が個別性である」ということになるのである。これが個別性における「観念的なもの」という、ヘーゲル哲学の独創的な着想であり、この独創的な着想をヘーゲルはあらゆる存在の中の形相ないしは「究極の源泉点」として読解しようとする¹⁵。

こうした普遍性と特殊性との統一としての個別性という論理的な議論とむすびついた「否定性のそれ自身への関係」ないし「内在的否定性」の論理にもとづく「自我の自己限定」、つまり自分が抽象的であるがゆえに内容を捨象できるような普遍的自己意識ではなくて、自分が偶然的に与えられた特定の対象内容に限定され(制限され)ているということを知覚するがゆえに、つまり対象内容に囚われた自分の特殊性を普遍性の中へと

もう一度反照させて反省するがゆえに、自己の個別性を概念化することができる時、このような自己(の特殊性と個別性と)を思考を通じて(普遍的に)意識した意志(思考をも遂行しようという意味で思考と統合された意志、普遍性と特殊性と個別性との推理的連結を遂行しようという意味で思弁的でもある意志)は、まさに、特定の対象の偶然的所与性を自覚することによって、目の前の現存する対象内容に規定されながらも、かならずしもそれを絶対化したり実体化したり(あるいはその背後に物自体を想定したり)しないで、「自分のもの」ではあるけれども「自分のもの」であるがゆえに「観念的なもの」であると知ることによって、対象内容の特殊性や偶然性から解放される契機を得ていることになる。これが、の自我のように対象に対して「破壊の狂暴」(S.50,194頁)を行使するのではなく「既存の社会的秩序粉碎の狂信」(S.50,193頁)に囚われるのではなく、またの自我のように自我の有限性や特殊化の中にとどまって対象内容による限定の中を肯定的に(実定的・実証的)に後追いをするだけでもない、第三の立場の論理的可能性が< 個別的自己意識 >の境位において可能になったのである¹⁶。

こうした個別的自己意識を通じた内容の獲得と、それを通じた意志の自由による法の実現ということが次の問題となる。

(註)

¹ 『法哲学綱要』第4節およびその補遺。拙稿「法における自由の実現と人倫的世界の無神論 ―ヘーゲル法哲学における自由意志能力説批判―」(『人文社会学部紀要』第4号、pp.13-23.富山国際大学 2004年3月、参照。

² K.リーゼンフーバー『中世における自由と超越』創文社、1988年、82頁以降。

³ K.リーゼンフーバー、前掲同書、82頁、参照。

⁴ ヘーゲル全集からの引用は、本文中の括弧内に略号をもって示す。略号の後の数字は、引用箇所巻数と頁数を表す。また、〔 〕は引用者による補いであり、特記しない限り引用箇所の傍点は引用者による。

W = G. W. F. Hegel: *Werke in zwanzig Bänden*. Theorie-Werkausgabe. Suhrkamp (Frankfurt a. M), 1971.

GW = G. W. F. Hegel, *Hegel Gesammelte Werke*, Felix Meiner (Hamburg), 1968-.

なお、ヘーゲル『法哲学綱要』からの引用については、本文中の括弧内に W7 の頁数のあとに、藤野渉・赤沢正敏訳『法の哲学』(中央公論社、世界の名著 44、1978年)の頁数を記した。

⁵ この「自由な意志および思考と意志と自由の連関という前提」については、前掲の拙稿、参照。

⁶ こうした個別性を通じた自由の完成というモチーフの背景に、十三世紀盛期スコラ学のトマス・アクィナスによる個人の魂の救済をめぐるペルソナ論の展開と、それを可能にしたキリスト教の三位一体論の展開がある。「個別性にたいする普遍性の絶対的優位を主張するこの極端な古代の本性主義に対し、トマスは神学的というよりも存在論的な理由づけを用いて、ペルソナ概念が実体や本性にではなく、それに固有な存在によって交換不可能で自存する個別者を意味することを証し、個人の人間が究極的な重大さを持つ、と反駁した」(K.リーゼンフーバー『中世における自由と超越』創文社、1988年、192頁)。「一般的存在というものの意味は、個的なものの自存性においてこそ満たされる。したがって、普遍性と個性とが互いに織りなすものが、精神の自存性としての人格である。存在そのものは人格の自立においてそのものとして現存し、そのものとして実現されるのである。普遍的なものと個別的なものとこのような一体性は、自由な行為にとっても本質的である」(リーゼンフーバー、前掲書、355頁)。また近代的な自己意識論とペルソナ思想との関係については、同書 195頁以降参照。ただし、トマス・アクィナスにおいて「人格と自由が事実的に同一である」(リーゼンフーバー、前掲書、356頁)であるのに対して、ヘーゲルにおいてはそうではなく、意志と自由もしくは精神と自由とが同一ではあっても、人格と自由とは乖離がありうる。こうした違いに、トマスにおける神の前の「人格」とは異なって、近代的で法的な「人格」における自由の一面性と限界を、トマスの「人格」の「完全性」と総合しようとしたヘーゲルの思想的課題を垣間見ることが可能である。

⁷ 1802年の自然法論文でヘーゲルはこうしたフィヒテらの普遍性の構想の仕方に異論を唱えて批判しながら、ヘーゲル独自の「人倫性」概念を構想している。「かの純粋な自己意識、純粋な統一、あるいは空虚な倫理法則、万人の普遍的自由は、実在的意識に、すなわち主体、理性的存在に、個人の自由に対立させられている。フィヒテはこうした対立をかなり通俗的な仕方では、『忠誠と信頼が失墜している』というふうに表現し、このことを前提にしている。ある体系がこうした前提に基づくと、この体系は、人倫の概念とその主体とを分離しながら、しかし、まさにそれ故に、単に形式的外面的に両者を結合すること こうした関係は強制と呼ばれている を余儀なくされるのである。こうして一体性のこのような

外面性が全く固定され、何か絶対的なそれ自体で存在するものとして定立されるので、内面的な在り方、つまり失墜した忠誠と信頼の復興が、普遍的な自由と個体の自由との一体性が、要するに人倫が不可能にされているのである」(GW4, S. 442f.). 『ヘーゲル近代自然法批判』世界書院 48 頁、参照。

⁸ 「意欲はつねに知性より前に存在し、知性を統御し、支配すること、認識それ自体のいかなる進歩も意志の行為であること、こうした事実は承認することができる」(G.シュモラー、田村信一訳『国民経済、国民経済学および方法』日本経済評論社、1911 2002 年、173 頁)。このようなシュモラーの思考の背景に、このようなドイツ観念論史およびキリスト教神学における蓄積があると考えられる。

⁹ ここで「否定性」に付された傍点は、原文のゲシュペルトでの強調による。

¹⁰ この論理は、第 275 節以降の「a 君主権」において、「総体性の三契機」(第 275 節本文 526 頁)として展開され、特に第 278 節注解において「主権を主権たらしめる観念論」と表現されている。そこでまさにこの緒論第 7 節での普遍・特殊・個別と「同じ原理」とされて、「自分を自分に関係させる否定性」と記されている。この「原理」が国民主権や権力分立に対するヘーゲルが思索を遂行する際の原理であるだけでなく、君主主権の偶然性を隠蔽する原理にもなりうる個別性の論理であるという点において、極めて重大である。しかし、この問題についてはここでは詳論する場ではないので、別稿に委ねる。従来より批判されてきたヘーゲルの主権論が抱える問題の背後に、実はこの緒論第 7 節の議論があることが注意されるべきである。

¹¹ 「ヘーゲルの反省の逆転、つまりこの『ただただ何もない』ところにまさしく主体の概念を定義する否定性を認めること」(Slavoj Žižek, *The Metastases of Enjoyment, Six Essays on Woman and Causality*. Verso, London- New York, 1994, p.143. スラヴォイ・ジジェク『快樂の転移』松浦俊輔・小野木明恵訳、青土社、1996 年、234 頁)。

¹² これはまさにフロイト - ラカンの療法でもある。つまり自分を拘束している偶然的な「原因」が偶然的なものであることを自覚するとき、その偶然的な「原因」からの拘束を脱することができる。

¹³ ここで「自由」に付された傍点は、原文でのゲシュペルトによる強調による。これが法の原理である「意志の自由」であるから、この意志の「自由」こそ、ヘーゲル法哲学のアルキメデスの点であり、かつ脚注(10)で指摘した点においてヘーゲル法哲学のアキレス腱でもある。実は、これがヘーゲルの法哲学そのものの歴史的偶然性すなわち「時代の子」という歴史的限定性を構成している。

¹⁴ これをラカンは「シニフィアンの欠如」と命名する。

¹⁵ このような特殊性と普遍性とを媒介する個別性の弁証法の本質を、ジジェクは不十分な表現ながらも次のように記している。「<普遍>は<例外>によって根拠づけられているという逆説を探る鍵は、ヘーゲルの<普遍>の『対自』の概念にある。これは、箇々の言葉をつなぎあわせる無感覚な結び目である『声をもたない』<普遍>と、<普遍>をそれ自体として措定する反射のねじれの間にある差異である。マルクスは『要綱』の序文で、抽象的で普遍的な労働の概念が形成されうるのは、実際の社会生活において個々の労働形態に対して『本当に無関心』でいられ、個人個人が実際に自分は偶然いまの労働をしているのであり、結局のところは自分の本質とは関係がない、つまり単なる(自由に選んだ)『職業』であると思えるときだけだということを認めている。...近代的な主体性が生まれて初めて、伝統とは偶発的な要素であり、真実の追究のためには便宜上『脇にのけ』なければならないと見なすことが可能だということである。ここに、<普遍>とそれを構成するための例外、という逆説がある。人種は多様であり、それぞれが個別の伝統にはめこまれているという普遍的な概念は、伝統がそれ自身を偶然的なものに見なすという例外を前提としている」(S. Žižek, *The Metastases of Enjoyment*, p.157. ジジェク『快樂の転移』257 頁以降)。

¹⁶ こうした普遍的自我における「内在的否定性」(S. 53, 196 頁)の論理による「個別性」を通じた「普遍性」へのヘーゲルの論理的回路については、ジジェクが次のように要約している。「普遍性は、何らかの個別的内容がその自己達成を妨げられるときに『対自的』になり、『それとして措定』されるのだ」(S. Žižek, *The Indivisible Remainder, An Essay on Schelling and Related Matters*. Verso, London- New York, 1996, p.215. ジジェク『仮想化しきれない残余』松浦俊輔訳、青土社、1997 年、324 頁)。