

道徳の最高の尖端における善悪が転倒する偶然性

—ヘーゲルにおける「正義」の「暴力」と「人間の安全保障」—

Reversal Contingency of Good and Evil in Morality; “Violence” of “Justice” in Hegel’s Theory

大 藪 敏 宏
OYABU Toshihiro

1. はじめに—悪へと逆転する良心の諸相と「ハーバード白熱教室」—

現代の公共哲学の分野においては「正義論」が主要なテーマとなっていて、現代社会が直面するアクチュアルな問題に対応した哲学的議論や研究が進められていることが高く評価されている。この場合の「正義」論は、主としてアリストテレスの「正義」概念を軸にして展開されている。それは現代のハーバード大学のマイケル・サンデル教授の場合においても同様で、このサンデル教授の公共哲学がアリストテレスの目的論の哲学の大きな影響下にあることは、公開されたそのハーバード大学における哲学の授業「ハーバード白熱教室」においても明確に提示されている¹⁾。

ところで、このサンデル教授の公共哲学は、アリストテレス哲学だけでなくヘーゲル哲学の深い「影響」を受けていることも、インタビュー(2011年)での教授自身の次の発言によって明示されている。——「私はヘーゲルにはとても、とても深く影響を受けています。というのも、彼は、啓蒙に由来する普遍的な理性への希求を維持しながら、位置付けられたコミュニティ、倫理的なコミュニティの一員として普遍的な理性に関わると積極的に信じていたからです。ですから、この二つの考えを結びつけたのはヘーゲルの偉大な功績だと私は思っています」²⁾。——

ここで教授が「とても、とても」という累乗された表現で強調した「深く影響」を受けたという「啓蒙に由来する普遍的な理性への希求」と「倫理的なコミュニティの一員」であることとを結びつけた「ヘーゲルの偉大な功績」とは、『法哲学綱要』(1821年)においてヘーゲルが遂行した「功績」の一端にほかならない。そして啓蒙的理性の抽象的な主観性が「道徳」の抽象的普遍性において「倫理的なコミュニティの一員」であろうとするときにもたらされうる「良心」が「悪」へと逆転する諸相を純粹理性批判ないし純粹思想批判の形で分析したのが、本稿で取り上げるその第二部「道徳」の最終局面に登場するアンバランスなまでに長大で特異な第140節である。

以上のように現代の公共哲学に対して大きな影響を与えているヘーゲル哲学もまた随所でアリストテレス哲学から示唆を受けていることは、その主著であるヘーゲル『哲学的諸学のエンテュクロペディー』(1830年)の末尾をアリストテレスの形而上学をギリシア語原文のままで半ペー

ジほども引用して終えていることに、アリストテレスへの並々ならない敬意とともに示されていると言える (W10, 395) ³。ここにその一端が示されているようにヘーゲル自身がアリストテレス哲学を詳細に研究していたにもかかわらず、サンデル教授がとりわけ強い影響を受けたヘーゲル『法哲学綱要』における「正義」概念は、現代の公共哲学が議論の出発点の機軸におくアリストテレスの「正義」概念とは、かなり様相を異にする。しかも同時に、今回の本研究が取り上げるようにこの「正義」概念もまた、アリストテレスの「正義」概念とは異なるアспектからではあるにしても、現代の公共哲学にアクチュアルな議論を付け加える内実をもっている⁴。

本研究においては、文献学的な研究アプローチによってヘーゲル『法哲学綱要』第2部「道德」第140節の特異な異彩と重要性における偶然性という哲学的問題を中心に、そこにおける「正義」概念に触れながら、「正義」の「暴力」と「人間の安全保障」という今日の問題へのヘーゲルの道德哲学からの寄与と示唆に光を当てる。その哲学的問題においては、悪へと逆転する良心の諸相が思想批判ないし理性批判の形で美学概念と連関しながら展開されているが⁵、コミュニティもしくは対他者関係における行為と主観性の偶然性がどのような公共的問題をもたらすのかが分析されて、浮上した公共的問題を解決するために「人倫」という新たな古典的概念境位が構想されていく。こうした古典的概念の新構想がもつ哲学の現代的含意やアクチュアリティへと眼を向ける。研究の焦点は、偶然性と公共性とが連関する現代哲学の領域である。

2. ロマン主義的アイロニーの美学と善悪が転倒する弁証法

さて、ヘーゲル『法哲学綱要』のズールカンプ版のテキスト上で数えて、140節は12行ほどの本文に対して、14ページ以上の注解および原注をヘーゲル自身の執筆した文章としてつけ加えている。1ページが36行程度であることを考えれば、本文のおよそ40倍以上の分量の注解や原注をつけ加えるというのは異常なまでのアンバランスと言ってよく、ヘーゲルの『法哲学綱要』の中でも例外的で希有な異彩を放っている節であると言ってよい。「序文」冒頭で「より詳細で長くなった注解」(S.11, 序文153頁)についてヘーゲル自身が弁明している長い注解が登場する代表的な節ということになる。

ここではゾルカーの「ロマン主義的アイロニー」という美学上の概念まで積極的に論じていることでも注目される⁶。というのは、法哲学において美学的な概念について1ページ以上に渡る長大な言及(原注)がなされるのはここだけであり、法哲学と美学とがどのような関係にあるのか、という点でも注目されるからである。早世したかつての同僚への「友情」だけならば、友人の実名を出すにしても、もう少し短いコメントで友情と敬意とを表することは可能であるはずであるが、そうした事例ですら雑誌評論ではなく主要著作においては散見されない以上、そうした個人的な友情だけではなくて哲学上の必然性からこうした長大なコメントが生み出されたとも考えられる。しかもこの140節は「第二部 道德」論における、実質上の最後の節といえる箇所であり、これはまさに「道德」の最後の究極の形態に対するヘーゲルの分析であり、これを最後に「道德」論は終了し、次の141節で「道德から人倫への移行」が論じられて、142節からは「第三部 人倫」に入ることになる。単に注解や原注のアンバランスな長さという分量上の異常さ以外にも、こうした意味でもこの140節は、特別に重要な位置(「道德」から「人倫」へとというヘーゲル独自の転

回－ヘーゲルの転回－を遂げる場面という意味での重要な位置)にある。おそらくはこの意味での特別な位置づけが、アンバランスに長大な注解と原注とを付加させた哲学的理由と関連しているのではないかと推測される。

3. 緒論の自己意識論と行為の不確実性の帰結

この12行程度の140節本文は自己意識の概念から論じられる。緒論でもそうであったように、自己意識はまずは普遍的自己意識として自己について知る意識である。ここまではカント哲学の枠組みを継承したものと言える。しかし緒論で詳細に展開されていたように、ヘーゲルは具体的な個別的自己意識が現実的な場面でふるまうという局面を考察する⁷。

ここでカントの道徳哲学とは様相が異なる問題や状況が考察されることになる。この緒論の展開は、「第二部 道徳」章において道徳をもっぱら偶然性がつきまとう(道徳)行為論として論じたことに照応しているのである。つまり理論(哲学)的な普遍的自己意識とはあくまでも自己について普遍的に意識しようとする意識であって、実際には、つまりその自己意識が他者との関わりという社会的な関係性の中で行為しようとする場面では、とりあえずは偶然に外的に与えられた外面的な現存在や多様な事情のなかで「ある外面的な個別性として孤立した内容」(S.223, 119節本文321頁)に対して「一つの特殊な内容」(S.251, 134節本文337頁)つまり行為の特殊な目的内容をもって、外的現存在を変化させる行為を行使するよりほかにはない。だから自己意識がこうした自分の行為について普遍的に意識しようとしても、行為の前にはその時点での外的な事情についてはある程度は意識できても、他者の意識内容についてはもちろんすべてを知り得ようはないし、ましてや行為後の新たな事情という将来時点のことについて普遍的に把握することは不可能である。ここに成立するのが将来の不確実性とか時間経過上に現れる偶然性という問題である。こうした問題領域についてはカントは取り上げなかった(あるいは取り上げる必要がないような理論構成を選択したと言ってもいいかもしれないが、かわりにカント以後に「決断主義」の問題を宿題として残すあるいは与えるということになったとも言える)⁸。

これに対してヘーゲルは、道徳の問題を、偶然性に翻弄される道徳の行為論として考察するというより具体的な場面での理論構成へと組み替えるという哲学的作業によって、この「決断主義」を解けない宿題ないし宿命として残すのではなく、自己意識の自己批判作業によって「道徳」の地平を批判的に解体(廃棄すると同時に保存もされるという意味で止揚)するのである。ただし、批判的に止揚したからといって、道徳が必要ではなくなるというようなことを含意しないのは、法の不完全性から道徳へと止揚的に移行したからといって、法が必要ではなくなるというようなことを含意しないのと同様である。なぜなら道徳がなくなったら、「非理性的動物と人間との分離をなす」(S.262, 139節注解346頁)分裂もなくなるからである。人間が非理性的動物に解消してもいいとは、もちろん考えられていないのである。だからやはり「廃棄されると同時に保存もされている」のである。

こうして、緒論における普遍的自己意識と個別的自己意識との間のあれほど詳細で難解な緊張関係は、第二部の道徳行為論においてこそ、特に140節本文においてこそその本領を發揮することができる。

4. 「具体的現実的な行為」の「自己意識」がもたらす悪の諸形式と思想批判

つまり140節本文で「自己意識」は「具体的現実的な行為」(S.265, 140節本文348頁)の中で、自己を意識する、つまりは自己の行為を意識しようとするのである。

そうすると一方では、道徳行為として「義務およびすぐれた意図」を行為によって実現しようとしているのだから「行為を他の人たちおよび自分自身にとって善であると主張することができる」(Ibid.)。だが同時に、自己意識である以上は普遍的な自己意識として普遍的なものとの対比で自己の特殊な目的内容にもとづく自己の個別的自己意識の個別的行為を意識化しようとするのだから、つまり普遍的なものへの眼差しをもっているから、「そのような行為を他の人たちにとって善であると主張するのは偽善(Heuchelei)である」(Ibid.)ということになる。ここにあるのは、「(自分の行為が個別的であるからそれを普遍的行為であり善であると主張するのは偽善であると)知っているのに(自分の主張が偽善となることを)知らない(ことにしておくという偽善)」という、フロイト的な神経症的自己意識の病理である⁹。

この140節の精神分析は、悪の根源を分析した139節からの理論的發展であるから、この「道徳の立場における主観性の最高の尖端」を、「悪のこの最後の最も難解な形式」とも表現している。そして、「思想の浅薄さ」という言葉を使って暗にフリース哲学を批判する¹⁰。さらに、ヘーゲルの時代の当時における「悪のこの最後の最も難解な形式」の「すでに流行となっているおもな〔思想の〕諸形態」を「簡潔に述べて(kurz angeben)みたい」とヘーゲルは言いながら、実は長大な同時代思想批判をその注解において展開しているのである。

この同時代思想への時論的とも言える思想形態(に対する理性の自己)批判は、a)呵責なき良心、b)偽善、c)蓋然説、d)悪の根絶論、e)主観的信念、f)イロニー的意識、の六種類の思想形態に対する詳細な分析であるため、ズールカンプ版のテキストで14ページ程度という、注解としては完全にアンバランスなまでに長大なものになっており、したがって少しも「簡潔」ではなくなっている。しかしだからこそ、バランスを崩してまで言いたかったヘーゲルの本音とも言える時論的主張が現れているとも考えられる。

4. 1. 呵責なき良心

まずa)呵責なき良心への分析では、パスカルのプロヴァンシャルの第四書簡を引用しながら、前に既に登場している「自己意識の主観的な権利」と「客観性の権利」とが「切り離すことができるほど互いにどうでもよくて偶然的なのだ」と表象されてはならない」(S.267, 140節注解350頁)と記されている。

両者が切り離されて互いにどうでもよくて偶然的だとイメージされるとき、主観的に善だと信じていれば、客観的に善であるかどうかはどうでもよくなり、良心の呵責は感じなくてすむようになる。むしろ両者が関連しなければならぬからこそ、良心の呵責が生じる。

そうではなくて、両者の関係が偶然的にしか結びつかないというように考えることが許されるような意識においては、「客観性の権利」から切り離されたところで「自己意識の主観的な権利」

が主観的に善と信じることを偶然的に決定してもよいということになり、良心の呵責なく恣意的な(意志の偶然的な)決断主義に開き直ることができることになる。

もちろんヘーゲルは、こうした呵責なき良心に潜んでいる「悪」を問題にしているのである。だとすれば、主観的な権利と客観性の権利とが偶然的な関係であっていいという開き直ったイメージ表象が、呵責なき良心の「悪」を生み出すことになるということが批判的に分析されているのである——なお、「呵責なき良心(gutes Gewissen)」への批判は初期宗教論以来のヘーゲル哲学のライト・モチーフであった——。

4. 2. 蓋然説

これに対して悪を他人には善だと偽証する場合には、b)偽善となる。これに対して善悪の決定は「立派な理由」があればよいのだから、「理由」があれば「良心は安心していることができるという原理」が、c)「蓋然説」である。

この蓋然説を支えているのは、結局は「理由や権威はただ蓋然性しか与えないという意識」である。ではたくさんある理由や権威のうちのどれを選択するかということになれば、結局は客観性を求める努力は省略されて「主観性こそが決定をしなくてはならないということが含まれている」ことになり、結局は偶然的な決断主義という「悪」にゆだねられることになる。

4. 3. 悪の根絶論とテロリズム

さらにこの「理由や権威」も必要ないと考えるようになると、「抽象的善を欲することで足りる」(S.269, 140節注解353頁)という意識形態が成立する。ここでは「意識の主観性そのものこそ、ひとりその決断のみが客観的なものをなしている当のもの」(S.270, 140節注解354頁)ということになる。

この意識形態では善が抽象的であるように、悪もまた無内容だから、何が悪かという悪の内容は私の主観性が規定を与えることになり、ここから「不特定の悪を憎んで根絶するという道徳的自的もまた生じる」(S.270, 140節注解354頁)ということになる。こうして「自分は正しいという、総じて正しさの自己感情と、相手は悪いという感情とを満足させるための殺人」、「自分の中に悪そのもの〔悪の物自体!〕をもっているこの悪い人間を抹殺し、これでもって悪の根絶という自的に貢献できるというような殺人」、これが抽象的善の主観性から導き出されるd)悪の根絶論である。「こうした抽象的な善においては、善と悪の区別も、それゆえすべての現実的な義務も消失している」(S.271, 140節注解355頁)のである。これはテロリズムへの批判とも解せると同時に、テロ根絶を目指す意識構造の分析とも解せる。

ここに、悪を根絶しようとして殺人を行うテロリズムも、その反対にテロリズムを根絶しようとして「悪い人間を抹殺」しようとする反テロリズムの「正義」(本稿第8節)も、どちらも紙一重の違いでしかないというよりも、その主観的な自己意識の構造の「抽象的な善においては、善と悪の区別も、それゆえすべての現実的な義務も消失している」という点で、意識構造において同一でありうることを、ヘーゲルの自己意識の道徳現象学は疾うに指摘していたことが分かる。へ

ーゲル主義の名において「抽象的な善」と自由の素朴な勝利と歴史の終焉を宣言した例があったとすれば、ヘーゲルの思考はそれとはかなり異なることが分かり、文献学的研究のアクチュアリティの重要性が示されたことになる。

4. 4. 主観的信念の偶然性

さらに主観的な信念が正しい権利と義務との規準であると考えられるe)主観的信念の意識原理が登場する。ここに「意図と信念による完璧な正当化の意識」(S.274, 140節注解358頁)が登場したわけである。

なるほど信念にも「あるあやまりの可能性はあると認められている」(S.275, 140節注解360頁)。この信念の偶然性についても、信念は神聖なものとされる一方で、「私の信念の固いことは些々たる偶然的なものであり、本来なにか外面的なものであり、私の身になにやかやで起こることのありうるものであるとされる」(S.276, 140節注解360頁)と批判する。

4. 5. イロニー的意識と美しき魂

そして最後に、客観的なことがらよりも私がすぐれたものという意識は、「私が最も高いものを没落させる」f)「イロニー的意識」(S.277, 140節注解361頁)を生み出す。

さらにその他に「美しき魂」(S.279, 140節注解364頁)という「さらに高貴な主観性」が指摘されたり、『精神現象学』の「良心」の章全体への参照の指示が示されたりしているが、こうした悪へと急転しようとする善の「おのれを絶対者として主張する主観性」(S.265, 140節本文349頁)の意識諸形態に対する批判的な「意識経験の学」の原型は、もちろん『精神現象学』の「自己意識」章の「美しき魂」への自己批判の哲学である。

5. 善と犯罪あるいは法則と行為の偶然性

ところが、こうした主観性の尖端に対する意識批判の学の原型が『精神現象学』「自己意識」章の「美しき魂」への批判であると同時に、この法哲学の140節注解には、その『精神現象学』とは異なる論じ方の特徴がある。それは基本的に行為の(客観的)偶然性に着目して論じられていることである。

つまり良心的な主観がいかに自分が善であると自己確信しようとも、現実行為の客観性の場においては、自己確信すればするほど、行為の客観的偶然性に翻弄されると同時に他人からも客観的に善であると認められるとは限らないという偶然性にさらされるということから道徳的主観性の偶然性が浮き彫りにされるのである。たとえば、「私の主観的な善規定は、行為における、私によって知られた善、善い意図である (§ 114)。こういうわけで、諸規定の一つからいえば行為は善であるが、別の諸規定からいえば行為は犯罪的であるという、諸規定の対立が生じる」(S.269, 140節注解353頁)というのが典型的である¹¹。また、「この信念の原理にあつては、… (中略) …ある即自且つ対目的に存在している法則が前提とされてはいる。だが法則は行為しない」(S.275, 140

節注解359頁)とも書かれている。

こうした行為の偶然性を軸にして善や道德の地平の限界を考察するところが、ヘーゲル『法哲学綱要』の道德論が、カントの道德論とも『精神現象学』とも異なる特長なのである。

6. 内外二様の権威とヘーゲルの二正面作戦

また、このe)主観的信念の原理と法則との関係についての考察では、次のような内外二様の「権威」との関連が論じられている。——「即自且つ対自的に存在している法則は、神の権威、国家の権威を味方としている。…(中略)…無数の個人達の信念を含むもろもろの権威を、この法則はもっている。——しかも私がそれに対して自分一個の信念を対置し、私の主観的な信念として、その妥当性だけが権威であるという。このような、最初はとてつもなく大きく見えるうぬぼれも、主観的信念を規準にするというその原理そのものによってかたづけられているのである」(S.275, 140節注解360頁)——。

ここで「神の権威、国家の権威」というような外的な権威を外からもちこむにせよ、「自分一個の信念」「私の主観的な信念」の「妥当性だけが権威である」という心胸のうちなる内的な権威に依拠するにせよ、内外二正面の権威の偶然性の問題に対する『法哲学綱要』序文で示された「自由な思惟」の二正面作戦とまったく論理的にも一貫している。

このヘーゲルの二正面作戦、つまり直接知的な当為主義と単なる実定法主義との両者への二正面作戦は、端的にヘーゲルの次の主張に顕れ出ている¹²。つまり、——「自由な思考は、与えられたもの(Gegebenen)のところにたちどまりはしない。たとえこの与えられたものが、国家とか人々の意見の一致とかいうような、外的な既成の実定的権威(die äußere positive Autorität des Staats oder der Übereinstimmung der Menschen)によって支えられていようと、内的な感情と心胸の権威とか、精神の直接に同意する証(die Autorität des inneren Gefühls und Herzens und das unmittelbar beistimmende Zeugnis des Geistes)とかによって支えられていようともである」(S.14. 序文156頁)——。

7. 行為をめぐる権威から権力への転換の偶然性

この内外二様の権威のうち、この140節注解が批判的に意識構造を分析するのは、もちろん主として内的な権威への盲目的従属の場合である。しかし、それは実効的な行為の偶然性の領域において他者に行為が執行される場合には、本人にとつてのその内的権威は、行為された場面では他者にとっては外的権力(実力)の執行として感じられることになる。こうした行為の偶然性をめぐる権威から権力への転換の偶然性の問題は必ずしも明示的に叙述されているわけではないので、これまで見落とされてきたが、140節注解においては次のように指摘されているのである。それはe)主観的信念の意識原理のところ、「私の信念の固いことは些々たる偶然的なものであり、本来なにか外面的なものであり、私の身になにやかやで起こることのありうるものであるとされる」(S.276, 140節注解360頁)という主観的信念の偶然性がもたらすところで登場している。

実際、私の信念の固いことは、もし私がなにひとつ真なるものを認識できないとすれば、なに

かきわめて些々たる〔偶然的な〕ものである。その結果、私がどのように考えるかはどうでもよいのであって、私にとって考えることとして残っているものは、「あの空虚な善、つまり悟性の抽象物」(S.276, 140節注解361頁)だけということになる。こうした空虚な善への信仰にもとづいて行為がなされるとすれば、それは他者にとってどのような意味をもつか？答えは、「暴力・実力・権力(ゲバルト)」という意味をもつ。

8. 「正義」のアクティング・アウトと「神々の闘争」

ある人にとっての内的な信念の行為化(アクティング・アウト)は、他者にとっては暴力の行為化として映る¹³。こうした信念の根拠となる権威が権力へと行為の場面において移行するという問題は、140節注解においては次のように示されている。——「信念という根拠にもとづく正当化のこうした原理にしたがうなら、私の行動に反対する他の人たちの行為の仕方にとって生じる結論は、彼らは彼らの信仰と信念にしたがって私のもろもろの行為を犯罪と考えるのである以上、彼らのそういう行為の仕方はまったく当然なのだということになるのである。… (中略) …そうだとすると私のほうが少しも優れているわけではないばかりでなく、反対に私はただ自由と名誉の立場から不自由と不名誉の関係へおとしいられるだけである。… (中略) …つまりその正義(Gerechtigkeit)が実行されると自分はただある外的な権力ないし実力ないし暴力(äußeren Gewalt)によって取り扱われているとしか思えないことになるのである」(S.276, 140節注解361頁)——。ここには主観的信念という意識原理にのみ立つとき、イデオロギー的な対立、「神々の闘争」に陥るであろうことが、既に明記されている。

こうした問題はカントにおいては信念の対立というかたちでは正面から論じられる必要のないものであった。もちろん、カント哲学においては人間関係に作用する引力と斥力とのせめぎ合いから「非社会的社交」という枠組みは提示されていた¹⁴。とすれば、ここで提示されたイデオロギー的信念の対立という道徳行為の現象学(つまり道徳的意図や信念という道徳の本質が行為を通じて他者関係の中へと現象する場面の考察)が示しているのは、逆に社会的非社交つまりイデオロギー的闘争が、自らの権威に対して外的な権力ないし暴力が行使されるというように現象するという枠組みである¹⁵。つまりカントが取り組まなかった問題、あるいはカントが次代へと残した問題に、ヘーゲルは新たに行為の偶然性に注目することによって取り組んでいることができる。

そしてこの問題は、ヘーゲルとは別の仕方でもカント哲学を継承したウェーバーの社会学は、「神々の闘争」という有名な用語によって20世紀に取り上げることになる。こうした「神々の闘争」の時代において、ウェーバーは最後に「決断主義」を提示するのであるが¹⁶、ヘーゲルは、140節注解におけるこうした決断主義への批判的分析を通じて、「第二部 道徳」章の最終局面とし、むしろ「神々の闘争」を宿命として受け容れるのではなく、古典派経済学を参照しながら「人倫」という独自の新たな枠組みを構想していくのである。

9. おわりに——21世紀「文明の衝突」と「人間の安全保障」——

この「神々の闘争」という問題は、最近では「文明の衝突」という形へと装いを変える様相も見られるようになっているが、そうした「文明の衝突」がテロリズムと反テロリズムとの応酬という形であらわれるところにも示唆されるように、こうした問題へのヘーゲルの道徳の近代的主観性をもつ意識構造への批判的分析は一定の有効性を保持している。ヘーゲルが、衝突を宿命として受け容れることなく経済学を参照しながら、衝突を宿命化するのではない「人倫性」の枠組みを提示したのは、基本的にはマブブル・ハク(Mahbub ul Haq)という現代の経済学者が「人間開発」や「人間の安全保障」という枠組みを提示したのと同様の視点に基づくと言える¹⁷。

このように行為や権威の偶然性に着目して、「第二部 道徳」章を読むかぎり、実にそのテキストの構成が首尾一貫したものであることが明晰に理解できるのである。「第二部 道徳」章の最後に登場する「道徳の立場における主観性の最高の尖端」において善悪が転倒する偶然性もまた、客観的で具体的な現実の中での行為や権威の偶然性に着目して道徳を考察するというヘーゲルの道徳哲学の独自の視点によって浮き彫りにされたものであるということが出来る。そして、この偶然性が浮き彫りにされたからこそ、「道徳」の論議は「人倫」の論議へと至らなければならないことになる。

では、こうした問題がどうして(カントともウェーバーとも異なり)道徳から人倫へという独創的な概念への移行を引き起こすのであろうか？このような移行の種は、「道徳」章にあったのであろうか？道徳の中に、このような移行の原理がなければ、その移行は外在的な持ち込みになって、内在的な移行ではなく、したがって道徳から人倫へと移行する内在的必然性はどこにもないことになる。その場合に、あるのは外在的必然性だけである。外在的な必然性しかないという解釈もありうるであろう。しかし、内在的必然性を読みとることは可能である。その鍵をなす概念は、「第二章 意図と福祉」に出てくる「福祉(Wohl)」であり、この「福祉」に普遍性を要求する「意図」の普遍的自己意識の契機であり、この契機の現れである「配慮(Sorge)」という概念である。したがって、この道徳から人倫への内在的移行を理解するための鍵概念は「福祉」と「配慮」ということになるが、この問題についての詳解は、別に稿を改める必要がある。上述した現代の「人間の安全保障」という枠組みと共通の視点とは、この「福祉と配慮」から社会生活における偶然性の問題に取り組むというヘーゲルの視点なのである。

研究の焦点は偶然性と公共性が連関するような哲学領域であるが、この領域が主題化されて研究された先行研究は少ない。「正義」の「実力」行使から「暴力」に至る偶然性から「ロマン主義的アイロニー」を経て、「福祉」と「配慮」を鍵に「人間の安全保障」の考察に至る独自の人倫的思索から、どのような現代への示唆を読み取りうるかが、現代への課題である。

(註)

¹ 「門外不出」とされたハーバード大学における生の授業がテレビ・メディアを通じて公開された初のケースとされるのが、このハーバード大学における「最も人気のある授業」とされたマイケル・サンデル教授の哲学の授業であった。日本ではNHK教育テレビで「ハーバード白熱教室」という番組名で2010年4月から6月にかけて

て全国放送されて、対話型授業の代表例としても注目を集め、繰り返し再放送され、日本の教育界にも大きな影響を与えている。

² マイケル・サンデル「正義は常に美德であるか」〔インタビュー・解説〕小林正弥、『文學界』2011年7月号、文芸春秋社、179頁。

³ ヘーゲル全集からの引用や参照箇所への提示は、本文中の括弧内に略号をもって示す。略号の後の数字は、引用または参照箇所の巻数と頁数を表す。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、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。なお本稿における邦訳においては、ヘーゲルの著書に限らず、邦訳書を参考にしたが、原文対照の上で必要に応じて訳し直した。

⁴ カントやヘーゲルの正義論やキリスト教的「和解(Versöhnung)」概念との対比と「人間の安全保障」との関係、プラトンやアリストテレスの正義論のもつ「昔話ではないアクチュアリティ」との関連におけるサンデル「ハーバード白熱教室」のアクチュアリティについては、山脇直司「サンデル教授に刺激されて、彼の語っていないこれからの正義の話をしよう in Komaba」(2011年1月5日付『教養学部報』東京大学教養学部、第535号、1面)、参照。

⁵ 本稿で取り組む「悪へと逆転する良心の諸相」に先行する「悪へと逆転する一歩手前の良心」の研究については、拙稿「道徳における善と良心の偶然性—ヘーゲルの道徳論における偶然性の偶像化問題—」(『子ども育成学部紀要』第2巻、富山国際大学、2011年)。

⁶ この美学上の「ロマン主義的アイロニー」をファンタジーの創作上の構成原理とした著名な哲学ファンタジーに、ヨースタイン・ゴルデル『ソフィーの世界』がある。この「ロマン主義的アイロニー」の概念について、その作品そのものの中でその作者自身を取り上げて、その作品自身の構成原理であることを明示していることの哲学的意味が見落とされていることが多いことは惜まれる(ヨースタイン・ゴルデル『ソフィーの世界—哲学者からの不思議な手紙—』日本放送出版協会、1997年、下巻97頁以降、参照)。

⁷ 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巻、富山国際大学、2004年)、同「自己意識の個性と偶然性—ヘーゲル法哲学における意志の自由と個別的自己意識—」(『国際教養学部紀要』第1巻、富山国際大学、2005年)、同「法・道徳・人倫の原理と偶然的決定—個別的自己意識を通じた内容の獲得—」(『国際教養学部紀要』第2巻、富山国際大学、2006年)。

⁸ カント以後の「決断主義」については、本稿第8節。

⁹ フロイトの偶然論の最も重要なテキストは次の箇所であるが、そこには「意識的には知らないが無意識的には知っているという事実」が関係している点において、フロイトの偶然論はヘーゲルの偶然論と通底していることができるが、このことは実は哲学的に重要な問題と考えられる。もっとも「意識的」と「無意識的」というようなフロイト的な一見分かりやすい区分をヘーゲルは用いてはいないが、ヘーゲルの用語法ならば、対自的には知らないが即自的には知っているという事態、という言い方が近いであろう。——「私は、〈外的(現実的)な偶然〉は信じるけれども、〈内的(心理的)な偶然〉は信じないのである。…(中略)…私と迷信的な人との違いは次の二点である。第一に、迷信的な人は、〈私が内に求める動機〉を外に〈投射〉する。第二に迷信的な人は、私が〈心理内容にその原因を帰せしめようとする偶然〉を外的な出来事によって解釈しようとする。しかし、迷信的な人の隠れたものは、私の無意識に相当し、また偶然を偶然として片づけず、それをなんとか解釈しようという傾向を持っている点では、私も迷信的な人も同じである。…(中略)…ところで私は、われわれが〈心理的偶然〉の背後にある〈動機〉を、意識的には知らないが無意識的には知っているという事実が、迷信の心理的基礎の一つであると考えている」(フロイト『日常生活の精神病理学』『フロイト著作集』第4巻、人文書院、1970年、219頁)——この偶然性をめぐるフロイトの精神分析を援用すれば、悪の実体化としての「悪の枢軸」論は、フロイトなら「内に求める動機を外に投射する」という点において、「迷信」だということになる。なお、この〈知っているのに知らない〉という神経症的問題をフロイトはエディプス・コンプレックス理論にも関連づけることになるが、ヘーゲルはエディプス王の〈知らない〉という問題は第二部道徳の「第一章 企図と責任」の最後の118節注解で取り上げ、今の神経症的なく知っているのに知らない〉という問題は「第三章 善と良心」の最後の140節の「自分を絶対者として主張する主観性のなおもっと高い尖端」「道徳の立場における主観性の最高の尖端」のところで扱うというように、フロイトのような不透明な関連づけではなく、明確に理論的に区別した水準で扱っている——この「主観性の最高の尖端」については、さらに「主観性が自分を究極のものにとらえるこの絶頂」(S.278, 140節注解362頁)「主観性その上にまだ自分をこのように真理と権利と義務に関して決定し決心するはたらくきであると知ること、これこそ主観性のこの頂点にほかならない」(S.278, 140節注解362頁)と繰り返され、さらに「自分を絶対者だと心得ている意志一般の主観性」(S.419, 270節注解502頁)「知のこの主観性の原理」(S.427, 270節注解510頁)「無条件の主観性という形式主義」(S.427, 270節注解510頁)として再批判される——ヘーゲルの場合は古代の自己意識と近代の自己意識の理論的な水準を明確に区別しているからである。「古代と近代との区別における転回点かつ中心点である」「主体の特殊性の権利、換言すれば主体的自由の権利」については124節注解に明記している。古代の英雄エディプス王の問題が言及される118節の時代精神と、近代の神経症的主観の病理が取り上げられる140節の時代精神とは、その間の124節に登場する近代精

神のメルクマールによってヘーゲルにおいては明確に区別されているのであるが、フロイト理論の場合にはそうではない。フロイトがその教養と臨床経験のすべてを注いで生み出した理論的成果を、ヘーゲルの法哲学は道徳から人倫へと移行する理論的必然性のほんの一環としてより明晰に歴史哲学的に分節化しながら、「人倫」章の展開へと急ぎ足で通り過ぎる。

¹⁰ 「思想の浅薄さ」とフリース哲学批判との符合については、拙稿「表象の偶然性と社会科学の論理—ヘーゲル法哲学における法と道徳との衝突と二正面作戦—」(『富山国際大学紀要』第11巻、富山国際大学、2001年) 62頁以降。

¹¹ こうした行為の不確実性の問題について、偶然性という一貫した視点からではないが、合理的行為という視点からテキスト内在的に詳細に研究したものに、ピピンの研究がある。R. B. Pippin, *Hegel's Practical Philosophy: Rational Agency as Ethical Life*, Cambridge University Press, 2008, pp. 151ff., 162ff., 168ff., 171ff.

¹² 内外二正面の権威の偶然性の問題に対する『法哲学綱要』序文で示された「自由な思惟」の二正面作戦については、前掲拙稿「表象の偶然性と社会科学の論理—ヘーゲル法哲学における法と道徳との衝突と二正面作戦—」(『富山国際大学紀要』第11巻、富山国際大学、2001年)。

¹³ ここにフロイトの精神分析が介入する余地があるのだが、ヘーゲルは「精神分析」をしながらも、「精神分析」という心理療法とは異なる社会制度論として「人倫」の概念を用意する。

¹⁴ このカントの「非社会的社交性」が社会のATOM(原子)化をもたらす可能性については、G.ハイマン「ヘーゲルの団体理論の意義と源泉」、Z.A.ペルチンスキー編『ヘーゲルの政治哲学』藤原保信他訳、お茶の水書房、新装版、1989年、所収、246頁、参照。

¹⁵ この「社交性への衝動」についてヘーゲルがどのように考えていたのかは、『法哲学綱要』(S.70, 19節注解 211頁)、参照。また、M.リーデル「ヘーゲル『法の哲学』における自然と自由」、Z.A.ペルチンスキー編『ヘーゲルの政治哲学』藤原保信他訳、お茶の水書房、新装版、1989年、所収、298頁、参照。

¹⁶ このウェーバーの「決断主義」は、当然とも言えるがその「価値自由」とも連関している可能性がある。なぜなら「あらゆる価値判断を排除することは、盲目的な偶然に身を委ねることを意味する」(G.v. シュモラー『国民経済、国民経済学および方法』田村信一訳、日本経済評論社、1911→2002年、179頁)からである。「価値判断論争」に関わるシュモラーのこの言葉を読むならば、20世紀初頭のドイツにおける高名な「価値判断論争」は、ヘーゲル『法哲学綱要』(1821年)が独自の形で先駆けていたことになる。もちろん、ヘーゲルにこのようなことを可能にしたのは、この論争の基本構造を準備したカントの啓蒙哲学をヘーゲルが深く受容して受け止めていたからである。またウェーバー的な「決断主義」と社会科学との関係については、橋本努『社会科学の人間学』1999年、勁草書房、参照。

¹⁷ Mahbub ul Haq, *Reflections on Human Development*, Oxford University Press, 1995, Chap.9. マブーブ・ハク『人間開発戦略 共生への挑戦』日本評論社、1997年。