

ヘーゲル『法哲学』における君主制

—— ジャン＝リュック・ナンシーの思想を参照しながら

西山 雄二

(注) 本文中の引用の後に付された括弧内の数は、Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Suhrkamp, 1996) の節とその日本語訳(藤野渉・赤沢正敏訳, 『世界の名著44ヘーゲル』所収, 中央公論社, 七八年)の頁数を示す。

国が自然にあるということも、また各個人よりも先にあるということも明らかである。何故なら各個人はもしそれが孤立させられた時に自足的でないとするれば、国に対してちょうど部分が全体に対するような関係においてあるであろうからである。そして共同することのできない者か、或いは自足しているので共同することを少しも必要としない者は決して国の部分ではない、従って野獣であるか、さもなくば神である。

—— アリストテレス『政治学』

「あれはあなたの声ですよ。自分の声って聞き分けにくいものですよ。はじめて聞くときはね。」

「蓄音機のせいで、声が変わるんだね？」

「そうでもないですよ。なぜって、誰でも他人の声はわけなく聞き分けますがね、自分の声を聞くのは慣れていませんからね……。」

—— アンドレ・マルロー『人間の条件』

0. はじめに

ヘーゲルは最後にして第四の主著『法哲学要綱 自然法と国家学 *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*』(1821年)において、法を「現存在が自由な意志の現存在 *Dasein des freien Willens* であること」 (§ 29/二一九) とした。カントは法を「或る人の意思が他人の意思と自由の普遍的法則に従って調和させられうるための諸条件の総体」¹⁾ と規定し、この普遍的法則を妨害した者に強制を与える権能を法に認めた。各人が共に存立するに当たって、法はそれらの意思を制限することができる。また、ルソーは「特殊な個人としての精神」にその実体的基礎を確認しながら、「全人民の全人民に関する取り決め」を法とみなした。法は一般意志に関わり、したがって、合法的な政府はすべて共和的である²⁾。しかしヘーゲルにとって法は、諸個人に制約を課すものでもなければ、これらの個別性を容認しながら一般意志にお

いて調停するものでもない。ヘーゲルは法を、諸個人の自由が即且つ対自的に顕現する可能性の条件として規定した。

ヘーゲルによれば、法は現実的な段階としては家族、市民社会を経て、国家において実現する⁹⁾。ヘーゲルの国家は法の理念が人倫的実体として顕現する境位である。この意味においてヘーゲルは、孤立した諸個人から出発して共同性を論究するホッブス、ルソーの近代国家の基礎理論ではなく、むしろ、人間は元来他人との共同生活の必要な存在であったアリストテレスの政治理論に近いと言える。全体は部分に先立ち、全体を欠いた部分など考えられないのだから、偶有的にではなく本性（自然）によって、国や家は個人よりも先にある、とアリストテレスはみなしていたのだった。例えばヘーゲルは次のように言う。

「国家が市民社会と取り違えられ、国家の使命が所有と人格的自由との安全と保護にあると決められるならば、個々人としての個々人の利益が彼らの合一の究極的目的であるということになり、このことからまた、国家の成員であることは何か随意のことであるという結論が出てくる。しかし、国家の個人に対する関係はこれとは全然別のものである。国家は客観的精神なのであるから、個人自身が客観性、真理性、人倫性Sittlichkeitを持つのは、彼が国家の一員である時だけである。合一そのものDie Vereinigung als solcheがそれ自身、諸個人の真実の内容であり、目的であって、諸個人の使命は普遍的生活を営むことにある。」(§ 258/四八〇)

市民社会は、諸個人が労働することによって自らのあるいは他人の欲求を満たす「欲求の体系Das System der Bedürfnisse」である。諸個人は労働するに当たって他人と共同するだろうが、彼らが目指すのはあくまでも自己の利益に過ぎない。したがって、契約によって諸個人の利己的目的を連関させる市民社会の共同性は恣意的なものでしかない。これに対して、諸個人は国家において真の人倫性を得る。つまり、利己的な主観的自由と他者に対する客観的自由が国家においては総合されているのである。

さらに、ヘーゲルによれば、「人倫的理念の現実性die Wirklichkeit der sittlichen Idee」(§ 257/四七八)として規定される国家は立憲君主制国家において最も成熟した形をとる。「普遍的なものを規定し確定する」立法権、「特殊的な諸圏と個別的な出来事を普遍的なもののもとへ包摂する」統治権に加えて、

「最終意志決定としての主体性の権力」 (§ 273/五二〇), すなわち君主権が国家には要求される。ヘーゲルは個別性を普遍性と特殊性を綜合したものと考えている (§ 5-7) が、君主の個別性においてこそ立法権と統治権は止揚されるのである⁽⁴⁾。

ヘーゲルの君主は国家の人格性であり、その「合一そのもの」をなす。しかしながら、その意志は抽象的かつ空虚なものにすぎない。この君主は名前だけの存在である。君主はただ署名するばかりであるが、この意志なき決断によってこそ法は措定される。つまり、ヘーゲルの君主は、国家における空虚な場であると同時に国家の合一そのものとして行為遂行する審級である。ヘーゲルの君主は国家の輪郭を確定し、国家の決断をなすだけでなく、国家の主体性を別様に開く契機を備えている。この君主の審級は立憲状態にある国家の完成であると同時にその開けでもあるのだ。国家権力を保持することなく国家を正統化するこうした君主の磁場を、現在、私たちは、どのように思考することができるのだろうか？

論を進めるに当たっては、ジャン＝リュック・ナンシーの「ヘーゲルの君主の法宣告 *La Jurisdiction du monarque hégélien*」 (*Rejouer le politique*, Galilée, 1981)⁽⁵⁾ を参照する。ナンシーはハイデガー存在論の観点からヘーゲルの脱構築を試みる思想家であり、このテキストでも、その後の彼の研究に引き継がれるいくつかの問い——共同体の声、未完成としての関係、署名、そして分割＝分有 *partage* といった問いが提起されている。

1. 君主の審級

ヘーゲルは君主を、「演繹された派生的なものではなくて、端的に自身から始めるもの」 (§ 279/五三二) 「絶対的な決定を行うところの全体の契機」 (§ 279/五三一) と定義付けている。これは職業団体、大学、地方自治体における指導者の立場とは異なる。指導者とはその集団に帰属する者の個別意志を代表する一般的な意志である。指導者は諸個人の意志を代弁したり、それらの意志の総和とみなされる。指導者は諸個人から始まる、一般化された個別性である。これに対して、君主は一個の個別性であって、国家の人格性そのものである。「国家の人格性はただ一人の人格 *Person*, すなわち君主としてのみ現実的 *wirklich* なのである。」 (§ 279/五三一) 君主は「それ自身から始めるもの」であって、

これがすなわち君主が「souveraineté主権＝その上に何ものもたない者」たるゆえんである。

ところで、仏語で「君主」に相当する言葉には「prince」「monarque」「souveraineté」がある。「prince」は「第一の」を表す「prin」からも分かるように、「第一の者、最初の者」という意味である。また、「monarque」はギリシア語の「monos唯一の」と「arkein命令すること」から派生した言葉である。そして、「souveraineté」は「supérieur最上の、至上の」を語源とする語で、「その上に何ものもたない者」である。ジャン・ボダンの『国家論六巻』（1576年）における有名な定義「主権とは国家の絶対的かつ永続的権力である」以来、主権は国家が有する至高のsouverain権力とみなされてきた。ボダンの主権規定は、近代の絶対王政が中世キリスト教的封建秩序から離脱するためのイデオロギーとして機能した。主権概念が成立することによって国家は軍事・警察などの暴力を独占し、また1648年のウエストファリア条約を経て、ローマ教皇に干渉されない新たな国際関係が確立した。この主権概念は、18世紀になるとルソーによって「人民主権」の概念へと転換され、近代民主主義の基礎となった。つまり、単一、不可分、不可譲である主権という概念をいかにして君主から人民あるいは国民へと移行させるのか、という点にフランス革命の掛金があったのである⁶⁾。ヘーゲルは君主政と共和政、君主主権と人民主権の狭間に立って主権概念を思考した。

ヘーゲルの君主はともすれば、君主の権利を神的なものともみならず王権神授説に近いように見える。しかし、王権神授説において君主権が無制約に神的権威が与えられ、超越化されていたのに対して、ヘーゲルの君主はその権威を概念によって制限されている。つまり、国家が法律や憲法を保持している限りにおいて、君主の利己的な機能は無化されるのである。このような立憲君主を定立し得ない社会では、その最終決定が神託や運命に委ねられており、ヘーゲルの国家が実現する真の自由は未だ存在しないであろう。したがって、これは家父長的君主制や専制君主制とも異なる。立憲状態において諸個人は自らの恣意によって振舞うのではなく、自らの目的と活動の仕方において全体の目的、つまり国家の目的によって規定されている。君主も例外ではなく、君主の営みは国家全体の維持のために奉仕しているのである。

『法哲学』においては法が顕現する真理の場は（民族）国家とされている。

ヘーゲルは、いささか全体主義的国家のニュアンスを感じさせる口調で、「国家は一つの偉大な建築学的建造物、現実世界の中に現われる理性の象形文字とみなされなくてはならない」 (§ 279追加/五三六) と断定する。ただし、この国家の最終的な決定をなし、これを人格として成就させるのは君主である。だとすれば、君主は国家という真理の真理であることになる。「人倫的理念の現実性」の真理、「合一そのもの」の真理として、君主は国家のうちでありながら国家を超越していることになる。ヘーゲルの君主は「国家に内在する超越」として機能するのである。

「実際、理性に従いながら、君主は国家に奉仕するのではなく、君主は国家である。こう言ってよければ、君主とは国家の司祭ではなく、国家にとってのキリストである。」⁷⁾

国家を表象するのではなく、国家そのものであるヘーゲルの君主は他ならぬキリストに似る。キリストが超越的な位相と現実的な位相との媒介を果たしたように、君主は普遍的な真理と特殊的な国家との媒介をなすのである。

ところで、ヘーゲルはキリストの死を積極的に肯定する。キリストは有限者と無限者の媒介をなすのだが、彼はこの根源的分割に身を投じ、「否定性の苦痛の中で絶命して行く」⁸⁾。キリストは神と人間との否定的な関係をさらに否定する、つまり、止揚する。したがって、キリストの死は否定的なものを更に否定する媒介として作用する。キリストを通じて、無限者の真理が有限者に対して顕現するのである。

また、ヘーゲルは「神は死滅せり、神は死せり」という規定を、キリストの死と関連付けて弁証法的に解釈している。「神の死」は確かに、「すべての永遠なもの、すべての真なるものは存在せず、否定そのものが神の内に存するという最も恐るべき思想」⁹⁾ではあるが、時間の流れの中にある人間の自然的死とは異なり、神の死はさらに高次の段階へと止揚されるべき一時的な否定性である。神の子たるキリストが、犯罪者として世間の汚辱を担いながら十字架で処せられることによって、神の死は逆転する。キリストの死は神の内の否定性そのものの死であり、つまりは否定の否定である。したがって、神の死とはあくまでも人間という他者によって付加された規定にすぎず、有限性や人間的自然性は神にとって無縁であることがますます強調される。「[キリストの]不名誉極まる死は、これら[人間と神]の絶対的な両極の法外な合一-Vereinigungとして

(…)無限の愛である。』⁹⁰ キリストの死が神の無限性における合一なすように、君主は国家の合一をなすのである。

「君主とは何かそれ以上のものquelque chose de plusとしての、つまり、その人格的統一が国家の統一を成就する何らかの一人quelqu'unとしての国家の全体——国家の「同時的な全体」——である。(それゆえ、一般的に統一は人格的である、人格は統一的であるという公理にすべては還元される。)君主はそれ以上の人間un homme en plusであり、この人間は他の諸個人に交わって頭数をなすことはなく、逆に他の諸個人の結び付きを統一union comme unitéとして存在させる。君主とは——自己関係としての——関係の成就である。』⁹¹

ここでヘーゲルの君主の決定的な特徴を二つ指摘しておきたい。まず、君主が「それ以上の人間」である点である。「それ以上の」とは他の国家の成員に対して上位にあることではない。これはある構造における最上位の場所を意味しない。「それ以上の」はむしろ、国家における過剰さを指し示す。ヘーゲルの君主は絶対専制君主のようにピラミッドの頂点に君臨するわけではない。むしろ、ピラミッド全体の関係をなすもの、ピラミッドを構成するいくつもの石の関係そのものの成就である。したがって、君主は国家の諸成員と同等で交換可能な一個人ではない。君主は確かに一つの個別性ではあるが、この個別性は成員のそれとは異なる。この個別性は成員間の結び付きを作動させる個別性である。矛盾した言い方を避けられないのだが、ヘーゲルの君主は成員の間をなす並外れた個別性なのである。また、国家の統一をなすのが君主の人格的統一であることにも注意しておきたい。国家の輪郭は君主という一つの形象によって形作られる。君主の単数性が国家の確立を保証するのである。

ところで、国家に内在しながらこれを超越しているヘーゲルの君主は、責任と許しに関しても特異な立場にある。

「…この審議職あるいはこの職に就いている諸個人だけが責任を負わされているのであって、これに対して、決定を下す最終の主体性としての君主固有の尊厳性は、統治行為に対する一切の責任を超越したところüber alle Verantwortlichkeitに高められている。」(§ 284/五四二)

ヘーゲルにとって、特殊なものが普遍的なものの中へと包括される契機をなすのが審議機関である。審議機関は法律内容の決定を君主に仰ぐのだが、君主はこの決定の責任から免れる。

「君主の主権から犯罪者に対する恩赦権が出てくる。というのは、為されたことを為されなかったことにし、赦し忘れることによって犯罪をなかったことにする精神の威力の実現は、ただ君主の主権にのみ属すべきことだからである。」(§ 282/五四一)

君主は法を廃棄することなく恩赦を決定する。法は依然として存続しているのだから、犯罪者は罪を負ったまま君主によって罪を赦される。君主は法を変更することなく責任と赦しに決定を下す。これは矛盾した決定である。君主の尊厳性によってこうした「君主の無根拠の決定」(§ 282追加/五四二)がなされる。君主は法の中に存在し、法を機能させながらも、これを超過しているのである⁹³。

2. 君主による法の宣告

『法哲学』における君主の記述で興味深いのは、本文とこれに付された「追加部分」の齟齬である。ヘーゲルは本文で君主を肯定的に定義付けながらも、追加において君主の立場を消極的に規定する。追加部分では君主の空虚さが述べられる。

「君主は恣意的に行動してもよいというわけではない。それどころか、君主は審議の具体的内容に縛り付けられているのであって、憲法がしっかりしていれば、君主にはしばしば署名するほかにはなすべきことはない。しかしこの名前が重要なのであって、それは越えることのできない頂点である。」(§ 279追記/五三六)

君主は国家の人格的統一そのものではあるが、だからといって、君主は自らの意志で主体的に振る舞う訳ではない。君主に要求されるのはその「名前」だけである。君主は審議機関の提出する法の内容を洗練させたり、拡充させたりするのではなく、ただこの法に名前を付与するだけである。ヘーゲルの君主は純粹で形式的な決定そのものなのである。

「君主は、一切の特殊性を単一な自己の内では止揚し、諸々の理由と反対理由の間をいつまでもあてどなく迷う慎重熟慮を打ち切って、『我意志すIch will』によってそれらに決断を下し、一切の行動と現実的な事柄に着手するところのものである。」(§ 279/五三一)

この節を読めば、君主の「我」が国家の「我」として主体的に作用するかの

ようにみえる。君主の「我」は国家におけるすべての事象の始源的な決定である。しかし、この節の追加では、「私は抽象的かつ空虚に意志する」 (§ 279 追記) と付け加えられており、君主の「我」はあくまでも無根拠な決定であることが確認される。つまり、君主とは国家の人格を決定する空虚な人格である。したがって、ヘーゲルの君主は国家のすべてであると同時に無であることになる。ヘーゲルの立憲君主制国家を根拠付ける君主の審級において作用するのは、「すべてtout」と「無rien」なのである。

「完成した国家組織にあっては、形式的決定を行う頂点だけが大事なのであり、激情に対する自然的抵抗性だけが大事なのである。だから、君主に客観的性質を要求するのは間違っている。君主はただ『然りJa』と言って、画竜点睛のピリオドを打ちさえすればいいのである。」 (§ 280 追加/五三八)

君主の個別性は国家の決定を行為遂行する審級である。しかしながら、この審級は何ら主体性を伴わない名前だけの形式的な審級にすぎない。名前としての存在にすぎないのだから、君主の人格の内実が問われることはない⁴³。「君主が無教養のこともありうるし、国家の頂点に位するのに値しないことがありうる」 (§ 280 追加/五三八) だろうが、君主の機能はこのような偶有性に左右されない。君主に付随する特殊な性格は何ら重要ではないのである。

さらに言えば、ヘーゲルは君主の世襲制を称揚し、君主が選挙によって決められることを忌避する。選挙制では君主の個性が影響し、有権者の意向や意見が反映される。選挙によって君主が恣意的に選択されたり、王位をめぐる党派と党派の争いが生じる。いわば、普遍性と特殊性が止揚されていた君主の審級が、再び単なる個別性へと回帰したり、その都度その都度の特殊性が影響したりすることによって不安定になるのである。だから、ヘーゲルは選挙君主制を、「家族の原理でも、まして国家の原理でもなく、総じて倫理の理念に対立するもの」 (§ 281/五四〇) とみなす。ヘーゲルが理想とするのは、君主の個性が問題とならず、むしろ個性としては「空虚」な君主が維持されるような世襲制である。世襲制においては、君主の尊厳性が恣意的なものの影響を一切受けないからである。ただし、世襲君主制を肯定したからといって、ヘーゲルは君主の家系を重んじたわけではない。『法哲学』の家族の章 (§ 177) で、ヘーゲルは家系を何ら権利のない抽象物として退けている。子供が自由な人格へと成長することによって、家族は倫理的に解体されなければならない。子供が形成す

る家族と最初の家族との繋がりには重要視されない。したがって、ヘーゲルの君主の尊厳性は家系に依拠したものではないのである。

ジャン＝リュック・ナンシーはヘーゲルの君主制を論じるに当たって、「法宣告la juridiction⁶⁴」という言葉を用いている。法は宣告されて初めて法となる。法は理念的なものであるが、これが実現されるためには現実の政治の力が必要である。「法宣告」とは法の現実化という出来事である。法は、定立されていないのならばむしろ慣習であり、即自的な法は存在しない。法は常に現実的に宣告された法、即且対自的に法なのである。しかし、ルソーが既に示しているように⁶⁵、この事態はあるアポリアを孕んでいる。それは、普遍的な命題としての法と現実的な位相、つまりは個別具体的な事例とをいかにして媒介するのかという問いである。

法は普遍的な指標であるのだから、権利上、法はいかなる個別的な事例をも内包し、解消していなければならない。事例は法によって予期されていなければならない。しかし、事実上、多様な個別例はその都度、法の内に正当に割り当てられなければならない。法は現実的な個別例の内にしか存在しないからだ。確かに「法宣告」は、具体的な事例を予め止揚するという点において、ヘーゲルの<概念>と同じ運動であるだろう。普遍的なものとして法は個別的なものの偶有性を止揚し、法の外への落出を防ぐからである。しかし同時に、個別例は法の中に止揚されながらも、依然として法を逸脱しようとする。個別例はこの法からの落出運動そのものである。ナンシーが問題とするのは、法を措定すると同時に法から外出する、法宣告の二重の運動である⁶⁶。

ヘーゲルの『法哲学』において「法宣告」をなすのは君主である。君主は主体的に発話するのではなく、「抽象的かつ空虚に」「我意志す」という宣告を行う。つまり、バンヴェニストにならえば、ヘーゲルの君主が「言表行為の主体 le sujet de l'énonciation」として発話するとき、「民族（精神）」が「言表主体 le sujet de l'énoncé」として事後的に立ち上がる。あらかじめ民族（精神）が存立しているのではなく、君主の形式的で空虚な宣告によって民族（精神）が結果として成就されるのである⁶⁷。

「君主とは、法宣告が個別的なものであり、つまりは法—宣告が個別的なもの＝分割不可能なものである *la juri-diction est individuelle* という理由で存在する個人である。(…) 君主は民族の声をなす fait, なぜならば声そのものは唯一のも

の、分割しえないもの、比較しえないものであり、それゆえこの声は識別され、区別され、擬人化——この語の最も強い意味において——されなければならないからである。」⁹⁸

法宣告は、それ以上分割し得ない一個の人格として民族精神の声をなす。君主の無根拠な決定を告げる声は国家を人格的に成就する。しかし、国家が対外的な関係において決断を迫られる時、君主はもはや空虚な審級ではなくなる。

3. 合一そのもの

「君主は国家の真理の真理（実在性）であり、したがって『真の目的』の真理、つまり『合一そのもの』の真理である。さらに言えば、合一と、君主の合一性——その概念は予め『唯一のmonos』によって規定されている——は合一の真理、合一*Vereinigung*の*ein*をなし、そしてそれゆえ関係の現実的な成就、その超越性の内在性をなす。」⁹⁹

ヘーゲルの君主は立憲国家の「合一そのもの」をなす。君主は「合一」という言葉の中の「一」として作用する。「一」となった国家はさらに次なる段階へと向かう。

ヘーゲルは国家を法が顕現する真理の境位としたのだが、『法哲学』においてヘーゲルは、国家を越えて「国際公法*Das ausere Staatsrecht*」, 「世界史*Die Weltgeschichte*」へと筆を進める。国家は一つの個体として他の国家との否定的な関係に入らざるを得ない。国家が真理の場であるのだから、諸国家の関係は真理と真理がせめぎ合う関係とならざるを得ない。カントは国家間の争いを解消する君主同盟を提案し、永久平和を構想したが、ヘーゲルによれば、互いに主体的である限りにおいて国家間の戦争は必然的である。そして、国家の対外関係を導くのは他ならぬ君主である。

「国家が対外的方向をもつのは、国家が一つの個体的主体であるからである。だから外国との関係は君主権に属する。それゆえ軍隊を統率し、使節などを通じて諸外国との関係を維持し、戦争を起こし講和を結び、その他の条約を締結することは、当然君主権のみ直属する。」（§ 329/五八七-五八八）

国家が主体として定立するのは、戦争において最も緊張した対外関係にある時である。国家の主体性は一方で、「世論」という「最も外面的な姿」で現われるが、これは「恣意的なもの」でしかない。これに対して君主の主体性は、

「それ自体においては抽象的であるが、一個の具体的なものとして全体に滲み渡る観念性」（§ 320追加/五八〇）である。したがって、国家がその主権を賭けて国際関係に参入する時、その先端には君主が要請される。

「どんな行為の先端にも諸個人が立っており、したがって世界史的行為の先端にも、実体的なものを現実化する主体性としての諸個人が立っている。」（§ 348/五九八）⁹⁹

国家の「合一そのもの」の形式としての愛国心にも触れておきたい。

「国家は自らを意識した人倫的実体であり、家族の原理と市民社会の原理との結合である。国家の本質は、家族において愛の感情として存在している統一と同一な統一である。しかし国家の本質は同時に、知的であり且つ自発的に活動的である意欲の第二の原理を通して、知られた一般性の形式を獲得する。」¹⁰⁰

「知られた一般性の形式」としての愛を、ヘーゲルは「政治的心術 die politische Gesinnung」と呼ぶ。この心術は愛国心のことであるが、これは献身的で異常な愛国心とは厳密に区別される。というのも、「政治的心術」としての愛国心は国家の政治体制や憲法によって生じるものだからである。ヘーゲルは愛を感性の段階に位置づける。家族の成員の関係は独立した人格を欠いたまま愛によって一体となっている。これに対して「政治的心術」は単なる感情としての愛ではなく、悟性によって媒介された愛である。それは国家に対する諸個人の主観的な思い入れではなく、立憲状態にある国家のもとでの信頼意識である。「だから国家においてはもはや愛は存在しない。」（§ 158追加/三八六）つまり、ヘーゲルにとっての愛国心は、憲法という「一般性が知られる」限りにおいて生じるのである。

しかしながら、悟性的な政治体制にしがって生じる諸個人の愛国心は、戦争という対外関係において「献身的で異常な愛国心」に転化する。

「心術としての勇気を本当に価値あらしめる内容は、国家主権という真の絶対的な究極目的にある。——この究極目的の現実性は勇気の働きの所産であって、個人の現実性が犠牲に供されることを介して達せられる。」（§ 328/五八六）

国家主権の名のもとに、諸個人は再び感性的な愛国心へと墮してしまうかのようである。ヘーゲルは国家のための供犠的行為において、矛盾を孕んだ最高度に弁証法的な自由の在り方を見る。これは自由の放棄であると同時に自由の顕現であり、諸個人の独立性の放棄であると同時にその独立性の維持である¹⁰¹。

しかし、ヘーゲルは生命を個別性にとって直接的なものとして理解し、他者は言うまでもなく、「この私」でさえ自殺する権利を持ち得ないと述べている。

「生命そのものが直接的であると同時に、死もまた生命の直接的な否定性であり、それゆえ、死は外から、一つの自然事として受け取られなければならない。あるいは、理念に身を捧げて、見知らぬ手 *fremder Hand* から死を受け取らねばならない。」 (§ 70/二七二)

唐突な二者択一である。生命と死は対自的な対象とはなり得ず、諸人格の権利の埒外にある。諸人格は生命と死を外的対象とみなし、これらを自己に固有なものとして所有することができない。生命を放棄する権利はないし、死は不可能なものとして外から生命を否定する。しかし、ヘーゲルは、生命と死という人格にとっての不可能な権利が「ある人倫的な理念」(同前)によって担われると言う。「この私」も他者も我有化できない死は、国家にのみその宛先を持つと言う。そうではなくて、生命と死という不可能な権利を別様な仕方で共同体の思考に結び付けること——先取りして言えば、ナンシーが「無為の共同体」と呼ぶ思考の端初がここにある。

4. 君主の分割＝分有 *partage* に向けて

ヘーゲル的君主は空虚で抽象的な審級として、国家の「合一そのもの」を行為遂行する。そして、真理としての国家が対外的な関係へと参入するとき、君主は国家の人格性を一つに結集させる。法の決定に際して名前を与えるだけのこうした君主の審級を封閉された単数的なものではなく、開かれた複数的なものとして思考するにはどうすればよいのだろうか？

ところで、署名に関してデリダはサールと興味深い論争をしている。オースティンは言表を「事実確認的 *constative* 発言」、「行為遂行的 *performative* 発言」に二分した⁹。言表は単に現実の事柄を確認するだけではない。言表は約束・宣言・命名・契約といった行為を実際に行うのである。しかしさらにオースティンは、行為遂行的発言に「真面目／不真面目」「適切／不適切」といった基準を設ける。言表の行為遂行がなされるためには発話者の「真正さ」が必要とされる。行為遂行的発言の力動性は、発話者の意識に還元されてしまうかのようなのである。

その場で発話者を確認できる口頭の発言ならまだしも、書かれた文章の場合

には「署名」が必要だとオースティンは言う。ある文章が行為遂行的発言として理解されるためには署名が要求される。署名は発話者を主意主義的な「発信源utterance-origine」として同定する重要な証しである。署名には発話者の「真面目な」意志が刻まれているのである。デリダが異を唱えるのは、署名が明かし立てる発話者の「真面目／不真面目」といった基準である。署名は署名者の個別的意識を確定するのではなく、署名者とは異なる他者が刻み込まれたエクリチュールなのである。

「署名という諸効果はこの世で最もありふれたものである。とはいえ、それらの諸効果の〈可能性の条件〉が、またしても同時に、それら諸効果の不可能性の条件、それら諸効果の厳密な純粋性の不可能性の条件でもある。機能するためには、言いかえれば読解可能であるためには、署名は一つの反復可能な、繰り返し可能な、模倣可能な形態をもっていなければならない。署名はその産出の現代的かつ単独的な意図から切り離されうるのでなければならない。」⁶⁴

刻印された署名は、署名者によるエクリチュールの所有を証明するわけではない。署名者だけが特権的に署名する権利を保持しているのではなく、むしろ、署名者が署名できるという可能性自体が、他の誰もが署名するという反復可能性を前提としている。ナンシーは君主の署名に関して次のように述べる。

「周知の通り（デリダがこのことを知っているのだが）、固有名の個別性は決して個別的ではないがゆえに、それ自体、反復可能なものである。絶対的な個別性として、君主は絶対的な反復可能性iterabilitéへと帰着し、その上君主はまさしく、法的に反復可能で、交換可能なものである。これは、君主の法宣告が、この言葉の非一立憲的な意味において、絶対的に『民主的』であることを意味する。」⁶⁵

署名は署名を行う者の個別性を根拠付けるのではなく、むしろ他者による反復可能性を開示する。署名は他者にとって代わられる可能性を開くエクリチュールである。もちろん、ヘーゲルの国家において、現実的に君主はただ一人であるが、その審級は潜勢的に複数なるものである。君主の法宣告はただ一つの声ではなく、常に他者によって分割＝分有されている声である。ナンシーが帰着するのは、単数的なものが常に既に複数的なものであるような共同体の在り方である。

ナンシーは『無為の共同体』において主体なき共同体を提起する。それは一

個の分割不可能な完了態ではないような共同体である。ナンシーは個人individuという単位を決定的に忌避し、特異性singularitéを共同体の構成単位とする。というのは、既に個人という表現自体が分割不可能性を意味しており、ここから類比的に共同体の分割不可能性が導出される恐れがあるからだ。個人が〈一〉とみなされ、その集合形態である共同体が〈一〉として推定されるからだ。そうではなくて、常に自らの有限性に曝された存在者を共同体の構成要素としなければならない。個人という存在者は実は、その誕生と死という局面において他者に曝されている。諸個人は自らの誕生と自らの死を自分自身で確認することができないがゆえに、他者によって承認されなければならない。その始まりと終わりを他者に曝け出す存在者、これをナンシーは特異性と名付けるのである⁹⁸。それぞれの特異性が自らの有限性を他者へと宛てることによって共同性は生じる⁹⁹。さらに、ナンシーの独創性は次のような点にあるだろう。

「共同体に[人民, 祖国, 党, 国家といった]実体entitéも位格hypostaseもないというのは、この分割、この移行が完了しえないものだからである。非完了は共同体の『原理』なのだ——しかし非完了という語を能動的な表現として、つまり不十分性や欠如を示すものではなく、分割の能動相、いわば特異性相互の裁断によって起こる絶えざる移行の力学を示すものとして理解しなければならない。」¹⁰⁰

バタイユは「主権=至高性とは何ものでもない。La souveraineté n'est RIEN.」という命題に固執し、主権が何らかの人物の属性となったり、何らかの実体を帯びることに異議申立てをした。ナンシーはこの命題を遵守し、一個の主権の内に完遂することがない共同体を提起する。ナンシーによれば、共同体は未だかつて完成したことがない。諸特異性がそれぞれ自己完結の不可能性に曝されているのだから、その集合体たる共同体も常にこの完結不可能性に曝されている。共同体が自己措定poserするのは、外部に接した周郭によって自己に閉ざされることによってではなく、この共同体の内的開けに対して自らを外一措定ex-poserし、自らを曝け出すexposer限りにおいてである。ナンシーは、ヘーゲルの国家の合一をなす君主の審級に共同体の外一措定の運動を読み取る。この審級の複数的なものとしての散在を試みるのである。

「主体なき共同体において、複数的なるものが単数的なるものを解放する(あるいは分有する)、単数的なるものが複数的なるものを分有する(あるいは

解放する)。これこそ、われわれが思惟すべきことである。実際、誰が思惟するのか、共同体でなければ？」⁹⁸

5. 主権に関するさらなる問い

以上、主権に関するナンシーの思考を辿ってきたが、更に引き継がれるべき問いがいくつも残されている。最後に、ナンシーによって喚起された更なる問いを三つほど祖述してみたい。

まず、単数性と複数性の問いである。シュミットは「例外状況に関して決定を下す者」を主権者と定義し、ボダンが「主権を分割されぬ単一体としてとらえ、国家内権力の問題に最終的決定をつけたこと」⁹⁹を高く評価した。これに対して、ナンシーはこの主権の単一性を複数性へと開こうと試みる¹⁰⁰。しかし、ある共同体が単数性と複数性の分有=分割だとしても、それはあくまでも内部にとってのことではないのだろうか？ 対内的に共同体は一つの声による法宣告を欠いた非一主体だとしても、対外的にはやはり、一つの声を発して主権的に振る舞わざるを得ないのではないだろうか？

ナンシーがこの問いに真っ向から対峙せざるを得なくなったのは湾岸戦争の時である¹⁰¹。湾岸戦争がナチス・ドイツ以来、第二次世界大戦後初めて主権の名の下に行われた戦争であるからだ。ナンシーはイラクのクエート侵攻、つまりは主権不可侵の原理の破棄によって開始された戦争を同時代的に問うている。

湾岸戦争を前にしたナンシーはいささか性急な筆致で、「戦争は主権の格別な技術である。それは主権の作品化、至上の実行（目的）である。この意味において『技術』とは手段ではなく、実行、顕現、現実化一般の様式である」¹⁰²と戦争を定義づける。ある主権が他の主権に対して行使されるとき、戦争はある目的のための手段ではなく、ある完遂行為そのもの、つまりは「技術」に他ならない。技術は何らかの対象をその論理の極限にまで至らせる。技術の本性は対象の仕上げ、完成である。ナンシーは、主権間の戦争が相手の主権を掌握するに至るまで行使される事態を指して、戦争を完遂されるべき技術とみなした。戦争は主権の技術であり、一つの形を成すまで主権を完成させようとするのである。

「その上に何ものも持たないもの」である主権はつまり、他の何ものにも従属しない権力であり、それ自体で完遂されなければならない。それゆえに、主

権国家間の戦争は互いの存亡を賭けて争われることになってしまう。問題は、国家が互いの主権を賭けて戦争を行うことでもなく、また、それぞれの国家の主権を前提とした上でこれらを調停することでもない。侵すことのできない、何ものにも従属しない主権モデルを新たに思考することが必要となる。ナンシーは主権国家の関係を「経済技術écotechnie」として考え、主権の〈間〉を読み替えようと試みている。国家と国家の〈間〉、主権と主権の〈間〉は主権の空虚な裂孔であり、ここで作用する「経済技術」は完遂されない技術である。ナンシーは、「主権とは何ものでもない」というバタイユの命題をこの〈間〉に読み取ろうとするのである。

しかし、対外的な関係において、共同体が現実的に何らかの決断を下さざるを得ない瞬間があることは依然として否定できないのではないだろうか？ヘーゲルの君主は共同体の「合一そのもの」をなす空虚な審級であるが、対外的には共同体を一つの決断に導くものだった。外部に対して、こうした審級を単数の審級として作用させないようにすることは可能なのだろうか？確かに潜在的にはナンシーが主張するように、共同体を常に単数的かつ複数的なものとして考えなければならないものの、現実的には共同体が決断を下すことを一先ず容認すると同時に、共同体に自らの責任を負わせることが肝要なのではないだろうか？ヘーゲルの国家の文脈に即していえば、君主の尊厳性が「統治行為に対する一切の責任を超越したところ」にあるのではなく、むしろ決定を下す君主が共同体の責任を負うことに、君主の位相の分割=分有の端緒があるのではないだろうか？⁹⁴

次に、共同体の時間の問いである。ヘーゲルは国家の整合的な概念関係を叙述するために、国家の興隆については説明されない。確かに、君主の審級は「空虚で抽象的な意志」として純粹に形式的なものであり、時間の経過に左右されないものだろう。しかし、君主は生身の人間であり、その生を全うした後、新たな君主がその地位を継承する。つまり、国家という円環は君主たちの生という無数の円環からなっているのである。

国家の連続的な時間と君主の非連続的な時間をいかにして調停するか、これは中世の王権国家における重要な問いであった。既にカントローヴィッチが『王の二つの身体』⁹⁵で詳細に分析しているように、中世イングランドの国制は王の政治的身体と自然的身体を調和させた擬制として機能していた。中世初期

において、王国の連続性は教会の導きによって維持されていた。王が崩御した時の空位期間には、キリストが〈摂政王〉として空所に入りこみ、その永遠性によって王国の連続性が確保された。つまり、時間の中に現存する王の身体は、非時間的なキリストの身体を援用することによって王国の尊厳たりえたわけである。しかし、十三世紀になると、今度はキリストと王との類比関係ではなく、王自身によって保持される王権が現われる。キリストと王の二者ではなく、王の二つの身体が国家の一つの人格を構成するようになる。王がキリストの化身として、キリストを世俗的な領域へと導入するようになるのである。例えば、王の葬儀もそれまでの喪の儀式とは異なってくる。かつては屍体が置かれていた棺台には王の肖像画が据えられ、葬儀は死んだ王を追悼するというよりも、むしろ不可死なる王を称える凱旋の傾向を帯びるようになる。王に対する死の勝利と死に対する王の勝利が並列され、死んだ王と不可死なる王の威厳との共同統治が擬制として機能し始めるのである。

ナンシーは、ヘーゲル的君主の審級が空虚さとして国家の諸成員の関係を成就させる点に留意している。ナンシーはヘーゲル的君主の「場」としての空虚さに着目し、ここに国家の完成＝開けを見るのだが、さらに言えば君主の時間の間隙も国家の完成＝開けであるだろう。ある君主が死去し、別の君主が誕生するという継起的時間があり、他方で共同体は連続体として生き延びる。共同体の生き延びの内には、君主と君主の断絶が刻み込まれている。生き延びとは単に終わりに向かって余命を保持することでもなければ、終わりという視点から余命を推し測ることでもない。生き延びとは生一死といった二分法を前提とするような在り方ではなく、生の中に過剰な生を孕んだ在り方である⁹⁹。ヘーゲル的君主は、共同体の生の内にあると同時に、共同体の生を越えた生として作動する時間の間隙に位置している。

最後に、君主の審級を別様に分有＝分割する方法である。

興味深いことに、『法哲学』においては、有名な「主人と奴隷の承認をめぐる争い」、つまり国家の端緒を開くであろう原一暴力の場面は省かれている。それどころか、即且対自的に諸個人が自由である場所を国家に求めるヘーゲルは奴隷制の弾劾さえ行う。奴隷制の正当化や他者の支配は人間を「自由な意志の現存在」とみなす立場にそぐわない。また、奴隷制に絶対反対を唱えることは人間のアプリアリな自由の主張にすぎず、一面的である。国家に準拠してこ

そ、他者の所有たる奴隷制は否認されるとヘーゲルは確言する。主人と奴隷の関係という非真なる現象は、精神の意識の段階に関わるだけである。

「奴隷制は人間の自然性から真実に倫理的な状態への移行に属する。それは、不法がまだ法であるような世界に属する。その世界では不法が通用し、また必然的にその所を得ている。」(§ 57追加/二五五)

人倫的実体としての立憲君主制国家において、その成員たちは「自由な意志の現存在」として、主人と奴隷の関係とは無縁であるらしい。確かに、国家を法によって満たされた場所とみなすならば、奴隷制を不法の産物として非難することは的を得ているのだろう。だから、「誰かが奴隷であるということは彼自身の意志のせいである。ちょうど、ある民族が抑圧されるのは、その民族の意志のせいであるように」(§ 57追加/二五四)と、ヘーゲルは奴隷の本性を自由な意志の欠如にみる。ヘーゲルによれば、人格が形成されるのは、「私自身が直接に個別者である」(§ 47/二四二)と同時に、「私の生命と肉体をも、他の諸物件をも、ただそうすることが私の意志である限りにおいてのみもつ」(同前)ときである。意志を欠いている者は人格をもたず、ただ生命と肉体を持つだけである。だとすれば、ヘーゲル的国家において「自由な意志の現存在」たちは、「自分のものとしての所有Eigentumを欠いたとみなされる者たち」⁹⁾に対してどのような眼差しを向けるのだろうか？ こうした他者たちにも即且対自的な自由は確保されるのだろうか？ 国家の欠点に対するあり得べき論難に対して、ヘーゲルは次のような返事を準備している。

「国家は芸術作品ではない。国家は人間世界の内に立っており、したがって恣意と偶然と誤謬の圏内に立っている。だから、悪行übles Benehmenが国家を最も多くの面で歪にすることはありうる。だが、最も厭うべき人間der häßlichste Mensch、すなわち犯罪者Verbrecherや病人Krankerや不具者Krüppelといえども、やはり生きている人間であることには変わりはない。肯定的なものである生命は、こうした欠陥にもかかわらずtrotz des Mangels存続しているのであって、この肯定的なものこそここでの問題なのである。」(§ 258追加/四八四)

国家は「悪行」を行う「最も厭うべき人間」でさえも迎え入れており、この寛容さにおいて国家の欠陥は十分に解消される。だが、ヘーゲルはいったいどの立場からこのような断定を下すのだろうか？ こうした国家の寛容さはどの程度の広がりを持つのだろうか？ 「最も厭うべき人間」に向けられた寛容さは、

これらの他者を「自由な意志の現存在」として容認する点にはないようである。「自由な意志の現存在」たちのこれらの他者に対する容認はむしろ、彼らが「自由な意志」を欠いており、こうした「欠陥」にもかかわらず、彼らが「肯定的なものである生命」を存続させる点にある。「自由な意志の現存在」たちがこれらの他者を、対自的には自己を持たないが、即自的には生存しているとみなす眼差しの中にある。したがって、ヘーゲルの国家は「自由な意志の現存在」の「合一そのもの」の成就を謳っているが、実はこれは、ある成員たちには「自由な意志」を認めない「合一」なのではないだろうか？

幾度となく述べたように、ヘーゲル的君主はその意志を無化され、「自由な意志の現存在」たる国家の成員からは分離された立場にある。そして、この君主はこれらの成員の頂点に君臨するのではなくて、むしろ、この成員の[・]内[・]に[・]遍在してこの関係を作動させる。だとすれば、国家の成員たちからは排除された者たちも、このヘーゲル的君主と同じ位相にいるのではないだろうか？「自由な意志」を欠いたとみなされるこの他者たちは、君主とその同一性を取り交しているのではないだろうか？ 国家の成員が「共同することのできない者か、或いは自足しているので共同することを少しも必要としない者」とみなす君主や排除された者たちは、実はその同一性を分有=分割しているのではないだろうか⁸⁹？ ナンシーが呈示する分割=分有は、君主の審級に関わるだけでなく、こうした他者にも深く関わるはずである。

<主要参考文献>

ジョルジュ・バタイユ『至高性 呪われた部分』湯浅博雄他訳、人文書院、九〇年。

Bernard Bourgeois 《Le prince hégélien[1976]》 *Etudes hégéliennes : raison et décision*, PUF,1992.

Jacques Derrida 《signature événement contexte [1971]》, *Marge - de la philosophie*, Minuit, 1972. (「署名 出来事 コンテクスト」高橋充昭訳、『現代思想』九八年五月増刊号。)

G.W.F.Hegel,

—— *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Suhrkamp, 1996[1821]. (「法の哲学」藤野渉・赤沢正敏訳、『世界の名著44』, 中央公論社, 七八年。)

—— *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften*, Suhrkamp, 1996[1830]. (『精神哲学(下)』船山信一訳, 岩波文庫, 六五年。)

——『法哲学講義』長谷川宏訳, 作品社, 二〇〇〇年。

マルクス「ヘーゲル法哲学批判 序論」選集翻訳委員会訳、『マルクスエンゲルス8巻選集1』,

大月書店、七三年。

Jean-Luc Nancy,

——《La Juridiction du monarque hegelien》, *Rejouer le politique*, Galilée, 1981.

——《Ouverture》, *ibid.*. (「<政治的なるもの>と<哲学的なるもの>」立川健二他訳, 『現代思想』八六年八月号。)

——《Lapsus judicii》, *L'Impératif catégorique*, Flammarion, 1983.

——*Hypnose*, Galilée, 1984.

——*La Communauté désœuvrée*, Bourgois, 1990[1986]. (『無為の共同体』西谷修訳, 朝日出版社, 八五年。)

——*Le Sens du monde*, Galilée, 1993. (「政治」守中高明訳, 『批評空間』第二期第六号。)

——「提起」港道隆訳, 『主体の後に誰が来るのか?』, 現代企画室, 九六年。

——*Être singulier pluriel*, Galilée, 1996.

——*Hegel - L'Inquiétude du négatif*, Hachette, 1997.

Jean-Jacques Rousseau, 《Du contrat social ou principes du droit politique》, (*Œuvres complètes* III, Pléiade, Gallimard, 1964[1762]). (『社会契約論』桑原武夫他訳, 岩波文庫, 五四年。)

Z・A・ペルチンスキー編『ヘーゲルの政治哲学 課題と展望』藤原保信他訳, 御茶の水書房, 八九年。

カール・シュミット

——『政治的なものの概念』田中浩・原田武雄訳, 未来社, 七〇年。

——『政治神学』田中浩・原田武雄訳, 未来社, 七一年。

加藤尚武『ヘーゲルの「法」哲学』, 青土社, 九三年。

松葉祥一

——「政治的なものと哲学的なもの」, 『哲学者たちは授業中』, ナカニシヤ出版, 九七年。

——「戦争と主権 ナンシー『戦争, 法, 主権=至高性——テクネー』をめぐって」, 『情況』九八年三月号。

横田耕一『憲法と天皇制』岩波新書, 九〇年。

付記：この論考は一橋大学・鶴飼哲ゼミ, 神戸市外国語大学・丹生谷貴志ゼミで発表された原稿をもとにしている。参加された方々の質疑, とりわけ雑賀恵子氏, 今村真介氏の適切な御助言に感謝する。

(注)

- (1) I・カント「人倫の形而上学」加藤新平他訳、『世界の名著39』、中央公論社、七九年、三五四頁。
- (2) J・J・ルソー、『社会契約論』桑原武夫他訳、岩波文庫、五四年、第六章「法について」参照。
- (3) 注意しなければならないのは、この家族—市民社会—国家の序列は現象的なものでしかないということである。たとえ現象面で家族や市民社会が国家に先行していたとしても、「国家こそがむしろ最初のものである」 (§ 256/四七八)。つまり、ヘーゲルの円環体系においては、家族や市民社会の内にも既に国家が顕現する契機が含まれていなければならないわけである。
- (4) 『法哲学』において、これらの権力の説明順序は通常の弁証法的順序とは逆になっている。君主権—統治権—立法権という順序は、弁証法の正—反—合ではなく、逆に合—反—正の順である。君主権に他の諸権力が帰納されるのではなく、原初的審級たる君主権から他の諸権力が演繹される。
- (5) 『政治的なもの再び賭ける=演じる』と題されたこの論集には、Ph・ラクー=ラバルトやJ・F・リオタール、E・バリバルらが寄稿している。この論集はJ・デリダによって提起された「政治的なものについての哲学的研究センター」(1980-84)の成果である。「開設の序Ouverture」においてナンシーとラクー=ラバルトは、理念や真実といった哲学の問題系と、現実や実践といった政治の問題系の交錯地点を再び問いに掛けることを示唆している。「政治的なもの(から)の撤退=たどり直しre-trait du politique」という文句は、哲学が政治から距離をとりながらも、哲学そのものが政治的であってしまふ二重の運動を読み直すことを促している。
- (6) F・フュレ/M・オズーフ『フランス革命事典』河野健二他訳、みすず書房、二〇〇〇年参照。
- (7) Bernard Bourgeois, *Etudes hégéliennes*, PUF, 1992, p.221.
- (8) 『精神哲学(下)』船山信一訳、岩波文庫、六五年、三〇〇頁。
- (9) G.W.F.Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*, Suhrkamp, p.291. (『宗教哲学 下巻の一』木場深定訳、五七年、岩波書店、一三五頁。)
- (10) *ibid.*, p.292. (前掲書、一三六頁。)
- (11) Jean-Luc Nancy 《La juridiction du monarque hégélien》, *Rejouer le politique*, Galilée, 1981, p.59.
- (12) ヘーゲル哲学における「赦し」に関しては、高橋哲哉「精神の傷は癒えない」、『記憶のエチカ 戦争・哲学・アウシュヴィッツ』、岩波書店、九五年を参照。
- (13) ヘーゲルは女性の政治参加に付いて次のように言う。「もし女性が政治の頂点に立つとすれば、国家は危険におちいる。女性は普遍性の要求するところに従って行動するのではなく、偶然的な愛着や意見に従って行動するからである。(…)ところが男性はおのれの地位をもっぱら思考の成果によって、また多くの専門的努力によって得るのである。」 (§ 166/三九六)しかし、ヘーゲルの君主が抽象的かつ空虚な審級である限りにおいて、つまり、男性にのみ許される「専門的努力」を必要としない限りにおいて、君主が女性である可能性は否めないだろう。
- (14) *jurisdiction*は法律用語で「裁判権、裁判権限、裁判機関」を表す。ただし、ナンシーは *jurisdiction* とこの語をトレデュニオンで分割し *diction* に積極的な意味を担わせている。*diction* は *dicter* 「口述する、命令する、指示する」の名詞形である。法 *jus* という言葉自体がラテン語では主権を持つ人間の命令のニュアンスを含むのだが、*jurisdiction* は「法を口頭で指示すること」となり、訳語として「法宣告」を当てた。
- (15) ルソーによれば、理念的な法と現実的な政治を媒介する者は「異常な人間」である。「立法者 *legislateur* は、あらゆる点で、国家において異常の人 *un homme extraordinaire* である。彼は、その天才によって異常でなければならないが、その職務によってもやはりそうなのである。それは、行政機関でもなければ、主権でもない。共和国をつくるこの職務は、その憲法には含まれない。それは、人間の国とは何ら関係のない、特別で優越した仕事なのである。なぜなら、もし人々を支配するものが、法を支配してはならないのなら、法を支配するものは、やはり人々を支配してはならないのだから。」(J・J・ルソー、『社会契約論』桑原武夫他訳、岩波文庫、五四年、六三頁。)立法者は諸個人

の一般意志を決断する並外れた才気をもつと同時に、この意志を実行に移すだけの人物にすぎない。彼に求められるのは、「人間の力を超えた企て」と「これを遂行するための無に等しい權威」である。

- (16) cf. Jean-Luc Nancy, "Lapsus iudicii", *L'Imperatif catégorique*, Flammarion, 1983. ナンシーはここで、哲学が法を対象とするのではなく、哲学が法そのものとして自己正当化する事態を、つまりは哲学の自己一法宣告をカントに即して分析している。また、ヘーゲルによれば、たとえ個別例が生じることによって法律がさらに改変されたとしても、普遍的なものの措定である法律が不完全であるとはいえない。法律は完全無欠Vollständigkeitではありえず、絶えず完全Vollendungへの接近を続けるものである。偶然性を含んでいること事態が法律の必然性の性質なのであり、これは例えば幾何学や哲学と同じ、容認されるべき不完全さである (§ 211-218参照)。
- (17) 例えば、「日の丸・君が代を我が国の国旗・国歌と認めない意見が国民の一部にあることも事実であり、国旗・国歌が慣習法として定着しているだけでは不十分と考え、法制化を行うことにいたしましたものであります」と首相が発言するとき、(国民) 国家の実体的輪郭が描出される。この発言が「言表行為の主体」として、「言表主体」としての国家と連関する時に初めて国家は形貌を備える。これはアプリアリに存続する実体ではない。この声は<私たち>の声に他ならないが、しかしながら、<私たち>はこの法宣告に違和を感じる。「マス・メディアのせいで声が変わった」のだろうか? 「はじめて聞く時は自分の声を聞き分けにくい」のだろうか? それとも、「他人の声はわけなく聞き分ける」けれども、「自分の声を聞くのに慣れていない」からなのだろうか?
- (18) J-L. Nancy, "La juridiction du monarque hégélien", p.79.
- (19) J-L. Nancy, *ibid.*, pp.55-56.
- (20) 周知のように、1806年10月13日、ヘーゲルは『精神現象学』執筆中に、イエーナに入場する馬上のナポレオンに「世界精神」の現出を見て取った。世界史が進展する契機をなす人物をヘーゲルは「世界史的個人」と呼び、「偉大な人物が多くの無垢の花々を踏みにじり、行く手に横たわる多くのものを踏み潰すのは仕方のないこと」だとする(『歴史哲学講義(上)』長谷川宏訳、岩波文庫、九四年、六三頁)。これに対して、その他の諸個人は「余分な塊」であり、この塊を忠実に拾い集め記述する試みは歴史にとって非本質的である。ウォルター・スコットのような歴史小説家がこのような余分な諸個人の生涯を記述するのは、単なる良い趣味と考えられるべきである、とヘーゲルは言う。世界史に関わることをない諸個人の私的な出来事を主観的な情熱でもって記述する<近代文学>は、世界史の運動とは無関係な価値しか持たないとされる(『精神哲学(下)』船山信一訳、岩波文庫、六五年、二六一-二六二頁参照)。世界史の「余分な塊」において<近代文学>の系譜を描き出す試みとしては、丹生谷貴志「『文学』は夜に向かう」、『文学のすすめ』、筑摩書房、九六年を参照。
- (21) ヘーゲル『精神哲学(下)』、二三四頁。
- (22) 国家に供される諸個人の死は、個々の敵ではなく敵の全体に対するものである。その大部分は「世界史的個人」の死ではなく、匿名で非人称的な死である。ヘーゲルは、そのような匿名の死こそが火器の発明を促したとまで断言する。
- (23) 法宣告を分析するに当たって、ここで言語行為論を引き合いに出すことは、必ずしも唐突なことではない。例えば、オースティンの言語行為論はハートの法理論と深い関係を持つからである。ハートにとって法は、自然的事実を表象するものでも、人間の意思に介入する規範でもない。法とは実体的対象たりえず、そのコンテキストの中でその都度、行為遂行するものである。「意識」や「観念」の透明な媒体としてそれまで考えられてきた「言葉」自体を今度は分析の対象とする、いわゆる「言語論的転回」を踏まえた上で、ハートは法を実体的な参照項をもつものではなく、むしろ実体的な効果を産出するものとする。
- (24) J.Derrida, *Marge - de la philosophie*, Minuit, 1972, pp.391-392. (「署名 出来事 コンテキスト」高橋充

昭訳、『現代思想』九八年五月増刊号、三七頁。)

25) J-L.Nancy, *ibid.*, p.86.

26) ナンシーは「曝け出す＝露呈する *exposer*」という言葉をしばしば用いるが、これは例えばハイデガーの「死に向かう存在」との区別を際立たせるためである。「死に曝された存在は、これがまさしく『人間の条件』(有限な実存)であるならば、命運、決断、至上なる仕上げとしての『死に向かう存在』ではない。」(p.164.)

27) だがしかし、ナンシーの特異性の思考はアプリアリな共同体主義に傾斜する恐れを孕んでいるのではないだろうか？ 例えばナンシーはヘーゲルの『エンティクロペディー』における「主観的精神」の件、母胎の中にある胎児の意識発生を論じながら次のように言う。

「有限な自己同一性は分離された個体の自己同一性ではない。それは逆に、動揺する分離そのものであり、モナド的な実体と閉域の他性化——分有と触発——である。〈主体〉の無限なる自己同一性のみが現実的な個性を確認することもあるだろう。だが反対に、有限な自己同一性という尺度において、ひとは集団的に生まれるわけではないのだが、ひとは独りで決して生まれない。ひとは独りで眠らない。また、ひとは独りで死なない。同様に孤独は存在しないのだ。孤独とは有限な自己同一性の無限な意識なのである。」(J-L.Nancy, *Hypnose*, Galilée, 1984, p.46.)

ナンシーにとって、個体の有限性は輪郭を持った実体的統一を意味しない。有限であるがゆえに個体は常に他者に曝され、動揺される存在である。したがって、孤独とは特異性が自らの有限性を無限性と取り違える自己欺瞞である。それゆえ、ひとは孤独ではありえず、常に既に「われわれ」として単数的且つ複数的な存在者である。なるほど、個別者は他者に曝されているがゆえに、常に「われわれ」として生起する。だが、この他者との関係をなおも「共同体」という措辞で表現すべきだろうか？「共同体」という表現によって特異性の孤独は解消されるものなのだろうか？ モーリス・ブランショはナンシーの共同体論に回答して『明かし得ぬ共同体』を執筆したが、ブランショの「友愛」とナンシーの「共同体」の間には大きな偏差がみられる。

「この[他人の死としての他人の]不在——いつもあらかじめの消滅に脅かされているこの異様な現前——とともに友愛は戯れ、そして一瞬ごとに消滅していく。それは関係のない関係、あるいは無際限な関係以外の関係をもたない関係である。私たち自身がそうである未知のものを露呈させ、厳密にいて私たちが自分ひとりでは経験することのできない私たち自身の孤独との出会い(「私ひとりでは果ての果てまでは行くことはできない」)を顕現する、友愛とはそうしたものである、あるいはそうしたものであるであろう。」(M. Blanchot, *La communauté inavouable*, Minuit, 1983, p.46. 『明かし得ぬ共同体』西谷修訳、ちくま学芸文庫、五八-五九頁。)

ブランショの「友愛」とナンシーの「われわれ」については、デリダ『友愛の政治学』を踏まえながら稿を改めたい。

28) J-L.Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Bourgois, 1990[1986], p.87. (『無為の共同体』西谷修訳、朝日出版社、八五年、一〇四頁。)

29) J-L・ナンシー「提起」港道隆訳、『主体の後に誰が来るのか?』、現代企画室、九六年、二〇頁。

30) カール・シュミット『政治神学』田中浩他訳、未來社、七一年、十五頁。このことに関して言えば、シュミットは「近代哲学者がたいていは避けている敵の定義を立てている」という理由でヘーゲルを評価している。シュミットによれば、ヘーゲルの敵は、「その生きた全体性において異質な否定さるべき存在であり、人倫的な異相である。」(『政治的なものの概念』田中浩他訳、未來社、七〇年、七六頁。)

31) ナンシーは単数者による決断に複数的な「われわれ *nous*」による決断を対置することによって、シュミットを批判する。「決断とは、そのようなものとして実存することであるのであり、実存することは、それが一人で生起することでも二人で生起することでもなく、大勢で生起することである限り、共同一態 *l'en-commun* のある種の態 *en* として決断される。」(J-L.Nancy, *Le Sens du monde*,

Galilee, 1993, p.147.)

- 32) 松葉祥一「戦争と主権 ナンシー『戦争、法、主権=至高性——テクネー』をめぐる」、『情況』九八年三月号、さらに、鶴飼哲「法の砂漠——カントと国際法の<トポス>」、『抵抗への招待』、みすず書房、九七年を参照。

33) J-L.Nancy, *Être singulier pluriel*, Galilée, 1996, p.143.

- 34) もちろんナンシーは共同体の潜勢態/現勢態に無頓着だったわけではない。無為の共同体は必ずしも目に見える形で現前するわけではない。例えば、『単数複数存在』はハイデガー存在論を共一存在として積極的に読み替える試みであるが、その序文には次のような留保がみられる。

「このテキストには、存在の『単数複数性』を基礎として付与することによって、『第一哲学』全体を再構築するという願望が見え隠れしている。これは著者の願望ではなく、こうした事態そのものの必然性、私たちの歴史の必然性によるものである。私が望むのは、せめて、こうした必然性を感じてもらうことである。」(J-L.Nancy, *ibid.*, p.13.)

35) カントローヴィッチ『王の二つの身体 中世政治神学研究』小林公訳、平凡社、九二年。

- 36) 人間的現実を誕生から死へ向かう時間、生と死の二分法の下で理解するのではなく、生の中に生を越えた位相を孕んだ「生き延び」として把握する試みは、拙修士論文『生き延びの証言 生き延びの物語』でモーリス・ブランショを論じながら詳述した。ブランショはこれまで何度かsur-vieと表記しているが、これは接頭辞surを踏まえて「生を越えた一生」と解することができる。ニーチェの永遠回帰を解釈するブランショにならえば、これは始まりと終わりを欠いた、常に<他なるもの>が介入する「再開始recommencement」の時間である。これは「廃棄されたものを保存し、維持し、その結果自らが廃棄されることに絶えて生き延びるuberlebt」(『精神現象学(上)』榎山欽四郎訳、平凡社ライブラリー、九七年、二二六頁)、ヘーゲルの精神の運動とは異なる。ブランショの「生き延び=生を越えた一生」は自己へと回帰し続ける運動ではなく、常に他者へと曝される自己の在り方である。

37) 「自分のものとしての所有において初めて人格は理性としてある。」(§41/二三六)

- 38) このいささか乱暴な問いかけは、カントロヴィッツを参照するフーコーの問いかけと関わる。「その反対の極に、死刑囚の身体を置いてみようと考えたらどうだろう、その身体もやはり法律上の地位を持っている、それは儀礼を営ませ、理論上の言説を生み出させる、がその目的は、君主の人格に割り振られていた<最大限の権力>に根拠を与えるためではなく、処罰に服す人々が押される烙印たる<最小限の権力>をコード化するためである。政治の場の最も暗い地域で、死刑囚は国王と対称的で逆の形象を描くのである。」(フーコー『監獄の誕生』田村俣訳、新潮社、七七年、三三頁。)