

## イエナ期ヘーゲルにおける承認論の形成

——フィヒテとの対決において——

森 川 孝 吉

### Ⅰ. 承認論の視座

ヘーゲルは、個人の自由の実現の場として人倫体 *Sittlichkeit*<sup>(1)</sup> を構想していた。この構想はイエナ期において承認論の形成を媒介として飛躍させられる。すなわちヘーゲルは、個人相互の関係における自由のあり方を表現する相互承認 *gegenseitige Anerkennung* を彼の人倫体構想の中核に据えようとするのである。

前イエナ期のヘーゲルが一種の憧憬の念を抱き、人倫体の究極の理想と考えていたギリシャ的人倫体は、それ自体の有する欠陥——「主体性の欠如」<sup>(2)</sup>——によって、もはやそのままの形で彼自身の人倫体の原理とはなりえなかった。だが反面、主体性と「市民的自由」を原理とする近代市民社会もまた諸個人を結びつける真の絆である「普遍性の欠如」<sup>(3)</sup>によって、個人の自由の実現の場となりえていなかったのである。

ヘーゲルが直面したかかる人倫体原理をめぐる相剋的性格こそ、承認論を媒介とする彼自身の人倫体構想を展開するパネの役割を担ったのである。

このことは、ヘーゲルの人倫体構想における承認論の形成過程にも投影されている。すなわちヘーゲルの承認論自体が、個別(主体)がいかんにして普遍(実体)へと包摂されていくかという構図から、個別が他の個別との間にとり結ぶ相互の関係において個別の承認がいかんして成立するかという構図へと、本質的な変遷を遂げるのである。その際、普遍の意味も、多かれ少なかれ前提された実体(「民の精神」等)から、主体としての個別相互の間で形成されるものへと意味上の変化を伴うのである。

ところで承認をめぐる問題が、承認を求める主体 *das Anerkennende* と既に承認された存在 *das Anerkanntsein* として相対する実体との間の関係から、承認をめぐる主体と主体との間の関係へと転じられるとき、はじめて承認論は本来の意味において論理的展開の出発点におかれることになる。相互に承認を求めあう諸個人は、今や互いの承認をめぐって入っていく相互の関係によって規定される個人の本質的規定から「自己と本質の自己意識的統一体」<sup>(4)</sup>である人倫体の構築をめざすことになる。個人と個人とを結ぶ絆は最初から彼らの外におかれることはなく、むしろ個人が己れと他の個人との間に取り結ぶ運動の帰結として、彼自身の他者として形成されるのである。普遍的なもの、人倫体は、ここにおいては単に前提されるだけでなく、積極的に措定されねばならない。イェナ後期ではじめて、ヘーゲルは承認論をこうした定位のもとにおいている。

さて、承認が個別者と他の個別者との間の関係における問題として純化されると、ここに一つの承認をめぐるパラドックス的命題<sup>(5)</sup>が顔を出してくる。すなわち、一方で自己意識（個別者）は己れの自立性を確証するためにあらゆる他在（他者）を排斥し、専ら自己自身に關係する単純な自己關係でなければならない。しかし他方で、自己意識（個別者）は己れと區別された他在を前提することによってはじめて、己れの自立性を客観的なものとすることができるし、またそうしなければならない。前者が自己意識の主體的自立性を表現する命題であり、後者がその客観性と他在への依存性を表現する命題である。自己意識（個別者）は、この相対立する命題を自己自身の内に、排斥しあう両項としてモメント化し、同時にその根底にある同一性と統一をめざさねばならないのである。

ヘーゲルがイェナ期後期、とくに『精神現象学』において明確に立脚したこの出発点は、同時に、彼が己れの人倫体構想を形成する過程で対決したフィヒテの自然法論の原理的立脚点でもあった。それ故、我々はまずフィヒテがたてた承認をめぐるアポリアの性格と、その解決についてみておきたい。

フィヒテは承認を、個性性の構成条件としての法意識の有する構造として取り扱っているが、そこで法概念を次の推論から導き出している。この推論は、

フィヒテが承認のアポリアをどう解決したかをみる上で興味深い。

1. 私がある限定された理性的存在者に対し、私を理性的存在として承認するよう求めうるのは、私自身が彼（ある限定された理性的存在者＝他者）をそうしたものとして取り扱うかぎりにおいてである。

2. しかし、私は私以外のあらゆる理性的存在者に対し、あらゆる可能な場合に私を理性的存在者として承認するよう要求しなければならない。

3. 結論として生ずることは、私は私以外の自由な存在者をあらゆる場合にそのようなもの（理性的存在者として）として承認しなければならない。すなわち、私の自由を他者の自由の可能性の概念によって制限しなければならない<sup>(6)</sup>。

理性的存在者間で演繹されるこうした関係——各人が己れの自由を他者の自由の可能性によって制限する——はフィヒテにとって「法関係」であると共に、それ自身「自己意識の条件」として承認の構造を示すものである。

フィヒテによる「各人の自由の他者の自由の可能性による自己制限」という思想は、L・ジープによれば、確かに次のような自由の積極的な規定としてもよみとることができる。

すなわち、「各人が他者のもとで己れの自己——自己規定の可能性——を経験することができるのは、他者が他者ではなく、彼自身の他在である無制限な恣意を否定することにおいてである。」<sup>(7)</sup> それ故、「自身の自由の認識はただ他者の自由の認識によって可能となるのである。」フィヒテは、こうした自由の自己制限によって彼自身がたてたアポリアを解決しようとしている。こうした彼の思想は、法概念を論ずるときには自由（＝恣意）の制限 *Begrenzung* として、また道徳的観点においては、絶対的人倫的自由（純粋な自己の自己自身との同一性）が己れの他在、感性的経験的自我のもとでもつ、*限界の克服 Überwindung der Grenze* として現れてくるのである。この後者の側面は、フィヒテをホッブス、ロックらの自然法に対する経験主義的アプローチから区別するものとなっている。

さて、ヘーゲルはフィヒテのたてた自己意識の自立性をめぐるアポリアの問題を己れの人倫体構想の出発点として受容するとともに、アポリアのフィヒテ

的解決に対し鋭い批判の嚆矢を向けた。その際、ヘーゲルがこのフィヒテのたてた問題をどの程度正当に且つ深刻にうけとめるにいったか、ということ、及びヘーゲルがそれをいかなる形で解決しようとしたか、という問題はヘーゲルのイェナ期の人倫体構想の展開のその都度の水準を、したがって彼の承認論の形成の階梯を特徴づけるものとなっている。それ故我々は、こうした視角からヘーゲルの承認論の展開に先だち、フィヒテとの対決、とくに個人の自由と共同体の自由に関するフィヒテ理論との対決をみておかねばならない。

## Ⅱ. 『差異』論文におけるヘーゲルのフィヒテ批判

### 1. フィヒテの理論的総合

フィヒテは、彼の知識学の三原則に従って、絶対的であるべき自己の自由と、同じく絶対的であるべき他者の自由とが、同じ絶対性の地平で結合されるところに真の自由への道程を求めようとした。その際彼は、全ての個人の自由を共同の自由と結びつけることによって、その実現をはかろうとした。こうして、フィヒテの法理論の課題は、個人の自由とその集合である全体の自由とが共同体のなかで究極的に統合され、よってもってそれらが普遍的な自我の絶対的自由へと還帰し、自我の根源的同一性の実現をみようとするものであり、また主体性の絶対的自由の貫徹を試みるものであった。

だが、本来絶対的であるべき全ての個人の自由の完全な実現が共同体の目的とされ、したがってまた共同体の目的が自由の最高の統一にあるとすれば、個人の自由が最大限に発揮される最高の共同体は、それ自身においても最高の自由をもたねばならない。このような共同体はいかにして成立するのか。我々はここで再度フィヒテの法概念の第三命題に立ちかえらねばならない。

共同体の自由が全ての個人の自由のために達成されるには、その各成員はあらゆる「他者の自由の可能性の概念によって（己れの自由を）制限しなければならない」。個人は自由でありたいと願うならば、すすんで自由の自己制限という法に服することを余儀なくされる。「意志のこの制限は自由な存在者の共同体がなければならないという理由からのみ」なされるのだからである。かくしてフィヒテの次の断言が帰結される。「己れの自由を制限する法がなければ

ならない。その例外が認められてはならない。また、この法は一旦受け入れられるならば、普遍妥当的にかつ無条件的に命令するものでなければならない」<sup>(7)</sup>と。

個人と他者との相互関係を、法による相互制限という形で媒介したフィヒテの承認論は帰結として、各個人の「自由がどの程度 Welche Quantität」<sup>(8)</sup> 強制的力によって限定されるか、という個人の自由の制限の対極に、いまや主体となり自立しつつある共同体の自由をおくものとなった。

「絶対的措置を行なうという点で理性を模倣する」悟性によって、「対立項が生き生きとした関係と交互作用を失って自立的となったとき、哲学の要求が生じる」<sup>(9)</sup>として、これらの固定された諸対立を止揚する理性の立場を模索して、ヘーゲルが最も精力を傾けたのがフィヒテ哲学体系との対決であったことはいうまでもない。

さて、上に示されたフィヒテの実践知の体系から生じる帰結を批判するに先立って、ヘーゲルは彼の理論体系の批判を試みている。自己自身を絶対的に措置する純粋な措置作用である自我（第一原則）と純粋な反措置作用である非我（第二原則）とを、無限な領域を可分的自我と可分的非我とに配分することによって絶対的に結合（第三原則）するというフィヒテの方法から帰結するのは、「一方が増加すれば、それだけ他方は減少するという関係」<sup>(10)</sup>にすぎない。

自我＝自我という純粋意識と、自我＋非我という経験的意識とは、前者の「根源的な欠如性」が後者の多様性を演繹するという形によって、「相互に制約」<sup>(11)</sup>する関係におかれているのみである。ここで示されているのは、両者の同一性が超越論的 transzendental ではない、超越的 transzendent にすぎない同一性だ、ということである。だが、ヘーゲルによれば、必要とされるのはこれら二つの意識を「自己のうちに包摂し、しかもあるがままの両者を止揚するような別の同一性」<sup>(12)</sup>であるはずなのである。

純粋自我（主観）と経験的意識（客観）との絶対的結合のあり方のはらむ問題は、自由と自然、本来制限されないものと本来制限されているものとの総合 Synthesis のあり方において、より深刻な様相を呈することになる。

ヘーゲルは、フィヒテによる両者の対立の媒介の試みのうちに、超越論的立

場と反省論の立場という悟性の二つの契機の対立的並存と後者による前者の結果的放逐という帰結をみている。超越論的観点からは、自然と自由とは自我という同一の原衝動から生じ、「その相違は現象のうちにある」<sup>(13)</sup> にすぎない。だが反省論的観点からは、一方は他方の制約であり、自由はより高次の衝動として、自然（より低次の衝動）に対し支配的となる。だが両者の総合は、フィヒテにあっては、後者の立場によって行なわれる。すなわち、知性、無規定なものとしての自我（＝自由）と規定され衝動に駆られる自我（＝自然）とは、衝動が意識されることによって同じものとなる。こうなると「衝動はもはや私の権力のうちにあり in meiner Gewalt, 後者（自然）の領域で働くのではない。働くのは自我であり衝動のためではなくなる」。<sup>(14)</sup>

ここにみられるのは、前提におかれていた両者の「実体的相関」から、質料と形式の分離にもとづく単に観念的な「形式的総合 formale Synthese」<sup>(15)</sup>への進行である。「二つの活動の対立そのものが止揚され、観念的諸要素から構成される観念的であると同時に実在的でもある真の総合」<sup>(16)</sup>の、こそが求められるべき総合であった。だが、ここに実在的対立を止揚し、その超越論的同一性の回復が目指されたはずの自由と自然との最高の総合の結果、出現してくるのは、反省するもの（自由）が反省されるもの（自然）を支配するという、両者を「因果的相関」<sup>(17)</sup>のうちにおく悟性の反省的契機の顕在化である。

総合は成就された。だが、「逆に体系の最高の総合の不完全さから、対立の絶対性が生じてくる」<sup>(18)</sup>のである。そして「最高の総合が期待されるときには、常に制限された現在とその外にある無限性との相も変らぬ対立が存続する」<sup>(18)</sup>だけではない。むしろ対立の総合の結果、自由は、「常に非我によって絶対的に触発される……自我の一定量としてのみ自己を措定する」<sup>(19)</sup>ことになり、自然は、本質的に「規定されたものであり、死物」<sup>(20)</sup>と化すのである。総合の以前では、まだ残存していた両者の実体的相関のなかで己れがうけとっていた主観＝客観であるという仮象的性格をも、自然は、総合の最高の立場においては、顕在してくる因果的相関のなかで完全に喪失し、絶対的客観性＝死こそが己れの本質であることを思い知らされるのである。

つづいて、ヘーゲルは「自然と自由の克服可能な対立を、反省の支配」<sup>(21)</sup>が

より先鋭化した形で示される人間共同体の体系の批判に向かう。そして我々が主題としているヘーゲルの承認論の形成をめぐる問題も、ここでよりはっきりとした照明をあてられることになる。我々もヘーゲルに従ってフィヒテの共同体理論に目を転じることにしよう。

## 2. フィヒテの共同体理論—自由と専制

理性的存在者の共同性に関するフィヒテの論点のなかでヘーゲルが特に注目しているのは、各々の理性的存在者が他者（他の理性的存在者）に対して己れを表現する際に示す「二重性 *ein gedoppeltes*」<sup>(22)</sup>の分析に関するものである。

フィヒテのこの二重性とは、各理性的存在者が一方では(a)自由な理性的存在者として、他方では(b)変様可能な物質 *eine modifikable Materie*、単なる物 *bloÙe Sache*<sup>(23)</sup>として扱われうるものとして、他者と相対峙するとき己れを示すこの二契機である。その際、問題となるのはこの二つの契機の「分離は絶対的であり」、ひとたび分離されるともはや「相互のいかなる純粋な関係も不可能」<sup>(24)</sup>とされるということである。この分離された二契機を関係づけ総合する全ての試み（理性的存在者間の相互行為）は、先の自然と自由との関係にならって、「一貫した悟性法則にしたがって、支配 *ein Beherrschen* と被支配 *ein Beherrschtwerden*」<sup>(25)</sup>のより強固な因果的相関へと導く運動でしかないからである。何故そうなるのか。問題は、各人が他者との共同的关系に入る際、各人が他者に対して示す(a)の契機、その自由の内実でなければならない。ところがこの他者との関係において現れる個人の自由とは、他者の自由の可能性によって再び「自己を制限する」ということでしかありえない。「制限作用という概念が、自由の王国を構成する」<sup>(26)</sup>のである。

だが、そもそも自由とは理性的であることの特質をなす概念である。それはフィヒテにあっては一切の制限を止揚してやまない最高の衝動として現れる。だが、いやそれ故に他者との共同性においては、自由は己れ自身を制約しなければならない。共同体のうちにある全ての理性的存在者の自由が可能であるためである。かくして共同性とはまたしても自由の制限でなければならない。自由は自由であるためには己れ自身を止揚しなければならない。いいかえれば、

各人は、個人としてはその自由を放棄しなければならない。

さて、個人が他者との共同性の関係に入るや否や、各個人が有するとされる自由の契機は、むしろ各人が個人としての自由を共同体のために放棄（＝譲渡）する、自己制限の契機と化すものでしかなかったとすれば、各人が個人として己れの個性（個人としての自由）を徴すものとしては、(b)の契機、単なる物件として変様可能な物質性が残されるのみである。だが、制限作用が支配し一切の「生あるものが概念と物質とに引き裂かれた」この王国では、(a)の契機によってますますその生動性をすいとられた受動的実体が残るにすぎない。なぜなら、一方で各個人が理性的存在者としては己れの自由を共同体のために制限、譲渡し、実体を欠いた理性的な点と化すにつれて、他方では、この形における理性、すなわち悟性と化した(a)の契機によって、ますます自由に変様されうる物質が、生み出されるだけである。しかもこの二つの契機を統一づけるのは、ますます、(a)―(b)関係において支配力を増す概念（(b)の物質との生きた一切の連関を欠いて残された理性）による結合でしかないからである。こうして共同体において、個人の側から理性性を示す一切の痕跡も奪い去られた上に成立する最高の共同性こそ、ヘーゲルをしてフィヒテの共同体構想に対し、最大級の皮肉をもって次の様にいわしめた当のものだったのである。いわく、「最高の共同性は最高の自由である」<sup>(27)</sup>と。ヘーゲルもつづけるように、「この最高の共同性においては、個人の側からする「観念的な要素としての自由と、自然に対立したものとしての理性は完全に消滅するのである」<sup>(28)</sup>。

さて我々は、フィヒテのたてた理性的存在者の共同性が、本質的に個人の側の自由を制限する「最高の専制」にまでいきつかざるをえない事情をみてきた。だが、自由な個人という近代的主体性の原理に立って、新たな人倫体の構想を企図するフィヒテにとっても、個人が他者との間に取り結ぶ共同性は、「本質的に個人の真の自由の制限 *eine Beschränkung* とみなされてはならず、その拡張 *eine Erweiterung* とみなされなければならない」<sup>(29)</sup>その意味で威力からいっても、行使という面からいっても、最高の共同性は最高の自由でなければならないはずであったのに。

さて、各個の自由な理性的存在者が、己れの承認を求めて他者との間にとり



結ぶ、それ自体で自由な共同性は、その中で各人が己れの承認を与えられ、最高の自由を享受できるはずのものであった。しかし実際は、この共同性の中で各個人が最高に自由を行使(=自由の自己制限)したその頂点で、共同体による個に対する最高の専制が始まるのである。先に自然と自由の理論的総合でみた、自由の自然に対する支配の完成は、ここで再び共同体(普遍的自由)の個人に対するがんじがらめの統制という、個人の自由にとって一層深刻な形をとって顔を出すのである。

ヘーゲルは、フィヒテが陥っていったかかる共同体構想の帰結を踏まえながら、彼自身の人倫体構想を鍛えあげていく必要に迫られていた。それでは、ヘーゲルにおいていかなる観点が、フィヒテとの対決から獲得されていったのか、次に点について考察をすすめることにしたい。

### Ⅲ. ヘーゲルの実体性と否定性

『差異』論文でフィヒテの共同体構想を「実践哲学の原子論の体系」<sup>(30)</sup>と批判したヘーゲルは、なお彼の人倫体構想の核をなす承認論の形成のために、フィヒテがたてた自己意識の承認に関するパラドックス的命題に改めて新しい観点をもって立ち向わなければならなかった。既に批判された自己意識(理性的存在者)の自由の自己制限による対立項の総合にかわるものとしてヘーゲルが提出したものは何であっただろうか。

その第一点として我々は、ヘーゲルによる実体性<sup>(31)</sup>の見地をあげることができよう。なるほどカントやフィヒテが、そしてヘーゲル自身が立脚している市民社会の現実には、「対自存在と個別性とを原理とする近代的人倫の体系」の到来を告げていた。だが一切の実体性を退け、近代的主体性を絶対的地点にまでおしすすめることによって築かれたフィヒテの「実践哲学の原子論の体系」が「アトム的」に分離された諸個人を、一切の自然の生きた連関を失って「機械」と化した共同体=「悟性国家」の無限の支配のもとにおかれた「点の絶対的実体性」<sup>(32)</sup>に支えられるものであったとすれば、ヘーゲルが近代的主体性の原理に立ったその土壌の上で今一度ギリシャの人倫的実体に己れの人倫体構想を支える規範を求めたとしても不思議ではない。そこでは、「個別者は、人倫体に

において永遠の相においてある」<sup>(33)</sup>と語られ、個別者はその生において普遍的実体の中に息づくのである。個々人の生命活動は、その有機性を失われることなく人倫の全体（民族 Volk）へと包摂されていくのである。『差異』論文においても随所に顔を出す生 *Leben* の有機性のうちに、ヘーゲルが自然と自由との、共同体と個人との反省的、悟性的結合をのりこえ、両項の理性的媒介への手懸りを把もうとしたことは確実である。

だがこの見地をヘーゲルの承認論形成の中心的主題の一つとして立てることは多くの制約をとまわざるをえない。なぜなら、フィヒテが立てたように、承認論の出発点はあくまで、ギリシャ的人倫という実体性のうちではまだ沈潜していた個別者の近代的主体性の原理でなければならず、そのような自由な存在者としての主体相互の関係は、各個人を有機的に包摂し、よって個々人に生ける自由を保障する実体性が喪失<sup>(34)</sup>したなかで定立された事態だからである。だがヘーゲルは、イェナ期初期から後期に到る彼の精神哲学の間にみられる大きな断層<sup>(35)</sup>にも拘らず、承認論の一応の完成とみられる『精神現象学』においてすらこの見地を完全に退けているわけではない。

さらにこの実体性見地は、承認の主体としての各個人の自由の内実照明が当てられるとき、より積極的な役割を担うことができる。後にヘーゲルが『法哲学』で語る際の道徳性の主体という限定された意味での主体<sup>(36)</sup>が、相互承認の形成に向けた近代的人倫体構想の主題であってはならない。ヘーゲル自身『人倫の体系』から『精神現象学』に到るイェナ期の精神哲学において、一貫して問題としているのは、すぐれて欲求の主体でもある人間である。その意味でヘーゲルの人倫体構想において、実体性見地は主体性の内容を豊かにしつづける役割を担っているのである。

だが第二に、いっそう関心が払われるべきなのは、否定性<sup>(37)</sup>という概念の果たす役割であろう。そしてこの概念こそヘーゲル承認論の形成にとって中心的役割を占める、承認のための闘争 *der Kampf um Anerkennung* のライトモチーフとなったものにほかならない。ここでは、フィヒテが承認の構造のアポリアを解決するために立てた「自己制限」との対決でヘーゲルが立てた否定性概念の内実を検討していこう。さてL・ジープも指摘しているように<sup>(38)</sup>,

ヘーゲルは彼自身の承認モデルにおいて、フィヒテの他在の否定という概念を二様の観点から徹底化している。その一つはフィヒテでは制限 *Beschränkung* でとどまった否定の概念を、無化 *Vernichtung* にまでおしすすめたことである。後の承認のための闘争で主題化されるように、個人（自己意識）は互いの承認を求めて生死を賭けた闘争に赴くことになる。そして意識がそこで直面する死の恐怖の体験こそが自己意識をして己れの個別的欲望から解放せしめ、普遍的自己意識によって結ばれる自由な人倫の形成へと駆りたてる威力として出現するのである。二つめは、他在の他在自身の側からする否定というフィヒテには欠けていた観点をヘーゲルがとりあげたということである。だから否定されるべき他在というのは、フィヒテのいう自由の自己制限だけではなく他者（共同体）でもなければならぬ。この観点こそフィヒテが一方的な自由の制限によって、「他者の自由の可能性」にのみ全力能を与えていき、ついには個人をがんじがらめに縛りつける共同体＝悟性国家の絶対的支配を生み出していったあの「窮状」<sup>(39)</sup> から、自由を救い出す思弁的理論にはかならない。

だが他の意識の否定は、ヘーゲルにあっては単なる制限ではなく他者の根絶＝死にまでつきすまねばならないとすれば、果たしていかなる意味で承認は可能になってくるのであろうか。ここに相互承認へと転化しなければならない意識の相互否定というテーゼが要請する思弁的思惟の新たなアポリアが生じてくることになる（実際、『精神現象学』では、承認のための闘争は、生死を賭けた闘争の様相のもとに展開され、一方の自己意識の死＝自然的死＝承認の不成立を結果することが意識の経験として語られている<sup>(40)</sup>）。ここでも、ヘーゲルが否定性に与えた第二の意味、他者の側での他者自身の否定、が無化としての否定＝死に対して新しい照明を与えている。なぜなら、一方が他方を単に制限する否定ではなく、一方の自己否定が同時に他方の他者自身の側における否定であるような否定こそ、各個人の間での承認を成りたらしめるものだからである。ここにおいてフィヒテが立てた承認をめぐるアポリアは、ヘーゲルにおいてフィヒテとは違った仕方で解決されることになるのである。ここに理性的＝思弁<sup>(41)</sup>的解決への確実な一歩が踏み出されたのである。

## (註)

\* ヘーゲルの著作集からの引用は、原則として G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, Theorie Werkausgabe, Suhrkamp Verlag に拠ることとし、引用に際しては、Hegel Werke, Bd. のみを記した。なお別の著作集からの引用については、その旨特に記した。

- (1) 人倫体についてのヘーゲルの 最初期の定義は、『人倫の体系』で次の様な形でみられる。「生命としての生きた個体 **das lebendige Individuum** が」次のような意味で「絶対的概念」に等しい場合だとされる。すなわち「個体の経験的意識が絶対的意識と一体 **eins** であり、絶対的意識自体が経験的意識であり、また次の意味で己れから区別しうる直観である場合である。すなわち、この区別が全く何が表面的で観念的なものにすぎず、主体存在 **das Subjektsein** が実在性と区別作用の中では、無である」として、個体(個人)とやがて「民 **Volk**, 民の神性 **die Göttlichkeit des Volks**」へと主題化されていく「生きた無差別性」としての絶対的意識との同一性という捉え方がされている。

Vgl. G.W.F. Hegel System der Sittlichkeit. In: Frühe politische Systeme, hrsg. v. G. Göhler, Frankfurt 1974, ein Ulstein Buch, S. 60 ff.

- (2) Hegel, Werke Bd. 19, S. 129.  
 (3) Ebenda, S. 228.  
 (4) Hegel Werke, Bd. 3, S. 360.  
 (5) L・ジープは、ヘーゲルの承認論が今日の実践哲学にとってもつ意義について論究しているが、その中で、ヘーゲルの承認のための闘争を、ドイツ観念論の実践的自己理論的背景において明瞭化することの意義を強調している。そうした観点からフィヒテとヘーゲルにとって共通した出発点となった承認論における二つのパラドックス的根本命題について論及している。そこでジープは、①、自己意識のあらゆる非自己性からの **von allem Nicht-Selbsthaften** 自立性と、②、自己意識の他の自己による客観化、とを挙げている。Vgl. Ludwig Siep, Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel. In: Hegel-Jahrbuch 1974, Köln (1975) S. 390.

またガダマーも、自己意識の承認をめぐるこうした問題を主題化している。

Vgl. H.G. Gadamer, Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins. In: Hegels Dialektik, Tübingen 1980, S. 56.

本稿はこうした論稿からも示唆をえた。

- (6) J.G. Fichte, Grundlage des Naturrechts. In: J.G. Fichte Gesamtausgabe Werke Band I-3, S. 352 f. u. S. 358.  
 (7) Ebenda, S. 390.  
 (8) Ebenda, S. 411.  
 (9) Hegel Werke, Bd. 2, S. 22.

- (10) Ebenda, S. 58.
- (11) Ebenda, S. 65.
- (12) Ebenda.
- (13) Ebenda, S. 74.
- (14) Ebenda, S. 74 f.
- (15) Ebenda.
- (16) Ebenda, S. 58.
- (17) Ebenda, S. 75.
- (18) Ebenda, S. 61.
- (19) Ebenda, S. 76.
- (20) Ebenda.
- (21) Ebenda, S. 79.
- (22) Ebenda, S. 81.
- (23) Ebenda.
- (24) Ebenda.
- (25) Ebenda.
- (26) Ebenda, S. 82.
- (27) 「最高の共同性は最高の自由である」——この句は、坊城明文氏の佳論「敢えて問う、『最高の共同体は最高の自由』か」（東北大学『思索』第13号所収）の注で触れられているように、「フィヒテ的絶対共同体の幻想」のヘーゲルによる代弁であるとの説を筆者もとりた。この句の前にヘーゲルは「共同体は、本質的に個人の真の自由の制限とみなされてはならず、その拡張とみなされねばならない」と述べ、ここではむしろ、共同体における個人の自由の制限を否定している点で、上妻氏らの解釈（『ヘーゲル、その思想体系と研究動向』情況出版1976年11月臨時増刊号、参照）の妥当性を示すかのようなのである。しかし、鍵を握ると思われるのは、その直前の「理性的存在者としての自由と理性は、もはや理性でも自由でもなく、個別的なもの ein Einzelnes である」という句であろう。というのは理性的存在者という個別者のとり結ぶ共同性はフィヒテにとっても前提となっており、また彼の意図としても関係共同性の内での各個の理性的存在者の他者による承認が動機として存在しているからである。フィヒテの自然法論において自由なものとしての個の他者による承認という出発点にある動機が自由の意味内容を限定していることに目を向けるべきであろう。個人が単に法的主体としての個人である限り、その自由はたとえ一方でどのように拡張されようとも、他方でそれだけ制限されるという反省的因果関係を越え出ることにはできないのである。
- (28) Hegel Werke, Bd. 2, S. 81.
- (29) Ebenda, S. 82.

(30) Ebenda, S. 87.

(31) 「本性からして肯定的なものは、否定的なものよりも先にある。アリストテレスもいうように、民族は本性上個別者よりも先にある」(Hegel Werke Bd. 2, S. 505)。ここでいわれる「肯定的なもの」、「民族」の先行性という意味でこの用語を使用する。実体という用語の本来的意義は、スピノザの「それ自身の中にあってそれ自身によって理解されるもの」で、それがここでは否定的なもの、主体に対する先行性という形で現れてきている。なおこのヘーゲルの規定はアリストテレスの次の規定「しかしまた自然には(本性上)、国は家やわれわれ個人より先にある」(アリストテレス『政治学』第1巻第2章、『アリストテレス全集』第15巻、岩波書店、7ページ)に従っている。

(32) Hegel, Werke Bd. 2, S. 87.

(33) G.W.F. Hegel, System der Sittlichkeit, a.a.O., S. 61.

(34) Vgl., Hegel Werke, Bd. 19, S. 228.

(35) 1803/04年草稿では個別的意識を主体とした承認のための闘争は生死を賭けた闘争と、そこから帰結する反省を介して、絶対精神=民の精神へと止揚される、という展開を経るが、1865/06年草稿では、闘争の主体として個別的意志が登場し、闘争の結果もたらされるものは民の精神=絶対的人倫ではなく、人倫体の直接的形式にすぎない法状態となる。

Vgl. Ludwig Siep, Der Kampf um Anerkennung. In: Hegel-Studien Bd. 9, Bonn 1974, S. 187 f.

Vgl. auch Rolf. P. Horstmann, Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft. In: ebenda, S. 225 f.

(36) Vgl. Hegel Werke, Bd. 7, S. 348.

ヘーゲルはここで、法の主体を人格 Person, 道徳的主体を主体 Subjekt とし、家族における主体を家族成員 Familienglied, また市民社会における主体を市民 Bürger と規定している。そして最後に欲求の主体を人間 Mensch としている。ヘーゲルは主体概念をこうした多義性の統一において捉えており、わけでも欲求の主体としての人間という主体把握は、『精神現象学』や『エンチクロペディ』における承認論においても、自己意識の最初の形態である欲望する自己意識の形をとって登場しており、とくに重要性をもっている。勿論フィヒテにおいては、人間としての主体把握もみられるが、多くの場合、法的主体の意義しか与えられていない。

(37) A・コジェーブは、実体が自己自身との同一性を存在論的基礎とするのに対し、主体は否定性に立脚すると解釈する。そしてこの否定性は承認のための闘争において死という形で主題化されるとき、人間学的性格をうけとる、という独自の解釈を示し、「死との自由意志による邂逅が人間的現実性を構成する」のであり、「人間の本質は……延期された自己死 ein aufgeschobener Selbstmord であ

る」とまで言い切っている。Vgl. A. Kojève, Die Idee des Todes in der Philosophie Hegels. In : Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens, hrsg. v. Iring Fetscher, Kohlhammer 1958, S. 229.

(38) L. Siep, Zur Dialektik der Anerkennung bei Hegel, S. 390 f.

(39) Hegel Werke, Bd. 2, S. 89.

(40) Hegel Werke, Bd. 3, S. 149.

(41) 思弁の意味については、「思弁にとって、諸々の有限性は無限なものの焦点 Fokus の放射であり、この放射は諸々の有限性を照射するとともに、それらの有限性によって形成されている。」(Hegel Werke, Bd. 2 S. 43) というヘーゲル自身の規定がある。

また「絶対的概念は、己れ自身の絶対的無媒介的反対項である」(ebenda, S. 502) という自然法論文におけるヘーゲルの規定も、この時期のヘーゲルの思弁の性格を知るうえで参考になる。

(筆者の住所：国立市富士見台 1-21-6)