The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ヘーゲル承認論における「ひと」と「もの」の媒介関係 : イエナ精神哲学を中心に
Author(s)	中岡, 成文
Citation	メタフュシカ. 2007, 38, p. 13-24
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/4404
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

ヘーゲル承認論における「ひと」と「もの」の媒介関係
── イエナ精神哲学を中心に ──

中岡成文

本稿では、ヘーゲルのイエナ時代の精神哲学（『精神哲学草稿Ⅱ』1805-6 年）を中心に、彼の承認論のいくつかの特色を素描することを試みる[1]。しかし、テーマ的にも、顧みるテクストの広がり、参照する二次文献の分量から言っても、また議論の掘り下げ方から言っても、研究ノートに近い制約をもつものであることを最初にお断りしておきたい。

ヘーゲルが彼のイエナ時代、つまりまだ三〇歳代で体系構築以前だった一時期にとくに力を注いだ「承認」（Anerkennen）の概念は、社会哲学・政治哲学的次元で彼の〈他者論〉を多少とも提示したものとして、近年一定の注目を浴びているようである。この概念がそれに値することに異論はないが、他者論的な観点からに評価するさいの付帯条件があるように思うので、まずはそれについて二点ほど簡単に指摘しておきたい。

第一に、ヘーゲルは「ひと」と「もの」とを絶対的には区別しないということである。カントにおけるような人格の尊厳とか、目的それ自体としての人間とかいう観点は、少なくともそのままではヘーゲルにおいて存在しない。「精神」が弁証法的に自己展開するなかで、論理学が自然哲学に、そして自然哲学が精神哲学に場所を譲るヘーゲルの哲学体系において、「主観的精神」に属する人格は、自然的領域の有機体から発展的に出てきたものである。承認論の場面はそのように哲学的前史と、そしてまた後史（人倫国家への包摂）にはさまれて性格づけられており、また後に詳述するとおり「もの」との交渉を取り混ぜながら繰り広げられる。

第二に、他のすべての弁証法的段階・場面について言えると同じく、（当該時期の）ヘーゲルにとって、「承認」は事象的必然性と同時に論理的必然性をもって、登場してくるのである。そして、論理的必然性とはこの場合、イエナ期のヘーゲルが好んで呼んだ「無限性」（Unendlichkeit）を、すなわち精神（意識）が〈自らのうちで自らを区別していく〉という能動的・自己創出的なダイ

---

[1] テクストとしては、G.W.F.Hegel, Jenaer Systementwürfe Ⅲ . Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Neu herausgegeben von Rolf-Peter Horstmann, Felix Meiner Verlag, 1987(Ph.B.333) を用い、このテクストから引用する場合は本文の（また一部の注の）丸かっこのなかに頁数を記す。その際、ヘーゲルによる欄外書き込みは R で示す。

ナミズムを意味する。承認論において取り上げられる〈他者〉は、必ずしも外に見いだされ、出会われるのではなく、基本的には絶対的主体の自己分割から一時的に派生し、その主体への還帰・回収を予定されている。その意味では、よく言われてきたように、ヘーゲルの内在主義的な哲学、〈内〉へと回収する哲学に、果たして本当の意味での他者――しかし反面、そのようなものはどこにあるのかと問い返すこともできるのだが――が姿を現しているのかどうかは疑問とされてよい。

1. 承認の境位――普遍性をめざす運動の一段階

イエナの精神哲学において、承認の概念はその第２章「現実的精神」で取り扱われる。この哲学的草稿において、精神はまず「知性」（Intelligenz）として、次いで「意志」（Willen）として分析の対象となるのであるが、精神はその実、知性としてのみでも、意志としてのみでも「現実的」（wirklich）ではないとされる（204）。むしろ両者を統一したものこそが現実的なのだが、そのものは、（1）「知性であるところの意志」であり、また（2）「完全な自己」（「自己」は複数形）としては「普遍意志」（allgemeiner Willen）であると性格づけられている。

さしあたり興味深いことは、（1）についていえば、意志と対立する知性ではなく、意志をも包摂した〈優れた意味での知性〉が問題にされていること、（2）についていえば、当然予想されるように、「普遍意志」がルソー『社会契約論』における市民＝公民的主体を基本的には念頭においていることである。この両方に関係するが、テクストの少し後の箇所では、承認が浸透して他のメンバーの知が私の知でもあるような「普遍的な知」（ein allgemeines Wissen）が成立することについて語られ、それはここでも「同時に知性であるような意志」だと性格づけられている（214）[2]。

しかし、さかのぼって問えば、なぜ「現実的精神」が問題にされなければならないのか。なぜ承認の概念は、精神が「現実的」となった段階でのみ取り上げられうるのか。ヘーゲルの目的論的弁証法では、たんに自体的（an sich）（潜在的）であったものが現実的となること、「実現」（verwirklichen）されることは、もっとも基本的な要請であり、弁証法の発展の方向性そのものを左右する。ヘーゲルの哲学は、およそ森羅万象（広義での人間的現実の全範囲）を弁証法的体系に包含する壮大な意図をもつ[3]ものであるが、彼が認めるように「真理は全体である」（『精神現象学』序文）かぎり、いいかえるとどの一事であっても万事との連関においてのみ存在する以上、弁証法的発展は、一切のものに依存しない〈ゼロ点〉から出発することはできない。多少と

---

[2] 『ハイデルベルク・エンチュクロペディー』第 400 節にも、「自由な知性としての意志」という表現が見られる。Vgl.Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse(1817), hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Klaus Grotsch(Hegel Gesammelte Werke 13), Felix Meiner Verlag, Düsseldorf, 2000, S.224.

[3] それが「エンチュクロペディー」（哲学的百科全書、西周ふうに訳せば「百学連環」）の構想である。イエナ期にはいくどかエンチュクロペディー執筆の試みがあり、精神哲学草稿を執筆していたであろう時期（1805 年夏学期講義用）にも「哲学の全体学」（die gesamte Wissenschaft der Philosophie）を包括すべき著作をヘーゲルは予告していた。Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse(1817), a.a.O., S.618. ちなみに、論理学が「学」（Wissenschaft）と名づけられるのに比べると、自然哲学や精神哲学はだいたいにおいてただ「哲学」（Philosophie）と呼ばれているが、この予告では、「自然と精神についての学（Wissenschaften）」という呼称が用いられており、興味深い。

も暫定的な始発点から、多少とも暫定的な過程をたどって発展せざるをえないであろう[4]。だからこそ、ヘーゲルは、我々がいま注目している「現実的精神」の章の冒頭で、先行的に現れた諸要素（das Vorhergehende）がそこにおいて「叙述」（darstellen）されるべき「境位」（Element）に達したことを宣言しているのである。つまり、人間の相互関係性や社会性について、すでに暫定的な叙述をもっと前の箇所から開始してはいるものの、いまこそそれ（承認論を含む）を十全な仕方で取り扱うことのできる発展段階に達したと述べている。

そこに一種の〈事後性〉があることに注意を促しておきたい。重ねて言えば、「精神」という人間的現実（広義の）の本質にして、弁証法的運動の主体を叙述することは、絶対的な開始点をもちえない。精神のうちのあるものは、不可避的に他のあるもの（基本的には他のすべてのもの）と相互関係にあり、相互に前提しあっている。したがって、いかなるものも前提することのないゼロ点から「精神」の現実を組み立てて見せることは、所詮不可能なのである。諸要素を（不十分な形ではあれ）先行的・試行的に現象させてそれを叙述し、つまり現示し（darstellen）、それを後からしかるべき「境位」に達したときに、その条件下で再構成するやり方しか残されていない。俗に正－反－合になぞらえられる弁証法的運動における「合」の契機、つまり弁証法的統合とは、とどのつまり事後的・遡及的再構成をその本質とし、その意味での特異な時間性を帯びていることを強調しておく。

２．抽象的な意志と「自然状態」

ヘーゲルはこれまでの弁証法的な歩みを振り返って、抽象的な知性に始まり、抽象的意志に移行し、そしてこの境位つまり現実的精神に至って普遍的な「承認されてあること」（Anerkanntsein）（前述の普遍意志と内容的に同じ）が十全な形で登場してきていると指摘している。

人間の社会性を記述するうえでの抽象的モデルといえば、近代社会論において有力であったのは、ホッブズらによる「社会契約」モデルであり、またそのモデルにおいて社会状態の前段階に置かれた「自然状態」という関係性のイメージである。ヘーゲルは、「私は人間をその概念に従って考察する、つまり自然状態において考察するのではない」（196R）とことさらに宣言している。

ヘーゲルが自然状態や、ひいては自然法を、どのように批判的に見ているかについては、イエナ精神哲学草稿の執筆からそれほど時間的に隔たっていない『ハイデルベルク・エンチュクロペディー』（1817 年）[5]、とりわけその第 415 節を参照するのが得策である。

ヘーゲルによれば、「自然法」という概念は二義的である。つまり、(1)「直接的な自然によって植え込まれた法」ともとれるし、(2)「事物の本性（自然）によって、つまり概念（Begriff）によって規定されている法」ともとれる。

(1) の捉え方がかつてはふつうであり、そこから「自然状態」の概念が「創作」された（erdichtet）。自然状態の思想に従えば、自然状態では自然権が通用していたが、社会（ないし国家）状態に

---

4 ヘーゲル自身が自らの体系に対して標榜する絶対性要求には批判的に対処する必要があるが、それについてはここでは論じない。

5 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse(1817), a.a.O., S.228.

入ると自然権が放棄され、自由が制限される。しかし、ヘーゲルに言わせればそれは間違いである。自然状態とはむしろ暴力と不法の状態であり、社会状態はまさにそれを制限し、放棄して、法を実現するものである。ヘーゲルが強調するのは、そのように「自然に規定されること」（Naturbestimmung）よりも、「自由な人格」の立場から「自己規定」（Selbstbestimmung）に自らを委ねることによってのみ、法は成立するということである。

３．〈承認されてあること〉への移行

『ハイデルベルク・エンチュクロペディー』から我々のテクスト（イエナ精神哲学）に目を戻そう。

ヘーゲルは語る。「ここで抽象的な意志は止揚されねばならない。いいかえると、普遍的な〈承認されてあること〉の境位で、この精神的現実において、止揚されたものとして（als aufgehobener）産出（erzeugen）されねばならない」（204）。「止揚されたものとして産出され」るというのは、前述の「事後性」の問題にかかわる。抽象的意志は普遍的人倫を組み立てるための契機としては不可欠であるが、いかんせん「抽象的」である。歴史的経緯や周囲の状況を抜きにして、主体の「意志」がそれ単独で生じるはずはない。主体にとっての「精神的現実」が整ったこの段階で、抽象的意志は歴史的事実などとして自明な価値をもつのではなく、普遍的人倫のたんに１つの契機として、他の契機に掣肘され、制限された価値をもつものとして「産出」されねばならない。それが「止揚されたものとして産出される」ことの時間性、事後性である。

抽象的な意志の段階では、ひとのものとのかかわりは「占有」（Besitz）にとどまったが、この精神的現実においては、そのかかわりは他の人々により「承認」されており、「法･権利」（Recht）[6]が可能となっている。不十分さを承知でひとつの視覚化を試みれば、「もの←ひと←他のひと」という関係性が成立している。もちろん、承認の性質は１種類ではない。ヘーゲルはこの箇所で、普遍的で抽象的な〈承認されてあること〉である法と比較して、（とくに家族間の）愛は直接的な〈承認されてあること〉であると指摘している（205R）。順番からすれば、家族が直接的に承認しあう「愛」の関係に続く、より普遍性をました社会的秩序として、人々が「人格」として接しあう「法」の次元が登場するのである。同様のことは労働や財産についても言える。家族による「労働」はもちろんある。たとえば、採集や狩猟に頼る経済の時代、大人の男性は狩に出かけて動物を捕らえ、女性や子どもは木の実を拾ってくるなどという分業が行われたであろう。しかし、いま成立している「精神的現実」では、そのような単独の、自然を相手にした労働が、他の人々の生産や消費、さらには交換を前提した「普遍的な労働」に変貌しており、蓄積された「家族の財産」も「みんなの普遍的な仕事にして享受」となっている（205）。

6　ドイツ語の Recht が法、権利、正義（正しいこと）など、さまざまな意味を併せ持っていることに、改めて注意を促しておく。

４．〈承認されてあること〉の存在論的身分

〈承認されてあること〉は「その境位（Element）においては人格（Person）」（205）だとヘーゲルは述べる。この規定は味わい深い。言ってみれば、ヘーゲルは〈人間〉から出発していない、ヒューマニズムの立場に立っていない。〈承認されてあること〉と人格との関係は、ハイデガー『存在と時間』における「存在」と「現存在」（人間）との関係に近いかもしれない。ハイデガーにとって、「現存在」（人間）は、つねにすでに「存在」を理解し、「存在」について語るものとしてのみ意味があった。ヘーゲルにならって言い換えると、「現存在」（人間）は存在の「境位」だということになる。つまり、ヘーゲルの「境位」という言葉は、この限りでは、ハイデガーの「基礎的存在論」の意味で解釈できると思われる。さらに、マルクスを引き合いに出すことも不適切ではあるまい。マルクスも個々の資本家や労働者を分析しようとはせず、資本主義経済の仕組みに取り組むなかで、総体としての資本家階級や労働者階級を問題にしたのである。

実際、資本主義経済についてここで語るのは不適切ではない。というのも、「精神哲学」のこの段階にいたって初めて、「欲望が登場する権利をもつ」と述べられ、ヘーゲルが他の箇所でいう「欲求の体系」、つまり近代市民社会が明確に我々の視界に入ってくるからである。けれどもなぜ、この段階で初めて欲望は登場する「権利をもつ」と言われるのか。それなら、これまでにもすでに言及されていた欲望は、いったい何だったのか。その答えはまたしても、まだ「抽象的」にすぎない形で欲望が取り出されていたというものである。そこにりんごがある。それを見て手を伸ばす。このような欲望に動かされる行為の描き方は一見しごく自明で具体的であるようでいて、実は逆なのだ。現代社会で、どのようにしてりんごは我々の前に姿を現すのか。生産地から一定の流通経路を通り、食欲を刺激する一定の銘柄と形状のりんごとしてスーパーに並べられたあげく、私の目にとまるのである。そのような商品流通と消費文化の背景のもとでのみ、欲望とその対象は「現実的」なものであり、「普遍的で現実的な存在」となるのである。

この「普遍的」ということ、またその前の箇所で人格は「享受し労働するもの」だと言われていることは、「a.〈承認されてあること〉」の項（編者による命名）に入る直前に述べられていた、家族の財産が「みんなの普遍的な仕事にして享受」となっているという事態に対応している。すなわち、この段階にいたって、「みんな」が労働に携わり、その労働はみんなのためである、そしてみんなが享受できる、という状態が成立している。労働と享受の等質性、交換可能性が出現している。その意味で個人（Individuum）がここにいたって初めて「個別の定在」を得ているのであり、これに比すれば以前の形態での個人は抽象的で真ならざる存在でしかなかった――とヘーゲルはいう。たしかに、人間存在の「個」的性格は（単純に生物として言うのでなければ）決して自明のものではなく、ある社会的発展を前提としているだろう。しかし、その社会的発展はヘーゲルがここで把握している形（「欲求の体系」としての生産・消費システム）のみで十分に規定されていると言えるだろうか。そして、「みんな」とは誰のことなのか。「みんな」といいつつ、誰かを（マイノリティなど何らかのグループなどを）排除しているのではないか。それをヘーゲルは問わないが、その不問の姿勢は正当化できるものなのか。

５．欲求の体系と「抽象化」能力

次に、ヘーゲルは「体系」（System）について語る。これは明らかに「欲求の体系」、つまり近代市民社会の経済システムのことを意味する。その体系に組み込まれることを、ヘーゲルは、「自らを抽象のうちに置く」とか、「自らを分析する」（sich analysieren）とかと表現し、このように各人が自らを（経済的に）「抽象化」しつつ、つまり経済システムの機能を担う一歯車となりつつも、それは「存続」（Existenz）すると述べている（206）。この体系のなかでひとは働き、欲求するが、それは「抽象的に労働している」にすぎない。なぜなら、その労働は、当人の欲求を満たすためにではなく、「多くのものの欲求を満たす」ために為されており、その意味で「彼の労働の内容は、本人の欲求を超えている」からである（206）。

一定の存在者（ヘーゲルの用語でいえば「定在」Dasein となるだろう）が体系においてとるそのような存在の仕方との対比で、ヘーゲルは、体系内的な存在可能性をもちえない「自然」性について語る。完全に自然的な存在、つまり「動物」は、欲求の体系の歯車となった個人が引き受ける前述の「抽象化」には耐えられない。自然的な存在がシステムに入り込むとは、その存在の「自己」（Selbst）が解体して「病気」になることを意味する。身体である限りの人間も同じ運命に遭って、病気になったり、死んだりする[7]。反面、精神である限りの人間には、自然的存在にはない柔軟な発展・変貌の可能性が残されているわけである。

欲求の体系においては、機械などを使った生産と流通が成立する（207）。それによって「抽象的に加工されたもの」（複数形）の間に一つの「運動」が生じ、それを通してそれらの加工されたものは再び「具体的欲求」になる必要がある。具体的欲求というのは、個人（言い換えると「抽象的加工物を多数自分のうちに含んでいる主体」）の欲求を意味する。ということは、ここでヘーゲルは、商品経済、流通を、個人が現に契機として統合している（「自分のうちに含んでいる」）というか、それを自らの「具体的」な欲求として再統合可能だとみなしていることになる。つまり、体系の歯車としていったんは抽象化された個人が、（ほとんど何の媒介的仕組みも明示されることなく）反転して具体的存在になっているわけで、これは、ヘーゲルのこの箇所における近代社会分析が観念論的な次元にとどまっていることを示しているといえよう。

抽象的加工物を「分析する判断」にとって、それらは「規定された抽象」（bestimmte Abstraktion）（これはそれぞれの属性をもつ商品を意味すると考えられる）であり、それらを統合（？）する観点からは、それらは普遍性に高まって「同等性」（Gleichheit）、すなわち「価値」となる。ヘーゲルは、それに続けて述べる。「この価値自体が物という形をとったのが、貨幣（Geld）である」。そして、貨幣の脱－個人性が「具象、［つまり］所有へと逆戻り（Rückkehr）」したものが、「交換」（Tausch）であると説明する（以上 207）。詳述するまでもあるまいが、マルクス的に言えば、（物々）交換と貨幣とは位相が異なる。どちらも脱 - 個人的だという面だけ捉えて、貨幣が所有という具象へと「逆戻り」するという発想は、明らかに前マルクス的である。全般的に、ヘーゲルは、商品

[7] 病気や死については、精神哲学に先立つ「自然哲学」部門の「有機的なもの」の章で論じられていた（我々のテクスト 162 以下参照）。

価値と労働価値とを区別していない。

労働における「外化」(Entäußerung)についても、ヘーゲルは語っている。私の定在を私は外化し、「私にとって疎遠なものとし（mache es zu einem mir Fremden)、そのうちで私を保存する（erhalte mich darin)」(209)。労働の成果である「疎遠」なもののうちで、それでも「私を保存」できると考えているのが、ヘーゲルの構想とマルクスの労働疎外論との端的な違いである。私に疎遠でありつつ、そのうちで私を保存できるような性質のものとして、ヘーゲルは普遍性をイメージしており、そこに彼の相互承認論も定位していることに留意する必要がある。

６．契約と「予期の予期」

「a.〈承認されてあること〉」の項（編者による命名）ですでに「交換」がなされ、それが対象として承認されるという事態が生じていた。そこにおいて、「私の意志は、他人の意志と同様、定在である」(209）と述べられている。これはどういうことであろうか――私の意志と他人の意志とが「同様」とは。ヘーゲルは意志を普遍性の方向へ駆り立てるのに熱心なあまり、それぞれの意志のいわば非合理性には目をつぶっており、容易に「同様」となりえないからこそ生じるコンフリクトを、予定調和的に解消する方向でしか取り上げないように見える。

「〈承認されてあること〉の直接性は解体している（auseinander gegangen)」(209）とヘーゲルは宣言する。この「直接性」は、もちろん前項の状態を指しているわけであるが、それにしてももともと直接性とは何だったのか、そのようなものはあったことがあるのか、あったとしてそれが「解体している」とは何を意味するのかなど、さまざまな疑問を呼び起こす。

ヘーゲルはまた、「価値とは事物についての私の私念（meine Meinung）であり、この私の私念と意志が他者に通用した（hat…gegolten)」のだと述べている。「私の私念、価値についての私念が他者に通用した（galt）し、私の意欲（Wollen）が彼の事物（SACHE［強調はヘーゲル］）に通用した」(209)。このあたり、ヘーゲルが現在完了形または過去形で書いていることを見逃してはなるまい。ヘーゲルは価値の体系がすでに成立したものとして、成立が完了した地点から事後的・遡及的に記述している。これは重要な事態だと思われるので、それをかりに「時間性１」と呼んでおく。後述の「時間性 2」と考え合わせることによって、少なからぬ「ヘーゲル哲学の秘密」が露になりそうに思われる。

さて、契約（Vertrag）とは「観念的な交換」(ideeller Tausch）(209）である。α)私は（実質的には）何もなさず、引き渡さず、譲渡しない。言葉（Wort, Sprache）として、私は自らを譲渡＝外化する（entäußern)。この点では、β)他者も同様である。つまり、この私の譲渡は、「彼の意志」でもある。γ)（相互性の確認）彼も譲渡＝外化する。それは彼と私との「共通の意志」(gemeinsamer Willen）である。「私の譲渡は彼の譲渡によって媒介されており、彼もまた自分の側で自己譲渡＝外化しようとするからこそ、私は自己譲渡＝外化しようとする」。

ここで「共通の意志」という命名のもとで起こっているのは、実質的には、ルーマンの社会システム論でいう「予期の予期」(Erwartung der Erwartung）に当たる。私は車に乗って信号を左折しようとする。すると横断歩道を向こう側から渡ってくる歩行者がいる。私が止まってその人を

まず通すだろうことをその人が「予期」しつつ渡ってくる（速度を落とさない）ことを私は「予期」して、私は止まってその人を通す。これが予期の予期である。しかし、契約の構造は本来、個人の個別の行為とは違う次元に妥当性をもつものであり、偶発性の重なりの中から一つの飛躍を経て（ルーマンの用語を使えば「有り－難く」unwahrscheinlich）成立するものであろう。ヘーゲルは、「共通の意志」の共通性、つまり「予期の予期」の仕組みを説明できていない。

７．不法行為と時間性２

ヘーゲルは次いで、「不法行為」（Verbrechen）を論じる（以下は 210）。意志は「現実から解放されて（befreit）おり、まさにその点で逆（das Gegenteil）である」。「逆」とは、ある特定のものの逆の性質をもつものという通常の意味をもたない。むしろ、ヘーゲルの弁証法そのものの動力をなす、「自らと内的に逆」という意味であり、他の箇所でいう「無限性」（Unendlichkeit）、つまり内因的な自己分裂の契機を意味する。

ヘーゲルは、不法行為（具体的には契約を破ること）は普遍的意志が成立していること（法的承認）を前提としていると述べている。その点で、不法行為は、承認に先立つ「侮辱」（Beleidigung）や「侵犯」（Verletzung）とは違うとされる。このような不法行為の位置づけ（承認を前提していること）は、前述の時間性 1 と関連する時間性 2 と表現することができ、経済的・法的（契約）システムの成立を説明できないヘーゲルの時間的ひねりと解釈できる。つまり、時間性 1 において事後的・遡及的な形で「承認」の成立を時間的に再構成して記述したのに対し、ここでは一端成立した（とされる）承認の体制に依然として脆弱さがある（契約は破られることが可能）ことを指摘しているのだが、これは本来システム成立において越えられるべきリスク・危機を裏側から言っているにすぎない。つまり、システム成立の有り－難さ＝起こりにくさ（Unwahrscheinlichkeit）をヘーゲルはこのような形で表現していると、我々は解釈できる。

ところで、不法行為が登場する必然性を、ヘーゲルの側から説明すると（『法哲学綱要』（1820 年）§81 および同「追加」を参照）、次の二種類に分かれる。

(1)「論理的」必然性。概念の契機 a（普遍的法・権利＝普遍的意志）と契機 b（定在における法・権利＝特殊的意志）とは「対自的に違ったものとして定立されていなければならない」。

(2) 事象的（社会的）必然性。契約においては、合意する双方はまだそれぞれの特殊意志を保持しており、したがって契約は恣意を脱却していない、つまり不法・不正（Unrecht）に委ねられたままなのである。具体的にいえば、たとえ当事者同士が特殊意志の立場で合意したとしても、つまり前述の「共通の意志」が成立したとしても、それが結果的・内容的に法・権利に反していることはありうるのである。

８．強制の根拠

いかなる根拠をもって、ひとは「強制」（Zwang）に甘んじる務めがあるのか（以下 211）。ヘーゲルはいう。私の言葉が妥当せねばならないのは、道徳的理由（私は内的に同等に留まる「べ

き」である、私の心情や確信を変える「べき」でない、など）からではない[8]。これらのものを変えることは、実際はできるのである。そうではなくて、私の意志は「承認されたもの」として存在しているのであるから、もし私の意志が変じるとすれば、私はたんに私に矛盾するだけではなく「私の意志が承認されている」ということに矛盾することになる。そうなってしまえば、私の意志はたんに「私（わたくし）」のもの mein、私念にすぎなくなる。

ヘーゲルにとって、規範の強制力は当為からは生じない。あくまで現実そのものが規範性をもつ。いわば存在論的な規範性を示唆している。しかし、これでは残念ながら、規範の変化を説明しえないのではないか。イギリスの社会契約論の系譜で、ヒュームの慣習説が現実追認を脱する契機をもちにくいのも、同様の事情であるように思われる。

契約は、α)普遍的なものとしての規定された個別の意志であり、したがって β)「その内容は関係の媒語（Mitte）である事物（Ding）である」。その事物は「個別の事物、個別の定在であって、私はそれを捨象 abstrahieren することができる」（211）。

ここでは、（1）現象的次元では、個別意志同士（人格 Person 同士ではなく）が出会っている。普遍意志は「姿を現すもの」（das Auftretende）となっておらず、「隠されている」（verborgen）。この次元では、普遍意志は「共通の意志」であるが、それは『法哲学綱要』の表現を使えば「双方の側の」意志[9]にすぎず、「一つの共通な意志としての二つの意志の関係」[10] にすぎない。「私の純粋意志ないし人格は個別意志のうちに表象されている（vorgestellt）」のであり、まだ普遍意志は実現していない（212）。

しかるに他方で、（2）いわばロゴス的な次元がある。ここでは、「私の純粋意志そのもの（als solcher）が言葉（Sprache）のうちに、私の言明〔契約の文言〕のうちにある」。私の純粋意志は、「交換の直接的定在〔(1)の次元〕からそこへと自らを取り戻した（sich zurückgenommen）のである」。この「取り戻した」と先の「隠されている」が呼応している。とはいえ、そのとき（普遍性の観点からすると）私の純粋意志は、「個別の給付[11]（Leisten）の意義（Bedeutung）にすぎない」。別な面からいえば、共通の意志といっても、その強制（Zwang）は、各人格そのものの「解体」（Auflösung）による共同人格の形成にまで及ぶのではなく、ただ「人格の規定性、定在」、つまり人格の末端に及ぶのみである。そうはいっても、「概念からすれば」、定在は「純粋な人格」「純粋に普遍的な意志」であり、つまり「純粋な否定性」（reine Negativität）という形をとらねばならないとヘーゲルは述べる。いずれにせよ、否定性は、中途半端な人間的・社会的同一性を破壊

---

8 「道徳的」理由について。これは多少ともフィヒテを示唆していると思われる。『法哲学綱要』§79（邦訳は『ヘーゲル』（世界の名著 35）、中央公論社、1967 年に準拠する）に〈フィヒテがかつて、私が契約を守る責務は相手の開始する給付とともに初めて始まるのであるから、「相手の給付に先立つ私の責務は道徳的な性質のものでしかなく、法的性質のものではない」と主張した〉ことへの反駁が述べられている。

9 『法哲学綱要』§75。

10 同書、§81「追加」。

11 「給付」の概念に関しては、たとえば『法哲学綱要』§78 参照。契約では合意と給付（合意の実現）とは区別される。ところが（同「追加」）、「粗野な諸民族」ではこの二つが区別されず、たとえばセイロンの森林で商業を営む連中は「自分たちの所有をそこへ置いといて、他の連中がやってきてそれを取って代わりに彼らのものを置くまで、じっと待っている。このばあいは、意志の無言の表明が給付と別ではない」。

して、流動的関係性へ、普遍性へと開く力であると解釈できる。そして、以上の「否定性」こそ、「契約の力」（Kraft des Vertrags）だとヘーゲルは言うのである。

給付において私が自分の意志を定在のうちにおいたのであれば、それは〈その意志が存在一般として妥当する〉ところの「人格」としてそれをしたのであるから、そのとき強制の力は私の定在に妥当する（私の定在を否定する）だけではなく、「私の存在一般」（mein Sein überhaupt）を否定していることになる。このとき私は、（先ほどのようにたんに「自らを取り戻した」のではなく）「私のうちに反照」（in mich reflektiert）いる。つまり、今や、私のそのつどの〈あり方〉（Dasein）が否定され、その限りでのみ強制されるのではなく、私の〈あること〉Sein 全体が否定され、強制されるのである。

最後にまとめると、強制には二つの次元が存在する。まず、（契約における）経済的次元で、これは「所持」（Habe）や「所有」をこととする、いわば経済人にかかわる。次に強制は、社会的次元でも発動され、これはひとの「名誉」や「生命」に、つまりいわば全人にかかわるのである。

９．契約の及ぶ範囲――最後のひとともの

さて、ヘーゲルが言うには、契約は所有（定在）にのみかかわるもので、人格にはかかわらない。ひとを奴隷として売り渡す契約をすることは許されない。なぜなら、契約という媒介（Vermittlung）は「もの（物件）、定在のうちで自らを直観する（sich anschauen）」ものだからだという（212R2）。この言明はきわめて興味深い。いつもは、客体と主体との区別を貫通して運動する「精神」の弁証法を標榜し、人格というものを特別扱いしないヘーゲルであるが、ここではカントが行った「もの」と人格との峻別を踏襲しているように見える。契約という種類の「直観」、つまり〈見ること〉にとって、ものは透明である（契約の対象となる）が、ひとはついに透明ではありえないようなのである。ヘーゲルが『精神現象学』緒論で、対象（この場合は現象する知＝自然的意識）に何も付け加えない「静観」（Zusehen）について語ったことが考え合わされる。ヘーゲルの静観とはつねに、対象を近々とケアしつつも対象を俯瞰する、狡知（List）である。

最後に確認しよう。「契約においては私の言葉（Wort）は物件という意義（die BEDEUTUNG der Sache）をもっている。しかし、人格にかかわる契約を結んだとすれば、私の言葉は、私が投入する私の直接的で純粋な存在そのものであり、そこには何も拘束力をもつものはない（nichts Bindendes）。すなわち、規定された定在は人格的（個人的）奉仕である〔つまり奴隷のように人格そのものを拘束するものではない〕」（213R1）[12]。

またヘーゲルはこうも書いている。私は契約を守った、つまり「言葉（約束）の人間」（Mann von Wort）であることを示した。言い換えると、そのとき私は「観念的で純粋な人格、自体、存

[12] 契約の対象は「物件」だけだということについては、『法哲学綱要』§75 がわかりやすい例を与えている。つまり、(1) 結婚を契約とみなすことはできない。これはカントが、婚姻を「性を異にする二人の人格がたがいの性的諸特性を生涯永続的に相互に占有するための結合」とみなしたことに反対している。そして、(2) 国家も契約の結果として成立したものとみなすことは許されない。なぜなら「契約は人格の恣意から出発する」（§75 追加）のに対して、「国家から自分を切り離すことは個人たちの恣意でできることではない」のであり、むしろ国家に入るとか去るとかの許可を与えるのは国家それ自体に他ならないからである。

在として妥当する」。「純粋な人格の不可侵性」、つまり「自らをまだ定在に繋縛していない自由な意志、純粋な一致・同意（Einstimmung）」の不可侵性が成立しているというのだ（213R2）。

人間の不可侵性（＝尊厳？）のコアとなる発想は、このようにヘーゲルにも存在する。ただ、ヘーゲルの場合、「純粋」ということは、それ自体媒介されている。つまり、物件や契約による媒介を経て初めて、それは成立するものであるし、しかもそこで立ち止まることを許されず、さらに続けて〈ひと〉と〈もの〉の次元を往還する媒介の運動に投げ込まれる面がある。ヘーゲルにおける「承認」概念そのものの多層性・多次元性を、我々は忘れることなく、さらに追求しなければならないだろう。

（なかおかなりふみ　臨床哲学・教授）

Die Mensch-Ding-Vermittlung in Hegels Theorie der Anerkennung
― Zentriert auf seine Jenaer Geistesphilosophie

Narifumi NAKAOKA

Der Verfasser versucht, in Auseinandersetzung mit dem neuerdings recht verfolgten Thema der Anerkennung in Hegels Jenaer Geistesphilosophie, die für Hegel charakteristische dialektische Verflechtung der persönlichen Ebene mit der dinglichen in der geistigen Entwicklung hervorzuheben. Dieses Konzept ermöglicht es einerseits, die Anerkennung und die Freiheit in der menschlichen Wirklichkeit voll zu erhellen, erschwert aber andererseits dessen Inanspruchnahme für heutige Diskussion über den (absoluten) Anderen. Hegel begreift ausserdem die neuzeitlich-kapitalistischen Phänomene wie Austausch oder Vertrag, trotz seiner Studien der englischen politischen Ökonomie, im Rahmen seiner idealistich-teleologischen Bearbeitung des Anerkennungsbegriffs, vom rein spekulativen Gedanken des sich spaltenden Absoluten ausgehend, was uns verhindern müsste, sie als solche in heutigen sozialphilosophischen Debatten – z.B. über die Minderheit-Probleme – fruchtbar zu machen. Mit anderen Worten sollten wir auf den ontologischen Status der Anerkennungsproblematik bei Hegel sehr aufmerksam sein. Das gilt auch für seine Behandlung des Begriffs der Person. Es lässt sich darauf hinweisen, dass sich das Anerkanntsein bei Hegel auf die Person als dessen ‘Element’ genauso bezieht wie das Sein auf Dasein in Heideggers Fundamentalontologie; oder wie die Struktur der kapitalistischen Ökonomie auf die Arbeiterklasse in der Analyse von Marx.

「キーワード」
ヘーゲル、相互承認、精神哲学、法哲学