



Title	マックス・シュティルナーの近代合理主義批判 (6)
Author(s)	住吉, 雅美
Citation	北大法学論集, 43(4), 153-188
Issue Date	1992-12-28
Doc URL	http://hdl.handle.net/2115/15487
Type	bulletin (article)
File Information	43(4)_p153-188.pdf



[Instructions for use](#)

マックス・シュティルナーの近代合理主義批判（六）

住 吉 雅 美

目 次

はじめに

第一章 ドイツ的自律の形成過程——シュティルナー前史——

（以上四二卷二号）

第二章 シュティルナーにおける自律思想の改革

第一節 前三月期的自由主義批判

（以上四二卷三号）

第二節 ドイツ的自律構造の批判

第三節 「移ろいゆく私」——「他在における自己知」の解体——

（以上四二卷六号）

第四節 Eigner——所有的個人主義との異同——

第五節 シュティルナーにおける新しい自律観

（以上四三卷二号）

第三章 シュティルナーと「闘争」

第一節 〈反・近代〉の視座としての Eigner

第一款 ヘーゲル左派と〈主—奴〉問題

（以上四三卷二号）

第二款 シュティルナーと《主—奴》問題

第一項 中世回帰

〔一〕 国家对唯一者

〔二〕 闘争の政治哲学

第二項 「言表されない私」

〔一〕 言語に載らないもの

〔二〕 非言語的自我の生成史——ラカンを参考に——

〔三〕 原—自我——「言表されない私」——

第三項 思弁の否定——現実的個体としての唯一者——

第二節 唯一者——創造的主体性の新たな可能性として——

第三節 《シュティルナー・ショック》の射程

第四章 唯一者の政治論

おわりに シュティルナーと現代

第二款 シュティルナーと《主—奴》問題

ヘス、マルクス、エンゲルスらは、質的相違を無視した、実体的理念を介しての特殊と普遍、個人と国家との有和の信念に基づく国家論の矛盾を自覚するところから、それぞれに固有の新たな共同体論の構想を練りはじめた。しかしシュティルナーにおいては、かような矛盾の洞見は、唯一無二の瞬間的実存のみに立脚する「移ろいゆく私」の視点から、オルターナティヴな次元にまで高められた。シュティルナーはヘーゲルによって「実体的理念の無限の形式の獲得、し

(以上本号)

たがって倫理的生命の真実の形態化²¹」と称揚された立憲君主政を、逆に解体に瀕した国家の有様であるという。なぜならそこでは絶対主義が二元的なものとなり、政府(君主)、国民いずれもが等しく絶対たらんと欲しているからだというのである(BE252, 下113頁)。周知の通り、ヘーゲルによれば近代国家とは具体的自由の現実態であるとされたが、その具体的自由とは、個体的人格の特殊的利益が普遍的なものの利益へと移行し、後者を自らの究極目的となし、かくして普遍性と一体化する状態であると考えられた。それゆえこのような意味での自由の現実化であるとされる国家にあつては、主観性の原理が極点にまで完成されながら、同時にそれが普遍的で実体的な統一へ還帰するという、二元構成を包含する「巨大な力と深さ」が保持されているものとされる²²。しかしそれに対してシュティルナーは、特殊性が普遍性との宥和のうちに安らうという構成を決して容認しようとせず、次のように述べる。

「私の自己意思は、国家の破壊者である。……自己意志と国家とは敵対しあう権力同士であつて、この両者の間に『永遠の平和』などはありえない」(BE214, 下六五頁)。

シュティルナーが、前掲のヘーゲル左派の面々より区別される所以の重要な特徴は、後者が基本的には特殊―普遍、個人―国家の宥和への志向をいかなる場合にも断念しないのに対し、彼の方はこの志向を放棄しているという点である。弁証法的な歴史理解に従えば分裂の宥和は歴史における進歩を意味するものであると捉えられるが、シュティルナーはここで、かような意味での進歩に異議を唱えているのである。彼のこのような独自の立場は、一体いかなる考察に基づけられているのだろうか。

第一項 中世回帰

〔一〕国家対唯一者

シュティルナーもやはり現下のプロイセンに、普遍的精神としての国家と特殊の領域としての社会との二極分裂状態を見いだしているのだが、彼の議論は他の論客のそれとは次元を異にする視点に基づいている。彼は、中央集権国家（君主）に個人の総計としての（総称ではない）国民を直接に対峙させ、この双方の間にこそ対立関係が、しかも「支配（Herrschaft）―隷属（Knecht）」関係が存すると押さえている。この見方は、一九世紀初頭以降プロイセンにおいて政府主導的に推進された、一連の自由主義的な近代化政策に対するシュティルナーの独自の批判的立場に関連している。そもそもドイツ、とりわけプロイセンにおいては、他の西欧諸国より遅れて一九世紀初頭に導入された自由主義の理念は、先例のように個人の利益追求優先の方向に作用したのではなく、あくまでも強力な主権国家のもとへの国民の統一を実現するための手段として役立てられたのであるにすぎなかった。プロイセンの自由主義は、そのような改革期の理念に貫かれたまま、一八四〇年代における立憲的自由の要求へと展開していったのである。シュティルナーはすでに初期論説のひとつの中で、群小領主による世襲的隷民制（Erbunterthänigkeit）の廃止に伴う完全な中央集権化によって実現されたのは、単なる臣民の平等と隷民の平等であつたにすぎなかつたと論じていた（KS270）。一般に、諸々の領主の恣意的支配が濫立する多頭政治的な統治形態としての「封建制」⁵⁵は、中央集権化の進展と君主政への移行をもつて歴史的には終結したと解されているのであるが、シュティルナーによるならば、一人の君主の支配下への集権化、およびそれに伴う自余の隷民制の廃止は、「ただ一人の世襲君主（Erbarbter）、国民の主人（Herr）」のみが強化され、維持されんがためにこそなされたのであるにすぎないとされる（EG34、下九〇頁）。このような理由からシュティルナーは、中央集権化された近代国家は、外見的には Herr の存在を隠蔽した君主政という形態をとるにもかかわらず、国家と国家公民

との間に「封建制の残滓」、すなわち支配—隷属(Herrschaft und Knechtschaft)の構図を依然とどめていると批判するのである(EB214, 下六四頁)。

以上にもその発露が認められるのだが、シュティルナーが一般に、中世社会のパラダイムを積極的に援用することによって逆に近代国家の保守的性格を暴き、それへの批判を展開してゆくという方法をとることに留意するべきである。たとえば彼は当時の反動的な国王はじめ政府当局ばかりをでなく、前述されたように、それらに反発し立憲的自由の保障を求めるブルジョア自由主義派、さらにはそれ以上にラディカルに法治主義と人民主権を唱える民主主義派という二大反政府勢力に対しても批判を展開する。彼によるとまず自由主義とは、いわばお上(Obere)に対して恩寵としての自由を請い願う叫びでしかなく、そこで求められる自由は所詮お上から限定的に認められた限りでの解放の赦免たるにすぎない、したがってこの種の自由に頼るかぎり人は決して政府支配の庇護下より自立することはできないとされる(EB285, 下二五頁)。他方で民主主義も同断とされ、それは「法律の奴隷」たらんと欲すること、つまり自由主義と同じ解放の赦免を法的保障において求めることを意味しているにすぎないといわれる(EB173, 下九頁)。シュティルナーの批判の照準は、このように法的根拠や権力的保護を不可欠の条件とする政治的自由主義の自由概念に向けられているのであり、そこで批判の根拠をなしていたものは、前述されたエゴイストの所有による自己解放という立場であった。しかしこの立場はすぐれて中世世界的な権利観や自由観との通底を示すものなのである。

ここで、前章でも説明された、シュティルナーの唯一者観を支える所有(Eigentum)観に、再び注目してみよう。彼は次のようにいう。

「所有は力(Macht)から生まれる。私が自分の力を及ぼしうるもの、それが私自身のものなのである。私が自分を占有者(Mithaber)として通用させることができるかぎり、私はそのものの所有者である。いかなる力によるかを問

わず、……とにかくそのものが私の手を離れたとき、そのとき（私の・筆者註）所有は消滅する。所有（Eigen-tum）は占有（Besitz）である。私を合法とするのは私の力の外にある権利（法）ではなく、ただ私の実力（Gewalt）のみである。私の力が及ばぬものは、私のものではない」（BE279, 下一六四頁）。

このようにシュティルナーの所有はもっぱら感性界の現象としてのそれであり、実力による占有擷取と保持とが直ちにその権源をなすという点で、かつてカントが前近代市民社会的所有の典型として描き出した「経験的所有（empirische Besitz）」⁵⁷の範型にはほぼ一致する。このことはシュティルナーが、権原と物の現実支配とが密接不可分である中世的所有の觀念に立脚していることを意味するものである。もちろん「私の力は私の所有であり、私の力は私に所有を与える」（EE203, 下五〇頁）という言述は、彼もまた紛れもなく自由主義的所有論の系譜上にたつことを示すのであるが、物理的所持と不可分一体の所有の主体は叡知界の人間（homo noumenon）ではありえないのだから、それに依拠する唯一者に、前述されたような理性の定言命法に従う自由の履行を要求することはできない。彼はこのような所有観に基づき、一般的に妥当する法によって保障されるブルジョア的な《神聖不可侵の所有権》をはじめとする、あらゆる自由主義的な権利を否定する。彼によれば感性的な事実的占有によらず可想的に確定されただけの権利は、「単なるフイクション」（EE278, 下一四五頁）⁵⁸以外の何物でもない。

このような中世的所有観は当然のことながら、権利一般や自由に関するシュティルナーの見解にまでも波及して、それらに固有の特徴を付与することになる。力に基づく擷取と保持の事実においてのみ「自己のもの」が成立するとされるからには、もともと普遍妥当的な、客観的に万人に等しく保障される権利などありえず、あるのはただ各人が自己の主観的な正しさを他者に対して主張しうる程度、すなわち力のみである。「私にとって正しい（recht）ことが、全て私の権利（Recht）なのである」（BE209, 下五八頁）。この主観的に正しいことを、どの程度まで他者に認めさせるに足るのか、

このことをめぐって繰り広げられる闘争の過程の渦中で、各人の権利は絶えず動態化する。各人の権利とは他者との駆引きの中で、その都度伸縮するものであって、普遍的な第三者的視点から全体性との関連において確定されるものではない。シュティルナーのこのような主観的権利観は、「叡知的所有」の保障契約として説明される近代市民社会の権利観とは好対照に、中世政治社会の構成要素をなしていた自生的権力の権利観とのアナロギーにおいてもたらされた見解であるといえよう。そしてシュティルナーのいうエゴイストや自己性のもつ意味は、このような権利観との対応関係のうちにはじめて理解されるのでなければならない。シュティルナーは、このような感性的な中世的権利観へとたち帰ることから、《神聖不可侵の市民的権利》という観念の根拠の弱さを衝いているのである。

このようなシュティルナーの議論は、どのような形で当時の彼のプロイセン批判に具体化されたのであろうか。一九世紀初頭以来のプロイセンでは、それまでの領主による土地・農民支配を廃止し、新規に農民に土地所有権を認めるという(土地)所有者増大政策が遂行されたが、それは人格的自由の中に政治的自由をも含めるという自由主義的思想から派生した発想を、倒錯的に理解することによって正当化されたものであった。すなわち、土地所有権をもつことによってこそ、人ははじめて政治的に成年になる、つまり政治的協働能力ならびに道德的資質を備えることができる、と理解されたのである。⁽⁶³⁾ このような見方からすれば所有権はいわば政治的成年たることの象徴であり、ゆえにまたそれは、所有者としての国民が自由な人格として国家に参与するという理想が集約された、一種の常套文句であるともいえた。このように所有権概念そのものが形骸化し、人格的ならびに政治的自由のイメージと化しつつあった中で、シュティルナーは前述されたような中世的権利観に立脚しつつ、所有権とはただ法(Recht)の恩恵によってのみ存命し、保護されるにすぎないものだと指摘したのである(EE278, 下一四五頁)。彼のこのような批判に、一八四〇年代に入っただけで確立期を迎えた主権国家が、政治的権力の集中と統一によって権利の保護権を一手に引き受けたことに対応し、内容や限

界までも人為的に規定されるという意味での所有権の可変的性格もまた自明化されつつあったという客観的な事情を関連づけることも、あながち不当ではないだろう。またそのような理解を前提とすれば、敢えて中世的所有観に立脚するシュティルナーの目には、前述のごとく「封建制」的な「支配—隷属」関係の最終形態と解される近代国家（君主）は、法律論的な説明がどうであれ事実上は支配権力と所有概念とが不可分一体である中世的所有観との連続性を依然断ち切っておらず、そのため恣意的な支配権力そのものとしての、前—近代的な（上級）所有権者としてより以外には映らなかったと推察される。それゆえシュティルナーは近代国家権力までをも中世的な意味での（私的）所有権者の一種と捉え、やはり中世的所有の主体として押えられた唯一者としての個人に対峙させるのである（EBS46, 下一〇五頁）。

以上のように、唯一者の政治哲学的境位は、主権的近代国家の成立以前の社会的特徴を如実に示すものであった。

〔二〕闘争の政治哲学

唯一者の政治哲学的境位が、主権国家成立前の社会的特徴を如実に示すものであるということは、シュティルナーが『唯一者』の冒頭で、所有人としての「私」の意識の発生過程を述べた部分を参照することによっても立証される。彼は次のようにいう。

「この世の光にまみえる刹那より、人間は一切の他物にいりまじって投げ込まれる世の混沌からおのれ自身を見つけ出し、自己を獲得しようとする。

しかし、それに応じて、幼児が触れるものもまた、この幼児の干渉に対して自己を守り、その独自の存在を主張する。

こうして双方とも自己に固執すると同時に他方と絶え間なきあつれきに入ることになるため、自己主張の闘争は不可避である。

勝つか負けるか——この二つの座をめぐって、闘いの命運は転変する。勝者は主人となり、敗者は臣下となる」(EE9, 上二一頁)。

シュティルナーのこのような議論は紛れもなく、ヘーゲルの『精神現象学』中に展開された「自己意識」の、主—奴をめぐる闘争と承認についての議論を基礎としている。ヘーゲルのくだんの議論は、すでに周知のところであるが、シュティルナーとの比較を試みるためにも、ここに簡略に繰り返しておくべきであろう。ヘーゲルによると、自然世界の混淆のうちからそれらとは区別された生命としての自己性に目覚めた自己意識は、自己性を、主—客の無媒介な同一性の内部においてではなく、自己分裂によって自分の外に出た自己意識(他在化した自己意識)との間に生じる媒介において保持しなければならない。この自己意識は、自分の他在を撤廃せねばならない衝動に駆られる。というのも、無媒介に登場した自己意識は、自立的形態の生命の自己意識として、自分だけで存在するという自己確信を客観的真理にまで高めるために、おのれの生命を賭してまで他者(他在した自己意識、あるいは他我)の死を目指さざるをえないからである。かくて即自的自己意識相互による、自己存在の可能なかぎりの拡張と客観化を目指す戦いが繰り返され、死を恐れず自我を貫徹しえた者が主人(Herr)に、そして死を恐れるがゆえに自我の貫徹を断念し、主人による支配の承認とそれへの服従によって自己の生命を維持する道を選んだ者が奴隷(Slave)となる。シュティルナーは『精神現象学』のこの議論を、自我の原史として、所有人としての「私」意識の生成の説明に採用したものとと思われる。

このヘーゲルの自己意識の闘争理論は、ヘーゲル社会哲学の原点たるに留まらず、一般に近代市民社会における個人の解放へと至る過程を説明する歴史的仮構を、主観的意識の側面から描き出したものであるともいうことができる。というのも、即自的な自己意識同士の主—奴をめぐる闘いの過程は、各人が他我存在の認容に至らぬ孤立者の意識をもつてありうる状態であり、したがってそれは、他我をも自我として意識しそれらとの相互作用関係の中に自我を再構築す

る普遍的承認の成立（近代市民社会）以前の状況を意味するものであるからである。所有人（*Person*）、唯一者とはこのような闘争過程の境位に立脚する発想である。かくしてシュティルナー自身、唯一者の共在態を原則的に特殊と特殊との間に絶えず繰り広げられる衝突状態として「万人の万人に対する闘争」と性格づけているのである（*W. L. E. S. 29*、下八四頁）。

しかし、一九世紀も中庸にさしかかり、市民社会の肥大化と主権国家の確立期を迎え、これらの分裂の克服が一層切実に求められるなかにあつて、いかなる理由からシュティルナーはこのように反動的立場に立たざるをえなかつたのであろうか。それには少なくとも二通りの戦略的意図があつたものと考えられる。すなわち唯一者が闘争段階における觀念とされることのうちには、ひとつにはシュティルナーの政治哲学的主張が、そしてもうひとつには彼のより広範な視点である近代合理主義的文明批判の議論が託されていたのだと解することができるのである。

本項においてはまず、唯一者の右のような位置づけに託された、シュティルナーの政治哲学的な含意から探ってみよう。そもそも普遍的承認とはヘーゲルによれば、自我が他我との衝突のうちにそれぞれの自然性や所与性を克服し、政治的同質性という新地平を共同創設することのうえに成り立つものであつた。^⑧確かにこの新地平は、血、言語、宗教などの自然的所与性や非対称性に固執する排他的権力の濫立を廃止する政治的共同体の出現を物語るものではある。しかし、自我—他我、自我—国家それぞれの関係において完全な対称性が保障されるような共同体の実現は、そう容易なものではない。まず、そこに至るまでの過程には、中途の暫定的な承認状態、すなわち「死の恐怖」を克服しえた者・強者と、その強者に屈服した者・弱者との主—奴関係が承認された状態が、絶えず制度化されんとする危険が待ち受けている。^⑨そして第二に、かりにこのような主—奴関係の状態が克服され、自然的所与的差異に無関心な第三項として政治的同質性という新地平が創設されることによって水平的な次元では対称的な相互承認状態が成立しえたとしても、かか

る新地平が、今度は個人的な自我との垂直的關係において、新たに一層包括的な権力と化して自我に立ち向かう可能性が生ずる。この可能性が完全阻止されるという保障は常に存しない。²⁰⁾

以上の二つの難点のうち、シュティルナーはとりわけ後者についての洞見を、当時のドイツの主要な社会問題のひとつであったユダヤ人問題から得ていた。当時プロイセン領内に居住するユダヤ人の法的地位は、キリスト教徒のそれと比べて様々の程度で制約を被っており、この不平等からユダヤ人を解放することが一八四〇年代の争点のひとつとなっていたが、そのようなおり、B・パウアーは、ユダヤ人とキリスト教徒いづれもがそれぞれの狭小な特権への固執を捨て、互いに人間同士として尊重しあうべきであると論じた。²¹⁾ しかしそのようなパウアーに対して、シュティルナーは、差異ある者同士が合一しうるような「第三者（＝人間の概念）」をもちだしてきたところで、「相異なるものとしての不平等性は依然残存せざるをえない」(E229, 下八三頁)と不信感をあらわにしたうえで、次のように看破した。

「我々の弱さは、……我々が完全に対立しないこと、つまり我々が全面的に彼らから切れていないこと、もしくは我々がいわゆる共同体(Gemeinschaft)、絆(Band)を求めていること、……にこそある。……万人がひとつの帽子の下に集まってしまえば、なるほどもう誰も他人の前で脱帽する必要がないわけだ」(E229, 下八四頁)。

シュティルナーはこのように、新地平の共同創設を条件とする自我―他我の水平的な相互承認によつては、かりに自我―他我關係の対称性が成りたちうるとしても、それはあくまでも国家―自我の垂直的な主―奴關係を前提しこれに保障されるかぎりでしか可能とならないという問題を洞察していた。差異を超越した第三項を創設することによつては、自我―他我、自我―国家双方の軸における対称性を完全実現することは不可能であるとシュティルナーは考えていたのである。

かくしてシュティルナーの代案は、差異を打ち消すようないかなる第三項も創設することなく、逆に自然的、所与的

に異質な者同士が「頭のとっぺんから爪先まで唯一者」(Ea28-229, 下八三頁)として向き合い、互いがあるがまに受け入れるということである。「対立はむしろ鋭化されるのがふさわしい」(ebanda, 同上)。唯一者たちは、「第三者の面前で他者に対して権利(正義)を求めることもなく、また他者と共に『権利基礎』もしくはその他の何か共同体的なものに基づくこともない。対立は、完全な——分離もしくは唯一性のうちに消滅するのだ」(Ea289, 下八四頁)。シュティルナーにとつての闘争とは、唯一者同士の対立や衝突、摩擦を仮借なく極めるうちに、やがて相互に相手を異質ではあるが、しかしまさにそのような唯一無二の存在として認容しあうに至る過程を意味するものであった。「…この新たな平等は、このときまさに不等性のゆえに成り立つのであり、しかもそれ自体不等性以外の何物でもない。いってみれば平等的不等性ともいえるのか。しかもただ、何らかの『比較』を試みる人にとつてのみの」(ebanda, 同上)。

以上が、シュティルナーによって《闘争する唯一者》という表象に込められていた政治哲学的主張である。しかしそこにはもうひとつの、より包括的な議論が存する。それは、先に示された二つの論点のうちの後者、すなわち近代合理主義文明批判のそれである。そこでこの点については、以下に節を改めて論ずることとしよう。

第二項 「言表されない私」

「一」言語に載らないもの

ドイツ観念論の流れの中で自明のごとく承認されてきた、もっぱら自立した理性的主体として捉えられる自我観は、フォイエルバッハの出現以来、苦境にたたさされていた。フォイエルバッハが理性的主体の受苦性を指摘したことを受け、そこから独自の史的唯物論を展開させたマルクス、エンゲルスは、全き原初的なものと解される《主体》の表象が、真

実には言語という実践的意識に基づく社会の諸関係の「項」としてはじめて成り立つものであるにすぎず、それゆえ社会的個人の選択や決断が現存社会の諸関係から独立に、自体的に可能となるわけではないと論じたのである。

これと同様の攻撃が、シュティルナーの唯一者に対しても、一八四五年の『ドイツ・イデオロギー』²³においてマルクス、エンゲルスによって行われた。彼らによれば、唯一者といえどもまず第一に生計をたてねばならぬ個人であるから、彼は現下の生産諸関係に照応する社会諸関係に全面的に下属させられざるをえない、だから唯一者には、そもそも現下の社会諸関係とは無縁に発する、原初的な主体性などかけらもありません、とされる。彼らの批判は、近代哲学の主流が概して依拠していた、自立した理性主体としてのアトム的自我という前提が、いかに空虚なものであるかを衝くものであり、シュティルナーの唯一者までをもその一例に数えあげ、むしろその最たるものと解していた。しかし、シュティルナーの唯一者をこのように理解することは、唯一者についてマルクス、エンゲルスがいかに無理解であるかを露呈するものである。シュティルナーの唯一者は、以下に示されてゆくように、マルクス、エンゲルスが理解するような、理性的に自立しているとの錯覚のもとに現下の社会的意識を無自覚的に担わざるをえないという、ブルジョア社会の「項」としてのアトムの個人像とは全く別次元の発想である。

前述されたマルクス、エンゲルスによる理性主体概念への批判においては、言語秩序と社会的意識とが同列に考えられているが、その場合、人間の意識に関わることで、それらの関係態、とりわけ言語秩序に載らないようなものが存する可能性は、そもそも考えられていたのであろうか。また、言語秩序が社会的意識そのものであるなら、人間に関して、言語に載らぬがゆえに意識に載らぬものがありうるという可能性は考えられていたのであろうか。言語に翻訳され、それゆえ意識に顕在化しうるもの他に、そうではないものの領域の存在までも認めようとする姿勢はあるのだろうか。ちなみに、マルクス主義的言語哲学の立場は、自らを「イデオロギー的記号の哲学」と標榜しているが、それにおいて

は、イデオロギーの基本的特徴である記号的性格を端的かつ十全に表現したのが言語である、と論ぜられており、しかもかような意識的言語に翻訳されえぬものは把握されないので、敢えて意識以外の領域を想定する必要はないとまでいわれる⁽²⁴⁾。これは、あらゆる意味が、イデオロギー力学の研究の素材として重要視された言語のうちにて全て具現されている、という想定に基づく帰結であろう。しかし言語とは、そのままあらゆる意味の具現なのではなく、あくまでも意味するものと意味されるものとの二重構造の当座の結合なのであるにすぎない。

構造主義の洗礼を経て、能記と所記、言語と意味との等式が解体されて久しい。その草分けであるソシュールの議論によると、共時的言語体系とは、意味されるものそのものとはまったく無関係な、意味するものの差異の体系であるにすぎない⁽²⁵⁾。言説レヴェルにあつては実体的な意味は問題にならず、そこにあるのはただ、記号システムの固有の論理に基づく関係のみである(A↓●、B↓△であるというように)。ここでは意味されるものの本体は決して完全には捕捉されえず、意味するものによる一義的なしるしづけもありえない。このような議論を敷衍すれば、意識的言語による規定——マルクスらによれば人間が社会的意識の「項」としての《主体》たりうること——は、我々の、自然的欲求に駆られ、しばしば説明のつかない心の動きから行動する、生身の人間としての現実的生の全ての事実からみるならば、そのわずか一面を示すものでしかないということになる。

マルクス、エンゲルスが社会的意識を言語と等視することによって、社会における個人のアトム的な《主体》意識を論難しえたとしても、そのことをもって、現実的個人の現実的生の全てを、社会的意識や言語秩序のうちのことごとく解消しうるものとはいえない。人はゾーオン・エコノ・ロゴンである以上、デイスコースの担い手である。その場合、人はそこではあくまでも担い手たるにすぎず、もはや決して存在論の意味での主体ではないが、それが体系の中でひとつひとつの言説において意味記号化作用を行っているからには、述定機能に限定されたこととはいえ、自己の言説に

対して何らかの固有な立場にたつものであることを想定されないわけにはいかないであろう。⁽⁷⁶⁾

〔二〕 非言語的自我の生成史——ラカンを参考に——

〔二〕で示された問題点を踏まえたうえで、唯一者の自我観のもつ文化批判的意味が明らかにされるのであるが、それに先だつて、唯一者理解に役立つものとして、事前に参照しておきたい議論がある。それは、現代フランスの精神分析家ジャック・ラカンによる《鏡像段階》についての議論である。周知の通りアルチュセールは、イデオロギーの担い手としての、システム内個人の役割に注目し、その意味での主体性の起源の探究に着手したが、その際は、ラカンによる、成長する幼児の心理過程に即しての自我の生成史の解明の試みから、多大な影響を受けている。⁽⁷⁷⁾ ラカンは、ソシエールの議論においてはまだ明確なものとならずに留まったラングの主体の生成ならびに機能について、より深い考察を行ったのである。

この立場にとつても主体とは、シニフィアンの体系としての言語による述定作用の担い手、デイスコースの機能としてあるに留まる。しかもその主体は、意味記号化作用においてさえ第三者の検証を要する、あくまでも関係的なもの、いわば“位置”であるにすぎない。このような見方からすれば、前・デイスコース的なアリストテレス的存在概念としての主体観は、当然退けられざるをえない。⁽⁷⁸⁾ だが議論はそこで終わるわけではない。デイスコースの主体性とは生身の個人における機能の全てではなく、その単に一側面であるにすぎない。デイスコースの主体が象徴体系の中では“項”や“位置”であるより他に実体的な根拠をもたないということは、だからといってこの主体の現実的生の全状態が言説の世界に尽くされるということを直ちに意味するものではない。象徴体系の外における自我の起源そのものは否定されえず、その把握のためには別な視点を必要とする。たとえば、ラカンはフロイトの無意識の構造の発見に示唆を受けつつ、この着眼を《鏡像段階》の例を用いて理論化した。

〔鏡像段階〕では、欲動と本能の混沌と失調状態の苦痛にのみつき動かされる幼児（六カ月から一八カ月）は、不意に鏡に映る身体像を自分のものとして認め、そこに自分の身体の統一性を先取りする全体的身体像を見いだすとされる。この観察結果からラカンは、人間の自我の同一性（の幻想）の形成は単なる統覚作用の所産ではなく、視覚に頼る身体像（したがってそれはやはり一義性の記号を構成するイメージたることを免れないが）を媒介としてなされるものであることを証明した。⁽⁷⁹⁾しかしこの理論の重要性はその点に尽きるものではない。この〔鏡像段階〕における身体像を通しての自己把握が、それまでは全く主観的な本能の子であった幼児に、生まれてはじめての自己分裂の経験を与えるのである。鏡像に認められる身体的自我像に幼児はあくまでも固執するが、そのナルチシズムの固着こそが以後社会化される自我の起源であり、やがて言語―象徴の体系としての意識界の主体となりうるものの発端である。しかしこの鏡像に固着する段階は、本来苦悩と不安定性に満ちている。というのも、このとき自我の同一性（の幻想）は、鏡像に投影された自我によって、換言すれば自己の疎外によってようやく支えられているからである。発見された自我の内的恒常性は、いわば他者として見いだされる自我の疎外態との「双数関係」の上に維持されているのである。

このような同一化形成作用の態様に相関的な傾向としてラカンによってテーゼ化されたのが、自我の攻撃性である。⁽⁸⁰⁾自我という熱情の組織は、鏡像段階ではじめて得られた自己疎外的心象への固着と疎隔より発生するが、その関係こそが自我のエネルギーを生む。自我はその形成構造上、本源的に攻撃的である。自我は鏡の中に他者の姿をとった自己を見いだすがゆえに、両者の区別がつかず、攻撃欲求と執着とのほごまで葛藤せざるをえない。⁽⁸¹⁾自らが存しうるためには他者を殺さなければならぬが、他者を殺すことは自己をも否定することである。

ラカンの以上のような発見と理解は、コジエーヴによるヘーゲルの欲望・闘争論研究の影響に多くを負っている。前項「二」にも示されたように、ヘーゲル『精神現象学』の闘争論は、シュティルナーが唯一者である所有人の自己意識の発生過程を描く際にも採用された議論であった。コジエーヴによれば、ヘーゲルの闘争論は、単なる動物の自己感覚とは異なった人間の自己意識の生成過程を論ずるものであった。それによれば、人の自己意識は対象の中への埋没状態

から、欲望によつてはじめて《私》へと呼び起こされるが、それは事物による充足のみに満足せず、欲望それ自体を欲望するようになる。これは他者の欲望を欲望するということ、すなわち、(他者から)欲望されることを欲望することであり、自己意識はそれぞれに、自己が、他者によつて欲望される価値たらんと欲望して闘争に入るのである、とされる。こうして生じる闘争過程が、近代市民社会成立の前史として解釈されることは、すでに述べられた通りである。ラカンは初期に、このコジエーヴの議論の影響下に《鏡像段階》の議論を構築し、ヘーゲルの主—奴をめぐる闘争の理論を自ら「人間存在論における攻撃性の特有な機能についての不滅の理論」^(註)として引用しているのである。

コジエーヴを介してとはいえ、ラカンもまたこのようにヘーゲルの闘争理論の境位を共有するという点で、唯一者の着想を、前言語的、前《主体》的な自我の生成史として読み込む可能性が生じうるものと考えられる。

〔三〕原—自我 (Ur-Ich) — 「言表されない私」 —

ラカンの影響を受けたアルチュセールの議論によれば、以上のような《鏡像段階》の葛藤は成長してゆく幼児の心理状態としては永遠的なものではなく、それはやがて当該社会の象徴秩序、言語的分節化の介入によつて規律されてゆく。言語や社会関係を知らず、全き主観、全き攻撃性であった幼児期の自我は、生殺与奪の絶対的な力をもつ第三者(父)の存在を知ることによつて、法が支配する象徴秩序、すなわち社会関係への参入を開始する。アルチュセールによれば、言語的に分節化された自我は、そこではじめて《主体》と化し、イデオロギーを自ら担うことを余儀なくされる。先に示されたマルクス、エンゲルスによる批判は、このような象徴界における《主体》が、自立した理性的主体そのものと錯視される点にこそ向けられたものであった。

だが、以上の図式を前提とした場合、シュティルナーの唯一者の自我は、このような象徴秩序を担う《主体》そのものを意味するものとはいえない。〔二〕で明らかにされたように、シュティルナーは唯一者を、所有人としての

自己主張の闘争の渦中にあるものとして描いた。その際、やはりヘーゲルの闘争理論を下敷きとしている点から、象徴界参入前の自我生成過程に対応するものとして読み込むことも可能であると思われる。かりに唯一者の着想をこのように、敢えてラカン・アルチュセールのな図式に沿って読み込んだ場合、それは、言語的論理が一元的に支配するより以前の世界、言い換えれば言語的分節化が抛棄した前・人間的な絶対的現実(死や無など)に触れうる次元の世界へと遡及しうるものとして、新たな理解を得ることができかも知れない。シュティルナー自身の言葉から、この仮説の可能性を探ってみた。

シュティルナーは唯一者について、次のように述べている。

「存在、思惟ないし自我を原理とする場合のように、唯一者を『原理』として哲学体系を構築することなど全く不可能なのだ。そればかりではない。全ての概念展開はこの唯一者をもって終わる」(KS36, 同前五一頁)。

もとより、唯一者の自我は、彼自身自覚的に述べるように、体系化や全体性の形成に資するアトムではなく、また何らかの概念展開の論理に服するようないかなる単位でもない。それは、言語的論理に服さず、デイスコース以前から捉え直されるべきものとして宣明されているのである。シュティルナーは、唯一者をもって、社会の表層における《主体》であるがゆえにその現実的個人の生から抛棄されている自我の起源——論理のない現実界と、歪められた形であれ、関わり合う位置——への注意を喚起していると考えられる。

その意味で、シュティルナーが「意識なき、あるいは自覚なき」状態の「私」を強調している点に留意するべきであろう。

「……君は自らのことを考えているときに限り存在し、そして自らのことを忘れてしまえば崩壊するのだろうか。つまり君は自己意識によってのみ存在するのだろうか。始終自分を忘れず、片時も自分から目を離さない人などいる

だろうか。

この自己忘却、この自己喪失さえも、やはり一種の我々の満足の仕方、我々の世界の享受、我々の所有の享受、すなわち世界享受に他ならない」(KSSS, 『左派論叢』一卷五八頁)。

もちろんラカンのいうように、無意識といえども、それが言語によって説明される場合には、言語のように構造化されることを免れない。だがその世界は、語られず、言語的意識界への参入と同時に遮断され放棄されるものとの関係を、間接的ながらつないでいる。言語的論理が支配する象徴界は、人間存在に先行する厳然たる事実——死や無——、自我生成の闘争の展開から産出されたものであり、したがって全過程の一面面ではあっても、その全てでは決してありえない。言語には、自我の意識がそより生まれ落ちた母胎としての想像界、さらには現実界のあらゆる有様を万遺漏なく伝える能力はない。言語的分節化が排除しているがゆえに語られない、語られないがゆえにはじめから存在させられていないものがある。敢えてそのようなものへの関心を言説において喚起しようとすれば、黙して語らぬことか、あるいは言表不能であることを示すしかない。とはいえその無言のうちにこそ、主体のロゴス的な自己知としての自我の自己把握に載らない、生身の自我の現実的生の側面が訴えられているのである。

「私は空虚の意味において無ではなく、想像する無であり、私自身が創造者として全てをそこから創り出す無である」(EES, 上八頁)。

シュティルナーは言語という制約の中で、言語に載らぬがゆえに社会的意識の次元から抛棄されている自我の生成過程を、無をもって訴えようとしているのである。

言語に載らぬ自我という着眼を、シュティルナーが挑戦的にぶつけた直接の対象は、やはりヘーゲルであった。ヘーゲル哲学における純粹自我は、あらゆる直接的な感性を超えたところに成り立つものであった。すなわち『精神現象学』

でいわれるとおり、「このもの」「かのもの」という個々の感覚的確信の根底なる、それらの否定のうえに一樣に一貫してある「単純なもの」「普遍的なもの」⁽⁸⁴⁾、つまり有為転変の実体こそが真の自己意識であるとされる。ヘーゲルにとってはこのように、差異における純粹存在としての同一性だけが真に存在するものである⁽⁸⁵⁾。ヘーゲルは、この、特殊は普遍としてはじめて存在するという思弁を導入することによって、啓蒙主義以来の顕著な風潮であった懷疑主義的な経験主義によって破壊された人間の一貫した内的統一性を、絶対者の絶対知によって収束させることを意図していた。人が感性的確信を超越して自己意識に至るとき、そのときちょうど主観の思惟は絶対者の自己知の過程と一体となつていとされるのである。

ところで、この差異を超えた普遍的なものは、ヘーゲルによれば、言語表現可能なものでなければならぬ。精神の自己思惟や自己知は、理性の連関であるがゆえに、言語(ロゴス)によってしか捉えられないと考えられるのである。ヘーゲル哲学では、言語に載りうる精神の根源的な自己還帰性構造の次元でしか、存在ということが認められない⁽⁸⁶⁾。それにひきかえ、主観の刹那の感覚や、絶えず流動し去る心象風景は、つまるところ言語表現不可能であるから、精神の自己展開にとっては所詮無に帰するものとされる。

しかしこの、ヘーゲルによって非ロゴス的であるとして排斥された生ける自我の感覚、流動する心象風景の側にこそ、シュティルナーの唯一者はたつのである。シュティルナーは、前章で示されたような行程をへて到達された、絶えず流動する瞬間毎に生ずる唯一無二の「私」について、さらに次のような表現を与えている。

「…いかなる概念も私を表出せず、人が私の本質といたてる何物も、この私本人をいい尽くすものではない」
(EE412, 下三三三頁)。

また、『唯一者』への批判に答えて書かれた反批判の中では、次のようにも述べられている。

「シュティルナーが胸中に思っていることは、言葉でもなければ思想でもなく、また概念でもない。彼が口に出していることは、彼が胸中で思っていたことではない。彼が胸中で思っていることは、そもそも口に出していい尽くせるものではない。」

「…唯一者においてのみ、…：没規定性は達成されるように思われる。なぜなら唯一者とは胸中で思われた唯一者としてあるのであって、もし唯一者を概念すなわち言表されうるものとして捉えようとしても、それは全く空虚な、規定不能の名称としてあらわれるばかりであって、その内容を概念の外あるいは彼方に指し示すからである」
 (KS345, 『左派論叢』第一巻四七—四八頁)。

このように、シュティルナーが与える唯一者とは、彼自身の言によれば、それ自体にいかなる思想内容も付着させていない、無色透明の名称である。したがってそれは、「君と私についての最後の死すべき言表(述語)、私念に転化する言表、つまりもはや言表たりえぬ言表、沈黙する無言の言表」(KS349)であって、たとえ形式的には述部に据えられようとも、厳密にいつて通常の述定機能を果たしうるものではない。シュティルナーは唯一者を基本的に言語にかからぬもの、ひいては反原理的、反概念的なものとして強調することによって、合理的公理からの推論によってのみ成り立つ知の体系としての近代ヨーロッパ哲学一般の構えに対し、自らその正反対の立場にたち、「反哲学」の立場を明らかにする。シュティルナーは、このような唯一者という着想をもって、伝統的に主流であったイデアの世界に属する一種の規範概念としての人格による把握が到底及びえない、現実的個体の感性的実存の重要性を主張した³⁷⁾。それは、言語的論理の圧力によって《主体》化に巻き込まれようとするその寸前に踏みとどまり、イメージを通して《主体》化を被る以前の自我形成が開始されておりながら、同時に、視覚的な変換を通してであれ、人間以前に絶対的に存する現実(無、死)と関わりあうことができる段階にたっているものということが出来る。

自我の現実的生を、言語的分節化から排除された生成の起源から辿ろうとするシュテイルナーの自我論は、同時に政治・社会理論において、全体への統合化の契機として論理学的に機能する「理性」を批判するための一戦略としてはたらくものなのであった。

第三項 思弁の否定——現実的個体としての唯一者——

ヘーゲル思弁哲学批判といえば、シュテイルナー以前にすでにフオイエルバッハによつてその先鞭がつけられたのであるが、それはつまるところ、根源的なものではなかった。フオイエルバッハによる思弁哲学批判は周知のように、觀念論哲学において前提された非感性的な理性の孤立的な絶対的妥当性に対して、感性の復権、つまり肉体やそれにまつわる諸欲求の復権を求めるものであった。しかしフオイエルバッハの場合特徴的なのは、そのような要求が、それまで非感性的理性の側におかれていた実在性を、以後はそれまで貶められてきた感性の側へと転位させるといふ仕方主張された点にある。自然や感性こそがむしろ唯一真に存在する根源的なものであるとされ、思惟や理性は逆にその自立性を認められないこととなった。

フオイエルバッハの以上のような『唯物論』、つまり感性や自然を万物の基底もしくは真実在とみる立場は、マルクス、エンゲルスによる批判的継受のうちに、なるほどその観念性は厳しく退けられたものの、他方で『ドイツ・イデオロギー』にみられるような、物質的諸関係こそを社会的意識、イデオロギーなどあらゆる精神的表象の根源をなす実在とみて、社会内諸個人の自律的主体性を一切否認するという見解へと発展したのであった。

それに比してシュテイルナーはフオイエルバッハについて、マルクス、エンゲルスとは異なる独自の見方をもっていた。もちろんシュテイルナーといえども、一八四〇年代当初、小論を著しはじめた頃は、前述のように『キリスト教の

本質』などの影響が濃厚な反神学的で人間理性主義的な議論を行っており、類的人間の着想にきわめて懐疑的となつて以降の『唯一者』に至つても、たとえば「無思想」の提起によつて思想を人間生活の全てからその一部へと格下げし、生身の人間の欲求や感覚を解放せよと主張する。すなわち彼も抽象的思惟に抗して生活(Leben)の弁護を行うかぎりでは、理性偏重を攻撃するフオイエルバッハと軌を一にしてはいる。だがそれと同時にシュティルナーは、このような表向きの合致の根底に潜んでいる、フオイエルバッハと自らとを分かつ重大な分岐点を強く意識していた。シュティルナーは前項に示されたような自らの立場から、フオイエルバッハの思弁批判を不徹底であるとして、次のように批判している。

「フオイエルバッハは『将来の哲学の根本命題』の中で、しきりに存在なるものにこだわっている。それだから彼は、ヘーゲルの絶対哲学にいくら対抗しても、どうしても抽象の弊を免れることができないのだ」(EBC 1-2, 下二八―二九頁)。

フオイエルバッハ自身が「存在」についてどのように論じているのか、一例を参照してみよう。

「…存在の意識こそは常にかつ必然的に一定の諸内容に拘束されている。もし私が存在の内容を……捨象するならば、そのときはもちろん私にとつては無に関する思想以外の何物も残らない。…(中略)…存在とは、決して諸事物から引き離されることができない一般的概念ではない。存在は、存在しているものと一体である。存在は単に間接的に…すなわち単にある事物を基礎づけている諸述語によつて思惟されることができにすぎない。存在は本質の肯定である。私の本質であるものは私の存在である」⁽⁸⁸⁾。

確かにフオイエルバッハは、ヘーゲルの思弁哲学が、自然を圧服する、理性の孤立的で独断的な自己展開であるにすぎないという点に不満をもち、その意味でそれを抽象であると批判した。その際、フオイエルバッハのヘーゲル思弁に

対する批判の観点とは、第一にそれがあらゆる反省に先行するもの（自然的存在）から開始されていないこと、第二にそれが自己をしか思考しない思考（ロゴス）のみに担われていること、にあった。フオイエルバッハは、人間の純然たる思考の過程に、生き生きとした感官と感性を介しての自然への直接的な通路を開き、こうして理性的思考の独断に感性的事実の反作用を与えようとしたのである。

しかし、上の引用箇所からも理解されるように、フオイエルバッハにとっても「存在」とは「決して諸事物から引き離されることができない」「主語」であった。そしてこの「存在」の規定のうちに、やはり特殊は普遍であるという思弁的構成が残されていたのである。確かにフオイエルバッハは若い頃、やはりヘーゲルの「感覺的確信」の議論にふれた際に、ヘーゲルの名目論的普遍に対立する個別特殊な感性的意識の側にたち、「言葉は常に一般的な物に対する表現であるが、感性はただ個別的なものを与えるだけである」と、ヘーゲルの思弁的な構成に取り込まれえない、言表されぬ感性的特殊性の独自の存在を承認したことがあった。しかし彼はその個別性をかようなものとしてそのままにしておくことができず、新たに感覺の次元での普遍性、すなわち類としての感性の相等性を用いてそれらに実体的規定を付与したのである。フオイエルバッハにとってもやはり、あらゆる感覺的確信の根底に「否定の否定」が存在するものとされる。但しそれは、ヘーゲルの単に消えゆくこととしてではなく、消え去る存在に代わって同じ様にこのものである他の存在が現れるという、類の存続を意味するのである。こうしてフオイエルバッハは、「人間は類的存在である」という命題をたて、自然的實在の領域に新たに思弁的命題を建て直したのである。フオイエルバッハにおいても、普遍性としての存在が最も重視され、特殊な個別性には、その単なる間接的思惟の位置づけしか与えられないという傾向が認められる点は否めない。⁽⁹¹⁾

そのようなフオイエルバッハの思弁的残滓を意識してシュティルナーはいう。

「存在は、私のうちで、思惟同様克服されてしまう。思惟が私の思惟であると同じく、存在とは私の存在である」
 (EGS 下二八一—二八二頁)。

シュティルナーは、中途に終わったフォイエルバッハによる思弁批判をこのように遂行し、思弁的命題を完全否定し、感性的特殊性それぞれに固有の存立意義を認めたのであった。フォイエルバッハの思弁批判は不徹底なものであったとはいえ、ヘーゲルのもつぱら思惟による完結的な「技巧的体系的な構築物」(レーヴィット)に自然への直接的通路を設けたという功績を残した。しかしシュティルナーにとっては、そこに思弁の構成が依然存続する点にまだ問題が残っている。それは、思弁においては、普遍がいかなる次元に求められるにもせよ、それが特殊多様なものを仮象扱いすることである。思弁的図式は一般に、多様性を包摂する同一性をしか見ようとしめない。たとえばフォイエルバッハがシュティルナーに向かつて次のようにいうとき、そこには思弁的思考の以上のような特徴が如実に窺えるものといえる。

「唯一者は『私は人間以上のものである』という。それでは聞くが、同じく君は男以上のものであるのか。君の本質、いやむしろ君の自我は、男としての自我ではないのか。君は一般に精神と呼ばれているものから男であることを分離できるのか。君の脳髓——肉体の中で最も神聖で位の高い内臓——は男として規定された内臓ではないのか。君の感情や思想は男のものでないというのか」⁽²²⁾。

フォイエルバッハが掲げる自然主義・感性主義ではこのように、類的存在としての属性である性別や原史的な営みのみが問題にされるにすぎない。諸個体の多様性は顧みられず、それらに共有される属性のみが見られている。それに対して、思弁的思考の枠組みを放棄したシュティルナーは、次のようにいう。

「シュティルナーが、君は生ける存在(Lebendes)または動物以上のものであるといったとしても、それはやはり、君は同時に動物ではあるが、といって動物性のみをもっては論じ尽くされないと意味になろう。…(中略)…彼は

ひとりの唯一の男、ひとりの唯一の人間、などである。いやそれどころか比較しえない男、比較しえない人間である。」(KS384、『左派論叢』第一巻八六一―八七頁)。

個体的人格の理解としては、フオイエルバッハのような捉え方も、またシュティルナーのような捉え方も、いずれも等しく可能である。それゆえ問題とされるべきは、いずれが正しくいずれが誤っているかということではなく、両者がそれぞれどのような視点を重視しているのかということである。このように考えてこそ、シュティルナーの唯一者の議論のもつ意義が理解されるのである。

個体と一口にいつても、それが問題とされる場合、概ね二通りの方向に従ってなされる。①論理学的アプローチ、すなわち概念として探究される場合と、②現存する具体的な個体の、まさにかかる個体たる所以が、事実そのものとして受け入れられる場合とである。⁹³①では、論理学的に個体に先立つ普遍的な存在が前提され、個体は単にその限定として考えられるにすぎない。上述のように、思弁批判を完遂しえなかったフオイエルバッハの《男としての唯一者》という理解は、やはりこの方向に属するものであるといえる。フオイエルバッハばかりではない。デカルトの自我発見以来の、そればかりか伝統的なヨーロッパ哲学における個体の取扱いは、概ねかかる方向性をとっていた。それに対して②の方向に従えば、学者による概念規定以前に、すでに事実として現存する具体的な個体が理解の対象とされる。この観点からみられれば、具体的な個体は、それ自体の固有な存立を評価されるのであり、さらなる前条件が問われる必要はない。この立場はいうまでもなく、いかなる《存在》、すなわち普遍性や概念によつても媒介されない、感性的に特殊な個性に立脚するシュティルナーの探るところのものである。前述されたようにシュティルナーは唯一者の自我を論ずる際に、それはデカルトの自我のように「思惟するもの」としてあるのではなく、またルタートゥムやその哲学的完成であるヘーゲルのごとく「精神」としてあるでもない、と述べていた。現実的個体については、アリストテレスも認めて

いるように、それそのものの概念規定は不可能である⁽⁹⁾。換言すれば、現実的個体は、特殊なものとしてのいかなる概念規定をも超えている。シュティルナーは、上述のようなフォイエルバッハとの論争を通して、あらゆる形而上学的思考が求める概念的思考に対抗し、唯一者の発想に、具体的現実的生の優位性の主張を託しているのである。

以上のような、感性的存在者をめぐるフォイエルバッハとの対立において、シュティルナーが強調してやまなかった唯一性とは、精神であれ本質であれ感性的であれ、いかなる普遍概念にも包摂されぬ特殊性を意味するものであった。それにひきかえ、フォイエルバッハの視角は、人間の実存の理解という点に関してはあくまでもその類的な一般的属性の確認に留まるものであり、さらに概念化されたその一般的属性による人間存在の認識論的同定に固執し続けるものであった。それゆえそれは、シュティルナーが論ずる、概念に包摂されえぬ特殊性の問題を捕捉することができなかった。その意味ではフォイエルバッハによる理性批判ですら、いまだ《存在》に固執せざるをえないという意味でのロゴス至上主義の伝統の域を超えるものではなかった。しかるにシュティルナーの理性攻撃は、単なる感性復権を説くばかりでなく、《存在》の問題までも射程に収めるものであった。

両者の立場の相違は、述語論理学的議論において顕著に現れたそれぞれの位相の違いから、一層明瞭である。フォイエルバッハは神の廃棄を、まず主語の座から「神」をひきずり降ろしそれに新たに「自然と人類」を代置し、そして「神」の述語であったものに代え、それに「自然的人間の特性」を表す述語を付加する、という仕方で行うが、このような論理的な問題処理自体が、彼らの概念化志向を物語るものである。なぜなら彼は、神の述語を廃棄して「通俗的なもの・『普遍なもの』・『俗っぽいもの』」としての人間的述語を新たに設けることによって「尊厳性的人格または主体を思想の中で——またはなお一層よく感性的直観の中で——私と同格視」し、また「誰か他の普通の人間と同じように人間であ

ると想像する」というのだからである (FSW17)。つまりフォイエルバッハは述語というひとつの概念において、特殊な個体の群を平準化するのである。それに対して、シュテイルナーは次のようにいう。

「述語が各人一人一人を内包すべきものであるならば、各人はそこに主語（主体）として現れねばならない、すなわち、各人が単に何者かとして現れるばかりでなく、今まさに現にそうである者としても現れなければならない」（KS349、『左派論叢』第一卷五一頁）。

シュテイルナーはこのように、述語そのものの絶対的廢棄という仕方をもって、唯一者を主語としてなされるいかなる概念的平準化や等質化も拒む立場を表明した、こうしてシュテイルナーは、論理学的言述、述定の世界を超えた次元で、人間の実存を把握するのである⁽⁹⁶⁾。

シュテイルナーがフォイエルバッハを批判しつつ以上のように展開した、述定の否定による唯一者の経験的実在の擁護と復権は、やはり偉大な先行者ヘーゲルをにらみながらなされたものであることが、ここに留意しておくべきであろう。ヘーゲルは『論理学』で次のように述べる。

「悟性の道具として言語は、個々の対象の名において以外には、ただもつぱら普遍的なものを表明するだけである。だから個物の名は、それが普遍的なものを表明せず、そして、いうまでもないが個々の名が恣意的に認められ、与えられもしくは同様に変えられるのと同じ根柢から、単なる仮定的なもの、恣意的なものとして現れるという意味から、無意味なものである」⁽⁹⁷⁾。

ヘーゲルにとつては逆に、最終的に言表に載らない、あるいは載らずにすむ事柄は、人間存在の確証のためには全く意味をもたない。言葉はヘーゲルにとつて、主体が自己を外化する場合の最高の形式であつて、そこからの捨象に捨象を重ねた揚句になおも残らざるをえない内容こそが精神の本質であり、普遍的なものである。刹那の感覺的確信は、す

でに前項でも述べられたように、かような言表の視点から退けられる。すなわち、具体的な〈樹〉を今こうして見ている、今ここなる〈私〉、一瞬の感覚的確信は、その〈真実らしい〉仮象にもかかわらず、〈今、そしてこの〉、このものとしてしか言表されぬものであるがゆえに、実は最も抽象的で貧しい真理であるにすぎない。このようにヘーゲル哲学では、外化の手段たる言語によって客体化される内容が最も貧困であることこそが、各瞬間毎の経験的事実を貶める理由となっている。こうして言語Ⅱロゴスに載ることのできる事柄のみが、人間存在において意味のあることであるとされ、シュティルナーの言によれば「あらゆるものに精神をしか見ない」心根を育んだのである。

シュティルナーはヘーゲルのこのような議論から、言表が諸事物の差異を悟性的普遍性に包摂する機能をも有することを見抜いた。彼がフォイエルバッハとの論争で、言表される述定を概念化と同視しえたのは、けだし、以上のようなヘーゲルの立場の敷衍に基づいてのことである。彼は唯一者の各瞬間毎に唯一無二な経験的現存が平準化されることを阻むための手法として、前述されたヘーゲルの立場を独自に転覆したのである。その際シュティルナーは〈私〉を、ヘーゲルの言でいうなら、消失せぬ普遍的なものとしての自我において否定される、言表されぬ〈今、そしてここ〉において思念される私^⑧という立場に位置づけた。こうして彼は、主体Ⅱ精神の自己還帰的連関から抛棄された、個人の非言語的な現実的・個体的自我への顧慮を訴えかけようとしたのである。

「唯一者は呼び名であるにすぎず、ただ君は君であつて君以外の何物でもなく、君は唯一無二の君、言い換えれば君自身であるということだけが言われているにすぎない。こうして君は述語なし、それゆえ同時に述定なし、使命なし、戒律なし、……なのだ」(KSS48『左派論叢』一巻五〇頁)。

このように、言語批判の側面からも、シュティルナーは、〈他在における自己知〉構造を否定した。その一方で、普遍化をなす言語重視の立場にヘーゲル、そしてフォイエルバッハまでも位置づけたのである。

唯一者とは、概念規定を超え、また同時に言表不能なものである。普遍論争以来の根源的対立の一極にたち、このように個別具体的なものを声高に主張することによってシュテイルナーが企てていることは、人間主義、より正確には人間理性主義の時代の到来を迎え、言語的分節化や概念的把握に基づき個体の特殊性を全体性に組み入れるような性質の社会理論の勃興に対して、象徴秩序が抛棄する前、人間的な現実と関わる自我生成の立場から、警鐘を鳴らすことである。

第一節のまとめ

本節で明らかにされたことを、ここに簡潔に確認しておこう。

- (一) 唯一者とは、近代市民社会成立以前の、主―奴をめぐる闘争の次元にたつ、欲望の自己意識である。
 - (二) このようなものとしての唯一者の自我は、精神分析的にいえば前―言語的であり、言語秩序によって分節化されない原―自我である。言語表現のみに尽くされるものでないゆえに、これは「言表されない私」、「無」であるといわれる。
 - (三) シュテイルナーは唯一者という着想をもって、ドイツ観念論の主流的な手法である論理的、あるいは形而上学的アプローチによる概念的把握には決してかからない「現実的個体としての自我」を主張しているのである。
- 以上の諸性質をもって、唯一者の議論は、理性主義を攻撃するものであることが明らかにされる。

唯一者とは、意識、言語、概念の次元だけからみられれば、それらに把握され尽くされないのが「無」であると烙印づけられる。シュテイルナーは、そのような意味で「無」なる唯一者の自我を、しかしむしろポジティヴに「創造する無」であると述べる。前章で明らかにされたように、唯一者の自我は、過去志向的なドイツ観念論的自律観に反して、実存的かつ将来志向的な自律観を提起した。しかし前述のような意味で「無」である唯一者の自我から、はたしてどのようなにして将来にむかってポジティヴな主体性が導き出されるのであろうか。ここで節を改め、次節においてこの問題

を考察したい。

第三章 第一節・註(続き)

- (51) Hegel, PhDR, §273.
 (52) Ebenda, §260.
 (53) Friedrich Lütge, Deutsche Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Ein Überblick, 3. Aufl., (Springer-Verlag Berlin, 1979), S.413.
 (54) Meilan, op. cit., pp.24-25, 邦訳三六頁。
 (55) 「封建制 Feudalismus」概念の用法は、時代とともに変遷を遂げている。「封建制」とはもともと、八世紀後半よりフランス王国の国制の柱となった、レーン(封土)の授受を伴う国王―家臣間の主―従関係を意味するものであった。これはその後物権化し、近世にはおおむね借地の一形式と化したのが、とりわけ一八世紀に入ってから啓蒙思想家たちによって、王権と市民とから成る統一国家に対立する貴族(＝領主)の恣意的支配体制という統治体系を指すものとされた。一九世紀にはほぼこのような意味で、歴史哲学上の一段階として理解されていたものと思われる。石川武「封建制」『日本大百科全書』第二一卷(小学館、一九八八年)参照。
 (56) Hegel, HSW11, S.504, 武市建人(訳)『歴史哲学』(岩波書店〈文庫〉)下二一四頁。
 (57) Kant, Die Metaphysik der Sitten, erster Teil, Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, in: Kants Werke (Akademie Textausgabe), VI, S.249, 加藤新平＝三島淑臣(訳)「人倫の形而上学・法論」(中央公論社・世界の名著Ⅶ); Manfred Brocker, Kants Besitzlehre. Zur Problematik einer transzendentalphilosophischen Eigentumslehre, (Königshausen + Neumann, 1987), S.107ff.
 (58) 石井紫郎「財産と法」『岩波講座・基本法学』三(岩波書店、一九八三年)六頁。
 (59) homo noumenon の所有は「カントによって」「可想的占有」と呼ばれる。この概念には、その非感性的・非事実的な(し

かし現実的拘束力をもった) 所有形式に顧み、いわゆる〈所有権の観念性≡非事実性〉という、すぐれて近代的な所有権理解が明確に定式化されている。三島淑臣「カント私法論についての再論」(一)『九州大学・法政研究』第四九号(一九八三年)三二四頁。

(60) 近代主権国家の権力は、伝統社会のように歴史的起源との関連をもたず、国家契約に基づけられた必然的外的強制として、もっぱら抽象的・哲学的にのみ正当化されることになる。Ernst-Wolfgang Bockenförde, *Gesetz und gesetzgebende Gewalt*, 2. Aufl., in: *Schriften zum Öffentlichen Recht*, Bd. 1 (Duncker & Humblot, Berlin, 1981), S. 95. なお、前掲の三島論文では次のように述べられている。『実定的な所有権制度を含めて全私法秩序は、人々に意識されるされないにかかわらず、外的な〈私のもの〉の可能性を、それゆえまた非感性的占有の可能性を不可欠の根本前提として成り立っているものであり、これが不可能となれば、全私法秩序はなら存在根拠をもたぬもの、非合理的な虚構でしかないことになろう』(三二五頁)。シュティルナーの当該議論に照らせば、きわめて示唆に富む指摘である。

(61) Kast, a. a. O., S. 244.

(62) 一八〇七年の一〇月勅令、一八一一年の調整令およびそれについての一八一六年の布告により、従来農場領主のもとで劣悪な耕作権しかもちえなかつた農民は、一定の耕作地について完全な所有権を取得するに至った(村上淳一『近代法の形成』[岩波叢書]一〇七頁)。プロイセンの土地所有権の改革立法の詳細については、Norbert Habermann, *Die preussische Gesetzgebung zur Herstellung eines frei verfügbaren Grundeigentums*, in: H. Coing und W. Wilhelm (Hrsg.), *Wissenschaft und Kodifikation des Privatrechts im 19. Jahrhundert*, Bd. 3, 1976. プロイセン改革の全容については、Reinhart Koselleck, *Preußen zwischen Reform und Revolution* (Stuttgart, 1967).

(63) Schwab, a. a. O., S. 84.

(64) 石井・前掲論文二二—二三頁。

(65) Hegel, *HSW* 2, S. 148, S. 151-152. 金子武蔵(訳)『精神現象学』(岩波ヘーゲル全集)(上)一八四頁、一八八頁。

(66) Hans Georg Gadamer, "Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins", in: H. F. Fulda und D. Henrich (Hrsg.), *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, 4. Aufl. (Suhrkamp, 1979), S. 239. 谷喬夫『ヘーゲルとフランクフルト学派』(御茶の水書房、一九八二年)参照。

- (67) Norman, op. cit., p.51, 邦訳八二頁。
- (68) Hegel, PhDr, §57, §21 など。
- (69) Alexandre Kojeve, Introduction à la lecture de Hegel (Éditions Gallimard, 1947), pp.570-575, 上妻精二・今野雅方(訳)『ヘーゲル読解入門——精神現象学』を讀む——(国文社) 四一六—四二四頁; J. N. Shklar, "Hegel's Phenomenology: an Elegy for Hellas," in: Pelczynski, op. cit.
- (70) Ludwig Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes (Verlag Karl Alber GmbH, 1979), S. 279, など。このように厳しい指摘も与えているもの、Siepは基本的にはヘーゲルのイエナ期相互承認論を、意識—制度—歴史的規範を歴史的形成のプロセスにおいて統一的に捉える(S.25)規範的かつ説明的な原理によって制度の体系を記述しうる、比類なき深みをもった実践哲学であると高く評価している(S.17)。
- (71) 前革命期のプロイセンにおいてユダヤ人がおかれていた法的地位については、シュティルナーやエンゲルス、バウアー兄弟もそのメンバーであったベルリンの「自由人」の一員であり、『ライン新聞』にプロイセン批判の論稿を活発に寄稿していた L. H. F. Buhl, "Die gesetzliche Stellung der Juden in Preußen," in: Der Patriot. Inländische Fragen, 2. Heft (Berl., W. Hermes, 1842) ("プロイセンにおけるユダヤ人の法的地位"前掲『資料ドイツ初期社会主義』所収)に詳しい。それによると、事情は次の通りであった。もとのからのプロイセン領では、一八一二年三月一日のハルデンベルクによるユダヤ人解法令によつてはじめて、ユダヤ人にキリスト教徒と同等の人権、市民権(ただし官吏登用は除く)が認められた。しかし、解放戦争後新規にプロイセン領となった諸地域に居住するユダヤ人に対しては、プロイセン政府当局は同解放令の適用を渋り、新たな一般的規定の制定までは「暫定的に」それぞれの地域の在来の状態のままに留めおくという方針をとった。とはいえ、結局はかかる状態がその後三〇年近くも放置され、プロイセンはその一国のうちに、ユダヤ人関係法に關しては、それぞれ極端に矛盾した多様なものが並存して効力をもつという、「秩序ある国家ではおよそ考えられないような混乱状態」を呈することとなったのである。
- (72) B. バウアーが『ユダヤ人問題(Die Judenfrage)』を書いたのは、やはり一八四二年、ちょうど彼がボン大学の神学講師職を罷免された頃、あるいはその直後であり、その執筆の背景にあったのはライン地方のユダヤ人問題であったものといわれる。ライン地方はナポレオン時代にフランスに併合されていたが、その当時(一八〇八年)にフランスの制定したユ

ダヤ人統制のための特別法が、プロイセン治下に移行しても依然効力を維持していた。その特別法の中でもいわゆる「恥辱法」は、ユダヤ人の経済活動を制限（融資や負債の取立てを統制したり、商業を営むにあたっては毎年特別の許可を要するなど）するものであり、ライン地方のユダヤ人や自由主義者たちは、この法令を一八二二年の解法令の適用によって無効とするようプロイセン当局にたびたび懇願するも、容れられなかった。その一方でプロイセン当局が新規に発布するユダヤ人への規制はライン地方にも適用され、ライン地方はユダヤ人解放という点については、自由主義的風潮にそぐわぬ実態であった。

(73) Marx / Engels, *Die deutsche Ideologie* (Dietz Verlag, 1953). このうち、編集をめぐっていまだに議論の分かれている第一巻第一編からの引用については、それらの論争を踏まえたくうえで独自に行われた最新の編集版である廣松渉（編訳）『新編 輯版・ドイツ・イデオロギー』（河出書房新社、一九七四年）を参照する。

(74) V. N. Volosinov, L. Matejka, I. R. Titunik(Trans), *Marxism and the Philosophy of Language* (London, 1973). 桑野隆（訳）『マルクス主義と言語哲学』（未来社）。枝川昌雄「精神分析と二つの記号論」『現代思想・臨時増刊・総特集Ⅱラカン』（一九八一年）参照。

(75) Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale* (Payot Paris, 1964), p.166. 小林英夫（訳）『一般言語学講義』（岩波書店、一九七二年）一六八頁。

(76) 今村仁司『社会科学批評』（国文社、一九八三年）八〇頁。

(77) Ted Benton, *The Rise and Fall of Structural Marxism*. Althusser and His Influence (MacMillan Publishers Ltd, 1984), pp.139-140. 市倉宏祐『現代フランス思想への誘い——アンチ・オイディプスのかなたへ——』（岩波書店、一九八六年）七六頁。

(78) Hugh J. Silverman (edit), *Philosophy and Non-Philosophy since Merleau-Ponty* (Routledge, 1988), pp. 128-129.

(79) これによって、デカルト・カント型の伝統的コギト的自我観が根底より覆われた。Jean-Michel Palmer, Lacan (Editions Universitaires, 1970), 岸田秀（訳）『ラカン』（青土社、一九八八年）三二頁。

(80) Jacques Lacan, "L'agressivité en psychanalyse." (1948. 5), in: *Écrits* (Paris, Editions du Seuil, 1966) p. 120. 宮本忠雄Ⅱ竹内迪也Ⅱ高橋徹Ⅱ佐々木孝次（訳）『エクリ』（弘文堂）I、一六一頁。

- (81) 石田浩之『負のラカン』(誠信書房、一九九二年)一五頁。
- (82) Mikkel Borch-Jacobsen, Douglas Brick (trans.), Lacan. *The Absolute Master* (Stanford University Press, 1991), pp. 89-91.
- (83) Louis Althusser, *Friend et Lacan (éditions des grandes têtes molles de notre époque)*, 西川長夫(訳)「フロイトとラカン」同『国家とイデオロギー』(福村出版、一九七五年)一一一頁。今村・前掲書五八頁。上野俊樹『アルチュセールとブーランツァス』(新日本出版社、一九九一年)参照。
- (84) Hegel, HSW2, S. 84, 前掲、『精神現象学』(上)九九頁。
- (85) Poggeler, a. O., S.65, 邦訳九八頁。
- (86) 安井・前掲論文二六五頁。
- (87) 三嶋・前掲書三五頁。
- (88) FSW2, §27.
- (89) FSW1, S. 15, 全集一巻八頁。
- (90) FSW2, S. 186, 同前二〇三頁。
- (91) もちろん思弁の構成の中には、絶対的孤立の克服としての他者の承認・相互性という視点もある。それはかの自己意識にみられるように、我と汝との媒介、ひいては社会の成立を可能にする。フォイエルバッハがこの視点をも積極的に取り入れ伸長させている点は、見逃されてはならない。
- (92) FSW7, S. 301, 『キリスト教の本質』(岩波書店〈文庫〉(下)三五六頁)。
- (93) 三嶋『人格主義の思想』三九頁他参照。
- (94) Aristotle's *Metaphysics*, tr. by W. D. Ross (Oxford University Press, 1924), Vol.2, p. 213, 出隆(訳)『形而上学』(岩波書店〈文庫〉(上)第七卷第一五章)。
- (95) 三嶋・前掲書四〇頁。
- (96) M・ブーバーも指摘しているように(「単独者への問い」)、シュティルナーのこのような脱論理的な唯一者の実存把握は、彼と同時代のデนมマークの哲学者キルケゴールのいう単独者の実存把握に類似している。しかし、唯一者と単独者との根本的相違は、個人の責任と真理の問題が提起されるときに明瞭となる。キルケゴールは確かにヘーゲル的な客観的真

理を攻撃し、内面的な精神的行為によって構成される実践的真理としての主観的真理を顕揚するが、彼はそうすることによって責任の立脚する、知られ信じられる信念を刷新しているにすぎない。それに対してシュティルナーは、実存の、単に知的なだけの真理概念そのものを否定し、常套句に堕ちた言葉を経ることのない、現実の一回かぎりの実存のみに、唯一者としての自己の全生を賭している。Robert C. Solomon, *From Hegel to Existentialism* (Oxford University Press, 1987), p. 80, p. 83; Paterson, *op. cit.*, pp. 164-165.

(97) HSW4, S. 133, ヘーゲル全集『大論理学』上巻の一、一三一頁。

(98) 麻生建『ドイツ言語哲学の諸相』(東京大学出版会、一九八九年)一二二頁。

(99) HSW2, S. 85-86, ヘーゲル全集『精神現象学』(上)一〇二—一〇三頁。