



Title	マックス・シュティルナーの近代合理主義批判（1）
Author(s)	住吉, 雅美; SUMIYOSHI, Masami
Citation	北大法学論集, 42(2), 95-145
Issue Date	1991-12-26
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/16824
Type	departmental bulletin paper
File Information	42(2)_p95-145.pdf



マックス・シュテイルナーの近代合理主義批判(一)

住 吉 雅 美

目 次

はじめに

第一章 ドイツの自律の形成過程——シュテイルナー前史——

第一節 ヘーゲルの課題——「同一性原理」の提起とその意義——

第二節 「同一性原理」の世俗化——自律から主体性へ——

第三節 ヘーゲル以降の潮流とその射程

第一款 「同一性原理」批判の萌芽①——カント復権的批判——

第二款 「同一性原理」批判の萌芽②——ロマン主義的反発——

第三款 「同一性原理」の両義性

第四款 ヘーゲルの後継者①——理性主義の後継者——

第一項 「同一性原理」の実践化

〔一〕 B・パウアー

〔二〕 フォイエエルバッハ

第二項 人間中心主義

第五款 ヘーゲルの後継者②——反理性主義的後継者・シュテイルナー——（以上、本号）

第二章 シュテイ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

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——

第四節 Eigner——所有的個人主義との異同——

第五節 シュテイルナーにおける新しい自律観

第三章 シュテイルナーと「闘争」

第一節 《反近代》の視座としての Eigner

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 《シュテイルナー・シヨック》の射程

第四章 唯一者の政治論

第一節 シュテイルナーと市民社会

第二節 唯一者の「政治的死」

第三節 唯一者の政治論——連邦主義——

おわりに シュテイルナーと現代

はじめに

一 普遍と個の関係をめぐる議論は、すでに古代ギリシアの古より闘われてきたものでありながら、今日もなお、議題としてのアクチュアリティを少しも失うものではない。個別特殊性の上位にたちそれらを同質的に統一しようとする普遍主義的な視点と、それらの具体的状況に即応した妥当性を要求する個別具体的・偶然的な視点との緊張関係をいかに調停すべきかという問題は、現代のデイスコース倫理学の次元にとどまらず、社会論や政治哲学、果ては正義論といった実践哲学の領域に至るまで広範な関わりを有している^①。かかる問題の議論においては、近来しばしば前者の視点の古典的典拠としてカントの合理主義的倫理学が槍玉にあげられ、この哲学が形式的な普遍妥当性をもつ道徳法則の支配をもって個人の傾向性を統制するばかりでなく、感性、ひいては内的・外的自然に至るまで抑圧する結果を生んだという批判が頻繁になされている。しかも、このような自然抑圧的な文明化過程の帰結とされるナチズムやスターリニズムの体験以後は、理性的自律という観念の旗色はとりわけ悪く、この言葉はむしろ否定的なニュアンスをこめて語られており^②さえている。

しかし、理性的自律の観念それ自体はその起源を辿れば、個人が自然規定性すなわち伝統的支配を脱して自立し自由な活動をおこなうという近代の幕開けをもたらしたという歴史的な意義をもつものであつて^③、このような意義を顧慮だにせずこの観念をはなから毛嫌いし退けることは軽率のそしりを免れぬものだろう。もとより現代社会における人間にとって、いかなるコントロールも受けないナマの感覚や生理的欲求のみに導かれてその生を全うすることは不可能である。ホップズも述べたように、個体的人間の生はいかなる場合といえども、自らの感性や生理的欲求をある程度は対象化し調整しうる何らかの能力による統御を抜きにしては、貫かれることはできない。

むしろ、普遍主義倫理学の自然抑圧的性格や個別性・具体性・多様性の捨象などといった極度に等質的・画一的・形式的な特徴こそが是正され、そのうえで生身の個人の《今・ここ》の具体的生の状況に即応しうる新たな自律の道が模索されるべきであろう。このような方向づけにおいて改訂されたうえで はじめて、合理主義的自律は前述された弊害を減殺され、その積極的な意義を再評価・受容されるものとなりうると思われる。このような改善を経たうえでの理性的自律の思想は、現代社会に対し、既成の物象化された文化や価値体系に屈服せず、自己の責任においてそれらの形式性に抗して新たな権利を創出するための闘争をおこない、かくして社会を活性化する主体的・実践的な個人像を提起するための礎となりえよう。

さて今日、上述の理性的自律の批判と刷新という実践的関心に関連して、思想史の分野では、規範倫理学における個と普遍の相克という問題に着目し、過去の思想列伝からその通時的基層を探りつつ解決の糸口を見いだそうとする試みがなされている。その一例として今日注目されているのが、反自然的・普遍主義的倫理学の始祖をドイツにおける理性哲学の確立者カントに求めたうえで、このカント哲学に対して個人の特殊性（感性や個性）の視点から反発を向けた一九世紀初頭のロマン主義を再発掘・再評価しようという動きである。ロマン主義は、ドイツでは一八世紀末啓蒙主義哲学の隆盛を追って出現し、カント、フィヒテの観念論に胚胎しながらもそれらの普遍主義的な、それゆえ感性的特殊性を顧みぬ道徳論的帰結に反発し、さらにゲーテやシラーの影響下にたちつつ、自我の情熱や個性の重視、かつ反秩序的な感性の解放を要求する立場を標榜した。中でも、前述の問題関心の脈絡から注目されているのが、シュライエルマツヒャーである。シュライエルマツヒャーは、カント道徳論の普遍性の圧倒的優越を端的に指摘し、その形式主義を批判すると同時に道徳論における普遍性と特殊性との対等な把握と均衡形成を要求した。ロマン主義が当時のカント哲学に対して提起したこのような要請は、現代社会哲学の争点に関連づけていえば、現出した具体的状況に直面してそれらを

抽象的な一般準則に服せしめることによって理解や解決を全うするのではなく、「日常的営為としての『政治』を再発見すること、すなわち各状況をその都度変化する諸要素の平衡達成 (Ausgleich) として把握し、矛盾対立状態における可能なかぎりの合意形成によって個と全体の当座の最良のバランスを獲得しようとする思考の原型として、重要な意義をもつものと考えられている^①。

とはいえ、倫理学における個と普遍との緊張関係をいかに処理すべきかという問題のより厳密な考察にとっては、ただもつばらロマン主義に依拠するばかりでは、それほど生産的な寄与は期待されないだろう。それというのも、ロマン主義そのものには、形式的な普遍法則による個別特殊性の圧殺を攻撃する積極面が認められる反面、それ自らには普遍倫理学と対極的に、現出した状況に情緒的に感溺するニヒリスティックな主観感情によって規範意識そのものを暴圧する危険もまた否定できないからである。それはまた、冒頭に述べられた合理主義的思想が近代に与えた歴史的功績である、自然規定性から自由な自律的個人の観念を白紙撤回する結果すらもたらしかねないものと懸念される^②。我々がロマン主義の問題提起を今日積極的なものとして継受するためには、個別具体性の復権とともに、その具体性に柔軟に対応しながらも維持される自然制御的な個人的生の一貫性はいかにして可能であるかを考察する必要がある。換言すれば、ドイツ観念論が前提してきたような抽象的理性人の自律論ではなく、絶えず変化する歴史的状況の渦中であって、これもまた心身ともに刻々変化する生身の個人にとっての新たな自律倫理の着想を練りだす試みが求められるのである。

二　ところで、このような具体的状況における個人と普遍性との調停の試みは、すでにロマン主義の流れを汲む一九世紀末から今世紀はじめにかけてドイツで流行した、いわゆる生の哲学によって手掛けられていた。それはロマン主義の一定の批判性を引き継ぎ合理主義的倫理学の《論理による生の暴圧》を告発しつつも、同的に現実的個人が歴史的現在

や物象化した時代の文化に無為に同化吸収されることも回避すべく、個人の自律倫理を超越的・普遍的な次元から状況的・個体的な次元に転換することを志すものであった。^⑧しかしこの志向は別の言い方をすれば、デカルトやカントのように自我を神ないし全体性に直結する何らかの実体によって根拠づける方法論と訣別し、いかなる実体概念にも依拠しない自我の新たな自立的・実践的主体性への道を模索しようとする志向でもあったといえる。^⑩

しかしして、ロマン主義に発する反理性主義の流れをこのような方向へと導くのに決定的な役割を果たしたのは、他ならぬニーチェによってなされた近代批判であった。^⑪

周知のとおり、一九世紀ドイツ教養市民道德の欺瞞を暴くとともに、絶対視されていたキリスト教的価値観の権力性を看破しこれを覆したニーチェの思想は、一八九〇年代後半から全ヨーロッパ的規模で爆発的な流行をみせた。ニーチェの議論は広範かつ多岐にわたるものであるが、その基底にあるものは、啓蒙主義以来神に代わって世界史の原動力たることを自負する人間の、世界を対象化し自分のエゴイズムのために利用しつくす僭越で傲慢な理性使用への厳しい告発である。このようなニーチェの啓蒙理性批判は、今世紀、近代合理主義あるいは文化批判を標榜するあらゆる議論にとつてのいわば通奏低音をなしている。それはすなわち、人類における《脱魔術化》を可能にし、かくして人類を神に代わる世界史の主体たらしめた理性が、今日その普遍化能力の一面的肥大のゆえに世界を客体視し、それ本来の多様性を捨象し単層的な素材として意のままに処理する能力と化している、そしてそれが現世での管理主義や様々な抑圧を生んでいる、という認識である。^⑫

もちろんこのような認識は、悲観的に受け入れられた場合、そのまま近代的思惟の全面的否定を、そして主一客未分化の古への果てしなき退行を唆すものへと容易に転化しうる可能性は否めない。^⑬しかし、ニーチェの理性批判がポジティブに、すなわち人間理性の自己批判と自浄・再生を目指す志向において受容された場合には、管理・抑圧・画一化の事

態は理性そのものに必然的帰結ではなく、むしろ理性の誤った使用の責に帰されるべき問題であるにすぎないものと捉え直される¹⁴⁾。人間はやはり、自然的脅威・迷妄・神や悪魔への謂れなき畏怖から自由であり、混沌や無秩序、不確実性に対する一定の自律的な統制をなしえねば成り立ちえない存在である。その意味で人間は理性にいかにも疑念や嫌悪を抱こうとも、理性を失うことはできない。理性批判、理性否定すら理性を欠いては不可能なのである。そこでニーチェの議論が発展的に読み込まれる場合、理性批判は次のような手順を踏むものとなろう。まず第一に、単なる対自然処理能力として人間理性を同定することを厳しく退け、そのことへの反省のうえに人間存在と自然との密接不可分さの認識にたち帰り、主―客対立のステレオタイプを根底から見直す。ここまでは前述の悲観的ニーチェ解釈とも共通する方法である。ただしここにおいて批判行為が停止し、主―客区分の定型が破壊されたままに人間存在が限りなく自然や運命に溶解されてゆくのだとすれば、それはロマン主義の消極面である退行性・無為性という陥穽に落ち込むことである。このような陥穽を回避するために人間は、自然や歴史と自らの不可分性を意識しつつも第二に、それらの渦中においてその都度の不確実性や混沌における意味を自ら創造すべきなのである¹⁵⁾。ただしその意味創造は、もはや観念論時代のように、超歴史の実体としての理性を根本原理となされるものであつてはならない。感性の諸要求や自然の無秩序、具体的存在状況の多様性・不確実性、これらにまみれつつその都度の生きたバランスを創出することが求められるのである。

いわゆるロマン主義に依拠するのみでは、理性批判とともに個人の自律の観念そのものまでが廃棄される可能性を食い止めることは困難である。しかるに、その形式的理性への批判的視点が以上のようにポジティブに読解されたニーチェを経て洗練されることによって、多様なものの均質的画一化の弊を回避しつつも、個別的諸状況に一定の安定性をもつて関わりうる実践的主体性(換言すれば、自己同一性の基準が過去からの連続性を維持しつつも未知の将来に向かつて

フレキシブルに開かれているという新たな自律への可能性を開きえたのである。事実、前述された生の哲学における状況的・個体的な自律倫理確立の試みは、このニーチエの影響下になされたものであった。この自律性改革の過程は一言でいうなら、『実体にもとづく自律的主体性』から『実体なき自律的主体性』への転換過程であるということもできる。

三 しかし、このようなニーチエの理性批判に先だつて、すでにロマン主義の時代に、その当のロマン主義の洗礼をうけその普遍的理性主義批判の要素を受け継ぎながらも、全くの非合理性への逃避や方向なき多様性への埋没にはしることなく、自らそれに関わる主体性を柔軟に創出しうるポジティブな個人像を追求し、それゆえ前述された個体的な自律倫理の萌芽として位置づけうる論者が存在した。それが、本稿でとりあげられる一九世紀ドイツの著述者マックス・シュティルナー (Max Stirner) である¹⁶⁾。

マックス・シュティルナーは、一八四〇年代のプロイセン・ドイツを舞台に、主著『唯一者とその所有 (Der Einzige und Sein Eigentum)』によってその名を知られ、短くも華やかな活躍を残した著述家である。このシュティルナーの思想が、理性批判と自律倫理の変革という問題関心に関わる所以は、彼の議論が、理性による自然処理過程としての文明化を推進する近代合理主義精神——それはいうまでもなく、上述されたドイツ観念論的な理性的自律の発展形態である——のいわば哲学的源泉であるヘーゲル哲学をめぐる、また、その実践化を目指した継承者たち『ヘーゲル左派』との応酬においてなされたという点にある。

ヘーゲルが近代合理主義精神の源泉たる所以は、彼が、物自体を知りえず主観的な認識にとどまらざるをえないカント的な純粹統覚的主体のあり方を克服し、従来それにとつて客体・他我であつた外的対象なかならずく自然をも能動的に取り込み自己確証に役立てるといふ普遍的精神を、唯一真に実在する主体と見なした点に求められる。このヘーゲルの

主体こそがまさに、事実上、自然にはたらきかけその多様性を等質化し、これを克服してゆく西欧近代の合理主義精神そのものに他ならぬのであった。¹⁷⁾ただしこの精神は、ヘーゲルにあっては絶対者の表象としてまだ彼岸の抽象たるにとどまるものであったが、《ヘーゲル左派》の共通の関心は総じていえば、この絶対的に合理主義的な精神をいかに天空の高みより此岸に降ろし、人類に内面化させあげくには人間理性の勝利として実現させるかという点にあった。¹⁸⁾彼らはいわば、ヘーゲル哲学における近代合理主義の核心を抽出し、その世俗への浸透とそこにおける完成を、もっぱら理論的次元において先どうと試みたのである。¹⁹⁾またそれゆえにこそ、一八四〇年代のプロイセン・ドイツの精神史的状况、すなわち人類の自己意識が単なる真理の静観という限界を超え、能動的・主体的精神への参与を自覚しはじめた時期に、やがて二〇世紀に至ってその延長線上に次々と顕在化しはじめる合理主義の諸問題、諸論点が、予めこの哲学的一脈によって理論的に凝縮されたかたちで体现されていたものといえるのである。このような兆しは、一般に「ヘーゲル左派」に数えられるフォイエルバッハ、マルクス、エンゲルス、ブルーノ・バウアー、モーゼス・ヘスらの議論に看取されるところである。

確かにシュティルナーもまた、当初は以上の諸論者と出発点を共有し、ヘーゲルに由来する近代合理主義精神を世俗の人間精神に内面化させることに関心を向けていた時期があった。しかしシュティルナーは、そのような試みに専心するうちに、内在的にその理性主義的思考そのものに根源的な疑義を抱いてゆくようになる。その過程は、一八四〇年代のプロイセン・ドイツという時代文脈にあっては、主体性精神の弁証法との格闘の行程として示され、そのうちに理性主導的思考の抱える諸問題が浮き彫りにされることになる。かくしてシュティルナーは、ヘーゲル哲学を批判的に実践化しようとした前掲の他の論者たちとは一線を画し、近代合理主義批判の萌芽ともいえる諸論点を抽出・提起するに至るのである。

シュテイルナーを再読することは、したがって人間の理性主導的自律、そしてそれが導く自然支配的な近代合理主義精神への批判の核心を始発点にたちかえつて確認することも意味するのである。しかしかかる試みにあたって我々の関心の直接の焦点となるのは、ヘーゲル論理学にその精髓が開陳されている「同一性原理」である。この原理は、いわばヘーゲルにおける近代合理主義精神の核心とでもいいうるものであり、約めというなら、物自体を知りえず静観にとどまるカント的な純粹統覚としての自我を克服し、自らにとつての非同一次性、他我としての存在である自然をも自己のうちに取り込み、これによって自己存在の確証に役立てる精神の実在を確信することである。これこそが、あらゆる感性的特殊性や自然の多様性を画一化・等質化して処理し抑圧する理性的自律、そしてそれに導かれる合理的文明化の推進に大きく資するものであつたのである。シュテイルナーを中心としてその他のいわゆる《ヘーゲル左派》の各人が、それぞれにこの原理に対していかなる立場をとり、その帰結として近代合理主義精神をどう受容したのかということが、本稿の中心的な問題関心となろう。

本稿において、シュテイルナーによつて敢行された近代合理主義批判、そしてそれを導く理性的自律への批判と改革の過程が跡づけられることによつて、自然征服機能としての理性への信賴のみに依存しない、新たな個人的自律を目指す試案のひとつが得られることが期待されよう。本稿の論述が導かれるであろう結論を示唆するならば、一八世紀半ばにシュテイルナーが提起した新たな個人的自律は、同世紀末のニーチェ出現、ポスト・モダンの黎明に先立ち、ロマン主義の水脈より生い立つことによつて啓蒙理性の形式的抑圧性を批判するものでありながら、それでも主観的自由を覚醒せしめた理性そのものを放棄するものではない。唯一者の理性は、喪失された実体に代え、現実的個体の状況内的な生の事実から創出される、将来へ開かれたアクチュアルな主体性をその新たな内容となそうとするものとして提起されたということが明らかとなる。

しかも、このような新しい自律の担い手たる個人像すなわち唯一者の構想もまた注目される。なぜなら唯一者は、シュティルナーによって、ロマン主義的な前意識的な感性の混沌に立脚する、概念化されえぬ現実的個体として把握されているからである。それは分節化される言語||理性||意識界の諸事象の域を超え、絶えず多様性の画一化・統合化そして全体化を狙う自己完結的な社会理論にけっして組み込まれぬものである。このような自我把握と状況即応的な個人的自律との関連がシュティルナーにおいて明らかにされることによって、彼がロマン主義からニーチェ↓生の哲学へ至る一九世紀ドイツ普遍主義的倫理学批判の系譜において、きわめて重要な思想的架橋を果たしていたことの理解が可能となるであろう。

四 なお、付言するならば、シュティルナーの再検討から導出されるであろう以上のような自我観・自律観は、近年政治哲学の領域で話題の焦点となつてゐるリバタリアニズムへの関心の脈絡からみられても、きわめて興味深いものである。周知のとおりリバタリアニズムとは、自由についての道徳哲学的議論にもとづいて、個人の営為に対する政府の干渉を退ける立場である。つまり、個人の自由を絶対不可侵の価値として徹底擁護するという道徳哲学を出発点にもち、それに政治哲学を従属させるという議論である。それは政府・官僚による全体的統制化の威力に抗して、決定・選択する個人の自由、そしてそのための自律の復権を目指している。だがリバタリアニズムでは、このような個人の自律は比較的容易に、さほどの吟味を經ていない理性への全幅の信頼に基礎づけられる傾向がある。しかるにすでに明らかのように、現代社会科学の地平は、この理性そのものの再吟味や捉え直しを要求している。かかる事情よりすれば、「私にとつて正しければ、それだけでそれは権利となる」と仮借なきまでの主観的自由を想定しつつ、それを根拠づける理性的自律をポスト・モダン先取的な視点から厳しい批判に曝したシュティルナーの議論は、個人の《合理的自由》を至上

説
論
価値としてそこから政治哲学を演繹する今日のあらゆる試みにとつても、十分関心の視野に収められうるものと思われる。そこで本稿の締めくくりにあたって付論として、シュティルナーの議論を極限的な自由至上主義の道徳哲学の一種の実験としても捉え直し、そこからいかなる政治論、すなわち唯一者にとつての共生のための条件が敷衍されるのかという問題も考察されることになる。⁽²⁾

はじめに・註

(一) Manfred Frank, *Die Grenzen der Verständigung* (Suhrkamp, 1988), S.14-15, 岩崎稔(訳)『ハーバースとリオタール——理解の限界——』(三元社、一九九〇年)一八一—二〇頁。

(二) 理性への全幅の信頼に支えられた自律という思想については、すでにドイツ哲学の領域から批判が呈されている。いわゆる理性主義的な自律とは、理性による自然や感性の征服のうえに自我の自己保存をはかることであつて、かかる理性支配の拡大が文明を展開させてゆく反面、自然支配を主導する自我自体が、逆に道具的理性と手段合理性による処理対象へと転化してゆくことになる。(Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* [以下、DdAと略記]: in: Theodor W. Adorno *Gesammelte Schriften*, Bd.3 [Suhrkamp, 1984], 徳永恂[訳]『啓蒙の弁証法』[岩波書店、一九九〇年]: Axel Honneth, *Kritik der Macht* [Suhrkamp, 1985], S.60.)

このような理性的自律のパラドックスをもたらず自我概念とは、もとを辿ればデカルトに由来しカントが確立して以来の市民解放的理性主義哲学に由来している。これらの哲学は、①「我思う」、つまり自然から切り離された人間理性の主体としての自律と至高性、②かかる主体の自己保存への強迫観念、これら二点を特徴とする (Adorno, *Negative Dialektik* [Suhrkamp, 1982], S.362, 三島憲一[訳]『否定弁証法』『現代思想・特集IIアドルノ』[一九八七年]四七頁)。

このように精神として確証される主体は、その主体としての自己同一性をあらゆる欲動や衝動から防衛しつつ保持してゆかねばならぬため、自らを自然抑圧機械として形成せざるをえず (DdAの第一章「啓蒙の概念」、セイレーンの誘惑に予防措

- 置を講ずるオディユッセイアの物語を参照)、このような主体のあり方こそが、かつては普遍と特殊の世俗的統合という弁証法的帰結と相携えて、スターリニズム、アウシュビッツの合理化・合法化というカタストロフィーをもたらしたのであった(三島憲一「理性の破片と痕跡をめぐって」前掲雑誌・五三頁)。
- (3) Steven M. Lukes, *Individualism* (Oxford, Basil Blackwell, 1973), pp.54-55; 間宏(監訳)『個人主義』(御茶の水書房、一九八一年)八一—八二頁。
- (4) Frank, a.O., S.14, 邦訳一八頁。
- (5) 村上淳一『ドイツ現代法の基層』(東京大学出版会、一九九〇年)五頁。
- (6) Rudolf Haym, *Die Romantische Schule* (Berlin, 1870), S.5; 福田歓一『政治学史』(東京大学出版会、一九八五年)四八〇頁。
- (7) 村上・前掲書一〇九—一〇頁、一一三頁。
- (8) カール・シュミットによると、ロマン主義特有の静寂主義(Quietismus)は、おのれ自身の決断・自己責任・自己の危険にもとくあらゆる政治的行動を滅ぼす「無条件の受動主義」をその内容とする、とされる。Carl Schmitt-Dorotic, *Politische Romantik* (Verlag von Duncker & Humblot, 1919), S.161-162. 橋本文三(訳)『政治的ロマン主義』(未来社)一九八一—一九九頁。
- (9) 生の哲学がロマン主義を活性化させたという点については、Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, 5.Aufl., (Bern/München, Francke Verlag, 1972 [1915]) S.313f., 小泉仰・他(訳)『シェラー著作集』第五卷(白水社、一九七七年)一五一頁以下。また、谷川徹三「生の哲学」(角川書店、一九四八年)三三六頁。
- (10) 村上・前掲書二二三頁。また村上・前掲書への書評として書かれた、今井弘道「普遍主義倫理学とその批判——村上淳一『ドイツ現代法の基層』——」『思想』八〇〇号(一九九一年)も参照。
- (11) Scheler, a.O., S.314, 邦訳一五三頁。
- (12) ニーチェのこのような議論が、文明批判や政治理論としてどれほど多くの現代の論者によつて尊重・受容されているかについては、Nancy S. Love, *Marx, Nietzsche and Modernity* (Columbia Univ. Press, 1986), pp.11.
- (13) 現にハイデガーは、ニーチェ熱の余韻のうちにそのような方向をとつた思想家の典型的な実例であった。ハイデガーは、

世界の対象化能力としての理性とそれに依拠する西欧形而上学を否定し、代わりにソクラテス以前の遙かな過去の《根源的な呼掛け》(実際には運命・民族・共同体)に諾々と従うことを当代に提言したのである(Sein und Zeit)。ハイデガールのこの議論が、遺憾ながら、一九三三年のナチス政権掌握以降のドイツにおける事態の展開に対して、少なくとも有効な抑止力たることができなかつた事実については、ここに多言を要すまい(Victor Farias, Heidegger et le Nazisme [Editions Verdier, 1987]、山本尤(訳)、『ハイデガーとナチズム』名古屋大学出版会、一九九〇年)、『三島憲一『戦後ドイツ』(岩波書店〈新書〉、一九九〇年)七〇頁)。世界を対象化する傲慢さが退けられるとともに、現実社会や政治に対する個人の道徳的自律能力としての理性までが払拭されてしまった悲劇の一例といえよう。

(14) ニーチェの理性批判をポジティブに受容した論者たちは、総じていえば、文明における人間理性の誤った理解、あるいはその一面的なもしくは歪んだ使用を攻撃しはしたものの、それでも基本的に《正常に機能しえた場合の》人間理性そのものへの信頼を失うことがなく、それどころかむしろそのような理性の功徳を積極的に主張した。この点は今世紀ニーチェの影響を受けたアドルノ・ホルクハイマー、ウェーバー、ジンメルなどにおいて確認される。アドルノ・ホルクハイマーは周知のとおり、ニーチェの影響から自然多様性を等質的に捉え統制的に処理する「道具的理性」の野蛮を告発したが、その反面でニーチェと異なり、各人の実践の指針となりうるような——かつてヘーゲルが目指したような——理性の本来のあり方に一縷の希望を託していた。ウェーバーはニーチェを、マルクスとともに近代においてもっとも参照されるべき思想家であると評しているが、彼は第一次世界大戦前のヨーロッパに蔓延した歴史主義の危機・実証主義への不信を背景に、ニーチェによる事実と価値、存在と意志の峻別を受け入れ、現代科学の事実や論理によらずに自己の行為目的選択が委ねられるべき意志の担い手としての個人の主体性を重視した。Randall Collins, Max Weber. A Skeleton Key (Sage Publications, INC, 1986), p.36; Dirk Kästler, Philippa Hurd (trans.), Max Weber. An Introduction to his Life and Work (Cambridge, Polity Press, 1988), p.185. ジンメルは、社会と個人との避けられぬ緊張関係への取り組みにおいて、利己主義か利他主義かの平板な二者択一を超えた第三の選択肢をニーチェとゲーテより学んだ、と自ら述べている。その第三の選択肢とは、超人格的な価値の実現につながりうる個人の自己完成への情熱を肯定するといふものであった。Kurt H. Wolff, The Sociology of Georg Simmel (Glencoe/Illinois, The Free Press, 1959), pp.58-60; Max Adler, Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte (Wien, 1919). ジンメルはニーチェから、専門家的精神を要求する社会の利益と、「力と美」、深い心と大い

な志、穏和と高貴、勇氣と誠実」などの純粹人間的な性質とは、互いに別物であることを学んだうえで、社会的利他性を全く考慮しない個人の自己完成への努力もまた、古い生活内容が硬直した現在の社会を超えうる一つの客観的価値として存在を認められるものであると論じた。こうしてジンメルは、カント流の普遍法則によらずして個人そのものから自ずと浮かびあがる個人的当為(「個人的法則」・一九一八年)に、理性的自律の新しい可能性を見いだした。とりわけこのジンメルの議論は、本稿の第二章においてシュティルナーの唯一者論との関連で再び取り上げられることになろう。

(15) ニーチェはいう、「生きること——それは、~~あるべき~~この自然とは別様に存在しようとする欲することではならぬのか?」 Friedrich Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse* (Frankfurt a.M., Insel Verlag <Taschenbuch>, 1984), S.18.

(16) その意味で、シュティルナーの思想を「山崎正和型の「柔らかな個人主義」の脈絡に読み込んで再評価する見方、たとえば大沢正道『個人主義——シュティルナーの思想と生涯』青土社、一九八八年)は、このような関心に応えるものではない。

(17) 山之内靖『現代社会の歴史的位相』(日本評論社、一九八二年)六八頁。

(18) Wolfgang Ebbach, *Die Junghegelianer* (München, Wilhelm Fink Verlag, 1988), S.117; John Edward Toews, *Hegelianism* (Cambridge Univ. Press, 1980), p.242; Karl Löwith, *Die Hegelische Linke* (Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Fromman Verlag, 1988), S.9, 麻生建(訳)『ヘーゲルとヘーゲル左派』(未來社、一九七五年)八一―九頁。

(19) David McLellan, *The Young Hegelians and Karl Marx* (London, MacMillan and Co.Ltd., 1969), p.7, 宮本十蔵(訳)『マルクス思想の形成』(ミネルヴァ書房、一九七一年)一二頁。

(20) Ernst Cassirer, *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975), S.358-359, 中林肇(訳)『自由と形式』(ミネルヴァ書房、一九七二年)三〇五頁。

(21) 現代リベタリズムを概説するものとして、George W. Carey (ed.), *Freedom and Virtue: The Conservative/Libertarian Debate* (Univ. Press of America, Inc., 1984); Desmond S. King, *The New Right: Politics, Markets, and Citizenship* (MacMillan Education Ltd., 1987); Norman P. Bally, *On Classical Liberalism and Libertarianism* (The MacMillan Press Ltd., 1986), 足立幸男(監訳)『自由の正統性』(木鐸社、一九九〇年); Alexander H. Shand, *Free Market Morality of the Austrian School* (London/New York, Routledge, 1990)など。

(22) リベラリズム批判の諸議論には、確かに現代の圧倒的な趨勢である国家管理主義化の諸弊害をあげきだすと同時に、他方

で福祉の恩恵の甘受到に慣らされながら次第に受動化し、やがて官僚機構による操作の対象へと陥つてゆく国民自身に猛省を促すという点で、看過されるべきでない重要性があると思われる。とりわけ、個人の自由な自己決定の余地が各方面からの管理化の進行によって侵食され、システムの項にまで縮減されつつあるとみなされる今日（日本の現状に関してはさしあたり佐伯啓思『擬装された文明——大衆社会のパラドックス——』〔TBSブリタニカ、一九八八年〕、広岡守穂『ポストモダンの保守主義』〔有信堂、一九八八年〕など参照。なお、より楽観的な見通しを論ずるものとして庄司興吉『管理社会と世界社会』〔東京大学出版会、一九八九年〕、いまや一種の伝説と化した感のある個人の自律と自由選択をあえて絶対的な道徳原理として掲げ、その意義の再認を要求し復興をはかろうとするリバタリアニズムは、近年のシステム論の台頭にたいする平衡力として積極的に考察される必要がある。

(23) その代表格は、ノージックにも影響を与えた女流作家アイン・ランドであろう。ランドの著作は数多いが、さしあたりその思想を概観するためには Sid Greenberg, Ayn Rand and Alienation. *The Platonic Idealism of the Objectivist Ethics and a Rational Alternative*, (San Francisco/Los Angeles, 1977); Bally の前掲書(註二一)；足立幸男『政策と価値——現代の政治哲学——』〔ミネルヴァ書房、一九九一年〕の第八章「目的論的リバタリアニズム——ランド——」などを参照。

(24) 本稿の論述との関連で念頭におかれるべきリバタリアニズムの問題とは、①理性主義的性格、②ブルジョア擁護の傾向の二点である。まずこの立場が積極的に掲げる個人の自律や主体性といった道徳哲学的前提そのものが、それだけですでに議論の余地の多いものであることが指摘される。またリバタリアニズムの政治哲学的帰結は、国家に個人の不可侵の権利としての所有権の絶対的保護を使命づけるため、ひいては所有階級の実質的支配を権力的に擁護・保持する階級国家弁護の理論に容易に変容しようということも看過されてはならないだろう。リバタリアニズムはしばしば私的所有権の神聖不可侵をとるが、その場合暗黙のうちに等価交換法則や貨幣などブルジョア的諸関係に特有の諸原則が無批判的に容認されているのである（私的所有権の神聖不可侵への確信は、必然的にそれが等価をもって譲与されること、すなわち等価交換法則を導き出す、という点については森末伸行『法的人格・法・国家の生成と存立——法体系存立構造論のための覚書——』、『法学新報』第九六巻七、八号、一九九〇年）。これらの諸問題に向けられるシュティルナーの唯一者論は、これらの問題関心に照らしても興味深いものたりえよう。

第一章 ドイツ的自律の形成過程——シュティルナー前史——

第一節 ヘーゲルの課題——「同一性原理」の提起とその意義——

ヘーゲルは、人間の、実在的には有限な思考に係留されつつも、あえて無限な自然や神の本質とは何であるのかを自問自答した。その解答こそが、本稿において「同一性原理」と呼ばれるものである。それは一言でいうならば、精神を介して人間—神—世界が一致していることを意味する観念である。¹ここで精神と呼ばれるものは、主体—客体の関連全体を貫き、内的原理として実体化するものである。そもそも感覚によつて知覚されるものは、そのままは無秩序で散文的な状態にとどまるのであつて、そこにひとつの法則性を見いだす点にこそ人間の認識能力の利点があるといえるが、それをおこなうのが他ならぬ人間精神なのである。²しかしヘーゲルは、このような無秩序の中の単なる普遍的関係性を内的原理としての普遍性と呼んだのではなかつた。ヘーゲルが普遍性という場合、それは自己のうちに発展のエネルギを蔵した生命力(主体性)という意味でいわれたのである。とはいへ、精神において把握される普遍的関係性がこのように実体化・神格化されてしまうと同時に、個別特殊の生命体はそれ自体真に存在せぬものとされ、仮象の地位に貶められることになる。かくしてヘーゲルの「同一性原理」によれば、人間の個人の主観さえも仮の姿とされ、その本体は他ならぬ精神なのであり、したがって我々の自我とは絶対的に存在する主体(絶対者)の自己意識であるという帰結と

説 なる。この原理は、ヘーゲル哲学において、次のような表現に極まった。

「概念は、……あらゆる生命の原理であり、かくして同時に絶対的に具体的なものである」³¹。

ヘーゲルによれば、世界の現象の変化を通じて歴史的に自己を実現してゆくものは、ひとり絶対者（精神、概念）のみであるとされる。全ての矛盾・対立、有為転変は仮象であり、その根底にあるものは唯一、思惟においてのみ把握される絶対精神だけである、そしてこの「精神は自由であり、自己自らの力で自己を実現しなければならない」。有限者の主観は、当初はこの客観的存在に対して自らを疎遠に感じるかもしれないが、思弁によつて、実は自らの主観が絶対者の自己思惟のうちに包まれているという真実を知る。思弁は自分自身だけを考え、自分自身の存在しか理解しない。こうヘーゲルは論じたのである³²。

ヘーゲルの「同一性原理」とはしたがって、精神が世界の多様な実在を突き碎き、自己のもとに統一して従属させるという、いわば苛烈な精神至上主義の思惟なのである³³。

ヘーゲルがこのような思惟を主張するに至った原因は、カント以来のドイツ観念論における反省 (reflexio, Reflektion) 概念に対する彼の不満足、その意味での批判的な構えにこそある。反省とは一言でいえば自己意識の自己省察を意味するが、一般に自己意識が自己へと向かうとき、不可避的に自己と自己でないもの³⁴ 対象との間の断絶あるいは対立の意識が生ぜざるをえない。このような対立に対して、カント、フイヒテ、シェリングといったヘーゲルに先行する観念論は、いづれも個体の認識論的主観のリアリティに固執し、かくしてこの対立を対立のままに固定化せざるをえなかった。これはしかし、反省概念をたんに消極的な悟性知の手段にとどめるものでしかなく、それをもって時代の諸思想を裁くことはできない³⁵。ヘーゲルは、反省概念のかかる問題性をとりわけカントの哲学的壞疑主義に即して批判し、主観が物自体、ひいては客観的真実在との関連のうちに自己存在を確認しうる可能性を探ろうとしたのである³⁶。

ヘーゲルによるならば、カントの認識論的主観は物自体 \parallel 客観的実在とのつながりをもたず、ただ自己自身への無実体の反省に無限後退するばかりであるにすぎない。このような主観 \parallel 自我観が広範に受け入れられることによって、人々は実体的・絶対的なものへの関心を喪失し、反面で各人が自らの孤立的な意思を基礎におく個人主義が発達をみた。純粋理性が呈示できる普遍性はあくまでも形式的・抽象的なものであるにとどまるので、それは各人の意思の内容にまで干渉することはできず、そのため時には一切の不法や非道徳的行為さえも容認してしまうことになる。行為の客観的な性格やその結果如何はもはや問われることがなく、各人の主観への反省によつて孤立的に定められた意志・意図のみが問題とされるにすぎない。

このような孤立的な個人主義が蔓延した結果、現代では実体的権威への尊敬が失われ、人々は無気力化、各自勝手な方向に向かい、世界の一体性は解体された、とヘーゲルは評価した。世界の全体性と個人の主観との調和状態が破壊されたと解されたのである。確固と存在する人倫、もつといえればポリスの人倫的統一性を志向するヘーゲルにとつては、このような事態は憂慮すべきものであった。¹⁰⁾

とはいえ、ヘーゲルはカントの功績を全く顧みず、受け継がないというわけではない。カント哲学にはそれ自体、その成立時の時代精神に照らせば画期的な意義が認められる。それは、思想的次元では旧体制の権力基盤を否定し、ドイツ社会の近代化の精神的原理を提供したことであった。ヘーゲルとてもちろんその功績は認めている。既成の権威に跪拝しない個人の自由意志を説くことは、カントの時代に勃興しつつあった新しい社会的勢力の立場を代弁するためには何より適切であった。

ヘーゲルより批判を受けたカントの、内容限定が主観的かつ形式的な道德意識に一任されるという倫理観は、それが提起された時代の精神に遡ればむしろ福音であった。というのもそれは、ひとたび法論と一体化し社会論として実践に

転化された暁には、封建的な支配の軛を振り払い、所有する個人と個人とが等価交換則のみに媒介されることによって全体性を実現しようという市民社会の到来を告げうるものであったからである。作用・反作用同一の原則という自然科学的法則のアナロジーをもつてカントに表象された市民社会においては、個人は相互的に他者の所有に自由の領域を侵さない義務を負いそれに拘束されるより以外には、もはや何者にも拘束されることはないものとされた。純粹理性から導出される全体性の法則である相互作用の枠組みさえ侵すことがないなら、それに制約された自由の領域内で、あとは各人の内心に全てが委ねられることになるのである。このような純粹理性的な倫理観はカントの時代文脈においては、社会に全体性を維持しつつも所有市民各人にあつてはその利己性の發揮を認容するという現実的な意味をもち、かくして社会的個人（ただし実際にはまだ家長に限定されるが）の解放と独自の原則をもつて自立した市民社会への期待と樂觀を物語つていたのであつた。¹¹

封建制という既成の歴史的事実をもちや支配の実体とは認めぬ、という点では、ヘーゲルも以上のようなカントの立場を基本的に受け継いでいるのである。ヘーゲルも所有市民の自由な活動の領域である市民社会の登場とその展開を、歴史の必然として受け入れてはいる。

しかし、このようなカントの時代精神の樂觀は、ヘーゲルの時代に至つて破綻を迎えていた。市民社会では分業化が進み、個人は自己の利己的な欲求を社会的に結合された協業体系に参与することで、したがつて必然的に他者の欲求を満足させることによって、充足させることができる段階に至つた。このかぎりなら、理論的には利己性という特殊性から対他性としての普遍性への移行は可能であるといえる。しかるにヘーゲルの時代には、まず協業連関それ自体のうちに限界が見いだされた。つまりそれが市民社会内の全ての人を包摂することができないことが明らかになつたのである。また、普遍的労働を習得しえず、したがつて協業体系に参与して誇りをもつて労働しえない群衆¹²がそこから押し

出されてもくる。¹³ このような現実を目の当たりにするヘーゲルにとつては、市民社会は歴史の必然でもある反面、倫理の崩壊でもあるという両義的なものであった。カントは市民同士の等価交換による相互作用態そのものに全体性の実現を楽観しえたが、ヘーゲルは、個人の(物質的な)利益や欲求が無形の普遍性を根拠づけることの限界性、というよりむしろ本質的に異質なるがゆえの不可能性を洞見していた。普遍性はいまや、個人の利己主義から完全に切り離された精神的な(枷)——国家、民族、家族、身分などの実体的基盤——に求められるより他はない、「特殊性自身が、自己の内在的利益のうちに存する理念に普遍的なものを、自己の意志、自己の活動の目的と対象としなければならぬ¹⁴」。とはいえ、人間の物質的欲求を至高の倫理的・形而上学的要請に結び付けんとするフイヒテの方法は、形式的・外面的にすぎ¹⁵る。時代を踏まえた個人的自律の実現は、彼の恣意が自らそのような普遍性に止揚されることよつてのみ可能である¹⁷。こうしてヘーゲルは実体的な存在する全体性をもつて個体の空虚な自律を克服すべく、客観的人倫(ひいてはあらゆる現象を貫く絶対精神)を根底におくのである。

カントはその時代にあつて、市民革命の担い手としてはいまだに脆弱だったドイツ国民を、現実的な諸制約にもかかわらずまず精神のうえで自律的かつ統合的なものとなすべく、非感性的な内的自由にもとづく自由と共同の統一という近代化の原理を主張したのであった。ヘーゲルはこの原理を基本的には認容しながらも、それが高じて孤立的な個別性の秩序なき噴出状態に至つた昨今の事態には危惧を抱かざるをえなかつた。かかる事態は「主体性の原理が人格的特殊性という自立的な極にまでおのれを完成する¹⁶」市民社会によつて代表されるが、その際ヘーゲルは、具体的には産業革命以来の経済的自由主義と、フランス革命の所産である市民(Bourgeois)の登場とを念頭においていたのである¹⁹。このような事態に対処するに、カントのいう、個的自我の内面に自覚される当為としての普遍性に生きる道徳性のみをもつては、あまりにも心細いのであった。他方、カントの二元性を克服し、自我を絶対的自我の自己限定と捉えてその

実践化をはかったフイヒテに従うならば、人倫の命運はもっぱら主観的なものに左右されうる可能性がある。いずれの方向も、ヘーゲルにとつては、方向性なき悟性の迷走と暴走であるにすぎなかつた。²⁰⁾

精神は確かに「経験の可能性の限界」という制約内にあるが、かように精神が弱く、制約性と否定性をもつていようと、それによつて真理の輪郭を型どり、その認識への道標たりうる可能性はあるいは皆無ではないかもしれない。²¹⁾ヘーゲルは、人間理性が絶対的に客観的な真理を余すところなく捉えうるのだと独断しているわけではない。むしろ、単なる悟性にとどまることによつてあらゆるドクサを容赦なく退けてきた人間理性そのものに対し、より高次から自己批判を求めているというべきであらう。²²⁾その自己批判は、ヘーゲルの立場からすれば、カントが排除した反悟性的なものも含める全体性の見地からおこなわれるべきである。もちろんかかる全体性は、前述のように単なる関係性に解消し尽くされるものではないという意味で実体的なものである。ヘーゲルが個的自律の自律に新たに求めた導きの光とは、そもそもこのような意味での真理であつた。しかしそれが、彼の構成においては、前述のように実体化した精神となり、やがて唯一絶対的に存在する絶対者と化してしまつたのである。

カントとヘーゲルとは、以上のような相違があるにもせよ、最奥では共通の精神的基盤にもとづいている。それはルター主義に由来するドイツ特有の自由観である。それは、外なる立法は拒否され、(必然的な)アプリアリな原理こそが、真に自我自らがたてるべき基準である、個人はそれに従つて自らを律して生き、個人としての恣意的自由も、それに服従させなければならぬ、という思想である。カントもヘーゲルも、この自律思想のそれぞれ異なつたヴァージョンを体現しているにすぎない。

このようなドイツ的自律思想のうち、カント的ヴァージョンでは、アプリアリな基準が自我の主観の中に求められる。個人は自らの内なる普遍(内なる声、真理)に目覚め、これを様々な特殊性に適用する(個別―普遍―特殊)とされる。

このような自律は、主観の純粹な形式のなかでのみ「自らのもとにある」、すなわち靜的に自己同一的であるにとどまる。しかも、個人の内面に見いだされ、特殊性に適用される普遍は、非感性的な叡知界に所在する抽象的であり固定的な當為革命であるに他ならない。

他方ヘーゲルは、その「同一性原理」に示されるように、人間的な主観を假象とみなし、その本体は神—世界—人間を一体化させる精神であるとす。それゆえヘーゲルのヴァージョンは、自我が現実の特殊性を克服するための基準を、諸々の現象を貫く絶對的に客觀的な精神に求めた。ヘーゲルにおける個人の自律とはかくして、カント的な靜的・固定的な當為命令によるものではなく、論理学的には絶對者である精神の自律そのものであると説明される。精神は、客觀的現実の特殊・多様な諸現存を自らの他在として、より高次の次元で受け入れてゆくという意味で能動的な主体性である。したがって、かかる精神の運動と同一視された個人の自律もまた、カントのように當為において雑多な現実を否認してしまうものではなく、逆に存在²³||現実の最根底に存在してそれを包括・統一する精神上の全体性を担うべきものであったのである。

以上のように個的主観が全体性(自然)との合一のうちに存することを個人の自律として求めるといふ点にかぎっていうならば、ヘーゲルは、主—客などあらゆる対立項の超克を追求するロマン主義と関心を共有しているものといえる。そしてこのような視点から彼は、カントのあまりに形式的な、それゆえに主—客の対立を恒久化するにとどまる理性解²⁴の一面性を批判すべく、「同一性原理」を提起したのであった。

第一章 第一節・註

- (1) Dieter Sinn, Die Kritik am Identitätsprinzip: von Heidegger zu Hegel (Bonn, Bouvier Verlag, 1988), Vorwort.
- (2) G.J.P.J.Bolland (Hrsg.), Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften [以下、Encyclopädie と略記] (Leiden, A.H.Adriani, 1906), § 21.
- (3) Ebenda, § 160. Zusatz, S.213.
- (4) Ebenda, § 42. Zusatz.1, S.61.
- (5) 山之内・前掲書(はじめに、註[17])第三章参照。とくに六八頁。
- (6) 山口祐弘『ドイツ観念論における反省理論』(勁草書房、一九九一年)第四章参照。
- (7) Richard Norman, Hegel's Phenomenology. A Philosophical Introduction (England, Harvester Press, 1981 [1976]), p.10, 宮坂真書弘(訳)『ヘーゲル「精神現象学」入門』(御茶の水書房、一九八二年)六頁。
- (8) Higel, Encyclopädie, § 45. Zusatz, S.65.
- (9) Hegel, Grundlinien der Philosophie des Recht [以下、PhdR と略記] (Shurkamp), § 135.
- (10) Z.A.Pelczynski(ed.), Hegel's Political Philosophy. Problem and Perspectives (London, Cambridge Univ. Press, 1971), pp.5-6, 藤原保信・他(訳)『ヘーゲルの政治哲学』(御茶の水書房、一九八二年)(上)九頁。
- (11) Herbert Marcuse, Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft (Suhrkamp, 1969), S.85; 知念英行『カント倫理の社会学的研究』(未来社、一九八四年)九〇頁、中島義道『カント倫理学における「法論」の地位について』『東京大学教養学部・社会科学紀要第三五輯』(一九八六年)二四九頁。
- (12) ヘーゲルが封建制を批判するのは、この制度が所有の分割を伴うからである。ヘーゲルにとって、家族↓団体↓市民社会↓国家に先だって存在する法のひとつは、個人の「本質的に自由で完全な所有」、すなわち完全な処分権能と全面的な占有保全とを兼ね備えた所有であったので、使用権と所有とが複数人に分割される(「領主の所有権」と「領民の所有権」ということ

はそもそも無意味であった (Hegel, PhDR, § 62)。彼がこのように、分割も制約もされない個人の全き所有を弁護したのは、所有というものが、倫理を担う人格としての個人の自由で合理的な意志の必然的客観化であると価値づけられていたことにもとづく。主観的自由が理性へと止揚される倫理(法、国家)のもっとも端的な表現形式として、自由で全き所有が主張されたのだった。この点にこそ、そもそも人格的自由の表出として所有を考えたうえで、それを他者の自由との相互制約にかからしむることによって全体性に調和させたカントとの、視点の相違があるものといえよう。

(13) 賤民。Vgl. Hegel, PhDR, § 244.

(14) 山本耕一「市民社会における個人と社会統合」城塚登二・濱井修(編)『ヘーゲル社会思想と現代』(東京大学出版会、一九八九年)、とくに一七五頁。

(15) Hegel, PhDR, § 249.

(16) J. G. Fichte の国家論(一八〇〇年『封鎖商業国家論(Der geschlossene Handelsstaat)』)と「国家」が、「行為」の独占的な権利 (I. H. Fichte [Hrsg.], *Fichtes Werke*, Bd. 3 [「Fichte」FW3 略記] [Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971], S. 401) としての所有権を「はじめて各人に与え、はじめて彼に彼のもの (das Seinige) を獲得させ、しかる後、彼のこの状態を保護する」(FW3, S. 399) とされる。フイヒテにおいては国民の経済生活は、「理性的存在として想定された人間にふさわしい精神文化生活という目標に服せしめられる。それゆえ国家による経済生活への介入は、純粋な自由の観念を経験界に実現するという「叡知的な」使命を果たすための手段として正当化される」(Cassirer, a. a. O., S. 314, 邦訳二九二頁)。個人の主観と物質的欲求の次元に、直接的に倫理的価値が突きつけられるこのような国家論をヘーゲルは一八〇二／三年に「強制」と呼び、それは人倫と主観との分裂を「形式的・外面的」にしか一致させることができず、したがって「いかなる無条件なものも示しえぬ」と厳しく非難している。Hegel, "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts." in: Hermann Glockner (Hrsg.), *G. W. F. Hegel Sämtliche Werke*, Bd. 1 [「Fichte」HSW1 略記] [Stuttgart, 1858], S. 475-476.

(17) Marcuse, a. a. O., S. 97.

(18) Hegel, PhDR, § 260.

(19) 上妻精「マイツ観念論とヘーゲル」城塚(編)・前掲書所収。

(20) Vgl. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, (Suhrkamp < Taschenbuch >, 1974), S. 43, 渡辺祐邦(訳)『三つのヘーゲル研究』

(河出書房新社、一九八六年)六三—六四頁。

(21) Vgl. Ebenda, S.44, 同上書六五頁。

(22) Vgl. Ebenda, S.12-13, 同上書一五頁。

(23) 田村一郎『ドイツ観念論における「自律思想」の展開』(北海道大学図書刊行会、一九八九年)三八頁。

(24) 田村・同前書二五六頁。

第二節 「同一性原理」の世俗化——自律から主体性へ——

ヘーゲルの哲学的課題は、人間を世界歴史の諸現象に顕現する精神に、能動的に関与せしむることにこそ向けられていた。この志向は実際には、人々の関心が、絶対精神の世俗的現実化である国家に向けられることへの要求として具体化された。国家—市民社会すなわち普遍—特殊の分裂という理念的状况をみさえ、ヘーゲルは、物質的欲求の場としての市民社会の発達に伴って次第に普遍的な心情を失ってゆく近代的個人の意志を、新たに国家という全体的精神のうちに覚醒させようとする実践的関心を国家哲学に託したのである。しかるに、彼の眼前に蔓延する反省的な主観^{II}自我観は、そのような関心にそぐわないばかりか、むしろそれを阻害するものであった。

啓蒙哲学の原点であるデカルト的コギト、そして近代の一原理をなすカント的な認識論的自我とは非身体的な実体であり、それらが提起されたこと自体には、絶対的内面性における自由の意識を覚醒させたという歴史的功績が認められるものの、ヘーゲルにとってはこのような反省的構造にとどまるだけでは形式的主観性としての自律を確保するのがせいぜいであり、認識にこもり真理に関与しようとしないう消極性を打破する力とはなりえないと思われた。これら自我の

反省哲学は、固定化された主観―客観の断絶に屈服し、対象的世界の多様性と無秩序に対し、孤立的に絶対化された自我の意識に局限された認識上の強制的統一をしか与ええないのである。²⁵これでは自我は、客観的な世界歴史の動態に体现される精神とけっして交渉をもつことができない。²⁶

このような批判哲学がベルリンの精神的風潮を支配した結果を、ヘーゲルは一八一八年一〇月二二日付のベルリン大講義就任講演で、次のように慨嘆する、「いわゆる批判哲学が、永遠なもの、神的なものについては何も認識されえないということを証明したと主張することによって、永遠なものや神的なものに関するこのような無知を安心させたのである²⁷。真理の不可知性が正当化され、理性に対する無知を悲しむ心根は忘却されたばかりでなく、その無知に安住を決めこむ皮肉的態度と全体性に安らいえぬ浅薄さとが至上のものとされた現代を、ヘーゲルは慨嘆しているのである。

このような現状を改変し、個人の主観的意志を実在する真理への自覚的参与へと再び向かわせるために、ヘーゲルにとつてもっとも適切であると考えられたのは、キリスト教における神―聖霊―キリストの三位一体の表象を世俗的に再構成することであつた。この三位一体が抽象化され理論化された所産が、前節で紹介された神―世界―人間なる「同一性原理」であることはもちろんいうまでもない。しかしこれのさらなる世俗的実践化は、絶対精神との一体性を自覚する個人たちが、契約によらず有機的に国民国家を形成するプランとしてうちたてられた。かくしてヘーゲルの国家哲学は、その論理主義的な外観にもかかわらず、悟性的認識においては孤立する個人・諸関係を唯一本源的な実体的主体の分枝として捉え直し、国家を、かかる個人よりなる人倫にもとづく共和国として再興せしめんとする意図に貫かれることになる。²⁸その意味では、前節にも予告的に指摘されたように、ヘーゲルもロマン主義的な個―全体の一体化という基本的理念を内心に抱いていたものといえる。しかしこのような理念こそ「徹底して人為的な、造られた国家」であるプロイセンの、知的にも完全な真の統一を導き、カント以来の懸案であるドイツ民族の真の自立と独立を可能にする

であろうと確信されていたのである。

このような三位一体↓「同一性原理」の世俗化として国家哲学が構築される中で、個的自我の主観は、どのような哲学的構成を通じて絶対者との結びつきを得ることになるのか。

主観的理性（もしくは悟性）が客観的真理との結び付きを失い、無目的と無方向性に陥る反省哲学の実際の弊害とは、換言すれば主体性の存立そのものの危機である。客観性を包含しえぬ主観性は、主観の定立に際しすでに主観を前提せざるをえぬという無限後退に陥るばかりであり、そもそもその存在さえ論証されえぬこととなる。ヘーゲルがカント的認識論を退けるのはまさにこのゆえであり、非同一性のとりこみを断念した、消極的な主観性にとどまる主観性としての同一性の論証を批判したのであった。³⁰このような主体のパラドックスのアポリアを克服するにヘーゲルは『論理学 (Wissenschaft der Logik)』において、単に全ての内容に対立するばかりでなく、他者たる内容を自らのうちにまず生み出し、この自己の他者たる内容との関係においてまさに対自己的関係でもある主観性の概念を、論理学的―存在論的に基礎づけようとしたのである。³¹

とはいえそれには先駆者がなかつたわけではない。それはロマン主義者シェリングである。シェリングは、主観⇕客観の超越論的認識論を、フィヒテ的な絶対的自我における根拠づけの限界を超えて、さらに客体としての自然と総合させようと試みた。事実、シェリングのこのような試みには単なる反省的制約を超えうる《同一性と非同一性の同一性》への志向の萌芽が認められ、ヘーゲルはこれをシェリングの偉大な功績であると高く評価したのである。³²とはいえシェリングはその同一性を、結局は知的直観の限界を十分に超ええぬままに指し示したにとどまり、その生成過程の厳密な叙述と説明とを欠いていた。³³ヘーゲルによれば、真理は単に哲学の内容として存在するばかりでなく、真理が哲学に、そしてその生成が哲学の叙述するところに、ひいては知そのものとならねばならない。³⁴シェリングの直接知の内容に、

論理的なもの、思惟を与えること、それが哲学史的にいまや求められ、そして、もとよりヘーゲルの課題である。³⁶⁾

「哲学の現在の立場は、理念がその必然性において認識されること、換言すれば、理性の分離の両側面である自然と精神のそれぞれが、理念の全体性を叙述するものとして、単にそれ自体において同一なばかりでなく、自己自身からこの唯一の同一性を生み出すものとされ、さらにそれによってこの同一性が必然的なものとして認識されることである」³⁷⁾。

主観と客観との同一性は、ヘーゲルによれば直観にでなく、理念に託されている。理念は、そのプライマリーなあり方(絶対知)においては、真理生成(弁証法)の純粹形態であり、またヘーゲルの各哲学が原則的にはその外化形態であるところの論理学が、証明の出発点となし、しかもその生成を記述し尽くすべき対象そのものである³⁸⁾。そのような意味では論理学≡弁証法の始源はすでに媒介された客観的思考であるということにはなるが、それはもはや、いかなる所与や事物にも制約されることのない、それどころかむしろ事物そのものに内在的・必然的な発展をはらむものであるから、その証明過程に先立つて、いかなる前提や規定をも必要とするものではない。それはもっぱら「抽象的無規定性と直接性」、すなわち他のものに媒介されていない、我々の認識に感性的に直接与えられているものからはじまる。ヘーゲルによればこれこそが、直観的に把握される自我存在の経験である。それは「有(Sein)」と呼ばれる。このような「有」から出発した認識の過程において、真理は自ら「自己展開的な自己意識である」³⁹⁾ことを明らかにしてゆくが、注意されるべきは、この場合主観は、反省哲学のごとき形式的な主観性を完全に捨て去り、いわば真理の器としておのれの正体を明らかにする、ということである。論理学は弁証法を通してより高次の在存論・形而上学へと移行し、ついには絶対者の自己思惟的思惟(絶対的理念)、あるいは自己意識を介しての理念(≡絶対者)の存在と確認それ自体に到達しうるようになる。つまり、ヘーゲルの構成においては、感性に直接与えられた、端的な存在(Sein)の直観からしてすでに「真理

の器」、絶対知（理念）を含んでいるのである。このように主観的理性は、理念（＝絶対者）を知るのであるから、反省的自我のように無目的・無方向的ではないとされる。こうして主観的理性の無方向性が克服されたことによって、悟性的主体としての有限的個は、世界の客観的实在・理念に参与するのである。

以上のことによつて、個人の自律の性格も変容をこうむるに至る。自律はもはや、個人が内心の抽象的な普遍性に自己の現実を服せしめるといふような、孤立的な営みではなくなつた。ヘーゲルによれば、主観的理性に理念として知られるものは、過去の世界史をその軌跡としてもつ客観的真理・絶対精神である。主観の眼前にひろがる全現存や歴史的所与は、全てこの精神の自己表現であるにすぎない。だから各人はこの精神を自らの精神となし、そのエージェントとして世俗的なもののより一層の実現に努めるべきであるとされる。こうしてヘーゲルの呈示する人間の自律とは、単なる現時点の主観を超えた、歴史的過去の集積としての世界全体を貫く存在論的な原理に従つて、所与や自然を律し制してゆくというものとなる。⁽⁴⁾ 自律はこうして、孤立的な主観的理性の反省内に完結するにとどまることをやめ、歴史精神に裏づけられた客観的な根拠をもち、現存するものに能動的に関わる主体性を獲得するに至つたのである。

しかし、世界の客観的实在という他者≠非同一性との総合のうえに見いだされた理念なる存在論的な主体性概念は、それ自体において再び非同一性を排除せざるをえない。つまり真理との内容的一致によつて観念的には果たされた総合としての同一化が、今度は観念論的自己完結性・自己閉鎖性としての同一性へと転化し、それに対する異質性であるところの非観念的なものを超越してしまうのである。それゆえ、真に唯一实在するのはひとり理念のみであるとされ、あらゆる感性的实在——自然および人間の現実世界——はもつぱら理念の自己実現過程の所産へと格下げされる。

「理念の絶対的自由は、……自分自身の絶対的な真理のうちで、その特殊性のモメントあるいは第一の規定作用およ

び他在のモメント、すなわち自己の反映としての直接的理念を、自然として自己のうちから自由に解放しようと決心する⁴³。

まさに理念こそが、自発的自由にのみもとづいて自然を定立し、自らを顕現する⁴⁴。こうして森羅万象の生滅は、もっぱら唯一の実体的基礎の自己運動にもとづく自己解放・自己定立として説明されることになる。

こうしてヘーゲルは、反省哲学の超克としての「同一性原理」を、弁証法を介して単に認識論のパラダイムにとどまらぬ一個の存在概念へと高める。それによってヘーゲルは、人間の思考と存在との関係に「同一性原理」を置き換え、反省哲学の観照的な自我観を克服したのである。諸対立の認識における根源的統一はいまや存在するもの自身に生起そのものとして把握され、知性界と悟性界とは生成・産出の作用において統一される。かくして、思惟過程は同時に存在の自己実現過程でもあり、その自己産出の運動過程なのである⁴⁵。そしてこれこそまさに、ヘーゲルがその哲学デビューの頃より一貫して追求してきた《哲学的に必然的な》試みのひとつの完成であった。

ヘーゲルのこの哲学的使命の一環が、プロイセンに対する国家哲学ならびに宗教哲学の献呈ということなのであった。彼岸の理性国家への単なる憧れに甘んじるのではなく、理性国家を現在・此岸に現実的に把握せねばならない。絶対精神において普遍と論理学上同一である個的主観は、世俗的にはかかる理念をポリスの人倫的統一体の復興をめざす努力として実現するよう求められる⁴⁶。ヘーゲルはその可能性を、一八二一年のプロイセン国家そのもののうちに見いだしたのである。国家は、ヘーゲルによるなら、キリスト教もまたそこより出来たところの唯一の実体たる精神の、組織化された現存なのであり、国民としての諸個人は、その有機的な分枝であるに他ならないのであった⁴⁷。

第二節・註

- (25) ヘーゲルのカント観については、たとえば Hegel, Encyklopädie, §42, Zusatz 1, S.61, を参照。ヘーゲルのカント哲学との本格的な対決は、一八〇二年の『信仰と知』をもつて開始される。なおファイヒテについては、ヘーゲルは次のように評する。いわく、ファイヒテは一見したところ主観と客観の対立を克服した思弁（反省に反対する立場）から出発しているように見えるが、その同一性は経験的意識の世界との対立関係におかれる悟性上のそれであるにすぎず、したがって経験的意識の世界をも貫く原理たりえぬものであり、結論的にはカント的制約の域を超えるものではない。ヘーゲルの処女作、Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts, in: HSW1, 戸田洋樹(訳)『ファイヒテの体系とシェリングの体系との相違』(公論社、一九八〇年)。
- (26) Hegel, Philosophie der Geschichte, in: HSW11, Eduard Gans による Vorwort, S.5.
- (27) 一八一八年一月二二日ベルリン大学で講義を開始するにあたっての、聴講者に対するヘーゲルの挨拶。HSW [1929] 8, S.35, 『小論理学』(岩波書店〈文庫〉)(上) 一七頁。
- (28) 大庭健「神の、社会システム論的還元——『宗教哲学』左派としてのヘーゲル左派——」城塚・濱井(編)・前掲書所収。Robert C.Solomon, In the Spirit of Hegel (New York, Oxford Univ. Press, 1983), pp.39-41, pp.177-178; Henning Ottmann, Individuum und Gemeinschaft bei Hegel, Bd.1 (Berlin, Walter de Gruyter, 1977), p.8.
- (29) Karl Rosenkranz, Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Leben (Berlin, Duncker und Humblot, 1844), S.317, 中笠肇(訳)『ヘーゲル伝』(みすず書房、一九八三年) 二七六頁。
- (30) 高橋順一『市民社会の弁証法』(弘文堂、一九八八年) 二〇頁。
- (31) Otto Pöggeler (Hrsg.), Hegel. Einführung in seine Philosophie (München, Verlag Karl Alber GmbH, 1977), S.90, 谷嶋喬四郎(監訳)『ヘーゲルの全体像』(以文社、一九八八年) 一三〇—一三二頁。
- (32) 山口・前掲書 一四頁。
- (33) HSW1, S.122, 邦訳『ファイヒテとシェリング』 一〇〇頁。

- (34) ヘーゲルは *Vorlesungen der Geschichte der Philosophie der Philosophie* のなかで次のようにシェリングを批判する。「シェリング哲学における欠陥は、主観的なものと客観的なものとの無差別の点が予め設けられ、この同一性が絶対的に確定され、しかもこのことが真なるものであることが証明されていないことである」(HSW19, S. 662.)。
- (35) 船山信一『新編・ヘーゲル哲学の体系と方法』(未來社、一九六九年)一〇二頁。
- (36) HSW19, S. 682.
- (37) Ebenda, S. 684.
- (38) 論理学は、ヘーゲル自身によれば、「何の疑いもなく、即而对自的にあるような真理」であり、「自然と有限精神との創造以前に自己の永遠なる本質の中における神の叙述」をなすものである。Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erstes Buch, in HSW4 S. 45-46, 『大論理学』、『ヘーゲル全集』(岩波書店)上巻の一、三四頁。ヘーゲルの方法としての弁証法というとき、その純粋なかたちである論理学がまず問題とされ、またそれは基本的に間違っていないのであるが、といって彼のその他の各種哲学が、全てこの論理学の単なる応用や具体化であるにすぎないと理解されてはならない。意識や現実態における弁証法は、もちろん論理的理念における弁証法に立脚してはいるものの、あり方をそれぞれ異としている。その意味で、ヘーゲル弁証法それ自体の研究は、論理学のみにとどまらず、自然哲学、精神哲学さらには精神現象学等それぞれに即しておこなわれなければならない。Ebenda, S. 72, 同前六〇頁。
- (39) 見田石介『ヘーゲル大論理学研究』(大月書店、一九八〇年)第一卷九一―一〇頁。
- (40) 同前書四五頁。
- (41) HSW4, S. 45, 『大論理学』、『ヘーゲル全集』(岩波書店)上巻の一、三四頁。
- (42) Adorno, *Studien zu Hegel*, S. 45, 邦訳六六頁。
- (43) Hegel, *Encyklopädie*, § 244.
- (44) Frederick Copleston, S. J., *A History of Philosophy*, Book 3 (New York, A Doubleday Image Books, 1985 [1965]), vol. 7, p. 195, 小坂国継・他(訳)『ドイツ観念論の哲学』(以文社、一九八四年)二六四頁。
- (45) Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem* (Massachusetts, Basil Blackwell, Inc., 1991), p. 67 以下と、ヘーゲルの主体性論は、換言すればカントの先験的主観の拡張の帰結によるモダニティの再主張であると説かれる。

まりヘーゲルは、カント哲学における否定的・批判的な理性の、認識の自発性を制約づける直覚、また理性の自発性を制約づける先在的な内面的知識体系といった諸留保を完全撤廃することによって、理性を自己以外のいかなる既成的なものにも依存させず、ただ自己自身にのみ依拠せしめた。かくして一八〇一年の前掲『フィヒテとシェリング』では「世界とは知の自由の産物である」と明言される。ヘーゲルはかかる拡張によって、人間理性を自己立法的な、世界を創出する主体性に高めたのである。Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1968), S.5. 吉田茂芳(訳)『ヘーゲル存在論と歴史性の理論』(未來社、一九八〇年)一五頁。

(46) Pöggeler, a.a.O., S.67, 邦訳一〇一頁。

(47) Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts* (Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1981), S.61, 柴田治三郎(訳)『ヘーゲルからニーチェへ』(岩波書店〈現代叢書〉、一九五二年)一、六一頁。

第三節 ヘーゲル以降の潮流とその射程

第一款 「同一性原理」批判の萌芽①——カント復権的批判——

ヘーゲル批判の核心としての「同一性原理」への批判は、当初、論理学批判として開始された。その先駆として、ヘーゲルの同時代人であり、ヘーゲルによって一八二二年の『法の哲学』の中で痛罵を浴びせられたJ・F・フリースにふれておくべきであろう。通常、心理学的カント主義者として紹介されるにもかかわらず、フリースは、厳密にはカント哲学の帰結をとらない。フリースが心理主義・人間学主義を掲げた背景には、存在の中に発見される同一性において多様の統一を図ろうとする論理学的方法が、経験にもとづく心理学的・人間学的説明によっては全く不可能であることを

指摘しようとする意図が含まれていた。このように心理的なものの妥当性の限界を厳格に画そうとする彼の視点によるならば、カントのアプリオリな綜合判断の正当性の論証さえ不可能と断じられざるをえない。こうしてフリースは、経験領域と論理的な同一性の論証との間の連続性をはじめて自覚的に断ち切った哲学者であったといえる。⁴⁹

論理学批判としての「同一性原理」への批判は、この後もさらに続行される。ヘーゲルの「同一性原理」とは、人間の自己意識が思弁的生成のうちに神の存在の仮象たることを明らかにし、そのことが認識されてはじめて完全な現実性に到達するというものであった。しかも、この同一性の成立において全真理が啓示され、そこに開示されないものは何一つありえないとされた。内容が概念形式と一体として捉えられていたのである。それに対して、一八二〇年代後半より、カントに傾倒するCh・H・ヴァイセやI・H・ファイヒテ(小ファイヒテ)などから異議が生じた。ヴァイセは、絶対的精神の、前述されたような形式と内容との完全なる全体性を受け入れず、自然への着目から有限性と無限性との絶対的媒介を分裂させた。彼によるならば、神的存在の現存は、絶対的理念から論理的演繹によつて導出されるものではなく、人格的な自己意識的存在でしかないものとされる。ヴァイセのこの議論を踏襲、さらに尖鋭なものとしたのが小ファイヒテであった。小ファイヒテの立場はいわば人格主義的観念論(コプルストン)と呼ばれるべきものであり、ヘーゲルの、絶対者における有限と無限との論理的同一性を否定し、カントに倣つて人間の経験的主観の意識のみを確信するところから議論を出発させる。彼は経験主義に徹し、人格の意識は「条件づけられたもの」しか認識することができないとしながらも、それが「条件づけられたもの」のためまぬ探求、すなわち発展を続けるうちに無限と不滅へ自ら拡張同化してゆくと述べる。こうしていれば経験的人格性と有神論との観念的結合が、カント復興の名のもとに試みられたのである。絶対者の「同一性原理」はここに内容を抜き取られ、いまや単なる形式にすぎぬものに貶められた。ヘーゲルが述べたようにそれが本質や事物を知るということは、概念の僭越であるとされるに至つたのである。

これらの異議のうちにこそ、以降の《批判》の萌芽が見いだされる。「同一性原理」の批判は、基本的に、反概念的におこなわれた。それは「同一性原理」の純粹形式性を見極めたうえで、そこに止揚されえない、すなわち弁証法的な媒介に逆らう「外なるもの」(自然と神の側面)の実体性を認め、そこから概念的理念把握の自己完結性や閉鎖性を相対化しようと試みたのである。³²⁾

この初期批判が指摘する、「同一性原理」に内在する破綻点とは、以下の四点であった。

- ①論理学の端緒としての、神の証明不能性。
- ②自然の多様性・数多性を捉えきれないこと。
- ③思考の対象、性格の変化(概念的真理の把握から、非概念的存在の評価へ)。
- ④不死性は否定される(ただしI・H・フイヒテは除く)こと。

これらの批判は、確かに実在する自然を視野にいれず意識のみにおいて全世界を構成してしまう思弁哲学の決定的な欠陥点を鋭く衝いたものであった。³³⁾ これらの批判は、概念一辺倒で展開される「同一性原理」に対して非概念的なものの反作用を突きつけることによって、のち三〇年代後半から四〇年代初頭にかけてのフオイエルバッハの唯物論哲学登場のための道を準備したものと見える。

その反面、この批判的立場には、やはりカント回帰的な性質にまつわる限界も避けられなかった。つまりそれは、絶対者を把握しようという思弁的理性の僭越を諫め、人間理性の認識能力を科学的に厳密に限定し直す代わりに、存在の世界を認識にとつて謎に満ちたものとして実体化することを阻止できなかったのである。だからこの批判は、「同一性原理」の観念的閉鎖性を根源的に破壊することができなかった。³⁴⁾

第二款 「同一性原理」批判の萌芽②——ロマン主義的反発——

同一性原理に対して提起されたもうひとつの批判的視点は、第一款に示されたような厳格な理性の禁欲を説く立場とは逆に、主観と客観、自己意識と自然存在との合一を志すロマン主義の立場から、ロゴス主義への反発にもとづいて起こった。ヘーゲルの没後、反ヘーゲルの潮流を担うもう一方の有力な論者となったのは、シェリングであった。かつてはヘーゲルと親交をもち、思想的にも共通点がないわけではないシェリングではあったが、有名な『精神現象学』の序文における痛罵（『闇夜の牛』）以来、両者の哲学的行路ははっきりと分かれたれていった。

第二節ですでに述べられたように、ヘーゲルの、自然のうちに絶対者を認識する基本的立場は、もともととはシェリングに倣われたものであった。しかしヘーゲルは結局のところシェリングと異なり、自然を理念あるいは精神の直接的顕現とはみず、それを理念の分裂・散在の状態においてみる。⁵⁶つまりヘーゲルは、一体的な理念と、雑多で多様な存在として現にある自然との質的差異は否めないものであることを認めていた。その意味ではヘーゲルといえども、批判者たちによって揃って主張された自然の固有な存在の承認に、一度は至りついていたわけであるが、やはりヘーゲルはこの非同一次性を、理念をもって圧伏せざるをえなかった。それというのもヘーゲルによれば、自然の多様性の散在状態は、自然自らよりたち昇る内的普遍性の論理的展開、すなわち弁証法⁵⁷によって除去されてしまうことになるからである。ヘーゲルが概念によって自然の多様性を無化してしまうといわれるのはまさにこの意味においてであり、また自然現象が普遍性へと止揚されてゆく過程をあくまでも論理的に捉えようとした点が、ロマン主義の側からロゴス至上主義であると非難される所となったのである。⁵⁸

理念と存在との関係把握をめぐるシェリングとヘーゲルとの懸隔は、晩年には絶対者Ⅱ神の認識問題を中心により一層拡がっていった。ヘーゲル死後のベルリン大学に就任した後期シェリングは、ヘーゲルによって種を蒔かれシユトラウスにおいて萌芽した昨今の汎神論ないし無神論的風潮に対して、人格神の存在をはっきりと顕示すべきだと考えていたが、かかる関心からすれば、ヘーゲルの論理的な思弁哲学は、概念と本質の世界に閉じ込められているので、いかに演繹を重ねたところで、けつして神実存の立証に至ることはできないと思われた。頭で考えられた本質から事実を引き出すことはできないからである。シェリングはヘーゲルの思弁を、神の実存の事実そのものを与えるのでなく、ただ単にその推定をほのめかすのであるにすぎないものであるとして、消極哲学と名づけた。それに対してシェリングは事実を、すなわち純粋な作用ないし実存的な存在者としての人格神を出発点とする積極哲学をうちだしたのである^⑧。

シェリングはいわば、ヘーゲルの思弁において曖昧にされた《本質と実存》の問題を提起し、後者の前者に対する優位を説いたのである。かかる問題提起のみをとってみれば、後期シェリングには、ヘーゲル没後いち早く理性的Ⅱ現実的というヘーゲルのテーゼがもつ觀念支配的性格の欠陥を鋭くえぐり出したという功績が認められることにもなる。

とはいえ、シェリング自身の言葉でいうと消極哲学から積極哲学への転換に対応し、哲学の方法自体も転換を余儀なくされる。人格神実存の事実の前提に対しては、もはや論理学や概念的思惟はいかなる意味ももたず、必要とされるのはただ、神を信仰する意志以外の何物でもない。こうしてシェリングがヘーゲル批判としてうちだした積極哲学は、新たなタイプの宗教哲学を用意し、シェリング自身はこれ以後神話や伝記の研究にいそしんでゆくことになる。

実存の事実と信仰意志を全面にうちだしたシェリングの積極哲学は、発表された当時は、期待されたほどの反響や支持を得ることはできなかった。一八四一年にベルリンに移ったばかりだったエンゲルスが、ベルリン大学でこのシェリングの講義を聴いているのだが、彼自身ヘーゲル哲学の大前提である理性的Ⅱ現実的のテーゼに固執していたこともあつ

て、本質という概念から独立に実存の事実が提起された意義に気づくことはできなかった。⁽⁶⁾しかしその影響はやがてプロテスタント神学のパウル・ティリツヒを鼓吹し、また実存主義哲学の勃興と流行期には、わずかながらもその知られざる先駆としての注目を浴びた。

第三款 「同一性原理」の両義性

これらの、一見相対立する二つの立場から板挟みに攻撃されたという点にこそ、ヘーゲル「同一性原理」のアンビヴァレントな特徴が如実に示されている。ヘーゲルの「同一性原理」は、空虚で孤立したカント的自我の克服のために、主観を客観的存在に媒介するものとして提起されたものであったが、反面でそれは、かかるカント的自我観が招来する《純粹理性による自然の対象化》という帰結に対する、ロマン主義的反発をも出発点としていた。ヘーゲル哲学において主観が全体性を実質的な内容として目指すよう構成されるのは、個的主観が自然も含めた存在全体との和解・合一のうちに生きるべきであるというロマン主義的な、そして反啓蒙主義的な志向にも、もとづいていたのである。

しかし、もちろんヘーゲル自身は通常いわれるロマン主義者ではない。むしろヘーゲルほどロマン主義を厳しく断罪した者はいないといえるほどである。ヘーゲルはロマン主義と、諸々の対立や分裂を超越するという目標を共有してはいたものの、そこへ至るまでの過程・方法論については見解を厳しく異としていた。すなわちヘーゲルは、シェリングやシュライエルマツヒャーのように情緒や感情を媒介として主一客同一化を図る方法論を嫌い、自らはあくまでも理性尊重に徹し、言語次元で捉えられる理性的意志を介しての主一客の相互浸透を試みたのである。ヘーゲルは、カントの所産である《理性における自律||自由な理性的自我》の原理は維持しつつも、それが悟性的反省の無限後退に陥ること

論 説
によつて客観との断絶を一層深めることのないよう、自律的主体の主観の客観との直観的な連続性は断固断つまいとした。とはいえその連続性は、自我意識の目覚めという歴史の発展段階に逆行する情緒主義的な主―客の一体感に退化することのないよう、刹那的感情を抑制・統制する理性のみによつて媒介されるものに限られたのであつた。^②

主―客の宥和を図ろうとするヘーゲルは、カントが定礎した理性的自律という近代的な原理を尊重しつつも、同時にそれが実践的に純化された成行きである、自然を支配・処理する純粹理性の孤立的・自己目的な能動性に対する懸念をも抱いていた。つまり自らカントの功績を引き継ぐ近代合理主義の原理たらんとする一方で、それが一面的な発達を遂げた場合にもたらされるであろう事態への憂慮も先どつていたのである。それゆえヘーゲルの弁証法には、近代合理主義の積極的な肯定とともに、それに抵抗する啓蒙主義批判の視点もすでに含まれていたのである。かくしてヘーゲルにおいて主―客の同一性は、ロマン主義的な感情的惑溺を極力防止すべく、真理の器たる主観的理性の行程において生成されるのであるが、反面でその理性は、自然や現存するもの全体のうちにおのれを再認し、自らと存在との不可分性を思い知らされるのである。ヘーゲルの「同一性原理」は、これらの相反する諸傾向をすべて自らに取り込み、弁証法のうちに結合した所産であつたがゆえに、後代に近代合理主義の源泉であると評される一方で、同時に啓蒙理性主義批判の隠れた原典ともなりうることになるのである。^③

第四款 ヘーゲルの後継者①——理性主義の後継者——

以上のような「同一性原理」それ自体のアンビヴァレントな性格のゆえに、そこからヘーゲルの後継者たちによつて、様々な実践哲学が引き出されていった。しかし多くの場合には、カント回帰的な批判の諸要素をはらみながらも、同一

性原理の理性的自律の側面ばかりが着目・採用された。それは、単に自然や所与を超克したところに絶対的妥当性をもつだけにとどまらず、さらに自然・所与を自己表現の素材とみなし、それらを自己の基準にあわせて処理・改造してゆくと、いう性格をもつ。ヘーゲルの「同一性原理」は、このように現世肯定的な近代合理主義精神の出発点として、宗教批判を経た哲学的頭脳に浸透していった。

第一項 「同一性原理」の実践化

ヘーゲルの「同一性原理」は、哲学的には絶対知の論理としての自己思惟的理念として語られたが、それは現実の歴史の場に投影されるとプロイセンの現在、すなわちルターの宗教改革とフランス革命を経て「自由であることを自覚した精神の時期」であるプロテスタント・プロイセン・ドイツそのものであるとされた。ヘーゲルのこの理解を前提とすれば、一八二〇年代のプロイセンのプロテスタント精神こそが実践化された「同一性原理」であり、したがってまた真理の開示でもあるわけである。ヘーゲル哲学の支配下に育った後進たちにとっては、このように知的には完了されているが、現実がその観念的完成にふさわしいものとなっていない現時点の状況をいかに捉え、将来に向けていかに変革してゆくべきかということが問題となった。⁽⁶⁶⁾

中でも、哲学の現実的止場にはやるヘーゲルの後進たちは、ヘーゲルを介してすでに、自己思惟的な絶対的理念を此岸のものとして獲得していた。というのもヘーゲルは、このヨーロッパ哲学史の完成段階に至って、自己を現実化した神の概念こそが絶対精神の自己把握であると説明していたからである。⁽⁶⁷⁾ このことは彼らにとつては、ヘーゲルが神を絶対精神として人間世界にプロイセン国家の精神に世俗化し、それが人間の所有であることを知的に立証したことが同義に考えられたのであった。かくして《ヘーゲル左派》と呼ばれる一派の立場は、ヘーゲル哲学的思惟に捉えられた神の

独立性・主体性を、可能なかぎり人間性のうちに解消しようとする試みを、その出発点としたのである。⁶⁸⁾

このように解された同一性原理の世俗化・実践法の哲学的方法としては、大別して二通りの道が用意された。ブルーノ・パウアーの方法とルドヴィツヒ・フォイエルバッハの方法である。

〔1〕B・パウアー

文字どおりの哲学の実践的止揚を志したのは、ブルーノ・パウアーであった。パウアーは、ヘーゲルによって純然たる思弁の世界だけで完遂された存在論的主体⇨絶対精神の自己確証過程を、此岸の人類史の事柄に帰せしめた。彼は、自己意識の主は神ではなく、神を思い描いていた当の人類であった、と暴露したのである。こうして、世界史の唯一真なる原因をなすのは人類に他ならず、既存の特殊性による諸制約を克服して此岸に自由の真実態を実現すべく活動するのは人類の使命である、と説かれるに至る。本稿でのち(第二章)に詳述されることになるが、パウアーはこうして、人間理性の自律への全幅の信頼を表明するのである。⁶⁹⁾

〔2〕フォイエルバッハ

フォイエルバッハは同一性原理の受容を、当初は前述のカント復権的批判に近い批判的着目からはじめている。彼はヘーゲル哲学における精神のモノロギ的自己展開が、自然や感性をないがしろにしておこなわれていることを批判した。フォイエルバッハにとつても絶対精神の真の主体は思弁をおこなう生ける人間であり、しかもこの人間は感官をもち自然に依存し制約される存在である。だから精神の自己展開は、このような非同一次性である実在的自然からの反作用に制約を受けつつおこなわれねばならないとされたのである。かくして人間は理性主体であると同時に、自然に依存しそれによって受苦する存在でもあると説かれた。⁷⁰⁾

しかしフォイエルバッハにとつてもやはり、同一性的主体の主⇨客の弁証法の構成そのものは不可侵であった。彼は

ヘーゲルにおいては抽象的なものとどまっていた主—客の弁証法を人間—自然の弁証法と読みかえたうえで、その統一をもつばら「実在せる精神」としての人間に委ねたのである。人間において、精神とそれとつての非同源性である自然とは、次のように和解するに至る、

『我々は水において『人間は自然がなければ何もできない』と説明するが、その反面ぶどう酒とパンとによって『自然は人間なしでは何もできない、少なくとも精神的なことは何もできない』と説明するのである。ち、よ、う、ど、人、間、が、自然を必要とするのと同じく、自然は人間を必要とする。水においては人間の精神的活動が減じるが、ぶどう酒とパンにおいては人間の精神的活動が自らを活かす。ぶどう酒とパンは超自然的産物である。……我々は水において純粋な自然力を讀え、他方ぶどう酒とパンにおいては精神や意識といった超自然的な力を讀るのである。……自然は素材を与え、精神が形式を与える』(傍点筆者・註)。

このように、人間の対自然的依存性という側面にさらに自然の人間化が並置されるばかりでなく、それに対する、もはや自然に由来するものとはいえない「超自然的な力」の優越が示されている。フォイエルバッハの構成において自己を實現するものもはや抽象的精神ではないのは確かであるが、独自に存在する物質を出発点とするとしても、その物質を「人間的なもの」に仕上げる非物質的な能動的な精神が最終的に最高位におかれることになる。このようにフォイエルバッハにおいては、「同一性原理」は、「実在する精神」としての人間のうちに保持されるのである。

第二項 人間中心主義

「同一性原理」の受容は、パウアーにおいてもフォイエルバッハにおいても、人間理性への無条件的信頼、人間中心主義を、もつとも純化されたかたちで定礎する方向においてなされたのである。

まず、フオイエルバッハの受容の帰結から辿ってみると、以上のようなフオイエルバッハの、人間と自然との弁証法ともいへべき思想は、世俗的生活を軽視する神的概念の支配に代え、新たに此岸本位の、啓蒙理性の主体である人間中心主義への道を準備するものであった。これからは神がでなく、自然という死せる素材に精神を吹き込む人間こそが主体として君臨するのである。ここで改めてフオイエルバッハが思弁哲学を転倒したことの意味を想起するに、それは、神についての人間の意識が、実は人間の人間自身についての意識であったに他ならないと知ることこそであった。そしてまた、その宗教剔抉によつて人間にとつて真に神聖なものであることが明らかにされたものは、「人間のもつとも内部にあるもの・人間にもつとも固有なもの・人間の個性性の究極の根底および本質だけ」であった。しかもこれまでの歴史において実現されてきたものは、神の御業などというのではなく、精神、心情、学問、生活、芸術、産業など、人間自身の活動による人間固有のものであったということもいまや自明である。このように、フオイエルバッハの神否定は、むしろ積極的に人間の本質や能力・性質への賛美に転換する。それは明らかに人間宗教である。宗教は、それが人間宗教として、人間の世俗的営為を讃え、人間理性に無限の進歩と可能性への期待を託しうるかぎりでは、依然有効な方便たりうるのである。四〇年代におけるフオイエルバッハの立場を要約するなら、いまや科学や産業の分野で自己の力を知つた人間を行為する自我 (ego agens) と捉え直し、《プロメテウスの倫理》をもつて世界史の究極的主体たらしめんといふものであった。

かつてヘーゲルの絶対精神に謳われた世界史の直線的進歩観は、以上のような経緯をへてフオイエルバッハによつて、自然と共存する人間理性の功績と所産であるものとされた。進歩と完成の図式は、こうして世俗化され、現世肯定と人間理性への樂觀的信頼が、神的權威崩壊後の時代精神の基調をなすことになる。フオイエルバッハ自身としては、もうそこまでで十分であった。彼においては、自然を顧慮し、愛と共感によつて同胞と結び付く人類はそれだけで、一神

教に対応した君主制に代わる政治的共和制を完成させるであろう、という漠然とした希望的観測がなされたのである。⁽⁵⁶⁾しかるにフォイエルバッハはただ、ヘーゲル哲学という《過去の総決算》から市民の時代という《現在》を確認したのであるにすぎなかった。彼は確かに、現在をゴールとする歴史の軌跡の根底に人類を発見しはしたが、それでは何が人類の功績であるのか、そして人類の進歩はこれから先我々をどこへつれてゆこうとするのか、などの展望にまでは至らなかった。

現世定位と人間理性への全幅の信頼に徹頭徹尾裏づけられ、さらに進歩の条件と法則を明らかにし、それにもとづいて人類の将来を予言しようと試みたのは、フォイスルバッハの自然―人間主義に鼓吹されたモーゼス・ヘスやカール・マルクスだったのである。

他方、バウアーについては、のちに詳述されるが、さしあたり以下の点が指摘されるであろう。すなわち、バウアーは、ヘーゲル思弁哲学から抽出された《唯一存在し自己運動する能動的主体》の真の担い手を、此岸の人間であるとした。かくして、絶えざる現実の克服と当為の実現に無限の進歩を樂觀する近代合理主義の推進力もまた、人間、しかも人間性であるに他ならないとされたのである。⁽⁵⁷⁾

政治的党派としてのヘーゲル左派に数えられる面々は、以上のバウアー型もしくはフォイエルバッハ型の、いずれかの導入口から各々の議論の構築に入つてゆくことになる。⁽⁵⁸⁾ いずれにせよ、現世主義、合理主義、人間中心主義、また樂觀的進歩観の道を用意したものといえる。

以上のように、ヘーゲルの批判的後継者たちの多くが「同一性原理」からラディカルな、またそれゆえにこそ一面的ともいえる合理主義を引き出したのに対して、同じヘーゲルの後継者であり、彼らとも交流をもつていたマックス・シュティルナーは、このような道をとらなかつた。さきに「同一性原理」のアンビヴァレントな性格が指摘されたが、その

一側面である理性的自律の側面に比べて見過ごされがちであったもう一方の側面、すなわち反啓蒙理性主義的視点にはやくも着目し、前者以上に後者を強調しつつ近代合理主義批判の道を開いた者は、本稿で取り扱われるシュテイルナーであったのである。

第五款 ヘーゲルの後継者②——反理性主義の後継者・シュテイルナー——

パウアーやフォイエルバッハ、また彼らに従った者たちは、未来への実践的関心と進歩への信念のゆえに、ヘーゲル哲学の彼岸主義は批判しながらも、その核心である「同一性原理」が示す主体性や能動性という特徴は受け入れざるをえなかった、というより人間主導の進歩史観の立論のためにはむしろそれを必要としたものといえる。しかるにそれに対し、前述の「同一性原理」の両義性からもうひとつの側面、すなわち理念の絶対存在とその自己目的的な能動性に対する懐疑的な視点という側面に着目した後継者たちもまた存在した。代表的なのはシュテイルナー、キルケゴール、シヨールペンハウアーであるが、中でも本稿で取り扱われるシュテイルナーは、その視点をもつともラディカルに伸長させ、かくしてドイツ観念論の諸問題や限界性を洞見・暴露し、思考の新たな地平に向けて打破するに至った論者であったといえるであろう。

シュテイルナーは、「同一性原理」をまず何より「学」として捉え、そのようなものとしてそれに対峙したのである。「学」であることとはどういうことかという点、精神や理念などと呼ばれる同一性の主体が揺るぎない唯一の客観的実在としてそびえ立つことにより、自余の諸物がすべて仮象に貶められ、さらには生ける有限な主観性までもが無化されるという独断が展開されるということである。シュテイルナーは、他の《ヘーゲル左派》のごとく「同一性原理」が意味

する理性主体の自己発展というテーマを肯定的に受け入れるよりもむしろ、かかる同一性の主体の存在しか捉えようとしない独断を合理化する形而上学的思考態度に反発し、この点をヘーゲル批判の眼目に据えたのであった。²⁶⁾

第三節・註

- (48) Copleston, op.cit., p.248, 小坂国継(訳)『ヘーゲル以後の哲学』(以文社、一九八八年〔一九八五年〕)二二頁。
- (49) 論理思想史におけるフリースの先駆性を高く評価する議論として、Karl R. Popper, "Kant und Freis." in: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnis-theorie (Tübingen, J.C.B.Mohr, 1979), S.82. 加藤尚武「論理思想の歴史——ドイツ観念論の時代におけるある概念史の試み——」廣松渉・他(編)『講座・ドイツ観念論』(弘文堂、一九九〇年)第六卷所収を参照。Jakob Friedrich Fries, Wissen, Glaube und Ahdung (Göttingen [Jena], 1905 [1805]), u.a.m.
- (50) やがてImmanuel Hermann Fichte, Fragen und Bedenken über die nächste Fortbildung deutscher Speculation, (Leipzig, 1876), S.125-126.
- (51) 前節に述べられたように、一九世紀前半、経験・知覚主義や現実主義を説き、帰結としてヘーゲルに對峙せざるをえなかつた論者(ヘルバルト、シュウペンハウアー等)は、基本的にカントの批判的理性の立場に準拠していた。Otto Liebmann, Kant und die Epigonen (Stuttgart, 1865).
- (52) Sinn, a.a.O., S.4-11. なお、山下正男「論理学史」(岩波書店「全書」、一九八三年)は、ヘーゲルの「同一性原理」は、存在＝無＝生成という「団子でシンボライズされる」万物一体の世界を表す悟性界・常識界の語謬であるがゆえに、経験主義的批判が起こつて来るのは必然であった、と断じる。
- (53) やがて四〇年代に至り、ヘーゲルの思弁の理論的煩雑さに人々の不満が生ずるとともに経験的觀察への信頼が高まると、今度はその影響下にいわゆる客観主義がもてはやされるようになったが、これは実在論——概していえば、知覚、事実の蓄積から存在の根源、「物自体」に到達しようという考え方(フォン・ヘルムホルツ、ツェラー等)——なる一種の極論さえもたらした。それに対し、四〇年代のカント回帰者たち——いわゆる「初期新カント主義」、前掲註(51)のリープマンやF・A・

ランゲが代表者である——は、かかる実在論は客体—觀念の關係に形而上学的前提をもちこんでいると看破し、我々の類器官の産物であるあらゆる現象と「物自体」との論理的非連続性を訴えた。Hans-Ludwig Olig, *Der Neukantianismus* (Stuttgart/Metzler, 1979)。

(54) Sinn, a.a.O., S.23, S.33. なお、ヘーゲルと同時代、同じくカントの方法論にのっとりヘーゲルの実在論を否定、経験の総体を時空を介した主観的知覚として捉えた論者としてショーペンハウアーが知られているが、彼はカントの「物自体」を不可知なものにとどめおかず、それを客観化し《各人の意識の奥よりいづる意志》と認識するところから独自の哲学を展開した(Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Bd.1, 1.Teil. [Zürich, Diogenes Verlag, 1977, 1818], S.17, S.155.) のび、本款で紹介された論者たちとは別に扱ひ。

(55) F.W.J.Schelling, *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) in: Manfred Schröter (Hrsg.), *Schellings Werke* [「シェンク SW」略記] 1.Ergänz. Bd. (München, 1956), S.349.

(56) Hegel, *Encyclopaedie*, § 312, S.445.

(57) Ebenda, § 250, § 251.

(58) 自然哲学の方法論におけるシェリングとヘーゲルの相違を詳しく論じたものとして、渡辺祐邦「ドイツ観念論における自然哲学」前掲・『講座・ドイツ観念論』第六巻所収を参照。

(59) 後期シェリングのこのような思想は、シェリングが『精神現象学』においてヘーゲルによってなされた自らへの批判を敵しく受けとめ、それへの応答を強く意識するうちに形成されたものと思われる(Martin Heidegger, Schellings *Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809) [Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1971], S.15; 岩崎武雄『カントからヘーゲルへ』[東京大学出版会UP選書]一九七七年)一二五頁)。ヘーゲルは汎神論的なシェリングに対し、絶対的同一性として考えられた絶対者からいかにして有限者が導き出されるのかと問うたが、それに対してシェリングは、『精神現象学』の二年後の一八〇九年に出版した「人間的自由の本質」(Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, in: SW 4 [1927])において、神は自由な意志によって自己啓示するが、その与件としての自然(神の内的根拠)のうちに有限者はじめ諸事物が存するのだ、と論じた。その際シェリングは、かかる神の自己啓示は(ヘーゲルのいうように)概念の論理必然的な展開より帰結するのではなく、自由意志によつ

てなされる所業なので、啓示された神は根拠と区別される実存的人格なのである、と説いたのであるが、これが後に『哲学的諸体験』、『啓示の宗教』などを経て確立される、一般に事物の本質と実存とを区別して後者をとりわけ問題とする積極哲学への発端となった。

(60) ヘーゲル流に、現実的＝理性的のテーゼに依拠していたエンゲルスは、シェリングの本質と実存との区別を、自然や精神に実在している唯一の理念とは別の理念を幻想し捏造するものである、と非難した。Friedrich Engels, Schelling und die Offenbarung (Leipzig, 1842); Schelling, der Philosoph im Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit (Berlin, 1842). in: Marx, Engels, Gesamtausgabe, 1. Abt., Bd. 3 [以下 MEGA1/3 と略記] (Dietz, 1985), 「反シェリング」『マルクス＝エンゲルス全集』第四一卷〔以下マル＝エン全集※巻と略記〕(大月書店、一九七三年)、また廣松渉『エンゲルス論——その思想形成過程——』(盛田書店、一九六八年)九〇―九九頁。エンゲルスばかりではない。シュトラウスと並んで、ヘーゲル左派の主要な源泉の理論家と評される (Toews, op.cit., p.254) フォイエルバッハも、ヘーゲル的な本質重視の思考にもとづき、シェリングの積極哲学では精神と自然との同一性が本質における同一性として客観的に確定されておらず、単なる主観的自我の投影と神格化に陥つてゐる、と批判してゐる (『Zur Kritik der "positiven Philosophie"』 (1837) in: Werner Schffenhauer [Hrsg.], Feuerbach Werke, Bd. 8)。ヘーゲルと後期シェリングとの対立は大雑把にいえば、経験的現象と概念との区別をふまえたうえで、それらの一致が本質の側で客観的に確認されるのか、あるいは実存の事実の側で評価されるのかの相違であった。この対立が、ヘーゲル亡きあとは、老シェリングと、ヘーゲルをより理性主義的に再解釈したヘーゲル左派との間に引継ぎもちこまれたものといえよう。ただしシュティルナーについては、本稿で以下に論述されるように、この図式はそのままではまるまるものではない。

(61) Copleston, op.cit., pp.147-148, 邦訳『ドイツ観念論の哲学』一九七頁。

(62) HSW1, S.66-69, 『フイヒテとシェリング』三九―四一頁; Copleston, op.cit., p.167, 邦訳二二二頁。また一七九六年八月のヘルダーリンへの詩の献呈¹⁾、そこで無限な全体性に対する憧れを謳つてゐる (Rosenkranz, a.a.O., S.78-80, 邦訳八九―九一頁)。

(63) Charles Taylor, Hegel and Modern Society (Cambridge, 1979), chap. 3, 渡辺義雄(訳)『ヘーゲルと近代社会』(岩波書店、一九八一年)最終章を参照。

- (64) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte in: HSW11, S.519, 武市健人(訳)『歴史哲学』(岩波書店〈文庫〉) (下) 一三五頁。
- (65) Löwith, Hegelische Linke, S.8-9, 『ヘーゲルとヘーゲル左派』八頁。
- (66) たとえば、ヘーゲルの現実的なものは理性的である」という『法哲学』の有名な章句に、エンゲルスは次のような革命的含意を読み込んでいた、「ヘーゲルにあつては決して現存するもの全てがそのままだちに現実的であるというのではなかった。彼にあつては、現実性という属性は、同時に必然的であるものだけにだけあてはまるのであり、『現実性は、その展開の過程で必然的であることを示します』。それゆえ、政府のとする任意の措置……は、ヘーゲルから見ればそれだけでは決して現実的であるとは見えなす」。Engels, Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, in: Marx Engels Werke, Bd.21 (Berlin, Dietz, 1962), S.266, 「ルートヴィヒ・フォイエルバッハとドイツ古典哲学の終結」『マルヘン全集』二二巻二六九—二七〇頁；Pöggler, a.o., S.23, 邦訳四一頁, Löwith, Hegel zu Nietzsche, S.83, 邦訳一、九〇頁。
- (67) Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Bd.2, in: HSW16, S.550-552, 木場深定(訳)『宗教哲学』『ヘーゲル全集』(岩波書店) 下巻の二、二二二—二二四頁。
- (68) Löwith, Hegel zu Nietzsche, S.65ff, 邦訳一第二章。
- (69) 良知力『初期マルクス試論』(未来社、一九七一年) 四八頁。
- (70) 第三章で再び詳説されるが、フォイエルバッハの公然たるヘーゲル哲学批判の嚆矢は、一九三九年の「ヘーゲル哲学批判のために」である。とはいえ、彼はハイデルベルク大学神学部を経てヘーゲル在任中のベルリン大学哲学部に在学中の頃は、ヘーゲルの「注意深く、一筋の、感激した」崇拜者であった。このようなフォイエルバッハのヘーゲル傾倒に揺らぎが生じたのは、エアランゲン大学での学位取得、そしてそれに続く同大学での私講師生活が筆禍事件のゆえに打ち切られた頃(一九三四年)からであった。彼の鋭敏な現実感覚は、三〇年代後半のプロイセン社会の状況認識とあいまって、思弁哲学そのものに対する疑義を熟成してゆくのである。フォイエルバッハの伝記としてさしあたり参照しうるのは、全集編集者の Wilhelm Böhm がフォイエルバッハの書簡集に寄せた Biographische Einleitung in: Feuerbach's Sämtliche Werke [以下、FWS と略記], Bd.12/13 (Frommann Verlag, 1960), S.15, また G・ヒューダーマン(著) 尼寺義弘(訳)『フォイエルバッハ・思想と生涯』(花伝社、一九八八年)。

- (71) Hans-Jürg Braun, Ludwig Feuerbachs Lehre vom Menschen (Stuttgart-Bad Cannstatt, F.Fromman Verlag, 1971), S.91, 桑山政道(訳)『フョイエルバッハの人間論(新地書房、一九八四年)一〇六頁。
- (72) FSW6, S.333-334, 船山信一(訳)『キリスト教の本質』(岩波書店〈文庫〉)(下)一六三—一六四頁。
- (73) Ebenda, S.78, 同前(上)一五九頁。
- (74) Eugene Kamenka, The Philosophy of Ludwig Feuerbach (London, Routledge & Kegan Paul, 1970), pp.120-121, 足立幸男(訳)『フョイエルバッハの哲学』(紀伊國屋書店、一九七八年)二二二—二二三頁。
- (75) FSW2, S.222, 船山信一(訳)『フョイエルバッハ全集』第二卷(福村出版)七頁。
- (76) 良知力『ヘーゲル左派と初期マルクス』(岩波書店、一九八七年)一二頁。
- (77) Vgl. Ebbach, a.o., S.157.
- (78) 付言すれば、シュティルナーにとっては、以上のような「学」という視点からみれば、『反思弁哲学』を謳って自然主義に定位したフョイエルバッハもまた、依然ヘーゲルの形而上学と同断なのである。この点は後章に詳述されるが、フョイエルバッハも、確かに違う方向にはあれ、やはり絶対的な第一原因を求め、それに固執する独断によって万事を説明せざるをえないからである。
- 「学」への反発は、シュティルナーにおいては、単に形而上学批判にとどまるのでなく、もう一步深く踏み込んだものとなる。すなわちシュティルナーは、主観的自我を認識の対象とはしないのである。ヘーゲル以後、その思弁の独断性に反発した別の方向として、カントの批判哲学にたちかえり批判の徹底において科学的認識の厳密化を図ろうとする立場もまた存在した(新カント派、フッサール現象学、ディルタイの歴史哲学)が、これは反面「学」としての立場を堅持するがゆえに、人間、さらには主観を認識の対象として客体化するという方法の枠から脱することができず、したがってシュティルナーの議論と合流することはできない。

※ 本稿は、一九八九年度および一九九〇年度の文部省科学研究費補助金による研究成果であるとともに、平成三年度・北海道大学審査博士學位論文の一部(連載第一回目)である。

Max Stirners Kritik des modernen Rationalismus (1)

Masami SUMIYOSHI*

Einleitung

- I. Der Entwicklungsprozeß des Autonomiebegriffes im Deutschland der Neuzeit – Die geistige Situation vor Stirners Auftreten –
 - I - 1. Hegels philosophisches Thema
 - Aufwerfen des ‘Identitätsprinzips’ –
 - I - 2. Säkularisierung des ‘Identitätsprinzips’
 - Von der Autonomie zur Subjektivität –
 - I - 3. Der geistesgeschichtliche Trend seit Hegels Tod und seine Tragweite
 - I - 3 - 1. Der Ansatz der Kritik des ‘Identitätsprinzips’ (1)
 - Kritik unter dem Einfluß der Kant’schen Philosophie –
 - I - 3 - 2. Der Ansatz der Kritik des ‘Identitätsprinzips’ (2)
 - Die Ablehnung der Romantiker gegenüber der Hegel’schen Philosophie –
 - I - 3 - 3. Die Zweideutigkeit des ‘Identitätsprinzips’
 - I - 3 - 4. Hegels Nachfolger (1)
 - Die rationalistischen Nachfolger, Bruno Bauer und Ludwig Feuerbach –
 - I - 3 - 5. Hegels Nachfolger (2)
 - Der antirationalistische Nachfolger, Max Stirner –

*Dr. jur., wiss. Assistent an der Juristischen Fakultät der Hokkaido Universität.