

ヘーゲルにおける〈私人〉論の転換

——『精神現象学』における個体Individuumと個別者Einzelne——

竹 内 真 澄

キーワード：ヘーゲル，私人，個別者，個体，精神現象学

はじめに

ヘーゲルは、『精神現象学』（以下『現象学』と略記）において古代ギリシア共同体から中世キリスト教をへてフランス革命およびその後に至る歴史を人類の自己意識の経験の歩みとして解明するという独創的な試みを行った。『現象学』は、社会的、論理的、精神的な営みのひとつの精華であり、そこから後年のヘーゲルの全哲学体系が準備された代表作である。

ヘーゲル『現象学』の課題は、特殊的個体がいかにして普遍的個体にいたるかという遍歴の記述である（序文）¹⁾。この場合、遍歴は様々な社会的な契機との交渉の中で進行する。すなわち個体Individuumは、共同体—市民社会—高次共同体という社会編成との交渉をつうじて実現される。ヘーゲル哲学は他のどの哲学にもまして歴史的社会的な内容と密接にかかわっているのである。

1) Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1980, *Phänomenologie des Geistes; Gesammelte Werke* Bd.9; in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft; herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften; herausgegeben von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Hamburg: Felix Meiner, S.24. 金子武蔵訳 1971『精神の現象学 上』岩波書店, 27 頁。

事柄は一方で通時的に扱われるが、他方では共時的に扱われ、それらの相互関係にも神経が行き届いている。ある段階から次の段階への通時的な移行は、つねにある共時的な事柄の内部の分析をへて、連絡されて行く。段階を追ってこうして高次化する移行の論理が、ふつう弁証法といわれるものである。

弁証法は、ヘーゲルのカテゴリーで言い換えると実体、主体、外化、承認、自己形成（教養）などといった中心的な諸課題とむすびついている。だがそれらにもましてヘーゲルが格闘した最も本質的な問題は、私の考えでは、＜私人＞と公民の分裂と止揚の論理である。いかにして＜私人＞は公民をうみだすか、言い換えるなら国民国家の市民社会的基盤は公共性をいかにして担保しうるのか、こうした問題関心が弁証法の本来的な核心なのである。

しかし、この問題関心は、もともと17世紀における市民革命の始まり以来の長い伝統をふまえて出てきたものであって、とりわけ近代社会がフランス革命において直面した恐怖政治というセンセーショナルな挫折とそれにたいする否定的評価をくぐってでてきたものなのである。

ヘーゲルは高度に総合的な哲学者らしく、ホッブズおよびロックからルソーを経て古典派経済学（J・ステュアートとA・スミス）にいたる社会哲学を的確に押さえながら、近代の迎えた歴史的な挫折を根本的に乗り越えるために新しい哲学を樹立したのである。

ヘーゲルは＜私人＞と公民の問題を取り扱う際に、普遍—特殊—個別という弁証法の論理によってこの問題に取り組んだ。そのために、＜私人＞を個別者に置き換えるという工夫を行った。近代思想は＜私人＞の行為が織りなす社会的予定調和を論証することに勢力を集中させたのであるが、ヘーゲルはこの試みが様々な形態をとって破綻することを最も早く洞察した哲学者であった。

したがって重要なのはヘーゲルが開始した＜私人＞の乗り越えの作業に注目し、彼が個体と個別者（特殊的個人）を厳密に区分するようになっていく

過程を追うことにある。とりわけ、この区別は従来の研究では見過ごされてきたものである。ヘーゲルが独創的であるのは、〈私人〉を個別者Einzelleに置き換え、個別者と区別された意味での個体Individuumが〈私人〉の人間関係の中から普遍的な相貌をもって内在的に出てきうるかどうかを真正面から問うたところにある。弁証法とは、個体と個別者との間の対立と闘争による高次の個体への移行の論理である。

私は問題を考察するにあたって、主として『現象学』を含むイエナ期(1801-1807)の哲学構想に注目する。なぜならこの時期にこそ共同体から社会への移行に対応させて即自的な個体が個別者へ解体し、そのうえで高次の個体へと練り上げられるというシェーマが仕上げられたからである。したがって以下では、イエナ期の代表作に内在しながら、とりわけ『現象学』における個体と個別者の関係について集中的に検討してみたい。

1. イエナ期の哲学

ヘーゲルは学生となったチュービンゲン期(1788-1793)から、ギリシア哲学とカント哲学を読み、人間の個としての自立性と共同性がいかに結合されうるかという問題意識をもっていた。ベルン期(1793-1796)にはカントの自立性論に好意的で、このことは個の自立を深く考慮させたと思われるが、同時に共同性にかんする憧憬もまた弱まることはなかった。この時期に注目されるのは、フランス革命の恐怖政治に震撼としながら、J・ステュアートの『経済学原理研究』を丹念に読んだと言われることである²⁾。フランクフルト期(1796-1800)には、『キリスト教の精神とその運命』において、すでにチュービンゲン時代の手記からキリスト教には私的性格があることに注意を向け、全民族にかかわる古代の諸宗教にたいしてキリスト教が個別の人間を見出し、個別の人間の魂を愛によって救済するものである点を特

2) Ritter, Joachim, 1965, *Hegel und Französische Revolution*, Suhrkamp, リッター, J., 出口純夫訳 1966『ヘーゲルとフランス革命』理想社, 62-62頁。

徴づけている。ここで＜私人＞に目を向けている点が注意を惹く³⁾。そこでヘーゲルは「神の国の市民たちは、敵対的な国家（ローマ国家のこと・・・竹内）に対立して、そこから自分を隔離する＜私人＞Privatpersonenになったのである⁴⁾」と述べている。

イエナ期（1801－1807）に入って『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』1801では、自然法の問題が扱われ、ヘーゲルはこう述べている。「自然法は、純粹衝動と自然衝動の間の克服しえない対立によって、悟性の完全な支配と生きたものの隷属を叙述するものとなる。その構築物に理性はまったく関与しておらず、したがってそれを拒絶する⁵⁾。すなわち、ここでヘーゲルは自然法を説く啓蒙思想家たちに対抗してそれを批判的に扱うようになる。そして自然法に理性は関与していないとまできめつける。ヘーゲルによれば自然法は理性の旗印のもとに戦ったにもかかわらず、悟性の立場にあったにすぎないのである。

さらに同書でヘーゲルはフィヒテが代表する自然法の立場にあっては「民族は豊かな生命の有機体的身体ではなく、原子論的な、生命の乏しい数多性である」と述べて、自然法思想が悟性国家の段階にとどまるものであるという批判を展開する。悟性とは、まだ共同性と個体の両立しない意識の段階のことである。そして注目すべきは、ヘーゲルは生命につらなる全体性、有機体、個性性と原子につらなる部分性、機械、個性性を対照させ、前者の側にこそ本当の理性があると言うのである⁶⁾。

3) Lukács, Georg, 1954, *Der Junge Hegel*, Aufbau-Verlag Berlin, S.92, S.219, ルカーチ, G, 生松敬三, 元浜清海訳 1969『ルカーチ著作集 10 若きヘーゲル上』白水社, 142, 324 頁。なお、訳文は変えている。

4) Hegel, G.W.F, *Der geist der Christentums und sein Schicksal*, *Hegel Werke* 1, Suhrkamp, S.400, ヘーゲル, G.W.F, 細谷貞雄訳 1974「キリスト教の精神とその運命」細谷貞雄訳『現代キリスト教思想叢書 5』白水社, 124 頁。

5) Hegel, 1970, *Differenz des Fichteschen und Shellingischen Systems der Philosophie*, *Werke*2, Bd.Suhrkamp Verlag, S.87, ヘーゲル, 出口祐弘, 星野勉, 山田忠彰訳 1982『理性の復権 フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』アンヴィエル, 89-90 頁。

6) *Ibid.*, S.87, 訳 90 頁。

ヘーゲルのこの立場からみると、カントやフィヒテの言う自由は悟性的であり、本当に理性的なものではない。彼らは自由ということで悟性から見た「一切の制限」を外的な制限としてつかんでいる。しかるに共同性 *Gemeinschaft* は、それが理性的存在者の共同性であるならば、決して外的な制限ではなく、かえって自由の拡張ではないかとヘーゲルは言う。

ヘーゲルのこの評価の背後には個体と共同性とに関する次のような命題があった。「人が他者と取り結ぶ共同性 *Gemeinschaft* は、本質的に個体 *Individuum* の真の自由の制限とみなされてはならず、その拡張とみなされなければならない。能力の面から言っても、実行の面から言っても、最高の共同性は最高の自由である」⁷⁾。自由を個体の共同性においてつかむこと、これが、ヘーゲルが自然法思想（カント及びフィヒテ）にたいして臨む場合の基本的判定基準となった。共同性と個性性が相即することになれば、自然法的前提としている人間の〈私人〉的なないしアトム的な形態は止揚されるべき目標として位置づけなおされる。ヘーゲルによれば「悟性によって陥れられた生命のこの窮状とこの果てしない規定と支配の活動を美しい共同性の真の無限性のうちで止揚し、諸々の法を習俗によって、満たされざる生の放埒を浄められた享受によって、抑圧された力のなす犯罪を偉大な目的に向かう実行可能な行為によって不要なものとしなければならない」⁸⁾というのである。

翌年ヘーゲルは、このような構えで真正面から自然法を批判的に検討している⁹⁾。ここで注目すべきことは、イギリスの自然法思想がドイツに再構成をほどこされて受容されるということである。ヘーゲルはまさに独創的にこれを受容した人物であった。

7) *Ibid.*, S.82, 訳 85 頁。

8) *Ibid.*, S.84, 訳 86 頁。

9) Hegel, G.W.F, 1968 *Gesammelte Werke*, Bd.4, Jenaer Kritische Schriften, hrsg. V.Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Felix Meiner, Hamburg, 松富弘志, 国分幸, 高橋洋児訳 1995『近代自然法批判』世界書院。

私見では近代自然法思想は、ことにホッブズにおいて＜私人＞を発見し、こうした歴史的な人間像を全理論の起点に据えた。ホッブズの＜私人＞概念は、ヘーゲルにおいてはPrivatpersonまたはPrivatmenschと翻訳されている。おそらく、ヘーゲルは、ホッブズ以来の＜私人＞論の伝統をつかみ、そこから歴史をみていたのである。たとえば彼が『キリスト教の精神とその運命』1800においてキリスト教が＜私人＞の宗教であることを論じた際、J・ステュアートの『経済学原理研究』にかんするノート（1799）が重要な役割を演じたことは疑いのないところだと思われる。つまり、ヘーゲルはステュアートの著作を丹念に学び、そこから＜私人＞概念を受け取っている可能性が高いのである。もちろん、ステュアート自身は、ホッブズとロック以来の伝統のなかで＜私人＞概念を受け継いでいるのだから、ヘーゲルは、結局ホッブズ→ロック→ステュアート→ヘーゲルという系列の中で＜私人＞に関わったと推定されるのである。

それだけではない。カントまでのドイツ哲学は、自然法をほぼそのまま受け継いでいるために人間が＜私人＞であるという事柄を自明視していたし、用語においてもEinzelneを個体individuumと区別することなく使っていた。この混同は近代主義においては避けがたいのである。カントでさえ近代の社会思想家たちと同様に、人間が傾向性（利己心）という本性をもつと考えているので、彼の場合には個体を個別者から区別するという発想はない。

これにたいして、ヘーゲルは個体と個別者の区別に対してきわめて自覚的であった。彼にとって自然法思想でいう＜私人＞は、公民に対する＜私人＞（ブルジョア）をさすものである。そしてルソーの考える一般意志の体现者としてのシトワイアンへいかにして自己形成しうるかという主題について、ヘーゲルはカントよりもずっと敏感であった。

おそらくはホッブズのいう戦争状態をイメージしながらヘーゲルは言う。「人倫を成す孤立した諸エネルギー主体は、個々ばらばらにされて自然状態あるいは人間の抽象物において考えられ、互いに相手を減ぼし合う戦争状態

にあるものと考えられざるをえない」¹⁰⁾。

『近代自然法批判』（1802-1803）においてヘーゲルはこう述べている。「人倫に関する近代の諸体系は単独存在と個別性を原理にしている」。だから「人倫が個別者の魂ではない場合、それは個別者のなかに現れることはできない」。「人倫が人倫として個別者のなかに現れる限り、それは否定という形式をとる」。ゆえに従来の自然法では、個別者の魂の中に人倫はない。かえて「ブルジョアあるいは＜私人＞の人倫」があるばかりなのだ¹¹⁾。

17世紀以来、近代自然法思想家たちは、＜私人＞がコモンウェルスをつくる主体であると一貫して論じてきた。ホッブズにおいて人間は＜私人＞であり、近代は＜私人＞間の社会契約によって成立する。自然法思想の下で＜私人＞はますます理想的人間像に育ったから、あえてそれを総体性を失った個別者と言い換える理由はそもそも存在しない。だがヘーゲルから見ると＜私人＞は十全な意味で人倫をつくれない。このような評価に立つからこそ、＜私人＞を個別者（総体性を失った者）とみなす発想が生まれるのだ。この意味でヘーゲルが＜私人＞を個別者に置き換えたことは画期的であった。まさに、様々なヴァリエーションをもつ自然状態に置かれた抽象物としての人間こそが＜私人＞である。だが重要なことは、ヘーゲルが＜私人＞をドイツ思想に導入したということではない。そうではなく、それを弁証法的な論理の中に位置づけなおしたところにあるのだ。決定的な独創性もそこにかかっている。これこそがヘーゲルにおける＜私人＞論の転換とよぶべきものであった。

この転換は避けられないものであった。ヘーゲルによれば、近代自然法思想は全体として人間を占有と所有に目を向けさせ（平和と営利）、共同体への献身を忘却させる態度をもたらしものである。しかし、人倫はこうした、＜私人＞を鍛えて、個別者と普遍（全体）の統一へ向かわせしめねばならな

10) *Ibid.*, S.425, 訳23頁。

11) *Ibid.*, S.468, 訳83-84頁。

い。「<私人>の人倫」を超え真の人倫へ至ること、これがこの時期に宣言される。

続いて『人倫の体系』（1802-1803）は、ヘーゲルが初めて自己の法哲学的な設計図を公にしたものである。ヘーゲルは、人倫を1. 家族と関係においてある人倫、2. 否定的なもの（自由または犯罪）、3. 国家体制としての人倫という3つの層で構成している。これは、後の『精神現象学』や『法哲学』に比べると素朴な把握の仕方ではあるが、にもかかわらず、次の点を理解するうえで誠に示唆に富んでいる。すなわち人倫の基礎には自然との相互作用における人間の労働活動があり、そこで自然を客体とする占有と所有が生まれるとともに交換が不可避となり、法が生成するということである。そして、占有、所有、交換の主体は、人倫の最初の段階であるところの家族であり、それが一つの素朴な総体性を獲得する。だがこの個所で登場する人間というのは、家族という所有を基礎にしているものであって、相変わらず「個別性の原理」のうえにあると言わねばならない。なぜなら、それは<私人>の家族であり、いわば個別的な総体性、即自的な共同体であるからだ。

こうした限界内にあるがゆえに、家族と経済の人倫の形態は、同じく個別性の枠内にとどまっている単に否定的なものによって、簡単に覆されてしまう。それが自由と犯罪である。自由は、法にさえ従わない純粹自由であり、また、犯罪は殺人や窃盗、強盗などのように、家族（絶対的人倫）の個別的共同性を破棄するような個性性である。それどころか犯罪は家族の相互性が法によって一応承認されていることにたいする公然たる挑戦である。

家族という人倫の低い形態は犯罪という壁に塞がれてしまうが、人倫そのものは次のもっと高いステージへ移行しなくてはならない。ヘーゲルは「人倫は明晰で同時に絶対的に豊かな本質存在であり、個体の他の個体における完全な自己客体化であり自己の直観であり、こうして自然的な限定性や形態化の揚棄であり、自己享受の完璧な無差異でなければならない。こうした仕方では無限の概念だけが個体の本質と一体のものとなり、個体は真の知性とし

ての形式において現存することになる。個体は真に無限である」¹²⁾と言う。あるいは「人倫においては個体は永遠の仕方で存在する。個体の経験的な存在と活動とは端的に普遍的なものである。」と論じている。ここに普遍的なものは個体に働きかけることで個体を真に個体たらしめるという弁証法の基本的な見識が要約されている。

ヘーゲルによれば、個性性こそが普遍性と交わり、普遍に浸透し、個体の総体性を十全ならしめるものなのであるが、個別性は普遍性の浸透を免れたものなのだ。だから、カントの「道徳」的立場はヘーゲルによれば「個別者の人倫 *Sittlichkeit des Einzelnen*」である。カントの人倫 *Sitte* とヘーゲルの *Sittlichkeit* の区別も『人倫の体系』で現れたのであった¹³⁾。

このような視点から、『人倫の体系』のある個所¹⁴⁾でヘーゲルは関係を欠いた「群れ」は人々が個別적であろうと欲するかぎりで人々の上に権力を振るう、と述べている。これは、個体が総体的なものであり、個別者が総体性を欠いたものであるという考え方である。もしこの個別性と普遍性の関係を重視するならば、個別者は外部によそそしい普遍（権力）を生むことはあっても自ら個体へ変化する論理的可能性は存在しないことになるはずである。個別者が個体へ変わるためには、外部によそそしい普遍（権力）を析出する必要がないような個体へと個別者が質的に変化しなくてはならないはずである。言い換えれば、権力を無化するためには個別者は質的な弁証法によって個体へと移行することが前提されねばならないのである。

少なくともこの時期のヘーゲルは正確にこのことを認識し、まさしく個体と個別者を厳密に区別していたのである。個体と個別者を区別する弁証法は、『人倫の体系』で正確に描かれており、それは、ヘーゲルの歴史観が恐

12) Hegel, G.W.F., *System der Sittlichkeit, GW, Bd.5*, S.325, 上妻精訳 1996『人倫の体系』以文社, 94 頁。

13) *Ibid.*, S.328, 訳 101 頁。

14) *Ibid.*, S.325, 訳 96 頁。

怖政治を超える新しい統治への期待と結びついているからである¹⁵⁾。いうまでもなく個別者の上に、あるいは外部に権力がそびえたつという把握は、マルクスの権力把握にもつながる重要な認識である。個別者の権力性と個体の非権力性を対照するためのこうした概念区分が『人倫の体系』において明瞭に打ち出されていることに私たちはずっと後の考察のために留意しておこう。ヘーゲルはこの把握を残念ながら貫徹することはできなかったように思われるのではあるが。

2. 『イエナ精神哲学』（1803-06）の到達点

『イエナ精神哲学』において「古代においては、美しき公共生活は万人の習俗であった。美であり、普遍と個別との直接的統一であり、——いかなる部分も全体から切り離されることがなく、己を知る<自己>とその表現とのこうした天才的統一【である】—— 一個の芸術作品であった。』¹⁶⁾といった記述が見られる。ここで、個別者は原子論的人間の意味である。しかも、ここで披瀝される古代ギリシアへの憧憬は、ルカーチによれば、「フランクフルトにおいてすでに準備され、イエーナにおいて完成されたあの歴史哲学』¹⁷⁾に立脚しているのであって、古代ギリシアの復興という思考と完全に手を切っている。

すなわちイエナ精神哲学になるとヘーゲルは古代ギリシア共同体の復興という理念を捨て、共同体とつながる即自的個体の解体を必然のことと考えるようになる。即自的個体の解体を積極的に受け入れる代わりに、孤立した個別者を、限定的に、積極的に評価するようになるのである。「そこ（古代）

15) Lukács, G, 1954, S.349, 『ルカーチ著作集 10 若きヘーゲル 下』112頁。なお、ルカーチは研究史のなかで例外的にヘーゲルの個体と個別者の区別を完璧に継承している。

16) Hegel, G.W.F, 1976 GW. Bd.8. Felix Meister, Hamburg, S.251, ヘーゲル, 加藤尚武監訳 1999 『イエーナ体系構想 精神哲学草稿Ⅱ (1805-06)』法政大学出版局, 214 頁。

17) *Op.cit.* S.359, ルカーチ前掲書下, 127 頁。

には、個別者が〈自分自身を絶対的に知ること〉、すなわち、こうした〈絶対的に自分自身のうちにあること〉は存在していなかった¹⁸⁾として、「個別性の原理」をたんに総体性の喪失として消極的にのみ認識するのではなく、積極的に自分の頭でものを考えるコギト型の個別者の誕生として認めるに至るのである。

ここに個体と区別された個別者Einzelneというカテゴリーが対象化されて現れる。すなわち「近代の原理」ないし「絶対的な個別性の原理」と言われるものである¹⁹⁾。しかし、個別者は、なお普遍の契機から外れておりヘーゲルが一貫して守ろうとする「共同性こそ自由である」との条件を満たすものではない限りで、まだ抽象的なものにとどまる。

そこで個別者が普遍をとりもどすことによって対自的な個体へ回帰するためには、一種独特な遠回りが必要になる。この問題関心こそがイエナ精神哲学でヘーゲルを駆動している。一方で古代ギリシア共同体に原初的に体现された共同性に憧憬を持ちながら、他方で、近代の「個別性の原理」の積極性を見落とさないこと、この両者のあいだでの葛藤がヘーゲルをして個体と個別者との区別を強いるのであった。この意味で、ヘーゲルの弁証法とは、個体と個別者の間の分岐と対抗の論理のことをさす。この分岐と対抗が次々に思想を先へ進めさせる根源的な起動力になっているのである。

以上、ヘーゲルの哲学的カテゴリーの変化を要約しておこう。ヘーゲルは共同体から切り離されてバラバラになった成員のあり方を『差異』1801年において自我Ichと規定し、共同態と相即する個体Individuumから相対的に区別した。個別者という語はまだ存在しないが、すでに個別性とか「個別的」という形容詞は使われている。自我Ichと個体Individuumは最小単位で見た場合の人間の呼び名である点は同じであるが、社会を共同体Gemeinschaftと市民社会Gesellschaftという二つの概念で表記することは、彼の歴史観が

18) Hegel, *GW*, Bd.8, S.264, 訳 214 頁。

19) *Ibid.*, Bd.8, S.264, 訳 215 頁。

定まるのに応じてできあがりつつあった。

こうして『現象学』の主題は準備された。すなわち全体としての共同体が市民社会へ転換することに対応して、個別者（特殊的個体）が普遍的個体へ転換するのではないかという仮説がこのような歴史認識とともにますますはっきりしてきたのである。

ひとたびカテゴリーの区別が獲得されるとヘーゲルの哲学的な主題は次の点に絞られてこざるを得ない。すなわち即自的な個体Individuumが消滅する必然を認めた上で、孤立した個別者Einzelneとして生きるほかないことにはいったいどういう意味があるのか。そして、個体Individuumではなく個別者Einzelneを論理的な出発点においたうえで、彼らが相互の孤立性を脱してもう一度実体を回復し、高次の個体Individuumとなる転換、あるいは個体を最小単位とする成員から構成される新しい共同性（人倫）を構成する可能性はあるのかどうか。およそこういった問題を抱えている時代こそが近代であるという鋭い自覚がヘーゲル哲学、とりわけ『現象学』の主題となって浮上することになったのであった。

＜私人＞を機軸において要点をまとめるならば次のように言えるだろう。

『差異』、『近代自然法論批判』において、ヘーゲルは、一つの源泉としてはキリスト教論から、もうひとつの源泉としてはホッブズから＜私人＞概念を受け止めている。『差異』論文ですでに人間の自由の目標が共同体にあることを明らかにしていたが、ヘーゲルは共同体をより哲学的に人倫と見定めただけで、この人倫が様々な形態をとるものと考え、古代の人倫が解体して市民社会という低次の人倫になると説く。市民社会は直接的には古代の人倫の否定であるが、人倫そのものの実現ではない。市民社会は占有と所有に心を奪われて勇敢には無縁な第二身分（ブルジョア）の人倫的本性を必然的に構成するもの²⁰⁾である。端的に言って、主観的な善を追うにとどまる道徳こ

20) *Ibid.*, Bd.4, S.468 訳84頁。

そが〈私人〉の人倫である。これをヘーゲルはただちに「個別者の人倫」と言い換える。だから、自然状態や自然法において見出される市民社会的な人間は、ヘーゲルにおいては、〈私人〉すなわちブルジョアなのである。

繰り返すが、ここで重要なことは、〈私人〉概念をヘーゲルが「個別者」に置き換えて議論をすすめていることである。近代社会は、これによって弁証法的な概念のなかに包摂されるのである。

『人倫の体系』では、家族、市民社会、国家が人倫（共同体）の優位のもとに扱われた。この構えは『イエナ精神哲学』においても基本的に変わらない。ただ、フランクフルト期から始まった経済学の研究はイエナ期においてさらに深められた。スミスの『国富論』におけるピンの分業の箇所が引用されている。すでに『人倫の体系』には「欲求の体系」についての記述がある。ヘーゲルはスミスをつうじて、個別的な労働の相互依存関係を洞察していた。ブルジョアは「絶対的には個別者Einzelneである」²¹⁾という記述がある。こうした既存の経済学の研究についてのヘーゲルの哲学的な再把握をつうじて、個体Individuumと個別者Einzelneの区別についての認識も深化する。このことを以下において述べてみよう。

(1) イエナ精神哲学草稿Ⅰ（1803-04年）

『イエナ精神哲学ⅠⅡ』における課題がどこにあったか要点をまとめておく。共同体優位の精神哲学をつくるうえで、ヘーゲルが思考しなくてはならない難問は、いかにして個別者が普遍性とまじわり、一者でありながら普遍（数多性の契機）を内面化しうるかという問題であった。すなわち、個体の個性の止揚である。それは、ひとりひとりの人間がひとつの生きた一体性をもつような国民精神をもつ存在にいかんしてなりうるのか、という問題でもあった。この問題は、近代社会思想史で頻繁に問いつけられた問題であったが、ヘーゲルから見れば従来の思考はすべて不十分なものであった。なぜ

21) *Ibid.*, Bd.5, S.336, 上妻精訳 1996『人倫の体系』以文社, 117頁。

なら、＜私人＞が＜私人＞として肯定されているだけでは、公民の必然性は説明できないからである。この問題をもっとも鋭く提起したのはルソーであった。しかし彼は公民の必要を提起する際に、＜私人＞から自己否定的に飛躍するので、公民の必要性にもかかわらずそれが説明できないという困難は、ルソーにおいて頂点に達したのであった。

これにたいしてヘーゲルが「精神哲学Ⅰ」でみつけたアイデアは、意識が、言語（あるいは記憶）、労働、家族という3契機によって共同性の持続性を保障されているということである。言語は、語の連結において自己をその持続性に位置付けてくれるものであるし、労働は道具を使用することで自然に対して打ち込む自己の個性を持続性の中に位置づけさせる、そして家族は情緒的なやりとりのなかで素朴な承認関係の中に自己をくるんでくれるものだ。

ヘーゲルは、こうして、個別的意識を3つの媒語（Mitte）との関係においてつかみなおし、社会化がそれを通じて展開する3つの場を設定したわけである。

言語は、個別者がそれをつうじて国民へと自己を編成するときの媒語Mitteである。ヘーゲルは言語が国民のうちで再編成されるべきもの（国語）としている。そして、労働は、まずは個別化の契機である。スミスの研究をふまえてヘーゲルは分業の下での個別的労働が、針をつくる効率をあげることに触れながら、個別化しつつ巨大な相互依存関係を織りなしていることを指摘する。こうして、個別者は普遍に触れあう。最後に家族の項でヘーゲルは、家族の各人は個別者のままで、しかし、家族として統合されていることを論じている。個別の成員は家族という普遍とまじわることをつうじて、先行する個性を高次の統合された自我へ置き換えるのである²²⁾。

22) *Ibid.*, Bd.6, SS.288-306, 訳40-71頁。J・ハーバーマスは「労働と相互行為」(1967)において、イエナ精神哲学の独自の価値が、ヘーゲルの中で後にみすてられるという問題提起をおこなった。Habermas, Jürgen, 1968 *Technik und Wissenschaft*

つまり3つの媒語において同じことが起こっている。言語、労働、家族において、それぞれの場を通じて、人間はたんに個別的な存在であるのではなく、多かれ少なかれ普遍的な存在に発展するわけである。このようにして「精神哲学Ⅰ」の記述において、ヘーゲルは個体と個性という概念的区別を多用しているが、その展開の場面の違いにもかかわらず一貫しているのは、個別が個別としての性質を変化させながら、すなわち「単なる個別者たち」ではないものとして相互に承認しあい、これによってひとつの共同体を織りなす端緒を与えられるという論理であった。承認論の論理は、一方で共同体、他方では個性の原理、これら両者のあいだを共同体の優位において、しかも個々の粒を失うことなく弁証法的に接合させるものなのである。

個別者が絶対的な個性を貫徹する場合、互いに同じことを行えば相互承認は失敗する。一方は個別者として他者を支配し、他者は個性をたんなる生存へ切り縮める。「精神哲学」は承認論を記述するが、ここで『精神現象学』の主と奴の「承認をめぐる闘争論」は原型的にできあがっていた。ただし、「承認のための闘争」のあとに来ているのは、『現象学』とは異なって、「精神哲学」では国民精神である。この意味でヘーゲルの説明は『現象学』の緻密さに比べると飛躍が大きい。にもかかわらず、本稿の主題とかかわって重要なことは、国民精神は「止揚された個性」であるとされている点であらう。

(2) イエナ精神哲学草稿Ⅱ（1805-06）

承認というのは個別者が自己の個性を止揚し、相手のなかに自己を見出すことであった。もし相手も同じことを行うならば、相手は私の中に自己を見出し、結局互いは互いに相手の中に自己を見出すことを見出すであろう。

als >Ideologie<, Suhrkamp, Frankfurt am main, Chap. I, 長谷川宏, 北原章子
訳 1970 『イデオロギーとしての技術と学問』 紀伊国屋書店, 第1章。

それは、個別性という意味の利己性を相互的に克服することである。ヘーゲルは一方でこのような承認の論理を導きの糸としながら他方で市民社会を考察している。そして後者が個別性の次元に納まっていることを批判的に明らかにしてゆくのであった。ヘーゲルはしたがって、個別性の克服のための普遍性がいかにして市民社会の客観的機制において準備されてくるかを明確化しなければならないと考えている。ヘーゲルは、このように市民社会に対して肯定的かつ否定的な二重の態度で臨んでいるのである。

草稿Ⅱは、Ⅰをふまえて本当の共同体としての国家まですすむ。すでに承認の論理において、個別者はその性格を変化させながら承認へ向かうと言った。しかし、その前に、個別者が変化せず普遍を語る場合がある。それは個別者が実体を欠いたまま（抽象的な）普遍者である場合だ。これは、法（のちの抽象法）の段階である。

この段階で、労働、占有、所有、交換、契約は、みな個別者の資格においてそのまま法的状態にあり、「直接的な承認の状態」と呼ばれている²³⁾。

しかし、自然法思想が考えたように、もし個別者を個別者のまま擁護するだけなら、具体的な普遍は形成されぬままに終わるだろう。そうなれば個別者を温存する市民社会は富の不平等を生み出すことを避けることができない。しかし、ヘーゲルは、「富の不平等があったとしても、多額の租税が課せられるなら、富は妬みを買わなくてもすむことになる」²⁴⁾として現代の福祉国家に近い事柄を論じていた。つまり税金による富の再分配が重要な国家の役割になる。そうであるならば市民社会の富をただ擁護するだけの「富としての国家」（後に言う悟性国家）ではなく、人倫国家への小さなステップとなる。すなわち「生ける国民」があるならば、それはいずれは本当の共同体にまで到達するものなのである。

「普遍は個別者に先立つ一者であり、各人は自ら普遍性へと自己形成しな

23) Hegel, *GW*, Bd.8, S.223, 訳Ⅱ166頁。

24) *Ibid.*, S.252, 訳Ⅱ198-9頁。

くてはならない」²⁵⁾。ここに言う「各人」は、さしあたり個別者であり、しかし、普遍との相互浸透の中で自己の利己性（傾向性）を止揚する者のことである。だから自己形成（ビルドゥング）という主題は、ヘーゲルにおいては、相互承認と同じく、〈私人〉がいかにして公民として成熟しうるかという問題構成の中で登場するものなのである。

重要なことに、ヘーゲルは「ブルジョア（〈私人〉）とシトワイアン（公民）との統一としての個別者の在り方——民主制における個体と普遍の関係」という注目すべき項目において、「同一人物が、自分と自分の家族の面倒を見たり、労働したり、契約の締結等々をし、そしてそれと同時に、普遍的なもののためにも働き、普遍的なものを目的ともしている。前者の面からは、彼はブルジョア〔〈私人〉〕と呼ばれ、後者の面からは、シトワイアン〔公民〕と呼ばれる」²⁶⁾と論じる。それゆえ、近代は〈私人〉と公民の分裂であるという認識にヘーゲルは達したのである。

以上のような考察から引き出されることは、この時点（1801～1806）で、ヘーゲル独特の概念、個体と個別者の社会哲学的な区別が、共同体 *Gemeinwesen* と市民社会 *Gesellschaft*、承認 *Annerkung* と教養 *Bildung* を伴って重要カテゴリーとして登場したと断言することである。

すなわち、いったん古代のギリシア共同体が解体して市民社会が登場してくると、人間は流動状態に投げ込まれるようになり、とくに第二身分としての商工身分が中心となつて〈私人〉となっていく。だが、〈私人〉は、たんに人間の反古代的な在り方であるにとどまらず、また、ホッブズらが唱えたように人間的自由の最終形態でもありえず、むしろ、承認と自己形成へ向かつてのブルジョア的水準における出発点にすぎないのである。

こう論じてくることで、すでにわれわれはヘーゲルの弁証法がなぜ、いかなる理由で必然となるかをめぐる考察にある程度回答を与えたといってもよ

25) *Ibid.*, S.256, 訳Ⅱ206頁。

26) *Ibid.*, S.261, 訳Ⅱ211頁。

い。すなわち、ヘーゲルの弁証法は、『精神現象学』に先立って、イエナ期1801～1806年にその基本的骨格が形成された論理のかたちなのである。問題は、近代の＜私人＞がもたらすものは人倫のブルジョア的な形態にすぎないという点にこそあった。市民社会に登場する＜私人＞は、占有と所有の主体であるにすぎず、国家もまた＜私人＞にへつらう道具たるにとどまる（富としての国家、悟性国家）。だが本当の主題は、＜私人＞と公民の統一がいかにして可能か、である。このことは、およそホップズやロック、およびスミスらにおいては＜私人＞の公益性という予定調和のなかでしか主題化されえなかったことである。だが、問題は＜私人＞が＜私人＞の枠を超えうるのかどうかなのだ。

ヘーゲルは、上述の3人とは決定的に異なって、そしてルソーに負うかたちで初めて主題を哲学化する道を切り開いた。ヘーゲルの理路はおおよそ次のようなものだ。＜私人＞とは、占有と所有に機軸を置くブルジョア的な概念である。近代思想の水準では＜私人＞はどこまで行っても＜私人＞である。だが＜私人＞が自己の占有と所有に執着するかぎり、その社会における自己の喪失は避けがたい。それは＜私人＞が実在概念であるかぎり仕方のないことである。しかし、ヘーゲルによれば＜私人＞をただ＜私人＞として措定するのではなく、個別者に置き換え、再定義するならば、すなわちすぐれて認識論的な脈絡において位置づけなおせば、事情は変わってくる。なぜならば、個別者のなかに普遍性の契機が浸透し、普遍が様々な集団の媒介を受けて特殊化されていけば、個別者は起点において＜私人＞の限界をもつにもかかわらず、過程的には普遍者へ主体形成する可能性をもつことになるからだ。

ただし急いでつけくわえておかねばならない。ここまで私は、ヘーゲルが個体と個別者とを厳密に区別してきたと強調してきた。個体と個別者の違いはこうだ。すなわち共同体につながっている、歴史貫通的な個の在り方が個体である。それは動物一般の生命論の深みとつながっている。これにたいし

て特殊歴史的な私的所有の主体が〈私人〉であり、個別者である。

ヘーゲルの問題解決は、私的所有を永遠化したままで、市民社会の表面的な調整作用と国家による体制防衛が内的にはらむ自己形成過程において個別者は個体へ生成する、とみなすものである。このような回答は『法哲学』の前哨的な作業であったイエナ期の体系構想でほぼ出揃っていた。

これにかかわって相互承認というカテゴリーがイエナ期に出てくる理由は、ヘーゲルが弁証法を社会哲学的に構想していたことの証拠である。ヘーゲルはこの時期の社会哲学的な構想をもとにして『大論理学』で完成する、普遍性Allgemeinheit—特殊性Besonderheit—個別性Einzelheitのトリアードを創造することになるであろう²⁷⁾。そして個別性は普遍性との統一を成し遂げると語られるのである。

3. 『精神現象学』の構成から見た個体概念

では、いよいよ『現象学』における個体と個別者の区分が主題を解明するうえでいかに役立っているかを考えることにしよう。最初に個体概念が『現象学』のどのような個所から始まるか、確かめておこう。『現象学』は、個別的個体から普遍的個体への生成を記述する学である。それを大づかみに言えばA意識、B自己意識、C理性の内的発展において辿ることをテーマとしている。なお、構成上は理性の項にさらに精神、宗教、絶対知をつけたして成立した。

このうち、個体概念が出てくるのは、B自己意識の生命の個所である。というのも、個体とは一般に何らかの意味で生命体を意味するからである。路傍の石は生命ではない。植物は生命ではあるが、対自（意識性）の契機が弱いがゆえに個体という概念を植物について使うことをヘーゲルは避ける。せい

27) Hegel, G.W.F., 1968 GW, Bd.12, SS.32-49, 『ヘーゲル全集第8巻 大論理学 下巻』岩波書店、第3篇第1章概念における普遍、特殊、個別の三者の浸透の項 67-70 頁を参照。

ぜいのところ植物はただ個性性の限界に触れるだけであって、爪や歯によって己を他者から分離し、自分だけで対自的に存在するよう自己を維持する動物から、生命として対自的な個体概念が始まるとヘーゲルは述べている。

だから生命とは、一切の学問の中で扱われるべき対象の階梯のうえでもっとも具体的なものであり、そこには普遍と個体（生と死の交代）があり、有機体的な運動がある。当然このダイナミズムの中に一切の精神の現象学は含まれるのである。

人間は、生命—動物—人間という階梯のうえでもっとも複雑で具体的なものである。しかし、人間においても個体概念に大きな変遷がある。それは人間の歴史の中で個体がいつから存在したかが問題となりうるからだ。ヘーゲルは、個別的個体 *einzelne Individuum* を古代ギリシアに認めているが、厳密にそれが制度化されて存在するのは、古代ローマの法的状態においてであるとみなす。法的状態とは、共同体と個体の相即（人倫）が解体したあと、人が法的人格（個別者）とみなされる状態である²⁸⁾。この状態では、「普遍的なものが絶対に数多のアトムに分散し、こうして精神としては死滅しているが、このときは普遍的なものはそこにおいてすべての人びとが各々の人々として、即ち、諸人格として妥当するところの平等というものである」²⁹⁾。

およそ生命は、有機体である以上自然を他者とし、自然にたいして外化し、そこから何かを内化するような独自の存在である。人間も動物の一種として自然とのやり取りの中で何かを外化し内化する。しかし、動物と異なると、対自的な人間は自己意識があるのだから自己意識を外化し内化するような独自の構造を持つ。つまり人間独自の生命的な、したがって自己意識的な外化と内化の循環を人間に固有の個体と呼んでよい。このような意味で、人間は歴史貫通的にみて個体である。

28) 「抽象的普遍」については金子訳『精神の現象学 下』778頁を参照。

29) Hegel, G.W.F., 1980 *Phänomenologie, des Geistes GW*, Bd.9, Felix Meiner, S.260.
金子武蔵訳 1971『精神の現象学 下』岩波書店, 777頁。

これにたいして、では人間が個別的であるというのは、いったいどういう意味なのだろうか。『現象学』で、「個別的なもの」は、個体的なものよりもいち早く登場する。序言ですでに「感性的なもの、低俗なもの、個別的なもの」³⁰⁾と使われていて、ヘーゲルにおける個別的なものの位置の低さが際立っている。そうであるからこそ、意識の冒頭の感覚的確信の個所でヘーゲルは「個別的なもの」や「個別的な人」といった偶発的な「いま」と「ここ」を扱ったのだ。

ヘーゲルによれば、「いま」と「ここ」という偶然的な、無媒介的な事柄のありかたは、たしかに感性的で、低い水準のものといえる。だが、よく見るとそれぞれが個別的に他から切り離されてあるわけではない。個別は個別としての他との関係において個別なのだ。したがって「いま」という瞬間もまた、この「いま」であるとともにあの過ぎ去った「いま」でもあり、これから訪れる「いま」である。しかしそれらのどれもがすべて同じ「いま」という普遍性Allgemeinheitで語られている。また、「ここ」は、一つの限定された場所であるが、どの場所も「ここ」でありうるのだから、「ここ」というのが、普遍性の特殊なあり方である。「いま」と「ここ」がこのように真実においては普遍性に媒介されたものであるなら、主体についても同じことが言える。すなわち感覚的確信、すなわち「いま」「ここ」こそを「この私」は感じ取っていると体験する、そのような自我は、「この私」という自我であるけれども、どの自我もみな「この私」を感覚的確信においてつかむと自称するに違いない。

だから総じて言えば、客体における「いま」「ここ」が普遍性に媒介されているのと同じように、主体たる「この私」もまた他の私に媒介され、けっきょく「我々」という普遍性に媒介された「私」なのである。このようにして制限され、個別的な自我は、感覚的確信から出発するけれども、自我は個別的自我を越えて、自己意識、さらには理性へ移行するのである。

30) *Ibid.*, S.13, 上9頁。

4. 自己意識と「承認をめぐる闘争」

続いて、意識—自己意識—理性という『現象学』の三部編成のうち第二の段階にあたる自己意識を考察してみよう。自己意識は自己を対象化する自我である。近代社会思想史では、「われ思うゆえにわれあり」と喝破したデカルトの言葉が自己意識の覚醒にあたる。また「生命の自己保存」を追求するホッブズの〈私人〉は、ヘーゲルの体系においては自己意識に該当するであろう。砕いて言えば自己意識とは「自覚」のことだといってよい。一般にある人は自覚が高いとか低いと言われるとき、自己意識に当人が敏感であるかどうかが問題になっている。ヘーゲルは人間の精神の発展過程で「自己意識≡自覚」が非常に大切だと考えている。

ヘーゲルの哲学的影響を受けて社会的自我論を展開した社会心理学者G・H・ミードは、自我というものが自我を見る側（I）と見られる側（Me）の二つの側面からなると述べた³¹⁾が、ヘーゲルにとっても意識は自己意識へ到達することで、見る側（自己意識）と見られる側（生命）という二つの側面へ分かれている。生命とは自己意識からみればたえざる欲望の過程であり、この欲望を人間的なかたちで満たそうとして自己意識は次々に新しい境地へ移行するものなのである。

すでに指摘したようにヘーゲルは『差異』1801年において共同体概念を使って人間の最高の自由を論じたのであるが、ホッブズとイギリス古典派経済学の研究を媒介にして、共同体を諸個体の関係の在り方に分節して見るという着想をもつようになる。つまり、共同体というものは、ただ即自的な個

31) Mead, G・H, 1962 *Mind, self, and society: from the standpoint of social behaviorist*, G・H・ミード、稲葉三千男、滝沢正樹、中野収訳『精神・自我・社会』青木書店、*Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, The University of Chicago Press, chap.8, 魚津郁夫、小柳正弘訳1994『西洋近代思想史 上』講談社学術文庫、第7章を参照。

体が習俗においてつながるような関係から発展して、互いが人間としての粒（個性）を認め合い相互承認の程度へ移行するものではないか、という着想である。

このような着想が出てくるためには、個体がいったんは個別者に解体し、そのことを尊重するような段階が必要とされる。そのうえでここから相互承認を再建するという見通しが準備されてなくてはならない。相互性とは、個体としての粒が粒として尊重される必要を前提にしている。これをヘーゲルは生命から説き起こし、自己意識となって流動化する過程の中に見ようとする。

ところで、相手がものである場合には、自己意識はものを欲望のままに消費して、自己意識を満足させることができるが、相手がものではなくて、自己意識である場合、どのように他者と共生できるのであろうか。これがヘーゲルの言う承認の問題であった。有名な「承認をめぐる命がけの闘争」は『現象学』では構成上「承認の概念」が明確化された後、ただちにその失敗のケースとして位置づけられている。このことは、承認を達成するために長い旅が必要であることを示唆する。

私たちは現代でもこの問題の重要性を経験的によく知っている。家庭では小さな王様のように待遇されてきた子どもははじめて保育園や小学校へ上がって、別の家庭で小さな王様として扱われた別の子どもに出会う。このとき、どういうふうにして社会をつくっていけるかという問題に人間は直面する。社会をつくるということは、言い換えれば承認の問題であり、これは学校では小集団的な現われをするが、もちろん私たちは大人になってからも様々なサイズの社会において承認の問題を経験しているのである。

一般化すると自己意識としての人間が別の自己意識と折り合うためには、一方の自己意識が、自分の自覚を相手の中に見出し、また他方の自己意識も自己の中に相手の自己意識を認めなくてはならないはずである。まさにこの箇所、承認に入っていく自己意識は、ヘーゲルによれば個別者Einzelneで

ある³²⁾。だからこそ困難が発生する。自己意識は二重性において存在する。生命としては歴史貫通的な個体だが、人間史の中ではまだ個別者なのである。つまり、「ひとつの個体Individuumがひとりの個体Individuumに対立して登場する」³³⁾のであるが、まだ無媒介（非承認のまま）に登場するために、個別者Einzelne同士が会おうことになってしまうのである。ゆくゆくは「両極は互いに承認しあっているものであることを互いに承認しあっている」³⁴⁾というかたちをとらねばならない。しかし、承認は人間が生命としてのみならず人間として個体Individuumであるときにこそ可能であるわけであるから、互いに無媒介な個別者Einzelneであるあいだは決して承認は成就できないものだとはヘーゲルは見る。

「自己意識は最初には単純に自分だけの存在であって、あらゆる他者を自分から排除することによって自己自同的である。自己意識にとってその本質であり絶対的な対象あるものは自我であり、そこでこのような無媒介態においては、或いは自分の自分だけの存在においては自己意識は個別者Einzelneである。それでは自己意識にとって他者がなんであるかという、『否定的なもの』という刻印をおされた非本質の対象としてあるものである。しかも他者もやはりひとつの自己意識であるから、ひとつの個体Individuumがひとりの個体Individuumに対立して登場することになるが、かく無媒介に登場してくるときには、両者は相互に普通の対象という仕方においてあり、それぞれ自立的な形態であり、生命の存在——というのは此処では存在する対象は生命と規定せられているからである——のうちに落ちこんだ意識である」³⁵⁾

ここは、ヘーゲルの個体と個別者の区別が典型的に現れた箇所である。普

32) Hegel, *op.cit.*, S.111, 上 187 頁。

33) *Ibid.*, S.111, 上 187 頁。

34) *Ibid.*, S.110, 上 186 頁。

35) *Ibid.*, S.110-111, 上 186-187 頁。

遍的なものから切り離され、それ自体で、非媒介的に存在するものは、個別者である。そして、生命をもつ生きた成員は、その真実態においては相互に媒介しあう個体である。「承認のための闘争」とは、この面から言えば、自己意識たる個別者が別の自己意識を同格の個体として扱うほどにはまだ成熟を遂げていないために、どちらか一方がへりくだって自己意識を捨てるまで「承認をめぐる生死を賭する戦い」を起こし、ついには自己意識を貫くもの（主）と自己意識をすてた単なる生命に落ちこんだもの（奴）とに分かれるような闘争である。主人は個別者であることを撤廃せず、自己意識を一方的に自己意識として実現するが、奴隷はたんなる個体（生命）へと切り縮められ、自我（個別者性）を失う。主と奴（奴隷制）というのはこの境地で非対称的なままに均衡が固定化した制度なのである。

5. ポスト奴隷制と理性の発展

奴隷制とは、ヘーゲルによれば主人と奴隷が「二人の個別者」³⁶⁾として闘争し、関係が一方の自己意識性の勝利で終わったケースである。しかし、奴隷制は自己崩壊の条件をみずからつくりだす。なぜなら、一見すると自立しているように見える主は、実のところ、生命に固執した奴の労働に依存しているからだ。主はこの意味で世界をみずから生み出すことをしない。そうであるかぎり自己を発展させるモメントを失ったたんなる消費者にすぎないから本当には自立していないわけである。他方、奴は、生命に固執したおかげで、ものと接し、ものを加工することを強いられることで自己を対象化する自我となってゆく。奴隷は、ヘーゲルによれば、労働という行為、労働の成果、そして労働する意識を生み出す。これらのことが奴を自立化させる契機になっているという。

ヘーゲルは、奴隷制の崩壊についてこれ以上描いてないけれども、『現象学』の構成からすれば、このあとに自己意識の原初的な展開（ストア主義、

36) *Ibid.*, S.121, 上 208 頁。

スケプシス主義、不幸なる意識)が続き、奴隷においてはまだ弱々しく可能性でしかなかった自己意識が、自然や社会を相手にして積極的に物事と交渉し、観察の中において、行為の中で、そして社会の中で自己意識を理性に高める動きのもとをつくる。この意味では、明示されていないが、世界史の根底において、奴の側で自己意識が理性に変貌する動きを展開する条件が成熟すると読むことができるかもしれない。

理性は、観察する理性→行為する理性→社会的な理性へと発展する。ここで興味深いのは、理性が個別Einzelleと個体Individuumのあいだの弁証法によって、より媒介され、より普遍的な次元へと止揚されていくという点だ。

まず観察する理性では、自己意識が対象を自然に限定して観察する。ここで理性は、自然の中を貫いている法則を発見しようと努める。しかし理性は自然に没入していて自己の理性という思考の機能についてまだ無自覚なままである。観察する理性はまだ対自的ではないから、「個別的な偶然的な自己意識」³⁷⁾であるにとどまる。自然を理性から独立した個別的な対象とみなしているうちは、普遍的な個性性はまだ出て来ないのである。そのために、次の「行為する理性」へ進まねばならない(カントの『純粹理性批判』の限界の位置づけ)。

行為する理性では、行為がなにかの目的をもっていることが前提である。しかも、目的とは他者と交わる、広がりをもった社会的な目的の実現を目指す行為である。非有機体的自然の観察は有機体的自然の観察へ進むのである。ヘーゲルは、行為的理性の目的は、人倫の国にあると言う。「いったい人倫とは、もろもろの個体Individuumが各自に自立的な現実性を持ちながら、それでいて自分たちの本質が絶対的な精神的統一をえていることにほかないからである」³⁸⁾。

37) *Ibid.*, S.189, 上 345 頁。

38) *Ibid.*, S.194, 上 353 頁。

人倫は、程度の低い方から順に、習俗、即自的な市場、道徳へと移行する。習俗は個別的な意識がただ多数化されて決まりごとになっているような場面であり、即自的な市場は、個別者Einzelneがその個別的な労働において普遍的な労働を無意識のうちに成就する場面である³⁹⁾。道徳とは、この最後に到来する段階である。『近代自然法批判』においてヘーゲルはカントの立場を「個別者の人倫」と呼んだが、いまやそれを道徳と位置づけるのである。

市場が即自的な個別者の意図せざるつながりであったのに対して、道徳は個別者Einzelneであることに自覚的な態度をとって人の道を説こうとする。大づかみに言えば、行為的理性は、自然に向かっていた理性が、折れかえて理性自身に向かう筋道なのであるが、社会的な場面では皆が自己の個性Einzelheitからまだ抜けきっておらず、このために共同性を説教するような無理さを含んでいる。道徳は、この意味で人倫の境地に達することができない状態を描いている。

さて、個性Individualitätがずばり項目化されているのは、「即自かつ対自的に実在であることを自覚している個性Individualität」においてである。ヘーゲルは、そもそも個体が他の個体とのあいだで互いに承認している関係を人倫と呼んだのであったから、そこへ到達する前の人間は個別者Einzelneである。「それ自身において実在的であるこの個性individualitätも最初はやはり個別的で限定せられた一定の個性である（訳 399 頁）」。⁴⁰⁾個別的で限定された個体がすなわち個別者なのである⁴⁰⁾。

すると個別者は主観的な善を求めるだけの道徳性の次元を越えることができないのだから、いわば個別者（個別的個性）から個体（普遍的個性）への距離は、のちに言う市民社会から国家への距離に相当し、その意味で精

39) *Ibid.*, S.203, 上 373 頁。「心胸の法則の現実化」の箇所は、市場の論理に対応していると読める。

40) *Ibid.*, S.214, 上 399 頁。

神は解放まで、まだ大きな一歩を残したままである。これが道徳から人倫に至る距離である。この移行は、ヘーゲルによると、抽象的人倫（個別的個性）⁴¹⁾→徳⁴²⁾→世路（Weltauf これは後の市民社会論になっていく）という媒介の深まりにおいて進行する。徳は、自己確信された心情的なものであって、まだ本当の普遍性まで自己を高めてはいない。このために、徳は独りよがりな道徳を掲げて、世路（市民社会）を攻撃するのである。これはその極端な現象としてロベスピエールの恐怖政治に至るのである。

しかし、宙に浮いた徳をもつ個別者は、個性性の実現によって克服されるべきものである。ヘーゲルは、「個性性Individualitätこそはまさに即自的に存在するものを現実化するものだ」⁴³⁾という。この記述においても、即自にとどまる個別者から個体を区別していることがわかる。

6. 精神の段階

さて、理性が世界との関係でよそよそしい段階を越えたとき、すなわち理性が世界を実は自分自身であると気づくようになるとき、理性は精神の段階に到達する。精神は、直接的な精神→自己自身と疎遠な自己疎外的精神→自己自身を確信する精神という3段階で発展する。

まず直接的な精神の段階において、対立は意識の中ではまだ明らかではない。まだ自分の本質とまどろんでいる段階である。言い換えると、ここで個体は習俗、家族、ポリス共同体のなかにいて、平穏無事に生きている。

「いったい個性性Individualitätというものはまさに次のようなものである。即ち個性性は一方では普遍的なものであるから、おとなしい無邪気な遣りかたで現に

41) *Ibid.*, S.216, 上 399 頁。

42) *Ibid.*, S.208, 上 382 頁。

43) *Ibid.*, S.213, 上 393 頁。

ある与えられた普遍的なもの、即ち風俗、慣習等々と流れを共にし、これらに適合したものとなろうとする態度をとるが、他方ではこれと全く同時に、風俗、慣習などに反抗する態度をとり、いなむしろそれらを覆し変革さえする態度をもつるものであり、——それからまた自分の個別性Einzelheitのうちにとじこもって風俗や慣習などに対して全く冷然たる態度をとって、それらをして自分に影響を及ぼしもしなければ、それらに対して働きかけもしない態度をとることもあるものである。だから何が個性性に影響を及ぼすはずか、またそれがどんな影響を及ぼすはずか——これら二つの問いは厳密に言えば同じことを意味している——はただ個性性自身のいかんによってのみきまることである。しかしかの影響によって「この」個性性がこれこれしかじかに限定せられた個性性となったと言うのは、個性性がすでに前からかかるものであった、というより以外のことを意味するのではない」⁴⁴⁾

すなわち、直接的な個性性は、はじめにあった確信を失いつつある。個性性は、このまま共同体との合致のうちにとどまろうか、それともそれに反抗しようか、選択的に考えるようになる。さらに共同体の諸形態が解体する兆候が現れることで決定的な対立が勃発する。それは、人間の掟と神の掟が対立するときである。ヘーゲルは、ギリシア悲劇『アンティゴネー』を例にとって、ポリスと家族が対立する局面を描く。ポリスは人間が作った掟の世界を、家族は神の掟をそれぞれ体現している。だから二つの掟の間の対立は、安定した共同体が危機にさらされることを意味している。

二つの掟が闘争することは、共同体が崩壊する兆候である。崩壊の結果、私法の世界が現れる。私法では人は「私的人格」Privatpersönとして扱われる。ここに近代政治学から継承された〈私人〉概念をヘーゲルが継承した跡がはっきりと見える。「私的人格」は私自身のために私を感じており、本質的に所有を求めている。だから、ローマ帝国にあっては、ポリスとはちがっ

44) *Ibid.*, SS.169–170, 上 305–306 頁。

て、国家は各人の生の目的ではなく、生の手段を外的に保障するための所有の手段でしかない。

だが、＜私人＞、すなわち私的人格からなる私法の世界は、安定した段階を築くわけではない。なぜなら、自己意識は個体にまで発展しようとする過渡期にあるとはいえ＜私人＞、個別者であるにすぎないからだ。だから、私法の状態は、自己意識が自己を捨てて、もう一段高い自己を獲得するための疎外の状態に他ならない。

疎外の状態は、具体的に言うと国家と私的人格の関係にみられる。世界は対象的な制度のかたちで見ると国権と財富の関係と言い換えることができる。主体が教養を積んで、個性を獲得しようとする過程は、国権と財富という客観的な制度的な関係において展開される。

「精神」の章は、理性が自分自身を自分の世界として意識するようになる段階をあつかっている。しかも精神の部では、意識から自己意識へ、そして自己意識から理性へという過程は、より具体的に人間が共同体や市民社会とのつながりのなかで、自由を実現していく過程である。精神は3つの段階にわけて掴まれる。すなわち、①真実な精神 人倫、②自分から疎遠になった精神 教養、③自分自身を確信している精神 道徳である。

まず、①真実な精神で、ヘーゲルは人倫というものを共同体とのかかわりから考察する。最初に古典古代のポリスをイメージすると、共同体において人間はおきてや習俗などにしたがっている。これはやがて国家の威力として具体化されるが、これと対立するものが残っていて、それが神々の掟である。家族は内部に向けては人倫であるが、国家からみると、一つの個別でしかない。だから家族共同体はしばしば国家に対抗して神々の掟を守るならば、国家の掟と対立することになる。

次に②自分から疎遠になった精神、教養では、自己意識は分裂した現実のただなかにあって、個体として自分を普遍性のあるものへと形成しようとする。フランシス・ベーコンの「知は力なり」がこの段階の自己意識を表

す⁴⁵⁾。「だから教養をもてばもつほど、個性はそれだけ現実性と威力とをもつのである」⁴⁶⁾と言われる。もっとも、個体はまだ自己を形成しつつあるものであり、人倫を実現するとの見込みであるにすぎない。現実とは二つの対照的な契機としてある。一方は国権であり、他方は財富である。国権とは国家がもつ力のことである。国家は私たちすべての仕事の総結果であり、個体にとっては「自分たちの個別態が端的にただ自分たちの普遍態の意識である」⁴⁷⁾ということを指す。だから公的な国権は価値の高いものである。

しかし、国権をそうした普遍態とさせているものは何か。それが財富である。財富は、国権という表の価値を背後から支える裏の価値である。ここにはヘーゲルがイエナ時代に古典派経済学から学んだ結果が盛り込まれている。財富は万人の労働することと為すことから絶えず生成してくる結果であるとともに享受へと解体される。この享受において個性性は「個別的な個性性」⁴⁸⁾であるとヘーゲルは言う。つまりは利己的に行動すると私念する者である。しかし、この享受が本人にとってどれほど利己的であろうと、客観的な効果から見るとその反対である。このことを古典派経済学者は発見した。「各人は自分の享受において万人に享受すべきものを与えるのであり、自分の労働においてもやはり自分のためにと共に万人のために労働しているのであり、そうして万人の方でも彼のために労働しているのだということである」⁴⁹⁾。このように、個別性がその意図に反して個性性へ媒介されるような疎外された共同態が財富の世界なのだ。

ヘーゲルは精神の冒頭近くで「実体は普遍的な実在であり、また、目的でもあるから、成員としての個別化せられた現実 *vereinzelt*en Wirklichkeit としての自分には対立して現れる」⁵⁰⁾と繰り返している。実体は「個別化され

45) 金子武蔵の解説による。下 1208 頁。

46) *Ibid.*, S.267, 下 793 頁。

47) *Ibid.*, S.270, 下 798 頁。

48) *Ibid.*, S.270, 下 799 頁。

49) *Ibid.*, S.270, 下 799 頁。

50) *Ibid.*, S.240, 下 737 頁。

た現実としての自分」と対立しながら、個別者を鍛えるのである。

7. ヘーゲルにおける個体と個別者

「なりゆきまかせの個別者」の行動が思わざる結果をもたらす過程を「見えざる手」の働きとして分析することが古典派経済学の本来的な仕事であった。ヘーゲルによれば、個別者Einzelneの行為のなりゆきが個体Individuumの可能性を開く所以を解明するのがその学問の役割だったことになる。ヘーゲルは「イエナ精神哲学」(1803-1806)において、J・ステュアートやA・スミスを読んで、近代個人主義の原理の重要性に改めて気づき、即自的な古代共同体に人類が復帰することはできなくなったと考えた。島崎隆によれば「5/6年草稿」と『現象学』において自己Selbstという用語が大量出現するという⁵¹⁾。このことが意味するのは、近代をヘーゲルが個体化と個別化の区別において考えているということである。両者を厳格に区別するヘーゲルの立場からすれば、これはきわめて重要な論点である。ヘーゲルにとって近代というのは、自己意識によって個別的個体が対自的に行動し始める時代であるばかりではなく、この個別的自己を個体性（人倫的共同体）へ高める時期でもあるからだ。

少し論点を先取りするならば、マルクスのように、近代とアソシエーション社会（超近代）を生産様式（所有形態）の変化にもとづいて区別するばあいには、個別化と個体化はそれぞれ異なる社会構成体に割り振られることになる。同一の社会構成体において個体性と個別性が混同されることは原理的にありえない。社会構成体の変革は私的所有の変革なしにはありえず、個体は資本主義的近代が終わった後に全面開化する。

ところがヘーゲルにとって所有の完成形は私的所有であって、これ以外には考えられなかった（『現象学』『法哲学』）。だから、ヘーゲルは課題の提起と解決をとともに近代の枠内でやり遂げようとせざるをえなかったのである。

51) 島崎隆 1993『ヘーゲル弁証法と近代認識』未来社、203頁。

ヘーゲルの場合の近代は、所有論からすればローマ帝国以降、精神論からすれば宗教改革からフランス革命の恐怖政治までが第一の近代とされ、それ以降の第二の近代に区分されるとみてよいが、彼は後者の地盤で近代の完成を考えている。したがって、ヘーゲルによれば、主観性の原理、個別化の原理は私的所有に具体化されるが、所有制度は、承認や自己形成の実現過程の背後にあって不動であり、個別者が個体に転化しても根本的に変革されることはないものであった。第一の近代から第二の近代への移行の中でヘーゲルの弁証法は展開するのであるけれども、所有制度はそのまま肯定されるべきであった。ここにマルクスはヘーゲルの誤魔化しをみた。

しかし、そうであるにもかかわらずヘーゲルは、ルソーを別とすれば、ホブズから出発しロックをへてスミスに至る近代主義的な思想に対して異議を唱えた最初の哲学者である。このことは、これまで見てきたような、個別者と個体の区別にもとづく弁証法によく表れている。

8. 若干の用語の整理

『ヘーゲル辞典』によれば (1) *Einzel* は *ein* (one, a) に由来する。形容詞的には *singular*, *single*, *individual*, *isolated* などと同義で, *einzel* は *Einzelne* を生み出す。ただし、この辞典が *einzel* と *individual* を同義とするのはヘーゲルに即す限り正確とは言えない。*einzel* は個別的, *Einzelne* は個別者の意味である。付け加えると、このような用法の日常の実例としてバラ売りの切符は *einzelne Karte* という。この辞典の難点はヘーゲルに即して *singular* と *individual* とを厳密に区別していない点であろう。

これにたいして個体とはもともと、ギリシア語の *atomon* の翻訳から, *indivisible* がつくられた。16 世紀に, *Individuum* がつくられ, 17 世紀に個人的な, 個性という意味を帯びようになる。個性とか個体的なという言葉は, 共同体に結びつくとともに, それへ開かれた個性という意味を帯びている⁵²⁾。

52) Inwood, Michael, 1992, *A Hegel Dictionary*, Blackwell, p.302.

ヘーゲルの場合、世界史的個体はIndividuumであって、Einzelneではない。なぜかと言えば、世界史の普遍性を体現しているのは、Einzelneではありえず、個体Individuumであるからだ。

そしてこれを論理学から位置づけておこう。ヘーゲルによれば普遍性Allgemeinheit、特殊性Bestimmtheit、個別性Einzelheitという概念の3モメントにおいて、個別はEinzelneである。この三項は、事柄一般に対して適用される。普遍的なものは、具体的なものであって、特殊や個別と無関係の抽象的なものではない。しかし、もしEinzelneが分断された個別者の意味を持つならば、普遍的なものと交わらないかぎり個別者Einzelneは個体Individuumにはなりえない。

『現象学』では、もうひとつ類—種—個体という組み合わせがある。人類、民族、個体がここで表象されているのであるから、事柄一般というよりも生命やとりわけ人間のことがこの用語で分類されている。しかし、普遍性—特殊性—個別性の個別性の位置にあるのは類の組み合わせにおいては個体性Individualitätと規定されている。類的な個体という組み合わせは成り立つが、類的個別性では形容矛盾になってしまうからである⁵³⁾。

したがって『現象学』では二種類の三項組み合わせがあるのだが、ヘーゲルによればEinzelneは普遍に対して閉じていると同時に開くことになりうるという両義性をもっている（『大論理学』の説明はこれにあたる）。Einzelneが一方では普遍から切断されているのに、他方でそれに接合するのは、Einzelne自体が弁証法的に発展するものであるとヘーゲルが考えていることを表している。

この点はH・シュミッツが分析している点と合致する⁵⁴⁾。シュミッツによれば、ヘーゲルは個別性の概念を①否定的統一としての性格、つまり普遍と

53) *Ibid.*, p.304.

54) Schmitz, Hermann, 1957 *Hegel: Als Denker der Individualität*, Verla Anton KG., Meisenheim/Glan, S.148.

他の個別とに対立しうる、排斥的・個別的な本質としての性格、②普遍性との区別を内的に溶解し、そしてこうして、それ自身具体的な普遍となるところの概念の総体性という性格、これら二つの性格の絡まりあいと見る⁵⁵⁾。つまり、ヘーゲルは個別性を普遍にたいして閉じているとも開いているとも両義的にみているというわけである。

9. 「論理学」と社会哲学の種差

これは論理学一般のレベルでまさしく抽象的に語る場合には妥当性をもつかもかもしれない。個性性が普遍にたいして排斥的であったり、包摂的であったりするというヘーゲルの認識は相互浸透一般の原理として読めば弁証法の論理だからである。しかし、社会哲学的に見てより具体的な素材を扱う場合には、原理的におかしなことになる。

たとえば〈私人〉が自己形成を積んで公民となるというのは神秘主義的誤魔化しである。私的所有という前提に手を触れることなく、〈私人〉が廃棄され、公民になるということは原理的にありえない。つまりある抽象レベルで、まったく逆の意味が同一の概念のなかにあるのは生成の弁証法一般のなかで認められるかもしれないが、固有の社会分析において正反対の意味が混在するなどということは尋常ではありえない。

ヘーゲルは、個別者を扱うとき、なぜこのような無理を犯すのであろうか。それは、私的所有論と根源的に関係している。ヘーゲルにとって個別者は〈私人〉に由来するものであった。だが、経験的にはあり得ないことだが、彼は論理的な一つのアイデアに想到し、〈私人〉が自己形成過程を積んで公民に変わるという変貌を説明しようとする。このための画期的アイデアとしてヘーゲルは〈私人〉を個別者の概念に置き換えたのだ。それを敷衍して、一方で個性性は普遍性に対して排斥的であるとともに普遍と浸透する中で個性性に変貌しうる、と考えるようになる。個性性の両義的把握である。

55) 島崎、前掲書、214頁。

そして一つの意味の極から別の意味の極への移行を証明できたと考えるのだ。

だが、それは抽象的な論理学を具体的な社会哲学に適用する際の間違いである。マルクスはこのヘーゲルのやり方を「独自の対象の独自の論理」とっていないとして批判したのだ⁵⁶⁾。私的所有の基盤のうえで＜私人＞は＜私人＞でしかない。なぜ、いかにして国民を思って利己を捨てる公民が私的所有の前提の下で生じうるのか。私的所有を廃絶することなしに、一種の純論学的な過程においてだけ人間を把握した気になって「移行」を説明したヘーゲルはここで謬見に陥っているというのである。

おわりに

以上の考察を近代社会思想史の脈絡において再構成すると以下になるだろう。ホッブズが切り開いた近代、あるいは＜私人＞の問題構成が、ヘーゲルにおいて、少なくとも思弁的な次元では徹底的に問い直され、解体され、転換される。ヘーゲルは、近代化をこえて近代を総括するという、言葉の厳密な意味における現代の哲学者として登場する。まさにこの課題は、個体と個別者を区分するという作業に集中的に現れる。

フランス革命後の歴史状況の中で、とりわけ恐怖政治の経験を踏まえてヘーゲルは、共同体の成員が減び、個別者が登場するという近代成立の物語を、そのまま完結した物語とみなすような「近代主義」の立場を認めるわけにはいかなかった。むしろ個別者がいかにして個体を取り戻すかを主題として深く問い直したのである。＜私人＞を個別者に置き換えて、それによって＜私人＞のゆくえを問い直すというのがヘーゲルにおける＜私人＞論の転

56) Marx, K, *MEW*, Bd.1, S.296, 真下信一訳『全集 第1巻』332頁。マルクスは『ヘーゲル国法論批判』1843年でヘーゲルの「論理的汎神論的神秘主義」を「独自の対象の独自の論理」をつかむ立場から徹底して暴いた。さらに『資本論』第2版後記1873年でこう述べた。「ヘーゲル弁証法の神秘的な面を私は30年ほど前に、それがまだ流行していたときに、批判した」。だが、「価値論にかんする章のあちこちでは彼に特有な表現様式に媚びを呈しさえしたのである」。MEW, Bd. 23, S.27, マルクス＝エンゲルス全集刊行委員会訳『資本論 第1巻』22-23頁。

換であった。この転換は、それまでの哲学、ホッブズからカントまでの思想とヘーゲルのそれとを分かち画期的な分岐点である。

ヘーゲルが個人のあり方を二種類に区別するのは、通常の意味での「近代主義」とヘーゲルが異なるからである。「近代主義」とは〈私人〉を〈私人〉として擁護する近代思想の立場をさす。これにたいしてヘーゲルは、〈私人〉を「個別者」ととらえ返す。個体とは生命論の深みから把握された人間の歴史貫通的なあり方を指すのに対して、個別者とは個人の特殊近代的なあり方であった。Individuumは個別化され、ふたたび高い次元でIndividuumへ回帰する。人間の最小単位の質は変化する。「近代主義」の立場から見ると、個別者こそは本性上人間にとってふさわしい状態であり、人類史はここで終焉する。このふさわしさを固定するのが「近代主義」の立場である。

ヘーゲルの時代にはこの「近代主義」に対応するものがまさしく哲学の主流であった。それは近代哲学（デカルト以降カントを経てシェリングまで）、および近代政治学や古典派経済学（ホッブズ、ロック、ステュアート、スミス）に本質的な人間像であった。ここに言う人間像は、質的にも量的にも、こうした「個別性の原理」を圧倒的に謳歌するものであった。

だがこうした主流の立場とは対照的に、ヘーゲルは、「近代主義」で満足しなかった。むしろ個別者をもう一度主題的に転換させ、個体Individuumなきあとの個別者Einzelneが、螺旋形の過程をくぐってはじめて高次の個体Individuumへ生成するという主題を決定的に押し出したのである。ここには、ルソーが近代を批判的に検討し、とくに〈私人〉批判を公民の立場から行ったことが影響している。なぜなら、ルソーは〈私人〉の個別意志からは全体意志（または団体意志）しか出てこないことをはっきりさせ、一般意志の形成こそが共和制国家をもたらすものである必要性を主張したからである。そこに契約国家観から共同体的国家観への転換があった。

しかし、この場合、ルソーは問題を設定することはできたものの、個別意

志からいかにして一般意志が構成されるのか、〈私人〉からいかにして公民が出てくるのか説明できなかった。

皮肉なことに、この弱点はルソーが影響をおよぼしたとされるフランス革命の、その後の恐怖政治のなかで露呈する。それゆえ、〈私人〉から公民への生成の問題にもう一度ヘーゲルは取り組まざるを得なくなった。

〈私人〉から公民への螺旋形の転化過程をヘーゲルは弁証法と呼んで、その確立のために悪戦苦闘したのである。ヘーゲル弁証法の基本構想は、イエナ期の最後の著作である『現象学』において確立した。イエナ期初期、ヘーゲルは〈私人〉を個別者に置き換えるという画期的なアイデアに到達する。そして、弁証法とは個体と個別者の区分を基礎とする承認のための自己形成の論理をさす。まさしく弁証法を確立するこの過程で、ヘーゲルは個体と個別者とを区分したのであって、個人概念の区分（個体と個別者）と弁証法の確立は表裏一体である。

同時にこのカテゴリー上の区分は歴史観の大きな転換とも相即していた。すなわち、個体Individuum→個別者Einzelneという「近代主義」ではなくて、個体Individuum→個別者Einzelne→高次の個体Individuumの可能性と必然をめぐる考察が『現象学』の歴史に関する弁証法的核心をなすテーマとなっているのだ。こうした意識の発展の過程を世界史ではじめて掲げた哲学者こそがヘーゲルであったわけである。

ホッブズは、古代哲学の全体/部分という枠組みを、私/公の枠組みで破壊した。これによって近代国家論の創始者となった。それは近代自由主義にうつがれ、今日でも全体主義批判の文脈で機能していると思われる。しかし、全体主義そのものではないとしてもヘーゲルは、ルソーにおいて始まった古代の再評価を契機として、もう一度全体/部分という枠組みを復活させている。すなわち、個体とは、全体を喪った個別者とは違い、普遍と交渉し、胎内に全体をはぐくむところの者なのである。

『精神現象学』とは何であったか。それは最高度の知の集積体である。偶

発的な意識から開始し、自己意識をへて絶対知にまでいたる精神の遍歴過程を世界史的な舞台において論理展開するのがこの本の目的であった。エンゲルスは『現象学』にかんして「さまざまな段階を通じての個体の意識の発展を人間の意識が歴史的に経てきた諸段階の圧縮的再現として把握したものだ」⁵⁷⁾と評したが、これも同様の意味であろう。

ヘーゲルにとって、近代とはすぐれて分裂の時代である。〈私人〉と公民のあいだの分裂が、フランス革命をつうじて質されないどころか、恐怖政治（テロリズム）へ突入したという意味で分裂は極まった。「絶対自由と恐怖」の箇所では、ヘーゲルは個別者が普遍を介することなく、個体になりえたかのような幻想をもつことから恐怖政治が起こると説明した。「この個別的な意識は自分が個別的であると同時に直ぐ普遍的な意志でもあると意識している」⁵⁸⁾というわけである。この個別性と普遍性の無媒介的な統一が絶対性を僭称することでテロリズムが起こった。

イエナ期の最後の著作として『精神現象学』を考えると、1793年の恐怖政治という出来事を境にして、そのあとの近代をめぐっての考察を含んでいる。この意味では、たんにルソーが恐怖政治の淵源にあるというだけでなく、個別者の自己貫徹以外の媒介の思想をいまだにもちえないところのすべての近代思想家たちの限界を乗り越えるというのがヘーゲルの構想であったのだ。

この意味で普遍的個体の成立史を概念的に描くことが『現象学』の課題であった。この場合、ヘーゲルの弁証法の核心は、個別性から個性性への人間の転換である。

ルカーチは「この立場から『精神現象学』を考察するならば、その課題が個体Individuumによる類的経験の習得であることを理解するならば、現象

57) Engels, Friedrich, *MEW*, Bd.21, S.269, エンゲルス, フリードリッヒ『フォイエルバッハ論』, 全集第21巻, 273頁。訳文は変えている。

58) *Op.cit.* S.318, 『精神の現象学 下』902頁。

学の構造を理解することは、けっして一見してそう思われるほど困難ではない⁵⁹⁾と述べている。正当な指摘であろう。ここに言う「個体による類的经验の習得」は、もともと個体は生命体であるのだが、さしあたりは個別者として現れて、他のものや個別者と交渉し、そのことから現実が外的なものではなく、実は自己自身のつくったものであり、あるいはよそよそしい他者ではなく、本当は自分と同じ個性を限界づけられた他者であることを認識してゆくのである。制度的には、家族、世路（聖俗の富）と国家を媒介にして、個体は、たえず個別者の直面する限界をより高いステージへ歩みゆくのである。

だが、当の個性性はヘーゲルにおいては「われわれ」として肉付けされるべきなのではあるが、「われわれ」は、いかに学知にたつ者であるにせよ、およそ神ではありえない以上は知の相対者でしかありえない。もしそうであるならば、個体が個別者を先導するという図式が、弁証法の移行の論理の導き役を行うとしても、明瞭さを欠くのは当然である。ヘーゲルの『現象学』の結論部分（絶対知）も個別者の個体化としての現実性が本当に達成されたかという視点から見れば明瞭さを欠いていると言わざるをえない。

だがそれにもかかわらず、彼は「絶対知」のある個所で個別的自我 *einzelnes Ich* と普遍的自我 *allgemeines Ich* の媒介がいかなるものであるかを描いている。それは個性性から出発した『現象学』の端緒をまざまざと思い起こさせる。ヘーゲルによれば、絶対知という「この知ること」は、「この自我」のなすことである。しかし、「このさい自我はこの自我であり他のいかなる自我でもない。しかしそれでいてまたこの自我は直ちに媒介せられているものであり、言い換えると、止揚せられた、また普遍的な自我である」⁶⁰⁾という。

ここで言われている自我は個性性と言い換えても間違いではあるまい。そ

59) Lukács, G. *op.cit.* S.537, ルカーチ『ルカーチ著作集11 若きヘーゲル 下』394頁。

60) *Op.cit.* S.428, 『精神の現象学 下』, 1151 頁。

して「この自我」はもはやたんなる個別性ではなく、個性性の偶然的な場所的、時間的な限定のことである。だから、人間が生きている限り、個性性がそれぞれに場所的、時間的な限定を免れることはありえないとしても、それにもかかわらず普遍的自我において生きうるのだということが『現象学』の結論であった。このことは、一つの限界的なユートピアであって彼の生前はついに実現されることはなかった。しかしたとえそうであるとしてもそれはヘーゲルの希求したところであった。

本稿で検討してきたように、イエナ期においてヘーゲルは個体と個別者の概念的な区別を設定し、貫徹させた。その後、『法哲学』にいたるまで、この用語法は生涯一貫している。もちろん、ヘーゲルがやったことは、問題設定としての斬新さにおいて群を抜くものであり、世界史的に最初のものであった。

しかし残念ながらヘーゲルは最晩年に至っても結局個体の解放という問題を本当に解決することはできなかったのであるが、ここから一切の現代思想が生まれてくる。問題は個体と個別者の区分の是非に集中する。価値は個別者としての個別者にこそあるとみなすならば、そこからキエルケゴールが出てくる。また、反対に個体としての個体にこそ価値があると考えれば、そこからマルクスが出てくるであろう。いずれにせよなお我々はヘーゲルの個体と個別者という問題圏のなかに生きていると言わねばならない。

The Transformation of the Theory of “Private Man” by Hegel

TAKEUCHI Masumi

Modern social theory, from Hobbes to Smith, is based on the concept of “private man.” According to Hegel, private man appears after the decline of communities. It refers to the atomistic type of human being in modern society.

From the point of view of young Hegel, private man lost the totality, but he also recognizes the value of private man in history in a definite sense. Then, he establishes the schema, that is to say, community-society-high level of community. Correspondingly, human beings move from *Individuum* via *Einzelne* to a high level of *Individuum*.

Hegel examines the experimental thoughts about dialectics in the Jenaer period (1801-1807). Through works preceding *The Phenomenology of Spirit*, including *The Spirit of Christianity and its Fate*, *The Difference between Fichte’s and Schelling’s Systems of Philosophy*, *The Critics of Modern Natural Law*, and *Jenaer Real Philosophy*, he analyzes the self-formation from *Einzelne* to general *Individuum*, which is the main purpose of phenomenology.

I examine that Hegel adds the concept of private man to the context of dialectics between *Individuum* and *Einzelne*. He establishes the base for the dialectics *Allgemeinheit-Besonderheit-Einzelheit*.

However, he identifies *Einzelheit* with *Individualität* at the end, on the same condition of private property, regardless of categorical distinction of the two. This brings about the criticisms of Kierkegaard and Marx.

Keywords : Hegel, private man, Einzelne, Individuum, phenomenology of spirit