

〈われ〉と〈われわれ〉, 終わりなき〈自己創生〉の現象学: ヘーゲル〈と共に/を通して〉考える

真下 仁*

(受付 2017 年 10 月 7 日)

(受理 2017 年 11 月 25 日)

Relationship between “I” and “We”, as a Phenomenology of the never closing “Self-formation”:
A study “with/through” Hegel

by
Shinobu MASHIMO *

Abstract

As “I” and “We”, we exist “now and here”. However, we should always doubt that the first person singular and plural is not a just fleeting phenomenon, appeared in the interface of the two real concept-existents such as “I as We” and “We as I”. Hegel, in his *Phenomenology of Spirit*, also presents our existence as “Spirit” in the circular relationship “I that is We and We that is I”. Therefore, to clarify this internal relationship, we have to first ask, about the distinctions between two moments of knowing such as “for conscience (*für es*)” and “for us (*für uns*)”, and then, about the sense of “Circle”. These questions lead us to eliminate the essential distinctions between these moments, and to build up the conscience in his self-developing process called “I”. As a result, we could reconfirm the relationship between “I” and “We” in the Circulation-relationship, where one goes always over the other for their mutual Self-formation.

Keywords : We as I and I as We, Self-formation, Circulation-relationship, *für es* and *für uns*

1. 初めに

私たちが〈われわれの存在論〉と呼ぶ、〈われわれのわれ〉と〈われわれのわれわれ〉との二重の主体創生における、〈われ〉と〈われわれ〉の存在論的意義への問い掛け、それは、あらゆる主体が懐疑に晒され、確実性を喪い、「主体の死」が宣告される一方、欲望や衝動へのシフトは、その無意識的かつ非-主体>的な自由への転換故に、互いの承認や合意形成に向けた調整理論を要請せざるを得ない現実、その「出口なし」を今一度確認する作業でもある。しかし、既に死語ともなったこの表現は、その否定的な側面だけでなく、私たちを取り巻く錯綜する現状から、もはや逃げ場がないという現実と、何時の時代であっても〈現-代〉とは、そもそも限らない対立や矛盾と向き合う、終わりなき闘いの現場であるという事実を突きつけ、私たちに覚悟を要請するものでもある。

そのサルトルの実存主義から、メルロ＝ポンティの身体性の現象学、レヴィ＝ストロースの構造主義、ラカンの精神分析、ドゥルーズのリゾーム、フーコーの「生-政治」、デリダの「脱-構築」、少し振り返っただけでも、多彩な思想実験が思い浮かぶが、彼らの思想の盛衰に比

例して、「現代思想」の役割も大きく変化してきた。そして、もはやこの言葉も、死語に近いとの指摘には、十分な根拠があると言えよう。確かに、ハイデガーの「存在論的差異」からデリダの「脱-構築」等を、リオタールの「大きな物語の終焉」へと還元し、ポストモダンとして一括りにするなどは法外な行為であると一笑に伏せるが、それでも、言語という代理行為をゲームへと閉塞させ、「本質論」を脱臼し、形式論や懐疑論へと遁逃させる等、と怨嗟の声は尽きないのも事実である。

それを承知のうえで、現代思想が開いた地平に、私たちは〈われわれの存在論〉として、〈われ〉と〈われわれ〉の相互関係を、〈主体創生〉という現象を決定する要件として思索する価値があると考えている*1。それは、必然的に、『精神の現象学』において、「自己展開の弁証法的過程」を展開するヘーゲルが、「われわれであるわれとわれであるわれわれ」と表明する「実体=精神」の本質構造と交差することになる。

しかし、初端から、ヘーゲル思想の多義性へ逃げ込もうとしているのではとの非難を受けそうだが、そこにこそ思想の生命があると筆者は考える。確かに、フランス現代史においても、当然ヘーゲル解釈は多様である。よ

*東海大学福岡短期大学

く知られているように、アレキサンドル・コジェーブの強烈且つ傾向性の強い最初期のヘーゲル紹介と、その高等研究学院の講座に参加した錚々たるメンバーの顔触れは、その後の思想界への絶大な影響を予想できる*2。この点は、ヴァンサン・デコンブの『知の最前線』にも詳述されているが、彼は、そこで、ヘーゲル理解の潮流を、1945年以降と1960年以降の二派に大きく区分けし、前の世代が、「現代的なものはすべてヘーゲルに由来する」とする完全肯定派なのに対し、後の世代は、1968年においては特に、「すべてヘーゲルに敵対する」とする完全否定派であると、フランス思想界の極端な対立構造を指摘している*3。しかし、この事実は、逆に、対立した二極をも受け入れるヘーゲルという思想家の許容度の高さを現すものと捉えるべきであり、そこに、私たちの〈われわれの存在論〉と交差する鍵が隠されているのである。

2. 〈われわれ〉という〈柔一構造〉

私が日本語の「われわれ」ということばをガンチクのあることばだと思ふのは、これほどここにお互いが独立しながら、しかも結びついている「共生」のあるべき人間関係をみごとに言いあらわしていることばはないと考えるからだ。「われら」ということばが言いあらわす世界は閉じていて、自分たち以外の「他者」をきびしく峻別している感じだが、この「われ=われ」の世界のなかでは「他者」は「他者」でありつづけながら自分と結びついていて、「われ=われ」の世界は外にむかって大きく開かれた世界であるにちがいない。「われわれ」はそれを「われ=われ」ととらえるとき、そこで「われ=われ=われ=われ・・・」というふうにつづいていく連環のなかで考えていくことができる。(・・・)「われ=われの現場」の連環は、「われA=われB=われC=われD=われE=われF…」にまで拡大される*4。

私たちの〈われわれのわれ〉と〈われわれのわれ〉という二重の主体創生の構図、それは、主体、その意義を、自己(エゴ)として単独に、あるいは〈自己-他者〉の関係としてよりも、〈われわれ〉との／としての相互関係において問い掛けねばならないという確信を示している。そこでは、〈われわれ〉という一人称複数の日本語表現の特殊性が、「共生の思想」を問い掛けるのに、小田実と同じく、見事に「ガンチクのある言葉」としての機能を果たすと考えているからである*5。しかし、私たちは、彼と同じく、「われ=われ」の無限の連鎖の中に、〈自己〉と〈他者〉の全き平等性において、〈われわれ〉を、その共生の可能性を考えている訳ではない。

私たちは、その可能性を、〈われ〉が〈われわれ〉と作り上げる関係の中に見ている。しかし、実際、〈われわれ〉が意味する範囲は中々特定できない。もし、絶対的な確実性のもとに、それを定義する必要性に迫られる

なら、〈われわれ〉とは、〈そこにわれがいる〉すべての関係とでも表現しなければならないだろう。〈そこにわれがいる〉ことが、必須条件なのである。それ故、〈われ〉は、発話・叙述することで、無際限に〈われわれ〉という関係項を、〈われ〉の〈われわれ〉として出現させることができる。しかし、暫し振り返ってみれば、無際限に〈われわれ〉を出現させる〈われ〉も、前もって、既に〈われわれのわれ〉として〈われわれ〉に制約されていることに思いが至るはずである。この様な、〈われわれのわれ〉と〈われわれのわれ〉との相互の制約関係の中で、主体創生が如何に可能となるのか、それが本試論のテーマとなる。

この過程で、私たちは繰り返す、ヘーゲル及びその亡霊と出会うことになる。小田も例外ではない、それとの差別化が彼の思索の試金石となるのである。彼は、『われ=われ』の連帯でなげいけぬのか」と問い掛けながら、結局、自らの思索を「弁証法的な発展をとげて『われら』を形成する」、「閉じた思想」に対峙させる。要するに、平等は掠め取られ、差異は喪われ、「われら」という同一性に収斂し、〈他なるもの〉の圧迫へと向かわざるをえない「思想」、それと自らを差別化するのである*6。当然、そこには、「弁証法」という言葉が示唆するように、代表として、ヘーゲル(の亡霊)が思い浮かべられていることは言うまでもない。

この様に、ヘーゲルを度外視して、〈われわれ〉の思想を問い掛けることはできない。そこで、私たちは、『われら』に結びつきを収斂する思想家に対し、全く対蹠的な立場に立つ J=L・ナンシーの思想を介して、まず、収斂しない〈われわれ〉、その在り方と関係構造を検証した上で、それをヘーゲルに投影することで、彼の思想の本来の意味を探ることとする。

「私」や「君」に先立って、「自己(=われ)」とは、ひとつの「われわれ」のようなものであり、この「われわれ」は、集合的な主体でも、「間主観性」でもなく、存在それ自体の無媒介的な媒介、根源の複数的な襞であろう*7。

ナンシーの思索で注目すべきは、〈われ〉が、その個体的原理に制約されず、自己指示的な一人称に分節する以前に、「統一性のもとに観取される多様な機能や活動の総称」として、既に〈われわれ〉に刻印されている、とする点である。それ故、彼の〈われ〉は、複数の〈われ〉の一体化した融合状態ではなく、また小田のように平等な共存関係でもなく、「襞」のような有機的な連なりとして結び行く現象(〈ひとつのわれわれ〉)と理解すべきものとなる。そこでは、各人称に分節するに先立ち、1)「自己=われ」としての存在論的な統一があり、2)「自己=われ」自体が複数の活動や機能の総体としてあるが故に、3)「自己=われ」が〈ひとつのわれわれ〉、つま

り「多様性に支えられた／多様性が醸し出す統一」として、自らに再帰的に関係することが可能となり、4) 一人称の〈私〉、その向かい合う相手として二人称の〈汝〉、そして、〈彼や彼女〉という〈三人称＝他者〉が出現することになる*8。

さて、この様に、人称的な分節以前に、既にそこに、〈われ〉がくひとつのわれわれ〉として存在する世界を、私たちはどのように考えたらよいのだろうか。それは、数え切れないくわれわれ〉の連鎖の中に、〈一つの〉結び目として自らを自覚する世界となるが、同時に、常に自らの周囲に無限にくわれわれ〉が出現し続ける過程ともなる。〈われ〉は、〈われわれ〉の範囲や領域、また具体的な内実を限定しえずに、無限にくわれわれ〉を輩出し、〈われわれ〉として連なるのである。結局、そこに、すべてが結ばれ、包摂されるというくわれわれ〉、その基本構造は、まさしく〈柔 - 構造〉と呼ぶべき変幻自在性を孕む、しかし常に、〈われわれ〉へと自己を組織化する終わりになき現象として理解されねばならない。

その際、この〈自己組織化〉は、二重の組織化となる。まず、〈われ〉によって発話された瞬間、〈われわれ〉は、ここにいる〈恋人〉、〈仲間〉から、どこまでもその指示対象を拡げ、その範囲・領域を確定しえずに、〈われわれ〉として囲い込みの輪を広げる。〈われわれ〉は、その曖昧さ故に、常に不確定な領域を自己組織化する自由を留保しながら拡散するのである。そして、それは同時に、周囲に、不特定かつ多様な〈三人称〉を出現させ、その〈彼ら〉の視線に晒されることになるが、その彼らも、〈柔 - 構造〉を共有するが故に、〈われわれ〉を前に、必然的に、対抗的なくわれわれ〉として／において、〈自ら〉を組織化せざるをえなくなる。

結局、「収斂しない」くわれわれ〉は、その〈柔 - 構造〉の不確定な性質から、臨機性に支配されるだけでなく、即自且つ対他的な関係において、二重に、〈向かい合う〉関係において、〈われわれ〉としての自己組織化を出現させる。そして、この様に二重性に刻印されたくわれわれ〉を、ナンシーは、ヘーゲルのくわれわれ〉に投影する作業を通して明らかにしようとするのであるが、そこから、どの様なくわれ〉とくわれわれ〉の関係が見えてくるのかを検証してみよう。

3. ヘーゲルのくわれわれ〉を考える

ナンシーは、その思索の本質を「共同体の思想」に置き、その基本構造を「共に—ある être-en-commun」という動詞句に託し、実体（性）や超越（性）を徹底的に排除する。その彼が、『ヘーゲル』という作品を纏めるに際し、「Unruhig 静止を欠いた、落ち着かない、動揺した、不安な」という用語を抽出し、「inquiétude」、つまり「inquiétude 平穩・平安を—破る・否定する」という訳語を与え、この作品全体にその通奏低音を響かせる。この語は、通常「不安」と解され、フランス語の翻訳では、

「angoisse」や「peur」が用いられる、が、彼は、この語に「運動、変化、転位」の意味を重ね、ヘーゲルの思想の本質を、「静止を欠いた＝自己の〈外に向かう〉」自発的運動として理解する。つまり、ヘーゲルの思想は「自分自身を変容させる哲学」となる*9。

それ故、彼のヘーゲル論は、「L'inquiétude du négatif」という副題が与えられ、弁証法の重心を、その「否定（性）」の運動を、「止まることのない＝変容し続ける in-quiétude」世界の〈不安〉として開示する。そこに「われわれ nous」と名付けられた一節がある*10。

しばしば、ヘーゲルはくわれわれとは疎遠 étrangers à nous〉で、匿名の〈主体 Sujet〉や〈理性 Raison〉の自己発展、つまり所有と安全の個人主義的主体の幻の相關者に過ぎない、それ故、自閉的なく自己の大いなる他者 le grand Autre d'un Soi〉を示したのだ、と——そしてまた、この二つはいずれもが互いの鏡となり、同じだけ愚かで悪意のある二つの主体である、と読まれてきた。

しかし、顕現の、他者の欲望の、決断の知であるべきく自己 - 知 savoir-de-soi〉の真理は、単に自己へと還帰する真理ではありえない。真理は、それ自体、真理の顕現、欲望、生成——あるいは意味でなければならぬ。このように、真理は、まさにくわれわれへと à nous〉回帰する。要するに、くわれわれとして comme nous〉、真理は自らを見出し、くわれわれに à nous〉、真理は帰せられるのである。

実体論そして超越論へのナンシーの批判は、「真理」をくわれわれ〉へと導き、すべては、このくわれわれ〉において／として展開することになる。そして、彼は、「しばしば（～読まれてきた）」という表現で、ヘーゲル解釈の先例の数々を「われわれとは疎遠な étrangers à nous」と切り捨て、一線を画すことで、自らの世界を展開する。

まず、1) 〈匿名〉で大文字の、それ故、絶対知を体現する「主体」や「理性」が自己発展する、個々のく自己〉の自立性や差異の存在しない「われら」が支配する世界。それは、「われわれとは疎遠」となる。次に、2) く自己〉へ還帰するのみで、即自且つ対自的な存在として「自閉」するが故に、自己を超えた、他者のあるいは共通の視点から、本来の「真理」を知りえない「われわれとは疎遠」となり、3) ナンシー自身の「複数にして単数の存在 être singulier pluriel」、つまり一人称の単数くわれ〉と複数であるくわれわれ〉が、相互に転換・変位する「共 - に - ある」世界、それに無理解な「われわれとは疎遠」となる。

この様に、「われわれとは疎遠な」という修飾句は、これまでのヘーゲルのくわれわれ〉解釈に、三重に異議を唱えることで、自身のくわれわれ〉を開示する。要するに、

- 1) <われわれ>の世界は、共通な理念の下に一体化された、既に決定された融合体ではない。
- 2) <われわれ>なしには、<われ>も、自らの本質である真理や知には到達しえない。
- 3) <われわれ>は、その本質である「共同態＝共にある」において、問い掛けねばならない。

そして、彼は、ヘーゲルの<われわれ>を、次の「二つの意味・方向 sens」へと還元することで、自身の<われわれ>論への根拠付けを行う：「(ヘーゲルにとって)『われわれ』とは二つのことを意味する」*11。

- 1) 「われわれ uns」と「意識 es」は区別されない：「意識」自体が「自己のそとへの移行の知」であり、自己意識から共通意識へと移行する。つまり、「意識」は<われわれの知>へと自己発展を遂げる故に、<われわれ>とは区別されない。
- 2) 「自己」は、「われわれの傍ら」において／としてある：「自己に即して—自己に直に接して—自己の傍らで—自己に対する『自己』《soi》 en-à-même-auprès-de-pour-soi」,そして、「自己の許で chez soi」等、「自己」は、その関係を示す前置詞が示す「近接＝隣接性 proximité」,つまり「われわれ-傍ら Auprès」としてのみある*12。

4. <意識>と<われわれ>との区別は？

それでは、ナンシーの指摘に従い、ヘーゲルの<われわれ>を考えてみよう。最初の指摘は、「発生したものは意識に対しては (für es) ただ対象としてあるにすぎないのに、我々に対しては (für uns) 同時に運動及び生成としてもあるのである」というヘーゲルの一節に対するナンシーの応答となる*13。通常、ヘーゲルに<文字通り>従い、<意識>と<われわれ>の「知」の形態は区別されるもの、と理解される。それ故、問い掛けは、<われわれ>が指示する対象、つまり、<われわれ>とは誰を指すのか、に向かうことになる。

結果、<われわれ>は、1) ヘーゲル自身のような、経験の歴史を先取りしている「哲学者」を指す(例：マルクス等)、2) 読解を通して共に理解しようとする「読者」も含む(例：ルカーチ等)、という二説が有力となる。しかし、稀に、3) <われわれ>を、論理の展開や思索の主体としてのみではなく、「われわれであるわれとわれであるわれわれ」というヘーゲルの「精神」の基本構造も考慮し、その形成自体を問題にする、上妻精のような例も見られる*14。

それに対して、ナンシーは「対象知」のみとされる<意識>と「主体的な知」を有するとされる<われわれ>、両者の区別自体を拒否する。上妻も、<われわれ>をその形成自体から問い掛ける必要から、当然この視点は共有することになる。この二人の、一見ヘーゲルの記述に

相反するかのような主張の根拠は、二つの知を区別した場合、<意識>が自己意識、理性等へと自己展開するヘーゲルの世界において、その始点をなす<意識>を<われわれ>との接点のない、孤立した存在へと貶めてしまう、という危惧にあると考えられる。その場合、弁証法的な自己展開を遂行し、「神へと至る魂の歷程」を辿り、「意識自身が学へと自己形成を遂げる」とされるヘーゲルの世界の一貫性は、その出発点において、前もって遮断されてしまう。それに対して、両者の区別を撤廃する視点は、<意識>に、既に<われわれ>としての関係を承認することで、<われ>としての資質と連続性を付与し、同時に、ヘーゲルの世界に一貫性を取り戻すことを可能にすることになる。

さて、廣松渉も、ナンシーとは異なる方向にはあるが、「意識に対して」と「われわれに対して」の関係を、その相互補完的關係において考察する。彼は、「フュア・エスとフュア・ウンス」と名付けた一節で、両者の関係を、文化人類学の「他者理解」の視点から展開する。そこで興味深い点は、「für es」を「当時意識」と解釈していることである。それは、<意識>が、まるで対象に関する「知」として、その特異性が一顧だにされず、自己意識から「知」としての主体性を有するかのような理解に抗するが故に、廣松は、「当時意識」と解釈し、<意識>を、その特異性において理解しようとしていると考えるのは、私たちだけではあるまい。また、この様な理解だけが、両者の関係を「文化人類学的」な考察として位置付ける、廣松の真の目的の理解へと導いてくれるのではないだろうか。

要するに、彼は、<意識>を「当時意識」と理解することで、それを、文化人類学における他者理解で主要な役割を担う「インフォーマント」の立場に置き換え、この作業を通して、<われ>と<われわれ>の關係に新たな解釈を試みている、と捉えるのである。

「当時意識＝インフォーマント」は、自部族(＝<われわれ>)の「顕在的・表層的な意識態」を<代表 representer>する。しかし「対象共同体に内在的な陰伏的・深層的なヒュポダイム(これも<われわれ>)」に無意識のうちに染まっている。それ故、当事者として、第三者的に、客観的な外部の視点に立って、自らに潜在する<われわれ>を<代理＝表象 representer>できない。しかし、文化人類学は、この当事者と<われわれ>、この二様の知の形態と、その包摂的關係を通して、その全体像を把握する必要に迫られる。そこで、さらに外部の客観的な「省察知」という、もう一つの<われわれ>を導入することで、その絡まった關係を解きほぐし、相互に定立し直す必要に迫られる。この文化人類学的考察、そこに、まさに<意識＝われ>と<われわれ>との、その最も本質的な相互關係が、観取されているのである。

さて、ナンシーと廣松を通して、<意識＝当時意識>を、自己意識への移行を待つことなく、既に<われ>と

しての連続性にあるとする主張は十分に妥当性があると考える。<意識=当時意識>も、既に、<われ>として<今ここに>ある現象なのである。しかし、ヘーゲルの弁証法が、<意識>が自己展開し、各段階における知を体現する<われわれ>と一体化することで、「精神」として自らを高めて行く過程を、「自己の経験」として実現して行く点にあることを考慮すると、その原初的形態として、<意識>は、確かに<未だわれならざる>にある。しかし、それは、<未我>である、が故に、<既にわれ>であると理解すべきなのである。結局、<意識>という<未我=われ>も、常に共通意識へと／として自己展開する萌芽として、既に<われわれ>との関係においてあることを念頭に置かなければならない。

最終的に、廣松は、彼自身の展開する四肢構造的視点がヘーゲルには欠けていて、<当時意識=われ>と<われわれ>の対話的構成が存在しないとの指摘に向かい、両者の区別は、「読者」という<われわれ>によって／のうちに対話的に止揚され、『当時意識』対『われわれ』という概念装置が消失する、と考える*15。しかし私たちは、この点に関して、廣松自身の論理に従い、読者自身が、<われわれ>であると同時に、<われ>でもある以上、そこに「読者=われ」と<われわれ>との新たな交錯した包摂関係が出現し、この関係はどこまでも延長されざるをえないという点から、最後の決定者、つまり絶対者にはなりえないという点を指摘しておきたい。

5. ヘーゲルにおける <われ>と<われわれ>の関係

さて、ヘーゲルにおいて<われ>は、<意識>から絶対知に至るまで、その連続する自己生成の運動として理解されるべき、との私たちの考察に続いて、<われ>の在り方を、<意識>の状態を出発点に、それが紡ぎだす<われわれ>との関係において考えてみよう。この過程の検証が、先述のナンシーの指摘2)と対応することになる。

意識は、自ら対自的に（自覚的に）己の概念であり、したがって制限せられたものをすぐに超えて行くのであるが、この制限せられたものは意識に属しているのであるから、意識は己自身を越えて行くことになる。意識には、個別的なものと共に彼岸が同時に定立せられている。ただし「彼岸」と言うのは、かりに空間的な直観における事態が同じであるとした場合のみのものであって、この場合には、彼岸は制限せられたものの傍らに並んで *neben dem Beschränkten* 定立せられていることになるが、とにかく個別的なものと共に彼岸が定立されているから、意識は己の制限せられた満足を打破すべしという圧力を自ら内発的に蒙るのである。この圧力を感じるにさいして、不安 *Unruhig* が真理を前にしてお

そらくはたじろいで、喪失をおびやかされているものにしがみつこうとすることもあるであろうが、しかし不安が安らいを見出すことはできない*16。

ヘーゲルの、この「意識の経験の学」への序論として準備された「緒論」から、<意識=われ>は、次の二つの本質において理解される。それは、まず、「制限せられたもの=満足」を「超えて行く」ことを宿命とした「内発的」な「圧力」によって、終わりなき「不安=動揺 *Unruhig*」に曝されている。そして、それには、自然的生命とは異なり、「個別的なものと共に『彼岸』が定立されている」、という二つの点である。

これらの意味と、その相互の関連付けを理解するために、まず「彼岸 *das Jenseits, l'au-delà*」という概念の理解から始めよう。当然、「空間的」なくここ>という場所や位置を超越した「彼岸」と理解すべきであるが、しかし「<かりに>空間的な直観における事態が同じであるとした場合のみ」と含みを持たせた表現、加えて、ここで<意識>の本質を「超えて行く」と繰り返していることから、<超える>という意味を、その比喩的な広がりにおいて理解すべきとする示唆として捉えることは、ナンシーや熊野と同じく十分な妥当性はあると考える*17。

それは当然、「空間的な」位置関係を示す「傍らに並んで *neben, à-côté*」という関係構造とも呼応し、その範囲を超えた「隣接性 *proximité*」が譬えうる領域全体を象徴的に結びつける。つまり、ヘーゲル思想の随所に現われる隣接性：「己から出て己に回帰する」ことで<隣り合い一向き合う>自己の即自且つ対自的構造、また自己展開する<われ>の時間的・段階的な過程の隣接する継起性、そして「個別的なもの」が有する身体的近接性、そこに感性が醸し出す雰囲気という隣接性も含めて、ヘーゲルの世界では、すべてが「傍らに」が現出させる隣接性に支配されていると言えるのではないか。それは、単にそこに「並んでいる」のではなく、ヘーゲルの「外に出る」と共に、そこに「繋げる」、二重の関係を担った関係概念となる。この多岐にわたる隣接関係が、まさにヘーゲルにとって、<われわれ>において／として現出する存在論的意味そのものとして現象するのである。

この様な、私たちの理解は、『われわれ』がよく見てみると、この純粹存在のそばにはなお幾多のものが戯れている *beiherspielen* という表現において担保される*18。確かに、一見すると、<われ>は、<われわれ>の監視下に、<われわれ>という関係の下位概念として、主体的な役割は担えない従属的な存在であると語っているかのように見える。しかし、<われわれ>は、<われ>なしに有りえないかぎり、『われわれ』がよく見てみると」という表現は、<われ>が、<われ>を、<自らの存在・運動・生成>として／において「見てみると」ということになり、<われわれ>がそれを、第三者的な俯瞰の視点から確認するかのようにみえても、そこで自発的に、

自由に活動しているのは、まさに<われ>であり、自らが、自らの「傍らに」、連鎖する「幾多のものが——<われわれ>として——戯れている」のを見るのである。

確かに、<意識>という、この<未我>である<われ>には、目の前の対象を理解できても、それがいかなる空間的・歴史的・社会的隣接性、——自己・他者、過去・現在・未来、原因・結果、民族・宗教・国家等——を示しているかは把握しえないかもしれないが、自らが<そこにある>という<意識>の事実は、その「傍らに」の隣接から<差異>を感じ、<自己=意識>へと経験を積み重ねて行く始点となる。その結果、「意識は自分の経験のうちにあるものより以外のいかなるものをも知ることではなく、また把握することもない」ものとして、既にくわれ>としての主体性を備え、かつ「自分自身を超えて行く」自己展開として定立されるのである*19。

この様に、<意識>の「経験の学」としての『精神の現象学』は、<意識>に始まる<われ>の自己展開の過程を示すのであるが、その本質は、即自且つ対自の関係構造が示すように、<われ>としての不動の統一を破壊し、そこに対峙することで、自己を差異化し続ける終わりなき運動にある。それにはまず、<外部>を/と差異化しつつ、自らを保証する原理が要請されるが、それが<われわれ>であり、そこに<われ>は、差異として自己を、連なる隣接関係において確認することになる。その結果、ナンシーの指摘通り、<われ>は様々な前置詞の接続<en-à-même-auprès-de-pour-chez>が示す、「われわれとして」の関係において、その時間的、空間的、また身体的・感覚的なすべての隣接性が出来させる差異として「戯れている」ことになる。差異の全面的な分節としての自己創出は、デリダの「差延 *différance*」をも取り込み、「動-揺 *in-quiétude*」が生み出す、絶えざる「否定性 *négativité*」としての自己生成の運動に、<われ>と<われわれ>の主体創生の現場を開くことになる*20。

6. 「われわれであるわれと われであるわれわれ」

それでは、ナンシーの二つ結論から、ヘーゲルの<われわれ>理解をさらに一歩進めよう。私たちのテーマである、<われわれのわれ>と<われのわれわれ>、それに呼応する、ヘーゲルの「われわれであるわれとわれであるわれわれ」、この「精神」とその「経験」の理解は、更なる視点転換を必要とする。

精神というこの絶対的な実体もっている対立、即ち相異なり各自別々に存在する両方の自己意識が各自に全く自由であり自立的であるのに両者の統一、即ち「われわれであるわれとわれであるわれわれ」とを形づくるさいの絶対的な実体である精神がなんであるかについての経験が今後意識に対して生ずるものなのである。意識は精神の「概念」と

しての自己意識において初めて転換点に立ち、ここで感覚的此岸の色とりどりの仮象から、また超感覚的な彼岸の空虚な夜から、現在という精神の昼のうちに歩み入るのである*21。

ヘーゲルにとっては「実体」、そして私たちにとっては相互の主体創生、両者はキアスム構造において開示される：「われわれであるわれとわれであるわれわれ」。この関係を、私たちは、「<われ>と<われわれ>が順次、互いに鏡面となり、<映し合い>、<交差し>、自らを差異化することで<脱-自 *ex-sister*>する関係」として捉えてきた*22。それは、その二重の関係を「われ=われわれ」のように、等号により一体化した閉じ、つまり絶対知へと止揚する思索へのアンチテーゼとなるが、ヘーゲルの思索の本質、例えば「主人と奴隷の弁証法」を考慮するならば、当然その関係は、二重性が止揚へと向かう過程が繰り返されるダイナミックな自己展開の運動となり、そこに「円環 *Kreis*」という関係が、その内的な「循環」構造において現れてくる。

そこで真なるものであるのは、即ちただかく己を再興する相等、ないしは他的存在のうちにありながら己自身のうちに還帰することのみであって——最初からある根源的な統一そのもの或は直接的な統一そのものではない。真なるものとは、おのれ自身となる生成であり、己の終りを己の目的として予め定立し前提し、また初めとしてもち、そうしてただ目的を実現して終りに達することによってのみ現実的であるところの円環である*23。

この「己の終りを己の目的として予め定立し前提し、また初めとしてもち」、そして「目的を実現して終わりに達する」という円環構造、廣松は、これを「上昇の過程」と「下降の過程」として、相反する、しかし連動した一体的過程と考える。前者は、自立的な内的関係が示すダイナミズム、つまり欲望、闘争、そして相互承認に向かう個々の存在者の自由が支配する過程であり、<われ>が、意識、自己意識、理性へと自己生成しつつ、「われわれの知」と一体化することで民族精神や絶対精神を具現化する。それは、家族、市民社会そして国家へと自己を展開する「われがわれわれである」過程である。

それに対して、「われわれがわれである」過程では、既に弁証法を最後まで辿り、概念を具現化し、絶対知と一体化した「国家=われわれ」は、現実の<われ>の自己展開、その自立的に見える過程を「予め定立し前提し」、その意味・方向を既に決定している。つまり、個々の<われ>に先立つ<われわれ=国家>としての理念が支配する世界。この「現実の世界においては、国家こそ総じてむしろ最初のものであり、国家の内部で初めて家族が市民社会へと発達するのであって、国家の理念そのものがこれら諸契機へおのれを区分するのである」*24。

ヘーゲルの円環とは、この様に、まず、自律的に展開する自由な過程と、「予め定立された」決定論が支配する過程の、相反する二つの過程が交差する運動でもある。それが、『自分』で運動しながら『自己同一』を保つ、あるいは『自己同一』のものが『自ら』運動する」というような、同語反復による、一種の撞着語法とさえ言える世界を出現させる*25。要するに、「自己」でさえも、その現象的な「同一性」は、与えられた「安定 *quiétude*」なものではなく、「純粹否定性」として、相反する過程を「媒体」する、「自己」を<超える>運動においてのみ実現できるとの表明である。この<われ=自己>の、「自己同一」なものとなる弁証法的な運動に、二重の<われわれ>との関係が現れる。それを、私たちの構図で示せば、<われわれーのー《われ》ーのーわれわれ>となる。この存在論的な円環は、デリダの言葉を借りるなら、「既に<われわれのわれ>であるが、まだ<われのわれわれ>ではない<われ>」という構造となり、<われわれ>において／として<われ>は、自由と決定論の間に「動揺 *inquiet*」しながらも、<われわれ>において／として、両者の位相の間に<差異化する=ずれる>ことで自己修正しつつ、新たな同期を確保し互いに自己創生し続ける運動でもある*26。その意味では、円環と言うよりも<循環>といった方が適切かもしれない。また、この循環故に、<われ>は、自己を<超える=ずれる>運動として、自らをその同一性のもとに現象させることを可能とするのである。それ故、ヘーゲルの円環は、すべてを予定調和的な世界へと閉じ込める、ライブニッツの単子論的世界とは異なり、<われ>を「われわれがわれである」として／において誕生させ、同時にもう一つの世界を「われがわれわれである」として立て、両者を<向かい合わせる>ことで、<われ>を二つの<われわれ>の交差点に、その狭間に、絶えず自己を修正させる、つまり<自己>において／として主体創生させるという構図を、私たちと共有することになる。

7. <われわれ>の<自己身体化>

それでは、ヘーゲルのこの様な<われわれ>を如何に理解したらよいのだろうか。ナンシーは、「二つの意味・方向」を指摘し、「隣接性=差異」という概念を根拠に、<意識>と<われわれ>の区別を排除し<われわれ>を非決定な<柔-構造>として位置付けた。そこでは、<われ>という差異が、<われわれ>において／としての関係を成立させ、「ずれ=差異化 *Ungleichheit*」が支配する*27。そこで、<われ>は、<われわれ>の／としての<先在性>故に、自己確認しようと同時に、<他者>を<対一他>的關係において確認することになる。この、徹底して差異が支配する世界では、<誰と>でも組み合わせることで、<恋人同士>から<同級生>へ、また<日本人>、<地球人>等、そこに<一人ひとり>でも、際限なく<われわれ>が／として出現する。

しかし、ヘーゲルの世界では、この<柔-構造>は、その根拠でもある「隣接性」故に、それが本来織りなす関係性の刻印を前もって押されている。つまり、<～の隣り=～との差異>という現象は、そこに、既に、<差異>が連なる<われわれ>を、その時々を現象化した「実体」として想定しているのである。これが、ヘーゲルの世界を支配する循環構造であり、彼のエンチクロペディアの円環世界では、構成概念のすべてが必要性に応じて厳密な役割を与えられ、円環において／として体系化され、位置付けられなければならない。そこでは、<柔-構造>は、内なる<矛盾>として、弁証法的展開の不可欠な構成要素として、確かに受容されてはいる。

しかし、結局、ヘーゲルの世界、その『精神の現象学』とは、<意識=われ>が、包括的な「知」を<代理=代表する><われわれ>と一体化することで、民族「精神」、絶対「精神」を受肉し、<われわれと一体化したわれ>となるが、それは逆の視点から見れば、<われを一体化したわれわれ>が、また「国家」のような具体的な「精神=実体」として現象するという事実を示すことで、私たちに、その時々の実体化した「国家」のような「精神」も、常に<われわれ>であり、<われわれ>が<われわれ>として、<今ここに>現象し続けているという事実以外の何物でもないことを、突き付けているのである。それ故、私たちにとって、ヘーゲルの<われわれ>は、「哲学者」や「読者」だけでなく、この世界に存在するすべての<われわれ>、それが織りなすすべての関係構造を<代理=代表>する概念となる。

さて、それでは、この様なヘーゲルの世界を可能にする<われわれ>のモデルを考えてみよう。既に明らかになったように、『精神の現象学』とは、まさに『われわれの現象学』となるが、その循環構造とは、まさに<われわれ>の<自己>組織化の原理であり、<われ=ひとつのわれわれ>が、<差異>という連結関係にある／としての<われわれ>、その共生関係において、「予め定立された」「実体」に従って、欲望や闘争を調整しながら自己展開する過程、及びその結果としての現象化である。しかし、私たちは、この循環過程を実現している、その好個の例を日々目の当たりにしているのではないか。すなわち、<われ>が自らを<身体>として生きる現象として。すると、<われ>との循環的な創生関係にある<われわれ>も、同様に、その<自己身体化>の／というモデルを共有していると言えるのではないか。

丁度、<われ>が、遺伝子のDNA-RNAによって情報を格納・運搬・転写しながら、周囲の環境によってその関係図を<変更され=ずれ>つつも、自己展開するのと同様、<われわれ>も、数限りない<われ>を遺伝子とし、それらの相互の闘争や承認の終わりになき過程を<柔-構造>として戯れながら、連なることで、その時々、まさに、<身体>として現象するが故に、如何なる超越性にも依存せずに循環し続けることができる。この様に考

えると、ヘーゲルの「精神」とは、段階ごとに、その時々、家族、市民社会や国家等として異なる形態の下に現われるが、その〈われわれ〉の／としての異なる〈自己展開＝現象化〉は、それが〈身体〉という有機的な運動の循環過程であるが故に、その時々「実体」として成立するという結論に至る^{*28}。

結局、ヘーゲルの円環構造は、始点にある〈われ〉が、欲望と闘争、そして相互承認へと終わりなき自己展開を繰り返す一方、〈われわれ〉として、その一体化した「精神」の名のもとに、自らを〈身体化〉することで〈自己＝われ〉をそこに囲い込もうとする、止揚されることのない二重の過程が対峙する現場であると言える。そこでは、〈われ〉は、〈われわれ〉を〈われのわれわれ〉として創生し、自己の正当性を主張し、存在証明をなすや否や、返す刀で、再び〈われわれのわれ〉として自らを制約する結果に陥る。〈われ〉と〈われわれ〉は、この終わりなき循環過程を、〈われわれのわれ〉と〈われのわれわれ〉としての相互の主体創生において、〈超え＝ずれ〉ながら、しかし互いに〈身体〉という自己組織化を求心力に、牽き合い、結び付き続けるのである。

上妻も別の視点から、この構図を支持する。勿論私たちは、彼の『『われわれ』とは類となった自我である』とする立場にはないが、『精神の現象学』は「執筆当時の時代との関係」で書き直されるべきであるとの主張は、仮に〈われ＝われわれ〉という関係構図が肯定されても、〈われ〉が時代と共に変化する以上、そこに成立する〈われわれ〉は同一のものではない、という事実の表明ともなる点から共有しうることになる^{*29}。

この視点は、ヘーゲルの思想を、〈われ〉が自らを〈われわれ〉に映して、絶えずくずれる＝先に進む＝超える〉と共に、常に時代と対峙する覚悟を要請する思想として再確認させるが、その場合、彼の思想には、〈われわれ〉に対し、国家をその自己展開の終着点とする必然性はなくなることになる。ただ、歴史的な要請から、「時代に適合した」「国家」という〈身体〉と、その機能的概念である「君主制」を、その最終形態として呈示せざるをえない宿命を引き受けざるをえなかったにしても、である。

また、〈われ〉は、〈われわれ〉との循環の媒体である以上、〈われわれ〉をその時代精神を〈代理＝代表する〉身体へと導き、常にそれを〈身体〉として現象化させ続ける共通因子となる。この様な、両者の相互の主体創生は、「国家」を、例えば EU の様な国家の連合体へ、EU から国家の相克を乗り越えて〈連合〉という文字を必要としなくなった〈ヨーロッパ〉へ、あるいはネグリの「帝国」へ、等、常に新たな〈身体〉へと組み換えることを、私たちに要請し続けることは言うまでもない。しかし、いずれにしても、悲観することはあるまい、〈われ〉と〈われわれ〉の自己創生は、その〈われわれのわれ〉と〈われのわれわれ〉という二重の関係における相

互の主体創生として、閉じることなく循環するのであるから。

そして、ヘーゲルの思想は、「新たに位置付けられねばならない」という上妻の指摘通り、君主制の国家を絶対知として、そこに完了することがないように、私たちも「出口」を、新たな未来へと結びつける作業を、〈われ〉と〈われわれ〉との二重の〈身体〉の創生として、模索し続ける宿命を共有していることを覚悟しなければならない。

8. 最後に

「国家」を絶対知とし、歴史の展開は終了すると見做すような、終末論的なヘーゲル理解は、既に払拭されたと考えたい。今日、J・ドントや S・アヴィネリの研究、また日本では福吉勝男により、ヘーゲル講義録の編纂で知られる K.-H. イルティンクの視点も詳しく紹介されている^{*30}。そこでは、1820年に刊行された『法・権利の哲学』に、それ以前の講義録等と比較して、重要な書き直しが行われた事実が明らかにされ、ヘーゲルが前もって想定された、国家による出版物や思想に対する検閲強化への対応策として、自身や周囲を慮って、当時の政権を肯定する国家観を最終的な現象形態として呈示した、との指摘がなされ、「国家」を最終形態として不変視するのは、ヘーゲル本来の思想との、一定の、しかし重要な乖離をもたらす、との指摘がなされている。

デリダは、ドントの作品からの影響下、自らのヘーゲル論を、当時のフランス政府による哲学教育への改悪に抗するために設立された GREPH の正当性を主張するテキストと連動させ、ヘーゲルの『法・権利の哲学』刊行に向けた〈配慮・忖度〉を理解しつつも自らには拒否し、「あらゆる大学には、ヘーゲルの時代がある」と喝破し、それに向き合い、闘い続ける決意を表明している^{*31}。

しかし、私たちの試論において、ヘーゲルの思想自体に、既に〈われわれ〉が、〈われ〉との循環的な主体創生に際し、常に新たな〈身体〉として現象化し、かつての身体を〈脱ぎ捨て＝作り変えて〉いくダイナミックな過程が刻印されていることが理解されたものとする。

註

^{*1}真下仁、『東海大学福岡短期大学紀要』No.7-8, 2005-2006; 『東海大学短期大学(部)紀要』No.48-50, 2014-2016 参照。

^{*2}Alexandre Kojève, 彼の 1933 年から 1939 年までパリの高等研究院で行われた講義のテキストは、レイモン・クノーにより編集され『ヘーゲル読解入門』(上妻精・今野雅方訳, 国文社, 1987) として 1947 年に刊行。また、自筆の作品として『法の現象学』(今村仁司, 堅田研一訳, 法政大学出版, 1996) が、1943 年に書き上げられ、1981 年に刊行された。それ以外にも、コジエーヴの死後に、『ギリシャ哲学史試論』三巻、及び『カント』『概念, 時間, 言説』等が、ガリマール社より刊行されている。

^{*3}Vincent Descombes, *History of Modern French Philosophy*, Cambridge Press, 1979. 邦訳、『知の最前線』(TBS プリタニカ, 高橋允昭, 1983), 「無の人間化」, p.17 等参照。尚、コジエーヴの授業には、R・アロン, G・パタイユ, P・クロツフスキー, J・ヴァール, J・ラカン, M・メル

ロ＝ボンティ、E・ヴェール、R・カイヨワ、F・フェサル、R・クノ一やJ-P・サルトル等、第二次世界大戦後のフランス思想界を牽引する錚々たるメンバーが参加していたと報告されている。

⁴ 小田実、『われ=われの哲学』、岩波新書、1986、p.168。この作品を通して、彼の行動の哲学を「現場」という用語を駆使して展開する。その点からも、「われ=われ」は単に、「差異」を失った〈われ〉と〈われ〉の静態的且つ受動的な全き平等性の表現と見做すことはできない。

また、〈われ〉と〈われわれ〉に関しては、表記をすべて本誌論の意図に従い、平仮名表記で統一することにする。

⁵ 日本語の人称の複数形が、単数形に複数現す表現、つまり〈たち、等〉などを付け加えることで成立する点が、日本人の精神性を理解するうえで興味深い視点を提供してくれるのではないか。また、特に一人称の複数形が、同じ単数形を繰り返す〈われ-われ〉一ことで成立する点は、大変「ガンク」深いのが、残念ながら、関係する研究に触れたことはない。日本語に基本的に「複数形」がない点からの窮余の策とも言えるのかもしれないが、しかし興味深い。

⁶ 小田実、前掲書、p.67。「もちろん、ここで『われ=われ』が弁証法的な発展をとげて『われら』を形成するのだというような言い方をすることができる。しかし、この言い方はあまりにも安易に使われて来すぎた言い方だろう。弁証法的発展をとげたつもりが、結局は力ある一方が他方を押さえつけ、あるいは吸収して『われら』を形成したという事例は歴史にあまり多くあった事例だ。そして、根本的に言って、なぜ『われら』に結びつきを収斂させる必要があるのか。『われ=われ』の連帯でなぜいけないのか。私自身も、「弁証法的統一」の「融合」的側面、また目的論的傾向を批判する意図から、ヘーゲル及びその弁証法を例に挙げることを留保している。拙論、前掲紀要 NO.50、p.45、「〈われ=われわれ〉：ヘーゲルの場合」参照。

⁷ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel* : 『複数にして単数の存在』(加藤恵介訳、松籟社、2005) p.186。「(=われ)」は筆者の挿入。

⁸ 同上、p.186-187。ナンシー自身の思索は、『自己』は、その中で『私』や『君』や『われわれ』、そして『あなた方』や『彼ら』が生起しうる鏡位を定義する」と語るように、人称への分節より、現前化を「構成」する「自己」の根源性を示している。

⁹ ナンシー、Hegel, HACHETTE, 1997 : 『ヘーゲル』(大河内泰樹他訳、現代企画室、2003)の第一章参照。訳には筆者による加筆あり。「Unruhig」に関して、『精神の現象学』の仏訳に照会してみると、AubierのHypoliteの訳では「l'angoisse」、GallimardのJarczyk & Labarrièreの訳では「la peur」が用いられている。今回、本来専門外である私が、ヘーゲルに踏み込むのは、ナンシーが本書、第一章の最後で語っているように、「ヘーゲルが何よりも思惟させることは、意味が決して所与のものでも、自由に使用可能なものでもないのだということ、重要なのは自らを意味にとって使用可能にすることであり、この使用可能性こそが自由と呼ばれるのだ」とする視点を共有するが故に、と指摘しておく。

¹⁰ 同上、p.137。ナンシーは、この作品『ヘーゲル』の副題に、〈L'inquiétude du négatif〉と付けるが、作品全体を、ヘーゲルの〈否定性〉が醸し出す、また〈否定性〉自身が示す、一つの〈状態〉に止まることなく、自らを変化させる、終わりになき生成の運動と理解する。弁証法を、その目標に向けての、その目的ありきの運動ではなく、その本質の「否定性」に焦点を当てることで、この安定状態〈quiétude〉を自ら超える〈=壊す in-〉という否定の運動を、不安を醸成しながらも、ダイナミックな自己生成の運動と考え、この〈L'inquiétude〉を作品の最初の章の主題とし、ヘーゲル思想の本質を現す概念として提示している。

¹¹ 同上、最終の「われわれ nous」の節参照。この作品全体を総括する最後に、彼が「nous」と題した一節を設けたのは、それが、『ヘーゲル』という作品だけでなく、彼の思想の根幹をなすことを示唆している。続いて、pp.138 - 139 では、明確に「〈われわれにとっての〉知は、共通意識の知と本質的に同じものである。しかしながら、共通意識とは『われわれにとっての』知の権限と生成以外の何物でもない。したがって、『われわれ』とは哲学者たちの協同を意味するわけでもない、より高められた知の観点を意味するわけでもない——そしてそれは、より明確に言えば、『われわれ』とはまさしくわれわれであり、われわれすべてであるのだからである」と語り、私たちと同じく、「まさしにわれわれが問題である」という視点に立つ。

¹² 同上、p.140。ここで、「絶対者は初めから即且つ対自的に〈われわれの傍らに〉存在し、存在しようとする」という、『精神の現象学』の一節を引用している。

¹³ 『精神の現象学』は、ヘーゲル全集(岩波書店)、金子武蔵訳を使用。必要に応じて、作品社の長谷川宏訳も活用する。この箇所は、p.91、全

体の理解のため少々長めの引用も入れておく：「これによって意識の運動のうちに自体存在ない我々に対する存在というひとつの契機が介入してくるが、この契機は経験そのものに没頭しているところの意識に対しては現れてこないものである。しかし「我々」にとっては前のものから発生してくるものでも、その内容のほうは意識に対しては存在するのであるから、そこで「我々」が概念的に把握するのは、ただ発生ししてくるものの形式的側面だけであり、言いかえると、純粋な発生だけである。かくして、発生したものは意識に対してはただ対象としてあるにすぎないのに、我々に対しては同時に運動及び生成としてもあるのである」。

¹⁴ コジューヴ、『ヘーゲル読解入門』参照。また、ここでは、特に、熊野純彦、『ヘーゲル—他なるものをめぐる思考』(筑摩書房、2002)、註50、pp.76-77等参照のこと。上妻は、ヘーゲルに対する、彼の「国民教育家としてのヘーゲル」の立場、そこから「〈われわれ〉の形成自体を問題とする視界がひらけよう」と熊野は語るが、ここでは、「哲学者」としての〈われ〉が、〈キリスト=神〉の立場に伍して、「意識と世界」としての精神をみずからにおいて自覚する」時、〈われわれ〉という「複数形」を受肉する。つまり、〈われ=われわれ〉という、一体化した所謂「絶対知」へと一足飛びに向かい、結局、『われわれ』とは類となった自我(=われ)である」となる。さらに、廣松渉(『哲学の越境』、勁草書房、1992、p.276)も、〈われわれにとって für uns〉と語る際の〈われわれ〉に対して、「ヘーゲルのように絶対知の高みに立つ者とは僭称しない」例としてマルクスを挙げている。彼によると、マルクスの〈われわれ〉は、1)「当事者たちとの対応を通じて弁証法的に自己止揚して行く者」であり、2)「自己否定と高次の再形成の不断の過程ある者として、自己相対化されている」という点で、ヘーゲルと差別化されることになる。

¹⁵ 廣松渉、前掲書、p.274-281参照。また、『弁証法の論理』(青土社、1989、新装初版)の二箇所、彼のヘーゲル観が披瀝される。p.97:「ヘーゲルのいう『意識の経験の学』は、(・・・)当事意識そのものの構造としては別段四肢的になっているわけではないこと、従って亦、当時意識は内的な対話をおこなうわけではないこと、『われわれ』(つまり für uns といわれるさいの wir)とのあいだにすら対話的な構制が存立しないこと、それにもかかわらず、あたかも対話的な構造での進展に想えるのは、『当時意識』(経験する意識 es)の思想と『我々』(哲学的観望者)の認定という二重の措置を『読者』がその都度「裡」で扮させられるため、謂うならば『読者』の内において「対話」が進行する所為である」とされる。また、p.98:「ヘーゲルの行論にとって『当時意識』という主体も『我々』という主体も必須ではないことになります。肝要なのは、『当時意識』が私人的に主張する提題と、『われわれ』が評定的に主張する提題、これら両つの主張内容であって、それを主張する主体は明示の必要がありません。両つの主張内容が『読者』の裡で対話的に交錯し得れば足りる」。それ故、ヘーゲルが『読者』の裡に両つのしかるべき提題を順次に泛かばせ、『読者』の内なる「対話」を通じて両提題を止揚させる」点を強調し、そうなると、「やがては『当時意識』とか『われわれ』とかいう主体を“消去”した形で論理構成をとるようになる」とされ、『精神現象学』(・・・)以降の著作では、少なくとも表面的にみれば、「当時意識」対『われわれ』という概念装置が消失します」とされる。

¹⁶ ヘーゲル、前掲書、pp.83 - 84。

¹⁷ ナンシー、『複数にして単数の存在』、特に p.157-163 参照。ここでは、「愛」を存在の関係それ自体と捉えている。また熊野、前掲書、第一章「生成する真理」<3>項参照。彼も、「傍ら」に展開される〈雰囲気〉を語り、空間的な隣接性、を超えた感覚的隣接性を、この「意識」自身の在り方と考える。

¹⁸ ヘーゲル、前掲書、pp. 96 - 97 : 「かく純粋な存在がこの確信の真理をなし、そしてこの確信もこれをもって己の真理であると言明しているのであるが、しかし『我我』がよく見てみると、この純粋存在のそばにはなお幾多のものが戯れている (beiherspielen)。いったい現実的な感覚的確信というものは、ただ単に純粋存在という純粋な直接態(無媒態)にとどまるのではなくして、この直接態の実例 Beispiel でもあるが、そのさい出現してくる無数の区別のうちで、『我々』がいかなる場合にも主要な区別として見出すものは即ち感覚的確信ににおいては純粋存在からすぐさま既に名をあげた両方のこのもの、すなわち自我としてのこのひとつと対象としてのこのものが離れ落ちる herausfallen ということである。もしこのさい『我々』にしてこの区別について反省して見れば、一方も他方も感覚的確信においてもただ単に無媒介にあるのではなくして、同時に媒介せられたものとしてあることがわかるのであって、自

我は他者を介して即ち事柄を介して確信を持っているのであり、そうして事柄もまた全く同様に他者を介してすなわち自我を介して確信のうちにあるのである」。

*19 ヘーゲル、前掲書、p.34。

*20 熊野、前掲書、「生成する真理」p.68 で、『精神の現象学』が、元来『意識の経験の学』として書き始められた経路に鑑み、「経験が進展するそのつど、生成する知にたいしては、生成してゆく<真理>が開示される」とし、「普遍に生成する真理」、つまり「真理もまた経験と世界との<生成>からはなれてありうるものではない」との主張に達する。そして、私たちにとっては、「ある思考の原型が、ヘーゲルのうちで兆していることが明らかになるはずである。その思考そのものはそして、ヘーゲルが<否定性>Negativität という概念によっていいあてようとしながら、いまだ十分にはえがきとることにせいこうしていない、思考のタイプであるようにおもわれる（註岡本賢吾、『ヘーゲル読本』（加藤尚武編、有斐閣、1987）、「ヘーゲル論理学の方法」参照）」と語る。また、「差異」をこの様に、空間を超えた時間的な関係性を含む概念として捉える観点からすると、デリダの「差延 *différance*」により近い概念として理解すべきと考える。

*21 ヘーゲル、前掲書、p.182。

*22 真下、前掲論文、No.50、2016 参照。

*23 ヘーゲル、前掲書、pp.17-18。

*24 ヘーゲル、『法の哲学』II、藤野渉・赤沢正敏訳、中公クラシックス、2001、p.214。

*25 最初の訳が金子、p.19、二番目が、長谷川、p.13。同一の文章に対する、二人の訳が、まるで循環的な関係にあるかのように対応している点が興味深い。

*26 デリダ、前掲書、参照：言説や<ユニヴェルシタス>の在り方を表現する「思弁的円環」構造を示す。

*27 *Ungleichheit* を、長谷川は、「緒論」において、<ずれ>や<不一致>と理解しているが、ここでは<ずれ>を訳として採用する。その理由は、1) ヘーゲルの「自己展開」する思想の生成＝運動の視点を表現する、また 2) 自我と実体、共同体との間の「不一致」であるので、その「一致」した部分の共有を意識させる意味で、<ずれ>が最も適切と考える。因みに、金子は<不等・相違>等、訳を変えている。前出のフランス語訳は、両者とも<inégalité>が、また A.V. Miller 訳の Oxford Paperbacks では、<disparity>が、訳として採用されていることを指摘しておく。

*28 <自己身体化>という概念に関し、試論の構成上、詳細な定義はここでは差し控えたい。しかし、筆者は、この概念を単なる説明原理としてではなく、今後のヘーゲル思想全体の再検証に役立つ概念であると考えていることを付言しておく。

*29 上妻精、『理想』第 605 号、pp.34-55、1983、「精神現象学の理念」p.50-51 参照。

*30 ジャック・ドント、『ベルリンのヘーゲル』花田圭介監修、法政大学出版局、1983。『知られざるヘーゲル』飯塚勝久他訳、未来社、1980；シュロモ・アヴィネリ、『ヘーゲルの近代国家』高柳良治訳、未来社、1978；福吉勝男、『ヘーゲルに戻る』、中公新書、1999、『市民社会の人間と倫理——ヘーゲル『法・権利の哲学を読む』』、晃洋書房、1998 等参照。

*31 GREPH とは、「Groupe de Recherches sur l'Enseignement Philosophique、哲学教育に関する諸考察のグループ」の略。1974 年 4 月 16 日ジャック・デリダを始めとする哲学教員や学生約 30 名が作った集団で、政府の哲学政策の改悪に向けて立ち上がった。特に、1975 年からの文部大臣ルネ・アヴィによる教育改革、つまり「アヴィ改革」への対抗勢力としてフランスを中心に世界に広がった。