

# 否定性を介した《相互主観性》の生成過程

——ヘーゲル『精神現象学』における「自己意識」章の意識経験——

小井沼 広嗣 (大阪経済法科大学  
アジア太平洋研究センター)

キーワード：ヘーゲル、『精神現象学』、自己意識、否定性、相互主観性

## はじめに

G・W・F・ヘーゲル (George Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831) の最初の主著として知られる『精神現象学』(以下『現象学』と略記)は、素朴な「意識」が数々の経験を通じて形成陶冶を重ね、自らを共同の「精神」のうちに自覚化していく過程を論じた書物である。この本は後世の思想家に多大な影響を与えてきたが、なかでも「自己意識」章はとりわけ大きなインパクトを与えた箇所である。この章には「欲望」「生命」「類」「承認」などの重要な諸論点、ならびに「承認をめぐる闘争」「主人と奴隷」「不幸な意識」といった刺激的な主題が盛り込まれており、マルクス主義、実存主義、フランス現代思想、近年ではネオ・プラグマティズムなど、様々な潮流に属する哲学者たちが、この箇所からそれぞれ独自の着想や課題設定を汲み取ってきた。そうした多様な解釈可能性に開かれた当該箇所であるが、本稿では次の二点に課題を設定する仕方で読解を試みることにしたい。

第一は当該の意識経験を「否定性」という契機を機軸とした「無限性」の充実化という視角から読み解くことである。ヘーゲルは、単純な統一のうちにあるものがその自己同一性を否定し、他在へと転じながら、そのうちで自らを維持する運動を「無限性 (Unendlichkeit)」と呼んでいる。ヘーゲルは「自己意識」章において、無限性の運動を本質とする自己意識が即自的な「生命」の無限性の段階から対自的な「精神」の無限性へと次第に高まっていく過程を叙述しており、その展開を導く軸となるものを自己意識による「否定 (Negation)」または「否定性 (Negativität)」の進展という点に置いている。本稿ではこの点に着目する仕方で当該箇所の叙述を紐解いてみたい。

第二は「承認」の過程という視角からみた場合の「自己意識」章の意義を明らかにすることである。自己意識の本質である無限性は、当該の章以降、複数の自己意識間の承認の過程として具体化されていくが<sup>(1)</sup>、ここで留意したいのは『現象学』で展開される「承認」という論点は、《各人がいかにして互いを自由な存在として承認しあうに至るのか》という社会哲学的なモチーフだけではなく、そこには同時に《いかにして自他に共通する客観的な世界認

## 凡例

ヘーゲルのテキストの引用は *Gesammelte Werke*, hrsg. v. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1968ff. (GWと表記)、または *Werke in Zwanzig Bänden*, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag, 1970 (Wと表記) を用いる。引用の際は略号を用い、続けて巻数、頁数の順に記す。引用文内の傍点は断りのないかぎりヘーゲル自身による強調であり、〔 〕は著者の補足である。

(1) ヘーゲルは『現象学』で、承認を「自己意識が二重化しながら統一すること」(GW9, 109) と呼び、それをまた「自己意識において実在化される無限性」(ibid.) と言い換えている。

識が成り立つのか》という、カントから継承した超越論的なモチーフが含まれているという点である。そのさいヘーゲルがカントと袂を分かつのは、カントがこの問題を、あらゆる理性的存在者に共通するアプリアリな主観性の構造を解明するという仕方で探究したのに対し、ヘーゲルは、自他に共通する主観性というカントが前提した当のものを《意識の弁証法》という視角から発生的に基礎づけようとしている点である。ヘーゲルからすれば、カントが提示したような理性的存在者は決して所与のものではなく、むしろ各人が陶冶を通じて互いを自由な存在者として承認しあうことではじめて成立する事態なのである。そこで本稿では、さしあたり孤立している自己意識が普遍的な「理性」に高まる「自己意識」章の叙述を《相互主観性 (Intersubjektivität)》の成立過程という視角から読み解き<sup>(2)</sup>、当該の叙述内容の意義を明らかにしたい。

## 1 生命と自己意識

まずは「自己意識」章の起点をなす自己意識の基本性格を確認しよう。ヘーゲルによれば、自己意識とは『自我は自我である』という運動なき同語反復 (GW9, 104) にとどまるような無媒介の自意識を意味せず、むしろその本質は「他在から還帰する」という「運動」にある (ibid.)。つまり人間が自己意識をもつとは、対象をいわば自分の《似姿》とし、そこに自分を見いだすことによって自分の存在を確証するという事態を意味する<sup>(3)</sup>。だが、対象ははじめから自己自身の似姿であるわけではない。むしろさしあたり対象は自分にとって疎遠な「他なるもの」として現れる。それゆえ自己意識はこの対象の他者性 (Andersheit) を否定し、その自立性を奪うなかで、自分自身の自立性、「自

分自身との統一」 (ibid.) を確証しなければならない。そこでヘーゲルは、こうした自己意識の根本特性を踏まえ、「自己意識とは欲望一般である (es ist Begierde überhaupt)」 (ibid.) と規定する。

では自己意識の欲望はさしあたり何を対象とするのか。ヘーゲルはその対象を「生命あるもの (Lebendiges)」とし、自己意識の経験に先立ち、意識を観望する「我々」の見地による生命論を展開している。先立つ「悟性」は、感覚的・知覚的な現象世界の背後にその根拠としての内なる超感覚的世界を想定したが、悟性が対象とする「内なるもの」とは、諸々の現象を整合的に理解しようとする悟性自身の知の運動が対象化されたものにほかならず、それゆえ悟性が対象としたのは実際には自らの思想の所産 (「概念」) にほかならない。したがって悟性の経験によって明らかとなるのは、自分とその対象とが「区別なき区別、にすぎない」ということであり、このように区別されたものがただちに統一へと解消する関係構造こそ、ヘーゲルが「無限性」と呼ぶものである。ところで「意識の経験」という『現象学』の方法原理に即すかぎり、意識と対象のあり方はつねに相関しており、意識が無限性の運動を介して自己意識へと生成したとき、対象もまた無限性の構造を具えた普遍的な「生命」となっている。ヘーゲルによれば、生命とは、諸々の生命個体が自立するとともに、それらがただちに普遍的な生命過程のうちに解消されるという、区別と統一とのたえざる交替運動にほかならず、そこで彼は「自己を展開し、その展開を解消し、この運動の中で自己を単純に保持する全体」 (GW9, 107) としての生命を端的に「類 (Gattung)」と規定する。

ヘーゲルの思想形成を顧みるならば、こうした生命理解はフランクフルト期の草稿群のうち

(2) 「相互主観性」はもともとフッサール現象学に端を発して今日の哲学界で広く使用されるようになった用語であり、もちろんヘーゲル自身の表現ではない。しかしヘーゲルの精神概念が含みもつ共同性の含意をうまく表すものとして多くの研究者がこの語を用いている現状があるので、本稿もそれにならうこととする。

(3) この点は高田純『承認と自由——ヘーゲル実践哲学の再構成』未来社、1992年、129頁、参照。

に見て取ることができる。たとえば『一八〇〇年の体系断片』では生命の構造が次のように叙述される。個体は生命あるものであるかぎり、無限な生命そのものと結合している。だが同時に、生命あるものが各々自立した個体であるのは生命一般から分離しているからでもある。そこでヘーゲルは「生命とは結合と非結合との結合である」(W1, 422)とも表現するが、こうした思弁的な構造は『現象学』で「無限性」と呼ばれるものの祖型をなしているといえる。

もっともフランクフルト期の生命概念と『現象学』のそれには次のような相違も認められる。前者は、それが「愛」の関係になぞらえることに顕著のように<sup>(4)</sup>、自然のあり方のみならず、個人間や個人と共同体との美しい調和的關係性をも含意しており、むしろそうした実践的關係にこそヘーゲルの主要な関心が向けられていた。これに対し、『現象学』の生命概念は有機的自然という意味に限定されている。ここには人間の共同性を自然的生命よりも高次のものと捉え、それを「精神」概念のうちに把握するに至った、イェーナ期ヘーゲルの思想変遷が踏まえられている<sup>(5)</sup>。くわえて留意すべきは、両テキストは共に、生命のうちに《統一と区別との統一》という構造を捉えているが、『現象学』ではそのさい、個と普遍との媒介関係が「否定性」という契機を軸として叙述されていることである<sup>(6)</sup>。たとえばヘーゲルは次のように述べる。個体は他の個体を「食い尽くす(aufzehren)」ことで自らの自立性を維持するが、諸々の個体が食らい・食られることで、かえって諸個体は普遍的生命の流動性に解消される。しかし逆に、普遍的生命は区別なき流動性ではなく、個体という他者を抱え込むことでただちに自分の単一性を「廃棄し」、自らを「分

裂する(entzweien)」(GW9, 106)。このように生命のもつ「無限性」構造は、一方の否定による他方への転倒という観点から把握されている。

ところで否定性という論点は、生命が自覚なき類にとどまるのに対し、自己意識は自覚的な類に高まりうるという、当該箇所所示される重要な主張に関わっている。「自己意識が区別の無限な統一であることを自覚している統一であるのに対し、後者〔生命〕はもっぱらこの統一自身であるにとどまって、同時にこの統一であることを自分では自覚していない統一である」(GW9, 105)。では、こうした生命と自己意識の差異は何に由来するのか。この問題を考える手がかりとなるのは少し先にある次の箇所である。

区別された、たんに生命をもつにすぎない形態も、たしかに生命そのものの過程の中で自らの自立性を止揚する。しかしこの形態は、そのような区別〔の止揚〕とともに、自分がその形態であることをやめてしまう。ところが自己意識の対象〔=他の自己意識〕はこうした自分自身の否定性においても同様に自立的であり、またそれゆえその対象はそれ自身に対して類であり、自らを分離した固有のあり方のただなかで普遍的な流動性でもある。(GW9, 108)

ヘーゲルがここで指摘するのは、生命と自己意識における否定の相違である。生命の場合、個別的な生命が否定を介して普遍的な生命過程の一部になることは、とりもなおさず個体としての生命を失うことを意味する。しかもこの否定は自らによる内発的なものではなく、他の生命個体による外的な暴力としてもたらされる。

(4) たとえば断片「愛」では次のように語られている。「愛のうちでは生命は自分自身を生命そのものの二重化として、そしてその自己が一つになっているものとして見いだす」(W1, 246)。

(5) この点は R. P. Horstmann, "Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption", in *Philosophischer Rundschau* 19, Tübingen: Mohr Siebeck Verlag, 1972, S. 87-118. を参照。

(6) たとえば断片「愛」では、個性的感情は愛し合う双方の合一にさいして妨げになると見なされており(W1, 247)、統一そのものが孕む「否定」の契機、あるいは個体の自立性の契機の積極的意義は充分に示されていない。こうした愛の制約ゆえに、イェーナ後期以降のヘーゲルは、愛による承認をはっきりと「家族」として成り立つ自然的人倫の次元に限定している。

これに対し、自己意識は自分で自分を否定することができ、しかもその否定のうちでなお自らの自立性を保つことができる。そして自己意識は全体との連続性の中で自分自身であり続けるかぎり、自らを類の普遍性のうちで自覚的に捉え返すことができるのである。ところでヘーゲルは、自己否定できるというこうした自己意識の特性を、「緒論」では《意識の自己超出》という視角から語っていた。すなわち「自然的生命に制限されているものは、自己自身によって自分の直接的現存在を超え出ていくことができない」のに対し、「意識」の本質は「制限されたものを超え出ていくこと」にあり、そのかぎり「〔制限された〕自分自身をも超え出ていく」(GW9, 57)。別様に言えば「意識は自分の制限された満足を打破すべしというこうした暴力(Gewalt)を自分自身から受け取る」(ibid.)のである。このようにヘーゲルが自然的生命と意識存在との相違を述べるとき、彼がそこに見ているのは、直接的な規定にとどまる「否定」、ならびに外的にもたらされるにすぎない「否定」と、そうした制約されたあり方を自ら克服し超出する活動としての「否定」との相違なのである。

以上の考察を踏まえたとき、ヘーゲルが自己意識の経験の叙述に先立って「生命」の概念を提示したことの意味を次のように解すことができる。自己意識の基本構造は無限性にあるが、当該の生命論の狙いは、この無限性という構造の同一性に定位して生命における「類」を叙述するとともに、その生命的な類の制約を示し、それを超え出るものとして自己意識による類を提示することにある。自己意識による自覚的な類は、このあと見るように、相互承認を介した「精神」の無限性という仕方で提示されるが、そこに至る過程は、自己意識による自己否定、すなわち生命的自然としての自らの直接所与性を自己超出していく漸次的過程という特質を帯びるのである。

## 2 「直接的な欲望」から「承認」へ

では次に自己意識の経験の叙述を具体的に見

ていこう。さしあたり注意すべきは、生命が自己意識と同等の無限性の構造をもつことが分かっているのは「我々」観望者だけだということである。当の自己意識は「生命あるもの」の自立性を「無に帰す(vernichten)」(GW9, 107)ことで自分の自立性を確証しようとする「直接的な欲望」(GW9, 104)として現れる。そこで当面の問題は、はたして自己意識がそのような自立性を達成できるかどうかである。

欲望の満足において自己意識が経験するのは、自分の自立性ではなく、むしろ「自分の対象の自立性」(GW9, 107)である。ヘーゲルはその理由を次のように説く。自己意識は対象を否定することのみ自らの欲望を満足させる以上、欲望の満足によって達成される自己確信は「対象によって制約される」(ibid.)。だがもしそうなら、このことは自らが自立的であるという自己意識の確信に矛盾する。したがって欲望はじつは対象に依存する以上、「自己意識は他者への否定的関係によって他者を廃棄することができない」(ibid.)。むしろある対象を廃棄しても、すぐさま別の否定すべき対象を必要とし、この事態は際限なく繰り返される。こうして自己意識は決して自分の自立性を確証するには至らない。欲望する自己意識は対象の否定を通じて自己の自立性を達成できると確信していたわけだが、この確信の真理はむしろ、欲望の本質が依存的であるという点にあり、欲望というあり方は自己意識の本来の概念とは異なっているのである。

では、こうした経験を経た今、自己意識にどのような変容が生じるのだろうか。ヘーゲルによれば、自己意識は「対象の自立性」(ibid.)を経験したわけだが、自己意識が「絶対的に対自的に存在する」(ibid.)という「真理」までもが手放されたわけではなく、依然として自己意識にとってはその「満足」が生じなければならない。そこで自己意識が真に満足を達成するのは、対象自身が「自立的」であるにもかかわらず、同時に「それ自身において否定を実行してくれるような場合」においてのみである(ibid.)。ところで、そのような対象とは他の自己意識以外にありえない。それゆえ「自己意識

はその満足<sup>①</sup>を他の自己意識<sup>②</sup>においてのみ達成する」(ibid.)。

このようなヘーゲルの議論の運びは唐突で不明瞭な観があるが、これまでの考察を踏まえれば、その真意を次のように紐解くことができる。自己意識は他なるものを「区別なき区別」として自己に包括する「無限性」の運動を本質とするが、この統一は無媒介の自己同等性ではなく、媒介を通じた自己統一である。それゆえ自己意識は自己の同等性を確認する上で、媒介すべき対象を必要とする。だが「生命あるもの」が対象とされる場合、対象はその自立性が否定されたときにはもはや存在しないため、自己意識は自らの自立性を対象的な仕方では確認できない。そこで自己意識の無限性構造を充たす対象は、自らを否定しつつ、その否定のうちで自分自身であり続ける自立的存在でなければならない。こうして自己意識が自己同定できる対象とは、それ自体が自己意識でなければならないのである。

しかしここで留意すべきは、この自己意識の満足は、「我々」からみれば、他の自己意識だけの一方的な自己否定によって実現されるものではなく、むしろ当の自己意識自身の自己否定をも要するということである。というのも、次の段落でヘーゲルは自己意識の満足を「自己意識の二重化」として説明しているからである。

欲望の満足はたしかに自己意識が自分自身へと反省することであり、言い換えれば真理となった確信である。c)しかしこの確信の真理はむしろ二重化された反省であり、自己意識の二重化 (die Verdoppelung des Selbstbewußtseins) である。(GW9, 108)

「欲望の満足」とは、最初の欲望主体が企図したように、対象の自立性を一方的に廃棄する仕方であらざるものではないが、かといってまた他の自己意識の側だけの一方的な自己否定を介して果たされるものでもない。むしろ真の満足は自他の双方向的な自己否定を介して成立する共同性の境位のもとで達成されるのであり、この点にこそ、ヘーゲルが「自己意識が二重化しながら形づくられる精神的統一の概念」(GW9, 109)としての「承認の運動」(ibid.)を語りだす所以が認められるのである。

加えて先の引用から読みとるべきは、他の生命個体を否定することで自分の自立性を確認しようとする欲望のあり方が乗り越えられたからといって、自己意識が「満足」を求めるあり方までもが廃棄されたわけではないということである。前節で触れた「緒論」の文言を再度引き合いに出すならば、意識が自分自身の有限性を乗り越えることは、「自分の制限された満足を打破すべしという暴力を自分自身から受け取る」(GW9, 57)ことを意味するのであり、低次の満足からより高次の満足を求めるあり方への変容を意味している。そうであれば、ここで乗り越えられたのはあくまで、他の生命個体を一方的に否定する「直接的な欲望」(GW9, 104 強調は引用者)であって、「自己意識は欲望一般である」(ibid.)という規定はこれから先の意識経験においても基底的であり続けると解することができる<sup>(7)</sup>。それゆえコジェーブが指摘したように、生命的な欲望は《承認への欲望》へと止揚されると捉えられるのであり<sup>(8)</sup>、さらにはジュディス・パトラーが説くように、「欲望の段階的な洗練化」こそ『現象学』の「進行の原理」だと解せるのである<sup>(9)</sup>。

こうして自己意識はこれ以降、他の自己意識

(7) 山口誠一も当該の「欲望一般」をそれ以後の「欲望」や「直接的な欲望」という語と区別することを提案しており、前者は「意識の経験の途上で、精神の現象として登場する自己意識のすべてを貫くもの」であると解釈している。山口誠一『ヘーゲル哲学の根源』法政大学出版局、1989年、125頁以下、参照。

(8) A. Kojève, *Introduction à la Lecture de Hegel*, Paris: Presses Universitaires de France, 1941, chapitre 1. (『ヘーゲル読解入門——『精神現象学』を読む』上妻精・今野雅方訳、国文社、1987年、第1章)

(9) J. Butler, *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1987, p. 45. (『欲望の主体——ヘーゲルと二〇世紀フランスにおけるポスト・ヘーゲル主義』大河内泰樹ほか訳、堀之内出版、2019年、120頁)

を対象とする。だが、ここで次のような疑念が差し向けられるかもしれない。自己意識が生命あるものから他の自己意識へと対象を切り替えたとしても、いまだ対象に依存的である点では変わらないのではないか。なぜなら自己意識が満足するには他者からの承認、つまり他の自己意識の自己否定が必要とされるからである。こうした疑念は、のちに語られる、主人の自立性が奴隷の自己否定に依存するという一面的な承認関係の構造に即すかぎり、的を射ている。しかし自己否定が自己意識間で双方向的に成り立ち、相互承認が実現するに至ったさいには、もはや他在への依存は解消されている。なぜならそこで成立する「精神」の境位では、ヘーゲルがルソーの社会思想から受容した「共同」即「自律」とも呼ぶべき論理構造が成り立つと考えられるからである。

ルソーが『社会契約論』で提示したのは、共同体の成立には各人の「全面的な譲渡」が必要であり、各人は自らの意志を「一般意志」として定立するかぎり自由でいられる、ということである<sup>(10)</sup>。ここでヘーゲルが提示する精神概念には、こうしたルソーの思想が独特な仕方を受容されていることが見て取れる。ヘーゲルは精神を「相異なり各自別々に存在する諸々の自己意識が各々自由であり自立的でありながら、それらが統一されていること、すなわち我々である我、我である我々」(GW9, 108)と規定しているが、ここには「共同」を即「自律(自由)」と捉えるルソー的な定式が受け継がれている<sup>(11)</sup>。各々の自己意識が、自らの特殊性を全面的に否定または外化し(entaubern)、自らを「我々」の一員として自己同定するよう

になれば、「我々」を構成する他者たちに依存することのうちで、その自己意識はたんに自身にのみ依存していることになる。精神が生成するまでの長い道のりを先取りすれば、よそよそしい他在への依存という問題は、自己意識が自らの他在のもとで自己同定するに至るときに解決されるわけである。

さてそれでは、自己意識にとって承認の過程はどのように具体的に現れてくるのだろうか。次節では、その最初の経験である《承認をめぐる闘争》を検討しよう。

### 3 《承認をめぐる闘争》の意義と制約

自己意識はさしあたり、「単一の対自存在」(GW9, 110)としての自己を本質とする。この自己意識にとって、あらゆる他在は非本質的で、否定的なものにすぎない。それゆえ異なる自己意識同士が対峙しあうとき、各々が達成すべきは他の自立性を否定し、自らが純粋な自己意識として自立的であることを示すことにある。

ここに《承認をめぐる闘争》が生じるが、この闘争は必然的に「生死を賭けた闘争」(GW9, 111)という性格を帯びる。「承認の純粋概念」の箇所におけるヘーゲルの指摘によれば、承認の運動は「他方に対する行為であると同様に自分に対する行為でもある」(GW9, 109)という二重の意義をもつ。この場合、この闘争の特質は、ある自己意識が他の自己意識の存在を根絶しようとする点だけではなく、同時に自己意識が「生命であることのうち埋没している意識」(GW9, 111)であるという自らの直接的な

(10) *Œuvres complètes de Jean-Jacques Rousseau*, tome 3, éd. publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris: Gallimard, 1964, pp. 361-362. (『社会契約論』『世界の名著 30 ルソー』井上幸治訳、中央公論社、1966年、241-243頁) ヘーゲルはこうしたルソーの思想を『イェーナ体系構想Ⅲ』において批判的に継承しており、それゆえ同時期に書かれた『現象学』のうちにルソーの影響が認められてもなんら不思議ではない。前者の論点については、拙稿「ヘーゲル『イェーナ体系構想Ⅲ』における陶冶論と普遍意志の構成——ルソーの国家理論への対応を軸として」『社会思想史研究』第42号、2018年、54-74頁、参照。

(11) ノイハウザーも、自己意識が「類」的な普遍性(=「精神」)へと高まりうるという当該の理路のうちにルソーの一般意志論との類似性を見いだしている。F. Neuhaus, "Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord", in K. R. Westphal(ed.), *The Blackwell guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford: Wiley-Blackwell, 2009, p. 46.

あり方を克服し、自分が「純粋な自立的存在」(ibid.)であることを呈示しようとする点にもある。それゆえ各々の自己意識はこの闘争において他者の死を目指すだけではなく、自分自身の死をも目指す。そして自分自身の生命を賭けた者、自分の自然的生命を否定し得た者だけが、勝利を収め、他者からの承認をも獲得するのである。

ところが、この闘争は逆説的な事態を招き寄せる。他者の死を目指し、自己の死を賭ける自己意識の各々があくまでもその企図を貫徹しようとするかぎり、双方の「死」が帰結せざるを得ない。そのさいの死とはたんなる「意識の自然的な否定、自立性を欠いた否定」(GW9,112)にすぎない。ここで重要なのは、細川亮一が指摘するように、こうした自己意識双方の死は、両者がたまたま相打ちになるといった事態ではなく、むしろ死を賭けた闘争の論理的帰結を含意しているという点である<sup>(12)</sup>。このことは、当該の《承認をめぐる闘争》の意義づけがそれ以前のテキストとは異なることを示唆している。この点を立ち入って検討しておこう。

イエーナ期のヘーゲルの実践的思索の変遷を顧みたと、彼が「死」を繰り返して主題化していたことが思い起こされる。イエーナ前期の『自然法論文』や『人倫の体系』では、死こそが自由民としての人間を「人倫的自然」に合一させるための通路とされていた。しかしそのさい、死は、「勇敢さ」や「名誉」といった古代や中世的な徳の意匠に即して論じられており、それゆえ非自由民である「第二身分」の人間にはそうした合一に至る十分な方途は見出されていなかった。これに対し、イエーナ後期ではそうした人倫の前近代的特色は払拭され、死はむしろ自立性に向けた意識による陶冶の一般条件として捉え直されるのであり、そのようなも

のとして提示されるのが、『イエーナ体系構想Ⅰ』と『Ⅲ』における《承認をめぐる死を賭けた闘争》の議論であった。この闘争論は一見、ホブズの説く「万人の万人に対する闘争」を彷彿とさせるところがあるが、むしろそこでのヘーゲルの狙いは、諸個人の自己保存や占有の確保のために国家社会が創出されるというホブズ流の考えとは反対に、自由な共同性の創出のためにはいったんそうした諸個人の特殊性の契機の全面的否定が必要となることを明らかにする点に認められる<sup>(13)</sup>。二つの『体系構想』とは異なり、『現象学』における承認論の主題は、社会哲学的なモチーフだけではなく、《相互主観性》の成り立ちを基礎づけるという超越論的なモチーフのもとに展開されているためか、ここでの闘争論にはもはや占有をめぐる争いに関する言及はなく、「純粋な対自存在」を確信する自己意識同士の対峙からただちに闘争が引き起こされるという、より抽象的な議論の筋立てとなっている。とはいえ、それが自由な共同性に向けての必然的過程として捉えられている点では、その基本的意義づけに変わりはない。

しかしながら、二つの『体系構想』では承認をめぐる闘争の後にただちに「承認された状態」(人倫)が成立することが説かれるのに対し、『現象学』以降、ヘーゲルは闘争のさしあたりの帰結を「支配と隷属」の関係の生起のうちに捉えるようになる。こうした闘争論の意義づけの変更がなぜ生じたのかについて、ヘーゲル自身は何も語っていない。しかしこの闘争論にはある種のアポリアが認められ、ヘーゲル本人がそれに気づいたことがそうした変更をもたらしたのではないか、という推察が成り立つ。それはすなわち、もし闘争する双方があくまでも自分の生命に固執しない姿勢を貫き通すな

(12) 細川亮一『ヘーゲル現象学の理念』創文社、2002年、131頁以下、参照。

(13) ジーブがこの点をつとに指摘している。Cf. L. Siep, "Der Kampf um Anerkennung, Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in der Jenaer Schriften", in *Hegel-Studien* Bd.9, 1974, S. 155-207. (山内広隆ほか訳「承認をめぐる闘争」(上下)、『政治哲学』第4号、第5号、政治哲学研究会、2006-07年)

ら、その帰結は双方の自然的な死にならざるをえないこと<sup>(14)</sup>、逆に、もし双方が途中で闘争をやめるなら、自らが生命に固執しない「純粋な自己意識」であることの立証が不徹底に終わり、それゆえ互いが自由な存在者として承認し合うには至らないという問題である。双方が同じ行動をとるかぎり、いずれも「純粋な自己意識」としての相互承認は成立しない。となると、二つの『体系構想』における議論には重大な欠陥があったことになる。そこでヘーゲルは、承認をめぐる闘争の帰結としてただちに相互承認が成立すると捉えるのをやめ、一方の自己意識が自らの「純粋な対自存在」を断念し、他方の自己意識に屈服するという仕方闘争の決着をみる。そしてこうして成立した「支配と隷属」という関係を迂回することで、自己意識による「否定」がより本来の意味で徹底されることを呈示しようとする。実際、ヘーゲルは、生死を賭けた闘争の制約がここでの「否定」の意味の制約にあったことを次のように指摘している。

[相争った]両者が行ったことは抽象的否定であって、意識の否定ではなかった。意識とは、止揚するにしても、止揚されたものを保存し維持するような仕方止揚するのであり、かくして意識は自らが止揚されることをも越えて生きる (überleben) ものである。(ibid.)

自己意識が達成すべきは、生命を純粋に根絶

するような「抽象的否定」ではなく、むしろ「止揚されることを越えて生きる」ような「意識の否定」である。「生命」は自己意識を構成する不可欠の契機である以上、完全に抹消されるべきものではなく、問題はむしろ、そうした「非自立性」の契機がいかにして「自立性」という自己意識本来の契機のうちに止揚されるのか、という点にある。そしてこの問題が主題化されるのが「自己意識」章A節の後半部で扱われる主奴論であり、また次節で論じられる「自己意識の自由」の箇所である。前者では複数の自己意識間の承認関係が論じられるのに対し、後者では一個の自己意識内の自己関係が扱われるため、両者の連続性は一見不明瞭であるばかりか、承認の主題に関心を向ける読み手からすれば、前者から後者への進行はむしろ「後退」とも解されうる<sup>(15)</sup>。だがここでも考慮に入れるべきは、先に見た、自己意識同士の行為は「他方に対する行為であると同様に自分に対する行為でもある」(GW9, 110) というヘーゲル特有の見地である。他者の死を目指す行為がただちに自分自身の死を目指す行為をも意味したように、ヘーゲルの考えでは、自己意識の他の自己意識に対する関係は、自己意識自身の自己関係と本質的に連関する。それゆえ自己意識間の主従関係もまた、一つの自己意識における自立性と非自立性という二契機の関係と相即的に展開されることとなる。そして前者を前景とするのが主奴論であり、後者を前景とするのが「自己意識の自由」の議論である。そこでまず次節では、主奴論から検討することにした。

(14) 論理的に考えるかぎり、同等な態度をとる者同士の行為の結末は同等なものでなければならない。ただし、実際の闘争では、闘争する双方が自分の生命に固執しない姿勢を貫き通した結果、体力の差などの偶然的要因により、一方の死に終わることが十分に起こり得る。だがそうした結末もまた問題の解決にならないことは明白であり、実際、後年の『エンツィクロペディー』の補遺には次のようなヘーゲル自身の言及がある。「もし自分たちの相互承認を獲得するために相互に闘争し合う二人のうち、ただ一方だけが没するならば、そのときなら承認も生じず、そのときは生き残った者も、死者と同様に承認されたものとしては実在しない」(W10, § 432Zu.)。

(15) 実際、この点についてヴァルター・シュルツは次のように指摘している。「ヘーゲルがこのように人間相互間の関係から個別的な自己意識へと逆戻りし、しかもこの後退を現象学の歩みに従って前進として理解していることは、マルクス主義者やコミュニケーション理論家たちをがっかりさせるであろう」。W. Schulz, "Das Problem des Selbstbewußtseins in Hegels System", in *Philosophisches Jahrbuch* 91, Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1984, S. 9.

#### 4 《主人と奴隷の弁証法》の意味するもの

ヘーゲルによれば、承認をめぐる闘争の経験によって判明したのは「自己意識にとって純粋な自己意識と同様に生命も本質的であること」(GW9,112)である。だが「純粋な自己意識」(対自存在=自立性)と「生命」(対他存在=依存性)という二つの契機はまだ統一しておらず、これらはさしあたり分離され、別々の意識形態として現れる。一方の「自立的な意識」が「主人」であり、他方の「非自立的な意識」が「奴隷」である。

ヘーゲルはまず、主人による奴隷の支配を次のように説く。主人は「対自的に存在する意識」(GW9, 112)であるが、それは無媒介の自立性ではなく、生命または「物たること」(ibid.)に結びついた奴隷の意識を介して成り立っている。奴隷にとって物は闘争において捨象できなかった桎梏であり、奴隷は自分が自立的でないことを示したのに対し、主人は死を賭けることで自らが「存在を支配する威力」(GW9, 113)であることを証したのであり、それゆえ奴隷をも従属させている。奴隷も自己意識一般として物に否定的に関係するが、物を根絶することはできず、ただ「加工する」(ibid.)にとどまる。他方、主人は奴隷の労働を介して物に関係するので、その関係は純粋な否定であり、物を一方的に「享受」(ibid.)できる。

こうして主人が奴隷によって承認される関係が成立するが、その理由をヘーゲルは二つ指摘している。第一は、主人が奴隷を否定するのに対応して、奴隷が自己否定するという関係が成り立つことである。第二は、「奴隷の行うことは本来的には主人の行為である」(GW9, 113)こと、すなわち物を加工し、その自立性を否定する奴隷の労働は、主人の「純粋に否定的な威力」(ibid.)に由来しており、それゆえこうした主人の威力こそ「本質的な行為」(ibid.)であって、奴隷の行為は「非本質的な行為」(ibid.)だということである。とはいえ、こうした承認関係はまだ「一面的で不平等な承認」(ibid.)にとどまる。相互承認が実現するには、主人は

奴隷の自立性を否定するだけでなく、自分の自立性をも否定し、奴隷は自分の自立性を否定するだけでなく、主人の自立性をも否定するのでなくてはならないが、両者の間にはこうした相互的否定が成り立っていない。そしてこうした承認の非対称性ゆえに、かえって主人は非自立的な意識へと転倒することになる。というのも、ヘーゲルの説く「自立性」(対自存在)とは無媒介の自立性ではなく、関係を介した自立性であり、それゆえ関係が非対称であるならば、一方の項は他方の項へと転倒せざるを得ないからである。ゆえに「奴隷もまたそれが完成したさいにはその直接的なあり方とは正反対のものに転ずる」(GW9, 114)。そこで以下、この転倒がどのように実現するかを見ていこう。

ヘーゲルによれば、奴隷の自立性の獲得は「恐怖 (Furcht)」「奉仕 (Dienen)」「労働 (Arbeit)」という三つの契機によって行われる。ヘーゲルはまず「恐怖」から議論を展開する。さしあたり奴隷は「自立的に自分自身だけ存在する意識」(ibid.)であるという真理を主人に認めるにすぎないが、実際には自分自身がそれを具えている。なぜなら奴隷の意識は「絶対的な主人である死」に対して「恐怖」を感じたのだが、「この意識は恐怖を感じることで内面のうちで解体され、自分自身のすみずみに至るまで震撼され、一切の堅固なものが彼の中で揺り動かされた」からであり、こうした「あらゆる存立するものの絶対的な流動化」こそ自己意識の本質をなす「絶対的な否定性」、「純粋な対自存在」であって、かくしてそのような本質が奴隷の意識において存在しているからである (ibid.)。

だが死への恐怖はそれだけではまだ十分ではなく、恐怖が奉仕と結びついてこそ、奴隷はそれを通じて主人の本質であった「絶対的な否定性」を獲得する。というのも、奉仕を介して「あらゆる存立するものの絶対的な流動化」が現実的かつ恒常的なものとして奴隷の意識の中に織り込まれるからである。

さらに奴隷の意識はたんに全般的にこうした普遍的解体であるだけでなく、奉仕に

においてこの意識はそのような解体を現実的に遂行する。奴隷の意識はそこで個々の契機すべてにおいて、自然的な現存在への自分の執着を廃棄し、現存在を労苦をもって除き去る。(GW9, 114)

ところで、奴隷の経験を構成する「恐怖」「奉仕」「労働」のうち、これまでハイデガーの実存論に引き寄せる仕方では「死への恐怖」の意義が注目されたり<sup>(16)</sup>、マルクスの労働論の先駆として「労働」の意義が強調されたりしてきたが<sup>(17)</sup>、「奉仕」についてはその固有の意義が十分に着目されてこなかったきらいがある。しかし「奉仕と服従という訓育 (die Zucht des Dienstes und Gehorsams)」(GW9, 115) という少し後の表現に示されるように、当該の「奉仕」は「服従」と「訓育」という意義と重ね合わされており、奴隷の経験においてきわめて重要な意義をもつことが考えられる。この点を明確にするために考慮に入れるべきは、ヘーゲルが同時期の『体系構想Ⅲ』の中で、「偉人」による「圧制」を、人々が自律的な存在となるうえで必要な「服従への陶冶」として意義づけていたことである (GW8, 258ff.)。当該の議論は国家創建に関わる歴史として論じられているが、自己意識一般の陶冶が主題となっているここでも同様の思想を読み取ることができる。ヘーゲルによれば、他人の意志への服従は真の自律を達成する上で不可欠な「陶冶」または「訓育」という意味をもつ。自己意識が自らの直接的な我意を放棄し、ひたすら他人の意志に服従するという経験は、自らの意志を普遍的なものへと高め、《共同の意志に従うことのうちで自分の意志だけに従う》という境位に至る上での

一段階なのである。

もっとも『現象学』の当該の議論の特質は、そうした「奉仕と服従という訓育」が「労働」、とりわけ「形成活動 (Formieren)」を通じて成就されるという点にある。ヘーゲルによれば、「恐怖」と「奉仕」のうちで見いだされた純粋な否定性はいまだ主観的なものであり、自体的に存在する対象とはなっていない。だが奴隷は労働を介して自らを対象化し、そのうちに自己を直観するに至る。主人は「純粋な対自存在」であるとはいえ、生命をもつ存在として欲望という契機も具えているのだが、主人は物の加工を奴隷の労働に委ねているため、その満足には「対象的な側面」(GW9, 115) が欠けている。一方、「〔奴隷のなす〕労働は欲望の抑制、消失の延期であり、言い換えれば、労働とは形成・陶冶する (bilden) ことである」(ibid.)。つまり奴隷は労働によって自らの直接的な欲望を抑制する能力を獲得するとともに、そうした自らの自立性を対象化し、持続的な形で自覚できるようになる。しかもヘーゲルによれば、労働による自己対象化とは「形成活動」でもあるから、当初は「よそよそしく否定的なもの」(ibid.) であった外的自然を否定し、代わりに自らに固有な「形式 (Form)」を定立する。

形式は、それが外部へと定立されることを通じて、当の意識にとって、自分とは異なる他なるものとなるわけではない。なぜなら外部に定立された形式こそ、意識自身の純粋な対自存在であるからである。対自存在は形式のうちで意識にとって真理へと生成する。それゆえ意識は自分自身を通じて自分をこのように再発見することによ

(16) ヤンケやヴェルナー・マルクスはここで語られる死への恐怖が、ハイデガーが『存在と時間』の中で説いた「死への先駆」の思想と重なる意義をもつことを指摘している。W. Janke, "Herrschaft und Knechtschaft und der absolute Herr", in *Philosophische Perspektiven*, Bd.4, Frankfurt a. M.: Klostermann 1972, S. 211-31. W. Marx, *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1986, S. 85f.

(17) この点を指摘する文献は枚挙にいとまがないが、一例として次の文献を挙げておく。Cf. H. Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York: Oxford University Press, p. 115. (『理性と革命——ヘーゲルと社会理論の興隆』 梶田啓三郎ほか訳、岩波書店、1961年、128頁)

って、ひたすら他人の意 (fremder Sinn) にばかり従っていたかに見えるその労働において、我が意 (eigener Sinn) を得ている。(GW9, 115)

ここで特に着目すべきは、ひたすら「他人の意」に従っていたかに見える労働において「我が意」を得ている、という箇所である。このことは次のように敷衍できる。先に引用したように、「奴隷の行うことは本来的には主人の行為」(GW9, 113) であり、物の自立性を否定する奴隷の労働は主人の純粋に否定的な威力に由来する。したがって奴隷は当初、労働のうちにひたすら異質な主人の意向だけをみている。だが、奴隷は死への恐怖、奉仕という経験を通じて、自らの直接的な我意を克服し、純粋な否定性、対自存在という本質を獲得している。それゆえいまや労働による形成活動はたんに異質な他者の意向（「他人の意」）を対象化したものではなく、それが同時に自分自身（「我が意」）の対象化でもあることを直観するに至る。つまり、形成活動によって達成されるのは、《対象のうちに自己を見いだす》という主客関係における自己同定だけでなく、《他なる意志のうちに自分の意志を見いだす》という自他関係における自己同定でもあるわけである<sup>(18)</sup>。

それでは以上の主奴論の成果とは何だろうか。ヘーゲルは続く「自己意識の自由」の節の冒頭で、主人が「自我の純粋な抽象」(GW9, 116) にとどまるのに対し、奴隷は「絶対的な区別のうちで自分と等しくあり続ける自我」(ibid.) へと高まったことを指摘している。この点を踏まえれば、両者の経験は次のように総括できる。主人は「純粋に否定的な威力」をも

つとはいえ、奴隷を非本質的とみなすかぎり、奴隷のうちに自己を同定することなく、また、奴隷の加工した物をもっぱら享受するにとどまるがゆえに対象性の側面も欠けていた。こうして主人は、他の自己意識との関係においても、物との関係においても、《他在のうちに自己を見いだす》には至らず、その否定性は単純に他在を捨象するだけのものにとどまっている。他方、奴隷の意識は、闘争において自分の生命に執着したがゆえに奴隷となったわけだが、奴隷は死への恐怖によって自らの「否定性」に目覚め、奉仕を通じて我意を放棄し、自らを他者の意志に従え、さらには形成的労働を通じてそうして獲得した「対自存在」を対象化し、よそよそしかった物のうちに自らの形式を刻み込んだのであった。こうして奴隷は自己を否定して自らを他在に引き渡すとともに、他在のうちにふたたび自己を見いだすに至ったのであり、換言すれば、自己意識は「絶対的な否定性」、つまり区別されたものを「区別なき区別、として自己統一を果たす自己意識本来の「無限性」の運動を展開する意識になったのである。

けれどもヘーゲルはこのように発展を遂げた奴隷の意識に、なお次のような制約があることを指摘する。「奉仕する意識自身にとっては、この二つの契機、すなわち自分自身が自立的な対象であること〔自体存在〕と、この対象が意識であり、また自らに固有の本質であること〔対自存在〕とが離ればなれになっている」(GW9, 116)。奴隷は、一方では形成活動を通じて自分自身を自立的な対象にしたわけだが、他方ではこの対象のうちに自分自身ではなく、主人の意識だけをみている。つまりすでに奴隷は主人の契機を自己のものとし、主人の意に我

(18) ジョン・ラッソンは当該の奴隷の経験を「解釈学的な重圧 (hermeneutical pressure)」という視座から解釈している。ラッソンの言う「解釈学的な重圧」とは、主人の意向を首尾よく解釈して適切な行動（奉仕）をとらなければ殺されかねないという奴隷の境遇のことであり、この否定的経験が、人間が自分のうちに他者の視点、さらには客観的・普遍的な視点を獲得する上での端緒になると指摘している。J. Russon, *Reading Hegel's Phenomenology*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 2004, pp. 81-94. こうしたラッソンの解釈は本論者の見解とも重なる。もっともラッソンはこのような論を展開するにあたり、テキスト上の典拠をまったく示しておらず、テキスト解釈としては重大な欠陥がある。これに対し、本論者は、奴隷の意識のうちに相互主観性の萌芽が認められるという論点の根拠として、いま引用した箇所を挙げる。

が意を同定できる段階に至っているわけだが、そのことがまだ当人には自覚されていないということである。ここには、主人の側が奴隷を承認しておらず、両者の相互性が成り立っていないがゆえに、奴隷も主人の意志を自覚的には自己同定できないでいる、という事情があると推察できる<sup>(19)</sup>。とはいえ「我々」から見れば、すでに奴隷の意識のうちで二つの契機は統一されているので、ここに新たな意識形態が生成している。それは自らの「思考 (Denken)」のうちで内的自由を獲得した自己意識である。そこで次節では、「思考」の境位の生成の意義を考察するとともに、思考する自己意識が「理性」へと高まる行程を概略的に検討することにしたい。

## 5 「思考する」自己意識の成立とその展開

ヘーゲルは、労働する意識から思考する意識が生じる理由、そして思考が「概念」の運動であるという点について、次のように説明している。

我々にとって、あるいは自体的には、〔労働によって形成された物の〕形式と〔労働する意識の〕対自存在とは同じものであり、自立的な意識の概念においては自体存在とは意識のことである。それゆえ、自体存在という側面、すなわち労働において形式を受け入れた〈物たること〉という側面は、意識と異なる実体ではない。こうして我々には新たな自己意識の形態が生成している。そ

れはすなわち、自らにとって無限性が、つまり意識の純粋な運動が本質であるような意識である。この意識は思考する。言い換えれば、自由な自己意識である。……思考にとって対象は、諸々の表象や形態において運動するのではなく、概念において運動する。すなわち〔対象は、自分からはいったん〕区別された自体存在において運動するのだが、この自体存在はただちに意識にとって自分から区別されたものではないのである。(GW9, 116f.)

ここでヘーゲルが説いているのは、思考とは形式的労働を通じて生成したものだということ、そして、対象に形式を与えるとは対象を概念化することによって対象を自己のものにする活動だということである<sup>(20)</sup>。イポリットが指摘するように、こうした労働する意識から思考する意識への移行のうちには、アリストテレス的な「形相 (eidos)」概念からカント的な「形式」概念への移行行きが認められる<sup>(21)</sup>。アリストテレスの場合、形相は、青銅に彫像が刻まれるように、所与の質料に刻印される種々の特殊な形式であり、しかも認識主観とは無関係に存在しうる自体的なものと考えられていた。これに対し、ここで到達されている形式は、普遍的な思考形式、さらには「概念」を意味している。しかもヘーゲルの言う概念は、対象の本質として自体的に存在するものであると同時に、思考の所産としてただちに自己意識自身の統一でもある。「概念は私にとって直接的に自分の概念である」(GW9, 117)。ここにはカントの

(19) この点に関して手がかりとなるのは『エンツィクロペディー』第三版における次の補遺である。「……奴隷の我意は主人の意志に従って自己を放棄し、命令者の目的を自分の内容として受け入れる。ところが命令者は自分の方で、自分の自己意識の中に奴隷の意志を取り入れるのではなく、たんに奴隷の自然的生命性の維持に対する配慮を取り入れるにすぎない。かくして両者の関係では、相互に関係しあう主体がもつ自己意識の定立された同一性はたんに一面的な仕方で見れる」(W10, § 433Zu.)。

(20) たとえば『現象学』の「序文」の中で、ヘーゲルは思想や学問的洞察の獲得を「概念の労働」(GW9, 48)によるものだと表現している。また同時期の『イェーナ体系構想Ⅲ』でも、記憶や命名行為といった理論的諸能力が「知性」の行う「労働」として論じられている(GW8, 193f.)。

(21) J. Hyppolite. *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, tome 1, Paris: Aubier, 1946. p. 173. (『精神現象学の生成と構造(上)』市倉宏祐訳、岩波書店、1972年、239頁)

認識論の要をなす「根源的統覚」の思想を、独自の仕方であらゆるものを一定の「概念」(カテゴリー)に従って規定することであり、この対象の客観性、すなわち対象の概念的統一が、即自我の自己自身の統一なのである<sup>(22)</sup>。ヘーゲルはこうしたカントの教説を踏まえつつ、思考する自己意識の運動を、対象を自らの概念として——「区別なき区別、として——自己のうちに包括する「無限性」の運動として把握しようとするのである。

とはいえ同時に、こうした思考の立場が奴隷の意識による労働から導き出されたということには、ヘーゲルのカントに対する次のような批判的視座を認めることができる。第一に、カントは「概念」を純粋な悟性概念として、すなわち主観のアプリオリな思考形式として捉えたが、ヘーゲルからすれば、概念把握する思考とは意識の実践的な陶冶を通じて獲得されるものだという事である。第二に、思考の立場は直接的には労働から導き出されたが、当該の労働は主人への恐怖と奉仕と結び合わされたものとして説かれており、それゆえそこには、前節で論じたように、相互主観的な視点が含まれているという点である。つまりヘーゲルの説く「概念」は、《相互主観性》を基盤にして成立している。カントは、対象の概念的統一を果たす《統覚の統一》が相互主観的な妥当性をもつことの所以

を主題化せず、それを前提にして自身の認識論を構築したが、ヘーゲルはカントが着手しなかった問題に関して、ここで自らの考えを提示しているのである。つまり相互主観性とは、いったんは自らの我意を放棄し、ひたすら異質な意志に従うという陶冶を通じて形成されてくる、ということである。

さてこのように、思考の境位は原理上、すでに主客の統一、自他の統一を果たしている立場だといえる。となれば、ここにすでに「理性」の立場が成立してもよさそうなものであるが、ヘーゲルの叙述はそうなっていない。というのも、「我々」からみた原理としての自己意識(無限性)と、登場したばかりの自己意識の形態(直接的な欲望)とが異なっていたのと同様に、原理としての思考と、その最初の形態としての自己意識は異なっているからである<sup>(23)</sup>。つまり思考する自己意識は、それが無媒介に登場するかぎりでは、その無限性はまだ自己意識の内的確信にとどまっておき、それゆえ未包括の他在と対峙したままにとどまっている。思考する自己意識は、さしあたりは内的な自由にとどまるものとして、自らの無限性または否定性の本質をまたもや他在との関係において展開し、その自由を実質化していかなければならない。自己意識の自由は、ストア主義、懐疑主義、不幸な意識という具体的形態をとるが、これらの進行は自己意識の本質である否定性が徐々に深まっていく過程として捉えることができる。以下、その行程を概略的に辿ってみよう。

ストア主義が体现するのは純粋抽象としての否定性である。ストア主義はたえず自らの純粋な思考へと立ち返ることで「個別的現存在のあらゆる依存の中で自由」(GW9, 117)であろうとする。だが、こうしたストア主義の自由は実

(22) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1967, B129ff. (『純粋理性批判(上)』原佑訳、平凡社、2005年、249頁以下)

(23) 黒崎剛は、「B 自己意識の自由」の第一段落で叙述される「思考」の規定はヘーゲル哲学全体に通底する原理に当たるものであり、次段落以降で論じられるストア主義の自己意識からは区別されるべきだと述べている。黒崎剛『未完の弁証法——「意識の経験の学」としての『精神現象学』の批判的研究』早稲田大学出版部、2012年、193頁および232頁、参照。本論考はこの点に関して黒崎の見解にならう。

在との関係から遊離した抽象的で無内容なものにとどまるかぎりで、いまだ「自由の概念」(ibid.)にとどまる。

次に登場する懐疑主義は「他在の絶対的な否定」(GW9, 118f.)という思考本来の否定を發揮し、世界の多様な規定的区別を自覚的に否定することで自らの自由を確証しようとする。だがこうした懐疑主義の態度は「それ自身が絶対的で弁証法的な不安定さ」(GW9, 120)の中にある。たしかにこの意識は偶然的な諸区別を否定するが、同時にそうした否定すべきものをたえず自らの外部に必要とする。こうしてこの意識は「自同的な意識」と「偶然的で混乱した意識」とを行き来するが、双方を統合するには至らない (ibid.)。

しかし第三に、懐疑主義が分離していた二つの思想を統合する意識形態が登場する。それが「不幸な意識」である。ここでは「不変的な意識」(自立性)と「可変的な意識」(非自立性)という仕方で、「かつては主人と奴隷という二つの個別的なものに割り振られていた二重化が一つの意識のうちに宿ることになる」(GW9, 121)。とはいえこの二重化の統一はまだ実現しておらず、不幸な意識は「自分の中で二つに分裂した意識」(GW9, 122)にとどまる。この自己意識は自らの分裂を意識するがゆえに、自分自身は非本質的な可変的意識の側に立ち、奴隷の行為であった奉仕や労働といった自己否定の契機を再度繰り返すなかで、不変的意識との統一を得ようとする。不幸な意識の歩みは多様な論点を含み、その展開は錯綜しているが、ここでは相互主観性の生成過程という視角からみて特に重要だと思われる論点を指摘するにとどめたい。

第一は、奴隷が対峙していた主人とは異なり、不幸な意識が対象とする相手はもはや直接に感覚されるような個別者ではない、という点である。不幸な意識もさしあたりは感覚的な個別者(人間イエス)のうちに不変的意識を求め、それは到達し得ない疎遠なものに対する「無限な憧憬の運動」(GW9, 125)というかたちをとるが、そうした態度が挫折するに及んで、より精神的なものとして不変的意識を捉えようとする。

いわば、不幸な意識が対象とするのは具体的な他者ではなく、自己の内面で捉えられた普遍的な他者であり、そのかぎりで、実際には我意を払拭していない主人のうちに本質的意識を見いだしていた奴隷よりも、不幸な意識は高い境位へと至りうる。

そして第二に、そうした境位に至る上での中核となる論理は、すでに見た、自己意識の自己否定、そして《他在になったもののうちで自己を見いだす》という反省的な自己認証にある。不幸な意識は最終的に、自分と不変的意識とを仲介する「媒辞」(=教団)に一切を「外化」し、自らを「一つの物、対象的存在にする」(GW9, 130)。そのことの意義についてヘーゲルは次のように述べる。

自分自身の意志を放棄することは、一面では〔=当の意識にとっては〕否定的なものにすぎないが、その概念からすれば、すなわち自体的には、同時に肯定的なものでもある。それはすなわち自分の意志を他者の意志として定立し、個別的ではなく普遍的な意志として明確に定立するものなのである。(GW9, 131)

ここに示されているのは、自己意識は自らの個別意志を放棄し、ひたすら異質な意志に従うなかで自らを普遍意志へと高めるといふ、すでに奴隷の陶冶のうちに見て取れた理路である。だがそれは、いま指摘した点を鑑みるかぎり、奴隷の陶冶よりも普遍的な境位に導くものであり、それゆえヘーゲルもここでははっきりとソニーに由来する「普遍意志」という語を用いている。つまり自己意識が自分を他者(神)の意志に従えようとする姿勢は、万人の意志であると同時に私の意志でもあるような「普遍意志」の形成につながるわけである<sup>(24)</sup>。もっとも、こうした肯定的意義を見て取れるのは「我々」だけであり、当の不幸な意識自身ではない。なぜなら当の意識は依然として、自分の行為は惨めな行為であり、救いがあるのは彼岸でしかない<sup>(25)</sup>と表象するからである。とはいえ「我々」に対しては、ここで「自分の思考がそれ自身ただち

に現実である」(GW9, 132 強調は引用者) ことを確信する、普遍的な「理性」の立場が生成しているのである。

## おわりに

本稿では、『現象学』の「自己意識」章の意識経験を、自己意識による「否定」の契機の進展と、それを通じた《相互主観性》の生成過程という視角から紐解くことを試みた。当該の章において、否定または否定性は、自らの自立性を達成しようとする自己意識の本質的な働きとして展開される。否定にはいくつかの意味があったが、とりわけ重要なのは次の区別である。一つは、他在を無に解消すること、もしくは他在との関係を捨象することで、自己の自立性を達成しようとするあり方である。だがこうした否定はどこまでも他在に対立したものであり、そのため、そうした自立性は空虚なものにとどまるか、否定すべき他在を際限なく要するという逆説に陥らざるを得ない。他方、もう一つの否定は、自らの特殊性を否定し、他なるものへと転じつつも、そのうちで自己同一性を回復する運動としての否定性、いわば媒介的な自己関係性のことである。そしてこの意味での否定はヘーゲルが「無限性」という語で表現するものとはほぼ同義だと言ってよい。

ところで、こうした否定性＝無限性を評価するにあたっては、きわめてセンシティブな姿勢が必要となる。ヘーゲルが『現象学』で叙述する意識経験は、ともすると、《他在のうちに自己を見いだす》自己意識が徐々にその包括性を拡張していき、最終的にはある種の全体性に到達する物語であるかのように読める。そしてこ

の点にこそ、現代の哲学者たちがこぞってヘーゲル哲学を最大の敵役として批判を差し向けてきた所以もある。つまり否定性＝無限性という理路こそ、ヘーゲル哲学をして《全体性の哲学》と特色づける当のものだとも解せるのである。とはいえここで指摘しておきたいのは、ヘーゲルの説く否定性は、だからといってまったく捨て去るべきものではなく、むしろ今日的にもなお顧みるべき重要な哲学的知見が含まれているということである。

ヘーゲルの説く否定性の核心は、意識が自らの制約をたえず乗り越えようとする自己超出的な性格をもつということであり、また、その「欲望」のあり方が直接所与のものから他者との関係性を通じて変容していく事態のうちに見て取ることができる。こうしたヘーゲルの知見は人間的欲望の本性を鋭く言い当てている面がある。たとえばラカン、ドゥルーズ、フーコーといったフランス現代思想の論客たちがヘーゲル的な主体を批判しつつも、人間の欲望の問題を考察するさい、明に暗にヘーゲルの欲望論を踏まえざるを得ない所以は、ヘーゲルの洞察の豊かさを証するものだと言ってよい<sup>(25)</sup>。

またこれに関連して指摘できるのは、否定性＝無限性を原理としつつ「自己意識」章以降の意識経験で展開される承認論的テーマには、《自他に共通の経験や認識が成り立つ根拠を明らかにする》というカント以来の超越論的問題を発生的に解明するというモチーフが含まれているということであり、こうしたヘーゲルのスタンスは英米圏を中心として近年新たに脚光を浴びている<sup>(26)</sup>。そして本稿の考察で明らかになったのは、当該の奴隷の意識や不幸な意識の叙述には、自分の意志を否定し、他者の意志に従お

(24) ピンカートもまた不幸な意識の叙述を、「神の目」の視点(不変的意識)に自己を同一化させようとする努力の中で、自己意識が客観的視点を獲得していく議論として解釈している。T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 69-78.

(25) ジュディス・バトラーは『欲望の主体』の中で、こうしたフランス現代思想の論客たちの思想的展開を、ヘーゲル的な欲望概念を批判的に再構築しようとする動機に発するものとして跡付けている。Cf. Butler, *op. cit.*

(26) ビビンやピンカートの研究を口火とする近年の英米圏におけるヘーゲル再評価の動向は、まさしくこうした《認識の社会性》という観点に立脚している。Cf. R. B. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989. Pinkard, *op. cit.*

うとする経験が、複数の自己意識間の共同性を形成する上での不可欠の段階をなすという独自の洞察が示されているという点であった。ヘーゲルの説く理性、さらに精神は、まさしくそうした《相互主観性》を土台として成立するのである。もっとも「自己意識」章の範囲内では相互承認はまだ実現せず、それゆえまた自己意識の共同性も明示的には成り立っていない。十全な《相互主観性》がどのように成り立つのかを明らかにするためには「理性」章以降の叙述をさらに検討していく必要があるが、その課題は別の機会に果たしたい。