



Title	承認的主体を求めて：『精神現象学』 「良心」論の解釈を中心に
Author(s)	細見, 和之
Citation	年報人間科学. 1989, 10, p. 129-144
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/11132
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

大阪大学人間科学部（一九八九年三月）

『年報人間科学』第十号 一一九頁—一四四頁

承認的主体を求めて

——『精神現象学』 「良心」論の解釈を中心に——

細見和之

承認の主体を求めて

——『精神現象学』「良心」論の解釈を中心に——

はじめに

- 一、ロマンティカーの行方
- 二、他なるものの相互承認
おわりに

はじめに

ヘーゲルは、イェナ期（一八〇一—一〇七）の彼の思索の集大成として結実した『精神現象学』（以下『現象学』と略記）において、『承認 Anerkennen, Anerkennung』という概念に、きわめて根源的な意義を与えている。それはたとえば、他人のある特定の意見や行動を承認することではない。ヘーゲルが独自の術語として用いる『承認』は、そのような通常の意味での承認一般がそもそも成立しうる地盤を形づくっている、意識と意識、人間と人間との根源的な関係を指している。また『現象学』においては、『承認』は一方的には実現されえず相互行為としてのみ成立しうる、とされている。『自己意識』の章（IV、自己自身の確信の真理）で明確に述べられているように、ヘーゲルが考える自己意識が存立しうるのも、こ

の「相互承認」においてのみのことなのである^①。

「承認」があくまで「相互承認」であり、それが初めて真の人間の主体としての自己意識を生ぜしめるかぎり、この概念は、ヘーゲルが個人主義的な原理を本質とする近代の諸思想と対決するさいに、決定的な武器となり、また根拠となる。晩年の『法哲学』においても、『契約』は「承認」を前提にする、というヘーゲルの基本的立場が記されているが^②、すでにイェナ期の前半において、彼は「自然法」あるいは「契約理論」に基づく共同体（国家）の構想を、恣意的で偶然的な外面性の体系として批判している^③。「契約」の主体としてのアトム的個人には真に普遍的な共同体を形成することができない。これがヘーゲルの批判の眼目である。

しかし、若きヘーゲルが理想とした、成員の内的統一の美しき所産であるギリシア的人倫（ポリス）は、『現象学』においては、まさにその美しさゆえに必然的に没落せざるをえないものとして描かれている（Vf. S. 325）。ギリシア的人倫の崩壊とその後の勞苦に充ちた歴史を通して、近代的人倫は自己の絶対性、尊嚴の源としての自由を獲得した。イェナ後期においてヘーゲルも「個別性（個人）が絶対的に自己自身を知ること」である近代的な自由を「古代人も

プラトンも知ることのなかった、近代のより高次の原理である」と、と積極的に評価する³⁰。しかし、近代的個人が獲得したこの原理は、のちに彼が「欲求の体系³¹」と呼ぶ市民社会の無秩序としてのみ現象し、自由なはずの近代人は近代の呈するもろもろの分離と対立に逆に支配されている。近代人の獲得した自由を手離すことなくいかにしてこの分離と対立を止揚しうるか、これは、文字どおり、イエナ後期以後のヘーゲルの哲学総体が格闘する課題である。そして、イエナ期全般に渡って「承認」の概念を精細に跡づけているルードヴィヒ・ジープの指摘によれば、ギリシア的人倫と近代的な自由との統一がまさしく「承認」の概念によって企図されているのである³²。

このようにヘーゲル哲学において、「承認」という概念は、自己意識の成立基盤としての根源性と共同体の創出にまでとどく射程とをあわせもった、きわめて軸的な位置を占めている。とりわけ『現象学』が興味深いのは、この概念があくまで意識の経験、に即して語られている、という点である。『現象学』において叙述される意識の経験は、何よりも「承認」を求める運動として描かれている。「承認」が成立して初めて、意識と世界との、また意識と意識とのよそよそしさ（疎外）が克服される。ルカーチが特徴づけているように、『現象学』は「新しい世界時代 Weltperiode の始まりを哲学的に総括する」試みと呼べるが³³、その「総括」は、意識による「承認」の経験という視座の下に果たされているのである。近代のアトムの個人の根底で働きこれを支えている承認の主体の定礎、こ

こに私は『現象学』の最深の目標を見定めておきたい。

「精神」の章の末尾を飾る「良心」論——これが『現象学』における「承認」の最終段階と見なされる³⁴——に注目するかぎり、承認の主体とは、（異質な）他者との出会いによって自己自身を異質化しつつ——すなわち、他者との疎遠な関係を絶えず自己内での疎遠な関係へと転位しつつ——自己批判を他者批判として、他者批判を自己批判として遂行する、相互批判的主体である。浩瀚な『現象学』を本論文では、その一点の闡明に向けて、まず『現象学』におけるロマンティカー批判——そこには、テュービンゲン大学の学生時代からのヘルダーリン、シェリングらとのヘーゲルの精神のコレスボンダンスへの断念の響き、したがって、ヘーゲル自身の自己批判という旋律を聴き取ることもできるのだが——を彼の時代意識に照らして確認することから始める。そして、ロマンティカーらの立場に、カント的三元論の克服という積極的な意義を認めながらも、彼らの行方を批判的に見据えることによって、人が連帯し共同し合うというのはどういうことか、その可能性と現実性は奈辺に存するか、すなわち、人が「承認」し合うとはどういうことか、という原理的な問いに彼がどう答えているかを、「良心」論に即して、検証したい。

一、ロマンティカーの行方

ハーバーマスはその近著において、ヘーゲルを次のように位置づ

けている。「ヘーゲルは、近代がその外部に存する過去の規範の指示から解放たれていく過程を、哲学的な問題にまで高めた最初の人物である。」³⁰）とりわけ『現象学』を執筆するさいのヘーゲルは、大きなしかも切迫した時代転換の意識に憑かれていた。イェナ期の初頭から、分離と対立の固、定化に自らの時代の病根を見据え、その分離と対立のただ中にこそ「哲学の要求」が掲げられていることを訴えてきたヘーゲルは、『現象学』の「序文 Vorrede」で「われわれの時代が誕生の時代であり、新しい時期への移行であること、これを見るにたたくない。精神は定在（生活様式）であれ表象（思想）であれ、今日までの世界と絶交して、この世界をまさに過去の内に葬り去ろうとしており、自分を形成し直すという仕事に着手している」(S. 18)と、自らの時代意識をたからかに告げる。そして、このような時代の到来への揺るぎない確信を支えとして、歴史（精神史）的なパースペクティブのもとで、「精神の現在」を次のように敷衍して語っている。

「自己意識的な（自覚的な）精神が現在において立っている段階に注目すれば、精神は思想のエレメントにおいてかつて営んでいた実体的な生を越え出ている——自分の信仰のこのような直接性を越え出ているのである。」(……) (しかし) 精神はたんにこの段階を越え出で、自分自身を自分の内へと反射させる無実体の反省という他の極へと移っているのみならず、この無実体の反省をも越え出ている。精神にとってたんに自分の本質的な生が喪失され

ているだけではない。精神はこの喪失を自覚しており、自分の内容が（今では）有限性であることを自覚してもいる。」(S. 15)

ここで、言われている「実体的な生」あるいは「信仰の直接性」は、反省によって分離と対立が生じる以前の、安らいだ統一的時間を指している。「信仰」とは、とりわけ、絶対者である神との一体的な精神のあり方——「個別性が絶対的に、自己自身を知ること」という「近代のより高次の原理」はそこではまだ発現しない——を示しているだろう。しかし、かつてそのような時代が存したとしても、すでに「反省」がその統一を破壊した。それによって生じたのが「無実体の反省」の時代、すなわち「近代」である。そこでは、精神はもはや自らを絶対的なものへと関係づけようとはせず、ただ有限性の内で自らの思想の諸契機を精緻に秩序立てようとする。その代表が物自体と現象界、信仰と知などの二元的対立を前提にしたカントの思想と言えるだろう。しかし、絶対者の把握を断念するこのような思惟の空しさをも、すでに精神は自覚している。「序文」のこの箇所の前後では、教会の盤石の支配下にあった中世を憧憬するロマンティックへの批判が綴られているが、彼らが「感情と直観」(affect) に訴えようとするのもまた、この有限性の空しさを自覚しているがゆえなのである。

しかし、だからこそロマンティックの「信仰の直接性」へと再び時代を引き渡してしまってはならない。「哲学は信心深くあらうとするのを戒めねばならない」(S. 17) のであり、「概念と必然性」

(epé)を手離してはならない。すなわち、反省による対立が精神の必然的な過程として、概念によって、把握されねばならない。ここで、概念によって把握するとは、対象をその生成の相において捉えるということである。ギリシア的人倫の解体からフランス革命へと至る現実の歴史を念頭において綴られる「精神」の章は、ロマンティカーらの「直接性」に抗して、精神をその生成において、すなわち歴史に媒介されたものとして確固たる叙述にもたらそうとする、氣宇壮大な試みである。

しかし、『現象学』においてヘーゲルは、ロマンティカーらの立場を単純に退けるわけではない。それどころか、精神の歴史的な展開の最終段階として叙述される「良心」は、ロマンティカーらの主張を踏まえたものである¹⁰。ロマンティカーたち、それは、ヘーゲルが「イエナの文芸上の大騒動」¹¹ der literarische Sauss von Jena」と呼んだ文学・思想運動の主人公であり、すなわち

「一八世紀末のイエナ。大きな世界から見れば挿話的な意義しかもっていない、わずかの人々の生涯におけるエピソード。戦闘やもろもろの全き世界の崩壊によって、いたる所で大地はどよめいていたが、この混沌の中から、いっさいを包括する、新しい、調和に充ちた文化を創り出すという目的を抱いて、ドイツの小さな町に数人の若者がやって来たのである¹²」

とルカーチが若き日に書き留めている、のちに文学史の上でドイツ

初期ロマン派と呼称される、あの一群の人々（フィヒテ、シェリング、フリードリッヒ・シュレーゲル、シュライエルマッヒャー、ノヴァーリスなど¹³）である。

彼らの熱狂的運動の余燼冷めやらぬイエナで、彼らの立場を「良心」として、その来し方と行く末に目を凝らす、これが『現象学』におけるヘーゲルの態度である。「良心」という意識の形態に、近代における人間の、カントの二元論を越えた、自己の絶対性に対する自覚の極北を確認しつつ、さらにその向こうに横たわる「現在」をヘーゲルは指さしてみせる。まず、カントの道徳性に対する批判から「良心」という立場が必然的に生成することに目を向けたい。

「汝の（主観的な）意志の格律が常に同時に普遍的（客観的な）立法の原理として妥当するように行為せよ¹⁴。」これが、周知のごとくカントが掲げた実践理性の根本法則であった。この根本法則は、しかし、「普遍性という純然たる形式、あるいは実際は、意識の同語反復である」(S. 315)、とヘーゲルは指摘する。それは、「純粹義務（義務のための義務）」という形式を確保するために、いっさいの内容を考慮の外におきざりにする。それゆえに、カントの道徳はさまざまな矛盾の中に人間を投げ入れることになる。

道徳的行為が実際に果たされる場面ないしは環境を統べている自然界の法則は、道徳界の法則とは端的に無関係であって、その道徳行為の結果、人間が幸福にいたる（それをよきものとして享受する）とはかぎらない。一方、行為者の内なる自然をなす、感性的な意志や衝動や傾向は、あくまで個別的偶然的なものであって、普遍性を

追求する理性に敵対し続ける。さらには、「純粹義務」を実現すべく果たされる行為は、あくまで具体的な場合に即した「多様な義務（現実義務・限定的義務）」として以外には存在しえないが、両者は根本的に異質である。

ここから、ヘーゲルによると、カント的道德は大きく見て三つのものを「要請」することになる。すなわち、「道徳性と幸福との調和」(S. 445)、「道徳性と感性的意志との調和」(S. 447)さらには前二者の調和を保証し、かつ「純粹義務」と「多様な義務」を一致させる存在としての「聖なる立法者(神)」(S. 449)である⁵⁵⁾。

しかし、「要請する Postulieren」というのは、その対象を現実的なものとしてではなく非現実的なものとして考えることである。要請されている「調和」やそれを保証する「聖なる立法者」は、実在そのものではなく、ここでは「現実性についての思考物 der Gedanke der Wirklichkeit」(S. 445)にすぎない。あるいは、要請されている当のものは、あくまで存在するべきなのであって、すなわち存在しないのである。ヘーゲルはこの「要請」あるいは Sollen の立場に根本的な矛盾を認め、執ように攻撃する。

もしも「道徳法則」と「自然法則」とが一致しているのであれば、何らかの意味で現実——これは自然法則に支配されている——を変えようとする道徳的行為は、無意味であり、むしろ余計なものとなる (Vgl. S. 456)。悪しき感性と抗争し続けることが道徳性の証しであるならば、それは道徳性の完成——「純粹義務」の純然たる実現——に真剣なのではなく「未完成の中間状態」に真剣なのであつ

て、つまりは「非道徳性」に真剣なのである (Vgl. S. 456f) 等々。要するに、ヘーゲルから見ると、当為の立場とは、その都度、「存在する」と「存在しない」という主張を「おきかえる Verstellen」にすぎず、これに基づく道徳的意識は、いわば理念(理想)と現実とに引き裂かれて、「実行を欠いた意識 (S. 457)」とならざるをえない。カント的な「道徳的世界観 die moralische Weltanschauung」は「無思想な諸矛盾の全巢窟」(S. 458)にはかならない。

このような決定的な二元的対立をかるうじて「要請」によって橋渡したカント的な道徳性を、見下し、踏み越えていくのが、ロマンティカーらの「良心」である。私のこの道徳的行為は幸福を導くのか、私の感性はいつか道徳性と和解するのか、この「現実義務」は、はたして「純粹義務」に適うのか、そもそも「神」は存在するのか、すべての問いは、カント的道德においては、冷たい沈黙の前に永遠に宙吊りにされたままである。これに対して、「良心とは、自分の直接知の内なる声を神の声として知っている、道徳上の天才である⁵⁶⁾」(S. 48)これが、ヘーゲルの考えるロマンティカーらの立脚点である。

カント的な道徳は、その本質を人間には近づきえない彼岸——「聖なる立法者」——に定立する。そこでは、人間は自らの真理を自己の外部にもつものとして、道徳的意識(対象意識)の位置にある。「良心」とは、その彼岸に定立された本質が実は自己そのものであると知るときに成立する、道徳的自意識である。そこでは、行為の形式と内容に不調和をきたすことがない。

純粹な自己知 *Sichselbstwissen* であり純粹な抽象的意欲であるとの名。すなわち、自己は自らを普遍的な知と意欲と呼ぶのだが、この知と意欲は他者を承認し、他者と同一なのであり、〔……〕それゆえにまた、この知と意欲は他者からも承認される。(S. 480)

他者にとっていっさいが個別的で偶然的でしかない場面に、「言葉」が初めて「普遍的な知と意欲」を対象的に存在させる。そしてこの「知と意欲」が、他者を承認し、また他者から承認されるという、相互的な「承認」のエレメントを形づくる。さらにヘーゲルはこう注釈を加えている。「これに対して、道德的意識はまだ無言なのである」(S. 479)と。すなわち、真理を彼岸に定立する道德的意識は、自分にとって他者が本質的なものと見なすことができないのであり、「神」と疎遠であることによって、同時に他者と疎遠なのである。カント的道德の二元的対立は、「良心」の発する「言葉」という、他者との絆の内へと止揚される。

この点にこそ、「イエナの文芸上の大騒動」すなわち、「大きな世界から見れば挿話的な意味しかもっていないわずかの人々の生涯におけるエピソード」が、精神の歴史にとって、そして「承認」という問題にとって、決定的な地歩を占める根拠がある。「言葉」こそが「相互承認」のエレメントを産み出すのであり、人間の共同性を成就することができるのは、たんに行為する人間ではなく、自己の内面の真実を語る人間なのである⁸⁶。「言葉」によって語り合うこ

とのみが、人間の共同性の原理としての「承認」を浮き彫りにする。ヘーゲルは、「良心」はここで「語り、*das Sprechen*」に基づく「共同体 *die Gemeinde*」の形成にまで至ると考える⁸⁷。その「共同体」において、人々は自らが良心に富んでいること、良き意図をもっていることを、互いに「断言」し合い、互いの純真さを誉めたたえ合う (Vgl. S. 481)。それは「美しき魂 *die schöne Seele*」をもった人々からなる、一種の小さなコミュニティである。人々は世俗の汚れを浄化し合い、「自分たち自身の神性の直観」(S. 481)にまで到達する。超越的な「神」のみならず、いっさいの外的実在が、「良心」の内面へと解消される (Vgl. S. 482)。

万有はこの「自我 *Ich*」に宿れり、これが、ロマンティカーらを通じて近代において人間が自己の絶対性に関して達成した自覚の頂点である。ヘーゲルもこれを自覚的な「理性の概念」とすら呼ぶ (Vgl. S. 482)。にもかかわらず、この時実際は「意識はそれのもっとも貧しい形態である」(S. 482)、これがヘーゲルの考えである。すなわち、ヘーゲルはこのような「良心」の行方を次のごとく見きわめる。

「この意識には、外化する力、自分を物と為し、存在に耐える力が欠けている。この意識は、自分の内面の栄光を行為と存在によって汚しはしまいか、という不安の中に生きている。〔……〕その行為は(たんなる)憧れである。〔……〕自分の諸契機がこうした透明な純粹さをえるとき、(意識は)不幸ないわゆる美しき魂

であり、この魂はその内面において輝きを失い、空中に雲散する形なき霧のような消え去ってしまう。」(S. 483f.)

二、他なるものの相互承認

一八〇一年一月にヘーゲルがイエナに赴いたとき、シュレーゲル兄弟によるロマン派の機関誌『アテネウム』はすでに停刊に至っており(一八〇〇)、同年三月、ノヴァーリスは肺結核で夭折する。

ヘーゲルが、「美しき魂」という「良心」の形態が「形なき霧のように消え去ってしまう」と記したとき、ほかならぬあの「大騒動」もまた消え去った、という想いが、ヘーゲルの内に去来していたかもしれない。ともかくヘーゲルは、ロマンティカーらの主張にカントの二元的対立を克服していく時代の徴候——精神の歩み——を認めながらも、それが「美しき魂」として消失する以外にないことを見てとる。この現実と切り結ぶことを怖れるに至った「良心」は、「中世」への無力な「憧れ」にとどまり、人間の総体性を成就するという「新時代」の要請を充たすことができない。

カント的道德の彼岸と此岸の二元的対立を「言葉」という他者との絆の内へと止揚せんとした「良心」が、なぜひたすら内面に閉塞する仕儀となったのか。分裂を克服したはずの「良心」が、現実から圧倒的に退却して、むしろ孤独な主観の相貌をもって、再び分裂に舞い戻ってしまったのはどうしてか。「良心」として他者は本質的な契機として存在していた。その点で「良心」は決して孤独で

はなかった。ヘーゲルは「行為的良心」に関して次のようにも述べている。

「良心は(カント的道德性を見下すからといって)純粹義務あるいは抽象的な自体を放棄したのではない。純粹義務は、普遍性として他者に関わるという本質的契機なのである。この契機がもろもろの自己意識の共同のエレメントであり、これが、行為がそこにおいて存立と現実性を得る実体である。つまり、これが他の人々によって承認される *Anerkanntwerden* という契機なのである。」(S. 491f.)

この「共同のエレメント」は「言葉」が産み出す「普遍的な知と意欲」として以外存在せず、それゆえにこそ、「良心」は他者に語りかけたのだった。問題はその他者の内実である。この一点を巡って、ヘーゲルは自らロマンティカーの立場を批判的に総括していると思われる。

ヘーゲルは消失していく「美しき魂」についてこう述べている。それは、「言葉」によって一つの世界を創り出しはする。「しかし、こうして創り出された世界は自分の語り *Rede* であり、それは無媒介に聴き取られ、自分にはもっぱらその木霊 *Wald* だけが還ってくる。」(S. 483) すなわち、「美しき魂」が「存在に耐える力を欠いている」ということは、それが「木霊」だけを相手にした、実は独自であるからなのである²⁰。「言葉」が自己の「外化」であるため

には、それが自己以外の者に受け取られ応答されねばならない。「美しき魂」は何よりもそのような他者を欠いている。行為がその存立と現実性を得るのは他者との「共同のエレンメント」においてだったが、行為と定在で身を汚すことを怖れている「美しき魂」は、実は他者との関係をもっとも忌まわしく思っていたのである。

ひるがえって考えれば、「行為的良心」が他者に発した「言葉」は、あくまで「断言」だった。相手に向けられた言葉が「断言」であるとき、それはおよそ相手からの応答に本質的な意味を認める心算はない、と言わねばならない。相手はもっぱらそれを受け容れる以外にない位置におかれている。カント的道德においては、「純粹義務」と「現実義務」などの矛盾の調和が人間には見透すことのできない彼岸に「要請」されていた。これに対して「良心」は、それらの調和がまさに自分の内にあると「断言」する。しかし他者にとっては、その調和は相手の内懐深く、うかがうことのできない彼岸に属している。「断言」とは、カント的道德における人間と神との遠くよそよそしい関係を、人間と人間との遠くよそよそしい関係に置き換えることではない。

それゆえ、互いの「良心」性を「断言」し合う人々の「共同体」の内実は、そもそも他者を必要としない独白だけが木霊し合っている、荒涼たる風景なのである。「良心」として意識は、「共同体」への自己の拡張をそこで自負することがあっても、それはあくまで一種の擬制を介してにすぎない。あるいはそこには同質的な自己——もっと言えば、同質的と思われている自己——しか存在しない。そ

のような「共同体」には本来の「承認」関係が成立しないのである。「美しき魂」の消失を乗り越えて真の「相互承認」が実現されるためには、何が必要なのか。「現象学」でのこれに続く叙述を読むかぎり、それは、自己の内心の機密に襲いかかってくる異質な他者との関係である、と言うことができる。それは自らの「断言」が根本的に覆される、他者との批判的な応答の関係である。すなわちヘーゲルは、「美しき魂」の消失の向こうに、それぞれ個別性と普遍性を原理とする「行為的良心」と「批評的良心 (das beurteilende Gewissen)」とが相対する場面を設定し、その尖鋭な対立を通して、真の「相互承認」が成立すると説くのである。

さて、普遍性を本質とする「批評的良心」にとって、「行為的良心」の行為は自己の「感性」という個別性に優位をおいた「悪 (das Böse)」であり、「行為的良心」がそれを「純粹義務」の実現であると「断言」するのは「偽善 (Heuchelei)」ではない (Vgl. S. 485)。「批評的良心」は「行為的良心」の内に普遍的であるべき「純粹義務」とは相容れない「意図」、すなわち「利己的な動機」、「名声欲」などを嗅ぎつけて、巧みにそれを実際の行為と結びつける (Vgl. S. 488)。かくして「偽善はその仮面を剥がされざるをえない」(S. 485)。カント的道德における彼岸から人間の内心にまで引き下ろされ、なお神聖に保たれていた機密が、そのからくりを暴露されるのである。そこで、「行為的良心」は自らが「悪」であることを相手に「告白」する (Vgl. S. 489f.)。

この一節には、しばしば研究者によって次のような注釈が加えら

れる²⁰。どこまでも有限な存在である人間は、そのことの自覚を通じて初めて無限性に至ることができる。いなむしろ、有限性の自覚こそが、真の無限性を実現することができるのだ、と。しかし、私はその「自覚」がどのようにして獲得されているのかに注目し強調したい。その「自覚」が達せられるのは、自己の「確信」に真²¹こうから打ちかかってくる他者との出会いによって、もっと正確に言えば、そもそもそのような他者が存在すること、気づくこと、よってなのである。それによって初めて「行為的良心」は、何よりも自己自身を自分にとって、異質なものとして見出す。すなわち、自己自身が直接的な確信とは異なった「不同 Ungleichheit」の形式において存在することに気づく。そのとき「批評的良心」という他者による批判は、「行為的良心」自身の自己批判として引き受けられるのである。

しかし、この「告白」は、「行為的良心」が「批評的良心」に対して一方的に身を低くすることではない、とヘーゲルは指摘する (Vgl. S. 490)。「批評的良心」が「行為的良心」を普遍性の側に立てて批判することができるのは、それがそもそも行為を拒絶しているからである。何も現実には行わず、ただただ相手の善意にまみれた虚偽を撃つ、「批評的良心」の態度の方がむしろ「偽善」なのである (Vgl. S. 489)。さらに、「批評的良心」が「行為的良心」に結びつける「動機」は、きわめて恣意的な法則に基づいており、その批評こそ個別的な行為として「悪」である。すなわちいかなる高貴な行為にも下劣な動機を嗅ぎつける「批評的良心」は、「侍僕には英

雄なし」(S. 489)の諺どおりに「道德性の侍僕」(ad.)を演じているのであって、むしろ自らが「下賤」であることを暴露している。したがって、ヘーゲルによると、「行為的良心」は「告白」に際して、自らの「不同」という形式において、むしろ相手との「同一性 Gleichheit」を直観しており、そこに「相互承認」が成立すると期待している (Vgl. S. 490)。しかし、ヘーゲルは、この時点ではどうして「承認」は実現しないと論じる。何が欠けているのか。「行為的良心」の「告白」によって「批評的良心」自身がその自己自身にとって異質化されるという経験、これである。それは、「批評的良心」が「行為的良心」の「告白」に対して「赦し Verzeihung」を与えず普遍性に徹しようとして、「黙秘 Stummheit」を決めこむことによって生じる。

「これによって場面が一転する。告白を行った側は自分が突き放されるのを見、相手が不正なのを見る。」(S. 490)すなわち、この新たな局面に至って、「行為的良心」の「悪」の「告白」は、「批評的良心」に対する批判という意義を明確に帯びるのである。そして、あくまで普遍性に固執しようとした「批評的良心」は、相手との「宥和 Versöhnung」を拒む(「善悪を」)弁別する思想に執着している対自存在(自分だけの存在)(S. 492)として、むしろ今や個性の位置に自分を見出さざるをえない。「行為的良心」の「告白」を介して、「批評的良心」自身にとって自分が自らの想いに反する存在として現れてくる。

この自己内での対立を克服するためには、「批評的良心」は相手

の「告白」に対して「しかりJa」という「宥和の語 das Wort der Versöhnung」(S. 493)を発せざるをえない、とヘーゲルは述べる。「批評的良心」が「行為的良心」を赦すということは、「批評」という立場を放棄(外化)することにはかならず、ここで当初の「批評的良心」による他者への批判は、自己批判へと転化したのである。

ここでのそれぞれの「良心」の自己内での対立は、より抽象化して考えてみるなら、自分にとっての存在という意味での対自存在と他人にとっての存在という意味での対他存在との対立である。行為や言葉が妥当するのは、あくまで他者との関係においてであって、「共同のエレメント」を織りなしているのは対自存在ではなくむしろ、対他存在の方である。「自己確信」を本質とする「良心」は、同時に「普遍性として他者に関わるという本質的契機」をそなえていた。そして、この「本質的契機」である対他存在は、他者を介してしか明らかにされない。したがって、「良心」は自分自身が何であるかについて、常にある暗闇を抱えている。「行為的良心」の「断言」によって覆われていた他者にとっての機密は、実は「行為的良心」自身にとっての無知の闇であったのである。この暗部に光を届かせるのは、他者との批判的な関係以外に存在しないのであり、そのような営みこそ「相互承認」にはかならない。

「(しかり)」という宥和の語は、定在する精神であり、この精神は、普遍的な本質としての自分自身の純粹な知を自分の正反対のものにおいて、すなわち絶対的に自分の内に存在している個別

性としての自分自身の純粹な知において、直観する——この語が相互承認であり、この承認が絶対的な精神である。」(S. 493)

「承認」という、「共同のエレメント」を対象的に存在させる(定在を与える)のは、「普遍的な知と意欲」を表す「言葉」だけであったが、その「言葉」は今や「しかり」というもっとも簡潔な一語に収斂する。しかしこの一語には、「良心」の文字通りの相互批判がいく重にも組みこまれていく。さきの「行為的良心」と「批評的良心」との切り結び合う批判的な応答関係が見失われるならば、「承認」の語も再び孤独な意識の自己拡大||自己喪失を導くだろう。「承認」が本来の「相互承認」であるためには、異質な他者との応答によって絶えず自己自身が異質化されるという経験がなければならぬ。あるいはむしろ、意識は常に他なるものに触れ、抱えこむようにして存在しているのであって、それゆえにこそ、自他関係の対立は自己関係の対立へと転位し、自己内での対立は再び他者との「宥和」という関係を介さずには克服されないのである。

意識が、あるいは自己意識が、この「承認」というあたかも原形質流動を生じるかのような自他関係において成立しているかぎり、確かにそれは、アトム的個人という表象によっては捉えることのできない基層をもっていると言えるだろう。このことの自覚こそ、ロマンティッカーらの運動の過ぎ去った光芒から、ヘーゲルが総括的に掘み出した「新時代」の火種だったのである。

さらに、ヘーゲルは、あの空しく彼岸に「要請」され、また内心

にありと「断言」されてきた絶対者たる「神」が、まさしくこの「相互承認」において宥和し合う二つの自我のただ中、*mittein*に現れることを指摘して、「精神」の章を結んでいる。「この『しかり』は、自分を純粋な知として知っている両方の自我のただ中に現れてくる神なのである」(S. 494)と。

おわりに

『現象学』においては、「精神」の章でローマ帝国やフランス革命の「恐怖政治」を念頭において社会体制(社会形態)の展開が跡づけられながらも、最終的な「承認」の実現とともに成立すべき社会の像が描かれていない。すなわち、近代的な自由を媒介として成立するはずの新たな人倫(共同体)について、ヘーゲルは実は口を噤んでいる。この点に関して、アンドレ・ヴィルトは、部分的にはわれわれの時代にも及んでいるヘーゲルの時代の社会構造 *sozialstruktur* の限界を指摘し²²⁾、ジープは提示されるべき共同体(国家)の形態を、いわゆる『実在哲学II』の「体制論」、さらには晩年の『法哲学』に求め、ヘーゲルの承認論が究局的には普遍(国家とその諸制度)の側に圧倒的な優位をおく「非対称性 *Asymmetrie*」に陥っている、と批判している²³⁾。また別の研究者たちは、今まさに実現されつつあったナポレオンの体制に、ヘーゲルは『現象学』の意識の経験を踏まえて創出される、新たな人倫の姿を託していたと解釈する²⁴⁾。

かんじんなことは、それらの新たな人倫へのヘーゲルの希求が、「ドイツはもはや国家ではない²⁵⁾」という、イエナ期初頭以来の悲痛な認識に裏打ちされていた、という点である。いずれのヴィジョンも、ドイツの現状に対する批判という意義を第一にそなえていたのである。むろん、新たな人倫は決してどこか未来の彼方に「要請」されるといったものであつてはならなかつただろう。この現実を受肉することのない理想は虚妄である、という不拔のリアリズムは、ヘーゲルの思想の根底に常に横たわっている。しかし、『現象学』執筆時点のヘーゲルにとって、すでにある現実が、国家の不在という徹底した否定性を刻印されていた。したがって、その否定的な現実そのものに内在している、克服のモメントを掴みとる以外に道はない。その際に基軸に据えられたのが、ロマンティッカーらの主張を総括することによって得られた、「良心」の「相互承認」だった。「新時代」はなおその全貌を現してはいない。しかし、その端緒は確かに掌握されたのである。

ヴィルトの指摘する「社会構造の限界」、ジープの批判する「非対称性」、それらを克服する社会形態はいったいどこに見出せるのだろうか。しかし、そもそも「承認」が「良心」の相互批判を通してのみ成立した点を重視するならば、新たな人倫を、歴史を越えて妥当する何か絶対的なものとしてポジティブに提示しうるのか、と改めて問うことも可能である。ある時点で実現され体制化された人倫は、「行為的良心」の行為と同様、批判にさらされねばならないのではないだろうか。対自存在と対他存在の対立というあり方は、

国家とその諸制度そのものにも内在しているにちがいないのである。したがって、「承認」が十全に経験される「人倫」とは、絶えず現実を乗り越えていく、そのような批判の運動として以て存在しない、と言ふべきではないだろうか。ひとたびギリシアでも、づなを解かれたとき、「人倫」は歴史という非情の大河を下り始めたのであつて、ときに「幽霊船」の相貌を呈するこの船は、いかなる特定の岸辺にもはや繋ぎ留められることはできないのではないだろうか。

しかし、現実はいつでも多くの対立・不和といくばくかの共同の可能性を懐胎していると超歴史的に観望しうる位置にわれわれはいるのでない。特定の体制に繋留されえない運動としての人倫を、われわれはあくまで特定の歴史的状況の内部で実現する。われわれ自身の時代がどこから来て、どこへ向かつていて、どんな可能性を孕んでいるのか、についての具体的な検証を通してしか、われわれの共同性や人倫について語ることはできないのである。そのさい、異質な他者との出会いによって自己自身を異質化しつつ達せられる「承認」という、ヘーゲルが『現象学』で提示した人間の関係の基層への洞察は、多くの示唆を与えてくれるにちがいない。異質な他者と言つても、それはどこか遠くから不意に訪れるのではない。何よりも、われわれ自身が異質な他者として現れる、日々の断面を見据えることが重要なのだ。そのような経験にわれわれが事欠くとすれば、それは、同質的自己という幻想的天蓋の下で、われわれが互いの独自の木霊を空しく響かせていることの証左かもしれないのである。

【註】

- (1) Vgl. Hegel, G. W. F.: Werke in zwanzig Bänden. Suhrkamp, Frankfurt a. M., Bd. 3, "Phänomenologie des Geistes" S. 144. 以下この全集をZ. W.と略記するが、Bd. 3.からの引用は、本文に頁数のみを記す。
- (2) Vgl. Z. W. Bd. 7, S. 153.
- (3) Vgl. Z. W. Bd. 2, S. 471.
- (4) Vgl. Hegel: "Jenaer Systementwürfe III" hrg. Horstmann, R. P., Felix Meiner, Hamburg, 1987, S. 240. 以下は旧来のらむの『実在哲学Ⅱ』の新編集版による。なや()内は引用者付記。以下同様。
- (5) これは言うまでもなく『法哲学』における「市民社会」の規定だが、一八〇二—〇三年に書かれた草稿『人倫の体系』にもすでに「あらゆる欲求の普遍的体系」という表現がある。Vgl. Hegel: "System der Sittlichkeit" hrg. Lasson, G., Felix Meiner, Hamburg, 1967, S. 66.
- (6) Vgl. Siep, Ludwig: "Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie" Freiburg/München, 1979, S. 18.
- (7) Lukacs, Georg: "Der junge Hegel", Zurich Wien, 1948, S. 577.
- (8) この点については以下を参照。ヘーゲル(金子武蔵訳)『精神の現象学(下)』岩波書店、訳註一五九七頁。
- (9) Habermas, Jürgen: "Der philosophische Diskurs der Moderne", Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1985, S. 26.
- (10) Vgl. Z. W. Bd. 2, S. 22.
- (11) この点については以下を参照。Vgl. Hirsch, Emanuel, "Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie" (1924) in "Materialien zu Hegels > Phänomenologie des Geistes <" hrg. Fulda u. Henrich, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, S. 245-275, bes. S. 269.

(12) "Briefe von und an Hegel" hrsg. Hoffmeister, J. Bd. 1, Felix Meiner, Hamburg, 1952, S. 59. なお、引用の一節を含む書簡は、ヘーゲルがイエナに赴く直前にシェリングに宛てたものである。

(13) Lukaacs, Georg, "Die Seele und die Formen" Lucherhand, Neuwied/Berlin, 1971, S. 64.

(14) この点に関しては、金子前掲訳書、訳註一五七―二一七頁参照。

(15) Kant, Immanuel, "Kritik der praktischen Vernunft" hrsg. Vorländer, K., Felix Meiner Hamburg, 1974, S. 36.

(16) カント自身が、『実践理性批判』等「要請」しているのは、周知のように、自由、不死、神の三つである。ヘーゲルが批判的に展開している「要請論」とカントのそれとの差異と連関については、金子の前掲訳書、訳註一五七―一九九頁で詳しく検討されている。

(17) 「道徳上の天才」という規定が、ロマンティカーのひとりにも数えられるヤコビー、およびヤコビーの小説 "Woldemar" の主人公を念頭においたものであることが金子の前掲訳書、訳註一三〇―九頁で指摘されている。

(18) この点についてイポリットは、ルソーの『告白』やゲーテの『若きヴェルテルの手紙(悩み)』など「 \wedge 自我 \vee の文学」の系譜に触れて、こう述べている。「十七世紀の言語においては、 \wedge 自我 \vee は、自分を自分自身から疎外し、自分を自分から外化するのに対して、このあたらしい言語においては、 \wedge 自己 \vee は、自分の内的確信において、自分が、普遍的なる真理であることを表明するわけなのである」(強調は原文)。J・イポリット(市倉宏祐訳)『ヘーゲル精神現象学の生成と構造下』、岩波書店、二七六頁。

(19) ここでの共同体は、シュライエルマッヒャーの「宗教的情操」を育てた「ハルンフト派」の教団 Gemeinde を念頭においたものだという指摘が、金子前掲訳書、訳註一三二―〇頁でなされている。

(20) この点について、ノヴァーリスの代表作『夜の讃歌』が、対話ではなく独白であることが、金子前掲訳書、訳註一三二―三頁で注記されている。

(21) たとえば、イポリットの前掲著作下、二九四頁参照。なお、「行為的良心」による「悪の告白」は、一般に、シュレーゲルの小説『ルチンデ』を下敷にしていると解されている。この点でも、ヘーゲルのロマンティック批判は、あくまでその内在的克服なのである。

(22) Vgl. Wildt, Andreas, "Autonomie und Anerkennung" Stuttgart, 1982, S. 369f. なお、「承認」という考え方は直接的にはフィヒテに由来しており、ヴィルトのこの著作は、ヘーゲルによるフィヒテの受容と批判というモチーフを丹念に追跡して興味深い。

(23) Vgl. Steg, L., a. a. O., S. 124f. und S. 278ff.

(24) この立場の代表がA・コジエーフである。その講義録『ヘーゲル読解入門』(上妻精他訳)、国文社、の中でコジエーフは「主―奴」関係を歴史の発展の原理とし(五八―六〇頁)、「主―奴」関係の揚棄による歴史の終焉において実現されるはずの共同体を「ナポレオンの帝国」と説いている(八七―九〇頁)。

(25) Z. W. Bd. 1, S. 461.