OUKA
The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	ヘーゲルの欲望論　自己意識と形成
Author(s)	吉田, 六弥
Citation	哲学論叢. 1981, 8, p. 95-120
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66783
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

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

The University of Osaka

ヘーゲルの欲望論
自己意識と形成

吉田六弥

一、はじめに

ヘーゲルは周知のように、一八〇〇年十一月二日附のシェリングに当てた手紙で「人間の下位の欲求から始まった私の学問研究の歩みも一つの学へと駆り立てられなくてはなりませんでしたし、そして青年時代の理想は反省の形式に、更に同時に一つの体系に変えられなくてなりませんでした」[1]と認めている。そして併せて、大学で講師の職を得て新しい生活を始めたい旨希望している。単純な規定から始め、反省の形式を通って一つの体系を作り上げるのは、期せずしてともいえようがヘーゲルの完成された学全体を構成する仕方となったのである。そして、この体系形式の時点で人間とその生活との問題をも取り込むことになるのも、そこにヘーゲルの学問に対する態度と現実の生活態度との照応をうかがわせるものがある。この時言及されている体系は周知の『一八〇〇年の体系断片』に現実化されている。そこでは「分離が無限であるならば、主観的なものに固執するか客観的なものに固執するかはどうでもよいことである。しかしいずれにせよ対立は残り、それは絶対的な有限者と絶対的な無限者との対立である。そしてこの場

合、有限な生を無限な生へと昂めることは単に有限な生の上に昂まるということにすぎなくなるであろう。無限者といってもそれは、有限者の全体性に即ち有限者の無限性に対立しているかぎり、高々最も完全なものということにすぎない。この場合、この対立が廃棄されて美しい合一になるのではなくて、合一が棄てられて、対立は自我が全自然の上に漂うということであり、あるいは、全自然を越える存在者への依存、もっと正しくはこの存在者への関係である」[2]と述べられ、これは長い年月の隔たりはあるが、ヘーゲルの後年の主観と客観とについての主張に結実していく。即ち、主観と客観との対立は必然的ではある。この主観はその真実の姿ではIch＝Ichの自我である。この自我も最初は抽象的である。この抽象的な自我は客観の存立を経験することによって自身も客観性を得て、同時に客観も主観的とならなければならない。ここでも既に「自我が一切を、対立する一切を足下に踏み抑える浄福は時代の現象であって、これは結局、人間になりえない絶対的に疎遠な存在者への依存を説くことと同じ現象である。あるいはこの存在者がある時現世的な人間になるとしても、この存在者はこの神人合一においてやはり絶対的に特殊者であり、単に絶対的な一者であることに変りはない」[3]と述べ、フィヒテ的な対立の克服の仕方にも、イエスによるその解決にも疑問を呈しているのである。

ここでこの時代のヘーゲルに言及しようというのではないが、ヘーゲルが、終始、体系の哲学者として思索し、同一の概念を追及し、この概念の内容を如何に規定するかに腐心してきたかが、右に挙げたことから推し量られる。規定者(das Bestimmende)と被規定者(das Bestimmte)との差異・関係が考察され、規定の作用の本質が明らかにされ、更に自己自身を規定するものに進む。ヘーゲルはこの過程と結果とを歴史に必然的なものとみ、他方概念もこの歴史における歩みを自己の内容としていなければならないものと考えていたのであろう。カントと同様、ヘーゲルも

哲学史の総括者であるということが自己の使命の一つであると心得ていたものと思われる。ヘーゲルはこの規定作用を否定性に因るものとする。「概念は絶対的に自己同一な否定性として自己自身を規定するものである」(II 354)[4]。この否定性が体系を構成する原動力である。この概念の内面である否定性という主観性に専ら「概念と実在性との対立の止揚が基づい」(II 496)ている。他方、概念の内的な作用として否定性は推論[5]を形成する(II 496f)。推論は論理的な形式としては概念と実在性との境界をなすものであって、概念の内的な作用であるこの推論の媒介とこの媒介そのものの止揚とを通して、それは概念を実在性に結びつける(II 352, 498)。ヘーゲルは、結局、この概念と実在性との関係を「事物(die Sache)が根源的分割として、自己を当為と存在と(ihr Sollen und ihr Sein)に分割するものであり、また他方両者の直接的な統一である」(II 306f)ということに基づかしめる。従って、ヘーゲルにとっては概念と存在とはもともと対応するものなのである。しかし、存在あるいは有は概念の自己喪失態として、自己関係する否定性(II 262f)として概念の外に出ているものであって、両者は直ちに同一ではない。概念と実在性とについての考察、即ち両者がそれぞれ如何なるものであるかということや両者が如何に対立するかということの考察、ヘーゲルがこれらをどのように自己の哲学の課題とし、またこの課題とされたことについてどのように解明するに至ったか、これらのことの根底にはヘーゲルの反省と思弁とにおける歩みがあるのである。そして更に、概念は実在性へと止揚されねばならない。両者の間に絶対的な深淵を設けることも、自然の上に彼岸的な実体を置くことも一つの思想上の出来事にすぎない。ヘーゲルはむしろこのような彼岸性の所以を糾明し、これを批判する。しかし他方、シェリングのように主観＝客観を原理として哲学することも、また更に主観的か客観的かという見地からのみ哲学の課題を考察することも(§41, Zusatz 2)[6]適切でないとする。以上のような検討を経て、ヘーゲルは「哲学は唯存在しているものを認識するの

であって、単に在るべきもの従って現に存在しないものについては知ることはない」(§38) と主張する。それ故「実在的なものの中に、感性的存在の中に概念を認識する」(§353, Zusatz) ことが哲学である。というのも哲学にとって「個物は既に存在していよう」(ibid.) からである。元より哲学にとって、概念は「それ自体で妥当するもの」(ibid.) ではある。しかし事物の一契機としての概念からみれば、有は客観性として「概念が自己の抽象と媒介とを止揚して、自己をそれへと規定するところの」(II 357) 直接性であって、客観性は「概念の即且対自的にある有という意味」をもち、この概念は「自己の自己規定の中で措定された媒介を直接的な自己自身への関係へと止揚」(II 358) している。

従って、優れた芸術作品や人倫の原則やが、それらが人間の主観に由来してはいるが、この主観の即且対自有として客観的といわれるのである。しかし、直ちに主観の行為によるこの合一の観点に立つことはできない。他方、概念と実在性の合一の例として生体や芸術美やが挙げられている (§55)。ヘーゲルにとって、すべての物が推論であるが、既に述べたように、論理的形式としての推論は概念と実在性との接点をなす。客観は自己の中へ概念が止揚されているものとして、概念とは区別される。他方、客観は自己の中に概念を含むことにもなる。主観は客観の中に自己自身を見出している。これに加えて、客観は概念の実在性を担うものであるから、主観は自己の即自的な概念と自己の活動とに対する根拠と現実性とを客観の中にもっている。しかし、客観が概念の喪失態であるから、客観における概念も即自的であり、またこの概念が客観自身の概念とはかぎらないから、この点で客観も主観的である。[7] 概念としての主観にとって、客観は否定的なもの、主観によって規定されるべきものである。概念の自己区別という点から、主観の概念の内容も多様であり、主観は種々の規定をもつ。またいくつもの主観が、種々の主観が存在するようになる。こ

うして客観に対して種々の観点からいろいろの主観が関係することになろう。他方、客観にも同じくいくつもの客観、種々の客観が存在し、客観と客観とが関係することになる。こうして単純な主観も多くの客観に囲まれている。主観と客観とは区別される。しかし、この区別を媒介にして両者の媒介が行なわれる。主観は自己の概念の「対自有」をつくりだすべく、「目的」として客観に関係する(II 359)。

先に述べたようにこの目的の内容は多様である。最高の目的は既に挙げた美とか善とかである。しかし、主観がこのような内容をもつようになるには、長い歴史に亘る自己形成が必要である。本論では最も単純な主観と客観との関係と思われる「欲望(die Begierde)」について考察する。先ず『精神現象学』における「欲望」を取りあげ、次に『エンチクロペディー』の自己意識の章の「欲望」の節を検討してみたい。

二、欲望と生命

a 生命

『精神現象学』の意識の章(A)I～IIIは宇宙生成史ともみられる。意識の対象である個々の物が自己の現存在と自己の概念との不一致により次々と弁証法的運動の諸段階を経ていく。この運動の到達するところが、自己意識である。ここでは対象(自我)と概念とが対応している(Phän 133)。[8] しかし、この自我もまだ直接的な存在である。この直接性は先の感性界の自立性の反省したものにすぎない。この直接性は「絶対的媒介」[9](Phän 140)である。こうして以前の契機が自己意識に甦ってくる。自己意識はこれらの契機を通して自己の直接態を止揚し、自己の対自有と自己のエレメントとを獲得する。自己意識は意識の経験と、この経験の中で生じた区別とこの区別の廃棄とを知っている。自己意識においては、区別は自己意識自身の区別としてなんら区別でないような区別である。[10] 自己意識はこの自

己区別において自己意識であり、自己自身の知である。自己意識は「他在からの還帰」として、あるいは「単に自己自身としての自己自身を自己から区別する」こととして運動である。[11] この単なる自己区別において、他在は廃棄されている。自己意識がそれから還帰すべき他在は存在しない。しかし、自己意識がそれへと還帰すべき自己も存在しない。自己意識はここでは単に還帰の運動としてのみある。しかし、この他在の「存在」がなければ、自己意識も成立し得ず、対象の自我に対してそれは「Ich bin Ich という運動のない同語反覆」(Phän 134) でしかない。この点で自己意識は崩壊してしまっており、単にそれの反省された表象としてのIch=Ichのみがある。しかし、自己意識の自己への還帰として自己意識が成立する。この還帰において、意識における区別あるいは意識から区別されたものも同時に自己に反省している。こうして自己意識の中に単に契機として含まれていた感性界の全体が存立として恢復している。自己意識はその前提と生成との面からみれば、この他在と自己との統一を含んでいるが、他方その概念からみれば自分だけでの自己統一であり、自己にとってこの他在が無なることを知っている。このような自己意識が「欲望」である。自己意識はそれ自身において統一であるが、しかしそのエレメントを欠いている。自分だけでの統一である自己意識は、先の存在との統一によって自己のエレメントを獲得しなければならない。このエレメントが予め自己意識に用意されてはいない。また自己意識も既に自体としてあるのではない。先の感性界を自己意識のエレメントに昂め、他方自己意識にその対自有を与えるのが欲望である。自己意識の運動は同時に対象の成立である。意識の対象であったものの反省と自己意識の反省とは同じものである。自己へと反省した対象は単に以前の感性界へと回帰するのではなく、自己意識と同じ内容を得ている。そしてこの自己意識の普遍的なエレメントが「生命 (das Leben)」(Phän 135) である。[12] 生命も自己意識も同じ内容をもつが、自己意識が「区別されたものの無限な統一」であり、またこの統

一であることを自覚しているのに対し、生命はこの自覚を欠いた統一である(ibid.)。後述のように、生命も唯運動として、また過程として統一である。欲望は自己意識として、自己のエレメントと自己の対自有とへの自己意識の自己媒介であった。しかし、エレメントはエレメントであるかぎり、エレメント自身が自己の対自有としてのこの自己意識へ媒介されねばならぬ。この媒介もまた「欲望」である。以前の欲望の対象は生命であったが、ここでは欲望の対象は「生ける個体 (das Lebendige)」(ibid.) である。生命と自己意識との生起において、自己意識は欲望として対象を否定的なものとしながら、同時にこの対象の自立性を経験する(ibid.)。この経験の真相は対象の否定性ということにある。このようにして欲望は対象の自立性とその無なることとに関係しており、それ故欲望は運動である。対象の自立性とその無なること、また自己意識が運動であるということとはこの否定性に基づいており、従って解明されなければならないのはこの否定性である。

ヘーゲルはこの生命を二段階に分けて説明する。先ず第一に、生命の普遍的本性と生命における形態化[13]という点から考察される。生命の本質は「無限性」[14]であり、「絶対的に揺動する無限性としての無限性自身の静止」[15]である。この本質が生命の「単純で普遍的な媒体」であり、あらゆる区別に浸透し、これを流動化し廃棄する「普遍的な流動性」である。他方、この媒体自身が自己自身を区別するものである。それ故、媒体に浸透される区別は媒体自身の区別であり、この区別はこの媒体において存立をもつ。この媒体が「これらの区別の実体」である。これらの区別はこの実体において、分肢としてまた自立的に存在する部分としてある。これらの自立的な部分の有は抽象的な有でもまた物の有でもない。この有は先の生命の本質であり、「純粋な自己内運動の流動的実体」である。このように各々の分肢がこの生命の本性に浸透された区別として成立するのは、それがこの生命の「純粋運動自身の規定性以外の規定性」

に拠るのではないということに由来する(Phän 136)。自己意識は自我、個 (die Individualität) であるから、それはエレメントとしての普遍的生命をではなくて、生ける個体を欲望する。これに対し、普遍的な生命というエレメントも自己を契機化し、自己に形態を与える。この二つの作用——個体への欲望と形態化——は、同一の作用とみられる。以上のことをヘーゲルの生命発生論とみることができよう。

分肢あるいは綱は自立的な存在であり、生命の対自的な姿である。普遍的生命は綱へと自己を分肢化する。他方、綱は生命という本質性に、あるいは統一に「反省」している。この統一が、ヘーゲル哲学の主要な概念である「否定的統一」(Phän 136) である。区別と区別の自立性でもあり、またこの区別を廃棄する先の流動性は、この「否定性」である。このエレメントとしての生命の本質の、綱への区別を、ヘーゲルは「区別の作用そのものであるところのもの」の、自体的でないということ、なんら存立をもたぬということへの「抑圧」と呼ぶ。こうして生物の全綱目が出来あがり、形態化が完了する。自立的な個々の生物は普遍的な生命が自己の内へ浸透することを拒み、自分だけの存立を守り、個としてこの生命のエレメントとの断絶を主張する。逆に、個々の生物はこのエレメントをそこから自己の生存の養分を獲得する猟場とみなす。

この第一段階としての生命の形態化に対して、生命の過程という第二段階があらわれる。ヘーゲルは先の第一段階を「普遍的で流動的な媒体における生命」、「諸形態の静止的な配列」と呼ぶ。しかし他方、「普遍的な存在を消費して自己を保存し、自己に自己自身との統一の感情を与える」個は「まさにこのことによって、自己がそれを通して対自的となっているところのこの他者との対立を止揚」する(Phän 137)。生あるものは死を迎える。この自然死は個の存立を生命の本質へ委ねることである。個の存立がこの生命の普遍性の契機に由来する規定性以外の如何なる規定性

にも拠らないが故に、死は個が「普遍的な生命」へと還帰することである。そして、一つの個の死は別の個の誕生である。こうして、生命の過程――個の維持と世代の交替――は円環をなす。このようなものとして、生命は無限である。先の形態の静止的な配列が見取り図であるとすれば、生命過程はその現実化である。この円環過程の中にあらわれる生命は、この生命の過程の全体を含む。しかしこの全体を含む生命は自己の各契機――エレメントとしての普遍的生命、形態、個々の生物とその生活と生死――を順次並べることでもなければ、またこれらの契機を「単純に纏める」ことでもない。それはこの契機を通して「自己を展開し、この展開を解消し、この運動において自己をそっくり保持する全体」(Phän 138) である。この円環においては、始まりと終わりとが同じものである。即ち、最初の「直接的な統一」から出発し、「形態化と過程との両契機」を通して、再び「最初の単純な実体」へと還帰する (ibid.)。しかし、形成された出発点は最初の出発点を知ることもなく、またそれが自己と同一であることも知らない。また自己が生命の円環的全過程とその諸契機を自己の中に含むということもそれは知らない。[16] しかし、単に個が生死を繰り返すのではない。一つの形態は個の交替の中で存続し、不滅である。そして、一つの形態の中に、多くの同じ個が存在する。この形態と個とにおける同一性は抽象的同一性ではない。この同一性は生命の円環過程に自己を実現する普遍的な生命の力である。この同一性は個々の個においては意識されていない。普遍的生命は個として自己を現実化する。個は普遍的生命の力を自己の中にもち、円環的過程の全体を自己の中に含んでいる。こうして過程の中で産出されたものとしての個は「反省された統一」とみられる。この統一はそれ自体、生命過程にあらわれる一つの個として「実存」してはいない。この生命の規定された現実の過程によって作りだされ、この過程の全体を含むこの統一が、類 (die Gattung) である。類が自己意識の真のエレメント、根拠である。更にまたこの統一の意識も生じる。生命は個

を「この統一として、即ち類として意識する」意識を「指示」[17]する(ibid.)。個は一つの生ける個であるとともに、この自己の個が生命の全体性、生命の統一であるという意識をもつようになる。生命は個において自己を二重化する。またこの二重化において生命は自己の現実性と統一とを獲得している。先の生命の発生に対し、この箇所は人類の誕生をあらわすものである。

b自己意識と類　欲望の真相　類であることを自覚している意識が自己意識である。自己意識は類をもって自己の本来のエレメントを得るとともに、エレメントとの区別を本質的に解消している。即ち、自己意識は「それ自身類」であるとともに、この自己意識に対して「類が類として」ある(Phän 138)。他方、類において自己意識が自己意識としてある。自己意識の対象である自我はかって生命において展開された諸契機とこの諸契機を通して行なわれた運動とを再び今度は自己において経験することになる。[18]こうして初めて自己意識は自立的生命の無なることを確信し、このことによって自己自身を確信する。生命の自立性の故に、この自己意識の自己確信が「対象的な仕方」で生成している。欲望も自己の対象の自立性の故に充足を得る。しかし、欲望の対象がこの自立的な対象であるとすると、欲望は繰り返し生じ、先の確信にも拘らず自己意識は繰り返し対象を見出すことになろう。従って「欲望の本質」は自己同一的で自己自身を確信している自己意識とは「別のもの」になっているように思われる(Phän 139)。対象の自立性の故に、自己意識は対象への否定的な関係によっては対象を廃棄できない。この差異（思い違い、当て外れ）の経験から自己意識は自己の対象の真理と自己の真理とを知るようになる。対象の自立性の故に、自己意識が対象から充足を得るにはまず自己意識が対象の自立性に従わねばならぬ。この上で自己意識が充足を得るには、対象自身が自己を否定する過程を引き受けてくれるのでなければならない。[19]そして実際、対象はそれ自身否定的なものであるから、この

過程を遂行する。しかし、仮に対象が否定を引き受けてくれたとしても、欲望の領域に留まるかぎり、否定の担い手が変わるというだけで事態は変わらない。欲望は自己意識の成立のための契機であって、自己意識の始まりにすぎない。欲望の対象の否定性はこの対象の自立性の所以でもある。欲望はそれ自身感覚的性格をもつものとしてこの対象において充足を得る。しかし、自己意識はこの欲望において一方で、対象とは無関係に自分だけで存立するものとして自己を抽象的に確信し、他方この対象に、抽象的に否定的に関係しようとする。対象は、しかし、この関係の外で存立しており、「絶やすことのできない」(Phän 140) 実体である。対象の否定性は、生命を成立せしめ、類と類の意識とを成立せしめた否定性と同じ否定性である。自己意識はこの対象の否定性が自己の真理であることを知る。こうして自己意識の真理は自体的なものになっている。自己意識が真理を得るとともに、対象も——対象の本性が自己意識の真理をなすところのものと同じものであるから——自己意識のエレメント、即ち類となっている。自己意識も対象も同じ結果に進んでいる。こうしてこのエレメントの上に存立するものはすべて自己意識であり、自己意識の対象は自己意識である。類は自我に対し別の自我を指示する。

個々の個体は誕生し、やがて死ぬ。個は死によって普遍的生命に帰る。その身体の境界がその個の境界である。しかし個は自己意識としては普遍的生命であり、また対自的となった普遍的生命としてそれ自身他者との普遍的な絆である。自己意識は他の自己意識の中に自己を見出し、また自分だけでも自己の中で他者とともにいる。自己意識は過去の想起と未来への期待と配慮との中に自己を見出し、またこれらにおいて過去の人々とも、未来の人々ともともにいる。自己意識は自我であるとともに対象でもある。それはエレメントであるとともに自己意識でもある。ここでは、固定的に見えてその実直ちに撤廃されるような区別は消失している。こうして自我のみならず、「我々」も存在する。

意識は「自己意識において漸く」、「自己の転換点」を得る。「この転換点で、意識は感覚的此岸の多彩な仮象と超感覚的彼岸の空虚な夜とを出でて、現在という精神的真昼に歩み入る」(ibid.)。ヘーゲルはこのように人類史の曙を描きだす。これ以後、人は自己を形成し、この形成を通して自己が何であるかを知ることになる。

三、自己意識

a 主と奴

自己意識は自己意識の本来のエレメントの上におかれることになった。最初の単純態にある自己意識は単にその概念からいって自己意識であって、自体的にそうあるのではない。自己意識は自ら自己が自体的に何であるかを示さねばならない。この自己の証をたてる運動はまず承認(anerkennen)の運動である(Phän 141)。既に示したように、自己意識は別の自己意識に対立しており、自己意識は他者性の上におかれている。この他者性はここでは類における否定性であって、自己意識は類の外に出るのではない。この他者性において自己意識は「自己の外」に出ており、自己の他者の中に自己を見出す。承認は二つの自己意識の間で行なわれる。自己意識は対自有を得、個とならなければならないから、自己意識はこの自己の他者を止揚しなければならない。この止揚は二重の意味をもつ。自己意識は他者における自己を止揚して自己に還帰する。他方、自己意識はこの止揚によって自己を宿す他者を自己から解放して、他者を自体的な他者にする。むしろ、他者が他者としてあることによって初めて自己意識は自己の外に出るのであり、この「自己の外にある」(Phän 143)ということにおいて自己に還帰しているのである。本来、承認は相互承認であり、双方がこの同じ承認の活きをするのでなければならない。欲望におけるように単に一方に活動を負わせることはできない。この承認もここでは自己意識の内面で生じていることであって、単に「相互に承認しあっていい

ることを相互に承認しあう」(ibid.) ということにすぎない。ここには自体が欠けている。自己意識はまだ他の自己意識と関係することができない。自己意識の推論は再び生命の領域に委ねられる。

個人は類を根拠にし、このような類的な存在として潜在的には承認されている。個人はこの承認を自己の活動を通して自体的なものにしなければならない。しかし、登場したばかり (unmittelbar auftretend) の段階では、個人と個人とはそれぞれ生ける個として、唯自然的な生命の形で関係する。個人は他人を潜在的には承認しているが、実際には自己の確信を自然的な生命の形で即ち自己感情としてもっているにすぎない。自己意識は自己をこの自然的な生命から引き離さねばならない。即ち、生命が類へと自己を昂めたことを、自己意識は個においても引き受けねばならない。この生命の否定はここでは生命の否定性によってのみ可能となるのであるから、これは人為的な死である。各人は、自己の概念のために即ち「純粋対自有」のために、自己の生命を賭けて他人の死を目差す。こうして生死を賭けて闘った二人は各々の自然的な形態にある意識を棄てさり、それぞれが「対自的に自己意識であろうと意志する」(Phän 145) 存在であることを示した。しかし、この闘いが自然的な仕方で行なわれたのであるから、結果は両者が屍として相対しているということである。そして、第三者には「彼等が彼等の生命を賭け、自己の生命をも相手の生命をも蔑ろにした」(ibid.) という確信が生じている。こうして闘いが目差したはずのものが結果にあらわれない。[20] しかし、自己意識にはこの経験から「生命も純粋自己意識も自己にとって本質的である」(ibid.) ということが生じている。この二つの契機への区別は、自己意識自身が媒概念となったことによって生じた区別である。しかし、自己意識はこの両者を本質的なものとして存立させることも、両者を相互に媒介することもできない。推論の進行は両者に委ねられ、物の領域で行なわれる。両者は一方で自己意識の契機であり、他方で物の領域におかれている。それ故、両者は「意

識の形態」(Phän 146) をもつ。この区別においては「不等性 (die Ungleichheit)」[21] (Phän 143) が支配し、一方は自立的意識として、他方は非自立的意識としてある。自立的意識は対自有を本質とし、非自立的意識は生命を本質とする。この意識は個々人によって担われるのであって、前者が主、後者が奴である(Phän 146)。

主は対自的になっている意識であり、この意識は奴の意識によって媒介されている。何故なら、意識の対自有は生命の否定性によって生じたのであり、奴がこの生命を本質としているからである。しかし、媒介が直接的であり、また奴の意識も意識の対自有においては廃棄されているのでから、奴の意識による媒介ということは主においてはあらわれない。生命の本性は自己意識へ移されているのであるから、奴の本質である生命の契機には物性 (die Dingheit) のみが残されている。従って、奴が自己の生命を選ぶということは、物を対象として選ぶことである。主と奴とは、それぞれの内実が自己の意識内容であるから、それぞれ自己の意識そのものである。

主は媒介された一方の契機である。この契機は対自的にある意識であるから、主はまた推論の全体でもある。従って、主は自己意識が媒概念である推論として、「直接」、奴と物とに関係する。次に、主は、この推論の両契機がそれぞれ他方に対して媒概念となる推論において、一方を通して「間接的に」(Phän 146) 他方と関係する。主に移されたこの推論は一面的な抽象であって、物性の上におかれている。主が主たるのは「物の純粋否定」(ibid.) であるからであるが、この否定は抽象的で、単に「物と手をきった」ということにすぎず、物への現実の支配ではない。主は生ける個として現実には物と関係する。しかし、主においては物は自立性をもたない。物の否定としての主と物との関係が奴によって媒介されながら、なお直接的であるこの関係が「享受 (der Genuß)」(ibid.) である。他方、主の奴と物とへの間接的な関係も、奴の物への関係に依存している。主が直接他者を奴にしたのではない。奴が奴であるのは、

奴が生命を選んだかぎりにおいてである。また奴も主に対して直接奴となったのではない。それは、彼が生命に付いたかぎりにおいてである。

主の生死を賭けた闘いは物に対する闘いであったのである。主は勝利者としては物として即ち屍として横たわるものである。奴の媒介がなければ、主は現実の主とはなり得ない。主が承認されるのは、奴の一方的な活動によるのであり、従ってこの承認は一面的である。主は奴に対しては承認の活動をしない。そしてこの活動の中に真理があるのであるから、主にとって真理は奴の意識の中におかれることになる。主の真理は自己意識であるということではなくて、主も一つの非本質的意識であるということが判明する。一方、奴は自己意識の否定的な契機にすぎないが、この契機に従って活動することにより「自立的意識という真理」(Phän 147) をはからずも獲得する。両者は結果において、それぞれ互いに自己の規定を入れ換えている。(22)

b 畏怖、奉仕と労働　奴が選択した生命は自己意識に止揚されており、その一契機である。奴は即自的には自己意識であるから、非本質的な契機と全体という矛盾を引き受ける。現実にはまだ生命も自己意識も各々本質的な契機であったから、奴が担う矛盾はこの本質的な二契機の対立の矛盾である。従って、奴の矛盾は主がそこから歩み出たのと同じ矛盾である。しかし、奴の存在即ち生命はその概念からみれば既に止揚されているのであるから、奴は自己の全存在についての不安、「死の畏怖」を感受している。死は主が以前に目差していたものであり、生命の本性が否定的な形をとったものである。奴にとって、生命の「絶対的否定性」が「絶対的な主」である。この絶対的な否定性は、先に「揺動」、「普遍的な流動性」であったところのものであり、今は自己意識の本質となっているところのものである。この否定性あるいは「純粋対自有」が奴の、概念からみた主である。このことが現実の意識では、主人の奴隷と

いう仮象として現われる。こうして自己意識の本質が主人という形で「奴に対して」ある。主は生を蔑ろにすることによって死に致ったが、奴は生命を選ぶことによって主人において死に直面し、死の畏怖を懐くことによってこの本質を「自己において」もつ(Phän 148)。

一方、奴は自己意識の一契機として、絶対的な主に奉仕(dienen)する。奴はこの奉仕において絶対的否定性の活きを自ら遂行する、即ち、「すべての個別的契機において自然的定在への自己の帰服を廃棄する」、あるいは「労働によってこの定在を取り除く」(ibid.)。奴は対自的になっていない自己意識の一契機として、生命の一契機でもある。このことによって奴は生命の過程に加わり、種々の定在と関係する、あるいはこれらに作用する。しかし、主が抽象的な自己意識であるのに対し、奴はその契機でもあり、その作用の面を担っている。奴は生命に付くことによって物の自立性に従い、そのことによって主の支配に服する。一方、奴は生命の一契機として物の自立性に従いつつ、自己意識として物に否定的に振る舞う、即ち物を「加工」(Phän 147)する。既に物は自己意識の中へ止揚されているという点では、物の自立性は自己意識の絶対否定性、純粋対自有に拠るということになる。従って、奴は概念からみれば自己意識に従って、自己意識として、自己意識に働きかけていることになる。こうして奴の活きは「労働」である(Phän 148f)。主は対象の絶対否定性として、自らこの対象から離れて自分だけでの存立を得ようとする。そしてこのことによって主が主であり得るのであるが、他方対象も主の外で存立しているものとなる。奴がこの対象に働きかける。この働きは絶対否定性そのものの活きである。

しかし、物は生命が自己意識へと止揚された後にもなお感性界に残されたものであるとされるならば、労働がこの場合物を自己意識の対象に変えるのであり、対象に自己意識の形式を与える。こうして対象は、労働の対象としても

労働の成果としても自己意識の対象として存立を得る。労働するものは自己意識の否定的本性として、この本性を自己においても対象においても顕在化させるものとして働く。これによって、労働するものは自己意識の対自有を自己の有とする。即ち、労働においてはこの「対自有」が「自己自身のもの」でもあり、また「対象的 (für es)」にもある(Phän 149)。

自己意識が自己の対自有を求める闘いがそこから生じたのは、自己意識と生命との対立であった。また主と奴との二つの意識がそこから生じたのも、自己意識と生命という二つの本質的契機の対立であった。それぞれの過程はこの二重性を止揚する。しかしこの止揚そのものが二重的であり、止揚態もまた二重性をもつ。労働においてはこの二重性が止揚され、自己意識の対自有がある。しかし、この対自有も同時に廃棄されている。というのは、労働において先の絶対否定性に対する畏怖が解消されているからである。労働するものは自身この絶対否定性の活きとして、自己自身「即且対自有」(ibid.) にある。しかし、この対自有を我ものとすることにより、却ってこの対自有は単なる自分だけでの存在となっている。対自有が廃棄されることによって、労働は再び物の側におかれ、労働は個別性に収斂している。こうして、自己意識が労働の外におかれ、物と自己意識との対立が恢復してくる。畏怖なき形成が進行し、「虚しい我意」が結果する(Phän 149f)。人が「絶対的な畏怖ではなく、唯いくつかの不安を耐え忍ぶだけであるならば」、自己の実体、自己の本質は彼の手の届かないところにあるのである。確かにどの民族も生活上のそれぞれ特徴ある技倆、熟達を示す。生命の過程からみれば、これらは関心や驚きを引き起す。しかし、これらの民族もこの熟達だけでは自ら世界史に登場し、その審判を仰ぐことができない。それ故、歴史において、人は単なる労働だけでは凌ぐことのできない畏怖を体験することになる。

四、衝動としての欲望

『精神現象学』では、欲望が生命と人類とへの媒介をなすものであった。この展開は事柄の意識への現象であるが、しかし、生命も意識と自己意識とに達するものであるから、この現象は自己意識の自己展開ともみられる。[23] この展開の内容は更に進んで理性の内容とされる一方、他方論理の領域に引き戻されて考察され得る。本論は、理性が如何なる内容を、どのように自己の内容とするのかを問題とするのではないから、論理的な領域を通して、この欲望について概観することになる。

生命、このヘーゲルにとって理念の最初のものは「内的な合目的性」を含む。この生命と共に哲学は反省の上に昂まったのだとされる(II 387)。目的は「自由に実存する概念」、「自らの実存における概念」である(II 385)。あるいはそれは、自己を自ら規定し、自己を客観化し、この客観性において自己と同一であるものである。従って、目的は「自己自身を産出する活動」であり、この活動によって「自己自身を保持する」ものであり、またこの自己保持を「自己目的」とするものである。[24] しかし、目的も内的な概念としては、単に「自己を外へ措定しようとする衝動(der Trieb)、努力である(II 391)。そして、目的には概念の止揚態としての客観が対立する。こうして目的は活動であるが、他方目的が目的としてあるかぎり、それは外的である。即ち、目的は内的には「無限な主観性」であるが、他方「外的な客観性に向けられている活動」である(II 392)。客観は、概念がそこへと止揚されたものとして内的には概念を含む。従って、客観は対自的にも概念によって規定されたものとならなければならない。他方、概念も客観の外面性に自己を措定し、この外面性を自己の外面性としなければならない。主観によって産出されたものも、主観による産出ということだけでは実現された目的とはなり得ない。一方、客観はそれが含む概念によって規定されたものであるということによって、加えて主観が自己の意図をこの客観の規定性の中に見出しているということによって、客観も実

現された目的である。しかし、客観が主観と対立しているかぎり、客観における目的の実現は主観にとって外的である。一方、客観は自己が含む規定性に無関心なのであるから、客観における目的の成立は客観にとっても外的である。こうして、客観における目的は外的である。従って、産出物の場合でも客観の場合でも、実現された目的とみなされたものは「手段」である。

扨、主観あるいは目的は直接に客観と関係することができない。目的は唯ある手段を通じてのみ客観と関係できる。従って、関係しあうのは二つの客観である。この場合、二つの客観の内どれが客観で、どれが手段であるかは客観そのものにおいては決まらない。このことは主観的な事であって、二つの客観にとって外的なことであるから、二つの客観はむしろ共に手段とみられる。自己と自己の客観との間に別の客観を滑り入れることは「理性の狡智(die List der Vernunft)」(II 398)と呼ばれる。しかし、この狡智により却って主観は自己の「客観的目的」から遠ざけられてしまう。従って、主観的目的—手段—客観的目的という推論は成立しない。この推論の各々の項の間に次々と手段としての客観が挿入され、推論は手段の無限の系列に変ずる(II 401)。客観的目的はこの無限の系列の彼方に当為としてあるにすぎない。目的は実現できない。

しかし、目的は手段において実現されている。手段が概念と実在性との一致とみられるかぎり、それは内的合目的性からみても実現された目的である。この点で、手段は「外的合目的性の有限な目的より次元の高いもの」(II 398)である。手段の外面性は単に主観に対立しているという点にある。本論は精神の客観的な内容への媒介を問題にするのではないから、議論を再び欲望の問題に移そう。生命や類やは理念であるが、単なる形成の段階に留まっている個は自己の概念をまだ自覚してはいない。

一八〇七年の『精神現象学』に対して『エンチクロペディー』の「精神現象学」では、自己意識の欲望が主観性と客観性との媒介として捉えられている。『エンチクロペディー』では、生命を論ずる「自然哲学」が設けられており、自己意識に対しては生命は前提されている。このため、生命の章から心及び心の感情の章に至るまで長い叙述が当てられ、欲望といっても動物のそれと自己意識のそれとは多くの過程で隔てられていて、「自己意識」の節の欲望は自己意識の成立の不可欠な媒介ではない。この欲望は既に出現している「個別的な」自己意識の欲望、「欲望する自己意識」としてある(§425, Zusatz)。欲望の本性は、欲望の対象の本質である絶対否定性、生命の否定性である。個別的な自己意識の欲望は個別的であって、欲望の本性は生ける個体の存在に転化している。ここでは、欲望と欲望の対象とは、個別性の故に、逆に現実の生命の支配の下におかれている。欲望が生命のエレメントと生ける個体とを現出せしめた媒介であることはここでは忘れられている。

欲望の対象は例えば水である。水は本来生命のエレメントであり、かつてそこで生命が生じたものである。しかし、今、水にはそのような自発的な力がない。水は唯、飲まれる(aufgezehrt)ことによって以前の力を想起するのみである。ここでは、水を飲む主観が生命の内的な力として水に対している。唯、欲望する主観は、水の中に「自己の本質に属するものでありながら、なお自己に欠けている」(§427,Zusatz)ものを見出し、水の外面的な客観性を破壊し、逆に自己を客観化する。他方「外面的な客観」としての水も、体内の生命活動に合体して、「主観化」される(§426)。こうして、自己意識も対象も同じ本性をもつことによって関係しあう。「自己意識は客観そのものの現象する概念である」(§427,Zusatz)。水は自己の完成されたものを自己のものとすることができない。水は自己の能力の発現のために、自己と質的に異なる他の存在が必要である。水はこの他者を自由な存在として承認することができず、凡てを

自己の中へ溶かしこもうとする。凡てを溶かす水は普遍的な存在ではあるが、この普遍性は抽象的である。こうして水は自己の力の完成態に支配される。水は生命のエレメントではあっても、生命というエレメントではない。これに対し、自己意識は対自的な生命力として。欲望とその充足とにおいて、単なる衝動としての欲望ではなく、形成(bilden)する活動として活く「絶対的な活動」である(ibid., §428,Zuastz)。充足された欲望としての自己意識は自己を完成した自己意識である。この充足において自己意識が得るこの完成態は「個別的な主観の対自有」であるが、それは「客観性と結びついた主観の無規定な概念」にすぎない。[25] だがこうして自己意識は他者と相対することになる。この他者は自己と質的に異なるものではなくて、自己と同じもの、他の自己意識である。

自己意識の一方は他方の内に自己を「観る」(§430)、しかし、この他者の中の自己を自己として承認することも、この他者を承認することもできない。両者を隔てかつ結びつけているものは身体性という直接性である。身体性はここでは生命の対自有として普遍性をもつが、同時にそれは個人を限界づけるものでもある。この矛盾即ち身体性を廃棄して自己と他者との承認を達成するために、「自己を意識する」主観は生死を賭けた闘いを行なう。この闘いは各人の生存と各人の自由とを目差したものであるから、死そのものは無意味である。死に際しては「魂の不死もなんの慰めにもならない」。[26] 闘いの目的は過程の契機に分解し、各人はこの契機を自己の規定(本分)として生き延びる。[27] この契機は最初は直接的で、単に区別されたものである。各人はこの直接的な区別を解消して、この契機の同一性を恢復しなければならない。この同一性は類の絶対否定性であり、対自的には普遍的意志である。従って、『エンチクロペディー』における欲望は、既に存在している個人を逆に普遍的なエレメントへ媒介するものである。この媒介によって同時にエレメントも対自的となる。この対自的なエレメントにおいて人間が得る状態が自由である。そして、こ

の自由が人間の本来のエレメントであり、人間を結びつける絆である(§431,Zusatz)。しかし、各人が自由になるためには、各人がこの普遍的な意志に従わなければならない。生命を賭ける闘いと奴隷制とが正当性をもつのは「自然状態」においてである(§432,Zusatz)。しかし類の普遍性はこのような自然状態を廃棄して自己に、家族、国家、社会等の形式を与え、また法、憲法、人倫等の内容を与える。各人はこの形式の下でこの内容を自己の意識の内容とし、各人の主観性の諸形態を止揚しなければならない。各人はこの形式と内容の下で、「自由である」とまた「人格」として承認され、遇されるのである(ibid.)。

五、結び

『精神現象学』においては、欲望が感性界(意識)——生命——自己意識という媒介を果している。この媒介は同時にエレメント ↑↓ 個という媒介でもあった。『エンチクロペディー』では、欲望が個別的な自己意識の衝動としてどの様に活くのかが述べられた。

扨、欲望にはその概念からみれば、対自 (für sich) と対他 (für andere) という二面が含まれる。欲望によって媒介された自己意識は自己意識と自己意識との対立をもつ。両者の相互承認の闘いは身体という直接性によって媒介される。この闘いの結果、純粋自己意識と生命との対立が生じる。この対立は自己意識の直接性によって主へと止揚される。ここで主は自己意識の概念として、主——意識(奴)と物、という推論をもつ。この推論は奴と物との相互媒介という二つの推論に分離する。しかし、これらの三つの推論はすべて物を基盤にしている。従って、この三つの推論は全体として主から切り離されて、自己意識(奴)と物という推論に移行する。奴の自己意識は、自己意識の本質である絶対否定性の活動、即ち労働、形成(Formieren, Bilden)である。この労働を通して奴は対自有 (das Fürsichsein)

（自分だけでの存在）を得る。一方、物は労働の対象として、それは自己意識の対象であるからそれ自身自己意識である。こうして奴の推論も二つの推論に分離すると考えられる。即ち、奴――主への畏れ（für es）・絶対的主への畏れ（an ihm）と対自有、奴――対自と対他という二つの推論である。しかし、対自有は自己意識の絶対否定性の対自有であるが、この否定性の対自有への止揚は一面的であるから、この否定性はむしろこの対自有において廃棄されている。こうしてこの二つの推論は崩壊して、自我は理性的なものを把握せず、単なる我意に留まり、他方、労働は畏れなき形成として生命や物やの領域に押し返される。しかし、労働において対自――対他の推論が成立するとすれば、これは最初の課題であった自我と他我の承認の課題の再現である。この推論は自己意識としての奴が媒概念であるから、自己意識と自己意識との媒介が身体性ではなくて、自己意識そのものによって行なわれることになる。しかし、先に示したようにこの推論が物へと疎外される面をもつのであるから、この場合には自己意識の承認も成立しない。他方、第一の推論は奴の労働の上に成立する。しかし、労働によって対自有を自分のものとする個人が如何に普遍的意志に従うことができるのかが問題である。こうしてこれら二つの推論の成立する可能性が問われることになろう。

注

（1）hrsg. v. J. Hoffmeister, *Briefe von und an Hegel* (Ph. B.), Bd. I, S. 59f。本書によると、この手紙にシェリングの書き込み „Abs. Identität = Subjekt und Objekt = Identität“ が記されているという。ヘーゲルが自己の「体系」の形成に到ったという報に接して、シェリングが自己の哲学の原理を記したのであろう。

（2）Hegel, *Werke* 1 (Suhrkamp), S. 427

（3）ibid.

（4）Hegel, *Wissenschaft der Logik* (Ph. B.), hrsg. v. G. Lasson, I, II をそれぞれ I, II で表わし、アラビア数字でページを示す。

(5)否定性が推論の形をもつのは、それが弁証法として、そこに三つの概念があらわれる三分法を採るからである。ヘーゲルはこの点で三分法を提唱したカントを高く評価している。

(6) Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* パラグラーフの数字が挙げられているのは以下本書のパラグラーフである。

(7)ヘーゲルはこの点で主観性の二義性 (II 305) と客観性の二義性 (II 358) とに言及している。

(8) Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, (Ph. B.) 以下 Phän と略、数字はページを示す。

(9)これはヘーゲルが最後まで貫いた立場である。既に述べたように、真の直接性はこの媒介でもある最初の直接性の止揚によって得られる。

(10)この表現は随所に見られる。例えば—— Phän 178, II 252。

(11)この運動は、論理学の本質論において反省の運動としてあらわれるものである。

(12)このようにエレメントを捉えることは、私が哲学を学び始めた頃に、高橋昭二教授から講義で教えられた。例えば、魚にとって水がエレメントであると。

(13)形態や分肢は、生物においてその真相をもつ。形態は器官の形成と系の形成という二つのことを同時に意味する。従って、個体の発生ということをもあらわす。即ち、形態はまた現存在ということも含む (Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, (Ph. B.), S. 105)。

(14)対立するものが、それぞれ対立する規定を交換するという意味をこの無限性はもたされている (Phän 141)。この無限性とヘーゲルが真の無限性といっているものとの異同は問題となり得よう。

(15)この揺動 (die Unruhe) という言葉は、次の表現にも現われている、「生成の絶対的揺動」(II 174)、「生けるものの外的側面の揺動は概念の自己における開示である」(II 420)。

(16)このことは、生物一般の特徴である。

(17)ここでは類の成立が、「指示 (verweisen)」するという言葉で示されている。しかし、類については、『現象学』以前にも——例えば『イエナの形而上学』や『イエナの実在哲学』やにおいて、以後にも——例えば『論理学』や『自然哲学』やにおいて、詳しく論究されている。後には、自己意識と類との関係がL・フォイエルバッハによって取り上げられる(『キリスト教の本質』の第一章、第八章)。

(18)自己意識のこの経験は、自己意識が精神の段階に達するまで続く。「精神」においては、この類の内容そのものが自我の内容とならなければならない。しかし、この内容も自我の抽象的な自己確信に制約されているかぎり、それは道徳である（ヘーゲル、『法の哲学』、一四一節）。道徳と人倫との区別を、ヘーゲルがカントから、即ち『実践理性批判』と『宗教論』との差異を認識して、引き継いで、これを自己の課題としたのだということは、高橋昭二教授の講義における指摘に拠るものである。

(19)これはヘーゲルが「理性の狡智」とするものに似ている。

(20)ヘーゲルはここで「aufheben」という概念を補って、「…aufhebt, dar es [=das Bewußtsein] das Aufgehobene aufbewahlt und erhält」と記している。これは、後にもっと端的な形で与えられる定義になる(193f)。

(21)Vgl. Hegel, *Bewußtseinslehre für die Mittelklasse* §33 (Hegel, *werke* 4 (Sukrkamp), S. 120)。この不等性は論理的には反省の運動に拠る。ヘーゲルはこれを『本質論』の「対立」の節で、不等性への反省、肯定的なものと否定的なものとに展開して述べている。

(22)ここでヘーゲルは、主と奴という言葉に替えて、主の身分(die Herrschaft)と奴の身分(die Knechtschaft)という言葉を使う。これは、主であることや奴であることがそれぞれその当人の絶対的な本分ではなくて、この規定がその人から離れ得る、あるいは克服されねばならぬものであることを示している。

(23)自己意識の自己展開ということと、この展開の意識への現象ということとは同じであるかどうかは問題とされ得よう。意識に現象する主観は種々の制限に制約されているが、自己を展開する主観はこの制約をむしろ自己の展開の規定にする。この点で、『現象学』の主観性と絶対的な主観性とは区別されるのだとも考えられる (Vgl. K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, (Hegel-Studien. Beiheft 15), S. 205-208)。

(24) Hegel, *Werke* 18 (Suhrkamp), S. 349

(25) Hegel, *Werke* 4 (Sukrkamp), S. 119

(26) Hegel, *Werke* 18 (Suhrkamp), S. 511

しかし、この闘いに対して真面目な態度を採らなくていいということではない。死において、生命のもつ絶対的否定性を捉えねばならぬのである。しかし、この否定性の概念を得た後に、尚死を目差すことは許されない（例えば、決闘の禁

止（§432. Zusatz）。死を恐れず、主張される偉大な思想や行なわれる偉大な行為もある。しかし、この場合にも先の原則に悖るようなことがあってはならないし、逆に死がその偉大さの保証にはならない。現実の生命を死に等しいような無意味さに追い込むことは避けねばならない。Vgl. Phän 321-323。

(27) 各人はこの闘いの目的の内容を自己の思弁的な内容とするのでなければならない。ヘーゲルはフランス革命に対しても類似の態度を採っている（Phän 421f）。

（文学部　助手）