

## ヘーゲル『精神現象学』の社会哲学的ポテンシャル

飛 田 満

### はじめに 社会哲学としてのヘーゲル哲学

小論の目的は、ヘーゲルの体系的著作『精神現象学』（1807年）における社会哲学的ポテンシャルを探ることである<sup>①</sup>。ここに「社会哲学」というのは、伝統的には「実践哲学」などとして、また最近では「公共哲学」などとして、とりわけ法律・道徳・政治・経済などに関する思想的問題を取り扱う、ヘーゲル哲学体系のなかの「客観的精神の哲学」と呼ばれるものを指す。

ヘーゲルはその初期から晩年まで生涯を通じて、こうした社会哲学的問題に深い関心を寄せていた。彼の最初と最後の刊行物が『カール親書』訳（1798年）と『選挙法改正』論（1831年）という哲学的言明を意図しない時事的な政治論文であったことは興味深い<sup>②</sup>。ヘーゲルの社会哲学的著作のうち『精神現象学』以前では、まず1799年から1803年にかけて執筆されたとされる『ドイツ憲法論』<sup>③</sup>がヘーゲルの最初の本格的な政治論文として、また1802年と1803年に発表された『自然法の学的取り扱い方について』<sup>④</sup>がヘーゲルの最初の法哲学的論文として注目される。さらに1802年から1803年にかけて執筆された『人倫の体系』に続いて、『精神現象学』直前に書かれた『イエーナ体系構想Ⅰ』（1803-04年）と『イエーナ体系構想Ⅲ』（1805-06年）に含まれる「精神哲学」においては、「承認」や「家族」「国家体制」などについての論究が見られる<sup>⑤</sup>。『精神現象学』以後では、もちろん「法」「道徳」「人倫」（家族・市民社会・国家）からなるヘーゲルの社会哲学上の主著である1821年の『法哲学綱要』<sup>⑥</sup>——これは哲学体系の「客観的精神」の部分を詳説したものである——が最も重要であり、そのほかに『歴史哲学』講義なども社会哲学的なものとしては無視できない。

では『精神現象学』はどうかというと、この著作はこれらの社会哲学的著作とは幾分異なる性格を示す。なるほど『精神現象学』においては、「主奴」関係をはじめとして、「承認」と「闘争」、「労働」と「疎外」など、また「人倫」と「道徳」、「国権」と「財富」、「法的状態」と「絶対自由」など、社会哲学的テーマがとくに「自己意識」や「理性」の後半および「精神」の章において集中して見出される。がしかしそれでも『精神現象学』全体を社会哲学的著作として、また社会哲学的観点から捉え切ることには無理があろう。というのは、『精神現象学』はその理念から言って「自己意識」の原理に基づく「意識の形成の歴史」であるからである。つまりそこでは「実践的意識」と並んで「理論的意識」が、また「現実的精神」と並んで「宗教的精神」が、したがって非社会哲学的テーマが同時に問題となるのである。とはいえこのことはまた『精神現象学』の社会哲学的ポテンシャル（可能性）をも否定するものではないはずである<sup>⑦</sup>。そこで小論では、『精神現象学』

の上記三章の内在的分析を通して、この著作の社会哲学的意義を引き出すとともに、またその社会哲学的著作としての限界を明らかにしたいと思う。

### 第1節 『精神現象学』の社会哲学的研究

『精神現象学』を社会哲学的著作として、あるいは社会哲学的関心から研究したものとして、コジェーヴ、ルカーチ、ジープの、今日ではすでに古典的となったすぐれたヘーゲル論がある。そこでまずこの三つのヘーゲル論を取り上げることから始めたい<sup>⑧</sup>。

まずフランスに亡命したロシア人、アレクサンドル・コジェーヴは、1933年から39年にかけて、パリの高等研究院でヘーゲル哲学についての講義を行なった。この講義の記録は、その後レイモン・クノーによって編集され、1947年に『ヘーゲル読解入門』として公刊された（さらに1958年にはイリング・フェッチャーによって独訳された）。この講義の中でコジェーヴは、ヘーゲルの『精神現象学』をテキストに、まだ公刊されて間もないハイデッガーの『存在と時間』とマルクスの『経済学・哲学草稿』とを取り入れて、一種の「歴史的人間学」を作り上げようと試みた。その意味でコジェーヴの『精神現象学』解釈は実存主義的であるが、それ以上にマルクス主義的でもあり、またもっとよく言えば人間主義的である。コジェーヴがヘーゲル哲学の「現代化」のために果たした功績は、ことのほか大きい。そしてそのさいコジェーヴの『精神現象学』解釈の出発点となったのが、同書における「自己意識」の章の所謂「主人と奴隷」(Herrschaft und Knechtschaft)の弁証法である。

コジェーヴによれば、主人と奴隷との出現とともに終わった最初の闘争とともに、人間が生まれ歴史が始まった。人間は元来つねに主人か奴隷かであり、主人と奴隷とが存在しないところでは、現実の人間は存在しない。つまり人間的でありうるためには、少なくとも二人の人間が存在しなければならない。そして人間間の相互作用や人間と自然との相互作用の歴史である世界史は、闘争する主人と労働する奴隷との間の相互作用の歴史である。そうである以上、歴史は主人と奴隷との間の対立がやむ瞬間において完結する。そしてこの歴史の完結が実現されるのは、ヘーゲルによれば（とコジェーヴは言うのだが）フランス革命とそれにつづくナポレオン戦争においてである。こうして『精神現象学』は、コジェーヴの解釈によって、その秘められた中心をこの「主人と奴隷」の弁証法のうちにもっているように思われた。と同時にコジェーヴは、『精神現象学』の観念論的な自己意識の歴史を、闘争し労働する人間間の階級対立の歴史と見なし、この対立の弁証法的な止揚を説くドラスティックな解釈を提示した。実際コジェーヴによれば、歴史的未来は、死を選ぶか際限なく自分自身との同一性のうちに自分を維持するような闘争する主人にではなく、労働する奴隷に属する。この労働する奴隷は、その労働により所与の世界を変貌させ、また所与と彼のうちでこの所与に限定されているものを変貌させる。したがって奴隷は自分自身を乗り越えると同時に、また労働しないがために手を触れずに放置する所与にかえって縛られているような主人をも乗り越える、というのである<sup>⑨</sup>。

次にハンガリーのマルキシスト、ジェルジ・ルカーチは、ほぼ同じ頃、1948年に『若きヘーゲル』

を公刊し、そのなかで『精神現象学』に至るまでの初期ヘーゲルにおける弁証法的思考の発展を、当時の政治的・経済的・社会的諸問題との関係において明らかにした。そのさいルカーチにとってとくに重要であったのは、ヘーゲルの初期思想において所謂ブルジョワ的・資本主義的な社会がいかに反省されているかを見極めることであった。したがってルカーチのヘーゲル解釈は、一義的に史的唯物論的であり、またイデオロギー批判的である。その意味でルカーチのヘーゲル解釈の独自性は、まさに「弁証法と経済学の関係について」という同書の副題にもあるように、若きヘーゲルのイギリス古典派経済学に関する研究が、ヘーゲルの歴史観に、そして資本主義社会への洞察と弁証法的思考の成立に、いかに決定的な影響を与えたかに注目したところにある。そしてそのさい特筆すべきことは、ルカーチが「外化」(Entäußerung)をもって『精神現象学』における「哲学的中心概念」として規定したことである。

ルカーチによれば、『精神現象学』においてこの概念は、すでにその本来の領域や適用領域、つまり経済学や社会哲学の域をはるに超えて、哲学的普遍化の高次の段階において現れる。しかもヘーゲルにおいて「外化」の概念は、三つの段階に区別されうるといふ。すなわち第一に、人間のあらゆる労働、つまり人間のあらゆる経済的・社会的活動と結びついた複雑な主観＝客観関係である。人間は自らその歴史をつくるという思想を堅持しながらも、ここに社会の客体性、その発展、この発展の諸法則などの問題が生じてくる。したがって歴史は、社会化された人間的諸個体の実践を通じての人類の弁証法的な相互作用や矛盾にみちた発展として捉えられる。第二に、「外化」のとくに資本主義的な形式、つまりマルクスが後に「物神崇拜」(Fetischismus)と呼んだものである。ヘーゲルはこれについてはむろんなんら明白な見解ももってはいないが、しかしヘーゲルには疑いもなく、経済的・社会的な形成物や諸関係の物神化された客体性を、人間へと、つまり人間の社会的諸関係へと還元しようとするエネルギーな傾向が存する。そして第三に、この概念の広い哲学的普遍化であり、この場合に「外化」は、物性または対象性と同じ意味をもつ。これは、対象性の発生史、つまり同一的主観＝客観が「外化」を乗り越えて自己自身へと還帰する道程における弁証法的契機としての対象性が、哲学的に表現される形式である。ヘーゲルはまさに「外化」のもつこうした過程的性格を通して、客観的現実と思考との弁証法的諸規定を仕上げるための広い活動空間を獲得した、というのである<sup>(10)</sup>。

現代ドイツの『精神現象学』研究においては、むろんマルクス主義とは違った意味で、今日の社会哲学的問題の解明をめざして、しかも周到な文献学的研究を基礎としながら、この著作の分析に向かう研究も多く見られる。とりわけルートヴィヒ・ジープの『実践哲学の原理としての承認——ヘーゲルのイェーナ精神哲学についての探究——』(1979年)は、ヘーゲルが『イェーナ実在哲学』や『精神現象学』のなかで展開した「承認」(Anerkennung)の原理が、現代の実践哲学(ハーバーマス、アーペル、ロールズ、ロレンツェン等)が議論している他の原理よりも包括的な「制度」理論を獲得するために有効なものであることを示そうとする。ヘーゲルは承認の原理によって、ドイツ観念論の超越論的自由の概念と古典古代のポリス的人倫の概念とを綜合する形で実践哲学の更新をもたらした、というのが彼のテーゼである。実際ジープは、イェーナ精神哲学の承認理

論の分析を通じて、ヘーゲルの承認概念が四つの契機を包括することを指摘する。すなわち、a) 自覚的諸個人の共同的意識という構造。b) 他者から離れながらも関わり合おうとすること。c) 諸正義や社会的諸機能（公共的諸制度）を相互に尊重すること。d) 個別的意識と共同的意識とが相互に依存していることを意識すること。

さらにジープによれば、ヘーゲルは意識の理論を駆使するようになってはじめて承認の原理を貫徹することができるようになったという。というのは、承認は意識の自己同一性の分裂とその止揚の運動によってはじめて民族精神における普遍的意識との統一の経験にまで到達することができるからである。そしてこのような意識の経験の概念が十分に形成されたのは、もちろん『精神現象学』においてのことである。またこれとの関連でジープは、ヘーゲルにおける承認のプロセスを二つの段階に区別する。すなわち一方は、諸個人間の相互関係（我と他者）としての承認であり、他方は個別者と普遍者との間の相互関係（我と我々）としての承認である。そこで『精神現象学』においては、先ず前者が「自己意識」の章の「承認をめぐる闘争」において現れ、次に後者が「理性」の章と「精神」の章において現れることになる。そのさいジープによれば、承認とは（第一段階では）或るものの意識が他のものの意識により、（第二段階では）個別的な意識が普遍的な意識により、またその反対により相互に制約されていることを知ることであるが、しかしヘーゲルはその精神哲学において、承認の「対称的な相互性」を整合的に貫徹しなかった。この対称的な相互性は、彼のイエーナ期の著作においては明確に「要請」として定式化されており、この要請としての相互性はプロセス全体およびそのテロスにも適用される、このことは『精神現象学』の「和解」の概念から推察される。このような相互性の関係が成立するのは、かえって承認の両段階の間であって、すなわちそこでは各自がただ他者のうちにおいてのみ普遍的意識を見出すが、しかし両者ともただ習俗や規則や制度において客観化された普遍的意識、つまり民族精神を経由してのみ統一と承認に至る、というのである。<sup>(41)</sup>

以上、『精神現象学』の社会哲学的研究の例として、コジェーヴ、ルカーチ、ジープの著作を取り上げてみた。そこでつぎに、『精神現象学』の三つの章（「自己意識」「理性」「精神」）のテキスト分析を通して、その社会哲学的契機を引き出してみたい<sup>(42)</sup>。

## 第2節 自己意識における社会哲学的契機

### (1) 自己意識の自立性

ヘーゲルは『精神現象学』の「自己意識」章の序論部で次のように述べている。「これによって我々にとってはすでに精神の概念が現前している。これから先、意識にとって生じてくるものは、精神とは何であるかという経験であり、言い換えると、その対立が、すなわち各自別々に存在する相異なる〔複数の〕自己意識がそれぞれ完全な自由と自立性とのうちにありながら、それでいてそれらが一体であり、すなわち『我々である我と我である我々』(Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist) とであるような、そうした絶対的実体は何であるかについての経験である」(108f.)。ここに「自己意識」といわれるのは、単なる「自我は自我である」という内省的自我の〈自己関係性〉の

ことではない。かえってそれは「我々である我と我である我々」という協働的自我の〈相互主観性〉のことであり、そうした普遍的な自己意識のことがとりわけ「精神」と呼ばれる。そうしてこの精神の概念とともに、理論的な自己意識（「意識一般」）は実践的な自己意識へ、さらには社会的な自己意識へと転化する。

ヘーゲルによれば、「一つの自己意識が一つの自己意識に対して存在する。これによって初めて自己意識が実際において存在する。というのは、ここにおいて初めて自己意識に対して自分の他の存在における自分自身との統一が生ずるからである」（108）。自己意識にとって本質的なことは、この「自分自身との統一」である。しかしながらこの統一はまだ実現されておらず、それは自己意識間の闘争のなかで戦い取られねばならない。すなわち各自己意識とも、最初にはただ自分の自分だけの存在（対自存在）を「確信」しているだけであり、まだこの対自存在を他の自己意識に対して「呈示」してはいない。したがってこの対自存在を「真理」として他の自己意識に承認させるためには、各自己意識とも自分の生命を賭けて他者の死を目指す「生死を賭けた闘争」（Kampf auf Leben und Tod）に巻き込まれざるをえない。がしかしこの闘争の本質は、或る自己意識が他の自己意識の定在を根絶する点に存しているのではなく、むしろその自己意識が自分の限定された定在（生命に繫縛された存在）を克服して、自分の絶対的自由を確証する点に存している。つまりこの闘争においては各々が、他者と闘争するだけでなく、自分自身とも闘争し、そのように自分自身と闘争して、これに勝利する者だけが、他者にもまた勝利して、これを支配し、ついには他者による「承認」（Anerkennung）を獲得する。

そこで以上のことから、この「承認をめぐる闘争」の結果として、自己意識の二つの対立する形態が現れる。すなわち、「一方の形態は対自存在をもって本質とする自立的意識であり、他方の形態は生命あるいは対他存在をもって本質とする非自立的意識である。つまり前者は主人（der Herr）であり、後者は奴隷（der Knecht）である」（112）。ところが周知のように、ここで二つの立場は「逆転」する。すなわち、上の「承認をめぐる闘争」において死への怖れを抱かず、自分の生命を賭けた一方の意識は主人となり、他方の意識に自分の対自存在を示したが、それはただ否定するだけの享受のなかで労働する奴隷に従属せざるをえず、自分の対自存在を喪失せざるをえない。これに対して、その同じ闘争において死への怖れを抱き、自分の生命を愛したもう一方の意識は奴隷となり、他方の意識に自分の対他存在を示したが、同時にそれは自分の対自存在を自らに具え、その奉仕と労働のなかで主人に従属させることができるだけでなく、加工した対象のうちに自分自身を直観し、自分の対自存在を自分自身のものとして獲得することができる。したがって、自立的であると思われた主人が実は非自立的であり、非自立的であると思われた奴隷が実は自立的である、故に主人は奴隷となり、奴隷は主人となる、こうして両者とも、自分の反対に逆転する。

と言えるのであるが、しかし厳密に見れば、この「逆転」は主人にせよ奴隷にせよ、それらの内的・心理的状态に、言い換えると「自己意識」に関わることであって、直ちに主人か奴隷かという、それらの外的・社会的優劣に関わることではない。たしかに、こうした主人と奴隷の自己意識の逆転が両者の社会的相互作用から、しかもただそうした作用からだけ生ずるということは、否定でき

ないことであるが、しかしこの逆転が両者の社会的関係の逆転でもあるという結論は、この弁証法から直ちには引き出せない。というよりもむしろ、この弁証法の本質は、奴隷が自分自身との対立を止揚し、統一を再興して、主人の持っていた自己意識よりもいっそう高次の自己意識を得ることのうちに、つまり自己意識の内的発展のうちに、(たとえそれが自己意識相互の外的対決の結果であるとしても) そうした自己意識の内的発展のうちに存しているというべきであろう。

## (2) 自己意識の自由

ところで、『精神現象学』の「自己意識」章は序論部と二つの節とから成っている。このうち後者は「A、自己意識の自立性と非自立性、主人であることと奴隷であること」と「B、自己意識の自由、ストア主義とスケプシス主義と不幸な意識」とに分けられる。そこで、このA節からB節への移行は、言わば<複数の自己意識間の相互主観的關係>から<単一の自己意識の内的主観的自由>への回帰と見ることができようし、またB節における三つの形態は、言わば<内面化された自己意識の二重化>を叙述したものと解することもできよう。ヘーゲルはB節の冒頭部で次のように述べている。「我々には自己意識の新しい形態が生成してきたのであり、それは無限性あるいは意識の純粹運動をもって自らの本質とする意識であり、すなわち思惟する意識あるいは自由な自己意識たる意識である」(116)。

そこで「ストア主義」(Stoizismus)は、まず或るものが意識に対して実在性をもつのは、ただ意識が思惟するものとして振舞うときだけであるということをも原理とする。がしかしストア主義は、そうした生命の充実を欠いた純粹思想をもって真理とするために、かえってその自由もまた「思想のうちでの自由」ないし「抽象的自由」であるにとどまる。そこで「スケプシス主義」(Skeptizismus)は、こうした抽象的自由を現実的なものとするために、むしろ定在に関わり、この定在が全く非実在的であることを認めて、これを無きものとする。がしかしスケプシス主義は、そのためにかえって自分が不変的で自同的な意識であるとともに混乱し顛倒した意識でもある「二重の意識」であることを自覚する。そこでこの「二重の意識」こそが「不幸な意識」(das unglückliche Bewußtsein)と呼ばれるものにほかならない。

この「不幸な意識」についての叙述にあたり、ヘーゲルはユダヤ教から古代中世にわたるキリスト教の歴史的発展とその中心思想とを前提にしているように思われる。そもそも「不幸な意識」とは、「不変的実在」と「個別的意識」との、またより厳密に言えば「不変的意識」と「可変的意識」との「二重の意識」ないし「矛盾の意識」であるが、そのさい不変的なものと個別的なものとの関係は三重である。すなわち不変的なものは、第一には意識にとってただ個別性をさばく疎遠な実在であるが、第二には意識と同じように個別性の形態を具えることによって、第三には精神(聖霊)となって、意識は不変者と個別性との和解を自覚する。してみれば、ここに<父としての神-子としての神-聖霊としての神>というキリスト教の三位一体論と、<ユダヤ教-原始キリスト教-キリスト教教団>というキリスト教の歴史的発展とが、重ね合わされ取り上げられていると言えよう。

そのさい「不幸な意識」がユダヤ教的であるかキリスト教的であるかということは、すなわちそれが「形態をもたぬ不変的なもの」に関わるか、「形態をもった不変的なもの」に関わるかという

ことであるが、この意識は、前者では彼岸の神ヤーヴェへの絶対服従のもとで、不変的なものと個別的なものとを相互に無縁なものとして捉えるが、後者では受肉した神イエス＝キリストのもとで、不変的なものと個別的なものとが不可分であり一つであることを経験する。さらに後者の意識は、この「一つであること」を達成すべく三重の仕方で、すなわち第一に「純粹意識」として、第二に「現実意識」として、そして第三に「教団の意識」として、それぞれ「個別的形態を得た不変的實在」に関わるとされる。

このうち「純粹意識」とは、イエスへの思慕または敬虔として、個別的なものとしての不変的なものに触れて痛みを感じず「内的な心情」または「無限な憧憬」の運動である。つぎに「現実意識」とは、「不変的なものの形態」としての現実を「欲望」や「労働」という仕方で「廃棄」し「享受」とともに、自分を犠牲にして恵みを与える不変的實在に対して「感謝」を捧げるというものである（聖餐）。そして「教団の意識」とは、自分と不変的實在とを媒介する「第三者」すなわち祭司や教会を介して、自分の行為と享樂とから自分の個別性を滅却する「禁欲」の努力として、まず自分の決意を投げ出し、所有物を教会に喜捨し、断食して享樂を断念し、はては意味不明な聖句を吟唱するなどして自分の自我を放棄するというものである。

以上のことから、「不幸な意識」とは「ストア主義」と「スケプシス主義」とにおいて内面化された「主人と奴隷」の関係が一つの個別的意識のうちに「不変的意識」と「可變的意識」という形式で宿ったものであるとすることができる。すなわち、思想のうちでの抽象的自由にとどまった「ストア主義」が主人の意識に対応するのに対して、この抽象的自由を現実的なものとした「スケプシス主義」は奴隷の意識に対応する。そして「不幸な意識」は自分が、一方では不変的で崇高な主人の意識であるとともに、他方では可變的で無力な奴隷の意識でもあることを自覚しているので、自分を可變的なものから解放して不変的なものへと高めようと努力するが、しかし現実の自己は可變的なものであり、不変的なものは彼岸にとどまって、不変的なものと一つになろうとする希望は希望に終らざるをえない。

### (3) 自己意識から理性へ

しかるに自己意識は『精神現象学』において「理性」(Vernunft)として初めて、世界が自分の世界であることを知る。世界はこれまで自己意識にとって、ただ否定され廃棄されるべき異質な対象であるにすぎなかった。がしかし世界はいまや自己意識にとって、そのなかに自分を発見し実現すべきところの対象となる。ヘーゲルによれば、理性とは「あらゆる實在である」という意識の確信であり、この確信を「自我は自我である」という命題において言明するのが「観念論」(Idealismus)である。とはいえ、そのような「確信」にとどまるかぎり、理性はまだ無媒介であり主観的であって、實在であるべき自我もまた抽象的で空虚な「私のもの」(das Mein)でしかない。そこで理性は、こうした主観的な「確信」を客観的な「真理」にまで高めなければならないが、そのためには理性は、「あらゆる實在である」ことを断言し主張するのではなく、そうした實在であることを証明し概念把握しなければならない。こうして理性とは、二重の意味において、すなわち、一方では「あらゆる實在である」というその確信の内容において、他方ではこうした確信が真

理にまで高まるその運動の形式において、まさに「意識と自己意識との統一」であると言えることができる。

この「意識と自己意識との統一」に関してヘーゲルは次のように述べている。「観察する理性はカテゴリー〔存在と自我との統一〕という境地において意識の運動を、すなわち感覚的確信と知覚と悟性とを反復したが、これと同じように〔自己意識的な〕理性もまた自己意識の二重の運動を再び遍歴して、自立性から自由へと移行することになるであろう」(193)。ここでは「観察する理性」の「意識」章への対応とともに、「自己意識的な理性」の「自己意識」章への対応が語られている。すなわち、「観察する理性」が「感覚的確信」と「知覚」と「悟性」という「意識」の諸段階を、「記述」と「標識」と「法則」としてより高次のレベルにおいて繰り返すとすれば、「自己意識な理性」は「自立性」と「自由」という「自己意識」の二つの段階を、「行為的理性」と「普遍的理性」として理性の立場において辿り直そうとする。しかも「この自己意識は精神である、すなわちその自己意識が二重となりながら、また両者が自立的でありながらも自分自身との統一を保っているところの精神である」(193)とされ、ここでもすでに述べられた「自己意識」章の「精神の概念」が示唆されている。

#### (4) 自己意識的理性

ここでまず「行為的理性」の営みは、正確には「理性」章のB節「理性的な自己意識の自己自身による実現」(Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst)において、「快樂と必然性」「心胸の法則と自負の狂乱」「徳と世間」という順序で論じられる。それによれば、理性的な自己意識は、まず個別的な存在としての自分を他の自己意識のうちにみとめ、この他の自己意識をもって自分となさんとするが、これが「快樂」(Lust)の段階である。とはいえこの個別的な自己意識は、その快樂を享受することによって、かえって「必然性」(さだめ)によって没落せざるをえない。そこで自己意識は、むしろ無媒介に自分のうちに普遍的なもの、すなわち「法則」を具えていると心得、この法則を実現することへと向かって行くが、これが「心胸」(Herz)の段階である。ところがこのことは現行の秩序に反抗することを意味するから、自己意識はそのさい自分が「顛倒」したものであるとする「自負の狂乱」に陥らざるをえない。そこで自己意識は、かえって普遍的なものが目的であり、個性性は犠牲に供されるべきものであることを自覚するが、これが「徳」(Tugend)の段階である。そのため「徳の騎士」は、まさに個性性をもって原理とする「世間」との間に戦いを交えざるをえないが、しかしこの「世間」もまた自体的には普遍的なものであるから、ただ抽象的な普遍者をもって武器とする「徳の騎士」は、この「世間」との戦いに敗北せざるをえない。

つづく「理性」章のC節「即自且対自的に実在的であることを自覚している個性性」(Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist)もまた同様に「自己意識的理性」であるが、すでに社会化され内面化された「普遍的理性」として、その意味では「自己意識」章の「自己意識の自由」に対応する。そしてこの「普遍的理性」の営みは「精神的な動物の国」「立法的理性」「査法的理性」という順序で論じられる。問題の個性性は、自分のもてる「能力」を自由に



発揮して、自ら或る「目的」に従って或る「手段」を用いて或る「行為」を成し遂げる、そしてこの行為の結果が「仕事」である。したがって「真実の仕事」とは、このように行為と存在との統一であり、この真実の仕事が、ヘーゲルではとくに「事そのもの」(die Sache selbst)と呼ばれる。ところで、個性はまた他の個性に対しても存在するから、上の目的=手段=結果といった諸契機のうちの或るものを対他とし、また他のものを対自とし、しかもそれらの契機を交替させることによって、互いに騙し合うようなことを行なっている。その意味でこの個性の世界は「精神的な動物の国」(das geistige Tierreich)と呼ばれる。とはいえこの個性がここで経験することになるのは、かえって「事そのもの」は存在であるとともに行為でもあり、しかもこの行為は各人の行為であるとともに万人の行為でもある、つまり「事そのもの」は、主観的であるとともに客観的な、また個別的であるとともに普遍的な「精神的実在」ないし「人倫的実体」でもあるということである。

そこでこの精神的実在ないし人倫的実体の意識として、次には「立法的理性」(die gesetzgebende Vernunft)と「査法的理性」(die gesetzprüfende Vernunft)という二つの立場が、カントの道徳哲学に対する批判として取り上げられる。すなわち、まず「立法的理性」は、精神的実在の何たるかを無媒介に知り、これを無制約的な道徳法則として定立するが、しかしこの理性の定立する法則は、例えば「各人は真実を語るべし」といった形式的普遍性をしかもたない。これに対して「査法的理性」は、こうした道徳法則について、それが法則たりうるかどうかを検査し吟味するが、しかしこの理性の吟味もまた、その法則が矛盾を含まぬかどうかといった形式的普遍性に関わるにすぎない。しかしながら理性がこうした形式主義の立場を克服するときには、その精神的実在も自己意識的実在となる。意識と実在、個別と普遍との統一が直観され、それらの相互浸透が実現する。つまり、諸個人が自由であり自立的でありながら、しかもそれらが一体であり共同的であるような、そうした「精神」(Geist)が現実生成する。

### 第3節 世界精神における社会哲学的契機

#### (1) 理性から精神へ

ヘーゲルは、「理性」から「精神」への移行について次のように述べている。「理性は、あらゆる実在であるという確信を真理にまで高め、自分自身を自分の世界として、また世界を自分自身として意識するようになったときには、精神である」(238)。つまりヘーゲルによれば、理性とは「あらゆる実在である」という意識の確信であり、また理性の運動とはこうした主観的な確信が客観的な真理にまで高まるものであったが、しかしこの運動がひとたび完結したここでは、理性はまさに「意識」であるとともに「実在」でもあり、また「自己」であるとともに「世界」でもあり、あるいは「対自」であるとともに「即自」でもある。そうしてこのような即自且対自的な世界としての理性が、いまや「精神」として生成する。

したがって、精神においては「意識」と「実在」とが、また「自己」と「世界」とが一つになっている。あるいはそうした一体性としての理性が精神であるということもできる。つまり精神は、

一方では精神的実在であるが、しかし他方では、現実的意識の自己でもあり、この自己にとっては実在がなるほど対象的な現実の世界として対立してくるが、しかしこの世界は自己にとって「疎遠」なものであるという意義を失っており、また同様に自己のほうも世界から「分離」されたものであるという意義を失っている。

ところでこの「精神は、無媒介な真実態であるかぎりでは、一つの民の人倫的生活である」(240)とヘーゲルは語りだす。ここに「一つの民の人倫的生活」というのは、すなわちギリシアの民のポリス的生活のことであるが、ヘーゲルは彼らのそうした生活のなかに、実際、自己と世界とが一体であるような「精神」の最初の現れを観じたのであろう。がしかしこの精神は、なるほど「真実態」ではあるが、しかしなお「無媒介」である。そこでこの精神はさらに媒介されねばならないが、しかしこのことは、精神が「自分が無媒介に何であるかについての意識」にまで進んで行かねばならないことを意味している。こうしてヘーゲルによれば、「この精神は美しき人倫的生活を止揚して、一連の諸形態を通して、自分自身についての知にまで到達せねばならない」(240)。

そこでこの「一連の諸形態」に関して言えば、「精神」は大枠のところ「真実なる精神」から「自己疎外的精神」をへて「自己確信的精神」へと至る、あるいは「人倫的世界」から「教養的世界」をへて「道徳的世界」へと至るものとされる。こうして「精神」は「世界」との相即のうちに、かの「自分自身についての知」をめざすことになる。したがって、「こうした〔精神の〕諸形態が先行する諸形態から区別されるのは、これらが実在的な精神であり、本来的な現実であって、たんなる意識の諸形態ではなく、世界の諸形態でもあることによる」(240)。

## (2) 真実なる精神

「真実なる精神」(der wahre Geist)とは、まずもって共同体のうちに生きることを自分の真実態とする精神、とくにギリシアのポリスでの生活をモデルとする共同精神である。この真実なる精神の「人倫的世界」は、ヘーゲルがソフォクレスの悲劇『アンティゴネ』に拠りながら説くところによれば、「人間の掟」(das menschliche Gesetz)と「神々の掟」(das göttliche Gesetz)という二つの掟(正義)から成っている。そのさい「人間の掟」とは人為的な法則として、現実的・自覚的な実在(法律・規則)であり、反対に「神々の掟」とは自然的な法則として、無媒介的・無自覚的な実在(埋葬の義務)である。この二つの普遍の実在は、その普遍的現実態としては「国家」と「家族」とをもち、またその実在を発動させる個性性としては「男性」と「女性」という両性をもつ。

このように人倫的世界は二つの対立する掟から成っているが、しかし全体としては一つの安定した均衡と調和とを保っている。とはいえこの世界においてはまだ自己意識が「個別的な個性性」としての権利を得て現れているわけではなく、かえってこの個性性がこの世界において認められるのは、ただ国家ないし家族の一員としてのことであり、すなわち「自己意識一般」としてのことである。がしかしかの均衡と調和として現れてきたものは、この自己意識の「行為」(Tat)によって「攪乱」される。すなわち、この自己意識(クレオンとアンティゴネ)にとって対自的に顕わな掟は、自体的には反対の掟と結びつき統一を得ているのに、行為はただ他方の掟に対して一方の掟の

みを履行する。がしかしこのように一方の掟のみを履行することは、他方の掟を呼び起こすことであり、しかもそれが呼び起こされるのは、侵害されていまや敵対的に復讐を要求するところの实在としてのことである。こうして自己意識は、自分とは反対の掟をも承認せざるをえなくなるが、しかしこのような承認とともに、最後には両方の掟および自己意識がともに「運命」の必然性のなかで没落せざるをえなくなる。

そこでギリシアの人倫的世界が崩壊した後に出現するものは、「法的状態」(Rechtszustand)つまり諸個人を遍く平等な「人格」(Personen)として承認するローマ法の世界である。人倫的世界における実体と個性との生きた「無媒介の統一」は、いまや抽象的な「普遍的統一」のうちへと還帰して行くが、しかしこの統一は、もはや人倫的世界におけるような諸個人の実体であることをやめてしまった「没精神的な共同体」である。そうしてこの共同体(ローマ帝国)のうちでは、かえって諸個人がその個々の「対自存在」に従ってそれぞれ実体として認められ、精神はなるほど「多数のアトム」(市民)に「分散」してはいるが、しかしそれらは同時にそれらにとって疎遠な「唯一の点」(皇帝)に「集約」されてもいる。そうしてこの皇帝こそ市民たちの法的な形式主義に内容と实在とを与えるものであるが、しかしその内容は彼ら市民には「よそよそしい内容」であり、また实在といっても彼らにとっては「敵対的な实在」である。こうして「法的状態」においては、人倫的世界における意識と实在との統一もすでに失われ、世界が自己意識にとって外的で疎遠な現実として現れてくる。

### (3) 自己疎外的精神

自分から疎遠になった精神という意味での「自己疎外的精神」(der sich entfremdete Geist)の世界を描くのに、ヘーゲルはおそらく中世の封建制から近代の絶対君主制をへて革命に至るまでのフランス社会のことを念頭においているのであろう。彼によれば、この自己疎外的精神の世界は二重の世界に分裂している。すなわちこの世界は、第一に「現実の世界」あるいは「現実意識の国」であり、第二に「信仰の世界」あるいは「純粹意識の国」である。このうち第一の世界はさらに「教養の国」としても描かれるが、この「教養の国」がまた二つの契機から成り、その二つの契機というのは、第一に自己自同的な实在であり、第二に自己不同的な实在である。その上この二つの实在は、一方では「純粹意識」において「善」(das Gute)または「悪」(das Schlechte)という単純な思想として表象され、他方では「現実意識」において「国権」(die Staatsmacht)または「財富」(der Reichtum)という対象的实在として表象される。こうして自己意識は一方の単純な思想を他方の対象的实在へと関係づけることで、その対象的实在の何であるかを判断する。すなわち「国権は善であり、財富は悪である」、あるいは「国権は悪であり、財富は善である」、ということであろう。

してみれば、国権と財富という二つの対象的实在に対して意識の相反する二通りの関係の仕方があることになる。すなわち、意識は一方でこれらに対して自分と同じものであることを見出すが、他方で意識はこれらに対して自分と同じものでないことを見出す。そうしてこのうち一方の意識は「高貴な意識」(das edelmütige Bewußtsein)と呼ばれ、他方の意識は「下賤な意識」(das

niederträchtige Bewußtsein) と呼ばれる。ここで「高貴な意識」というのは「従臣」すなわち諸侯のことであろうが、この高貴な意識の「奉公」と「讚美」ないし「阿諛」によって、またこの意識の「犠牲」と「断念」つまり「疎外」によって、普遍的で抽象的な国権に自己意識的な現実存在（朕は国家なり）が与えられる。がしかしこの意識は、実際には所謂「御恩」を受け戻すのであり、しかもこの「御恩」とは領地すなわち財産のことであるから、ここに「国権」は「財富」へと、「高貴な意識」は「下賤な意識」へと転換する所以がある。すなわちこの意識は、なるほど恩恵を施すものに対して「感謝の念」を抱きはするが、しかし「その精神は最も深い屈辱の感情と最も深い反抗の感情とである」（280）。つまりこの意識は、その本性から言えば「分裂した意識」（das zerrissne Bewußtsein）とならざるをえない。

ヘーゲルは教養の世界の「分裂」について次のように述べている。「この教養の世界において経験されるものが何かと言えば、それは、国権と財富という現実的な実在にしても、これらの実在についての善と悪という特定の概念にしても、あるいは善と悪についての意識である高貴な意識と下賤な意識とにしても、いずれも真理をもつものではなく、これらの契機はすべてむしろ互いに顛倒し合って、一方が他方となり、いずれの契機も自分自身の反対となるということである」（282）。以上のことは、歴史的に見れば絶対君主制のもとに実権が諸侯から貴族へと移り、やがて商人が台頭する過程を描いたものであろう。

さて自己疎外的精神は、こうしてその定在を教養の現実的世界のうちにもっているが、しかしこの教養の世界全体がすでに「自己疎外」に陥っているので、精神はいまやこの世界の彼岸に「純粹意識」の非現実的世界を打ち建てる。さらにこの「純粹意識」の境地にあるものとして「信仰」（der Glaube）と「純粹透見」（die reine Einsicht）という二つの立場が区別される。要するにここで問題とされるのは、概ね18世紀の＜伝統的信仰＞と＜啓蒙的理性＞との間の確執である。ヘーゲルによれば、「純粹透見は信仰が理性であり真理である自分に対立したものであることを知っている。純粹透見にとって信仰とは一般的に言って諸々の迷信と先入見と誤謬との一つの織物であり、それと同様に純粹透見にとってかかる内容についての意識はさらに組織されて誤謬の国となる」（294）。ここに「誤謬の国」というのは、歴史的には所謂＜アンシャン・レジーム＞のことであろうが、そのさいヘーゲルによれば、この国は愚昧な大衆と欺瞞的な祭司と弾圧的な暴君とから成っている。そうしてこれにより純粹透見の信仰に対する関係は否定的なものとなり、まさに「啓蒙の迷信との戦い」であることになる。

ところで純粹透見はこの信仰に対する否定的関係から肯定的結論として三つの「啓蒙の真理」を手に入れる。すなわちその真理とは、第一に＜理神論＞に見られるような「真空」としての絶対的実在であり、第二に＜感覚論＞ないし＜唯物論＞に見られるような個別的実在であり、第三に＜功利主義＞に見られるようなこれら両者の関係性としての「有用性」（Nützlichkeit）の概念である。しかもこの最後の有用性の概念を、純粹透見がただ対象として表象しているだけでなく、すでに即自的には起こっているその「対象性」の形式の撤廃をさらに対自的にもまた行うときには、まさに「絶対自由」（die absolute Freiheit）という新たな意識形態が現れる。すなわち歴史的には＜フラ

ンス革命>が到来する。

この意識形態にとって、世界は言わば自分の意志であり、またこの意志は「普遍的意志」であり、しかもこの普遍的意志は「すべての個々人そのものの意志」である。とすればこの意志は、ルソー的な「一般意志」(volonté générale)のごときのものであろうが、そうした普遍的意志の絶対自由がいまや「分割されざる実体」として世界の王座にまで高まる。とはいえこの普遍的意志は、それが或る実行に至りうるためには(ロベスピエールのごとき)或る個別的自己意識を「頂点」に立てねばならないが、しかしこのように普遍的意志が一つの自己に集中されるときには、この自己以外の他のすべての人々はこの自己の実行の全体から締め出されることになる。こうして普遍的意志は、一方では単一で冷酷な普遍性(独裁者)と、他方では利己的で点のような自己意識(シトワイヤン)とに分裂することになるが、しかしこの両者の関係は、そのさい全く媒介されざる純粋な否定、しかも普遍的なものにおける個別的なもののたんなる否定である。

要するに、絶対自由に独特な仕事とは所謂<テロリズム>であるが、しかしこの「仕事」において自己意識は絶対自由の何たるかを経験する。すなわち絶対自由とは、即自的にはあらゆる区別を自分のうちで消去する抽象的自己意識であったが、まさにそのような自己意識として絶対自由が自己意識自身の対象となる。したがって普遍的意志は、ここでは「革命的統治」でも「無政府状態」でもなく、意識自身の「純粋な知」ないし「純粋な意志」であり、また意識が普遍的意志であるのは、そうした「純粋な知」ないし「純粋な意志」としてのことである。こうして絶対自由は、その「自己破壊的現実」から「自己意識的精神」へと、すなわち「自己確信的精神」へと移行することになる。

#### (4) 自己確信的精神

「自己確信的精神」(der seiner selbst gewisse Geist)によって形成される「道徳性の世界」とは、敢えて言えば「自己疎外的精神」の媒介を通じて再興された「人倫的世界」である。ヘーゲルはそうした「自己確信的精神」を、ここで「道徳的世界観」と「すり替え」と「良心」という三つの段階に分けて論じている。これを歴史的に見るならば、ヘーゲルは18世紀後半のドイツの哲学的・文学的な思潮をフランス革命の内面化として解釈しようとしているということもできる。

このうち「道徳的世界観」(die moralische Weltanschauung)とは、一般に「自然」と「義務」との関係において成立するものであるが、この関係の根底に存しているのは、一方では自然と義務とが相互に没交渉であり、また各々自立的であるということと、他方ではただ義務のみが本質的であり、自然は非本質的であると意識されるということである。そうしてこの「道徳的世界観」は、実際「道徳性と幸福との調和の要請」と「理性と感性との調和の要請」と「神的存在(神聖な立法者)の要請」という、三つの「要請」(Postulate)から成るものである。がしかし要するに、それは現実には存在しないものが存在すべきであると思われざる<要請論>であるとともに、またそれは相互に対立し矛盾する二つのものが同時に同等の権利をもって主張される所謂<二律背反論>でもあり、したがって「道徳的世界観」とは、すなわちカントの道徳思想をヘーゲルなりに批判したものであるとすることができる。

ところでこの「道徳的世界観」において、意識は或る契機を固定しておきながら、他の契機へと移行して、最初の契機を廃棄するとともに、さらにこの第二の契機を設定したかと思うと、今度はこの契機をもすり替えて、むしろ反対の契機をもって実在とする。こうして「すり替え」(die Verstellung)とは、要するに定立を反定立へ、さらに反定立を定立へとおき換えることであり、また同時にそのようにふるまうこと、ないし見せかけること、あるいは偽ることである。したがってヘーゲルは、ここでフィヒテを継承したシュレーゲルの〈イロニー〉概念を背景にして、かの道徳的世界観の三つの要請論の再検討を試みていると言うことができる。がしかし結論的には、このように意識が諸契機を「おき換え」「すり替え」するうちに、その諸契機の方は互いに非常に近づき合い、ついには意識もその道徳的世界観を放棄して、自分のうちへと逃げ帰らざるをえなくなる。

こうしてヘーゲルは、最後に自分を知るとともに非我をも知り、しかも他我と共に知るとともに確かに知るところの「良心」(das Gewissen)を三つの形態において叙述する。すなわち「行動する良心」と、「美しき魂」の現実的形態としての「批評する良心」と、これらを総合する「悪とその赦しにおける良心」とであるが、歴史的に見れば、これらの形態はカント以後のロマン主義の運動に対応するものとなっている。このうち「美しき魂」(die schöne Seele)とは、良心がその自己確信(自我=自我)の純粹さゆえにとる非現実的な在り方であるが、良心にはさらにその自己確信に基づいて行動したり批評したりするという現実的な在り方もある。とはいえ、ここに自己意識の普遍的な同等性が個別的な不等性へと分解せざるえない所以もある。すなわち一方の意識は、自分は自分の内的な法則に従って行動していると主張するが、しかしそうした法則がなにか独自のものであるならば、それは或る恣意の法則である。そこで他方の意識は、そうした行動のことを下賤であると批評するが、しかしそうした批評において意識が引き合いに出すものはやはり自分の法則であるから、かえって下賤な意識と並び立つことになる。

こうして批評する意識が自分を行動する意識と同等のものにすることになるので、行動する意識は、この批評する意識のうちに自分を直観し、自分の邪悪を告白する。と同時にこの意識は、他者もまたこの告白に回答して、自分が同等であることを言表するであろうと期待するが、しかし実際にはそうならない。批評する意識は「頑なな心情」(das harte Herz)として、他者との共同を突き放し、また他者との連続を退けると同時に、邪悪には魂の美しさを、告白には強情と沈黙とを対立させる。したがってかの普遍的同等性に至るためには、一方の行動する意識が、その告白において個別的なものとしての自分を止揚して、自分が普遍的なものであることを呈示したのであるから、今度は他方の批評する意識が、この告白する意識のうちに自分を直観して、この意識に「赦し」の言葉を与えなければならない。実際「両方の自我は、和解する肯定の言葉(Ja)において、それぞれの対立する定在を捨てるから、この言葉は、二極にまで広がりながらも自同的であり続けるところの、そうして自分の完全な外化と反対においても自分自身の確信をもつところの、そうした自我の定在である。したがって、この言葉こそ自分が純粹な知であることを知る両方の自我のただなかに現象する神である」(362)。

### おわりに 社会哲学としての『精神現象学』

以上、『精神現象学』の「自己意識」「理性（後半）」「精神」の三章についてテキスト内在的な解釈を試みた。そこで最後にまとめとして、この著作の社会哲学的ポテンシャル、およびその意義と限界について考えてみたい。

第一に、『精神現象学』の様々な箇所において様々な社会哲学的テーマが取り上げられているということである。例えば「主奴関係」や「相互承認」の問題が挙げられる。すなわち、自己意識は自分の対自存在を他の自己意識に承認させるべく闘争に巻き込まれ、この「承認をめぐる闘争」から「自立的な自己意識」（主人）と「非自立的な自己意識」（奴隷）という対立する二つの立場が現れる（この対立はさらに「行為的理性」の「徳の騎士」と「世間」との対立や「自己確信的精神」の「批評する良心」と「行動する良心」との対立に引き継がれる）が、——そのさい両者の「逆転」や「和解」について語られるにせよ、また一方の他方に対する「権力」や「解放」について語られるにせよ——確かにこれらはヘーゲル以後の政治哲学や社会哲学に（コジェーヴやジープなどはその一例にすぎない、実際にはマルクスからサルトル、フーコーからミードに至るまで）非常に多彩な影響を与えたテーマの一つである<sup>(43)</sup>。さらにこれらとの関連で——とくにマルクス主義につながる——「外化」や「疎外」の問題も挙げられる<sup>(44)</sup>。この場合注目されるのは、『精神現象学』において「外化」（Entäußerung）と言えば「主奴関係」の奴隷における「労働」や「形成」とともに（「不幸な意識」にも見られるが）積極的な意味合いが含まれるのに対して、「疎外」（Entfremdung）と言えば「自己疎外的精神」の例えば「教養の世界」における「高貴な意識」と「下賤な意識」との対立のように「分裂」や「顛倒」といった消極的な意味合いが含まれるということである。

さらに「人倫」と「道德」の問題が挙げられる。すなわち、『精神現象学』において「人倫」と言えば「真実なる精神」における古代ギリシア的ポリスの倫理を意味し、「道德」と言えば「自己確信的な精神」におけるカント的形式主義的道德を意味する（このことは「普遍的理性」の「立法的理性」と「査法的理性」についても妥当する）が、そのさい無媒介な「人倫」よりも自覚的な「道德」のほうが高次であるとする『精神現象学』の見方は、主観的な「道德」よりも客観的な「人倫」のほうが高次であるとする『法哲学綱要』の見方とは正反対の関係にある。そこで『法哲学綱要』における「人倫」の三段階（「家族」「市民社会」「国家」）との比較で付言すれば、——なるほど『精神現象学』においては固有の意味での「国家」論のごときものは展開されていないが<sup>(45)</sup>——「国家」と「家族」との関係については「真実なる精神」における「人間の掟」と「神々の掟」との対立として論じられ、また「国家」と「市民社会」との関係については「自己疎外的精神」における「国権」と「財富」との対立として論じられるほか、「国家」と「市民」との関係を「普遍」と「個別」との関係と解すれば、確かに「法的状態」における〈ローマ皇帝と市民〉や「絶対自由」における〈革命独裁者と市民〉との関係づけのうちにきわめて不十分ながら一種の公共哲学のごときものが見出される。

第二に、『精神現象学』の社会哲学的意義がその「精神」としての「自己意識」概念の導入によっ

ているということである。すなわちヘーゲルにおいて「自己意識」とは、単なる「自我は自我である」という内省的自我の〈自己関係性〉のことではなく、むしろ「我々である我と我である我々」という協働的自我の〈相互主観性〉のことであり、——ちなみにここに相互主観性というのは、エディット・デュージングやペトラ・ブライトリングなど最近の研究者たちがヘーゲルの「自己意識」概念を説明するために好んで使用する概念であるが<sup>(46)</sup>——そうした普遍的な自我または自己意識が、ヘーゲルではとくに「精神」(Geist)と呼ばれる。そこでこの「精神」というのは、すなわちすべての自己意識がそれぞれ全く「自由」であり「自立的」でありながら、しかも同時にそれらが「一体」であり「共同的」であるような、そうした「実体」としての「主体」ないし「主体」としての「実体」のことであり、そうした実体=主体(あるいは世界=自己)であるこの「精神」は、言わば人間的主体として社会的・歴史的な諸関係のなかで自分を形成する絶対的実体、したがって超個人的にして現実的な「人倫的実体」の自己意識である。こうしてヘーゲルは、まさにこの「精神」としての「自己意識」概念の導入によって、がんらい超越論的・観念論的な「意識の経験の学」(Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins) (61)の理論構成のうちに、すぐれて社会哲学的にして歴史哲学的な「精神の本来の学」(eigentliche Wissenschaft des Geistes) (62)の理論構成を統合したとすることができる。

第三に、『精神現象学』の社会哲学的限界がその「自己意識」の原理による「意識の歴史」の理念にあるということである。すなわちヘーゲルにおいて、『精神現象学』の最終的目標は自己意識の〈自己同一性の確立〉にあり、このことは実際、「自己意識の自立性」から「自己意識の自由」への発展が、複数の自己意識間の相互主観的な関係から単一の自己意識の内面的主観的な自由への回帰であり、また「真実なる精神」「自己疎外的精神」から「自己確信的精神」への発展が、古代ギリシアからフランス革命までの歴史的世界からカントおよびロマン派の道徳思想への還帰であること、そしてもっと端的には「精神」から「宗教」「絶対知」へと(つまり「客観的精神」から「絶対的精神」へと)至るその後の理論構成からも明らかである。確かにヘーゲルは、こうした自己意識の〈自己同一性の確立〉がただ自己意識間の相互主観的な関係のなかでのみ可能であることを力説してはいるが、しかしその場合にもヘーゲルの最終的関心は、そうした〈相互主観的な自己意識の二重化〉よりも、むしろ〈内面化された自己意識の二重化〉にあり、またもっと正確には前者の二重化を介した後者の二重化の統一にある。したがって(イエーナ「精神哲学」とは違って)『精神現象学』においては、ユルゲン・ハーバーマスやアクセル・ホネットが批評しているように<sup>(47)</sup>、社会哲学的に見て有効な理論は——「労働と相互行為」というモチーフにせよ「承認をめぐる闘争」というモデルにせよ——結局、自己関係的主観性の原理のために押しのけられ、その体系的に重要な位置も、またその理論的にすぐれた意義も失われてしまっているということもできるのである。



## 【注】

- (1) G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke 9*, hrsg. v. W.Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg 1980 [ヘーゲル『精神の現象学』金子武蔵訳、岩波書店、改訳上下 1971年/1979年]。引用に際しては、本文中( )内にその頁数のみを記す。
- (2) Manfred Baum und Kurt Rainer Meist, *Recht-Politik-Geschichte*, in: *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, hrsg. v. O. Pöggeler, Freiburg/München 1977, S. 106 [ベゲラー編『ヘーゲルの全体像』谷嶋喬四郎監訳、以文社、1988年、151頁]。
- (3) G.W.F.Hegel, *Die Verfassung Deutschlands*, in: *Werke in zwanzig Bänden 1*, Redaktion E. Moldenhauer u. K.M. Michel, Frankfurt a. M. 1971.
- (4) G.W.F. Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: *Werke in zwanzig Bänden 2*, Frankfurt a. M. 1970.
- (5) G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe I: Das System der speculativen Philosophie, Gesammelte Werke 6*, hrsg. v. K. Düsing u. H. Kimmerle, Hamburg 1975; G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III: Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Gesammelte Werke 8*, hrsg. v. R.-P. Horstmann, Hamburg 1976.
- (6) G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse, Werke in zwanzig Bänden 7*, Frankfurt a. M. 1970.
- (7) 『精神現象学』の社会哲学的な構成や特性を論じたものとして、さしあたり次の二論文を挙げておきたい。南條文雄「社会哲学としての『精神現象学』」(城塚登・濱井修編『ヘーゲル社会思想と現代』東京大学出版会、1989年所収)。滝口清栄「ヘーゲル社会哲学の視野」(廣松渉・坂部恵・加藤尚武編『講座ドイツ観念論 第5巻』弘文堂、1990年所収)。
- (8) 『精神現象学』の研究史については、拙著『意識の歴史と自己意識』(以文社、2005年)の第一章を参照されたい。
- (9) Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, reunites et publiées par R. Queneau, Paris 1947, p.28, 172 [コジェーヴ『ヘーゲル読解入門』上妻精・今野雅方訳、国文社、1987年、40頁、61頁]。
- (10) Georg Lukács, *Der junge Hegel Bd. 2*, Frankfurt a. M. 1973 (zuerst 1948), S.830-833 [ルカーチ『若きヘーゲル(下)』生松敬三・元浜清海・木田元訳、白水社、1987年、503-507頁]。
- (11) Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München 1979, S.121-125.
- (12) 『精神現象学』の「自己意識」「理性」「精神」の各章については、前掲拙著『意識の歴史と自己意識』の第五章から第八章までを参照されたい。
- (13) ヘーゲル以後の現代思想の観点から『精神現象学』の「主奴関係」や「相互承認」の今日的意味を批判的・体系的に論じた最近の研究として次の二つを挙げたい(ともにアンドレアス・アルントとエルンスト・ミュラーの論集に収められている)。Harald Bluhm, *Herr und Knecht—Transformationen einer Denkfigur. Eine Skizze*; Christian Iber, *Selbstbewußtsein und Anerkennung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, in: *Hegels Phänomenologie des Geistes <heute>*, hrsg. v. A.Arndt u. E. Müller, Berlin 2004, S. 61-82 u. S.98-117.
- (14) ルカーチの「外化」論とともに、マルクーゼの「疎外」論も、すでにヘーゲル＝マルクス研究の古典である。Herbert Marcuse, *Ideen zu einer kritischen Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1969 (zuerst 1932) [マルクーゼ『初期マルクス研究』良知力・池田優三訳、未来社、1968年]。
- (15) 加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』未来社、1980年、171-174頁を参照。
- (16) Edith Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Köln 1986; Petra

- Braitling, *Hegels Subjektivitätsbegriff. Eine Analyse mit Berücksichtigung intersubjektiver Aspekte*, Würzburg 1991.
- (17) Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, Frankfurt a.M. 1968, S.36 [ハーバーマス『イデオロギーとしての技術と科学』長谷川宏訳、紀伊國屋書店、1970年、31頁] ; Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a. M. 1992, S12 [ホネット『承認をめぐる闘争』山本啓・直江清隆訳、法政大学出版局、2003年、7頁]。