

普遍的世界の対象化
—ヘーゲル『精神現象学』自己意識章の社会形成論的意義—

Objectifying the universal World
— On the Meaning of the Hegelian Transition to the “Civil Society”
in the *Phenomenology of Spirit* —

飯泉 佑介

Yusuke IIZUMI

東京大学大学院 人文社会系研究科哲学研究室

大阪経済法科大学 21世紀社会総合研究センター 客員研究員

目次

- I. はじめに——社会形成論としての『精神現象学』
- II. 予備考察——『イエナ精神哲学草稿II』における移行理論
- III. 「主人と奴隷」論は社会状態への移行を描いているか
- IV. 自他関係を認識しない主人と奴隷
- V. ヘーゲルの自己意識概念の核心——ピピンの認識論的解釈への批判
- VI. 意識にとっての世界の対象化——「不幸な意識」の経験
- VII. おわりに——世界認識の社会形成論的意義：ヘーゲルとルソー

キーワード：ヘーゲル・主人と奴隷・不幸な意識・社会状態・ルソー

I. はじめに——社会形成論としての『精神現象学』

もともと各自、自立的に生きていた人間たちは、なぜ互いに関係し合い、政治社会を形成するようになったのだろうか。いわゆる自然状態 (natural state) は、どのようにして社会状態 (civil state/civil society) へと移行したのだろうか。人間の社会性の原理を問うこの問題は、周知のとおり、いわゆる近代の社会契約論の枠組みの中で追究されてきた。ところで、近代の個人性の原理と古代の人倫の理念との「和解」を目指すG. W. F. ヘーゲルは、もちろん、社会契約論者ではない。だが、ヘーゲルの主著『精神現象学』(1807年)の内には、社会契約論にも通じる社会形成の論理を見出すことができると思われる。『精神現象学』前半部、いわゆる意識章から理性章までは、ごく大雑把に言って、個別的意識から出発し普遍的意識(精神)へと至る過程を描いているといえるからである¹。

後述するように、従来の解釈でも、『精神現象学』の理論展開の内に自然状態から社会

状態への移行を読み取る理解は決して珍しくない。その典型は、同著の第四章「自分自身の確信の真理」、通称自己意識章の「生と死を賭けた闘争」論を戦争状態、つまりT. ホップズのいう自然状態に見立て、それに続く「主人と奴隷」論を社会状態への移行と理解するものである²。しかし本稿の解釈によれば、社会状態が成立する段階は、「主人と奴隷」論を含む自己意識の段階ではなく、その次の理性（章）の段階である。そして、このとき自己意識の段階は、個別的意識にとって普遍的な「世界」が対象となるといういわば認識論的役割を果たすと考えられるのである。

このような本稿の着眼点は、社会形成論としての『精神現象学』の全貌ではないにしても、その独自性を浮かび上がらせることができる。つまりヘーゲルは、ホップズやロックのように、自立的な諸個人が結合して即座に社会が立ち上がると考えたのではなく、まず個人が世界を認識し、この世界に基づいて初めて社会が成り立つと考えていたと解釈できるのである。それは、ルソーから引き継がれた、人間個人の内面を通じた普遍性への到達という思想を表わしているといえる。

以上の主張を、ヘーゲルの『精神現象学』の論述に沿って論証することが、本稿の目的である。しかし、『精神現象学』には自然状態や社会状態の規定が全くなされていないため、本稿はイェナ期の精神哲学に基づいて、社会形成論についてのヘーゲルの基本的な考え方を確認することから着手する（第二節）。この予備考察を踏まえて、まず『精神現象学』の主奴関係論に社会状態への移行を見て取る解釈を検討し（第三節）、その後、主人と奴隷というそれぞれの意識の構造からして、そうした解釈は許容しえないものであることを指摘する（第四節）。このように既存の解釈を退けた上で、ヘーゲルの自己意識概念を考察することによって、社会状態を成立させる意識の構造（関係）を解明し（第五節）、それが自己意識章の「不幸な意識」論に見出されることを明らかにする（第六節）。最後に、こうして示された社会形成論としての『精神現象学』の意義を、ルソーとの関連において考察する（第七節）。

II. 予備考察——『イェナ精神哲学草稿Ⅱ』における移行理論

本稿が解明を目指すのは、社会形成論としての『精神現象学』における自己意識章の役割である。『精神現象学』には社会形成論的モチーフが多数登場するが、それにもかかわらず、その複雑極まる理論構成ゆえに、ヘーゲルが何をもって社会状態の達成と考えていたのかは必ずしも明確ではない。そこで本節では、予備考察として、『精神現象学』とはほぼ同時期に執筆された講義用の草稿『イェナ精神哲学草稿Ⅱ』（1805/06年）に基づいて、自然状態から社会状態への移行についてのヘーゲルの基本的な考え方を確認する。同著では、「社会状態（Bürgerlicher Zustand）」概念こそ用られないものの、「自然状態（Naturzustand）」は言及されている。それゆえ、「自然状態」以降の展開を辿ることで、社会状態への移行の論理の要点を捉えることができると思われる。結論として、それは

〈個別性の境位〉から〈普遍性の境位〉への移行にあることが判明する。

『イェナ精神哲学草稿Ⅱ』の中で「自然状態」が論及されるのは、愛、労働、家族、子育てといった領域が完結するとともに、「相互に自由な諸個人」が導出されたときである。ヘーゲルによれば、「諸個人が相互に自由で無関心的に存在すること」を「普通、人々は自然状態と呼ぶ」（JSⅢ、196、154）。こうした諸個人は、それぞれ「私の身体」と「私がすでに意欲した物、すでに掴み取った物」を「占有」している（JSⅢ、199、156）。しかし、そうした「占有」は不平等であるため、「〔占有から〕排除された者」が「〔占有から〕排除する者」による「承認」を求める「闘争」が発生し（JSⅢ、200-201、160-162）、さらにこの闘争は「生と死を賭けた闘争」（JSⅢ、203、163）へと発展する。だが、闘争状態は、「それぞれが他者を純粋な自己と見る」（JSⅢ、203、164）ことを通じて和解に至り、「承認された存在」（JSⅢ、203、164）、あるいは、「現実的精神」（JSⅢ、204、165）へと移行する。

以上の展開を見るかぎり、「相互に自由な諸個人」の関係が〈自然状態〉を指す一方で、承認をめぐる闘争は〈戦争状態〉を、現実的精神は〈社会状態〉を指すと考えることができる。まずは自然状態についてのヘーゲルの理解を詳しく見ていこう。占有物に基づく相互に自由な関係という自然状態理解は、所有権と自然法を中核とするJ. ロックの「自然状態」概念に近いように見える。しかし「この占有（Besitz）はまだ全く所有（Eigentum）ではない」（JSⅢ、198、155）と強調されるように、自然状態における排他的な占有は他者からの承認を欠いており、未だ「所有」ではない。このことは、自立的な諸個人が「互いに対していかなる権利（Recht）もいかなる義務も保有していない」（JSⅢ、197、154）ことを意味する。「法（Recht；権利、正しさ）」は、ロックのように自然法として外在的に想定されるべきではなく、人間の本質に内在的な〈承認をめぐる闘争〉の帰結として示されるべきだとヘーゲルは主張するのである。

したがって、『イェナ精神哲学草稿Ⅱ』における自然状態から社会状態への移行は、専ら〈承認をめぐる闘争〉によってなされるが、本稿ではこの闘争論に深入りすることはしない。後述するように、『精神現象学』における移行の論理は闘争ではないからである。むしろ押さえておく必要があるのは、社会状態についてのヘーゲルの理解である。上述したように、自然状態が全面的に法を欠いているのに対して、社会状態は法によって特徴付けられていると見ることができる。このときの「法（Recht）」とは、具体的な個々の法律（Gesetz）ではない。それは、「他の人格に対するその態度における人格の関係であり、——人格の自由な存在の普遍的境位（allgemeine Element）であり——換言すれば、人格の空虚な自由の規定、制限」（JSⅢ、197、154）なのである。

ここでヘーゲルが、人間の普遍的な結合関係としての法を、「普遍的意志」（JSⅢ、204、164）と表現していることに注意したい。「普遍的意志」とは、「各人の意志〔個別の意志〕が知る意志であり、すなわち、自分において自らの純粋な統一へと完全に還帰した〔反省した〕意志」（JSⅢ、203、164）、換言すれば、自分で自分を反省した個別的意志

である。このように個別的であり且つ普遍的であるという「普遍的意志」概念は、しばしば指摘されるように、J-J. ルソーの影響を受けていると見ることができる。というのも、ルソーは「それを通して各人があらゆる人と結びつきながら、しかも自分自身にしか服従し」ない「結合 (association ; 結社) の形態」(Du Contrat, 477, 22) を成立させる意志を「一般意志 (*la volonté générale*)」(Du Contrat, 479, 23) と呼んでいるからである。ルソーとヘーゲルがともに個別的且つ普遍的な意志の概念を社会形成の原理として想定していたことは、本稿の後の議論 (第七節) のために覚えておく必要がある³。ともあれ、そうした「普遍的意志」だからこそ、愛や家族といった個別関係を内在的に越えつつ、「あらゆる人」同士の関係を切り開くことができたと考えられるだろう。

以上の考察によって、ヘーゲルが社会状態を「普遍的意志」という「境位」によって規定していることが明らかになった。間違えてはならないのは、普遍的意志という境位の成立は普遍的意志の実現ではないということである。普遍的意志が実現するのは、「国民 (Volk ; 民族)」を主体とする「国家体制 (Konstitution ; 国制)」の段階であり、このとき諸個人は「自分自身の否定、疎外 (Entäußerung ; 讓渡)、教養形成 (Bildung) を通じて、自らを普遍的なものへと形成しなければならない」とされている (JSⅢ、234、206)。それに対して、法としての普遍的意志は、個別的意志にとって「即自」(JSⅢ、235、207) として前提されているに過ぎない。つまり、個別的意志と普遍的意志は、労働 (社会的分業と交換)、契約、犯罪と刑罰といった「現実的精神」の諸段階では未だ対立しているのである。

しかし、抽象的なものであるとはいえ、「普遍的意志」の境位こそが、イエナ時代後期のヘーゲルにとっての〈社会状態〉の徴表であることは間違いない。それゆえ、〈社会状態〉への移行とは、端的に言えば、〈個別性の境位〉から〈普遍性の境位〉への移行を表わしていると解釈できるのである。

Ⅲ. 「主人と奴隷」論は社会状態への移行を描いているか

それでは、『イエナ精神哲学草稿Ⅱ』から、本題の『精神現象学』に目を向け変えてみよう。焦点となる自己意識章は、三つの部分、すなわち、他者 (他の生命体) を「食い尽くす」「欲望」を論じた「欲望と生命」論、A「自己意識の自立性と非自立性：支配 (Herrschaft ; 主人性) と隷属 (Knechtschaft ; 奴隷性)」節、B「自己意識の自由：ストア主義、懐疑主義、不幸な意識」節から構成されている。「イエナ精神哲学」の移行理論を踏まえるならば、自己意識章A節の「生と死を賭けた闘争」論と「主人と奴隷」論が社会状態への移行を表しているのは論じるまでもないように見える。

しかし、「おそらく『〔精神〕現象学』の中で最も有名な部分」(Hyppolite 1946, 166) と言われるだけあって、実際にはこの箇所に関する解釈は無数にある。例えば、主奴関係論は端的に古代の奴隷制を論じているに過ぎないと見なす立場もあれば⁴、「支配と隷

従の関係」として一つの意識内部の出来事を表わしていると解する解釈者も少なくない (Becker 1970、28-34、Stekeler-Weithofer 2005、409-412、McDowell 2009、147-165)。そうした中、本稿では、次の二つの解釈を取り上げることで、『精神現象学』を社会形成論として掘り下げる道筋を取りたい。一つ目は、G. ルカーチやA. コジェーヴらによる社会論的解釈であり、二つ目は、R-B. ピピンやT. ピンカードによる認識論的解釈である。どちらの立場も主奴関係を一種の社会関係として理解する点では一致しつつも、主奴関係の段階で初めて社会状態への移行が垣間見られると理解するか (社会論的解釈の見解)、それとも、主奴関係以前の「生と死を賭けた闘争」の段階ですでに社会関係 (社会状態) が成立しているかと理解するか (認識論的解釈の見解)、という点で解釈を異にする。

初めにルカーチらの社会論的解釈を見てみよう。この解釈の核心は、主奴関係の「転倒」に社会形成の機能を見出す点にあるといえる。例えば、マルクス主義の観点から『精神現象学』の内に経済学的見地を求めるルカーチは、労働を通じた主奴の「転倒」をもって「人間は人間になる」と主張する (Lukács 1967 [1938]、406-408)。なぜなら、人間が自分を「物」にする (対象化する) 労働は、「自然的なものの直接性に抗して、それを普遍的なものへと高め」 (Lukács 1967 [1938]、408) ことができるからである。コジェーヴも同様に、主人に隷従する奴隷の労働こそが「非自然的な世界、文化的、歴史的、人間的世界」を「創造する」し、それどころか「そこに自分自身を認識する」とさえ論じている (Kojève 1947、32-33)。また、必ずしも労働の契機を重視しなくても、主奴関係の「転倒」によって最終的に奴隷は「解放され」、主奴の「平等」が達成されると理解するものもある (Hyppolite 1946、165-166、Siep 2001、104-106)⁵。いずれにせよ、社会論的解釈の場合、転倒した主奴関係はある種の社会状態の実現を示唆することになる。それは、先行する「生と死を賭けた闘争」が、明らかにホッブズ的自然状態を暗示しているために、ますますそのように理解されるのである。

ところが、近年注目を集めている認識論的解釈によれば、主奴関係の「転倒」は社会状態の実現を意味するのではない。ピピンやピンカードによれば、主奴関係以前にすでに一種の社会関係は成立しているのである⁶。例えばピピンは、「生と死を賭けた闘争」さえも、「純粋に人間的な社会における中心的で最低限の諸要素」 (Pippin 2008、83) を論じたものであると見なしており、ピンカードに至っては、自己意識章全体が「自己意識的な行為者」の“社会空間”の中での位置付け (Pinkard 1996、46-47) を主題とすると主張する。そもそもピピンたちが主奴関係を社会関係として解釈する根拠は、社会論的解釈とは全く異なる。認識論的な観点から『精神現象学』を讀解するピピンやピンカードにとって主奴関係が社会的であるのは、主人も奴隷も「自己関係的」という意味で「自己意識的」な意識であり、自分の行為が従うべき規範を模索しているといえるからである。主人と奴隷は、「世界の中の物事に自覚的であるだけでなく、その世界に対して観点を持つものとして自覚的である」ような「主体」である (Pinkard 1996、55)。このため、「不安

定で不満足で、それゆえ一時的な状態」(Pippin 2008、86)であるとはいえ、二つの意識は自覚的に規範的な社会関係に築こうとしていることになるのである。

このように意識の自己関係性に着目する認識論的解釈は、社会論的解釈にはない方法論的意義を持つと考えられるが、その点については後に改めて考察しよう。ここで今一度社会論的解釈に目を転じるならば、かつて多大な影響力を持っていたこの解釈が、今日では厳しい批判に晒されているという事実を考慮しなければならない。まず、もともと「主人と奴隷の弁証法」なるものは存在しないという批判がある(Bodei 2008、238-252、岡本2009、27-59)⁷。確かにヘーゲル自身は、主人と奴隷の立場の“逆転”や両者の“平等”については一切語っていない。そうではなくて、後述するように、支配(主人性)と隷従(奴隷性)という本質の真理が主人と奴隷それぞれの確信と反対であることを明らかにしているのである。さらに社会論的解釈は、テキストの一貫した読解という観点からも疑義が突きつけられている(Pippin 2011、61-64)。例えば、主奴関係論に続く「ストア主義」「懷疑主義」「不幸な意識」はアパテイアという個人的態度や神に対する行為の意識を表わしており、何らかの社会状態を描いているとは考えにくい。そのため、主奴関係論が社会状態への移行を描いているのだとすると、その後で社会状態から非社会状態へと移行するという不可解な論述をしていることになってしまうのである。

こうした社会論的解釈に対する批判は、主奴関係論を考察する上で、決して無視できるものではない。しかしだからといって、『精神現象学』の自己意識章の内に〈自然状態から社会状態への移行〉という理論展開を認めるべきでないということにはならない。実際、後年講義用に執筆された『エンツェクロペディ』(第三版、1830年)の中の「精神現象学」、第433節の補遺では次のように言われている。

承認の闘争と主人への服従は、その内で人間の共同の生が国家の出発点として生じてくる現象である。暴力は[...]欲望と個別性に沈み込んでいた自己意識の状態が、普遍的自己意識の状態へと移行するときの必然的で正当な契機であるにもかかわらず、法の根拠ではない。(GW20、431、347)

引用文の力点は暴力が法の根拠ではないという点にあるものの、ここでヘーゲルが、暴力を伴う闘争論と主奴関係論を社会状態への移行にとっての必要不可欠な段階と見なしていることは疑いえない。というのも、『エンツェクロペディ』では主奴関係論から直ちに「普遍的自己意識」に移行するのだが、「イエナ精神哲学」で確認したように、ヘーゲルにとって〈普遍性の境位〉は社会状態を特徴付けるものだったからである。『精神現象学』の自己意識章には、確かに「イエナ精神哲学」から引き継がれた社会形成論の論脈が潜んでいるといえるだろう。

そうすると、かえって問題となるのは、次の三点であると思われる。すなわち、①主奴関係をどのような意識間の関係として解釈すべきか、②その関係が社会状態でないなら

ば、社会状態とはどのような意識間の関係を指すのか、そして、③そのような社会状態は『精神現象学』の理論展開上どこで成立するといえるのか、という三点である。次節以降では、これらの論点が究明されることになるだろう。

IV. 自他関係を認識しない主人と奴隷

まず本節では、主人と奴隷の関係の実相を明らかにしたい。その際着目しなければならないのは、『精神現象学』の意識概念である。ヘーゲルは、意識形態を知と対象との関係という一般的な構造において捉えている。それゆえ、この構造に着目して主人と奴隷を分析することによって、両者の関係を適切に説明できると思われるのである。

この点に関連して、『精神現象学』の緒論における有名な意識の規定を見てみよう。

意識は、或るものを自分から区別し、同時にそれへと関係する。あるいは、このことは、意識にとって或るものがある、と表現される。この関係することの、あるいは、意識にとって (*für ein Bewußtseyn*) 或るものが存在することの規定された側面は、知 (*Wissen*) である。(GW9、58、85)

引用文では、意識の概念が、「或るもの」、すなわち、「対象」(GW9、59、87)に「関係する」という「知」を本質とすると言われていると解釈できる。しかし、別の箇所では、「意識は知と、知に否定的な対象性という二つの契機を持つ」(GW9、29、34)と規定されていることを見落としてはならない。つまり、ヘーゲルによれば、意識が対象に関係するとき、この関係において対象は否定的なあり方をするのである。こうした知と対象との「不等性、もしくは、否定的なもの一般」こそが、意識の運動の原動力となるとされる (GW9、29、35)。

さらに、ここで強調したいことは、ある意識は特定の対象と関係付けられて登場するということである。「意識の諸形態の継起全体をその必然性へと導くもの」(GW9、61、90)について、ヘーゲルは次のように説明している。まず、先行する意識の運動から「新しい対象」が生成してくる、そして、「それとともに、ある新しい意識形態も登場してくるが、この形態にとっては、先行する形態とは異なるものが本質である」(GW9、61、90)。この説明によれば、もともとある意識が存在しており、それが自分の好きなように対象に関係するのではない。反対に最初にある対象が生成し、それに対応した意識が導出されるのである。したがって、理論的に言えば、欲望は物に、恐れは主人に、支配は労働にといった仕方では、各々の意識はその対象によって規定されていると考えなければならない。この意味でヘーゲルが叙述する意識は、「人間的な実在性」(Kojève 1947、11)や、何らかの「換喩」(Brandom 2004、50)、「寓意」(Stekeler-Weithofer 2005、414)などではなく、対象によって限定された有限な知(関係)を意味するのである。

さて、このような知と対象の一般的关系を踏まえて、主奴関係を主人と奴隷のそれぞれの観点から改めて考察してみよう⁸。まず主人は「〔一方で〕物、すなわち、欲望の対象に關係し、〔他方で〕それにとっては物が本質的である意識〔奴隷〕に關係する」（GW9、113、190-191）とある。つまり、主人は奴隷と物の双方に關係するのだが、このとき一面では「自立的な存在〔物〕を媒介にして、奴隷へと關係する」と言われ、他面では「奴隷を媒介にして、物へと關係する」と言われている（GW9、113、191）。このうち前者の關係は、主人が物（生命）に執着する奴隷を支配する「否定的な威力」を持ち合わせていることを指している。それに対して、後者の關係は、主人が奴隷を自分のいわば「生きた道具」として使うことを意味すると考えられる。しかし、このような物や奴隷に対する關係は、実際には主人が自立性を確保していることを意味しない。なぜなら、ヘーゲルによれば、主人は一方的に物を欲望し消費する点で物に依存しており、また意識の自立性は關係する相手の意識も自立的である場合にのみ成立するものであるにもかかわらず、主人の相手の意識は、奴隷という非自立的な意識だからである（cf. GW9、114、192-193）。

次に奴隷も、主人と物の双方に關係するが、その内実は主人のそれと反対である。すなわち、奴隷は物（生命）を支配する主人に「死の恐怖」を覚え、そのために「奉仕する」（GW9、114、194）。また、主人が消費するための物を作り出すために、物を「加工する（bearbeiten）」（GW9、113、192）。こうした主人や物への關係の内に、奴隷は自らの「非自立性」（GW9、114、193）を確信するのである。しかしながら、ここでも逆説的に、奴隷の關係の内に主人の本質が表れているとヘーゲルは論じる。つまり奴隷は、主人との關係を通じて実質的にすでに物（生命）への依存を断ち、「純粋な対自存在」（自立性）を確保しているのであり、また物に対する「労働（Arbeit）」において、自分自身を対象的に「形成（Bilden）」しているというのである（GW9、115、195）。もっとも、前節で指摘したとおり、こうした「転倒」は何ら主奴關係の変容を意味するのではないのだから、それによって意識の知と対象の關係が変化するわけではない⁹。

以上の主奴關係の分析から帰結するのは、主人も奴隷も自分と他者の關係を認識していないということである。主人は奴隷を物との關係において捉えながら、自分との關係においては捉えていないし、奴隷も主人を物との關係において捉えていながら、自分との關係においては捉えていない。両者は物を認識対象として共有しながらも、その内に自分自身を適切に位置付けていないのである。

このような意外ともいえる帰結に対しては、次のような反論があるかもしれない。例えば、奴隷は主人に対して「奉仕する」という關係をとっている以上、自分は「奉仕する」主体であり、主人は「奉仕される」客体であると自覚しているはずである、といった反論である。確かにこの意味で意識は自分と相手を知覚しているといえなくもない。しかしそれは、自分でない相手（他者）が主人、主人でない自分が奴隷という仕方——ヘーゲル論理学でいうところの「反省的（reflective：反射的）」な仕方——で捉えているに過ぎない。主人と奴隷は、他者を否定するか（主人）、自己を否定するか（奴隷）によって、

辛うじて自分ないし相手の存在に触れている¹⁰。このように自分か他者を否定し、両者の関係を度外視することで成り立つ関係が主奴関係の実相であるということが出来る。

先に論じたヘーゲルの想定する社会状態の特性を思い起こすならば、このような意識の相互関係が社会状態と呼べるものではないことは明らかだろう。『イェナ精神哲学草稿Ⅱ』によれば、社会状態とは諸個人が法や人格関係といった〈普遍性の境位〉にあることを指していた。しかし、主人も奴隷も、自分か相手のどちらかを否定し、相互の関係を度外視しているのだから、そうした自己意識は〈個別性の境位〉にあると言わざるを得ない。とりわけ「主人」のような「あらゆる他者を自分から排除することを通じて、自己同等的」であるような自己意識を、ヘーゲルが「個別者 (Einzelnes)」と呼んでいるのは、その証左である (GW9、110-111、186-187)。

すでに前節で主奴関係論が社会状態への移行を含意しないことを示したが、本節では主人と奴隷の対象関係を分析することによって、この解釈を根拠付けることができた。ところで、このアプローチは、どのような意識同士の関係であれば社会状態を実現しているといえるかという問題に対する答えも示唆してくれる。それはすなわち、自己と他者の関係を互いに対象化している意識同士の関係こそが社会関係を構成する、というものである。テキストに沿ってこの解釈を推し進めるならば、自己意識の諸形態を越えて、理性や世界が視野に入ってくるだろう。そこで初めて、『精神現象学』における社会状態の達成が、自己意識の段階ではなく、理性の段階であることが理解できるのである。

V. ヘーゲルの自己意識概念の核心——ピピンの認識論的解釈への批判

前節の主奴関係の分析によって、次の理解を得ることができた。すなわち、対象（相手）への自分の関係を対象化している意識こそが、〈普遍性の境位〉にある社会関係を築いている、という理解である。この理解は、ある意味では認識論的解釈が提示した見解に近いように見える。そこで本節では、改めて認識論的解釈を検討しながら、自他関係の対象化という意識の構造契機が有する含意を解明したい。

「欲望と生命」論を認識論的に解釈したピピンによれば、自分の欲望をただ満足させるためだけに行動する「動物的欲望」と異なり、「人間的欲望」は当の欲望を「対象化」し「問題化」し、そこに行為の「理由」を「帰属させる」ことができる (Pippin 2008、36)。そうした能力を有する「人間的欲望」は「直接性を越えて、先へと展望する」「一時的な」自己関係であり (Pippin 2008、37-38)、それゆえに「他者の異議申し立てに対する開かれ」 (Pippin 2008、74) を、さらにそこから「対象や他者に対する関係における自己関係」を「達成する」ことになる (Pippin 2008、86)。ここでピピンは、人間主体は「欲望する」という他者への自己の関係そのものを対象化することで、自己と他者の規範的關係を確立すると主張していると理解できる。それは、「人間的欲望は他者の欲望へと向かわなければならない」 (Kojève 1947、13) という有名なコジェーヴのテーゼをより洗練さ

せた解釈であると言えなくもない。

ところで、先に確認したように、認識論的解釈とは、主人と奴隷さえも一種の社会関係を自覚的に築いているというものだった。だが、本稿による主奴関係の分析の結果はこの解釈に反している。このような解釈の差異が生じるのは、ピピンやピンカードが、自己意識の諸形態を、上述のような自己-対象関係を対象化する主体と見なしているからに他ならない。しかし、こうしたピピンらの解釈は、ヘーゲルが自己意識の諸形態に合致しないように思われる。もちろん、自己意識は〈自己に関係する意識〉であり、このことは、意識が対象としての自己に関係することを意味するが、対象としての自己は直接的には、対象における自己と他者の関係（統一）ではなく、むしろ自己と他者の分裂を表現すると考えられるのである。

このような自己意識概念の構造的特徴は、「欲望」や「闘争する意識」の対象関係に見て取ることができる。最初にヘーゲルによる欲望の規定を見てみるならば、その対象は、一方で「直接的な対象、〔すなわち〕感性的確信と知覚の対象」であり、他方で「自分自身」であるという「二重化された対象」である（GW9、104、174）。その上、前者「知覚の対象」は「意識にとっては、否定的なものの性格を伴って示され」、後者の「自分自身」という対象は「真なる本質」であるため（GW9、104、174）、欲望はこの「本質」に向けて他者（他の生命体）を一方向的に「食い尽くす」（GW9、106、177）。このように欲望の対象の一方（自己）は肯定され、他方（他の生命体）は否定されるのだから、両者の統一的関係が当の欲望にとって対象化される余地はない。

同様の特徴は、闘争する意識についても当てはまる。ここでの相対立する二つの意識は、「自分自身であるという自分自身の確信を、他者において、自分自身において真理へと高めなければならない」ために、「生命と死を賭けた闘争を通じて、自分自身を、そして互いを確証する」（GW9、111、188）。欲望と異なり、闘争する意識は双方の意識が主体である、言い換えれば、それぞれ自分自身の確信を目指し、互いに相手を否定しようとする。しかし、それぞれの意識にとって自他関係が対象的に存在していないという点では、欲望と変わらない。このように主人と奴隷のみならず、他の自己意識の諸形態においても、自己と他者は分裂しており、自他関係は対象化されていないのである。

もっとも、自己意識の概念についていえば、それは確かにもともと自他関係の対象化を含んでいるといえる。欲望の経験から導出された自己意識の概念についてヘーゲルは、「ある自己意識は、ある自己意識に対して存在する」とき「意識にとって、自分の他在における自分自身の統一が生成している」（GW9、108、182）と述べているが、ここにはまさに意識の対象における自己と他者の統一的関係が示されているのである。しかしながら、統一的な自他関係構造はあくまで自己意識の概念的契機——「承認」という契機に過ぎない。だからこそ、自己意識章における「承認の運動」は「我々にとって現われる」（GW9、109、183）のであって、未だ意識の対象ではないのである。そうした概念的契機をどの自己意識の形態にも読み込めると考えるピピンらは、よもやヘーゲルの自己意識概

念の核心を捉え損ねていると言っても過言ではない¹¹。

それでは、自他関係を十分に対象化している意識とは、いかなる意識だろうか。それは、自己意識の次の意識形態である理性だと推測できる。本稿では理性の対象関係を逐一分析することはできないが、少なくともこの点において自己意識と理性が決定的に異なることは、理性章の冒頭で語られる次の説明によって示すことができる。

自己意識が理性であることによって、他在に対する意識のこれまでの否定的な相関(Verhältnis)は、肯定的な相関へと転回する。これまで意識にとってはただ自らの自立性と自由だけが問題だった。その結果、意識は、いずれも自らの本質にとって否定的なものとして自分に現れていた、世界もしくは自分自身の現実を犠牲にして、自分自身のために自分を救い出し保持してきた。しかし、意識は理性としては、自分自身を確信し、世界と現実に対して安定を感じており、それらを担うことができるようになる。(GW9、132、232)

引用文冒頭の「これまで」とは、自己意識の段階を指している。また文中の「世界」は、「他在に対する意識の相関」を指すと考えて間違いないだろう。したがって、この引用文によれば、意識は、「自らの自立性と自由」に執着してきた自己意識の段階を乗り越え、理性の段階に踏み込むことで、初めて自己と他者の関係を肯定的なものとして対象化することができるのである。そうした事態は、〈個別性の境位〉から〈普遍性の境位〉へと移行し、世界のもとで意識同士の社会関係が形成されることを意味すると考えられる。「理性は今や世界に対して普遍的な関心を持つが、それは理性が〔…〕〔世界の〕現在では理性的であるという確信を持つからである」(GW9、136、242)。

そこで次に、まさしく世界の生成が叙述される自己意識の最後の段階、「不幸な意識」の経験を考察しよう¹²。この考察によって、本稿が詳しく論じてきた自他関係の対象化という事態が具体的に示されることになるだろう。

VI. 意識にとっての世界の生成——「不幸な意識」の経験

「不幸な意識」論は、従来、中世キリスト教の信仰や生活のあり方に結び付けて解釈するのが一般的だったが、本節ではこれまでの議論を受けて〈不幸な意識にとっての自己と他者の関係の対象化〉に着目した解釈を試みたい。

そもそも「不幸な意識」とは、どのような構造的特徴を有する意識形態なのだろうか。本稿が目をつけるのは、「以前は主人と奴隷という二つの個別的なものに割り当てられていた二重化が〔この意識において〕一つに還っている」(GW9、121、208)という規定である。思い返すならば、主人は自らの自立性を確信した意識であり、奴隷は相手を本質と見なす非自立的な意識だった。両者は一つと同じ関係によって結び付けられているもの

の、端的に別々の意識形態である。それに対して、「不幸な意識」は、これら二つの契機を含む「不幸な、自分のうちで二つに分裂した」(GW9、122、209) 意識である。言ってみれば、一つの同じ意識形態における一つの同じ関係が、二重の関係として現れているのである。このとき「不幸な意識」は自分と同じ一つの意識を対象(他者)として認識しているのだから、潜在的に自己と他者を一つの関係において捉えているといっていいただろう¹³。

したがって、「不幸な意識」は、もともと自己と他者の関係を——つまり、普遍的な世界を——内包しているのであり、「不幸な意識」の経験とはそうした自他関係が徐々に顕在化してくる世界の生成過程であるといえることができる。この過程の出発点となるのは、同節の中盤で、「不幸な意識」の対象である「不変なもの」が「形態化」(GW9、124、213) することで、「不変な意識」(GW9、123、213) として登場する局面である。「不変な意識」は、その前後の表現から、受肉した神の子としてのイエス=キリストを暗示していることが分かるが、大事なことは、それが「不幸な意識」の、つまり、信徒自身のもう一つの姿に他ならないということである。それゆえ、「不幸な意識」は自分自身と他者(不変な意識)に対して二重の仕方に関係することになる。このような意識の二重の対象関係を具体的に見ていこう。

ヘーゲルは、「不変な意識」に対する「不幸な意識」が、「純粹意識」、「個別的な存在者」、「自らの対自存在の意識」といった三様のあり方をとると論じている(GW9、124、215)。いずれの意識のあり方も、「不変な意識」の真理を確証しようとしつつ、同時に自分自身を否定しようとする点で違いはない。換言すれば、自らの個別性を否定しながら、他者(相手)の普遍性を志向するのである。しかし、最初の「純粹意識」が、意識自身の側で二重化する意識、すなわち、「自分自身を分裂として苦痛を伴って感じ」、「到達しえない彼岸」を求める意識であるのに対して(GW9、125-126、216-217)、二つ目の「個別的な存在者」は対象の側を二重化させるという点で異なる。「個別的な存在者」は、「世界」に対して「欲望や労働」という仕方に関係し(GW9、126、218-219)、そうすることで自らの確信を確証しようとするため、世界の側を「即自的に虚無的なもの」としての「現実」と「聖化された世界」へと分裂させてしまうのである(GW9、127、219)。

三つ目の「自らの対自存在の意識」は、まさに「虚無としての現実が、普遍的な本質〔としての不変なもの〕へと関係する」(GW9、129、223) というあり方をとる。それは、意識の側も対象の側も分裂に陥りながら、それでいて個別性を放棄することができない「不幸な意識」の究極の自己(自他)分裂であると言ってよい。だがヘーゲルは、「虚無」や「不幸」と表現される、意識と対象の分裂そのものが対象への意識の関係であると主張し、そうした個別的意識の全面的な自己矛盾から〈普遍性の境位〉としての世界が生成すると論じているのである。その論理とは、どのようなものだろうか。

まず意識は、自分に纏わりつくあらゆる個別性を放棄する。すなわち、「自分の意志の本質」「自己性や決定の自由」といった内的なものから、「自分の労働の成果と享受」と

いった外的なもの、さらには、この「労働と享受において保持されていた現実」までも断念するのである（GW9、129、225-226）。その結果、意識は「本当に自分の自我を外化し、自らの直接的な自己意識を、物に、つまり、対象的な存在になしたという確信」（GW9、130、226）を持つに至る。このときヘーゲルは、そうした徹底した自己放棄は意識自身の意志によるのではなく、「不変なもの」の意志によると論じている。なぜなら、「自分自身の意志の断念」は、「その概念からして、換言すれば、即自的に〔…〕他者の意志としての意志の措定」——といっても、ただの他人の意志ではなく——、「普遍的意志」（GW9、131、227）の措定だからである。社会状態を特徴付ける「普遍的意志」は、『イェナ精神哲学』では個別的意識同士の「承認をめぐる闘争」を通じて生成したが、『精神現象学』では「不幸な意識」という単独の個別的意識による自己矛盾的な自己関係を通じて生成するのである。

ところが、ヘーゲルによれば、個別性に固執するこの「不幸な意識」自身にとって、個別的意志の断念は「否定的な意味」しか持ちえず、個別的意志の断念が同時に普遍的意志の措定であるという「肯定的な意味」は生じてこない（GW9、131、227）。その代わりに、ここで意識と対象を媒介する「第三者」が登場する。意識が上述の事態を知るのは、「自分を通じてではなく、第三者、媒介者を通じて」（GW9、131、227）なのである。かくも都合よく現れたこの「第三者」は、一体何者なのだろうか。

ヘーゲルはこの「第三者」を、神学用語である「仲保者（Vermittler）」と表現したり、カトリックの典礼を示唆したりしているため、一般的には「第三者」は「司祭」や「教会組織」を指すと理解されている（cf. 金子訳、524）。自らの個別性を放棄できず、神に近づけない「不幸な意識」は、宗教上の権威の力を借りるのである。こうした解釈は、無論間違っていないものの、「第三者」が「不幸な意識」自身から内在的に登場してきたという側面を見落としてしまいかねない。ここではヘーゲルが「第三者」について、論理学の表現を用いて次のように説明していることに注意したい。「この中項〔第三者〕は、それ自身、意識された実在である。というのも、中項は意識それ自身を媒介する行為だからである。この行為の内容は、意識が自らの個別性について企てる滅却である」（GW9、130、225）。引用文で明確にされているのは、「第三者」とは、「不幸な意識」の行為、つまり、対象（自己）の個別性を否定（滅却）しつつ、まさに否定するという仕方対象（自己）に関係すること以外の何ものでもない、ということである。この関係そのものが意識によって対象化されることを、ヘーゲルは、「意識された実在」としての「第三者」の登場と呼んでいるのである。

以上の「不幸な意識」の経験には、まさに自己と他者の関係が意識の対象となっているという事態を見て取ることができる。なぜなら、自己を他者として否定する関係が「第三者」として対象化されているからである。もちろん、「不幸な意識」自身にとっては、自己と他者の関係は依然として「虚無的なもの」に他ならず、それを虚無ではないと告げる媒介者はよそよそしい「第三者」に過ぎない（cf. GW9、131、227-228）。それにもか

かわらず、「我々」から見れば、こうした意識と対象の関係において世界が「肯定的なもの」として現れている。この世界を意識自身が捉えるために残された一步は、自ら理性へと転回することだけなのである。

VII. おわりに——世界認識の社会形成論的意義：ルソーとヘーゲル

本稿は、『精神現象学』の理論展開において社会状態への到達を示す決定的な契機が、主奴関係の「転倒」ではなく、「不幸な意識」の経験を通じた世界の対象化にあることを明らかにしてきた。主人と奴隷は自己と他者の関係を度外視した二つの個別的意識に過ぎなかったのに対して、「不幸な意識」は自他関係を内包する単独の個別的意識であり、その自己矛盾的な運動（経験）によって初めて〈普遍性の境位〉が成立するのである。もちろん、「世界」はまだようやく対象化されただけであり、その後の理性の段階における意識の諸経験を経て、具体的に拡充し実現することになる¹⁴。だが、自己意識の段階における「世界」の対象化そのものが、ヘーゲルの社会形成論を特徴付けるものであることを軽視してはならない。最後に、このような〈普遍性の境位〉の認識という観点の意義を示すことで本稿を締めくくりたい。

社会契約論の問題設定に立ち返ろう。自然状態から社会状態への移行という主題は、それぞれ自立的に存在する諸個人がどのようにして他者と結合するかという問題を追究するものだった。その際、ホップズもロックも、人間に普遍的に備わっている——その内容理解は異なるにせよ——情動や理性がそのまま社会形成の原理となると見なしているということができる。この場合、とりわけ理性を備えた人間ならば、初めから「世界」という普遍的なものを認識していると考えても何らおかしくはない。

ここで注目しなければならないのは、ルソーである¹⁵。ルソーの『人間不平等起源論』（1755年）によれば、元来、森の中で孤立して自立的に生きていた自然状態の人間は、ほとんど動物に等しい存在であり、他の人間にも「おそらく人生にせいぜい二回ほど遭遇するだけで、お互いに見知ることも話すこともな」かった（Dis.、115、227）。そうした人間の精神は、理性どころか、自分に対する「自己愛（*amour de soi-même*）」（Dis.、216-217、308-309）と他者に対する「憐みの情（*la pitié*）」（Dis.、127-128、236-237）しか持ち合わせていないのである。ところが、この原初の人間たちは次第に各地に分散し、異なる土地や気候や季節に苦労して適応しながら、狩猟採集の仕方、居住や衣服の制作、食物の保存や調理法などを身に付けるようになる（Dis.、141、249-250）。そして、その結果、人間の精神にある変化が生じると言われている。

このように様々な存在を自分のために、また互いのために反復的に使用することで、人間の精神の中には自ずと、ある関係についての諸知覚が生まれたに違いなかった。我々はこの関係（*relations*）を、大きい、小さい、強い、弱い、速い、遅い、臆病、

大胆〔…〕といった言葉によって表すが、それはようやく人間にある種の思考〔反省〕を、あるいはむしろ、自分の安全にとって最も必要な用心を教えてくれる無意識の慎重さを生み出したのである。(Dis., 141, 250)

引用文によれば、「関係についての諸知覚」によってはじめて人間は、他の人間や動物との相違点や共通点に気が付くようになり、それによって思考や熟慮を行うようになる。確かに孤立した人間たちは、共同体を形成する前に、まずもって自分と他者の異同を認識する必要があるだろう。そうした認識を可能にするのが、「関係についての諸知覚」なのである。『社会契約論』（1762年）で、「自然状態から社会状態への推移」に際して「人間に生じる」「極めて注目すべき変化」として、「そのときまで自分のことしか考えなかった人間が、以前とは別の原理によって動き、自分の好みに耳を傾ける前に、その理性に尋ねなければならなくなったことに気付く」ことが挙げられているのは、決して偶然ではないと思われる (Du Contrat, 483, 27)¹⁶。

すでに本稿では第二節で、ヘーゲルの〈個別的且つ普遍的な〉「普遍的意志」という概念が、ルソーの「一般意志」概念に由来することを指摘していたが、それと同様の関連をこの普遍性の認識要求についても見出すことができる。つまり、ルソーもヘーゲルも、個々の人間が、自己と他者を一つの関係において、換言すれば、普遍的世界ないし法において互いに認識し合うことなくして、本来の社会形成はありえないと考えていたのである。そこには、個人性（個別性）から内在的に普遍性へ至る強い志向を見て取ることができるだろう。かつてE. カッシーラーが指摘したように、ルソーが抱えていた『『普遍的な声』としての法に対する熱狂』が、カント倫理学の内に反響しているのであれば (Cassirer 1970 [1945], 30-31)、それがヘーゲルの「理性」の内に更なる残響を残していても不思議ではない。

もっともルソーは、ヘーゲルと違って、この普遍性の認識の起源、つまり、「関係についての諸知覚」の獲得の仕方については答えていない。そもそも「自己愛」と「憐みの情」という個別的な情念しか持ち合わせていないルソーの自然人が、普遍的世界を認識できるようになるのは容易なことではないだろう。まさにこの難問に対してヘーゲルは、一つの答えを提示したと解釈することができる。ヘーゲルによれば、普遍的世界の認識は、個別的意識自身の自己矛盾という論理によって説明することができるのである。興味深いのは、ヘーゲルがこの論理を古代末期から中世にかけてのキリスト教の信仰的態度に見ている点である。このことは、普遍的世界を知るためには、他の人々との水平的な関わりだけでなく、そうした他人や自分から超越しているように現れる「他者」との垂直的な関わりが必要であることを示唆しているといえる。自然状態と社会状態の“間”に位置する宗教の役割についてのヘーゲルの洞察は、今日改めて社会形成の原理を問い直す哲学的試みにとっても有意義な視点を与えてくれるのではないだろうか。

いずれにせよ、このように個人による普遍的世界の認識の必要性を認めた点にこそ、社

会形成論としての『精神現象学』が有する一つの意義があるといえるだろう。

参考文献

- Becker, Werner, *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus*, Kohlhammer, 1970.
- Bodei, Remo, “An den Wurzeln des Verhältnisses von Herrschaft und Knechtschaft”, *Hegels Phänomenologie des Geistes : Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, hrsg. von Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch, Suhrkamp, 2008.
- Brandom, Robert, “Selbstbewusstsein und Selbst-Konstitution” in *Hegels Erbe*, hrsg. von Cristoph Halbig, Michael Quante und Ludwig Siep, Suhrkamp, 2004, pp. 46-77.
- Heidegger, Martin, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Martin Heidegger Gesamtausgabe, Bd. 32, Vittorio Klostermann, 1980 [1930/31].
- Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, 1, Aubier, 1946.
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel : Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes-Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, 1947.
- Cassirer, Ernst, *Rousseau, Kant, Goethe: Two Essays*, trans. James Gutmann, Paul Oskar Kristeller and John Herman Randall, Jr., Princeton University Press, 1970 [1945].
- Lukács, Georg, *Der junge Hegel : über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Luchterhand, 1967 [1938].
- Marx, Werner, *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann, 1986.
- McDowell, John, *Having the World in View - Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Harvard University Press, 2013.
- Pippin, Robert B., *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press, 2011.
- Pinkard Terry, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge University Press, 1996.
- Siep, Ludwig, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, 2000.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Philosophie des Selbstbewußtseins - Hegels System als Formanalyse von Wissen und Autonomie*, Suhrkamp, 2005.
- 岡本裕一朗 『ヘーゲルと現代思想の臨界』 ナカニシヤ出版 2009年
- 高田純 『承認と自由：ヘーゲル実践哲学の再構成未来社』 未来社 1994年
- 滝口清栄 『ヘーゲル「法（権利）の哲学」—形成と展開』 御茶の水書房 2007年

引用文献

- G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, Bd. 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, Hamburg, Meiner, 1980. (金子武蔵訳、「精神の現象学 上巻」『ヘーゲル全集 4』、岩波書店、1971.) : GW9
- , *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Gesammelte Werke, Bd. 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, Hamburg, Meiner, 1992. (檜山欽四郎・川原栄峰・塩屋竹男、『エンツェクロペディ』、河出書房新社、1992.) : GW20
- , *Jenaer Systementwürfe III : Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Philosophische Bibliothek 333, Hamburg, Meiner, 1987. (加藤尚武監訳、『イエナ体系構想』、法政大学出版局、1999.) : JSⅢ
- Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat social, ou Principes du Droit Politique*, in *Œuvres complètes*; sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, 5. *Écrits politiques et économiques 2*, Éditions Slatkine, Genève, 2012. (作田啓一・原好男訳、『社会契約論／人間不平等起源論』(イデー選書)、白水社、1995.) : Du Contrat
- , *Discours sur L'origine et les Fondements de L'inégalité parmi les Hommes*, in *Œuvres complètes*; sous la direction de Raymond Trousson et Frédéric S. Eigeldinger, 5. *Écrits politiques et économiques 2*, Éditions Slatkine, Genève, 2012. (作田啓一・原好男訳、『社会契約論／人間不平等起源論』(イデー選書)、白水社、1995.) : Dis.

注

- ¹ 『精神現象学』および『エンツェクロペディ』からの引用は、大全集版(アカデミー版)に基づき、『イエナ精神哲学草稿Ⅱ』からの引用は、Felix Meiner社のPhB版に基づく。ルソーの著作からの引用は、最新のChampion-Slatkin版に基づく。翻訳に際しては、上述の邦訳書を参照した。引用に際しては、略号の後に原典のページ数と邦訳のページ数を付した。
- ² 本稿註7で示唆したように、最新の研究を踏まえれば、本来はSklave、slaveの訳語である「奴隷」よりも、「従僕」などの語を用いるべきであるが、本稿ではあえて今なおヘーゲル研究で通用している「奴隷」という表現を用いた。
- ³ もちろん、ヘーゲルはただルソーの「一般意志」概念を受容するだけでなく、批判も

している。その一つは、ルソーの「一般意志」が、次の段落で示した「承認された存在」から「国家体制」への展開、つまり、個別性と普遍性の具体的な媒介を欠いているという点にあるだろう (cf. JSⅢ、234-235、206-207)。なお、イェナ期のヘーゲルによるルソーの意志論の「批判的継承」については、滝口清栄 (2007、101-106) が詳しい。

⁴ ヘーゲルが主奴関係論で古代ギリシャの社会の奴隷制を念頭に置いていたのは、それに続く「ストア主義」「懐疑主義」「不幸な意識」がそれぞれ古代ヘレニズムと古代ローマの社会、古代末期から中世にかけてのキリスト教社会を暗示していることから明らかである (GW9、116-131、198-228)。

⁵ 高田純の挙げるJ. ハーバーマスやA. ホネットの「相互主観主義的」立場も、本稿の分類では社会論的解釈に含まれる (高田 1994、141)。

⁶ ピピンと論争したR. ブランダムもまた認識論的解釈であることに違いはないが、具体的な主奴関係の分析には踏み込んでいない (Brandom 2004、76-77)。

⁷ 哲学のみならず、社会思想や文学、人類学などにも影響を与えた「主人と奴隷の弁証法」という考え方が、コジェーヴの独特な解釈に由来する「神話」であることを、岡本裕一郎は立証している (岡本 2009、54-59)。また、R. ボデイによれば、今日の批判的な研究は次の三点を明らかにしている。①ヘーゲルの弁証法という意味での「主人と奴隷の弁証法」なるものは存在しない、②奴隷 (Sklave) ではなく、僕 (Knecht) であり、すなわち、召使 (Diener) である。③後者の点〔召使であること〕は、自己意識の形態の内て遂行される抽象的な関係に、つまり、支配／従属という関係に組み込まれている (Bodei 2008、243)。

⁸ 主人—物—奴隷の関係とその「転倒」については、W. マルクスの説明が的確である (Marx 1986、73-81)。

⁹ 「奴隷」の自己対象化を含意した「労働」の契機は、自他関係の変容として解釈できると考えられるかもしれない。だが、ヘーゲルは後に次のように主奴関係の帰結を総括しているところからすれば、奴隷は確かに自分を対象化しながらも、それを自分自身としては認識していないことが分かる。すなわち、奴隷にとっては「自立的な対象としての自分自身」という契機と、意識としての、それゆえ自分自身の本質としてのこの対象という契機は分離して」おり、二つの契機が「同じもの」なのは専ら「我々にとって、あるいは、即自的」なのである (GW9、116、198-199)。

¹⁰ この帰結は、さらに通念に反する事態を露呈させる。つまり、自他関係を認識していない主人と奴隷は、厳密に言えば自分自身と相手自身さえも認識していないのである。この論点について更に論究する紙幅はないが、執筆者は、『精神現象学』の意識が自己と他者を (厳密な意味で) 認識することができるのは最後の「絶対知」の段階であると考えている。

¹¹ したがって、具体的な自己意識の諸形態を分析せずに、形式論理学を用いて自己意識

の概念から「堅固な承認」の導出を図ったブランドムの方が、その戦略に関しては正しいと言える (Brandom 2004、67-77)。

- 12 「不幸な意識」節の解釈に当たっては、一橋大学の修士課程に在籍していた田中岳氏との議論から多くの手掛かりを得ることができた。ここに感謝の意を表したい。
- 13 こうした「不幸な意識」の対象的自他関係の先駆的なあり方は、すでに「主人と奴隷」の帰結、つまり、「思考 (Denken)」としての自己意識の規定においてすでに指摘されている。「自己意識のこの形態のこうした〔私が私のもとに留まるといふ〕規定においては、自己意識の形態が思考する意識一般であり、換言すれば、その対象が即自存在と対自存在の直接的な統一であることが本質的にはっきり捉えられなければならない」(GW9、117、200)。したがって、「不幸な意識」以前の「ストア主義」と「懐疑主義」はすでに〈対象において他者は自己である〉という規定をもつものの、この他者は未だ他の意識ではない。「懐疑主義」の経験の結果として「不変性と同等性についての、二重化した矛盾する意識」(GW9、121、207)が登場することで、はじめて「不幸な意識」が成立するのである。
- 14 理性章における世界に基づく社会形成の具体的展開は本稿では論じることができないが、それが二つの段階からなることだけは指摘しておきたい。一つ目は、理性章B「理性的自己意識の自分自身による実現」の段階であり、意識の対象としての世界が充実化し実在化する段階と解釈することができる。そこでは「実践的意識」が「目の前に見出した世界に」「目的をもって介入する」過程が叙述される (GW9、196、358)。二つ目の段階は、理性章C「即且つ対自的に実在的である個人性」であり、意識の対象として充実化した世界が、実際に意識と対象の関係として顕在化する段階と解釈することができる。この段階の意識は新たに外部の世界に関係する必要はなく、ただ意識の行為によって「見えていないことから、見えていることへの移行」(GW9、215、398)が達成されるだけなのである。
- 15 ルソーとヘーゲルについての関係全般については、南條 (1991) や滝口 (2007) を参照。本稿のテキスト解釈に基づいた、ヘーゲルとルソーとの社会思想的比較については、別稿の課題としたい。
- 16 もちろん、厳密に言えば、『人間不平等起源論』と『社会契約論』との間で社会状態への移行の論理や意義が全く異なることは慎重に考慮されなければならない。なお南條文雄は、本文で引用した箇所ルソーによる「理性」の評価が示されていることから、そこに「感情主義者ルソー」と「理性主義者ヘーゲル」との「接点」の一つが表れていると解釈している (南條 1991、55-56)。

