

# 未済の人倫——『精神の現象学』主・奴論の一解釈——

石田 あゆみ

はじめに——問題の所在

『精神の現象学』には市民社会・国家論がない。よりヘーゲル哲学的なターミノロジーを使っていえば近代における「人倫」の成立に関する考察が欠けている。人倫という表題を持つ節はある。が、それは周知のように精神の歴史を辿る出発点におかれた、ギリシャのポリスに関する叙述である。そこでの人倫はフランクフルト・イェナ期を通じてヘーゲルの関心事であったはずの近代社会を含蓄するものではない。また例えばそれに続く精神章の進行も素材

としては社会的政治的國家的内容を含みながら（例えば「絶対的自由と恐怖」として語られるフランス革命等）、そこには現存する社会・国家（人倫的共同体）の考察もなければ来るべき社会・国家像（人倫の理想）もない。

もちろんこの奇妙な「欠如」は見方によつてはなんら奇妙なものとは思われないかもしれない。「精神の現象学」に先立つ二つのいわゆる実在哲学としての『イェナ期精神哲学』とは違い、「精神の現象学」は絶対知へと到る精神の現象を或いは意識の経験を描き出すことを目的とした著述であった。そのような精神が自己を実在化することの考察については、また学の体系の別の部門を待たねばならな

いのだ、と一応は結論づけることもできる。

しかし問題はそれにも関わらず『精神の現象学』は国家の発生について説こうとしており、さらに奇妙なことにはそれを途中でやめている、ということである。それは人倫が未済であるということであり、そのことは自己意識章の中で起こっている。そしてこれは或る意味で『精神の現象学』全体の構想にとつての断層でもあり、またさらにはイエナ期の諸著作の社会学構想を断念させるものでもあった（なお以下においては『精神の現象学』を『現象学』と略記する）。

## I 自己意識の構造と承認の純粹概念

ヘーゲルはいわゆる自己意識章、「IV自己自身を確信する真理」を『現象学』の行論の大きな転換点だとしており、「意識は精神の概念としての自己意識において初めて転換点に立つ」（§177/108f.）と語る。意識と対象、知と真理の対立関係の内に留まり続けていた対象意識は、その対立関係そのものから、すなわち対立の間を往復する運動か

ら経験を汲み取って自己を成長させてきた。これまで対象意識として存在の真理から疎遠なままにおかれてきた意識は、ここにおいて今や「真理の生まれ故郷へと歩み入った」（§167/103）。その意味で「我々には既に精神の概念が現存している。今後意識に対して生じてくるのは精神とは何であるかという経験である」（§177/108）といわれる。

ではその「精神の概念」とは何を意味するのであろうか。そして「我々にとつての」それと、「意識に対して生じてくる」ところの「経験」とはどのように違うのであるか。端的に言えば前者は他在において自己のもとにあるという否定を媒介した同一性である。換言すれば異なった別々の自己意識が自由で自立的でありながら「我々である我と我である我々」（*Ich und Ich*）という統一体をなすということであり、これはそのまま自己意識の構造である。

しかしこのような精神の概念が登場した時点で『現象学』が完成するわけではない。「我々にとつての」このような「概念」が今度は意識自身にとつて実際に知られる必要がある。そうだとすれば後者の「経験」とは結局現実の世界の中でのあの概念の発展をその完成（絶対知）に到る

まで意識の側から追体験していくことに他ならない。換言すれば「承認の純粹概念」が歴史の中で人倫の理想の実現として実現されるのを見届けるということである。

しかしここで問題は、前者の無・時間的な精神の概念と、後者の歴史的に実現される精神及びその意識による経験とが、果たして本当に対応しているのかどうか、という点にある。<sup>(3)</sup>

我々は、それは対応するものではないといわざるをえない。それは現在に至るまでの現実の歴史が、現にヘーゲルのいう精神の概念に見合った形で、つまり相互承認の成り立った人倫的共同体の成立として成就し終結してはいないことを我々は知っている、という単純な理由による。だからあの一節でヘーゲルがいうところの「精神の概念」と「その経験」との間には避けがたい断層がある。このことを『現象学』の構想全体に渡って論究することは本論の範囲を超える。ここではむしろ自己意識論こそ、この断層が叙述の上でもっとも早く、またもっとも露に地表に顔を覗かせている部分なのだとということを明らかにしたい。

### 1 自己意識の構造

さてヘーゲルのいう自己意識の構造とは端的にいえば「自己の他の存在における自己自身との統一」(§177/108)である。ここから我々は二つの契機を取り出してくることができる。(1)自己自身との同一性、という契機と、(2)他の存在、という契機である。ヘーゲルにとって自己意識とは「私は私である」という無条件の直観的な同一性ではなく、従って体系の無前提の出発点ではない。あるいは孤立した自我の内部で生じてくる俗にいう「自己意識」のようなものでもない。それは構造上不可避的に「他者」を必要とする。「一つの自己意識が一つの自己意識に対して存在する。このことによって初めて自己意識が存在する」(ibid)、このことは自己意識が承認においてのみ存在するということを意味する。既に「自我は関係の内容であり、関係することそのものである」(§166/103)といわれていたが、その関係とは実は「承認関係」だったのである。自己意識の構造の解明はそのまま承認の純粹概念の解明に移行する。

### 2 承認の純粹概念

自己意識章は分量的にも短く、その内部構成も他章と比べて整っていない。これは『現象学』成立に関わる問題であるが本稿ではそれに立ち入ることはできない。ただこのような一種の不整合は本稿の主要な対象であるテクスト、自己意識章A「自己意識の自立性と非自立性、主であることと奴であること」の中にも顕著に現れていることを指摘しておこう。このA節は次の三つの部分に分けることができる。

- (1) 序論的な部分 (§178)
- (2) 「我々」にわたる承認—承認の純粹概念 (§179-§185)

(3) 「自己意識」にわたる承認—現実に現れた承認の運動 (§186-§196)

この(3)はさらに二つに分けることができる。すなわち

- (3) - ① 承認をめぐる闘争 (§186-§189)
- (3) - ② 主と奴 (§190-§196)

従ってAの表題ときちんと適合している部分は、実は(3) - ②のみ、広くとつても(3)の全体にすぎない。ヘーゲル自身が §185で明言しているように「承認の純粹概念」の考

察は「自己意識にわたる承認の過程がどのように現れてくるか」の考察に先立つものとしてはつきり区別されている。そして二つの自己意識の間の「不等性」、即ち「自己意識の自立性と非自立性」が示されるのは後者の考察を待たねばならない (vgl. §185/110)。そしてその不等性とはなら承認の概念に由来するのではなく、むしろそれが現実の歴史の中におかれたときに現象してくるのである。

さて承認の純粹概念は「他在において自己のもとにある」という既に述べた自己意識の構造と相即している。このような承認の純粹概念はヘーゲルによれば以下の四つの契機を含んでいる。

① 承認の運動の出発点 (§179/109、引用も全て同所から。以下同様)

自己意識が他の存在をもつということ。あるいは一つの自己意識に対して他の自己意識があるということ。これは既に前節1で見た自己意識の構造と全く同じである。ただし前には自己意識が静止的な「構造」として説明されていたのに対して、ここではその構造を実現するための「運動」の出発点として論じられている。要するに自己が他者

との関係を通じてのみあるということだが、このことは二重の意味を持つ。第一に自己が「他者である」のだから自己意識は自己を失っている。第二に「自己が」他者であるのだから自己意識は他者を廃棄している。

### ② 他的存在の廃棄 (§180/109)

自己意識は最初から他者との関係の中におかれているから、自己意識が「自己である」ためには、つまり承認されるためには自分の他的存在を廃棄しなければならぬ。このことは結局①の關係の廢棄を意味するが、①が二重の意味を持つていたことに対応して、この廢棄も二重の意味を持つ。第一に自己意識は他者を廢棄することによって自己の實在を確信しようとする。しかし第二にそのことによりかえって自分自身の廢棄に向かうことになる。というのもこの他者が自己自身だからである。

### ③ 自己への還帰 (§181/109)

このような廢棄はまた自己の内への、やはり二重の還帰でもある。第一に自己意識は自分の他的存在を廢棄するのだから、自己自身を取り戻す。しかし第二にそれはまた他者の内にある自己の存在を廢棄することで他者を自由にす

ることでもある。

### ④ 相互的行為 (§182-184/110)

以上のような運動は一つの自己意識の側でと同様他の自己意識の側でも起こっている相互的なものである。このことをヘーゲルは「各極は他極にとって媒辞であり、この媒辞を介して各極は自己自身との媒介的關係に入り、また自己自身と推理的に連結する。そして各極が自己にとつても他極にとつても無媒介に自分だけであるのは、ただこのように、同時にこの實在が自分だけであるのは、ただこのように「両極は互いに承認しあっているものであることを互いに承認しあっている」。承認の純粹概念とは結局自己意識の二重化した統一の構造を、二つの自己意識間の運動によって實現するものである。そしてここでの承認の運動は、特に最後の④で明らかのように二つの自己意識の間での対等で相互的な承認關係に帰結する。このような承認を「水平的承認」と呼ぶことにする。

## II 承認をめぐる闘争

『現象学』においては承認の純粹概念はいわば無・時間的なものであり、文字どおり「純粹」な「概念」にすぎない。『現象学』特有のいい方でいえばこの承認の運動は「我々にとつて」(S.178/109)のものである。今度は承認の過程が「自己意識に対して」(S.185/110)のように現れてくるかが考察されるが、そこでの承認は有限な個性を持つ自己意識にとつて、もはや純粹な概念ではない。つまりここでは有限な生命や身体を持つ個体間の闘争としての承認の運動が論じられる。前節では、運動的なものではあつても自己意識の原理的な構造と見合う純粹な概念を示していた〈承認〉は、いまや個体の身体性という限界によってバイアスをかけられたものとなる。ここにおいて自己意識も、それにとつての他の自己意識も身体を持った存在であり、それゆえ承認におけるあの他の存在の廃棄も、生命の廃棄という意味をもつ。自己意識が自分だけの存在を証し立てることは「どんな限定的な存在にも結びつけられていない」ことを示すことだが、これは結局生命に執着していかないのを示すことである (vgl. S.187/111)。<sup>10)</sup>

自己意識章冒頭に「生命・欲望」論 (S.168-177/104-109) がおかれていることの意味はここにおいて初めて明らかになった。それは「承認をめぐる闘争」以降の議論 (S.186ff./110ff.) において、〈承認論〉を有限な生命と身体を持つ、生きた諸個人の間の問題としてはつきりと定位させるための伏線だったのではないだろうか。<sup>11)</sup>

しかしこの問題構成は様々な問題を含んでいる。第一に、身体性という限界を持つ個人の場に投射された〈承認論〉—〈社会哲学的承認〉といつてもいいだろう—は、承認の純粹な概念をそのまま社会的現実には写像したものでなかった。社会哲学的なコンテクストは承認の純粹概念を歪めずにはおかない。その端的な結果が承認の〈不平等性〉の問題として現れてくる。承認の純粹概念においては既に見たように承認の帰結は対等で相互的な承認、〈水平的承認〉である。しかし現実の社会においては承認は必ず不平等なもの—一方は承認されるが他方は承認されない、あるいは不十分にしか承認されないものとして現象する。つまり、現実の承認とは〈垂直的承認〉なのである。そしてそれは根源的には、まさに現実の人間が生命と身体を持

ち、それゆえ「物」と関わらざるをえないことに由来する。

第二に、この「社会哲学的承認」は、しかしまた逆に十分に社会哲学的ではないという問題がある。つまり、ここでは承認をめぐる闘争は他的存在の廃棄を賭けたものから生死を賭けたものへと発展するとされていて、「万人の万人に対する闘い」というホップズ的な自然状態<sup>⑤</sup>の意味あいがある、ある種抽象的な議論である。しかし、実は既に「一八〇五／〇六年の精神哲学」において、闘争の出発点にはつきりと「占有 Besitz」をめぐるものとされていて、しかも占有より「前に」既に労働が論じられており、個人は労働の中で自己を物化して生産物の中に置き入れるとされていた。そしてそれが根拠となつて占有が生じることだからこの占有をめぐる闘争ははつきりと「物」と結びつくだけでなく、その背後にある労働及び労働主体と結びついており、生死をめぐる闘争にまで突き進んだ後の承認の成立も、全社会的な商品世界の成立のみならず、労働と分業と所有の全社会的ネットワークの成立とも不可分である。

しかし『現象学』においては労働は承認をめぐる闘争の

（後に）登場する。それにともない、闘争の焦点となつていた「定在への執着」の意味も後になつてから「生命」だけではなく「物」一般への執着であつたと読み直される。だから闘争の議論の所では物と労働との関係が曖昧であり、承認の成立もその社会的意味をかなり薄められた記述になつている。

もちろんヘーゲル自身は承認をめぐる闘争がもたらす不平等や、さらにその依つてきたる所以たる生命的な個体の在り方を、あくまでも過渡的な段階として規定している。それらはやがて精神の現象の階梯の中で解消されるはずである。<sup>⑤</sup>

しかし我々の問題意識からすれば、「生命の存在の内に沈み込んだ意識」(§186(11))間での承認関係としての承認をめぐる闘争を取り上げるといふことは、近代自然法論の問題意識を少なくとも何らかの意味で共有することを意味する。「承認をめぐる闘争」は近代自然法論による「自然状態」の理解に対する批判にもなっているが、それゆえにそれはヘーゲル自身の「自然状態」の解釈を示してもいい。だとすれば、ヘーゲルはこの後「自然状態からの脱

却を論じなければならぬはずである。その議論は、少なくとも自己意識章を書いていた時点において、当然国家論を展望する構えを持っていたに違いないが、その意図が何らかの理由で放棄されたか変更されたのであろう。従って我々はさらに議論を進めて、ヘーゲルはこのコースを厳密にはどこで放棄したことになるのか、またそれはなぜかを考えなければならない。

さて生命と身体とに捕われた自己意識の一言い換えれば現実の社会に生きる個体にとつての承認関係は生死をかけた闘いまで発展せざるをえない。というのはここに於いて自己意識はまさに自己の有限な生命と身体性との絡め取られた存在として登場しているから、もし自らが本当に自己のアイデンティティーを、つまり「純粹な自分だけの存在」を承認されたいとすれば、「自分が自分の対象的な在り方の純粹な否定であることを示すこと」、「どの特定の存在にも、……生命にも結び付けられていないのを示すこと」が必要だからである (§188/112)。互いに生命を持つ存在である自己意識の間においては、それは自らの生命を賭け他者の死を目指すことでしか実現されない。

しかし「死」を通しては結局何も実現されえない、とヘーゲルはいう。「生が意識の自然的な肯定であり、絶対的な否定性なしの自立性であるのと同じように、死は意識の自然的な否定であり、自立性なしの否定であり、それゆえこの否定は承認に要求されている意義を欠いたままにとどまる」 (§188/112)。つまり単なる自然的な「生命」が諸個人の直接的な定在(身体性)をしか意味しないということとの裏返しとして、そのような自然的な生命や定在の單純な廢棄としての死はなんら承認の実現を意味しないというのである。簡単にいえば「我々としての我」の境位を成立させる以前にそこへ到る「我」の可能性をつぶしてしまつては元も子もないということである。承認の運動はそのような自然的な生死(抽象的な否定)に関わるものであつてはならず、「意識の否定」でなければならぬ。というのは「意識とは止揚されたものを保存し維持するようなやり方で止揚するのであり、このことによつて意識は自分の止揚されたことをも越えて生き延びる」からである(以上 §188/112)。

承認をめぐる闘争は、その内実は異なるが、社会契約説



でいう自然状態から社会状態へのプロセスに当たるとであろう。「現象学」の承認をめぐる闘争は、「一八〇五／〇六年の精神哲学」に比べて経済学的な含意が稀薄になっているため、特にホッブズの「万人の万人に対する闘い」によく似た外観を呈している。そして闘争が頂点に達したとき、個人が他者の死を目指すのではなく、また自分だけの恣意を押し通すでもなくて、むしろ自己の意識を止揚することによって「生き延びる」といわれる事態は、ホッブズの場合には諸個人が自らの権利を譲渡することによって国家を生じさせる、社会契約の成立に当たるとも。もちろん既述のように（注七参照）、そもそもヘーゲルは国家の形成に関して「契約」という概念を適用すること自体を戒めており、ヘーゲルの承認論とホッブズの社会契約説との間には大きな違いがあることは確かである。しかし少なくとも自己意識章において、闘争の終結は、ホッブズの描いた「獲得されたコモンウェルス」と類似した不平等な社会を生む。

ヘーゲルによれば生死をかけた闘争の中で、自己の生命に関する執着を断ち切り得たものが、そうできなかったも

のに対して勝利し、支配する。「一方の形態は自立的意識であり自分だけの存在がその本質である、他方の形態は非自立的意識であり生命ないし他者に対する存在がその本質である。前者は主であり後者は奴である」 (§189/112)。

### III 未済の人倫—主・奴論

『現象学』の主・奴論は、コジエーヴの斬新な解釈により再び脚光を浴びるようになった。<sup>(1)</sup>しかし、コジエーヴの読みがヘーゲル自身の意図とはあまりにも離れすぎている、という趣旨の批判も続出した。<sup>(2)</sup>確かに、人間学的にあるいは社会史的に解釈された「主・奴弁証法」を軸として『現象学』の全体を読み解くというのは、少なくともヘーゲル自身の構想とは離れたものであろう。最近ではウィリアムズが著書『承認—フイヒテとヘーゲルの他者論』の中で以下のように批判している。

「『精神の現象学』を実存主義的人間学として解釈するに際して、コジエーヴは論理的な深層構造と、その「意識の諸形態」への関係を無視している。……ヘーゲルの「諸

形態」の現象学は紛れもなくコジエーヴの人間学的関心に  
関連を持つが、しかしそれはまた哲学的人間学以上のもの  
である」<sup>(11)</sup>。

我々もまた『現象学』が全体としてコジエーヴのいうよ  
うな社会哲学的人間学を展開したものだとは考えていな  
い。しかし主・奴論に限っていえば、コジエーヴにそうい  
う読みをさせた責任はむしろヘーゲル自身にあるのではな  
いか。

確かに『現象学』の構想全体からいえば、というかむし  
ろできあがった『現象学』を前提してそこから後戻りして  
見れば、主・奴論も自己意識の二側面がせめぎあつて一つ  
の高次の意識形態を生み出す過程を記述しただけのものとして読める。しかし今、『現象学』後半の展開をカッコに入れ、未だ全体の構想はできあがつていなかったと推測される、ヘーゲルが自己意識論の叙述を書き進めていた時点において虚心坦懐に見るように努めよう。すると、主と奴とは単なる意識の二側面を表しているだけでなく、また二つの自己意識間の、あるいは一人の個人対一人の個人の関係を示しているのでさえなく、やはり一つの共通の社会的

文脈の中で、相対的に独立し、そして間に「物」を挟んで  
対立する二つの身分として読まざるをえない面があるので  
はないか。換言すれば、主・奴論は直前の承認をめぐる闘  
争との連関からいっても、またここでの「物」と「労働」  
との果たす役割は奴の意識の陶冶に関わるのみならず、身  
分関係を決定し社会制度に関わっていることからいって  
も、承認をめぐる闘争の結果としての不平等な社会の形  
成、及びその変革の可能性を論ずる社会哲学的側面を持つ  
のではないか。

ただしこの側面はただイエナ期の二つの精神哲学から持  
ち越された、未完の社会哲学的構想がその断面をここに露  
出している、とでもいふべきものであって、それ以上でも  
以下でもない。主・奴論はその意味で〈未済の人倫〉なの  
である。

我々の視点から見れば、コジエーヴはここに断絶を見  
ず、むしろ主・奴論特有の（そして後には放棄された）構  
想を『現象学』全体に拡張していることになるが、むしろ  
その点にこそ批判すべき点がある。しかし『現象学』の一  
貫性を過度に強調し、その構想に变化や不整合がないこと

を強弁するあまり、主・奴論固有の、『現象学』の最終的な全体構想とは異質の構想が、存在しないとみなすとすれば、それもまた誤りであるといわざるをえない。

### 1 主であること

承認をめぐる生死を賭けた闘争は、一身分による他の身分の支配という社会関係を成立させる。そこでの承認関係は不平等性をその本質とする「垂直的な承認」である。つまり主は奴によって承認されるが、逆は成り立たない。ここで特徴的なことは、この垂直的な承認の根拠が両身分の「物」との関係に深く結びついている点である。このような視点は近代自然法論の社会契約説に見られないヘーゲル独自の観点である。

しかし実は、闘争を論じている箇所(§180-189)自体には、物への執着と、闘争の帰趨との関わりはほとんど論じられていない。むしろそれは主・奴論にはいつてから、闘争の終結後に闘争を振り返って意味付けを行うという文脈において詳しく述べられている。すなわち前章IIで述べたように、承認の出発点から「占有をめぐる闘争」が除か

れ、闘争の帰趨は生命への執着如何に関わるとだけ述べられている。たしかにそこでも自己意識が自らの対象的な在り方を否定するのは、どの特定の定在にもまた一般に定在が持つ個別性にも結びけられていないのを示すということだといわれるが、この「特定の定在」や「個別性」の具体相は明らかにされないまま、その否定は結局生命の否定に収斂されることだけが述べられる。それゆえ既に述べたように承認をめぐる闘争においてはホッブズの生命を賭けた闘争という側面だけが強調される。

しかしそれは主・奴論の中で読み換えられる。ここではあの定在や個別性への執着が、はっきり「欲望の対象である物」への執着として具体化され、奴が死を畏れ生命に執着したということの意味も、実は物の存在こそが「奴が闘いにおいて断ち切れなかった桎梏」でありそれゆえ物は奴を「支配する力」となるのだ、として新たな意味を与えられる(§182, §190, 194)。このような読み換えによって、承認をめぐる闘争の意味は大きくズレる。承認をめぐる闘争から占有に関わる文脈を外し、議論を抽象化したにもかかわらず、後になつてからの読み換えによって、実は背後にこ

の文脈があつたことを匂わせることになつてゐる。このようなズレは人倫構想の放棄と無関係ではないであらう。ヘーゲルは「一八〇五／〇六年の精神哲学」での構想を一旦外しながら、しかし後で、なし崩し的に導入しているように見える。

何れにせよ主・奴論の記述において、承認は単に闘争の過程でのみ問題になる一回切りの事柄ではなく、闘争後の社会の中で「物」を軸として〈制度化〉されて社会秩序を存続させる根幹をなすとされることになつた。ヘーゲルはいわば承認の意味を後者の観点から読み直したことになる。ここには自然状態から社会状態への移行という形で国家の発生を解こうとする發生論的なアプローチを一旦はとりながら、現存する社会状態の内に国家成立のメカニズムを見ようとするアプローチが上塗りされているようにも思える。

具体的には後者のアプローチは、主の自立性が実は非自立性であることを暴露する。しかし初めは事態が全く逆であるかのように見える。主が自立的で、奴が非自立的であるということが、それぞれの物との関わりりの分析によつて

示される。それは次のような二重の意味を持つ。

(1) 主は物を介して奴を支配する。奴が闘争において物の存在という桎梏を断ち切ることができなかつたのに対し、主の方は闘いにおいてそうなしえたからである。この関係は闘争終結後も物を媒介にして持続する。主は物の存在を支配する力であり、そして物は奴を支配する力となる。「主はこの推理的連結においてこのもう一方の者「奴」を自分の下に隷属させる」(§1901c)。ここで主が奴を直接支配することができず、〈物〉を介在させなければならぬという点が肝要であり、これが自立性・非自立性の転倒の布石となつてゐる。

(2) 主は奴を介して物を支配する。奴は労働において物と深く関わるために物との関係を断ち切ることができない。しかし主は労働せずしてその結果だけを受け取ることができるので、物との関わりを絶ち享受において満足を得る「(sitt)ことができる。物は奴に対しては自立的な存在であり、それゆゑ奴は自立的であることを阻害されるが、主は奴に労働をまかせることによつてただ物を非自立的存在(消費対象)として享受する。「物と自分との間に

奴を挿入した主は、そのことによりただ物の非自立性とだけ推理的に連結し、物を純粹に享受する。物の自立性の側面は物を加工する奴にゆだねる」(ibid.)。ここでは(1)とちよとど裏腹に、物の支配といつても実は主は直接手を下すのではなく、そのために奴を介在させなければならぬという点が重要である。

主の支配は、奴に対しても物に対しても実は間接的ではないといふことが既に、主の自立性の危うさを示唆している。そして実際、奴が主に対して非自立的であることがそのまま、主の自立性を非自立性に転落させるのである。主にとって物も奴も自らの支配の下にある非自立的存在であるが、それゆえ主は「自分だけの存在 Fursthsain」であつてその行為も本質的であるとされ、同じ理由から奴の行為は非本質的である。しかしこのような不等性から帰結するのは不平等な承認であり、本来の承認ではない。「しかし本来の承認であるためには、主が他者に向かつてすることを自分に向かつてもし、また奴が自分に向かつてすることを他方に向かつてもするという契機が欠けている。このことにより、一面的で不平等な承認が生じている」(S191/

二七)。

「承認の純粹概念」にまで立ち返つて考えれば、そもそも承認とは他者を必要とするものであつた。自己意識は自分だけでは「自分だけの存在」でありえないというパラドックスを抱えている。しかし同等ではない他者による承認というのは本当の承認ではない。本稿Ⅰで論じたように、自分がするとおりのことを相手もするという相互性なしには承認は成立しないからである。主に対する承認をなすのが奴であるのに、その奴が非本質的な意識であるとすればその承認も本質的ではなく、従つて主も本質的な意識ではないことになる。「ここ「主・奴関係」においては非本質的な意識「奴」が主に対してその自己を確信する真理を形成する対象である。しかしこの対象はその概念に合致していないことは明白である。……だから主は自分だけの存在が真理であることを確信してはならず、主にとって自分の真理であるものはむしろ非本質的な意識であり、またこの非本質的な意識の非本質的行為である」(S192/114)。

ここでのヘーゲルの論述は抽象的で分かり難いが、次節で検証する「奴であること」の分析においてより明らかに

なるであろう。ここで一つの例を挙げておくとすれば、例えは国民による国家の承認ということを考えたとき、恐怖政治の下におかれていた国民が生命を脅かされることで現政権支持を表明しているとしても、それは本当の承認とはいえない、ということ(113)は自明であろう。承認する側とされる側が同等の立場に立ち、承認関係が相互的なものでなければ、つまり究極的には「水平的承認」でなければ、それ(114)も承認とはいえないであろう。それと同じように、主に生命を握られている奴が主を承認するという関係は、承認関係としては非本質的なものである。

## 2 奴であること

前節で主が実は非自立的な意識であることが明らかになったのと対照的に、ここでは奴が実は自立的意識であることが明らかになる。それは奴が「自立的な対自存在」という真理の「本質を我が身に即して経験したからである」(§194/114)。「この経験は「畏れ Furcht」・「奉仕 Dienst」・「労働 Arbeit」という三つの契機からなる。

(1) 畏れ (§194/114) 引用も全て同所から。以下同様)

畏れについては「奴の意識は死という絶対的主人への畏れを感じたのであるから……己の全存在について不安を抱いた」といわれる。要するに生命の危機に瀕して死を見つめることによって、奴の意識は「内的に解体され」、「自己の内なるあらゆる執着を揺るがされた」のであるから、そのことが逆に奴の意識に全ての執着から自由にする可能性を与えるというわけである。この意味で自己意識の単純な本質は奴の意識に「即して」ある。しかし畏れにおいてこの「解体」は未だ漠然とした可能性に止まっている。

## (2) 奉仕 (§194/114)

これが現実性を持つのは、奉仕においてである。それは自己意識の本質を自分に即してのみならず、自分に「対しても」持つことである。つまり、自分の対象として主を持ち、それに対して奉仕することによってあの「解体を現実に行う」ことを意味している。要するに己を無にして他人に尽くすことによって「この意識は自然的な定在への自らの執着を撤廃する」ことができる。ただしそれは個々の主人へ向かう行為であるから、個別的なものに止まっている。

(3) 労働 (8:195-196/114-115)

奉仕の個別性を解消し、奴の意識に真の自己の自立性を直観させるのは「労働」である。ヘーゲルがこのように三つの契機の中でも特に労働に高い位置を与えたのは、恐らく労働が「物」に関わる行為だからであろう。承認をめぐる闘争という一回切りの出来事の中では、生命・身体・財産という自己意識の自然的定在が、いわば自己意識に密着したまま決定的な役割を果たした。しかしここではそれは外化されて「物」の問題圏を形成し、一回切りの出来事ではなく持続的な〈社会制度〉を基礎づける。「奉仕」もすでに労働の一側面を表していたが、そこにおいては〈誰に対して〉が問題なのに対して「労働」においては〈何に対して〉が問題となる。前節1に見たように主が「物」と間接的にしか（奴を媒介にしてしか）関わらないという点に、既に主の非自立性の一端があった。それと対応して、まさに奴は「物」と直接に関わるからこそ自立性を獲得しうる。社会関係の解明に当たって、ヘーゲルが狭義の政治的な〈対人関係〉だけでなく経済的な〈対物関係〉を視野に入れて点に注目すべきである。もちろんヘーゲルに

おいては、このような物との関係は明確に経済学的対象として扱われるのではなく（生産物と生産手段との区別や、労働対象と労働手段との区別も曖昧である）そのまま意識の陶冶と直結しているのではあるが。しかし少なくとも自己意識章の労働論において、意識の自立性が徹底して「物」の自立性に支えられているという点は強調しておきたい。具体的には以下の通りである。

主においては物の非自立性に対して主の意識の自立性がいわれていた。しかしこのような自立性―結局は単なる享受―は、物が消失すると共に消え去ってしまう。「この満足には対象的な面が欠けている」。主は消費者としての自立性を持つだけであるが、実はそれもまた奴の労働に依存するものではない。

これに対して労働は欲望の抑制であり消失の延期である。―つまり労働は形成する。ヘーゲルは労働の本質を「形成 Formierung, Bildung」に見ている。それは対象の否定でもあるが、主の行う消費のような、瞬時的な非対象的な否定ではなく、「ここに対象への否定的関係は対象の形相となり、持続的なものへと転化する。なぜなら労働す

る者に対してこそ対象は自立性を持つからである」。このことは二重の意味を持つ。

まず物の側から見れば、奴にとつての対象（例えば糸）は労働の対象であり、主における場合のようにそのまま消費されるのではなく、消費は延期される。そして元の姿を否定されて―つまり労働する者が頭に描いた形相（例えば一枚の布のイメージ）を労働を通じて実際に与えられ、現実の布へと織り上げられるのである。できあがった布は、持続する自立性を持つ物―一個の労働生産物である。意識の側では、自己の欲望の延期を代償に得られたその成果を、自分の外に出た自分自身として直観する。言い換えれば「自分の純粋な自分だけの存在が、存在するものになる」ことを知るのである。

意識の側から見れば、この労働はまた、最初の「畏れ」の克服であるという意義をも持っている。畏れの対象は奴の意識にとつて自分の外なる実在、自分ではない否定的なものであった。端的にいえば、主がそれを介して奴を支配するところの「物」、支配の道具としての「物」を、奴は畏れざるをえない。しかし形成する労働の中で、奴は自分

に對立して存在する形相を廃棄し、逆に自身が新たな形相を与えることができた。これは、外なる否定的なものを破壊し、逆に自分が否定を行ひえたことを意味する。真に「物」の世界を制御し支配しうる可能性を持つのは奴の方なのである。しかもこの形相は「自分とは違った他者ではなく」、「真理となつた自分の純粋な存在」であるから、奴はいわば物の内に自己を移し置き、「この意識は自分自身で自己を再発見することにより、ただ自分とは疎遠な意のみがあるように見えた労働においてまさに、我が意が生ずる」ことになる。

#### IV 結論

さてこのように労働を高く評価する議論を経て、ヘーゲルはいよいよ陶冶された意識の成立を説くのだろうか。そしてその意識によつて担われる国家像を展開するのだろうか。しかしその期待は裏切られる。

労働へと到る奴の意識の三つの契機の積み重なりを、ヘーゲルは次のように簡潔に表現する（vgl. §196ff.115）。対



自存在は(1)畏れにおいては自己自身に即して (an ihm selbst) あるにすぎない。(2)奉仕においては他者(主)においてある、即ち自己に対して (für es) あるにすぎない。(3)しかし労働においては自分自身のものとして自分に対して (als sein eigenes für es) ある、つまり即且つ対自的に (an und für sich) ある。

ここでのヘーゲルの労働論は形成する労働が、物に新しい形相を与えることで物を自らのものとする共に、そのことを通じて新しい意識としての自己自身を形成する行為でもあることを発見した、鋭い分析と深い洞察を含んだものである。しかし我々は次のように問わなければならない。対自存在は労働の結果本当に「自分自身のもの」として *als sein eigenes*」あるといえるのか、と。奴の意識がもはや主に真理を求めず、自身のもとで真理を見出すという自己意識の陶冶論としてはそういえるかもしれない。しかし奴は自らの労働を他者による承認のもとに真に自らのものにする事ができるのか。そうでないならば実は「陶冶」も絵に描いた餅にすぎないのではないのか。

換言すれば、本稿Ⅲ・1で見たように、主の自立性が非

本質的意識たる奴に承認されて成立する承認は非本来的であるとするならば、奴の自立性も労働における陶冶のみならず、本質的意識たる他者に承認されて初めて実証されるはずである。それが奴の他者たる主によってにせよ、あるいは陶冶を経た奴自身の間でにせよ。しかしこのような承認は論じられていない。

V 理性章の B 行為的理性性においては、確かに「人倫の国」の成立が予示され、「他者の自由な自己意識の中で自己自身を確信する承認された自己意識」がその担い手であるといわれている。しかしそのような共同体と主体とがいつ、どのようにして成立したのかについては、(VI 精神章以下の展開を含めて) 結局『現象学』は沈黙を守っている。自己意識章 IV・A 末尾の 196 節の、後半(—の後)の叙述において論旨は急転回している。この節に止まらず自己意識論全体の論旨という意味でも。また『現象学』の論旨という意味でも。ヘーゲルはここで明確にこれまででの叙述から当然期待される結論へと論を進めることを断念している。〈人倫構想〉は〈未済〉に終わっている。

196 節前半で、主・奴論は主奴関係の転倒という結末

にたどり着いたはずである。自立性を持つと思われた主は非自立性を露呈し、非自立的な意識であった奴は労働を通じてその自立性を獲得する。しかしこの転倒は、実は後半において留保される。あるいは奴の自立性の獲得は延期される。ヘーゲルは奴が自立性を獲得するための条件をここでもう一度規定し直す。「労働における」形成と同様畏れ一般と奉仕一般もまた必要であり、しかも両者とも普遍的な仕方でのものが必要である」。前には単に普遍的な契機である畏れ、個別的な契機である奉仕に対して、真に普遍的な契機として労働がいわれていたのに、ここでは三つの契機が同等に普遍的なものとして組み合わされることが要求される。

さらにこの後に続く説明ではヘーゲルの力点は「畏れ」が不可欠だという点に置かれているようである。「もし意識が絶対的な畏れに耐え抜いたのではなく、ただなにがしかの不安に耐え抜いたにすぎなかったならば、否定的実在は意識にとって外的なものに止まり、意識の実体がこの否定的実在に徹頭徹尾染まっている、というのではない」。先に労働は「疎遠な意」に従っているようにみえて実は

「我が意」を得ているといわれたことも、しかしそれは「もし意識が初めの絶対的な畏れなしに形成するならば」「虚しい我が意」にすぎないし、そういうた「我が意は我がままである *der eigene Sinn ist Eigensinn*」。それは「未だ奴であることの内部にとどまる自由である」と明確に評価を切り下げて規定し直される。結局「絶対的な畏れ」のないところでは労働のあたえる形相も個々のものを越えて広がる「普遍的な形成 *Bilden*」をなすことはなく、それは「普遍的な威力と対象的実在の全体とを支配するのではなく、ただ若干のものを支配するにすぎない技能である」。ここに論旨の上での〈スレン〉を認めない読者も、少なくとも196節前半までの主・奴論の生き生きとした口吻と、196節後半のうってかわって慎重な、もって廻った、いやいつそ曖昧といった方がよい文体との間に、落差を感じるはずである。「もし〜がなければ……できない」「〜なしには……できない」という表現の連続でもって、結局ヘーゲルは何がいいのだろうか。既に述べられた「畏れ」「奉仕」「労働」という契機を奴が自立性を獲得するための条件として改めて念押ししたにすぎないのか。そ

れとも実際にこのような条件がないので、奴の自己意識は  
本当には未だ自立性を獲得してはいないのだ、ということ  
がいろいろのさうか。答は後者である。ヘーゲルのいい  
方は曖昧だが、「反実仮想」をやっているわけではなく、  
実際に奴の意識は未だ自立性を獲得するための条件を満た  
してはいない、といっているのであろう。

しかし主・奴論において奴が労働の中で自立性を得るか  
に見えて、実は未だ得られず結論が繰り越されることだけ  
が問題なのではない。本質的な問題は、この地点でヘーゲ  
ルが今までの構想を捨て、コースを変えているということ  
である。自己意識論を書き始めたときのヘーゲルは未だ  
「自己意識の概念↓承認の純粹概念↓承認をめぐる闘争↓  
主・奴論↓普遍的自己意識の成立↓人倫的共同体としての  
国家」というコースで議論を進めると考えていたのかも  
しれない。イェナ期精神哲学の中で既に考えられてきた  
「承認」をめぐる具体的な議論を、意識の経験の学とい  
う一本の筋道の中へはめ込んでまとめあげる、といった構想  
である。しかしそれは主・奴論末尾に置いて完全に放棄さ  
れた。

自己意識章冒頭からの論の流れを素直に辿れば、承認を  
めぐる闘争の段階で話は既に、自然法論になぞらえてい  
えば自然状態から社会契約へという文脈に入っているとしか  
読みようがない。とすれば主・奴論の末尾で本来ヘーゲル  
が展開しようとしたのは「もし〜がなければ……できな  
い」という議論(?)ではなく、「〜という条件の下では  
……できる」という分析なのではなかったか。もつとも、  
従来の自然法論のしている社会は狭義の政治的側面に限定  
されていた。いわば市民社会論抜きに国家論である。そこ  
では最初から自然権を持ち、ある意味で既に法的な人格を  
持つ個人が前提されて、その諸個人の政治的關係のみが  
想定されている。だからこそ「自然状態から社会状態へ」  
の移行を「社会契約」というフィクションで説明してしま  
うという、ある種素朴な議論が可能になるのであろう。

しかしヘーゲルの考えていた「社会」はもつと複雑で厚  
みのあるものだった。ヘーゲルは「承認」と「陶冶」とを、  
つまり自・他関係と自己意識の発展とを、重ね合わせよう  
としただけでなく、両者と「物」の世界をも労働を媒介に  
して結ばれる不可分のものとしてとらえた。つまり、「政

治」と〈意識〉と〈経済〉とが絡み合った一つの〈社会〉をヘーゲルは見ている。『現象学』における承認をめぐる闘争は、占有の観点を外したためにむしろホッブズの自然法論に近い外観を呈していたのだが、ここに来てヘーゲルはもはや自然法論的枠組みをも完全に放棄せざるを得なかった。しかしまたヘーゲルには自然法論的枠組み抜きで、眼前に見ているこの〈社会〉がどのような必然性をもって人倫の国に転化するのかをいうことはできなかった。

その一つの原因は主・奴論における労働が結局は奴個人の個別的な労働だからであろう。『現象学』では、労働の持つ、社会を横断しネットワークをつくるという〈水平的〉な面が軽視され、自己意識をより高い段階へと陶冶するという〈垂直的〉な面が重視されている。意識の経験の学という枠組みに規制されているためであろう。これは承認をめぐる闘争から占有をめぐる闘争が外されたこととパラレルである。

「一八〇五／〇六年の精神哲学」では、労働の持つ意味は労働主体個人の陶冶という意味だけではなく、分業と交

換を介して承認関係を全社会的な規模に拡げるといふ意味をも担っていた。ここでの承認をめぐる闘争は占有をめぐる闘争が始まるが、占有は労働を根拠としており、労働は物の内に自己の意識を置き入れることを意味しているのだから、この承認の運動の内では初めから〈政治〉と〈経済〉と〈意識〉とは緊密に結びあっている。承認の完成とは、ここでは占有を法的な所有の境位にもたらし、私的な欲求を法によって保証された分業と交換の拡がりに基づいて公的な体系へと高め、また意識を人倫的共同体の成員へと陶冶することであった。

しかし『現象学』において労働は、主・奴両身分の支配・被支配関係の間に介在することで暗黙の内に社会的な意味を与えられながら、それ自体の持つ社会的な広がりには看過されている。ヘーゲルはそこに意識の陶冶という契機を除いては、国家形成へとつながるものを見出すことはできなかった。

ヘーゲルのネガティブな表現をそのまま裏返して問うてみよう。不可欠な条件たる「普遍的な仕方」(§96115)での労働、奉仕、畏れが、ここでの社会的文脈に見合った形

で考えられていたとしたらどうだっただろうか。労働が「普遍的な力と対象的実在の全体とを支配する」(§196) 二) 社会—近代市民社会—はどのような国家を成立させるだろうか。つまり社会的な労働と、普遍的な主・奴關係と、普遍的で社会的な「物」の世界が考えられていれば、それら三つが重ね合わされたときに、どんな国家像が浮かび上がってきただろう。ヘーゲルは一旦そう考えて、しかしここではその構想を断念したかのように見える。しかしそもそも承認をめぐる闘争から占有の契機を外し、闘争の後で労働を論じることにしたときに、そうなることは見え隠れしていたはずなのだが。

ヘーゲルはこの断念を明確に表明することなく、その後の行論に間接的に語らせているようである。このやり方はしかし「我々としての我、我としての我々」という精神の境位が、人倫的共同体の成立という形でも成就するということが、実際にはなんら原理的に解明されていないにも関わらず、あたかも歴史の中で起こってしまったかのように誤解させるといふ弊害を残した。もし主・奴論に「未済の人倫」を見なければ、つまりあらかじめ一つの国家論構想

があつて、それがここで断念されたということに気づかなければ、当然自己意識章で提起された「国家論までを射程に入れた承認の問題」が、その後の展開の中で「答えられていく」ように見えるだろう。V 理性性章で予示され、VI 精神章で描かれる「人倫の国」。そして同章良心論末尾の「赦し」における和解と、VII 宗教章の啓示宗教における神人和解。最後にVIII 絶対知章におけるこの二つの和解の統一。しかしこれらは自己意識章の問いに対する答ではないし、またこれらの答に対する問いは自己意識章では問われていない。答えのない問いと問いのない答えの間に「未済の人倫」としての主・奴論がある。

注

「現象学」からの引用については、§171108のように、「パラグラフ番号/アカデミー版全集第九巻のページ数」の順で示した。なおパラグラフは序文からの通し番号になっているが、自己意識章冒頭のパラグラフは§196である。

その他のヘーゲルの著作からの引用はアカデミー版の全集から行い、(§1115)のように、「巻数、ページ数」の順で示した。他の引用に関してはその都度注に示した。

(1) *Jenae Systementwürfe I* (G6) (『イエナ体系構想Ⅰ』) *Jenae Systementwürfe III* (G8) (『イエナ体系構想Ⅲ』)

(11) 「一八〇五／〇六年の精神哲学」(『イエナ体系構想Ⅲ』 *Jenae Systementwürfe III*(G8)) においてはこのような不一致の問題は生じてこない。というのもそこでは、自立的な個性を持つ自己意識の成立自体が明確に歴史的な事柄として、つまり近代の成果として論じられているからである。このような近代的な個性が歴史的現実の中でいかにして共同体を形成するかがこの著作のテーマであった。しかしそのゆえにそこにはまた別の矛盾—そのような下からの形成の不可能性—が生じてくるのだが、これについては拙論「実践哲学の限界としての承認—ヘーゲルの一八〇五／〇六年の精神哲学」(関西哲学学会年報「アルケー」第3号、一九九五年所収)参照。

(12) しかしここで生命への執着とその否定に帰結したとされている「限定的個別的な存在」への執着とその否定の問題は、後の主・奴論においては「物 Dingt」一般への執着とその否定という問題に読み換えられることになる。このズレについては本稿Ⅲ参照。

(13) もちろん生命論の意図はこれだけではない。もう一つの意図は、むしろ逆に生命が個体を越えた全体であり、そのような生命に属している意識が「類」であることを示すことである。だから個体の内に取り込まれた生命は、承認をめぐる闘争のコンテクストにおいて、とりあえず個体の有限性を示すことになるが、個体を越えるものとしての生命は同時にこのような有限の境位を越えた無限性を示している。後者はいわゆる自然的生命ではなく結局は「精神」を意味している。

(14) イエナ期ヘーゲルの「承認をめぐる闘争」とホッブズの自然法論との関係に関しては、J・ジープの以下の研究がある。Step Ludwigi: *Der Kampf um Anerkennung. In: Hegel-*

*Studien*, Bd. 9, 1974, S. 155-207.

(15) しかしヘーゲルがこの部分を書いていた時点で、このような境位が「現象学」のどの地点で成就すると考えていたのかは自明ではない。が、できあがった「現象学」から考えれば、どうだろうか。例えば金子武蔵は次のようにいう。V 理性性章の B において予示され、VI 精神章の A で具体的に論じられる「人倫の国」においても主・奴関係は残り、その後も成立を見ないまま VI 精神章の全体を通じて承認の成就が問題とされているが、結局同章末尾において「赦し」において絶対精神が登場することによって原理的には相互承認の問題は解決する。(『現象学』金子武蔵訳、訳者註一四二頁以下及び「精神の現象学への道」二九八—九九年、二四四頁以下を参照)。しかしできあがった「現象学」の構想からすれば当然のことだが、これは人倫的共同体として現実化されているわけではない。(『現象学』一六八—四頁以下を参照)。

(16) 少なくとも「一八〇五／〇六年の精神哲学」から見て取れる限りにおいて、ヘーゲルはこの時期、近代自然法論にたいして、批判しつつ限定つきで評価するという微妙な態度をとっていた。つまり、まず第一にヘーゲルは、自然法論に見られる、国家の成立以前に(自然状態において)既に人間が自然権を持つ、という考え方を厳しく退けるのである。それに伴いヘーゲルは個人間の契約によって国家が成立するという考え方も否定していた。というのも権利・義務・契約といった法に関わる事柄は国家の成立後初めて成立するからである。しかしそれにも関わらず第二にヘーゲルは、自然状態が諸個人間の承認をめぐる闘争を経て止揚され、国家が成立するという構想を持っていた。(『自然状態』・『止揚』・『国家の成立』の内容は既述のように近代自然法論とは異なっているが、(諸個人が対峙する自然状態から共同が成立する国家状態)という図式としては共通のものを持つ。一言でいえばヘーゲルはもはやギリシャ

のポリスにおけるように、実体的人倫がそのまま共同体の成員を包摂しようとは考えていない(3824f)。

(八)「一八〇五／〇六年の精神哲学」では次のようにいわれている。「自然状態は脱却されねばならない。……承認するものとして、人間そのものが運動であり、この運動がまさに人間の自然状態を止揚する」(38,214f)

(九) Hobbes, *Thomas Leviathan*, 1951, part II, chap. XX. 「リヴァイアサン」第二十章において、ホブズは「設立されたコモンウェルス」とは異なる「獲得されたコモンウェルス」について論じている。これは人々が死や束縛に対する恐怖からある支配に対して服従し、つまりは主権が力によって獲得されるような国家を指す。これはさらに「父権的支配」と「専制的支配」に分かれ、特に後者は「主人」と「召使」の関係になぞらえられており、ヘーゲルの主・奴論の発想に影響を与えたことを窺わせる。この点について高田純『承認と自由 ヘーゲル実践哲学の再構成』(一九九四年)から教示を得た。同書一五〇頁以下参照。

(一〇) Kojève, *Alexandre: Introduction à la lecture de Hegel*, 1947.

(一一) この件に関しては森川孝吉による以下の報告がある。

「承認」概念の歴史」(『現代思想』一九九三年七月臨時増刊号「ヘーゲルの思想」所収)

(一二) Williams, Robert R.: *Recognition, Fichte and Hegel on the Other*, 1992, p. 132.

(一三) もちろんここでは未だ国家は成立していないので(もともと本稿の趣旨からいえば、『現象学』のどこにおいても国家の成立は説かれていないのだが)、あくまでもアナロジーに止まる。なおVI教養章のB・I・aで臣下による統治者への阿諛追従をめぐると同じような事態が、封建制国家における主従関係として述べられている(364ff)。

(一四) しかしでは現実に直接的な〈水平的承認〉に全面的に基づく社会・国家(直接民主制など)が可能か、といえは、少なくともある程度以上の規模になると、明らかに不可能であろう。その意味ではヘーゲルが〈水平的承認〉をストレートに国家形成と結びつけることをせず、〈垂直的承認〉の介在を指摘したこと自体は正当であろう。問題はむしろ、概念としては〈水平的〉であるものが現象としては〈垂直的〉なものとして現れ、しかしそれらは最終的に和解にもたらされ、両者ともに止揚されるという構想を採ったときに、現実の国家の内にある不平等の問題が免罪されてしまう面がある、という点である。これを避けるためには、現実の中で〈水平的承認〉が〈垂直的承認〉に転回する局面を押さえなければならぬ。実はイェナ期の精神哲学においては〈水平的承認〉の概念に見合う形での〈水平的〉な社会的現実(端的に言えば分業と交換に基づく市民社会)がまずは考えられており、その上でその〈垂直的承認〉への転回として国家が考えられていた。

(一五) コジューヴはこの議論をハイデッガーの死への存在としての現存在をめぐめる問題に重ね合わせている(vgl. Kojève, op.cit. p. 564)。

(一六) しかしもしいずれかのケースが論じられていたとしたら、前者の場合には、また不平等承認が起こることになるし、後者の場合には「主」の方がその時どうなっているかが不明である。この後の方の問題は「意識の経験の学」である以上、自己意識の側面であって独立した個体ではない、とすれば、あるいは新たな意識形態によって既に乗り越えられた意識形態だとして済ませることもできるかもしれない。

しかしもし〈意識の経験〉ではなく〈人倫の成立〉を論ずるとすれば、このままでは「主」の存在はそのまま残存し続ける、実際には乗り越えられていないと考えなければならぬ。陶冶されていない意識が常に社会の他者としてこぼれていくという問題はついで廻

るだろう。(後年のヘーゲルは「法の哲学」において貧民問題をこの側面から考えている)。だから要するに同一平面上に他者を前提し、その他者を巻き込む〈水平的承認〉という原理を、そのままで〈意識の経験の学構想〉に取り込み、さらにそれを〈人倫的共同体の成立〉と結び付けようとするのはそもそも無理だということになる。そして後年のヘーゲルは前二者の役割を縮小することで後者を整合的に論じようとしている。ニユルンベルク時代、ベルリン時代の講義を通して、エンツィクロペディーのいわゆる「小現象学」では奴の意識と主の意識との間に一つの「共通性」があらわれ、それが「普遍的自己意識」へと移行する(この点については幸津国生「哲学の欲求」(一九九一年)から教示を得た。同書二五二頁以下参照)。



il faut que nous commençons à mettre en ordre les termes techniques comme la substance, l'attribut, le mode, après cela nous tiendrons compte de son intention de soutenir l'union de l'âme avec le corps aussi bien que la réelle distinction entre l'âme et le corps. Puis nous rechercherons où est la signification de la distinction de l'amour, en examinant les diverses distinctions de l'amour. En dernier lieu, nous considérerons la relation entre l'amour de soi et celui d'autrui.

## Verzicht auf Sittlichkeit -Eine Interpretation des Problems von Herrschaft und Knechtschaft in der *Phänomenologie des Geistes*-

Ayumi ISHIDA

Zu Beginn des „Selbstbewußtseinskapitels“ der *Phänomenologie des Geistes* bestimmt Hegel die Struktur des Selbstbewußtseins als die wechselseitige Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen, worin eine Bewegung der Anerkennung geschieht. Das ist zunächst eine gleiche, »horizontale« Anerkennung. Dieser reine Begriff der Anerkennung aber ist noch nur »für uns«. Des weiteren entfaltet Hegel eine andere Anerkennungslehre. Was im Begriff »für uns« war, ist nun in der Wirklichkeit »für es«, für das Bewußtsein selbst; das erörtert Hegel im sozialen Kontext, d.h. am Herrschafts-Knechtschafts-Verhältnis. Gerade hier beginnt die zweite Anerkennung, die nicht wechselseitig, ungleich und »vertikal« ist. Am Ende der Herrschafts-Knechtschafts-Lehre versucht Hegel, in der Erfahrung des Bewußtseins die beiden Arten von Anerkennung miteinander zu versöhnen und damit eine sittliche, auf eine wahrhafte Anerkennung begründete Gemeinschaft zu entwerfen; das endet aber in einem Mißerfolg. In der *Phänomenologie des Geistes* verzichtet er daher auf die Staatslehre bzw. auf die Suche nach Verwirklichung des Reichs der Sittlichkeit, obwohl dieser Problembereich eine wichtige Aufgabe seiner Jenaer Zeit war.

## Gadamer's Kritik an Dilthey

Yasuo ORIHASHI

In *Wahrheit und Methode* hat H.-G. Gadamer die traditionelle Hermeneutik von den Romantikern bis Dilthey scharf kritisiert. Dabei weist Gadamer darauf hin, daß Dilthey an die romantische Hermeneutik und die historische Schule anknüpft und ihre Theorien