

# 若きヘーゲルの書きものにおける人格、静安、記憶等のモチーフ

中岡 成文

## 1. テキストについて

我々は、ヘーゲルが、ベルン時代からフランクフルト時代にわたって書き残した歴史的、政治的研究の草稿群を主な考察の対象とする。底本としてはズーアカンブ版著作集第一巻の「ベルン及びフランクフルト時代の歴史的、政治的研究断章」（以下HPSと略称）を用いる。定本の編集者は、テキストの年代をおよそ1795年から98年頃と推定している。この草稿群は、公刊を予想して書かれたものではない。また同じく草稿でも、「キリスト教の精神とその運命」の場合は、一貫したモチーフをもっているのに比べ、HPSは一見すると互いに緩い関連しかもたない諸対象についての記述の寄せ集めである。著者によって主観的に首尾一貫させられてはいないということ、これは一般に、書かれたもの *écrif* の真の相貌を知るためにはむしろ有利ではないかと我々は問う。著者の大きな構想よりも、気にもとめずに書きつけられた片言隻句にこそ、「彼」が語り出してはいないだろうか。

なお、引用は、前述ズーアカンブ版（HPS、及び「キリスト教の精神とその運命」、「ドイツ憲法論」）、1952年Ph. B.版（「精神現象学」）による。

## 2. ヘーゲルのエクリチュール論（文体論）

HPSの最後の断章（断章20）では、シラーの「三十年戦争史」の歴史記述が批評されている。ヘーゲルは例えばシラーの次の総合文 *Periode* を引用する。「しかしヨージョハン・ゲオルクのそれに続く振舞は（次のような）諸動機を暴露した、その諸動機は彼を妨げた、皇帝に対する有利さに乗じスウェーデン王の企図を目的にかなった活動で助けることを。」（「拙い」訳し方はヘーゲルの所論に沿うためである。）この文の論理的なポイント（ヘーゲルは「意向」*Zweck* と呼ぶ）は諸動機がヨージョハン・ゲオルクを「妨げた」というところにある。「悟性的な規則」からはそう受けとらなければならない。ところが文の多くの部分は、妨げられた行為の内容の叙述に費されている。つまり「想像力」にとっては、「用い」「助ける」という言葉の方が強い印象を与え、より実質的な感銘を形づくるのである。「妨げた」という一語が、文の大勢とも言うべきものを全く逆の方向に変えている。際立たせていえば、文の形式的な意味はネガティブだが、実質的な意味はポジティブなのである。形式とは、いわゆる文法的な規則のことで、ふつう、著者はそれに従って自分の「意図」を伝達し、また読者も共通の了解を有していることを予想している。ヘーゲルが問うているのは、慣習的な「文法」がどこまで文体の真実を把握できるかということであろう。書かれたものの「意味」は、文法的了解という慣習的な臆見にとらわれた書き人の「言いたいこと」と喰い違い、後者のシステムを浸食するようにして現われてくる。ヘーゲルの示唆していることは、このように展開できると思われる。

ヘーゲルは、シラーの性格描写が秀逸だと称賞している。性格描写のためには、シラーの用いる総合文 *Periode* は有能である。多くの特徴を様々に関係づけながらひとつの性格の直観へともたらすことができるからである。「これはしかし技巧 *Manier* となる、シラーがそれを多くの外的な事情から成る状況 *Situation* の叙述に用いるとき、そして特に、その状況が、時空における因果関係としてひとつの行果 *Tat* へと並列されているのではない事情のためである時には。」(447 頁、強調はヘーゲル) このような場合、書かれたものの体裁上の統一は、見せかけの連続性である。そのもとに、「不連続な物事」*disparate Dinge* が寄せ集められている。寄せ集めは、書き人の咨意でしかない。「文法的な連関は、ただ悟性に対してのみある、想像力 *Einbildungskraft* に対してではない。」(448 頁) ヘーゲルは、「想像力」にふさわしい連関の叙述があると考え、そしてそれを「自然になった連関」と規定する。「関係代名詞を使わずに文を並置することが、出来事の系列にとって自然な、真の連関である。ローマ人たちは、歴史記述的な文体では、しばしば、多くの文を不定法で書いた。」(同) ヘーゲルは、古典的な歴史記述を範例としている。時間的順序に従って、各々の出来事の「もの」としての完結性を重んじて叙述すること。彼はそれ以上のことは見ないし、要求しない。

### 3. 人格 *Charakter*

若きヘーゲルの思想においては、古代ギリシアの人間像がしばしば模範 *Vorbild* の役割を果たす。

断章6では、立法者リュクルゴスの自由が叙述されている。リュクルゴスは、スパルタで立法のプランを実行に移す前に、そのプランについてデルフィの神託を求めた。巫女は「アポロの名において」彼を神々の友にして寵児と呼び、アポロは彼のプランに賛同していること、もし彼の立てた法律が受け入れられるなら、スパルタは世界で最上の国になるだろうことを語った。リュクルゴスが、彼の法律を段々と施行してのち、もういちど神託に伺いを立てると、神託は、スパルタ人たちは法律のおかげで幸福にして有徳な人間となったと認め、もし常に彼の法律が守られれば永久に名誉はスパルタ人のものだろうと語った。——

長々と要旨を紹介したが、このような行文にぴったりと寄添うことなしには、ヘーゲルがリュクルゴスに託した「自由」の息吹きが聞きとれないからである。「自由」は、この叙述では、二つのことによって支えられている。ひとつは、神的なものが擬人的 *anthropo morphisch* に表現されないということである。アポロが語ったのではなく、神託が語ったのである。人に似た神によってではなく、言葉それ自身によって言葉は語られ、解き明かされる。この反擬人主義は、後の美学講義にも維持されている。

この支点は *explicit* である。すなわち美学講義の説明を俟つまでもなく、同じ断章の最後に、「いかなる神からも法律 *Gesetze* を与えさせない」という形で、ヘーゲル自身が強調しつつこの自由観を要約しているのである。

*explicit* な支点は、第2の *implicit* な支点によって、さらに支えられている。そ

れは、ヘーゲルという書き人自身によっても自覚されていなかった、書かれたものそのものの「意味」である。具体的には、神託がリュクルゴスの行為を追認するだけの意義しかもっていないこと、つまりすべてはリュクルゴスの内部で、行為とそれに続く反省及び自認、さらに次の行為という、行為と自認とを反復しつつ内容的に高まる一連の行程としてあるということである。ここでは、時間は三つの位相をもっている。第一に、生起したこととしての行動、第二に、神託による（実はリュクルゴスの内面における）行動の追認、第三に、追認をふまえた将来の行動への示唆。これを我々は、datum→factum→Sollen と定式化することができよう。この図式のさらなる肉づけは、後に他の断章に関して行なわれる（ただし、Sollenはもはや現われない）。

私人の恣意でしかなかったものが、次第に公に正当化され実現される。これは、いわばリュクルゴス（実はヘーゲル）という人格Charakterの形成Bildungの道である。これを根源で支えるのは、ある絶対的な「安心」ともいうべきもの、「巫女はアポロの名において彼を神々の友にして寵児と呼んだ。……彼は人ではなくむしろ神である」という行文に息吹く独特な自足、自己確信の調子である。この確信は、人格の魔法の輪の中ではすべてのdatumがfactumに変えられるという喜ばしい確信である。それは対象を対一象として把握する否定性ではないから、意志とは呼べない。

人格の確信は、しかし、たとえば精神現象学序文の一節にある「主体」の否定性とは異なったものであろうか？そこでは、先ず、精神が「それ（否定的なもの——引用者）を存在に変える魔術」であると規定され、直ちに、「存在する直接性」を「実体」すなわち「媒介を自分の外にもつのではない存在ないし直接性」に変える「主体」と同一視されている（30頁）。媒介は否定性の働きである。直接性も無一媒介性として捉えられている限り、否定性を一般的な地平としてもっている。その点、かの喜ばしい確信とは対照的であるように見える。しかし、直接性→自己媒介的直接性とは、datum→factumという変化以外の何ものであろうか？否定性の用語法によって面目を一新しているにもかかわらず、主体の否定性は、人格の喜ばしい確信と同一の振舞をしていることを我々は見る。

断章9では、祖国への献身しか知らぬアテネの政治家アリスティデスが、一人の騎士に彼の恋愛の情熱を吐露されて戸惑う姿が仮定されている。アリスティデスは騎士に言うだろう、「わたしは祖国に命を捧げた。わたしは祖国の自由と幸福以上に高いものを知らなかった。（中略）わたしはほかに、もっと多くのことをした、いっそう熱心であったギリシア人を知っている。しかし、きみのような、自己否定の感情の高さにまで達した人を知らない。ところで、このきみの高い生活の対象は何であったのか。それはわたしの考えうるもっとも高いものよりも無限に偉大で威厳あるもの、祖国と自由よりも偉大なるものであるにちがいない！」

（437頁）ルカーチは次のように註釈する。「ここには、個人的愛の感情の全近代文化に対する皮肉な拒否のうちに、古代の正常な生活の感激的称讃が含まれている。近代の全感情文

化はヘーゲルによって緊張過度として拒否され、たんに個人的な、たんに私的な、それゆえそれに値せざる対象への高尚な感情の浪費として拒否されるのである。なぜなら、英雄的行為に値する対象は、かれの目からすれば祖国と自由のみだからである。」— 言いえて余すところのない適確な論評であるように思われる。ただ惜しむらくは、ここでヘーゲルの用いているスタイルへの考慮が足りない。「(騎士の高い生活の対象は——引用者) 祖国と自由よりも偉大なものであるにちがいない!」— というのは、確かに、皮肉であり、反語であろう。しかしこれが形式的なレトリックで、とりまなおさず ohne weiteres 「近代の全感情文化」の拒否と「古代の正常な生活への感激的称讃」を意味しているとは信じがたい。精神現象学の緒論をみても、ヘーゲルが婉曲話法として動詞の接続法を用いているところでは、相対立する事態の双方への Skepsis (懐疑的透見) が生動していて、一方が他方を止揚していく動きはあるにせよ、真理と誤謬とが分明でない時点が存在しているのである。

当面のテキストに目を戻してみれば、ヘーゲルは、愛の情熱がドイツ系の諸国民のもので「まったく別の、より精緻な形態」をとったと述べたあと、「この現象は彼らの自由な生活の精神とも関連しないであろうか」(437頁)と問うている。ルカーチは、「彼ら」という代名詞をギリシア人と解しているが、これは文法的に不自然であろう。「彼ら」は、やはり「ドイツ系の諸国民」を指している。とするなら、愛の「より精緻な形態」という表現は、決して単なる皮肉ではなく、近代的な感情の多様性を、少なくともひとつの威力として認めているし、他方、必然的に古代的な徳を相対化しているのである。

この精読の手続きを経た上で、なおかつヘーゲルが、恋愛の情熱を「唯一の関心」とするのは卑小で、公のための献身(美学講義の言葉を借りれば「実体的内容」をもつ関心)は「偉大」großで、「高尚」hochだと「言いたがっ」ていることは間違いない。「偉大な」「高尚な」という形容詞は、ヘーゲルの素朴なまでの理想主義を示している。

断章19は、近代の国家体制下の法形態が、古代の「無意識の自由な生活」と異なることを踏まえて、近代の人間把握では、人間は「全的な人間として」行動するのではなく、職業の分化とそれに伴う支配関係の複雑化という外的な諸関係が何よりも意識に上ることが指摘される。近代の歴史家の眼からみれば、いわゆる歴史を動かす人物たちは「人格」によって行動しているのではなく、諸状況への様々な配慮に規定されて行動している。しかしヘーゲルの把握によれば、人間存在自体が変容したのではない。諸々の身分の人間たちの見えざる力として、「すべてを生かす理念」が働いていて、ただ近代では、これが外的多様性にとり紛れて、なかなか意識されないだけである。人間の「理念」とは何か、また「全く」ganz 有るとはいかなることか。次の力強い定式をきくとき、それらの抽象的な言葉の志向しているものがやや明らかになってくる。「(近代の社会的状況に規定され、かつそのように意識された人間では——引用者) 誰も行動を全き仕方では ganz 果たしたのではない」「仕事は行果 Tat としてではなく、思惟された結果として果たされている。」行動を行果としてなしうるのは、たとえばアルキピアデスやテミストクレスのような「偉大な人物」großer Mann である。我々は、この列に前述のリュクルゴス

を加えてよいだろう。そうすれば、行果とは、人格の喜はしき確信においてなされた *factum* であることになる。他方、「思惟された」*gedacht* とは、「キリスト教の精神とその運命」その他の用例から考えて（326 頁以下、及び 250 頁以下）、自らのうちに有るべき必然性をもたない有のために用いられる言葉で、「可能性」と同一視される。「偉大な人物」の行果は、「個人的な計画」の実現である。それに対し、近代の政治家の「仕事」は「個別の諸行動」に因果的に規定されている。ここでも、問題になっているのは、*datum* と *factum* との差異である。

「偉大な人物」の範型は、ギリシア人に限られていない。やや後に書かれた「ドイツ憲法論」には、すでに過去のものとなった「ドイツ的自由」がミュツスの描かれている。「ドイツでは、単独者 *der Einzelne* が……国家に服属することなく自立し、彼の荣誉と運命は彼自身に由来し、己が心と人格のままに世界相手に力をふるったり世界を享受のために造り上げたりした末に国家は存在せず、単独者は人格と習俗と宗教によって全体に属していたが、衝迫と行果において全体に制約されることはなく、怖れも己れへの懷疑もなしに、己が心で自分を限界づけた」（453 頁）

「単独者」は、自己原因 *causa sui* と呼びたいほどの自己完結性を備えている。HPS よりも、意識的にこの完結性が主張され、詳細に理論化されている（「制約」「限界づける」等の用語）。「単独者」——一種の神話的巨人ないし英雄のイメージ——は、過去の一定の時代に属し、物質的状況の内在的变化によって没落へと運命づけられている。自己原因としての「人格」は歴史的に相対化されているが、反面では、回顧的な光の中でより一層悲劇的な色合を帯びてくる。

これらすべての点は、「キリスト教の精神とその運命」の中で、イエスと、彼の依拠した「主体性」或いは「愛」の境位とについて叙述されていることと一致する。「人間は自立しており、彼の人格と行果は彼自身自身となる。人間は自分で設定するところにしか制約をもたず、彼の諸徳は彼自ら限界づける諸規定性しかもたない。」（337 頁）「キリスト教の精神と運命」で展開される「宥和」の試みは、愛による運命との宥和においてひとつのピークに達するのであるが、愛の境位は上に明らかな如く、自己原因たる「人格」の境位なのである。

愛による宥和は、物質的基盤からの影響を免れることができず、客観的総合 *Synthese* の試みとしては失敗する。愛を補完すべく登場した「宗教」も物質的威力を免れることはできない。これら観念的な総合が *Skeptis* の中で色褪せていくうちに、唯一実質的な宥和として残るのは、逆説的にも、イエスの、運命に対する終りなき闘争、宥和なき悲劇性にほかならない。

我々は、ヘーゲルの書きものにおいて、潜在的にも顕在的にも、具体的現実としての「人格」が主要なモチーフであるのを見てきた。人格の範型は、歴史性の意識が入ってくるに従って、おおよそ次のように変っていった。1 古典的、理想主義的な「偉大な人物」→2 宥和を見出す古典

悲劇のヒーロー（「愛」の主人公）→3.大団円なき悲劇としての哀憐劇Trauerspielのヒーロー（運命と闘うイエス）。

#### 4. 静安 Ruhe と記憶 Gedächtnis

静安についての言表を、HPS の中で幾つか見出すことができる。

断章 1 では、東洋人の静安が「多様性によって多面的に動かされることができないという無能力」（429 頁）と否定的に批評されている。スタティックに捉えられた諸現実、想像力によって心像 Bilder として表現される。「……心像は結合されて詩的 poetisch となる。」

（同） 同一の事態が断章 2 でも問題になっているが、この断章については後により詳細に分析するので、これ以上ここでは触れない。断章 10 では、婦人の「奔放な想像力」（明らかに性的リビドーを意味する）が西欧中世では魔女という倒錯した病理的現象を生んだのに対し、ギリシアでは、バックカス祭という公認の場を与えられて燃焼し尽し、日常生活への「穏やかな復帰」（強調は引用者）ruhiges Zurücktreten を可能にしたと主張されている。バックカス祭については、精神現象学序文の次の一節が思い出される。「だから真なるものはバックカス祭の陶醉であり、メンバーの誰一人として酔わない者はなく、誰でもそこを離れるとすぐにまた醒めてしまうから——その陶醉は透明で単純な静安である。……（真理の——引用者）運動の全体を静安と解するなら、そこにおいては、途上で区別され特殊な定在をとるものは、内化される sich erinnern ものとして保存される……」（39 頁、強調は共に引用者）

断章 10 におけると同様、ここでもバックカス祭の興奮は、静安への回帰を含んでいる。二つのテキストの差異は次の点にある。断章 10 では、興奮に引続いて日常的静安への復帰が起る、すなわち興奮と静安とが互いに区別されて継起する。それに対し、精神現象学序文では、陶醉と覚醒との交替する運動の全体が一つの静安なのである。前者が動と対立する静、相対的な静安であるとすれば、後者は動きを吸収した絶対的静安と言えるだろう。引用した現象学序文の一節の少し前に、偽が真と切離された固定的なものではないと同様に、「真なるものもまた、偽とは別の側に安らう、死んだ肯定的なものと考えられてはならない」（強調は引用者）と述べられている。固定された真理の静安は、相対的な静安である。

相対的静安と絶対的静安とを区別する時、ヘーゲルが、一方では東洋人の静安を否定的に叙述し、他方では、断章 18 に見られるように、カルタ遊びを好む同時代の風潮を批判するための要として、ギリシア人の「心の静安」Ruhe des Gemüts を引合いに出すことが理解できる。批判は、カルタ遊びに見られる「悟性と情熱」に対してポレーミッシュに向けられているのであって、かの「心の静安」は、遊びの「情熱の最高潮」にあってもなお、力強く示されるようなものである。実際、同時代人の証言によって、青年ヘーゲルがカルタ遊びに好んで打興じたことが知られている。

断章 2 は、一見すると、「静安」のモチーフと大して関係がないように思われる。我々はこの章の前半を分析の対象とし、その際、個別の explicit な言葉ばかりでなく、文が全体として志向しているものを感知する必要があるので、該当する部分を全文、以下に引用する。

「記憶 Gedachtnis は、ギリシアの神々が首をくくられてぶら下っている絞首台だ。このように絵に殺された者どもの画廊 Galerie を提示すること、機知の息吹きて彼らぐるぐる追っかけ回すこと、彼らを互いに愚奔させ、いろいろに組合せ、戯画化してはやしたてること、それが往々にして詩 Poesie と称される。——記憶は墓、死者の住処だ。死せるものは、死せるものとしてそこに安らっている。それは石の集合のように示される。秩序づけること、綿密に調べること、塵払いすること、これらすべての作業は、なるほど死せるものへの関連はあるが、それに依存してはいない。」(最初の強調はヘーゲル、後のは引用者) 分析の糸口はどこにあるのか? このテキストを静安のモチーフから解釈するための、単なる言葉の次元での照応は、なるほど、「死せるものは、死せるものとしてそこに安らっている」という言表に見出される。しかし、先に述べたように、我々は、全体としてのテキストの意味の連関を感知しなければならないのだ。我々は、そのために、さしあたり、二つのテキストを前掲のテキストのヴァリエントとして提示することにする。これらをヴァリエントと見做してよい所以は、分析の結果明らかになるだろう。第一のヴァリエントは、主テキストとはほぼ同年代に書かれた「キリスト教の精神とその運命」に見出される。第2のそれは、精神現象学の絶対知の章の末尾(すなわち現象学のしめくくりを成す部分)である。

1 犯行者は、愛によって、運命(敵対的なもの)と宥和する。「正義 Gerechtigkeit は満たされた、なぜなら犯行者は自分が損ったのと同じだけの生を、自分のうちに損われたものとして感じたからである。良心の棘は鈍くなった、なぜなら行果からその悪しき精神が拭い去られ、もはや人間のうちには何も敵意あるものはないからであり、行果はせいぜい諸現実性の納骨堂、つまり記憶 Gedachtnis に横たわる魂なき骸骨として残っているにすぎないのである」(346頁)

2 「(歴史という——引用者) この生成は、諸精神の緩慢な運動と継起を現示していて、それは諸形象の画廊 Galerie von Bildern であり、各々の形象は精神の全き豊かさで装われている。生成がかく緩慢に動かねばならぬのは、自己が己が実体のこの全ての豊かさを貫徹し、消化しなければならないからである。(中略) 目標たる絶対知……は、その途上で、諸々の精神を、それらが即自的にある……ままに内化(想起) Erinnerung する。……概念把握された歴史が、絶対精神の内化(想起)と刑場(されこうべの散在する場所)を形成する、これは絶対精神の王座の現実性、真理と確信であり、この玉座なくしては絶対精神は生命のない孤独なものになるだろう」(563—4頁)

主テキストと同様、ヴァリエント1でも2でも、記憶(ヴァリエント2では想起)は、納骨堂ないし刑場とされている。そこに横たわる死者(主テキストでは絞首台にぶら下るギリシアの神々)は、ヴァリエント1では「良心の棘」であった「行果」であり、ヴァリエント2では、絶対精神の經由してきた諸々の精神の「形象」である。

主テキストとヴァリエント1では、死者たち自身は否定的に「視られ」ている。すなわち、「死せるものは死せるものとしてそこに安らっている」(主テキスト)、また「良心の棘は鈍くなった、……悪しき精神が拭い去られ……」(ヴァリエント1)。

他面では、死者たちに関わりながらも、彼らを「死者として」als Totes 視るのではない見方が、主テキストで示唆されている。「秩序づけること、綿密に調べること、塵払いすること、これらすべての作業は、なるほど死せるものへの関連はあるが、それに依存してはいない。」(432頁) ヴァリアント1で、この作業に相当するのは、愛である。ヴァリアント2では、内化(想起)Er-innerungがそれに相当する。したがって、愛による宥和と内化(想起)による媒介とは構造的に同一の意義を有していることがわかる。これは、我々がそれらを別の脈絡で分析した結果とも一致する。

これらの作業(秩序づけ=愛=想起)は、直接的に生じた事柄としてのdatum、すなわち具体的には「罪過」(ヴァリアント1)や「諸々の精神の形象」(ヴァリアント2)を、内容的には同一のまま、直接性=否定的なものの衝撃力(「悪しき精神」や形象性)を骨抜きにすることにより、或る主体(人格や「絶対知」)によるfactumとして追認することである。

このような想起Er-inuerungと記憶Gedächtnisとは異なる。記憶においては(主テキスト及びヴァリアント1)、datumがdatumとして残存している。datumの衝撃力は「視」(記憶はすでに志向であるから)の中で弱められてはいるが、主体は蒙った傷を消し去ることができない。

記憶が墓や刑場になぞらえられていることからくる、不気味な静安の印象に注意しよう。この静安が不気味なのは、死者が鎮ま<sup>・</sup>ってはいないから、彼らがいつでも亡霊としてさまよい出そうだからである。主テキストの死者、すなわち「ギリシアの神々」とは、それらが詩の構成要素とされていることから考えて、人の蒙ってきた諸々の印象impressions、しかも根源的な印象であることが察せられる。死者には眼はない。しかし、記憶の中で、主体が、ヘーゲルが、死者を視るとき、彼の眼は死者に奪われている、死者に視られている。すなわち記憶とは、二重の意味で、死者の(死者に対する、また死者による)観照である。

ヴァリアント1の記憶における死者は、行果すなわち「犯行」Verbrechenであった。犯行は「自然」との「分離」Trennungを惹起する。愛による宥和は、「分離への怖れ」Furcht vor der Trennungに動機づけられている(344頁)。すなわち、忌避せねばならぬ死者は、ここでは「自然との分離」の体験であり、その怖しい印象である。

「自然との分離」とは何か?我々はここで、テキストの精読と分析から結論を引出すことを諦めざるをえない。我々は、精神分析の助けを借りて、「自然との分離」とは、主体のアイデンティティが動揺させられることであり、「分離」の印象とは、アイデンティティの危機を惹起した、或いはそれを象徴するトラウマ(外傷)であると考え。トラウマ的印象の怖れが、ヘーゲルをして、それを「死せるもの」と名づけさせたのである。「石のように」「安ろ」うものとしての死者は、二次的な意義づけにすぎないと思われる。我々は別のところで、「キリスト教の精神とその運命」の序曲となるアブラハムの「犯行」において、自我と自然との力関係が逆転させられているのを見た。つまり、自然すなわち外界からの攻撃によって自我のアイデンティティの危機が生じること(自然との分離)を、ヘーゲルは無意識的に転倒させて、自我が原初的な行為によ



って原共同体の安定した位置づけを棄てた結果疎外的状況が生じたかの如く叙述したのである。

ヘーゲルが疎遠な客体（死せるもの）と名づけたのは、元来は、外界（ヘーゲルのいわゆる無機的自然——人間関係を含む）の諸エネルギーの自我に対する刺戟ないし威嚇であると思われる。トラウマ（外傷）は、苦痛として意識される。自我は、苦痛をもちこたえること自体において、威嚇的衝撃への用意を形成し、刺戟に対する防衛を形成する。愛による宥和に関して、「対立は再合一の可能性であり、苦痛において生が対立する限り、生は再び受容されることができる」（345頁）とヘーゲルが述べているのは、まさにこの間の事情を表現していると同時に、我々の精神分析的な解釈の正当性を証明している。

かくして自我は外界からの刺戟に対して防衛し、アイデンティティを回復して、人格を形成することになる。トラウマの苦痛に耐え得ず、外界との接触を忌避して内面性に閉じこもるのは、「美しき魂」の「受動性」（「キリスト教の精神とその運命」349頁以下）である。彼の人格は次第に萎縮してしまう。このような無力な内面性をヘーゲルは精神現象学の序文でも拒否している。「死……は極めて怖いものであり、死せるものを固持することは、極めて大きな力を要求する。力なき美は悟性を憎む、なぜなら悟性がこのこと（死せるものを固持すること——引用者）を強要するのに、美には適わないからである。しかし、死を忌避して荒廃から清く身を保とうとする生ではなく、死をもちこたえてそのうちでも己れを維持する生が、精神の生である。」（29頁）悟性は、力なき美に対してポレーミッシュに弁護されている。

「秩序づけること」や内化（想起）は、外傷的印象を破壊し、経験を再構成し、「意識」を形成する。記憶Gedächtnisは意識以前であり、その含む外傷の痕跡ゆえに、意識にとっては怖いものdas Furchtbareとならざるをえない。内化（想起）という方法論は、本来怖いものからの逃避という動機を有していたと思われる。自我は外界の諸エネルギーとの直接の衝突を避けて、テオリア（観照＝理論）の境位に対立を移し変え、換言すれば datum を factum に変える。こうなると、諸エネルギーは単にその衝撃力を失うばかりでなく、自我のエネルギー（精神現象学29頁の、「思惟のエネルギー」に注目せよ）に自由に処理されるような「死せるもの」の相貌を帯びてくる。この時、「死せるもの」は既述した相対的静安にとどまっている。同時に、それに対峙する自我も相対的静安にとどまっている。諸対象及びそれを観照する理論的自我が相共に位置するこの静安を、しかしヘーゲルは斥けた。彼によれば、真なるものは偽なるものと切離された静的なものではない（精神現象学39頁）。

ヘーゲルのアンビヴァランスがここに現われる。一方で、彼は理論的自我の静安を希求する。内化（想起）という運動そのものであるはずの絶対知が、奇妙にも静安そのものの印象を与えることに注意せねばならない。絶対知は回顧的であり、「孤独なもの」das Einsame である（精神現象学564頁）。

他方では、ヘーゲルは、テオリアにおいて諸対象と間断なく対決することを熱望している。彼が同時代の哲学者たちを非難するのは、根底的にはただひとつの点、すなわち彼らが諸対象との闘争を最後まで闘い抜かず、一面的（悟性的）な方法論の導入によって、相共に静安の境位にお

さまってしまったという点においてである。若きヘーゲルは、「果敢さ」Tapferkeitを称賛した。媒介とは彼にとって闘争に外ならない。「精神が真理性を獲得するのは、ただ絶対的な引き裂かれのうちに身をおく限りにおいてである。精神がこの威力であるのは、否定的なものから眼をそらす肯定的なものとしてではない。そうではなく、精神がこの威力であるのはただ、否定的なものの相貌を真直に視つめ、否定的なもののもとに滞留する限りにおいてである。」（精神現象学序文、30頁）論文「信と知」の末尾でも、神の死の苦痛を絶え間なく耐えていくことの必要性が述べられている。精神分析的な解釈を貫徹すれば、ここには、トラウマフィールド（外傷嗜好タイプ）の傾向が現われていると言えるだろう。

〔哲学（西哲史）博士課程一回生〕