

ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸

書に於ける「生と死の戦い」の思想について⁽¹⁾

ヴァン ブラフト

この論文はヘーゲルの「精神現象学」(Hegel, *Phänomenologie des Geistes*)に於ける「意識」から「自己意識」への移行⁽²⁾(Übergang)を明らかにしようとする試みで、その移行の中に含まれて働いている概念、又はテーマの変化発展をヘーゲルの青年時代のテキストについて、研究するものである。

われわれは以下にこのテーマの中の一つについて調べていきたいと思うが、一言で云えば、それは「生と死の戦い」である。この戦いを研究する場合、その戦いの直接の結果、すなわち「主と奴」との関係も入れるつもりだが、「主と奴」の関係が更に進んで、如何に発展するかは、今回の研究の対象としないことにする。要するにヘーゲル・「精神現象学」(Leipzig 一九四九年の Hoffmeister 版)の143頁12行目から、146頁4行目までを研究しようと思う。このテキストの内容を一層若い時代のそれに相当するテキスト、云いかえれば、後からみて、その習作といえるものと、細かく比較しようとするのである。そこでその一番直接的な習作として「人倫の体系」(*System der Sittlichkeit*, pp. 444-447, 458-460, 475-477)、「実在哲学第一」(*Realphilosophie I*, pp. 218, 226-230)、「実在哲学第二」(*Realphilosophie II*, pp. 205, 206, 209, 211, 212)と「エーナ」を取り上げるが、これにはまた「イエナ時代の論理学」(*Jenenser Logik*, p. 168)、「グロックナー全集第一巻」(pp. 111, 114, 484, 486, 487, 494-495, 502, 530)も関係をもつてゐると云わねばならぬ。

ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸書に於ける「生と死の戦い」の思想について 二〇

「精神現象学」のテキストが何度も研究の対象にはなったが、かくの如き比較研究は、めったに行われていないという点にこそ、本論の正当性が存すると考える次第である。しかも、この研究は、「精神現象学」の極く短かくて密集した部分を多少明らかにすると同時に、イエナ時代のヘーゲル思想の発展をみまわす展望台となると思う。

若きヘーゲルのいろいろな時代について、くり返しふれるので、念の為に説明すると、ヘーゲルは一七七〇年に Stuttgart に生まれ、一七八八年の秋から一七九三年の秋まで Tübingen Stift で学び、一七九三年末から一七九六年末までスイスのベルンの von Steiger 家に於て Hauslehrer として勤め、一七九七年一月から一八〇〇年末までフランクフルトの Gogel 家に於て Hauslehrer として住んでいた。フランクフルトではヘルダーリンとよく交際した。一七九九年一月、父に死別し、その結果 3154 Florine の遺産を相続することとなった。これによつて、経済的な安定をえたヘーゲルは、哲学界に入ることを決心した。一八〇一年一月から一八〇七年二月まで、イエナで私講師 (Privdozent) ついで一八〇五年からは助教授 (ausserordentlicher Professor) として哲学を教えていた。一八〇一年から一八〇三年まで当時イエナ大学教授であつたシェリングと再び親交を結び彼と一緒に *Kritisches Journal der Philosophie* を編集したが、一八〇三年九月にシェリングが Würzburg 大学へ転動した頃から、ヘーゲルは思想的にもシェリングを離れていったのである。

さて、その最初の哲学的著書を出すまでの長い年月に於けるヘーゲル思想の発展は、それを次のようにまとめることが出来る⁽³⁾と思う。

ヘーゲルの青年時代の思想は、三つの絡みあう問題との戦いといつても差し支えないだろう。

- 一 主体に即した独自の客体性の問題
- 一 個人の普遍的な価値の問題

一 精神に於ける、又は精神の有する最高の統一性の問題
特に第三の問題からみれば、次のように云うことが出来ると思う。

第一に、ベルン時代に於いて、絶対者は「最高の点」(der höchste Punkt)とし、即ちすべて具体的なる者を犠牲

にして得た抽象的統一、換言すれば、カントに於ける理性の如きものとして現われる。第二に、フランクフルト時代に於いては、それに反して、豊富な全体、ドイツ・ロマン主義の生、*es hat nur* が優勢となる。第三に、イエナ時代に於いて、ヘーゲルはこれまでの両方の立場を調和させるような概念を考え出そうとする。ここで絶対者は全体であるが、それは己れ自身をその統一と不可分性とに於いて、主体として把握し、それによって自己を最高の点に集中する (Kontrahieren) 全体である。精神が生を越えるのであり、概念が直覚を超越しているのである。また、習作においてまだ大分あいまいであって、「精神現象学」に於いてはつきりすることは、ヘーゲルにとって「生」はもはや最後のものではなくて、その豊富な多様性に於いて、自分の上より高い統一を指示し、自らがその統一の一契機、又は必要条件にすぎないということである。

右の文章はあまりにも抽象的で、理解し難く聞えるかも知れないが、長く説明する余地がないので、ここでは単に三つのヘーゲルの文章を考えていただきたいと思う。

「あたかも建物の散らされたかたまりにおいて、その創立者の精神を無言に表現してはいるが、しかしその創立者の肖像が統一に集中したかたちとしてかかげられていない場合の如くに⁽⁴⁾」。

「皇帝——この世界霊——が偵察に町の中へ出る所を見た。誠に驚異の感に打たれた。馬に乗って、此処という一つの点に全体を集中して、世界を上からつかみ集め、世界を支配するこのような個人を見る⁽⁵⁾」。

「この復帰した統一は、最初の統一とは異なる統一である……この第二の統一はこれらすべての契機を止揚されたものとして含む一般的なる統一である。即ち、この統一は、単純なる類 (Gattung) であるが、この類は生命自身の運動に於いては自覚的に、かかる単純なるものとして顕現してはいない。むしろ、この結果に於いては、生命は自分以外の他者、即ち、生命をかかる統一、又は類と認めている意識を指示する⁽⁶⁾」。

なお精神現象学のこれと相応するテキストには上掲の三つの重要問題に対するヘーゲルの比較的成熟した考え方

ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸書に於ける「生と死の戦い」の思想について

二二二

が、そのもっとも精密な形に於いて現われるのである。従つて、「精神現象学」以前のイエナ・テキストとの比較によつて、イエナ時代に於ける根本的思想の発展の研究が出来るのである。

私の研究は五つの部分にわけられている。第一は序論のようであつて、あまりまとまらずに問題の周辺をめぐつて、その諸面を読者の視野に入れこもうとするのである。第二から第四までは「精神現象学」以前の主なテキストを一つ一つ分析している。最後の第五は前の全体から自然に浮び出てきた、差し当つての結論となるだろう。

(1) ここで、私はおよそ四年前にルーヴアン大学で提出した博士論文の一部、すなわちその最後の章を紹介させていただくことにする。

(2) *Phänomenologie des Geistes*, Hoffmeister 版 一二四頁から一四六頁まで。(以下註では *Phänomenologie des Geistes* 「精神現象学」を PhG と省略する)。

(3) 私の論文に於いてこの点が明らかになると思うが、今はその結果しか挙げる余裕がない。次の機会で詳論しようと思う。

(4) Glockner, I, p. 453. (一点に集中せられないので、統一は不完全という意)。

(5) Briefe, I, p. 120 (Brief an Niehammer, 13 Oct., 1806) (ナポレオンについで)。

(6) ヘーゲル全集 4 — 「精神現象学」金子武蔵訳、上巻、第七刷、二五三頁。

—

われわれのテキストが人間関係を取り扱うので、それによつてわれわれは、ヘーゲル思想の中心に導かれるであろう。

たとえば J. Hypoite は、「ヘーゲルの思想の根本的経験とは、精神的関係及びその生成の経験である。すなわち、個人対個人の関係、個人対社会の関係、人对神の関係、主対奴の関係である」と⁽¹⁾いっている。この言葉に賛成せ

やるを得ない。J. Hyppolite は「精神的関係」という、きわめて一般的な言葉を使っているのも、真にただかく広い概念のみがヘーゲルの思想を正しく描写するからである。もっともフランクフルト時代に於いて、人間の神に対する関係が正面に現われるのに反して、イエナ時代に於いては、人間関係がフットライトを浴びるようになったとも云える。云いかえれば、精神的なるものの内に、人間が一層中心的な地位を占めるようになったのである。

もう一つの相違点を云えば、主体間関係 (intersubjektive Verhältnisse) に於いて、人間の物 (Dinge) に対する関係が一層重大な役割を演じるようになってきていることである。

「戦い」と「主対奴」の関係とは、ヘーゲルはここでそれをはっきりと根本的な対人関係、すなわち社会的なるものとして、人間であることそのものの要件とみなしている。少しくくわしく云えば、それを、それなしに人類とその歴史が不可能となるような人間の根本的な経験として考えるのである。

次にヘーゲルが用いる「自然状態」(Naturzustand) という概念に一応注意しよう。⁽²⁾ この概念もイエナ時代に於いては、フランクフルト時代と比べると、その内容をかかなり深く変容している。フランクフルト時代に於いてそれは、自然、人間、神との本来の統一の理想的状態——すなわち、ヘーゲルと多くのロマン主義者との共通の夢想を意味していた。これに反して、イエナ時代に於いては、この概念の意味は、われわれに地上の楽園どころか、むしろホップスのリヴァイアザンを連想させるようなものになったのである。「自然状態」という言葉の意味が転回したことは、もっと広い問題の一つの徴候にすぎず、この問題は、その全範囲に於いて把握されなければならぬ。

「精神現象学」の注意深い読者はすぐ妙なことに気がつくのである。やはり根本的な人間関係を取り扱う所、「われわれ」である「われ」、「われ」である「われわれ」⁽³⁾ という国にはいるところで、われわれは「愛」に出会わないのである。それは、フランクフルト時代の草稿を読んで、それに於いて愛がどんなに重要な役割りを果しているかを知っている者にとっては、ことに不思議にみえるだろう。フランクフルト・テキストに於いては「愛」と「生」とが、ど

ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸書に於ける「生と死の戦い」の思想について 二四

こでも手に手をとって現われるに反して、イエナのテキストでは、生のみがよく現われて、「愛」の出る機会が十分あるのに、愛が一度も現われて来ないのである。それで次の疑問が起こる。以前は正反対と思われた両関係、すなわち「愛」と「主と奴」という両関係の中では——この両関係は人間のみなならず、人間と神、人間と自然の関係をも含んでいる——常に「愛」が大いに讃美され、これに反して「主と奴」が、全イスラエルの罪を負わされていたのに反して、「精神現象学」に於いては、後者の方が、より高く評価され、一層大きな役割りを演じるようになったのは、何故だろうか？

人間関係の本質や基礎は何であるか？ という問いになると、フランクフルト時代に於いてヘーゲルが、躊躇しないで、「それは愛である」と答えたであろうことは明らかであると思うが、「精神現象学」に於いて、この同じ問いが発せられる時には、ヘーゲルがかえって「それは闘争である」と答えているように思われる。どうして、そういう事になったのだろうか？

イエナ時代のテキストを比較してみる前に、それ以前のヘーゲルの諸作品に於ける「戦い」について、一言ふれたいと思う。

Dokumente zu Hegels Entwicklung に於いて J. Hoffmeister は、「ヘーゲルが、どこから『主と奴』と云うテーマをくみ取ったのであろうか？」とたずねているが、彼は推定される出典として、次のものを指摘している。Campe, Robinson der Jüngere——ロビンソンとフライデーとの関係を描写する書物——Iselin, Geschichte der Menschheit——男は強者であって、女をその奴隷にする——。その他、ヘルダーの「独裁君主制の文化を促進する働きについて」(Von der kulturfördernden Wirkung des Despotismus) の発言と、最後にカントの「人間はその意志をくたく主を必要とする動物である」という文章を指摘する。G. Lukacs の書から、もう一つのカントの文章を引用することが出来る。すなわち、「人間は一致を欲するが、自然は彼の類にとって、何が役に立つかが、よりよくわかるので、不

一致を欲する」⁽⁶⁾。G. Lukacs はなお、「ヘーゲルの考え方はホッブスの考え方に一番近い」と云っている。

右にあげたさまざまな云い方に価値はなくはないが、「Jugendchriften」からみれば、一つのこと明らかであると思う。それは若きヘーゲルが聖パウロの云った如く、旧約は奴隷の精神、新約は子の精神として、その性質を記述し得るということを、深く理解していたということである。

若きヘーゲルの草稿に於いては、或る民族——特にユダヤ民族——に於ける神と人間の関係は、「主と奴」との関係として記述されている。すなわちこの関係は、すべて生き生きとした自由の合一の不可能な絶対分離の状態であつて、ユダヤ民族にはこの精神が全くしみこんでいて、自分たちと自然及び他の民族との関係までも威圧するか、威圧されるかという形に於いてしか、見る事はできなくなるほどである。その精神が生の調和的統一の正反対である限り、若きヘーゲルはそれを常に絶対的に捨てるのである。

フランクフルト時代に於いては、カントの道徳論及び一般にすべての普遍的法則が、同一の非難を受けるようになる。それはその場合にも必ず理性と感性との間、又は普遍性と個別性との間には分離状態、威圧の関係が考えられるからである。更にフランクフルト時代に見出されることは、事実に対するアブラハムの態度を描写するさまざまな云い方が強く「精神現象学」の主についての云い方を思い出させるということである。最後に、「主と奴」の関係が本来転換可能な関係であるという確信に到っているということである⁽⁶⁾。

しかしながら、この関係に於ける人間の発展の為の積極的価値は、ヘーゲルはイエナに於いて、初めてこれを発見する。イエナ時代に於けるこの発見は、精神或は意識が生を超越すること、及び概念の再評価、又は「否定性・分離・苦難 (Negativität, Trennung, Schmerz)」の必然性の完全な受け入れと云うその頃の彼の思考と密接に結び付いている。

隷属そのものが価値を有するという洞察に、ヘーゲルは「精神現象学」に於いて初めて達する。それは否定性のよ

ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸書に於ける「生と死の戦い」の思想について

二二六

り精密な分析の結果ともいえよう。破壊は同時に、忍耐強く既存の現実 (vorhandene Wirklichkeit) を考慮することすなわち労働による再造 (Herschöpfung) でなければならぬ。

イエナ時代に於いて、ヘーゲルはますます、G. Lukacs が述べたように、「人間社会の進歩は、人間の悪い欲情、すなわち所有欲と権勢欲と、解かれぬほど密接に結びついている」という確信を得たように見える。次にあげるもう一つの G. Lukacs のテキストは、ここで余りふれることは出来ないが、労働の役割りを明らかにしている。

「青年時代に於いて古代の奴隷制度を見逃し、ただ政治的人間 (den politischen Menschen)、すなわち都市共和国 (Stadterepubliken) の労働しない自由市民にのみ注意していたヘーゲルは、今——イエナ時代において——労働の弁証法によって、人類発展の大きいなる道、人間の人間となること、自然状態の社会的になることが、ただ労働——換言すれば、ただ物の独立性 (Selbständigkeit) その固有の法則性 (Eigengesetzlichkeit) が表現される、物に対するその関係——を通してのみ可能なものであることを自覚するようになる」⁽⁹⁾

生と死の戦いは、ベルンとフランクフルト時代に於いては、まだ現われない。フランクフルトの草稿の中でヘーゲルは、その権利を他人に脅かされる者の最善の反応は何であるかと尋ねる。彼の返答は、戦いが事柄を改善するものではないということであった。なぜなら、挑戦に応じることは、相手に自己防衛の権利を与え、従って権利が権利に直面し、事実上、腕力に決定をまかせるという、とんでもない事態になるからである。その上、「闘士は現実である者として、相反撥し、生きた者同志の二元、すなわち生と戦う生になるのも矛盾である」⁽¹⁰⁾

イエナ時代に於いて、ヘーゲルは戦いに対する彼のこの二つの非難を克服する。まず生の統一は分裂してもよい、否、その分裂がより高い統一を成立させる為に必要である、とわかってくるのである。彼にとって、もはや低い段階の分離には、かえって何の矛盾もない。その次に、ヘーゲルは一般に権利がまだ出て来ない段階、すなわち自然状態

または権利が廃止された時、即ち実在的自然状態 (realer Naturzustand) — 民族対民族の戦争 — へのみ戦いを登場させるように注意している。そこで衝突するものはけっして一般性ではなくて、いつも個人的なものと個人的なものである。それは矛盾どころか、むしろ一般性の成立と保全に必要なのである。

これに反してフランクフルト時代では、右の問題の解決として提供するものは「美しき魂」である。それは惜しまずにその脅かされた権利を譲るものである。ゆえにヘーゲルは「最高の自由は魂の美の否定的属性 (das negative Attribut der Schönheit der Seele) であり、すなわち自分を守る為にすべてを譲る可能性である。自分の命を救おうと思う人は、それを失うだろう」と云っている。周知の如く、最後の文章は福音書ルカ一七章三三節の引用で、ベルン時代に於いてもヘーゲルはその同じ文章をあげたことがあるが、その時、ヘーゲルは次のように訳している。

「自分の生命を愛する者は自分の魂を卑しくし、その生命を軽んじる者はその一層尊い自我に対する忠実さを保ち、彼の自我を自然の強制から救うのである」。⁽¹³⁾ やがてフランクフルト時代になると、彼にとって生より尊いものがなくなり、この文章は考えられなくなる。もしも「精神現象学」のかかるテキストに於いてヘーゲルが、三回目に福音のその句を引用したとしたら、ベルン訳を用いることができただろうが、言葉づかいが同じであっても、生と我との対立の意味は根本的に変わったのである。自己意識はここでも生を超越するが、同時にそれを含んでいるのである。ベルン時代には、それは考えられなかった。

では本筋に戻ることにして、ヘーゲル自身はこの美しき魂についての理論があまり説得させ得るものでないと気が付いたようである。何故なら、それ以後けっしてそれを繰り返すことはなかったから。低い方のものを、より高いものを得るために犠牲とすることも出来、あとでより安定した仕方でそれを取り戻すために、何かを一時に譲ることも出来る。しかし、ここで生命以上のことはなく、又、生命を後に取り戻す保証もない。しかも他の人はいかにして、その内面性の中にある美しき魂の高尚優美に打たれることが出来るのだろうか。どうしてこの勇敢さを認め、それを

ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸書に於ける「生と死の戦い」の思想について

二八

臆病と区別することができるのだろうか。全体の調和を個人の全く自由な善意の上に立てようとするのは、ユートピア的理想主義ではないだろうか？

それに反して、「精神現象学」に於いては、下の段階のもの―生―を、一層高いもの、すなわち自己意識を得るために必然的に犠牲とすることになり、それは戦いの代りとしての犠牲ではなく、戦いに於いて、戦いによって行われるものである。

これからイェナ時代のテキストを研究するが、主に次の二つの問題について調べてゆきたいと思う。

第一に、戦いを必然的、やむを得ないものとするのは何であるか。「精神現象学」のかかるテキストに於いて、何度も“müssen”という動詞が出て来るのは、何に基づいているか？ しかも、それと密接に結ばれていて、ただ、その立場を少しかえるような質問、すなわち、戦いに於いて闘士は何を賭るか？ 何を追求しているか？ ということ。

第二に、戦いの成り行きはどうであろうか？ その成り行きを決めるものは何か？ という点である。

- (1) J. Hyppolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, 1955, p. 28.
- (2) *Realphilosophie*, II, pp. 205-206.
- (3) PhG, p. 140, “Ich das Wir, und Wir, das Ich ist.”
- (4) Stuttgart, 1936, pp. 405-406.
- (5) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* に於いて。
- (6) G. Lukacs, *Der junge Hegel*, Zürich-Wien, 1948, p. 409).
- (7) Nohl, pp. 245, 246, 254, 266, 267, 269, 278, 283, 295, 297, 303, 306, 309, 341, 398.
- (8) J. Hoffmeister, *Dokumente*.
- (9) G. Lukacs, o. c., p. 533.
- (10) *Ibid.*, pp. 417-418.

- (11) Nohl, p. 284-285.
 (12) Ibid., p. 278.
 (13) Ibid., p. 99.

—

イエナ時代の始めに於ける暗にわれわれのテーマを指し示しているいろいろな文章にはふれないことにする。

「人倫の体系」⁽¹⁾ (System der Sittlichkeit) においてヘーゲルは大切な一步を示す。「戦い」も「主と奴」も一契機として弁証法的理論の中に入れて、それらに一定した位置を割り当てる。彼は人倫を三つに分けて語る。その一つは、自然的人倫 (die natürliche Sittlichkeit) と称せられ、人倫の肯定的、個別的諸要素を取り扱う。その一つは愛である。一般化過程によって、個人は諸規定の無差別 (die Indifferenz aller Bestimmtheiten) として現われる。ここでヘーゲルは次のことを皆同一視する。個人の「無差別性、生、魂、精神」⁽²⁾、「人格」。それらは、全部、一方では「個別的規定」と対立し、他方それらの全体である。

觀念上 (Idee)、個人的主体はすべて必然的に平等であるが、事実上は直ちに「主と奴」との関係になる。「個人」の複数があるところには、それらの上下関係がある。『主と奴』という関係がそれであり、それは移行もなく、推理もなくして、直ちにその上下関係の概念であるので、それ以外の理由を指摘する必要はないだろう⁽³⁾。注意すべきことは次の諸点である。

- 一 「主と奴」という関係は戦いの結果ではない。
- 二 無差別 (die Indifferenz) は全体であるが、その個別的規定との関係は、まだはっきりとしていない。それを否定によって統一に集めて、結局、その上を超越するのであるか？

ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸書に於ける「生と死の戦い」の思想について

三〇

三 「生」は精神と同一で、諸規定と対立する。

四 個人は本来、無差別 (Indifferenz) であるが、そのことはここではその証明する必要はないようにみえる。

五 上下関係の必然性は、強いて組立てられた弁証法の中にしか、現われない。

「人倫の体系」の「否定的なるもの、又は自由、又は犯罪」(das Negative oder die Freiheit oder das Verbrechen) と称する第二部に於いて、ヘーゲルは人倫 (die Sittlichkeit) の否定的要素を研究するが、ここでは「主と奴」及び「戦い」を取り扱い、初めてその両テーマを結びつけて、扱っている。

ここにヘーゲルは三つの否定の勢位 (Potenzen) を区別し、その第三は、前の二の総合であり、人格全体の、人格全体に対する戦いである。私が先に挙げた質問、すなわち戦いが必然的であるか？ に就いては、ここでの弁証法の中では、充分明瞭に答えられていない。しかしヘーゲルは多分他の破壊するもの、たとえば戦争 (Krieg) などと同じように、戦い (Kampf) もまた「人倫」の否定的要素として必然的であると考えていたのであろう。もうすこし詳細に調べると、「人倫の体系」に於いて、戦いの誘因となる具体的ことがある。それは、個人が互いにその規定——主にその所有物——を侵害することである。ヘーゲルはその侵害を人間社会に於いて、どうしてもやむを得ないものと考えらるだろうが、個人がかかる己れの持っているものに対する侵害を必ずしも己れの尊さを否定する、自己そのものに對する、侵害とみなす必然性はないと思う。しかも個人は斯くみなさない場合は、その命をかけることはなく、従って生と死の戦いにならないわけである。

第二に、戦いの成り行きも又、主と奴という関係に決まっていない。もう一つの可能性がある。すなわち、両闘士の腕力が同一である場合には、両闘士の死に終わる。従って、「主と奴」も必然ではなく、一可能性として現われる。

(一) 一八〇二年に書いて、生前に出なかつた草稿であり、Hegel, Sämtliche Werke, Lason Bd. 7, Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, Leipzig, 1913 に於いて発行された。

(2) Lasson, Bd. 7, p. 445.

(3) Ibid., p. 446—“Verhältnis” と同じ言葉はこゝで “relative Identität” 即ち本来不平等の関係を言うので、上下関係に和訳した。

三

Realphilosophie I (『实在哲学第一』) の精神哲学に於いて、ヘーゲルは精神の生成を、その初めて自然から現出するところ——すなわち、意識一般——から、その完全発展——意識の完全な実現である民族精神 (Volkgeist)——にわたって研究している。生と死の戦いは、この精神の発展に於いて重大な役割りを課せられ、その結果、その性質もかなり変容する。

精神の最初の勢位 (Potenz) は理論的勢位 (Die theoretische Potenz) であるが、次の文章を読むとき、すでにわれわれは、それがけっして単に理論的 (theoretisch) ではないところのテーマの中にある感じがする。「意識としての絶対単純な点は、統一の抽象性の絶対なることであるが、それは個人としてのそれである。それはそのわがままの自由である。個人は自分自身をその点となし得る。彼はいかなるものをも抽象し、すべてを抛棄することが出来る。彼は何物にも依存され得ない。それによって把えられることになる各規定を彼は自分より取り除くことが出来、さらに死に於いてその絶対独立及び自由を実現し、おのれを絶対否定的意識として実現することができる。しかしながら、死は己れに於いて、生命との矛盾を含んでいる」。

われわれのテーマについてのいわゆる先行例とも云ふべきこの文章から教わるのは、ヘーゲルによれば人生の問題がどんなに実践的に考えられても、やはり理論的水準に於いて、その根を下ろしているということである。云いかえれば、理論的水準もきわめて実存的である。私はここで Lukacs, Kojève などのマルクス主義のヘーゲル解釈に対し

ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸書に於ける「生と死の戦い」の思想について

三二

て議論する余裕はないが、ただもう一つのテキストを挙げておきたいと思う。「アダムに動物を支配するその地位を成立させた最初の行いは、それらに名を付け、すなわち、それらを存在するものとして破壊し、それらを自分に対する観念的なものとしたことである」⁽³⁾。

まず注意すべきことは、支配 (Herrschaft) という言葉が、その絶対悪という意義をなくしたことである。次に、我らのテーマに於いても、自然界に対する人間の支配というものが、大切な役割りを演じているが、ヘーゲルによれば、その支配の本来は理論的水準に存するのである。

Realphilosophie I の精神哲学の第二章は、実践的勢力 (Die praktische Potenz) である。第一、第二の Potenz の総合と思われる第三章は、「所有と家庭の勢力」(Potenz des Besitzes und Familie) と呼ばれる。親子の自然的關係を破壊する教育過程より出ている個人は、これから自立的存在として、相互承認の運動を始める。この運動は戦いなのである。戦いは相互承認という契機の中に、その必要条件として、取り入れられることによって、承認の必然性にあずかるようになり、しかも、精神の生成に於いて、決定的な一歩となる。

相互承認 (die gegenseitige Anerkennung) は、これからヘーゲルの思想に於いてきわめて中心的となるので、その概念の内容が何であるかを、一応調べなければならぬと思う。次の簡単な分析が、ドイツ語の "Anerkennen" に当たると思うが、日本語の「承認」という言葉が、どの程度、ドイツ語の Anerkennen と同意義であるかを、読者の判断に任せておきながら、ここでは一まずテストケースとして以下に「承認」という言葉を使うことにしよう。承認はまず自己、及び、自己と同一視する者について、これらの罪、欠点などはずかしい事を承認することである。しかし、他者になると、すなわち、自己以外の赤の他人である限り、それはその人格、権利、長所などのすばらしいことばかりを承認する。換言すれば、たとえば、父が自分の子の長所を承認すると云えば、父が子を自分から独立した人格として考えていることを前提とし、逆に又私が他人の欠点を承認するといえ、その他人を自分と同一視してい

るわけである。それで、承認という言葉そのものは、人の生れつきの不合理な自己中心主義をはずすこと、一時的であろうが、他人の目を借りてものを見ることを指示するらしいのである。それとともに人の自己主義が前提とされているので、「承認」という言葉の意味には、いつもあきらめる、自分のものを譲るといふようなニュアンスが含まれている。しかしまた同時に、「承認」には常に本来客観的と思われたものを自分自身のものとし、自己の中に受け取ることが示されている。この点は「私はある事実を私の働きとして承認する」(Ich anerkenne etwas als meine Tat)、「彼はあの子供を自分の子として承認する」といふような云い方に於いて、一番はっきりと現われるが、「私は彼の人格を承認する」と云っても、それは私とその結果を負い、彼のことを私のことにすることを意味する。

さて、承認するのは、私が独りで孤立した主体として出来ることではなく、ただ他者の顔——目つき——に直面して、他者の面前でのみ可能になるのである。私が独りで己れの部屋に閉じこもって自分の罪を承認するのも、自己が二重、すなわち判断するものと判断されるものになり、判断する自己が他者の代表者になるわけである。従って、唯一真正な承認は、自分を外化させ、自分を他者に現わす、即ち現実(wirklich)になる承認である。それで、いつも他人に呼びかけ、他人を自分の上の審判官とすることであるから、他人に対する依存の關係になる。が同時に、また自己を自立者として強調することでもある。それはやはり他者を有能な判断者として判断する者は、自己であるからだ。ヘーゲルが「イェナ時代の論理学」(Jenenser Logik)に於いて説明するように、主体と客体とが明確に限定され、互いに他者一般として対立している知識に反し、承認に於いては不思議な鏡のような反映が行われる。ここでは、主客両体は無限になる。これらが絶えまなく互いに転回し、各々が他者を自己の内に持っていて、自己を他者の内に見出す。

「承認」という概念のその特性に打たれて、ヘーゲルはそれを上に挙げた三つの根本的な問題(3)の研究に於いては、中

Realphilosophie I のテキストにもどうろう。

さきに戦いが「承認」に於いて、必然性を得ると記したが、今、少しこれに説明を加えよう。「理論的勢位」(theoretische Potenz) とどう第一章に於いて「個別性の点」(der Punkt der Einzelheit)、「純粹な主体性」、「単なる対自存在」(reines Fürsichsein) であった意識は、「実践的勢位」(praktische Potenz) という第二章に於いて、その反対に転回して、「存在する意識」(seiendes Bewusstsein)、「実在的物」(existierendes Ding) になった。それで、理性がどうしても求めている普遍性と客体性を得たが、主体性を失ってしまった。主体が他者になったが、その他に於いて自分を見出さなかったので、単に對他存在 (Sein für Anderes) になってしまった。これから成立しなければならぬのは、「対自存在」と「存在」との総合、すなわち「対自存在の存在」(das Sein des Fürsichseins) なのである。個人的対自存在は客体的になり、すなわち自己に対して自己を客体化させ、自己を存在させ、その存在に於いて自己を見出すという課題である。意識は、その我意に閉じこもっている限り、「実在即理性」的ではない。昼に踏み入り、自己を普遍的なものとし、自己に対してあるままで、自己を他者に対して現わさなければならぬ。しかし、意識は他の意識に於いてしか自己を存在するものとして見出すことは出来ない。しかも、意識が自分が自分に対してあるままで現われるか否かを知る唯一の方法は、他者の意識がそれを承認し、その承認を表現する以外にはない。

それで相互承認は必要であるが、その為にどうして承認は戦いを必要とするのだろうか、それは互いに呼びかけ、互いに助けを求め合う兩個人は、今や「実践的勢位」の段階から出て、存在者として互いに出遇うのであるから、そしてまさにこの現象する存在が世界にひろがって、直接的一般性であることが、意識の本性すなわち対自存在を現わすよりは、むしろ、それを隠すからである。他者は私をそのだれでも自由にはいれる、むき出してころがっている規定の束であるように思っても、無理ではないだろう。それでこの誤った印象を与える外観を先ず破壊し、眞の主体性を現わさなければならぬ。この破壊も本来、他者による他者に対する作用である。

すべて偽りの外観を否定し、真の意識を昼に踏み入らせる (herausfordern) この相互作用はすなわち戦いである。戦いの観念は、承認と同じく、まぎらわしい曖昧さを含んでいる。戦いは同時に攻撃と防衛であって、攻撃に於いて相手を否定するが、自分の身を危険にさらすので、自分も同時に否定し、防衛に於いては、自己を肯定するが、同時に相手をも、彼を月に向って吠えている犬として無視しないから、実に彼を肯定することになる。

Realphilosophie I のこの考え方は、すでに「精神現象学」のそれに非常に近いといえるが、一つの深い相違点があることを、つぎに指摘したいと思う。「人倫の体系」と違って、Realphilosophie I はもはや次の点を強調するようになってきている。すなわち主体は、自己がその存在に於ける現われとどんな関係を持っているか、すなわち、自己そのあらわれる規定と同一視してはならない、ということを現われさせ、証明しなければならぬという点である。Realphilosophie I に於て何回も erweisen, darstellen, wirklich werden という言葉が現われる。それはヘーゲル体系の根本的な思想の一つである「現れないものは実在的でもなければ、理性的でもない」という考え方の最初のはっきりした登場であるとも云える。この考え方は Realphilosophie I に於いても戦いの必然性の考え方もたらず。しかし、承認及び戦いの「自分のものとする」と「自分のものを譲る」という両面の微妙な戯れになると、Realphilosophie I は先の肯定的な一面にアクセントをおき、反対に「精神現象学」は後の否定的な一面にアクセントをおく。というのは、「精神現象学」の闘士は Realphilosophie I の闘士と違った心構えがあるように思われる。Realphilosophie I ではその根源の心掛けは「防衛」、すなわち自分がそれに於いて現われる「存在と所有」(Sein und Besitz) を、自分だけの専有物としようとする要求である。それは、「人倫の体系」の戦いの誘因がここにもまだ残っていて、この弁証法に於いて所有が大きな役割を演じていることと結び付いている。ここに主体がまず第一に証明したいのは、自己がその現われに於いて誰にでも同様に属するものではなく、むしろ自己がその現われに対する権利であって、すべてその規定をつかみ集め、そのうちに遍在することによって、すべてを個人的統一とするものであるということだ。

ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸書に於ける「生と死の戦い」の思想について

三六

ある。

ただ戦いの結果として、主体は自己を肯定しようと欲するならば、自己を捨てなければならぬということに自覚するに到る。即ち、ヘーゲルは「主体自身は自己に於いて自己を復帰させ、個別的全体がおのれを守ろうとすることに於いて、おのれを絶対的に犠牲とし、従って、おのれが志す所の正反対を行うと自覚する」と云っている。これに反して精神現象学において、闘士はよろいとなてを捨て、刀を振り回しながら、身命を惜しまず、突撃するように見える。ここで闘士がまず第一に証明したいのは、彼らが自らの表現としてもつ所の諸規定、いや、その規定の全体——即ち生命——さえに対して無関心でいることである。即ち自己がその規定と同一にならず、それをすべて超越しているということの意味する。ここに於ける戦いの経験が彼らに教えてくれる教訓は Realphilosophie I の戦いの教訓と正反対のものである。即ち、ヘーゲルはここで「この経験に於いて、自己意識は、生が自分にとっては純なる自己意識と等しく本質的であることを認める様になる」と云っている。

「精神現象学」に於いては、次の Realphilosophie I の云い方が考えられなくなる。「我は我が広がり⁹に於いて、即ちわが存在と所有に於いて承認されることを望む」。すなわち「精神現象学」に於いては、純粹な自我は、その広がり⁹に於いてではなく、むしろ、その広がり⁹にかかわらず承認されることを欲するのである。これをたとえて云うならば、「精神現象学」の主体は、他人が彼の財産の前に丁重に敬意を表すことで満足するような金持ちではなく、むしろ、遠い外国に行き、そこで卑しいすがたを取り、相続した名声、権力、財産を捨て、自分自身の純粹な人格価値を認めてもらおうとする王子に近いだろう。

少し違った面からみれば、「精神現象学」に於いて、自己は明らかに「生、すなわち規定の全体」を越え、全体を一点に集中したものである。これに反して Realphilosophie I に於いては、自己は明らかに諸規定を統一するものであるが、この統一が、一点に集中され、多様性を越えるかどうかはまだはっきりしていない。全体というものは、ま

だ同時に「犠牲としなければならぬもの」と「承認されねばならないもの」として現われている。

さて、第二の問題に移ろう。すなわち、戦いの成り行きはどうか、という問題である。全く互いに自己を承認させようとして生じる戦いの唯一可能なる成り行きは「死という無」である (das Nichts des Todes)。何故なら、ヘーゲルが説明するように「各個人はただ他人を死に追いつめることによってのみ、この他人が全体者であることを知り得、又、同じようにただ自己自身でもって、死まで進むことによってのみ、自己自身を自己に対する全体者として示すのである」⁽¹⁰⁾からである。

なるほど、闘士のどちらかは最後の一撃の前に戦いをやめ、降服するとしたならば、自己の全体性を現わさず、又、相手にも彼の全体性を現わす機会を与えないという事になるだろう。その場合「承認」は得られない。従って、ここでヘーゲルは「主と奴」の関係を、ただ将来性のない可能性、単なる袋小路の如き可能性として指摘している。「個人の承認はそれで自分に於いて絶対的矛盾である」(Dies Anerkennen der Einzelnen ist also absoluter Widerspruch in ihm selbst) とヘーゲルは云っている。

それは意識の個人的自律的全体の承認が、この個人的全体の破壊、死——否定——によってのみ得られるからである。

ヘーゲルに従って、やや異なる方面からみれば、意識が他者の意識に承認されんとする要求は、自己の自立性を捨て、他の意識によりすがり、ただ自己以外の他者の意識に於いてのみ、自己に対して存在することを意味している。しかし、「他の意識において、個人は単に自己以外の他者の意識、すなわち、自己の止揚されたもの (nur...als das Aufgehobene ihrer selbst) として在る。かくの如く承認される」⁽¹¹⁾のである。

要するに、かかる弁証法によって、我々にとつてばかりでなく、意識自身にとつても明らかになるのは、個人的意識がただ止揚されたものとして、すなわち、その実体を「絶対普遍的意識、或る民族の精神」⁽¹²⁾に於いて持っている単

ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸書に於ける「生と死の戦い」の思想について

三八

なる観念的形態としてのみ、実存し (existieren) 得るものである。従つて、厳密に云えば存在するものは、「個人的意識の止揚されてゐること」(das Aufgehobensein des individuellen Bewusstseins) に外ならない。しかし、この「止揚されてゐること」は「止揚作用」(das Aufheben) を含んでゐて、「それで個人性は、絶対的に救われてい⁽⁸⁾る」(dadurch ist die Einzelheit absolut gerettet) のである。普遍的意識に於いて普遍的意識によつて、個人的意識は自己に対して存在するのである。

最後に、二、三の注釈をつけて、Realphilosophie I の研究を終わることにしよう。

第一に、「精神現象学」に於ける「戦い」の成り行きが Realphilosophie I のそれと雲泥の差があることに注意しよう。Realphilosophie I に於いて、一躍承認が実践せられ、完成せられるかのように語つたのに対して、ヘーゲルは「精神現象学」に於いてはかえつて、一見きわめてつまらない戦いの結果に満足するかのように見える。すなわち「主と奴」の關係に於いてのごく不十分で、一面的な承認によつて。しかし、まさにこの關係に於いてこそ、個人の完全な形成 (Bildung) と各人の相互承認との萌芽が存することを、ヘーゲルは明らかにしている。Jean Hyppolite が云つたように、「驚くべきことに、ヘーゲルはこゝで——『精神現象学』の『主と奴』のところに於いて——自己意識の個別的発展だけに關心を持っている。そうして後の『精神』という『精神現象学』の部分に於いて、はじめてこの承認の社会的結果を示す⁽⁹⁾」のである。しかし、二、三年前、ヘーゲルが「承認」というものを直ちに社会的なものに展開させたことから考えれば、それは一層不思議なことであろう。

第二に、上の相違点をもう一つの相違点と結び付けて考えれば、一層よいと思う。Realphilosophie I に於ては、ただ「意識」がようやく「民族精神」(Volksgeist) に至つて自己を見出すと記されているが、「精神現象学」に於いては「自己意識」が中心になり、この自己意識が意識と精神とをつなぐ環 (Link) であり、民族精神は精神の低い段階であり、さらに Volksgeist を一点に集中する絶対知 (das absolute Wissen) がそれを越えるようになつ

た。換言すれば、一八〇四年から一八〇六年まで、ヘーゲルの思想は次の発展を見せると思う。個人とその自覚とは民族を越え、ギリシャのポリスという理想は個人の自覚的自由の理想の前に退くようになる。H. Niebuhr は次のように述べる。「一八〇三年乃至一八〇四年の体系に於いて、主体的作用は自己を単に実体として自覚し、意識の生命は民族精神に於いてその最高の表現を持ち、民族精神に於いて、無限の有限への通路が実現する。一八〇五年乃至一八〇六年の体系に於いては、有限を無限へ引き上げるのは理性的反省であり、一般的に反省的面に優位が与えられる」⁽¹⁵⁾。

第三に、ヘーゲルが Realphilosophie I の弁証法を書き終えた後、次の様に反省したと考えても差し支えないだろう。戦いのこの成り行きは、具体的に、事実上、どのような意味を持ち得るのだろうか。個人同志が互いに殺しあうだけで、民族に於ける相互承認が生じるということは、具体的に想像がつくのだろうか。この転回 (Umkehrung) はその直接性に於いて、あまりにも非現実的ではないだろうか。死体が一杯になった戦場を生きた民族に作り直してくれる神がいるのだろうか。⁽¹⁶⁾

それから後、ヘーゲルは死による自然的破壊——否定——そのものが、必ずしも精神的存在を成立させるものではないと洞察し、同時に止揚 (Aufhebung) であり、保存 (Aufbewahren) であるもの⁽¹⁷⁾、即ち、自然的でない否定を追求するに到った⁽¹⁷⁾。

(1) ヘーゲルの一八〇三—一八〇四学年に於ける自然及び精神哲学講義の未定稿である。Sämtliche Werke, Lasson Bd. xix, Jenenser Realphilosophie (Natur- und Geistesphilosophie) I, Die Vorlesungen von 1803/04, Leipzig, 1932 に発行された。⁵⁸⁰

(2) Realphilosophie I, p. 218.

(3) Ibid., p. 211.

(4) Sämtliche Werke, Lasson Bd. xviii, Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, Leipzig, 1923, p. 152.

(5) 本論、二〇頁参照。

ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸書に於ける「生と死の戦い」の思想について

四〇

- (6) われわれ哲学者があとから見るから、必要性≠必然性。
- (7) Realphilosophie I, p. 230.
- (8) PhG, p. 145. (金子訳、上、p. 269)
- (9) Realphilosophie I, p. 229.
- (10) Ibidem.
- (11) Ibid., p. 231.
- (12) Ibid., pp. 230-232.
- (13) Ibid., p. 231.
- (14) J. Hypolite, Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Paris, 1946, p. 166.
- (15) H. Niel, De la médiation dans la philosophie de Hegel, Paris, 1945, p. 102.
- (16) ヘーゲル、三七章、一一—一四節参照。
- (17) PhG, p. 145.

四

Realphilosophie II に於いて、⁽¹⁾「承認」が精神的なるもののエレメントとしてよく注目されるのにもかわらず、「生と死の戦い」と「主と奴」とはただ一応的にのみ取り扱われるにとどまっている。⁽²⁾「生と死の戦い」はここでは大体 Realphilosophie I のそれと同じ性質を示す。すなわち、⁽³⁾そこに取り上げた「所有」の持つ大きな役割をのぞくと、例えば最初の意識の二重 (Verdopplung der Bewusstseins) と戦いとの間に別の契機がはさま込まれるということなどが、注目せられるべきであろう。しかしながら、テキストの短さが判断を困難にさせるが、二三の相違点を指摘し得ると思う。第二の Realphilosophie に於いて第一のそれより自己と自己意識とが一層目立つ地位を得たのは明らかである。当該のテキストでもそれは感じられ、この面で「精神現象学」の考え方に一歩近付くとも言える。すなわち

「承認」はもっと純粹に自己意識より定義されるようになった。「彼（即ち侮辱された者）はもはや、その定在ではなく、かえって己れについての知識を成立させようと、即ち承認されるようにと努力する。物の形態としてのそれではなく、現実的対自存在そのものが定立されねばならないのである」⁽³⁾。

前に言った戦いの誘因はここでも現われるが、その形を多少変容する。フランクフルト時代の草稿に於いて、客体性——特に所有——は主体同士の直接的肯定的関係——即ち愛——の中ではそれに適した場所を見いださなかった。

Realphilosophie I に於いては主体間の直接関係がいつも否定的であるのは彼らの存在及び所有の概念にもとずくのである。即ち客体性一般がその原因となるが、特に主体がそこに自己を表現したい所の客体的物(Ding)に於いて相手がその規定を侵害するとき、「各個人は自己を全体性として他者の意識に於いて定立せねばならない。それは他者に対して自己の現われた全体性のすべてを、即ち彼の生命を、ある個別なもの⁽⁴⁾の保存に賭る」という仕方で行われる」。

Realphilosophie II に於いては、所有の原始取得こそ他者をかかると客観的事物から締め出すものとせられる。勿論そのことがただちに他者を否定する行いではないが、事実上他者を無視することになる。後者はこれによって自尊心を傷つけられ、前者の意識に押しつけて侵入しようとする方法を考え出さざるを得なくなる。前者の注目する所の所有に侵入することによって、後者は「彼の自己を他の自己、他者の知識に於いて定立する」⁽⁵⁾のである。そこで前者は直ちにその対自存在、自分についての知識を攻撃されるかのように感じ、戦いを始めるより外はない。厳密に言えば、問題は窃盗などのことではないのである。侵入者は彼の侵略する物そのものに何の重要さも置かない。これによって明らかになるのは、真の承認が得られない限り、物の為の戦いに何の意味も人間的可能性もないと云うことである。「まず第一に実現すべきことは「承認」である」⁽⁶⁾。これは重要な洞察であり、「精神現象学」に於いてヘーゲルはその帰結を完全に考慮し承認の為の戦いを主体同士の最初の経験とする。

ヘーゲルの精神現象学、及びそれ以前の諸書に於ける「生と死の戦い」の思想について

四二

Realphilosophie II に於ける主体同士の最初の相互関係は愛、即ちまだ完全に同一にならない主体の肯定的関係である。この際彼等が他者の中で反映する、認められるものとして見いだすのは、己れの眞の自己でなく、ただそれによって他者の自然的補足である己れの個別性、特性 (Charakter) に過ぎない。眞の自己意識は、それによって他者を自分から締め出す完全に自立した己れの「対自存在」の承認によってしか得られない。ここでは彼らの最初の相互関係は否定的なものより外に仕方はないのである。「従って、(承認の)運動はここで肯定的なるもの、即ち他者に於いて己れを知り、これによって他者が自己否定を行うのを直覚することより始めるのではなく、かえって他者に於いて己れをみとめることがなく、他者に於いて、彼の対自存在を見ることより始める」。

要するに、Realphilosophie II に於ける、自立的主体の互いに対する本来の態度が、否定的なものでなければならぬという論述に於いて、ヘーゲルは所有に能動的役割を与えているが、ここでもし所有そのものを取りのぞき、単に客体性一般のみを残しておいても、かかる論述は相変わらず正当であると思われる。それは前の弁証法から由来する彼のこの時代の表現や思考の底に、ヘーゲルの思想の流れがもうすぐ「精神現象学」に展開することを示している。戦いの結果はここで次の様に述べられる。「戦いの結果として彼等にわかつて来たのは、各々が他者を純粋な自己として見ていたことであり、それが意志を知ることであり、各々の意志が知る者である事は……。この知る意志は今や一般者になっており、これが承認されることである。個人同士の意志は一般的意志であり、一般的意志は個人的である。……一般的意志に於いて彼らが完全な自己となる」⁽⁸⁾。つまり、Realphilosophie I と同じ様に、結果は「承認されること」(das Anerkanntsein) が特有な存在を得ることであるが、それがただちに「民族」ではない。かえって、承認、「この精神的実在」は、長い弁証法的発展の存在圏となり、その発展は社会的な契機を通じて「芸術、宗教、学問」へ導くのである。そこで承認は、個人が単に一般性に克服されるのではなく、承認が「個人的極を推論の全体とすること」⁽⁹⁾とも定義され、もし個人と民族との間に依属関係というものがあるとすれば、それはここでは相互依属

と言わねばならぬ。民族も、ただ個人に於いて反省する限り、真の自分の現実には達するのである。(未了)

- (1) 一八〇五〜一八〇六学年の自然及び精神哲学講義の未定稿。
- (2) Realphilosophie II, p. 212. — Realphilosophie II に於いて「主と奴」は現われていない。ただ二一頁の戦いにかかわるテキストの横に次の書入れがある。“Gewalt, Herrschaft und Dienen”
- (3) Ibid., p. 211 更に以下の文を参照。「対自存在は、絶対的なるものとして承認されるのに、己れを絶対的なるもの、意志作用として現わし出さねばならぬ。即ちもはや所有として持っていた定在でなく、かえってその存在が己れについての知識という純粹な意味をもつものとして、したがって実存に至るものとしての、彼の知られる対自存在が意義をもつものとならねばならぬ」(Ibidem)
- (4) Realphilosophie I, p. 228.
- (5) Realphilosophie II, p. 212.
- (6) Ibid., p. 209.
- (7) Ibidem.
- (8) Ibid., pp. 212-213. 意志と知識との弁証法は Realphilosophie II の特徴の一つであり、ここで説明する余裕はないが、戦いのテーマはその弁証法に含まれているのは、それが直接社会的水準を離れて、一層形而上学的な次元に入る訳である。
- (9) Realphilosophie II, p. 212.

(筆者 京都大学文学部研修員)