

ホッブズとヘーゲル

——人間学の可能性——

樋口 善郎

アメリカの政治学者フランシス・フクヤマの『歴史の終わりとおしまいの人間』(1992)⁽¹⁾の中には、二十世紀後半の国際的な政治情勢についての興味深い分析が含まれているとともに、哲学史についてのユニークな読み方が示されている。その読み方のユニークさは、「優越願望 megalothymia」(EH.p.182:邦訳 163 頁)という思想をプラトンからニーチェに至る哲学史の中に積極的に読みとろうとするところにある。たとえば、プラトンの「気概」概念は、哲学史上最初の「優越願望」の言明としてかなり詳論されているし、ニーチェの「おしまいの人間」は「優越願望」を欠いた人間を示す概念にほかならない。このようなフクヤマの哲学史の読み方の中で特に重視されている二人の思想家がホッブズとヘーゲルである。ただし、もしユニークを文字通り「一的」という意味でとるならば、これら二人の哲学者に対するフクヤマの読み方はユニークとはいえない。フクヤマはその読み方を他の人たちから学んでいるからである。ヘーゲルの場合は、同書の中で自分はヘーゲルそのものではなく、「ヘーゲル＝コジェーヴという名前の新しい総合哲学者」(EH.p.144:邦訳 93～94 頁)を扱うと言明しているように、フクヤマは、コジェーヴからその読み方を学び取っている。ホッブズの場合は、注でしばしば言明されるのみであるが、レオ・シュトラウスから読み方を学び取っている。そこで、小論では、シュトラウスのホッブズの読み方、コジェーヴのヘーゲルの読み方を検討し、両者の交差するところを見て取り、人間学の新しい可能性として承認論を考えてみたい。

1 シュトラウスのホッブズ解釈

レオ・シュトラウスは、『ホッブズの政治学』および『自然権と歴史』⁽²⁾の中で、独特なホッブズ哲学の解明を行った。その特色は、承認論の視点に限っていえば、「万人の

万人に対する戦い」の原因を、物や安全というような物質的なものに見るのではなく、名誉というような精神的なものに見ているという点である。ホッブズには政治学の三つの体系的叙述がある。『法の原理』(1640)、『市民論』(1642)そして最も有名な『リヴァイアサン』(1651)である。それぞれ特色があるが、たとえば、『リヴァイアサン』には次のような一節がある⁽³⁾。

人間の本性には、争いについての主要な原因が三つある。第一は競争、第二は不信、第三は自負である。第一の競争は、人々が獲物を得るために、第二の不信は、安全を、第三の自負は名声を求めて、いずれも侵略を行わせる。(中略)第三は一語、一笑、意見の相違、その他過小評価のしるしになる些末事に関して、それらが直接に自己の人格に向けられたか、間接に自己の親戚、友人、国民、職業あるいは名称に向けられたかを問わず、暴力を用いさせる。(L 第十三章)

この引用では、戦いの原因として、物や安全とならべて、名誉名声があげられているだけであり、この三番目のものが戦いの真の原因であるとは言われていない。そして実際、物や安全を原因とするだけで万人の万人に対する戦いは導き出せるのである⁽⁴⁾。しかし、名誉名声を求めるのが戦いの真の原因だとシュトラウスが考えるのは、彼がホッブズ哲学を独自の仕方で解釈するからである。伝統的な解釈であれば、ホッブズの政治哲学が画期的であるのは、同時代のガリレオ・ガリレイやデカルトの機械論的自然学の方法を社会科学の分野にも応用したからだとされる。そして実際、ホッブズ自身の人間論の中には機械論的心理学とでもいべきものがある。このような機械論的心理学によれば、「人間は他のあらゆる獣たちと同じく一個の獣であり、知覚する生命体として、欲望と嫌悪を機械的に呼び起こす多種多様な印象に絶えず身を委ねている」(PH.p.8:邦訳 12 頁)。つまり、人間の欲望・嫌悪は、動物と同様、自分が受け取った印象に応じて機械的に引き起こされるのである。そして、伝統的な解釈にしたがえば、このような機械論的人間論に基づいて市民論が形成されるのである。しかし、シュトラウスはホッブズの中に、このような動物的欲望と異なるあり方の人間の欲望を読みとる。たとえば、次のような『リヴァイアサン』からの一節である。

至福とはある対象から他の対象へと欲求が絶えず進んでゆくことであり、さきの対

象の獲得はあとの対象の道程にすぎない。それというのも人間の欲求の目的は、ただ一度だけの、あるいはただ一瞬間だけの享樂ではなく、将来の欲求への道を永遠に獲得することにあるからである。(中略)私はまず第一に、あらゆる人間に見られる一般的傾向として、死に至るまでやむことのない権力への不断のやみがたい欲求をあげる。(中略)その理由は、生きてゆくために現在所有している力や手段を維持しようと思えば、人はさらに多くの力や手段を獲得しなければならないという点にある。(L 第十一章)

このことから、シュトラウスは、「人間は動物のように単に現在の飢えのために飢餓を感じるだけではなく、未来の飢えのためにも飢餓を感じる。(中略)人間的欲望が動物的欲望から本質的に区別されるのは、動物が外的印象に対してのみ反応し、いずれにせよつねに有限な対象そのものだけを欲するのに対して、人間の方は自ずから無限に欲望することによってである」(PH.p.9:邦訳 12～13 頁)と言う。このような人間的欲望の「無限性」、「力」への不断の欲求は、機械論的心理学から導出されえないものであり、この点にこそホッブズの新しさがあるとシュトラウスは考える。しかし、このような無限の欲求の根本にあるものは何だろうか。シュトラウスは、それを「人間が自分自身の力を眺めて得る喜び、すなわち虚栄心」(PH.p.11:邦訳 15 頁)であると考えている。そして、その理由を、人間が仲良く集団生活を営む蜂や蟻のような動物と同じような生活ができないわけをホッブズが述べた部分の中に見ている。それは、『リヴァイアサン』では次のように書かれている。

第一に、人間は名誉と威厳を求めて競い続ける。しかし、これらの動物にはそれがない。その結果、人間のあいだには、羨望と憎悪が生まれ、ついには戦争となる。しかし、動物のあいだにはそれがない。第二に、これら動物の間では、共通の利益と私的なそれが一致している。しかも彼らは生まれつき私的利益を追求する傾向があり、その結果、共通の利益を獲得することになる。しかし人間の喜びは、自分と他人とを比較することにあり、優越感以外の何ものをも楽しむことはできない。(L 第十七章)

これは動物と人間との根本的な違いを述べたものだが、人間のみが、名誉と尊厳を求め、

他者より優れていることを喜ぶ性質をもっていると考えられていることは明らかである。名誉とは、いうまでもなく、自分が優れていることを他者が認め称賛することである。シュトラウスはここに着目し、ホッブズにとって人間の自然的欲望とは、「他人に対する優越およびこの優越の他人による承認の追求」(PH,p.11:邦訳 16 頁)にほかならないとする。そして、ホッブズがそのように考えていたことの傍証として、ホッブズが自分の著書に『リヴァイアサン』という題名を選んだ理由をあげている。

私はこれまで、人間とはどのようなものであるか[高慢その他の情念が彼を強制して統治に服従させたこと]を、その統治者の強大な力とともに述べてきた。私は後者を「リヴァイアサン」に比し、その比較を「ヨブ記」第四十一章の最後の二節からとった。そのなかで神は、「リヴァイアサン」の強大な力について述べ、彼を「誇り高ぶる者の王」と呼ぶ。(L 第二十八章)

他者に高く認めてもらおうとする人間たちは、互いに戦争するに至る。その戦争を終結させ彼らを統治に服従される国家は、「誇り高ぶる者の王」とされるリヴァイアサンと等置されるべきものというわけである。

以上見てきたように、シュトラウスのホッブズ解釈は、人間の中に人間だけにある欲求として、他者に対する優越を求める願望、その優越を他者に認めさせたいとする願望を見る点において非常に特色がある。このような独自のホッブズ解釈の影響をフクヤマは受けていると考えられる。では、ヘーゲルの場合はどうであろうか。次にコジェーヴのヘーゲル解釈を見てみよう。

2 コジェーヴのヘーゲル解釈

コジェーヴによる独自のヘーゲル読解は、コジェーヴのヘーゲル講義をクノーが編集してなった書物『ヘーゲル読解入門』⁽⁵⁾において示されている。小論では、その「導入」をとりあげてみよう。その部分は、コジェーヴが署名入りで 1939 年に雑誌『ムジュール』に掲載した論文であり、ヘーゲルの承認論が集約的に展開されている『精神現象学』「自己意識」⁽⁶⁾に対するコジェーヴ独自の注釈になっている。

ヘーゲルの「自己意識」とは、意識から移行してきて新たに生まれた新しい意識形態である。その移行についてヘーゲルは、次のように言う。

確信のこれまでのあり方においては、意識にとって真なるものとは自分自身とは何かちがった他者である。しかし、真なるものについてのこのような考え方は真なるものについての経験が進んでいくにつれて消えていく。(中略)いまやこれら従来の「意識と対象との」関わりにおいてはなかったもの、すなわち自分の真理に一致する確信というものが生じている。(中略)自己意識は、自分に対して自立した生命としてあらわれる他の存在をなきものにすることによって、はじめて自分自身を確信する。自己意識は「欲望」である。この他の存在がなきものに等しいということを確認して、自己意識は「他の存在はなきものに等しいというのが他の存在の真相だ」と考え、自立した対象をなきものにすることによって、自分の確信を真の確信、自分にとって客観的になった確信だと見なすのである(PG.S.103, S.107)。

意識は、自分とは異なる対象のなかに真理をみてきたが、そのような意識形態の分析を通して、そのような意識形態は否定され、自分に真理を置くという意識形態として自己意識が生まれたという意味である。これをコジェーヴは次のように解釈する。

ある「認識主観」の認識し観想する受動的な振る舞いを分析したところで、「我」という語がなぜどのようにして生まれるかは決して発見できず、したがって、自己意識、つまり人間としての実在性がなぜどのようにして生まれるか、決して発見されはしない。観想する人間は自己が観想する対象に「呑み込まれ」、「認識主観」は認識される対象の中に自己を「喪失」している。(中略)自己が観想する対象に「呑み込まれ」ている人間は、ある欲望、たとえば、食欲によらなければ、「自己に呼び戻される」ことができない。(中略)したがって、人間の存在そのもの、自己意識的な存在は、欲望を含み、欲望を前提とする。(IH.p.11:邦訳 11～12 頁)

このコジェーヴの解釈には、いくつかの特色が現れている。(1)意識と自己意識との不連続性・断絶が強く強調されている。(2)ヘーゲルの場合、意識と自己意識の違いを「確信」と「真理」という言葉で説明するのに対し、コジェーヴの場合、意識は対象へ呑み込まれて自己を喪失している人間(つまり、我を忘れて対象を認識しているだけの人間)自己意識は自己を呼び戻された人間というように自己概念を中心にして説明される。

(3) 自己意識の最初の形態「欲望」の役割に独自の解釈が施されている。このようなコジェーヴの解釈にしたがえば、極言すると、『精神現象学』はさしあたり「意識」から始まるが、「自己意識」はそれとは全く別の始まりであり、その「自己意識」の最初の形態が「欲望」だと主張していることになる。このようなコジェーヴの解釈は続く部分で、さらに大きくヘーゲルのテキストを読み替えていく。

ヘーゲルの『精神現象学』の「欲望」としての自己意識は、先述のように、「他の存在はなきものに等しい」という確信に基づいて、それを実際に実行し、自立した対象をなきものにすることによって、その確信を確証しようとする事に向かう。ところが、実際にこれを実行してみると、欲望の「真相」が見えてくる。それは、自己意識が欲望の対象の「自立性」(PG.S.107)に気づくということである。欲望にとっては、対象たる他の存在は自分によってなきものにされるものであるはずである。ところが、欲望は逆に自分がその対象たる他の存在なしにはありえないことに気づく。他の存在に依存しているのは自分の方なのである。そこで、欲望が充足されるためには、その対象自身がみずからを否定するもの、自己否定の振る舞いができるものである必要がある。「対象が自立的であるのを考えると、自己意識が満足に至るのは、対象自身が自分の方で否定を実行してくれる場合のみにかざられる」(PG.S.108)。このような対象は、自己意識である。つまり、自己意識は、他の自己意識との関係のなかでのみ自らの欲望を充足しようということになる。ところが、以上のヘーゲルの議論は、コジェーヴの解釈の中で大きく作り替えられる。

一般に、欲望の自我はある空虚なものであり、欲望の対象である非我を破壊したり変貌させたりして「同化」しながらこの欲望を充足させる否定する行動によらなければ、肯定的かつ実在的な内容を受け取ることができない。否定によって構成される自我の肯定的な内容は、否定された非我の肯定的な内容次第で決定される。したがって、欲望が「自然的」非我に向かうならば、この自我自身もまた「自然的」自我となろう。(中略)つまり、それは「物のような」自我、ただ生きているにすぎない自我、動物的自我となるであろう。(中略)したがって、自己意識が存在するためには、欲望が非自然的な対象、所与の实在を越えた何物かに向かう必要がある。ところで、この所与の实在するものを越える唯一のものは、欲望それ自身である。(中略)人間的欲望は他者の欲望に向かわねばならない。(IH.p.12~13:邦訳 12~14 頁)

先ほどコジェーヴの解釈の特色（３）として「欲望」の役割についての独自の解釈をあげた。「欲望」は、我を忘れて対象を認識している人間に我を取り戻させる役割を果たす。さらにこの引用では、ヘーゲルの「欲望」概念とは異なるコジェーヴ独自の「欲望」概念が示されている。欲望する私は「空虚なもの」、つまり、いわば内部ががらんだものであり、そのがらんだ内部を満たそうと欲望する。しかし、何によってその内部を満たすかによって、欲望の質、自分の質が変わってくる。単なる物質的なものを欲望するのであれば、その欲望は、動物でももっている欲望という意味で「動物的」欲望である。しかし、他の人間の欲望を欲するのであれば、その欲望は、「人間的」欲望ということになる。このように、ヘーゲルが欲望の対象の自立性から導き出した自己意識と他の自己意識との関係をコジェーヴは欲望の対象自体の質という点から導き出している。しかし、コジェーヴのいう「他者の欲望」を欲するとはどのような事態なのだろうか。

例えば、男女間においても、欲望は相互に相手の肉体ではなく、相手の欲望を望むのではないならば、また相手の欲望を欲望として捉え、この欲望を「占有」し、「同化」したいと望むのではないならば、すなわち、相互に「欲せられ」「愛され」ること、或いはまた自己の人間的な価値、個人としての実在性において「承認され」ることを望むのではないならば、その欲望は人間的ではない。同様に、自然的対象に向かう欲望も、同一の対象に向かう他者の欲望によって「媒介され」ていなければ人間的ではない。他者が欲するものを他者がそれを欲するがゆえに欲することが、人間的なのである。このようなわけで、（勲章とか敵の旗など）生物的な観点からはまったく無用の対象も、他者の欲望の対象となるから欲せられうる。（IH.p.13:邦訳14～15頁）

他者の欲望を欲するとは、第一に、他者が自分のことを欲してくれることを欲することである。つまり、他者が自分のことを価値ある存在として認めてくれることを欲するのである。第二に、他者が価値あるものと見なして欲しがっているものを自分も価値あるものと見なして欲するということである。たとえば、一流ブランド品も、みんながそれを価値あるものと見なしているからこそ、自分もそれを欲するのである。さらには、金メダルも、それを手に入れたからといっておなかが膨れるわけでもないのに欲し

いと思うのは、それをみんなが欲しがっているからである。このようにコジェーヴのヘーゲル解釈は、動物的欲望と人間的欲望との明確な区別を導入することに特色がある。そして、このような区別の導入によってこのあとの「自己意識」に関するヘーゲルの叙述はコジェーヴの手によってより生彩あるものに作り替えられている。ヘーゲルの叙述では、二つの自己意識はこのあと、自分の生命を賭けた承認をめぐる闘争に至り、生命を惜しんだ方が奴隷となって、生命を惜しまなかった自主自立の主人に仕えることになる。コジェーヴは、この「生命を賭けること」を、人間が自分の動物的欲望（自己保存）にうち勝つことだと解釈し、奴隷は、自分の動物的欲望にしたがった者なのだと解釈する。

ここで我々は、シュトラウスのホッブズ解釈とコジェーヴのヘーゲル解釈との類似点に気づくことになる。いずれの解釈においても、他者から認められたいという人間的欲望が、動物的欲望とは異なる欲望として呈示されているという点である。

3 動物的欲望と人間的欲望

シュトラウスとコジェーヴはいずれも、それぞれホッブズとヘーゲルを拠り所としながら、動物的欲望と異なる人間的欲望として、他者から価値ある者として認められたいという欲望を語る。ここでは、一般的なしかたでこの区別について考えてみよう。

動物的欲望とは、動物にも見られる欲望の意味であり、渴きを感じれば、水を飲み、飢えを感じれば、モノを食べるとような場合もあれば、異性への欲望もあり、また自己保存の欲望もある。概して、その場限りの刹那的な物質的欲望という側面が強い。ただし、物質的欲望といっても、ブランド品や高級車のようなものを求める欲望が動物的欲望かといえば、それには保留をつけなければならない。ブランド品や高級車がただの物質であり、それらが体を覆ったりする衣服や移動するための車という機能をはたすことを求める点においては動物的欲望（勿論動物は、衣服を身につけたいと思ったり、車に乗りたいとは思わない）ではあるが、それらが自分の見栄のために欲望されるのであれば、それは人間的欲望であり、実際のところ、両者の欲望がいりまじったところに成立している。

他方、人間的欲望の方は、いま述べたような見栄のために欲望する場合も含まれるが、そのすそ野は広い。たとえば、シュトラウスにしたがえば、人間的欲望は、いま目の前にあるものへの欲望ではなく、先々のことを見通して自分の「力」（ホッブズによれば、

「力」とは、善なるものを将来手に入れるために現在もっている手段のことである。L（第十章）を増しておきたいと思う欲望、そして、その力が増すことで得られる心地よさへの欲望である。そして、名誉名声への欲望は、「力の証拠」つまり、自分が力をもっていることを他人が認めてくれていることにほかならない。また、コジエーヴの場合、人間的欲望は、「他者の欲望の欲望」すなわち、物質的なものを欲する欲望ではなく、他者の欲望に関わりゆく精神的欲望である。また、これは物質的なものの束縛を離れて精神的なものを求めていく自由への欲望とも言える。実際、コジエーヴが解釈したヘーゲルの『精神現象学』において、自己意識は、お互いが自己否定し、相互に承認しあう自由な関係を目指していくとされる。

ここで想起されるのは、『新約聖書』の「福音書」において、荒れ野で悪魔から誘惑を受けたときにイエスが語った言葉である。

さて、イエスは聖霊に満ちて、ヨルダン川からお帰りになった。そして、荒れ野の中を、“霊”によって引き回され、四十日間、悪魔からの誘惑を受けられた。その間、何も食わず、その期間が終わると空腹を覚えられた。そこで、悪魔はイエスに言った。「神の子なら、この石にパンになるように命じたらどうだ。」イエスは「『人はパンだけで生きるものではない』と〔聖書に〕書いてある」とお答えになった。（新共同訳『ルカによる福音書』）

このイエスの言葉は、人間は＜物質的欲求をみたせば幸せになれる存在＞ではない、というふうに理解できる。「パン」は動物的欲望の対象の総称である。動物的欲望を満たしていくだけでは人は生きていけないのである。では、何を満たせば人間は幸せになれるのか。これに対しては、人間的欲望と答えることができよう。このイエスの言葉を動物的欲望と人間的欲望との区別に結びつけるのは、恣意的な解釈だと思われるかもしれない。しかし、十九世紀ロシアの作家ドストエフスキーは彼の小説『カラマーゾフの兄弟』の中でこの言葉を取りあげて独自の解釈をしている⁽⁷⁾。

正しかったのはどちらか、自分で答えを出すがい。おまえ [= イエス] か、それともあのときおまえに問いを発した者 [= 悪魔] か？ 第一の問いを思い出してみがい。言葉はちがうかもしれないが、確かにそれはこういう意味であった。「おま

えは世の中へ出て行こうとしている。しかも自由とやらの約束を持ったきりで、空手で行こうとしている。だが生まれつき愚かでふしだらな人間どもは、その自由の約束の意味もわからず、かえってそれを恐れ、おびえきっている。なぜなら人間と人間の社会にとって自由ほど耐えがたいものもかつてあったためしはないからだ！ところで、草ひとつないこの炎熱の荒れ野にころがっているこれらの石が見えるかな？ひとつこれらの石をパンに変えてみるがいい。そうすれば人間どもは恩義に感じて、従順な羊の群のようにおまえの後を追いついてくるだろう。もっとも、いつおまえが手を引っ込めて、自分たちにパンをよこすのをやめはせぬかと、永久に恐れおののいていることになるだろうがな。」ところがおまえは、人間から自由を奪うことを望まぬあまり、この申し出をしりぞけてしまった。もし服従がパンで買われたものであるならば、どんな自由がありえよう、というのがお前の考えだった。おまえは「人の生きるはパンのみによるにあらず」と反駁した。しかし、よいかな、ほかでもないこの地上のパンの名においてこそ地上の悪魔はおまえに反旗をひるがえし、おまえと戦って、おまえを打ち負かすのだぞ。

この引用では、パンは動物的欲望の対象として、それを得るためであれば自由を捨て「服従」を選ぶようなものとして描かれている。したがって、イエスの言葉は、「人は動物的欲望から解放されて自由に生きるものなのだ」というように理解されている。このようなドストエフスキーの解釈を許容する余地があるとすれば、先のような解答も可能だと思われる。しかし、彼の解釈では、人間はイエスが示した自由よりも服従を選んだとされる。つまり、人間的欲望よりも動物的欲望を採ったというのである。我々が小論でとりあげているホッブズとヘーゲル、およびその解釈者たちはどうであろうか。次にそれをみてみよう。

4 人間的欲望のゆくえ

まずホッブズの方からみてみよう。すでに見たように、シュトラウスの解釈するホッブズでは、人間は、人間的欲望、すなわち他者から高い評価をえるためにお互いに戦争を始める。しかし、死への恐怖のために、自己保存という動物的欲望に屈服し、理性のアドバイスである自然法に従いはじめ、リヴァイアサンたる国家のもとに従属することになる。シュトラウスは次のように述べている。

死は最大かつ最高の悪であるという理性的な、したがってまたつねに不確実な認識ではなく、死への恐怖、すなわち死をまぬがれようとする情動的、不可避的な、それゆえまた必然的かつ確実な衝動こそが、法と国家の源泉なのである。ところで、この恐怖は相互的な恐怖である。すなわち、各人が、自らにとって殺人者となる可能性をもつあらゆる他人に対していただく恐怖である。自己保存という理性的な原理ではなく、前理性的な、とはいえ効果としては理性的に作用する、暴力による死への恐怖こそが、ホッブズによれば、あらゆる正しさの、したがってまたあらゆる道徳の根源なのである。(PH.p.17:邦訳 22 頁)

シュトラウスは、ホッブズ自身「生命の維持」という積極的表現よりも「死の回避」という消極的表現を好んでいると指摘し、その理由として「われわれは死を感じることはあっても、生を感じることはないから。われわれは死を直接的に恐れるのに対し、われわれが生を欲するのは、理性的な熟慮が生命こそわれわれの幸福の条件であると語りかけたうえでのことであるから。われわれは生を欲するよりも限りなくはるかに多く死を恐れるから。」(PH.p.16:邦訳 21 頁)と述べている。暴力によるみじめな死への恐怖という情動のみが、自らを誇り自分の価値を他人にも認めさせたい我々の心胆を寒からしめ、誇り高ぶる者の王たるリヴァイアサンのもとに服せしめるのである。

では、ヘーゲルの場合はどうなのか。コジェーヴの解釈するところでは、人間は、人間的欲望のためにお互いに戦争を始める。それぞれが、自分は生命に執着していない、動物的欲望を越えた人間的な存在であることを主張し、それを実際に示すために、命を賭して戦うのである。しかし、一方が死んでしまえば、残る一方は他者から認められることはできない。それゆえに、かならず一方が死への恐怖にかられ自己保存という動物的欲望に屈服する。彼は奴隷となって、動物的欲望に屈しなかった主人に奉仕する。しかし、ここには一方的な承認しか成立していない。奴隷は、主人のことを動物的欲望に屈しなかった人間として認めるが、逆に、主人は奴隷のことをそのような人間としては認めないからである。しかし、ここに逆転が起こる。コジェーヴはそれを次のように描く。

主人は自らが主人であることに固着してしまっている。彼は自己を乗り越え、変化

し、進歩することができない。(中略) 奴隷は変化に対して用意ができていない。彼は存在自体において変化であり、超出であり、変貌であり、「教化」である。奴隷は、その起源からして、その本質において、そしてその現存在において、歴史的な生成である。彼はあるがままの自己と結びついておらず、自己の所与の状態を否定し、自己を越え出ようとしている。(IH.p.27:邦訳 33～34 頁)

主人は、奴隷が用意した食事をただ食べるだけ、消費するだけで、「無為徒食の主人」となってしまう、それ以上進歩発展のない「袋小路」にはまりこんでいる。他方、「刻苦精励する奴隷であることは逆に人間的、社会的、歴史的な進歩のすべての源泉である。歴史とは労働する奴隷の歴史である」(IH.p.26:邦訳 32 頁)。死への恐怖のもと、自己否定を学び、労働を通して、自らが考えたものが現実のなかに実現されることを学び、自然の主人となり、本能が抑制できるようになり、動物的欲望からも解放される。労働のなかで奴隷は陶冶されるのである。

ここで注目したいのは、死への恐怖の役割である。ホッブズの場合は、死への恐怖は、人間が国家のもとに服するという道徳的機能を果たすが、ヘーゲルの場合は、二重の機能がある。人間が他の人間のもとに服するという機能と、服するなかで前者の人間が成長していくきっかけになるという機能である。このことを歴史哲学的にみれば、ホッブズの場合は、戦争状態としての自然状態から死への恐怖によって一気にリヴァイアサンたる国家の支配する状態へ移行する。他方ヘーゲルの場合は三つの時代が区別される。戦争状態から主人の支配する国家の時代、そして主人の支配を覆した人間の支配する国家の時代である⁽⁸⁾。では、それぞれの場合、国家の中では人間的欲望はどのような位置を占めるのだろうか。ホッブズの場合、国家においては他人から高く評価されたいという人間的欲望は否定される。自然法の中にそれは明記されている(L第十五章)。なぜなら、そのような欲望は、国家をふたたび戦争状態へ引き戻すものだからである。他方、ヘーゲルの描く国家においては、相互承認が成り立っているとされる。つまり、各人が各人を相互に認めあっているという関係である。しかし、お互いがお互いを高く評価しあうということがありうるだろうか。そうだとすると、結果的にはお互いがお互い対等ということになる。フクヤマの言葉を使えば「優越願望」が姿を消し、「対等願望 isothymia」(EH.p.182:邦訳 163 頁)だけがある人間たちの国家が実現される。ヘーゲルの解釈者コジェーヴはこれを「歴史の終わり」と呼び、「賢者」がその公民となる「普

遍的で等質な国家」(IH.p.288:邦訳 155 頁)⁽⁹⁾が出現するという。

おわりに

解釈者たちは、「人間的欲望」、すなわち、他者から高く評価されたい、認められたいという承認願望がホッブズとヘーゲルの中に読みとれるという。小論の中で検討してきたところでは、たしかに承認を求める願望や死への恐怖というモチーフを共通して読みとることができる。では、ホッブズの影響をヘーゲルがどれくらい受けとめているのだろうか。両者の影響関係については、ホッブズの三つの体系的な政治的著作内の発展史やヘーゲルの承認論の発展などを細かく追跡する必要がある⁽¹⁰⁾。むしろここでは、小論でとりあげた二人の解釈者レオ・シュトラウスとコジェーヴとの間に交流や論争があったことについて最後に言及しておきたい⁽¹¹⁾。レオ・シュトラウスは、ドイツに生まれ、のちにアメリカに渡り、シカゴ大学で政治学を講じた。コジェーヴは、モスクワ生まれで、ドイツを経由して、フランスで活躍した。彼らがいつ頃出会ったかは、1920～30年代という曖昧なことしか言えない。彼ら独創的な思想家同士の交流の中で、共通した考え方も熟成されてきたと言えるかもしれない。彼らの思想自身はまったく異なる方向を歩んでいくのだが。しかし、彼らのホッブズやヘーゲルの読解が人間学に対する一つの新しい視点を提供してくれることだけはまぎれもない。

⁽¹⁾ Francis Fukuyama: The end of history and the last man, Perennial, 2002. 邦訳は、渡部昇一訳『歴史の終わり』(三笠書房・知的生き方文庫)が出ている。同書からの引用はEHの略号による括弧内数字と翻訳の頁数で示した。翻訳からの引用はすべて同文庫中巻からである。

⁽²⁾ Leo Strauss: The political philosophy of Hobbes, Chicago UP, 1963.この本は、最初は英国で1936年に出されているが、邦訳は、更にその初版のもとになっているドイツ語版によっている。添谷育志・谷崇夫・飯島昇蔵訳『ホッブズの政治学』(みすず書房 1990年)。同書からの引用はPHの略号による括弧内数字と翻訳の頁数で示した。Leo Strauss: Natural right and history, Chicago UP, 1965. 初版は1953年。邦訳は、塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』(昭和堂 1988年)。

⁽³⁾ 『リヴァイアサン』からの引用は、Lの略号による括弧内の章数で示した。引用には、『世界の名著 28・ホッブズ』(永井道雄責任編集 中央公論社 1979年)を用いた。

⁽⁴⁾ 伊豆蔵好美「承認への欲望と死の恐怖—レオ・シュトラウスのホッブズ「自然状態」論解釈をめぐって」142頁および163頁参照(『同志社大学ヒューマン・セキュリティ研究センター年報第二号 2005』発行所・萌書房に収録)。同論文は、ホッブズ学者によるシュトラウスのホッブズ解釈の検討であり、教えられることが多かった。

⁽⁵⁾ Alexandre Kojève: Introduction à la lecture de Hegel, Gallimard, 1968. 邦訳は、上妻精・今野雅方訳『ヘーゲル読解入門』(国文社 1987年)がある。同書からの引用はIHの略号による括弧内数字と翻訳の頁数で示した。

(⁶) G.W.F.Hegel: *Phänomenologie des Geistes*からの引用はPGの略号と大全集第九巻の頁数で示した。

(⁷) ドストエフスキー『カラマーゾフの兄弟』(江川卓訳・集英社 1975 年) 286～287 頁。

(⁸) コジエーヴも歴史の発展を三つに分けている(IH.p.172～173:邦訳 59～60 頁)が、若干異なる。(1)「人間的現存在がまったく主人の現存在によって規定される時期」、(2)「人間的現存在が奴隷によって規定される時期」、(3)「歴史の終わりが主人であることと奴隷であることとの総合」である。

(⁹) 『ヘーゲル読解入門』の中に唯一第二版(初版は 1947 年で、第二版は 1968 年)で新たにつけられた「歴史の終わり」に関する注は初版の時の注と読み比べると興味深い。IH.p.434～437:邦訳 244～247 頁。歴史の終わりにおいて人間は「動物化」といい、それがナポレオンのイエーナ大戦以後世界で「アメリカ様式」が広がりつつあることだという。それとは異なる様式が唯一「日本様式」であることが言われる。東浩紀『動物化するポストモダン』(講談社 2001 年)でこの注が問題にされている。

(¹⁰) Ludwig Siep: *Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften*, in: *Hegel-Studien* 9 (1974)では、かなり否定的である。シュトラウスの読み方にすでにヘーゲルの影響があるとジエブは指摘する。それに、『リヴァイアサン』では、他の作品ほど、名誉や虚栄心が前面にでてこない。

(¹¹) ドミニック・オフレ『評伝アレクサンドル・コジエーヴ』(今野雅方訳 パピルス 2001 年) 479～486 頁。同書によれば、シュトラウスは等質的国家がおそらくは成立するかもしれないが、その国家が人間を充足させることはないと考えていた。承認は「質的」でなければならないとしていたのである。また二人は、政治と哲学との関係についてかなり異なった考えを採る。今回はこれについては触れられなかった。Leo Strauss: *On Tyranny. Including the Strauss-Kojeve Correspondence*, Chicago UP.

(本研究は平成 17 年度大阪学院大学研究助成費の成果の一部である。)

(大学非常勤講師)