

「精神」から見た「生命」概念の射程 ——『精神現象学』「自己意識」章の解釈——

久富 峻介

はじめに

現代では、一般に生命は哲学の対象というよりは、むしろ主に自然科学（生物学、生命科学、医学）の領域に属するものだと理解されているだろう。だが、哲学の伝統では、「生命とは何か」という問題は、プラトン以前の古代ギリシャ時代から継続的に問題となってきた重要な概念の一つであった。一七世紀に入ってデカルトが登場して以降は、大まかに整理すれば、「力学」をモデルとする機械論的生命観と、生命に対して物理的な説明に還元しえない力を認める「生氣論」と呼ばれる生命観という二つの立場が現われた。そして一九世紀には「生の哲学」という潮流が生まれ、この流れに属するディルタイやニーチェ、ベルクソン等が生命を哲学的に重要な概念として展開している。この哲学的潮流は、近代的な合理性や理性に対立する立場として理解できる。シュネーデルバッハによれば、生の哲学とは、非合理的なものとしての生命を基礎に置き、それをあらゆるものの基準にする立場であると特徴づけられる。こうした生の哲学の思想的な源泉の一つは、「ドイツ・ロマン主義」に求めることができる。本稿では詳細に立ち入ることはできないが、ドイツ・ロマン主義において生命は、啓蒙の合理主義や近代の機械論的な自然観に対立する概念として理解されていた¹。本稿が対象とするヘーゲルは、まさにこうした思想的状況において自らの思索を形成していったのである。

ところでヘーゲルは、近代を「分裂の時代」と捉え、その分裂を調和的に統一させることを目指していたが、そのような合一を表わす概念として彼が用いていたのが「生命 *Leben*」であった。若きヘーゲルは宗教の立場からこの課題を捉えていたため、当初はこの生命概念を自らの宗教論に導入した。しかしながら、哲学の立場へと移ったイェーナ期以降も、生命は継続的に哲学の体系のなかで鍵概念の一つとして一定の位置づけを与えられることになる。例えば、イェーナ期の「自然哲学」で彼は生命を論じているし、後年の『大論理学』「概念論」の「理念」章においても生命を主題にしている。このようにして生命の概念を重視したことから、ヘーゲルこそが生の哲学の思想的源流であるとする解釈も存在する²。

¹ 具体的には、ルソーの受容を契機とした「シュトルム・ウント・ドランク」、ハーマン、ヘルダー、若きゲーテ、ノヴァーリス、Fr. シュレーゲル、ヤコービの名前が挙げられる。さらに、こうした生き生きとしたものを哲学的に表現した人物として、シュネーデルバッハはフィヒテとシェリングに言及している。Vgl. Schnädelbach [1984], pp.141f. (邦訳, 199 頁以下)。

² シュネーデルバッハは、ロマン主義においては、生命はまだ哲学の原理として概念論に対置されていなかったとして、生の哲学の歴史はまだ始まっていなかったと指摘する(Schnädelbach,

そのなかでも『精神現象学』（以下、『現象学』と略記する）の生命概念が興味深いのは、宗教から哲学へと移行したヘーゲルの「愛」の概念と「精神」の概念を架橋するような、思想形成史上の特質が認められる点にある。例えば、ディーター・ヘンリッヒは、ヘーゲルの生命概念がフランクフルト期の宗教論における愛から発展し、精神概念の原型を用意していたことを適切に指摘した³。フランクフルト期の生命概念は人間を包括する根源的な統一として理解されていたが、後にヘーゲルはこれを「生命」と「精神」とに区別するようになる。この区別が明確に表現されるのが、『現象学』の「自己意識」章なのである。「自己意識」章は、無題の「冒頭部」とA「自己意識の自立性と非自立性；主人と奴隸」、B「自己意識の自由；ストア主義、懐疑主義、不幸な意識」（以下、それぞれ冒頭部、A節、B節と略記する）という三部から構成されている。生命はこの冒頭部で「無限性 Unendlichkeit」の構造を持つものとして描かれ、A節以降で主題化される精神に先立って意識の経験の過程に現われる。つまり、発展史的な観点からだけではなく、『現象学』の構成上も、生命は精神の前段階と見なすことができるのである。

そこで問題となるのが、「生命」と「精神」という両概念はどのような意味で区別されるのかであろう。とはいえ、ヘーゲルの叙述からは、生命の議論がいかなる体系的な意義を持っているのか読み取ることは難しい。一見すると、生命論は冒頭部の文脈にとって不要な挿入であるようにも思われるし、ジープが言うように、そもそも「自己意識」章の生命は、単に「動物的な生命」を意味しているのか、あるいは「形而上学的な生命」を指すのかさえ判然としない⁴。「自己意識」章の議論自体は、出版以来、『現象学』の研究史上で特に注目を集めてきた有名なものであるが、その際に焦点が当てられてきたのは「自己意識」や「欲望」、「精神」の概念であり、A節の「承認」や「生死を賭けた闘争」、「主人と奴隸の関係」であった。こうしたテーマに比して、先述した事情もあって、生命はB節とともに議論の視野の外に置かれてきた感が否めない。そのため、『現象学』の文脈における生命概念の意義については十全な配慮がなされてこなかったように思われる⁵。

ibid.)。こうした流れのなかにヘーゲル哲学の哲学史上の意義を見出す研究者には、シュネーデルバッハの他にホフマンが挙げられる。ホフマンは、ヘーゲルによる生命概念へのアプローチの固有性を強調するが、それと同時に、ヘーゲルに対するフィヒテ、シェリングの影響にもやはり注意を促している（Hoffmann [2015], pp. 86f.）。

³ Henrich [1971], S. 27（邦訳, 28-29頁）。ただし、フランクフルト期以降では愛は次第に主題化されなくなる。

⁴ Siep [2000], S. 100.

⁵ 「自己意識」章の冒頭部について、統一的な観点から個々の概念の連関を解釈することが困難であるという指摘は以下を参照。Schnädelbach [1999], SS. 62-64; Honneth [2008], SS. 187-204. また、『エンチクロペディ』「精神哲学」のいわゆる「小現象学」では、生命の議論が本論から外され、423節の補遺で言及されるにとどまることもその要因の一つであると思われる（vgl. TWA10, §423）。欲望の概念に注目した研究史については、幸津国生[1991], 184頁以下を参照。

こうした傾向は近年アメリカで再興したヘーゲル研究にも該当する。この新たな潮流では、これまでのヘーゲル解釈の枠組みを超えるような刺激的な応用的解釈が登場している⁶。さらに、このアメリカの研究の影響は、元々は『現象学』を評価していなかったドイツのハーバーマスやホネットにも波及し、彼らは新たに「自己意識」章に取り組むことになった⁷。ところがこうした一連の研究でも、やはり論究の中心は承認や精神の概念であって、冒頭部の生命論は主題化されているとは言いがたい。そのなかでも、例外的にホネットの論文は生命を中心に扱っている点で興味深いのが、『現象学』の固有の論点を捉えきれていない点で問題もある。

本稿では、「自己意識」章において登場する生命概念を主題的に取り上げ、それによってこれまで必ずしも明らかにされていなかった、『現象学』における生命論の具体的な意義を明らかにしたい。結論を先取りすれば、『現象学』において生命も精神も「実体」として理解することができるが、生命は、その共同の成員が「無限性」に無自覚な、単なる有機的な自然一般の実体であるのに対して、精神は、この無限な実体を自覚する者の共同性を表現している点で区別される。この意味で精神は生命より高次の段階にあり、生命は対比的に、実体としての精神の特異性を浮き彫りにしているのである。こうした観点を踏まえることによって、ヘーゲルの「自己意識」の概念の特異性や、精神を実現する運動としての「承認」が『現象学』で担っている意義もまた、より明確になることが期待できると思われる。

以下では「自己意識」章の叙述に従って、まず冒頭部について自己意識の構造について考察し（一節）、次に生命論の叙述を再構成しよう（二節）。その議論を踏まえ、自己意識を承認関係へと導く根拠となる「自己の否定」の論点を、生命論と関連させて解釈しよう（三節）。最後に、『現象学』の承認の規定を、生命で現われていた無限性を自己意識自身が自覚的に実現する運動として解釈し、生命論の意義が承認の運動を先取りしていた点に見出せることを呈示しよう（四節）。

1. 自己意識の構造とその対象——「欲望一般」としての自己意識——

経験する意識は「自己意識」という意識形態へと移行することによって、自分の彼岸にある超感性的な対象に関係するのではなく、自分と連続したものとして対象を把握する。それによって自己意識には「自分が自らの真理と同じだという確信が生じている」（GW9, 103）。自己意識は一切の真理を自分のなかに見出すことによって、対象を自分自身の外部にある何かとして見なすのではなく、まさに自らを対象とすることで自分自身に関係するようになるのである。

⁶ 本稿では詳しく取り上げられないが、アメリカの研究動向については、野尻・徳増・渋谷[2007]と大河内[2014]を参照し、その議論の一部については、註9も併せて参照。

⁷ Habermas [1999]; Honneth [2008]。なお、ハーバーマスの議論の重心は生命論ではなく、やはり承認や主人と奴隷の関係にある。

ヘーゲルはここで登場してきた意識とその対象の一致という事態を、「自我 Ich」の概念によって捉え直す。それによって自我の自己関係性が主題化されるが、ヘーゲルはフィヒテの「自我は自我である」という定式を独自に解釈し、さしあたりそれを〈概念と対象の一致〉の表現と捉える。「我々が知の運動を概念と呼び、これに対して静止した統一としての知、あるいは自我としての知を対象と呼ぶならば、我々にとってだけではなく、この知自身に対しても対象が概念に一致していることを我々を見る」(ibid.)。自らと対象とが一致しているという確信は自己意識において初めて生じてくるのであり、こうした確信が生じたことから、ヘーゲルは「自己意識とともに我々は真理の故郷の国に歩み入った」(ibid.)と宣言する⁸。

「自己意識」章の考察は、知(概念)とその対象との一致という自己意識の通底的な性格を踏まえた上で始まる。まず、ヘーゲルは自己意識という意識の形態を「自己についての知 *das Wissen von sich selbst*」(ibid.)と定義する。そして自己意識が「自己について知る」とき、そこには二つの契機があるとされ、それぞれ「[第一の] 区別された契機」と「第二の区別された契機」(GW9, 104)と呼ばれる。前者の契機は対象との「区別」を表わし、後者は対象との「統一」の契機を意味する。ヘーゲルにおける自己意識の概念はこれらの両契機を併せ持っているため、自己意識は静的ではなく、動的な構造を持った意識形態として理解されねばならない。

第一の区別された契機は「他者的存在」(ibid.)と呼ばれる。この契機は、先行する「意識」章における対象意識としての契機が自己意識のなかにも保存されていることによって設定される。意識の形態が自己意識となることで、その知の対象は自分自身となっているが、とはいえ自己意識は無媒介に自分を知るのではない。そうではなく、自己意識には意識と対象との対立・区別という対象意識の構造が残っており、自己意識はこの構造にしたがって自分から区別された対象を自分自身であると知り、その対象についての知を持つのである。この契機は「現象」や「感覚的世界」と言い換えられる。

これに対して、第二の区別された契機とは「区別されたものと自己自身との統一」(ibid.)である。この対象と自分との統一こそが自己意識のより本質的な契機であるため、この契機は「真理」とも呼ばれる。ただし忘れてはならないのは、自己意識にとっては第二の契機が本質的であるとはいえ、自己意識が自らを知るためには、あくまでも第一と第二の両契機が揃っていなければならない。このことをヘーゲルは次のようにまとめる。

⁸ 近代的な自己意識の成立の意義について、ヘーゲルは「哲学史講義」でデカルトに言及する際に、似たような表現で次のように述べる。「デカルトと共に我々は自立的な哲学、すなわち自分が自立的に理性から来たということ、そして自己意識が真なるものの本質的な契機であるということを知っている哲学に歩み入る。我々はここで故郷にいるのだと言うことができるし、荒れる海上を長きにわたって航海してきたあとの船乗りのように、陸だと叫ぶことができる」(TWA 20, 120)。

自己意識とは実際には感覚的で知覚的な世界という存在からの反省であり、本質的には他者的存在からの帰還である。自己意識が自己意識であるのは運動としてのことである。しかし、自己意識がただ自己自身としての自己自身を区別するだけに過ぎないときには、他者的存在としての区別は無媒介に止揚されている。つまり区別は存在せず、自己意識はただ「自我は自我である」という運動のないトロジーに過ぎない。自己意識にとって区別が存在という形態をもたないときには、それは自己意識ではない (ibid.)。

ヘーゲルが「帰還」や「運動」という術語で表現しようとしているのは、自己意識の構造が動的だということである。自己意識は第一の契機である他者的存在を自分から区別する。その上で、意識はこの他者的存在から「反省」し「帰還」することによって、それが実際には自ら自身とは区別されるものではないことを認識する。つまり、自己意識は一度自分から区別したものを、今度は自分自身と等しいものだ、と確信することによって自己について知るのである。この運動を経て、「区別されたものと自己自身との統一」、つまり「自己についての知」が成立する。その一方で、単に「自我＝自我」という定式によって自我の知が表現されるならば——ヘーゲルはそれを「静止した統一」と呼ぶのだが——、その自我の知には他者的存在を介した媒介の運動がなく、抽象的で空虚であるという。ヘーゲルによれば、「自己についての知」が成り立つためには、自我は他なるものである対象との間に区別を持ち、さらに（自我の対象も自我であるから）その区別を止揚することによって自分と対象との統一を果たす必要があるのである。この意味において、動的で自己関係的な構造を欠いた、運動のない意識は自己意識ではない、とさえ言われる。

自己意識は二つの区別された契機を持っていたが、その両契機はともに運動としての自己意識の知の成立に不可欠なものである。ヘーゲルはこのような自己意識の動的な運動構造を「欲望一般 *Begierde überhaupt*」(ibid.) と特徴づける⁹。欲

⁹ 最近、生命論に関する包括的な研究を発表したウンは、自己意識を欲望によって特徴づける点にフィヒテの影響が見られることを正当に評価しつつ、「欲望 *Begierde*」は「動物的な欲求 *animal appetite* の原始的なタイプ」であり、そこにはさらに「性的な欲求 *sexual desire* や願望 *lust*」が含意されているという解釈を呈示している (Ng[2020], pp. 100-101)。ウンはこのように欲望を広い意味で理解する立場をとっているが、それは彼女自身が言及しているように、近年のブランダムとピピンの解釈を受けたものであると思われる。一方で、ブランダムは自己意識の欲望を「エロスの *erotic*」と理解するのに対して (Brandom[2007], p. 132)、他方で、ピピンは、ブランダムの解釈ではすべての意識がエロスのな次元を持つことを示唆してしまっているとして批判し、むしろ食欲を含意する「(アリストテレス的な) 欲求的 *orectic*」とすべきだとする (Pippin[2011], p. 12, n.7)。ウンは、これら両者の議論を受容していると思われるが、自身では *Begierde* を *orectic* という術語のもとで解釈してはいない。この欲望をめぐるアメリカのヘーゲル研究の解釈については、大河内、前掲書を参照。また、ブランダムの「自己意識」章解釈と、ブランダム自身が以前の立場を修正し、最近になって *orectic* という術語を使用するようになったことについては、川瀬[2019]を参照。なお本稿では、欲望が何を想定したもの

望としての自己意識は、先の両契機にしたがって二つの対象を持つとされる。一つは、第一の契機の「現象」に対応して「直接的な対象」や「感覚的確信と知覚の対象」(ibid.)と呼ばれる。もう一つは、第二の契機に応じて「自己自身」(ibid.)だとされる。第二の対象(自己自身)は第一の対象(直接的な対象)と対立する限りで登場するが、自己意識にとっては「自己自身」の契機の方が本質的であるため、この対立は止揚されて統一される。したがって、欲望の直接的な対象は自己意識にとって「否定的なものという性格」(ibid.)として現われてくることになる。このようにして自己意識が欲望と規定されることによって、自己意識の「自己についての知」や区別されたものと自己自身との統一は、理論的にではなく、行為を通じて実践的に遂行されることが明らかになる。すなわち、知覚や悟性といった理論的な対象意識に代わり、その真理である自己意識が登場することによって、意識の対象とその対象に対する意識の関係の仕方も変化するのである。

2. 「無限性」の二つの側面——自己意識と生命——

自己意識は、自らの行為を通じて対象と関係することによって自分を知ることができる。だが、このときの対象は任意のものではなく、自己意識が自分を見出すのに適した対象である必要がある。そのためヘーゲルが次に問題にするのは、自己意識がどのような対象に関係するのか、対象と自分との統一がいかにして達成されるのか、である。

それでは、自己意識に適切な対象とは何であろうか。それは「我々」という意識の経験を観察する外的な立場によって、「生命」であることが指示される。しばしば指摘されるように、欲望の対象が生命であり、それ故直接的な欲望の対象が「生命あるもの *ein Lebendiges*」であるというこの議論の展開は、いささか唐突な印象を受ける¹⁰。そこで私たちは冒頭部の結論を先取りし、生命を精神の原型と理解した上で、これは精神を導出するための構成であって、ヘーゲルが外的な事情から恣意的に差し込んだ議論に過ぎないと受け取ることもできるだろう。だが、本稿ではそうした外在的な解釈は取らず、テキストを内在的に、一貫して理解できるように議論の行程を再構成してみたい。生命の概念の導入を理解するために、以下では「無限性」の概念を軸にして、この生命の概念の特質とは何か、ということからアプローチしてみよう。無限性は「意識」章から「自己意識」章への移行の架橋をなす概念でもあるため、悟性から移行した自己意識がどのようなものを対象にするのか踏まえながら解釈をする必要がある。

であるのかについては割愛し、以下で示すように、欲望としての自己意識が対象との統一を志向しているということに焦点を当てたい。

¹⁰ 荒木[1988], 149頁; 高田[1994], 130頁を参照。

自己意識の登場に先立って悟性の経験の結果として意識に現われたのが、無限性の概念であった。無限性は、「内的区別」や「自体的な区別」(GW9, 96)、「純粋な交替」、「自分自身の反対」、「矛盾」(GW9, 98)、または「純粋な自己運動という絶対的な不安定」(GW9, 100)など、様々に言い換えられる。このように無限性は「運動」や「交替」など多様な側面を持つが、その最も基本的な意味は、区別されないものが一度区別されるが、それらが区別のないものとして再び統一されるような運動だということである。つまり、私たちが前節で見た自己意識の運動は、実は無限性を表わしていたのである。悟性は区別を固定化してしまうため、「諸力の遊戯」として現われた〈力どうしの関係(＝無限性)〉を対象にすることはできず、この運動そのものを捉えることはできない。この点に悟性の限界がある。これに対して、意識が無限性を対象にするときには、意識は「この区別を、またすぐに止揚されもする区別として」(GW9, 101)把握する。したがって、「意識は区別されないものの区別〔の意識〕であり、言い換えれば、意識は自己意識である」(ibid.)とされ、意識の形態が自己意識へと変化する。つまり、悟性の経験によって生じた無限性は、意識から自己意識への移行の橋渡しをする概念であるとともに、自己意識の本性を表現する概念でもあるのである。

だが、こうした無限なあり方は自己意識に固有なことではない。ヘーゲルは無限性について、それは「生命の単一な本質、世界の魂、普遍的な血液」(GW9, 99)だと言う。強調すべきは、より一般的には、無限性の構造を備えているのは自己意識というよりは、むしろ生命だということであり、自己意識とは生命の一つのあり方なのである。自己意識が「この他の生命」(GW9, 107)、「生命ある自己意識」(GW9, 108)とも表現されるのは、そのためである。それでは、生命と自己意識との違いはどこにあるのだろうか。それは、生命の本性である無限性を捉えることができるか否かに求められる。最も重要なのは、「自己意識」章の次の叙述を適切に理解することである。

この統一〔＝無限性〕は自分を自分から突き放し、そしてこの統一の概念は自己意識と生命との対立へと二つに分裂する。前者〔＝自己意識〕は、区別されたものの無限な統一が自分に対してあるような統一である。しかし、後者〔＝生命〕は、ただこうした統一それ自身であるだけであり、また同時にこの統一は自分〔＝生命〕自身に対して存在するのではない (GW9, 104-105)。

一方で、ヘーゲルは生命の概念によって、「無限な」本性を持った生命一般を指示している。この生命には自己意識も含まれている。だが他方で、彼は自己意識とは対立する生命についても言及している。ここでは議論を見通しやすくするために、対象や自己意識をも包摂する全体としての生命を〈広義の生命〉、そして統一

の概念から分裂し、対象として自己意識と対立する生命を〈狭義の生命〉と整理しておこう。〈広義の生命〉は無限性としての生命を意味しており、〈狭義の生命〉は自己意識の対象となるような命を持った個体を表現している。そして〈狭義の生命〉と生命ある自己意識との決定的な違いは、自らの無限な統一を自覚しているか、あるいはこの統一を自覚することなく単にそのような構造をした生命であるかという点に求められる¹¹。私たちはすでに、悟性との区別の際に、自己意識だけが無限性を対象にすることができるとされたことを確認した。この自己意識の特質が、ここで「無限性＝生命」の自覚という契機として捉え直され、〈狭義の生命〉との違いとして表現されているのである。自己意識は「無限性＝生命」を対象とし、それによって「自己についての知」を獲得する。このような理由から、「生命（あるもの）」が自己意識に適切な対象であるとされたのである。

それでは、自己意識と対象である生命との関係を詳しく見ていこう。自己意識の対象となるのはこの〈狭義の生命〉であるが、このとき生命は「存在という形態」を持った「現象」、つまり他者的存在として意識の対象となる。この対象が、上述した「生命あるもの」に他ならない。さて、欲望としての自己意識の対象は二つあり、第一の契機には生命（生命あるもの）が、第二の契機には自己自身が対応する。ここで自己意識の経験に先立ち、この第一の契機である生命について、観察者である「我々」がその無限な構造を考察する。それによって、生命において無限性がどのように具体的に現われているかが示される。この生命の考察によって意識と対象との関係に加えて、意識と「実体」との関係が登場する。

生命の構造は無限性によって規定されるが、生命において区別とその統一という無限な構造は「形態（分枝）」と「実体（媒体）」との動的な関係として実現している。このとき生命は、個々の形態という個別性と、「普遍的な流動的媒体」と呼ばれる個別的な形態が形作っている全体的な普遍性という二つの側面を示す。前者の側面は「形態化 *Gestaltung*」であり、後者は「プロセス *Prozeß*」と呼ばれる。生命の形態化とは、実体との統一から自分を分離させて自立的に存在することを意味する。生命は、形態化することにおいて「非有機的な自然から分離し、それを「消費する *Aufzehren*」ことによって自らを維持していると主張する」(GW9, 106)¹²。他方で、生命には形態化した自立的な区別を止揚し、無限な統一へともたらそ

¹¹ Iber [2004], S. 100. これに対して、例えば荒木は生命の導出は単に自己意識との構造的な類推によるものと解釈するが（荒木、前掲書、155頁）、本稿の見解とは異なる。

¹² 高田によれば、「非有機的な自然の消費」とは「有機体としての生物が外的環境（狭義の非有機体だけでなく、他の有機体を含む）を同化する」という意味であるが、ヘーゲルはこれを拡張し、「活動主体が他者を獲得する」という意味でも用いているという。さらに「非有機的な自然」とは、外的な自然環境を意味するのではなく、「生命自身における普遍的実体あるいは普遍的な流動的媒体」を意味しているという（高田[1998], 114-115頁）。

うとするプロセスという側面もある。生命の実体は、それらの個々の諸形態を流動化させてそれらを全体として統一しているのである。

生命における無限性は、このようにして「形態化」と「プロセス」という二つの側面を持っている。これらの側面を「我々」がさらに詳しく考察し、両側面の関係を明らかにすることによって、生命が無限な円環過程、「類 *Gattung*」であることが導出される。「〔初めに〕区別をされていた全体の運動の両側面、つまり自立性の普遍的な媒体において静止的に離れ離れに展開されていた形態化と生命のプロセスは、相互に帰入し合う。後者〔＝生命のプロセス〕は、形態の止揚であるのと同様に形態化でもあり、前者〔＝形態化〕も分枝化であるのと同様に、分枝の止揚でもある」(GW9, 106-107)。生命のプロセスは、個体が非有機的な自然を消費するというまさにそのことによって成立しており、個別の生命の形態化なしには全体としての統一であることはできない。逆に、個体は、全体としての生命が無限な統一（プロセス）を成しているからこそ形態化することができ、普遍的な媒体である実体を消費することで自立的な個体であることができる。以上のように、生命の両側面は「相互に帰入」しており、一方は他方なしでは成立しないという関係にあることが明らかになる。「このような全体的な円環過程が生命を成している」(GW9, 107)。ヘーゲルはこうした統一を類と呼ぶ。類の統一は、生命の形態化とプロセスという両側面をその契機として含んでいることによって、最初に生命に現われていた「無媒介な統一」とは区別される。類の統一においては、個体が対象を消費するという実践的な振舞いのなかで、生命の形態化とプロセスという両側面とが相互に関連している。つまり、形態化とプロセスという両側面は、生命の普遍的な媒体において相互に他方を実現しており、生命の二側面は動的に統一されているのである。

しかしながら、〈狭義の生命〉はこの類の統一を自覚することができない。つまり、単なる生命は（悟性と同様に）形態化やプロセスという運動において、これらに関係や一つの総体として捉えることはできず、形態化の行為においても諸区別を止揚するプロセスの運動においても、自らが類の統一にあることを知らない。これに対して、自己意識はそれ自身類であると同時に、自らが類であることを意識することが可能である。「この他の生命に対しては類が類として存在し、そして自覚的に *für sich* 類である。すなわち、それは自己意識である」(GW9, 107)。無限な統一を自覚できるか否かという〈狭義の生命〉と自己意識との違いは、ここで決定的な意義を帯びる。つまり、生命論の考察を通して明らかになるのは、自己意識とは類の統一を対象にすることができ、この統一を行為において自覚的に成立させることができるような生命であるということである。

以上のように、ヘーゲルは欲望としての自己意識の経験に先立って「我々」の視点から生命の円環過程や類の統一を主題化した。こうして生命論が展開されるのは、〈狭義の生命〉と自己意識とが無限性という同じ構造をしているからであるが、両者の重大な違いは、無限性を対象にできるか否かであった。さらにここで指摘しておきたいのは、ヘーゲルが、自己意識の持つ無限な構造は、自己意識の対象である生命においても——つまり、生命が自覚することがなくても——世界において実現されていることを示している点である¹³。ヘーゲルは「悟性」章ですでに「世界は無限性としてある」(GW9, 99)と述べていたが、こうした構造は、対象や「現象」の側においてすでに存在しているのである。類であるような生命は、他の生命と関係することで類の統一を成している。こうした類の生命は、その構造からすれば自己意識と同じなのである。したがって、意識の経験に先立って生命論が展開された意義は、自己意識と実体(ここでは、〈広義の生命〉)との関係の構造を無限性の描写によってあらかじめ示すとともに¹⁴、無限性が意識に自覚されずとも、世界に存在することを明らかにすることにもあると考えられるのである。

3. 欲望としての自己意識の経験と承認への移行

生命についての考察を経て、実際に欲望の自己意識の経験の行程が叙述される。欲望としての自己意識の直接的な対象は、さしあたって自立的な生命あるものである。欲望はこの自立的な対象との対立を実践的に止揚することによって、区別されたものと自己自身との統一という自己確信を獲得しようとする。しかし、欲望する自己意識が対象を無化したり破壊したりすることによって明らかになるのは、生命という対象の自立性である。というのは、欲望が対象を我がものにして統一という満足を得るためには、この対象が存在していなければならないからである。もし欲望が対象を無化することによって満足を得ようとするならば、自らの自己意識が可能であるための条件までも放棄してしまうことになる。この意味において、欲望の満足は対象に依存している。また、欲望として振舞う限り、自己意識は「欲望を生み出すように、むしろ対象を再び生み出す」(GW9, 107)。自己意識は対象 A を消費してそこにおいて満足を得るとしても、それは束の間の満足に過ぎず、再び自己確信を得るために別の対象 B を必要とする。したがって欲望とその対象 A の満足から生じるのは、さらなる欲望が登場することであり、自己意識が対象 B、C、…と際限なく対象に依存し続けるという事態である。こうした欲望の経験によって、「欲望の本質は自己意識とは違うものである」(ibid.)ことが明確になる。自己意識は欲望という態度によって対象に「否定的なものという性格」を与え、それ

¹³ 以下の文献にも、同様の指摘がある。Bertram [2017], SS. 98-99.

¹⁴ 無限性の議論が自己意識の構造をあらかじめ示すという論点は、以下の文献を参照。Gadamer [1980], S. 52 (邦訳, 113 頁); Römpf [1988], S. 77.

を無化することによって、そこから帰還することで対象と自身との統一を得ようとした。だが、その結果明らかになったのは欲望の満足とは自己意識の真理ではなく、欲望の対象である生命において、自己意識は自らの自立性を根拠づけることに失敗するということである¹⁵。

自己意識には二つの契機があったが、自己意識は第一の契機である他者的存在から反省運動をすることによって、第二の契機である自己自身との統一の契機を確信する。これが自己意識の満足、つまり「真理」であり、それによって自己意識は自立的だと言える。そこで次に自己意識はどうすべきだろうか。自己意識の対象に対する関係の仕方は、これまで確認したように、他者的存在からの反省的な運動によってしか成立しない。したがって、対象は自己意識に対して自立的に存在する必要がある。だが、自己意識は区別されたものと自己自身との統一という契機を自分の本質的な契機としており、これによって「自己についての知」は成立していた。そのため、この対象は自立的であると同時に自己意識から止揚され、その自立性を否定されなければならない。こうした主体の構造やあり方からヘーゲルが自己意識の対象の条件として提起するのが、自立的な対象が「自ら自身において否定を遂行する *die Negation an ihm vollziehen*」(GW9, 108) ことである。このように自己自身において否定を遂行できるものこそが自己意識であって、単なる類の生命ではない。そしてこの「自己の否定」という論点を理解するために重要なのが、二節において考察した生命の議論であり、自己意識が類であるという結論である。

欲望の対象である生命における否定は他者において、すなわち欲望においてであるか、また他の無関係な形態に対する規定性としてあるか、あるいは非有機的な普遍的な自然としてあるかのいずれかである。しかし、この普遍的で自立的な自然において否定が絶対的な否定であるときには、この自然は、そのようなものとしての類、言い換えれば、自己意識としての類である。自己意識は他の自己意識においてのみ満足を達成する (ibid.)。

ヘーゲルは、自己意識とその対象である生命との関係に含まれている否定には三つの場合が考えられると指摘する。第一には「欲望における」否定であるが、これは生命にとっての他者である自己意識によって消費されるというかたちで成立する。したがってこの否定は「自分自身における否定」ではなく、他者（欲望する自己意識）が遂行する否定である。第二には、「他の無関係な形態に対する規定」であるが、これは生命における形態化に対応する。個々の生命は自らの自立性を主張するために自らを支える実体から分離し、全体との連続性を否定する。それによ

¹⁵ したがって本稿は、ホネットのように、自己意識が承認へと向かう理由を欲望一般とは別の「存在論的欲求」に求める解釈はとらない (Honneth, op. cit., S. 200.)。

って全体的な生命や他の個別的な生命の形態との流動性を否定する。そして第三の否定は生命のプロセスに相当し、個体の流動化を意味する。この流動化によって個体の存立、全体的な生命における区別は区別ではないものとして否定される。

類ではない生命における形態化とプロセスという両側面が相互に動的に関連していない場合には、前者は個別性の自立化にとどまり、後者は普遍性による区別の解消に留まる。しかし、こうした生命の否定が「絶対的な否定」ならば、それは類を形成する否定性と理解されるという。この「絶対的」という言い換えはいささか唐突ではあるが、恐らく、上述の類における否定を意味していると思われる。「普遍的で自立的な自然」という全体において生命が類である場合には、生命の両側面は実体において相互に浸透し合い、区別とその区別の解消とが無限な統一を成している。以前、無限性は「絶対的な不安定」と言われていたが、類における否定もまた、この意味で「絶対的」と表現されていると解釈できるだろう。

そしてこの類を自覚し、この類自身であるような生命こそが自己意識に他ならない¹⁶。類ではないような〈狭義の生命〉が対象の場合には、この対象は「生命それ自身のプロセスにおいて確かに自分の自立性を止揚するが、しかし区別とともに形態であることをやめてしまう」(ibid.)。これに対して、「自己意識という対象は、自ら自身の否定性において同様に自立的である」(ibid.)。類としての自己意識は、自らの自立性を否定することによって単に存在することを止めてしまうのではなく、むしろプロセスという全体において自立性を否定することによって、かえって個人として存在する。これが類としてのあり方である。自己意識はこのことを自覚することができ、その限りで単なる生命より卓越している。自己意識の対象である他の自己意識は、「自ら自身において否定を遂行する」ことでかえって自立的であり、同時に、自分が自立的であるのは「自己の否定」を遂行する限りであることを認識できる¹⁷。対象がこのような性格を持っているが故に、自己意識は満足に到達できるのである。

こうした議論から指摘することができるのは、類である自己意識はすでに潜在的には共同性を持った存在であるということである。つまり、自己意識は単に個人として個別の対象に向き合っているのではなく、実際には、生命という全体のなかで存在しており、他者たちとの共同的な関係で存在しているのである¹⁸。生命の議論によって、自己意識が自立的であるためには、他の自己意識が必要であるという

¹⁶ 自己自身による否定と類との関係を正しく指摘しているのが、ヴェルナー・マルクスである (Marx[1986], SS. 47f.)。また片山も、類と生命の意義を自己意識の否定と関連させて解釈している (片山[2002], 69 頁)。

¹⁷ この否定は、対象の消費や徹底的な破壊、無化の行為ではないと考えるべきである。この点はホネットが正しく指摘している (Honneth, op. cit., S. 201.)。

¹⁸ ウンはこの点に『現象学』の生命論の意義を見出しており、適切にも、生命を精神（および自己意識）の「必然的な条件」(Ng, op. cit., p. 108, 109) と表現している。

ことが理論的に導き出されるのである。類としての生命概念が登場した意義は、まさにこの点にある。とはいえ、このことは意識に先立って「我々」が指摘していることであって、経験の内的視点である自己意識自身は、まだこのような社会的な関係を自覚していない。このことを自覚していく過程こそが、続く A 節以降で主題となる「承認の運動」なのである。

4. 無限性の実現としての承認の運動

前節では生命の概念に注目しながら冒頭部の議論を解釈した。そこでヘーゲルは自己意識の概念の契機をすべて呈示するが、そこには三つのポイントが含まれていた。すなわち、第一は「純粋な区別されない自我（純粋自我）」であり、他者的存在である対象が自己に等しいということを確認する契機である。第二には、自己意識が欲望という態度において自立的な対象と関係することで自らに帰還し、それによって満足を得るという契機である。そして第三の契機が「自己意識の二重化」である。すなわち、自己意識は他の自己意識と無限な統一にあることで、自己意識として存在しているのである。以上の三つの契機によって自己意識の概念は構成されている。

とりわけ重要なのが第三の契機であり、それによって自己意識は単なる〈主体 - 客体〉の関係から「一つの自己意識が一つの自己意識に対して存在する」という〈主体 - 主体〉の関係へと転換する。これは、経験する意識にこれから間主観的な次元が開かれることを意味している。したがって次に問題になるのは、このことがどのように意識自身に経験され、自覚されるかということである。これは承認において現われるのであり、この過程において「自己の否定」の行為も明確になり、また生命が自己意識自身の本質的な契機であることも明らかになる。

周知のように、ヘーゲルは二重化された自己意識の無限な関係を精神として呈示する。個人の自己意識は内的な孤立した自己自身についての知というあり方をしているのではない。ヘーゲルによれば、自己意識は他者の自己意識との関係においてのみ実際に存在することができるという。ヘーゲルのテーゼは、自らが自己意識であるためには他者を必要とするということである。「これから意識に対して生じるのは精神とは何であるか、[…]絶対的な実体とは何であるかという経験である。それは我々である我、我である我々である」(ibid.)。そして、このように二重化された自己意識の「精神的統一」、「無限性」を実現する行為こそが「承認」(GW9, 109)である。「自己意識はただ承認されたものとしてのみ存在する」(ibid.)。こうした精神の構造もまた無限性であり、この点では生命と同じである。だが、生命は有機的な自然、〈狭義の生命〉の実体であるのに対して、精神は自らの実体を自覚した自己意識の実体であり、生命より高次に位置づけられる。承認の運動とは、こ

れまで見てきた無限性を精神として他者との関係において実現することに他ならない。

承認の運動で注意すべきは、無限な本性を持つ自己意識どうしの関係においては、行為がその都度二重の意味を持つことである。そのため、欲望の議論に対し、意識と対象（他者）との関係をより細かく分節化する必要がある。ヘーゲルの承認の運動は三つの段階に分けられるが、これは前節で確認した自己意識の持つ契機や構造にしたがっている。自己意識は自分の他者的存在を自分だと見なし、さらにこの対象との対立を止揚することで満足を得るという構造がここでも重要なのである。

ヘーゲルは、一つの自己意識が他の自己意識に相対している場面を取り上げて承認の概念を考察する。このとき自己意識は、この対象である他者的存在に自分自身を見出している。つまり、自己意識は「自分の外に出て *außer sich kommen*」(ibid.) 外部の対象（他者）に自分を見出す。この際、自己意識は自分自身を一度他者だと見なすのだから、自分自身を失っていることになる。だが、やはり自己意識はあくまでも他者を自分であると考えするため、この他者は、それ自身で自立的な存在とは見なされていない。以上が承認の第一段階での二重の意味である。

さて、欲望の経験において現われたように、自己意識とは他者的存在の自立性を否定することで満足を得るものである。したがって、次に自己意識は自己自身との統一という満足を得るために、他者的存在である他者との対立を止揚する必要がある。すなわち、第二の段階で自己意識は「他者的存在を止揚する」(ibid.)。だが、承認の過程における行為の対象は他の自己意識であり、自己意識が自分を見出すような対象である。したがって、他者を止揚することはかえって自分自身を否定することになってしまう。こうした矛盾から明らかになるのは、自己意識が他の自己意識の自立性を否定しようとするならば、他者と同様に、自分も統一へと至ることはできないことである。つまり、自己意識は欲望にとっての対象とは違うかたちで他者に依存している。

そこから移行する第三の段階を、ヘーゲルは自己意識の「自己自身への二重の帰還」(ibid.) と呼ぶ。自己意識は、他者的存在の止揚によって（自己意識の第二の契機である）自己自身との統一を果たす。つまり、「自己を戻し受け取る」(ibid.)。だがそれと同時に、欲望の経験の結果として対象の自立性が残り続けたように、ここでも自己意識には、他の自己意識の自立性が再び現われてくる。したがって、これは他者の自立性を認めてやることを含意しており、これをヘーゲルは他者を「自由に解放すること」(ibid.) と呼ぶ。すなわち、この自己への帰還と他者の解放（他者の他者自身への帰還）が、一つの行為において同時に現われることになる。一方では、他者に承認を要求することは他者の止揚を意味する。だが、他方では、この

要求はそれと同時に他者を承認してやることでもある。したがって、「他者の否定」と「自己の否定」とが一つの行為において同時に果たされることになる。

ここまで、一つの自己意識の行為が二重の意味を持っていることを述べてきた。留意すべきは、欲望とは違い、承認は両者の自己意識による行為であり、承認の過程は双方が相互に自己へと帰還し、相互に他者を自由に解放し合う運動だということである。「行為は他者に対するのと同様に自身に対する行為でもあるという限りで二重の意味を持っているだけではなく、行為は一方の行為であるのとともに不可分に他方の行為でもあるという限りにおいても二重の意味を持っている」(GW9, 110)。つまり、承認の運動とはただ一方の行為ではなく、他方もまたそれに応じて行為をするような双方向的な過程であると考えられている。行為が相互的であることは、互いに行の主体であり、相手の行為の対象でもあるそれぞれの自己意識が、「他者の否定」と「自己の否定」を相互に果たすことを意味する。これによって、一方から見れば自分の行為に相手の行為が応じるとき、対象の側で「自分自身における否定」が遂行されることになり、その一方は他者の側から自分の自立性を認めてもらうことになる。一方だけの行為では対象の自立性が残り続けるが、承認の行為は不可分に他方からの行為でもあることで、自己意識は真に満足を達成するのである。

承認の関係はこのようにして双方の自己意識の行為によって形作られており、それによって精神という無限な統一は成立する。こうした承認の行為という観点から、自己意識と生命の差異であった「無限な統一が自分に対してある」という規定を捉え直すことができるだろう。すなわち、自己意識が無限性を自覚するとは、自己意識が自らの精神的な統一を自覚的に対象にし、その実現のための営為として、承認の行為を為しうることを含意しているのである。したがって、承認する自己意識の関係は「相互的に承認し合うものとして承認し合っている」(ibid.)と定式化される。自己意識は、自分たちが他者との関係に媒介されて初めて自分自身であるということを知覚でき、他者を承認することによって自分もまた他者から承認されることを知ることができる。こうした特異性によって、単なる生命には不可能であった「自己の否定」を遂行する可能性が自己意識には開かれているのである。

ただし、「自己意識」章のこの文脈で考慮すべきは、この純粹概念の規定は「我々」が意識の経験に先行して示しているに過ぎないということである。無限な統一を自覚することも相互的に承認することも、いわば自己意識のポテンシャルとして示されただけなのである。続く A 節の議論は、いかにしてこの関係が経験する当の意識自身に自覚され、当事者自身の行為として実現するのかについての最も原

初的な段階である。その具体的な展開は、「人倫の国」や良心の和解によって示されることになる¹⁹。

おわりに

本稿では『現象学』の生命の議論を再構成し、その意義を考察した。ヘンリッヒの言うように、生命は発展史的な観点から精神の前段階として理解することができるが、『現象学』内部の構成から見ても、それは精神の原型として捉えることが可能である。本稿は『現象学』の議論における生命の具体的な意味を、次の四点に見出した。第一に、生命は世界の本性が無限性として存在することを明示しており、自己意識もそうした無限性を体現する存在者のうちの一つのあり方であることを示している。この点に関連して、第二に、生命の議論によって自己意識と実体（〈広義の生命〉）との無限な関係が意識の経験に先立って示されている。第三に、自己意識も生命と同様に、他の存在者との共同性なくしては存在しえないという論点を呈示している。この共同性が、より高次な精神として後に登場する。そして最後に、無限な統一の自覚という観点から、（狭義の）生命と自己意識との区別を明らかにすることによって、承認の行為にとって不可欠である「自ら自身における否定の遂行」という論点を導出している。これらの点で、生命論は実体としての精神の特異性を浮き彫りにしているのである。

本稿の議論から、生命論はヘーゲルによる恣意的な挿話ではなく、まさに自己意識の登場とともに現れるべき概念であると結論づけられる。それは、他者から承認されたものとしてのみ存在するという特質を持つ自己意識が生命であり、他者との共同のうちにあることを暗黙的に示している。さらに生命は、これから実現すべき運動と精神的な統一の、いわば理想を予示していると考えられるのである。

文献表

一次文献

GW: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Felix Meiner, 1968ff.

TWA: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969-1971.

直後の数字は巻数、頁数を示す。原文の隔字体(ゲシュペルト)は傍点で表わす。引用文中の〔亀甲括弧〕は引用者の挿入である。

二次文献

¹⁹ 「自己意識」章では、承認の行為が具体的に何であるのかは明示されず、その一般的な性格を叙述するだけにとどまっている。その具体相は、言語との関係で理解されるべきだと思われる。この点については、以下の拙稿を参照。久富[2020]。

- Bertram, G. W. [2017], *Hegels »Phänomenologie des Geistes«. Ein systematischer Kommentar*, Stuttgart: Reclam.
- Brandom, R. [2007], 'The Structure of Desire and Recognition. Self-Consciousness and Self-Constitution' in *Philosophy and Social Criticism*, 33 (1), pp. 127-150.
- Gadamer, H-G. [1980], 'Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins', in *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*, Tübingen: J. C. B. Mohr. (ガダマー『ヘーゲルの弁証法』, 山口誠一・高山守訳, 未来社, 1990年)
- Habermas, J. [1999], *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp. (ハーバーマス『真理と正当化』, 三島憲一・大竹弘二・木前利秋・鈴木直, 法政大学出版会, 2016年)
- Henrich, D. [1971], *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. (ヘンリッヒ『ヘーゲル哲学のコンテクスト』, 中埜肇監訳, 哲書房, 1987年)
- Hoffmann, Th. S. [2015], *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. A Propaedeutic*, David Healan (trans.), Leiden/Boston, Brill.
- Honneth, A. [2008], 'Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein', in K. Vieweg und W. Welsch (hg.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, SS. 187-204.
- Iber, C. [2004], 'Selbstbewußtsein und Anerkennung in Hegels Phänomenologie des Geistes', in A. Arndt und E. Müller (hg.), *Hegels »Phänomenologie des Geistes« heute*, Berlin: Akademie Verlag, SS. 98-117.
- Marx, W. [1986], *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Ng, Karen, [2020], *Hegel's Concept of Life. Self-Consciousness, Freedom, Logic*, New York: Oxford University Press.
- Pippin, R. [2011], *Hegel on Self Consciousness. Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton: Princeton University Press.
- Römpf, G. [1988], 'Ein Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein. Bemerkungen zum Kapitel „Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst“ in Hegels Phänomenologie des Geistes', in F. Nicolin und O. Pöggeler (hg.), *Hegel-Studien* 23, Hamburg, SS. 71-94.
- Schnädelbach, H. [1984], *Philosophy in Germany 1831-1933*, Cambridge, Cambridge University Press. (シュネーデルバッハ『ドイツ哲学史 1831-1933』, 船山俊明ほか訳, 法政大学出版局, 2009年)
- [1999], *G. W. F. Hegel zur Einführung*, Hamburg, Junius.
- Siep, L. [2000], *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und zur »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- 荒木正見「「自己意識」の分析——端緒的試論」, 『ヘーゲル哲学研究』, 理想社, 1988年, 135-158頁.
- 大河内泰樹「規範・欲望・承認——ピピン、マクダウェル、ブランドムによるヘーゲル『精神現象学』「自己意識章」の規範的解釈」, 『唯物論研究年誌』, 第19号, 大月書店, 2014年, 178-191頁.
- 片山善博『自己の水脈』, 創風社, 2002年.
- 川瀬和也「ヘーゲルはプラグマティストか?——ブランドムの欲望論と承認論」, 『ヘーゲル哲学研究』第25号, こぶし書房, 2019年, 10-24頁.
- 久富峻介『『精神現象学』の承認論における言語の特性——イェーナ期の草稿との比較に基づく考察』, 『ヘーゲル哲学研究』第26号, こぶし書房, 2020年, 126-142頁.
- 幸津国生『哲学の欲求』, 弘文社, 1991年.
- 高田純『承認と自由——ヘーゲル実践哲学の再構成』, 未来社, 1994年.
- 「自己意識と自由(2)」, 『経済と経営』, 29巻第3号, 1998年, 515-542頁.
- 野尻英一・徳増多加志・渋谷繁明「アメリカ合衆国におけるヘーゲル研究の動向」, 『ヘーゲル哲学研究』第13号, こぶし書房, 2007年, 28-41頁.

Zur Tragweite des Lebensbegriffs für Hegels Darstellung des Geistes: Eine Auslegung des Selbstbewusstseinskapitels der *Phänomenologie des Geistes*

Shunsuke KUDOMI

Der Aufsatz befasst sich mit Hegels Begriff des „Lebens“ in der *Phänomenologie des Geistes* (1807). Im Selbstbewusstseinskapitel thematisiert Hegel den Lebensbegriff, doch warum muss das Leben im Zusammenhang mit dem Selbstbewusstsein in der *Phänomenologie des Geistes* auftauchen? Hegels Absicht ist nicht offensichtlich. In meinem Aufsatz zielle ich darauf ab, den Lebensbegriff anhand des Begriffs der „Unendlichkeit“ zu erklären. Um das Konzept des Lebens zu erklären, diskutiere ich das Selbstbewusstseins- und das Verstandeskapitel. Die Absicht meiner Rekonstruktion ist es, zu zeigen, in welchem Sinne Hegel „Leben“ und „Geist“ miteinander verbindet und voneinander unterscheidet. Zuerst betrachte ich Hegels Analyse des Selbstbewusstseins. Daraus wird ersichtlich, dass das Selbstbewusstsein die Struktur der Unendlichkeit hat. In der *Phänomenologie des Geistes* betrachtet Hegel auch das Leben als die Substanz. Ich bezeichne die Substanz als das „Leben im weiteren Sinne“. Ich unterstelle, dass Hegel den Begriff des Lebens vieldeutig benutzt. Sodann thematisiere ich, wie Hegel „Leben im weiteren Sinne“ konzipiert. Das „Leben im weiteren Sinne“ hat zwei Momente („Gestaltung“ und „Prozeß“) und Hegel nennt die unendliche Struktur „Gattung“. Hegel betont aber den Unterschied zwischen dem Selbstbewusstsein und dem „Leben im engeren Sinne“ (dem „Lebendigen“). Das Selbstbewusstsein kann erstens die Struktur der Unendlichkeit zum Gegenstand haben, d. h. durch gegenseitige Anerkennung realisiert es eine unendliche Struktur namens „Geist“. Zweitens kann es von sich aus „die Negation an ihm vollziehen“, um die Unendlichkeitsstruktur als Anerkennungsverhältnis zu realisieren. In diesem Sinne ist das Selbstbewusstsein ein „höheres“ Leben als das „Leben im engeren Sinne“. Im Selbstbewusstseinskapitel zeigt Hegel, dass das Selbstbewusstsein diese Negation im Anerkennungsverhältnis vollzieht. Aus dieser Perspektive ist es entscheidend, dass das „Leben“ als ein Prototyp des „Geistes“ gilt.