

## ヘーゲル『精神現象学』における

## 〈疎外 (Entfremdung)〉概念

加藤 静 夫

はじめに

『精神現象学』において、〈疎外 (Entfremdung)〉概念が「IV. B. I. 自己から疎外された精神の世界」において極めて集中的に現われることは、この概念を正確に把握し、今日に生かすために、『精神現象学』における疎外という〈精神の世界経験〉を、少なくとも、さしあたりは、限定された内容に特定して理解する必要があることを意味している。

ヘーゲルはこの領域に入って、〈精神の自己〉という構成視点を呈示する。それによって、「精神」章の展開に、第一、第二、第三の自己の形成という骨組みが与えられることになる。この自己は、敢えて単純化して言えば、従前の世界経験から創出される新しい主体をその本質において表示したものである。この構成の位置から見れば、疎外概念は、第一、第二の自己の間に存することになる。端的に言えば、前者が疎外に媒介されて後者への自己形成を遂げるのである。

『精神現象学』を全体として《新しい主体》の形成論として了解することが可能であろう。疎外もこの主体形成論の埒内にあるはずである。そうでなければ、疎外はいかなる意味でも理論的な力を獲得しえないであろう。主体が自己の主体的な行為によって自ら現実化し、世界の現実性をも産出すると同時に、獲得された現実性を喪失するという経験が疎外の中枢をなしている。<sup>2</sup> 重要な点は、こうした経験が個々の主体に偶然に出来するのではなく、全ての主体にとって必然的であることである。それが〈精神の自己〉の疎外の謂に他ならない。

本稿の課題はこうした視点から疎外概念を説明し、その世界経験の意味を問うことにある。したがって、ヘーゲル哲学における〈疎外論〉の全体的探求は小論の範囲を超えることを付記しておきたい。

一

精神の第一の自己、第二の自己の役割を担うのは〈法的人格〉と〈純粹透見〉とである。<sup>3</sup> 両者の間には、周知の、「国権と財富」および「高貴な意識と下賤な意識」の運動があり、そこから、「信仰と純粹透見」の対立が生じて来る。初めにこの「自己から疎外された精神の世界」へと歩み入る第一の自己たる法的人格について、その出自と性格とを先ず見ておきたい。

法的人格は「人倫的世界」の崩壊、没落の〈運命〉の結果として、新たな精神を体现する主体である。人倫的世界の構成員にとって、没落は運命であり、それ故、その動因は把握不可能である。ところが、確かにそれが避けえぬものであることは知られている。にも拘らず、没落を招く行為が選択され、決意もされるのである。運命はかかる事柄として理解されるべきであろう。さもなければ、運命は主体にとってたんなる《自然》の成り行きにすぎず、主体の形成の動力とはなりえない。加えて、選択された行為を介して、主体形成がなされるが故に、運命は不可逆的なので

ある。

こうした運命と対峙することが〈人間の掟・神々の掟〉に従って行動する諸個人の責務となる。人倫的実体——精神の実在であるこの二つの掟に従っている限り、諸個人は実体のうちに没入し、実体に帰一しており、だからこそ、諸個人が行動を通して現実性を獲得せしめるのはただ〈生きた実体〉に他ならず、諸個人が自己として、現実的となるのではない。国家共同態および家族の原理あるいは公的および私的な原理としてのこの二つの掟は全ての個人を従わせるものとして普遍的であり、しかも、両者は相互補完的に一体性をなしている。その際、公的なものが私的なものを己れに不可欠な要素としつつ、己れの論理に従って一体性を保持しうる限りで、後者は前者の成立基盤であり、かつ、前者の論理が後者を貫くのである。ところが、私的原理の侵透によって公的原理による私的原理の抑圧・統御が瓦解し、相補関係も喪失される。その結果、生きた普遍性に代って、〈法〉という外的規制による諸個人の統合としての形式的普遍性——実体性——が現在化する。この普遍性に関連する限りで、諸個人もまた〈法的人格〉としての存在を得る。かく第一の自己は現出するのであり、「法的状態(Rechtszustand)」の精神は法と人格の形式的普遍性にする。

この自己の遭遇しているのは、「自己意識が普遍的に妥当している」と(Gelten)が自己意識にとって疎外された実在性(die ihm entfremdete Realität)である」として、「この妥当することは自己(Selbst)の普遍的な現実態ではあるが、この現実態は同時にすぐその転倒でもあり、現実態は自己の實在の喪失である」ことにほかならない(S. 359)。ここで確かに諸個人は人格であることによって〈普遍的な現実態〉を直接に形成してはいるが、自己が人格の形式性に置換されることは、却って、その内容を喪失すること、内容が非本質的になることを意味する。

かかる自己と實在との疎隔を通して、精神の自己は「自己から疎外された精神」の領野、〈疎外〉の固有のそれに移

住する。そこで、ヘーゲルは疎外の構造を实体——自己——実在の連関を回路にして次のように説いている。先ず、人倫的な实体が「存在」であったのに対して、今や「自己の实体」は〈外化〉となる。というのも实体が「現実的」たりうるのは、この自己の「行為と生成」によってのみであるからである。ところが、この外化は同時に疎外を生ぜしめる、と言うのである。

「実体はこのようにして精神であり、自己と実在との自己意識的な統一であるが、しかしまた実在と自己との両者は相互に疎外という意味をもつのである (S. 360)。」

自己と実在との統一には〈自己意識〉の媒介が必要となったが、自己と実在とは、後述するように、自己の外化による現実化——それは普遍化でもある——において不一致に陥り、〈現実的意識〉と〈純粹意識〉との対立が生じる。

「精神はそれだけで自由な、対象的な現実の意識であるが、この意識には自己と実在とのかの統一が対立しており、現実的意識には純粹意識が対立している (S. 360)。」

自己と実在とが動態的に形成する現実についての意識と両者の静的な非現実的な統一の純粹意識とが不一致、分裂に至り、それが自己の形成・展開の動力となる。

さらに、自己が形成される疎外という精神は現実態と実在との分裂でもある。すなわち、精神の「各契機」は「現実的である限り、その実在は現実態とは別な或る他者であり」、したがって、この精神の世界では、一切のものが、「自分自身の外に、或る疎遠な精神のうちにある」のであり、「全体の均衡」は「互いに対立するものの疎外に基づいている」のである (S. 361)。

以上から、暫定的に疎外を次のように規定しておこう。外化を介した実在との一致としての自己の現実化・現実性獲得が直載に現実性の喪失、非現実化に転じること、それ故、現実から身を翻し、非現実のうちに自己と、実在との

一体化を希求せざるをえないこと、こうした運動の構造全体をヘーゲルは疎外と呼ぶのである。

さて、こうした疎外を通じた自己の形成という運動においてその基軸は「自己意識の普遍化」となる。ヘーゲルは自己意識の担い手たる人格・<sup>⑤</sup>個体について次のように述べる。「この世界の定在も、自己意識の現実性も、自己意識が自分の人格を外化し、そうすることによって自分の世界を産み出しておきながら、それでいて今や初めてこの世界を我が物にしなければならぬように疎遠なものとしてのこの世界に対して関係するという運動に基づいているのである。(S.363)。「法の形式的普遍性および人格たることに安住している限り、自己は実在性を欠き、あるいは、内容をもつにしても遇然的なものでしかない。自己が実在的となるためには、この人格たることを放棄し、自ら現実を産出しなければならぬ。しかし、産出された現実是自己にとって疎遠なものたるにとどまる。この現実を我が物として獲得することが、即ち、「自己意識は自分を普遍的なものとして定立するのであり、かかる普遍性は自己意識の妥当することであり、現実態である」ことによるものである(S.363)。こうして獲得された普遍性は、当然、法の形式性と異なり、「生成した普遍性」、「現実的」な普遍性である。

同じことが個体についても言われる。「個体の眞の根源的な自然および個体の実体とは自然的な存在の疎外という精神である(S.364)。「個体の存在は自然によって産出され、規定されるが、個体の自然性からの離脱が始めて個体を個体たらしめるのであり、この精神の働きの内に個体の本性が存するのである。したがって、「この外化が個体の目的であり、存在でもあるが、同時に外化は、手段であり、思惟された実体の現実態への、逆に、限定された個性の實在態(Wesentlichkeit)への移行である」ことになる(S.364)。疎外という精神の働きは個体自身においては外化となる。外化によって、個体は、目的の定立とその定在化および現実性獲得を遂行する。しかもこの現実化における個体の「意志の目的・内容」は「普遍的な実体自身にのみ属しており、普遍的なものである以外にはありえない」のであ

る (S. 364)。普遍的なものに対する特殊なもの (＝個体の自然) は、たとえ定在を得たとしても、畢竟消失せざるを得ないものである。

このように、第一の自己を第二の自己へ形成させる働きである疎外は、個別的な人格がその人格性を外化し、〈自己意識の普遍化〉を成就し、個体の外化を介して普遍的なものを現実化することによって惹起される。

## 二

「自己」から疎外された精神の世界」は分裂して二つの世界を形造っている。一方は、「現実態の世界あるいは精神の疎外自身の世界」であり、他方は、「精神が第一の世界の上へと高まりつつ、純粹意識という透明の気のうちで自分のために建てる世界」である (S. 362f)。この《世界》においては、純粹意識と現実意識とは分裂・対立しているが故に、自己が外化を介してそれと一致すべく行為する実在、自己の現実性・普遍性の確証をそこに求める実在も二様の形態をとらざるをえず、また、実在は対自存在と即自存在との相互浸透<sup>⑥</sup>でもあり、この両契機を充たす規定を有する。この実在の規定がこの《世界》の端初としての構成原理をなす。

純粹意識の内部では、実在は「あらゆる意識的存在の自己同一的な無媒介で不変な実在」として〈善 (das Gute)〉および、「受動的な」、「自分を差し出して個々人に自分たちの個別態の意識を分有することを許すかぎりの普遍的なもの」である実在として〈悪 (das Schlechte)〉という規定を与えられる (S. 367)。両者は現実的な対象をもたぬ非現実的な「思想」として表象される。

この「善・悪」という単純な思想」が「自分から疎外され」、そして、「現実的にあり、現実意識のうちにおいて対象的な契機としてある」実在が〈国権 (Staatsmacht)〉と〈財富 (Reichtum)〉である。したがって、国権、財富は善、

悪という非現実的な思想に対して現実的・对象的な規定である。

国権は、「単一な実体」であると共に、「普遍的な仕事(Werk)」であり、「絶対的な事そのもの(Sache selbst)」であり、「諸個体にとって自分たちの本質(Wesen)が表明せられており、自分たちの個別態が端的にただ自分たちの普遍態の意識である」ような実在である(S. 367f)。

他方、財富は、「万人の労働と行為の絶えず生成して、くる結果」であると同時に、「再び万人の享受へと解体する」ような実在であり、享受において個体は「個別的な個性性」として対自的であるが、享受は「普遍的な行為の結果」でもあり、また、「普遍的な労働と万人の享受」を産出するものとして「現実的なものが直ちに普遍的であるという精神的意義を端的にもつ」のである(S. 368)。

善・悪、国権、財富の各々はいづれもそれ自体が肯定的にこの《世界》の現実の総体を構成する契機として純粹意識および現実意識の対象として存立している。言い換えれば、自己はこれらの原理に従って現実を肯定的に産出するのである。こうした現実の産出が可能であるのは、非現実的な実在も現実的な実在も共に、即自・対自の両側面において、《普遍性》の規定を具えているからである。つまり、各々の実在を媒介として自己は異った仕方ではあれ《普遍性》に到達するのである。この端初において疎外は普遍性の現実態・非現実態の乖離という意味を有する。自己はこの二つの世界で分離して生きるのである。

以上は、実在自体が、自己同一のものとして善であり国権でもあり、自己と不同のものとして悪であり財富である規定されたものである。ヘーゲルによれば、こうした規定によっては、単なる「概念」が考察されたにすぎないのである。先に言った《異った仕方》というのは、即自・対自の両側面が別々に一面的に規定されたという意味である。一方において即自存在が、他方において対自存在が実在のうちで直観されているにすぎないのである。ところが、個

体は《自由な自己意識》でもあり、即自・対自そして善・悪のいずれをも自己にとって本質的であると見做すことが可能なのである。というのは、個体自身、即自存在、対自存在の統一態だからである。さらに、選ばとられた純粹意識の實在が現実意識に関係づけられる。何故なら、自己意識は、「自分の純粹意識の現実意識への、思考されたものの対象的實在への関連 (Beziehung)」、即ち、「判断 (Urteil)」だからであり、この判断のうちに、實在の、「自分自身から疎外された規定であるという本性」が現出するのである (S. 369)。つまり、實在のそれ自体との同・不同が善・悪を決定していたのに対して、同、不同の尺度が個体の自己意識のうちに求められ、かくして、實在の規定が覆るのである。

対自存在による同、不同が尺度とされると、国権のうちには、「自分の個性そのもの」・「自分の対自存在」ではなく、「自分の単一な本質と存立 (Bestehen) 一般」・「自分の即自存在」が見い出されるのであり、「この権力は個体にとっては仰圧するものであり悪である」と見做され、他方、財富は「普遍的な享受」において、「万人をして彼らの自己を意識することを得させる」が故に、「善」とされるのである (S. 370)。次に、即自存在による同・不同が尺度となると、事態は《正反対》になる。「個体は国権のうちに自分の根底 (Grund) と本質とが表現せられ有機的に組織せられ、また実施に移されているのを見い出す」のであり、逆に、「財富の享受」によっては、「ひとつの対自的に存在する個別態と自分の本質との不同としての自分自身の過ぎ行く意識と享受とを獲得する」にすぎないのである (371)。前者が善、後者が悪となることは言うまでもない。

見られるように、国権と財富とは自己意識が自ら定立する尺度によって善ともなり悪ともなるのである。かかる規定が専ら自己意識の實在に対する関係づけの仕方依存することに注目しなければならぬ。この相違が「意識の二つの相違した形態 (Gestalt)」への分離をもたらすのであり、「同じものへという態度」をとる意識と「不同のものへ



という態度」をとる意識が生じるのである(S. 371)。前者が《高貴な意識(das edelmütige Bewußtsein)》、後者が《下賤な意識(das niedeträchtige Bewußtsein)》と呼ばれる。同一の対象的実在に対して正反対の態度をとる二つの意識への分裂が生じるのである。

《高貴な意識》は「公共の権力」において「現実の服従という奉仕」および「内的な尊敬」という振る舞いによって「自己」の同一性を証し立て、財富においても、自己の「対自存在」が「享受」において確証されるとして、享受を提供する者に対して「恩人(Wohläter)」として承認し、感謝すべく義務づけられている」と考えるのである(S. 372)。<sup>9)</sup> 他方、《下賤な意識》は「支配権力(Herrschergewalt)」のうちに「対自存在の束縛と抑圧」を見出し、これを「憎悪し」、「反抗に立ちあがろう」とするのであり、財富に対しては、「個別態と過ぎゆく享受との意識」を与えるにすぎないものとして、それを「愛しはするが、軽蔑する」態度をとる(S. 372)。

ここに至って、意識の態度を媒介として、現実的実在の規定は動態化することになる。言い換えれば、精神という現実の総体の端初の構成原理が動揺し、実在はそれ自体、普遍的なものとして、自己に現実性を獲得させうるものではなくなくなったのである。意識の側からみれば、肯定的に現実を産出する主体は、下賤な意識となると、現実に対して〈否定的に〉関係するようになるということである。

### 三

高貴と下賤という二つの形態への意識の分裂は実在に対する自己の関係が各々一面的なものとして分離していることを意味する。かかる一面性は、判断が両者の外面的関係にすぎないことに由来する。ヘーゲルによれば、この外面的関係が「内面的統一」へ、判断が「推理」へ高まり、「媒介する運動」となることによって「判断の両形態の精神」

が、そして、「判断の両側面の必然性と媒語」が顕現するのである(S. 373)。判断が所与のものとの関係づけにすぎないのに対して、推理というこの運動は、現実的実在とそこに自己と同じものを見出し出す意識の〈生成〉の論理と行うことができる。

高貴な意識は、国権という「普遍的な実体」が「自分の本質であり、目的であり、また、絶対的内容であると意識している」のであり、「国権に肯定的に関係し」、そこに自己と同じものを認めるためには、「自分自身の諸目的と自分の特殊な内容と定在に対しては否定の態度をとる」のでなければならない(S. 373)。〈特殊なもの〉としての自己を否定、断念する高貴な意識が「奉公のヒロイズム」と呼ばれ、これによって国権は存立をえ、〈普遍的なもの(＝国権)〉が〈現実的〉になり、同時に、意識自身が現実的に高貴なものとして自己を形成する。この意識は普遍的なもののため自己犠牲の故に、「徳」であり、「占有 (Besitz)」と享受を断念する人格である(S. 373)。意識のこの自己犠牲・断念こそが将しく〈外化 (Entäußerung)〉であり、外化は「普遍的なものと定在一般とを推理的に連結する」働きであり、かつ、「定在する意識が自分を本質態へと形成する」のであり、それによって意識は「定在のうちへ沈倫していた意識」から〈疎外〉されるのである(S. 373)。自己を外化する主体の「行為」が「真の現実態をもつものとして自己」と「妥当している真なるものとしての国権」との「二重の現実態」を産出するのである(S. 374)。主体の外化こそが現実の源泉であり、根拠なのであり、それなしには何もかも現実的ではありえぬ働きである。ところがかく外化によって産出・形成された現実態も〈普遍性〉の規定を充足させないかぎり、直ちに非現実へ転じる他はない。

奉公する意識の外化は、非現実への転化として、次のような事態に至る。「国権はかかる疎外によっては、まだ自分が国権であることを知っている自己意識ではない。妥当しているのは国権の法則ないしはその即自であるにすぎず、国権はまだ何ら特別の意志をもってはいない(S. 374)。」言うまでもなく、国権には未だ自己という契機が欠けている

のであり、それ故、自己と実在との統一は未済のままなのである。これは、奉公する意識による外化が次のような矛盾を秘めたものであることによる。

奉公する意識は、国権に法則として「精神を与える」にしても、自分の「純粹な自己」の外化によってではなく、「自分の定在」の犠牲によってであり、「誇り、高き封臣(der stolze Vasall)」として働くのは、「独自の意志」のためではなく「本質的な意志」たる国権のためにであり、したがって、奉公する意識は「世論の本質的な表象」のうちで妥当しているにすぎないのである(S. 374)。かかる定在の外化は定在の否定である死において完全になるが、死を免れる限り、「ひとつの限定された定在」を保持し、奉公する意識の「忠言」は「公共の福祉のことを口にしながらも自分の特殊な福祉を留保しており」、それ故、「特殊な対自己」を自己の下に止めているのである(S. 375)。自己断念、放棄であったはずの外化——それによってのみ自己も実在も現実的たりうるものであった——がかように特殊な自己を保持したままであることは「国権の普遍性に対する対自存在の不同性(S. 375)」の証しであり、奉公する意識はただ自己を普遍的なものとなし、実在との一致を遂行したのではないのである。同時に、国権においても、普遍性が普遍性として現実化されているのではない。こうした経験を通して、「腹裏に隠されている異心(der abgeschiedene innere Geist)、自己」そのものがおもてに顕わになって、自分から疎外される(S. 375)のである。即ち、奉公する意識によって成就された〈二重の現実態〉がその非現実たることを証示し、新たな自己が求められることになる。ここにも疎外の力が働いていると言わねばならない。

かかる力によって、定在の外化に替えて、《言葉(Sprache)》を発する主体が現われることになる。先にも述べたごとく、定在の外化は究極の純粹な形態においては死に至る他ない。死に至ることなく、純化された外化の働きを有するのが言葉であるとされる。「こうした(国権が自己となる——引用者)疎外はただ言葉においてのみ出来るのであ

り、言葉はここでその固有の意義において登場してくるのである(S. 376)。「言葉による外化を介して生じる疎外を経験することによって、〈純粹な自己〉である主体も確立されることになる。これも言葉の固有の働きなのである。全き自己外化を介する自己獲得という主体の形成力を言葉は具えているのである。

ヘーゲルは、人倫的世界の「掟、政令(Befehl)」そして奉公の「忠言」においては、「言葉は実在をもつて内容とし、その内容の形式であるのに、ここでは、言葉であるところの形式自身を内容として獲得しており、言葉が妥当するのは、言葉としてのことである」と述べている(S. 376)。明らかに、人倫の掟にはそれを語る主体は存せず、人々はただそれに従うのみである。忠言においては、語られる公共の福祉と語る主体の特殊的な福祉、意図・我意とは異ったものであり、前者が内容である。かかる不同を経、忠言の主体の現実性喪失を超えて、自己を語る主体が登場する。即ち、「言葉は自己としての純粹な自己の定在である」こと、「言葉においては自己意識の対自的に存在する個別態そのものが歩み出て現実存在になる」ことになる(S. 376)。言葉は外化された自己そのものであり、外化された自己において内容と形式が一になるのである。そこで問題は、疎外がこの言葉において生じることの意味であり、自己を語ることの主体にとってのそれである。

さて、「自我をその純粹態において含んでいる」言葉、「自我自身を言い表わす」言葉は「自我の定在」・「対象態」であり、外化としての言葉は、第一に、自我の定在化、対象化である(S. 376)。そして、第二に、対象態としての自我は「自我の眞の本性を具えている」のであり、そこに現存しているのは、「この自我ではあるが、——同時に普遍的な自我である」ところの自我なのである(S. 376)。自我は言葉を介して普遍的になるというのが言葉の第二の働きである。即ち、自我は言葉を介して自己の全てを対象化し、同時に自己を普遍化するのであるが、それは、自我が対象態となつて対他化し、それによって他者との統一が可能となることを意味する。「自我が現われるということは同時に

そのままこの自我の外化であり、消失であり、そうすることによる自我の普遍態における持続である(S.376)。」言葉においては、個別的な定在に局限されたこの自我が消失するのであり、それが自我の本性でもある。そして、この自我の消失において、「自分を言い表わす自我は聞きとられている」のであり、「自我はひとつの伝染(Ansteckung)であって、これにおいて自我は自分がそれに対してそこにある人々との統一のうちに移行してしまっており、普遍的な自己意識である」ことになる(S.376)。言葉において、自我は、〈消失〉すると同時に、〈持続〉もするのであり、自我はそこで、〈普遍的〉な自己の自覚へと昂揚するのである。

言葉による自我の対象化および普遍化が他でもなく〈教養とその現実の国〉、しかも疎外が十全な形態に達せんとする領野において主体の主要な働きとして前面に押し出されることに注意が向けられねばならない。ここでの問題は言語論そのものではない。(とはいえ、言語と主体形成の連関は言語論の一つの視座をなすであろう。)言葉のこうした働きが、現実には肯定的に、関係する高貴な意識を媒介にして、「(精神的な全体の——引用者)各極いずれの概念をもその現実態のうちへと定立する」こと、あるいは、「各極が即自的にそれであるところのものをその精神となす」ことを成就する疎外に至ることが問題なのである。言葉の媒介する運動によって、国権の財富への、高貴な意識の下賤な意識への《転倒》が喚起されるのである。

#### 四

国権と財富は教養とその現実の国を構成する原理であり、繰り返せば、この国において現実的でありうる個体はその原理に媒介されてはじめて存立しうる。ところが、主体自身のうちに、この両者に関係する尺度が具有されることによって、現実を肯定し、そこで自己も肯定される高貴な意識と、現実を否定し、そこで自己も否定される下賤な意

識とへの主体の分極化が生じたのである。前者が外化を介してこの現実を不断に産出・形成しているのは明らかである。疎外が、現実の非現実への転倒が完遂されるのであれば、この肯定的態度が自己を貫徹し、その頂点において否定へと転じるのでなければならない。言葉がこの役割を担うのである。

高貴な意識は言葉を語る主体となり、《奉公のヒロイズム》から《阿諛のヒロイズム》に転じ、国権を自己という契機を具えた〈権力〉に変貌せしめる。奉公する意識の忠言はその自己外化・放棄に秘そむ矛盾を露呈した。国権と自己の両方を、国権の側では、「服従のなされている抽象的普遍者」と「この普遍者にはまだ属していない対自的に存在する意志」とに、そして、自己の側では、「止揚された定在の服従」・「自ら敬し他にも敬される即自存在」と「まだ止揚されていない純粹な対自存在」・「まだ待伏せをしている意志」とに「分解」したのである(S. 377)

こうして分解されていることが高貴な意識を純化された外化へと駆り立てる。ここで現実的であるのは〈名譽〉に媒介された国権の即自存在と、意識の側のまだ放棄されていない純粹な自己である。阿諛の言葉によって現実化されるべき未だ非現実的なものは、高貴な意識にとっては、「国権がたんに名譽としてのみならず、現実的に自分に移行している」ということであり、国権にとっては、「服従がいわゆる公共の福祉としての国権のみならず、意志としての国権になされるといふこと、言い換えると、国権が決裁する(entscheiden)自己である」といふことである(S. 378)。この非現実的なものの現実化は国権の変質とその財富への転化および高貴な意識の下賤な意識への変容をもたらす。

国権に対する阿諛・讚美の言葉が国権に自己という契機を付与し、国権を対自存在となし、《無制限な単一支配者》を生み出す。それは、「この権力の精神」なのである(S. 378)。国権が辿るこの経路を絶対主義的な君主の成立と見做すことに疑念は生じないであろう。言葉が単一支配者を存立せしめる構造と根拠が考察されねばならない。高貴な意

識の発する言葉は、端的に、支配者に《特別の名》を冠するのである。「名において個別者が純粹の個別者として妥当するの、もはや本人自身の意識のうちにおいてのみのことではなく、すべての人々の意識のうちにおいてのことである。だから名によって単一支配者は端的にすべての人々から分離せられ例外にされて孤独となる(S. 379)。」つまり、高貴な意識が「彼が何であるかをいつもいふ(S. 379)」ことが、単一支配者の存立の根拠なのであり、そして反対にここにその没落の根拠も存する。

さて、国権がかく単一支配者に変質することによって事態は一変する。自体的に存在し、個体の即自存在が確証される実在としての国権はこの瞬間にかかる実在たることをやめる。何故なら、国権はここで端的に高貴な意識に依存するもの、それによって存立を与えられるもの、《対他的》なものへ変貌してしまったからである。

「この権力は、(高貴な意識の——引用者)内的確信の外化によって、数多の点が合流していったところの自己」という点なのである。——しかしながら、国権自身のこの精神は、高貴な意識の行為と思考の犠牲をもって自分の現実と糧食とすることに存するから、この権力は自己から疎外された自立性なのである(S. 379)。」

揺るぎなく強固であると思われた絶対君主の権力の脆弱さは、この権力において達せられた自己と実在の統一としての普遍的な現実性が高貴な意識の外化に、つまり、他なるものに根拠を有することに起因する。この権力はそれ自身によって基礎づけられていない。したがって、現実性獲得が直ちに現実性の喪失になるのである。その結果、ここで、国権は高貴な意識に移行してしまったのである。

「高貴な意識という対自存在の極は思考の普遍態を外化したのであるが、その代わりに現実的な普遍態を受け戻すのであり、したがって国家の権力は高貴な意識へと移行してしまっている(S. 379f)。」

かように、国権が高貴な意識の手中に移ることによって、国権および高貴な意識の規定に《転倒》が生じる。即ち、

国権は、「自己意識の契機」となってしまったのであり、「止揚された権力」であり、それ故、「犠牲にされ委ねられてあることが精神であるところの實在」という規定を得ているのである(S. 380)。それは将しく財富がそうであった規定への転倒に他ならない。帰する所、国権は、「その概念にしたがって絶えず財富となって行く」實在であり、この運動の中で国権がたとえ「一つの現実として存立する」にせよ、その概念において、「この現実が生じる奉公と畏敬とによって反対のものへと、即ち権力の外化へ移って行く運動」に他ならないのである(S. 380)。

自己の本質である権力の外化がその概念をなす国権の末路——概念の現実化——は言うまでもなく「絶対自由と恐怖」への道であり、専制君主の現実態は断頭台の上にはかない。ところが、こうした現実性の喪失の動力は既に蓄積されているのである。「国権の意志である特別の自己は対自的に高貴な意識のさげすみによって自己を外化する普遍態に、どんなより強力な意志にも意のままにされる全くの個別態と偶然態とになってゆくのである(S. 380)。」この自己に残されたものは《空しい名》にすぎない。以上のように、高貴な意識の外化を介して国権が自己の内へ還帰することによって、国権は専制君主へ、そして、単なる名に変様した。この運動は同時に高貴な意識の規定の転倒をも顕現させる。阿諛の言葉は国権という實在と同じものである関係を確証するための主体の自己外化であった。ところが、「この意識の眞実態」は「自分の人格性の本来の断念において、普遍的な実体を現実中止揚し、引き裂くということ」に存するのである(S. 380)。同じものという関係を証し立てる行為が反対に關係する實在の解体をもたらしている。とすれば、高貴な意識の《精神》は、「自分の意志の放棄において、自分の内面を自己から疎外し、自己自身との最高度の不同におちいる」ことと同時に、「普遍的な実体を自分の下に従属させて、この実体をもそれ自身と完全に異なるものとなすことであると言わねばならない(S. 380)」。かくて、高貴な意識は、全くの不同を精神とする下賤な意識の規定に転倒しているのである。



国権において、実在と同じものであることをひたすら証しするために自己の全き外化に至ったこの主体は、その肯定的態度の故に、実在・自己の双方において、それ自身であるための規定を喪失するに至らしめたのである。

## 五

こうして国権の自己は今や「遍く普遍的に恩恵を施すもの」となり、「普遍的な権力」は「財富」となったのである(S.381)。したがって、国権に対しては、最早、下賤な意識と区別された高貴な意識は存在しえない。ところが、高貴な意識は、財富に対して「不同のもの」という態度を示したのではなく、否定的関係を自己の原理としたのではない。というのは、国権が財富に転じたとはいえ、高貴な意識の財富に対する関係においては、「意識のこの対象への無媒介の関係が定立されており、したがって、この意識はまだ対象との自分の不同を表現したのではない」のであるから、この意識は「非本質的となった普遍的なもの(＝財富——引用者)において自分の対自存在を取得し、したがって、この対象を承認し、恩恵を施すものに対して感謝の念を抱いている」からである(S.381)。しかし、教養とその現実の国の精神が全き「不同性」において真にその本性を顕わすのであるとすれば、ここでも不同の関係が現われなければならぬのである。

財富に対しても「同じもの」へという関係が転化せざるをえない所以は、端的に、「財富が既にそれ自身において対自存在の契機を具えている」ことに求められる(S.381)。つまり、財富が財富として存在するのは、対自存在の規定を具えること、すなわち、誰かの所有に帰するものであるからに他ならない。それ故に、己れの自己を確証すべく恩恵を受けることは、「自分の自己」そのものが、一つの対象的な強固な現実として疎外されているのを自分の前に見出し、そうしてこの現実をある他の強固な対自存在から受け取らなくてはならない」ことを意味するのである(S.381)

「己の自己と同じであると見做されねばならぬ財富が他ならず他者のものであり、《疎外された現実》として自己に対してある。「この意識は自分の自己がある疎遠な意志の権力の手中にあるのを見ており、この自己を手放してくれらるかどうかはその意志しだいである(S. 382)。」言うなれば自己そのものが他人によって所有されているのであり、自己であることが自分のではなく他人の意志に委譲されているのである。

かくして、高貴な意識は、端初において自己に現実性を与え、自己を確証させた実在である国権と財富とが共にかかる実在であるのを止める事を経験したのである。この意識にとっては、「自分の純粹な最も自己的な現実」が「自分の外にあって、ある他人に帰属している」のであり、「自分の人格性そのものが他人という偶然的な人格性に依存している」のである(S. 382)。ここに、主体の全き自己喪失が生じているのは明らかである。肝心なのは、自己喪失が普遍的な実在を介する主体の普遍化において生じることである。かくして、「純粹な人格性が絶対的非人格性である」事態を目の当りにさせるものとして、恩恵を受けるのに際して、この意識は、感謝と共に、「最深の屈辱感」と「最深の反抗心」とを抱くのであり、それによって、「純粹な自我そのものが絶対に分解されている」ことに至るのである(S. 382)。

財富への関係による自己分解を通して、高貴な意識の規定は倒壊し、高貴であることと下賤であることの区別は消失する。そして、教養とその現実の国における主体は、〈恩恵を施す財富の精神〉と〈恩恵を受け取る意識の精神〉の体現者へと置換される。後者は今みたようにその最深部で分裂に陥った。前者はしかしまだこの国の《肯定者》である。この国の精神が分裂にあるならば、前者もまた分裂に帰入しなければならぬ。恩恵を施す者はそれを受ける者の屈辱と反抗を背後に秘めた《感謝》を過ぎ行くものとして受け取りはする。そうして他人の自己を従属せしめたと思ひ込む。この「高慢さ」が「他の自我の内面的な反抗」と「あらゆる束縛の完全な放擲、全くの分裂」を忘れさ

けると同時に、「恩恵を施すものの思惑と意図とを最もひどく引き裂く」のでもある(S. 3831)。こうして、教養とその現実の国はその本領を發揮する。国権・財富、善・悪、高貴・下賤という諸契機が他へと転倒し、一切が自己自身との不同に陥いることによって、最深の分裂が現出する。分裂こそがこの国の本質なのである。主体は外化を介して自己と普遍的実在との現実的で自覚的な統一を創出し、そこに己れの持続的で安らいだ実在的本質を確証すべく努めてきた。分裂において、この現実態はそれ自身のうちに根拠をもたぬ全き非現実態に転じている。こうして、現実的世界の〈疎外〉はその存立原理の崩壊とそこでの主体の自己喪失として規定されうる。

さて、この分裂を直載に語る言葉が「教養の世界全体の完全な言葉であり、また真に現存する精神(S. 3841)」なのであるが、〈疎外〉という事態の中で分裂の言葉を語る意識はいかなる主体であるか。

「自分の投げ棄てられていることを投げ返す反抗が帰属しているこの自己意識はそのまま絶対の分裂における絶対の自己同一、純粋な自己意識の自分自身との純粋な媒介である(S. 3841)。」分裂の言葉を発する自己意識は、現実の国における諸契機の遍く転倒する運動に余すところなく照応し、そこで不断に自己同一を保持し続けるからこそ、転倒と分裂の真只中で、常に正反対のものの中で自己を知る主体なのである。したがって、この自己は、「自分を真実態において、また自分の概念を自覚している精神(S. 385)」に他ならない。こうした主体は、判断し、語ることによって分裂を産み出し、自己自身嵌り込んだ分裂に耐えることが可能なのである。なぜなら、「かく判断し語ることが真なるもの、不敗のものであり」、「一切に打ち克つ」からである(S. 386)。逆に、「各契機を持続的な本質態として受け取る」ものである〈誠実な意識〉の態度は「教養に欠けた没思想」と言わねばならない(S. 386)。というのも、各契機が絶えざる転倒のうちにあるにも拘らず、それが持続的であると固執するからである。

別言すれば、「あらゆる概念の、またあらゆる実在の転倒」を卒直に直載に語ることは、「押し並べて自分自身をも

他の人々をも欺瞞すること (Betrug) であるが、しかし、それは「最高の眞実さ」ともなる (S. 386f)。語られた内容は一瞬たりとも定着することなく、語られたその時直ちに真ならぬものへ身を移しているのだから、〈欺瞞〉である他はない。しかし、転倒をそれとして語る主体は、反対へと転じてしまった概念、非実在となった実在を本質態として固持するいわゆる〈誠実さ〉を良しとはしない。かくして、眞実を語る主体は「すべてのものが自分自身から疎外されている」ことを知り、疎外における諸契機の転倒を「正当に言い表わす」術を心得てもいるが、己れの実体的なものを「それが自分のうちに統一づけている不一致と背馳との側面から知っている」にすぎず、実体的なものを「把握する能力」を失ってしまっている (S. 389f)。かかる能力を喪失した主体は現実の内にかなる肯定的なものも認めることが出来ず、同時に現実的な主体として自己の《空しさ》を知らしめられる他はない。

教養とその現実の国において、個体は自己を外化し、普遍的なもの (≡現実的実在、国権・財富) を我がものとして獲得することによってそれを現実化し、そこで自ら普遍的なものとして妥当するはずであった。ところが我がものとすることによって、自体的に普遍的なものが消失したのである。「自己が妥当することそれ自身が空しいのであり、自己はこれら (≡権力と財富——引用者) を自分の威力の下において我がものとしたまさにそのときに、これらが自己存在ではなく、むしろ自分のほうが却ってこれらを支配する威力であり、これらのほうは空しいものであることを知っている (S. 390)。」現実意識にとって、現実的実在の本質が主体に存すること、その空しさが証しされ、そして、この実在によってのみ普遍的となりうる自己も同じく空しいものとなったことが知られる。疎外を媒介として、この現実のうちで自己が普遍的なものとなる不可能性が自覚されたのである。その結果、この主体において普遍妥当性をもつのは、「現実的な諸規定にも、思考せられた諸規定にも従属していない純粹な自己 (S. 390)」の他ではありえなくなる。現実的世界において求めえぬ《普遍性の獲得》を、この純粹な自己は《純粹意識の境地》に求めることになる。

## 六

《分裂した意識》を通して、現実的世界における普遍的なものの不在が知られた。そこに現われたのは《純粹意識の自己同一性》である。この純粹意識の境地における意識の営みは、その境地が端的に非現実のそれであるから、疎外の埒内にあることは明確である。

「自分自身からの疎外という精神は教養の世界において定在をもっているが、しかしこの全体が自分自身から疎外されてしまったのであるから、この世界の彼岸には純粹意識の、言い換えると思、考、す、る、こ、と、の非現実的な世界が立つている(S.391)。」

現実的世界において実現しえぬものを獲得するための非現実的な彼岸への飛翔は《逃避》であることは間違いない。ところが、非現実的であれ、逃避であれ、この世界は現実的世界の疎外態であり、したがって、この疎外された普遍性を通して、主体の普遍態への自己形成力が存するのでなければならぬ。現実的世界を脱し、最早、現実的な対象をもたぬ純粹意識である《信仰》と《純粹透見》がここでの形成の主体となる。

現実的世界においては、純粹意識は自己と実在との非現実的な統一の側面として、現実意識から分離し、それに対して立っていた。そして現実意識自身が自己から疎外され、純粹意識の境地へ転じたのである。そこで、この純粹意識の対象であり、内容をなす実在は次のようになる。

「したがって、教養の世界自身の内部では純粹な思考は疎外の一方の側面として、即ち判断における抽象的な善と悪という尺度として離れ落ちていたが、この純粹な思考が全体の運動を通過してきたので、現実態という、したがって内容という契機を獲得して、豊かにされているのである(S.392)。」

善・悪という抽象的な思考は実在への関係づけにおける、同・不同という単なる尺度であり、それ自身は無内容なものであった。内容は全て現実意識に属していたのである。ところが、対象的実在が自己意識に媒介され、意識の自己に還帰することによって、実在は現実的でありながら純粹でもあるという矛盾を引き受けることになる。「実在のこの現実態は同時にただ純粹意識の現実態であるにすぎず、現実意識の現実態ではない(S. 392)。」現実態が昇華され、彼岸へと移入されたのである。純粹意識にとつての実在のこうしたあり方が《疎外のもうひとつの形態》を規定し、信仰と純粹透見との対立を生じさせ、《新たな自己》を産み出す力ともなる。

現実的世界における実在は運動と静止、否定と肯定という対立した規定を有していた。純粹意識の領域においても、まだ「疎外」という限定の下にある」が故に、《絶対的な運動と否定》および《肯定的な静止》の対立が存続し、「両契機は二重の意識としてばらばらに分れる」のであり、純粹透見と信仰は各々の契機を受け取るのである(S. 393)。「前者の契機は自己意識のうちで自分を総合するところの精神的な過程としての純粹透見であり、そうしてこの過程が肯定的なもの意識を、対象性ないしは表象することの形式を自分に対立するものとしてもち、かつこれに向向っている(S. 394)。」両者は純粹意識の両側面として不可分であり、共に空しいものとなった現実的世界からの自己への還帰である。それ故、両者はお互いに関係しあうのであるが、その関係は純粹透見による信仰の批判となる。というのは、信仰の「絶対的な対象」が「純粹意識の普遍態のうちへまで高められた現実的世界」に他ならず、したがって、「現実の世界の分枝はまた信仰の世界の組織をもなしている」ことが純粹透見にとつては空しい現実に帰属することだからである(S. 395)。確かに、信仰も現実的世界を空しいものとみなし、その「没精神的な定在」を「外面的な仕方」——「奉仕と讚美との服従」によって「克服」し、「即かつ対自的に存在する実在との統一の意識」を自己の内産出ししようと努めるが、「現世の内ではその目標に完全に達することはない」のである(S. 396)。信仰にとって実在は

どこまでも理解しえぬものであり、それ故、此岸のものを彼岸へ移し入れ、それを絶対的実在なりとせねばならない。実在の非自己性があくまでも残るのである。

他方、純粹透見は、「実在の自己意識」であり、実在を「絶対の自己」として知り、「現実的なものであれ、自体的に存在するものであれ、自己意識にとって他なる自立的なものすべて」を否定するのである(S. 397)。信仰に対する純粹透見の批判は、信仰の対象である絶対的実在が現実意識によって我がものとされた現在のなものであるにすぎないことを暴き出すのである。

純粹透見による信仰の批判の現実的過程は純粹透見の普及・普遍化である《啓蒙(Aufklärung)》の迷信に対する闘争を通して遂行されるものである。ここではただ純粹透見の概念とその境地が登場したにすぎない。啓蒙はこの純粹透見を現実意識のうちに実現するという役割を担う。とはいえ、啓蒙が勝利し、その真理として《世界の総体》が〈有用性(Nützlichkeit)〉概念によって把握されることは既にこの純粹透見の境地のうちに含まれている。というのは、純粹透見は一切のものを自己として知ることによって、「現実的であるところのものをすべての自己意識において概念とする」ことを意図するからである(S. 397)。

「自己は自分が純粹な自己」として自分の対象であることを知っており、そうして両側面のかかる絶対の同一こそは純粹透見の境地なのである(S. 398)。「これこそが〈精神の第二の自己〉のそれであり、「自己」から疎外された精神の世界」の帰結なのである。《疎外》という運動の総体がこの自己を現わしめたと言わねばならない。

### む す び

我々は「自己」から疎外された精神の世界」を通して、ヘーゲルの疎外概念を検討してきた。今や、疎外が精神の第

一の自己を第二の自己へ展開させる動力であることは明らかであろう。『精神現象学』における疎外概念の内容および働きは中心的にはそこにあると考えることが出来る。

この疎外の基軸をなすのは、主体が対象的な世界を我がものとすることによって、自らを現実的、普遍的なものとなし、現実的世界および非現実的世界において自らの普遍性を確証しながら、その都度、自己の現実性を喪失し、普遍的でないことを自覚させられることである。主体の自己喪失は、主体自身の存立を可能とする世界の構成原理を自己自身によって崩壊させることによっておこる。疎外概念はこの点を射程に入れたものとして把握されねばならない。このようにして、疎外は主体と世界を再創造する否定的な力と言うことが可能であろう。

疎外を媒介として創出される第二の自己は啓蒙を通して普遍化され、「絶対自由と恐怖」という精神の世界経験を準備するのである。

本稿では限定された範囲での疎外概念の究明に終わった。ヘーゲルの疎外論はさらに類縁概念の検討によって補強され、その全体像が明らかにされる必要がある。疎外は『精神現象学』のひとつの中心的思想なのであるから。

#### 註

- (1) この領域に続く「II、啓蒙」におけるこの語の使用についてだけ触れておく。「実在の疎遠な、彼岸にある国としての信仰に立ち向った時、純粹透見は啓蒙である。この啓蒙はまた、疎外された精神がそこにおいて自己同一的な安らいの意識のうちへ逃れてゆくものとしてのこの国に即して疎外を完成するのである。」(Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, in G. W. F. Hegels Werke in zwanzig Bänden, Bd. 3, Suhrkamp Verlag 1970, S. 362.) 以下、原著からの引用は頁数のみ本文中に記す。傍点のことわらない限り、原著イタリック部分を示す。尚、金子武蔵氏の邦訳を参照したが、必要に応じて変更を加えた。啓蒙における疎外の構造は純粹透見と信仰とにおけるそれと変化はない。啓蒙は純粹透見の、「迷信」との闘いを通じた自己実現の過程なのであり、疎外の構造は引き継がれている。その他の箇所については、〈疎外〉論の全体



的解明の機会に譲りたい。

(2) この点と関連して、疎外と外化(Entäußerung)の連関に言及しておく。ルカーテによるヘーゲル批判——マルクスにおいて、疎外が外化の近代市民社会における規定態として区別されているというルカーテ自身の主張に依拠して、ヘーゲルが誤って両概念を同一視したという見解——に対して、むしろ、ヘーゲルにおいてこそ、両者が厳密に区別して用いられていることが宮本十蔵氏によって解明された。その際、「〈疎外〉と〈外化〉」とは、「精神」の段階では、経験的意識と哲学的考察者との割り当てられる」という区別が存するのであり、前者が後者として把握しなされるのがヘーゲルの現象学的展開の必然性であるとされる(『精神現象学』における〈疎外〉と〈外化〉)(宮本十蔵著『哲学の理性』合同出版、一九七七年、六三頁、六七頁)。

比較的新しいものでは、A・シャフが、「疎外の客観的性格を強調する」ことの重要性を説いて、両概念を区別すべきであると主張している(Adam Schaff, *Entfremdung als soziales Phänomen*, S. 48f. Europavetlag, 1977)。また、R・シャハトによれば、疎外と外化は決して「交換可能な語ではない」ことが強調され、更に、疎外は、「個人と社会的実体」あるいは人間の「現実的状态と本質的性格」の間の「分離や不調和の関係」および「疎外の克服と結合した、特殊態や我意の放棄・犠牲」の二つの意味に区別して理解されるべきだとされる(Richard Schacht, *Alienation*, p. 15, p. 35, George Allen & Unwin LTD, 1971)。私見では、個人の主体的な行為である、特殊なものとしての「自己」の放棄・犠牲の意味で用いられるのは〈外化〉であると思われる。

他方、疎外、外化が共に「〈自己〉の他有化」であり、『精神現象学』での構造上の意味は変わらない」としながら、その相違を、前者が「所在としての〈自己〉の離反」であるのに対して、後者が「所在としての〈自己〉の放棄」であるとする見解もある(加藤尚武『ヘーゲル哲学の形成と原理』一五六頁、未來社、一九八〇年)。この区別は内容上、先のシャハトによる疎外の二つの意味に近いように思える。確かに、宮本氏の言われるように、同一の事態をめぐって疎外、外化の両概念が現われることから、様々の理解が生じるように思われる。だからといって概念の意味、内容が同じだとは言えない。小論では、両者を〈疎外は外化を媒介とする〉という視点で区別し、疎外が主体にとって、いかなるポジティブな意味を有するのかを明らかにしたい。

(3) 第一の自己である「個別的な人格」が〈法的人格〉を意味するのは明らかである。第二の自己は、「一切を概念的に把握す

- る」ものとして〈純粹透見〉とされる (Vgl. Hegel, a. a. O., S. 362)。
- (4) 人倫的世界では諸個人は「非現実的な影 (Idib., S. 342)」にすぎない。
- (5) 「人格・人格性」は、その生成からみても、諸個体間の法的・外面的な関係を表わしており、疎外が論じられる場合、外化・放棄されるべき特殊態の意味で用いられる。この点、『法哲学』における自由な意志の直接態である法・権利の主体としての人格とはその内容を異にしている。(拙論「ヘーゲル『法哲学』における〈人格〉概念とその構成」〔中京大学『教養論叢』第二四巻第四号一九八四年〕を参照されたい。)
- (6) 精神の実在は、「理性」章の「精神的な動物の国」において、「事そのもの」の本質として、「個性性と現実性」および「対自存在と即自存在」の相互浸透として規定された。「精神」章以降、『実在』は概ねこの意味で理解されうる。
- (7) この概念はたんなる概念であり、判断、推理という論理的進展を辿ることによって、自己という契機を具えた『概念』となる。
- (8) 「自己意識とは対象的実在の現実的精神であって、判断は、それらを即自的にある通りのものとなす、精神の力の、対象的実在に即した証左である。」 Hegel, a. a. O., S. 369
- (9) 国権・財富、善・悪について、『ヘーゲル『精神現象学』入門』(加藤尚武編、有斐閣選書、一九八三年)は次のように言っている。『善』とは国家権力の象徴であり、『悪』の現実とは富である。これら二つの契機は対立しあってひとつの共同社会、すなわち『精神』をかたちづくっている(一九二頁)。そして、『善』を「表のタテマエ」、『悪』を「裏の現実」と解している。『表裏・タテマエ』という語の当否は措くとしても、右の規定は明らかに端初の概念の見地によるものであり、その後、直接に、推理のそれ、国権の変質と財富への転倒に進んでいる。文脈を追うことのみを必ずしも良しとするのではないが、判断において、はっきりと主体の分極化構造が示されるのであり、「教養とその現実の国」を考察するためにはこの点の確認が重要であると思われる。