

## ヘーゲル『精神現象学』における 〈近代的主体性の意義と限界〉

片山善博

私たちにとっていかなる経験が私たちの生を豊穡にし充実させるのであろうか。それは私たちの生を支えている基盤にあるものをしっかりと把握することにあるのではなからうか。私たちの生の基盤にあるものは、実体と言い換えることができる。私たちが生きていくうえで実体とは何かといえば、共同的な経験であるということができよう。なぜなら私たちは他者との関わりなしには生きていくことができないからである。他者とはこの場合たんに人間であるばかりでなく、私たちが関わりあうすべての事物が当てはまる。他者との関わりあいにおいて、充実した生を可能にするために、いかなる関係が探られなければならないか。近代的世界観では、アトム的な個人を出発点において、他者との関係を問題にしていく。つまり私の自立性や自由は前提にされていて、そのうえで他者や共同体との関係が問題になる。したがってそこでは他者や国家は私の自立や自由を制限するものとしてあらわれることになる。そもそも自立とか自由とかいうものがはじめから個人に帰属しているものであるのが問題になる。自立とか自由ということがなんであるかを突き詰めていけば他者との関わりや共同体の在り方と密接にかかわらざるをえない。探られなければならないのは、他者との共同の中でいかにして自立や自由が成り立つかである。そのためにはいかなる経験が必要なのであろうか。

他者との共同をしっかりと把握し、それを自分の生きる基盤としていくためにはいかなる経験が必要であるかという問は、ヘーゲルの思想的根幹にあるといえる。共同性を身につけていくことが、本当の自由を身につけることなのである。すなわち共同性を自己の基盤として自覚しつつ、自己の自立と自由を実現する場面をどのように規定していくかがヘーゲルの課題といえる。こうした視座は初期から体系期にいたるまでヘーゲルがもち続けたものである。『精神現象学』の基本的視角も意識が自らの経験を通じてこうした共同的なものを自

覚し身につけていく過程に照準をあわせているといえる。実体の主体化という『精神現象学』の基本的モチーフはこうした内実をもっているといえよう。では個人はどのように共同的なものを身につけていくのか。近代的主体性の意義すなわち個人の自立と自由の確立ということと有機的な共同体の確立は同時に成り立つのか。個人の側から全体を規定していくことに問題はないのか。フランス革命の理念（自由・平等・博愛）は現実の場面で成り立つのか。あるいはこうした理念を突き詰めていけばどのような帰結に至るのか。ヘーゲルがそこから何を読み取り何を作り上げていこうとしたかを見ていきたい。すなわち近代的個人主義の理念である個人の自立と自由はいかなる内実をもち、現実の場面においてどのような役割をはたしたのかをみながら、その問題点を明らかにしまたその到達点を見ていく。この点について(1)「理性章 B. C.」において近代的主体を前提にした場合、共同的なものはどのようなかたちで規定されていくかその道筋を見ていきたい。そのとき近代的個人はさまざまな問題点を露呈していくであろう。しかしそれと同時に共同的なものが自覚される過程が描かれるだろう。そしてつぎに(2)「精神章 B」とくに「啓蒙」「フランス革命」の叙述を見ていきたい。ここでは実体（全体）との関係において近代的主体が自らの自立と自由を確立していく過程が問題となるであろう。すなわち全体のなかでいかにして主体の自由が成り立つのかを描かれ、そして実体がそのまま自己となる場面（共和政）が描かれることになる。その場合どのような問題が生じるかが明らかにならう。

### (1) 近代的な理念の確立とその問題点－「理性」章を中心として－

「理性」章 B. C. において問題になっているのは、近代的主体がどのように公共性（市民的共同性）を身につけ、人倫的実体をどのように規定していくかである。それゆえ、共同性の自覚をめぐる近代的主体性の意義と限界という点からこの章を見ていく。共同的なものと個体がみごとに調和した古代ギリシアはいかに理想化されようと、もはや過去のものと位置づけられる。反面、近代は分裂の時代としてさまざまな問題を露呈させはするが、歴史的に不可避なものとして現われ、しかも近代の主体性は、近代以前に見られなかった精神史に大きな転換をもたらしたものとして登場したのである。ヘーゲルはこうした近代の主体性を積極的に認めていく中で、このことを自らの思想にいか

かしていくかを問題とする。すなわち真の共同性を考察するうえで近代的主体性の意義と限界をどう捉えていくかを問題としたといえる。これは、人間が自己の経験によって、さらに自己の経験に照らしてのみ人間と社会の問題を解決していくという、ある意味では人間を社会の中心に据えて社会を形成していくものとして考える近代主体性論の射程を見ていくことでもある。この近代的主体性の問題（他者—他的存在の問題を視野に治めつつ、自己を普遍的なものとして実現していこうという実践的意識の経験の枠組み）が「理性」章B・Cの中心的な問題といえる。「理性」章B、「理性的自己意識の自分自身を通じての現実化」は近代的主体性がいかにして生成するのかという観点からまとめられる。ヘーゲルはここで、〈自己充足の欲求〉、〈普遍的であろうとする意志〉、さらに〈訓育の意義〉を論ずることで、近代的主体が公共性（市民的共同性）を身につけていく過程を描いている。近代的主体の前提は個別的（アトミックな意味での）個人である。各個人は自己の自立性（自由）を保持するとき幸福であるといえる。したがって各個人は自立性を求めて世界（世間）のなかへと飛び込み自らの〈行為〉においてそれを獲得しようとする。この在り方は、近代的主体にとって最も原理的な構造<sup>註1</sup>をもっている。ヘーゲルは直接的な次元から考察をはじめている。しかしながら最初の「快楽と必然性」で問題となっているのは、快楽（欲望）の享受の追求を突き詰めていけば必然的に自己を失うしかないという経験である。しかしこの経験を通じて意識は必然性という「疎遠な現実」（G.W.9, S.200, 上三六九頁）に向かうのであり、これを自己の本質とし、疎遠な現実をそうでない現実にかえようとする欲求を持つのである。個人は単に自己を実現することから、世界との関わりの中で自己を実現することに向かう。ここに初めて公共性がなんであるかの経験が始まる。次に問題となる「心の法則と自負の錯乱」においては、現実世界を自己の普遍的法則に適合させるべく変革していこうとする意識（「直接無媒介に普遍的であろうとする個別性」の意識）が、かえって現実（実現された心の法則）の場面で、〈自己自身の疎外〉を経験する、さらにこの現実（公共の秩序）も自己の産物である以上、この自己意識は、どちらも自己の本質として経験せざるをえないことから、錯乱に陥ることが明らかにされる。さらに公共の秩序も「万人の万人に対する普遍的抵抗と闘争」（G.W.9, S.207, 上三八一頁）という様相を示すが、ここに示された普遍性こそ、「安定した本質という普遍性」であり、

各自に自覚されていないが「実体」として明かされる。ここに近代市民社会の二つの側面（①諸個人の競争という面②相互依存の秩序という面）が見えてきたといえる。そこで意識はこの安定した本質的なものになろうとして、安定をかき乱すかに見える個性（心を万人に通用させようとする）の廃棄に向かう。この意識が徳<sup>註2</sup>の意識である。それゆえ次の「徳と世のなりゆき」においては、意識は自分が個性に囚われていないことの証しとして「真の訓育」すなわち「全人格を犠牲にする」（G.W.9, S.208, 上三八三頁）ことをなす。すなわちこの意識にとって世のなりゆきは、普遍が個性によって転倒させられており、この「絶対的な秩序」は「転倒された普遍者」というかたちで世のなりゆきの「内的本質」（ibid., 同上）となっている。それゆえ徳の意識（個性の止揚・訓育）の意義は、世のなりゆきの「内的本質」を現実の存在とするきっかけを作るという点にある。とはいえ徳の意識は世のなりゆきとの戦いを通じて、かえって自らの実現しようとしたものが抽象的普遍であり何ら内容を持たないことが明らかにされ、世のなりゆきの肯定的側面すなわち普遍者を、現実にもたらすという個性の原理を学びとる。すなわち自己の即自（潜在的能力）を現実に移すことが、公共的秩序を成り立たせているという経験なのであり、言い換えれば自己の素質を開発し発揮することが、公共の利益になるということの確信である。ここに世界と和し、この世界の積極的側面を実現していくことで公共性を獲得し得るという近代的主体性の肯定的側面が明らかにされ、考察の対象となる。この側面を自覚的に表現したものが、スミスの予定調和的—自然的自由のシステムを持つ商業社会であろう。

「理性」章B.を通じて、意識は普遍的なものと個性という二つの側面が肯定的に媒介しあっている「世のなりゆき」を見いだすことができた。これは近代市民社会を構成する二つの側面でもある。意識は、ここまでの経験から、この構造を成り立たせているのは、自己の即自をそのまま現実へともたらすことなのだという確信を得る。「理性」章C.「即かつ対自的に実在的である個性」の叙述は、各個人が個性の原理を通じて、いかにして公共性を獲得していくかの過程をあきらかにするものといえる。すなわちここでは各個人が自己の即自（潜在的能力）を〈自分の行為〉を通じて作品（仕事）として差し出しながら、現実のなかでその作品をいかにして公共的なものへと純化させていくかの経験が描かれている。つまり無限に普遍化していく個体の在り方が〈対他

者関係〉を視野に収めながら論じられる。しかし同時に、スミスの社会観を背景とし、個人が公共性を獲得できることを前提とした近代自然法論・主体性論の一面性が批判されていく場面でもある。まずこの意識がもつ確信は、自然という本性は「普遍的場面」(G.W.9, S.217, 上四〇〇頁)であり、そこにおいて個性はそのまま普遍性をもちえ、公共性と一体化するはずだということである。というのも個体の行為にとって、行為の行なわれる場面で〈公共の世界—他者—個人〉は調和しており、「否定性一般」(ibid., 上四〇一頁)である行為は、特定の行為であるが、同時に特定のことを総括する働きを持つからである。それゆえ個人は自己の自然(潜在的能力)をそのまま現実に差し出し、さしだされた作品を通じて自己の本質(公共性)を確信できると考える。しかし現実の(具体的)場面においてはむしろ、他者にとっての存在となり、ある個人の作品は偶然性を帯び、解消される。しかしこうした偶然性を通じて個人は偶然的でない本当に普遍的なものを現実の場面で確信する。これが「事そのもの」(これは近代的な公共性の理念すなわちフランス革命に引き継がれる自由・平等と考えるのが適当であると思われる。)⁽⁹⁾である。しかし意識にとって事そのものは抽象的な在り方をしているので、各人の差し出す諸契機は分離し脱落して自立併存し、全体は、諸契機の交替によってのみ表現されることになる。すなわち差しだされた契機が他者に触れ(他者の評価の対象となり)自己の自立性(普遍的であるはずだという確信)を奪われるときであっても、意識は自己の普遍性を確信しているので、普遍性を他の契機に求めざるをえないのである。この〈諸契機の提出と自己保存の交替〉によって、各個体間の〈欺き—欺かれる〉関係は成り立つのである。しかしこうした相互欺瞞の構造を通じて〈事そのもの〉は支えられ、事そのものこそ〈万人の行為〉の基盤であることが意識されると、意識は〈自己(個体)—他者—事そのもの〉の相互浸透を確信するのである。すなわち意識は事そのものという対象のうちに〈即自存在—対他存在—対自存在〉の統一を見いだしたのであり、各個人は万人の行為である事そのものと直接無媒介に一体化したという経験をもつことになる。ここに近代における市民的公共性が確立する。ここに主体的に〈事そのもの〉を語り得る地平が開かれる。この場面が「立法的理性」「査法的理性」で問題となる。市民的公共性ともいべき事そのものの表明は、自己意識の支えとしての〈普遍と個別〉の一体性を示したという意味で、人倫的実体の意識という意義を得

たのであるが、ヘーゲルはこうした「人倫的な直接無媒介の確信」(G.W.9, S. 229, 上四二六頁)がいかにも矛盾に満ちたものであるかを明らかにしている。というのもまだ公共性(実体という意義を帯びていない)が実質的な内容を以て自覚されているのではないからである。立法・査法理性の具体的考察の意義は、その抽象性、形式性を明らかにすることで、人倫的実体がなんであるかを意識に真に具体的に自覚させる道筋を示したところにある。

「理性」章 B. C. の考察の意義は<近代的主体性>を捨象した人倫的共同体は成立しないことを明らかにした点である。では<近代的主体性>を組み込んだ人倫的共同体は具体的にいかなる形態を持ち得るのか。それが「精神」章以後展開されるといえよう。

## (2) 近代的な理念の実現とその限界

### －「精神」章 B「啓蒙」を中心として

ヘーゲルの共同性の考えを見ていくにあたって、「啓蒙」や「フランス革命」をどのように自らの思想に組み込んでいったかを見ることは重要であり、「道徳性」「絶対知」等を考察していく上でも役に立つと思われる。そもそも「精神」章 A「真なる精神 人倫」、B「自分から疎遠になった精神 教養」で問題となるのは、個人が共同体と無媒介に一体化している在り方(ギリシア)から、共同体の崩壊を通じて、個人としてばらばらに自立化していくという段階(ローマの法状態)を経て、自ら外化する段階(自己形成の過程)を経験することで、実体(共同性)の自己化が果たされていく過程である。つまり教養の段階を通じて、自立した個人は共同体のなかでの自由を獲得していくことになる。まさにこうした場面が啓蒙の切り開いたフランス革命とその帰結で問題になる。自立と自由という近代的主体の軸となる考え方が現実の場面でいかなる意義をもつのか、その肯定的面・否定的面が問われねばならない。共同体のなかでの個人の自立と自由がどういうかたちで成り立つのかというヘーゲルの共同性論の根本にある問いに啓蒙とフランス革命はどのような意義をもつかがここでの問題となる。そこで『精神現象学』「精神」章 B. II.「啓蒙」III.「絶対自由と恐怖」を中心に、ヘーゲルが自らの共同性の思想を考察するうえで、近代啓蒙の果たした役割をどのようなものとして捉え、そして近代啓蒙の帰結としてのフランス革命をどのように意義付けたか<sup>註4</sup>を、ヘーゲルの共同性について

の考え方を念頭におきつつ、明らかにすることを課題としたい。

問題はふたつある。まず啓蒙が切り開いた知の地平はどのような境位にあるのか。つまりその積極面であり、ヘーゲルが展開しようとする新たな知へどのように受け継がれているかである。二つ目は啓蒙の知とヘーゲルの共同的な知あるいは絶対知との位相の違い<sup>註5</sup>である。つまりヘーゲルは啓蒙の知やそれが切り開いたフランス革命の理念の何を批判したかである。こうした点をふまえながらこの部分を見ていく。

まずヘーゲルは啓蒙を純粹透見の普及というかたちで捉える。純粹透見とは、疎外された現実（アンシャンレジーム下のフランス）の混乱から内面へと立ち返った純粹自己意識である。啓蒙は同じ現実にも根をもつ信仰と対立するが、それは啓蒙が自己を本質とする意識<sup>註6</sup>であるのに対して、信仰が絶対的本質存在（神）を思惟の対象として知る意識であるからである。啓蒙はまず大衆を欺く僧侶階級・僧侶階級と結託する専制政治・無知蒙昧な大衆へ働き掛ける。それは大衆のうちに潜在的にある「理性的自己意識の概念」（G.W.9, S.294, 下八五一頁）に〈理性的であれ〉と語りかけることである。啓蒙は無意識のうちに大衆の間に普及する。しかもこのやり方は無知蒙昧な大衆に基盤をもつ僧侶階級・専制政治をうち倒すのにもっとも有効な方法であろう。しかしここにとどまらず啓蒙は信仰に対して否定的にふるまっていく。ヘーゲルは啓蒙の信仰に対する闘いを具体的に三側面から考察している。①絶対的本質存在をどのように捉えるか。②知という場面で意識はこの本質存在へとどのように関わるか。③行為という場面で意識はこの本質存在へとどのように関わるのか。しかしこの三側面に関して啓蒙は信仰を誤解している。ヘーゲルはここで啓蒙の批判の一面性を明らかにするのであるが、啓蒙はこの批判を通じて自らの内容を獲得するという。それゆえ啓蒙は三側面について次のように展開する。まず啓蒙は絶対的本質存在を空虚と見做す。それゆえ啓蒙は個別的存在こそ絶対的に妥当する存在（真理）と見做す。そして啓蒙は感覚的存在によって空虚な本質の内容を満たそうとする。こうして空虚な本質と感覚的現実が関係づけられることによって、万物は即自存在であるとともに对他存在であるという、有用性として捉えられることになる。こうした内容は信仰にすればとうてい受け入れられるものでないが、啓蒙は「人間の権利」（G.W.9, S.306, 下八七五頁）を主張している以上、信仰はこれを否定できない。信仰は「不満足な啓蒙」（G.W.9,

S.310, 下八八五頁)として、啓蒙のうちへと包摂される。こうして実体的なもの(即自存在)は主体の側からすっかり脱色され、主体の側からのみ意味づけられるものとなる。ここには有用性を基軸にした市民社会の現実社会への浸透ということが基盤にある。この意味で啓蒙は近代市民社会の思想的枠組みを打ち出したものといえよう。ではこの啓蒙の知が打ち出す肯定的側面がどのように展開され、現実的威力を獲得していくのかを見ていきたい。啓蒙は先の三側面についての内容を積極的に展開する。これが「b. 啓蒙の真理」である。啓蒙は自己内での対立という形をとってあらわれ、自らの諸契機に明晰になっていくことを通じて、有用性という形態で展開される。つまり理神論—経験論—唯物論という展開を通じて全体的なものを言い表わす諸契機が見いだされ有用性として把握される過程の展開といえる。つまり啓蒙はここで<即自—対他—対自>という「諸契機の自己還帰しない交替」(G.W.9, S.314, 下893頁)を展開するのである。啓蒙は信仰の対象であった絶対的な本質を脱色し、それを純粋なものとして把握したのであるが、「疎外の段階」(G.W.9, S.311, 下八八七頁)にある啓蒙は、絶対的本質存在をめぐる二つの党派(絶対的本質存在を思惟の対象と見做す側とそれを物質と見做す側)に別れることで、思惟の対象である即自存在を意識に媒介せせる。絶対的本質存在は、思惟の対象(空虚)として即自存在としてある(理神論)。しかし即自存在は自己意識の彼岸にあるというかたちで存在(意識にとっての外的存在)する。つまり対他存在としてある。しかしこれは感覚的確信によって把握される。これが対自存在の面(経験論)である。しかし経験という「関係の側面」を捨象すると「純粋物質」(G.W.9, S.312, 下八八九頁)が残る。つまりこの対自存在に対して物質は他者としてある(唯物論)。しかしこの純粋物質も自己意識との関わり(面)から純粋思惟として把握される。こうした諸契機の交替によってこの<即自—対他—対自>の運動は現実世界の場面で有用性として把握されることになる。啓蒙は世界を有用性として把握することにより、対象的契機を自己の契機とすることができ、自己を対象的に実現し得る境地を獲得したといえる。こうして啓蒙は自己による世界形成の原理を確信するのである。有用性においては諸契機の交替はまだ対象的な姿をとっていたが、これが<自己>として把握されると、対象的現実は自己の意志として、しかも万人の意志である一般意志(普遍意志)<sup>註7</sup>として把握

される。各人は絶対的に自由な意識として実体を形成しようとする。これがフランス革命である。そこでは分割を通じて組織された全体系は崩壊し、あらゆる階級も根絶される（共和政の実現）。しかしヘーゲルは一般意志の行使は、一般意志が個別意志と直接無媒介に結びついているがゆえに、逆に個別意志の実現であり、「いかなる肯定的作品」(G.W.9, S.319, 下九〇三頁)も生み出さないという。それだけでなく、「否定的行為」(ibid. 下同上)として普遍的に振る舞うのであり、他のすべての意志を排除することになる（恐怖政治）。いったいフランス革命を経験するということは何を意味しているのであろうか。ヘーゲルはここから新たな実体の生成<sup>註8</sup>を読み取り、新たな知の在り方を導き出す。では絶対的否定性によっていったい何が否定されたのか。それは自己と一般意志を直接無媒介に結びつけるその在り方である。「こうした無媒介性の消失が普遍意志そのものであり、意識は無媒介性の廃棄であるかぎり、純粹知言い換えれば純粹意志であるかぎり、普遍意志として自己を知るのである。」(G.W.9, S.322, 下九一一頁)すなわち意識は自己を有機的に（媒介的に）実体（普遍意志）へと組み込んでいくかぎり、普遍意志を自己として知り得るといえよう。もはや実体は自己にとって何ら疎遠ではない。この知こそ実体的（共同的）なものを支える知として展開されるべきである。すなわち啓蒙とフランス革命の成果はまさに普遍性を純粹に知の場面にもたらしたということであろう。「道徳性」においてはそれゆえ実体はフランス革命へといたる過程のような現実的場面で問題となるのでなく、純粹な知として〈即自—対他—対自〉の展開として問題となろう<sup>註9</sup>。共同性とはなんであるのかが純粹に知として問われることになる。これは「良心」の場面で展開され、より具体的な現実形態としては「宗教」章で「実体の主体化」というかたちで示され、「絶対知」章で普遍的自己として示されるであろう。つまり新たな実体に見合う、共同の知が展開され、それが自己としてしっかり把握される過程が描かれることになる。

ヘーゲルが真に問題にする知は具体的な共同知である。相互承認に支えられた知である。啓蒙の知は世界を自己として捉えようとするものであったが、自分に外的なものを否定する知であった。そういう意味でこの知は一面的で抽象的である。近代的な知が排他的にまたあるときには暴力的に振る舞うのは、このことによっているといえよう。啓蒙の知は有用性を通じて世界の在り方を自

己として捉らえ得ても、具体的な統治（共同体）には宿らないのである。ヘーゲルはこの点に自覚的であった。近代的主体の精神的表現である啓蒙は具体的に普遍的な知の生成にとっては、必然的で決定的な意味を持つが、ヘーゲルにとっては限定的な知ですぎないのである。では共同性に根ざしている知は具体的にどのように展開されるのか、それは本当の意味で近代的な知を克服するものであるのか。こうした点もふまえてヘーゲルが「良心」あるいは「絶対知」において共同性あるいは共同体における個人の自立と自由の問題をどのように展開していったのかを次に見ていきたい。

ヘーゲルからの引用は以下の略号と頁数を併記し本文中に註記する。

(G.W.9,・・・) Hegel: Gesammelt Werke Bd.9 Phaenomenologie des Geistes, hers, v. Rheinisch Westfaelischen Akademie der Wissenschaft, Duesseldorf. 1980. 漢数字は翻訳頁数を表す。ヘーゲル『精神の現象学』（上，下）金子武蔵訳，岩波書店

- (註1) 「快楽と必然性の特徴は・・・理性のあらゆる形態にとって原理的に妥当している」(Ludwig Siep : Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie Verlag Karl Alber GmbH Freiburg /Muenchen 1979, S.100)。
- (註2) ここではマンデヴィルが念頭におかれているように思われる。そういう意味では徳の意識に対応するのはハチスンの利他主義とも思われる。
- (註3) 「これは解釈者の数だけ解釈がある」(Quentin Lauer, S.J.: Hegel's Phenomenology of Spirit, p.166) といわれるようにさまざまな解釈がある。例えばルカーチは『若きヘーゲル』でこの事そのものを資本主義の商品関係における商品構造として捉える。そして諸個人の活動がそれに従属せざるをえない物神性の普遍化していく過程として描きだしている。またイポリットは作品を芸術家の作品として論じ、その主観性を越えたところに成り立つものとして事そのものを論じている。これは個体の内面に即した解釈といえる。フィンドレイは現代にまで射程をのばし、「事そのものの崇拜は、ドイツロマン派の典型的な悪徳であるばかりでなく、アメリカンビジネスの経営陣あるいは19世紀の帝国建設者、冷淡で恐ろしいナチス、学問や探求の純粋な専門家」(J.N. Findlay: Hegel A re-examinatin, London, p.113) に見られるという。こうした市民的公共性の持つ裏の側面の指摘は、事そのものの経験が意識のひとつの歩みであるだけでなく、市

民社会の構造的な問題であり、私たち自身の問題として深い意味を持つことを示しているといえる。そこで簡単ではあるがこの点についていくつかの問題点を挙げておく。まず「根源的な自然」の持つ抽象性が挙げられる。これは自己の素質・潜在的能力という意味である。確かに自己開発、あるいは他者との共通の基盤の確立という肯定的側面を持つが、あくまで行為を通じての自己充足（自己保存）のみが問題なのであり、リッターも指摘するように「人間の実践が社会的、歴史の実践から切り離されている。」（J. R. Ritter: Hegel und die franzoesischen Revolrtion, S.66 リッター『ヘーゲルとフランス革命』出口純夫訳、74頁）ここには封建的共同体に対しては肯定的だが、実はグロテスクな面をこの個人主義が持つことを示している。次にヘーゲルの作品についての叙述を見ていくと、作品は量的にははかられ、善悪の判断が不可能であることが示される。これはある意味では作品を作りなす行為が計算可能な行為といえることになる。この合理性こそ市民社会の合理性なのである。これが事そのものの生成にあたって個別的・偶然的なものの排除につながる。フィンドレイが挙げたナチを例に取れば、個別的な不合理性をその外部に排除する市民社会の合理性が、個体の自己性（自分へのこだわり）と直結することからくる問題といえるだろう。そして近代において善悪が問えないということは、倫理的問題がSollen（当為）を伴って語られる理由であろう（これは立法・査法理性で問題となる）。さらに見ていくと、他者との対話の場が開かれていないといえる。ここに「良心」との違いがある。他者は有限的な意味しか持たない。すなわち意識は自己の自己性を捨てきれないのである。ここに他者との間で「欺き－欺かれる関係」が生まれることになる。「啓蒙」の箇所を念頭におけば、利用し利用される関係しか成り立っていないのである。

- (註4) マルクーゼは「この書物（『精神現象学』）は、歴史についてのヘーゲルの最初の哲学的見解を示し、その究極の結論をフランス革命から引き出して、このフランス革命が、真理へ向かう歴史的ならびに哲学的な道への点回転になっている」（マルクーゼ『理性と革命』樹田・中島・向來共訳、岩波書店、1961、101頁）と述べて、ヘーゲル哲学におけるフランス革命の意義を強調している。さらにこの意義を積極的に解釈する見解としては、周知のようにリッターの解釈がある。リッターはヘーゲルの哲学を「フランス革命の哲学」とみなし、ヘーゲル哲学の意義を次の点に見ている。「フランス革命によって提出されたがフランス革命によって解決されなかったこの問題とは、自由の政治的実現ということである。」ヘーゲルはまさにこの理念の実現を哲学の課題としているとする（Joachim Ritter: Hegel und franzoesische Revolrtion, Surkamp Verlag, Frankfurt am Main 1965 S.24ff.

リッター『ヘーゲルとフランス革命』出口純夫訳、理想社、1966、27～30頁）。私としては、フランス革命についてのヘーゲルの態度は成年期から体系期にかけて変化していくが、この『精神現象学』においては、フランス革命を積極的に解していこうとしていると考える。

- (註5) 「限定された否定という概念で以て、ヘーゲルは、啓蒙と啓蒙がそこに陥ると彼が考えた実証主義的崩壊とを区別する、ひとつの要素を明確に打ち出した。もちろんヘーゲルは、否定の全過程の既知の成果、体系と歴史における全体性を、結局はやはり絶対者に仕立てあげることによって、偶像禁止の戒律を破り、自ら神話へと転落した。」(Theodor W. Adorno: Gesammelte Schriften Band 3, Dialektik der Aufklärung Surkamp Verlag Frankfurt am Main 1981 S.41 ホルクハイマー・アドルノ『啓蒙の弁証法』徳永訳、岩波書店、30頁) 啓蒙は全体的であるというのがアドルノ・ホルクハイマーの主張である。なるほどヘーゲルが捉えた啓蒙の成果も全体的な知である。ではヘーゲルが本来そうであると考えている全体の知も啓蒙の知と変わりのないであろうか。しかしながら知はいかなる意味でも全体的であるがゆえに啓蒙であるとするなら、啓蒙の特質はなくなるであろう。問題は啓蒙の知とヘーゲルが問題にする知との地平のずれである。啓蒙の理性がまさに近代的理性であるなら、近代的理性の問題点を自覚的に把握しているかどうかである。それなしには近代的啓蒙を克服し得る知の在り方はありえないだろう。その意味でも近代固有の啓蒙の特質が明らかにされねばならない。
- (註6) 「理性」章B・Cにおいては近代的主体が公共性を産み出し、普遍的なものとの個性との相互浸透というかたちで共同性を規定していくという<自己の世界化>が問題であったのにたいし、「精神」章における近代啓蒙は実体としての世界を自己としていくことに主眼が置かれている。
- (註7) der allgemeine Willenの意味内容は、フランス革命にいたる過程における場合と、フランス革命の帰結以降とでは明らかに違っている。周知のように前者においてはルソーの一般意志が問題となっている。しかしそれは個別意志との意識内での交替に基づいており、現実的な威力を持つ普遍性ではない。これに対し後者の場合は一般意志の実現として、現実的に働く否定的な威力(実体)として捉えられる。それゆえ前者については一般意志、後者について普遍意志と使い分けた。
- (註8) 金子武蔵氏はこの点(新たな実体の示唆)について、ここでは、「最終の共同体への準備がなされることはない」(金子武蔵『精神現象学下』岩波書店、1564頁以下)と述べている。しかし新たな人倫的実体が生成するという背景があってこそ、人倫的実体を支える知が、純粋に知の場面で問題になっていくと考えられないだろうか。この部分について

でのヘーゲルの叙述を見ておく。絶対自由の自己意識が否定性という普遍性の絶対的な威力を経験したことで「多数の個体的意識は……否定と区別を再び承諾し、諸群のもとへと自らを配列し、ひとつの分割され制限された作品へと帰るが、こうすることによって自らの実体的現実へと帰っているのである。……精神はこうした騒乱から自らの出発点、人倫的世界・教養の實在的世界へと投げ返されるであろう。その世界は再び心情へと至った主人の恐怖によって元気にされ若返りさせられるであろう。精神は、もし自己意識と実体との完全な浸透のみが結果であったなら、こうした必然性の循環を新しく遍歴し、幾度も繰り返すであろう。」(G.W.9, S.321) この実体と自己意識の相互浸透は「理性」章の公共性をめぐる経験の帰結であった。これのみでは意識は再び人倫の実体へと立ち返り、それから疎外された実体の経験を繰り返すのみであろう。しかし絶対的自由の示した経験はこの実体が普遍意志であり、絶対的必然性であることである。ここに新たな人倫の実体を問題にする場合のこれまでの持つ意味とは別の意義がある。

- (註9) フランス革命の現実的考察から「道徳性」への場面の展開については、消極的展開をみなす見解が多い。あるいはヘーゲルが現実的な人倫的共同性を示していないという点で、ここに『精神現象学』における体系上の不整合を見る論者もいる。しかし Merold Westphal の言うように「信仰と啓蒙によって規定された思考の非實在的世界が教養と革命というふたつの現実世界のあいだにたち和解させたように、私たちは絶対自由によって創造(より正確に言えば破壊)された現実世界と、ヘーゲルの目論みによれば絶対精神があらわれるであろうところの現実性をもった新たな世界とのあいだにたって和解させることを、道徳性に期待できるのである。」(Merold Westphal: HISTORY AND TRUTH IN HEGEL'S Phenomenology Humanities, Press International, Inc. New Jersey 1979, p.173) すなわち道徳性において実体は純粹に知の場面で考察され、ここで獲得された知こそが新たな共同体を支える知となると考えられよう。イポリットも、『精神現象学』時点のヘーゲルほど国家の絶対主義から離れたことはなかったとするローゼンツヴァイクを批判して、次のように述べている。「なぜなら、自己確信的な精神は、やはり、決断し創造するものとして〈国家〉とみなされるし、また、主観的であるが行為する精神であるからである。精神に関するこの章の第三部(道徳性)は、まさにこうした主観的側面を考察しようとしているのである。」(イポリット『ヘーゲル精神現象学の生成と構造(下巻)』市倉宏祐訳 206頁) ただし私としては、道徳性では単に主観的側面が問題になるのではなく、〈即自-対自-対他〉という契機をもつ実体が共同の知として明らかにされるという点に、主眼が置かれていると考える。