

レーベンスファイロゾフィー (6)

佐 伯 守

へ 1 へ

さて、物 (Ding) と物態 (Dingheit) についてのヘーゲルの議論をふりかえっておこう。〈塩〉を例に、ヘーゲルは次のようにいう。

(一)「この塩は単一なここであると同時に多様である。それは白いと共に、辛くもあり、結晶体でもあり、一定の重さをもつても、いる等々である。これら多くの性質はみな一つの単一なこのなかに在り、したがって互いに浸透し合っている。どの性質もほかの性質とは別のここをもっているわけではなく、どれもが媒体のどこにもあり、ほかの性質が有ると同じここに有る。それと同時に、それらの性質は、異なつたここによつて分たれていないのに、互いに浸透しながらも互いに刺激し合うことがない。白は立方体を刺激したり、変えたりはしないし、両者は辛さなどを刺激したり、変えたりすることもない。各々はそれ自身単一な自己関係 [Sichaufsichbeziehen] であるから、ほかの性質を静かにしておき、無関心なもまた [das gleichgültige Auch] によつて、ほかの性質に関係するだけである。だから、このもまた、または純粹の普遍そのものに、つまり、媒体

〔Medium〕であり、多くの性質を包括する物態である。」（樫山欽四郎訳『精神現象学』A意識二）

「いまくとへここ」を共有しながらも互いに無関心であり、触れ合うことのない多くの性質の単一な複合、それが「物態」である。問題は、物態がいかにして「物」になるのか、である。媒体は「もまた」であり、無関心な統一であるだけではない。それは「へ」でもあり、「排他的統一」でもある。「へ」の否定的性質に着目しつつ、ヘーゲルは次のようにいう。

（二）「一は、自ら単一な仕方で自分に関係し、他を排除し、そのため物態を物と規定するような、否定の契機である。性質には、規定態としての否定〔die Negation als Bestimmtheit〕がある。」（同上）

「へ」は、物の概念にとつて重要な要因であるが、それは二重の意味において成立している。一と多、自と他という二重の関係性において「へ」が成立するときにもつ「へ」の意味あいがある。物は素材マテリアの集まり（多性）であり、それを表面的にかこむ一性でもあり、かつまた、その一性において他の物と対立する差別的な存在でもある。

* 「ここ」で、「物」に関する議論をヘーゲル自身のことばで要約しておく。

「物は、（α）無関心な受動的な一般性であり、多くの性質または多くの素材のもまたであり、（β）否定でもあれば単一でもあり、つまり、一であり、対立する性質を排除するものであり、（γ）多くの性質自身であり、初めの二つの契機の関係であり、否定である。これは無関心な場〔Element〕に関係し、そこで数多くの区別としてひろがる。つまり、個別態である点がある、自らを存立させる媒体のなかでひろがって、多になるのである。」（樫山欽四郎訳『精神現象学』A意識二）

右と同じ箇所が、長谷川宏訳では次のように表現されている。

「（α）多くの性質がたがいに無関心に受動的に『……も』というかたちで一般的に重ねあわされる場面——物質ないし素材が問題となる場面。（β）否定の力によって単一性が確保される場面。いいかえれば、対立する性質を排除することによって一つの物となりたつ場面。（γ）上の二つを関係づけるところに生じる、物が多くの性質をもつという場面。ここでは、否定の力は、ばらばらの性質をそのまま受け入れるという方向と、内部でさまざまな性質を展開していく方向との二方向に働き、単一な点とし

て安定した存在となった媒体が、外にむかつてさまざまな性質の光を放射する。」

〈物〉は、その内部にかかえる一般的なへもまたへによって多性であり、その多性を否定することでへへであるが、同時に、そのへへは、ヘーゲル流に言えば、他との関係を完全に否定して、自分だけと関係するかたちで自分だけで在るような物的なへへであり、他の物との関係を遮断した点で抽象的なへへでしかない。このへへの単一性、一者性、自立性は〈関係〉のもとで廃棄されるが、それをヘーゲルは次のように表現する。

(三)「ほかでもなく、物は、絶対的な性格とその対立とによって、他の物と関係する、そして本質的にはこの関係であるにほかならない。だが、この関係は物の自立性を否定するものである。そこでむしろ、物は、自らの本質的性質によって亡びることになる。「中略」物は自分だけの有として、したがって、自己にだけ関係する絶対的否定として、措定されている。だが、自己に關係する否定は自己自身の廢棄である、つまり、自らの實在を他者のうちにもつことである。」(檉山欽四郎訳、同上)

* この箇所他の訳文を示しておこう。

「絶対の性格をもって他と対立する物は、まさに、他と関係し、その関係を不可欠の要素とするほかないが、関係は自立性の否定であるから、物はその本質的な性質ゆえに破滅していくといわざるをえない。「中略」物が自立しているのは他との関係をすべて完全に否定して、自分だけと関係することだが、自己と關係するこの否定の作用が、物を破棄するようないかえれば、他のものを本質的に認めるような力をうみだす。」(長谷川宏訳)

念のため、原文を示しておこう(マイナー版、一九二二年)。

Durch den absoluten Charakter gerade und seine Entgegensetzung verhält es sich zu anderen und ist wesentlich nur dies Verhalten; das Verhältnis aber ist die Negation seiner Selbständigkeit, und das Ding geht vielmehr durch seine wesentliche Eigenschaft zugrunde.Das Ding ist gesetzt als Fürsichsein oder als absolute Negation alles Anderssein, daher absolute, nur sich auf sich beziehende Negation; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben seiner selbst, oder sein Wesen in einem Anderen zu haben.

〈関係〉というネガティブな規定概念は、〈一〉を変貌させる。〈一〉は、関係のもとで、その自立性を失う。それは、〈一〉がその二面性において、その自立性を失うことを意味する。

失うとは、消滅の意ではなく廃棄・揚棄の意である。それゆえ、ここで、**廃棄 (Aufheben)** のもつ二面性にも、あわせて注目すべきであろう。それは、物事の必然性と非本質化との関係にみられる両面性である。物の単一性、自立性は〈他〉との関係のもとで、廃棄される。ヘーゲルはいう。

(四)「非本質的でありながらも、同時に必然的であるはずのものは、自己自身を廃棄する。〔中略〕対象〔「物」は、全く同一の点で自己自身の反対である。対象は他者に対してある限りで、自分だけで有り、自分だけである限りで、他者に対している。対象は自分だけであり、自己に帰って(反照して)おり、一である。だが、このように、自分だけで、自己に帰って、一であることは、その反対つまり他者に対する有と統一されており、それゆえ、廃棄されたものとしてのみ措定されている。言いかえれば、この自分だけの有〔Fürsichsein〕にしても、非本質的である点では、他者との関係としてそのみが非本質的なものであると、言われたものと同じである。」(檉山欽四郎訳、同上)

* 〈他者との関係〉という観点が今日ではどれほどの広がりにおいて把握されているかを、ここで見ておこう。廣松渉はヘルムホルツを援用しつつ、物(事物)について次のようにいう。

「事物の性質ないし質なるものは、実際には、その事物が他の諸事物に一定の作用を及ぼす能力にはかならない。……この作用を発現させる試薬(Reagens)をことさらに言挙げすることなく自明のこととして心にとどめておくとき、その作用を性質と呼ぶのである。という次第で、われわれは或る実体〔物質〕の可溶性を云々するが、それは当の実体の水に対する動態的関係であり、実体の重さを云々するとき、それは当の実体の地球に対する引力関係である。……ところで、性質と呼ばれるものが必ず二つの事物間の**関連**に俟つとすれば、そういうものとしての作用は、勿論、作用する一者の本性だけに依属するのではなく、作用される他者の本性との関連においてのみ甫めて存立するものであり、作用される他者の本性にも依属する。」(Helmholtz: *Vorträge und Reden*, 4. Aufl. 1896, S. 321.)。かつては、「質量」は事物が他物との関係を絶してそれ自身でそなえ

ている実質性とみなされ、事物の物理的実体性の究極的論拠とされていたが、こんにちでは、一般相対性理論にみられるように、或る物体の「質量」とはその物体と宇宙の全物体（の質量）との相互作用関係によって規定される「関係的规定性」とみなされるようになっていた。一切の物理的性質が、現代物理学の常識では、対他的関係規定性の結節なのである。——こうして、さしあたり「属性」について言えば、属性なるものはいずれも対他的関係性を俟って存在するものであり、「実体」が自分以外のものとの関係なしにそれ自身でそなえている性質ではない。いわゆる「属性」とは、実は、対他的関係規定が「物性化」され、「内自化」されて個々の「実体そのものに附属」するかのよう^に錯認されたものである。「中略」人々が、色・形・大きさ……といった諸性質の複合的統一体における実体的な「核」という表象を抱く機縁は、多くの事物において「境界的に閉じた形状」が認められ、この形状は容易に崩れず、この閉じた境界内には外物が侵入しえないこと（不可入性）、動かそうとすれば抵抗感があり（慣性・質量・重量）、触れば固いこと（固性）、事物のこういう在り方はその事物において覚知される諸多の性質が変様しても概して安定的・持続的に恒同的であること、このことの体験に根差すものと思われる。人々が色・香・味……などの第二性質や有用性にかかわる用^的性質、さらにはまた、概念的反省によって規定されるたぐいの性質、これらの性質と上述の「不可入性」「質量性」「固性」といった性質とを区別し、後者を以って事物に内在的・本有的な性質だとみなすのは諒解に難くない。しかしながら、これら内在的で本有的とされる諸性質でさえ、他物との作用的関係において甫めて「発現」するのであり、自足的な性質ではない。（なるほど、不可入性・慣性・固性のごときは、もし然々の作用関係におけば必ず発現する「可能的性質」「潜在的能力」として内自化されている。だが、対他的関係規定であることには変わりない。「性質」であるかぎり、「内在的性質」であれ「実体的性質」であれ、凡そ一切の性質が対他的関係の「内自化」されたものである。こうして、「性質」を関係規定の「結節」として把え返したからといって、さてしかし、「不可入性」「慣性」「固性」といった仮現的覚識相が消失するわけではなく、事物が不安定化して宙に浮くというようなことは生じない。それゆえ、人々の危惧は杞憂たるにすぎないのである。「中略」実在するのは「性質の複合体」（正しくは関係態の重疊的結節）だけであり、それで足りる。「担う部分」と「担われる部分」とに事物を分節化して考えるのは、日常的な思念における諒解しうべき傾動ではあるが、事柄に即して原理的にみるかぎり、一種の「方便」にすぎない。しかるに、人々は、ここでの構図を固持して、在りもしない「実体そのもの」を要請的に想定する。これが事の顛末である。』（『存在と意味』第三篇第二章第三節）

だが、ここで留意すべきは、〈関係〉概念のもつ問題性である。〈関係〉は、何ゆえ・いかにして・いかなるものとして、という問題性をうちに含んでいる。が、ここでは次のE・カッシーラーの記述を示すだけにとど

めておきたい。

(五)「分析を通じてわれわれは、あらゆるこの関係形式が『存在』の概念にも『思惟』の概念にも入り込むへということ」を、はっきりと知ることができる。しかし分析によっても、へいかにしてそれらの関係の形式が結合されるのか、あるいは、へどこからそれらが発生するのか、このことは決してわからない。……関係一般にたいしては、唯一、その論理学的意味によればそれは何へであるのかということのみが問うるのであり、どのようにそれが生じたのか、あるいは、どこからそれが生じたのかは、問うことはできない。関係の意義がへ確立されたならば、その助けと経験の導きとにより、個別の対象や事象の成立 (Entstehung) を跡づけることはできる。これに反してその関係そのものを、生まれては消えゆくへ経験的実在と同様に、さらにその背後にある起源に、心的ないし物理的『基本力』^{グレンツクラフト}に還元しようとすることは、見込みのない企てである。」(山本義隆訳『実体概念と関係概念』第七章)

へ 2 へ

まず、次の二つの文章を読むことから始めよう。ヘーゲルはいう。

(一)「意識の対極にある彼岸は感覚的な存在へと移行せざるをえないが、感覚的存在を出発点としつつ、それと意識との具体的な関係のありようを捨象すると、存在の内部でのほんやりとした動きを示すものとして『純粹な物質』があとに残る。ここで肝心なのは、視覚や触覚や味覚を捨象したとき、純粹な物質だけがあとに残ること、すなわち、純粹な物質は絵の具や石や塩などちがって、見られも、味わえも、触われもしないことを見ぬくことである。純粹な物質とは純粹な抽象体であって、思考の対象たる純粹存在や純粹思考そのものが

純粹な物質ととらえられるとき、それは、内部に区別のない、具体的性質をもたぬ、述語を欠いた絶対の存在である。／啓蒙思想のなかの一派は、現実の意識の彼岸に思考される、述語を欠いた絶対の存在こそが絶対神だと考え、すべてはそこから始まるとする。他の一派は、『物質』こそが絶対神だと考える。物質を自然ととらえ、純粹思考を精神ないし神ととらえて区別するとしても、無意識の物質の動きを自然というには、そこに生命のゆたかな展開が欠けているし、精神ないし神のもとには、ものごとに区別を設ける意識が欠けているといわねばならない。「中略」ともあれ、啓蒙思想の両派は、『ある』と『思う』が同一だというデカルト形而上学の概念に至ることはなく、純粹な存在は具体的な物〔ein konkretes Wirkliches〕ではなく、純粹な抽象体であり、逆に、自己同一の神〔das Wesen〕としてある純粹な思考は、自己意識の否定体として『ある』ものであり、また、どこまでも広がる単一体として『存在』以外のなものでもない、という思考に到達はしない。本當をいえば、思考は物〔態〕であり、物は思考である〔∴ das Denken ist Dingheit, oder Dingheit ist Denken.〕のだが。（長谷川宏訳『精神現象学』VI 精神 B・b 「啓蒙思想の眞実」）

(二)「哲学と称して、もろもろの直接的な個々の物、非人格的なものに、自立性と眞実の対自的かつ自己内的存在〔Für-und Insichsein〕という意味での、実在性があるとするような哲学、同様にまた、精神は眞理を認識しえず、物がそれ自身において〔Ding an sich〕どうであるかは知りえないのだと、断言するような哲学は、これらの物にたいする自由な意志のふるまいによって直接反駁される。」（藤野涉・赤澤正敏訳『法の哲学』844.）

物になんらかのへ内的自立性をよみこむようなフェイシズムの拒否、またカント流に物と物それ自体（Ding an sich）とを区別する見方が右で批判されている。考える、とは物態（Dingheit）のように述語性・対象性を持ち、それに即してあるのだ、とヘーゲルは言いたいのであろう*。

* 物とは何であるかの定義は、M・ハイデガールの『物への問』（有福孝岳訳）にもみられるように一様ではない。日常生活上の個々の物、物事（計画や行為）、さらには森羅万象（大自然の事象）といった物に加えて、日本語では物々しい、物騒、もの悲しい、もの思い、ものけ（物怪）、等々、多様な意味あいを示している。日本語の物は「牛」と「勿」の結合したものである。むろん、いま問題なのは、思考は物態^{デイングハイト}であり、物態が思考である、といった表現・記述の読み方である。それについて、ヘーゲル自身が注意を喚起している。

『自己が物である』といった自己超越の判断〔das sich selbst aufhebende Urteil〕が、そこにひそむ無限の力を意識されないままに、型のきまつた命題としてイメージされるとき、主語と述語がそれぞれ独立の存在と見なされ、自己は自己、物は物として固定され、一方が他方でもあるといういいかたが、子どもじみたイメージと結びつくことにもなりかねないのだ。（前掲『精神現象学』C理性V、A「観察する理性」）

右の論点をより具体化しておこう。ヘーゲルはいう。

「自己意識は物が自己であり、自己が物であることを発見した。自分がもとも対象となる現実体であることを、意識は自覚するに至ったのだ。意識は物の世界すべてに行きわたっていることを素朴に確信するという段階をぬけだして、目の前にそのままあるものは克服さるべきであり、それが対象としてあらわれているのは表面的なこと〔als Oberfläche〕にすぎないのであって、内面の本質こそが自分そのものだと確信している。したがって、意識が積極的に関係する対象は自己意識である。それは自立した物の形〔die Form der Dingenheit〕をとって存在するが、意識はこの自立した対象が自分とは異質なものではないことを確信している。」（同、C理性V、B「理性的な自己意識の自己実現」）

右の点はさらに「経験」の意味に關係する。M・ハイデガーはいう。

「意識がおのずからに、その知においてもその対象においても行為するこの弁証法的運動こそ、そこから意識にとって新しい真なる対象が発現するかぎり、経験と名づけられる当のものなのである。」（細谷貞雄訳「ヘーゲルの『経験』概念」、理想社版ハイデガー選集Ⅱ、九二頁）「ヘーゲルは経験を弁証法的に理解するというのではない。そうではなくて、彼は弁証法的なるものを経験の本質から思惟しているのである。〔中略〕経験の決定的な本質契機は、経験の中で意識に新しい真なる対象が発現するという点にある。……経験（das Erfahren）とは、意識が、これが存在するかぎり、その概念——そしてこの概念として意識は真実に存在するのである——へ向かって出掛けてゆく（ausfahren）行き方である。このように手をさしのべて出掛けて行くこと（das ausführende Auslangen）は、現れ出る真理において真理性の現出に届く（erlangen）。それに届くとき、それは現出そのものの自己現出（das Sicherscheinen des Erscheinens selbst）に達する。経験（das Erfahren）に含まれている das Fahren

は、das Ziehen というものという意味をもっている。」(同、一六六―七)

ところで、右のような啓蒙思想やカント哲学への批判がどれほどの問題性の広がりを含んでいるか、へ労働を焦点に、M・リーデルは次のようにいう。

(三)「自然がその概念上それ自体において外的なものであるように、自然的な諸事物の存在はその『非実体性』にある。直接的な個々の事物に『自立性と真の対自的かつ自己内的存在という意味での実在性』とがあるとするような』哲学は、ヘーゲルによれば、それらの事物をわがものとし『物件 (Sache)』にする『自由な意志のふるまい』によってすでに反駁されている (S44)。……したがってヘーゲルにとっては、原理的―哲学的な理由からも、社会的―歴史的な理由からも、市民社会理論を不変の目的論的自然概念や没歴史的な自然状態から導き出せる可能性は、もはやまったくありえない。それどころか、なによりも市民社会理論の基礎を労働に置いたその理論の転換こそが、『法の哲学』の第一部で出発点にされた、あの自然の非実体性と人間による自然の『物件化 (物象化)』 (Versachlichung)』の絶対的権利についてのテーゼを動機づけているのだ、と断言することができるのである。」(池田貞夫・平野英一訳『ヘーゲルにおける市民社会と国家』第三章)

右にいうへ物象化・物件化とは、直接的へ自然を所有し利用可能な形態へと造り変えることを意味する。が、物象化の意味はそれに尽きないことを指摘したのは、廣松渉であった*。

* 現実の人間の社会的関係を捨象してこそ成立する物象化について、ここで、敢えて次の長文を掲げておこう。廣松渉はいう。

「後期マルクスの謂う『物象化』は、主体的なものがストレートに物的な客体的存在へと転成するといった『主体―客体』図式に立脚した発想ではなく、(もしやそうであるならば、成程、物象化とは所詮『疎外の一形態』ということになるが)、それは、われわれ流の言葉でいえば、『関係の第一次性』という存在了解に定位しつつ、フュア・エスとフュア・ウンスという構制に俟つ規定態である。……マルクスの謂う物象化は、人間と人間との間主体的な関係が『物の性質』であるかのように錯認さ

れたり（例えば、貨幣のもつ購買力という「性質」、人間と人間との間主体な社会的関係が、物と物との関係）であるかのように倒錯視される現象（例えば、商品の価値関係や、多少趣きと次元を異にするが、「需要」と「供給」との関係で物価が決まるといふような現象）などの謂いである。このさい、人間と人間との間主体的な関係といつても、それはもちろん、いわゆる対象的存在から分離された人間どうしだけの裸の関係ではなく、況んや、静的・反省的な認知関係ではなく、対象的活動における動力学的な関わり合いであり、機能的相互聯関であつて、「対自然的かつ間人間的な動態的關係」である。——後期マルクスにあつては、近代哲学流の「主体—客体」関係のもとでの前者から後者への転化といった発想で「物象化」が云々されるわけではない。また、「人と人との関係が物と物との関係として」といつても、「生身のピッチャーと生身のバッターとの関係がボールとバットとの関係として」といつた事態の謂いではない。人々の間主体的な対象関与的活動の或る総体的な連関態が、当事者の日常意識には（そして、また、システム内在的な準位にとどまっているかぎりでの体制内的「学知」にとつても）、あたかも物どうしの関係ないしは物の性質ひいては物的対象性であるかのように映現するということ、このフエア・ウンスな事態、それがマルクスの謂う「物象化」なのである。」（『物象化論の構図』I・第三節「疎外論の止揚と物象化論」）

へ 3 へ

さて、物・物象 (Ding) や物件 (Sache) は、直接的自然との対比の観点から捉えられるべき性格のものである。それらは、所有 \parallel 利用可能な「外面性」(Äußerlichkeit) において存在している。

物の外面性とは、人間の所有意志による「自然」の外化の側面、つまり自然支配の側面である。自然から物象への転回点となるのが、「外面性」という契機である。物象 \parallel 物件には、その「内」も、その「背後」も存在しない。人間にはあらゆる「物」をわがものとし、その魂を物に注入する絶対の権利をもつ、とヘーゲルはいう (844)。へわがものとする \searrow （所有と利用）から、物 \parallel 個物が産出される経緯を、ヘーゲルは次のようにいう。

(一)「わたしが物を概念的に〔つまり本質的に、^{*}筆者〕とらえるとき、わたしは物の一般的なありかた、類としての物、物の法則、等々をとらえる。が、類や法則は個々の物のうちにしかなく、目に見えるものとして存在しているのは個物です。だから、わたしは類をわがものとすることはできず、個物をわがものとするだけです。とはいえ、個物にたいしては絶対の権利をもつていて、個物はもともとわたしのものになるべく運命づけられ、わたしから自立しては存在しません。わたしのほうは自由であり、もともと絶対の自由を有しています。〔中略〕人格たる人間、精神たる人間は、外界の事物を尊敬する必要はなく、人間の自由とは、自分の意志しだいで、他のすべてのものをたんなる材料となしうるほどに高度なものです。」(前掲『法哲学講義』§24)

* 概念的に本質志向的に思考し、とらえることはむしろヘーゲルにとっては重要事であった。ヘーゲルはいう。

「ある対象を思考するとき、対象は思考されたものとなり、感性的なものではなくなってしまう。思考することは、対象を、本質的に、また、直接に、わたし自身のものにすることであり、思考のうちではじめて、わたしはわたしのもとにあります。とはいえ、思考のなかには、いまだ形式的なものにとどまり、内容や素材は外からあたえられるものもあって、概念的な思考に至ってはじめて、対象に穴が穿たれ、対象がもはやわたしと対立はせず、対象独自のありようが無に帰するのですが。概念的に思考するとき、精神が概念的なものだから、対象は本来の精神的な対象となります。特定の内容が外からあたえられる思考もあるにはあるが、概念的思考のうちでは、すべてがわたしのものであり、わたしが概念の魂です。概念的に思考するとき、わたしは概念だけを相手とし、みずから概念となつていふのだから、自由です。」(同、序論・法〔正義〕の概念)

へそれ自身において私に對抗する対象独自のありようへ、つまり固有性 (Gas Eigene) を取りさる (無に帰せしめる) ことが、ヘーゲルの論理の特徴であると、次のように今村仁司はいう。

「ヘーゲルの精神は、きわめて活動的であり、自己を外化し、内部から外部へと脱出する。精神は自己から脱して他の何物かへ赴くとき、その動きは単なる『移動』ではなくて、外部の作り変えをする。外部を作り変えようとは、他者・外部を自己自身のものとするのである。それを『同一化』という。……ヘーゲルの同一化は、非同一なるもの・外部・異者を内に吸収することによって『他者化』する。他者とは同一性の土俵の上でのみ成り立つ。ヘーゲルにおいて重要なことは、外部に出ること、外部を製作的に作り変えて内部化することである。」(『作ると考える』第一部2)

ところで、ヘーゲル流の同一性の哲学に対してG・ドゥルーズは差異性の哲学で抗している。〈差異〉は、同質化やその逆の不等化をまき込みながら全体的同一化をめざす或る種の思想性に対して異議申し立てをおこなう立場のシンボルの役目を担っている。差異は、いわゆる〈矛盾〉(contradiction)のなかに回収・収納しえない概念である。矛盾こそ、差異の過剰、最大の差異とみなす思考は、〈同一性〉を無条件に前提しているからである。ヘーゲルの矛盾は、差異を同一性にまで連れ戻す袋小路でしかない、とG・ドゥルーズはいう(財津理訳『差異と反復』「結論」参照)。

差異は、此性、強度、永遠回帰などと強い結びつきをもち、完結性、統一性、全体性、同一性と対立する概念である。(詳しくは拙著『場所的』ということ)を参照されたい)。ドゥルーズのいう〈多様体〉^{ミユルテイブリシテ}は、全体や統合の概念と無関連である。ドゥルーズ／ガタリは〈断片〉を肯定して次のようにいう。

(一)「名詞として用いられた多様性[multiplicie、多様体]という範疇は、《一》とか多とかいった次元のいずれをも超えるものであり、つまりそれが《一》や多を述語とするといった関係が考えられるべくもないものであるが、この多様性の範疇のみが欲望する生産を説明しうるものなのである。欲望する生産は純粹な多様性なのである。つまり、統一体に還元されえないものを端的に肯定するものなのである。いまや、われわれは、もろもろの部分対象、煉瓦、残余の時代に生きているのだ。われわれはもはや、真の意味では断片とはいえないような偽りの断片を信じない。つまり、かの古代の彫像の破片のように、もともと同じ統一性に還元されるために補修や修理を待っているような断片を信じない。われわれは、もはやもとの起源にあつた全体性をも、またこれから先の目標地点にある全体性をも信じない。われわれは、もはや退屈な弁証法的発展の灰色画法を信じない。こうした画法は、かどを削って種々の破片を調和的にまとめあげようとするものである。」(市倉宏祐訳『アンチ・オイディプス』第一章)

右にいうへ退屈な弁証法的発展の灰色画法なるものが、ヘーゲル弁証法の批判であることはいうまでもない。破片・断片・部分は、弁証法のもとではへ全体へむけて廃棄・揚棄される対象でしかない。同時に右の記述で注目に値するのはへ欲望への捉え方が、へ主観―客観へ図式を脱しているという点である。たとえば、次のように。

(三)「欲望は外界の対象によって触発されるものでもなければ、内から発する内面的な衝動でもない。じつは、欲望とは、実在の中で実在を用いて実在を生産し実在を組立ててゆく働きなのである。」「……少しく具体的にひとつの生命でいえば、この体内の個々の有機物質がそれぞれに欲望する諸機械として種々に結びつきを変えながら、新陳代謝を形成してゆく事態を考えていただいてもいい。」(市倉宏祐『現代フランス思想への誘い』「アンチ・オイディプスの世界」)

* ここに見られるへ欲望へ形態は、へ超システム(多田富雄)やへ自己―生態―組織化システム(E・モラン)のあり方そのものだといいよ。開放系というへ超システムは、自己言及的・自己参照的に自己組織化をおこなうシステムである。多田富雄はいう。

「超システムは、しかし、要素そのものを自ずから作り出し、システム自体を自分で生成してゆくシステムである。要素も関係も初めから存在していたわけではない。／多様な要素を作り出した上で、その関係まで創出する。作り出された関係は、次の要素を生みだし、それを組織化してゆく。組織化されたものは、そこで固定した閉鎖構造を作り出すのではなくて、外界からの情報に向って開かれ、それに反応してゆく。反応することによって自己言及的にシステムを拡大してゆく。」(『生命の意味論』第一章)

超システムは、自己生成、自己多様化、自己組織化、自己適応、閉鎖性・開放性、自己言及、自己決定などの契機をそのうちに含むが、しかし不動のへ自己同一性は除外されている。

事物をそのへ此性*hecceteie*において捉えるか(ドゥンス・スコトゥース)、あるいはG・ドゥルーズのよ
うに、そのへ強度*intense*の点で捉えるか、それとも、その一般性や普遍性・法則性の点において捉えるか、

これは捉え方・視点の意図と目的による。その点を排除すると理論の「物神化」が生じるだろう。たとえば、エンゲルスは「質的差異」に注視して次のようにいう（『反デュリング』）。

（四）「物質そのもの als solche」というのは、純然たる思惟の創造物であり、純粹な「単なる」抽象である。人々は物質という概念で総括することによって事物 Ding の質的差異を無視する。従って、物質そのものは感性的に実存するものではない。自然科学が単元的物質そのものを探求すべく、換言すれば、質的差異をば同一的な極小微部分の組成の単なる量的差異に還元すべく志すとき、自然科学の企図していることは、サクランボやリンゴの代りに、果物そのものを見出そうと努めるのと同断である。」（廣松渉『マルクスの根本思想は何であったか』4・「マルクス主義の哲学」より引用）

たしかに、ヘーゲルの精神は、精神の外なるものをへわがものとする「ことを志向する。それはわれへの同一化をめざすことであり、差異の排除を意味する。」*

* 同一性の哲学の問題点を今村仁司は次のように指摘する。

「同一哲学の典型であるヘーゲルの体系は、一般—特殊—個別の三位一体図式で動くが、特殊も個別も一般性—同一性の地平でのみ語りうる。ヘーゲルの個別は『個物』ではない。個別のなかに個物が解消している。……ヘーゲルは『個物』（非同一なもの、同一化に抵抗するもの）をよく知っていたが、しかしかれの論理は『非同一なもの』を許さない。ヘーゲルの有名なテーゼとして、『同一性と非同一性との同一性』がある。この場合の非同一性とアドルノの『非同一なもの』とは同じではない。……アドルノのいう『非同一なもの』は、『特異な存在者』あるいは『異者』である。これは同一に對立する差異でもなく、同一者に対する他者でもない。他者とは、同一の地平ないし土俵の上でのみ成立する概念であり、実物である（ひとつの共同体のなかでは人は互いに同質の他者である）。／他者は異物ではない。ヘーゲルの止揚の論理は異物—個物を『他者』に変換する論理である。他者とは、異者から特異性を消去—消毒して、ある体系内に吸収したものである。」（『作ると考える』第二部3）

個別と個物とのちがいは、他者の位置づけ、同一化できない異者、一般性と同一性、といった論点に注目すべきである。

ところで、物の「外面性」は、物の所有、物をわがもの〔die Meinige〕とすることと関係するが、それは、

外面としての物（物件）がいかなる〈自己目的〉をもたず、また自分自身への〈無限な関係〉のもとにもなく、それ自身において外面的なものだからである。物と奴隷との同質性はこの点にある。

〈物〉は、個別的な自己意識たる精神としての〈わたし〉との関係において外面的なものであるだけでなく、それ自体において外面的である。この点をさらに見ておこう。ヘーゲルはいう。

(五)「外的存在である『物』は精神の外にあるものであり、わたしにたいし外なるものとして関係します。が、精神との関係をぬきに、それは、それ自体で、その本性からして、外的な存在でもある。精神との関係においてなりたつことが、それ自体としてもなりたつ、というのが肝心です。……物は外的存在という境地を知られないので、自分のもとに安らぐのは精神だけです。自然物は自分の外に出ているのです。「中略」自分のもとになく、自分の外に出ているのが『物』で、わたしの体も自分の外に出た『物』です。そして、物は不自由で、非人格的で、法（権利）を欠いています。」（長谷川宏訳『法哲学講義』842.）

(六)「わたしの所有する物それ自体の実質は、その外面のすがた（つまり、実質のないもの）にあり——それはわたしを寄せつけぬ内面的な最終目的ではない——、外面のすがたは、わたしがそれを使用したり利用したりすることによって現実に意味をもつ……。」（同、861.）

* これについては前掲『法の哲学』の訳文を掲げておこう。

「私の所有である物件それ自身の実体〔Substanz〕は、物件の外面性、すなわち、物件の非実体性〔Nichtsubstantialität〕である。物件は私に対抗してそれ自身のうちで究極目的ではない〔§四二〕。そして物件の、実現された外面性が使用である。いいかえれば、私とその物件について行う利用である。」（861.）

物の外面性即、物の存在性ということとは、物が自己関係をもたないということの別の表現でもある。自分が自分自身とかかわることで自分が自分自身のもとにある、という自己意識の自由のあり方が、物の外面性の対極

に存在する。数の無限、時間の無限、空間の無限は、おわりのない悪しき彼岸の無限であつて、いわば物的な無限である。無限の現在いまという現実の現在いまを生きる自己意識は、それ自身の自由にかかわっているような意識（精神）である（§22参照）。

物の外面性は、人間の自由意思、支配意志の受容面、労働の対象面（労働による加工面）である。物からの抵抗を一切うけることなきへ自由意志の創出こそ、物の支配の必須の条件をなす。へ精神の外なる存在として奴隷は支配を受ける。

* 意志がどのようなプロセスを経てへ自由を獲得するか、を次にみておきたい。そのプロセスはへ一般—特殊—個別の論理構造のなかで進行する。〈Allgemeinheit-Besonderheit-Einzelheit〉の三位一体的なつながりからは〈Singular, singular〉という特異なものが排除されているということ（今村仁司）もあわせて見るべく敢えて長文を引用したい。ヘーゲルはいう。

「§5 意志は(a)純粹に無内容な場であり、自我が内面にむかつて純粹に反省する場である。そこでは、あらゆる限定が意味をなさず、自然な欲求や欲望や衝動から直接にうまれる内容や、その他、さまざまな力によってあたえられる特定の内容は、すべて消滅する。あるのは、絶対的抽象的一般性という制約なき無限の場であり、おのれとむきあう純粹な思考である。§6 (β)自我は、無内容な空白状態を出て、区別や、限定や、具体的な内容と対象の設定へとむかう。ところで、自我のこの内容は、自然によってあたえられるか、精神の概念からうみだされるかのいずれかである。このように、自分を内容のある自我となすことによつて、自我は日常の世界へと入っていく。自我が有限で特殊な存在となるこの過程は、意志の絶対的な要素の一つである。§7 (γ)意志は右の二つの要素の統一体であり、内面へと反省し、もつて一般性へと還つてきた特殊性であり、一言でいえば、個別性である。自我はみずから決定し、一個人として自己を否定し、自己を限定し制約し、しかも、自己を失うことなく、一般的な自己と一体化し、限定された内容を受けいれつつ、自己としてのまとまりを保持する。自我は自分と否定的に關係するかぎり、みずから決定をくだす。自己と否定的に關係するなかで、自我は決定内容にこだわるようなことはなく、自分の決定だと考えるだけでよしとしている。いいかえれば、それは、たんなる一つの可能性にすぎず、自我はそれに縛られることなく、自我がみずからそれを選んだからこそ、それが内容として意味をもつのである。これが意志の自由であつて、自由であることこそ意志の概念であり、本質であり、重力である。重力が物体の本質であるように。」

（「法哲学要綱」、前掲『法哲学講義』所収）

ヘーゲルは「市民社会」(die bürgerliche Gesellschaft)の特色を簡潔にこう表現している——「市民社会の基本は、だれ一人その外には出ていけず、一切が万人の労働によってなりたつ、というところにある」(長谷川宏訳『法哲学講義』§236.)¹⁾

欲求の体系 (das System der Bedürfnisse) としての市民社会を形成し維持しているのは、「労働」^{*}である。欲求の体系とは「個々人の欲求の満足が自分の労働と他のすべての人の労働と欲求の満足とに媒介されていること」(前掲「法哲学要綱」§188.)をいう。

* この労働は「万人の労働」という性格をもつ労働である。それは、次のような内容を含んでいる。ヘーゲルはいう。

「細分化された欲求に見合うような、細分化された手段を調達する媒介行為が、労働である。労働は、自然が直接に提供する素材を、多様な目的に合うよう、複雑きわまる過程を通じて加工する。欲求を満たす手段は、変形されることによって価値と合目的性を与えられる。」(「法哲学要綱」§196.)

「労働の共同性と客観性は、労働が抽象化するところになりたつ。労働の抽象化は、手段と欲求の細分化をうながし、さらには生産の細分化と分業をもたらす。個々人の労働は、企業によって単純になり、ために、抽象的労働の熟練度と生産量は大きくなる。同時に、他人のさまざまな欲求を満たすために、人びとがたがいに依存し、たがいに関係するという事態は、技術と手段の抽象化ゆえに、全社会に広がる必然的な関係として完成される。」(同、§188.)

「労働と欲求の満足が、たがいに依存しつつ相互に関係するなかで、主観的な我欲が万人の欲求の満足に寄与するものへと転化する。特殊なものが一般的なもの「共同的なもの」によって媒介される、というこの弁証法的運動のなかで、各人が自分のために取得し、生産し、享受する行為が、同時に、他人の享受のための生産となり、取得となる。」(同、§199.)

労働は人間を「自由」へと導く解放的な契機であるが、そこに危険な否定性がひそんでいることも他方の真

実である。ヘーゲルは、ある有名な箇所、次のようにいう。

(一)「わたしの肉体的・精神的な特殊技能や活動の可能性のうち、それにもとづく個々の産物や時間的に限られたその使用は、他人に売ることができる。このような限定がつけば、それは、わたしの全体性や一般性の外に出たものとなるのだから。労働によって具体化された時間の全体や産物の全体を売るのは、わたしの魂を、わたしの活動一般と現実一般を、わたしの人格性を、他人に所有されることである。」(前掲『法哲学講義』∞ 67.)

自分が他人の所有に帰することに対抗して、自分が自分自身をへ占有取得 *Besitznehmen* するかたちで自己所有を実現することは、自分が自身の可能性・能力・資質を現実界のうちに具体的に現実化することにほかならない(同、∞ 57)。労働はその具体化を顕示するものであり、その限りにおいて肯定的なものである。労働はへ欲求の体系ののもとでは、人間の相互利他的な社会的関係の基盤をなしている。支配・服従、強制・隷従の社会的関係が人間社会を覆っていた奴隷制下においても、労働は自由への解放的な役割をはたした、という理解がヘーゲルにはある。

人間(自己意識)はいかにして自主・独立の存在たりえるのかのテーマに重要な位置を占めるへ承認の構図や生死をめぐるへ闘争の構図に、物や労働の概念はいかに関わっているのか。^{*}

* 周知のへ主人と奴隷の葛藤の場面を簡単に次に掲げておこう。ヘーゲルはいう。

「主人は自主自立の本質にかなった存在であり、物にこだわることなく純粹な否定力をふるい、この関係のなかでは純粹で本質的な行為者としてふるまうが、これに反して、奴隷は自主性のない非本質的な行為者なのである。」(前掲『精神現象学』B IV、A「自己意識の自主性と非自立性」)

「主人の意識における欲望 [Begehre] に対応するのが、奴隷の意識にとっては労働に当たるが、労働においては物の独立性がなくなる以上、奴隷は物にたいして従属する位置にあるように思える。欲望とは対象を全面的に否定し、もって、まじ

りけのない自己感情を確保するものである。……これに反して、労働とは欲望を抑制し、物の消滅にまで突きすすまず、物の形成へとむかうものである。」(同上)。

「主人に服従しているとき、自主・自立の存在は他者として自分のむこうにある。恐怖のなかで、自主・自立の存在が身を感じられる。物を形成するなかで自分が自主、自立の存在であることが自覚され、こうして、自主・自立の過不足のないすがたが意識にあらわれる。物の形は外界に打ちだされるが、といって、意識と別ものではなく、形こそが意識の自主・自立の真のすがたなのだ。かくて、一見他律的にしか見えない労働のなかでこそ、意識は、自分の力で自分を再発見するという主体的な力を発揮するのだ。」(同上)

さて、生死を賭けた闘い、いわば真剣勝負のなかでこそ、承認の關係は成立する(生の平等、死の平等)。打算にもとづくまやかしの承認關係は、いまだへ死の恐怖に達してはいない。死の恐怖こそ、奴隷をして自主・自立のへ経験をなさしめる要因となる。ヘーゲルはいう。

(一)「隷属する意識のいなく不安は、特定のなにかについての不安でもなければ、特定の瞬間に生じる不安でもなく、自分の存在の全体にたいする不安であって、それが絶対の主人のもとでの死の恐怖というものである。その恐怖のなかで奴隷の内面はくずれさり、徹底的にゆさぶられ、支えとなる一切が動揺をきたす。至る所に生じるこの純粋な運動——固定化したものすべての絶対的な流動化——は、しかし、自己意識の単純な本質たる絶対の否定力のあらわれにほかならず、自己意識の純粋な自主・自立性が奴隷の意識のもとではこのようなかたちをとってあらわれているのだ。しかも、主人のうちにある純粋な自主・自立性も対象として見えているから、奴隷は主観的にも客観的にも自主・自立の経験にさらされる。それだけではない。それはおのれの観念的崩壊として経験されるだけでなく、奴隷労働のなかで現実に崩壊を目的の当たりにする。奴隷はあらゆる瞬間に自分の前にある物の束縛 [Anhänglichkeit an natürliches Dasein] から脱しようとし、物に手を加えて変形するのだから。」(同上)

死の恐怖の経験のなかで、奴隷がむきあっているのは、主人を象徴する〈欲望〉でもある。物を思いのままに消費する (genießen) という欲望の意識たる主人は、物と自分とのあいだに奴隷を挿入することで、物の〈非独立性〉という事態を實現し、物を消費する。奴隷の〈主人〉経験のなかで、欲望もまた奴隷の経験するところとなつてゐる。

ところで、この〈欲望 Begierde〉を単に〈労働〉との対比において捉えるだけでなく、〈人間発生的欲望〉 (desir anthropogène) へと敷衍したのが、アレクサンドル・コジエーヴであった。他の欲望を対象とする欲望は、人間の潜在態、つまり潜在的な人間である、という。なぜなら、顕在的人間とは、この欲望の欲望の實現化の行為そのものだからである。

では、欲望の欲望 (人間発生的欲望) とはどのようなものか。それは、〈愛されたい〉と想うことに擬せられるという。そこにあるのは〈承認〉への欲望である。コジエーヴはいう。

(三)「他者は、私を欲することで、およそ私が欲するものなら何でも欲する。彼は自分を私と一体化させ、自分自身であり続けながら私になる。「中略」欲望を欲望するとは、『承認され』 (anerkannt) たいと思うことだと言おう。欲望の欲望、つまり人間発生的欲望とは、『承認』 (Anerkennen) への欲望である。したがって、人間とは、その欲望の欲望を満足させるための顕在的行為であるとする、人間は、承認される限りでのみ人間存在として現実存在する。ある人間の、他者による承認は、その人間の存在そのものである。(ヘーゲルが言うように、『人間とは承認である (Der Mensch ist Anerkennen)』(今村仁司／堅田研一訳『法の現象学』第三五節)

承認欲望の対極にあるのが、動物的な自然的Ⅱ生命維持的欲望、つまり自己保存的本能である。そして、人はこの動物性に執着する限り、承認は得られない。なぜなら、自然性Ⅱ動物性に執着して、それからの自由を

欲しない者（奴隸）は、他者（主人）をその自由の点において承認する資格がないからである。承認というへ非生物学的目的を優先する主人は、自分を承認する資格のない者（奴隸）から承認されることを欲しない。

支配と名誉に賭けて、生命を危機にさらすのが主人である。他方、奴隸はすでに承認をめぐる闘いのなかで生命の危機にのぞんで、生命の保持を選択した。両者はともに生命の危機を、経験している。^{*}この生命の平等の経験に加えて、奴隸は自分を承認する者をも自分も承認するという、承認の平等も経験している。この二重の平等経験からして奴隸は主人的にも奴隸的にもなりえず、公民（Citoyen）となる、とコジエーヴはいう。そして、この公民の総体的な行動が、市民社会の基盤を形成する。

^{*} 動物的であることと動物的经验を生きることとは異なる。コジエーヴはいう。

「しかし奴隸は単なる動物でもない。彼もまた承認のための闘争に参加したのであり、したがって彼もまた欲望を欲望したし、人間発生的欲望を体験したのである。たしかに彼は死の恐怖から闘争を放棄した。しかし彼が放棄したのは、承認のための闘争であって、食糧や生殖のための生物学的闘争ではない。死の恐怖（Ensch）のなかで奴隸は主人が見なかつたものを見たが、主人は単なる死の不安（Angst）を克服するだけでよかつた。奴隸は彼の本質的有限性を見だし、承認が生物学的生命を前提することを理解し、死が絶対的無、純粹または抽象的な否定性——無——であることを感じとつた。だから死の恐怖は奴隸を人間化したのである。」（同、第六七節）

主人や奴隸ということばは、へ個へがヘーゲルのいう倒錯（Verkehrung）の原理であることを象徴的に示す一対の用語にすぎない。他方、へ承認へは人間化の普遍的原理である。（未完）