

愛は死よりも冷たし

ヘーゲルの欲望理論における否定性、無限性および無規定性

ウラジミール・サファートル

(児島創 訳)

Of course all life is a process of breaking down, but the blows that do the dramatic side of the work (...)
don't show their effect all at once.

The Crack-Up, Scott Fitzgerald

もちろんあらゆる生は崩壊の過程なのだ、しかし作品の劇的な面をなす諸々の打撃というものは (...)
その効果を一度に見せるわけではない。

スコット・フィッツジェラルド『崩壊』

承認の問題

我々は今日精神の普遍性が強固に安定せしめられかつまた単独性というものが、当然のことながら、いよいよ無意味となった時代に生きている、〈普遍性〉がそのあらかぎりの伸張とあらゆる獲得済みの豊かさ
さに固執し、またそれを請求してもいるある時代に。それゆえ精神の全体的な作品において個人の活動に
帰属する分担はただ些細なものでしかありえない。だから個人がなすべきは、そもそも学の本性がすでに

含意するのとおりに、できるかぎり己を忘れ去り、自分にとって可能であることを行い、そのようなものになることである。しかし彼がほとんど自己に期待したり自分自身のために懇望したりはすべきでないだけになおさら世人も彼から多くを要求すべきではないのである。¹⁾

以上のような主張は、二〇世紀における哲学的思考の幾筋もの覇権的潮流が、ヘーゲルにおいて批判したものの全てを集約している。曰く、個人的なものがもつ差異と諸々の承認への希求とが概念的総合の諸戦略には還元不可能なことを説明できない、〈絶対知〉の全体性の哲学者。曰く、思考がいつも階層的で目的論的な数々の体系に訴え、そのようにして偶然的なもの、「ほとんど自己に期待したり自分自身のために懇望したりはすべきでない」あの偶然的なものもつ、何がしかの存在論的な尊厳を軽視することを要するという哲学的信仰の表れ。曰く、現在が「強固に安定せしめられた精神の普遍性」として現れてくるある歴史への諸々の出来事がいまだ可能的であるはずの時間を把握する能力を抜き去られた、ある目的論的なメタ歴史への信仰。この点に関して、ハーバーマスは次のように言うことだろう。

理性は、実際、以後は運命に取って代わってしまった、そして理性はいかなる本質的な射程をもった出来事もすでに決定済みであるということを知っている。だから、今日というものの価値が低下することと批判の矛先が鈍ることを代償としてのみ、ヘーゲルの哲学は近代がもつ自らの自己的な基礎づけ〔*son auto-fondation*〕に到達したいという欲求を満たしていたのだ。²⁾

こうした非難の中には、特殊なもの〔*un particulier*〕を説明できないといういわゆるヘーゲルの不可能性が現れている。特殊なものとは単なる特殊性〔*particularité*〕の条件へと還元されてはならないはずだ、という

わけである。あたかも、ヘーゲルのもとでは、特殊なものとは普遍というものの具体的実現のための機会ではなく、即目的にはいかなる現実性をもたないかのようだ。こうした非難の中には、アドルノの診断が共鳴している。「仮にヘーゲルが、普遍と特殊との同一性の教説を特殊なものそれ自体の中で一つの弁証法にまで推し進めていたとしたら、特殊なものは、少なくとも彼の言を信じれば、媒介された普遍であるのだが、普遍と同じ程度の権利を受け取ることになっていたはずである。この権利を——ちょうど息子に向かつて『貴様は自分が特別な存在〔un être particulier〕だとも思っているのか』と説教をする父親のように——、彼はそれを単なる情念の序列へとおとしめ、そして人間性の権利というものを、心理学的な仕方^{ナルシスム}で、自己愛^③であるとしてこきおろすのであるが、そのことはまさしく、くだんの哲学者の個人的な原罪などではない」。

しかし我々はこれらの解釈が、果たして十分な基礎を持っているかどうかを自問することができる。ヘーゲルは個性がもつ承認への諸要求を単に無視したのだろうか。それとも彼は、個体化の諸過程の再理解のための諸条件を、実は再構築している最中だったのか。我々が前にしているのは、ヘーゲル哲学の諸限界を定める一つの特徴なのだろうか。それともその特徴は、個性のある一新された概念、我々がいまだに競争相手とせざるをえないような概念を提供できる計画の最も重要な地点であるような特徴なのだろうか。

我々はヘーゲルが彼の個性性の概念を自己意識の概念を通じて展開しているということを知っている。にもかかわらず、ヘーゲル的な自己意識の概念は、ある自己充足的な主体性の反省性に固有な心理主義的な概念などではないということ^{キアスム}を我々はしばしば忘れがちである。事実、ヘーゲルにとって、「自己意識」とは主体と他者との間の交差配列の諸様態、自己自身の経験にとつて構成的な価値をもった諸様式を記述できる一つの関係的な概念なのである。「自己意識」とはある関係的な概念なのだから、実践的次元における自己意識の主な諸属性（規定性、自律性、自由、責任を担いいうることといった）が、それらの真の意味の中で

思考されるのは、自己性〔*自己性*〕の経験は同一性や一体性といった形式的な原則の上に基礎づけられるはずであるという信念を我々が放棄するときのみである。というのも自己意識は自己の同一性に関する直接的な把握の上ではなく、かえってこの把握の内存在性が否定するものの上に基礎づけられるからだ。この点に関して現代の観念を利用したのであれば、我々はヘーゲルのな自己意識とは主体と他者との間の物質的諸関係の内部に顕現する非同一性の基礎的経験の座〔*座*〕であると言うことができる。労働や、欲望や、言語活動といった諸現象から出発して思考される葛藤的な関係の数々だ。

しかし自己意識が一つの関係的な概念であると言うことはまたあまりにもわずかなことしか言わないこともある。というのもそれは単にあらゆる主体性が、劈頭以来、構成的にして先行的なある間主観的構造への依存の中にいるということの意味しうるだけだからだ。にもかかわらず、我々にはヘーゲルが別のことを言わんとしているように見えるのである。しかし、彼が言わんとすることをよりよく了解するために、その者とともに私が労働の、言語のそして欲望の諸々の場において構成的な関係の数々を樹立するこの他者とは誰なのかを理解する必要がある。そこにおいて彼はある別の自己意識であるのか、それともそこにおいて彼は、ある個性性を心理的表象の対象として規定するものの彼方にある、より深い他性であるのか。少なくとも意識の観点からみて、何か無規定なものの前に私を置くようなある彼方であるのか。とりわけ、この文脈において、「より深い他性」のように漠然とした表現は、何を意味しうるのか。

もし我々がこの第二の仮説をたどるとすると、なぜ、ヘーゲルにとつて、自由な個性（つまり、己の形成の過程を履行した個性性）とは無規定なものとの対決を規定の場に引き入れるようなあの個性性のことであるのかをよりよく理解することが可能であるし、またそれは、このことが原因で、有限な一規定へのあらゆる執着を弱めてしまう力をもつのである。そのことを念頭に置きつつ我々は次のようなヘーゲルの主張を理解するのではなくてはならない。「自由とはしたがって無規定態の中にあるのでも規定態の中にあるので

もない、かえってそれは双方である⁽⁴⁾ [Die Freiheit liegt also weder in der Unbestimmtheit noch in der Bestimmtheit, sondern sie ist beides]。あるいはさらにもう。「自我はここにおいて差異を欠く無規定態から差異化へと、一つの規定態を一つの内容のまた対象の規定態として定立することへと移行する⁽⁵⁾ [Das Ich geht hier aus unterschiedloser Unbestimmtheit zur Unerscheidung, zum Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstandes über]」。一つの移行である以上、〈自我〉はつねに諸々の、それらの対立者の中を通過する契機を保存しているのだということも思い出そう。このことはつまり〈自我〉がいまだに一つの〈自我〉ではないものに属する何かを、何かしら前一個体的であるもの [quelque chose qui est pré-individuel] を保存しなくてはならぬということの意味する [言わんとしている]。

諸個性性の構成の主要な過程として理解された無規定なものとのこの対決はもし我々が自己意識の形成における死や不安といった限界経験の機能について自問するならばさらに明晰となる。ヘーゲルの現象学の過度に「実存主義的な」読解に固有な動機^{モチーフ}の数々、ないしは有限性を前にした怨恨^{ルサンチマン}と諦念という意味に結びついた道学者風の十字軍に固有な動機^{モチーフ}の数々 (ドゥルーズやジュラール・ルブランが欲していたように) であることからはほど遠く、死や不安は意識の形成の道筋において大変正確な論理的機能の数々をもっている。というのも両者は、その思考が表象によってまた悟性に固有の範疇^{カテゴリー}区分の諸様態によって特徴づけられるような意識にとつては、規定を欠いてしか現われえないもののほうへ向かう必然的な開放過程を指し示しているからである。はつきり言おう。意識の形成にとつて死との対決がもつ重要性に関するコジエーヴの直観は不正確ではなかった。ただその論理的機能をもつ的確な仕方^{カテゴリー}で記述する必要があるのである。

他方では、我々がこの側面を強調するのは、いかにして個性性の承認の過程が、規定された規範的状况の中^{カテゴリー}にしか居場所を見出すことのないはずの諸々の個人的な実定的権利の純粹な承認には制限されえないかを示すためである。それはホネットが、自分はなぜ「主体自身の死であれ (他者) の死であれ、死を予想する

ことが、個人的な諸権利の請求の承認へときつとまさしく通じているはず」なのかが分からないと断言する(8) 際に支持されている立場だ。同じホネットは、無規定性の経験は意識によつて必然的に苦痛の源泉として、空虚さというあるぞつとする状態として生きられるのだとも言うことだろう。(9)

事実、もし我々が、承認の対象となるのは個人的な権利の数々、自律と自由との単独的な表現の数々のことであると考え続ける場合には、我々は死のこの機能を理解できない。しかしそれは真にヘーゲルの念頭にあることではない。彼は、自らの生を危険にさらさずとも、意識は人格として承認されうる、ただし自律的で独立的な自己意識としてではないと主張することがある。あたかも自己意識の真の自律とは数々の実定的な権利を伴う法的な人格ならびに個体化的な規定の数々という形式の彼方(ないしは手前)にある地においてしか思考されえないかのように。我々はそれゆえ、ヘーゲルはいかにして諸主体の構成が、否定性の葛藤的な経験の中で定立される何ものかとの対決と連帯しているのかを示そうと欲しているのだと言うことができる。特殊な諸文脈と諸々の規定された世界像との脆弱化に類似した経験の数々。ヘーゲルの狡智とは、この否定性の傍らに滞在することの力こそが、我々にとつて普遍的な妥当性をもちうるものの構成のための条件であることを示すことであるのだろう。

かくして、ヘーゲルの承認理論にとつて内的な諸々の緊張は、ハーバーマスが次のように主張するとき提案しているような二重性から出発することで思考されることもできない。「私」は自らを『人格一般』としても、その伝記が何人に対しても彼に置き換わることを禁じる『比類なき個人』としても理解する。認識し、話し、行動する諸主体の特徴といえるような本質的な人格的諸特徴を全ての他の人格らと共有するとき、私はある人格一般である。私は同時にある比類なき個人でもあり、いかなる他者が私に置き換えられようという事態をも排斥するような仕方により、一度に形成的でも唯一的でもあるような伝記の責任者である。(10) どのような解釈は人格主義的な個性性の概念、完全な規定の形象としての〈自我〉に結びつけられた概念を実

体化しているのだ。これが我々に対して、あらゆる規定性がその同一性を弱める無規定性の奥底によって浸食されてしまう場であるはずの、個性性の概念のもつ流動性というものを思考することを妨げてしまう。そもそも、ハーバーマスの解釈のような解釈はどれも、問いただしにも葛藤にも服することをないはずの、かえって社会的葛藤の中に現前するどんな要求に関しても原動力にあたるといえるはずの「本質的な人格的特性ら」の規定された総体として普遍性が特徴づけられるかぎり、普遍性を規範的にして本質主義的な概念として考えている。この経路は我々を、必然的に、主体という概念の実体化〔substantiation〕の方へと連れ去る。やがて見るように、ヘーゲルが普遍性に向かう道のりへの欲求において「否定的なものの労働」を、「絶望の道」を通過することを強調するのはかかる実体化を防ぐためにほかならないのである。

個体発生と葛藤

もし自己意識の形成に関するヘーゲル的な理論の展開の主要な装置を再構築しようと試みるならば、我々はいかにヘーゲルが諸主体の実践的・認知的な諸能力の個体発生についての諸考察から出発しているかを見ることが出来る。「この個体発生とはすなわち、」社会化の過程を通じて繰り広げられるある個体発生である。我々の認知的諸能力と行動の合理的規定に関する我々の諸図式との経験的発生についてヘーゲルは自問するにもかかわらず、単純に社会的相互作用の元素たる数々の中核（家族、市民社会、国家の諸制度といった）における諸社会化実践に関する分析から始める代りに、ヘーゲルはまずこれらの過程の可知性を期して、一般的な現象学的母型マトリックスの「とき何ものかを提供しようとする。これが〈主人と奴隷の弁証法〉である。

自己意識の形成と承認との諸過程についての省察における〈主人と奴隷の弁証法〉の重大な役割を批判したがる今日の数ある企図を我々は知っている。例えば、ロバート・ウィリアムズは言うことだろう。「ここ

で強調されているのは相互承認の完全な過程ではなく、この承認の失敗である」と。ヘーゲルはようやく彼の成熟期の体系においてこの「完全な過程」をついに提供することになったというのだ。しかしかかる本性の読解は『現象学』がすでに意識の観点からすれば、体系の完全版であり、その点は『大論理学』が客観的、知の観点からして、体系の完全版であるのと変わらないということ忘却しがちな傾向がある。この意味で、『現象学』が我々に示すものを、あたかも不完全な過程が問題になっているかのごとく相対化してはならない。

事実、何人もの注釈者にとっての問題は、いかに社会的承認の諸過程が、葛藤というものに存在論的な地位を与えるようなある欲望によって媒介されるのかを（主人と奴隷の弁証法）が示してくれる、その仕方に関わっている。それは欲望というものが、劈頭以来諸関係の構成をもつばら支配と隷属との諸々の力学から出発してのみ可能にするものとして提示されているかぎりにおいてである。欲望を通じて、私は他者を、自律を欠いた対象〔客体〕の条件へと従わせようと努める。その本質が私の欲望の単なる支えであることに存するようない個の他者を、ということだ。しかし欲望とは他者への関係の最初の様態なのであるから、そうなるそれが創設する葛藤というものはある存在論的所与の、すなわち克服不可能な仕方で自己意識の存在様態を規定する所与の重みをもつはずだ。

にもかかわらず、もしそれが事実であれば、その場合このヘーゲル的な図式に伴う、一つの問題があるように思える。というのも「ヘーゲルによれば、承認の過程は〈自我〉が自己自身の外部に存在するという事実、つまり〈自我〉は対自存在としては無化されて自己自身をただ他者の中にしか直観しないという事実とともに開始する。にもかかわらず、これは闘争ではなく、愛の構造である」¹²からだ。他者との葛藤はただ、私が他者は私を承認することをすべきだし、できるのだと前提する場合にしか意味をなさない。もし他者が私を承認することができないか（なぜなら彼は、例えば、狂人だから）もしくはすべきでない（なぜなら彼は、

例えば、私が軽蔑する相手だから」と私が信じるならば、その場合承認への要求はないはずであるし、他者の利害関心の体系を私の欲望に従わせる試みはないはずだ。しかるに私が他者は私を承認することをすべきだできると信じるとすれば、その理由は我々が「愛」と呼ばなくてはならないような、また諸関係の間主観的にして問題含みでない基盤として役立つような、ある先行的な紐帯の型があるからだ。こうして、ヘーゲルは社会的諸要求の規範的な根拠として愛を提示することから出発して、主体間の承認に関する葛藤的な諸過程の記述を開始しなくてはならなかったはずだ。何か一八〇五年の『精神哲学』のごとき、若書きの文章群において彼がしたようなことを。

〈主人と奴隷の弁証法〉に立ち戻ることは、にもかかわらず、なぜヘーゲルが愛を「相互的承認の一般的構造」として取り戻そうとする今日の諸々の企図に同意しえないのかを我々に説明してくれることができ。このとき愛は、個性性の社会的規定の全過程の展開にとつての一次的な間主観的場としてきつと現れてくるはずのものとなっている。これら今日の企図は相互的依存と補完性との諸関係がもつ交コミュニケーション流的なパラダイムの内側で愛を思考しようと試みる。しかしヘーゲルが示そうとしているのは〔むしろ〕、相互作用と社会化との諸過程が、ある欲望によつて媒介されているということだ、ということも大いにありうる。その不透明性と否定性とは、愛の一次的な間主観性を問題含みなものとしてしまうようなある欲望だ。⁽¹⁴⁾〈自我〉がつねに、ある種の仕方で、自己の外にいることになるようなある個性性において私が承認されるときにしか、満たされえないことであろうある欲望であり、それを満たすことが我々を、強固に個人的な形式としての〈自我〉の放棄のほうへと導いてゆく欲望だ。

確かに、対象との否定的関係としての欲望は克服されなくてはならない。にもかかわらず、そのことは強固に個体化されかつ規定された主体らのある種の相互作用の取り戻しを意味してはいない。そのことはまた共生的未分化という前一個体的な過程を社会的諸関係の展開にとつての地平として定立することを意味

してもいい。私としては、欲望の否定性の経験は、ある仕方、自己と他者とへの関係の諸様態の再構築にとつての根拠として保存されることであろうということを示したいと思う。そのことが、交^{コミュニケーション}流的なパラダイムに属するあれこれの形式に結びついたあらゆる愛の概念を問題含みなものとすることを強いるのだ。『現象学』の文章に戻ると、我々は欲望というものが、あるかなり重要な文脈において初めて現れてくるのを見ることになる。これは、自己意識と対象意識との間の統一性の実現のための諸条件に関する議論である。「現象」の概念は、「即自的にはいかなる存在もたない差異」（それがある〈他者〉にとつての現れでしかないかぎりで）として、自己意識の己自身に対する分裂の形象であった（本質とはつねにある接近不可能な〈他者〉、物自体の中にあるかぎりで）と言うとき、ヘーゲルはこう主張するのだ。「自己意識の統一性は本質的とならなくてはならない、すなわち自己意識とは欲望一般 (Begierde überhaupt) なのである」。

ヘーゲルが「欲望一般」と呼ぶもの、すなわち、この規定された対象への欲望ではなくて、その一般的な意味において、主体と対象との間の関係の様態としてとらえられなくてはならないような欲望のこの導入は何を意味するのか。事実は、ヘーゲルは諸現象の彼岸の本質として現れてくるものとの自己意識の統一性、知と諸対象の本質的な規定との間の統一性は、我々が主体と対象との間の諸関係をただ単に認識の関係としてではなく、とりわけ欲望と満足の関係の数々として理解することができるようになってはじめて可能であろうと言おうと試みているのである。

原理上、そのような主張というものは大変危険なものに見える。ヘーゲルは認知的要請の数々をさまざまに実践的利害関心に従わせる、ある種の野蛮な心理主義を起動させているところなのだろうか。あるいは彼はもつとのちにニーチェやフロイトもするように、実践的な合目的性の実現において現前する利害関心、すなわち「欲望」の範疇^{カテゴリー}がもつ哲学的尊厳を取り戻すように我々を仕向ける数々の利害関心を通じて、理性は己の手続きを規定する（理性は合理的で合法的なものを規定するのだが）と主張しているところなのだろう。

か。

事実、この第二の道が最も的確であるように見える。この意味で、我々はその点をよく見てとつて一人の注釈者である、ロバート・ピピンにしたがうことができる。「ヘーゲルは客観性の問題、我々が客観的な請求として受け容れているつもりのもに相関的な問題とは、欲望の満足の問題であると言っているように思える。彼は真理とは実践的な合目的性の数々によって全面的に相対化されると言っているように思える（∴）あたかもヘーゲルが、大勢の人が一九世紀にも二〇世紀にもしたように、成功した説明として価値があるものは我々が解消せんと欲する実践的諸問題と関係を有するということ（∴）認識は人間的な利害関心に関する一つの問いかけであるということを主張したがっているかのように一切は進行する」¹⁶。

にもかかわらず、ヘーゲルはこのようにして真理への普遍的な諸要求を、数ある利害関心と数ある特殊な欲望とによって標示される諸文脈のもつ偶然性へと従わせる相対主義の一形式の中に入りこみつつあるように見える。ただしヘーゲルが諸々の実践的な利害関心は諸性向の特殊主義によって導かれるものではないこと、かえって自分たちの欲求の満足を念頭に置く実践的次元の中に入るとき、諸主体は必然的に理性の普遍的な諸要求に到達するのだということを示すことができる。すれば話は違ってくる。また、経験的なものと超越論的なものとの間の厳格な区別の数々を認めることを欲しないために、ヘーゲルは感受的な欲望と自由な意志との間の断絶の数々を樹立することに乗り気ではないのだということをも思い出そう。というのも自由意志の普遍性に固有でありながらすでに欲望の内部に現れてくるような何ものかがあるからだ。

この種の主張は二〇世紀の批判的思考の覇権的な諸傾向の流れと逆方向に進むように見える。例えば、フランクフルト学派の理論家たちによって定立されるのがつねであるあの問い、フロイトの精神分析とそれが実践的認知的な諸能力の個体発生に関して行なう葛藤的な記述によって提示される問いを再説すれば、十分である。社会化と個体化との数ある覇権的な過程において現前する合理性の諸要求に順応するためには、何

を失わなくてはならないのか。家族の成員として、市民社会の主体として承認されるためには何を失わなくてはならないのか、等々。あるいはさらに、これらの要求を持続的なものにするために払わなくてはならない代償とはいかなるものか。「真の自由とは、倫理的な生であるかぎりにおいて、意志が目標として主観的な、つまり利己的な利害関心の数々をではなく、ある普遍的な内容をもつというこの事実である」といった主張の数々を支持するためにはいくらか支払わなくてはならないのか。アドルノが言ったように、我々はここでは「人間性に属する権利をあたかもそれが自己愛でしかないかのように心理学化する」ある企図を前にしているのだろうか。

にもかかわらず、ヘーゲルの正確な読解は、いかに彼が、社会化と個体化の数ある過程を通じて全面的に実定的な〔肯定的な (positive)〕仕方で規定されるわけではないものに対して敏感であるか、ということを経々に示してくれる。それゆえ、ヘーゲルのもとでは、主体の個体発生は社会的葛藤の恒久的な歴史であるのだ。主体の個体発生は、主体性と否定の存在論とを結びつけるあのヘーゲル的な仕方の中に顕現する葛藤がもっている、存在論的な先行性の承認なのだ。ヘーゲルは彼の「生命」の概念の核心に葛藤を置くことによって、彼の自然哲学を通して「葛藤の概念を自然化する」ことがある。この「生命」の運動は、自己意識の自己定立という反省的な過程の見本を提供しつつ、自己意識の規定の内部で反省的な仕方でやがて取り戻されることだろう。それでは葛藤のもつこの存在論的本性を、ヘーゲル的な欲望概念への注釈を通じて理解することを試みてみよう。

欲望に真に欠けているものは何か

ヘーゲルにとって、欲望 (Begierde) とはそれを通じて自己意識が自らの展開の最初の段階の中に現れて

くるような当の様態である。この意味で、それは、同時に、社会的相互作用の様態でもあれば対象関係の様態でもある。ヘーゲルはまた自己意識の規定に関する別の二つの操作子をも提示する、すなわち、労働と言語である。労働とは「抑制された欲望」であり言語は労働と同じ表現的な力学に服しているかぎりで、これら三つの操作子が互いの間に数々の深遠な分節化を樹立する。

プラトンに帰着する、欠如の顕現として欲望を理解する一つの長い伝統にかほどヘーゲルが自らを結びつけているように見えるかをまず思い出そう。例えば、『エンツュクロペデー』の欲望についての主な主張を見てみよう。

主体は対象の中に自分自身、欠如、「*son propre manque*」を、自分自身の一面性を直観する、——彼は対象の中に何かしら彼自身の本質に所属していながらも、それでいて、彼には不足しているものを見る。

自己意識は一人の存在者ではなく、ある絶対的な活動である以上、この矛盾を取り除くことのできる状態(U)にある。

くだんの主張はこれ以上明晰ではありえなかつた。欲望を鼓舞するものとは対象の中に直観されて現れる欠如である。ゆえにそれは主体の本質性を規定するものとして定立されうるような対象である。自分の本質を一つの他者（対象）の中にもつこと、それは意識が克服することのできる一つの矛盾である。なぜならば意識とは正確には一人の存在者ではなく、定立的であるがゆえに、自己自体を他者として受け取ることができ、またこのようにして対象を自己と同化することのできる反省という意味で一つの活動であるからだ。この欠如の経験はやはりヘーゲルにとつても中心的であるがゆえに、彼は生き物の特種性をそれがもつ欠如を感じうるという能力、生き物を運動へと導くこの興奮（*Erregung*）を感じうるという能力を通じて定義す

ることもある。同じ仕方でも、主体の本質を対象の中に定立する一つの欲望によって産出された、自己の矛盾 (*Widerspruch seiner selbst*) を耐えうるものとして彼は主体を規定する。ヘーゲルは次のように主張するとき、欠如がやはり主体の定義にとって中心的であるということを感じているのだ。

一脚の椅子が、三本の足をもっている場合に見つかる欠如というものは、我々の内にある「と、い、う、の、も、そ、れ、は、椅、子、の、概、念、に、対、す、る、欠、如、で、あ、る、か、ら、だ、」。しかし、生命においては、欠如がありはするものの、も、か、か、わ、ら、ず、欠、如、は、そ、こ、で、は、等、し、く、取、り、除、か、れ、て、も、い、る、、なぜならば生命は欠如としての限度に関する知をもつからである。苦痛を経験することは、そのようにして、上等な諸自然の特権である。自然が高等であればあるほど、いよいよそれは不幸を経験する。偉人は大いなる欲求をもっておりそれを取り除くように駆り立てられる。偉大な行動は魂の深い苦悩からしか生まれない。悪の起源等々に関する問題は、ここにその解消を見出す。¹⁸⁾

にもかかわらず、この点を主張することはいまだあまりにもわずかしかならないことである。というのも、もしも欲望が欠如でありたとしても対象がこの欠如の本質的な規定として現れるとすれば、その場合意識は自らの満足を対象の消費の中に見つけると主張せざるをえなくなりそうだからだ。しかしそんなことは起きない。というのも欲望とはある自然的欲求の満足に結びついた志向的機能ではないからだ。欲望を通じて意識は自己を対象の中に直観すること、自己を対象とみなすことに努める。これが満足の真の原動力である。事実は、欲望を通じて意識は自己自身を探し求めていくのだ。というのも欠如とはと、り、わ、け、意、識、の、存、在、様、態、、有限な諸規定はつねに存在を取り逃がすということを強調する意識の一存在様態であるからだ。

欲望を欠如であるとするこの命題がとりわけドゥルーズとガタリに由来する諸々の猛烈な批判の対象と

なつたことを我々は知っている。彼らの標的はヘーゲルの欲望概念の中に現前する否定性に関する錯覚的
なかつ道徳的に疑わしい形而上学に劣らずラカン派精神分析によってなされたヘーゲルの概念の使用で
あった。彼らにとって精神分析が欲望を社会化する仕方は、ちょうどヘーゲルのもとでそうであるごとく、
否定性や、喪失によって、決して忘却されえない葛藤、怨恨、ルサンチマン有限性を前にした諦念によって特徴づけられ
るようなある欲望を産出するはずなのである。にもかかわらず、「欲望は何も欠いてはいない」、とドゥルー
ズとガタリは言うことだろう。「それは己の対象を欠いてはいない。むしろ主体こそが欲望には欠けている、
あるいは欲望こそが固定した主体を欠いているのだ。それはただ抑圧によってしか固定した主体をもつこと
がない」¹⁹。

しかし我々は、欲望の本質が欠如であるという命題を理解するには、少なくとも三つの異なった仕方があ
ることをまず思い出そう。第一に、欠如とは単に欲求のある規定された対象の剝奪でありうる。それが諸欲
求の諸体系の自然化を要求するかぎり、それはヘーゲルのおよびラカンの立場ではない。

第二に、欠如とは経験的諸対象に対する欲望の超越を指示しているのだから、ある意識の存在状態のこと
であると我々は言うことができる。我々ここではプラトンによって切り開かれた道をたどることができる。
プラトンがソクラテスに、『饗宴 *Le banquet*』の中で、人間は「彼が所有していないもの、彼が自らのそ
れであるのではないもの、彼に欠けているもの」を欲望するのだと主張させていることを我々は知っている。²⁰
そこからして〈愛〉エロース [Eros] とは二つの反対なものの中の仲介者なのだという主張が出てくる。それは欲望
(*epithumia*) が探し求める諸々の美しいものの、それについてある種の知を私がつけている諸物の欠如を顕
現せしめる。そのことがプラトンに、欲望の対象とは、私がついていないものであると同時に私の内にある
ものでもあると言うことを許すのだ。

にもかかわらず、この欠如は感覚的諸対象の次元に結びついてはいない。というのも「しかじかの身体

中に存する美はある別の身体の中に存する美の姉妹なのであり、そして、感覚的形態の中に美しいものを追い求めなくてはならない場合、全ての身体の中に存するのは一つの同じ美なるものだと言断しないのは度し難い乱心であるはずだ」からである²¹。感覚的なもののこの悪しざまな形容は死んで腐敗すべき定めにあるものの彼岸にある「美しいものの本質自体」のほうへと我々を導くはずの一連の禁欲苦行の始まりを可能にする。それを見ることで、美しいものをその純粹性において解き放つことも、美しいものが、その形相の本性がもつ単一性において顕現するための空間を開くことも可能となるはずのある本質だ。我々はこの禁欲苦行において、「人は特殊性を我々の背後に置き去りにする」と主張することができよう、あたかも死すべき自然の秩序に属するものの本質性を、それも我々に帰属してはいるのだがしかし直接的に利用可能ではない何ものかの本質性を考慮して、否定する場合のように。かくして欲望の否定性とは、結局のところ、経験性に対する存在なるものが持つ、汲み尽くしえない超越の志向的顕現であるはずだ。

ドゥルーズとガタリはまさにこの側面のことを考えつつ、欠如としての欲望に対する彼らの批判を展開した。全てはあたかもヘーゲルとラカンがこの超越の図式を利用して、それを一つの否定神学の内部に置こうとしているかのように進行している。そこにおいては、感覚的なものの悪しざまな形容を産出するものは理念^{イデア}の超越ではなく、「純粹な否定性」なのであってそれは、ただ感覚的な有限なる規定を克服する行為の無限反復を通じてしか現れてこない、「すなわち」消失し続けなくてはならず、消失しつつ保存されなくてはならないような、ある有限な規定の無限な行為を通じて「ということなのだ」、それも「何のためかといえはびとえに」否定性が何がしかの現実性をもたんだがためなのだ。

にもかかわらず、この問いは、欲望をその否定性においてヘーゲルが定義していることに固有な争点ではないと我々は言うことができる。というのも欲望の否定性はコジエーヴのような人物（結局のところ、ドゥルーズのヘーゲル読解における主要な参照先にあたる）が欲したごとく、超越というものの持つ否定する力

からやって来るのではないからである。超越へのそのような訴えは、ヘーゲルのごとき、絶対知を経験的なものとの和解として理解する一人の著者にとってはなじみのないものである。この点に関しては、次の点を再説するだけで十分だ。すなわち、絶対知によって産出される和解について語るとき、ヘーゲルは主体と対象との間の総合を産出できる一つの無限判断を提示しているのである。これが「自我」の存在は一つの物である (*das Sein des Ich ein Ding ist*)⁽⁸⁾、もつと正確には、ある感覚的にして無媒介的な物 (*ein sinnliches unmittelbares Ding*)⁽⁹⁾ であるという主張である。

無限の概念に訴えること

事実、欠如としての欲望という彼の概念とともにヘーゲルが念頭に置いていたことを理解するためには、我々は欠如を剝奪として、超越として理解してはならず、無限の顕現 (*manifestation de l'infini*) として理解してはならない。もしも欲望の満足が、他者を「自我」へと自己愛的 (あるいはヘーゲルとともに語りたいと欲するのなら「利己的」) に従属させることではないようなある享楽を産出する諸対象の消費を通じて現れてくるのだとすれば、この無限は悪しき (*mauvais*) もの「悪無限」であるかもしれない。しかしこの享楽が有限な諸規定から解放された数々の対象と対決するときそれは真無限 (*vrai infini*) であることだろう。

欠如はヘーゲルにとってあるきわめて正確な歴史的文脈における意識の存在様態として現れてくることを思い出そう。近代における生の諸形態にとって、根拠として役立つもの問題化によって特徴づけられるある文脈だ。ヘーゲルは近代のことを、精神が己の実体的生の直接性を「失った」歴史的時期として理解している。つまり精神にとっては、そこではもはや何ものも、諸価値に関する多数の社会的諸領野を統一できる

ようなある権力の中に実体的に基礎づけられたものとして現れてくることはない。そこからして次のごとき時代診断が出てくる。

「近代においては」ただ単にその実体的生が彼「精神」にとつて失われているのみならず、あるそのような喪失といまや彼の内容を構成する有限性とに彼はまた意識的でもある。自らの汚辱に反応し、自らの悲惨を告白し、それに対抗して呪いの叫びを投げつけつつ、精神は哲学に対して自分が何であるかに関する知を懇望するというよりもこの失われた実体性と存在の密な堅固さとを哲学をあてにして復元する手段を懇望している。⁽²⁴⁾

ヘーゲルよりも何十年も後に、デュルケムやマックス・ウェーバーの社会学は近代を、社会化の安定した諸地平の喪失から来る無規定性につつまれる種の主観的感情がみられる時代として特徴づけるため、これとよく似た分析の枠組の数々を提示することだろう。近代生活における諸価値の社会的圏域の自律性は、数ある習慣や儀式化された風俗に基礎を置いていた伝統的権威の侵食と同様、自己への諸関係の構造化の諸様態における諸々の参照先の喪失を、活動する諸主体の自発性の問題化を産出したはずである。この時期以来、主体はただ次のようなものとしてしか現れてくることができなかつた。

この夜、この夜の単純さの中に一切を含むこの空虚な無は、数ある表象、無限に多数の像の織りなす豊かさであつてそれらはどれ一つとして彼精神のもとには正確にやつて来ないかあるいは現前者として存在してはいない（…）誰かが一人の人間の両目を見つめるときに発見するものはこの夜だ——誰かがそのまなざしをある夜の中に投じるとその夜は身の毛もよだつものと化す、ここで各人を迎えに進み出てくるのは

世界の夜だ。⁽²⁵⁾

とはいえ、ヘーゲルは社会史的な診断の数々で満足してしまうつもりがない。彼は近代に固有な歴史的状况の、存在論的根拠を提出したいと欲する。あたかもこの安定した諸地平の喪失が、単に歴史的諸過程という偶然の結果にすぎないのではなく、ある存在論的尊厳をもつものの必然性によって特徴づけられる一つの運命の実現であるかのように。ヘーゲルはそれゆえ個性性のある無規定性の力によって住まわれているもの、ある〈自我〉の総合的統一性をもつ同位的な規定に統合的な仕方では従わせられはしないものとして理解することを必要としている。欠如としての、活動を鼓舞する否定性としての欲望の理論が、ヘーゲルにこうした存在論的根拠を提供できるはずだ。そのことが、欠如が事実ではあらゆる主体に住まうある無規定性と脱人称化との力を記述する様態であるのはどのようにしてなのかを、我々に示してもくれるのである。

無限とはあらゆる有限な規定の不安定性と不適合とを証明する当のものであるかぎり、この無規定性の力は、ヘーゲルが無限ということと理解している当のものにとつてのある可能な別名である。その点は別様でありえなかったのだ、というのも、ヘーゲルにとつて、無限とは己自身の内に己自身の否定を担っており、しかも、自己破壊を行なう代りに、あらゆる規定態の不安定性の形象にほかならぬある規定態において己を保存する当のものである。[*l'infini est ce qui porte en soi même sa propre négation et qui, au lieu de s'autodétruire, se conserve dans une détermination qui n'est autre chose que la figure de l'instabilité de toute détermination*] からだ。それこそヘーゲルをこう主張するように仕向ける理由である。

無限性ないし純粋な自己運動のこの絶対的な不安性は、何らかの仕方、例えば存在といったふうに規定されたものが、むしろこの規定可能性の反対であるようにする。⁽²⁶⁾

いかにして無限の概念が矛盾の概念から出発して構築されるかを見てとるのは難しくない。カントによって提出された矛盾の定義を思い出そう。曰く「それ自体で自らに矛盾しているようなある概念の対象は何ものでもない、なぜならば無の概念とは不可能なものだからである。そのようなものがいわば二本の直線で限界づけられた図形である（否定的な無〔*nihil negativum*〕）²⁷⁾。つまり、二つの反対な命題が同じ対象をめざしているときには可能な表象などありはしないかぎり、矛盾とは概念なき空虚な対象である。ヘーゲルはいえば二本の直線で限界づけられた図形を思考したいと欲しているわけではない、彼は二つの分岐する系列、二つの反対な命題を通じてしか把握されることのできない対象が数々あるということを強調したいと欲しているのだ。

かくして、主体とは本質的に無限性の顕現の座〔*locus*〕なのであるからして、欲望の否定性という語彙は、諸主体がもつ承認への諸要求と自己の社会的規定に具わる利用可能な諸可能性との間の不適合〔*l'inadéquation entre les demandes de reconnaissance des sujets et les possibilités disponibles de détermination sociale de soi*〕を露呈させるために役立つと我々は言うことができる。というのも物象化された現実性の実定性は、その有限な諸表象ともども、この疎外の循環を断ち切るために否定の努力しかないほどに強力な仕方で「思考の自然的な表象」として樹立されたと主張することが肝要だからだ。そのことは、否定性という語彙が、生に関する諦念的な判断の数ある形態とは何ら関わりをもっていないことを証明してくれる。ちょうどルブランが欲していたように、²⁸⁾ あたかも生が有限性の空間として、おとしめられなくてはならないかのごとく「仮定するならば別だが、それは事実と反する」。反対に、否定性は社会的、生の規定の諸様態と、己の運命を精神として実現した生の諸潜勢力との間の位相差の結果なのである。

いづれにせよ、ヘーゲルは、欲望の否定性と内在的な仕方では表出されるある力能の肯定性〔実定

性 (positivité)』とを、スピノザ的な実体とその諸様態との間の関係といった具合に対抗的に定立する [contreposer] 仕方、我々ポスト構造主義の同時代人にも固有なこの仕方が、端的に不正確だと思はうはずだ。というのも、ある観点からすれば、欲望はつねに破壊的であり(それはつねに有限な諸規定に対する己の不適合を主張する)かつ、他の観点からすれば、それはつねに生産的である(その真理は労働と言語とを通じて承認の制度的な枠組を構成する自由意志として自らを主張することである)からだ。ヘーゲルは否定性と生産性との間のこの交差配列キヤスマムに関しても意識的であり、それを、革命の恐怖のことをあらゆる現象的規定を荒廃させてしまう否定性の内部化という歴史的経験として語るときに、彼は次のように書いてみせる。

まさにそのために普遍的意志は自己意識と無媒介的に一体となる。あるいはそれは純粹に否定的なものであるがゆえに純粹に肯定的なものであり、そして意義のない死、〈自己〉の充実を欠いた否定性は、内面的な概念において絶対的な肯定性へと転回する。²⁹⁾

「否定的なもの、純粹な恐怖」の形成的性格

自己意識の形成における死の役割についての思考のための背景は次のとおりである。まず、ある重大な帰結を強調しておこう。もしヘーゲルの思考が、このような本性を持つ欲望というものに関する理論によって鼓舞されているということが本当なら、その場合欲望によって産出される葛藤、その葛藤は、例えば、主人と奴隷の弁証法の原動力として現れてくるわけだが、ハーバーマスが欲しているごとく、特殊な利害関心の体系らの間の対決として理解されることはできない。〈私〉が他者を、その価値と利害関心との体系を私自身の視野に従わせることを通じて支配しようと努めるような、〈私〉が他者の欲望を私の欲望に従わせ

ようと努めるようなある葛藤というわけだ。反対に、ヘーゲルが自由で普遍的な意志を目指す形成はある主人への従属を経由すると主張できるのはなぜかという点、この主人がただ単に、別の特種な利害関心の規定を代表することができないからである。

主人と奴隷の弁証法に戻ると、我々はヘーゲルが、承認のための闘争後、奴隷の本質性は主人の中にあるように思える点と強調しているのを見ることだろう。奴隷の活動を支配し奴隷の労働の対象を消費するのは彼である。奴隷はしたがって自分の活動を何かよそよそしいものとして見る。にもかかわらず、ヘーゲルはこのよそよそしさが特殊性の彼岸に上昇することを意味しようと強調する、なにしろ「奴隷が労働するのは主人のためである、したがって自分自身の単独性に具わる排他的な利害関心においてではない一方で、その欲望もそれが単に一人のこの者の欲望ではなく、かえって、同時に、己の内に他者の欲望をも含んでいるという点に存するあの広がりを受容する」^①からである。したがって普遍性の受諾のためにはある疎外の必要がある。にもかかわらず、ある他者の欲望に結びついた自らの欲望をもつことは、意識によって欲せられた承認の普遍性を我々に提供してはくれない。この紐帯が単なる従属でないためには、本質的であるものもつ無条件的な普遍性に属する何ものかをこの他者をもつこと、彼が一人の絶対的主人であり、その承認が意識をあらゆる文脈の彼岸で承認されることへと導いてくれるということが必要である。我々は次の重大な主張を解釈するにあたってこの問題を念頭に置いていなくてはならない。

ただ生を危険にさらすことを通じてのみ人は自由を保存する。「すなわち」人は、自己意識の本質は存在ではない、その内に自己意識がまず出現する当の無媒介的な様態ではない、生の膨張の中への陥没ではないということを経験する。人はむしろこの危険を通じて、自己意識においては、それにとつて消失する契機でないようなものは何も現前していないということを経験する、人はそれがもつばらある純粹な対存

在でしかないということを証明する。自己の生を賭けることをしなかった個人もいかにも人格として承認されうる。しかし彼は一つの独立的な自己意識の承認としてのこの承認という真理には達しなかったのである。⁽³²⁾

もし死との対決が自由の奪取のための条件なのだとしたら、そのわけは死がこの普遍的で絶対的な無条件性のある特権的な形象だからである。その形象は、無条件的で絶対的なものであるかぎり、無規定性の力能として、全ての条件づけられており有限であるものの否定として顕現する。我々は次のように主張するヘーゲルを見出すときその点を考慮しなくてはならない。

奴隷の利己主義の臣従は人間の真実な自由の開始を形成する。意志の単独性の動揺、利己主義の無を感じること、服従の習慣、それは各人の形成における一つの必然的な契機である。気まぐれな意欲 (*Eigenwillen*) を壊すこの規律訓練 (*Zucht*) の経験をもたなければ、何人も自由で、理性的で指揮を下すのに適した者にはならない。だから、自由になるためには、自らを統治する能力を獲得するためには、全ての民族は前もって厳しい訓練とある主人への従属とを経由しなくてはならなかったのである。⁽³³⁾

このような主張の数々はいくつもの誤解を産出しよう。ヘーゲルは自由とは我々が「規律訓練的な諸装置」の取り込み以降に構築されたある意志に与える名称にすぎないと言っているのではない。自由を産出するのはどんな主人への従属でもよいわけではなく、ただ普遍性の無条件的な要求の数々を実現できるような主人へのそれである。そのことは我々になぜ、ヘーゲルにとって、一民族を従わせることのできる偉大な諸個性が必然的に、精神の労働と有限な政治、すなわち利害関心の特殊な体系の数々のことしか考慮にとり

入れない功利主義的な打算にもとづく政治との間の尺度の全き不在の感覚を産出するのかを説明してくれる。そもそも、諸々の錯覚中の最悪のものは、利己主義に対するヘーゲルの批判を、特殊なものを悪しざまに形容することの一環である狡猾な戦略として見ることに存する。ヘーゲルが利己主義を批判できるのは、この「我」の中にはいかなる個性もないからだ。ある別の規定された意識から来た振舞いの諸原則に関する諸々の同一化と取り込みとから出発して構築された利害関心の体系の内部には、何ら個人的なものなどないのである。このようにして「意志の単独性の解消」は「解放」として現れうる。⁹⁶

ルブランはヘーゲル哲学のこれらの特徴を用いて、自己意識の形成とは己を無化するものとして、自己の汲み尽くしえない断念、恒久的な禁欲苦行として理解されたある個人の解消でしかないと主張している。というのも「この賭けにおいて、ある規定を贏ちうることはそれゆえつねに私を個体化していたある差異を断念すること、私がいささか少なめに我である程度に応じていささか多めに私の真の存在に生成することに帰着する」からだ。⁹⁶この意味で、絶対的な主人を前にしておののくことは、自然的な単独性によって表象される無力さを自覚することであるはずだ。あたかもヘーゲル的な解放とは弱さの感情が抵抗し得ないという無力さの合法化へと変形される奇術のことでもあるかのように。かくて「その苦悩と引換えに、不幸な意識に提供されるのは普遍的なものの享受である——美しき現在……」。⁹⁷

にもかかわらず、我々はある別の解釈を提出できる。「そのためには」絶対的な主人としての死のこの取り込みによって産出されるこの自己の脱所有化にヘーゲルが与えた意味にいつそう注意するだけで足りる。この文脈においては、死は意識の単なる破壊ではない、それはある衰弱 (*zusinken*) なのではない、かえってそれは根拠に赴く運動 (*zu Grund gehen*) である。というのも死との対決は根拠がもっている無規定性の力能への接近を表現するのに役立つような、現象学的経験であるからだ。それは、「本質は、それが根拠として規定されるかぎり、無規定的なものとして規定され、そして本質の規定することであるのは、た

だもつばらその規定されてあることを揚棄することだけである」⁽³⁸⁾のはいかにしてかを表現するのに役立つのである。そのことは以下の仕方で理解されうる。根拠の無規定性は、根拠が対立しあう規定の数々にとつての共通の基体の役割を果たすという事実から来ている。そしてそのことがヘーゲルに、根拠は同一性と差異との間の同一性 (*die Einheit der Identität und des Unterschiedes* [「同一性と差異との統一」]) を含むと主張することを許しているのだ。しかしちょうど〈自我〉が経験の根拠を提供する総合的原理であるように、根拠とそれが根拠づける当のものとの間の分節化の様態を規定する連結と統一との原理もやはり同様なわけでそうなるも己の本質をある他者の中にもつ (*sein Sein in einem Anderen hat* [「己の存在をある他者の中にもつ」]) ものとして根拠の真の本質を考えることは、〈自我〉の形式に従わない数ある差異の状態と対決する力を要求する⁽³⁹⁾。

根拠づけることとは、実存者を、それが有る構造との間に取り結ぶ関係を通じて規定することであるのを我々は知っている。その構造は我々に、思考の中で方向を定めることを可能にしてくれる。例えば、我々が因果性、様相といった諸範疇^{カテゴリー}を用いて諸現象の可知性を保証するとき、我々は実存者の形式を規定しているのだ。こうして根拠としての形式に頼ることから出発して、我々は真と偽との、正確なものとの不正確なものとの、十全なものとの不十全なものとの判定基準を規定することができる。しかしこれらの構造の諸現象への適用は、経験の数ある対象を構成することと、同一性と差異にまつわる数ある命題を根拠づけることができるとの連結と統一との一般的な論理的諸原理に関する、ある先行的な暗黙の決断に依存している。これらの連結 (*Verbindung*) と統一との原理は、諸表象の総合的統一であるかぎりでの〈自我〉から派生している。〈自我〉こそ諸規定の真の根拠なのだ。例えば、ヘーゲルがある機知 [「Witz」] を構築して、意識にとつては存在が自分のものという意義をもっている [*das Sein die Bedeutung des Seinen hat*]⁽⁴⁰⁾ と言うとき、彼は意識にとつて対象であるということは、ある内的な連結と統一の原理、意識がもつ、世界を我有化することの、世界を己の

像から出発して構築することの様態であるような原理から出発して構造化されることを意味する、という事実を念頭に置いたのであり、そのことがヘーゲルに受容性と自発性との間のカント的な諸区別を無視することを許しているのだ。

我々はこれら連結の原理の問題化こそが弁証法の真の対象であることを知っている。それが弁証法は〈自我〉というものの自己―同一的な形式に依存しないある根拠をつねに探し求めているのだと言うことを我々に許すのだが、そのことはただ規定性の自然化された諸様態の否定を通じて、我々の経験の場を方向づける諸々の世界像の脆弱化を通じてはじめて可能になる。この脆弱化は現象学的な仕方では、ヘーゲルによって、不安ならびに死との対決を通じて理解されている。

最後に、我々が目にするのは次のことだ。すなわち、死との対決が自己意識に対して、〈精神〉を、己の多数ある諸規定において自己を表現するものとして理解することを可能にしてくれるのはいかにしてか、ということである。そのような表現は、それら諸規定を必然的に脆弱なものに変えつつ、それらが前―人称的なものと無規定なものともつ力能と対決するように仕向けることよってなされる。かかる力能こそ、まさしく差異であるものとは何かを、我々に再理解させてくれるものなのだ。差異とはヘーゲルにとつてあらゆる規定をむしばむ無―差異〔無関心 (indifference)〕のあの内的な力能である。それは我々が、スコット・フィッツジェラルドとともに、「あらゆる生は崩壊の過程である」と断言するように仕向ける、あの存在の表現であろう。我々があの「個体が享受する無規定性の外縁」^④を開示するときに来る一つの崩壊。かくして、ヘーゲルのもとでは、規定性と実定性との獲得ではなく、純粹に無規定なものとして定立されるものとの対決に結びついたある危険の受諾が問題なのである。こうした状況においては、固定していて規定されているように見えていたものを解消する絶対的な〈主人〉に従うことは、諦念や、怨恨や、^{ルササチマン}はたまた抑圧への欲求などの心理学的な力学とは何の関わりももたないのである。

労働による規定

締めくくりとして、私はこの弁証法にいささかの安定性を与えることになる、重大な点を露呈させてみたいと思う。というのも死を前にした奴隷の意識によって感じられる不安は「普遍的な解消一般」の中にとどまってはいいからだ。

かえって奉仕においてくだんの意識はこの解消を成就してそれを現実的に実現する。奉仕することで、意識は全ての単独的諸契機において自然的な現存在への自らの愛着を取り除き、また労働することによってそれを除去する。しかし絶対的な能力の感じは、一般に実現され、また奉仕の諸特殊性の中でも実現されるが、ただ単に即自的に解消であるにすぎない。主への畏怖が知恵の始めであるとすれば、その内で意識はいかにもそれ自身にとって存在する〔*est bien pour elle-même*〕が、しかし意識はいまだ対自存在〔*être-pour-soi*〕ではない。しかるに意識が自己自身へとやってくるのは労働の媒介によってである。⁽²⁾

ヘーゲルはやがてあるはなはだ有意義な漸層法を作り出すことになる。それは和解を司る持ち前の諸潜勢力の中の意識の行動に関わるものだ。彼は奉仕 (*Diener*) のこと、労働 (*Arbeiten*) のこと、形成 (*Formieren*) のことを語る。この三つ組は意識が行う自らの行動の対象の中の自己定立の諸可能性の漸進の実現を指し示している。奉仕とは行動の内部への自己の完全な疎外という意味での自己の解消でしかない、それは他者のためのかつ他者としてのある純粹な行動〔*un pur agir-pour-l'autre et comme-l'autre*〕なのだ。労働は自己の反省的な自己定立〔*autoposition réflexive de soi*〕を折り込んでいる。にもかかわらず、ヘーゲルは

表現主義的な労働概念、その理念的地平とは諸主体の表現的諸潜勢力の顕現として理解された美的労働であるはずの概念を、認めはしないということを我々は知っている。労働する意識は、社会的組織の中を循環していくことであろう一つの対象の中に自らの諸情動の実定性〔肯定性 (positive)〕を表現するのではない。労働とは内面性の外面性への単なる翻訳ではないのである。事実は、労働とはまずは死の不安に対する防衛でありあるいは、そう呼びたければの話だが、自然的現存在〔*Dasein*〕へのあらゆる無媒介的な紐帯の解消を感じ、自己の解消のおののきを感じたある主体性の自己一定立〔*auto-position*〕であるかぎり、不安の弁証法的克服なのである。次のようなヘーゲルの主張を思い出そう。

労働とは抑制された欲望、延期された消失である。労働は形成する。対象への否定的関係はこの対象自体の形相となる、それは何かしら永続的なものとなる、なにしろまさしく、労働者に対しては、対象はある独立を有しているからだ。この否定的手段、ないし形成的操作は、同時に単独性ないし意識の純粹な対自存在〔*le pur être-pour-soi*〕でもある。この対自存在〔*Cet être-pour-soi*〕は、労働において、それ自体自らを外化して永続的な境地の中へと移行する。労働する意識はかくして自己自身の直観としての、独立的な存在者の直観に至る。〔…〕物の形成においては、この意識の固有な否定性が意識にとって対象となるのだ。⁽⁴³⁾

事実、労働は欲望の破壊的な衝動を抑制するがゆえに、労働は形成する、労働は自己意識の構造がその分身である一つの対象の中で自己を対象化すること〔*auto-objectivation*〕を許すのだ。労働の機能とは、欲望が行ないえなかったこと、すなわち、自己意識をその普遍性への諸要求の中に定立するということを、たとえ不完全な仕方ではあっても、行なうことであろう。しかし弁証法の転機とは、労働における疎外、あるよ

そよそしい本質との対決が、ある絶対的な〈他者〉のために行動することとしてであれ、私の投企に対抗する対象としてであれ、ともにある内的な他性〔une altérité interne〕の経験のほうへと意識を開放する以上はある形成的な性格をもっているという見解に存するのであって、これこそが同一性の定立にとつての主な契機であるのだ。自分にとつて〈他者〉であるものに自分が結びつけられているのを見るとき、意識は自己―同一性〔auto-identité〕の空間としての〈自己〉の概念から、自己自体の内に〔en soi-même (即自的に)〕それ自身の否定を担っている無限性としての〈自己〉の概念のほうへと移行するための諸条件を手に入れる。

この点を念頭に置きつつ、ヘーゲルは、恐怖と形成は労働にとつての二つの必然的な契機であると主張する。最後に、我々は次のことを強調しておこう。すなわち我々は、なにゆえ、『現象学』において、労働は我々を「〈自我〉の同一性の制度化」への途上に置くことがないのかを理解するための説明を手に行っているのだ。我々が予期するかもしれないこととは反対に、労働は〈自我〉／他者の諸関係の法的規範化〔normalisation juridique〕へと、社会的な富 (Vermögen) と手を結ぶ諸主体に固有な権利の枠組みの構成を通じて行き着くようなある承認の力学を切り開いたりはしない。あるいはむしろ、ヘーゲルはそのことを行ないはするであろうが、ただし我々が「同一性」、「権利」および「主体」という語で理解しているものを全面的に再構築することという条件がつくのだ。というのもヘーゲルは、労働がある否定性の、ある無規定性の力能の定立の様態として現れる際の仕方にいっそう関心があるからであって、それは主体が「普遍的なものの中で生きる」ことを試みたときに発見したものである。

我々はこのようにして、少なくともヘーゲルによれば、近代性に関する大問題であるものを提起することを試みることができる。彼の法哲学の根底に存在するある問題、すなわち、いかにして、無規定的なものとの対決の単独の様態として考えられた諸主体の制度的承認を可能にするか〔「という問題を」〕。というのも無規定性は社会的な苦悩を産出するのではなく、かえって、反対に、かかる苦悩を産出するものとは、あらゆる

る主体にとって無規定性がもつ、根拠づける現実性〔réalité fondatrice〕を承認しえないという、制度的諸構造と社会的相互作用の諸過程との側の無能力であるからだ。⁽⁴⁶⁾これらの構造が、あらゆる主体に住まう無規定性のこの能力の承認のための社会的基盤を提供することができるか、そのときこそ一新された愛の概念を取り戻すための道の見つけることが可能となり、愛は、社会的相互作用上の諸実践を調整する地平として考えられることであろう。しかしこの愛はヘーゲルが当初から死との対決に結びつけている無限性のもつ脱人称化の経験の数々〔des expériences de dépersonnalisation de l'infinitude〕を担うのでなくてはなるまい。そんなわけで、ファスビンダーの語を用いて、この愛は死よりもっと冷たい愛の約束である〔cet amour est la promesse d'un amour plus froid que la mort〕⁽⁴⁶⁾、と言ふことは単なる詩的用法ではないのである。

註

* 『崩壊——フィッツジェラルド作品集3』、荒地出版社、一九八一年、一八四頁。なお、引用文については全て、原稿から直接訳した上で、邦訳の該当頁を挙げるものとする。

(1) G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit I*, Paris, Aubier, 1999, pp. 61-62. (「ヘーゲル『精神の現象学 上巻』(金子武蔵訳)、岩波書店、二〇〇二年、七〇—七二頁)

(2) Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, Paris, Gallimard, 1988, p. 51. (ユルゲン・ハーバーマス『近代の哲学的ディスクルス』(三島憲一・轡田収・木前利秋・大貫敦子訳)、岩波書店、一九九〇年、六四—六五頁)

(3) Theodor Adorno, *Dialectique négative*, Paris, Payot, 1992, p. 257. (テオドール・W・アドルノ『否定弁証法』(木田元・徳永恂・渡辺祐邦・三島憲一・須田朗・宮武昭訳)、作品社、一九九六年、三九九頁。なお、著者は仏訳の刊行年を二〇〇〇年とし、三一七頁を指示していたが、訳者に確認できた一九九二年の仏訳に合わせて頁数を修正した。また、引用に抜けていた「特殊との(cet particulier)」を補った。)

(4) G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, § 7. (「ヘーゲル『法の哲学』(藤野渉・赤沢正敏訳)、中公クラシックス、二〇〇一年、八三頁)これらの注解はフランス語訳では翻訳されていない。「なお、「規定態」はドイツ語の

《Bestimmtheit》に対応する術語として、ヘーゲル哲学の邦訳で用いられることがある。「規定性」という訳語の抽象性を避け、しかじかの事象それ自体に即したものととして、規定を授かり、規定を具えているさまを指すためである。「規定されてあること」規定を具えていること」を一語で表現する習慣がもともとないフランス語への翻訳の場合だと、「determination」という、一般的な辞書には存在しない術語が用いられることがあり、現に本論文中にもちらりと出てくる。しかし、著者自身はおおむね、もつとありふれた《determination》という語を使っている。これは動詞の《determiner》をそのまま名詞化したものであり、どちらかといえば規定（限定決定）する作用や働き自体を指す語なので、ドイツ語では《Bestimmtheit》ではなくむしろ《Bestimmung》にあたることになる。もつとも本論文中の用法では、この《determination》は事実上、個々の規定の作用と、さまざまな帰結を予想させる、より一般的な規定という働きのもつ性格を指しているので、結局誤用というわけではない。それゆえ「規定」または「規定性」と訳した。本稿をお読みになる方は、訳文中の「規定性」は「規定」と同様、原文中の《determination》（《Bestimmung》）に対応するのであり（その反対が、「無規定性」と訳した《Indetermination》である）、ヘーゲルの文章の邦訳では《Bestimmtheit》がしばしば「規定性」と訳されるからとごつて「determination」に対応しているわけではないということに注意願いたい。

- (5) *Idein*, § 6 「ヘーゲル『法の哲学』」(前掲書) 七八頁
- (6) そのことが我々に、なにゆえヘーゲルがフランス革命のジャコバニスムに、ならびにこの無規定性の顕現として理解されたような「否定的自由」のほかの形象らにも固有な「破壊の凶暴」を批判するときに、次のことを強調しなくてはならなかったかを説明してくれる。「この否定的な自由ないしこの悟性的自由は一面的である、しかしこの一面的なものがつねに自らの内にある本質的な規定を含んでいるのだ。ゆえにそれは投げ捨てるべきものではない、しかし悟性的欠点とは、一つの一面的な規定を唯一にして最高の規定へと高めつていくことなのである [Diese negative Freiheit oder diese Freiheit des Verstandes ist einseitig, aber dies Einseitige enthält immer eine wesentliche Bestimmung in sich: es ist daher nicht wegzuerfen, aber der Mangel des Verstandes ist, daß er eine einseitige Bestimmung zur einzigen und höchsten enthält]」(*Idein*, par. 5 「ヘーゲル『法の哲学』」(前掲書) 七四頁)。
- (7) Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962. 「ジル・ドゥルーズ『ニーチェと哲学』」(江川隆男訳)『河出文庫』(二〇〇八年)『また Gerard Lebrun, *L'entors de la didactique*, Paris, Seuil, 2004 を見よ。ヘーゲルをニーチェ的な道德批判に由来する主題系と対決させることを試みた二つの読解がある。
- (8) Axel Honneth, *Lutte pour la reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000, p. 63. 「アクセル・ホネット『承認をめぐる闘争』」(山本啓・直江清隆訳)『法政大学出版局』(二〇〇三年) 六六頁
- (9) Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté : une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Paris, La découverte, 2009. 「アクセル・ホネット『自由であること』の苦しみ——ヘーゲル『法哲学』の再生」(島崎隆・明石英人・大河内泰樹・徳地真弥訳)『未來社』(二〇〇九年)
- (10) Jürgen Habermas, *Vérité et justification*, Paris, Gallimard, 2001, p. 137.
- (11) Robert Williams, *Hegel's ethics of recognition*, University of California Press, 1998, p. 47.

- (12) Ludwig Steg, « Der Kampf um Anerkennung: Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in den Jenaer Schriften », *Hegel-Studien*, Bd.9, Bonn 1974, p.194.
- (13) この論点に關しつは Jürgen Habermas: *Verität et justification*, *op. cit.*, p. 200 および Axel Honneth, *Lutte pour la reconnaissance*, *op. cit.* (「アクトル・ホネット『承認をめぐる闘争』(前掲書)を見よ。
- (14) 『精神現象学』が間主観的諸關係の原理としての愛に對しては明示的な批判を、それも「快樂と必然性」の形象を通じて提示しているところを思い出そう。ここでは、我々はまた次の要求をも見出す。「自己をこの個別的なものとして一人の他者の内に、または一人の他の自己意識を自己として直観すること (sich ab dieses Einzeln in einem Anderen oder ein anderes Selbstbewusstsein als sich anzuschauen)」(『精神の現象学 上巻』(前掲書 三六一頁)。にもかかわらず、この直観は靜まることのない享樂の否定的本質へ他者を従わせることを通じてしか実現することがありえない。「愛」と「享樂」との間で混同を仕出かすのではなく、快樂主義に關するヘーゲル的な主題系は、相互的依存と補充性とに屬する諸關係の交差流動的なパラダイムの上に基礎づけられた愛の概念への批判の手本を我々に提供しようとするところを再説すべきである。
- (15) Hegel, *Phänomenologie de l'Esprit I*, *op. cit.*, p. 147. 『精神の現象学 上巻』(前掲書) 一七三—一七四頁。著者は「HEGEL, G.W.F., *Phänomenologie de l'Esprit*, *op. cit.*, p. 120」とホルトカル語版の『精神現象学』を指示していたが、フランス語版に差し替えた。ただし「正確な引用とはなつてゐない」。
- (16) Robert Pippin, *Hegel's Idealism : The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, 1989, p.148.
- (17) Hegel, *Encyclopédie*, vol III, Paris: Vrin, § 427. (「ヘーゲル『精神哲学 下』(船山信一訳)『岩波文庫』二〇〇五年第一七刷、四一頁)
- (18) *Idein*, § 359 (「ヘーゲル『自然哲学 下巻』(加藤尚武訳)『岩波書店』一九九九年、六一七頁)
- (19) Deleuze et Guattari, *L'Anti-Édipe*, Paris, Minuit, 1969, p. 34. (シル・ドゥルーズ＋フェリックス・ガタリ『アンチ・オイディプス 上』(宇野邦一訳)『河出文庫』二〇〇六年、五八頁)
- (20) Platon, *Le banquet*, Paris, Gallimard, 1950, 200e. (「プラトン『饗宴』(久保勉訳)『岩波文庫』二〇〇二年第七二刷、一〇一頁。
- (21) *Idein*, 210b (同書 一一三頁)
- (22) Jonathan Lear, « Eros and Unknowing : the psychoanalytic significance of Plato's Symposium », *Open minded*, Harvard University Press, 1998, p. 163.
- (23) Hegel, *Phänomenologie de l'Esprit II*, *op. cit.*, p. 296. (「ヘーゲル『精神の現象学 下巻』(金子武蔵訳)『岩波書店』二〇〇二年、一一四〇頁)
- (24) *Idein*, t. I, pp.9-10. (「ヘーゲル『精神の現象学 上巻』(前掲書) 八—九頁)
- (25) Hegel, *Philosophie de l'Esprit*, Paris Vrin, 1982, p. 13. (G・W・F・ヘーゲル『イエーナ体系構想』(加藤尚武監訳、座小田豊・栗原隆・滝口清栄・山崎純訳)『法政大学出版局』一九九九年、一一八—一九頁)
- (26) Hegel, *Phänomenologie de l'Esprit I*, *op. cit.*, p. 138. (「ヘーゲル『精神の現象学 上巻』(前掲書) 一六四頁。ただし仏訳の本文は「……よ

- にせず (fait que) ではなく「例えば…とあった (telle que)」である。」
- (27) Kant, *Critique de la raison pure*, B348 (イマヌエル・カント『純粹理性批判 上』(原佑訳)、平凡社ライブラリー、二〇〇五年、五二九頁)
- (28) Leibniz, *Leçons de la dialectique*, op. cit., p. 222. を見よ。
- (29) Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit II*, op. cit., pp. 139-140. (ヘーゲル『精神の現象学 下巻』(前掲書) 九二〇—九二二頁。著者は *Hegel, *Phénoménologie*, op. cit., p. 139」と書いていたが、補正した。)
- (30) Terry Pinkard, *Hegel's phenomenology: The sociology of reason*, Cambridge University Press, 1996 および Habermas, « Chemins de la détranscendentalisation », *Vérité et justification*, op. cit. », p. ポルトガル語版を指示したが、すでに言及されたフランス語版と差し替えた」を見よ。
- (31) Hegel, *Encyclopédie*, vol III, Paris, Vrin, 1988, par. 433. (ヘーゲル『精神哲学 下』(前掲書) 五五頁)
- (32) *Idein*, *Phénoménologie de l'Esprit I*, op. cit., p. 159. (ヘーゲル『精神の現象学 上巻』(前掲書) 一八八頁)
- (33) *Idein*, *Encyclopédie*, vol III, op. cit., par. 435. (ヘーゲル『精神哲学 下』(前掲書) 五五—五六頁)
- (34) ヘーゲルの主張を思い出そう。「これが歴史における偉人たちとどうものであり、彼らの固有の特殊な目的は実体的なものを含んづゝ、それこそが世界精神の意志なのだ (Dies sind die gossen Menschen in der Geschichte, deren eigene partikuläre Zwecke das Substantielle enthalten, welches Wille des Weltgeistes ist)」(Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, p. 45. (ヘーゲル『歴史哲学 上』(武市健人訳)、岩波文庫、一九七一年、九七頁)。
- (35) このヘーゲルの直観はラカン派精神分析と、振舞いや欲望の方向づけに関する理想であることにその機能が存するようない人の他者の像の取り込みを通じて自我の発生をそれが記述していることを通じて確証を受容したのである。
- (36) Leibniz, *Leçons de la dialectique*, op. cit., p. 100.
- (37) *Idein*, p. 211.
- (38) Hegel, *Science de la logique II*, Paris, Aubier, 1976, p. 89. (ヘーゲル『大論理学 2』(寺沢恒信訳)、以文社、一九九九年、九八頁)
- (39) ロングネスは、ヘーゲルにとって「根拠とは「純粹理性批判」の統覚の統一性の後継者である」(Barthele Longuesse, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 1981, p. 111)と主張するとき、この点をよく理解していた。
- (40) Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit I*, op. cit., p. 204. (ヘーゲル『精神の現象学 上巻』(前掲書) 二四二頁)
- (41) Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 2000, p. 331. (シル・ドゥルーズ『差異と反復 下』(財津理訳)、河出文庫、二〇〇七年、三六頁)
- (42) Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit I*, op. cit., pp. 164-165. (『精神の現象学 上巻』(前掲書) 一九四—一九五頁。著者は *HEGEL, *Phénoménologie*, p. 164」と書いていたが補正した。なお、『精神現象学』の本文では、「…除去する」と「しかし」の間に改行が入る。]

(43) *Ibidem*, p. 165. [同書、一九五頁]

(44) Jürgen Habermas, « Trabalho e Interação », *Técnica e ciência como ideologia*, Lisboa, Edições 70, 2007, p. 196. [訳者はこのポルトガル語版を参照する]とはびまなかつた。ドイツ語の原書にみる「* Die Institutionalisation der Ich-Identität » [Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, p.35] という表現に相当するのであろう。邦訳の該当箇所は「ユルゲン・ハーバーマス『イデオロギーとしての科学と技術』(長谷川宏訳)、平凡社ライブラリー、二〇〇〇年、三八頁である。』

(45) というのも「意志それ自体の無規定態は、中立的な、とはいえ無限に豊穡な境地として、あらゆる現存在の原初的な胚芽として、自己の内に諸規定や諸目的を含んでおり、そしてそれらを自己から産出する」からだ (Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, par. 12 [クーゲル「法の哲学I」(前掲書) 九三頁])。

(46) [訳注] ライナー・ヴェルナー・フラスベンダー (Rainer Werner Fassbinder, 1945-1982) はドイツの映画監督、脚本家、俳優、ニー・シュヤーマン・シネマの中心人物の一人である。『愛は死より冷たう』(*Liebe ist kälter als der Tod*) はギャング映画で、1969年に公開された。

参考文献

- ADORNO, Theodor, *Negative Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
- ARANTES, Paulo, « Um Hegel errado mas vivo », in *Revista Ide*, Sao Paulo, n. 21, 1991, pp. 72-79.
- DAVID-MÉNARD, *Deleuze et la psychanalyse*, Paris, PUF, 2005.
- DELEUZE, Gilles, *Différence et répétition*, 10^e ed. Paris, PUF, 2000.
- , *Nietzsche et la philosophie*, 5^e ed., Paris, PUF, 2005.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI, *Linzi-Deleuze*, Paris, Minuit, 1969.
- HABERMAS, Jürgen, *O discurso filosófico da modernidade*, Lisboa, Dom Quixote, 1988.
- , *Verdade e justificação*, Belo Horizonte, Loyola, 2004.
- , *Técnica e ciência como ideologia*, Lisboa, Edições 70, 2007.
- HONNETH, Axel, *Lutte pour reconnaissance*, Paris, Cerf, 2000.
- , *Sofrimento de indeterminação*, São Paulo, Esteta Publica, 2005.
- HEGEL, G.W.F., *Diferença dos sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*, Lisboa, Imprensa Nacional da Casa da Moeda, 2003.
- , *Enciclopédia das ciências filosóficas*, 3 volumes, Belo Horizonte, Loyola, 1995.
- , *Encyclopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, Frankfurt, Suhrkamp, 1988.

- _____, *Fenomenologia do Espírito*, Petropolis, Vozes, 1992.
- _____, *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Felix Meiner, 1988.
- _____, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996.
- _____, *Wissenschaft der Logik II*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986.
- HYPOLITE, Jean, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito*, São Paulo, Discurso Editorial, 1999.
- LEAR, Jonathan, *Open minded : working out the logic of the soul*, Harvard University Press, 1998.
- LEBRUN, Gerard, *Leçons de la dialectique*, Paris, Seuil, 2004.
- LONGUENESSE, Béatrice, *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris, Vrin, 1981.
- KANT, Immanuel, *Crítica da razão pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.
- MALABOU, Catherine, *L'avenir de Hegel : plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin, 1996.
- MORTLEY, Robert, *Déjà et différence dans la tradition platonicienne*, Paris, Vrin, 1988.
- PIPPIN, Robert, *Hegel's idealism : The satisfaction of self-consciousness*, New York, Cambridge University Press, 1989.
- PINKARD, Terry, *Hegel's phenomenology : The sociality of reason*, New York, Cambridge University Press, 1994.
- PLATÃO, *Le banquet*, in *Œuvres Complètes*, Paris, Gallimard, 1950.
- SAFATLE, Vladimir, *Lacan*, São Paulo, Publifóhla, 2007.
- _____, « Linguagem e negação : a ontologia hegeliana como pregemática », *Revista Dois Pontos São Carlos-Caritiba*, v. 3, n. 1, pp. 124-167, 2006.
- SIEP Ludwig, « Der Kampf um Anerkennung. Zur Auseinandersetzung Hegels mit Hobbes in den Jenaer Schriften », in *Hegel-Studien*, Bd. 9, Bonn, 1974, pp. 155-207.
- TAYLOR, Charles, *Hegel e a sociedade moderna*, São Paulo, Loyola, 2005.
- WEBER, Max, *Essaios de sociologia*, 5 ed., São Paulo, LTC, 2002.
- WILLIAMS, Robert, *Hegel's ethic of recognition*, Cal., University of California Press, 1998.