

ヘーゲルに於ける意識の構造と知の否定性

| | |
|-------|---|
| メタデータ | 言語: jpn 出版者: 公開日: 2012-05-08 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 四日谷, 敬子 メールアドレス: 所属: |
| URL | http://hdl.handle.net/10098/5310 |

ヘーゲルに於ける意識の構造と知の否定性

四 日 谷 敬 子

ドイツ語学教室

(昭和56年10月5日 受理)

ヘーゲルは既にイエナ初期の『差異』論文(1801)に於て、自我の同一性を矛盾的に把捉している。「自我=自我は同時に同一性であり二重性である。自我=自我の内には対立がある。自我は一方では主体、他方では客体である。併し自我に対立しているものは同様に自我である。対立しているもの等は同一である」⁽¹⁾ ところでこのようなヘーゲルの議論は形式論理的に反駁可能である。彼は此処で「自我」という名辞の意味を、一方を「主体」、他方を「客体」と変えた上で対立を見出し、而も両者を同一として矛盾的に把捉しているのであるが、このように名辞の意味を変えた場合には、真実のところ矛盾は成立していないのである。形式論理的には「同一性」は決して「矛盾」ではない。亦このヘーゲルの議論の根底にあるフィヒテの知識学にしても形式論理学を踏襲しており、『全知識学の基礎』(1794/5)に於てA=Aに就いて言っている、「命題の内実が問題なのではなく、単にその形式が問題となっているに過ぎない」⁽²⁾ と。従って自我の同一性を矛盾的に把捉することは決して必然的ではないのである。

それにも拘らずヘーゲルは『精神現象学』(1807)に於て「自己意識」(彼にとって「自我」と「自己意識」との明瞭な区別はない)の構造をやはり矛盾的に解し、「意識」が「矛盾」を思惟し得る為に自己関係的に成ったものが「自己意識」であると看做している。即ち「感覚的確信」は直接的な「このもの」が単に「私念」(Meinung)の内に存するのみで、真実のところ媒介的な「普遍的なもの」であることを経験させられ、「知覚」はそれをより媒介的に「物」とその諸特性として捉えようと試みるのであるが、その際この意識形態に突き付けられる真理は、「対象は寧ろ一にして同一の観点に於て自己自身の反対である」(Phän. 99)⁽³⁾、即ち矛盾であるということである。「悟性」はこの事態を「力」としてその対象とし、諸力の遊戯としての現象の背後に法則の世界を看取するが、法則の設ける区別が、電気や磁石のプラス、マイナスに現われるように現実の世界に於ては何等区別でなく、顛倒(Verkehrung)こそが現象の眞の法則たることを経験せざるを得ない。そしてこの最初の法則の世界の顛倒こそ、「自己自身に等しいもの」が「区別」であり、而も「何等区別でないような区別」として、「矛盾」、「無限性」、「自己自身への関係」を意味し(124f)、これが「意識」の対象と成ると、「直ちに同様に止揚さ

れたものであるような区別の意識」即ち「自己意識」が生成するのである (128)⁽⁴⁾。

併し乍ら「自己意識」はそれ自体の構造に於てこのように矛盾的存在であるばかりではなく、対象意識との関わり合いに於ても矛盾的存在である。というのは「吾々」哲学者はこのように生成して来た「自己意識」に関して更に次のことを先取しているからである。「自己意識にとって他在は一つの存在としてあり、これは区別された契機である。自己意識はかの第一の契機に依っては意識としてあり、自己意識にとって感性的世界の全広がり保持されている。併しそれは同時に唯第二の契機に、即ち自己意識の自己自身との統一に関係付けられたものとしてのみある」(134)。このような「自己意識」概念に従えば、「自己意識」が自己を区別し、客体的世界を定立する行為(フィヒテの自我の反定立作用)と、「自己意識」が自己との同一性の内にある行為(フィヒテの自我の定立作用)とは単に同時的というばかりではなく、一にして同一の行為の二契機というに過ぎないのである。

ところで確かにフィヒテも『知識学への第二緒論』(1797)に於て言っている、「哲学者としての哲学者の根本主張は次のようなものである。自我が単に自己自身に対して〔即ち対自的に〕あるや否や、自我には同時に必然的に自我の外なる存在が発生する」と。併し乍ら注目されねばならないのは、フィヒテが更に次のように続けている点である。「併し前者〔自己意識〕は制約するものと看做されるべきであり、後者〔対象意識〕は制約されたものと看做されるべきである」⁽⁵⁾ 即ちフィヒテに於ては自己意識と対象意識とは区別されて因果関係の内にあるのであり、彼はその可能性の根拠を既に『全知識学の基礎』第三部に於て、絶対的=実践的自我と理論的自我との因果関係として展開していたのである。

それに対してヘーゲルは両意識とその根底にある両行為を単に同時的と看做すのみで、フィヒテ的な因果関係は受容していない。これを今仮りにF・ブレンターノの術語を用いて表現するならば、ヘーゲルの「自己意識」に於ては、対象意識の対象も、亦この対象意識自身の意識(自己意識)も同時に第一次の客体(ein primäres Objekt)であるというようなパラドクシカルな事態となるのである⁽⁶⁾。

するとヘーゲルに於ては「自己意識」に関して言えることは既に「意識」に関してとも言える筈である。そして事実彼に於ては、対象意識であれ自己意識であれ、意識は一般に矛盾的存在を有していること、このことをK・クラマーが指摘した⁽⁷⁾。即ちヘーゲルは「意識の経験の学」に対する「緒論」(Einleitung)に於て意識一般の構造を、「即ち意識は何かを自己から区別し、このものに同時に関係する」(Dieses [das Bewußtsein] unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht;) (70)と規定し、対象意識が何かを「自己から」区別するというように、同時に自己意識であるように構成しているのである。このような構造に依って、意識は自らの有する私念の「実在性」(即ち Sachhaltigkeit)を吟味する為の「尺度」を元々自らに具えているとされ、両者の「比較」さえも意識自身に帰せられ得るのである(71f)。換言すればヘーゲルは「吾々」哲学者が意識の経験を単に傍観してられるように、

最初に意識をこのように構成して置くのである。

ところでヘーゲルは『精神現象学』に於ては、このように問題的な意識の構造の可能根拠には全く触れていない。それは恰かも彼がこの構造を哲学史上の周知の成果として受け取めているかのようである。そしてこのような意識の構造は確かにドイツ観念論に於ける所謂「自己意識の歴史」という構想に由来しているのである。併し乍ら『精神現象学』はこの構想の生んだ意識概念を前提してはいるが、単なる「自己意識の歴史」を叙述するものではない。寧ろこの書は、凡そ意識の領域をその問題性諸共消滅せしめ、意識の対立を脱却した「知の境地」(das Element des Wissens) (33) に到達せんとする。

此処から吾々は次のようなテーゼを立てる。即ちヘーゲルは差当って自己意識の可能性を根拠付けるといふフィヒテ以来の課題を継承しようとはしない。彼の本来の意図は、凡そ意識を脱却した「知の境地」に於て何よりも先ず「思弁哲学」を展開することである。一般に彼の論理学を主体の「自覚」(自己意識)を基礎として解釈せんとする試みはこの点を誤解し勝ちであるが、自己意識の矛盾的構造が思弁的論理学にその基礎を提供するのではない。若しもそうであるならば、自己意識を矛盾的に把捉することが何等必然的ではない以上、思弁的論理学そのものが亦根拠の薄弱な恣意の産物と化してしまう。そうではなく寧ろ逆に思弁的論理学の方が一般にヘーゲル哲学の基礎として、意識の構造をも根拠付け得なければならないのである。このテーゼを更に立ち入って証明し、ヘーゲル論理学への接近通路を新たに摸索すること、これがこの論文の課題である。

この為に吾々は次のような行程で進む。

先ず吾々は、ヘーゲルの意識概念の歴史学的由来を、ドイツ観念論がカントから継承した所謂「自己意識の歴史」という課題に求め、フィヒテが自己意識の可能性を如何に思惟し、それがシュリングに依る変解(Umdeutung)を通して如何に問題化したかを追跡する(I)。

次に吾々は、ヘーゲルの『精神現象学』がこのシュリングの自己意識をそのまま前提するに過ぎず、その可能性を根拠付けるのはこの書ではなく、「思弁哲学」乃至「学」であることを、克服される「意識」と到達される「知の境地」との関係を明らかにすることを示さんとする(II)。

その上で吾々は、この「知の境地」から発源して来る「否定性」(Negativität)に依って意識の矛盾的構造が透視的(durchsichtig)に成ることを示す(III)。

併しその際吾々はこの「否定性」という「知」の構造がそれ自身飽迄一つの前提に留まっていることを見出さざるを得ない。其処で吾々はこの「否定性」の事柄上の由来を更に追究しつつ、思弁的論理学への何等かの接近通路を見出さんと試みる(IV)。

I. 「自己意識の歴史」

「自己意識の歴史」という課題は元々カントに由来する。カントは『純粋理性批判』の第一版(1781)の「序文」に於て、「純粋悟性概念の演繹」に二つの側面を区別し、一方の面は、ア・プリオリな純粋悟性概念の客観的妥当性を明らかにするものであるが、「地方の面は、純粋悟性そのものを、その可能性及び悟性自身が基礎とする認識諸能力に関して考察すること、従って悟性を主観的關係に於て考察することを旨とする」とし、この「思惟する能力そのものは如何にして可能か」という問題を、さきの「客観的演繹」に対して「主観的演繹」と呼んだのである⁽⁸⁾。併しカント自身は本論そのものに於て両者を区別せず、亦「主観的演繹」なるものは遂行されてもいないのである。其処でカントが屢々示唆し乍らも、吾々人間には知られないとした人間の認識諸能力の共通の「根」(Wurzel)に基づいて⁽⁹⁾かの「主観的演繹」を遂行すること、それがドイツ観念論がカントから継承した諸々の課題の内の一つだったのである。

ところでカントが『判断力批判』(1790)に於てその「根」を実現せんとする以前に、既にラインホルトが一早くこの課題に着手した(1789)。彼はカントに於て区別される感性、悟性、理性に共通の徴表(Merkmal)として、「表象」(Vorstellung)に着目し、「全表象能力の学」を構想してこれを「根元哲学」(Elementalphilosophie)と名付け、カント認識論の統一を企てたのである。その際の彼の出発点は「単なる表象の概念」であるが、これはすべての学の基礎を成す「根元哲学」の出発点として証明され得ず、「意識の事実」(Thatsache des Bewußtseyns)から汲み出される他ないとした。その事実を方式化したものが、所謂彼の「意識の命題」(Satz des Bewußtseyns)であり、それは「表象は、意識に於て、主観に依って、客観と主観から区別され、且両者に関係付けられる」(daß die Vorstellung im Bewußtseyn durch das Subjekt vom Objekt und Subjekt unterschieden und auf beyden bezogen werde)というものであった⁽¹⁰⁾。

フィヒテは、このラインホルトの「意識の命題」を批判したG・E・シュルツェの匿名の著作『アエネシデムス』(1792)を書評し、シュルツェの不当な批判からはラインホルトの洞察を救い出すと共に、これを自らの知識学の方に乗り超えんとした。即ちフィヒテはラインホルトが形式的な「矛盾律」に対して「意識の命題」を全哲学の實在的な原則として掲げたことは高く評価するのであるが、併しそれが単なる「意識の事実」に過ぎない点に、その新たな根拠附けの必要性を看取り、それは寧ろより根源的な「事行」(Thathandlung)から演繹されねばならないことを洞察するのである(I, 8)⁽¹¹⁾。

従って『全知識学の基礎』は第二部前半迄を費して、自我の事行、即ち「自我は根源的に端的に自己自身の存在を定立する」(I, 98)という第一原則から、ラインホルトの「意識の事実」に相当する一つの実事(Factum)(I, 219)を人間精神の内に演繹し、呈示せんとする。その際フィヒテは自我の諸行為の内に、質料の上では第一原則を前提し乍らも、形式の上では決してこれから演繹されも証明されもしないもう一つの行為、即ち自我の定立作用に対立する反定立作用(非=我を定立する自我の作用)を見出し、これを第二原則とせざるを得なかった。彼

にとって反定立作用が定立作用の内には含まれていないということ (I, 102) は、有限な人間精神の経験に基づく事実だったのである (I, 252f)。そして更にこれらの原則に基づいて第三原則が、即ち「自我は自我の内に可分的自我に対して可分的非＝我を反定立する」(I, 111) が掲げられるが、これは第一原則が絶対的に妥当すべきである限りに於て、矛盾を含んでいる。其処でこの矛盾を回避せんとして、この命題の思惟可能性を追究して理論的に到達されるのが、第二部「理論的知の基礎」の原則「自我は自らを非＝我に依って規定されたものとして定立する」(I, 126) に対応する人間精神の状態なのである。それは非＝我の障害 (Anstoss) に依って構想力 (Einbildungskraft) がその内で実在的なものを産出するところの、「直観の状態」(der Zustand des Anschauens) に他ならない (I, 225)。ところでラインホルトの意識の事実 (Tatsache) に於ては、「表象」は所与のものであったが、それに対してこのフィヒテの事実 (Factum) に於ては「表象」は演繹されるものとなる。「障害は自我に自己自身を制限するという課題を与えるであろう。併しあらゆる制限は対立に依って生起する。従って自我はまさにかの課題を十分満たす為に、何か客観的なものを制限さるべき主観的なものに反定立し、……両者を総合的に合一せねばならないであろう。斯くして全表象が演繹され得るであろう」(I, 210)。斯くしてこの状態は「表象の演繹」(I, 227ff) の出発点となり、それは亦同時にカントに於て単に枚挙されたに過ぎない認識諸能力を根源的な「根」(即ち自我の事行) から演繹することとなり、これをフィヒテは「人間精神の実用的歴史」(I, 222) と呼ぶのである。この歴史に於て「悟性」、「判断力」、「理性」等が順次演繹され、それは「……理性の自己自身に依る余すところ無き規定」に迄、即ち「表象するものの表象」(自己意識) に迄進むのである (I, 217)。

さて既に「自己意識の歴史」を示唆するこのフィヒテの「人間精神の実用的歴史」に於て銘記さるべき点は、最初に生起する自我の「反省」(Reflexion) が、根源的には非＝我の障害を必要とするという点である。即ち無限に向って行く自我の活動性 (定立作用) に或る障害が生起し、活動性は内に突き返され (nach innen getrieben)、其処に初めて反省が生成するのである (I, 227f)。ところでこの障害が生起するという点、これはフィヒテに於てはそれ以上演繹されようのない有限な人間精神の事実である (I, 275)。確かにその可能性の根拠は更に第三部に於て実践的自我の内に求められ、自我が元々自己自身に就いて反省せんとする「反省への傾向」(die Tendenz zur Reflexion) であるが故に、自我は必然的に自己自身から出て行くことになり、それが同時に「自我に於ける自我に対する非＝我の影響を可能にする根拠」に他ならないとされる (I, 276f)。併し乍ら仮令自我の反省への傾向が障害の可能根拠ではあるにしても、その傾向が現実の反省となって自己意識が成立する為には、やはり非＝我の障害が必要なのである。

ところがシュリングは『知識学の観念論の解明に関する諸論文』(1796/7) に於て、非＝我の障害を要すること無く自己へと反省し、自己を制限し得るような「自己意識」乃至「精神」の概念を打ち出し、これに基づいてフィヒテの実用的歴史を「自己意識の歴史」として構想し

直した。即ち彼は精神の本質を自己直観の内に見 (I, 366)⁽¹²⁾、而もこの自己直観の傾向に依って、精神は直ちに自己自身を制限するとし (I, 380)、この「自己直観」即「自己制限」の原理に基づいて 精神が自己自身の自覚 (自己意識) に至る迄の歴史の叙述を示唆するのである。「斯くして精神のあらゆる行為は、無限なるものを有限なるものに於て叙述することに向かう。あらゆるこれらの行為の目標は自己意識であり、これらの行為の歴史が自己意識の歴史に他ならない」(I, 382)。

さて彼の『超越論的観念論の体系』(1800)は、この着想を全超越論的=哲学に亘って遂行したものである。その原理たる「自我」は此処でもやはり、その自己産出 (自己直観) に於て既に自己意識 (自己制限) であるような「知的直観」(*intellektuelle Anschauung*) として捉えられ (III, 369)、これを成立させんが為に、シェリングはフィヒテに於て人間精神の有限性に基づいて形式上異なるとされた自我の定立作用と反定立作用という二つの行為を、一つに要請し、定立作用の概念の内に既に亦反定立作用の概念を思惟せんとするのである (III, 380f)。その結果自我は、非=我の障害を全く要すること無く、単に自己を直観することに依って、同時に直下に自己を制限するものとなる。「自己直観の行為に依って自我は直下に亦制限される」(III, 390)。「直観と制限は根源的には一である」(III, 403)。それ故に亦シェリングに於ては、フィヒテに於ける如き実践的自我と理論的自我との間の非=我の障害を介した根拠付け連関も不必要となり、フィヒテに於て必然的に自己の外へ出て行った自我は、今やモナドのように自己完結的となり、これは自己から外へ出て行かず、亦これには外から何も入り来たり得ないとされるのである (III, 381)。

ところでフィヒテも亦既に『アエネシテムスの書評』(1792)以来、自我の明証を「知的直観」として捉えていたのであるが、此処でのシェリングの「知的直観」は、そのようなフィヒテの「知的直観」とは明らかに異なっており、それはフィヒテに於ける自我の知的直観と非=我の障害に依る反省乃至制限とを一つに総合したような行為であることになる⁽¹³⁾。併し乍らこのような行為は定立作用 (A) を反定立作用 (-A) と看做すことに依ってのみ、即ち矛盾を犯すことに依ってのみ可能である。而もシェリングはその可能性の根拠を何処にも示していない。彼は唯このような行為を「知の体系そのもの」の為に要請したに過ぎないのである (III, 377f)。従って亦彼には自覚的に矛盾律に抵触するという意図はなく、彼の自我乃至自己意識⁽¹⁴⁾ は矛盾を持ち堪えんとする「努力」と成ったのである (III, 392)。成程シェリングはフィヒテの非=我の障害を解消し、人間精神にとっては「事実」と言うより他なかった反定立作用を定立作用の内に取り込むことに依って、フィヒテに於ける行為の二元論 (カント哲学を貫く色々な二元論のフィヒテ的総括) を克服し、一元論の道を準備する。併しだからと言って彼がフィヒテを乗り越えたたと単純に看做すことは出来ない。寧ろ彼はフィヒテの提起した問題 (自己意識の可能性への問) を再び遮蔽する結果となったのである。

II. 『精神現象学』と「知の境地」

さて上述の如き検討の余地あるシェリングの「自己意識」概念を、ヘーゲルが何の吟味も施すことなく前提したことは、『差異』論文に於けるフィヒテの二元論に対する彼の激しい批判を見れば一目瞭然である。其処で彼はフィヒテの行為の二元論をこの哲学体系の非完結性の主要原因として鋭く批判し、その克服への方向を示唆して、自我と非=我との総合は、唯自我の定立作用と反定立作用とが観念的な要素として定立され、総合的な活動性である場合にのみ、可能であると言っているが⁽¹⁵⁾、このようなヘーゲルの提案は、シェリングの自己制限的直観に於ける定立作用と反定立作用との総合を前提してのみ可能なのである。而もヘーゲルは、この総合に依って生じる矛盾を殊更に回避したり、亦解消したりする必要を、最早全く認めない。従って『精神現象学』は斯くの如き矛盾を含む意識一般の構造を、その叙述に必要な構成として前提し、而もこの前提そのものの可能根拠には全く触れないのである。

併し乍ら既述の如くこの構造は何の根拠も無く前提されて良い程自明的では決してない。それは当然何処かで根拠付けられているのでなければならない。併し意識の構造そのものは、意識の立場に於ては単に記述することは出来ても、これを根拠付けることは出来ない。ところでヘーゲルは、意識の対立を事実として前提し、其処から出発した反省哲学が、色々なアポリアを生じ、例えばカントに於ては形而上学的諸対象の認識が理論的には不可能となり、亦フィヒテに於ては「絶対的自我」の実現が単なるイデーに留まったのを見て、意識の立場こそは「哲学への入口」を塞ぐものと看做し (*Wiss. d. Logik*, I, 25)⁽¹⁶⁾、これを「学」以前に克服し、「学」の境地を準備せんとした。従って若しも意識の構造が何等かの仕方で根拠付けられているとすれば、それは意識を脱却した彼の「学」に於てより他はないのである。

このことは「学」への入門としてその境地を準備するという課題を担っていた『精神現象学』に於て⁽¹⁷⁾、克服されて行く「意識」に対して、到達される「知乃至「純粹知」が何を意味するかを明らかにすることに依って、尚一層具体的に明かるみになる。併し両者の関係を正しく浮き彫りにし得る為には、吾々はこの書の発展史的背景を簡単に想起せねばならない。

既述の如く『精神現象学』は「学」への入門を意図しているが、この「学」への入門という構想は、ヘーゲルがイェナ時代の初めから抱懐していたものであり、元々は「論理学」か「形而上学」に対してこの課題を担っていたのである。ところがイェナ中期頃からこれらの学は方法的にも内容的にも融合し始め、遂にイェナ末期(1806)にはそれ自身が「形而上学」であるような「論理学」、即ち「思弁哲学」が形成されるに至った。其処でこの「学」への入門が新たに必要となつて着手されたのか、『精神現象学』の最初の構想である「意識の経験の学」に他ならない⁽¹⁸⁾。従って「意識の経験の学」は本来の「学」に対し、丁度イェナ初期の「論理学」が「形而上学」に対して有していた機能と類似の機能を有していることになる。ところで初期「論理学」は、有限な反省諸規定が必然的にそれと反対的 (*konträr*) に対立する諸規定とのアン

ティノミーに陥り、その自立的妥当性が殲滅されることに依り、これらの諸規定が「絶対者」の把握には不適切であることを示さんとするものであった。併しまさしく反省諸規定の殲滅に於て「絶対者」の直観が要請され、これに依って一旦殲滅された反省諸規定をこの「絶対者」の内にその諸契機として定立し、「形而上学」へと、即ち「絶対者」の構成へと移行したのである¹⁹。従って初期「論理学」は「形而上学」への謂わば「否定の道」(via negationis)を意味していたのである。

さて「意識の経験の学」もこれと同一のことを「意識」の次元に於て遂行すると考えられる。即ちそれは先ず反省諸規定を意識諸形態へと構成し、亦反省諸規定の自立的妥当性を夫々の意識形態が真と主張する「私念」へと構成した上で、この私念の实在性を否定しつつ、「絶対者」の把握に十全な「知」へと到達せしめんとするのである。従って「意識の経験の学」の為の「緒論」では、自らの私念を「実在的な知」と思いなしている「自然的意識」の立場からは、真なる知に迫るこの道程は「否定的な意味」を有し、「自己自身の喪失」と思われると言われている(Phän. 67)。唯『精神現象学』の為の「序文」(Vorrede)の方はこの同一の事態を全く逆の方向から、即ち「精神」の方から眺めるので、その表現も亦逆となり、意識形態に依る自らの私念の「絶対的妥当性」の主張の方が「学」にとっては寧ろ「精神の喪失」に他ならないとされており(25)、この立場からは「自然的意識」の自己喪失こそは寧ろ「概念の実現」に他ならず、謂わば「完成の道」(via perfectionis)を意味するのである。簡潔に言えば、「意識の経験の学」は「自然的意識」の立場からは自らのもつ限定性の否定の歴史であるが、その同一の事態が限定性(一種の否定)の否定として、「精神」の立場からは精神の肯定の歴史、即ち精神の現象学に他ならないのである²⁰。斯くしてこの学の終局に於て「意識」は「絶対知」乃至「純粹知」に到達し、「精神の本来の学」即ち論理学と一致する²¹、と予告されるのである(75)。

ところで「意識」が「純粹知」に到達するということは、確かに「意識」が何か全く別のものに成るということではないが、併し亦同じ「意識」の領域内のもう一つの意識形態に成るということでは決してない。P・ローズが正当にも指摘した如く²²、「純粹知」の次元は「意識」の領域の延長では決してない。「意識」の方は「意識されて=あるもの」(Bewußt-sein)として、色々な限定性に纏綿されているもの、限定されたものである。それが『精神現象学』の道程を通してその限定性を次々に剥ぎ取られると、それは「知る」(wissen)という「純粹活動態」(reine Tätigkeit)²³、即ち限定するものとなるのである。そして限定された「意識」にとっては「区別」は事実でしかないが、「純粹知」にとっては「区別」は産出されるものであり、而もこの境地の統一の内部で産出されるものである(Wiss. d. Logik. I, 43)。其処は最早「意識」ではない(ebd. I, 45)。或いはより適切には未だ「意識」ではない。意識以前の、而も意識を可能にしているその「最内奥の真理」、「根底」であり(ebd. I, 55)、ヘーゲルはこれをフィヒテの「自我=自我」に相当するものと看做している(Phän. 553, 556, 560f)。唯彼は、フィヒテが尚も意識を地盤として其処から直ちに要請した「純粹自我」の次元を、『精神現象学』とい

う長い「否定の道」を経て媒介的に達成したのである（*Wiss. d. Logik*. I, 45, 61）。その際彼が達成された次元を「自我」と呼ばないのは、彼の論理学を「自覚」の方から解釈する行き方は看過し勝ちであるが、彼がまさしくフィヒテのような「超越論的＝哲学」をではなく、寧ろこれをもその一部として自らの内に含むと同時に、古代の形而上学の復興をも可能にする「客体的思惟」を、即ち全く意識への関係を予想しない「絶対的形式」（*die absolute Form*）の学を意図していたからに他ならない（*ebd.* I, 31）。このような意図にとっては、「純粹自我」と雖も未だ「主観的な限定性」に纏綿されており、十分に純粹ではなく、即ち即且対自的ではなかったのである（*ebd.* I, 62）。

『精神現象学』が「学」への入門として準備せねばならなかった「知の境地」、それは凡そ意識の対立の消滅に於て開かれ、而も意識を可能にしているその「根底」である。それはフィヒテの自我に相当するが、併しそれが長い「否定の道」を介していることと此処から展開されるものが超越論的哲学ではない点に於て、それはフィヒテの自我から区別される。亦この根底はシェリングの「自己意識の歴史」の目標とも異なっている。この歴史は純粹自己意識から出発して現実の自己意識を目標としているが、かの根底はそれとは全く逆に、現実の意識から出発してその否定を通して到達されたのである。

さて「純粹知」が「意識」に対してその可能根拠を意味するとすれば、「意識」の矛盾的構造は「純粹知」の本質からして初めて透視的に成る筈である。そしてこの本質を展開するものこそ、まさしく「学」に他ならないのである。

III. 「知の境地」の否定性

ヘーゲルは既に「学」の「始元」（*Anfang*）に於て、「純粹知」の本質が「否定性」、即ち否定を産出するものであることを、この境地の生成し来た過程から示唆している（I, 85f）。即ち彼は、『精神現象学』の道程を通して「意識」のもつ諸々の限定性を否定することに依って到達された「純粹知」は、やはり否定をその本質とし、否定を産出すると謂わんとしているのである。併し乍ら否定を通して到達されたものの本質が必ずしも否定である必要はないのである。従ってヘーゲルのこの言は、『精神現象学』がこのような純粹知の本質を根拠附けるものである、ということの意味し得ない。それは唯、純粹知の本質は否定性であると主張しているに過ぎないのである。それでは純粹知はこの自らの本質を「学」に於て如何に証示して行くであろうか。

ヘーゲルに従えば「学」の「始元」は「純粹有」（*reines Sein*）である。何故ならば「学」の境地としての純粹知は既述の如く意識の対立を免れており、「このような統一へと合致して行ったものとして」、「区別無きもの」であり、斯くして「知」であることすらも止めて、「単なる単純な直接性」のみが現存しているに過ぎず、この「直接性」即ち非＝媒介性（*Un-mittel-*

barkeit) という「反省表現」を改めて端的に表現すれば、それは「純粹有」に他ならないと言うのである (I, 54)。

今この議論を一応受け入れるとして、それではこの「純粹有」から先ず如何にして「否定」が発源して来るであろうか。すると「純粹有」は「始元」として何の規定も有してはいない (I, 66)。併し乍ら「まさしくこの無規定性こそがこの有の規定性を成しているものである。というのは無規定性は規定性に対立しているからである。即ち無規定性はそれ自身が対立したものとして規定されたもの乃至否定的なものであり、而も純粹な、全く抽象的に否定的なものである。」それが「無」(Nichts) に他ならない。而も「有は唯直接的に定立されているので、無は有に於て唯直接的に出現する」のである (I, 85)。そしてこのような「有」の「無」への転倒こそ、更に演繹される「否定」の由来に他ならない。「有」が常に既に「無」に移行してしまっているからこそ、「生成」(Werden) への進行が可能に成り、これが「定有」(Dasein) と成り、此処から「無」よりも尚一層限定された「否定」(Negation) が「実在性」(Realität) と共に獲得されるのである (I, 98)。

それではこの「否定」は次に如何にしてその自己関係に於て存続するものに成るであろうか。それは「実在性」と「否定」との統一としての「或るもの」(Etwas) と、もう一つの「或るもの」としての「他のもの」(Anderes) とを演繹した上で、両者を夫々「他の他」即ち「それ自身の他」として思惟するという仕方では達成される (I, 106)。そしてこの「他」の自己関係に於て「他」そのものは止場されてしまわずに寧ろ自己と (即ち「他」と) 合致して行き、存続し続け、而も「他」としての「否定」は二重否定となって肯定に転ぜられるのである。

さて「有論」に於ける「無」、「否定」、「それ自身の他」は更に「本質論」に於て、「本質」そのものの「反省」の「否定性」として顕在化する。この「反省」は単に主観的な「意識の反省」ではなく、「反省一般」として一切の有るものの本質規定として思惟されており (II, 19)、まさにそれ故にこそ「意識の反省」の根拠でもある。そして此処では、この論文の序に於て確認された意識一般の矛盾的構造、即ち意識が自己との同一性の内にある行為と、意識が客体的世界を定立する行為との同一性は、純粹に論理的に、「反省」の「否定性」とこれに依って定立される「定立態」(Gesetztsein) 即ち「否定的なもの」(das Negative) との関係となる。即ち「反省」は「否定性」として自己にとって「否定的なもの」を定立することを本質とする。すると「反省」はこの際「否定性」の「否定」となって自己復帰する。併し其処で「否定性」は止場されてしまわずに、自己に向かって来る「否定」と合致して行き、「反省」とその「否定性」は存続し続けるのである。否定性は自己否定に於てまさしく自己同一を保ち、決して殲滅されることはない。而もこの展開は純粹に論理的なものとして時間的な前後関係は問題とはならない。「同一性は自己自身の内への反省であり、この自己内反省は唯内的な反撥としてのみ自己内反省である。そしてこの反撥は自己内反省として反撥であり、直ちに自己を自己の内へと撤回する反撥である」(II, 27)。斯くして「同一性」(Identität) は「区別」(Unterschied)

となり、更にこれは「矛盾」(Widerspruch)として明らかになり、而もこれは「根拠」(Grund)へと解消されて行く。ヘーゲルの要求(Anspruch)に従う限り、意識一般の矛盾的構造は、その可能根拠たる純粹知の本質を成す「否定性」に依って根拠附けられ、此処から透視的に成るのである。

IV. 否定性の由来

併し乍ら吾々は此処で否定性そのものの演繹に疑問を感じざるを得ない。否定性は何よりも先ず「有」が「無」に転倒することに由来していた。ところでヘーゲルがこの「無」の許に抑抑何を理解しているかと言えば、「没關係的な陳述否定」(die beziehungslose Verneinung)、「単なる：ない」(das bloße:Nicht)に他ならない(I, 68)。すると彼は此処で、『純粹有は如何なる規定性も有してはいない。それ故に有は無である』と主張していることになる。併し乍ら「規定性を有していない」という陳述否定は、直ちに「有」という概念が「無」であるということではない筈である。それにも拘らず彼は陳述否定という意味での否定を全く「没關係的に」解し、「有」と同一の次元でこれに本質的な否定と看做し、これを「無」と名附けるのである。このように元々論理的な陳述否定を有論的に解して得られるヘーゲルの「無」を、D・ヘンリッヒは「実体化された陳述形式」(die substantivierte Aussageform)の一つに数えている⁽²⁴⁾。

更に亦「他」の自己関係も、凡そ「他」ということがそれに対して「他」と言われるところのその関係をやはり全く捨象して「他」をそれ自体に於て考察し、プラトンの「他」(ἕτερον)の規定から見れば恣意的な仕方では達成されている。プラトンに従えば「他」は常にこれとは異なる他のものとの関係に於て言われ得るのである⁽²⁵⁾。それに対してヘーゲルの「他」は「それ自身の他」であり、この自己関係に於て、「他」としての否定は「他」に於て止揚されることなく、寧ろ自己と(即ち否定と)合致して行き、存続し続け、亦その際の二重否定は肯定に転ぜられ、新たな思惟規定と成るのである。このような議論の内に、ヘンリッヒは陳述否定という意味での否定と他性(Andersheit)という意味での否定との混同(Konfundieren)を指摘している⁽²⁶⁾。

さてそれでは「本質論」に於ける「否定性」に関してはどうかと言えば、此処でもヘーゲルは単なる自己関係性と否定の自己関係性とを唯単に同一視しているに過ぎないことが、極めて明瞭になる。彼にとって「有」の「直接性」も「本質」の「直接性」も同じ「直接性」に他ならない。併し其処には明らかに意味のずれが含まれている。「有」の「直接性」は単なる自己等性であるが、「本質」のそれは寧ろ否定の自己等性、即ち否定性だからである。併しヘーゲルはこのような意味のずれにも拘らず両者を同一視するのである⁽²⁷⁾。

要するにヘーゲルは彼の「学」に於て、否定性の由来を真に根拠附け得てはいないように思

われる。元々否定性は「有」が「無」に転倒するところに存していたが、この彼の手続きは、通常の人間の思惟から見れば、単に論理学の有論化でしかないのである。

無論この種の批判はヘーゲル論理学には的中せず、彼にとって真に致命的なものではないと思われるかも知れない。何故ならば彼の論理学はそのまま「形而上学」であり、即ち「形而上学」というものが純粹思惟諸形式 (die reinen Denkformen) に依る認識である限りに於て、これらの形式をそれら自体に於て考察するものであり、斯くして「形而上学」を論理化するものだからである (Wiss. d. Logik. I, 13, 32)。ヘーゲルにとっては思惟諸規定は、例えばカントに於ける如き「純粹悟性概念」の客観的妥当性の正当化という意味での「演繹」を経ること無しに、そのまま有の諸規定として妥当すると看做される。思惟諸規定が単に主観的な意味をしか有し得ないのは、対象との対立を前提する意識の立場に於てであり、意識に属する諸々の限定性を否定して到達される純粹知、即ち意識の根底に於ては、意識の対立の消滅と共に (ebd. I, 43)、主観—客観の区別が消失しており (ebd. I, 61)、従ってこの境地に於ける思惟諸規定は主観的でも客観的でもない、即且対自的な「絶対的形式」であり、これは有の諸規定と一にして同一であると看做されるのである。

併し乍ら純粹知へと到達する道程そのものが、既述の如く純粹知の本質を証明するという意味を有し得ず、寧ろ逆に純粹知の方が意識の可能根拠としてこの道程を可能にしているのであれば、幾らこの境地では論理学と形而上学とは同一であるとし、これに基づいてこの境地の本質を否定性として思惟しても、この思想はやはり真に根拠付けられているのではなく、飽迄一つの前提に留まり続けているのである。従って吾々は、ヘーゲルの演繹行程があるにも拘らず、尚も問わざるを得ないのである、否定性は何処に由来するのか、と。

此処で誤解を防ぐ為に、「由来」という語の意味を明確化して置かねばならない。此処で「由来」と言っても、先ず哲学史的な意味に於てではない。「否定性」という思想の内に含まれている「規定性は否定である」(determinatio est negatio) という原則が、元々スピノザの命題であることから、この命題の由来を哲学史的に追究しても、否定性という事柄自体は何の解明も得ない。この命題にヘーゲル自身が与えた意味は、この命題の哲学史的由来とは殆んど何の関連もないからである²⁸⁾。亦それは発展史的な意味に於てでもない。否定をその自己関係に於て産出する「否定性」という思想は、発展史的には、ヘーゲルがイェナ初期の「形而上学」——これは未だ実体形而上学であった——に依っては、「精神」の「主体性」乃至「自己関係性」の生成を示し得ないことから形成された²⁹⁾。従って発展史的には「否定性」という思想の由来は「精神」の「主体性」にあることになる。併し事柄の上からは逆に、「否定性」の方が「主体性」の根拠なのである。従って或る思想の発展史的由来は、その思想が指し示している事柄そのものが発源して来る本質由来とは必ずしも一致しない。そして今吾々はこの事柄上の由来、本質由来を問うているのである。この為に「否定性」という思想の歴史的由来に関する知識が全く役に立たないというわけではない。併し究極的にはそれは洞察と解釈の問題に帰

着するのである。

其処で吾々は否定性の事柄上の由来を探究せんとするに当り、此処では純粹知をその根底に於て統べているものを看取するという行き方を取る。そしてこの為吾々は先ず純粹知が『精神現象学』の成果としては何を意味しているかを考察してみる。ところでこの点に関してはヘーゲル自身が第一版の「有論」(1812)の「学の始元」に関する序に於て明確に言っている、「純粹知とは真理と成った確信である。或いは対象に最早対峙してはおらず、寧ろ対象を内的なものにし、対象を自己自身として知っている確信である。亦他方で同様に、対象的なものに対峙してはいるが唯このものの殲滅に過ぎないものであるような自己に関する知を断念し、外化して、而もその自己外化との統一であるような確信である」と⁶⁰。即ち純粹知の本質は自己知に他ならず、而もそれは単なる自己意識等ではなく、対象が自己自身の外化であると知っているという意味での自己知なのである。このような知にとって、眞の他者というものは存在せず、即ち他者としての他者への関係というものはあり得ない。一切の他者を自己の内に呑み込み、一切の他者への関係を自己関係に解消してしまう知である。それ故にヘーゲルは、このような純粹知を本質とする精神に就いて言っている、精神は本質的に他者としての他者との関わり合い(Verhältnis)の内にはない、と⁶¹。斯くして吾々はこのような純粹知の根底に、他者を他者としては認めない、一切を自己のみで賄おうとする意志の潜んでいることを察知せざるを得ないのである。

次に吾々はこの純粹知の境地に於て否定性の発源を必然的に準備した、「純粹有と純粹無とは同一である」という命題が、一体如何なる場合に妥当するかを考察してみる。この点に関してもヘーゲル自身がやはり第一版の「有論」に於て明言している。——この命題に於て問題になっている「有」とは「一定の〔規定された〕有」(ein bestimmtes Sein)ではなく、「純粹な抽象態」(reine Abstraktion)としての有である。一定の有は色々な他者への関係の内にあり、このようなものが有のと無いのとでは大きな相違であり、上述の命題は妥当しない。併し乍ら一定の有がその他者との連関を奪われ、切り離して表象される場合、そのようなものが存在するか否かということはどうでもよいことになる。或いは逆にこの他者への関連全体が総括されてしまう場合、同様に他者というものが消失し、そのものの有と無とは区別が無くなる。例えば宇宙にとっては最早如何なる他者も無く、従って果して宇宙が有るか無いかということは、何の区別も成さないと⁶²。そうであるならば、純粹知が否定性として思惟される場合のその否定の由来は、眞実のところ他者への関係の止揚の内に存していることになり、純粹知の根底には他者の止揚に依る自己知の確立への意志が統べているのである。

精神即ち純粹知は、眞実のところ自己知なのではなく、自己知への意志なのである。というよりも精神は確かに即自的には自己知であるが、併しこの自らの本質を対自的に実現せんとして、自己自身に於て、自己の本質への「努力」(Streben)と化するのである⁶³。其処から必然的に自己を知らんとする運動が発源して来ざるを得ない。それが「自己規定」であり、その論

理学的に洗い清められた構造が「否定性」に他ならない。斯くして「精神は……自己の諸現象の系列を通して一切の真理としての自己自身の自覚へと突き進まんとする衝動である」³⁴⁾ と言われ、亦このような精神の外化した世界はやはり無限に意志的であり、「自体的に有るものは、自己を展開し、存在し、存在の形式へと移行せんとする衝動を有している」³⁵⁾ とも言われるのである。

否定性の事柄上の由来が純粹知の根底に統べている意志であるということ、このことの哲学史的傍証としては、ヘーゲルに於て「否定性」と同義である「自己規定」という概念が、元々如何に形成され、何を意味するかを想起することで足りる。フィヒテは「自己規定」という術語を、カントに於ける意志の自律 (Autonomie) と所謂実践理性の優位の変解 (Umdeutung) を通して得、シェリングはこの「自己規定」の内に更にライブニッツのモナドの「能動的力」(vis activa) 乃至「欲求」(appetitus) の本質を見た³⁶⁾。「自己規定」とは元々「意志」、「意欲」の性格だったのである。その自己規定を過程的 (prozessual) に産出する「否定性」とは、やはり根本に於て意志に他ならない。

ところでヘーゲルがこの意志を「否定性」として論理化し、唯単純に何か肯定的なものとして把捉しなかったのは何故であろうか。単なる肯定は否定と対立するものとして一面的であるに過ぎないが、否定性はその自己関係に於て否定であると同時に肯定であり、全面的である。否定性こそは決して否定され得ない真の肯定であり、全体なのである。「真なるものは全体である」(Das Wahre ist das Ganze.) (Phän. 21.)

さてD・ヘンリッヒは、ヘーゲルの否定性が恣意的な手続きに基づいているという確認から、その由来を直ちにヘーゲル個人の体系への意志にあるものと判断している³⁷⁾。併し乍ら一切の有るものがその有に於て自己知への意志として開示されたということは、決してヘーゲルという一哲学者が恣意的に捏造した事態ではなかった筈である。彼は唯眼前に開示された事態に呼応したに過ぎない。その呼応の試みがこの否定性の思想だったのである。従って吾々はヘンリッヒ的な意味でこの思想に疑問は抱かない。

寧ろ吾々は次のように問う。有るもの(実体)を有るものたらしめている「形相」(forma) がライブニッツに於て「能動的力」と成り、これがシェリングに依って「自己規定」(「意欲」) と解釈されて「自己意識」の可能根拠と成り、これがヘーゲルに於て論理的=形而上学的に「否定性」として把捉され、一切の有るものの有が否定性として開示されるに至る行程には一種の必然性が統べているのではないか。その必然性は一体如何なる点に於て成立しているのか。そしてこの必然性の帰結は何か。否定性は確かに真の肯定であり得たか。

併しこの間をヘーゲル論理学への一つの接近可能性として具体的に彫琢することは、今後の課題である。

註

- (1) *Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968. 36.
- (2) *Fichte: Werke*. Hrsg. von I.H.Fichte. Berlin 1845/46. Bd I. 93. (以下フィヒテからの引用はこの版に依る。)
- (3) 以下『精神現象学』からの引用乃至これへの参照指示は、*Hegel: Phänomenologie des Geistes*. Hrsg. von J. Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg 1952に依り、本文中の()内に頁数を記す。
- (4) この点を極めて巧みに解釈しているのは、*H.-G. Gadamer: Die verkehrte Welt*. In: *Hegel-Studien. Beiheft 3(1964)*, 135-154である。
- (5) *Fichte: Werke*. Bd I. 457f.
- (6) F・ブレンターノは、一にして同一の心理的作用 (psychischer Akt) に、その作用が向かっている客体の意識と、これに同時に伴うその作用自身の意識とを区別し、前者をこの心理的作用の第一次的客体及び第一次的意識と呼び、後者をその第二次的客体及び第二次的意識と呼ぶ。ところで第二次的客体は確かに意識されてはいるが、併しそれには注意 (Aufmerksamkeit) は向けられておらず、考察 (beobachten) されてはいない。第二次的客体は、常に第一次的意識と並んで副次的 (nebenbei) に意識され得るに過ぎないのである。Vgl. *F. Brentano: Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hrsg. von O. Kraus. Hamburg 1924. Bd I. 180f.
- (7) Vgl. *K. Cramer: Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*. In: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Hrsg. von R.-P. Horstmann. Frankfurt a. M. 1978. 360-393.
- (8) *Kant: Kritik der reinen Vernunft*. A. XI f.
- (9) Vgl. *Kant: Kr. d. r. V.* A, B 30.
- (10) Vgl. *K.L. Reinhold: Über das Fundament des philosophischen Wissens*. Hrsg. von W.H. Schrader. Hamburg 1978. 71f, 74, 77f. 尚ライnholtの表象能力の理論に関しては、vgl. *U. Claesges: Geschichte des Selbstbewußtseins*. Den Haag 1974. 17-38.
- (11) 以下註(2)で挙げられたフィヒテ全集からの引用乃至これへの参照指示は、本文中の()内に、巻数をローマ数字で、頁数をアラビア数字で記す。
- (12) 以下シェリングの著作からの引用乃至これへの参照指示は、*Schelling: Werke*. Hrsg. von K. F. A. Schelling. Stuttgart, Augsburg 1856-61に依り、本文中に巻数と頁数を記す。
- (13) 此処でフィヒテとシェリングの「知的直観」の相違に簡単に触れて置く。『アエネシデムスの書評』に於て自我の明証に対して導入されたフィヒテの知的直観は、『知識学への第二緒論』(1797)に於て術語的に定着されるが、それは決してカント的な神的直観を意味せず、

寧ろカントの「純粹統覚」に相当し (vgl. I, 472)、彼の知的直観は自我の自己直観に限られるのである。ところでシェリングも『哲学の原理としての自我に就いて』(1795)以来知的直観を導入するのであるが、彼の知的直観は既に最初から「絶対者」への接近通路として要請されている点に於て (vgl. I, 185)、フィヒテのそれとニュアンスを異にしていた (vgl. auch W. Schulz: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Pfullingen 1975. 116)。その「絶対者」が「自我」に求められていた時期には彼の知的直観はフィヒテのそれと一見同一のように見えるのであるが、本論に於て論じられた如く、超越論的哲学を明瞭に志向する時期には、彼の知的直観は自己制限的直観を意味し、最早フィヒテのそれとは同一ではなくなるのである (vgl. auch I. Görland: *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*. Frankfurt a. M. 1973. 96ff)。そして同一哲学の時期に至ると、シェリングは知的直観を再度規定し直し、フィヒテの知的直観から主観性の契機を捨象して、主観的でも客観的でもない無差別の「絶対者」の「自己肯定」の場とするのである (vgl. IV, 114f, 360; VI, 140, 153; vgl. auch I. Görland: *op. cit.* 190-196)。

- (14) 非=我の障害を解消してしまったシェリングには、フィヒテの『基礎』第三部に於ける如き、自己意識の一契機としての自我と、対象意識を介して初めて成立する現実の自己意識との区別はない。この「自己意識」概念を継承したヘーゲルに於ても同様である。
- (15) Vgl. *Hegel: Ges. Werke*. Bd 4. a. a. O. 38f. 尚このヘーゲルのフィヒテ批判を歴史学的に検討し、それがフィヒテの1804年の「知識学」には最早妥当しないことを証示したものとしては、vgl. L. Siep: *Hegels Fichtekritik und Wissenschaftslehre von 1804*. Freiburg, München 1970.
- (16) 以下『大論理学』からの引用乃至これへの参照指示は、*Hegel: Wissenschaft der Logik*. Hrsg. von G. Lasson. 2. Aufl. Hamburg 1934に依り、本文中の()内に巻数と頁数を記す。
- (17) 『精神現象学』という書の意図や目的はこの書の成立史上の複雑な事情や構想の変化の故に、単純には論じ得ない。この書は元々「意識の経験の学」として構想され、「体系の第一部」を成していたが、既に執筆中に構想は変化し、単に「学」への入門が意図されていたのならば「純粹精神」の達成のみで充分であったにも拘らず、「自己意識」の章あたりから「世界精神」の実現の歴史という精神哲学的内容も盛り込まれ始め、叙述は不必要に膨大化して不均衡なものとなり、この書に於けるヘーゲルの意図は不明瞭と成った。斯くして原稿印刷中にその標題は『精神現象学』に改められ、亦ハイデルベルクの『エンチュクロペディー』(1817)以来この学の体系に於ける位置付けは曖昧となり、遂に『大論理学』の改訂作業(1831)に於て、この書の標題から「体系の第一部」という部分は削除されたのである (vgl. *Wiss. d. Logik*. I, 7. Anm.)。ヘーゲル文献学の新たな開発に基づいて、この書の統一的理想を追究することは最近のヘーゲル研究の課題の一つであり、確かに吾々はこのような研

究成果を無視することは出来ない。併しそれを此処で繰り返すことも出来ない。吾々はこの論文の目的の範囲内でこの問題を論ずるに過ぎない。

- (18) Vgl. *O. Pöggeler: Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg, München 1973. 146ff.
- (19) イェナ初期の「論理学」に関しては、vgl. *K. Rosenkranz: G. W. F. Hegels Leben*. Berlin 1844 (Nachdr.: Darmstadt 1971). 189-192; *J. H. Trede: Hegels frühe Logik (1801-1803/04)*. Versuch einer systematischen Rekonstruktion. In: *Hegel-Studien*. Bd 7(1972), 123-168.
- (20) 「絶対者」、「精神」の立場に立つヘーゲルにとって、カントやフィヒテ等の反省哲学に対する批判(否定)であれ、初期「論理学」に於ける反省諸規定の否定であれ、「意識の経験の学」に於ける意識諸形態の有する私念の否定であれ、それが目指すものは、元々否定的であるものの否定、二重否定であり、即ち「絶対者」の肯定である。併し否定される方の反省哲学や反省諸規定や意識諸形態にとっては、自らが元々「否定的なもの」であるとの自覚がないので、ヘーゲルの突き付ける否定が単なる否定(第一否定)にしか映らないのである。但しヘーゲルがこのような彼の志向を論理的方法として確立し得たのは、イェナ中期以降のことである。イェナ初期の「論理学」(1801/02)に於て二重否定を肯定に変えていたのは、この「論理学」の最後に於て要請される「絶対者」の直観であったが、イェナ中期の「論理学と形而上学」(1804/05)以降、従って亦『精神現象学』の根底にある哲学者の論理学に於ても、二重否定は純粋に論理的にその都度肯定的結果を生む「規定された否定」(bestimmte Negation)の方法となっている。従って「意識の経験」とは否定的なもののそれ自体に於ける否定として、論理的には「規定された否定」の意に他ならない。
- (21) 「精神の本来の学」がどの学を指すのかは色々に論議されている。これが論理学を指すという通説に対して、O.ベッケラーは「精神哲学」ではないかと提案したが(vgl. *O. Pöggeler: Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*. In: *Hegel-Studien*. Bd 1 (1961), 282)、併し後にこの案を撤回し、通説に従った(vgl. *O. Pöggeler: Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*. In: *Hegel-Studien*. Beiheft 3(1966), 45)。筆者もこの学は論理学であると考え。
- (22) ヘーゲル論理学の境地を「形式」(Form, forma, εἶδος)の境地として「意識」の領域から峻別したのはP・ロースである。Vgl. *P. Rohs: Form und Grund*. 2. Aufl. Bonn 1972. (Hegel-Studien. Beiheft 6.) 21-26.
- (23) Vgl. *Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart, Bad Cannstatt 1965. Bd 18. 326.
- (24) Vgl. *D. Henrich: Formen der Negation in Hegels Logik*. In: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*. Hrsg. von R.-P. Horstmann. Frankfurt a. M. 1978. 214ff.

ヘンリッヒはこの論文に於て、ヘーゲル論理学を批判的に吟味する意図を以て、この論理学に於ける「否定」が多義的に使用されていることを指摘し、分析の結果次の四つの意味を区別した。(1)「実体化された陳述形式」と呼ばれ、論理的な陳述否定を有論化して「定有」の本質と看做されたような否定。(2)「それ自身の他」を意味し、自己関係を生み出すような否定。(3)(2)の意味での否定を(1)の意味での否定と混同し(konfundieren)、後者に依って前者を否定する否定。(4)(3)の二重否定の結果生ずる所産たる規定性の為す排除としての否定。斯くして同じ「二重否定」でも(2)から生ずるものと(3)から生ずるものとの二つの型があり、これらを組み合わせることに依ってヘーゲルの体系は完結していると論じられる。ヘンリッヒの提起する問は、このようなヘーゲルの手続きが自然で不可避的なもの、或いは少くともよく動機付けられた理論的緊張の結果と看做し得るか、或いは不当で恣意的なものとして看做さざるを得ないか、ということである。ヘンリッヒ自身の判断は後者に傾くようである。筆者は、単にヘーゲルの論理を無反省に繰り返す通常解釈に対して、ヘンリッヒが試みた分析の意味は大きいと考えるが、この分析の結果に対して下される彼の判断には同意出来ない。

(25) Vgl. *Platon: Sophistes*. 255d.

(26) Vgl. *D. Henrich: Formen der Negation in Hegels Logik. op. cit.* 221ff.

(27) Vgl. *D. Henrich: Hegels Logik der Reflexion. In: ders.: Hegel im Kontext.*

Frankfurt a. M. 1971. 95-156.

(28) このスピノザの命題は、*Spinoza: Opera. IV.* Hrsg. von C. Gebhardt の書簡五十の中に含まれている。この命題を引用して当時の学会に再びスピノザを復興したヤコービは、「斯くして個別的な諸物は、それらが唯或る一定の仕方では現存する限りに於ては有らぬもの(non-entia)であり、無限定の無限の存在者こそは、唯一の真実の實在的な有るもの(ens reale)なのである」と有論的に解した(*Jacobi: Über die Lehre des Spinoza. In: ders.: Werke. Hrsg. von Fr. Roth u. Fr. Köppen. Bd IV. I.Abt. Leipzig 1819. (Nachdr. 1976.) 182f.*)。ところがヘーゲルの論理学に於ては、この命題は何よりも先ず彼の弁証法的論理の進行を担う一原則と成っており、或る規定性(Bestimmtheit)は、それに反対的(konträr)に対立する規定性の否定(Negation)として思惟されざるを得ず、この否定はその規定性そのものに本質的である、即ち規定性は否定である、という意味に解されている。このような原則に依って、夫々の規定性はそれに対立する規定性を自己の成立契機として持たざるを得ず、自己の排除するものを同時に必要とするという矛盾に陥らざるを得ないのである(vgl. *Hegel: Wiss. d. Logik. 1. Band. 1. Buch. Besorgt von W. Wieland. Göttingen 1966. 75f.*)。一規定性を対立する規定性の否定として思惟せざるを得ないとしても、その規定性の統一内に、対立する規定性を持たざるを得ないと言い得るか否かが、この論理の問題性であろう。例えばヘーゲル論理学との親近性を指摘されるプロクロスにしても、プラトンの『パルメニデス』解釈に於て、諸々のアイデアの協同の仕方に関して言っている、各々のイデ

ア (例えば「同一性」) は、それ自身の純粋な独自性を保ちつつ、他のイデア(例えば「他性」)に参与し、而もその際その他のイデアに成ってしまうのではない、と (vgl. *Proclus: Commentarius in Platonis Parmenidem*. Hrsg. von V. Cousin. (Nachdr.: Hildesheim 1961.) 755)。

- (29) Vgl. K. Düsing: *Idealistische Substanzmetaphysik*. In: Hegel-Studien. Beiheft 20 (1980), 41-44.
- (30) *Hegel: Wiss. d. Logik*. 1. Band. 1. Buch. Besorgt von W. Wieland. *op. cit.* 6.
- (31) Vgl. *Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. von G. Lasson. Hamburg. 1966. Bd 1. Halbband 1. 150.
- (32) Vgl. *Hegel: Wiss. d. Logik*. 1. Band. 1. Buch. Besorgt von W. Wieland. *op. cit.* 26.
- (33) Vgl. *Hegel: Die Vernunft in der Geschichte*. 5. Aufl. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1955. 55.
- (34) *Hegel: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. op. cit.* Bd 1. Halbband 1. 76.
- (35) *Hegel: Einleitung in die Geschichte der Philosophie*. 3. Aufl. Hrsg. von J. Hoffmeister. Hamburg 1959. 107.
- (36) フィヒテは、カントの意志の自律を自我の事行と看做し、実践理性の内に理論理性を根拠附けることを、所謂実践理性の優位の真意と解したが (I, 22f)、この際に「自己規定」という概念は大きな役割を演じた。即ちフィヒテの根本思想は、自我の「絶対的自立性」の為には、自我が非=我に依って規定されて「理論的自我」と成る以前に、その可能性の制約として自我の純粋活動性(定立作用)が客体的活動性(反定立作用)へと自己規定せねばならない、というものである。併し乍らその際「自己規定」とは、一方で活動性を、併し他方で実在性を否定する活動性を意味し (I, 127-129)、端的な活動性という自我の第一義的規定に照らせば矛盾的概念となる。其処でフィヒテはこの矛盾を回避せんが為、「自己規定」を単に自我のみの活動性とは解さず、自我が活動的である限りに於て、非=我の障害が自我に対して、自己を規定せんとする課題を与えんとする課題を思惟するのである (I, 210ff)。従ってフィヒテに於ては「自己規定」とは人間の自我にとって一つの課題に留まり、全き仕方では実現されなかったのである。

ところがシェリングがこれに対して、その「自己直観」に於て直ちに「自己制限」であるような自己規定的精神を構想したことは、本文で述べられた通りである。フィヒテ的に思惟するならばこのような精神は矛盾を含み、その可能根拠が明らかでない。併しシェリングは、精神の「自己規定」とは「意欲」(Wollen)を意味し、これは最も無根拠な根拠として、それ以上の根拠を申し立て得ないとした (I, 395,400)。そしてライブニッツのモナドを自らの自己規定的精神の歴史学的傍証として挙げたのである (I, 369,413)。

このようなシェリングのライブニッツ解釈が歴史学的には無根拠であることは、ライブニ

ッツ自身のテキストから直ちに明らかであり、亦 I・ゴェーラントが詳細に示している (vgl. *I. Görland: Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings. op. cit.* 102-115)。確かにライプニッツのモナドはその本質たる「力」に於て「能動的力」と「受動的力」との統一であるが (vgl. *Leibniz: Die philosophischen Schriften. Hrsg. von C. J. Gerhardt. Berlin 1875-90. (Nachdr. 1965.) Bd IV. 393.* 以下 Gerh. と略記する)、これらは自己直観と自己制限のように対立する二行為ではない。亦モナドの「表象」(perceptio)は、精神の自己意識のように、これら二力に依って構成されるのではなく、「能動的力」のみがそれ自体に於て諸々の作用の系列を生じ (Gerh. IV, 370; VII, 317)、これが「一に於ける多の表出」(expressio multorum in uno)として「表象」に他ならないのである (Gerh. VII, 317)。そして最後にモナドは元々規定されており、換言すればその被規定性は所与の性格であり、仮令モナドがその諸表象の自発的原理であるにせよ、モナドは自己自身を規定するのではなく、単に自己をその諸表象へと規定するに過ぎないのである (vgl. *I. Görland: op. cit.* 110f)。

併し乍ら此処では各々の哲学者に依る他の哲学の解釈に於ける歴史的な正しさが問題なのではない。肝要なのは、「自己規定」という概念が元々実践理性の領域に由来するにも拘らず、人間の自我が「絶対者」として把握され始めた時から、理論理性の、従って亦「表象」の可能根拠となり、一般に独逸観念論に於ける理性が本質的に意志であることを、看取することとその意味を追思することである。

(37) Vgl. *D. Henrich: Die Formen der Negation in Hegels Logik. op. cit.* 226.