

個性と否定性ーヘーゲルの論理学形成の一動機ー

メタデータ	言語: Japanese 出版者: 公開日: 2012-05-09 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/10098/5360

個性と否定性

——ヘーゲルの論理学形成の一動機——

四日谷 敬子

ドイツ語教室

(平成元年10月13日 受理)

ヘーゲルの論理学は、学としての形而上学を、「自己の本質を思惟する精神」⁽¹⁾の叙述として、つまり絶対者が人間精神を介して自己自身を認識することとして実現しようとする。ところでヘーゲルは、精神の本質を好んで「その外化において自己自身に等しく留まること」⁽²⁾、または「その他者において自己自身のもとにあること」⁽³⁾と規定する。すなわち精神とは、とりわけ他者への関係において自己関係に留まるような活動性なのである。しかし精神が他者においてまさしく自己に関係し得るのは、その他者がもともと精神の否定的自己関係によって産出されたものであるからに他ならない。他者を否定的自己関係によって産出し、それ故にまた止揚しもする精神の活動性を、論理的術語のなかの一語をもって表現するならば、それは「否定性」(Negativität)である⁽⁴⁾。「否定性」とは、その否定的自己関係(二重否定)によって他者(否定的なもの)を産出すると同時に、その他者(否定的なもの)に否定的に関係してそれを自己(否定性)に等しいものとして再び止揚し、そしてまた他者(否定的なもの)を産出するという「否定的本性」(negative Natur)のものである⁽⁵⁾。

しかしながら、このような精神の一にして同一の活動性のいわば二つの側面、つまり(1)精神が他者に否定的に関係してそれを止揚するという統一の側面と、(2)精神が否定的自己関係によって他者を産出するという対立の側面は、ヘーゲルに最初から全面的に自覚されていたわけではないようである。むしろ精神の本質として彼に最初に気づかれたのは前者、つまり他者の止揚による統一の達成であった。精神の「絶対的同一性」(実体性)よりも、否定的自己関係による対立の産出(主体性)が重視され、彼が「否定的なものの労苦」、「否定的なものの威力」に一切が懸かっているという認識に到達し⁽⁶⁾、その方法を確立し得るのは、イエナ中期以降のことである。すなわちヘーゲルは、シェリングがイエナを去った頃(1803)から、イエナ初期(1801/02)の「思弁」(反省と知的直観との総合)の方法を放棄して思惟の一元化を図り、彼の体系の基礎を成す「論理学と形而上学」を書き直す(1804/05)。こうして彼は『精神現象学』(1807)の「序文」では、シェリングの同一哲学の直観主義を辛辣に批判する⁽⁷⁾。

ところで、なぜヘーゲルがイェナ中期以降知的直観を放棄し、その厳しい批判者となるかということについては、十分に反省されているとは考えられない。例えば『人倫性の体系』(1802/03)によれば、「直観」は「普遍」を、また「概念」は「特殊」を意味するので、概念自身が既にそのうちに特殊を含み得るとすれば、直観は不必要となるからであると説明されるだけである⁽⁸⁾。しかしヘーゲルにとって直観が普遍的なものであるのは、その直観がまさしくカントの謂う個別に関わる感性的直観だからではなく、知的直観であり、それは思惟からその主観性を捨象して達成される同一哲学の無差別の境地だからである。また概念が特殊なものと同置されるのは、それが反省による分離、対立に関わり、まさしく個性化の担い手と看做されるからである。

そこから我々は次のテーゼを立てる。同一哲学を受容したイェナ初期の論理学の困難を克服しようとして構想されるヘーゲルの「否定性」の論理学は、その根底に個性化の問題を一動機としてもっていた。このテーゼをヘーゲルの『精神現象学』以前のイェナ期の精神哲学的諸草稿に基づいて検証すること、それがこの論文の課題である⁽⁹⁾。それはヘーゲルの「否定性」が真に個性化の原理であり得るかという大きな問いのための一準備である。

我々はまず第一章において、イェナ前期(1801-03)には、後の「否定性」に相当する論理学的規定は未だ「無限性」(Unendlichkeit)であること、それは媒介的な否定的自己関係をではなく、諸規定の止揚態として無媒介の反対を意味すること、したがってそのような論理を根底とするヘーゲルの『自然法』論文(1802)や『人倫性の体系』(1802/03)は、未だ否定的なもの(個性)に対して肯定的なもの(民族)に優位をおくシェリング的な実体形而上学であることを確認する。

次に我々は第二章で、シェリングがイェナを去った直後の1803/04年の『精神哲学』は、もろもろの個性間の承認(Anerkennung)を巡る闘争によって、古代的な人倫性(実体性)のイデオに近代的な個性性(主体性)の原理を媒介し、「絶対的実体」をまた「活動的」(主体的)としても捉えようと意図しているにもかかわらず、その基礎にあるイェナ初期以来の実体形而上学がその十分な遂行を阻んでいること、その意味でこの『精神哲学』がヘーゲルの発展の重要な移行期を形成していることを見る。

そして最後に我々は、既に1804/05年に「限定された否定」(bestimmte Negation)の方法を確立し、「主体性の形而上学」を目指したヘーゲルは、1805/06年の『精神哲学』では精神の本質を従来の「無限性」に代わって明瞭に「否定性」として捉え、それによって同時にヘーゲルの意味での「個性性」(Individualität)の原理を確立し、実体的精神の主体化に一応成功していることを確認する。しかしこの成果はなおも二義的である。

この論文の関心は、精神哲学としての精神哲学の内容自体にあるのではなく、そこに反映している論理学構想にある。したがって我々は各章で、まず精神哲学の背景を成す体系構想(項目1)と論理学構想(項目2)の考察を先行させた上で、精神哲学のテキストを考察する(項目

3以下)。

I. イェナ前期 (1801-03)

1) イェナ初期のヘーゲルにとって「哲学」(形而上学)の課題は「絶対者の認識」であり、それは反省と知的直観とを総合したような「思弁」と呼ばれる理性認識であった(Bd 4. 118, 29)⁽¹⁰⁾。しかしヘーゲルはまず「予備学的顧慮」を払い、「哲学への入門」として「論理学」を先行させる。それは、相互に対立しあう有限な反省諸規定が、単独には絶対者を把握し得ないことを体系的に提示する否定弁証法で⁽¹¹⁾、その過程の終局で、(絶対者の)直観を補助として、一旦殲滅された有限な諸規定を「無限性」のうちに止揚し、「本来の哲学」たる「形而上学」へ移行したのである(Ros. 190-192)⁽¹²⁾。このイェナ初期の「形而上学」は、『差異』論文(1801)に、「思弁の真の関わり合い」は「実体性の関わり合い」であると言われていることに基づいて(Bd 4. 33)、同一哲学的な実体形而上学であったと推測されている⁽¹³⁾。

2) このようなイェナ初期の「論理学と形而上学」の構想は、当時のヘーゲルの批判的諸論文で用いられる術語に反映している。

a) まず、当時は「否定作用」(Negieren)や「否定性」(Negativität)という術語は、否定弁証法の構想にしたがって単なる否定つまり「殲滅」(Vernichten)を意味するにすぎない⁽¹⁴⁾。——たとえば『差異』論文では、「否定作用」とは外的な理性による「有限なものの否定作用」、「もろもろの制限の殲滅」と同義である(Bd 4. 13; vgl. auch 454)。『人倫性の体系』においても、「殲滅」と「否定性」とは同義で、「しかし普遍性においては関わり合いからの自由、関わり合いの一方の側面の他方の側面による殲滅が最高のものである。そして関わり合いは、ただ絶対的概念として、このような否定性に向かう限りにおいてのみ理性的である」と言われる(SdS. 52. 傍点筆者)。

もちろん『信と知』(1802)には既に、二重否定が肯定であるという思想がある。「しかしイデーにおいては有限者と無限者は一である。それ故有限性が即且対目的に真理と実在性をもつべきである限りにおいて、有限性としての有限性が消失した。しかし単に有限性において否定(Negation)であるものが否定(negiert)されたにすぎない。それ故に真の肯定(die wahre Affirmation)が定立されている」(Bd 4. 324)。しかしこの思想はここでは形而上学的な意味で言われているにすぎず、論理学的方法として確立されているわけではない。また「二重否定は肯定である」(duplex negatio est affirmatio)という思想の純粋な論理化は、当時の論理学が一旦殲滅された有限な諸規定を「無限性」に存立させるために絶対者の直観を必要としたことから推しても不可能であった⁽¹⁵⁾。

b) イェナ初期に論理学的に重要な機能を担っていたのは、このように殲滅を意味する否定

性ではなく、むしろ初期「論理学」の最後に達成される「無限性」であった。——そのことはとりわけ『自然法』論文に明らかである。この論文では「無限性」は「運動と変化の原理」とされ、「それ自身の非媒介的な反対」(das unvermittelte Gegenteil seiner selbst)と規定されている(Bd 4. 431)。というも、初期「論理学」では「無限性」とは有限な反省諸規定の止揚態を意味するが、その場合それぞれの規定性は「無限性」においては「止揚(廃棄)されている」(aufgehoben)つまりその規定性としては否定されていることになる。ところでヘーゲルは「否定」ということを「反対的」(konträr)に解している。それ故に或る規定性が廃棄(否定)されているということは、「それ自身の反対」を意味することになるのである。ヘーゲルは言っている、「無限性」においては、「形式が純粋な同一性である点で、直ちに純粋な非同源性または絶対的対立である。形式が純粋な観念性である点で、同じく直ちに純粋な実在性である。形式が無限者である点で、絶対的有限者である。形式が無規定のものである点で、絶対的規定性である」と(ebd.)。

このような「無限性」の本性は、「否定的絶対者」(das negativ Absolute)とも言い換えられている(Bd 4. 421, 431, 449, 454)。『人倫性の体系』でも、「真実に無限」ということは、その規定性が「殲滅されている」の意である(SdS. 53)。つまり当時は「止揚」(Aufheben)という術語自体が未だ否定弁証法的に単なる廃棄(否定)を意味するにすぎず(Bd 4. 439)、肯定的意味を賦与されてはいないので、諸規定の止揚態としての「無限性」もまた第一義的には諸規定の否定つまり反対を意味することになるのである。

c) しかし、もしも否定性、止揚、無限性が、イェナ初期には絶対者の単に否定的側面だけを意味するとすれば、絶対者の肯定的側面はどこに由来するのか。それは初期「論理学」ではまさしく直観に由来する。——『差異』論文によれば、論理的に「理性によって統制されて自己自身を破壊する形式的知」は「知の否定的側面」であって、「知はこのような否定的側面のほかに肯定的側面(eine positive Seite)をもっている。すなわちそれは直観(Anschauung)である」(Bd 4. 27)。確かに「反省」は「理性としては絶対者への関係」であり、その理性は一方で「否定的絶対者の力」、「絶対的否定作用」であるが、それと同時に肯定的に「客観的全体性と主観的全体性との対立を定立する力」でもある(Bd 4. 16f)。しかしその肯定的な定立の力そのものは純粋に論理的方法に由るのではなく、直観の補助に由るのである。それ故ヘーゲルは、『自然法』論文でカントの「道徳的形式主義」を批判したとき、カントの統一は形式的なものであり、「諸規定の単なる廃棄(Aufheben)という純粋に否定的意義」でもなければ、「直観の真実の統一」として「諸規定性の肯定的無差別」でもないと言っている(Bd 4. 468f)。そこからまた当時は諸規定性の廃棄ということは、未だそれ自体で直ちに普遍的なものにおける諸規定性の存立という肯定的意味をもてはいなかったこと、肯定的意味はもっぱら直観に由来していたことが明らかである。

3) それでは、イェナ初期の精神哲学的な仕事である『自然法』論文の人倫性のイデーには、

このようなヘーゲルの初期の「論理学と形而上学」はいかに反映しているであろうか。

ヘーゲルはこの論文で、a) 自然法の経験的な扱い方と、b) 批判哲学的な扱い方を批判して、c) 人倫性のイデーのうちにそれらを総合しようとしている。

a) 初期「論理学」が反省諸規定の自立的妥当性の殲滅を目指したように、自然法の経験的な扱い方に対してヘーゲルが批判するのは、その「諸規定性や関係諸概念そのもの」ではなく、「諸規定性のこの分離と固定」である (Bd 4. 421)。具体的にヘーゲルは、ホッブスの自然法思想に対して、「自然状態」(Naturzustand) という概念が「抽象物」(Abstraktum) であること、「自然状態」という「虚構」のあとに、「強者による弱者の圧制」という仕方での「法状態」(Rechtszustand) が導入され、それが「社会」とか「国家」とか呼ばれること、そのような国家は「もろもろの個体に疎遠で、それ故それ自身個別的で特殊な尊厳」でしかないことを批判する。要するにヘーゲルにしたがえば、そこでは本来「人倫性」の諸契機であるべきものが「固定」されているのである (Bd 4. 424, 426f)。しかしそのような固定によってそこには「有機的なものの全体性」が欠けることになる。しかしそのことはヘーゲルにとって直ちに、それらの規定性には「絶対的統一と根源的な単純な必然性との必要」が内在していることを意味する (Bd 4. 421f)。言い換えれば、ちょうど初期「論理学」の反省諸規定の殲滅が「絶対者の映像」の「反射」であったように (Ros. 191)、ここでもヘーゲルは、自然法の経験的な扱い方に、「絶対者の反射と支配」の「逆倒性」を見 (Bd 4. 423)、それが是正されねばならないとするのである。

自然法の経験的な扱い方を是正するのは、ヘーゲル自身の「人倫性の絶対的イデー」で、それは法状態 (国家、尊厳) を「絶対的な人倫的自然」(die absolute sittliche Natur) と捉えることによって自然状態と法状態とを端的に総合するとする。ヘーゲルは「個別の無」という仕方での国家においては、「個別性」はかえって「端的に定立されている」と見る。それに対して彼は、真の人倫性においては「個別性は個別性としては無で、絶対的人倫的尊厳と端的に一」でなければならないと考える (Bd 4. 427)。注意すべきことは、ヘーゲルは、自然法の経験的な扱い方によっては個別が国家のなかに真に廃棄されていないと批判しているのである。

b) 次に自然法の批判哲学的な扱い方に対しては、ヘーゲルは、この哲学の実践理性が「観念的なものと実在的なものとの同一性の形式的なイデー」にすぎず、そこには実在的なものが理性の外に対立していること、したがってこの実践理性の本質は、真実のところ「観念的なものと実在的なものとの非同一性」に他ならないことを批判する (Bd 4. 432)。それに対してヘーゲルは自らの立場を「観念的なものと実在的なものとの絶対的同一性」であると主張する。

c) ヘーゲルはその「絶対的同一性」の構想を次のように素描する。まずそれは「統一」(Einheit) と「多性」(Vielheit) という「差別されたものの同一性」(Identität differenter) つまり「無差別」(Indifferenz) である。しかし「統一」も「多性」もそれぞれがまた「一と多との統一」(Einheit des Einen und Vielen) であるという (Bd 4. 432)。ヘーゲル自身はその

理由に言及していないが、おそらくそれは、統一も多性も「無限性」のうちであって「観念的」で、「それ自身の非媒介的な反対」となっているので、統一は多性との関係においてのみ思惟され、逆にまた多性は統一との関係においてのみ思惟され得るからであろう⁽¹⁶⁾。すると統一も多性もその思惟内容としては同じく「統一と多性との統一」ということになる。ただヘーゲルはそれを「統一」の規定のもとにあるか、または「多性」の規定のもとにあるかで区別する。そして「多性」のもとでは「対立した二重の関わり合い (Verhältniß)」が顧慮されるとする (Bd 4. 432f)。

こうしてヘーゲルは「絶対者」を「無差別と関わり合いとの統一」と規定し直す。しかしその「関わり合い」は二重である。したがって彼は「絶対者の現象」を、無差別と(多性のもとでの)関わり合いとの統一と、無差別と(統一のもとでの)関わり合いとの統一とし、前者を「自然的自然」と、後者を「人倫的自然」と呼ぶのである (Bd 4. 433)。

ところでヘーゲルにとって「無差別」は「絶対的」と、また「関わり合い」は「無限的」と同義である。したがって絶対者はいずれも「無差別と関わり合いとの統一」として絶対的にして無限的ということになる。そのことをヘーゲルは、「実体は絶対的にして無限的である」と表現している (Bd 4. 432f)。つまりイェナ初期のヘーゲルにとって絶対者とは実体に他らないのである。そしてヘーゲルの「人倫的自然」は、その複雑な論理的構造にもかかわらず、その規定からして明らかに統一に優位がおかれている。それ故「絶対的な人倫的全体性」としての「民族」(Volk)は「肯定的なもの」と、それに対して「個人」(der Einzelne)は「否定的なもの」と看做されている (Bd 4. 449)。ヘーゲルがホッブスの国家は個別を真に廃棄していないと批判しても不思議ではないのである。

『自然法』論文におけるヘーゲルの立場は、たとえ既に近代的な国民経済学の地盤においてではあれ、結局は「それ故国家 (polis) が自然本性的に個人 (hekastos) よりもより先であることは明らかである」というアリストテレスの『政治学』(A 2, 1253a 25f)の立場の継承である。ヘーゲル自身言っている、「人倫性は、それが個別の魂でなければ、個別のうちには表現され得ない。そして人倫性はただ普遍的なもので民族の純粹精神である限りにおいてのみある。肯定的なものは自然本性上否定的なものよりもより先である (das positive ist der Natur nach eher als das negative;)」と。そして上述のアリストテレスの句を引用している (Bd 4. 449)⁽¹⁷⁾。

個別的な個人が単に「否定的なもの」でしかないヘーゲルにとって、むしろ民族こそは真の「個体」(Individuum)であり、人倫の有機的に組織化された形態を「個性性」(Individualität)と呼んでいる (Bd 4. 449, 479f)。そして「個別的な個体」は「絶対的人倫性の個体」の「機関」(Organe)にすぎず、死の危険を通して「この自体的に否定的なもの、つまり意識一般は、……絶対的に肯定的なものの中に受け容れられなければならない」のである (Bd 4. 455, 449, 462)。

4) 初期「形而上学」の反省と直観との総合という方法は、『人倫性の体系』では直観(普

遍的なもの」と概念(特殊なもの)との相互包摂という方法となる。

a) ヘーゲルはまず直観の概念への包摂であって、個別性を原理とする「自然的人倫性」を考察する。そこでは主観の方は本質的に労働する者として、客観の方は労働の対象または所産として捉えられる。「労働」(Arbeit)の本質は主観的なものと客観的なものとの「分離の殲滅」に見られ(SdS. 10)、両者の関わり合いが勢位(Potenz)にしたがって展開される。勢位が進むにつれて労働はその普遍性を増していき、商業的労働の段階で形式的に承認された個体としての「人格」(Person)が登場する。しかし人格の抽象性が承認されないという可能性を伴うところに、ヘーゲルは「生の不等な力」、「より大きな強さまたは弱さ」による個体間の関係、つまり「主と奴」(Herrschaft und Knechtschaft)の関係を入れ、その関係の無差別化を通して「家族」へ移行している(34f)。ただ自然的人倫性において達成されるこの無差別は未だ形式的なもので、その普遍性は特殊性に対立しており、したがってそれ自身一つの特殊性に他ならない(38)。

b) そこでヘーゲルは自然的人倫性の特殊性を次に逆の包摂によって止揚しようとする。しかしそれは未だ第一の止揚であり、個別性は「否定的なもの」として残る。つまりここでの「否定的なもの」とは、(何をしてもよいというような)抽象的な自由であり、それは客観的なものの廃棄を招くので、真の人倫性のためには殲滅されねばならない。この領域は対立の単に抽象的な殲滅の領域である(38)。

抽象的な自由によって生が損われると、それは回復されねばならないという思想は、フランクフルト時代の草稿と変わらない。しかしヘーゲルはここでは、損われた他者の生が実は自己自身の生でもあるという「等しい生の感情」による「和解」だけでは最早不十分であると考えている⁽¹⁸⁾。「しかし、生の損傷はその現実性においては回復され得ない(宗教による回復は現実性には向かわない)。「しかし、この彼自身の損傷の意識は、主観的な、内的な、または悪しき良心である。その限りにおいてそれは不完全である」(40f)。つまりヘーゲルは、「犯罪」には「復讐する正義」が結びつき、「否定する者が否定したものは、実在的に彼においても同じく否定されるべきである」と考える(41)。その場合損われたものが何であるにせよ、同時に人格全体が損われ、また人格は家族に属するところから、ヘーゲルはこの草稿では家族間の名誉を巡る闘争を、「否定的なもの」の一形態として論じている(51)。

c) このような諸限定性の単なる殲滅という仕方での人倫性への止揚に対して、ヘーゲルはその真の止揚を絶対的人倫性とする。そこでは諸限定性は単に殲滅されるのではなく、より高次のものにおいて対立したものと合一されることによって止揚されるという(39)。しかし『自然法』論文で「民族」(肯定的なもの)が「個人」(否定的なもの)に対して優位をもつとされ、経験的な自然法思想に対して個人の国家への止揚の不完全性が批判されたように、この『人倫性の体系』でも、人倫性は一方的な特殊の殲滅によって達成されている。「人倫性は、自然の関わり合いだけがその能力のある特殊性や相対的同一性を完全に殲滅することによって、

知性の絶対的同一性でなければならない」(52)。そしてヘーゲルが「個体」を語る時、それは人倫性に全き仕方で吸収されたものとしてである。「それ故人倫性においては個体は永遠的な仕方である。その経験的な存在と行動は端的に普遍的なものである。というのは行為するのは個体的なものではなく、個体的なものうちの普遍的な絶対精神だからである」(53)。それはシェリングの同一哲学の絶対的無差別におけるアイデアとしての個別とほとんど変わらない。

このような「人倫性のイデー」の直観を、ヘーゲルは「民族」と称する(54)。確かに民族は「生きた無差別」であって、その同一性は抽象的なものではなく、特殊な意識のうちに自己を呈示すると、そして人倫性はその素材たるもろもろの個体のうちでのみ有機的に組織化されると主張されてはいる(54, 62)。しかしそれは遂行を伴わない単なる断言にすぎない。というのも、ここでもヘーゲルにとって結局は個別は「否定的なもの」(das Negative)つまり「否定さるべきもの」(das zu Negierende)だからである(57f)。「個体としての個体は真実に絶対的なものではなく、単に形式的に絶対的なものにすぎない。真実のものは人倫性の体系である」(62)。「個体の個別性は第一のものではなく、人倫的自然の生命性、神々しさが第一のものである。そして個別的な個体は人倫的自然の本質にとってあまりにも貧しすぎる」(63)。「個性性」ということは、たとえば直接的に統治に関わる「第一の絶対的身分」の「誇り」という形で言及される(70)。そしてヘーゲルにとってこの身分に老人が相応しいのは、「個性性の実在的なものの喪失」によって「無差別」のうちにあると看做されるからである(71)。

このようにヘーゲルは、イエナ前期には、シェリング的な実体形而上学を基礎として古代的な「人倫性のイデー」を企投しているため、「個性性」は「否定的なもの」として殲滅され、人倫性と近代的な個性性の原理との真の媒介には成功していない。

II. イエナ中期 (1803/04)

1) 1803/04年の『精神哲学』には、「哲学の第一部は精神をイデーとして構成し、絶対的自己等性、絶対的実体 (absolute Substanz) に到達した」とあり (Bd 6, 268)⁽¹⁹⁾、イエナ中期の「論理学と形而上学」もやはりイエナ初期のそのように同一哲学的な実体形而上学であったことを証している。しかしそれに続いて直ちに、「その絶対的実体は、受動性に対する活(能)動性を通した生成において、無限の対立のうちで絶対的であり、絶対的となる」と言われている。つまりヘーゲルはこの草稿で、一方では従来の実体形而上学を基礎としながらも、他方では既に根本においてそのような実体の主体性(その他者において自己自身のもとにあること)への生成を問題にしているのである。その意味でこの草稿は、実体形而上学から主体性の形而上学へのヘーゲルの移行を示している重要な文献である。この草稿の現存する部分は、a)「精神」の概念(萌芽)としての「意識」の理論、b)「精神」の現実存在の諸勢位の展開、

そしてc) 承認を巡る闘争と人倫性への移行を主題としている。

2) この『精神哲学』でも、「否定性」という術語そのものは未だ決定的な役割を与えられてはおらず、たった一回しか用いられていない。しかしその箇所ではヘーゲルは、「自然が止揚されて定立されていること」を「その否定性における精神」とし、それに対して本来の精神を「絶対的に肯定的な精神」と呼んでいる (Bd 6. 317)。言いかえれば、その根底には、精神が自己に否定的に関係したものが自然であるという思想が生じ始めていると考えられる。

それにしてもこの草稿で精神の本質を表わす論理的規定はやはり「無限性」である。そしてそれは言葉の上ではイェナ初期と同じく「それ自身の直接的な反対」を意味している。しかしながら、精神の媒介的な自己関係性の思想そのものが芽ばえてきているために、「止揚」ということ自体が従来のように単に否定的意味ばかりではなく、肯定的意味をも保持するようになっていく。したがって諸規定の止揚態としての「無限性」もまた単に否定的側面ばかりではなく、肯定的側面(止揚された諸規定の存立)をも含むようになっていく。それは次の句から読み取ることができる。「個別性は絶対的な〔止揚された意〕個性性、無限性、それ自身の直接的な反対である。単純な仕方では無限性を自らのうちにもち、その結果対立が直ちに止揚されるというのが精神の本質である。存在 (Seyn)、止揚 (Aufheben)、止揚態としての存在 (seyn als Aufgehobenseyn) というこれら三つの形式は、絶対的に一として定立されている」(Bd 6. 313f)。また同じ年の『自然哲学』には「媒介する無限性」(die vermittelnde Unendlichkeit) という句がある (Bd 6. 50)。ただし『自然哲学』では「自己関係性」という意味で「直観」がよく出てくるところになお思惟の二元性が読み取れる (Bd 6. 37)。しかし『精神哲学』では叙述そのものを担っているのはまさしく反省であり、つまり「我々の反省」と「自己自身への反省」である (Bd 6. 276)。

したがってこの草稿では既に後の意味での「否定性」の思想そのものは生じ始めているが、しかし術語的にはその思想を担っているのは「無限性」であるということが言える。

3) さてこの『精神哲学』はかなり立ち入った「意識」の理論から始まっている。L・ゾーブは正当にもこの意識論の決定的に新しい点として、ここでの意識概念が精神の方から規定されていることと、その意識が過程として捉えられていることを指摘している⁽²⁰⁾。

ヘーゲルは、何よりもまず「意識」(Bewußtseyn)を「精神の概念(萌芽)」(der Begriff des Geistes)と捉えている。彼はまず「多性」(Vielheit)のもとには「直接的に肯定的普遍性」(die positive Allgemeinheit)のうちに受け容れられた個別 (das Einzelne)を理解し、「統一」(Einheit)のもとには「個性性」(Einzelheit)を、つまりそれ自身の他を絶対的に否定するような「数的一」(das numerische Eins)を理解する。そして「精神の概念」を「絶対的個性性と絶対的多性との絶対的一体」と規定する (Bd 6. 270)。そしてそれこそ「意識」と呼ばれるものに他ならないとする。というのは、意識とは「意識している者」(das sich bewußtseyende)と「意識が意識している当のもの」(das dessen es sich bewußt ist)との対立であるが、しかも意

識は本質的に両者の「一体」(Einsseyn)であり、「それ自身の直接的な単純な反対」、「対立の絶対的統一」だからである(Bd 6. 266f, 273)。

ここでヘーゲルは「自己意識の歴史」のモチーフを入れて、意識がそのような対立の統一であることは第三者(哲学者)にのみ自覚されていることであって、意識自身に自覚されていることではないとする。意識は意識としては活動的なもの、止揚するものとしてしか現象せず、いつも自分とは何か別のものを意識している。つまり意識とはそれが意識しているものを他者としてしか知らないもの、その意味で「自己を他者として反定立するもの」である。ヘーゲルはそれを、「それ自身の他者をいつも自己の外にもっている経験的外的な無限性」(悪無限)、つまり「経験的意識」と呼ぶ(Bd 6. 273f)。

この『精神哲学』の「目標」は、意識する者と意識されるものとの対立の統一として、即自的には「精神の概念」である「意識」が、対自的にも根底の統一を自覚して自己を「精神」として実現する過程を叙述することである。意識のうちの「精神の概念」は「対自的」となり、「自己を実現」しなければならない、「経験的意識」はその他在を自らにおいても「絶対的意識」となり、「すべてのものの意識」、もろもろの個体の止揚態としての「大きな普遍的個体」つまり「民族の精神」(der Geist eines Volkes)とならなければならない、そのようにしてまた「我々の認識」が「精神自身の認識」とななければならないのである(Bd 6. 270, 274f)。問題は、その遂行である。

4) ヘーゲルは、精神の現実存在としての意識の諸形態は、意識(対立)にとっては意識する者とその対象という二側面として現われるとして、a) まず第一の勢位である「精神の純粋に理論的な現実存在」を「記憶」(*Gedächtniß*)とその所産の「言葉」(*Sprache*)として捉える。それは自然に対する「観念的」な支配である。b) 次に理論的過程を統べる「対立の関係」の止揚を通して第二の勢位の「実践的過程」へと移行し、そこでの意識の現実存在を「労働」(*Arbeit*)と「道具」(*Werkzeug*)として捉える。それは「自然に対する実在的な支配」の領域である。c) しかし「外への対立」の止揚を通して、意識内部の分裂つまり「性の差別」へ移行する。ヘーゲルは、「自然の個別的な欲望」の止揚による「永続的な傾向」を「家族」(*Familie*)とし、その所産を「家族の財産」(*Familiengut*)とする(Bd 6. 278, 280f)。

第三の勢位の終わりに意識の全体性が達成される。「こうして家族において意識の全体性は対自的に成るものとしての意識である。個体は他の個体に自己自身を直観する。他の個体は意識の同じ全体である。そしてそれは他の個体つまり生み出された個体のうちにその意識をもつ」(Bd 6. 306)。

5) 「家族」の勢位の終わりにヘーゲルは、意識の全体性が他の意識の全体性のうちに自己を認識するということ、つまり「相互承認一般」(*das gegenseitige Anerkennen überhaupt*)の議論を挿入する(Bd 6. 307)。その議論は、この『精神哲学』が初めに掲げた「精神の概念」がいかに自己を実現するかという点でも、また単に個別の一方的な殲滅による「人倫性のイデ

一」にいかにか近代的な「個性性」の原理が媒介されるかという点でも、きわめて重要である。『人倫性の体系』では、承認を巡る闘争は「否定的なもの」の領域で強盗や殺人などの他の否定的諸形態の一形態として論じられたにすぎないが、この『精神哲学』では、それはもともと闘争の唯一の形態として論じられており⁽²¹⁾、「家族」から「絶対的人倫性」への移行を担うという重要な位置を与えられている。

ヘーゲルはここでも占有物の損傷ということを媒介として、そのような一個人の個別性の損傷も「個人の全体としての侮辱」つまり「個人の名誉の侮辱」であり得ることから、承認の闘争を導入している。闘争する兩人ともが全体性として登場し、互いに他を全面的に排除して承認されようとする(Bd 6. 307f)。まず一方は「他者のうちに彼が自分のものとして定立している何かを否定する。おのおのは他者によって否定されたものを、その全体性のうちにあるもの、外的ではないものとして主張せざるを得ない」(Bd 6. 309)。すると単なる占有物の損傷も、おのおのが「他者の全体性」を否定する闘争へと展開し、おのおのが他者に対して自分の生命を賭して他者の死を目指す。生死を賭さなかった者は「他者の奴隷」となる(Bd 6. 310f)。

しかしヘーゲルの示したいのは、占有物という個別性を主張して自己の生命そのものを犠牲にすること、または他者の承認を得ようとしてその他者を死に至らしめることは「絶対的な矛盾」であるということである。つまり「わたしは自分を個別性の全体性として定立する点で、自分自身を個別性の全体性として止揚する」(Bd 6. 310)。また「承認とは他の意識のうちで意識が全体性として存在することに他ならないが、しかし承認が現実的となる点で、意識は他の意識を止揚する」、つまり承認そのものを止揚してしまうのである(Bd 6. 312)。そしてヘーゲルは、意識自身がこのような矛盾に至って「自己自身のうちへのそれ自身の反省」(Reflexion seiner selbst in sich selbst)を行うとする。つまり個別的全体性は単に「止揚されて定立されたもの」(eine aufgehoben gesetzte)としてのみあり得、承認され得ることを自覚し、この個別的全体性の自覚を介して「絶対的精神」に移行するとする。そしてそこにヘーゲルは、「それ自身の直接的な反対」という「精神の概念」の実現を見ようとするのである(Bd 6. 312)。

『人倫性の体系』では、個別の殲滅を通して絶対的人倫性への移行が遂行された。それに対してこの『精神哲学』でのヘーゲルの意図は、承認を巡る闘争を通してもろもろの個体自身に自らが止揚された存在であるという自覚を生ぜしめ、その自覚に含まれる自己否定を通して絶対的人倫性への移行を遂行しようとする点である。つまりここでは無媒介的に外的な否定によってではなく、より媒介的にもろもろの個体自身の自己否定によって人倫性に至ろうとしている。その意味でヘーゲルは確かにより齊合的に普遍に個別を媒介しようとしているのである。そこには、真の近代的国家のためには単に一方的に個別を廃棄した古代的な人倫性では不十分であって、個体間の「相互承認」という仕方で近代的な「個性性」を媒介することが必要であるという思想が認められる。そしてこのような思想を通して、自己否定という意味での否定性の思想も育っていったと考えられる。

しかしながら、それはあくまでヘーゲルの意図にすぎない。純粋に論理的な遂行として考察するならば、彼は承認を得るために生死を賭することは「絶対的矛盾」であるという「我々の認識」を闘争にある意識自身に投射しているにすぎない。そのような認識がいかにして意識自身に生ずるかを行き届いた仕方で叙述しているわけではない。その意味で、この1803/04年の『精神哲学』において初めて、従来は無媒介な位置を占めていた「否定的なもの」が「個別性と普遍性との媒介の機能」をもつに至ったとするM・リーデルの評価は、過大評価となるであろう⁽²²⁾。

6) それにしても、「個別的なものとしてのもろもろの意識の止揚態」たる「民族の精神」の叙述は、既に主体としての精神の動きを示している。「それ〔止揚態〕は一つのものが他者において自己自身へと生成すると同時に、自己自身において自らにとって他者と成るような永遠の運動である」。そのような「民族精神」をヘーゲルはここではなおも「絶対的実体」と呼んでいる(Bd 6. 314)。しかし彼の関心は、「この実体はまた活動的実体 (*die thätige Substanz*) でなければならない」ということである。「民族精神は自らにとって永遠に活動するものに成らなければならない。または民族精神はただ精神への永遠の生成としてのみある。精神はそのうちに活動性(Thätigkeit)が定立されている点で、自らにとって活動するものとなったのである。こうしてこの活動性は精神に対する活動性である。そして精神に対するこの活動性は直ちにその活動性そのものの止揚である。そのようにそれ自身の他となることは、精神が受動的なものとしての自己に活(能)動的なものとして関係することである」(Bd 6. 315)。ここで問題となっているのは、精神の媒介的な自己関係性の生成に他ならない。しかしこの草稿ではその遂行を確認することはできない。また実体形而上学というその基礎から推して、その遂行は困難であったに違いないのである⁽²³⁾。

Ⅲ. イェナ後期 (1804—06)

1) 1805/06年の『精神哲学』の結びには、当時のヘーゲルの体系構想の略図が描かれている。そこではイェナ初期以来分離されていた論理学と形而上学は融合して、それ自身形而上学であるような論理学つまり「思弁哲学」(speculative Philosophie)が既に成立しており、その内容は「絶対的存在、それが自らにとって他(関わり合いとなる)、生と認識、そして知っている知、精神、そして精神の自己知」と区分されている(Bd 8. 286)⁽²⁴⁾。しかしそれは実際には、対立を扱う「生と認識」までの部と、統一を扱う「知っている知」以下の部の二区分であり、そこに論理学と形而上学という区分の名残りが認められる。次に「自然哲学」は「直接的存在の諸形態にあるイデーの言表」であり、「精神、つまり概念として現実存在する概念への生成」を叙述するとある。それに対して「精神哲学」は「知性」が普遍的なもの、現実的なものとな

り、つまり「民族」となる過程を叙述するのである (ebd)。

2) 1805/06年の『精神哲学』は、1804/05年の『論理学と形而上学』を前提できる。そのイェナ初期の「論理学と形而上学」との相違を簡単に列挙するならば、a) 初期「論理学」では、諸規定の止揚態としての「無限性」はこの「論理学」の終局で初めて達成されたが、1804/05年にはそれは早々と『論理学』の第一部「悟性の論理学」の終わりで既に達成されており (Bd 7. 28ff)⁽²⁵⁾、論理学と形而上学との融合を示している。b) 初期「論理学」ではその自立的妥当性を否定された有限な諸規定が「無限性」のうちに契機として存立せしめられるには直観を必要としたが、1804/05年の『論理学』は、もはやそのような直観の補助なしに、「二重否定は肯定である」ことを全く純粋な論理学的方法(「限定された否定」の方法)として確立している (Bd 7. 34)。c) この方法によって達成された「無限性」は、単に諸規定の「止揚態」にすぎないのではなく、積極的に対立の「止揚」でもあり、したがって止揚される「対立」もまた不断に生成する (Bd 7. 36)。d) そして1804/05年の『形而上学』はもはや実体形而上学ではなく、「主体性の形而上学」である (Bd 7. 154ff)。「実現された無限性」としての「認識」は『形而上学』の冒頭で「絶対的自我」となり (Bd 7. 127)、その終わりには「絶対的精神」として自己を実現する (Bd 7. 165ff)。その本質はなおも「自己関係的無限性」(die sich auf sich selbst beziehende Unendlichkeit)と規定されているが (Bd 7. 174f)、その意味するところは「精神は自己自身を他者において自己自身として直観する」ということである (Bd 7. 177)。

しかし1805/06年の『精神哲学』になると、このように1804/05年に至るまで精神の本質的規定として用いられていた「無限性」は明瞭に「否定性」に取って替われ、それは精神が直接的な即自的な段階から自己を分離すること、つまり精神の否定的な自己関係を意味するようになる。「直観においては精神はただやと即自的 (*an sich*) であるにすぎない。精神はこれを対自 (*das Für sich*) によって、否定性 (Negativität) によって、即自からの分離 (Abtrennung) によって補充する。そして精神の最初の自己が精神にとって対象となる」(Bd 8. 186)。そして『精神現象学』に至ると、「否定性」とは「自らにとって他となることの自己自身との媒介」(die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst)を意味する (*Phän.* 20)。

3) 精神の本質が「否定性」として捉えられていることを最も明瞭に示しているのは、精神の概念を展開する第一章⁽²⁶⁾の第一節「知性」(Intelligenz)である。

当時の「思弁哲学」は「絶対的存在」から始まるとあるが、『精神哲学』も、「存在」(直接性)としての精神、つまり「存在するもの」を対象とする「直観」から出発して、いかにして直接的に自己と区別された物に関わるこの直観が、自己自身を対象とする「理性」となって、物が本来自己自身であることを自覚するに至るかを示す。その際媒介的な自己関係としての精神の本質はもともと前提されており、「しかし精神はこのように自己と媒介するものである。精神はただ直接的にあるものを止揚するもの、そこから退くものとしてのみある」(Bd 8. 185)。

a) したがって精神は、確かにさしあたっては「その特殊から分離された単に形式的に普遍

的なもの」であるにすぎず、自らに対峙している物が精神自身の内容であると自覚していない。それは「存在するもの」に関わる「直観」(*Anschauung*)である (Bd 8. 185)。

b) しかし精神がその本質にしたがって「存在するもの」から退いて、そのものを「存在しないもの」つまり「止揚されたもの」として定立すると、それは「形象」(*Bild*)であり、それを対象とするのは「構想力」(*Einbildungskraft*)である (Bd 8. 186)。

ヘーゲルは、「限りなく多くの諸表象、諸形象の富」としての自己を「保存の闇夜」(*Nacht der Aufbewahrung*)として記述している (Bd 8. 186R)。「人間の眼のなかを覗き込むと、この闇夜が見て取られる。—— 闇夜のなかの方を覗き込むと、それは恐ろしくなる——」(Bd 8. 187)。しかし精神は単なる闇夜であるばかりではなく、同時に「自己定立、内的意識、行動、分裂」であり、つまり諸形象を引き出したりもにもどしたりする「威力」でもある (Bd 8. 187R)。そのことが自覚されて諸形象の内容に「対自存在」が附加されると、「存在は自己である」という立場つまり観念論となる (Bd 8. 188)。

c) しかし問題は、「自我はここでは物そのものの内的なものとして対象である」ということ、したがってこの立場では未だ真の物の存在、「物としての物」にまでは到達していないということである。したがって「それは定在へ歩み入らなければならない」。それが「名称賦与の力」としての「言葉」(*Sprache*)である。言葉によって定在に定立された存在こそは「精神としての精神一般の真の存在」であり、言葉において「精神は自己自身に関わり合う」(Bd 8. 189f)。

d) しかし次に問題となるのは、精神は名称賦与において多数の名称に関わるが、「名称は関係や結合なく孤独である」ということである (Bd 8. 191)。自我が名称のうちにこのような関係を定立し、「堅固な秩序」を保つようになると、ヘーゲルはそれを「記憶」(*Gedächtniß*)または「悟性」(*Verstand*)と名づける (Bd 8. 192)。そして「自我は自らのうちでもろもろの名称の秩序を固定するという仕方で自己を物にする」。それは「自我の自己自身への行動」、「それ自身の産出」、「それ自身の否定作用」(*negieren seiner selbst*)である (Bd 8. 194)。こうして「対象となった自我が定立されている」(Bd 8. 196)。

e) ここでヘーゲルは、「悟性」の「判断」が実は「理性」の「推論」に他ならないことを示すために、自我(個別性)と物(普遍的なもの)との関係を、普遍性(相互の無関心)から、否定性(相互への否定的関係)を経て、普遍性と否定性との総合に至る論理的過程として展開している。

さしあたって自我(個別性)も物(普遍的なもの)もそれぞれ「自己自身への関係」として無関心である。しかし両極は端的に相互に関係づけられており、「おのおのはそれ自身ただ他に對する反対においてのみ、それであるところのものである」(Bd 8. 197)。個別性は内的には普遍的(自己関係的)であるが、外的には否定的に他を排除する。また普遍的なものも内的には否定的で、外的には普遍的(無関心)である。すると結局「おのおのは、……それが内的にあ

るところのものを同時にその外に他としてもっている。またはおのおのの即自は……他、つまりそのものにとってあるところのものである」。つまり「両者〔普遍性と個性性〕は、まさしくそれらが即自的にあるこのものが、二つの無関心のものに分解するという仕方、自己自身に等しい」。それは「判断」(Urtheil)である(Bd 8. 198f)。

しかし判断はさらに反省されると、両極が対立しているというまさにその点で相互に等しいことが明らかとなる。「まさしくそれらの統一とそれらの対立においてそれらは相互に関係づけられている。そして両者はそれらとは他のものであるという点でそれらに関係づけるものは、それらの中項(Mitte)である。それらの推論(Schluss)が定立されている」(Bd 8. 199)。「対立を通じた関係は他のもの、第三者である。しかしおのおのは第三者を通して他のものと媒介されている」(Bd 8. 200)。すると悟性は「理性」(Vernunft)となって、自己自身を対象とする(Bd 8. 199)。

こうして「知性」はもはや自己自身とは別のものではなく、自己自身を対象とすることになる。物は「上揚された存在」つまり「自我」に他ならない。すると知性は「意志」(Willen)へ移行し、そこでは普遍的なもの(目的)と個性性(自我の活動性)との「衝動」(Trieb)による理性推論が次第に一定の内容を得て、仕事と道具、家族とその財産の推論へと進む。そしてその展開は初めに前提された精神の本質によってのみ可能にされている。精神とは本質的に即自から対自へ、直接性から媒介へと進むものであり、自己に対峙している他者において自己自身を自覚するものである。それは精神が自己自身に否定的に関係し、自己を即自から分離するという「否定性」に由っているのである。

4) ところでヘーゲルにおいては、精神の本質を「否定性」として捉えることは、個性化の問題と深く連関している。彼はこの『精神哲学』の第三章で、「個性性と普遍的なものとの統一」としての「統治」(Regierung)を考察する際に、「ギリシア人たちの美しい幸福な自由」に触れ、そこでは民族が同時に市民にして統治であり、同じ意志が個人にして普遍的なものであり、意志の個性性の外化(Entäußerung)がその意志の直接的な保持であると言っている(Bd 8. 261f)。「古代においては美しい公共的な生はすべての人々の人倫であった。——それは美、つまり普遍的なものと個別的なものとの直接的な統一、ひとつの芸術作品で、そこではいかなる部分も全体から分離されることなく、自己を知っている自己とその自己の描出とのこの天才的な統一である」(Bd 8. 263)。しかしヘーゲルはそこに、「個性性が自己自身を絶対的に知っていること」(das sich selbst absolut Wissen der Einzelheit)または「自己自身を知っている個性性」(die sich selbst wissende Individualität)が現存していないことを指摘する(ebd.)。「しかしこのような国家は過ぎ去った。プラトンの国家は遂行不可能である。——なぜならばそれは絶対的な個性性の原理(Princip der absoluten Einzelheit)を欠いていたからである」(Bd 8. 263R)。ヘーゲルにしたがえば、「しかしより高い抽象、より大きな対立と教養形成、より深い精神が必要である」(Bd 8. 262)。

ところで確かにヘーゲルにとってプラトンの時代にはなかった「近代のより高い原理」とは「個性性」の原理に他ならない。しかしここで注意すべきことは、彼が決して単なる個性性とは言っておらず、「自己自身を知っている個性性」の原理と言っていることである。たとえば直観されたものも「単純な個性性」、「第一の現実性そしてそれ故に個別性」であるには違いないが、ヘーゲルはそのような個別性は克服さるべきものと看做している。精神は定在における個性性や個性性をむしろ放棄する。「自己自身を知っている個性性」の原理によって、「もろもろの個体の外的な現実的な自由は失われた。……精神は直接的定在から純化されている。……そして定在する個性性 (die daseyende Einzelheit) に対しては無関心である」(Bd 8. 263f)。言いかえれば、ヘーゲルの見解では、近代の原理は「個性性」そのものにあるのではなく、個性性の「知」にある。それは「おのおのが完全に自己のうちに帰還し、その自己としての自己を本質として知っていること」、「自らの知のうちに自らの絶対的なものを直接的に所有する」というこの我意 (Eigensinn)」である。「彼は……ただその知においてのみ妥当する」のである (Bd 8. 262)。

ヘーゲルにとって個性性を真に個性性たらしめるものは、「定在する個性性」ではなく、そこから純化された「知の境地」(Element des Wissens)における個性性、つまり自らの個性性の対自存在 (自己意識) に他ならない (Bd 8. 264; *Wiss. d. Logik*. I. 148)。たとえばヘーゲルは「意志」の節の「家族」の議論で、「生み出された個体」(子供)の「教育」のことを「その対自存在への生成」と解し、教育以前の個体は未だ「個性性」ではないと、「対自的に存在するもの」ではないと言っている (Bd 8. 213, 213R)。つまり個体を個体たらしめる個性性の原理とは、ヘーゲルにとって「対自存在」なのであり、さらには「否定性」なのである⁽²⁷⁾。

そうであるならば、精神の本質を即自から対自への発展に見、「否定性」として捉えることは、まさしく古代的な美しい人倫性つまり普遍性と個別性との直接的統一を超えて、近代的な個性性の知の原理を取り容れることと同じことになる。ただヘーゲルにおいては個人は「知の境地」において「精神」としてのみその「自己自身を知っている個性性」を実現できる。とすれば、彼にとって個人の「個性性」よりも、むしろ「民族の個性性」(Bd 8. 266)こそはレアルな個性性であるという事実は、イエナ初期以来今もお変わらないことになる。しかし他方で精神の生命性は、そのうちに個性性を媒介していればいるほど増す。たとえば「法律は個性性のいろいろな側面を未だ全く包括しておらず、未だ全く生きた精神 (lebendiger Geist) ではない」と言われる (Bd 8. 240)。問題はその遂行である。

5) 承認を巡る闘争は、既に1803/04年の『精神哲学』で「家族」の議論の終わりで、人倫性に移行するために、しかもイエナ初期のように単なる個別の殲滅によるのではなく、自らが止揚された存在であるという自覚 (自己否定) を通して移行するために導入された。しかし精神の本質を明瞭に「否定性」による「対自存在」に見ていないこの草稿では、いかにして闘争のうちにある個体自身にそのような自覚が生ずるのかという点は、行き届いた仕方ですら遂行され

てはいなかった。

1805/06年の『精神哲学』でも、承認を巡る闘争はやはり第一章の「意志」の節の「家族」の議論の終わりに位置している。しかしそれは今や人倫性への移行をではなく、「客観的精神」への移行を担っている。そこで問題となっているのは「自然状態」から「法」への移行であり、つまりこの闘争によって目指されているのは個性の完全な自己止揚ではなく、「人格の空虚な自由の限定、制限」に他ならない(Bd 8. 215)。その点ヘーゲルは従来と違って自然法の立場に近づいたと看做される⁽²⁸⁾。また闘争そのものの展開では、一方が他方の全体性、名誉を傷つけたということよりも、もともと明確にその「対自存在」を傷つけたことが主題である。

まず自然状態においては、もろもろの個体の存在は、たとえば「占有」(*Besitz*)ということによって妨げられる(Bd 8. 215)。確かに人間は何かを占有する権利をもつが、それは同時に第三者を排除するという意義をもつ。つまり最初に「承認」ということがない限り、権利も成立しないのである。自然状態は「直接的なものが内容を成すというこの矛盾」であり、それは承認を通して法的状態へと止揚されねばならない(Bd 8. 216)。「それ故承認こそは生じなければならぬ第一のものであり」、しかも「それはもろもろの個体にとって生じなければならぬ」(Bd 8. 218)。そこでヘーゲルは、承認が個体自身に対自的になることのために、闘争を導入するのである。

一方は(他方の占有によって)存在から排除された者であり、他方は排除する者である。そこで運動は「排除された者」の側の「自己を他者のうちに知らないこと」、「他者の対他存在を他者のうちに見ること」から始まる(Bd 8. 218)。しかし他者の占有物を損うという彼の行為は、単に物そのものを損うことをではなく、その行為を通して自らの「対自存在」を回復することを目的としている。したがって「排除された者は他者の占有を傷つける。彼は自分の排除された対自存在、自分のわたしのもの(*sein Mein*)をそのなかに定立する」。したがって「活動性は……他者の自己知(*das sich Wissen des Andern*)に向かう」。するとそのことによって、他者の定在を排除した者の知のうちに、他者の対自存在が定立される。彼は他者を存在から排除したのであるが、しかし実は他者の対自存在を排除していたことを自覚し、「彼は自分が私念していたのとは全く何か別のことをしたと意識するに至る」(Bd 8. 219)。

こうして二人は相対立して立つ。闘争は「対自存在」同志の闘争である。両者とも物に自己を定立したことは等しい。しかし一方は占有主のない物に、他方は既に占有された物に自己を定立したのである。したがってこの者は「他者の対自存在」のなかに自己を定立したことになる。「不等性」は、一方の者(侮辱される者)はただ他方の者(侮辱する者)の存在を物の占有によって止揚したにすぎないが、他方の者は第一の者の対自存在を止揚したという点にある。ヘーゲルが目指すのは、当事者自身にその不等性を自覚させるという仕方である。侮辱した者は今や他者の占有物を手に入れて満足しているが、侮辱された者は他者の対自存在を自らの対自存在のうちに定立されて苛立つ。しかし「彼はもはやその存在

を回復することではなく、自らの自己知を回復すること、言いかえれば承認されることに向かう」(Bd 8. 219f)。

この『精神哲学』の「生死を賭した闘争」(Kampf auf Leben und Tod)の展開が目指すのは、「我々の反省」によってそのような闘争が「矛盾」であることを示すことではなく、闘争のうちにある意識自身が「現実的な対自存在そのもの」(das wirkliche Fürsichseyn als solches)つまり「承認」に到達することである。そしてその遂行は、ここでの両極が単に「家族」という精神的実体の一員にすぎないのではなく、もともと「対自存在」であるということによって容易にされている。「おのおのは対自的に自己を知っている。——というのは一方は他方の対自存在を止揚したからである。この他者は自らの対自存在を止揚されたものとして直観する。——彼は知(Wissen)である——」(Bd 8. 220R)。ところでヘーゲルは現実的な知は意志に他ならないと考えている。したがってこの知(対自存在)が現実的なものとなり、承認に達するには、その者は自分自身を「意志」として呈示せねばならない。彼の意志はただ「自らの個別性の極」(das Extrem seiner Einzelheit)に向かう。「意識としての彼には、自分が他者の死を目指しているように思われる。しかし彼は自分を危険にさらすという仕方、自分自身の死つまり自殺を目指しているのである。こうして彼は自分自身の定在が止揚されたものであることを直観する。しかしそこから個別の止揚としての人倫性へ移行するのではなく、まさしく自らの承認された対自存在へ移行する。「回復は自らの定在を知の抽象のうちに受容することである。……運動は生死を賭した闘争である。おのおのは、他者を純粋な自己として見たという仕方での闘争から出てくる。——そしてそれは意志の知(ein Wissen des Willens)である」。それが普遍的な「承認されてあること」(das Anerkanntseyn)であり、そこでの「個人、主体」は「人格」である(Bd 8. 221f)。

この『精神哲学』は、精神の本質を、自己自身に否定的に関係して即自から対自へと展開する「否定性」として捉えることによって、同時にまた個体を個体たらしめる個体化の原理を「対自存在」に求めた。そのことによってヘーゲルは確かに個性の「知」を普遍性と媒介することには一応成功している。しかしそれは、ヘーゲルが古代的なポリスの理想を全く捨て去って、近代自然法の立場に立ったということは意味しない⁽²⁹⁾。我々は既に、ヘーゲルが個性を「知の境地」においてのみ見るために、民族精神などのより普遍的なものほど個体の名に値すると看做していることを知っている。

W・ボンジーベンは、『人倫性の体系』、1803/04年の『精神哲学』、そして1805/06年の『精神哲学』で採り上げられる承認を巡る闘争で、生死を賭した闘争というときの「死」の意味が次第に譬喩的になっていくことを指摘し、そこに「ヘーゲルの思弁的思惟の根底に存するアポリー」を見ている。つまりそれは、「死」が文字通りであれば「承認」そのものが不可能となるが、しかし「生死を賭した闘争が単に譬喩的に受け取られれば、思弁的な着手のラディカリテートを緩和してしまう危険があり、したがってこの着手を根底において放棄する危険がある」

というアポリーである⁽³⁰⁾。しかしこれは結局、個体を個体たらしめる個性化の原理を、単に個性性の「知」にのみ求めるとすれば、個人はその個性性を「精神」として「知」という普遍においてのみ実現できることになり、個人の個性性はむしろ脱落するということに繋がらないであろうか。ヘーゲルは、個性性を「対自存在」と解することによって、それを自らの否定性の論理の一契機とし、近代的な個性性の原理を十分に顧慮したと主張しているにすぎないのではなかろうか。

ヘーゲルの論理学と实在哲学の発展は相互に依存的であろう。論理学（と形而上学）の形成が進めば進むほど、实在哲学の遂行も進むであろうが、逆に实在哲学のよりよき遂行のために、論理学（と形而上学）が書き直されねばならないこともあるであろう。そして我々が考察した限りでは、ヘーゲルがイエナ前期の实体形而上学とその方法である反省と直観との総合を放棄した所以は、この構想によっては古代的な人倫性のイデーは展開できても、それに近代的な個性性の原理（知、対自存在、自己意識）を媒介し得ないと洞察したことにあるとすることができる。1804/05年に「論理学と形而上学」の書きかえを促したのは、まさに1803/04年の『精神哲学』における普遍性と個性性の媒介の必要性であり、「活動的实体」つまり主体としての精神の把握であった。

そうであるならば、ヘーゲルは、スピノザをモデルとした同一哲学の实体形而上学と直観主義が、古代的な人倫性のイデーの展開には適切でも、近代的な個性性の知の展開には不適切であること、つまり同一哲学の弱さは、まさしくそれが個性化を不可能にする点にあることを、彼の仕方ですべて看破していたことになる。そして実際ヘーゲルは、『精神現象学』の「序文」で、同一哲学を「すべての牛が黒くなる闇夜」と批判したのである（*Phän.* 19）。

ヘーゲルはこのような同一哲学の弱さの主な原因をその直観主義に見た。なぜ、またいかなる点でヘーゲルは直観主義を批判しなければならないか。彼はイエナ時代のアフォリスメンのなかで、ヤコービ（シェリングを含めて考えてさし支えないであろう）の直観主義に関連して、ベーメ的な直観に留まり続けることを批判している（*Ros.* 546）。そしてその理由は次の句から読み取ることができる。「そのようなもろもろの作り話（*Mythen*）、そのようなもろもろの直観は野蛮の直観である。これらの直観の形態は個体（*das Individuum*）を殲滅する」（*Ros.* 547）。また後の『哲学史講義』のベーメの章でも、ヘーゲルが批判するのは、彼の非概念的な叙述には、「個別へと真実に導いていくこと」（*wahrhafte Hinführung ins Einzelne*）が期待できないからである⁽³¹⁾。とすればヘーゲルが同一哲学の直観主義を批判したのは、それが普遍的なものに留まり続け、個体の把握を不可能にするからに他ならない。そのような同一哲学の困難を克服しようとして形成される彼の「否定性」の論理は、まさしく個性化ということを大きな動機としていたと考えられる。

しかしヘーゲルがそのような自らの動機を十分に汲み尽くしたかということになると、それ

は問題である。彼にとって「個性」とは、個体がますますその「否定性」を発揮してより一層「対自的」となること、簡単に言えば「主体性」(自己意識)にある。それ故また個体化に弱い同一哲学の批判は、「わたしの洞察にしたがえば、真なるものを実体としてではなく、同じくまた主体としても把握し表現することに一切が懸かっている」というあまりにも有名なテーゼに要約されているのである。そこで「実体性」とは「普遍性」、「直接性」、「単純性」などと同義であり、それに対して「主体」とは「否定性」を意味している (*Phän.* 19f)。しかしながら、ヘーゲルの「否定性」の論理にしても、普遍的なものに止揚された個性をしか問題にしていけないことは、同一哲学と共通である。ただ同一哲学は、「個体」、「個物」なるものは本来存在しないと主張したのに対し、ヘーゲルは「否定性」による区別や対立の展開に「個性」は十分顧慮されていると要求するのである。ヘーゲルの論理は「ヤヌスの頭」(*Januskopf*)である。「否定的なものの威力」を真に発揮するのは「普遍的個体」(*das allgemeine Individuum*)としての精神である (*Phän.* 26)。「しかし、死を恐れてひるみ、自己を砂漠化から純粹に守る生がではなく、死を堪えて死のうちに自己を保持する生が精神の生である」(*Phän.* 29)。このような仕方での「個性」の顧慮に対しては、もしもこの「死」が文字通りの死を意味し、譬喩的な意味ではないとすれば、少くとも有限な個体は死のうちに自己を保持することはできないという単純な事実が指摘されねばならない。(もしもこの「死」が譬喩的な意味であるとすれば、精神の「否定性」自体が譬喩的にすぎないことになる。) 同一哲学以後、『自由論』のシェリングは、このようなヘーゲルの立場には従い得なかった⁽³²⁾。

註

- (1) *Hegel: Wissenschaft der Logik.* Hrsg. von G. Lasson. Hamburg 1967 (= *Wiss. d. Logik*). I. 7.
- (2) *Hegel: Phänomenologie des Geistes.* Hrsg. von J. Hoffmeister. 6. Aufl. Hamburg 1952 (= *Phän.*). 561.
- (3) *Hegel: Einleitung in die Geschichte der Philosophie.* Hrsg. von J. Hoffmeister. 3. Aufl. Hamburg 1959. 109.
- (4) Vgl. *Phän.* 20, 561.
- (5) *Hegel: Wissenschaft der Logik. Erster Band, erstes Buch. Das Sein.* Besorgt von W. Wieland. Göttingen 1966. 78.
- (6) *Phän.* 20, 29f.
- (7) Vgl. *Phän.* 19f.
- (8) Vgl. *Hegel: System der Sittlichkeit.* Hrsg. von G. Lasson. Hamburg 1967 (= *SdS*). 7; *K. Düsing: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik.* Bonn 1976 (*Hegel-Studien*. Bhft. 15). 148.

- (9) ヘーゲルが「個性性」を真に顧慮しなかったという伝統的な批判(ケルケゴールやグロックナーなど)に対して、ヘーゲルをまさしく「個性性」と格闘した思想家として捉え、それをイエナ期のテキストによって検証しようとしたのは、*H. Schmitz: Hegel als Denker der Individualität*. Meisenheim a. G. 1957である。しかしシュミッツの試みは、その着眼の独創性にもかかわらず、新しい批判的全集と文献学的成果を前提し得なかった時期のもので、特に1804/05年の『論理学と形而上学』をローゼンクランツにしたがって1801年の「第一の体系」と解しているために、叙述は歪められている。
- (10) *Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 4. Hrsg. von H. Buchner und O. Pöggeler. Hamburg 1968. 以下本文中に巻数と頁数を記す。
- (11) ヘーゲルは『人倫性の体系』で、「純粹に否定的」なことを「弁証法的」と解している。Vgl. *SdS*. 38.
- (12) *K. Rosenkranz: G. W. F. Hegels Leben*. Berlin 1844 (Nachdr.: Darmstadt 1971). 190–192. 以下本文中に *Ros.* を附して頁数を記す。
- (13) Vgl. *K. Düsing: Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. 134ff.
- (14) イエナ初期には「否定」が「殲滅」を意味することは、*M. Riedel: Hegels Kritik des Naturrechts*. In: *Hegel-Studien*. 4 (1967), 188f も指摘している。尚、イエナ期の諸著作や諸草稿の「否定性」という語が用いられているすべての箇所は、*W. Bonsiepen: Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*. Bonn 1976 (*Hegel-Studien*. Bht. 16). Anhang. 196–204 に列挙されている。
- (15) W・ボンジーベンは、「否定性」という術語が既にイエナ初期から「中心的」であったとしているが、彼がそのようなテーゼを掲げ得たのは、彼がイエナ初期には「二重否定は肯定である」という思想の論理化が為されてはいないことを看過して、この時期から既に「否定性」がそのうちに肯定性を含むと解釈しているからである。Vgl. *W. Bonsiepen: Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*. 18, 76, 120. しかしボンジーベン自身の実際の叙述が示しているように、「否定性」という術語はイエナ初期には未だ後のヘーゲルにおけるような論理的に明確に刻印された意味を与えられていない。それは単なる否定の意味で用いられているにすぎない。
- (16) Vgl. *R.-P. Horstmann: Problem der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*. In: *Philosophische Rundschau*. 19 (1972), 95.
- (17) ただし、ヘーゲルがイエナ初期には伝統の継承者であったとするM・リーデルに対して、ヘーゲルのアリストテレスの『政治学』の受容が既に国民経済学的な地盤で行われていることを立ち入って明らかにしているのは、*K.-H. Ilting: Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik*. In: *Philosophisches Jahrbuch*. 7 (1963), 38–58, bes. 47f.
- (18) Vgl. *L. Siep: Der Kampf um Anerkennung*. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften. In: *Hegel-Studien*. 9 (1974), 168.
- (19) *Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 6. Hrsg. von K. Düsing und H. Kimmerle. Hamburg 1975. 以下本文中に巻数と頁数を記す。
- (20) Vgl. *L. Siep: Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes. Freiburg, München 1979. 181f.
- (21) Vgl. *L. Siep: Der Kampf um Anerkennung*. 175.
- (22) Vgl. *M. Riedel: Hegels Kritik des Naturrechts*. 190f.
- (23) Vgl. *K. Düsing: Idealistische Substanzmetaphysik*. Probleme der Systementwicklung

- bei Schelling und Hegel in Jena. In: *Hegel in Jena*. Hrsg. von D. Henrich und K. Düsing. Bonn 1980 (Hegel-Studien. Bhft. 20). 41f.
- (24) *Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 8. Hrsg. von J. H. Trede und R.-P. Horstmann. Hamburg 1976. 以下本文中に巻数と頁数を記す。
- (25) *Hegel: Gesammelte Werke*. Bd 7. Hrsg. von R.-P. Horstmann und J. H. Trede. Hamburg 1971. 以下本文中に巻数と頁数を記す。
- (26) J・ホフマイスターは、1805/06年の『精神哲学』の第一章に、後の『エンツュクロペディー』にならって「主観的精神」という標題を附しているが、新しい批判的全集第八巻の編者は、「その概念にしたがった精神」(Der Geist nach seinem Begriffe)としている (Bd 8. 185)。
- (27) ヘーゲルは『大論理学』の「本質論」のなかの一つの註で、ライプニッツのモナドに関連して「自己内反省の原理」を「個体化の原理」と言いかえ、しかもその「反省の本性」を「自己自身に関係する否定性」としている。つまりヘーゲルにとって「否定性」こそは個体化の原理である。Vgl. *Wiss. d. Logik*. II. 168.
- (28) Vgl. *L. Siep: Der Kampf um Anerkennung*. 188.
- (29) Vgl. *L. Siep: Der Kampf um Anerkennung*. 188-192; ders.: *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. 198-202.
- (30) Vgl. *W. Bonsiepen: Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*. 85f, 91.
- (31) *Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von H. Glockner. Stuttgart-Bad Cannstatt 1965. Bd 19. 303.
- (32) 拙論「同一性と個性——シェリングの『人間的自由の本質』——」『講座・ドイツ観念論』(廣松渉、坂部恵、加藤尚武編)第四巻所収、弘文堂(準備中)を参照。