

歴史の根拠について

——ヘーゲルとアーペル——

土屋 敬 二

はじめに

歴史が根拠や目的をもつかどうかという問題については、ニーチェやその影響を受けたフランスの思想家たち（フーコー、ドゥルーズなど）をはじめとして、それはプラトン以来の形而上学やそれと関連したキリスト教神学に由来する擬制的なものだする見解がかなり支持されている。ニーチェに即していえば、それはディオニュソスのな生成としての生の内に存在するはずのないものを捏造することであり、それ自身もまた悪しきニヒリズムの一形態であることになろう。そうした見解は、とくに歴史もまた理性によって支配されているとするヘーゲルの歴史哲学を批判する。後者はユダヤ—キリスト教的な終末論的歴史観の世俗化されたものであり、なお歴史的な出来事の愚かさ、悲惨さの内に神の摂理を認識するという弁神論の性格をもつわけであるから、その批判は近代以降の目的論的な歴史観の弱点を衝いているともいえよう。そして、そうしたニーチェ的な見解は彼自身も深く関与した神の死とその後を継いだ理性に対する信頼の喪失、さらにはこの理性を実現しようとする壮大な実験であるとされた社会主義の前世紀末における破産によって裏打ちされているようにみえる。しかし、なるほど歴史のそうした趨勢は否定できないにせよ、ニーチェ的な理性批判は、それが全面的なものだとすれば果たして可能かという問題などもあり、現在でも歴史は根拠や目的をも

つかという問いを立てることは可能ではなからうか。そして、それは人間が存在することの意味に対する問いをあらためて立てることにもつながると考えられる。

この考察は、そうした問題意識のもとに、ヘーゲルの歴史に関わる考察と、ヘーゲルに対しては批判的—カント的—であるとはいえ知識の究極的根拠づけによってある種絶対的な理想的なコミュニケーション共同体の構想を提示するアーペルの哲学とを関連づけることをとおして、歴史の根拠についてその可能性を探ろうとするものである。アーペルによれば、言語的なコミュニケーションの内にはそれを可能ならしめるいわばメタ次元が含まれており、その次元は超越論的な反省によって理想的なコミュニケーション共同体として捉えられるが、歴史の課題とはその共同体を実在的なコミュニケーション共同体の内に実現することであるとされる。なるほど、こうしたアーペルの哲学は『歴史哲学講義』におけるヘーゲルの先の歴史観とは相容れないもののように思われる。しかしまたアーペルは、『精神現象学』において主題化される自己意識の相互承認をその理想的なコミュニケーション共同体に相応するものとして評価してもいるのである。しかも、『現象学』では、自己意識の承認の内にはすでに精神の概念が存在するとされ、以後意識にとって生じるのはその精神が何であるかという経験であるとされている。そのことは、理想的なコミュニケーション共同体と同様に、承認もまた精神に対して

その核心部として超越論的な位置価をもつことを意味していよう。だとすれば、ヘーゲルに対して批判的になるとはいえ、アーペルの哲学を援用することによって、ヘーゲルにおける自己意識の承認を同様に歴史の根拠としても捉え直すことができるのではなからうか。さらに、その承認は生命の運動を基盤とした自己意識の運動の内側で考察されていることに注目する必要がある。というのも、承認や理想的なコミュニケーション共同体を前提しつつも、それらをそうした自己意識の運動から再構成することをおして、それらの根拠としてのあり方を存在論的な観点からも支持することが可能であると考えられるからである。こうして歴史の根拠の問題をめぐるヘーゲルとアーペル両哲学の間の対話は、それについて肯定的な結果をもたらさうるのではなからうか。この考察は次のような順序で進められる。まず、『歴史哲学講義』におけるヘーゲルの歴史観を概観し、『現象学』の自己意識の承認論の観点からその問題点を考える。次に、アーペルによる知識の究極的根拠づけを考察し、それとその成果としての理想的なコミュニケーション共同体にもとづいて自己意識の承認を捉え直す。さらに、承認に至る自己意識の運動を多くにそれが生命のそれを基盤としているという側面から捉えて、自己意識の承認や理想的なコミュニケーション共同体が歴史の根拠でもありうることをその点からも補完すべく試みる。このようにこの考察では、ヘーゲルにおける自己意識の承認論とアーペルにおける知識の究極的根拠づけの試みとを相互媒介的に関連づけることをとおして、歴史の根拠をめぐる問題に対して肯定的な結果を見出すべく努めるつもりである。

1

ヘーゲルにおいて歴史を哲学的に考察するとは、その「思惟的考察」

を意味している。「哲学がもたらす唯一の思想は、理性が世界を支配すること、それゆえ世界史においてもまた事は理性的に運ばれてきたという理性の単純な思想である」。本来の証明は論理学に属するとはいえ、この「確信」と「前提」を歴史の考察においてその成果として把握すること、ヘーゲルの歴史哲学がめざしたのはそうした歴史の理性的考察である (VPG.20)。それは基本的に次のような内容をもっている。

歴史における理性は、精神的世界の根拠としてその「実体」であるとともに「絶対的な究極目的」であるが (VPG.21)、それはかかるものとしてははじめは「内的なもの」、「即自的なもの」にすぎない (VPG.36)。それが実現されるためには、「理性の狡智」によってさしあたり手段、道具という役割を割り当てられるとはいえ人間の活動が必要である。内なる理性を存在にもたらし「原理は人間一般の意志、活動である」わけであり (VPG.36)、さらに、個人がその目的を追求する関心を「情熱」と呼ぶとすれば、「世の中のどんな偉業も情熱なしには遂行されなかつた」のである。こうして歴史は理念と人間の情熱という二つの契機で織り成されることになるが、この両者を結びつけるものが「国家における人倫的自由」であるとされる (VPG.38)。ヘーゲルによれば、国家は「地上に存在する神的な理念」であり、それこそが理性であるところの「自由、すなわち絶対的な究極目的の実現」であることができるのである (VPG.56f)。というのも、民族精神を基盤とし法律的に組織された国家においてこそ各人の意志や行為の内に「理性」というものが現われる」のであって (VPG.81)、そのためこそ「主観的意志と理性的意志との統一」としての真の自由が可能となるからである (VPG.56)。したがって、世界史は諸国家の交替をとおして理性および自由が実現されていく過程である。このように歴史を考察するヘーゲルが「世界史とは自由の意識の進歩である」と規定したことは周知のとおりである。その世

界史の発展図式によれば、東洋人は「一人の者」、「専制君主」が、ギリシア人、ローマ人は「若干の者」が自由であると知っていたとはいえず、人間そのものが自由であると考えなかったが、ゲルマン諸国民に至ってキリスト教の採用のために「人間は人間として自由である」という意識が生じ、それ以後この意識を世俗の世界にも浸透させ、国家の内でも自由を実現することが歴史の課題となったのである（VPG:31f.）。ただ、その国家は主観的な恣意にもとづくのではなく、近代的な民族国家として代議制の要素を取り入れた立憲君主制の姿をとるべきであるとされる。ヘーゲルによれば、「その内では区別された諸権力が個体的な統一へと総括されている」君主権を起点および頂点とする「立憲君主制」は、「実体的な理念が無限の形式を獲得した近代的世界の業績」であり、その「統一の内に実在的な理性状態が存する」体制である。こうしてヘーゲルにおいて歴史とは、その根拠に環帰することによって自らを実現する理性の円環的な運動性にもとづきつつ、具体的には国家の交替をおし、この世界の内に理性と自由が実現されていく過程であるといえよう。歴史における理性はその結果において自らを成就するわけであり、そのため国家の交替の内でも自らを顕わそうとする世界精神も、そうした衝動が満たされたときその「完全な意識に達する」こととなる（VPG:74）。あるいは、それは「歴史の内でも自らを把握する総体性へと高まり、そこで完結するのである」（VPG:105）^②。

以上の概観からもうかがわれるように、ヘーゲルの歴史哲学が世俗化されてはいるものの宗教、とくにキリスト教を背景としていることは明らかである。だとすれば、歴史は神とその理性の内に根拠を有することになるのであるうか。ヘーゲルによれば、神的な摂理は「世界の絶対的、理性的な究極目的を実現する」という無限な力をもつ「知恵」であるから、それが「世界の出来事を支配するという真理」は、理性が世界を支配しているという先の原理に「対応している」（VPG:25）。そして、「神が世界を支配するのであり、その統治の内容、その計画の遂行が世界史である」とされ、「この計画を把握しようとする」のが哲学であるとされる（VPG:53）。というのも、人間の「理性の根底に存する内容は神的理念であり」、「理性（Vernunft）とはその理念を聴き取る（*hört*）（*Vernehmen*）である」からである^③。さらに、歴史の究極目的の実現は神が世界に求めるものであるが、神は「自分自身、それ自身の意志以外のものを意欲することはしない」から、その神の本性は「我々が自由の理念と呼ぶもの」であるとされる（VPG:33）。そのため、この自由の実現が同様に歴史の究極目的をなすのである。こうしてヘーゲルの歴史哲学は、彼自身も認めるように、歴史的な出来事の愚かさ、悲惨さの内に神の摂理を認識することによる「弁神論（*Theodizee*）^④、すなわち神の弁明」であることになる（VPG:38）。だが、なぜ宗教はとくにキリスト教でなければならぬのであろうか。ヘーゲルによれば、それはキリスト教の内では「神的本性と人間の本性との統一」が啓示されており、そのためそこに「宗教の真の理念」が見出されるからである^⑤。それ以前の宗教でも、なるほど神は精神と呼ばれていたが、それは古代の諸宗教では名前にすぎず、ユダヤ教でもまだ一般的に表象されたにすぎなかった。だが、キリスト教では神は「精神として啓示される」であり、それは第一に抽象的に普遍的なものとしては父であり、分裂し他者となったものとしては子であるが、第三に両者の間に統一が生じ、それこそが本来精神と呼ばれるのである。キリスト教が卓越しているのはこの「三位一体性」によってであり、それこそがその「思弁的なもの」であり、それゆえ哲学はそこに「理性の理念を見出すのである」^⑥。こうしてキリスト教を前提としてこそ、歴史もまた「神的本性と人間の本性との統一」が示され、神とともに人間の理性と自由が実現される過程であることにならう。だとすれば、

歴史の根拠もやはりそうした神の内に求められなければならないのであろうか。だが、歴史においても理性が支配するという前提の証明は本来論理学に属するとはされなかったか。しかし、『大論理学』でも、論理学の内容は「自然と有限な精神以前の永遠な本質の中にあるところの神の叙述」とされていることは周知のとおりである。ところで、ヘーゲルは「精神の本性の抽象的諸規定」を考察した際、物質と対比してその本質は「自由」であるとするが（VPG:30f）、それは人間の自己意識に準拠してのことであると思われる。そこでここでは、ヘーゲルのな理性を批判的に再構成する可能性を探るためにその点にまず注目してみたい。それはまた、自由の意識の進歩としての歴史は立憲君主制をとる近代的な民族国家において実現するとされたが、その側面をも問題とすることにつながるはずである。

ヘーゲルによれば、物質の本質が「重力」であるのに対して精神のそれは「自由」である。物質が重さをもつのはそれが向かう中心点をその外部にもつからであり、それは物質がその本質を自らの外部にもつことを意味するが、それに対して精神はその統一を自らの内に見出す。「精神は自分自身のもとにあるもの（das Bei-sich-selbst-Sein）である。そしてまさにそれこそが自由である」。この自由は自己意識をその座としていゝる。すなわち、「このように精神が自分自身のもとにあることは自己意識、自分自身についての意識である」。そして、精神はこの自己意識を有することによって活動であり、「自らを産出し、それが即自的にあるところのものへと自らを形成する活動である」。歴史もまたこの精神の運動性にもとづくと言われる。というのも、「世界史とは、精神がいかにしてそれが即自的にあるところのものを自ら獲得していくかという精神の叙述である」からである（VPG:30f）。こうして歴史における理性の円環をなす運動性は自己意識のそれに由来することになるが、この

自己意識は人間のそれというべきではなからうか。その点を補強すべく、さらに『現象学』における自己意識の考察をみることにしたい。とくに注目したいのは、そこでも自己意識は自らを区別しつつその区別を止揚する運動性とされているわけであるが、それが実際に存在するようになるのは自己と他者の関係、とくに彼らの「相互承認（Anerkennen sich）」をとおしてのことであるとされていることである。自己意識の承認を介して「はじめて自己意識は実際存在している」というのも、「自己意識は承認されたものとしてのみ存在する」からである（PdG:140f）。実際の自己意識とはいわば相互主観的に構成されたもの、すなわち「普遍的な自己意識（das allgemeine Selbstbewußtsein）」であるといえよう^⑦。また、そこには「すでに精神の概念が存在している」とされ、それ以後意識にとって生じるのは「精神が何であるかという経験」であるとされる（PdG:140）。したがって、自己意識の承認は後に考察されるギリシアやローマの人倫をはじめとした精神を可能ならしめる核心部をなしているのである。だとすれば、それはその精神の運動としての歴史を律する理性の円環的な運動性の本質をなすともいわなければならないであろう。なるほど、意識の諸形態は「精神の抽象」、「諸契機」であるとされるから（PdG:314）、自己意識もまた精神を基盤としてことになるが、逆に見れば、精神に至る意識の諸形態の運動は精神が再構成される過程として捉えることができるはずである。さらに、その「精神が何であるかという経験」は、自己意識が自由でありつつ、「我々である我々」と我々である我々という両者の統一であるこの絶対的な実体が何であるかという経験^⑧であると言われるが（PdG:140）、この「我々である我々」と我々である我々との統一という精神の目的は、歴史は立憲君主制をとる近代的な民族国家において実現されるとしたヘーゲルの歴史構想にむしろ否定的に作用するのではなからうか。もちろん、人間の社会的諸関係は垂直

的なそれも含むから、個別的意志と普遍的意志との統一という形での何らかの国家形態が必要とされようし、また、国家は「家族の原理と市民社会の原理との統一」であるとして、近代において分裂した自由と共同性との統一をめざしたヘーゲルの試みは評価されなければならないであろう。しかし、その国家の頂点に存するのが世襲制によって、すなわち「自然的な出生によって」その位につくように定められている君主であるとされるのは、マルクスが国家の頂点に位するのは「理性であるかわりに単なるピュシスということになるはずである」と批判したように、説得力をもつとはいえないであろう。また、それは『現象学』における自己意識の承認論からしても否定的に捉えられるはずである。というのも、「家族の原理と市民社会の原理との統一」としてのヘーゲル的な国家では、一方では「家族の内に愛の感情として存在しているのと同じ統一がその本質である」とされ、それは家族の生命の原理——ヘーゲルにおいてこの家族とは実際は長子相続制という自然規定を君主権と共有している土地貴族のそれであるが——と君主の同様の原理との結合という形で現われるわけであるが、自己意識の承認論では生命を媒辞とした関係は本来の承認に先立って「主 (Herr) と「奴 (Knecht)」の関係として考察されているからである。それは自己意識としての自立性を示そうとして陥った自己と他者の生と死を賭した戦いにおいて、自己意識にとって「生命も同様に本質的である」という経験から生じる (Pg.145)。主とは死を恐れず自立的であることを示した存在であり、奴とは死を恐れ存在と生命に繋がれた非自立的な存在である。こうして彼らの戦いは生命の維持を媒辞として調停されることになるが、「両者の統一への反省がまだ生じていない」ために (Pg.145)、主のみが「服従させられたものとしての奴によって承認される」という一面的で不平等な関係が成立するのである。こうした自己意識の承認論からすると、ヘーゲルのいう君

歴史の根拠について

主制は、単なる支配—服従の関係ではないとしても、それもまた基本的には生命を媒辞としている限り、承認の概念に合致しないところの主と奴の関係の一種であると考えられる。さらに、生命の維持を媒辞とした共同性の統一は閉鎖的であるに対して、自己意識の相互承認はそうした関係を止揚されたものとして含みつつ、その統一は遠心的であると考えられるから、その点でも君主制は承認の概念に合致していないといえよう。だが、こうしてヘーゲルに従いつつかつ批判的に振る舞うことによつて、「精神の概念」としての自己意識の相互承認の内に、精神とその歴史の核心、すなわち根拠が求められるのではなからうか。さて、知識の究極的根拠づけをとおして理想的なコミュニケーション共同体の構想を提示し、さらに、それが実在的なコミュニケーション共同体の内に実現されるのが歴史の課題であるとするのはアーペルである。その理想的なコミュニケーション共同体は、後にみるようにアーペルも認めているが、ヘーゲルにおける自己意識の承認に相応している。だとすれば、アーペルのその構想を援用することによって、自己意識の承認の内に歴史の根拠を見出そうとするこの考察を補完することができないであろうか。そこで次にアーペルのその試みを考察し、その結果にもとづいてあらためて自己意識の承認の問題に向かうことにしたい。

2

アーペルは、一方では認識能力の批判を企てたカントの超越論的哲学の意義を認め、他方では現代の言語を重視する哲学、とくに言語の遂行論的次元や解釈学的次元を明示したハイデガーやウイトゲンシュタインなどの哲学の成果を撰取しつつ、それらを相互批判的に媒介することによって哲学の刷新を図ろうとする。前者については、哲学の超越論的性

格は継承しつつその言語的コミュニケーションを軽視した独我論的傾向は批判し、それでは言語的に条件づけられているはずの認識の相互主観性の問題は解かれずとして、遂行論的次元に属するこの問いがカテゴリーの超越論的演繹などよりも「方法的に先立つ」とされる¹³。後者については、ハイデガーは世界内存在としての現存在の分析とおして、ウイトゲンシュタインは言語ゲームの多様性の考察とおして、それぞれに人間が帰属する生活世界という事実の固有性を示すことで哲学に遂行論的、解釈学的な転回をもたらしたことは評価するが、その事実性を強調するあまり、普遍的な妥当要求を含んでいるはずの自らの考察の前提を問うことを怠る「ある種のロゴス忘却」、すなわち「それ自身の思惟ないし論証前提に関する反省欠陥」に陥っているとされる¹⁴。だがアーペルによれば、そうした事実をそれとして認めるためにも、超越論的次元に属する「哲学的ロゴスないし言語ゲーム」が前提されなければならぬのである¹⁵。こうしてそれら近、現代の哲学的立場を相互批判的に媒介することが求められるが、アーペルはそれに超越論的、遂行論的な意味での知識の究極的根拠づけによって答えようとする。

その根拠づけは次のようなものである。私たちは一般に他者と関わり彼を理解しようとする際、完全な相互理解は不可能であるにせよ、いわばメタコミュニケーションの次元では理解が可能であることを想定している。私たちが異文化や疎遠になった自国の伝統の理解をめざし、それなりの成果を得ることができるとするのはそのためである。そのことは、言語的コミュニケーションがそこでは完全な理解は不可能な経験的次元とともに、そのコミュニケーション自身が可能とするメタ次元を含んでいることを示唆している。アーペルの知識の究極的根拠づけの試みは、そうした両次元の相違に促されて、まさに超越論的な反省によってそのメタ次元を理解、さらには思惟や論証の「背後遡行不可能な

(nichthintergebar)」前提として捉えようとするものである。すなわち、「社会化過程の内言語の習得とともに同時にコミュニケーション能力を得た者は誰でも、すでに真理の内に入り、このことをまた超越論的な反省によって確保しうるのでなければならぬのである」¹⁶。こうして提示されるのが「理想的なコミュニケーション共同体 (die ideale kommunikative Gemeinschaft)」である。そしてアーペルによれば、この共同体を言説によって否定しようとする者は、その主張の内容と理解を求める言語的コミュニケーションの遂行とが矛盾するという「遂行論的な自己矛盾 (der pragmatische Selbstwiderspruch)」に陥らざるをえないのである。それゆえ、すべては疑いがあるといった全面的な懐疑や理性批判は自己破壊的であり、批判というものは「意味な批判」であろうとする限り、理想的なコミュニケーション共同体としての「超越論的、遂行論的な枠組を前提していなければならない」のである¹⁷。

このような理想的なコミュニケーション共同体の根本的規範をなすのは、その共同体の「すべての成員の原理的に平等な権利」である¹⁸。アーペルはそれはヘーゲルにおける自己意識の承認に相応するとする。彼によれば、論証共同体ではすべての成員は平等な権利をもった討議参加者として相互に承認しあうという規範が前提されているが、そこには「ヘーゲルの意味での「人格」としてのすべての人間の「承認」という根本的規範が潜在的に含まれているのである」¹⁹。まさにそうした承認こそが理想的なコミュニケーション共同体の核心をなしているわけである。さて、超越論的な反省によって提示される理想的なコミュニケーション共同体は反事実的なものであるが、それを実現していくことが歴史の課題となろう。アーペルはそれを理想的なコミュニケーション共同体と実在的なコミュニケーション共同体との関係として主題化している。まず、真摯に思惟し論証する者は理想的なコミュニケーション共同体を反事実

的なものとして先取している。だが、そのように思惟し論証するためには、彼はそこで言語を習得し社会化されてきた実在的なコミュニケーション共同体を前提していなければならない。第三に、しかし両者の間には原理的な差異が存し、そのため理想的なコミュニケーション共同体がおかれた弁証法的な状況が生じる。この状況では当時者に「二つの基礎的な統制的原理」が課される。すなわち、それは第一に「実在的なコミュニケーション共同体としての人類の生存を確保すること」、第二に「その実在的なコミュニケーション共同体の内、理想的なコミュニケーション共同体を実現すること」である。第一の目標は第二のその「必要条件」であり、また後者は前者に「その意味」を与える。このように理想的なコミュニケーション共同体が歴史の内、実現されることが歴史の課題であるとするアーペルの構想は、やはり目的論的なものだといえる。もちろん、目的論的とはいってもそれはカント的なものであって、理想的なコミュニケーション共同体の実現という目標は統制的な理念であり、私たちにはその実現に向けて現実の諸矛盾の「漸進的な止揚」が「課せられたものとして」提起されているのである。

このように理想的なコミュニケーション共同体の構想を提示するアーペルは、すでにみたようにヘーゲルの自己意識の承認論は評価しているものの、おおよそその哲学に対しては批判的である。たとえば、ヘーゲルの歴史哲学は次のように批判される。歴史において理性が完全に実現されるといふことはなく、理性的なものが現実性を得るといふ状況は、理性を捉え直した上で「反事実的な先取」として考えられなければならない。②③ いわんや、それが国家において実現されるといふ主張に対しては、正義のように普遍的な規範の次元と個々に異なりうる国家における善き生の問題とは区別されるべきであるとされる。すなわち、普遍的に妥当するものとして根拠づけられるべき前者の形式的な諸原理は善き

生の実現に対して「制限条件」を課すとはいえず、後者の立ち入ったあり方は「個々人ないし具体的な人間的諸社会に委ねられている」のである。④ 先の立憲君主制の問題とも関わるヘーゲルの歴史哲学に対するこの批判は受け入れることができるであろう。だが、ここで問題としたいのは、理想的なコミュニケーション共同体とアーペルがそれに相応するとする自己意識の承認との間の関連である。両者を比較、対照することは、歴史の根拠の問題を捉え直す上で重要であると思われる。まず、先に触れたように承認の内には「すでに精神の概念が存在している」とされ、それ以後意識にとって生じるのは「精神が何であるかという経験」であるとされたが (Pg.140)、そのことは理想的なコミュニケーション共同体と同様に承認も精神に対してその核心部として超越論的な位置をもつことを意味していると考えられる。なるほど、『現象学』では承認もまた絶対知に回収されことになるが、だが、前者が歴史の内、実現されていない限りは、後者もまた統制的な理念に止まるというべきではなからうか。次に、ヘーゲル哲学、とくに『現象学』を律する論理は遂行論的な自己矛盾によって推進されているともいえるのである。後者では、意識は「自分自身にとってその概念である」であるから、その経験の運動において制限された立場に止まろうとするとき、それを超え出るよう「それ自身から」、あるいは「理性から暴力を蒙る」とされるが (Pg.69)、意識は「それ自身必然的に自己意識であり」 (Pg.128)、そしてその自己意識は理性を含む「精神の概念」としての承認によって実際に存在するようになるわけだから、意識の運動もまた遂行論的な自己矛盾によって駆り立てられているのである。こうしてアーペルの構想を援用することによって、ヘーゲルにおける自己意識の承認をも知識および歴史の根拠として捉え直すことができると考えられる。だが、さらにここで注目したいのは、『現象学』では、承認に至る自己意識の運動は、それが

「それに対して類が類としてあり、そしてそれ自身に対しても類であるところのこの別の生命」とされるように (Pdg.138)、生命の運動を基盤とした自己意識の類的な性格にもとづいて存在論的にも考察されていることである。そのことは自己意識の承認あるいは理想的なコミュニケーション共同体を前提しつつも、それらをかかえる構造をもった自己意識の運動から再構成し、歴史の根拠としてのそれらのあり方を補完すること可能ならしめるのではなからうか。そこで、そうした自己意識の性格を中心に承認に至るその運動を考察し、その点からも歴史の根拠の問題を捉え直してみたい。

3

『現象学』において意識の経験の運動がそれ自身とは異なったものを本質としていた意識から自己意識へと転換するのは、世界の内に自らと同様の運動性をもつ生命としての「無限性 (Unendlichkeit)」を見出したことによるが、「自己意識」の章ではより存在論的に自己意識はそうした生命の運動を基盤として示される。そこでも、生命はまず「すべての区別が止揚されていることとしての無限性、軸回転する純粋な運動、絶対に不安な無限性としての自分自身の安定」などと規定される (Pdg.136)。だが、実際の生命の運動は有機的なそれに準拠して捉えられている。すなわち、「形態化と生命の過程は互いに帰入しあう。後者は形態の廃棄であるのと同様に形態化であり、前者、形態化も分枝化であるのと同様にその廃棄である」 (Pdg.138)。そして、自己意識はそうした生命の運動が自らの内へと帰ってきた統一が「単純な類」であることとされた後、後者はそれを類として認めている意識を指示しているということから導き出されている。自己意識とは「それに対して類が類と

してあり、そして自分自身に対しても (für sich selbst) 類であるところのこの別の生命」のことである (Pdg.138)。こうして自己意識は、もちろんはじめからその自覚があるわけではないが、生命の運動の反省態として対自的となった類という構造を有しているといえよう。そして、自己意識は生命の運動の諸契機を止揚されたものとして含んでいるから、その運動はそれらを新たに展開しつつ行なわれることになる。自己意識は欲望としてまず対象 (他の生命) を否定しようとするが、欲望と同様に対象も繰り返し現われてくるから真の満足を見出すことはできない。そのため、欲望の「対象はそれ自身において否定でありつつその点で同時に自立的である」必要があるが、その条件を満たすものは他の自己意識のみである。「自己意識は他の自己意識においてのみその満足に達するのである」 (Pdg.139)。こうして自己意識の運動は承認をめざす自己と他者の関係へと展開される。そして、この承認は「自己意識の二重化におけるその統一、自己意識において実現される無限性」として成立するのである (Pdg.141)。かかる承認が可能であるのも、生命の運動の反省態として対自的となった類という構造をもつ自己意識が、自らの内にすでに自己と他者の二重化とその統一としての相互承認に至る可能性を含んでいるからであると考えられよう。

だが、『現象学』における生命の運動もまだヘーゲルのな絶対者の枠組の内にあるのだから、そこから自己意識を捉え直しても、それはその枠組を抜け出したことにはならないといわれよう。そこで『エンチクローペデー』の『自然哲学』の生命論を参照することにした。というのも、先の生命の運動も有機的なそれに準拠して捉えられているが、『自然哲学』では、なるほどそこでも理念が根底に存するものの、生命の基本的なあり方を代表する植物がまだ例の無限性、いわゆる真無限として捉えられていないからである。すなわち、植物はなるほど主体性

ではあるが、「形式的」^②、「直接的な」主体性でありそのためそれは「類の過程と同一であって、新たな個体を不断に産出することである」^③。有機的な生命の基本的な運動はまだ真の無限性ではないわけである。しかし、だとすれば、自己意識の基盤としての生命については、植物に代表されるそうした類の過程にこそ目を向ける必要がある。さらに、動物の主体性については次のように規定されている。それもまた同じ過程に服しているわけであるが、「動物の本性は、直接的な個別性の現実性と外面性の中にあつて、同時にそれに対して自らの内へと反省した個別性の自己であること、自らの内に存在する主体的な普遍性であることである」^④。これは動物もまた生命の運動の、しかもこの場合は有機的な生命の運動の反省態であることを意味していよう。むしろ、人間もまた動物としてその運動を基盤とした反省態であるといふべきであろう。だとすれば、いわば生命としての自己の概念をたどることをとおして、いかにして人間の自己意識や承認が成立するかを捉えることもできるはずである。もちろん、それは植物と動物いずれが先かなど生物学的な進化の問題に直接に関わろうとするものではない。だが、先に示唆したように、自己意識の承認や理想的なコミュニケーション共同体を前提しつつ、それらを自己の概念の展開としての有機的な生命の運動から再構成することは可能ではなからうか。^⑤

さて、自己と他者の関係は承認をめざす「生と死を賭した戦い」に入らざるをえない。というのも、これも自己意識が生命の運動の反省態であることによるといえるように、自己と他者はまずは相互に「生命の存在の存在に沈められた意識」として出会うために (Pdg.143)、自らが自立した存在であることを示すべく、彼らにおけるその契機を否定することに向かわざるをえないからである。この戦いは止揚されなければならぬが、それはすでに触れたようにまずは「主」と「奴」の関係という形

で調停される。自己意識にとって「生命も同様に本質的である」ということから (Pdg.145)、生命の維持を媒辞として生じるこの関係は、だが主のみが奴によって承認されるという一面的で不平等な関係である。したがって、ここでは「両者の統一への反省がまだ生じていない」 (Pdg.145)、あるいは、自己意識が生命の運動の反省態として対自的となった類であるという構造を有することからすれば、自己意識のその本質はまだ実現されてはいないのである。むしろ、ヘーゲルによれば、主は今では奴によるその承認と労働の産物に依存しているために、「自立的な意識ではなく、非自立的な意識である」ことになる。「したがって自立的な意識の真理は奴の意識である」 (Pdg.147)。こうして奴こそが自己意識の運動の真の担い手となる。奴は主に対する「死の恐れ」をとおしてあらためて自己意識の否定性を感じ、「奉仕」において自然的定在に対する愛着を廃棄することでそれを外的にも現わした後、結局対象を形成する労働において「自分自身としての、自立的存在の直観に達するのである」 (Pdg.148f)。この奴の自己形成によって、自己と他者の生と死を賭した戦いをも乗り越えて、「その二重化における統一」 (Pdg.141)、あるいは、「相互に対立する自己の他在が止揚され、これら自己がその自立性の内にありつつしかも相互に同一化される」という自己意識の相互承認が生じる可能性が与えられているといえよう。^⑥なるほど、『現象学』のこの箇所では承認が行なわれたどうか明確には述べられていない。だが、その後考察される「ストア主義」などの意識の諸形態では承認の結果としての普遍的なものが前提されていること、また『精神哲学』の対応する所では「奴は普遍的な自己意識への移行を作り出す」とされていることなどからして、そこで承認は原理的には生じているといえよう。それは存在論的にみれば、生命の運動の反省態として対自的となった類という構造を有していた自己意識が、承認における自己と他者の「統一への反

省」によって (Pg.145)、その本質を実現しつつあること、つまり「その二重化における統一」をなしとげつつあることを意味している。

承認に至る自己意識の運動を、とくにそれが生命の運動の反省態として対自的となった類という構造を有することにもとづいて考察してきた。それによれば、自己意識の承認あるいは理想的なコミュニケーション共同体は、自己意識の類的性格が顕現してきたものとして、人間の歴史においてその根拠をなすといつてよいのではなからうか。あるいは、その類的性格は承認における普遍的な自己意識の成立という形で現われるのだから、そうした両者の対応関係からして、歴史は自己意識の承認や理想的なコミュニケーション共同体の内にその根拠をもつという立場はより支持を得られるのではなからうか。なるほど、承認に至る自己意識の運動は自己と他者の生と死を賭した戦いや主と奴の関係などを含んでおり、そこに理想的なコミュニケーション共同体との間の相違が存してはいる。だが、それらは、たとえば親や教師による子どもものしつけや教育が多かれ少なかれ主と奴のそれと類似した関係を含んでいるように、言語の習得と同様に人間が社会化する過程において経なければならぬ諸条件であると考えられる。ところで、主と奴の関係といえ、先にヘーゲルが歴史は立憲君主制をとる近代的な民族国家において実現されることに対して、その君主制は主と奴の関係の一種たらざるをえないのではないかとしたわけであるが、ここでこれまでの考察にもとづいてその問題をあらためて考えてみたい。他国との関係における国家の「この独立性の内現実的な精神の対自存在はその現存在をもつ」とするヘーゲルにおいては、^⑪国家間の関係は国際法などが存在するとしても基本的には「自然状態」^⑫、すなわち「暴力の関係、戦争状態」として現われる。^⑬だからこそ、何よりも国家の主体性が確立されることが求められるが、ヘーゲルが君主制を是認する理由の一つは、その主体性は

「個性一般ではなく、一個の個体、すなわち君主」の内でもっともよく表現されると考えられからである。^⑭だが、その場合には、まず戦争状態としての国家間の関係は、自らの自立性を示すべく行なわれ主と奴の關係に帰結した自己と他者の生死を賭した戦いと異なるものではないであろう。また、その際持続的な平和は国民を腐敗させるとして「戦争の倫的契機」が主張されるが、戦争においてこそ自国の一体性が維持されなければならぬのだから、それは生命の維持を媒辞としてはいるが承認の概念には合致しないとされた主と奴の關係と類似したもの――ヘーゲルの場合は世襲君主制――によって保たれざるをえないであろう。しかし、ヘーゲル自身の自己意識の承認論によれば、自己と他者の戦いにせよ主と奴の關係にせよ、それらは承認によって止揚されるべき契機であつたはずである。さらに、先にも触れたように、生命の維持を媒辞とした共同性の統一は求心的であるのに対して、自己意識の承認における統一は理想的なコミュニケーション共同体のそれと同様に遠心的な方向を指示しているといえよう。やはり、ヘーゲルのそうした論理からしても、歴史の根拠をなすのは自己意識の相互承認あるいは理想的なコミュニケーション共同体であり、人間には歴史におけるその実現が課されているのではなからうか。

結び

この考察では、アーペルの理想的なコミュニケーション共同体の構想を援用しつつ、ヘーゲルにおける自己意識の相互承認をも同様に歴史の根拠として捉え直し、さらに、その承認に至る自己意識の運動が生命の運動を基盤として注目に値することを目指して、その点からも両者が歴史の根拠であることを支持しようと試みてきた。最後に、自己意識の承認につ

いての解釈からも理想的なコミュニケーション共同体の構想を補完しようと思われるので、それに少し触れておきたい。第一に、今も述べたように、理想的なコミュニケーション共同体もまた生命の運動から再構成することによって、それが知識や歴史などの根拠であることについていっそうの支持を得るのではないかと考えられる。第二に、ヘーゲルの場合、自己と他者の対立した関係が止揚された結果として、「その他在における自分自身との統一」である自己意識の承認が生じ(PdG.140)、それは「意識と自己意識のこの統一」、すなわち主観と客観の統一としてすでに「理性の概念」であるとされるのであるが、そのことは、そうした事柄についてはそれほど顧慮されていない理想的なコミュニケーション共同体の内的な構造と運動性を分析することを可能ならしめるのではなからうか。ヘーゲルによれば自己意識の相互承認という関係は「まったく思弁的な種類のもの(durchaus spekulativer Art)」であり、この思弁的なものは「主観的なものと客観的なものとの統一の内に存しているのである」^⑦。思弁というとそれだけで忌避される傾向があるが、自己意識の承認、ひいては自己意識そのものが有する思弁的性格についてのこの指摘はむしろ傾聴に値するものであろう。さらに、自己意識の承認には「すでに精神の概念が存在している」とされたが(PdG.140)、この概念の実現として精神を捉えることは、基本的には主観相互の關係に定位しているアーペルの立場を超えて、世界における主観と客観の統一の可能性をあらためて問うことにつながるのではなからうか。『現象学』の「精神」の章の冒頭で、「理性は全実在であるという確信が真理へと高まり、自分自身のその世界として、また世界を自分自身として意識するようになったとき、精神である」とされるが(PdG.313)、こうした理性や精神が可能となるのも、「精神の概念」としての自己意識の承認が世界において実現され、その弁証法が後者を構造づける過程をとおしてのこ

とであらう。このようにヘーゲルの自己意識の承認論をとおしてアーペルの理想的なコミュニケーション共同体の構想を補完することも可能であり、それはまたヘーゲル哲学に対する新たな解釈を促すことにもなると考えられる。そのような相互媒介的、批判的な試みもまた可能であることを示唆して、歴史の根拠をめぐるこの考察を終わりたい^⑧。

注

ヘーゲルの『歴史哲学講義』からの引用は、主としてG.W.F. Hegel:WERKE 12, Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Frankfurt am Main 1970. (VpG.と略記)、『精神現象学』からのそれは、Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, Gault, Hamburg 1952. (PdG.と略記) による。それぞれ本文中に頁数のみを示す。

① G.W.F. Hegel:WERKE 7, Grundlinien der Philosophie des Rechts, §273.S.435f.
 ② しばしば批判されるように、ヘーゲルの歴史観がヨーロッパ中心主義であることは否めないであろう。だが、「精神の最初の足跡もまた、すでに潜在的に全歴史を含んでいる」とされていることの内には(G.W.F. Hegel:WERKE 12.S.31.) 国家中心主義的なそれとともに存在した歴史観を超えていく可能性も含まれているのではなからうか。

③ G.W.F. Hegel:Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, B.I, Hamburg 1994.S.78.

④ Ibid.S.126.

⑤ Ibid.S.58f.

⑥ G.W.F. Hegel:Wissenschaft der Logik, I, Hamburg 1975.S.31.

⑦ G.W.F. Hegel:WERKE 10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), dritter Teil, die Philosophie des Geistes, §436.S.226.

⑧ G.W.F. Hegel:WERKE 10, §535.330.

⑨ G.W.F. Hegel:WERKE 7, §280.S.450.

⑩ K・マルクス:『ヘーゲル国法論批判』(内『ヘーゲル法哲学批判序論』)

- 大月書店、1970年、p.58.
- ①① G.W.F.Hegel:WERKE 10,§535.s.330.
- ①② Ibid.§433.s.223.
- ①③ Karl-Otto Apel:Diskurs und Verantwortung, Frankfurt am Main 1988.s.97.
- ①④ Karl-Otto Apel:auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt am Main 1998.s.502.
- ①⑤ Ibid.s.463.
- ①⑥ Karl-Otto Apel:Transformation der Philosophie, B.1, Frankfurt am Main 1973.s.60.
- ①⑦ Karl-Otto Apel:auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes.s.55.
- ①⑧ Ibid.s.181.
- ①⑨ Karl-Otto Apel:Transformation der Philosophie, B.2.s.400.
- ①⑩ Ibid.s.431.
- ①⑪ Karl-Otto Apel:Diskurs und Verantwortung, s.102.
- ①⑫ Ibid.s.100.
- ①⑬ Ibid.s.147.
- ①⑭ G.W.F.Hegel:WERKE 9, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), zweiter teil, Die Naturphilosophie, §337.s.337.
- ①⑮ Ibid.§343.s.371.
- ①⑯ Ibid.§344.s.373.
- ②⑰ Ibid.§351.s.431.
- ②⑱ 筆者のヘーゲルの生命論に対する解釈については、「ヘーゲルの自然哲学」(『立命館文学』、第560号、立命館大学人文学会、1999年)、「ヘーゲルの生命論」(『季報 唯物論研究』、第91号、季報『唯物論研究』刊行会、2005年)を参照された。
- ③⑰ G.W.F.Hegel:WERKE 10, §425.zu.s.215.
- ③⑱ Ibid.§435.s.224.
- ③⑲ G.W.F.Hegel:WERKE 7, §321.s.490.
- ③⑳ Ibid.§333.s.499.
- ③㉑ G.W.F.Hegel:WERKE 10, §545.s.346.
- ③㉒ G.W.F.Hegel:WERKE 7, §279.s.444.
- ③㉓ Ibid.§324.s.492.
- ③㉔ G.W.F.Hegel:WERKE 10, §437.s.227f.
- ③㉕ Ibid.§436.zu.s.227.
- ③㉖ ヘーゲル哲学自身に即するところ、それを一貫して相互主観性の観点から解釈することは難しいであろう。たとえば、その可能性を探っているくすれも、「ヘーゲルの論理学は少なくとも明示的な相互主観性の理論ではない」と指摘している(V.Hölsle:Hegels system, B.1, Hamburg 1988, s.275.)。だが、そんな視点からヘーゲル哲学を捉え直すことも必要であり、それによって新たにそれに生動性が付与されるのではなからうか。

(本学非常勤講師)