

## ヘーゲルと哲学の根拠づけ

土屋敬二

はじめに

相対主義的な傾向が優位を占める現在、哲学、ひいては知識の根拠づけについて語ることは時代を錯誤したものとみなされがちである。なるほど、歴史を振り返ると、相対主義がキリスト教や共産主義などにおける独断主義を批判するための有力な武器であったことは疑いのないところである。しかし、相対主義はそうした批判の武器として方法的には有効であるとしても、だが新たな世界の構築のための原理たりうるかといえ、それはそもそも反原理的たろうとしているのだから問題が生じよう。現在の相対主義的な傾向の源流の一つをなすのはニーチェの哲学であるが、それもまた同様の問題に陥っていると考えられる。ニーチェは世界の根拠をなすのは力への意志としての生、ディオニソス的な生成としての生であるとして、形而上学やキリスト教における理性と感性、精神と自然などの二元論をその根源において覆したうえで、世界の内で生きる人間にとってそれぞれの観点に依りて多様な解釈が可能なのだとする。世界はなるほど認識されうるものであるが、「しかし、別様にも解釈されうるものであって、それは自らの背後にいかなる意味ももっておらず、かえって無数の意味をもっている。――「遠近法主義」<sup>①</sup>。そして、こうした「遠近法主義」にもとづいて、理性や精神などをそれ自体として存在するもののようにみなしてきた従来の哲学が批判される。「精

神」も、理性も、思惟も、意識も、靈魂も、意志も、真理も存在しない。これらすべては、役に立たない虚構である<sup>②</sup>。なるほど、我々の認識がそれぞれに固有の観点をもっているということはその通りである。しかし、ニーチェにおいてはその遠近法主義が原理として立てられ、しかも真理として主張されているのではなからうか。だとすれば、その哲学は自己矛盾に陥ることになる。哲学というものには、批判のためにも新たな哲学の構築のためにもやはり原理が必要であると考えられる。たとえばヘーゲルは、主観と客観の対立など近代の陥っている「分裂」が新たな「哲学の要求の源泉である」として、その止揚をめざすが、その際根底におかれたものが「絶対者」であった。すなわち、「絶対者はすでに存在している。さもなくばどうしてそれを求めることができようか」。そして、制限や分裂を解決しようとすることは、こうした「前提された無制約性によって制約されているのである<sup>④</sup>」。こうしてヘーゲルは絶対者を原理とすることで近代を批判し、それを乗り越えようとしたわけである。もちろん、このようにヘーゲルが絶対者を哲学の前提としていることは、それこそ形而上学的なものだといわれよう。だが、人間は有限で不完全な存在ではあるが完全なもの観念をもつということから神の存在証明を試みたデカルトを想起すれば、ヘーゲルが絶対者を前提としたことも少しは理解されうるのではなからうか。その証明から読み取られること

は、なるほど人間は有限で不幸な存在だから神を求めたのだとしても、それ以前に完全なものについての何らかの観念が想定されているからこそ、人間はそれと比較して自らを有限な存在として捉えたのではないかという―まだ明白になっているとはいえない―両者の関係における懸隔である。こうしたデカルトによる神の存在証明を想起すれば、ヘーゲルにおいて絶対者は近代の陥っている問題をまさに不幸な分裂として捉え、さらに乗り越えていくための原理として前提されたのだということもある程度理解されうるであろう。なるほど、現在の哲学においてはもはや神や絶対者などをそのまま原理として据えることは許されない。しかし、相対主義が自らを絶対化するという罫に陥りかねないという問題も示唆しているように、現在でも哲学はその探究において絶対的なものという問題を避けることはできないと考えられる。

この考察は、以上のような問題意識のもとで、ヘーゲル哲学を中心として哲学の原理の問題を考えようとするものである。それは以下のような順序で進められる。(1)『エンチュクロペディー』に至るその哲学の展開において、ヘーゲルはシェリング的な知的直観などによる哲学の原理把握は、退けはしないもののそれだけでは直接的なものに止まるとして、円環をなして自らの端初へと還帰するという哲学の体系性を強調するようになる。だが、その端初が原理としてそれなりに確固としたものでない限り、それにもとづく哲学の体系もまた同様のものではないかという問題が生じよう。(2)ここで注目されるのは、超越論的な反省によって知識の究極的な根拠づけを試みるアーペルが、ヘーゲルに対しては批判的であるとはいえず、そうした根拠づけ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ヘーゲルにおける自己意識の相互承認に相応するとして、その点ではヘーゲル哲学を評価していることである。そしてヘーゲルもまた、『精神現象学』において自己意識の承認の内には

「すでに精神の概念が存在している」として、それが以後実現されることになる精神の本質をなすことを指摘している (PAG.140)。だとすれば、アーペルにおける理想的なコミュニケーション共同体とヘーゲルにおける自己意識の相互承認とを対応づけて考察し、後者をヘーゲル哲学においても原理として捉え直すことができるのではなからうか。(3)こうした観点から『現象学』における絶対知をめざす意識の経験の運動を考察すると、意識はまずはそれと自己意識の相互承認、あるいはそれによって成立する普遍的な自己意識との間に存する乖離を解消すべくその経験の運動をなすものとして捉え直される。そして、その承認を中心としてさらに『現象学』を捉えると、「精神の概念」としてのその承認が歴史の内面で実現されない限りは、意識の運動がめざすとされた絶対知もまた目標、課題に止まるといわざるをえないことが示される。こうして自己意識の相互承認はアーペルにおける理想的なコミュニケーション共同体と同様に精神に対して超越論的な位置を有していると考えられるから、それをヘーゲル哲学においても原理として捉え直すことができるであろう。(4)『現象学』では、自己意識の相互承認は自己と他者の生死を賭した戦いや主と奴の関係などを経て成立するものである。この承認に至る自己意識の運動を考察すると、自己の他者の対立は主観と客観のそれでもあるから、前者の対立が自己意識の承認によって止揚されることは、そこには主観と客観の統一としての理性の、そして精神は理性の実現されたものだからまたその精神の原基的形態が生じていることが示される。アーペルにおける理想的なコミュニケーション共同体は純粹な主観相互の関係といつてよいものだが、こうしてそれは自己と他者の対立が止揚されたものとして見直されることになる。ヘーゲルが思弁的なものとも呼ぶ主観と客観の統一としての理性が、このようにすでに自己意識の承認の内に生じているとすれば、そのことはこうした理性把握を忌避

しようとする現在の哲学の一般的傾向に対しても問題を提起することになろう。こうしてこの考察は、自己意識の相互承認を哲学の原理として捉え直すことによって、哲学が根拠、原理をもつかどうかという問題について肯定的な答えを与えようとするものである。

## 1

ヘーゲルは『エンチュクロペデー』（1830）の「序論」において、哲学の端初と哲学そのものとの関係について次のように述べている。哲学にとってその固有の対象である思惟が存在するようにするのは「思惟の自由な行為」によるが、直接的なものと思われるこの立場も哲学の内では「成果、しかも最後の成果」として示されるために、「哲学は自らの内へと還帰する円環であり、他の諸科学の意味での端初をもたない。そこで、哲学の端初は哲学しようと決心する場合の主観と関係するにすぎず、哲学そのものとは関係がないのである」<sup>⑤</sup>。こうした哲学の端初と哲学そのものとの関係についてのヘーゲルの見解は、哲学の円環としての体系性を強調する彼としては当然のことであろう。だが、仮に哲学が円環をなしその端初が成果として示されるとしても、その哲学は結局のところ基礎を欠いた空中楼阁にすぎないということもありえよう。ところが、そのヘーゲルも後期に至るまで哲学の根拠づけをめぐる問題を軽視したとはいえないのである。なるほど、ヘーゲルはシェリング的な知的直観による絶対者の直接的な把握を主張していたイェナ初期から、すでに絶対者を概念的に把握する必要性を説いてはいる。だが、その哲学において絶対者の原理的な把握が退けられたかという点、必ずしもそうとはいえないのである。そこで、『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』（1801）、『精神現象学』（1807）、『エンチュクロペデー』を中心に

として、ヘーゲルが哲学の原理の問題といかに関わってきたかをみることにしたい。

『差異』論文では、近代の歴史において絶対者の現象であるものが自立し孤立化するようになったが、やはりそうした現象は自らの根源である絶対者を拒否しえず、そこに新たな哲学の要求が生じるとされる。すなわち、「分裂が哲学の要求の源泉である」<sup>⑥</sup>。かつての理性と感性などの対立は「絶対的主観性と絶対的客観性の対立」へと先鋭化されており、そのために「そうした諸対立を止揚することが理性の唯一の関心事である」<sup>⑦</sup>。いかに意識が分裂しているにせよ、目標としての「絶対者はすでに存在している」<sup>⑧</sup>のであり、だからこそ分裂した現象を全体として再構成しようという要求が生じるのである。このすでに存在している絶対者を原理として把握する能力が「超越論的知」、「超越論的直観」、「思弁」などとされる。いずれも主観と客観の分裂を超えてそれらを統一する能力である。たとえば「超越論的知は反省と直観」とされるが、それと超越論的直観との概念であると同時に存在である」とされるが、それと超越論的直観との相違は観念的要素と実在的要素のいずれが出发点にされるかの相違にすぎず、そこで両者は絶対者を原理として把握する能力として「同じ一つのものである」とされる<sup>⑨</sup>。それは思弁の場合も同様であり、「この同一性の意識の産出が思弁である」<sup>⑩</sup>。これらの能力はまさに主観と客観の対立の止揚を関心事とするとされた理性に一括されよう。というのも、ヘーゲルによれば「理性は意識の有限性を克服し、意識の内に絶対者を構成するため、思弁へと高まる」からである<sup>⑪</sup>。ここで注目すべきことは、「理性の無限性は有限なものを自らの内に含む」とされていることである<sup>⑫</sup>。だとすれば、絶対者は原理としても単なる主観と客観の統一に止まることはできないであろう。そのために、ヘーゲルはそうした絶対者についても同一性と同時に分離が語られる必要があり、そこで「絶対者は同一

性と非同一性との同一性である」とするのである。<sup>⑬</sup>このようにヘーゲルはこの論文ではシェリング的な知的直観の必要性を認めているとはいえず、すでにその原理把握の水準でもシェリングとの相違を示しているといえよう。この時期のシェリングは、主観と客観は本来無差別であるから両者の相違としては量的なものだけが可能であり、しかも量的差別というものは絶対的同一性の外でのみ可能であるとされるわけであるが、ヘーゲルはすでに絶対者は原理としても差異を含むことを認めているわけである。

『現象学』では、ヘーゲルはシェリングの影響を脱して、主観と客観の統一を概念の必然的な展開をとおして示す哲学が登場すべき時期にあることを強調している。彼は「自己意識的精神が現在立っている段階」について次のように述べている (Pg.13)。精神はかつての意識と実在が和解していた実体的生命の段階を後にシカントやフイヒテに代表される実体を欠いた精神の自己反省の段階に至ったが、それも超えられてシェリングやロマン主義者によって知的直観などによる失われた実体の回復が求められるようになった。しかし、いまや実体のかかる直接的な把握にも止まるべきではなく、そのようにして生成した単純な実体が現実性を得るためには、「あの契機となった諸形態が再び新たに、だが新たな場で、生じた意味において展開され、形態を与えられること」が必要なのである (Pg.16)。こうして「我々の時代は誕生の時代であり、新たな時期への移行の時代である」(Pg.15)。このように精神の現在を捉えるヘーゲルは、批判的とはいえずシェリングなどの哲学にもそれなりの意義を認めているといえよう。では、ヘーゲル自身の哲学においては、絶対者をまず原理として把握する必要はないのであろうか。なるほど、知の生成をたどる『現象学』はフイヒテやラインホルトが企てた学に先立つ「学の根柢づけ」やシェリングのように「直接的に絶対知から始める」試み

とは異なるとされる (Pg.26)。学は登場するだけでは「現象」にすぎず、自分自身が真であるという「断言」には他の同様な断言が対立し、いずれも「まったく同様に妥当する」のである (Pg.66)。だがまた、哲学の原理は「真である場合にも」それだけでは「偽」であり、それゆえ求められるのは「原理の展開であり、その欠陥を補完することであらう」と、原理とその展開との関係について微妙な言い回しもされている (Pg.23)。しかし、ヘーゲルもやはり絶対者を何らかの形で原理として把握する必要性は認めていたと考えられる。「絶対者が即自かつ対自的に我々のもとにあり、またあらうとしなければ」と、ここでも哲学の前提としての絶対者の存在が語られている (Pg.64)、またそれに対応するように、感覚的確信に始まり絶対知に至らうとする意識についても、「意識は対自的には自らの概念である」から、制限された立場に止まらうとするときにはそれを脱するよう「自分自身から暴力を蒙る」とされる (Pg.69)。これらのことは、哲学を始めるためには何らかの形で絶対者が先取されていなければならないことを意味している。こうした先取がなければ、意識も「真なる知へと追って行く自然的意識の道」をたどることはできないはずである (Pg.67)。シェリングなど同時代の哲学に対する批判がそれを妨げているのであろうが、ヘーゲルは『現象学』でも哲学の原理をそれとして把握することの必要性をもっと主張してもよかつたのではなからうか。

『エンチユクロペディー』において、円環をなすヘーゲルの哲学体系、すなわち「多くの円からなる一つの円」としての哲学体系が完成される<sup>⑭</sup>。では、ここでは先の「序論」からの引用がその方向を指示していたように、哲学の原理をそれとして把握することが退けられているかというところ、そうでもないと考えられる。というのも、その「予備概念」では、カント以前の形而上学、経験論および批判哲学に続いて「客観に対する思想

の第三の態度」をなすヤコービ的な「直接知」の立場が、『現象学』の時期に比してむしろ評価されているからである。その立場は単なる主観的な理念も単なる存在も真とせず、「理念と存在の統一を欲しているが、それは正しい」<sup>⑤</sup>。だが、それは媒介を排除した直接知がそれだけで真であるとするが、「まさにこの中心点はそれ自身の内、媒介を」、しかも外的なものとしてではなく、「自らを自分自身の内で完結するものとしての媒介を示しているのである」<sup>⑥</sup>。このようにその立場における直接性と媒介性との分離は批判されるものの、それが哲学の原理を欲したことは評価されている。さらに、『精神哲学』の「主観的精神」では、シェリングの知的直観にも言及しつつ、「思惟の基礎に対象の実体の直観が確固として存する場合のみ、その実体の内に根を下ろしているが、そこから分離されると空ろな藁になってしまう特殊なもの考察に進むことができる」とされる。なるほど、ここでも「直観はまだ認識する知ではない」として直観の限界が指摘されるものの、だが、原理の把握がそれなりに確固としたものでなければ、そこに含まれる諸契機も適切には考察されえないと考えられているのである<sup>⑦</sup>。むしろ、ここでは知的直観など原理をそれとして把握する立場がいつそう評価されているのではなからうか。このように『エンチククロペデー』においてヘーゲルが直接知などをいかに捉えていたかをみると、その哲学の円環をなす体系性を強調するヘーゲルも、哲学における原理把握の重要性を認めていたと考えられる。

ヘーゲルがその初期以来いかに哲学の原理の問題と関わってきたかをみたが、彼は自らの哲学を確立してからは哲学は円環をなす体系であることを力説しているとはいえず、その原理はそれなりに確固としたものでなければならぬという見解も保持していたと考えられる。しかし、先に触れた「思惟の自由な行為」はそうした原理でありうるであろうか。<sup>⑧</sup> イエナ期初期のヘーゲルは、仮説的に哲学しようとするラインホルトを

次のように批判していた。「はじめ仮説的なものが、後になって定言的になるということは決してありえない。後になって定言的になるなら、それはただちに絶対的なものとして現われていたろうに」<sup>⑨</sup>。この若きヘーゲルのラインホルト批判は、哲学の端初と哲学そのものとの関係についての後期ヘーゲルの把握にも妥当するのではなからうか。だがまた、ヘーゲルが哲学における知的直観などの形での原理把握の重要性を認め、それはそれなりに真であり確固としたものでなければならぬと考えていたことも確かであろう。いずれにせよ、その端初がそれなりに真でなければ、そこから始まる哲学は、たとえ円環をなす体系であっても、やはり空中楼阁にすぎないということはいわなければならぬ<sup>⑩</sup>。

ところで、アーペルは相対主義的な傾向の強い現代の哲学において知識の究極的な根拠づけを試みている。アーペル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いう構想を提示するわけであるが、彼もまたヘーゲルに対しては批判的であるとはいえず、その共同体はそれなりに絶対性の形式を備えているといえよう。そのために、その哲学と絶対者を捉えようとしたヘーゲル哲学とを関連づけることも可能であると考えられる。またアーペルは、ヘーゲルが『現象学』において主題化した自己意識の相互承認は理想的なコミュニケーション共同体に相応ずるとして、その点ではヘーゲル哲学を評価してもいるのである。他方ヘーゲルの場合、自己意識の承認とは「その他在における自分自身との統一 (die Einheit seiner selbst in seinem Anderssein)」として (PdG, 140)、すでにアーペルは批判するであろうが――主観と客観の統一、すなわち理性の原基的形態をなしている。だとすれば、アーペルの哲学と相互批判的に媒介しつつ、ヘーゲルにおける哲学の原理をその承認から捉え直す可能性は存しないであろうか。そこで次に、アーペルによる知識の究

極的な根拠づけの試みを考察し、そこからあらためてヘーゲルにおける哲学の原理の問題へと向かうことにしたい。

## 2

知識の究極的な根拠づけといえは、その可否をめぐって議論されてきたが、新たにアルバートなどがそれは「ミュンヒハウゼンのトリレンマ」に陥るとしてその不可能性を主張している。アーペルがその可能性を主張するのは、まずは彼ら批判的合理主義者たちに対してである。そのトリレンマとは、知識を究極的に根拠づけようとすれば、それはその根拠の根拠を尋ねていくという無限進行、根拠づけが求められている当のものがすでに前提されているという論理的循環、そして結局は恣意的な根拠づけの中断に至るといふものである。しかしアーペルは、それは伝統的な演繹的な根拠づけに即して根拠づけの問題を考えているためであり、そうした演繹における原則や公理自身は根拠づけられていないのだから、それらを根拠づけようとすればそのトリレンマに陥るのは当然であるとして、それを免れる知識の究極的な根拠づけを求めるのである。それは認識の可能性の条件を探ろうとしたカントの認識批判などに連なるもので、「思惟において背後、遡行、不可能なもの、(das im Denken Nichthinergähbare)」、(そしてその限り争われえないもの)に対する超越論的、反省的方法」によって、知識の究極的な根拠を尋ねようとするものである。<sup>21</sup> しかも、その際その反省はカント的な独我論的な思惟ではなく言語的コミュニケーションに定位して行なわれることになる。というのも、思惟は言語的コミュニケーションを前提としているために、「哲学にとつて背後遡行不可能な思惟はつねにすでに論証の構造をもっている」<sup>22</sup> からである。そうした言語に定位するその根拠づけは次のようなもので

ある。我々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。我々が異文化や疎遠と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もそのためである。そのことは、言語的コミュニケーションがこ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それ自身を可能とするメタ次元を含んでいることを意味している。アーペルによる知識の究極的な根拠づけは、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、ひいては論証や思惟の背後遡行不可能な前提として捉えようとするものである。それによって提示されるのが、「すべての成員の平等な権利」を根本的規範とする「理想的なコミュニケーション共同体 (die ideale kommunikative Gemeinschaft)」である。<sup>23</sup> 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、その命題の内容と理解を求める言語的コミュニケーション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。そのために、すべては疑いようといった懐疑や理性批判は自己破壊的であって、批判というものは「有意味な批判」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ぬ」のである。<sup>24</sup>

このように知識の究極的な根拠づけを試みるアーペルは、ではヘーゲル哲学をいかに捉えているであろうか。彼はヘーゲルがカントにおける人間的概念と物自体との二元論を批判したことは評価しているものの、そこから「存在する概念」の思弁的論理学」が「帰結することはない」として、主観と客観の統一の現実性を主張するヘーゲル的な思弁は退けている。なるほど、人間的概念は物自体から分離されえないとはいえ、

そのカント的な区別は無限に認識されうるものとそのつど事実に我々によって認識されうるものとの間の区別として「刷新されるのである」<sup>⑤</sup>。だが、「ヘーゲルのな真理の可能性の前提は意味批判的に変換された超越論的哲学の廃棄しえない洞察に属する」とされるのだから、アーペルもまた少なくとも統制的な理念の意味では主観と客観の統一の可能性を想定しているともいえよう。先にヘーゲルにおける自己意識の承認について触れたことからもうかがわれるように、思弁としての主観と客観の統一は理想的なコミュニケーション共同体の内にも含まれていると考えられ、その点ではアーペルの知識の究極的な根拠づけも捉え直す必要があるが、その統一が実現されるかどうかは問題であるから、それに対する彼の批判は受け入れることができるであろう。さて、アーペルがヘーゲル哲学の内でもっとも評価するのは自己意識の相互承認論である。すなわち、彼によれば、論証共同体の内には「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<sup>⑥</sup>。あるいは、「ヘーゲルによって明らかにされた他者の承認を承認することによる自己意識の媒介性」は、「思惟の可能性の規範的条件」として認められなければならないともされる<sup>⑦</sup>。この考察ではアーペルによる知識の究極的な根拠づけを援用してヘーゲルにおける哲学の原理の問題を捉え直すつもりだが、理想的なコミュニケーション共同体と自己意識の相互承認との共通性についてはさらに次のことを付け加えておきたい。まず、『現象学』では自己意識の相互承認の内には「すでに精神の概念 (der Begriff des Geistes) が存在している」とされ、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」とされるが (PGJ140)、そのことは自己意識の承認がその実現としての客観的精神な位

経験の運動において意識は制限された立場に止まろうとするとき「自身から暴力を蒙る」とされるが (PGJ69)、意識は「それ自身必然的に自己意識であり」 (PGJ128)、そしてその自己意識は理性も含む「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<sup>⑧</sup>とされるのだから (PGJ140)、意識の運動もまた遂行論的な自己矛盾の回避によって駆り立てられているのだといえよう。なるほど、感覚的確信に始まる意識の経験の運動は絶対知をめざすわけだから、その暴力はこの目標から蒙るといのが当然の解釈ではある。だが、絶対知もまた承認に由来し、そして後者が歴史の内でも実現されない限りはやはり統制的なものに止まると考えられるから、自己意識の相互承認がまずは意識の目標をなしているとはいえないであろうか。さらに、これまで述べてきたことからもうかがわれるように、その意識の運動についての考察はそれなりにカントやアーペルが試みているような認識の可能性の条件についての探究であると考えられる。すなわち、それはまずはそこで普遍的な自己意識が成立し、しかも「精神の概念」であるところの自己意識の相互承認へと遡行しようとする探究なのだといえよう。この考察では、こうした理想的なコミュニケーション共同体と自己意識の相互承認との間の共通性にもとづいてアーペルによる知識の究極的な根拠づけを基本的に受け入れつつ、ヘーゲルにおける哲学の原理の問題を捉え直すことにしたい。そこで次に、そのような共通性に留意しつつとくに『現象学』における知の生成を考察することにした。

### 3

『現象学』では、従来の認識論が認識を道具や媒体とみなして独立に考察し本来の認識に取りかかろうとしないことが批判され、また『エンチュ

クロペデー』では、とくにカントの認識批判を目して「認識の探究は認識しながらでなければ不可能である」とされていることは周知のとおりである。<sup>⑤</sup>いかに認識が誤りに陥りはしないかと不安に囚われていても、先に触れたように絶対者はすでに我々のもとにあるわけであるから、この前提のもとで認識を吟味しつつ絶対者の認識がめざされなければならないのである。あるいは、『エンチクロペデー』では「哲学の内容」は「自由、精神、神」という「無限なもの」も含む「現実」であり、哲学の最高の目的は「自己意識的な理性と存在する理性、すなわち現実との調和を生み出すこと」であるとされるが、哲学はそうした現実を前提としつつその理性との統一を生み出さなければならぬのである。こうしたヘーゲルの企てもまた認識の可能性の条件を探ろうとするものであり、しかも、感性に与えられる現象の多様に認識を制限したカントなどと異なり、「自由、精神、神」などという「現実」をも考察しようとするものだといえよう。なるほど、ここでは目標としての絶対者がすでに前提されている。だが、それに対しては、アーペルが自らの知識の究極的な根拠づけについて指摘するように、ヘーゲルもまた哲学の根拠は「それ自身を前提することなしには演繹的に根拠づけられえない」として、<sup>⑥</sup>それは単なる論理的循環に帰すものではないと答えるのではなからうか。こうした方向におけるヘーゲルの企ては、論理学への導入部の役割を果たしていた『現象学』において顕著である。というのも、意識はその経験の運動において最後に「自らの本質」を把握することによって「絶対知そのものの本性を示すことになろう」とされるように (Pag.75)、意識はその経験の結果最後に自らの本性の認識に達するとされているからである。そして、この過程は意識が属する精神としての実体からすれば、「この実体が自らに自己意識を与えること」でもあるのだから (Pag.27)、<sup>⑦</sup>ここでも自己意識的な理性と存在する理性との統一がめざされているの

である。こうした知の生成の過程にもまたそれなりに遂行論的な自己矛盾の契機が含まれている。すなわち、すでに触れたように、意識は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、それを脱するよう「自分自身から暴力を蒙る」のである。それは意識が「対自的には自らの概念である」からであり、あるいは、すべてをそれなりによしと断言しようとしても「理性から暴力を蒙る」ともされるようにすでにそれ自身理性であるからである (Pag.69)。意識自身がこのような重層的な論理構造を有しているからこそ、それは制限された立場に止まろうとするときそのように自分自身、あるいは理性から暴力を蒙る、すなわち自己矛盾に陥るのである。この矛盾もまた遂行論的なものだといえよう。さらに、「精神の概念」としての自己意識の相互承認は理性の原基的形態でもあるのだから (Pag.140)、意識が矛盾に陥るのは、そうした承認とそこから生じる理性に対してであることになる。だとすれば、その矛盾はそれこそ遂行論的なものといわなければならないであろう。なるほど、意識の経験の運動がめざすものは絶対知ではある。だが、これもすでに触れたように、承認が歴史の内で実現されていない限りは、絶対知もやはり統制的な理念に止まるといふべきであろう。むしろ、絶対知は理性の実現されたものであるのだから、その理性の原基的形態である自己意識の承認にもとづいて捉え直すべきではなからうか。そのためにはその承認をこそ哲学の原理として把握する必要があるが、その場合にはアーペルによる知識の究極的な根拠づけが援用されうであろう。アーペル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いう構想を提示したわけであるが、それはヘーゲルにおける自己意識の承認に相応するとされた。また、後期ヘーゲルも哲学における知的直観などの形でその原理把握の重要性を認めており、彼自身のそれは明瞭ではないとはいえ、その把握はそれなりに真であり確固としたものでなければなら

ないとされていた。だとすれば、「精神の概念」として超越論的な位置を有している自己意識の相互承認を、アーペルの方法を援用してヘーゲルに対して批判的となるとはいえ—超越論的な反省によって、ヘーゲル哲学においてもその原理として捉え直すことは可能であると考えられる。そしてその場合にも、理想的なコミュニケーション共同体を否定しようとする者がそこに陥ったのと同様に、自己意識の承認を人間とその世界の可能性の条件として認めようとしないうも遂行論的な自己矛盾を犯すことになる。こうした観点からすれば、『現象学』における承認に至る意識の経験の運動は、意識が「精神の概念」としての自己意識の承認をすでに先取しつつ、それにもとづく遂行論的な自己矛盾の回避に駆り立てられてあらためてそこに至ろうとする運動であるということができよう。

ところで、自己意識の相互承認が理性の原基的形態であるのは、すでに触れたようにそれが「その他在における自分自身との統一」としてすでに主観と客観の統一であるからである (PdG, 140)。あるいは、その承認とは「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同一化される」という自己と他者の関係であるが、それによって成立する「普遍的な自己意識」はそれ自身すでに「意識と自己意識の統一」、すなわち主観と客観の統一として「理性の概念」であるからである。自己意識にとって他の自己意識はまさに他者としてまず意識の対象であるが、彼らは相互にその他者の内に自らを認めることによって自己意識の相互承認が生じる。「理性とは意識と自己意識、あるいは対象についての知と自己についての知との最高の統一である」が、自己意識の承認はすでにそうした統一として理性の原基的形態をなしているのである。そのために、承認という「この関係はまったく思弁的な種類の (spekulativer Art) ものである」ともされるのである。こうして

自己意識の相互承認においてまずヘーゲル哲学の要をなす主観と客観の統一、思弁的なものなどが成立することになる。だとすれば、すでに触れたように—アーペルは認めないであろうが—彼自身がそれと相応するとした理想的なコミュニケーション共同体もまた同様の特徴をもつことになる。その場合には、ヘーゲルとアーペルの関係は相互媒介的、批判的なものとなると考えられる。そこで、そうした関連も留意しつつ、『現象学』において自己意識の運動はいかにしてその相互承認、すなわち意識と自己意識、主観と客観の統一としての理性の原基的形態に至るのかを考察することにした。

## 4

『現象学』の「自己意識」の章の冒頭で、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の移行によって「我々は真理の故郷へ入っている」とされるが (PdG, 134)、それは自己意識が自らを区別しつつその区別を止揚するという運動性を有しているからである。だが、それはまだ即自的にそうであるにすぎない。ヘーゲルによれば、その自己意識には感覺的世界が保存されており、そこでそれはまだ「意識としてある」ことになり、そのために「自己意識の自分自身との統一」はそうした世界との関係をとおして「本質的なものとならなければならない」のである。それが自己意識の「欲望」である (PdG, 134f)。こうして自己意識の運動は主観と客観の対立を含んでおり、それはこの対立を止揚することによって自らを実現しなければならぬのである。だが、自己意識にとって欲望の対象(他の生命)は否定しても欲望と同様に繰り返し現われてくるために、それは「その否定的な関係によっても対象を廃棄することはできない」。そこで欲望の「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。すなわち、「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」(Pg.139)。こうして自己意識の運動は自己と他者の関係へと展開する。自己意識は意識と自己意識の統一をめざしているわけであるが、それは実は他の自己意識との関係において可能となるのである。彼らの承認は次のような相互性によって規定されている。すなわち、自己と他者はその関係において一方の肯定は他方の否定というごとく肯定と否定の両契機を交換しあうことによって、各自は他方を介して「自らを自分自身と媒介し、結びつく」、あるいは「この媒介によってのみそのように対自的に存在する」のであり、かくて「両者は相互に承認しあっているものとして承認しあう」(Pg.143)。このような承認によって現実的にかつ普遍的な自己意識が生じることになる。しかし、自己意識は生命を基盤としているために、自己と他者はまずは「生命という存在に沈められた意識」として出会うことになり、そこで彼らは自らが自立した存在であることを示すべくその生命を危険に晒す「生死を賭した戦い」に入らざるをえない(Pg.139)。すなわち、自己と他者の関係もまた意識の契機を含んでおり、彼らは自己意識であることを示すためにその契機を否定しなければならぬのである。ここですでに自己意識の相互承認、あるいは意識と自己意識の統一としての理性の原基的形態が生じるのは、その戦いが止揚されることによってあることが予想されよう。だが、その戦いがまず調停されるのは、その勝者たる「主」と敗者たる「奴」との間の一面的で不平等な承認関係においてのことである。こうした主と奴の関係は、死に帰すかもしれない戦いにおいて自己意識にとって「生命もまた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、奴とは死を恐れて存在と生命に繋がれた存在である。戦

いは生命を媒介として一応調停されるわけであるが、にもかかわらずそれを間として支配と従属の関係が成立するのである。しかし、その関係では主は奴による承認と労働の産物に依存することになるために、主は真の自己意識であるようにみえて実は承認に至るべき自己意識の運動に対して袋小路をなしている。すなわち、「主は自らにとってそうした自立した意識ではなく、むしろ非自立的な意識である」。したがって「自立的な意識の真理は奴の意識である」ことになり、奴こそが承認に至る自己意識の運動における真の担い手となる(Pg.147)。そして、奴は主に對する「死の恐れ」によっ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對する愛着を放棄することによって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な存在の直観に達するのである」(Pg.148)。こうした奴の自己形成によって、自己意識は相互に承認しあい現実的にして普遍的な自己意識となる可能性が生じている。なるほど、ヘーゲルは『現象学』の箇所では、承認が行なわれたどうか明確には述べていない。しかし、その後考察される「ストア主義」などの意識の諸形態においては普遍的なものが前提されていること、また『精神哲学』における対応する箇所では「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、承認はそこで原理的には生じているといつてよいであろう。こうした承認において、意識と自己意識、主観と客観の統一としての理性が現われる可能性が与えられている。というのも、今では自己意識は、それが意識の契機を含むがゆえに戦いともなった自己と他者の対立を止揚して、「その他在における自分自身との統一」に達しうるであろうからである(Pg.140)。

「精神の概念」としての自己意識の相互承認がいかんにしてその自己意識の運動をとおして再構成されるかを考察したが、それが理性の原基的形

態であるのは、自己意識が生命を基盤とすることによって意識と自己意識の対立を含み、そのためにそれを止揚した承認はそれ自身すでに両者の統一でありうるからであるといえよう。その点からアーペルにおける理想的なコミュニケーション共同体を捉え直す時、それは純粹な主観相互の関係ではなく、主観と客観の関係としての自己と他者のそれを「戦いや主と奴の関係なども、先述の形のまままで現われるかともかく人間の社会化過程に属するものだといえよう——止揚された契機として含むことになる。そのために、それもまた主観と客観の統一として「思弁的な種類のもの」であると考えられる。なるほど、ヘーゲル哲学がめざしたのは世界との関係における主観と客観の統一であるから、それは実現可能ななどと疑念が呈されるかもしれない。だが、『現象学』では自己意識の相互承認の内には「すでに精神の概念が存在している」とされ、さらに以後生じるのは「精神が何であるかという経験である」とされたように (PdG, 140)、「承認はこの精神の生成において本質的な役割を果たしている。たとえば、その「理性」の章では「人、倫、国」について、そこでは「他者の自立性の内に彼との完全な統一を直観するという自己意識的理性の概念が完全な実在性をもつ」とされるが (PdG, 256)、そのことは社会は承認の弁証法によって構造づけられており、そのために人間はそこに自らを見出すことができることを意味していよう。さらに、最終章の「絶対知」では、絶対知とは「意識と自己意識の和解」であり (PdG, 53)、「その完全な、真なる内容に同時に自己の形式を与える」ことによつて、「自らを精神の形態において知る精神、あるいは概念、把握する知」が生じるとされるが (PdG, 56)、「それもそうした承認と、そこ由来する意識と自己意識との統一としての理性が歴史の中で実現されることを前提としているのである。なるほど、承認が歴史の中で実現されない限りは、そうした統一としての理性、ひいては絶対知もまた同様で

あるには相違ない。だが、だからこそそれらはやはり統制的な理念として捉え直されるべきであろう。いずれにせよ、ほぼ主観相互の関係に定位置しているアーペルの場合などとは異なり、ヘーゲル哲学においては——批判的解釈を要するとはいえ——自己意識の相互承認を介して相互に編み込まれている人間と世界の関係が捉えられうるのではなからうか。

## 結び

この考察では、知識の究極的な根拠づけによつて理想的なコミュニケーション共同体を提示するアーペルの哲学を援用することによつて、ヘーゲルにおける自己意識の相互承認を、それがまさに「精神の概念」として人間とその世界の可能性の条件をなしているために (PdG, 140)、ヘーゲル哲学においてもその原理として捉え直そうと試みた。しかし、そのようにヘーゲル哲学を現代の哲学に関連づける場合にも、主観と客観の統一、思弁的なものなどその要をなすものは維持され、むしろ自己意識の承認に依拠することによつてこそ、従来批判されてきたそれらに、それゆえまたヘーゲル哲学にもあらためて生動性を付与することができると考えられる。最後に、『現象学』においては承認に至る自己意識の運動は生命の運動を基盤とした自己意識の構造にもとづいて展開されていること、そのために承認の存在論的基礎もそこに求められていることを指摘しておきたい。ヘーゲルによれば、自己意識は「それにとつては類が類としてあり、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)。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のである。だとすれば、自己意識の相互承認とそれによる普遍的な自己意識の成立はそうした構造が

実現されたものだといえよう。こうして自己意識の相互承認は、一方ではアーペルの方法によって哲学の原理として捉え直され、他方では生命の運動を基盤とした自己意識の構造が展開された結果として再構成されうるとすれば、哲学の原理としていつそう支持を得ることができると考えられる。自己意識の相互承認を含むヘーゲルの生命論は独立した考察を要するためにここでは立ち入らなかつたが、<sup>⑧</sup>それがどのように存在論的な基礎をもつとすれば、哲学の根拠や原理をめぐる問題についてさらに肯定的な答えを得ることができるとはなからうか。

『精神現象学』からの引用は、Phänomenologie des Geistes, hrsg. v. J. Hoffmeister, 6aufl. Hamburg 1952. (PdGと略記) により本文中に頁数を示す。

## 注

- ① F.Nietzsche: Der Wille zur Macht, Stuttgart 1996, S.337.
- ② ibid. S.336.
- ③ G.W.F.Hegel: WERKE2, Jenaer Schriften (1801-1807), Frankfurt am Main 1970, S.20.
- ④ ibid. S.24.
- ⑤ G.W.F.Hegel: WERKE8, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Erster Teil Die Wissenschaft der Logik, §17. S.63.
- ⑥ G.W.F.Hegel: WERKE2, S.20.
- ⑦ ibid. S.21.
- ⑧ ibid. S.24.
- ⑨ ibid. S.42.

- ⑩ ibid. S.43.
- ⑪ ibid. S.19.
- ⑫ ibid. S.28.
- ⑬ ibid. S.96.
- ⑭ G.W.F.Hegel: WERKE8, §15. S.60.
- ⑮ ibid. §70. S.160.
- ⑯ ibid. §69. S.159.
- ⑰ G.W.F.Hegel: WERKE10, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830), Dritter Teil Die Philosophie des Geistes, §449. S.224f.
- ⑱ G.W.F.Hegel: WERKE8, §17. S.63.
- ⑲ G.W.F.Hegel: WERKE2, S.180.
- ⑳ ショナーバルバッシンもまた『エンチュクロペディー』における哲学の端初の把握について次のような疑念を呈している。すなわち、「ヘーゲルにおつて、客観的な観点における知の完全な根拠づけは、主観的な端初に關する純粹な決定へと移行する」<sup>⑳</sup> Hegels』 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 《(1830), hrsg.v.H.Drüse u.a.Frankfurt am Main 2000, S.60.
- ㉑ K.-O.Apel/M.Niquet: Diskursethik und Diskursanthropologie, Freiburg/München 2002, S.52.
- ㉒ ibid. S.54.
- ㉓ K.-O.Apel: Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes, Frankfurt am Main 1998, S.181.
- ㉔ ibid. S.55.
- ㉕ K.-O.Apel: Diskurs und Verantwortung, Frankfurt am Main 1988, S.71.

- ②6 *ibid.*, S.72.
- ②7 K.-O.Apel: *Transformation der Philosophie*, B.2, Frankfurt am Main 1973, S.400.
- ②8 K.-O.Apel: *Diskurs und Verantwortung*, S.99.
- ②9 G.W.F.Hegel: *WERKE*8, §10, S.54.
- ③0 *ibid.*, §6-8, S.47ff.
- ③1 K.-O.Apel: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*, S.166.
- ③2 G.W.F.Hegel: *WERKE*10, §425, S.215.
- ③3 *ibid.*, §437, S.227ff.
- ③4 G.W.F.Hegel: *WERKE*4, Nürnberg und Heidelberger Schriften (1808-1817), S.122.
- ③5 G.W.F.Hegel: *WERKE*10, §436, S.227.
- ③6 *ibid.*, §435, S.224.
- ③7 *ibid.*, §436, S.227.
- ③8 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』、第五六〇号、立命館大学人文学会、一九九九年)、「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、二〇〇五年)を参照されたい。  
(本学非常勤講師)