

ヘーゲル哲学におけるヤコービ

鈴木 覚

はじめに

神を哲学的に認識すること、これがヘーゲル（一七七〇—一八三一）の唯一の思想課題であったといつても過言ではない。自然と有限精神創造以前の神の叙述とされる論理学をはじめとし、自然哲学、精神哲学と展開される彼の体系すべてが、神の哲学的認識を意図して書かれたものである。もちろん彼のいう神が如何なるものが問題であるが、ここでは問わないことにしておこう。このヘーゲルに対し、知られた神は神ではないとするのが、ヤコービ（一七四三—一八一九）である。神は哲学的な論証によっては捉えられず、信仰において直接的に知られるのみであるとされる。両者の立場は全く異なっているように見える。しかしながら両者の間に思想的接触が全く無かったかといへば、そうではない。カント、フイヒテ、シェリング、ヘーゲルと続く通俗的なドイツ観念論の図式からは除外されるヤコービであるが、ヘーゲルの思想家としての歩みのなかで、たびたびその顔をのぞかせている。

ヘーゲルはテュービンゲン神学校時代にヘルダーリンらとの勉強会で、ヤコービの『ヴォルデマール』、『アルヴィル』、『スピノザに関する書簡』を読み、徹底的に議論したという報告がある。特に『スピノザに関する書簡』の影響は多大であった。この著作によってヘーゲルはスピノザを知り、またその著作の付録によってブルーノを知ったのであった。これら汎神論的思考が、ヘーゲル哲学にどれだけ食い込ん

でいるかは周知の通りである。

ヤコービへの直接的言及は、一八〇一年の『フイヒテとシェリングの哲学体系の差異』をはじめとし、それ以降ヘーゲルは、著作、講義、書簡のなかで生涯幾度となくヤコービを取り上げている。なかでも一八〇二年の哲学批判雑誌に掲載された論文『信と知』と、一八一七年のハイデルベルク文芸年報に掲載された書評『ヤコービ全集第三巻について』には、比較的詳しいヤコービ論が見られる。

興味深いことに、これら両著作間でヤコービの態度に変化が見られるのである。

『信と知』において自分が批判されているのを知ったヤコービは、友人たちに次のような手紙を書き送っている。『ケツペンが、シェリングと、私のまったく知らないヘーゲルという人物が編集する新しい『哲学批判雑誌』の創刊号が発刊された、と伝えてくれた。そこには猛烈な痼癩 (Narzi) が支配しているらしい。』(パウターヴェーク宛、一八〇二年三月二十二日付け)

「手紙のなかで君がシェリングの雑誌の新しい号にふれていないのには驚いた。……いまましいヘーゲル (Der verwichene Hegel) め、もっと上手に書いてくれればいいのに。彼を理解しようとしてすいぶん骨折ったものだ。拙劣な書きぶりから見て、ここには、シェリングではなく、ヘーゲルのペンがはたらいている、とほくは睨んでいる。彼らはいったん私に攻撃的をしなければ、ひどい仕打ちをするだろう、と前に言ったことがある。罵詈雑言では足りないと思ったのか、ヘルダー、ジャン・パウ、シユライエルマッハーの名前まで挙げて、僕を侮辱している。」(ラインホルト宛、一八〇二年八月十日付け)

これに対し、『ヤコービ全集第三巻について』を読んだヤコービは次のような手紙を書いている。

「ハイデルベルク年報で、ほくの第三巻についてのヘーゲルの書評を見たことでしょう。少なくとも三ヶ所はほくに痛烈な不正をはたしているけれども、全体としては彼の論文に非常に満足した。ただ彼のすべてを理解できればよいのだが、目も記憶もいうことをきかなくなったから、もうその目標に達することはないだろう。」(ジャン・パウ宛、一八一七年五月十一日付け)

この変化の理由として、一つには、面識の有無が考えられる。『信と知』の時点では、二人は面識をもっていなかった。二人は、一八一二年六月と一八一五年九月によりやく直接言葉を交わすことになる。面識の有無によって相手に対する見方が一変するというのは、我々も経験によって知っている。もう一つは、ヘーゲル自身の思想の変化である。この変化に伴い、ヤコービ哲学そのものに対する評価も変化し

たと考えられる。面識を得たことによる人間関係の変化とともに、評価の変化が、両著作間に存在すると考えられる。あるいは、ヘーゲルがヤコービと会う気になったのも、ヤコービ哲学に対する評価が変化したからかもしれない。その場合、評価の変化こそがより本質的な理由ということになる。いずれにせよ、小論では、両著作間にはヤコービ哲学に対する見過ごすことのできない評価の変化が存在し、それがヘーゲル自身の思想の変化に基づくと考える。

以下、このヘーゲル自身の思想の変化を、まず『信と知』におけるヤコービ批判を分析し、次いでその内容を『ヤコービ全集第三巻について』のヤコービ論と比較することによって明らかにし、この変化に対するヤコービの影響の可能性を探っていきたいと思う。この際、ヤコービのスピノザ論に対する評価の変化が中心となる。著しい変化が見られるのは、スピノザ論においてだからである。

一 『信と知』

1 著作の概観

一八〇一年一月ヘーゲルは、家庭教師として過ごしたフランクフルトからイエナに移り住む。この時ヘーゲルは三十歳であった。これより哲学者としてのヘーゲルの活動が始まる。イエナにはテュービンゲン神学校以来の友人シェリングがいた。早熟の天才とされるシェリングは、ヘーゲルより五歳年下にも関わらず、既に一七九八年以来イエナ大学で教鞭をとっており、フィヒテが無神論争によってイエナを去った後、イエナの哲学運動の担い手として名を馳せていた。イエナに移りヘーゲルは、『フィヒテとシェリングの哲学体系の差異』を執筆する。彼は、フィヒテ哲学とシェリング哲学とを同一視する当時の風潮に対し、両者の差異を明確にし、フィヒテに対するシェリングの優位性を説いた。十月に教授資格を取得してからは、シェリングと共同で哲学演習も行っている。この時期はまさに彼らの蜜月時代であったと言える。シェリングが批判雑誌の共同発行人としてヘーゲルを選んだのも、当然の成り行きであった。『哲学批判雑誌』第一巻第一分冊は、彼らの共同執筆による『哲学批判一般の本質について』を巻頭論文として、一八〇二年一月に刊行された。我々の考察対象である『信と知』は、第二巻第一分冊として同年七月に刊行された。

『信と知』の正確な表題は『信と知、あるいは、カント、ヤコービそしてフィヒテの哲学として、その諸形式を完全に尽くした主観性の

反省哲学」である。カント、ヤコービ、フイヒテの哲学を、ヘーゲルは「主観性の反省哲学」という言葉で一括りにする。これらがひとまとめに論じられるのは、これら哲学がどれも、基本的に主観性に立脚し、主観と客観、ないしは、有限と無限とを対立をさせ、この対立を克服することなく、むしろ固定させてしまう悟性的思惟にすぎないと見なされるからである。そしてこれらの哲学をもって主観性の反省哲学が、その総体性を形づくっているという。

「有限性の絶対性と、そこから結果する有限性と無限性、実在性と観念性、感性的なものとの超感性的なものとの絶対的対立、そして真実に実在的で絶対的なものの彼岸存在——こうした共通する原理の内部で、これらの哲学は再び相互の間で対立を形づくり、しかも原理的に可能な諸形式の総体性をなしている。」

「主観性の反省哲学」のうちにあつて、カントがその「客観的側面」、ヤコービが「主観的側面」、フイヒテが「両側面の総合」を代表しているとされる。ヘーゲルは、これら諸形式の批判を通して、シェリングおよび自らが立っている絶対的同一性の立場を、反省を超える真の哲学的立場として示そうとしたのであつた。

まずここで確認すべきことは、『信と知』執筆時点では、哲学活動を始めて間もないヘーゲルは、まだ自己の哲学と呼ぶるものを確立していなかつたということである。既にシェリングは一八〇一年五月の『わが哲学体系の叙述』において、同一哲学という彼独自の立場を表明していた。それに対しヘーゲルは『フイヒテとシェリングの哲学体系の差異』においても、哲学批判雑誌における諸論文においても、後の思想につながる萌芽は見られはするものの、他人の哲学に対する論評の域を越え出るものではなかつた。知名度にしても、シェリングに比べはるかに低く、周囲からは単なるシェリングのエピゴーンの一人と見なされていたにすぎない。それゆえ、『信と知』を読むときにも、これが、ヘーゲルが自己の哲学を確立する以前のものであること、換言すれば、シェリングとの差異が未だ決定的でなかつた時点のものであることを踏まえなければならぬ。

2 ヤコービ哲学の根本特徴

ヤコービは、「主観性の反省哲学」のなかでも特に「主観的側面」の代表者とされる。それだけにヘーゲルの批判も激しい。ヤコービ批

判に割いている分量も、カント、フイヒテ以上である。その内容はかなり錯綜しているが、我々はこのヤコービ論について、本節では、ヘーゲルがヤコービ哲学の根本特徴と捉えているものを、次節では、ヤコービのスピノザ論に対するヘーゲルの批判を素描し、ヘーゲルの批判の観点を明確にしたいと思う。

ヘーゲルはヤコービ論の冒頭で、ヤコービ哲学の特徴をカントとの比較において述べている。それによれば、ヤコービ哲学は、カント哲学と同じく、絶対的有限性を、観念的な形式においては形式知として、実在的な形式では絶対的経験論としてもっており、また信仰によって絶対的彼岸を指定する点でも、カント哲学との間に共通するものをもっているとされる。ヤコービ哲学がカント哲学と異なるところは、カント哲学においては、有限性と主観性は概念の客観的形式を具えているのに対して、ヤコービ哲学は主観性を全く主観的に個性性としてしまっている点であるという。

ヘーゲルのいう形式知とは、形式的、抽象的同一性に固執する悟性知のことである。ヤコービがこうした知にとどまるものにすぎないことは、ヤコービが「論理的なものとしての理由律」と「因果関係としての理由律」との区別に固執した点に端的にあらわれているという。

「論理的なものとしての理由律」とは、根拠と帰結の関係をあらわすものであり、その関係は無時間的、同時的なものに対して、「因果関係としての理由律」とは、時間、継起を含む原因と結果の関係をあらわすものである。ヤコービは、「一つの関係においては、『全体が部分に先立って在ることは必然的である』は『同一のものは同一のものであるということ以外の何ものでもない』が、他の関係においてはそうではないという。この場合『先立って』に関して、論理的な根拠律と因果律が区別される。部分は、全体におけるものとして、部分なのであり、他方全体も、部分をうちに含んだものとして、全体なのであるから、ここでは『同一のものは同一のものである』ということと以外のことが語られているのではない。ここには時間的先後関係はない。これが論理的な根拠関係である。これに対し『先立って』を時間的に捉えるのが、因果関係である。

ヤコービは、諸部分の一切が全体へとすでに現実に結合されており、全体のなかに現存しているということを、論理的根拠律だけで説明することは不十分であり、そこには客観的生成と継起が欠けているという。総体性において因果関係が付け加わってこなければならぬというのである。ヘーゲルは、ヤコービによるこうした論理的な根拠律と因果律との峻別、ならびに両者の関係づけの仕方を、「理由の独断

論」と呼んでいる。ヘーゲルからすれば、両者を峻別し、その上で論理的な根拠律に、ヤコービが経験概念と呼ぶ因果関係を付け加えるというやり方は、形式知、悟性知にはかならないのである。根拠律を同一律、形式的、抽象的同一性に還元し、それを固定的に捉えるが故に、差異あるいは経験的なものが外から付け加わってこざるをえないのである。

またヘーゲルは、「ヤコービが名づけるところの原因と結果および継起という概念の絶対的必然性の演繹」についても痛烈に批判している。ヤコービは「われわれの人間の意識にとつては……、感覚する物の外になお感覚される現実的な物があることが必然的である」、あるいは「互いの外に存在する二つの被造物が、相互に一方が他方に働きかけるといふ関係のうちに立っている場合には、延長をもった存在者が存在する」といった通俗的な経験に基づいて、共存する存在者相互の抵抗、作用・反作用といった関係から、原因と結果、継起の概念を導き出している。これに対するヘーゲルの批判は次のようなものである。

「ヤコービの演繹は、およそ演繹の名前に値しないものであり、前提されたもの、つまり個々の物の共存といった概念のありふれた分析とさえ称することができないものである。一切の思弁が辟易するようなもの、すなわち人間の意識とか感覚する物と感覚される物、そして感覚する物と感覚される物の両者の共存といったものの絶対的存在が、まさに最も通俗的な経験論から、すでに前提されているのである。余計な媒概念を通して、「この前提された」感覚する物と感覚される物とが最終的には作用と反作用というかたちで結びつけられて分析され、そしてこのことが——分析もまたここに向かつて落着するのであるが——継起の源泉となっているのである。このような高尚な手品が一体何の役に立つというのか、ひとには全くわからないことである。というのも、感覚する物と感覚される物とを分析することなしに絶対的に仮定することによって、すでに一切の哲学が撃退されてしまっているからである。」

ヘーゲルは、こうしたヤコービのやり方を「有限性の絶対的存在の演繹」、「絶対的独断論」であるという。カントが、原因と結果、継起といった諸概念を現象に制限したのに対し、ヤコービは、有限な個物を自在存在としてしまっているというのである。有限なものは理性からすれば無に等しい、というのがヘーゲルの認識であり、この視点をカントにも認めているのであるが、この有限なもの無化をヤコービは頑なに拒否し、有限なもの存在を、非哲学的な仕方でも前提し、確保しようとしているのである。

ヘーゲルがヤコービ哲学の根本特徴として捉えたものは、「論理的なものとしての理由律」と「因果関係としての理由律」との区別、お

よびこれと関連した有限なもの、絶対視である。そもそもヤコービがこうしたことを主張したのは、スピノザ批判を通してである。それはヘーゲルはこの批判をどのように反批判するのであろうか、それを見ていくことにしたい。

3 ヤコービのスピノザ批判

ヤコービは、スピノザの欠点を、「時間、継起の概念の欠如」と「永遠な時間という不合理な概念の導入」に見ている。ヤコービによれば、スピノザは「論理的なものとしての理由律」と「因果関係としての理由律」とを区別せず、理由律を完全に「もっぱら論理的なもの」として受け取っているため、スピノザ哲学は時間、継起の概念を欠いているという。既述のように「論理的なものとしての理由律」は無時間的、同時的なものであるからである。それゆえまたスピノザは、継起する有限な諸物の存在を説明する際には、「永遠な時間」という不合理な概念を使用しなければならなかったという。

ヘーゲルは、スピノザ哲学には「時間、継起の概念」が欠如しているというヤコービに対し、スピノザ哲学にも時間は存在することを主張する。スピノザは知性 (*intellectus*) と想像力ないし表象力 (*imaginatio*) を区別し、時間や継起を後者に属するものとして、換言すれば、現象として認めているのである。ヤコービ自身、理性概念においては一切は同時にあるということからの必然的帰結として、「われわれが継起と名づけるようなものは単なる現象にすぎない」と捉えているのであるが、しかしこの命題の発見を自分の発見として、この命題をスピノザに帰属しない命題としている。ヘーゲルは、一体どうしてこうしたことが出来るのか、しかもヤコービ自身がスピノザの言葉を引用して次のように言っているにも関わらず、どうしてそう言えるのか、全く理解できないと言う。すなわちヤコービは、「一切は永遠の諸物から流出する様態にしたがってもっぱら考察されなければならず、時間、度量、数はこの様態から抽出された表象諸様式として、したがって構想力にとっての存在として考察されなければならない、というのがスピノザの信念であった」と自分で言っているのである。

他方、ヤコービがスピノザ哲学の不合理な概念として、「永遠な時間」という概念を指摘していることに対しては、ヘーゲルは、それがスピノザの無限性に対するヤコービの無理解に基づくものとして批判している。

ヘーゲルはまずスピノザの実無限 (*Das unendliche actus*) について説明する。「無限なもの」をスピノザは「或る本性の現実存在の絶対的

肯定」として定義し、これに対して「有限なもの」を「部分否定」として定義している。そして「この単純な規定は無限なものを絶対的で、自己同等的で、非分割的で、真実な概念としているのであるが、この概念はその本質からして同時に特殊なもの、或いは有限なものを自己に内含するものであり、唯一にして非分割なものである。そして、そこにおいては何一つ否認されず、規定されることのない無限性を、スピノザは知性の無限性と名づけている。それは実体の無限性であり、そしてこの無限性の認識は知的直観である」という。この無限性は、有限性と対立するような無限性ではない。それゆえこの無限性は、有限性との対立を克服できないカント、フイヒテの無限性をも超えた、ヘーゲルにとつての「理念そのもの」なのである。この立場に立つて、ヤコピーが、この「実無限」を「構想力（表象力、想像力、反省）による無限」なものと混淆していると批判する。

ヤコピーがスピノザの知性の無限性と混淆しているとされる「構想力 (Einbildungskraft)、想像力 (Imagination) の無限性」ないし「経験的無限性」とは、有限なものの実在性における無限なものである。例えば、有限者の領域において、或るもの原因とされたものが、或る原因の結果とされ、その原因がまたさらに別の原因の結果とされるような形で無限進行していくときの無限性のことである。これが「構想力の無限性」とされるのは、スピノザにおいて、有限者の指定が構想力によってなされるからである。「時間」もこの種の無限性に属するものである。ヘーゲルは、ヤコピーが二つの無限性を区別することができず、「経験的無限性」をスピノザの「知性の無限性」のうち読み込み、後者の無限性に時間を持ち込んだ上で、この無限性が本来無時間的なものであるから、この時間は「永遠な時間」という不合理なものであると主張している、と考える。ヤコピーは、構想力ないし反省の所産である時間や個々の諸物という抽象物を自体的に存在するものとして指定し、これらが永遠の実体から引き離されているかぎりであるということを反省せず、それらを無限性と永遠性そのもののうちに固守しているのである。「個別的なものや時間をスピノザの無限性のうちに持ち込んでいるのはヤコピーなのである」。

以上が、ヤコピーのスピノザ批判に対するヘーゲルの反批判である。ヘーゲルは、完全にスピノザの立場に立つてヤコピーを批判している。その批判は、ヤコピーのスピノザ批判は、彼のスピノザ哲学に対する無理解に基づくものである、という視点に立脚している。しかしながら、ヤコピーが問題としたことを、無理解ということだけで片付けてしまっていないのだろうか。ヤコピーが「論理的なものとしての理由律」と「因果関係としての理由律」を区別し、時間性にこだわるのは、有限なものの存在を確保せんとしたためである。他方ヘーゲルは、スピ

ノザとともに、有限なものが空無であると見なす。有限なもの無限なものへの無化に力点が置かれている。それゆえヤコービが批判されるのであるが、ヤコービが本当に問題にしたかったのは、「無限なものから有限なものへの移行」の問題であった。有限なものがいかにして「無限なものそのもの」から生じてくるのか、これがヤコービがスピノザにつきつけた問題であったのに、ヘーゲルによって有限なもの問題は、表象力ないし反省の問題として片付けられてしまっている。表象力ないし反省が外的に無限なものを捉えるとき有限なものが措定されるのであれば、有限なもの存在は全く表象力の問題であるにすぎない。無限なものと有限なものとの内的質的連関はそこにはない。無限なものにとって有限なもの存在は全く外的である。

『信と知』では、ヤコービが問題とした「無限なものから有限なものへの移行」は、ヘーゲルによって不問にされている。この時点のヘーゲルにとっての関心事は、有限なもの無化による無限なもの措定であり、無限なものからの有限なもの措定ではなかったと言えよう。この時点でのヘーゲルの無限なものは、スピノザとともに、「絶対的肯定」としての無限なものでしかなかったのである。これは無限なもの自己否定による有限なもの措定という契機を欠いている。つまりそれは、後に見られるような、「否定の否定」としての無限なものではなかったのである。

二 『ヤコービ全集第三卷について』

1 ヘーゲルの変化

ヘーゲルは、一八〇七年に最初の名著である『精神現象学』を出版する。一八一二年から一八一六年にかけては、彼が純粋学と見なす『論理学』を出版し、さらには哲学体系『エンチクロペデー』初版を『ヤコービ全集第三卷について』とほぼ同時期に執筆している。『ヤコービ全集第三卷について』はヘーゲルが彼固有の哲学的立場を確立した後のものであることに留意しなければならない。

独自の哲学的立場の確立は、シェリングからの離反を意味する。もはや『信と知』執筆当時の二人ではない。両者の亀裂を決定的にした『精神現象学』序文の有名な言葉がある。

「我々がこの形式主義において見ることは、……区別され、限定されたものを解消すること、あるいはむしろ、そうしたものを、展開さ

せもせず、正当性を証明することもせずに空無の深淵 (Abgrund) のうちに投げ込むのが思弁的考察方法として妥当しているということである。何か或る定在を、絶対的なもののうちにあるものとして考察するということは、ここではその定在について次のように言うことにはならない。すなわち、確かに今はこの定在について、何か或るもの (Dasein) として語られる。しかし絶対的なもの、A || A のうちでは、そうしたものは全く存在しない。そこでは一切は一つであると。絶対的なものうちでは一切は等しいという、このただひとつの知を、區別を立て、充実した、ないしは、充実を求め要求する認識に対置させること、あるいは、その絶対的なものを、よく言うように、すべての牛が黒くなる夜であると述べるのは、認識を欠いた者の浅はかさである。」

『精神現象学』を送られたシェリングは、序文を読んだだけで、あとは読まなかったという。ところで、ヘーゲル哲学において「深淵 (Abgrund)」という言葉は、スピノザに対してもしばしば用いられる言葉である。「シェリングはスピノザの実体を再び呼び起こした」というヘーゲルにあって、シェリング批判は、スピノザ批判と通底している。スピノザに関しても、もはやそれを全面的に支持していた『信と知』当時のヘーゲルではないのである。スピノザに対する評価が変われば、当然ヤコビーに対する評価も変わらざるを得ない。実際、『ヤコビー全集第三巻について』では、『信と知』で見られたような激しいヤコビー批判は陰をひそめることになる。

ヘーゲルは書評を行う前に、ヤコビー哲学について、思想史的な文脈からその特質について述べているが、そこにも変化の一端を見て取ることができる。

ヘーゲルは、フランス哲学が、デカルトの「コギト・エルゴ・スム」の偉大な精神、思想を存在の根拠として知る精神を放棄し、思想を現象界に直接与えられているものから導き出すロック主義の転倒した道をとったという。ヘーゲルによれば、ドイツ的教養も事実上同じ方向をとったと見なされる。啓蒙は、実定宗教がもつ豊かな内容を、そこには自己意識が見られないからという理由で破壊した。そこに残されたものは、認識され得ようのない「抽象的で空虚な存在のされこうべ」であった。「即且つ対目的に存在するものが無に還元されてしまった」のである。自己意識が自分のなかに見出したものとはいえば、有限な目的と、その目的にすべての事物を結びつけてしまう功利性でしかなかった。ヘーゲルによれば、この功利性の蔓延に対抗して、ヤコビーは自分の心情の確信を対置させたにとどまらず、ヤコビーの精神の深い徹底性は、「哲学を知識の源泉の内てつかみ、哲学のもっとも有力な内実のなかへ潜入し」ているという。その理由は、ヤコビーが

スピノザ主義の「唯一実体的であるものの堅固で無限な直観と認識」を基礎としているからである。「このような無限の直観と認識こそはスピノザ主義であり、われわれはヤコービがそれをわがものにして知っている」。ここでは唯一の実体についての無限な直観に關し、ヤコービとスピノザが同列に扱われている。同様の表現は別の所にも見出せる。「唯一の絶対的なもの内では、……有限性は消滅する。精神は、このように自分を制限するものを無なるもの、たんに現象の形式にすぎぬものと知り、そうして、それらをかかぬ底(Abgrund)に沈み込ませることによって、絶対的なものに到り、理性の意識となる。——ヤコービはこの最高の直観に単に感情と表象において到達しただけではない。……思想というはるかに優れた道を通って、スピノザとともに、この直観が思惟の究極で真実の成果であることを、そして、整合的な哲学はすべてスピノザ主義に導かれざるをえないこと、このことを知ったのである」。

これらの表現を見るだけでも、「信と知」との違いは一目瞭然であろう。スピノザに対する無理解のかどでヤコービを断罪するという批判の調子は鳴りをひそめている。むしろ『ヤコービ全集第三巻について』では、「信と知」では見られなかったスピノザ批判が展開されている。

2 スピノザ批判

ヘーゲルのスピノザ批判の要点は、スピノザの実体がまだヘーゲルの絶対精神ではない、というところにある。「唯一の堅固な実体においては、……まだ自己規定の働きや人格性は定立されていないのである」。スピノザの実体においては、有限なもの、諸々の区別は、実体のうちに没落するのみである。その実体は、みずから動き、自己自身を規定するということがない。「有限な事物の存在はつねに撤収され、真ならざるものとして実体の無限性のうちに沈み込まれるが、……逆に、絶対的実体が、区別、分割、個別化のための出発点として、……現象する限りのすべての区別項のための出発点として把握されることがないのである。したがって、実体のうちではすべてが没落するだけであり、実体は自ら動くことなく、そして、実体から戻ってくるものもない」。

スピノザの実体は、「否定の否定」としてのヘーゲルの精神ではなく、「絶対的肯定」にとどまるものにすぎないのである。確かにスピノザの実体のうちにも「否定」は存在する。「すべての規定は否定である」というスピノザの命題を、ヘーゲルが高く評価しているのは有名

である。だが否定は、スピノザにおいては外的なものにとどまり、内的なものになってはいないとされる。「否定的なものがただ有限な事物の規定性（「すべての規定は否定である」）として受け取られるだけならば、表象は絶対的実体の外部に出てしまい、有限な事物を絶対的実体の外へ放り出し、それらを実体の外部におくことになる。すると、否定は、有限な事物の規定性ではあるが、無限なものの内にあるもの、あるいは、実体の内にあるものとして理解されることがない」。否定が実体の内にあるものとして理解されるならば、実体は、自己自身を否定し有限なものを産出するとともに、この否定的なものを否定する、「否定の否定」としての絶対精神となる。

このスピノザの実体批判は、実体における有限なもの位置づけに關してのものだと言うことができる。否定が外的なものにとどまる場合、否定的なものである有限なものは、実体との内的関係を欠き、実体にとって外的なもの、あるいは単に実体のうちで消滅してしまうものでしかない。スピノザの実体では、有限なもの存在が確保されないのである。他の著作を引用してみよう。「事物や意識のすべての區別や性質が一つの実体へと還元されるスピノザの体系にあつては、一切が否定の深淵 (Abgrund) にのみこまれるといえるが、しかし、そこからなにも出てはこない」。「スピノザの哲学にたいしてなされた無神論という非難は、これをよくみれば、この哲学が差別あるいは有限性の原理を正当に認めないということに帰する。この哲学には積極的に存在するものという意味での世界がないから、この哲学は無神論と呼ぶべきものではなく、むしろ逆に無世界論 (Akosmismus) と呼ぶべきものである。……この哲学によれば有限な事物、あるいは世界一般は全く真理を持たないからである」。スピノザは神を否定するのではなく、むしろ神を唯一の真に存在するものと認めているのであるから、スピノザ哲学は無神論ではない、そうではなく、無世界論なのだ」とヘーゲルは言う。他にも、人格性、個性の欠如等が批判されている。

いずれにしても、有限なもの取り扱いについて、「信と知」のヘーゲルとは、全く異なっている。「信と知」でヘーゲルは、スピノザの立場に立ち、実体における有限なもの問題を、表象ないし反省の問題として、つまり実体にとって外的なものとして片付けていた。有限なものの実体への無化ばかりに目がいったのである。実体からの有限なもの産出の問題は、等閑にふざれていた。これに対し、「この存在には悟性や個別へ移行することの不可能性が含まれている」としてスピノザの実体を批判することでのヘーゲルは、むしろヤコービの観点に立っている。そもそも「無限なものから有限なものへの移行」の問題はヤコービがスピノザにつきつけた問題であった。この問題

を真に切実な問題として受け止め、この問題を実体の自己否定として解決したところに、スピノザの実体を越えた、否定の否定としてのヘーゲルの絶対精神が成り立ったのである。

絶対的なものは、自ら自分自身を動かすものでなければならぬ。この意味で、ヘーゲルの次の言葉も理解できる。「ヤコービは、絶対的実体から絶対的精神へのこの移行を、彼の心の奥底で遂行し、確信の抗しがたい感情にかられて、神は精神であり、絶対的なものは自由で人格的である、と叫んだのである」^(註)。ヘーゲルにとって神は、精神としての神である。すなわちそれは、抽象的實在にとどまるものではなく、自分自身を区別し、区別されたものにおいて自分自身を知る人格をもった神である。ヘーゲルは、ヤコービが神をこうしたものと捉えている点で、ヤコービがスピノザの静止的実体の立場を越えていると見なしている。

3 ヤコービの直接知批判

もつとも、ヘーゲルは全面的にヤコービに賛同しているわけではない。絶対的実体から絶対的精神への移行も、「心の奥底」で行われ、「確信の抗しがたい感情」を伴ったものにすぎない。つまりこの移行は、哲学的に遂行されたものではないのである。ヤコービは、神は直接的にしか認識され得ないという。因果関係の認識がその例であるが、或るものを、他のものから把握し、説明する知のあり方、すなわち媒介知においては、すべてが依存的であり、条件づけられており、有限である。こうした媒介知によつては、有限なものは捉えられても、無条件なもの、超越的な神は捉えられないとするのである。この観点から、神の直接知を説くのであるが、このヤコービの直接知をヘーゲルは批判する。これは終生変わらぬ観点である。弁証法的媒介による哲学体系の構築を目指していたヘーゲルであれば、当然であろう。ただしヘーゲルは直接知そのものを批判していたわけではない。ヘーゲルは、ヤコービによつて「神認識の直接性のモメント」が賞揚されていることを、哲学的認識にとつてもつとも意義深い点であると言っている^(註)。批判するのは、ヤコービが直接知と媒介知を対立させ、直接知だけを真の認識形式としている点である。直接性は、媒介の所産であり、結果である、というのが、ヘーゲルの基本認識である。これは通常の経験にも見出されることがらである。「哲学史講義」^(註)、ヤコービの章に次のような言葉がある。

「たとえば、わたしはアメリカについて直接の知をもつが、この知は多くの媒介を経ています。アメリカのなかにたつて、その地を目的

あたりにするには、まずそこに旅しなければならず、まずコロンブスがアメリカを発見していなければならず、船が建造されていなければならず、等々、こうしたすべての発明が、直接知の前提となる。いまわたしたちが直接に知ることは、無限に多くの媒介を経た結果なので^{三三}。

直接性と媒介性は対立するものではない。媒介過程の止揚が直接知を成り立たせている。こうした通常の経験でも分かることをヤコービは認識していないのである。だが、直接知をこのように批判したからといって、媒介知の問題をすべて解決したことになるだろうか。すなわち、そもそもヤコービが直接知にこだわったのは、媒介知によって神を捉えようとすれば、神を他のものから説明することになり、神が他に依存し、他に条件づけられたもの、すなわち有限なものになってしまうからに他ならない。直接知は媒介知であるという理由でヤコービの直接知を批判できたとしても、ヤコービの媒介知批判、媒介知による神の有限化の問題そのものは残るように見える。つまり、ヘーゲルは媒介知によって無限な神が捉えられることを証明しなければ、ヤコービの問いに答えたことにはならないのである。しかしながらこの問題も、直接知は媒介知であるということのなかに、すでにその答えが示されている。両者を区別し、対立するものと捉えてはならない。直接性が、媒介を経たものであり、その媒介過程を廃棄し単純性のうちにもたらすことによって成り立っているものであることを、正しく認識しさえすればよいのである。

身近な例で説明してみよう。私は「犬」というものを、直接単純性の形式において知っている。だがそもそも「犬」とは何であろうか、これを考えてみることにする。犬とは、四本足をもつものである、ワンワン鳴くものである、人にすぐなつくものである、等々。「犬」についての様々な規定が現れる。「犬」とは何であるかを考えるとき、すなわち「反省」を加えるとき、「犬」は様々な諸規定のうちにもたらされる。「犬」がもっていた先の単純性、直接性は壊れ、諸々の区別が存在している。しかしながらこれら諸規定はどれも、「犬そのもの」ではない。「犬そのもの」を「犬のアイデア」と言ってもよい。どの規定も、それが限定されたものである限り、「犬のアイデア」であることはできない。「犬」についての辞書的な定義を持ち出しても、事態は変わらない。「犬」とは何であるかを問うとき、「犬」についての諸規定は、それが「犬そのもの」ではないことによって否定される。犬についての諸規定は犬そのもの「ではない」のである。しかしながら、これら諸規定の否定を通して、「犬そのもの」が明らかにされる。「犬そのもの」は、これら諸規定を廃棄・否定するとともに、それらを自己

の契機として、自らの単純な統一性のうち含むもの、すなわち、それら諸規定の「否定的統一」として示されるのである。統一は、単純、単一なものであり、この結果において最初の単純性が回復されたことになる。統一、区別、再統一という円環運動である。「犬そのもの」を、「犬そのものではないもの」、すなわち犬についての諸規定から説明することは、確かに媒介知のあり方であるが、それら諸規定は「犬そのもの」ではないことにおいて否定されるのだから、その媒介は廃棄される媒介である。そして媒介過程の止揚が直接性の生成であり、この運動が円環であることによって、媒介知問題は解決されているのである。

ヘーゲルは、こうした媒介知の廃棄による直接知の生成という観点を、神認識に適用している。

「神についての知識と神の存在それ自体が、認識作用の媒介によれば、依存的で他のもののうちに根拠づけられるものにされてしまうのではないか、という誤解がある。しかし、この不整合は見かけのものであって、事柄そのものによってすでに廃棄されている。つまり、神は結果であるから、逆に、そのなかで媒介そのものは自らを廃棄することになるのである。最後のものが最初のものとして認識されている。終わりとは目的である。それが目的、しかも絶対的な最終目的として見出されていることによって、この生み出されたものは、むしろ、直接的な、最初の動者であることが明らかにになる。こうして、結果への前進は自己への回帰でもあり、自己自身との衝突である。」

神という無限なものを、有限なものによって捉えれば、確かに神は有限なものとなってしまう。しかしこの有限なものは、有限であるがゆえに、非真理であり、その結果廃棄される。神認識が先の「犬」の例と異なるのは、神認識の過程において、神についての有限な規定が廃棄されるのと同様、有限な認識のみならずからを廃棄し、理性に高まるという点である。有限な認識と有限な事物は、契機として、神の自己媒介という円環運動のなかに組み込まれ、この運動の結果として、神は理性の直接性のうちに示されることになる。ヘーゲルによれば、ヤコービはこうした直接性と媒介性の関係を知らず、「媒介から直接性への移行は、むしろ、媒介を外へ放り棄て撥ね除ける形をとっている」のである。

さて、このヤコービ批判も、先のスピノザ批判と同様、有限なものを取り扱いに關するものと見なすことができる。スピノザに対しては、ヤコービとともに「無限なものから有限なものへの移行」の問題をつきつけたヘーゲルであるが、ヤコービに対しては、「有限なものから無限なものへの高まり」という観点の不十分さを問題視していると言つてよい。ヤコービにもこの高まりが存在するが、それは直接知とい

うかたちで主張されているにすぎない。ヤコービが直接知を主張したのは、媒介知をこととする有限な認識によって無限なものはいえられないという観点に立つてのことであった。それに対し、有限な認識から、それ自身の自己廃棄を通じて無限な認識への高まりを説くのがヘーゲルである（その最良の例が『精神現象学』であろう）。ヘーゲルは、有限なものの存在、その意義、役割を、無限なものの中にうまく組み込むことによって、スピノザとヤコービを乗り越えたと言える。

ところで、スピノザの絶対的実体が、ヘーゲルの絶対精神ではないことは先に述べた。スピノザの静止的な実体に対し、自ら動き、自己規定し、自分自身を知るものがヘーゲルの絶対精神である。しかしながら、この無限者の行為として語られるものが、実はそのまま有限者の行為なのである。無限者を神として説明しよう。人間が自己自身および他の有限な事物を神との区別の相対認識するとき、それは神による有限者の指定、自己否定、自己規定なのである。なぜなら、神は無限であり、一切なのであるから、人間は神のうちにあるのであり、人間の行為はそのまま神の行為である。また同様に、神が自分自身を知ることであるが、これも、人間の神についての知が、そのまま神の自己知となる。さらに、「否定の否定」という絶対精神の運動も、人間の側の行為として説明することができる。すなわち、人間が自己自身および他の有限な事物を、有限なものとして無限なものとの区別の相対認識し（無限なもの^①の自己否定）、この有限なものを有限的であるが故に廃棄する（否定の否定）という行為としてである。実際、ヘーゲルも次のように述べている。「絶対的なものがたんに実体として規定されているのか、それとも精神として規定されているのか、という違いは次の点に存する。すなわち、自らの有限性と諸媒介を無化し、自らの否定を否定して、唯一の絶対的なものを把握したところの思惟が、絶対的実体を認識する際に行ったことを意識しているか、それとも意識していないかの違いに存するのである」^②。この言葉だけ見ると、実体と精神の違いが認識の違いに還元され、スピノザとの違いがほとんど無くなってしまいうようにも思えるが、その認識の違いこそ、決定的に重要なものであると捉えるべきであろう。有限者の認識行為そのものが、絶対的なものの規定に関わっている。ヘーゲル哲学は、無限なものにおける有限なもの^③の役割という点で、スピノザと区別されるのである。スピノザと同様、ヘーゲルにおいても、有限なものは空無なものであるが、しかしそれは無限なものの本質的契機なのである。神は自分を知るものであるが、有限なものを通して自分を知るのである。

ヘーゲルの「否定の否定」の論理は、無限なもの^④の側からも、有限なもの^⑤の側からも、説明することができる。この論理を無限なもの

側から使用すれば、スピノザを「無限なものから有限なものへの移行」の問題において批判することができ、他方、この論理を有限ものの側から使用すれば、ヤコービを「有限なものから無限なものへの高まり」の問題において批判することができたのである。有限なもの意義と役割をうまく自己の哲学に取り入れたことに、ヘーゲル哲学の独自性があると言ってよい。

結び

小論の目的は、ヘーゲル哲学に対するヤコービの影響を探ることであった。しかしながら、ヤコービから直接の影響を受けたなどというヘーゲルの言明はどこにもない。だが、『ヤコービ全集第三巻について』を見ると、その推測は確信に近いものとなる。ヘーゲルがスピノザから区別される点を、我々は有限なもの意義と役割に認め、そこにヘーゲル哲学の独自性を見出したのであった。この有限なもの存在に関してスピノザを批判していたのは、そもそもヤコービであった。『信と知』の時点でスピノザの信奉者であったヘーゲルは、そのヤコービを批判していた。ところが『ヤコービ全集第三巻について』ではスピノザの方をヤコービと同じ観点で批判している。

しかしながら、ヘーゲルがこの立場に到達する過程で、どの程度ヤコービを意識していたかは定かではない。『精神現象学』において彼固有の立場を表明するに至るまで、イェナ期ヘーゲルは、一步一步着実にその哲学的地歩を固めていった。我々はその過程を、イェナ期の諸著作、草稿群によって知ることができる。それらの研究のなかでも、ヘーゲルに彼独自の立場を切り開かせたのは、精神哲学の研究であったと言えよう。

『信と知』の後、ヘーゲルは『自然法の学的取り扱いについて』を執筆している。そのなかでヘーゲルは、無限性について、それを「自己自身の反対」とはじめて規定した。

「無限性は運動と変化の原理であり、その本質そのものは自己自身の直接的な反対 (das unvermittelte Gegenteil seiner selbst) である。換言すれば、無限性は、……無限なものであると同時に、絶対的に有限なものであり、無規定なものであると同時に、絶対的に規定されたものなのである。対立したもののへの絶対的な移行、これが無限性の本質である。」

無限性を、「運動と変化の原理」、「自己自身の直接的な反対」、「対立したもののへの絶対的な移行」として捉えている。この視点は、人倫

的実体と個人との有機的な関係を模索するなかで得られたものである。ここに、有限なものとの無限なものとの関係について、『信と知』からの確実な進歩を認めることができる。

また、思想の進展において、三位一体論の受容も見逃せないであろう。イエナ期以前、ヘーゲルは一貫して既存のキリスト教に対する批判者であった。しかし、『自然法講義草稿』（一八〇二年から一八〇五年の間）において、三位一体論を取り上げ、次第に既存のキリスト教の内容に積極的意義を見出していく。三位一体の論理は、絶対的なものにおける有限なものとの領域を保証し、有限と無限の真の関係を表現するものである。

『信と知』以後、本格的に取り組み始めた精神哲学研究は、『イエナ体系構想』の草稿群を経て、『精神現象学』に結実する。この精神哲学研究における主要課題は、有限なものを自己の哲学のうち如何に位置づけるか、というものであったと捉えることができる。この思想形成過程において、ヘーゲルは、まったくヤコビーを意識することなく、スピノザとは異なる自己固有の立場を確立し、そしてこの立場からのスピノザ批判が、たまたまヤコビーと同じ観点になったという可能性も考えられないでもない。しかしながら、たとえそうだったとしても、イエナ初期に位置する『信と知』において、有限なものをめぐるヤコビーのスピノザ批判を論じていたという事実は消えない。意識的な影響は否定できても、無意識的な影響は否定できない。さらにヘーゲルの次の言葉を見ると、ヤコビーからの影響が意識的なものであったとの確信を強めざるを得ない。ヘーゲルは、ヤコビーが亡くなると次のような手紙を書いた。

「若いころから見上げていたこのような古い樹が倒れていくにつれて、人はますます取り残された感を深くするものです。彼は、時代と個人の精神的教養の転換点を形づくり、我々が自分の実存をそこに思い浮かべる世界にとって、確固たる拠り所となる人びとの一人でした。」（ニートハマー宛、一八一九年三月二十六日付け）

この言葉に嘘はないであろう。ヤコビーの存在は絶えずヘーゲルの頭のなかにあったのである。

さて、ヘーゲルがヤコビーのスピノザ批判を受け入れたといっても、それはスピノザのみならず、ヤコビーの立場をも越えるかたちでのことであった。ヘーゲルは、スピノザもヤコビーも、自己の哲学のなかに止揚してしまった。ではこのヘーゲル哲学をヤコビーはどう見るだろうか。小論の冒頭でも引用した手紙からすると、ヤコビーはヘーゲル哲学を本格的に研究することはなかったらしい。ヤコビーは、知

られた神は神ではないとし、哲学的認識による神の把握は無神論に帰着すると見なしていた。この観点から推測するならば、ヘーゲル哲学は如何に評価されたであろうか。確かにヘーゲルは、自分の哲学が無神論であるとは言っていない。また確かに、ヘーゲル哲学は神の自己認識というかたちを取っている。しかしながら、その内実はどうだろうか。人間の神についての知がそのまま神の自己知であるという関係において、神の自己知の一元論は、人間の自己知の一元論へと容易に転換される可能性をはらんでいる。また神への信仰は確保されるだろうか。ヤコビの直接知はまた信でもある。ヘーゲルの知は信をも止揚する知である。確かにヤコビの直接知は批判されてしかるべきものであったかもしれない。しかし、信でもある直接知の媒介過程が明らかにされた後、その媒介過程を廃棄して得られた直接知はまた信となりうるだろうか。ヘーゲル哲学はあくまで知の哲学であって、信の哲学ではない。このような意味でヤコビは、ヘーゲル哲学を無神論と見なすのではなからうか。しかも、哲学的認識への対抗策としての直接知をも否定するのだから、逃げ場のない徹底的な無神論として。ヤコビが、もしスピノザに対するのと同じくらいの熱意でヘーゲルに取り組むことができたならば、ヘーゲル哲学は、哲学的認識が無神論を帰結するという彼の洞察の最高の実例となったであろう。ヤコビはヘーゲル哲学に取り組む前に亡くなった。それゆえこの推測を直接証明することはできない。しかし、ヘーゲル哲学から多くの無神論者が出たという後の歴史は、この洞察の正しさを証明するものではなからうか。

注

(1) HW, V, S. 11.

ヘーゲルとヤコビの著作は次の全集を使用し、その略号と巻数のローマ数字を記す。

G. W. F. Hegel, *Werke in auzwanzig Bänden*, hrsg. v. E. Moldenhauer und K. M. Michel, 1970ff. (HW.)

F. H. Jacobi, *Werke*, hrsg. v. F. Roth und F. Koppin, 1812ff. Nachdr. 1980. (JW.)

訳出の際、特にヘーゲルの『信と知』については上妻訳(岩波書店)を、『ヤコビ全集第三巻について』は海老澤訳(『ヘーゲル批評集』梓出版社)を参考にさせてもらった。またこれらの訳注は、執筆する上で大変参考になった。

(2) JW, III, S. 7.

(3) K・ローゼンクランツ『ヘーゲル伝』中笠肇訳、みすず書房、一九八三年、五九頁。

- (4) HW. II, S. 107.
- (5) *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, hrsg. v. G. Nicolai, 1970, S. 45.
- (6) *ibid.*, S. 48.
- (7) *ibid.*, S. 142.
- (8) 海老澤善一訳『ヘーゲル批評集』(訳者の「ヤコービ全集第三巻について」への解題)、一九六頁参照。ただし海老澤氏は、ヤコービ哲学の内容そのものに対する評価に大きな違いはないという前提に立って(同一九三頁)、ヘーゲルの変化の理由を、面識の有無に限定してしまっている。
- (9) HW. II, S. 295f.
- (10) HW. II, S. 333.
- (11) これについては、以下の論文を参照。上巻精「ヘーゲルのヤコービ批判―『信と知』に即して―」、『思索』第一八号、一九八五年。
- (12) HW. II, S. 335f.
- (13) HW. II, S. 338.
- (14) HW. II, S. 337.
- (15) HW. II, S. 341.
- (16) HW. II, S. 341.
- (17) HW. II, S. 344.
- (18) HW. II, S. 345.
- (19) HW. II, S. 347.
- (20) JW. IV-1, S. 56.
- (21) HW. III, S. 22.
- (22) K・フィッシャー『ヘーゲルの生涯』玉井茂・磯江景孜訳、勁草書房、一九七八年、九二頁。
- (23) HW. XX, S. 437.
- (24) HW. IV, S. 430f.
- (25) HW. IV, S. 431f.
- (26) HW. IV, S. 432.
- (27) ただしヘーゲルが思弁的概念と見なすスピノザの自己原因の概念については、これをヤコービが正しく捉えていないと批判されている。しかしその批判の調子は『信と知』に比べ穏当である。ヘーゲルは、ヤコービもこうした思弁的なものをもってはいるが、ヤコービが直接的意識にこだわったため、同じものをスピノザのうちに再認識できなかったとしている。HW. IV, S. 456.
- (28) HW. IV, S. 433.
- (29) HW. IV, S. 434.

- (30) HW. IV, S. 434.
- (31) HW. XX, S. 166. (長谷川宏訳、『ヘーゲル哲学史講義』下巻、河出書房新社、一九九三年、二四七頁)
- (32) HW. VIII, S. 296.
- (33) HW. IV, S. 433f.
- (34) HW. IV, S. 435. この移行に関しては、ヒルシュが指摘するように、『精神現象学』において、ヤコービが「良心」の一形態として位置づけられていることも関係しているであろう。なぜなら、『精神現象学』では最終的に良心が、啓示宗教の表象性を克服し、絶対知を成立させる役割をもっているからである。Vgl. E. Hirsch, Die Beisetzung der Romantiker in Hegels 'Phänomenologie', in: *Materialien zu Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, hrsg. v. H. F. Fulda und D. Henrich, 1973, S. 253ff.
- (35) HW. IV, S. 435.
- (36) HW. XX, S. 328. (前掲長谷川訳、三九〇頁)
- (37) HW. IV, S. 437.
- (38) HW. IV, S. 436.
- (39) HW. IV, S. 435.
- (40) ヘーゲルによるヤコービのスピノザ批判の受容を、特に主観的自由の承認という側面から論じたものとしては、以下の論文を参照。笹澤豊「ヘーゲルとヤコービ」、講座ドイツ観念論第五巻『ヘーゲル—時代との対話』、弘文堂、一九九〇年。
- (41) 座小田豊「精神哲学の成立—イェーナ体系構想における「無限性」概念の意義—」、加藤尚武編、創文社、一九九九年、七一頁。
- (42) HW. II, S. 434.
- (43) 加藤尚武『哲学の使命』、未来社、一九九二年、三二二頁以下、三二二頁以下。
なお、周知のように、三位一体の形式は、論理学、自然哲学、精神哲学というヘーゲルの体系形式に一致する。ヘーゲルは、この体系形式のうちに、ヤコービが区別した二つの理由律を位置づけていると見ることもできるであろう。すなわち、無時間的根拠律の側面を、無時間的で永遠な神の叙述としての論理学の領域に、時間性と有限者に関わる因果律の側面を自然哲学、精神哲学の領域に割り当てるとともに、両領域を円環という体系形式において媒介関係のなかにおく。これによって、無時間性と時間性、無限と有限とを、区別して論じることが可能となると同時に、両者の関係づけ、統一を論じることが可能となる。
- (44) *Briefe von und an Hegel*, II, hrsg. v. J. Hoffmeister, 1969, S. 213.

※本稿は、平成十一年度筑波大学学内プロジェクト研究助成による研究成果の一部である。

Jacobi in Hegels Philosophie

Satoru SUZUKI

Hegel setzt sich mit Jacobi in *Glauben und Wissen* (1802) und *Über Friedrich Heinrich Jacobis Werke, Dritter Band* (1817) auseinander. Zwischen den beiden Schriften ändert sich seine Einschätzung von Philosophie Jacobis. Insbesondere wird Jacobis Verständnis der Philosophie Spinozas in beiden Schriften unterschiedlich beurteilt. Jacobi kritisiert die Philosophie Spinozas über das Sein des Endlichen im Unendlichen. Jacobi behauptet von ihr, dass in ihr, das Sein des Endlichen vor dem Unendlichen nicht sicher ist, und der Übergang vom Unendlichen zum Endlichen unmöglich ist.

In *Glauben und Wissen* unterstützt Hegel Spinoza und kritisiert Jacobi stark. Hegel behauptet, dass Jacobis Kritik der Philosophie Spinozas sich auf sein Unverständnis gründet. Damals war Hegel ein Anhänger der Philosophie Spinozas. Seine wichtige Angelegenheit war die Vernichtung des Endlichen im Unendlichen und er erkannte diesen Gedanken in ihr. Die Position Spinozas war zugleich auch die Hegels, und daher kritisierte er Jacobi. Aber damals hatte er seine eigene Philosophie noch nicht aufgestellt.

Nachdem Hegel seine eigene Philosophie aufgestellt hat, verändert sich seine Einschätzung Spinozas. Hegel kritisiert Spinoza in seiner Philosophie anders als früher. Dabei ist bemerkenswert, dass sein Gesichtspunkt der Kritik an Spinoza gleich wie der Jacobis ist. Hegel sagt wie Jacobi, dass in der Philosophie Spinozas das Endliche nicht richtig behandelt wird, und die Endlichen im Unendlichen nur verschwinden und aus dem Unendlichen nichts entsteht. Mit dieser Veränderung verändert sich sein Verhältnis zur Philosophie Jacobis. In *Über Friedrich Heinrich Jacobis Werke, Dritter Band* tadelt Hegel Jacobi nicht mehr, weil jener Spinoza nicht richtig verstanden habe. Vielmehr schätzt er ihn positiv als denjenigen, der die Philosophie Spinozas richtig versteht und noch dessen Gedanken die Mängel Spinozas überwinden. Doch stimmt Hegel der Philosophie Jacobis nicht ganz zu. Jacobi behauptet, dass nicht das mittelbare Wissen als philosophische Erkenntnis, sondern nur das unmittelbare Wissen als nichtphilosophische Erkenntnis Gott erkennen kann. Hegel kritisiert dieses unmittelbare Wissen, das Jacobi für die einzige Weise der Erkenntnis Gottes hält. Hegel meint, dass seine Philosophie den Gegensatz zwischen dem unmittelbaren Wissen und dem mittelbaren Wissen überwindet.

Hegel hebt sowohl die Philosophie Spinozas als auch die Jacobis in seiner Philosophie auf. Aber ohne sie käme seine Philosophie nicht zustande. Vor allem, wenn wir sehen, dass sein Gesichtspunkt der Kritik an Spinoza gleich wie der Jacobis ist, erkennen wir, wie groß die Bedeutung der Philosophie Jacobis für Hegel ist.