

ヘーゲル論理学における認識了解(2)

竹村喜一郎

四 「善の理念」の固有相とその認識論的含意

ヘーゲルは「論理の学」第三卷第三篇理念の第一章「認識の理念」を「A 真の理念」と「B 善の理念」とに分け、更に「真の理念」を「理論的理念」、「善の理念」を「実践的理念」と言い換え (vgl. GW. I. 2. 231)、後者の実現を以て「絶対的理念」の成立として置く (vgl. GW. I. 2. 235)。このかぎり、ヘーゲルはカントが認識を「理論的認識」(現に在るところのものを認識する認識) と「実践的認識」(現に在るべきものを表象する認識) とに分け、更に前者に対応する理性の理論的使用に対して後者に対応する理性の実践的使用を優位に置いた先例に忠実に従っているかに見える。そこからミューアのように、ヘーゲルの善の理念をカントのそれと同一とする解釈が成立する。¹⁹⁾

だが仔細にみると、ヘーゲルの実践的理念はカントのそれとは同じとはいえない。そのことは、(1) 実践的理念の内容、(2) 対立する二つの世界の規定、(3) 理論的理念と実践的理念との関係、(4) 実践的主観の論理的性格、といった諸点に即して確認されうる。ヘーゲルの認識了解の独自性を説明する一階梯として、以下これらの諸点に關説しよう。

(一) 実践的理念の内容

まず最初に検討されなければならないのはカントおよびヘーゲルにおける「善の理念」あるいは「実践的理念」の内容である。カントはたしかにヘーゲルに先立って認識を理論的認識と実践的認識とに分け、実践理性の唯一の客観すなわち対象として善と悪とを挙げている。この際、善は「欲求能力の必然的対象」を意味し、悪は「嫌忌能力の必然的対象」を意味する。問題は、この善の内容である。元来カントにおいても実践的という概念は意志と行動との関係に関するものである。このかぎり実践的認識の対象あるいは実践的理念としての善とは、人間の行為によって達成される望ましい事態を表現する価値概念と解しうる。しかるに周知の如く、カントは、善悪の判定は、道徳的法則を前提して初めて可能であり、善悪の概念は道徳的法則があつて然るのち規定されうるとする。そうした主張の根拠は、理性の原理がそれ自体として意志の規定根拠となることによつて、純粹理性がそれ自体で実践理性と見なされることに求められ、次のように説明される。「この場合には道徳的法則が直接に意志を規定する。そしてこのような意志に従う行為は、それ自体善である。また意志の格率が常に道徳的法則に従うならば、こうした意志は絶対的に、またあらゆる点において善であり、一切の善なるものの最高の条件である」。

いうまでもなく道徳的法則はカントにおいては「普遍的法則」であるが、およそ理性と意志を具えた人には例外なく妥当すべきものとして「客観的に必然的」とみなされ、その存在は「理性の事実」とされている。そして意志の自律(Autonomie)が一切の道徳的法則とこれらの法則に相応する義務との唯一の原理とされることから、道徳的法則が表現するものは「純粹実践理性の自律すなわち自由」とされる。つまりカントにおいては自由は道徳的法則の存在根拠あるいは理由であり、道徳的法則は自由の認識根拠なのである。

以上確認したことは、カントにおいては善の規定根拠が道徳法則とされることによつて善の概念が人間的実践のうち、道徳の領域に限定され、同時に自由の概念もまた道徳という限定された視角からしか捉えられていないということである。ともかくカントの実践的理念が道徳の領域に収斂することは改めて確認するまでもない周知の事柄とも言えるが、それ自体ヘーゲルとの対比という視点からは閑却しえない。

それではヘーゲルにおいて善の理念は如何なる内容をもつのか。ヘーゲルは自らの善の理念について以下のように述べる。

「善は絶対的なものという尊厳を伴つて出現する。というのは善は概念のそれ自身の中における全体性であると同時に、自由な統一と主

観性との形式の中にある客観的なものだからである。この理念は前に考察した認識の理念よりも高次のものである。なぜなら、この理念は普遍的なものとして尊厳をもつのみならず、また全く現実的なものとしての尊厳をもつからである。——またこの現実的なものがまだ主観的で自分を指定するものであって、同時に直接的前提の形式をもたないかぎり、この善の理念は「外的現実性を自らに与えようとする」衝動である」(GW12:231)。

この善の理念は、カントにおいて道徳的法則に従う意志、またそうした意志に従う行為が善とされたのと同じ規定を有するかに見える。そのかぎりミューアがヘーゲルの善の理念を「カント的な善意志」と断定したことも当然のように見受けられる。

だがヘーゲルが善の理念をカントを範として形象したように見えようと、カント的善意志のもつ問題性を看破していることは、次の二つの場面で指摘しうる。まず第一にヘーゲルは善意志がそれ自身として普遍的ないしは無限的たりえないことを次のように指摘している。「意志の理念は自分で自分を規定するものとして自分自身の中に内容を持っている。ところがこの内容はもちろん規定的な内容であって、そのかぎり有限的かつ制限されたものである」(edU)。善意志といえどもそれが意志である以上、特定の内容に関わらざるをえないかぎり、この指摘は妥当する。

第二にヘーゲルは善の理念が実行に移され、外的定在あるいは外面性を与えられた場合の帰結を次のように指摘している。「この外面性の中で善も単に偶然的な、消滅的な定在を獲得するにすぎず、善の理念に合致した実現には達しない」(GW12:232)。内的なものがそのものとして完全に外面化されることはないと同時に、一旦外面化され直接性を得たものは必ず滅びるといのがヘーゲルの持説である。この持説の適否はともかく、ヘーゲルがカントにおいては道徳的法則による意志規定のみが重視されて、行為を介したその現実的帰結が考慮に入れられていないことを問題視したことは正当化される。

第三にヘーゲルは善が内容上制限され、多くの種類があることによって善の破滅が生じることを次のように指摘している。「現実の中にある善は外面的な偶然性と悪とによる破滅に委ねられているが、また善そのものの衝突や抗争によっても破滅させられる」(edU)。ここで言われる善の衝突や抗争は一方において義務の衝突や対立を念頭において問題化されるとみることができると言える。カントは義務の衝突を理論化しなかったが、ヘーゲルにとって「アンチゴネ」に形象される「神々の掟」と「人間の掟」との衝突・対立はカントの道徳理論の抽

象性を批判するための恰好の材料であった (vgl. GW9, 241f.)。ところで善の衝突や対立の指摘はもう一方においてヘーゲルが善の理念としてカントのように道徳的領域における善のみを想定しているのではないことを物語っている。ヘーゲルにとって道徳的善は多くの種類の善のうちの一つでしかなく、それを固持することが他の善、例えば国家の維持・存続や社会的弱者の救済などと対立する場合には、道徳的善は副次的な意義しか認められない領域であったと解される²⁰。

以上のように見るかぎり、ヘーゲルはカントの善あるいは実践的理念を批判し、それとは異なる善の理念を定立したと言える。

二 対立する二つの世界の規定

それではヘーゲルが本来的に構築した「善の理念」はより積極的に言えば如何なるものであるのか。結論的に言えばそれは単に道徳的善の実現あるいは単なる行為的実践を対象とするのではなく、自らのうちに新しい現実世界を覚識した主体が、此岸的にその構想を実行に移し、既成の現実的世界を変革するプロセスにはかならない。このことはまず理論的理念の主観の働きが客観的世界を前提し、そこから規定的内容と充実とを汲み取るという受容的活動であることとの対比において、実践的理念の主観の在り方が次のように規定されているところに表明されている。「ところが実践的理念においては、主観的概念は現実的なものとして現実的なものに対立する。しかし主観がその即且つ向目的に規定されてあることの中でもつ自己自身の確信は、自分の現実性の確信であるとともに、また世界という非現実性の確信でもある」(GW12, 231)。

主観も世界も現実的なものであるが、主観は自ら現実性と世界の非現実性を確信し、「自分を実現しようとする目的」(ebd.)として行為するのである。こうした問題設定は「エンチクロペディー」において端的かつ明確に次のように定式化されている。「知性は単に世界をあるがままに受けとろうとするにすぎないが、意志はこれに反して、世界をそのあるべき姿に変えようとする」(E3 §234 Zusatz [W8, 386])。ヘーゲルはカント的 *Sollen* に対しては壊滅的批判を加えているが (vgl. ebd.)、*Sollen* 一般を否定したのではない。

とはいえヘーゲルは既にもたように善の実現が容易ではないことをカント批判と解される文脈において語っていた。そうした善の実現の困難さはヘーゲル固有の善の理念の内容に関しても主観性の国と客観性の国との対立として次のように対自化されている。

「完全な善の理念は絶対的な要請ではあるが、要請以上のものではない。言いかえると主観性の規定性を伴った絶対者以上のものではない。そこにはなお二つの世界が対立している。一方は明澄な思想の純粹な空間にある主観性の国であり、他方は開かれぬ闇の国であるところの、外面的多様の現実性という境位にある客観性の国である」(GW12.233)。

だがそれにもかかわらずヘーゲルがカントと異なるのは、カントが意志と道徳的法則との一致を「理性の事実」としながら、両者の完全な一致を、完全な一致を目指す「無限への進行」のうちに見出されるとし、そこから純粹実践理性の要請として靈魂の不死を定立したのに対し、ヘーゲルはあくまでも此岸的に主観性の国と客観性の国の合致、すなわち主観性による客観性の変革を説こうとした点にある。その実際の論理構造はすぐ後にみるとして、実践的理念の結末において現実性が「その内的根拠と現実的存立とが概念であるような客観的世界」と規定されるのは、主観の変革的实践によって客観的世界が主観に同化されることを前提しているからである。このかぎりヘーゲルはジーモンが、マルクスを受け売りする形で述べているような「現存するもの、とりわけ受苦の正当化」を志向したのではない。

三 理論的理念と実践的理念との関係

それではヘーゲルは善の実現過程におけるカント的無限進行を如何なる論理によって克服しようとするのか。最初に観点だけ掲げながら、理論的理念(認識)と実践的理念(意志)との統一、つまり実践的理念が理論的理念の契機を自らのうちに回復することによってである。

ヘーゲルによれば認識は自分をただ把握 *das Aufassen* として知り、これにとって充実、言い換えると即且つ向目的に規定された客観性は一個の所与であり、「真に存在するものは主観的措定とは独立に存在する現実性である」(GW12.233)。言うまでもなく理論的認識は主観から独立に存在する客観的現実を承認し、そこに真の存在をみる。それに対して、実践的理念は所与の現実を承認せず、変革された現実のみを真の存在とすることをヘーゲルは次のように言う。

「これに反して実践的理念にとって自分に対して同時に克服しがたい制限として対立するような、こういう現実性は、即且つ向目的に空しいものであって、それはただ善の目的によってはじめて、その真の規定と唯一の価値とを獲得すべきものである」(ibid.)。

通常の実践的認識がここで語られるように一切客観的世界の理論的認識を欠如しているかは疑問の余地がある。だが主観の目的を絶対化し、その即時的実現を呼号する実践的認識が客観的世界の理論的認識を軽視し、結果として目的の実現に失敗しがちなことも歴史的事実である。このことを踏まえるなら、ヘーゲルが言う次のような理論と実践との統一が要請されることは自明の理とも言える。「だから意志が認識から分離して、そのために外的現実性が真に存在するものという形式を意志のために獲得していないことよってのみ、意志は自分の目的への到達を阻まれる。それゆえに善の理念は、その唯一の補足を真の理念の中のみ見出すことができる」(abd)。

同時にこうした理論的理念と実践的理念との統一という主張がカントの「実践理性の優位」という観念に対する批判をも射程に置いていることは、改めて指摘するまでもない。カントにおける実践理性の優位は実践理性が自由、靈魂の不死、神の現存という理念に客観的実在性を与えることができるという認定から説かれるにせよ、ヘーゲルからすれば、これらの理念そのものは彼岸的なものとして、意志の目的への到達を阻む「絶対的要請」にとどまるからである。ヘーゲルは一度は善の理念を認識の理念より高次のものと位置付けたが、善の理念ないしは実践理性の自己完結性は認めないのである。

では、次に具体的にヘーゲルが「善の理念」の実現過程とする「行為の推論」(abd)に目を移そう。ヘーゲルはその内容を次のように言う。「行為の推論においては、一方の前提は善なる目的の現実性に対する直接的関係であり、ここでは目的がこの現実性を支配する。これに対して第二の前提においては、目的はこの現実性を外的手段として外的現実性に立ち向かう」(GW12: 233f)。

ここに言われる推論が「目的的關係」において展開された目的—手段の關係としての外的合目的性の推論であることは、一読して明らかである (vgl. GW12: 160ff)。「言わんとすることは、第一前提において善なる目的 (Z) と現実性 (W1) との単純な同一性が生じ、第二前提ではこの現実性 (W1) が外的手段 (M) として別の外的現実性 (W2) に目的を伝えることよって、結論として目的は外的現実性 (W2) のうちで実現 (主観と客観との統一が成就) するということである。

無論こうした推論によつては「善の目的」は実現されないとする見解も成立しうることもヘーゲルは認め、そこに生ずる悪無限性への累進の成立根拠が善の有限性を恒常的真理とし、善の実現を個別的作用とのみ看する見地にあることを指摘している (vgl. GW12: 234f)。しかしなおヘーゲルは行為の推論によつて善なる目的が実現されることを説く。すなわち彼によれば第二の前提の所産は主観的なもの、個別の

なものとして現出するにせよ、この前提における活動性は「客観的概念と直接的現実性との即自的にある同一性の措定」(GW12. 235)であり、そのこの意味は客観的概念の活動性によって外的現実性は変えられ、「外的現実性は即且つ向自的にあるものとして措定されることになる」(ebd.) ことにある。

このような展開は一種の予定調和あるいは「客観的概念」なる機械仕掛けの神を前提としているかに映る。しかしヘーゲルが実践的理念と理論的理念との統一を主張した理由がいずれか一方に偏することの問題性の覚識に存したのであれば、そのような疑念は消失する。すなわち一種理想化された言い方ではあるが、実践的意志が現実の正確な把握を認識を通じて獲得するならば、それは無限累進に陥ることなく概念的現実を止揚することができるし、認識もまた、古い外的現実性の変革という実践的観点に立つとき、単に現実受容的態度をとるときとは異なる現実把握を獲得することができる。そうした実践的見地に立つ認識の所産をヘーゲルは「善なる目的」としての「客観的概念」と定式化しているのである。このことは、認識の成果が一方において「善の理念」の止揚とされ、もう一方で認識の現実化とされていることから明らかである。すなわちヘーゲルは前者については次のように言う。「単に主観的な、内容上制限されている目的としての善の規定が止揚されるのであり、いいかえると主観的活動性によってはじめてその目的を実現するという必然性との活動性そのものが止揚されることになる」(ebd.)。ここで表明されているのは主観的善の規定とその実現の活動の克服の必要性である。そしてもう一方の認識の現実化についても、次のように言われる。「こうして即且つ向自的に規定された概念の理念が措定されるが、それはもはや単に活動的主観の中にあるものとしてではなく、やはりまた直接的現実性として措定される。また逆にこの認識の中にあるところの直接的現実性が真に存在する客観性として措定されるのである」(ebd.)。

ここにおいて実践的理念と理論的理念との統一によって成立した「客観的概念」の世界化が表明され、SollenとSeinの一体化が見込まれているのである。ともかく、ヘーゲルにおいて、一方的な実践理性の理論理性に対する優位という観念は維持されていない。

(四) 実践的主観の論理的性格

この問題については後に多少詳しく触れるので、ここでは要点のみ記す。カントにおける道德的主観は、建前では、個別的主体でありな

がら道徳的法則を意志の原理とすることによって普遍性を体現しえた。だがそうした道徳的主観が実際には個別性しか表現しえないことがヘーゲルのカント批判の眼目であった。これに対して、ヘーゲルが定立した実践主観は、個別性にまとわれながらも、客観的概念の活動性によって外的現実性が「即且つ向自的なもの」として措定されることを以て個別性を脱し、「自由な、普遍的な自己同一性」(ebd.)としてあることになる。ヘーゲルが形象する実践主観が普遍性を獲得しうるのは、外的現実性が変革され、所与の現実性が「実現された絶対的目的」(ebd.)となる過程が、現実変革に関わる諸主体そのものの変革、すなわち個別性を克服し、共同性を獲得することを前提するからである。そのことは「自由な普遍的な自己同一性」の内容が、「貫き難い、原子的主観性」(GW12:236)でありながら、排他的個別性ではなく、「自分の他者の中で自分自身の客観性を対象として持つ」(ebd.)ことと具体化されていることから知られる。つまりそこでは誰もが自己の中に他者を、他者の中に自己を認め合うのである。同時にここにヘーゲル流の相互主観性の定式化を確認されるのである。

以上ヘーゲルの「善の理念」の内容を検討した。暫定的に言えることは、ヘーゲルは理論的認識、実践的認識それぞれの自己完結性ないしは自立性を否定することによって、それらだけの認識内容の非妥当性、一面性を言明したということである。こうした事態が認識論そのものの領域において如何なる意味を持つかは、後段において検討する。

五 「真の認識」の内容と認識了解の特質

既に確認したように、ヘーゲルは「真の理念」の序論的部分において通常の認識を予め「有限な認識」(GW12:201)と規定し、これを「思弁的認識」(ebd.)と区別していた。こうした認識の区別は「探究的認識」(GW12:235, 238)と「真の認識」(GW12:239)との区別としても表現されている。以下ではこの「真の認識」に込められたヘーゲル自身の認識構想の内容とその特質を解明しよう。

最初に「真の認識」に即してヘーゲル固有の認識了解を確認しておこう。

まず存立に関しては「真の認識」は理論的理念と実践的理念とが統合され、「客観的概念」の活動性によって外的現実性が変えられ、「即且つ向自にあるもの」として措定される結果次のように出現するとされる。「それ故にこの成果の中では認識が回復されるが、しかもこの認識はいまや実践的理念と合一している。同時にまた所与の現実性も実現された絶対的目的という規定をもつことになる」(GW12:2

35)。ここ)で「実現された絶対的目的」という規定をもつ「所与の現実性」が「その内的根拠と現実的存在とが概念である客観的世界」としての「絶対的理念」(eod.)である。だが実践的理念と合一した認識も「絶対的理念」であることは、それが「理論的理念と実践的理念との同一性」(GW12:236)と言ひ換えられていることから明らかである。この理論的理念と実践的理念との同一性は、有限な認識を超えた高次の認識すなわち「真の認識」という意味をもつ。ついでに言えば、絶対的理念は既にみたように「生命への復帰」(eod.)である。「人格性をもつ自由な主観的概念」(eod.)、すなわち、自分の他者の中で自分自身の客観性を対象としてもつ「原子的主観性」(eod.)でもある。したがって絶対的理念そのものは世界、認識、主観性(個人)のいずれでもあり、またこれらの一体性でもある。一体性としてはそれは「純粋な人格性」(GW12:251)とも規定される。それはともかくヘーゲルは実践的理念と合一した認識を「真の認識」とするのであつて、しかもそれを絶対的理念と関連づけることによつて超時間的に妥当・存立するものとはみないのである。

次に「真の認識」の内容をみてみよう。「絶対的理念こそ哲学の唯一の対象であり、内容である」(eod.)と言われるように、高次の認識としての絶対的理念は、それ自身としてヘーゲルによつて哲学的考察の対象とされ、その二つの内容が問題化される。その第一は無限な形式である。「論理的理念 die logische Idee はその純粋な本質の中にある絶対的理念である。すなわち単純な同一性において自分の概念の内に閉じ込めており、まだ形式的規定性の形をとつて映現として現れない、純粋な本質の中にある絶対的理念そのものである。(略)したがつてそこでは区別はまだ如何なる他在でもなく、区別は完全に透明でありつづける。——それゆゑに論理的理念はそれ自身、無限な形式として自分を自分の内容とする」(GW12:237)。ここ)で言われていることは、絶対的理念はこれまで辿つてきた形式とカテゴリーをすべて含んだ形であるものの、その最初の段階ではそれらを分節化せず、一体的な、「無限な形式」を内容としているということである。

絶対的理念のもう一つの内容は次のように言われる。「絶対的理念そのものは更にまた、形式規定が絶対的理念自身の完全な全体性であり、純粋概念であるということをも、その内容とする」(eod.)。形式規定が絶対的理念自身の完全な全体性であるということは、絶対理念自身の規定性は内容の形態を持つのではなく、全く形式としてのみあるということを意味する。

以上二つの内容規定から帰結することは、形式そのものが内容として展開し、特殊化する形で絶対的理念の内容が構成されるにせよ、最後の形式あるいはカテゴリーとしての絶対的理念はそれ自身先行する個々のカテゴリーとは異なり、特殊的内容をもたず、先行するカテゴリー

り—全体の過程を回顧し、カテゴリーの普遍的な面、すなわち「方法」を考察するということである(vgl. ebd.)。このかぎり絶対的理念の内容は新味のない消極的なものという印象を与える。だが、そこには少なくとも二つの積極的意義を見出しうる。その一つは最初の内容とされた「無限な形式」が有する「始元」としての意義である。ヘーゲルが「論理学」の一つの課題としたことは、方法も内容も他の学から一切かりず、全てを自己自身で基礎づける究極の学を樹立することであった(vgl. GW1.1.15, GW2.1.27)。「論理学」の具体的展開は「存在」から始められているにせよ、ヘーゲルが全てを基礎づける究極の眞の始元としたものは、この「無限な形式」にはかならない。別の言い方をすれば、この「無限な形式」が構想されたとき、はじめてヘーゲルは既成のあらゆる哲学・学問を批判しきる観点を獲得したとも言える。ヘーゲルは学が「円環」の姿を呈することを述べているが(vgl. GW1.2.252)、ヘーゲルの発想そのものが円環性を有しているのである。

絶対的理念の内容のもう一つの意義は、形式規定が絶対的理念自身の完全な全体であるとされる面にある。この面は一般的に先行する内容を方法として捉え返す作業である。だが、そこには方法という一見形式的なものに限定されているかのように見えながら、これまで明示的でなかったヘーゲルに固有の認識了解を解明する上で看過しえない幾つかの重要な論点が含まれているのである。以下それらを四点に限ってヘーゲルの認識了解の特質として対自化してみよう。

まず第一に挙げられる特質は、方法が認識の様式であると同時に存在の様式ともされることによって、認識のカテゴリーと存在のカテゴリーとが、ひいては認識論と存在論とが同一とされることである。この点に関してヘーゲルは次のように言う。

「方法はさしあたっては認識の単なる様式(Art und Weise)であるように見え、また実際そうだった様式の特質をもつ。けれども、この様式は方法としては、単に存在の^{モダリテート}の即且つ向目的に規定された様態であるだけでなく、それはまた認識の様態として概念によって規定されたものとして措定されている。そしてまた、形式があらゆる客観性の魂であり、他のあらゆる規定された内容がその眞理をただ形式の中でのみもつものであるかぎり、様式は形式として措定されている」(ebd.)。

ここでは方法が存在の様態であるとともに認識の様態であり、更には形式としてあらゆる客観性の魂であることが指摘されている。この引用に続く箇所においてヘーゲルは「絶対的形式」を「絶対的根底にして究極の眞理」と規定しているが(vgl. GW1.2.237f)。これは方法と

しての形式と同じものであり、主観の形式でもあれば客観の形式でもあるもの、二つが一体化したものとされる。そうした事態が可能になるのは、方法が「自己自身を知り、自己を絶対的なものとして、主観的なものであると同時に客観的なものとして対象とする概念」(GW12:238)であるとされるからである。このような認識と存在、認識と実在との一致という構想は、認識可能な対象を現象界に限定し、物自体は知りえないとするカント的認識構想とは異なるものであるし、一般的に存在論と認識論を別の学科とする伝統的理解とも異なる。

第二のヘーゲル固有の認識了解の特質は認識を分断された主観—客観関係とする見方を斥けたことである。これは「探究的認識」の難点に関する次のような理解を前提している。「探究的認識においても方法はまた道具とされ、客観に関係するための主観の側にある手段とされた。この推理にあつては主観が一つの項であり、客観が他の項をなし、主観はその方法を介して客観と統合するのであつて、そこでは主観が自分で自分自身と結合するのではない。その両項はあくまで異なるものである。というのは主観と方法と客観とは一個の同一的な概念とはされていないからである。だから推理はそこではいつも形式的推理である」(GW12:238)。

改めて説明を加えるまでもなく、認識を各自独立した主観(S)と客観(O)との間に方法(M)を介在させ、それによって主観が客観と結びつく営みと解するならば、MはSに作られたものとして、S||Mは成立しえても、SとO、あるいはMとOは異質なものとして隔絶したままにとどまる。そのかぎり、認識方法としての定義とか分類とかいった形式は主観的なものにとどまるのである。こうした探究的認識の難点を超える認識方法をヘーゲルは「真の認識」として次のように描出する。

「これに反して真の認識においては、方法は単にいくつかの規定の集合ではなく、むしろ概念の即且つ向自的に規定されたものである。それで概念は、ここでもまた客観的なものの意味をもつからまさにそれゆえに媒介である。したがつてまた客観的なものは、結論の中で単に方法を通じて外的な規定性を獲得するのではなく、むしろ主観的概念との同一性として措定されることになる」(GW12:239)。

ヘーゲルによればここで言われる方法は、反省または直接性の形で現われる概念を考察する概念で、主観の知識に属する。だがヘーゲルは、この知識にとつて概念が単に対象としてあるのではなく、むしろ対象自身の主観的働きとしてあるものとする(vgl. GW12:238)。したがつて方法は認識主観の知識であるが(S||M)、対象自身の主観的働きの知識でもあることによつて(M||O)、客観的なものは方法を通じて主観的概念との同一性として措定されることになる。要するに「探究的認識」つまり経験科学あるいはそれに依拠する哲学において主

観と方法と客観との結合の仕方は外面的偶然的であるのに対し、「真の認識」、自分自身を知る概念の運動においては、主観と方法と客観とは「一つの同一の概念」の運動で、そこでは主観の運動形式も客観の運動形式も区別はあっても同一になるということである。問題はこうした事態がどのように達成されるかということであるが、この点についてはまた後で検討することにしよう。

ヘーゲル固有の認識構想の第三の特質は、それが分析的であるとともに総合的でもあるという点にある。こうした構想は「論理の学」の始元からの進展に関する叙述のうちで言及されている。

ヘーゲルによれば「始元となる具体的全体性」(GW12.211)は、それ自身のうちに進行と発展との始元をもっている。つまりこの全体性は具体的なものとして自身の中に区別をもつが、自身に關係する普遍性、すなわち主観として、またこれら相異したものの統一、つまり反省でもある。ヘーゲルによればこの反省が進展の最初の段階であり、それは差異の出現であり、判断であり、規定作用一般である。ヘーゲルはこの反省のうちに次のように認識の働きを指摘する。「本質的なことは、絶対的方法が普遍的なものの規定を普遍的なもの自身のうちに見出し、認識することである。その場合悟性的で有限な認識は、先の普遍的なものを抽象することによって生産する際に、自分が取り除いたものをいままた再び具体的なものから外的に取り入れるという仕方でおこなう。これに対して絶対的方法は外的反省のようなやり方をせず、その対象そのものから規定されたものを引き出す。というのは絶対的方法は、それ自身が対象の内在的な原理であり、魂だからである。(略)絶対的認識の方法はそのかぎりでは分析的である。(略)しかし絶対的方法はまた総合的である。なぜかといえば、その対象は直接的には単純な普遍的なものとされているが、その対象がその直接性と普遍性そのものの中でもつ規定性を通してその対象は自分を他者として示すものだからである。もつとも対象がそれ自身のうちにもつこの差異的存在の關係は、もはや有限的認識の場合に総合といわれたそれではない。この關係が概念の中における關係だという、対象のもつこれまた分析的な規定からいってさえも、この關係は有限的認識の総合とは全く異なる」(GW12.241f.)。

長い引用となったが、ここに言われる分析的であると同時に総合的である絶対的認識の方法とは、進展のみならず、ヘーゲルの叙述の背後にあって、それを支える基本的原理であり、とりわけ有限的認識の分析と総合を批判する際のクリテリウムとなっていたものである。だがこれ自身原理とされる「概念」の諸契機の区別と統一の事態的表現にはかならない。このかぎり、概念は事物の存在論的—認識論的実相

の一般的表現なのであり、分析と総合を区別された過程とする方法観の抽象性に対するヘーゲルの批判は妥当である。

ヘーゲルの認識了解の特質として第四に挙げうるのは、認識の内容と形式とを同一とすることである。ヘーゲルは存在、本質、普遍性のような始元が相互に区別されるためには各々のもつ規定性が必要であり、そうした規定性はそれぞれの具体的内容のもつ規定性と同じもので、演繹を必要とすることに言及しながら、方法にとつては、事態が異なることを次のように言う。「しかし、方法にとつては、規定性が形式の規定性であるか、内容の規定性であるかはどうでもよい。(略)方法は前と同様に依然として形式的なものである。というのは方法は絶対的形式、すなわち自分自身と一切のものを概念として知るところの概念であるから、そこにはこの方法に對立し、この方法を一面的な、外面的な形式と規定するような如何なる内容も存在しないからである」(GW12:250)。

先に「絶対的形式」は主観の形式でもあれば、客観の形式でもあるものとしてあるものであることを確認したが、ここでは更に形式でもあれば内容でもあるものとして捉えられている。ヘーゲルは内容が具体的同一性として形式として展開された同一性に對立するかぎり、内容と形式との對立を認めたが (vgl. GW2:237)、それは例外的な事態として、「如何なるものも、方法に従うかぎりにおいてのみ真に把握されうるのであり、その真実態において知られるのである」(GW12:238)と、この立場に立つかぎり、認識において形式と内容を分離する見地はとらなかつた。このことは方法という枠組を離れても同じであつた。

彼がそうする理由は、一つには形式と内容というカテゴリーが、カントにおいては主観と客観との對立關係に固定化して用いられ、形式は客観を主観的に秩序づけはしても客観そのものの在り方を説明する機能をもちえなかつた点に求められる。もう一つヘーゲルが形式と内容というカテゴリーで問題にしたことは、芸術作品などに関して形式よりも内容を重要とする見解の一面性であろう。ともかくヘーゲルは内容は形式を含むものと捉え、内容に對する形式の關係を内容の自己自身への關係、すなわち形式と内容を相互に轉化するものとする。特に彼は形式と内容とを現象の總體的連関としての世界を認識する媒介とし、形式の發展した規定性を「現象の法則」と規定している (vgl. E3S133 TW8:264)。法則 (形式) と法則によつて表わされるもの (内容) との關係を考えれば、両者が一個同一の世界の表現であることによつて、両方の規定が相互に轉化することは容易に理解される。この限りこの特質も即事象的といつてよい。

以上ヘーゲルが「真の認識」とするものの内容およびそこに含まれる諸特質を確認した。その取り扱いに必ずしも分明とは言えないもの

もあつたが、それらを含めて、更に別の視角からヘーゲルの認識了解を検討することにしよう。

六 ヘーゲル認識了解の学史的位相

前節までは「論理の学」におけるヘーゲル自身の認識に関する論及を取り上げてきた。本論の締め括りとして本節においては、ヘーゲルの認識に関する理解が彼自身の閥説を離れて、認識論の歴史において如何なる意義を有するのか、充全とはいひ難いが、論定を試みたい。まず第一にヘーゲルが概念を原理として認識を論じたことのうちには、現代の科学論が依拠する「観察の理論負荷性 theory-ladenness」という立場の自覚的な先取りが表明されている。

周知の如くハンソンはテイコとケプラーが同一の太陽を見ながら、テイコが見たものは動いている太陽であり、ケプラーが見たものが動かない太陽であることから、 \wedge 見ること \vee を「理論負荷的な」試みと規定し、「Xについての観察は、Xについて予めもっている知識によつて形成される」と定式化している。このような、観察、ひいてはその結果として導出される「事実」が予め把持されている理論あるいは知識によつて規定・制約されるという事態が「観察の理論負荷性」という規定の内容であるが、このような事態がヘーゲルにとっては自明の前提であつたことは、「歴史哲学」の次の条りが如実に語っている。「全く受容的な態度をとり、ただひたすらに所与のものに従うと自分では考え、またそう称している平凡で、穩健な歴史家といえども、その思考の点では受動的ではなく、自分のカテゴリーをもつていて、そのカテゴリーを通して眼前に在るものを見るのである。(略) 世界を理性的に見る者には、世界もまた理性的な姿を呈するのであり、両者は交互規定の関係にある」(TWI2, 23)。歴史家において見い出される事態をヘーゲルが汎通的なものと考えていたことは多くの箇所から知られる (vgl. E3S21 Zusatz TW8, 77f.)。

そしてヘーゲルが観察的事実が理論負荷的であることを覚識して「論理の学」を展開していることも、対象と思惟との関係をめぐる次の叙述が明示している。「対象が直観または表象の中にあるときは、それは現象である。思惟は対象が最初に我々の前に現われるときにもつて直接性を止揚して、その対象を被指定有とする。けれどもこの対象の被指定有は、その即且つ向自有またはその客観性である」(GW12, 18)。観察の理論負荷性の命題には「XをAあるいはBとして見る(捉える)」「(一般的には)「XをAとして識る」」という範式が含まれるが、ヘー

ゲルがここで言っているのも、ある対象の現象(X)が思惟によって対象の被指定有(AあるいはB)とされるといふ事態にはかならない。つまりここで思惟は理論あるいは知識に相当する。ヘーゲルは、「対象はその概念の中にあるものとして、そこにはじめてその真理におけることになる」(GW12:22)というように、概念を対象の真理とする立場から「論理の学」を構成したが、その概念は前の引用における「対象の被指定有」≡「即且つ向自有」なのであって、概念定立の前提をなすものが、「観察(事実)の理論負荷性」という事態といつてよい。

更に「観察の理論負荷性」という発想がヘーゲルにおいて根源的なものであったことは認識そのもののレベルでいえば、絶対的理念において存在の様態と認識の様態とが同一とされたことに開示されている。そこで表明された存在論と認識論の同一性という主張は、存在ないし対象と認識ないし理論との相互依存性を言い当てている。つまり、存在なり対象なりは、認識あるいは理論を介して初めてその存立が確証されるということである。

ヘーゲルの認識了解の学史上の第二の意義は、観察が理論負荷的であることを単に前提とするだけでなく、認識が「XをAとして識る」という構造を常に有すること、しかも「所与X」および「所識A」が不可分であることを捉えた点に認めうる。

まずヘーゲルが認識に「XをAとして識る」という構造が一般的にあると考えていたことは、彼にとつて認識を意味する「概念的把握」に関する次の記述から知られる。「ある対象を概念的に把握することは、実際自我が対象を自分のものとし、これに浸透し、これを自我固有の形式の中へ、言い換えると同時に普遍性であるような規定性の中へ、また同時に規定性であるような普遍性の中へ持ち来たすことにはかならない」(GW12:18)。ここでは表現が完全かどうかはともかく、概念的把握が対象Xを自我が有するAという形式あるいは普遍的規定性のもとにもたらす作用として捉えられている。つまりXをAとして識るといふ構造が捉えられているのである。

ではこの場合XおよびAは、更には両者をつなぐ「として」はそれぞれどのような性格をもつものと捉えられているのか。実は先程の指摘とは多少異なり、所与Xに関するヘーゲルの見解は「重的と言え。まずそれは一面において次のように感性的とされる。「思惟が所与の対象を自分のものとする」とよつて対象は変化を受け、感性的対象は思惟された対象にされる」(GW12:23)。このかぎり、X≡感性的対象、A≡思惟された対象という区分が成立する。しかし、もう一方においてヘーゲルは対象に付与される形式、すなわち思想が主観のみ

に属するのではないことを強調する。「思想の眞の客観性とは、思想が単に我々の思想であるだけでなく、同時に物および対象的なもの一般の自体であることを意味する」(E384 Zusatz 2 TW8. 116)。つまり対象は一方において感性的でありながら、同時にそれ自身思想、つまり先にみた形式あるいは普遍的規定性を有するものと捉えられるのである。つまり、ヘーゲルにとって認識の対象は感性的―超感性的という二重性を有するものである。そしてこうした対象理解が決して恣意的なものでないことは客観を「それ自身において形式づけられた資料 die geformte Materie」(GW12. 134)とする了解、すなわちいわゆる裸のマテリアの拒斥からも確証される。あるいはカテゴリーの位階を異にするとは言え、ヘーゲルが資料―形相カテゴリーを統一的に把握するのは、前節でみたように形式―内容カテゴリーを統一的に把握するのと同じ哲学的覚識に基づくのである。そしてこのかぎり、ヘーゲルは旧来なされてきたように対象Xに形式Aを外部から投げ入れることによって「XをAとして識る」という認識の基本構造が成立するのではないことを説いているのである。

それではヘーゲルにおいて「XをAとして識る」という基本構造における対象XとそれをAとして識る主体との関係はどのように把握されているのか。今確認したようにヘーゲルは究極的には対象Xを自立したものと捉え、そのかぎりAという規定性そのものも一方においてはXそのものが担い、もう一方においてはAとして識る主体が定立するものとする。Aそのものはしたがって対象にも主体にもいわば共属する。とするなら、主体は常に直截的に対象のうちにAという規定性を把握しうるのか。もしそうであるなら対象把握は直観だけで済み、認識に関するこみいった議論は一切不要になる。しかし、既成の理論的認識も実践的認識も是認しなかつたかぎり、ヘーゲルは直観で認識がすむという立場はとっていない。この問題は最終的に認識主体がどのようにして対象の規定Aを獲得するのかという問題に帰着する。ヘーゲルがこの問題および「として」をどう把握しているのかという問題は彼の認識了解のもう一つの意義と連接する。

さてヘーゲルの認識論史上の第三の意義は認識の眞理性を妥当、しかも言語交通を介した相互主観的妥当性のうちに求められていることである。

ここでは、まずヘスレが哲学において近代と現代とを分かつ問題設定のメルクマールを主観性の主題化か相互主観性の主題化かに求め、ヘーゲルの論理学のうちに相互主観性の主題化は認められないと断じているにもかかわらず、ヘーゲル自身相互主観性を「論理学」の基底に据えていることの確認から始めよう。すなわちヘーゲルは純粋な学としての「論理学」が究極的な学と位置付けられるなら、そこで

対象とされる精神の理念は、人間学、精神現象学、心理学を背後に持つこと、すなわち前提とすることを指摘し、とりわけ精神現象学について、「この学は自然的な精神の学と精神そのものの学との中間に位置し、向自的にある精神を同時にそれの他者との関係において考察するものである」(GW12:298)と云う。他者との関係における精神の考察を前提するかぎり、「論理の学」は相互主観性を基底に据えていると言いうる。実際ヘーゲルはライプニッツがモナドは窓を持たない、と言ふことによつて、モナド相互の直接的交渉を棚上げしたことを批判する形で主観相互の伝達について次のように言ふ。「精神的な伝達は、元来普遍性の形式の中にある普遍的なものという境位の中で行なわれるものであつて、それ自身観念的な関係であるが、その中では、一つの規定性が一人の人から他の人へそのまま伝わり、少しの変化もなしに自分を普及する」(GW12:137C)。この「普遍的なものという境位」が言語であることは、記号一般とりわけ言語が「媒体」(GW12:150)と規定されていることから明らかである。あるいはより直截には次のようにも言われる。「言語は思想の産物であるから、言語は普遍的なものしか言い表わすことができない」(E3820 TW8, 74)。こうしてヘーゲルが人間の普遍化を問題にした際、中心に置かれたものが言語的交通であることは次の言語理解からも確認される。「しかし、人間が事物を普遍的なものとして把握し、自分自身の普遍性を意識し、自我を言い表わすことができるようになるのは、言語によつてである」(E3836 Zusatz TW10, 80)。このかぎり、ヘーゲルのうちでも、理論負荷性の思想が言語負荷性の思想によつて基礎づけられていることが確認される。

そしてこのような相互主観性が「一切の真理」(GW12:236)である絶対的理念が実現する前提でもあり、またその内実であることは、これまで確認してきたことである。すなわち前提としては主観が個別性を捨棄して「自由な、普遍的な自己同一性」(GW12:235)たりうることであり、その結果としての絶対的理念の内容は、あらゆる主観が「自分が即且つ向自的に規定された概念であることを知る」(ebd.)こと、あるいは相互に「自分の他者の中で自分自身の客観性を対象としてもつ」(GW12:236)ことであつた。この意味において、相互主観性はヘーゲルの「真なる認識」の条件であり、内容なのである。そしてここにヘーゲルの認識構想の別の意義が開示されることになる。さて、ヘーゲルの認識了解にみられる第四の意義とは、自ら明示してはいないにせよ、エンドクソロギーと称される研究領野を切り開いていることである。

故廣松渉教授は、認識論内部に、超歴史的に普遍妥当な「絶対的真知」^{エピステマ}が存在するものと確信し、その権利づけを図るたぐいのもの

(本来のエピステモロギー)と、人々が、絶対的真知^ウと思念しているものですら所詮は「暫事的通念」^エにすぎないことを自覚しつつ、その成立機序や存立構造を究明するたぐいのもの(エンドクソロギーとも呼ぶべきもの)とがあり、両者がおよそ相異なるものであることに注意を喚起された。と同時に廣松教授は、認識や学問がたかだかエンドクサにすぎないという覚識が強く促されたのは二十世紀になってからの社会、文化、自然に関わる新たな理解・学問の進展によるものであり、ユークリッド幾何学や古典物理学の基幹的諸命題が超歴史的に妥当する真知であるかのように思念された十九世紀においてエンドクソロギーの自覚的展開は例外的であった、とされる。

しかるにヘーゲルが既成認識論の批判として展開した内容は、まさに超歴史的に普遍妥当的な認識の可能性と現実性を権利づけようとしたカントに対する批判であり、ユークリッド幾何学ならびにニュートン物理学に対する批判であった。特にユークリッド幾何学とニュートン物理学とに対する批判は時代の通念と正面から対立するものだっただけに、ヘーゲル自然哲学の虚妄性という誹謗を招来する結果になったとはいえ、また批判そのものが肯綮に当たっているか見解が岐れるところでもあるとはいえ、その先駆性は認められる。

ではそうした評価が成立する可能性がありながら、ヘーゲル自身「絶対的理念」を一種の絶対的真知として展開したことはどのように解されるのか。このような反問に対しては、既にみたようにヘーゲル自身実践的認識と理論的認識との統一を一種の理想状態として設定しており、決して既成態として説述してはいない、と答える。あるいはヘーゲル自身自らの哲学を他の哲学・学問の誤謬性を暴露する規準として構築したとも言えるのであり、そのかぎりヘーゲルの哲学はエンドクソロギーとしての機能を有しているのである。抑々ヘーゲルが自らの哲学の始元そのものを暫定的、仮說的なものたらざるをえないと考えていたことは、始元が単純な普遍性であれば十分であるとして、次のように言うところから明らかである。「始元がこういうもの〔単純な普遍性〕であるかぎり、始元はその完全な条件を備えているのであって、始元が暫定的、仮定的なものにすぎないなどと言われるにしても卑下する必要はない」(GW12:251)。もちろんこの始元も直接性を否定することによって自分自身に到達しなければ真理ではないと断ずるにせよ、ヘーゲルが自らの哲学の始元の暫定性を否定しなかったことは、彼が他の哲学、学問が「暫時的通念」にすぎないことを喝破していたからにはかならない。

ではヘーゲルがエンドクソロギーの立場に立っていたとして、彼の認識理解にはどのようなエンドクソロギッシュな内実が含まれていることになるのか。

まず一つ言えることは、ヘーゲルが認識を歴史的・社会的・文化的に相対的なものと捉えているということである。このことは既にみた通常の理論的認識の基本姿勢に対する彼の批判から確言できる。通常の認識理論において「XをAとして識る」という構造における〈A〉はア・プリアリに同型的な範疇的形式として思念されていた。ヘーゲルはそのようにして成立する認識においては即自的なもの〈X〉がただ主観的なもの〈A〉として措定されるにすぎず、そこには真理が含まれないと批判した（vgl. G.W.I.2.201f.）そしてこうした認識の様式を絶対化することを「近世の通念となつてゐる誤謬」（G.W.I.2.201）と断じた。このことはヘーゲルが〈A〉を含め認識様式が歴史的・社会的・文化的に相対的であると了解していたことを示す。この点「論理の学」は必ずしも明示的でないにせよ、「精神現象学」の内容はまさにあらゆる認識が歴史的・文化的・社会的に相対的であることの論証以外の何ものでもないこと、そしてまたそこでは人々の認識が一定の歴史的・社会的・文化的圏域の内部で共通的であり、相互主観的、共同主観的な同調的安定性をもつてゐることの洞察も展開されていること、このことを敢えて想起しておこう。

もう一つ言えるエンドクソロギッシュな内実は、先験的構成形式なるものが、歴史、社会的に間主観的に形成される事態への洞察である。「論理の学」はエンドクソロギーとしての性格が「精神現象学」に比べるなら稀薄と言わざるをえないが、それでもなお既に確認してきたように、そこでヘーゲルが一方では「XをAとして識る」における、〈A〉をXの側にも認めつつも、もう一方では実際には認識が「自分の主観性と前提された即自存在とを止揚する概念」（eide）になりうることを絶対的理念の成立と絡めてゐることからは、〈A〉が認識主観に同型的に具つてゐる先験的形式ではなく、また超歴史的・社会的に遍在・妥当する絶対的形式でもなく、歴史的・社会的に存在被拘束的な間主観的な実践的交通を通じて同型化的に形成されるという機制を抉出していると言るのである。そしてここにはへとしてのヘーゲルなりの把握も静止的観想的解釈学の理解概念とは異なる形で表明されているのである。

むすびにかえて

ヘーゲルが「論理の学」の結末部で認識に関する内容を展開したのは、それによって彼が言うところの「その内的根柢と現実的存在とが概念であるような客観的世界」を論理の世界の中で達成するためであった。そのような世界は理論的構成体とはいへ、「絶対的理念」と名

づけられているようにヘーゲルにとつての究極的目標という意味をもつ。それは世界論としてみた場合、既存の世界の止揚態として叙述される一つの可能的世界であるが、プラトニーカント的な彼岸世界とは異なるものとして構成されているかぎり、現世的なものである。あるいはそのような仮想的の世界を構築することの哲学意義が否定的に問われるべきかもしれない。だがそのような問いには、ヘーゲルが哲学を「自由の学」(E185 SW6.23)と規定している事実を対置したい。この規定には、「自由を達成するための学」および「自由に構成される学」という二重の意味を読み取ることができる。ヘーゲルの哲学、とりわけ論理学はこの二重の意味を愚直なまでに追求したものと解しうる。翻つてどんな哲学といえども、自由に構成されるという意味では自由な学である。ヘーゲルが自由な世界を理論の中で構築したからといって、そこに真理性があるのなら、その意義が否認される理由はない。

ところで哲学が自由な学であり、特に世界を主題とすることが発見的価値を持つことは、現代でもフッサールが生活世界を主題化することによって「無限の理性目標の歴史的目的論」⁽¹⁷⁾を定立し、ハイデガーが世界の本質を問うことを形而上学の根本問題として定立することから人間を「開—存 *Ek-sistenz*」⁽¹⁸⁾と規定するにいたった事実からも知りうる。本論は頭初ヘーゲルの世界論とフッサール、ハイデガーそれぞれの世界論との対質をも意図としては包懐していたが、菲才のしからしむところ、果たすべくもなかった。ヘーゲル「論理の学」の主題を世界と捉え返すことによって拓けて来る視界の一端を点綴しえたにすぎない。果たすことのできなかつた課題については他日を期したい。

(完)

注

- (17) Kant, op. cit., S.598 [A633 B661].
 (18) Ibid., S.25 [BXXV].
 (19) Cf. G.R.G. Mure, A Study of Hegel's Logic, Oxford 1950, p.283.
 (20) Vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft [1788], hrsg. von J. Kopper, Stuttgart 1970, S.96.
 (21) Vgl. ibid., S.95.
 (22) Vgl. ibid., S.103.
 (23) Ibid., S.102.

- (24) Ibid., S.55.
- (25) Ibid., S.63.
- (26) Ibid., S.55.
- (27) Ibid., S.58.
- (28) Vgl. ibid., S.10.
- (29) Mure, op. cit., p.284.
- (30) 青年期のヘーゲルは『ドイツ憲法論』においてマキャヴァエリのイタリヤを国家にまで高めようとした目的を評価し、その点から手段の選択は問題にならなざった。Vgl. 『WZ』555. またヘーゲルは『法哲学』においては、食べ物がなくて生命が危機に陥った際には、他人の所有物の一部を侵害しても罪にはなかならないう内容の「危殆権」を展開している。Vgl. 『TW』239f.
- (31) Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S.194f.
- (32) Josef Simon, Wahrheit als Freiheit, Berlin 1978, S.310.
- (33) Vgl. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S.192.
- (34) 実際にヘーゲルは直ちに行為の推論の意味を再度展開するのがあるが、この部分だけ取り上げて、ウラディカは、カントの観点の受容を説いている。Vgl. Wladika, op. cit., S.775.
- (35) ついに『論理の学』と『精神現象学』における問題設定の違いを見うる。『精神現象学』では良心論の最後で、現実的世界の実践的変革なしに相互承認の達成が展開されている。Vgl. GW9, 362.
- (36) シーモンがヘーゲルの真理論の内容を自由とみるのは正しいが、絶対的理念を一個の人格としてしか捉えていないのは根本的な誤謬である。Vgl. Simon, op. cit., S.315.
- (37) Vgl. Kant, Kritik der reinen Vernunft, S.64 [A20 B34].
- (38) N.R. Hanson, Patterns of Discovery: An Inquiry into the conceptual Foundations of Science, Cambridge 1958, p.19.
- (39) Vgl. Vittorio Hösle, Hegels System: Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität, Bd. I: Systementwicklung und Logik, Hamburg 1987, S.312.
- (40) 廣松 渉「科学論の今日的課題と構築」、『廣松 渉コレクション』第五巻「哲学体系への新視軸」所収、情況出版一九九五年、二一〇ページ以下。
- (41) 例えばデューレンタは「善の理念」と結びついた内容が論理学に属するものなのかどうかは開かれた問題だとみる。Vgl. Klaus Düsing, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, Bonn 1976, S.304. デューレンタとしては、論理学そのものからすれば実践的内容は不要だと言いたいものと訝われる。
- (42) Edmund Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendentalie Phänomenologie, Husserliana Bd. VI, hrsg. von W. Biemel, 2. Aufl. Den Haag 1962, S.347.
- (43) Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, M. Heidegger Gesamtausgabe Bd. 29/30, hrsg. von F.W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1983, S.531.

Das Erkenntnisverständnis in Hegels Logik (2)

Kiichirō TAKEMURA

Hegel nimmt die Erfüllung der Idee vom Guten für die Verwirklichung der absoluten Idee. Trotzdem er seine Idee vom Guten nach Kants Gutes-Auffassung zu konstruieren erscheint, entwickelt er den Inhalt der Idee vom Guten auf dem ganz von Kant verschiedenen Standpunkt. (1)Während Kant das Gute auf den moralischen Willen und die moralische Handlung beschränkt, hat Hegel es mit vielen Guten zu tun und gewährt er dem moralischen Guten nur die nebensächliche Stelle. (2)Kant findet die Erfüllungsort des Guten in der jenseitigen Welt. Dagegen setzt Hegel dieselbe in der diesseitigen. (3)Während Kant das Primat der praktischen vor der spekulativen Vernunft behauptet, betont Hegel die Einheit von der praktischen und theoretischen Idee als die Voraussetzung der absoluten Idee. (4)Kant erfasst das moralische Subjekt als unmittelbar allgemein, hingegen Hegel bezeichnet das praktische Subjekt als intersubjektiv vermittelt allgemein.

Nun entsteht das wahre Erkennen Hegel zufolge mit der absoluten Idee. Vier Eigentümlichkeiten gehört Hegelschem Erkenntnisverständnis in „dem wahren Erkennen“. Das sind die Identität von Erkennen und Sein, die Aufhebung vom Subjekt-Objekt Schema, die Zusammengehörigkeit von der analytischen und synthetischen Methode und die gegenseitige Umwandlung von Inhalt und Form.

Wir können folgende vier Bedeutungen von Hegelschem Erkenntnisverständnis in der erkenntnistheoretischen Geschichte aus bisherigen Betrachtungen ziehen. (1)Hegel richtet seine Augen fest auf die Sachlage: 'Theory-ladenness' der Beobachtung. (2)Hegels Erkenntnisverständnis gründet auf seinem Aufmerken auf die Erkenntnis-Aufbau: man kennt X als A. (3)Hegel begreift die Form: A als intersubjektiv praktisch vermittelt gebildet. (4)Er etabliert Endoxologie, welche im Gegensatz zu Epistemologie sogenannte epistēmē für endoxa nimmt und ihren Entstehungsmechanismus sowie ihre Bestandsstruktur erforscht.