

〔論 文〕

ヘーゲル論理学における必然性と自由

牧 野 広 義

はじめに

自由の思想は、ヘーゲル哲学における中心的な位置を占める。この点は多くのヘーゲル研究者が認めるところである。しかし、ヘーゲルの自由をどうとらえるかは難問である。それは、多面的な内容をもった自由の思想そのものに起因する。哲学史や政治思想史上でも、「意志の自由」と「行動の自由」との対立、「自然の必然性」と「人間的自由」との対立、「消極的自由」と「積極的自由」との対立、「自由主義」と「平等主義」との対立など、さまざまな問題を含んできた。この中で、哲学の問題としては、必然性と自由との対立が重要な意味をもち、それが自由をめぐる他の問題にも関わるのである¹⁾。

ヘーゲルは、『哲学史講義』の中で、近代の哲学の取り組んでいる問題の一つとして、「人間の自由と必然性の対立」をあげている。それは、 α) 個人の自己決定と神の摂理との矛盾、 β) 人間の自由と自然の必然性との対立、 γ) 目的原因と作用原因との対立、を含んでいる²⁾。これらは、いずれも哲学的問題であり、自由と必然性の対立を考える上で重要な視点を提供している。

ヘーゲルがこれらの問題を考察するのは、論理学、法の哲学、歴史哲学、宗教哲学と多岐にわたる。しかし、ヘーゲルにとって「本来の形而上学」である「論理学」においてこそ、自由と必然性との弁証法的な論理が提示される。

しかも、ヘーゲルの弁証法的論理は、カントの「アンチノミー」との対決を重要な源泉としている。そしてカント『純粹理性批判』³⁾の「弁証論 (Dialektik)」における「第三のアンチノミー」は、「自由と必然性のと矛盾」である。こ

のアンチノミーにおいては、次のような「定立」と「反定立」が対立する。

「定立」:「自然法則に従う原因性は、世界の現象がすべてそこから導き出されうる唯一の原因性ではない。世界の現象を説明するためには、なお自由による原因性を想定することが必要である」(A444, B472)。

その証明の主旨は次のとおりである。すなわち、自然法則に従う原因性だけでは、ある結果に先行する原因のさらに原因というように、原因の系列がどこまでいっても完結しない。ここから「自然法則に従って進行する現象の系列を自分から開始するような原因の絶対的自発性」として「超越論的自由」が主張される。

「反定立」:「自由というものは存在せず、世界における一切のものは自然法則に従ってのみ生起する」(A445, B473)。

その証明の主旨は次のとおりである。すなわち、「超越論的自由」を認めることは、原因—結果の必然的な連鎖によって決定されている自然の合法則性を否定することになる。したがってそのような自然法則を破る自由は存在せず、一切は必然性に従って生起する。

以上の「定立」と「反定立」はまっこうから対立する矛盾である。しかし、カントはこの自由と必然性のアンチノミーは解決可能であると考えた。カントの認識論において、「現象」と「物自体」とが区別されるように、人間の行動の原因について、二つの原因が区別される。一方では、人間の行為も自然の現象と同様に必然性に支配される「経験的原因」をもつ。しかし他方で、人間の行為には経験的な原因とは別に「英知的原因」が考えられる。それは、人間の行為の決定にさいして理性にもとづいて意志を決定

する原因であり、これによって「超越論的自由」は「実践的自由」として現実化しようとされる。

しかし、ヘーゲルは、カントによるこのような解決には満足しない。むしろヘーゲルは、アンチノミーとして対立する自由と必然性のとらえ方に問題があると考え、そこでヘーゲルは、必然性と自由というカテゴリーを根本的に問い直すのである。

小論では、以上のような必然性と自由の問題が、ヘーゲルの『大論理学』⁴⁾ および『小論理学』⁵⁾ においていかに考察されるのかを検討したいと思う。

I 必然性の論理

1. 『大論理学』における必然性

ヘーゲルは、「自由は必然性の真理である」(GW12, 12, 下 6) と言うように、ヘーゲルにとって、自由の概念は必然性の概念を不可欠な契機として含んでいる。そこでまず、「必然性」というカテゴリーについて考察したい。「必然性」が論じられるのは、『大論理学』では「本質論」第三編「現実性」においてである。

第三編「現実性」の第一章は「絶対者」である。ここでは、スピノザの「実体」の概念に対応する論理として「絶対者 (das Absolute)」が論じられる。「絶対者」をただ「絶対者」と言うだけでは空虚であり、絶対者が開示されなければならない。「絶対者」を開示し、規定するためには、絶対者が含む性質である「属性 (Attribut)」をとらえなければならない、さらに絶対者の変容した姿である「様態 (Modus)」を示されなければならない。しかしこれらの規定の働きは、「絶対者」ととらえるための「外的反省」にすぎない。そこには、絶対者が自らを開示する運動や、絶対者の「それ自身で自己を顕示する作用 (sich für sich Manifestieren)」が欠けている。絶対者の顕示をとらえるためには、それを「現実性」の運動としてとらえなければならない。そして「現実性」は、可能性が現実性に転化する必然性として把握される。そこで、ヘーゲルは第二章「現実

性」において、現実性・可能性・必然性のカテゴリーを相互の関連において論じるのである。

まず、第一は、「偶然性、あるいは形式的な現実性、可能性および必然性」である。「形式的な現実性」とは、直接的に有る現実性である。この現実性は内面性と外面性とを形式的に統一している。現実性とは可能なものの現実性である。「現実的なものは、可能的である」(GW11, 381, 中 231)。この可能性は「形式的可能性」である。形式的可能性とは、「自己に矛盾しないものはすべて可能である」(GW11, 382, 中 232) ということである。しかし、可能性には、差異するものの可能性、対立するものの可能性だけでなく、矛盾するものの可能性が含まれている。例えば、「 $A = A$ であるがゆえに、また $-A = -A$ でもある」(GW11, 383, 中 234)。ここには、 A と $-A$ との矛盾が含まれている。 A そのものは無矛盾であり、形式的に可能であっても、 $-A$ そのものも無矛盾であり、形式的に可能である。こうして、 A と $-A$ との矛盾が形式的に可能である。

このような現実性と可能性との統一が「偶然性」である。ある可能性が現実性になるか、それとも対立し矛盾した可能性が現実性になるかは、偶然的である。可能性が現実性になる根拠をもつこともあれば、現実性になる根拠をもたない可能性もある。それは偶然的である。「可能性と現実性との両規定の生成の絶対的な不安定が偶然性である」(GW11, 384, 中 236)。この偶然性は、可能性と現実性とが反転し、可能性と現実性とが合致するという点では、「必然性」である。ここでは、現実性は可能性にすぎないか、または可能性が止揚されて現実性に転化するかは、あくまでも偶然的であり、「形式的必然性」にすぎない。

第二に、「相対的必然性、あるいは実在的な現実性、可能性および必然性」において、より具体的な必然性の形態が論じられる。まず、「実在的現実性」は、多くの特性をもつ現存在であるが、現実的 (wirklich) なものは、作用する (wirken) ことができる。「或るものは、それが

産出する (hervorbringen) ものによって、その現実性を表明する」(GW11, 385f, 中 238)。そして「実在的現実性」の即自有 (潜在的存在) が「実在的可能性」である。「事柄 (Sache) の可能性を認識するために、その諸規定 (Bestimmungen)、諸状況 (Umstände)、諸条件 (Bedingungen) に関わる限り、もはや形式的可能性にはとどまらず、実在的可能性を考察することになる」(GW11, 387, 中 239)。こうして、実在的可能性とは、事柄の諸規定、諸状況、諸条件となるものである。言い換えれば、「実在的可能性は諸条件の全体をなす」(GW11, 387, 中 239-240)。この実在的可能性は、他の現実性の可能にする現実性である。「或る事柄の可能性をなす現実性は、自己の可能性ではなく、他の現実性の即自有をなす」(GW11, 387, 中 239)。そして実在的可能性は実在的現実性に転化する。「事柄のすべての条件が完全に現存すれば、事柄は現実になる」(GW11, 387, 中 240)。ここに「必然性」がある。「実在的に可能であるものは、もはや他の仕方ではありえない。この諸条件、この諸状況のもとでは、或るものは他の仕方では起こりえない」(GW11, 388, 中 242)。この「他の仕方ではありえない (nicht anders sein können)」ことが「実在的必然性」である。しかし、この必然性は相対的である。それは、生起する当の現実性にとって外的な諸条件や諸状況に依存する。したがって、それは「偶然性」である。

第三に、「絶対的必然性」においては、可能性と現実性、必然性と偶然性とを統一している必然性が論じられる。「絶対的必然性」はその根拠と条件を自己自身の中にもつ必然性である。「端的に必然的なものは、それが有るがゆえにのみ有る。それは、その他に条件も根拠も持たない。——しかしそれは同様に純粋な本質でもあり、その有は単純な自己内反省である。それは有るがゆえに有る。それは反省として、根拠と条件とをもつが、しかしそれは自己のみを根拠と条件とする。それは即自有であるが、その即自有はその直接性であり、その可能性はその現実性である。——それゆえ、それは有るがゆ

えに有る」(GW11, 391, 中 247)。このように可能性と現実性を統一している絶対的必然性は、可能性としても現実性としても規定される。両者はいずれにも反転する。この点で、「絶対的必然性は盲目である」(GW11, 391, 中 247)。この可能性と現実性の両者は「自由な現実性であって、一方は他方に映現せず、他方への関係の痕跡をそれ自身において示そうとしない。各々は自己の中で根拠づけられており、それ自身において必然的なものである」(GW11, 391, 中 247)。すなわち、ここでの「自由」とは、自己の中にのみ根拠と条件をもつという意味であるが、それは同時に「盲目な」必然性であって、他者への関係を止揚してしまい、他者への関係の痕跡も残さない自由である。しかし、このような「必然性」が可能性としてあるか、現実性としてあるかは「偶然性」である。以上から、必然性が可能性と現実性とを一体化して、自己の中にのみ根拠と条件をもつことになると、その必然性は盲目な必然性であり、その「自由な現実性」は偶然性なのである。

この「絶対的必然性」の論理は、次に論じられる「実体」の論理を予想させる。実際、「実体性の相関」において、実体は「有るがゆえに有る有」として、「自己の自己自身との絶対的な媒介としての有」(GW11, 394, 中 251) であるとされる。同時に、「絶対的必然性」としての「実体」は、自己内に根拠と条件をもつ必然性として、「盲目」であり、その「自由」は偶然性にすぎないことも示している。このような「自由」は、必然性の中に含まれる偶然性としての自由であり、後に考察される「概念」の「自由」には到達していないのである。

以上が『大論理学』における「必然性」の把握である。必然性が可能性と現実性、および偶然性との関係で論じられ、しかもそれらが、形式的、相対的、絶対的という三段階において論じられるために、大変複雑な論理展開になっている。それに対して、ヘーゲルは『小論理学』においてより簡潔かつ明瞭に「必然性」を論じている。次のこの点を見ておきたい。

2. 『小論理学』における必然性

『小論理学』第二部「本質論」のC.「現実性」において、現実性、可能性、必然性、偶然性のカテゴリーが論じられる。「現実性」は本質と現象との統一であり、内的なものと外的なものとの統一である。現実性は、内面を外面へと「現実化するエネルギー (Energie)」であり、「自己自身の顕示 (Manifestation)」 (§ 142) である。「可能性」とは現実性に展開する諸規定である。自己矛盾を含まないものはすべて可能であると言われるが、しかし具体的な内容是对立を含み、矛盾を含むのである。そして「単なる可能性という価値」をもつにすぎない「現実性」は、「偶然的なもの」である (§ 144)。

現実性へと媒介する可能性は「実在的可能性」である。ここには、実現される内容である「事柄 (Sache)」と、他のものの可能性となる規定である「条件 (Bedingung)」と、事柄を現実性に転化させる「活動 (Tätigkeit)」がある。「すべての条件が現存すれば、事柄は現実性に成らざるをえない (wirklich werden müssen)」 (§ 147)。このようにして、可能性から現実性へと「展開された現実性」が「必然性」である。

ここで、(a)「条件」とは、前提されたものであり、事柄に対して偶然的な外的事情であるが、事柄のために素材として利用され、事柄の内容へと入り込み、この内容に適合し、内容の全規定を含んでいる。(b)「事柄」も前提されたものであり、内的なもの、可能的なものであるが、諸条件を利用して内容諸規定を実在化する。(c)「活動」は、諸条件と事柄においてのみこの可能性をもっているが、諸条件から事柄を出現させ、諸条件を廃棄して事柄に現存在を与える運動である (§ 148)。

こうして、「必然性」とは、可能性としてある「事柄」において、その実現のための「諸条件」がすべて現存するもとの、事柄を実現する「活動」が行われるならば、可能性は現実性に転化せざるをえないということである。このように、『小論理学』では、『大論理学』の「相対的必然性」に該当するものが、「必然性」として論じ

られ、『大論理学』にあった「条件」と「事柄」のほかに「活動」の契機が明瞭に位置づけられている。

必然性は以上のように、事柄、諸条件、および活動によって規定されるが、ここに「偶然性」が入り込む。「必然的であるものは、他者によって必然的なのである。この他者とは媒介する根拠 (事柄と活動) と、直接的な現実性、つまり同時に条件である偶然性とに分かれる」 (§ 149)。すなわち、必然性が条件に依存することに偶然性がある。しかし、事柄が実現されたとなると、媒介する根拠も偶然的な諸条件も止揚される。そうすると、「必然的なものは、無条件的な現実性として、端的に有る」(ibid.)。ここから「必然的なものは諸事情の円環に媒介されて、諸事情が有るから有る」とともに、無媒介に「有るから有る」となる。

こうして、媒介の止揚によって無条件的に端的に有るものが、次に「実体」としてとらえられて、「実体性の相関」が論じられるのである。

Ⅱ 実体、因果性、交互作用における必然性

以上のような「必然性」の論理を踏まえて、『大論理学』では「絶対的相関 (das absolute Verhältnis)」が論じられる。ここでは、現実性・可能性・必然性をもつものとして「実体」が登場し、「実体性の相関」(実体と偶有)、「因果性の相関」(原因と結果)、および「交互作用」が論じられる。

第一は「実体性の相関 (das Verhältnis der Substantialität)」である。「実体 (Substanz)」とは、「自己自身との絶対的な媒介としての有」である。それは、「自己内に反省した絶対的な有」であり、「自体的かつ対自的に有る存立」である「直接的な現実性」である (GW11, 394, 中 251-252)。つまり実体とは、自立的に存在する現実性である。「実体」はその自己内に「映現 (Scheinen)」をもち、「定立された有 (Gesetzsein)」をもつ。このような実体の「映

現する総体性」が「偶有性 (Akzidentalität)」(GW11, 394, 中 252) である。つまり「偶有」とは実体の諸規定が映現するものである。実体は、偶有のさまざまな特性によって自己を顕示する。「偶有性の運動は、実体それ自身にとどまる出現 (ruhiges Hervorgehen ihrer selbst) としての実体の活動性 (Aktuosität) である」(ibid., 同)。このように、実体は偶有において自己を顕示する必然性をもつ。しかもここでは、実体が「直接的な現実性」として、事柄をもつと理解するとともに、実体の「活動性」が論じられる。

そして、実体がその可能性を現実性に転化することが偶有の生成であり、現実性を可能性に還帰させることが偶有の消滅である。このようにして、実体は自己を「創造的な力」としても「破壊的な力」としても顕示する。

第二に、「因果性の相関 (das Kausalitätsverhältnis)」において、実体は原因と結果として関係する。まず、「形式的な因果性」においては、「原因 (Ursache)」としての実体は「根源的なもの (das Ursprüngliche)」であり、その威力 (Macht) を「結果 (Wirkung)」の定立において顕示する。原因と結果との必然性は、原因が結果を「産出すること (Hervorbringen)」にある。「原因は、それが結果を産出する限りにおいてのみ、原因である。そして原因は結果をもつという規定にほかならず、結果は原因をもつということにほかならない」(GW11, 399, 中 258)。このような原因と結果との形式的な相関が、形式的な因果性である。

次に、「規定された因果性」においては、原因と結果との内容が論じられる。この内容は有限なものであり、「規定された一定のもの (Bestimmtes)」であり、同一のものである。「雨は湿気の原因であり、湿気はその結果である」(GW11, 399, 中 260) という場合、雨も湿気も同じ水であるから、それは「分析的命題」である。物体の衝突においても、原因と結果との運動量は同一である。ここにも「同義反復 (Tautologie)」がある。遠く離れた原因がある結果を生み場合、この「同義反復」がないよう

に思われる。しかし、「いくつもの原因が集まって、完全な結果を得る」(GW11, 400, 中 261) のであって、その原因の集合と、結果とが同一なのである。

それに対して、「因果性の相関の不当な適用」がある。それは、有機的生命や精神的生命の相関に因果性を適用することである。「生命あるものは、原因を結果にはさせない」(GW11, 400, 下 262)。生命は摂取したものを有機体の内部に取り込み、自分のものに変えてしまう。したがって、「栄養分が血液の原因である」などと言うのは不適當である。同様に、「イオニアの気候がホメロスの作品の原因である」と言うのも不適當である。気候は人間生活の一条件にすぎない。歴史においては、精神的集団と個人とが相互に役割を演じ、相互に交互規定しあう。「精神の本性は、ある原因を精神の中へと連続させないで、それを中断し転換させるのである」(GW11, 401, 中 262)。この指摘は、必然性を因果性に限定せず、必然性の多様なあり方を考えるうえで、また精神の自由を考えるうえでも参考になるものである。

「規定された因果性」において、内容が有限であるということは、「原因」は「根源的なもの」ではなく、原因はまたその原因をもつということである。「雨が湿気の原因である」という場合も、雨を降らせた原因 (水を大気中の蒸気とし、集合させたもの) がある。ここから「原因から原因への無限逆行 (der unendliche Regreß)」(GW11, 402, 中 265) が生じる。また雨の結果である湿気についても、「雨降って (その湿気で) 地固まる」など、結果はそれがまた原因となって別の結果を生む。こうして同様に、「結果から結果への無限進行 (der unendliche Progreß)」(GW11, 402, 中 265) が生じる。

ヘーゲルは、「規定された因果性相関の運動から生じたものを見なければならない」(GW11, 404, 下 267) と言う。つまり、無限進行や無限逆行における原因と結果とが交互に現れる関係を考察しなければならない。ここでは、「確かに原因は結果をもち、同時にそれ自身が結果であ

る。そして結果は原因をもつだけでなく、また原因でもある。しかし、原因をもつ結果と、結果である原因とは、別のものであり、——同様に、結果をもつ原因と結果である原因とは、別のものである」(GW11, 404, 中268)。つまり、原因(U1)→結果(W1)と、結果(W1)=原因(U2)→結果(W2)における原因(U1とU2)も結果(W1とW2)も、それぞれ別のものである。しかし同時にそこでは、原因は結果の中で消滅するが、再び原因が生成する。結果も原因の中で消滅するが、再び生成する。ここには、原因(U1)が結果(W1)に作用して、同じ結果(W1)が同じ原因(U1)に反作用することをとらえる手がかりが存在する。ここからヘーゲルは「因果性の相関」の第三段階として「作用と反作用」を論じる。

「作用と反作用(Wirkung und Gegenwirkung)」において、まず原因は「能動の実体(die aktive Substanz)」であり、結果は「受動の実体(die passive Substanz)」である。能動の実体は受動の実体を前提として、受動の実体に「強制力(Gewalt)」を加える。受動の実体はこの強制力によって自己として定立される。「受動の実体は、他の強制力によってのみ、その権能(Recht)を与えられる」(GW11, 406, 下271)。能動の実体は、その作用を終えて受動の実体の中で自己を止揚する。これに対して、受動の実体は定立されたものとして、「自己自身と合致し、自己を根源的なものとし、原因とする」(GW11, 406, 中271)。こうして、受動の実体は結果から原因へと転換し、反作用を行うのである。このような、作用と反作用においては、無限進行や無限逆行とは異なる関係が成立する。それは、「有限な因果性においては、悪無限的進行となる作用が折り曲げられて、自己に還帰する無限な交互作用となる」(GW11, 407, 中273)ということである。こうして、作用と反作用とから「交互作用」がとらえられる。

第三の「絶対的相関」は「交互作用(Wechselwirkung)」である。ヘーゲルは、機械的關係(Mechanismus)は因果性の外面性であ

るが、「交互作用においてはこのような機械的關係は止揚されている」(GW11, 407, 中273)と言う。交互作用においては、一方が能動の実体として強制力を持ち、他方が受動の実体として定立される関係は止揚されている。「交互作用は、さしあたり、前提され、相互に条件づける諸実体の相互の因果性として示される。各々の実体他方に対して能動であると同時に受動的である」(GW11, 407, 下274)。能動の実体は能動的であることによって、受動的であり、受動の実体は受動的であることによって能動的である。

ここでヘーゲルは具体例をあげていない。しかし、先に有機的生命は因果性ではとらえられないと言っていた。そこで有機的生命を考えると、それは外的自然に対して受動的であり、外的自然から強制力を受ける。しかし有機体は外的自然の中から栄養分を受け入れ、それを有機体の構成要素に変え、また外的自然に作用して外的自然を変えるという能動性をもつ。こうして、有機体と外的自然との関係は、まず「交互作用」として理解できるのである。(もっとも、有機体の理解のためには、「目的」の概念が必要なので、その論理の解明は「概念論」での課題になる。)

ヘーゲルは、交互作用の「必然性」からさらに「自由」への移行を論じる。交互作用は上記のように相互の因果性である。「因果性は、さしあたり実在的な必然性である。それは、絶対的同一性ではあるが、必然性の区別と、必然性の中で相互に関係する諸規定、諸実体、自由な現実性とは、相互に対立しているような絶対的同一性である」(GW11, 408, 下275)。つまり、交互作用においても、諸実体としての区別に基づく同一性があるにすぎない。しかもここでの「自由な現実性」は、先に見たように、「偶然性」でもある。したがって、「必然性はこのような仕方では内的な同一性である」。しかし「因果性は、この同一性を顕示であり、そこでは実体的な他在という仮象は止揚され、必然性は自由に高められる」(ibid., 同)。すなわち、交互作用によって、

諸実体が相互にもっている内的な同一性が顕示され、諸実体が相互に他在としてある関係が止揚される。ここから、必然性は自由に高められる。すなわち、「必然性が自由になるのは、必然性が消滅することによってではなく、そのまだ内的な同一性が顕示されることによってである」(GW11, 409, 下276)。しかし、この議論だけではまだ自由の論理は示されていない。自由の論理は、「本質論」の枠組みを超えていくものである。

ヘーゲルは、「自由」の論理を示すものとして、新たに次のような「絶対的実体」を提示する。それは、三つの「総体性」という契機をもつ。第一の総体性は、受動的実体であったものであり、「規定性から自己への反省として、定立された有を自己自身の中に含み、その点で自己と同一なものとして定立された全体として、根源的なもの」(GW11, 409, 中276)である。これは「普遍 (das Allgemeine)」である。先の受動的実体がここでは、規定性を受け、定立されながら自己に反省し、自己同一な全体であり、根源的なものとして、「普遍」ととらえられる。第二の総体性は、原因の実体であったものであり、「自己と同一な規定性として全体であるが、しかし自己と同一な否定性として規定されたもの」(ibid., 同)である。これは「個別 (das Einzelne)」であるとされる。先の能動的実体は、他者への作用を通して、その作用が折り曲げられた反作用によって自己を規定するものであった。この意味で、能動的実体は、ここでは否定をとおして自己が規定される、否定的な自己同一性として、「個別」ととらえられる。第三の総体性は、両者の統一としての「特殊 (Besonderheit)」である。これは、「個別性からは規定性の契機を、そして普遍性からは自己内反省の契機を、直接的な統一において含んでいる」(GW11, 409, 中277)。個別性は否定的な自己関係によって規定性を持ち、普遍性は自己内反省として自己同一を保持する。特殊性は両者を統一して、自己同一なものの規定性をなす。

こうして、普遍、個別、特殊という三つの「総

体性」が「一つの同じ反省」として、「完全に透明な区別」であり、「一つの同じ同一性」として把握される。このことによって、普遍の自己内反省としての自己同一性、個別の否定的な自己同一性としての規定性、および特殊の自己同一なものの規定性が、「一つの同じ同一性」としてとらえられる。こうして、受動的実体と能動的実体とが一つの同じものとなりながら、かつ三つの総体性の契機をもつ「絶対的実体」がとらえられる。このような「絶対的実体」の把握が、他者の中にありながら自己のもとにあるという自由の論理を示すための基礎となる。これが、「概念 (der Begriff)」であり、主観性あるいは自由の国である」(ibid., 同)。

Ⅲ 『小論理学』における必然性から自由への移行

『小論理学』における、実体性の相関、因果性の相関、交互作用は『大論理学』の簡潔な要約である。それに対して、「必然性」から「自由」への移行、ないし「現実性」から「概念」への移行の叙述は大変重要な内容を含んでいる。ヘーゲルは次のように言う。

「必然性から、あるいは現実性から概念への移行は極めて困難なものである。というのは、自立的な現実性が、移行において、および他の自立的な現実性との同一性においてのみ、その自立性をもつものとして考えられなければならないからである。こうしてまた概念は最も困難なものである。というのは、概念そのものがまさにこのような同一性だからである。しかし現実的な実体そのもの、原因が、その対自有においては何ものをも自己の内に入りこませようとしないものでありながら、すでに定立された有へと移行する必然性あるいは運命に服従しているのである。この服従はむしろ最も困難なものである」 (§ 159Anm.)。

ここでは、自立的な現実性が他の自立的な現実性との同一性の中で、いかにして自己の自立性を保持しうるのか、という難問があると指摘

される。また、現実的な実体である原因が、自立性を保持する「対自有」でありながら、他のものに媒介された「定立された有」となる必然性に服従すること、このことを理解するのが最も困難なものとされる。要するに、現実的なものが、他の現実性との関係の中であって、必然性のもとにありながら、いかにして自己の自立性を保持でき、自由でありうるのか、という難問である。これは、カントの自由と必然性とのアンチノミーにも直結する問題である。これに対してヘーゲルは次のように言う。

「それに対して、むしろ必然性を思考すること (das Denken der Notwendigkeit) がその困難の解決である。なぜなら、それは、他者のなかで自己自身と合致することだからである。——それは自由にすること (Befreiung) である。それは、捨象という逃避ではなく、現実的なものが必然性の力によって結びつけられている他の現実性の中で、自己を他者としてではなく、自己自身の有と定立としてもつということである。この自由にすることは、それ自身で現存在するものとしては、自我であり、その総体性への発展としては自由な精神であり、感情としては愛であり、享受としては至福である」(ibid.)。

ここでは、「必然性の思考すること」が困難の解決であるとされる。その意味は、必然性を思考すれば、それが自由だということではない。必然性を思考するだけでは、それに従属するだけに終わりがねない。必然性を思考することによって、必然性の思考という構造の中にある「概念」の論理を明らかにすることが問題である。実際、ヘーゲルはこの説明の最後に「概念はそれ自身で必然性の力であり、現実的な自由である」と述べている。「概念」の論理は、現実的なものが他の現実的なものの中で、現実性をもつ必然性にもとづいて自己との合致をつくりあげるということである。「自我」、「自由な精神」、「愛」、「至福」は、他者との関係の中で自己を保持し、自己を実現するものの事例である。問題は、このような自由を実現する「概念」の論理を把握することである。

Ⅳ 概念の論理と自由

1. 概念の論理

「概念 (der Begriff)」は、以上のような「絶対的実体相関」から論理的に生成する。ヘーゲルは「概念論」の「概念一般について」において、概念の生成の過程を次のように言う。「実体の因果性と交互作用を通しての弁証法的運動は、概念の直接的な発生 (Genesis) である。これによって概念の生成 (Werden) が叙述される」(GW12, 11, 下 6)。これは、概念が実体、因果性、交互作用の弁証法的関係の考察から得られる成果とし叙述されるという意味である。こうして、「概念は実体の真理である」(GW12, 12, 下 6)。そして概念は自由の論理を明示する。「実体の規定された相関様式は必然性であるから、自由は必然性の真理として、かつ概念の相関様式として示される」(ibid., 同)。こうして、概念における相関の考察が、自由の論理の考察となるのである。

実体から概念への運動が明らかにしたのは次のことである。すなわち、「実体はただその反対者の中でのみ自己自身と同一であり、このことが二つのものとして定立された諸実体の絶対的同一性を構成する」(GW12, 13, 下 9)。つまり、能動の実体と受動の実体という二つの実体の関係は、両者の絶対的同一性として、その同一性を定立する実体の運動としてとらえられる。しかも、二つの実体の関係としてとらえられた実体の運動が、一つの実体の運動としてとらえられる。これは、「本質論」の最後では「絶対的実体」と表現された。それが「実体の完成」である。「しかし実体の完成はもはや実体そのものではなく、より高次のものであり、概念であり、主体である。実体性の相関における移行は、その相関の内在的必然性によって生じたのである。そしてその移行は、その相関そのものの顕示であり、概念がその相関の真理であり、自由が必然性の真理であるということの顕示である」(GW12, 14, 下 9-10)。こうして、「実体」から「概念」への移行は、「実体」から「主体」への移行を

示す。実体相互の相関は、その「必然性」をとおして、より高次の論理としての「自由」を提示する。

ここでいう「自由」とは、「各々の実体が、その他者あるいは定立された有と直接に合致し、各々の実体はその定立された有を自己自身の中に含み、そのことによってその他者の中で端的に自己と同一なものとしてのみ定立されている」(GW12, 15, 下12)ということである。すなわち、自由とは、他のものと関係しながら、他者の中で自己自身と同一であるということである。

なお、ここではヘーゲルは「概念」の理解について、次のように注意している。「概念は自己意識的な悟性の作用、主観的な悟性と見られてはならず、概念は、即自かつ対自的な概念であり、それは同様に自然および精神の一段階をなす。生命または有機的自然は、そこに概念がはじめて出現する自然の一段階であるが、しかしその概念は盲目的な、自己自身を把握せず、思考することのない概念としてある。このような思考する概念は精神にのみ属する」(GW12, 20, 下18-19)。つまり、「概念」とは、自然の生命にも精神にも共通する論理を示すのである。このことは、概念の自由の理解にとっても重要である。自由とは単なる「自己意識的な悟性」や「主観的な悟性」の自由ではない。現実性の成果としての「概念」、ないし実体の完成として登場した「主体」が、自由の論理を提示するのである。

「概念」は普遍性、特殊性、個別性という三契機をもつ。ここから概念における自由の論理を見ておきたい。

2. 普遍性、特殊性、個別性と自由の論理

概念の第一の契機である「普遍性」は、概念の自己同一性の契機である。しかしその自己同一性は、直接的な同一性でも反省規定としての同一性でもなく、「否定の否定」としての自己同一性である。それは他者への関係を含みながら自己を保持する同一性である。またそれは、他者へと関係をとおして自己を「形成するもの」、「創造するもの」としての自己同一性である。

このような普遍は「自由な威力 (die freie Macht)」であり、「他者を包括する (über sein Anderes übergreifen)」が、強制的ではなく、むしろ他者の中で自分のもとにある (bei sich sein)」(GW12, 35, 下42)。その意味で、それは「自由な愛 (die freie Liebe)」とも「限りない至福」(schränkenlose Selichkeit)とも言われる。「なぜなら、普遍は区別されたものに対する振る舞いを、もっぱら自分自身に対する振る舞いとして行うからである」(ibid., 同)。こうして普遍は、他者や区別されたものに対して自己自身にかかわることとして振る舞うのである。それが「自由な愛」であり「限りない至福」である。

以上のような普遍の論理は、特殊性と個別性との関係でも論じられる。普遍は「総体性」であり、特殊性と個別性とに関係する。この関係は「二重の映現」としてとらえられる。すなわち「一方では外への映現 (Schein nach außen) であり、他者への反省である。他方では、内への映現 (Schein nach innen) であり、自己への反省である」(GW12, 35, 下43)。ここで、一方の「外への映現」は他者に対する区別をつくる。「普遍はこれによって特殊性をもつが、それはより高い普遍の中で解消される」(ibid., 同)。他方の「内への映現」は概念の規定性を外面性から自己へと反転させる。これによって普遍は個別性となる。このような普遍は、特殊性と個別性から切り離された「抽象的普遍」ではなく、特殊性と個別性を含んだ「具体的普遍」であり「高次の普遍」である。ヘーゲルは、「生命、自我、精神、絶対的概念」は「高次の類として普遍」であり「具体的なもの」である (GW12, 36, 下44) と言う。

概念の第二の契機である「特殊性」は、概念の規定性としての規定性である。「特殊は普遍そのものであるが、しかし特殊は普遍の区別であり、また他者への関係であり、外への映現である」(GW12, 37f., 下46)。特殊によって概念の規定性が示される。「しかし、特殊が区別される他者は普遍そのもの以外には存在しない。——普遍は自己を規定する。こうして普遍そのものが特殊である。規定性は普遍の区別であ

る」(GW12, 38, 下46)。普遍はこのように自己を規定して他者としての特殊になる。「普遍は、概念として、普遍そのものであり、かつその反対者であるが、この反対者はふたたび普遍の定立された規定性として普遍そのものであるものである。普遍は反対者を包括し (über dasselbe [Gegenteil] übergreifen), そして反対者の中で自己のもとにある (bei sich sein)」(GW12, 38, 下46-47)。このように、先に見た「普遍」が包括する「他者」は、ここでは「反対者」としての「特殊」が位置づけられる。普遍はその特殊性の契機によって、他者や反対者をも包括し、その中で自己のもとにあるのである。

概念の第三の契機である「個別性」において、概念の諸契機の不可分性が定立される。「個別性の中で先の真の相関関係が、すなわち概念諸規定の不可分性が定立される。なぜなら、個別性は否定の否定として、概念諸規定の対立を含み、かつ同時にその対立をその根拠ないし統一において含むからであり、各規定と他の規定との合致を含むからである」(GW12, 50f, 下67)。このように、個別性が、概念諸規定の不可分性を定立し、その一体性や合致を含むのであるから、この契機によって概念の「総体性」が示されるのである。

ヘーゲルはこの意味での「個別性」をとらえる意義を次のように言う。「生命、精神、神、および純粹概念を、抽象はとらえることができない。なぜなら、抽象はその産物から、個別性を、すなわち個性性 (Individualität) と人格性 (Persönlichkeit) の原理を捨て去り、生命も精神もなく色彩も内容もない普遍性に至るからである」(GW12, 49, 下65-66)。このように、「個別性」をとらえてこそ、先にも「概念」や「主体」の具体例として登場した「生命、精神、神、純粹概念」をとらえることができるという。また、個別性を「個性性と人格性の原理」とも述べている。このように、『大論理学』においても、「個別」こそが「主体」であるという思想がある。

ここから、ヘーゲルは『エンツェクロペディ』第三版 (1830年) での改訂にあたって、「個別、

主体は総体性として定立された概念である」 (§ 163) という言葉を第二版 (1827年) に追加した。ここでは、「個別」が「主体」と言い換えられ、それが「総体性として定立された概念」であることが明確にされる。概念の諸契機が統一された総体性としての「個別」こそが「主体」なのである。

しかし、「個別性」は「概念の自己への復帰」であるだけでなく、「概念の喪失」の契機でもある。「概念は個別性の中で自己の中にあるが、同様にまたこの個別性によって概念は自分の外のものとなり、現実性の中に歩み入る」(GW12, 51, 下68)。ここでは、個別性は概念の諸契機の統一であるよりも、概念が「自分の外」に出て、再び抽象による普遍・特殊・個別の分離となり、それら相互の関係が問われる。ここで言う「現実性」とは概念の諸契機が分離され、また関係づけられることである。ここから個別は「それ自身で有るもの」(Fürsichseiendes), 「一者」となる。普遍性はここでは多くの個別と関係する「個別の共通者」にすぎない。また個別は反省としては「自己内に反省した一者」でもある。しかし個別性は、概念の契機であり、普遍性や特殊性との関係をもつ。ここから、概念の自立的な諸規定とその関係が定立される。それが「概念の絶対的で根元的な分割」としての「判断」(Urteil) である。こうして、「概念」から「判断」への移行が論じられる。

以上から、「概念」が示す「主体」の自由の論理構造についてまとめておきたい。

第一に、「主体」は、他者との媒介を含む自己媒介の構造をもち、他者への関係を自己への関係へと還帰させ、そのことによって自己を形成し、創造するものである。このことは、普遍性の契機が示す「外への反省」と「内への反省」の統一として理解できる。このような意味での動的で具体的な自己同一性が「主体」の特徴であり、自由の第一の契機である。

第二に、「主体」は特殊性の契機によって「外への反省」と自己からの区別を独自の契機としてもつ。ここでの自己からの区別と他者への関

係は、実体のような「威力」や「強制力」による必然的關係ではない。「主体」の他者への関係は、「自由な威力」として「他者の包括」であったとしても、それは「強制的」なものではなく、「他者の中で自己のもとである」という「自由」であり、「自由な愛」であるとされる。「主体」は自らの中から他者への関係をつくりだし、「反対者」をもつくりだす。しかし「主体」は、他者にかかわる事柄を自己にかかわる事柄ととらえ、振る舞うものである。このような、他者への関係が自由の第二の契機である。

第三に、「主体」は個別性の契機によって、自己同一性と他者との関係とを絶えず自己内へと統一する構造をもつ。その意味で「主体」は「総体性」として、自己の多様性を統合し、自己の諸規定を合致させるものである。これが主体の自由の第三の契機である。第一の契機は動的な自己同一性の保持であり、第二の契機は自己からの区別と他者への関係である。第三の契機は、その統一として、他者への関係において自己と同一であり、他者への関係を自己への関係として、自己を維持し発展させることである。

しかし同時に、「主体」は個別として、自己の契機を分割し、その分割されたものを結合する「判断」への展開を内包している。これは、自由な主体がその主体性や自由を喪失することを意味する。しかし、自己の分割を通して自己の統一を形成し、主体が客体とかかわって、客体の中から自己を実現することも自由の重要な側面である。

そこで、次に、主体が客体と関わる中での自由の実現として、「目的論」を考察したい。

V 目的論における自由

1. 目的論における自由と必然性

『大論理学』の第3編「概念論」第2部「客観性」の第3章「目的論」(Teleologie)の冒頭で、ヘーゲルは次のように述べている。「合目的性が認められるところでは、その創始者(Urheber)としての悟性が想定され、それゆえ

目的のために概念の固有の自由な現存在が要求される」(GW12, 154, 下226)。すなわち、合目的性が認められるところでは、目的を立てる概念の自由が要求されるのである。ここから、ヘーゲルは、「機械論」(Mechanismus)と「目的論」(Teleologie)との対立を論じる。そして、この対立に関係するものとして、「作用原因」(causa efficientis)と「目的原因」(causa finales)との対立、および「決定論を伴った宿命論」と「自由」とのアンチノミーを述べている。

以上の議論は、小論の最初でとりあげた『哲学史講義』における「人間の自由と必然性の対立」に対応する。すなわちヘーゲルはそこで、「人間の自由と自然の必然性との対立」および「目的原因と作用原因との対立」を、近代哲学の問題としてあげていた。この問題が、『大論理学』の「目的論」において考察されるのである。

ヘーゲルは、客観的世界が「機械的原因」と「目的原因」とを示す場合、その両者のいずれが「真理」であるかを問うことが重要であると言う。そして「目的関係(Zweckbeziehung)が機械的關係(Mechanismus)の真理であることは、すでに証明された」(GW12, 155, 下227)と述べている。その意味を考えてみよう。

「客観性」の第1章で考察される「機械的關係」においては、物質的なものや精神的なものの伝達や抵抗などにおける規則性や法則的な必然性が論じられる。第2章で考察される「化学的關係(Chemismus)」においては、気象の相関や性的相関などのような緊張しあう客観の両項の中和的統一が論じられる。ヘーゲルは、第3章の「目的論」において、これらをふり返って、「機械的關係と化学的關係の両者は、自然必然性のもとに一括される」(GW12, 155, 下227)と言う。ここでの「自然必然性」とは先に見た「相対的必然性」のカテゴリーに対応するものである。それは、「或る事柄のすべての条件が完全に現存するならば、その事柄は現実の中に歩み入る」(GW11, 387, 中240)ということであり、事柄にとって外的な諸条件によって決定されることである。

それに対して、目的論は「より高い原理」をもつ。すなわち目的論は、「自分の自己決定 (Selbstbestimmung) を端的に確信し、機械的關係の外的に決定されること (das äußerliche Bestimmtwerden) からは絶対に脱却している自由の原理」(GW12, 157, 下230)をもつ。このようにして、機械的關係や化学的關係においては、自然や精神の事柄はその外的な諸条件によって決定されるのに対して、目的論においては目的の自己決定がある。こうして、ここでは自然や精神の必然性に対して、その真理としての自由の原理が登場するのである。それは、先に見た「実体」の必然性から「概念」の必然性への移行を、「客観性」において改めて具体的に示すものである。

なお、ヘーゲルは第3章「目的論」のまえがきで、「哲学をめぐるカントの偉大な功績の一つは、相対的ないし外的合目的性と内的合目的性との間に立てた区別にある」(GW12, 157, 下230-231)として、カントを評価する。外的合目的性は、ヘーゲルの「目的論」において論じられるものであり、内的合目的性は「生命」において論じられるものである。そして、目的的關係に関連して、ヘーゲルは、カントの『純粋理性批判』『弁証論』における「自由と必然性とのアンチノミー」、および『判断力批判』⁶⁾における「反省的判断力のアンチノミー」を取り上げる。前者の「自由と必然性とのアンチノミー」は小論の最初に触れたとおりである。後者の「反省的判断力のアンチノミー」とは、第一の格率としての「物質的な物とその形式のすべての産出は、単なる機械的な法則に従って可能なものと判定されなければならない」という命題と、第二の格率としての「物質的な自然のいくつかの産物は、単なる機械的な法則によって可能であるとは判定されえない」という反対命題との対立である (§79)。カントは、この両命題は、自然研究のための「統制的原理」であって、互いに矛盾するものではない、と言う。

これに対してヘーゲルは、カントによるアンチノミーの解決は、両命題を主観的な格率とす

るものであって、十分なものではないと批判する。この点は、カントによる「自由と必然性のアンチノミー」の解決に対するヘーゲルの批判と同様である。しかし、「反省的判断力のアンチノミー」とは、機械的關係と内的合目的性(生命)との矛盾であるから、その解決はヘーゲルの「生命」の論理を踏まえなければならない。ヘーゲルの「目的論」においては、外的合目的性における必然性と自由とが問題になる。

ヘーゲルは、「目的關係は、客観性を通して自己を自己自身に合致させる自立的な自由な概念の推理である」(GW12, 159, 下234)と言う。つまり、目的は自由な概念として、客観性を通して自己自身を実現するのであるが、ここには、目的—客観性—目的の実現という推理構造が成立する。ここで、機械的關係および化学的關係は、外面的に決定される必然的な關係であるからこそ、目的の自己実現としての自由の基礎となる。「機械的あるいは化学的技術は、外面的に決定されるという性質によって、自ずから目的關係に自分を提供する」(GW12, 160, 下235)。つまり、「目的」は機械的あるいは化学的技術を「手段」として、「目的の実現」をはかるのである。ここで、目的は最初は「主観的目的」である。ヘーゲルは「目的論」において、この「主観的目的」、「手段」および「実現された目的」を具体的に考察する。

2. 主観的目的, 手段, 実現された目的

目的論では外的合目的性が主題であり、目的は客観的世界の外にある「主観的目的」である。「目的は、自己を外面的に定立しようとする本質的な努力ないし衝動として、主観的概念である」(GW12, 160, 下235)。このような主観的概念である目的は、客観的な世界を自分の前にもつ。「目的は、客観的な、機械的世界と化学的世界とを自分の前にもち、目的の活動は眼前のものとしてのこの世界に関係する」(GW12, 161, 下237)。ここに目的の有限性がある。目的はまだ「まったく世界外的な現存在 (ein wahrhaft außerweltliche Existenz)」(ibid., 同)である。

そこで、目的の運動は客観の直接性を止揚して、客観の中で自己を実現する運動であるが、同時にそれは目的の主観性を止揚する運動である。ここでは、目的の「定立作用」は同時に「前提作用」であって、目的を定立することは客観を前提することである。そこで、目的が自己を保持しながら客観と関係するために必要とされるものが「手段」である。

「目的は手段を通じて客観性と結びつき、この客観性の中で自己自身と結びつく」(GW12, 162, 下239)。ここでは、手段(Mittel)が媒介項(Mitte)となって、目的—手段—客観性(目的の実現)という推理が成立する。「手段とは、目的そのものと目的の実現とに対して無関心な、外面的な定有という姿態をもつ媒介項である」(GW12, 163, 下239)。手段は、目的に対して外面的な定有であり、「単に機械的な客観」(GW12, 163, 下240)である。しかし「手段の客観性は、目的規定の具体化のために普遍性となっているその目的規定のもとに包摂されている。手段においてあるこの目的規定をとおして、手段はいまや、最初はまだ無規定な客観性である他の項に対して、包摂するものである」(ibid., 同)。つまり、目的規定が手段を包摂し、手段が客観性を包摂する。ここで、目的はまだ純粋な主観性であり、それが活動性である。このような目的の活動性と客観性とを媒介するものとして、目的によって規定された客観が手段となる。手段はこのような媒介項として、目的—手段—客観の推理の全体を含んでいる。その意味で、「全体的な媒介項がそれ自身で推理の総体性である」(GW12, 164, 下241)。ここでは、「目的を通しての客観の規定性」(ibid., 同)によって客観が手段となる。この手段は客観でありながら目的によって貫かれており、目的の伝達を受け入れる。このような客観としての手段を通して、目的が実現されるのである。

目的—手段—客観という関係において、「この関係における目的の活動の過程は、機械的關係ないし化学的關係の過程にほかならない。このような客観的な外面性において、以前の相関

関係が登場する。しかしそれは目的の支配のもとにある」(GW12, 165, 下243)。目的がまず最初にあるだけでなく、手段によって客観を加工する過程を目的が支配し、そして客観において目的が実現されるのである。したがって、目的論における推理では、「目的がその真の媒介項であり統一であることが示された」(GW12, 165, 下243)。

しかし、目的が実現できるのは、目的のための手段の設定の巧みさによる。ヘーゲルはこのことを「理性の狡知」と呼ぶ。「目的が自己を客観との間接的な関係の中におき、自己と客観との間に他の客観を挿入することは、理性の狡知(die List der Vernunft)と見ることができる」。ここでは、目的は外面的な客観を前提にし、目的の実現を客観の機械的關係や化学的關係に委ねる。「しかし目的は、ある客観を手段として引きだして、自己の代わりにその客観に働き疲れさせ、困憊させ、客観の背後で機械的な強制力(Gewalt)に対して自己を保持するのである」(GW12, 166, 下244)。ここでの目的の「理性的性格」(Vernünftigkeit)は、目的の実現のために、目的—手段—客観という推理を成立させる手段の定立にある。目的にとって外的な手段がかえって目的の理性的性格を示すのである。「手段において、目的の中にある理性的性格そのものが、このような外的な他者の中で、まさにこのような外面性を通して、表わされている」(GW12, 166, 下244-245)。ここからヘーゲルは次のように言う。

「その限りで、手段は外的合目的性の有限な目的よりも高次のものである。——鋤は、食の享受が直接に尊い以上に尊いものである。たとえば食の享受が鋤によって準備され、それが目的であるとしてもそうである。直接的な食の享受は消え去るものであるが、道具は保存される。人間は、たとえその目的に関しては自然に従属するとしても、道具において自然に対する威力(Macht)をもつのである」(GW12, 166, 下245)。

人間の食の享受という目的は、食べなければ生きられないという自然の必然性に従属したも

のである。しかし、食料生産のための道具は、人間に自然に対する威力を与えるのであるから、人間の有限な目的よりも手段としての道具の方が尊いと、ヘーゲルは言うのである。

3. 目的論における自由と、外的合目的性の問題点

ここからヘーゲルは、目的論における自由について次のように述べる。

「目的は機械的過程の外にあるだけでなく、機械的過程の中においても保持されるのであり、この過程の規定である。目的は概念として、客観とその過程に対して自由に現存在するものであり、自己自身を規定する活動である。このような目的は、機械的關係の即自かつ対自的に有る真理であるから、機械的過程において自己自身とのみ合致するのである」(GW12, 166, 下245)。このように、目的は客観の機械的過程においても自己を保持する点で、目的は、「他のものの中で自己自身と合致する」という「自由」である。また目的の実現過程は、機械的關係が「外的に決定される」必然性であるのに対して、この機械的關係を支配する「自己決定」の過程であるという点でも「自由」の現存在である。

またヘーゲルは、目的という概念の自由について次のように言う。「目的論的移行において、概念は、それ自身が原因として、客観性とその外面的な規定可能性に対する絶対的な、自由な具体的統一として、現存在するものである」(GW12, 167, 下246)。このように、目的は概念として、外面的に規定可能な客観性から、目的のための手段を引きだし、この手段を通じて外的な客観の中で自己自身を実現するという仕方、「自由な具体的統一」をつくし出している。以上のことは、概念としての目的の自己実現の自由を示している。

しかしまた、ヘーゲルは外的合目的の問題点を指摘する。それは、目的と手段、および手段と客観の關係が外面的にすぎないということである。まず、目的と手段との關係では、目的は客観に直接に關係することができないので手段

を挿入する。「しかしこの手段もまた、すでに目的によって規定された客観である。この手段の客観性と目的論の規定との間に一つの新たな手段が挿入され、そしてこれが無限に続く。こうして、ここに媒介の無限進行が起こる」(GW12, 168, 下248)。すなわち、目的が設定した手段はすでに目的によって規定された手段である。その手段は目的による規定と客観性との双方の性格をもたなければならない。しかしこの目的論の規定と客観性とが両立するとは限らない。そこで、両者を媒介するためにさらに新たな手段が必要になるというのである。これは、手段を改良するための手段の必要性などとなる。同様に、「同じことが、他の前提に関しても、まだ無規定な客観に対する手段の關係の中も起こる。両者はまったく自立的なものであるから、両者はただ第三者の中でのみ結合されうるのであり、これが無限に続くのである」(ibid., 同) これは、手段が外的客観に対して適切に作用するかどうかという問題である。ここでも手段の改良のための新たな手段などが必要になる。

例えば、農耕のための手段として鋤が手に入ったとしても、その鋤の性能が良いとは限らない。そこで鋤の性能を改良したり、使い易くしたりするための新たな手段が必要になる。その改良も、鋤の重さや大きさなどの変更による使い易さの改良(目的—手段の關係)や、鉄部の強度や鋭さなどの改良による性能の改善(手段—客観の關係)もある。また鋤を馬や牛に引かせなど、新たな手段の導入もある。こうして、鋤の場合においても新たな手段の導入は、限りなく続く。

こうして、手段についても目的の実現についても「媒介の無限進行」が存在する限り、手段は常に不完全であり、目的の実現も不完全である。ここに外的合目的の問題点の一つがある。しかしそれだけではない。

ヘーゲルは、外的合目的性においては、実現されるのは手段のみであり、真の目的は実現できないと言う。「家や時計は、その作製のために止揚される道具に対しては、目的と見られる」。

しかし、「目的の現実性をなしている石材や角材、あるいは歯車や心棒など」について言えば、「それらは、それらの使用と消耗によってのみそれらの使命を果たしているにすぎず、それらの否定によってのみ、それらがあるべきものに一致するにすぎない。それらは、自己規定を単に外面的にもつにすぎないので、目的と肯定的に合一するのではなく、単に相対的な目的にすぎず、本質的にはそれらもまた単に手段にすぎないのである」(GW12, 169, 下249)。つまり、家や時計が目的であるといっても、その素材をなしている石材や角材、あるいは歯車や心棒などは、使用され消耗されるものであり、家や時計も使用され消耗されるものであるから、それらは単に相対的な目的であり、本質的には手段にすぎないのである。このように、外的合目的性においては、目的と手段の相対性は明らかである。目的として定立されるものも、あくまでも別の目的に対する手段にすぎない。家や時計は、その制作が目的とされ、そのための手段が工夫される。しかし、家や時計はあくまでも人間の生活のための手段にすぎない。

ここからヘーゲルは次のように言う。「以上の結果として次のことが明らかになった。すなわち、外的合目的性は、単にようやく目的論の形式をもつにすぎず、それは本来的に単に手段に到達するにすぎず、客観的な目的には到達しないということである。なぜなら、主観的な目的が外面的で主観的な規定にとどまっているからである」(GW12, 169, 下250)。

すなわち、外的合目的性において目的となる食の享受や家や時計などは、相対的な目的にすぎず、それ自身が人間の生活のための手段である。また、外的合目的性の「目的論」では、目的の支配のもとにある機械的關係や化学的關係がとらえられているにすぎない。手段と外的客観とが関係し合う機械的過程や化学的過程に対して、目的は外面的で主観的な規定にとどまる。つまり、目的が客観の中に実在することにはならないのである。

それに対して、このような外的合目的性を乗

り越えるものは、「内的合目的性」である。それは、生命体の有機的組織において実現される。生命体は、その有機的組織において、生きるという目的や類の保存という目的を内在化させている。このような有機的組織は、『大論理学』では、理念論の「生命」において論じられる。つまり、ヘーゲルは、「客観性」における「機械的關係」および「化学的關係」において、外面的に決定されるという論理を論じ、それを踏まえて「目的論」において外的合目的性の論理を論じた。そして、「理念」における「生命」において内的合目的性を論じる。こうして、カントが機械論と目的論(内的合目的性)のアンチノミーとして論じた問題を、「客観性」から「生命」に至るより高度な論理へと進展する階層構造として論じる。このことによって、そのアンチノミーを解決しようとするのである。

以下では、「生命」の内的合目的性を踏まえ、また「認識」における「真理の理念」(理論的理念)を踏まえて論じられる「善の理念」(実践的理念)における自由の実現について考察したい。

VI 善の理念における自由

「主体」の自由は、理念論における「善の理念」でも論じられる。ヘーゲルにとって「理念」とは、主観性と客観性との統一であるが、それは二通りの意味をもつ。「理念は、第一に、単純な真理であり、普遍的なものとして、概念と客観性との同一である」(GW12, 177, 下263)。理念は、普遍的なものであり、概念と客観性との同一性であり、現実的なものを現実的なものたらしめる真の实在である。これが理念の第一の意味である。そして第二に、理念は主観性と客観性、ないし主体と客体とが関係する過程である。ヘーゲルは次のように言う。「第二に、理念は、単純な概念のそれ自身である主観性と、それから区別される客観視との関係である。前者は本質的にこのような分離を止揚しようとする衝動であり、後者は無関心的な定立された有であり、即自かつ対自的には空しい存立である。

理念はこのような関係として、自己を個性とその非有機的自然へと分離し (dirimieren)、この非有機的自然を再び主体の支配力 (Gewalt) のもとへ連れ戻し、最初の単純な普遍性へと復帰する、という過程である」(GW12, 177, 下 263-264)。

このような「過程」として、「生命」と「認識の理念」(真理の理念と善の理念)とが論じられる。「真理の理念」である「理論的理念」は客観的世界から規定された内容と充実を取り入れる。それに対して、「善の理念」である「実践的理念」は、主観的概念こそが現実的であるという確信をもち、自らの概念を客観的世界の中で実現しようとする。ここで、「概念のうちに含まれており、概念に等しく、そして個別的な外面的現実性の要求を自己のうちにもった規定が、善 (das Gute) である」(GW12, 231, 下 348)。つまり、概念が自己実現しようとする要求の規定が「善」である。善を実現しようとする「善の理念」は「認識の理念」よりも高次であると、ヘーゲルは言う。「なぜなら、善の理念は普遍的なものという品位をもつだけでなく、まったく現実的なものという品位をもっているからである」(ibid., 同)。真理の理念が把握した普遍的なものに基づいて、善の理念はさらに現実的なものを実現しようとするのである。

ここでも、概念は目的の活動である。ここで、「目的の活動は、自己自身の規定を定立し、外的世界の諸規定を止揚することによって、外的現実性の形式における實在性を自己に与えることである」(GW12, 231, 下 348)。そして、外的現実の中で「善」を実現しようとする概念は「意志」として活動する。「意志の理念は、自己決定するものとして、それ自身で自己自身の中に内容をもつ」(ibid., 同)。しかし、ここでの目的の活動は、やはり「目的論」で論じられた外的合目的性の推理、つまり目的—手段—外的現実性である。善も、有限な目的としては外的現実性の中で偶然性に支配される。また善は内容上は制限されたものであるから、種々の善が存在する。

そこで、「現存在する善は、外面的な偶然性に

より、また悪による破壊を被るだけでなく、善そのものの衝突や抗争によっても破壊を被る」(GW12, 232, 下 350)。それだけではない。「善の主観性と有限性は、客観的世界を前提にしているということにあり、客観的世界は別の世界としてそれ自身の道を歩む。このような善にとって前提された客観的世界という側面から、善の実現そのものが困難にさらされ、それどころか不可能にされてしまう。こうして善は当為 (ein Sollen) にとどまるのである」(GW12, 232f, 下 350)。このような当為にすぎない善は、「要請 (ein Postulat) 以上のものではない」(GW12, 233, 下 350)。このような「善の理念」は、カントの道徳性の立場でもある。ヘーゲルは、『精神の現象学』における「道徳的世界観」への批判の議論を引きながら、次のように言う。「二つの世界がまだ対立している。一方は透明な思想の純粋な国であり、他方は外面的に多様な現実性という基盤にある客観性の国であり、閉じられた闇の国である」(ibid., 同)。この二つの世界の対立は「解消されない矛盾」である。

では、善の理念におけるこのような矛盾はどのようにして解決できるのであろうか。ヘーゲルは次のように言う。「実践的理念にとってまだ欠けているものは、本来的な意識の契機である。すなわち概念の中での現実性の契機がそれ自身で外面的な有の規定に到達しているということが欠けている。——この欠陥はまた、実践的理念にとってまだ理論的理念が欠けていると見ることができる」(GW12, 233, 下 351)。つまり、実践的理念が善を実現しようとするにあたって、まだ客観的な現実世界を概念的に把握しきれておらず、理論的理念を欠いたままで実践的理念の提起になっていることである。

したがって、「意志がその目標に到達に阻まれているのはただ次のことにのみある。すなわち、意志が自己を認識から分離して、外的現実性が意志によって真に有るもの (das Wahrhaft-Seiende) という形式を獲得していないということである。したがって、善の理念はその補完を真理の理念にのみ見いだすことがで

きる」(GW12, 233, 下 351)。ここで必要なことは、理論的理念と実践的理念との結合である。実際、カントの道徳的世界観においては、必然性が支配する現実世界と、意志の自由に基づく道徳の世界とが分離され、現実の世界についての理論的認識と、道徳の世界における意志決定とが分離されていることによって、両者が「解消されない矛盾」となったのである。

ここから、ヘーゲルは次のような実践的推理を論じる。「行為の推理においては、一方の前提は善という目的の現実性に対する直接的な関係であって、ここでは目的が現実性を支配する。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, 下 351)。この二つの前提を結合して、目的である概念が手段を通して客観性を獲得する。これは、先に見た「目的論」の外的合目的性と同様の目的—手段—現実性という推理である。しかし先に見た推理だけでは、善の実現は困難や不可能性に陥ったのである。

では、この「行為の推理」は先の推理とどこが異なるのであろうか。第一に、善である目的は、外的現実性に対してまったく外的なものではない。善の目的は、理論的理念と結合して、外的現実性の「真に有るもの」を獲得している。つまり善の実現を目指す意志は、現実性の「真に有るもの」を認識した意志である。第二に、善の目的の手段となる現実性は、現実性の「真に有るもの」の認識をもとにして手段として設定される。それは、目的を内在させながら外的現実性に立ち向かう力をもった手段である。第三に、手段である現実性と外的現実性とは「真に有るもの」に基づく同じ現実性であり、目的を担った手段の現実性が外的現実性を変化させる。こうして、「客観的概念の活動性によって外的現実性は変化させられ、これによって外的現実性の規定は止揚される」(GW12, 235, 下 354)。

以上から、善の理念における自由が明らかになる。「善の推理」における第一の前提とともに第二の前提も否定される。それは他在の止揚である。「それによって、目的の直接的な実現は、

即自かつ対自的に有る概念として、初めて善の現実性となる。なぜなら、概念が、他者とではなく、自己自身と同一なものとなり、このことによってのみ自由な概念として定立されるからである」(GW12, 234, 下 352)。目的である概念の活動性によって、客観的概念と直接的現実性との同一性が定立される。ここに、外的現実性の中での善の概念の自己実現という自由が成立する。こうして、「主体は、いまや自由な、普遍的な自己同一性としてあることになる」(GW12, 235, 下 354)。これが、「善」の理念を実現する「主体」の自由である。

以上のように、ヘーゲル論理学における自由とは、主体が「他のものの中にありながら、ただ自己とのみ同一なもの」として自己を定立することである。この「自由」は、主体が他者との関係性を形成しながら、客観的現実の必然性を踏まえて、客観的な現実の中で自己実現を行うことにある。このような自由の論理が、ヘーゲル哲学そのものを自由の哲学として展開する基礎となるのである。

注

- 1) これらについては、牧野広義『自由のパラドックスと弁証法』青木書店、2001年、参照。
- 2) G. W. F. Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, III, Werke 20, Suhrkamp Verlag, S. 68f.
- 3) Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von R. Schmidt, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag. カント『純粋理性批判』高峯一遇訳、河出書房新社。引用では、第一版(A)と第二版(B)のページ数を記す。
- 4) G. W. F. Hegel, Wissenschaft der Logik, Gesammelte Werke, Bd. 11, 12, 21, Felix Meiner Verlag. 引用では、同書のPhilosophische Bibliothek版(Felix Meiner Verlag)に従ってドイツ語の綴りは現代のものに変え、大全集の略号GWの後に巻数(有論第一版はWG11, 本質論と概念論はWG12, 有論第二版はWG21)とページ数を記す。邦訳は武市健人訳『大論理学』全3巻4冊(有論は第二版)、岩波書店、および寺沢恒信訳『大論理学』全3巻(有論は第一版)、以文社、を参照した。引用では、有論第一版は寺沢訳の巻(上)と、他は武市訳の巻(上1, 上2, 中, 下)とページ数を記す。

5) G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil Die Wissenschaft der Logik. Mit der mündlichen Zusätzen, Werke in zwanzig Bänden Bd. 8, Suhrkamp Verlag. ヘーゲル『小論理学』上・下, 松村一人訳, 岩波文庫。引用ではパラグラフ § を記す。

6) Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, hrsg. von K. Vorländer, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag. カント『判断力批判』篠田英雄訳, 岩波文庫。引用ではパラグラフ § のみを記す。

(2014年7月18日掲載決定)