

論文

イェナ時代初期のヘーゲルにおける哲学の端緒構想

——論理・意識・歴史——

飯泉 佑介

1. はじめに——哲学の端緒という問題

哲学が一つの完結した体系であるならば、そうした哲学はいかにして始められるべきなのか。いわゆる端緒問題 (Anfangsproblem) は、カント哲学以降の新しい形而上学の方向性を見定めようとしていた1800年前後のドイツの哲学者たちにとって、懸案の的だった。1801年にイェナ大学の哲学教員としてキャリアをスタートさせたばかりの G. W. F. ヘーゲルにとっても同様である。しかし、この時期のヘーゲルの端緒に関する考え方は、形態や目的の異なるテキストに断片的に記されているだけで、まとまった形をとっていない。それは、後期ヘーゲル哲学の代表作『大論理学』 (*Wissenschaft der Logik*, 1812–16年) が、「学は何から始まらなければならないか」という議論、いわゆる「端緒論」から始まるのとは対照的である (GW11, 33, GW21, 53)¹。

イェナ時代初期にまとまった「端緒論」が残されていないことは、若き哲学者がまだ哲学の始め方/始まり方を見定めていなかったことを表しているだろう。しかし、だからと言って、当時のヘーゲルは暗中模索だったと単純に片付けることはできない。その内容を注意深く考察するならば、分散したさまざまな着想を統合的に理解する一定の方向性を見出すことができるからである。そこで本論では、イェナ時代初期のヘーゲルによる哲学の端緒に関する考え方を「思弁的導入」論、「主観的導入」論、「世界歴史における哲学の登場」論に区別した上で、当時のヘーゲルによる統合的な端緒構想を再現することを試みる。すなわち、三つの構想の相互関係を解明し、イェナ時代末期に執筆された著書『精神現象学』 (*Phänomenologie des Geistes*, 1807年) への接続を見通すことで、真の哲学はどのように始められるべきかという問題に関するヘーゲルの最初期の応答を明らかにするのである。

結論としては、次のような三段階の端緒構想が示される。すなわち、(1) 対立と分裂に満ちた近代の精神文化に

おいて、それらを統一する唯一の哲学——「学」としての哲学——が登場し (「世界歴史における哲学の登場」論)、(2) そうした歴史的背景のもとで、哲学の外部からその内部への「意識」ないし「主観」の「導入 (Einleitung)」が遂行される (「主観的導入」論)。こうして「学」としての哲学が生成された後に、(3) 哲学の内部で、論理学から形而上学への移行が遂行される (「思弁的導入」論)。

こうした本論の主張は、「思弁的導入」論から『精神現象学』への直線的発展を想定する主流の解釈とは立場を異にする。確かに論理学における「思弁的導入」は自己否定的な反省の運動を示すという点で『精神現象学』の方法論的側面を先取りしているが、すでに哲学の内部に位置付けられている論理的考察は、哲学一般への導入という役割を果たすことはできない。代わって本論では、「主観的導入」論と「世界歴史における哲学の登場」論こそ、『精神現象学』へと至るヘーゲル独自の構想の主軸であることを指摘する。この構想は、ヘーゲルにとって、世界史、わけでもヨーロッパの思想と文化の歴史の帰結としての近代ドイツでこそ本来の哲学が始まること、また、(論理的な意味で) それと同時に個人にとっての哲学が始まること、そして、両者が重ね合わさって哲学の「端緒」を形成することを表しているのである²。

本論は次のような順序で論じる。はじめに、M. バウムによる端緒構想の整理を確認する (2)。次に、「思弁的導入」としての初期イェナ論理学に強調点を置くデュージングの解釈を検討し、それが本来の意味では「哲学への導入」と呼びえないことを指摘する (3)。そして、「哲学への導入」が「主観的導入」論であることを論じ、その具体的な様相として「哲学的批判」と「反省の無化」について考察する (4)。さらに、「世界歴史における哲学の登場」論の内実を考察し、「主観的導入」論との関係を明らかにする (5)。こうして解明された統合的な端緒構想がもつ意味については、最後に若干触れることにしたい (6)。

2. 二つの「導入」と哲学の「登場」 ——バウムの整理に従って

イェナ時代初期のヘーゲルの哲学的テキストは、シェリングと共同発行していた『哲学批判雑誌』(Kritisches Journal der Philosophie) 所収論文及び『差異論文』(1801年)と、イェナ大学におけるさまざまな講義断片や草稿に大別することができる。これらのテキスト群の中には、哲学の端緒に関わる論述が少なくない。だが、それらは内容からしても形態からしても多様であり、そうした雑多なモチーフを统一的に捉えることができるのかどうかは自明ではない³。

そこで取り上げたいのは、1801/02年の講義草稿に関するバウムの先駆的な考察である。バウムは、このテキスト群を詳細に分析することによって、そこに端緒に関する三つの構想があることを突き止める。すなわち、①有限な認識としての論理学が無限な認識としての形而上学へと移行する「思弁的導入」、②有限な立場に立つ「主観」が客観的で絶対的な哲学へと到達する「主観的導入」、③近代世界の対立や分裂が哲学によって統一される「世界歴史における哲学の登場」、である(Baum, 1980, 122-123)⁴。本論では、以上のバウムの整理に基づいて、イェナ時代初期の統合的な端緒構想を再構成することを試みるが、その前に確認すべきことがある。バウムは、これらを「哲学への導入」に関わる三つの「諸機能(Funktionen)」と捉えるだけで、その相互関係には注意を向けていない。無論、ヘーゲル自身、明確に説明していない以上、「唯一の哲学」に対する複数の入口があったと考えることは可能かもしれない。しかし、具体的にその関係性を検討するならば、諸構想が同じ事柄の諸側面として同時に成り立つとは考えにくいことがわかる。例えば、ヘーゲルは、「思弁的導入」を担う「論理学」を「学」としての哲学の内部に位置付ける一方で(本論第3節)、「主観的導入」論や「世界歴史における哲学の登場」論を哲学そのものの「産出」に関係付けている(本論第4節及び第5節)。果たして、未だ「産出」されていない哲学の内部で何らかの「導入」が機能することがあるだろうか。そうでないとすると、諸構想の間には明らかに、論理的及び時間的な前後関係が存すると想定せざるをえない。こうした見通しを踏まえて、本論では、バウムの整理を便宜的に援用しながら、これらの端緒構想の相互関係の考察へと歩みを進めていきたい。

まずは、それぞれの構想の内容を確認していこう。はじめに、「思弁的導入」論である。この「導入」は、1801/02年の「論理学・形而上学(Logica et Metaphysica)」講義で明示される論理学の役割を指している。一般にイェナ時代の論理学というと1804/05年の『イェナ体系構想II』における中期イェナ論理学が知られているが、この中期論理学

が、三部構成の最初の「単純な関係」節からしてすでに「無限性」(GW7, 28-36)を対象としているのに対して⁵、1801/02年の初期論理学の主題は「有限な認識」の諸形式に尽きる。そして、この「有限な認識」としての論理学から「無限な認識」としての形而上学へと移行する際に、その移行が「思弁的導入」と解されるのである。本論では「思弁的導入」を考察するため、初期イェナ論理学のみを取り扱う⁶。

次に、「主観的導入」が主題的に論じられるのは、1801/02年冬学期の「哲学入門(Introductio in Philosophiam)」講義の断片の一つ、「これらの講義は…」から始まる断片である。そこでヘーゲルは、本来の哲学から区別された「経験的なもの」としての「哲学的思考(Philosophieren)」を想定した上で、この「哲学的思考」によって「主観的なもの」は「極めて多様な主観的立場から出発し」、「哲学の〔中の〕客観的なものについて理解をもたせる」ことができると主張する(GW5, 259)。バウムはこうした「導入」を、非哲学的な諸主観を哲学へと導く「教授法的(didaktisch)課題」と解釈しているが(Baum, 1980, 121)、どのようにして「導入」が成り立つかという内実には立ち入っていない。そこで本論では、「主観的導入」の具体相として、いわゆる「批判論文」(1802年)と『差異論文』を参照する。そして、両論文を考察することで、「主観的導入」論には、諸々の哲学同士の相互批判と「反省」能力それ自身の自己破壊という二つの側面があることを指摘したい。

最後の「世界歴史における哲学の登場」論は、イェナ時代初期のさまざまなテキストに分散している。それは、要言するならば、古代から近代までの歴史を貫徹して世界精神が展開し、その結果として哲学が成立するという一種の歴史哲学の構想である。例えば、「哲学入門」断片では、世界歴史によって「個人」と「客観的世界」が対立していない「絶対者」が「産出」され、「哲学の全体を解明し産み出す」といわれている(GW5, 260)⁷。また、「論理学・形而上学」断片の冒頭では、「民族の精神における新たな人倫」もしくは「新たな教養形成(Bildung)」が論じられている(GW5, 269)。古い人倫から新しい人倫への移行が進む中、「内的世界」で完結している哲学は「外的世界」においても調和をもたらすのである。両者は用いている語彙は異なるとはいえ、同じ事態を指している。つまり、不調和や分裂に付きまとわれた「人倫」ないし「精神」は、それらを統一するために哲学を要求し、それらを通じて哲学を産出するのである。そのため、この論点に関しては、対立や分裂に満ちた時代が絶対的な哲学を要求するという「哲学の欲求」論との連関が注目されなければならない。

以上の端緒構想は、いずれも、「有限なもの」が自己否定(無化)を経て「無限なもの」に移行するという共通の

運動構造をとっている。ここでの「無限なもの」とは、例えば、プラトン主義における「イデア」のような、「有限なもの」から乖離した超越的なものではない。その場合、「無限なもの」の名の下で、実際には「有限なもの」によって限定されたもの、つまり、限界を有するものが想定されている。しかし、真の「無限なもの」は限界をもたないはずであるから、単に「有限なもの」から乖離しているのではなく、「有限なもの」を自らの契機（構成要素）として含んでいなければならない。これがヘーゲルの考える「有限なもの」と「無限なもの」の関係、すなわち、「無限性」の基本的な構造である。

このような発想の起源は、すでにイェナに移る前のフランクフルト時代の「合一哲学」に見出すことができる。この時期のヘーゲルは、「無限なもの」としての神と「有限なもの」としての人間との関係を「愛」や「生」に即して考察しており、その末期には独自の「形而上学的考察」によって「結合と非結合との結合（die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung）」（GW2, 344）を主張していた⁸。「有限なもの」の契機を含んだ「無限なもの」の構造を表すこの定式は、イェナ時代初期の「同一性と非同一性との同一性」としての「絶対者」（GW4, 64）という考え方の源になったと考えられる。

このような「無限性」の構造を、ヘーゲルはさまざまな事柄のうちに見出している。それゆえ、「有限なもの」の自己否定を通じた「無限なもの」への移行という構造にのみ着目すると、イェナ時代初期における三つの端緒構想の差異は度外視されてしまう。したがって、これらの構想の相互関係を解明するためには、「有限なもの」と「無限なもの」がどのような内容に即して看取されているかという点に留意しなければならないのである。

それでは、上記の三つの端緒構想に関して、どのような相互関係が成立していると言えるだろうか。この問題に対して初めに参照されるべきは、ヘーゲル論理学を中心とした発展史研究である。1960年代以降に隆盛した発展史研究では、とりわけ「思弁的導入」論が重視されてきた。なぜなら、「哲学への導入」を担うとされる『精神現象学』は次のような経緯で成立したと考えられてきたからである⁹。(1) もともとイェナ時代初期の論理学は、形而上学に移行するだけでなく、「学」としての哲学への「導入」という役割を与えられていた。(2) 中期の体系構想では、論理学の「導入」機能が弱められ、論理学・形而上学との統合が進行する。その結果、(3)「学」としての哲学への「導入」という役割を担う体系部門が喪失する。そこで、(4) 1805年夏に、従来の論理学に代わる「学」への「導入」として

『精神現象学』が構想され成立する。同時に、(5) 論理学と形而上学を統合した新たな論理学——後の『大論理学』——が成立する、という次第である。こうして、「思弁的導入」という機能をもつ初期イェナ論理学は、「導入」としての『精神現象学』の先駆的形態として理解されるのである。

かつてデュージングが唱え、今なお大きな影響を与えているこの論理学中心の解釈は、『精神現象学』の自己否定的性格の起源を「思弁的導入」論に見出している。本論は『精神現象学』研究ではないが、この指摘の正当性は認められてしかるべきである。他方で、デュージング説では、「主観的導入」論と「世界歴史における哲学の登場」論に焦点が当たることではない。だが、『精神現象学』の内容を顧みれば、その大部分がむしろ、「主観的導入」論——「真なる知へと突き進む自然的意識の道程」(GW9, 55)——と、「世界歴史における哲学の登場」論——「普遍的個人すなわち世界精神の教養形成（Bildung）」(GW9, 24)——で占められていることは否定しえないと思われる。本論の見立てでは、イェナ時代初期から『精神現象学』の成立にかけて、ヘーゲルは、世界歴史と個人における哲学の端緒に関しても徹底した考察を行っていた。それゆえ、哲学の一部門である論理学における「思弁的導入」論を中心に端緒構想を捉えると、その全体像を捉え損ねてしまうのである¹⁰。

次節ではこのことを念頭に置いた上で、「哲学への導入」が論理学・形而上学に先行する「主観的導入」論によって担われることを示したい。

3. 「哲学への導入」としてのイェナ論理学？ ——デュージング説の検討

まずは、デュージングの主張とその根拠を確認しよう。すでに述べたように、デュージングは、「思弁的導入」論としての初期イェナ論理学を『精神現象学』の起源として考えている。「もっぱら〔初期イェナ〕論理学だけが絶対者の認識を学的に準備し、その可能性において指し示すことができる」のであり、そうした「絶対者の哲学への総合的で学的な導入」こそ、「後の1807年の『精神現象学』に対するオルタナティブと見做しうる」（Düsing, 1976, 91-92）。問われるべきは、イェナ時代初期の論理学が担う「思弁的導入」とはどのような機能であるのか、それは真に「哲学への導入」と呼ぶうるものなのか、という点である。

なるほど、ヘーゲルが論理学を「哲学への導入」と呼んでいる箇所を見つけることはできる。それは、1801年の「論理学・形而上学」の講義断片である。

この思弁的側面に関してのみ、論理学は、それが有限な諸形式を固定するかぎり、哲学への導入として用いられようと、私は思う。というのも、論理学は反省を完全に認識し、反省を取り除き、その結果、思弁にかなる妨害も入らないようにするからである。同時に、いわば反射 (Widerschein) の中でいつも絶対者の像を前に置き、絶対者に親しみを覚えるようにするからである。(GW5, 272-273、下線は引用者)

冒頭の「この思弁的側面」とは、直前で論じられている「真なる論理学の対象」(GW5, 272) がもつ側面のことである。ここでヘーゲルの考えている「論理学の対象」の内実はすぐ後で検討するが、その前に、論理学が「哲学への導入」と解される理由の意味を確認しておこう。その理由、つまり、「反省を完全に認識」し「思弁」だけを純粹に表現できるとは、何を意味しているのだろうか。

すでに述べたように、ヘーゲルは、フランクフルト時代から「有限なもの」と「無限なもの」との関係に着目していたが (cf. GW2, 260)、講義断片では「有限な認識」ないし「反省」が論理学に、「無限な認識」ないし「思弁」が形而上学に対応させられている点に注意する必要がある (GW5, 271)。このとき、「有限な認識」と「無限な認識」は、通常理解されているように、固定的に対立したものである。「有限な認識」は、もともと哲学の原理である「絶対的同一性から抽象されたもの」であるため、論理学では「その有限性が無化 (vernichten) される」(GW5, 271)。ここでの形而上学は、具体的に説明されていないものの、「そこで何よりもあらゆる哲学の原理を完全に構成する」(GW5, 274) ような部門である。論理学とは、そうした形而上学に先立って、「反省」が自分自身を認識することによって自己否定を遂行する部門に他ならない。

それゆえ、「反省」、つまり、論理学の有限性がどのように無化されるのかは、それ自身、論理学の対象に関わっている。そこで、講義断片の当該箇所に戻り、論理学の対象を確認していきたい。ヘーゲルによれば、「真なる論理学」の最初の対象は「有限性の諸形式」(GW5, 272) である¹¹。それは、欄外メモで「一般論理学、カテゴリー」(GW5, 273) と言い換えられるように、伝統的な論理学におけるカテゴリーの諸形式を指している。実際、当時の聴講者の講義録によると、質、量、関係、そして、関係の中に実体性、因果性、交互規定が論じられていた (Troxler, 1988, 68-69)。論理学の第二の対象は、「有限性の主観的な諸形式、言い換えれば、有限な思考、悟性」(GW5, 273) である。ドイツ講壇哲学の伝統でいえば、概念、判断、推論といった「思考の法則」に対応するが、ここでの推論は「単なる形式的な推論」である。最後の対象については、「この〔悟性の〕有限な認識が理性によって廃棄されるこ

と」(GW5, 273) と規定されるだけで、詳しい記述はない¹²。デュージングに従って、『差異論文』を参照するならば、「有限な認識」はカントの「アンチノミー」に対するヘーゲルの解釈を暗示している (Düsing, 1976, 89)。すなわち、「有限な認識」である「反省」が同一性の命題 $A=A$ と非同義性の命題 $A \neq A$ を固定的に対立させ、両方を維持するのに対して、理性はそこにアンチノミー、つまり、「自分自身を廃棄する矛盾」を見出す (GW4, 25-26)。だが、論理学の第二の対象には、単なる「理性の否定的認識」ではなく、「推論の思弁の意味」も帰せられることから (GW5, 273)、デュージングはさらに「信仰と知」(1802年) を引き合いに出す。そこでヘーゲルは、アンチノミー的対立が中項によって統一されるという「思弁的推論」を主張している (GW4, 328)。これこそ、講義断片で言われていた「思弁的側面」の指すものだと考えられる。

もともと、論理学が「思弁的導入」であるのは、単純にその最後の対象が「思弁的推論」であるからだけではない。論理学の最初の対象から最後の対象までの展開そのものの背後に、推論過程が存している、言い換えれば、理性の作用が潜んでいる。すなわち、第一の対象である諸カテゴリーの相互関連は、経験的導出でも理性的導出でもなく、「悟性によって理性的なものを奪われた」(GW5, 272) 諸形式に従っており、第二の対象である「形式的推論」は、まさしく「悟性による単なる理性の模倣」(GW5, 273) だった。それゆえ、このような論理学は「或る「循環」のもとに展開され、その全体的内容が形而上学によって確証され基礎付けられるというものである」¹³ と言っても間違いではない。

なるほど、論理学はその背後で理性が作用しているかぎり、後続する形而上学へと移行するとヘーゲルは考えている。もともと哲学は「無限な認識を、もしくは、絶対者の認識を対象としてもつ」(GW5, 271) のだから、「有限な認識」にすぎない論理学は、「本来の哲学、あるいは、形而上学へと移行」せざるをえない (GW5, 274)。だが、このことは、デュージングの主張するように、論理学が「絶対者の哲学への総合的で学的な導入」であることを意味するのだろうか。

注意しなければならないのは、ヘーゲルが「この思弁的側面に関してのみ、論理学は、それが有限な諸形式を固定するかぎり、哲学への導入として用いられようと、私は思う (Ich glaube, dass... dienen kan)」(GW5, 273) という迂遠な表現を用いていることである。厳密に受け取るならば、論理学は、端的に「哲学への導入」であるのではなく、そのように用いることができる (dienen können) にすぎない。では、どのようなときにこの使用が可能になるのか。それは、「この思弁的側面に関してのみ」や「有限な諸形式を固定するかぎり」という条件が通用するときである。

この条件は、すでに確認したように、「有限な認識」としての論理学のあり方とともに、「無限な認識」としての形而上学のあり方を色濃く反映している。「哲学への導入」としての論理学の使用は、一般的な形式論理学ではないという意味で論理学を限定しているだけでなく、「導入」される先としての「形而上学＝哲学」という限定も含意しているのである。

実際、別の箇所ではヘーゲルは、論理学と形而上学の関係について次のように述べている。「論理学のこの第三の部門、すなわち、理性の否定的あるいは否定する側面によって、〔論理学から〕本来の哲学、あるいは、形而上学への移行がなされる」（GW5, 274、傍点は引用者）。この規定は、「反省」が論理学に対応し、その自己否定である「思弁」が形而上学に対応するという断片前半の説明とも重なる（GW5, 271）。ここから、論理学が「哲学への導入」であるのは、論理学が哲学以前の段階と見做され、「本来の哲学」である形而上学が哲学そのものと見做されるとき、そのときにかぎると解釈するべきだろう¹⁴。

確かに、形而上学は「理性の認識」であるがゆえに「本来の哲学」であるかもしれない。だが、だからと言って、哲学と形而上学が単純に等置されるわけではない。「哲学入門」講義「絶対知の理念…（die Idee des absoluten Wissens…）」断片では、次のように哲学の諸部門がスケッチされている。すなわち、1）「観念論、言い換えれば、論理学」、2）「理念そのものの学として」の「形而上学」、3）「自然の哲学」、4）「精神の哲学」、そして5）「宗教と芸術の哲学」である（GW5, 263-264）。このとき、「宗教と芸術の哲学」が「第四部門」と呼ばれていることから、1）論理学と2）形而上学は一つの部門として構想されていることがわかる¹⁵。いずれにせよ、重要なことは、こうした諸部門からなる全体が、「哲学の単純な理念」から「演繹」された「拡張された理念の学」（GW5, 263）と呼ばれていることである。このとき、「理念の学」としての哲学には、形而上学や他の部門のみならず、論理学も含まれる。この観点からすると、論理学としての「思弁的導入」は、すでに哲学が成立した後での、その内部での「導入」と解釈しなければならないことになるだろう。

バウムが主張したように、なるほど、イェナ時代初期の論理学は「思弁的導入」と呼びうる。だが、当時のヘーゲルの全体構想からすれば、その「機能」は、哲学一般への「導入」ではなく、論理学から形而上学への移行に限定されていると考えた方が整合的である。そのかぎり、この「導入」を、デュージングらが主張するように、「絶対者の哲学への総合的で学的な導入」と解釈し、『精神現象学』の「オルタナティブ」と見做すことは一面的であると言わざるをえない。確かに『精神現象学』は、「学」の内部に位置付けられながら、その「現象」を否定し克服するとい

う点では、「思弁的導入」である（GW9, 55）。とはいえ、「学一般、あるいは、知のこの生成（Werden）を叙述する」（GW9, 24）と規定されているのだから、決して「形而上学」——「論理学」と統合されて、後の『大論理学』となる——のみへの「導入」ではないのである¹⁶。

そこで、次に考えるべき問題は、イェナ時代初期に、哲学一般への「導入」と考えられるものは何か、である。ヘーゲルがこの表現を用いている他のテキストを探すと、1801/02年冬学期の「哲学入門」講義断片に突き当たる。この断片を考察することで、「主観的導入」論こそ「哲学への導入」と呼ばれるのにふさわしい端緒であることが判明するだろう。

4. 「主観的導入」論とその具体相 ——哲学の外部から内部へ

「哲学入門」講義でヘーゲルは、「哲学への導入」について次のように論じている。

哲学が完結し円くあるのであれば、それに対して、哲学的思考は何か経験的なものであるが、それは、教養と主観性のさまざまな立場やその多様な形式から出発する〔ことができる〕。その結果、哲学的思考という経験的な出発点との関係でいえば、主観的な諸形式と客観的で絶対的な哲学との間の一種の結合媒介や橋となるような、哲学への導入が可能となる。（GW5, 261）

ここで「哲学」と呼ばれているものは、「学的認識の全領域」（GW5, 259）であり、前述の表現を使えば、四つの部門からなる「学」（GW5, 263）の全体を指すだろう。それが、パルメニデスよろしく、「円く」あるというのは、哲学体系の自己展開性と自己完結性を表すと考えられる。他方で、ヘーゲルは、そうした哲学とは別に、経験的で主観的な立場から出発する「哲学的思考（Philosophieren；哲学すること）」（GW5, 261）を想定している。この概念は、カントが、未だ「あらゆる哲学的認識の体系」としての「哲学」が成立してない状況下で「理性の才能を訓練すること」に対して名付けたものに由来するが（B866）、ヘーゲルは、まさにそうした「哲学的思考」を通じて「主観的な諸形式」と「客観的で絶対的な哲学」が橋渡しされると主張している。ただし、「哲学への導入」を単純に、一方の岸辺から他方の岸辺へと渡る橋のイメージで理解できると考えたなら間違いである。ヘーゲルは、「学的認識の全領域」である哲学は、「導入を必要とせず、導入を受け付けることもない」とも指摘している（GW5, 259）。それゆえ、単純に主観と客観の結合と理解するならば、「導入」を巡る「矛盾」が生じてしまう。

この矛盾を解消するためには、「主観的導入」が、主観にとって自己否定的な意義をもつことを確認すればよい。ヘーゲルによれば、「哲学的思考」において「主観的なものは極めて多様な主観的立場から出発しうる」のだから、「この主観的立場が自分自身について啓蒙し、哲学における客観的なものについて理解をもたせる」ことは「哲学への導入の目的になりうるだろう」(GW5, 259)。主観的で経験的な立場は、「客観的で絶対的な哲学」の内部に入るにあたり、それ自身としては維持されず、廃棄されざるをえない。ヘーゲルの言う「自分自身について啓蒙する」(GW5, 259)という主観のあり方は、このような自己否定性を含意していると思われる。それは、「論理学・形而上学」講義において、「有限な認識」である「反省」に対して「無化」が要求されていたのと軌を一にする。そのかぎり、「哲学への導入」に論理的な機能が認められることは間違いないものの、それは論理学に固有の構造や事象ではなく、むしろ「主観的なもの」に備わる論理的側面である。

以上を踏まえるならば、「主観的なもの」を「客観的で絶対的な哲学」へと導き入れる「主観的導入」論こそ、ヘーゲルが本来の意味で想定していた「哲学への導入」であると推定することができるだろう。「思弁的導入」が哲学の内部で働くのに対して、「主観的導入」はその外部から哲学へと導く。このような「主観的導入」論と「思弁的導入」論の関係は、ヨンカースが示唆するように、二つの段階の区別に基づいていると解釈できる (Jonkers, 2004, 59)。すなわち、第一段階の「主観的導入」によって「主観的なもの」を絶対者に直面させ、第二段階の「思弁的導入」によって「絶対者に親しみを覚えるようにする」(GW5, 273)¹⁷。そもそも「主観的なもの」が「哲学的思考」において自己否定されなければ、その前に哲学ないし「絶対者」が姿を現すこともないからである。

もっとも、肝心の「主観的導入」論の内実は未だはつきりしない。もとより「哲学入門」講義断片には「主観的導入」の詳細は記されていないため、当時のヘーゲルの他のテキストを当たらなければならない。先行研究で注目を集めてきたのは、二つのテキストである。一つは、『哲学批判雑誌』第一巻の「哲学的批判一般の本質、および、特にこの批判の今日的状況に対する関係についての緒論」(1802年、以下、「批判論文」)である。シェリングと共同で執筆されたこの論文で考察される哲学的批判は、まさに「主観的なもの」を哲学へと結びつける一つの筋道であると考えられる。二つ目のテキストは、ヘーゲルが最初に出版した哲学書、『差異論文』であるが、ここでは「哲学の欲求、前提、原則などについての一般的反省」(GW4, 9)を論じた第一章に限定して検討する。「哲学的思考の、一つの哲学体系への関係」(GW4, 30)という節を含む第一章は、「主観的導入」の内実を表していると予想されるからであ

る。

4. 1. 「主観的導入」としての「哲学的批判」

まずは、「批判論文」である。ヘーゲルによれば、一般に「哲学的批判」が成り立つためには、「哲学の理念そのもの」がその「制約や前提」をなさなければならない (GW4, 117)。ここでの単数形の「理念 (die Idee)」は、さまざまな哲学が掲げる諸理念を指すのではない。それが意味するのは、「哲学がただ一つであり、ただ一つでのみありうる」ことであり、その根拠は「理性がただ一つのみである」ことに求められる (GW4, 117)。したがって、「哲学的批判」なるものが可能だとしたら、対立し合う諸々の哲学であっても、唯一の「哲学の理念」は共有されていると考えざるをえない。それに対して、「哲学の理念」が欠けている場合には、「いかなる批判も必然的に停止し、拒否という態度以外のいかなる直接的な態度も与ええない」(GW4, 118)¹⁸。「哲学の理念」を共有しない立場は、「非哲学 (Unphilosophic)」(GW4, 119)にすぎないのである。

すでに確認したように、「論理学・形而上学」講義では、「あらゆる時代にただ一つの、まさに同じ哲学だけが与えられてきた」(GW5, 274)と主張されており、『差異論文』にも「理性は一つの真なる哲学を産出する」(GW4, 10)という規定が示されている。シェリング哲学の影響下にあったこの時期のヘーゲルにとって、哲学の永遠的な唯一性は——一定の留保付きで——自明視されていると言っても過言ではない¹⁹。だが、重要なことは、唯一の哲学とは別に、諸々の哲学の差異が「主観的なもの」に関連づけられている点である。すなわち、哲学のうちに「固有でない別の側面」が認められるとき、「諸々の哲学の差異は、絶対者が[...]主観的なものとしての認識に対してもつ、不動の絶対的対立において考えられるだろう」(GW4, 118)。ここでの「主観的なもの」は、「客観的で絶対的な哲学」へと「導入」される「極めて多様な主観的立場」(GW5, 259)と同義だと思われる。それゆえ、多様な哲学の現存は、唯一の哲学が多様な「主観的なもの」と対立している事態と関係づけられている²⁰。

ヘーゲルは、「哲学的批判」の具体的な形式を論じる際に、再び「主観的なもの」に言及している。一つ目の批判のあり方は、「意識が主観性を越え出て本来的に発展することがない」(GW4, 119)場合である。そのような意識にとって「哲学の理念は、自由な直観の明晰さまで高められておらず、暗い背景の中に留まっている」とはいえ、哲学に向かう「努力」や「本来の学的関心」は保持されている (GW4, 119-120)。そのため、「哲学的批判」と言っても、当の意識に対して、「精神による諸々の反射 (Reflexe) の多様性」とそれに「従属したもの」や「欠陥」を理解させ

ることが可能である (GW4, 120)。そこでは、啓発的・助力的な批判が遂行されると考えられよう。もう一つの「哲学的批判」は、「主観性が、哲学の理念を明晰に認識しているものの、自分を救う必要があるため、哲学を避けようとする」(GW4, 120) 場合に遂行されると説明される。このとき批判は、「哲学から逃れるために使う〔意識の〕手口を暴いたり」、意識の制約の「弱み」を「眼に見えるようにしたり」するのだから (GW4, 120)、いわば破壊的・暴露的な役割を担うことになる。

このように「哲学的批判」は、「主観的なもの」が唯一の哲学との関係においてもつ否定的なあり方に応じてさまざまな形式をとりうる²¹。後述するように、これらの批判の形式は、当時林立していたさまざまな立場の哲学に対するヘーゲルの向き合い方を表していると言えよう。だが、注目すべきことに、「哲学的批判」の役割は、「哲学の理念」という観点から「主観的なもの」に結びついた諸々の哲学を否定することだけではない。ヘーゲルは「批判論文」の末尾で、「その〔新しい哲学の諸形式の〕批判について真の作用が、つまり、この諸々の制約されたものを単に否定的に打ち砕くだけでなく、批判によって、真なる哲学の到来のために道を切り開くこと (Wegbereitung) が期待されるべきであるならば […]」(GW4, 127、傍点は引用者) と述べている。確かに「批判論文」では、この箇所以外に、哲学の成立に関する肯定的な言及を見つけることはできないし、引用文さえ、その「到来」は、接続法Ⅱ式と「期待される」という表現によって嚴重に留保されている。それでも、諸々の哲学に対する「批判」が「真なる哲学の到来」を準備するとヘーゲルが考えていることは十分読み取れるだろう。このことは、「哲学的批判」としての「主観的導入」が、本来の哲学の成立に対して積極的な役割を果たしうることを意味しているのである。

4. 2. 「主観的導入」としての「反省」の「無化」

続いて、『差異論文』を確認しよう。「批判論文」が哲学の「理念」と「主観的なもの」を対比していたのと同様に、『差異論文』の「主観的導入」論も「絶対者」と「意識」を区別するが (GW4, 15)、「哲学的批判」としての「主観的導入」が論じられることはない。代わりにヘーゲルは、「絶対者が意識に対して構成されるべきである」という「哲学の課題」を提示し (GW4, 16)、哲学以前の「反省」の立場から唯一の哲学を産出する「理性」の積極的側面に目を向けている。その際、鍵となるのは、「哲学的思考の道具としての反省」(GW4, 16) である。では、「反省」は、どのようにして「絶対者」を「構成」もしくは「産出」するのだろうか。

思い返すならば、「論理学・形而上学」講義断片では、アンチノミーを捉え直した「理性的推論」によって「反

省」、つまり、論理学の自己否定が可能となっていたが、この論理は諸カテゴリーや判断といった論理学の具体的な内容なしには成立しえない。一方、『差異論文』のヘーゲルは、「反省」の概念そのものに基づいて、「絶対者」の「構成」に至る理路を切り開いていると言うことができる。すなわち、「悟性」としての「反省」によって「有限なもの」と「無限なもの」、つまり、「意識」と「絶対者」との対立は固定化させられるが、それによって「悟性は自らを破壊してしまう」、なぜなら、本質的に両者の対立は維持できず、「一方が措定されるかぎり、他方は廃棄される」からである (GW4, 17)。こうして、「存在と制限の能力」としての「反省」の自己破壊によって、一切の「有限なもの」は存立の基盤を失うことがわかる。そうすると、唯一存在すると言えるのは、「反省」の「絶対者」への「関係」、つまり、「知」(GW4, 18) だけである。ヘーゲルによれば、まさにここで「反省」が「絶対者」に（否定的な仕方）関係することによって、「絶対者は哲学的思考の中で反省によって意識に対して産出され」、「客観的総体性、知の全体になる」(GW4, 19)。「知の全体」とは、言うまでもなく、「学」としての哲学体系を指すのだから、「反省」あるいは「哲学的思考」の運動を通じて本来の哲学が成立したことになる。

もちろん、以上の「哲学的反省」(GW4, 16) の過程だけで、哲学の産出が完遂されたとは言いえないかもしれない。『差異論文』第一章の残りでは、哲学体系の「原理」が「絶対的同一性の表現」としての「アンチノミー」(GW4, 25) であること、「アンチノミー」において、「知の消極的側面」を捉える「反省」に対して、その「肯定的側面」を捉える「直観」、つまり、「超越論的直観」(GW4, 27) が補足されること、「悟性」による「絶対者」の産出の背後では「理性の要請 (Postulate)」が働いていたこと (GW4, 29)、などが論じられる。これらの議論を詳述する紙幅はないが、哲学の産出にとって必要な要素であることは十分に理解できる。とはいえ、『差異論文』第一章で論じられる「主観的導入」論の核心は、まさに「反省の無化 (Vernichtung)」とそれによる「絶対者の産出」に尽きるだろう (GW4, 18)²²。ヘーゲルによれば、この時点で「総体性」としての「絶対者」が「意識に対して」現れていることは間違いないからである。

以上、イェナ時代初期の二つのテキストに即して、「主観的導入」論と推定される議論を確認してきた。それは、どちらのテキストが本来の哲学に至る「導入」の構想を適切に表していると言えるだろうか。そもそも両者はどのような関係にあるのだろうか。

はっきりしていることは、どちらか一方だけでは「主観的導入」論の内実を明瞭に説明することはできない、ということである。まず、「哲学的批判」は、「主観的なもの」と哲学との関係を暗示してはいても、「主観的なもの」がどのようにして哲学へと導かれるかという論理構造を明らかにしていない。「導入」の構造を理解するためには、「哲学入門」講義断片の末尾で提示される授業予告が参考になる。「悪い〔拙劣な〕反省は対立の諸規定を存立させることであり、絶対的反省はそれを廃棄することである。絶対的認識とはまさしくこの反省であり、それは対立においてバラバラになりつつも、対立を引き戻し、絶対的に無化する反省である」(GW5, 264-265)。ここで示唆されている論理構造は「主観的導入」のあり方を表しているが、それは『差異論文』で提示されていた「反省」の「無化」を言い換えたものに他ならない。したがって、「主観的導入」の論理構造という点からすれば、『差異論文』がその内実を説明していると考えることができる²³。

反面、『差異論文』では、「反省の無化」の生じる具体的な場面が明確ではない。確かにそこでヘーゲルが叙述する事柄は「反省」の運動であり、特定の理論的記述であるという意味で具体性を欠いているわけではない。だが、それは、どのような主体の運動なのだろうか。カテゴリーの運動でもなく、意識の運動でもないのであれば、そのような「主観的導入」はいったい何を意味するのだろうか。注意すべきは、当時のヘーゲルが提示する「反省」は、「論理学・形而上学」部門の「論理学」に対応した認識能力であるだけでなく(本論第2節)、カントやヤコービ、フィヒテの「反省哲学」(GW4, 315)や、有限性に固執する近代の「反省文化」(GW4, 322)をも特徴づける一般的な概念だという点である。それゆえ、「反省の無化」も本来、個々の有限な哲学や「主観的なもの」のみならず、同時代の文化・思想の一般的傾向に相対するために用いられていると理解できるかもしれない。ともあれ、『差異論文』第一章ではそうした場面設定が十分になされていないのである。

その点、「批判論文」が提示する「主観的導入」論、つまり、「哲学的批判」が作用する場面は比較的見て取りやすい。「批判論文」そのものは特定の哲学と対決する企てではないものの、同論文を緒論とする『哲学批判雑誌』の目指すところは、18世紀末以降、イエナを中心としたドイツ哲学界を賑わしていた多様な哲学や「非哲学」に対する「批判(Kritik)」であり、ヤコービやシュルツェやフィヒテらの具体的な哲学的著作に対する「批評(Kritik)」だった(cf. GW4, 120)²⁴。したがって、「哲学的批判」とは、唯一の哲学の成立に向けて、ヘーゲル自身が同時代の諸々の哲学と対決する場面を指していると考えられる²⁵。ここには、理論と実践との連関に対するヘーゲルの独自の発想を

確認することができる。「哲学入門」講義草稿によれば、哲学へと向かう真の「欲求」は、「哲学から、哲学を通じて生きることを学ぶ(leben lernen)」ことに結び付いている(GW5, 261)。そうであれば、哲学を実現するための諸哲学への批判は、まさに哲学以前の「生(Leben)」の場面に位置すると見做してよい。

以上の考察を踏まえるならば、論理構造という点では『差異論文』に、事柄の具体性という点では「批判論文」に軍配が上がることは明白である。イエナ時代初期の「主観的導入」論、つまり、本来の「哲学への導入」は、少なくとも「反省の無化」の論理と「哲学的批判」の遂行という両面を含んでいると考えなければならない。

ところで、「批判論文」で提示された「哲学的批判」という論点は、そのまま「世界歴史における哲学の登場」論に結び付くと思われる。というのも、この批判は、世界歴史の帰結である同時代の哲学的動向に対して向けられたものに他ならないからである。そこで最後に、哲学の端緒構想としての「世界歴史における哲学の登場」論について考察し、「主観的導入」論との関係を明らかにしよう。

5. 「世界歴史における哲学の登場」論 ——「哲学の欲求」が現れる世界精神の「今」

すでに述べたように、「世界歴史における哲学の登場」という考え方は複数のテキストを横断して提示されているが、ここでは、その細部の解明ではなく、あくまで哲学の成立にとってこの議論がもつ意味を明らかにすることが優先される。そのため、本節の後半では、「主観的導入」論や「思弁的導入」論との連関に着目して考察したい。

この構想が最もまとまって提示されているのは、「論理学・形而上学」講義断片の冒頭部である。そこでヘーゲルは、近代世界に哲学が登場するという事態を、古代世界で新しい人倫が登場するという事態に対応させて論じている(GW5, 269)。ヘーゲルによれば、新しい人倫が民族(民衆; Volk)の間で登場するとき、それは当の民族にとっては盲目的な衝動として現れ、古い制度や習慣を破壊しつつ浸透していく。そうした時代の状況下において、かつて「ソロンとその他の者たち」、つまり、「最初の哲学者」タレスが担ったように²⁶、「移行の時代(diese Uebergangs Perioden)」には「哲学者」が世界の同一性を回復させなければならない。ただし、そのために哲学者は、一旦「世界精神」から離反し、「教養形成」を積む必要がある。この離反について、ヘーゲルは、アリストテレスのもとで学んだアレキサンダー大王を念頭に置きつつ、「精神は哲学の学校で形成されなければならない」(GW5, 269)と主張する。その上ではじめて、「精神は哲学によって、新しい人倫的世界のまだまどろんでいる形態を覚醒へと高め、神

と格闘したイサクのように、大胆にも世界精神の古い諸形式との闘争に入る」(GW5, 269) ことが可能となる。

このような世界歴史の描き方のうちに、有機体の発展に擬えた歴史観が表れていることを看取することは難しくない。すなわち、「哲学の内的生命は、それが外的形態をとって表れるのだが、このとき内的生命は、その〔生命の〕固有の有機構成の形式をそれ〔外的形態〕にもたせてやる」(GW4, 121)。新しい内容が古い形式を破って現れるという世界歴史の展開のイメージはヘルダーの歴史哲学を思い起こさせるが、哲学の端緒構想との関連で言えば、以下の二点を押さえる必要がある。

第一に、世界歴史が、分裂や対立を特徴とする近代の思想的・文化的状況を組み込んでいるという点である。上記断片では「世界の不調和」(GW5, 269)と表現されているにすぎないが、「不調和」にはいくつかの様相があると考えられる。まずは、「二元論」的対立である。『差異論文』によると、「哲学の欲求」が生じるときには、「精神と物質、魂と肉体、信仰と悟性、自由と必然性など」の「対立」、さらには、「理性と感性、知性と自然との対立」、「絶対的主観性と絶対的客観性」などの「対立」が現れている(GW4, 13)。それは、一見すると、デカルト哲学に代表される近代哲学の理論的特性を表しているように見えるだろう。だが、ヘーゲルはむしろ「我々北西〔ヨーロッパ〕世界における近代の歴史の文化のうちに、あまねく広がっている二元論(Dualismus)」(GW4, 126)、つまり、近代という時代に生じた思想的・文化的事象の全般的傾向に焦点を当てている。また、「信仰と知」では、同時代の文化と思想の主要原理として、「北方の原理、宗教的にいえば、プロテスタンティズムの原理」、つまり「主観性」が指摘されている(GW4, 316)。「二元論」そのものは必ずしも「主観性」を含意しないが、ヘーゲルの批判する「主観性の哲学」が「客観性」との対立に固執する立場を意味する以上、そこにはやはり「二元論」が関与していると考えて無理はない。最後に、多様な哲学の林立という事態も見落としてはいけない。すでに前節で確認したように、「批判論文」によれば、「絶対者」としての哲学の「理念」に対して、主観的な立場に結びついた諸々の哲学が対立していると論じられていた。ヘーゲルの見るところ、「このような〔哲学の〕さまざまな形式は、一般に多かれ少なかれ、今日のドイツの哲学的思考を支配している」(GW4, 120)。哲学の「さまざまな形式」は、ただの哲学の多数性ではなく、近代ドイツの哲学的状況を指しており、二元論と同様、ヘーゲルにとっての歴史的現実を意味するのである。

もう一つの重要なことは、世界歴史が一つの「精神」の主体的な活動によって貫かれているという点である。確かに「現存する人類全体を素材と見做し、この素材を自分のものにする〔…〕精神」(GW5, 269)という大仰な規定か

らは、古めかしい歴史神学の響きさえ聞こえてくる。だが、この際、「精神」の正当化に関する問題は脇に置いてよい。大事なことは、この「精神」は「世界精神」から出来つつ、哲学としてその古い形式と闘争するとされる点である。ヘーゲルによれば、無数の多様な哲学が林立する状況は「不安定な精神」に関わるものの、そうした「精神」は「我々の時代を特徴付ける」だけでなく、「何百年もの間、古い形式を脱ぎ捨てるという極めて恐ろしい闘いに身を投じてきた」「ドイツ精神」を突き動かす(GW4, 126)。そして、「あの不安定さ(Unruhe)は、精神が、死んだ教養の腐敗から新しい生命へと高まり、灰の下から若返った形態に対抗しつつ盛り上がる、発酵としても考えることができる」(GW4, 126)²⁷。ここでヘーゲルによる「精神」「世界精神」「ドイツ精神」といった概念の用法の異同は必ずしも明確ではない。しかしながら、哲学が「世界精神」から出来た「精神」の一つのあり方と考えられていることは間違いないだろう。

以上の二点を押さえることによって、世界歴史において哲学が成立するという主張の論理をよりよく理解できるようになる。イェナ時代初期のヘーゲルの理解では、「精神」は、対立や分裂に塗れている「世界精神」の展開から出来つつも、一旦それと分離し対決した上で、両者を統一する。こうして自覚的に成立した精神こそ、本来の意味での哲学である²⁸。

それでは、こうした「世界歴史における哲学の登場」論は、前節で考察した「主観的導入」論とどのように関連していると言えるだろうか。

まず両者の共通点について言えば、双方ともに「学」としての哲学の外部で生じている。論理学から形而上学への移行としての「思弁的導入」は、本来、すでに成立している哲学の内部で生じるものだった。それに対して、「世界歴史」の叙述や「主観的導入」は哲学の手前に位置しており、哲学以前の事柄と見做されていると考えられる。さらに、「世界歴史における哲学の登場」論も「主観的導入」論も、哲学の産出に関わっている点を見落としてはならない。もちろん、世界歴史の主体である「精神」が哲学の産出に関与することは理解できるものの、哲学との「一種の結合媒介や橋」(GW5, 261)である「主観的導入」にとって、このことは自明ではない。だが、『差異論文』の理論展開を考慮するならば、「反省」の自己否定こそが「絶対者」の「構成」を可能にすると論じられていた。世界歴史の帰結である「哲学の欲求」は、「反省」ないし「哲学的思考」に先行するとはいえ、後者が作用しなければ、そもそも哲学は産出されないのである。「論理学・形而上学」講義断片によれば、「普遍的な欲求」だけでなく、「この欲求を受け入れうる特殊な形式と形態」と「この特殊な諸形式を廃棄する手段が哲学をもたらす」(GW5, 271)²⁹。哲学

をもたらすのは、「特殊な諸形式を廃棄する手段」、つまり、「主観的導入」なのである。

次に両者の差異を考えてみよう。第一に挙げられるのは、今述べたように、「世界歴史における哲学の登場」は普遍的であり、「主観的導入」はその特殊化だという点である。「論理学・形而上学」断片でヘーゲルは、「主観的導入」が「普遍的な哲学の欲求」の「特殊で主観的な形式」であると指摘している（GW5, 271）。なるほど、「主観的導入」が個人的意識に委ねられる課題であるのに対して、「哲学の欲求」は世界歴史の帰結としての同時代の思想的・文化的状況を指しているのだから、両者の間に落差があるのは不思議ではない。ヘーゲルは終生、個人の自立性を認めると同時に、個人が共同体のみならず、世界歴史に対して依存している側面にも目を向けていた。このことは、「世界歴史における哲学の登場」が、「主観的導入」に対して事柄としてより根源的であることを表していると言えよう³⁰。

さらに、思考の順序からしても、「世界歴史における哲学の登場」が「主観的導入」に必然的に先行すると考えられている点に留意したい。『差異論文』第一章は、第二節「哲学の欲求」節から第三節「哲学的思考の道具としての反省」節へと続くが、それはただの章編成の事情を表しているのではない。「哲学の欲求が保持しているであろう形式は、この欲求が〔哲学の〕前提として言明されると言われるときには、哲学の欲求から哲学的思考という道具への、つまり、理性としての反省への移行を与える」（GW4, 16）。なぜ、「哲学の欲求」が「哲学の前提」として言明されると「哲学的思考」ないし「反省」へ移行するのか。それは、「前提」という「反省」の一契機を表す論理的なカテゴリーが用いられることで、「欲求は反省の形式をもつ」（GW4, 16）からである。こうして「反省」の働きによって「求められる目標」としての「絶対者そのもの」と「総体性から抜け出た意識のあり方」が分裂し（GW4, 15）、「絶対者は意識に対して構成されるべきである」という「哲学の課題」が立てられる（GW4, 16）。言ってみれば、「哲学の欲求」は「反省」以前の境位にあり、「主観的導入」論に必然的に先行していなければならない。

このことは、反対から言えば、世界歴史の叙述に対して「主観的導入」論が後続する必然性をも意味している。というのも、「主観的導入」論は、「世界歴史における哲学の登場」の完遂にとって必要不可欠だったからである。そのかぎり、「批判論文」で提示されていたような「哲学的批判」も、まさに哲学以前の主観的企てでありながら、客観的な哲学の「産出」に関与していたと考えられるだろう。「批判は、〔哲学の〕要請や表現された〔哲学の〕欲求に対して、〔まさに〕そこで欲求がその満足を求める客観的なものを保持することができる」（GW4, 119）。

6. おわりに

——世界歴史と個人における哲学の始まり

こうして、イェナ時代初期のヘーゲルによる哲学の端緒に関する三つの構想の相関関係が明らかになった。すなわち、(1) 哲学の成立へと向かう世界歴史が進展する中で、(2) その背景のもとで哲学の「外部」から「内部」への「主観的導入」が機能するのに対して、(3) 一旦成立した哲学の「内部」では、論理学から形而上学への移行としての「思弁的導入」が機能するのである³¹。本論を締めくくりに当たって、この結論と1807年の『精神現象学』との関係について見通しを付けておこう。

まず、(1)「哲学の歴史的登場」と(2)「哲学への主観的導入」との連関を、『精神現象学』のうちに見出すことは難しくない。『精神現象学』の序論でヘーゲルは、「自然的意識」を「学」へと導くだけではなく、より普遍的な世界精神の展開を叙述する必要があると主張している（GW9, 24）。一方、『精神現象学』の本論では、前半部で「意識の経験」という個人レベルの導入が展開し（意識章～理性章）、続く後半部で「精神の歴史」という共同体レベルの哲学の生成が論じられる（精神章～絶対知章）。ここでは思考の順序こそ異なるものの、世界歴史と個人という二つの側面が語られていることに違いはない。イェナ時代初期の構想と根本的に異なるのは、『精神現象学』が「真なる知へと突き進む自然的意識の道程」（GW9, 55）であるだけでなく、「それ自身すでに学である」（GW9, 61）と規定されていることである。言い換えれば、初期の端緒構想が「学」としての哲学の外部に留まっていたのに対して、『精神現象学』は明確に「学の体系、第一部」（GW9, 3）という位置を占めている。この「学」の内部という性格は、まさしく(3)の「思弁的導入」に由来する側面だと言えるだろう。

このように、イェナ時代初期の端緒構想を整理し統合的に捉えることで、その末期に至るヘーゲルの思想的展開の大筋が明確になると思われる。その中でとりわけ世界歴史と個人の関係は、イェナ時代のヘーゲル哲学を根本的に特徴付けていると言ってよい。すなわち、唯一の哲学を生み出すためには、有限な思考に留まる「反省」を「無化」へと追い込まなければならない、具体的に言えば、二項対立や多数性に取り憑かれた近代ヨーロッパの文化や思想を「哲学的批判」に晒し自己矛盾へと至らせなければならないのである。このように「主観的導入」の企ては、新たな「精神」が登場しようとしている歴史的状況と切っても切り離せない。まさにヘーゲルは、ヨーロッパの歴史を背負って時代の中で足掻きながら、真の哲学を自ら始めようとしていたのである。

¹ ヘーゲルのテキストからの引用は、アカデミー版全集 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Felix Meiner, 1968-) に基づき、略号GWの後に巻数とページ数を付した。

² そもそも〈AをBに導き入れる〉ことを表す「導入 (Einleitung)」と〈Xを始める／始まる〉こととしての「端緒 (Anfang)」では意味が異なるという指摘があるかもしれない。結論から言えば、本論では「端緒」の一つのバージョンを「(主観的) 導入」と解する。なぜなら、「学」としての哲学が始まるためには、「学」の「生成 (Werden)」が必要であり、この「生成」にとっては「導入」が構成的な役割を果たすからである。無論、「思弁的導入」も「端緒」の一つのバージョンではあるものの、それが「学」の一部門である「論理学」と同一視されるかぎりでは、「学」の「生成」に関与しているとは言えないだろう。

³ イェナ時代初期の哲学の端緒に関する構想は、「(おそらく意図的に) 複数的だった」とする立場もあれば (Harris, 1983, 35)、広義の実践的関心という観点から統一的に捉える立場もある (Schülein, 2019, 121-140)。また、一連の講義草稿と『哲学批判雑誌』掲載論文との齟齬は今日でも問題とされている (Jonkers, 2004, 45-47)。

⁴ バウムの整理とは別に、例えば、④有限な諸規定に対する徹底的な懐疑による破壊のうちに「思弁」の作用を認める「懐疑主義」、⑤対立を固定化するカントやフィヒテ、ヤコービらの哲学を止揚する「反省哲学」批判を加えてもよい (Bonsiepen, 1977, 32-37, 42-71)。また、ホフマンは、講義草稿を「秘教的 (esoterisch)」、雑誌掲載論文を「公教的 (exoterisch)」と特徴付けている (Hoffmann, 2015, 123, 177)。しかし本論では、『精神現象学』に通じるイェナ時代初期のヘーゲルの思考の基本線を最短ルートで浮き彫りにするため、あえてバウムの議論にのみ着目する。

⁵ キンマーレによれば、中期論理学はそれ自身「哲学の根底」として構想されており、「本来の形而上学的根底への導入」という機能をもつのではない (Kimmerle, 1982[1970], 96)。しかし、トレーデのように、中期論理学は有限な諸規定の破壊という「導入的で批判的機能」(Trede, 1975, 197)をもつとする解釈もある。内容的に見ると、中期論理学は形而上学との統合の度合いが初期論理学より進行しており、より後年の「本来の形而上学」(GW11, 7)としての『大論理学』に近いと言える。

⁶ 本論では扱えないが、中期論理学は「弁証法」や「我々にとって」といった方法論的側面に関して『精神現象学』との類縁性が指摘されてきた (Düsing, 1976, 186-189; 久保, 1997, 228)。中期論理学の最後の対象は「認識作用 (das Erkennen)」だが、そこでの「我々による反省」を軸として形而上学へと転回している (GW7, 128)。さらに、中期の構想の場合、論理学の方法としての「弁証法」と、形而上学の方法としての「自己内還帰」も明確に区別されるとされる (cf. Harris, 1983, 414-418; 久保, 2010, 212-231)。

⁷ このような文脈において、ヘーゲルは「哲学」と「絶対者」をほとんど同義語として用いている。同じように、イェナ時代初期のヘーゲルの用語法、特に哲学以前の段階に位置づけられる事態を説明する言葉が、しばしばルーズに用いられていることには注意を促しておきたい。

⁸ 詳しくは、久保, 1993, 第3章; 久保, 1997, 第1章を参照。

⁹ 以下の解釈は概ね、Düsing (1976, 91-92) と Baum (1980, 138) に基づく。

¹⁰ 論理学を中心としたヘーゲル思想形成史研究が、『精神現象学』の「意識の経験」概念の成立史に関しても一面的な見方を生

じさせていることについては、飯泉 (2020年) を参照。

¹¹ ヘーゲルは、「この思弁的側面に関してのみ」から始まる前述の引用文の直前とその後で、二度論理学の対象に関する説明を行っている。厳密に言えば、前者は「真なる論理学の対象」を分節化して論じており (GW5, 272)、後者は「論理学」が「学それ自身へと高まる」必然的な「秩序」を記しているが (GW5, 273)、両者は相互に対応したローマ数字I, II, IIIが使われており、実質的に同じ内容が扱われていると考えられる。本論では主に、比較的「対象」の内実が読み取りやすい後者の説明に依拠した。

¹² 例えば、久保は、初期論理学に対するブーターヴェクの「一般論理学」の影響を考慮し、「定義・体系・証明を扱う『教授法』」と解釈する (久保, 1997, 164; 169-170)。だが、論理学の最後の対象が「定義・体系・証明」であるという点では、むしろ中期イェナ論理学や『大論理学』に近いように思われる。

¹³ 久保, 1997, 178. なお、久保はこのような初期論理学の形而上学との循環的關係のみならず、その方法論と内容にフィヒテによるカテゴリーの演繹論からの影響を見て取っている (久保, 1997, 175-180)。

¹⁴ 「論理学・形而上学」講義の開始を告げる断片冒頭部の文言を見るかぎり、論理学を「哲学的思考」、つまり、「哲学への導入」と見做すことは、一種の初学者向けの配慮だったと解することができる。「私 [=ヘーゲル] は、みなさんにこの冬実施を告示していた論理学・形而上学の講義において、一般に有限な端緒から出発するという哲学的思考のこの性格に基づいて、同時に次のような予備学的な〔初学者向けの〕配慮を行うことになるだろう。すなわち、哲学的思考においては、有限なものから始めるのであって、この有限なものから、つまり、それが予め無化されるかぎり、無限なものへと移行するのである」(GW5, 271)。このように論理学を「哲学への導入」と呼ぶことは、大学での講義に求められる教授法上の工夫であり、必ずしも事柄に沿った呼称であることにはならないだろう。

¹⁵ 1804/05年の講義題目で「思弁哲学 (spekulative Philosophie)」と総称されることで「論理学・形而上学」は一つの体系部門として統合されたと理解されることがあるが (cf. GW5, 263-264)、この点からすればもともと「論理学・形而上学」は一つの部門を構成していたと考えるべきだろう。

¹⁶ 繰り返しになるが、この解釈は、初期イェナ論理学が、他の構想にはない特殊な「導入」性格をもっていることを否定するものではない。とりわけ、アンチノミーのうちに「絶対的同一性」を見出すことで「思弁的推論」を展開するという「導入」の論理が『精神現象学』の方法論に影響を与えたことは間違いない。とはいえ、こうした方法論的主張は、デュージングが参照していたように、むしろ『差異論文』や「信仰と知」で明確に論じられており、決して初期イェナ論理学に固有の性格ではない。

¹⁷ ローゼンクランツは、1804年以前に「論理学・形而上学へのその諸々の導入」が構想され、それが『精神現象学』の素因になったと証言しているが (Rosenkranz, 1988[1844], 202)、本論の解釈では、イェナ時代初期から二段階の「導入」が想定されていたことになる。

¹⁸ このとき、「互いに何も共有していないものは、まさにそのために等しい権利をもって登場してくることになる」(GW4, 118)と言われている点も見過ごしてはならない。諸々の哲学がもつ「等しい権利」という観点は、「懐疑主義論文」(1802年)の主題となる。

¹⁹ ただし、『差異論文』でヘーゲルは「永遠な一つの理性の歴史」(GW4, 31)という概念も用いており、哲学の歴史性に関してはシェリングと同じ考えだったとは言えない。この点は別稿にて考察する。

²⁰ 哲学体系の客観性を強調し、主観性を哲学の差異の根拠に据える点は、ヘーゲルより、シェリングの着想に近い。実際、「批判論文」にシェリングの筆が加わっているのは確かだとされているが、具体的に峻別するのは困難である。「著者問題」については、『イエーナ批判論稿』（ヘーゲル, 2020, 769-773）を参照。

²¹ これとは別に、ヨンカースは、「哲学的批判」には、二つの可能性があるとして指摘している。すなわち、絶対者に関する承認された相対立する「理念」を根拠とする「客観的批判」と、二つの主観性が互いに対抗的に登場し、単純に互いを退け合うだけの「主観的批判」である（Jonkers, 2004, 50-52）。

²² 『差異論文』第一章が、「アンチノミー」論をはじめとした、論理学や形而上学と重複するモチーフを扱っていることは否定しがたい（cf. Düsing, 1976, 89）。しかし、本論では個々のモチーフではなく、『差異論文』や講義断片などそれぞれのテキストの展開や構成に着目して考察を行う。

²³ ツインマーリは、哲学への「主観的導入」としての「哲学的批判」を、アリストテレス以来の伝統を念頭に置いて「エバゴゲー的批判」と解釈しているが、その内実は「コミュニケーションの作業」であるとされる（Zimmerli, 1980, 85）。すなわち、批判する側と批判される側の差異を浮き彫りにし段階的に反省を進めることによって、外部の基準を用いることなく、内在的に哲学へと到達するという解釈だが（Zimmerli, 1980, 89-92）、そこには「反省の自己無化」という視点が欠落している。Jonkers (2004, 52) の批判を参照。

²⁴ 『イエーナ批判論稿』を編集した田端によれば、18世紀から19世紀初頭にかけてドイツでは、毎年1ダースもの批評誌が発刊されており、教養市民層のための新刊書の紹介と批評に務めていた（ヘーゲル, 2020, 777）。『哲学批判雑誌』もそのうちの一つであるが、ヘーゲルの考えとしては、「批評」は、党派的な Polemik ではなく、「哲学的批判」と結び付いていたのである（ヘーゲル, 2020, 777-778）。

²⁵ イエーナ時代のヘーゲルの実践的関心については、Kimmerle (1982[1970], 285-289) および Schülein (2019, 121-140) を参照。

²⁶ ヘーゲルは「ソロンとその他の者たち」としか述べていないが、バウム／マイストによれば、ヘルダーリンの書簡にあるソロンとタレスの関係が想起される。この箇所に限らず、「外的世界の隠された調和」を巡る議論にはヘルダーリンからの影響が多く見られる（Baum/Meist, 1977, 52-54）。

²⁷ 「発酵」の時代の中から哲学が登場するという見方は、明確に定式化はされていないものの、『精神現象学』序論の「我々の時代は誕生の時代であり、新しい時期への移行の時代である」（GW9, 14）や、同時期の1806/07年冬学期講義の最終講義の文句「我々は、今重要な時期、沸騰のただ中にいる。精神はそこで飛躍を行い、以前の形態を脱して新しい姿を得た。[...] 哲学は第一にその出現を祝い、それを承認しなければならない」（GW5, 474-475）へと継承されている。

²⁸ このような「精神の運動」を中核とする論理は、『精神現象学』で初めて明示される実体＝主体説に類似している。無論、しばしば指摘されるように、イエーナ時代初期のヘーゲルが明示的に古代ギリシャの人倫（実体）を近代的な主観性（主体）よりも高く評価していたのに対して、イエーナ時代後期にかけてその価値付けは逆転する。だが、それにもかかわらず、哲学の端緒構想に関しては、早くも世界精神を主体とした歴史哲学的な構想を抱いていたと見做しうるのである。なお、通説では、イエーナ時代初期のシェリング的な「実体性の哲学」から後期のカント・フィヒテ的な「主観性の哲学」への「パラダイム転換」が生じたとされる（cf. Düsing, 2004, 75-88）。しかし、近年では、イエーナ時代後半のヘーゲルは「主観性の哲学」へと転換したのではなく、継続して

「主観性の哲学」批判を主眼にしていたと指摘する研究も現れている（cf. Weckwerth, 2000, 71-78）。

²⁹ 直後では、「〈哲学の欲求を解明することは、哲学の全体を産出することを意味する〉という私の思念も、制限された意味において [= 特殊な個人の欲求を通じて] のみありうる」（GW5, 271, 〈 〉は引用者による）と述べている。この表現は、哲学の産出に関して「主観的導入」が不可欠であることを指摘していると読める。

³⁰ フルダは、『精神現象学』以降のヘーゲル哲学において、『精神現象学』の「導入」機能に対して、「歴史哲学」、より厳密には「絶対的精神の歴史」がその理論的な基礎を与えていることを明らかにした（Fulda, 1965, 175-202）。こうした解釈は、「世界精神の歴史」が「主観的導入」に先行するという本論の解釈に類似している。ただし、フルダは、イエーナ時代初期のヘーゲル哲学にはほとんど言及していない。

³¹ このような三重の端緒は、1803年夏学期の精神哲学講義草稿（ist auf das Allgemeine 草稿）に顕著に現れていると思われる（GW5, 365-369）。バウム／マイストは、この難解な断片に次の三つの段階が描かれていると解釈する。第一に、「哲学の欲求」が「目覚めた意識」と「神ないし世界」との「抗争」から生じる段階、第二に、哲学が意識と世界の抗争を解決し、両者を「和解させる」段階、そして第三に、そこでの解決の諸形式を認識に適用し、「認識における普遍的諸形式」を示す段階である（Baum/Meist, 1977, 58）。この断片と『精神現象学』との関連については、Baum/Meist (1977, 64) や Schülein (2019, 130-131) を参照。

参考文献

- Baum, Manfred, Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel, in: *Hegel in Jena, Hegel-Studien*, Beiheft 20, Bouvier, 1980.
- Baum, Manfred/ Kurt Meist, Durch Philosophie leben lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten, in: *Hegel-Studien* 12, Felix Meiner, 1977.
- Bonsiepen, Wolfgang, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, *Hegel-Studien*, Beiheft 16, Bouvier, 1977.
- Düsing, Klaus, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, *Hegel-Studien*, Beiheft 15, Bouvier, 1976.
- , Von der Substanzmetaphysik zur Philosophie der Subjektivität: Zum Paradigmenwechsel Hegels in Jena, in *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, hrsg. von Heinz Kimmerle, De Gruyter, 2004.
- Fulda, Hans Friedrich, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt a. M., Klostermann 1965.
- Harris, Henry S., *Hegel's Development: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*, Oxford University Press, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Felix Meiner, 1968-.
- Hoffmann, Thomas Sören, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Eine Propädeutik*, Marix Verlag, 2015.
- Jonkers, Peter, Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02, in *Die Eigenbedeutung der Jenaer Systemkonzeptionen Hegels*, hrsg. von Heinz Kimmerle, De Gruyter, 2004.
- Kimmerle, Heinz, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800 bis 1804*, *Hegel-Studien*, Beiheft 8, Bouvier, 1982[1970].
- Rosenkranz, Karl, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1988[1844]
- Schülein, Johannes-Georg, *Das Absolute, das Leben und das Bedürfnis*

der Philosophie: Zu Hegels philosophischem Programm in den frühesten Jenaer Vorlesungsfragmenten, in: *Hegel-Studien*, Beiheft 68, Felix Meiner, 2019.

Trede, Johann Heinrich, Phänomenologie und Logik: Zu den Grundlagen einer Diskussion, in: *Hegel-Studien*, 10, Felix Meiner, 1975.

Troxler, Ignaz Paul Vitalis, *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802): Zusammenfassende Vorlesungsnachschriften von I. P. V. Troxler*, hrsg. von Klaus Düsing, Dinter, 1988.

Weckwerth, Christine, *Metaphysik als Phänomenologie: Eine Studie zur Entstehung und Struktur der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes“*, Königshausen & Neumann, 2000.

Zimmerli, Walther Ch., Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?, in: *Hegel in Jena, Hegel-Studien*, Beiheft 20, Bouvier, 1980.

飯泉佑介, 「演繹と経験——イェナ時代初期のヘーゲルによるカント受容の一側面」, 『哲学雑誌』, 134号, 2020年 .

久保陽一, 『初期ヘーゲル哲学研究』, 東京大学出版会, 1993.

久保陽一, 『ヘーゲル論理学の基底』, 創文社, 1997.

久保陽一, 『生と認識：超越論的観念論の展開』, 知泉書館, 2010.

ヘーゲル, G. W. F., 『イェーナ批判論稿』, 「ヘーゲル全集」第3巻, 知泉書館, 2020.

※本稿はドイツ・ヨーロッパ研究センター ZSP 奨学助成金（2019年度）による助成を受けたものである。