The University of Osaka
Institutional Knowledge Archive

Title	『精神現象学』におけるヘーゲルの市民社会観 ：「絶対的自由」の挫折と「無限判断」
Author(s)	大田, 孝太郎
Citation	哲学論叢. 1978, 3, p. 41-60
Version Type	VoR
URL	https://doi.org/10.18910/66752
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

https://ir.library.osaka-u.ac.jp/

The University of Osaka

『精神現象学』におけるヘーゲルの市民社会観
――「絶対自由」の挫折と「無限判断」――

大田孝太郎

周知のようにヘーゲルは『精神現象学』(一八〇七年)の序文において、彼が生きた時代を「誕生の時代」と呼び、「新しい時代の過渡期」(S.15)[1]として位置づけているが、これはいうまでもなくフランス革命の後、ナポレオンが歴史の舞台に登場することによって、新しい時代が始まりつつあるというヘーゲルの歴史的実感に裏づけられた言葉である。「時代の子」としてのヘーゲル哲学は、この新しい時代を哲学的に総括し、哲学を単なる「愛知」という意味から解放して「現実的な知」(S.12)たらしめようとするのであるが、それを可能にする立場がいわゆる「絶対知」である。あらゆる対象性を止揚したいわば「概念的知」(S.556)である「絶対知」の立場から、ヘーゲルは自分が生を受けた時代をその生成過程において、つまり「生成して存在になった運動」(S.178)において理解しようとするのである。こうしたヘーゲルの哲学意識(=歴史意識)が『精神現象学』全体を貫いているのであるが、なかんずく近代の市民社会に対する歴史的な評価が、『現象学』における主要論点の一つになっているように思われる。この小論では、ヘーゲルが『精神現象学』において、近代社会というものをどのように把握し、そしてまたこの社会の所産であるフランス革命(「絶対自由」)をなぜ否定的に評価しなければならなかったかを、彼の「無限判断」

論とのかかわりにおいて考察してみたいとおもう。

ヘーゲルが近代の市民社会を概念的に把握する場合、彼のフランス革命に対する評価が彼の近代認識と本質的なところでかかわりあっているように思われる。そこでまず『精神現象学』におけるヘーゲルのフランス革命観を検討してみることにしたい。

ヘーゲルのフランス革命に対する評価は『現象学』においては周知のように「精神」章の中の「絶対自由と恐怖」と題された箇所において与えられている。この箇所を一読するとフランス革命（「絶対自由」）に対する否定的な言葉が目につく。「消滅の狂乱」(S.418)、「死の恐怖」(S.419)、「自己破壊的な現実」(S.422)、等々という表現がそれである。しかしヘーゲルはこの革命の必然性と絶対性をも認めて次のように言っている。「絶対自由のこの不可分の実体が世界の王座にのぼり、どのような力もそれに対抗することができない。」(S.415) このように、ヘーゲルはフランス革命を肯・否両側面において把握しているのであるが、『現象学』においては、あくまでもその否定的な側面に彼の叙述を集中している。それではフランス革命の失敗をヘーゲルはどこに見ているのだろうか。

ヘーゲルはフランス革命後の世界を現象学的理解に即して一にして不可分な普遍意志とそれぞれ絶対的な価値をもつ無数の個別意志が無媒介に対峙している世界として捉え、この世界に対応する意識の新しい形態を「絶対自由」(die absolute Freiheit) と呼んでいる。この「絶対自由」においては、自分の知は同時にあらゆる精神的実在の知であり、「世界はこの自己意識にとって、ただちに自分の意志であり、この意志は普遍意志である。」(S.415) ここにおいて『現象学』の課題である主体と実体との、あるいは自己確信と真理との一致を現実的な歴史において成就しているかのように見える。がしかしヘーゲルはこの「絶対自由」の中に革命の失敗を見るのである。

ヘーゲルは「絶対自由」が挫折せざるをえなかった原因を個別意志と普遍意志とが無媒介に結合されるところに見ている。つまり「個別的意識が無媒介に（unmittelbar）普遍意志であることを自覚している」（S.416）ところに、「絶対自由」の失敗をみるのである。そもそも自己意識が自由を得るのは、ヘーゲルによれば、みずからを外化し、自分を対象性のエレメントの中に定立し、よってもって自分の対象性を止揚することにおいてである。しかしながら「絶対自由」においては、個別的意識は一切の対象的な媒介物を拒否し、直接に普遍的意識に高まろうとする。ここでは「意識に対立する自由な対象という形態をとるものは、すべてしりぞけられる」のである。（S.417）こうした個別的意識と普遍的意識の無媒介な交換が成立することによって、あらゆる対象的な組織は自己意識によってその存在が否定され、かくて「諸々の集団へ分割されることによって組織され維持されていた精神的諸勢力の全体系は崩壊する」（S.415）ことになる。

個別的意識そのものがそのまま普遍的意識としてあらわれるというのが、フランス革命が現実化した自由の現実に対するヘーゲルの基本的な視角であった。しかしながら、このような「絶対自由」は真の意味で絶対的ではなく、個人が無媒介に自己を絶対化する抽象的自由にほかならない。この抽象的自由がみずからを実現するとき、対象的実在は捨象されるがゆえに、それは否定的な行動しかなしえないのであって、「消滅の狂乱」にゆきつくほかはない。これがヘーゲルが「絶対自由」の中にみた恐怖の経験である。

ところで「絶対自由」の世界を論理的な観点から考察するとヘーゲルはこの世界を「無限判断」（das unendliche Urteil）として捉えていることがわかる。無限判断とは、ヘーゲルの『論理学』によれば、述語の規定性しか否定されてはいない「否定判断」に対して、述語の規定性だけでなく、その規定性の普遍的な領域をも否定する判断であり、

つまり、「主語と述語とのまったくの不一致が存在する」[2]判断である。ヘーゲルは、無限判断の一例として「精神は象でないものである」[3]という命題をあげている。無限判断は命題そのものとしては正しくはあるが無意味なものである。がしかしヘーゲルは、無限判断が現実そのものの論理でもあるとし、さらに次のように規定する。[4]すなわち無限判断は「存在するものの、あるいは感覚的諸物の本性を表現している」[5]のであり、「充実した関係であるが、関係させられている両項が質的に異なっており全く適合していない」[5]ことを表現しているのである。つまりヘーゲルによれば、無限判断とは現実の論理そのものであり、「主語と述語とのまったくの不一致」であると同時に両者を互いに結びつける「充実した関係」を表現する判断なのである。

ヘーゲルが無限判断に与えるこうした規定は『現象学』においても本質的には変っていないと言える。『現象学』で無限判断が語られている典型的な箇所は、周知のように『理性』章の「頭蓋論」(Schädellehre) においてである。そこでは、「あらゆる実在性であるという意識の確信」(S.176) をもつ「理性」が自分の確信を真理にまで高めようとして外的事物の観察へと向い、その結果として理性は、「自己は物である」(S.253) という無限判断に達することが語られている。

「頭蓋論」は、その真実の表現を「精神の存在は骨である」(S.252) という命題の中に見出すのだが、この無限判断は「精神自身の現実を物にする、あるいは逆に表現すれば死んだ存在に精神という意義を与える」(S.251 f.) のである。すなわち「精神」(「自己」) と「骨」(「物」) というまったく質的に異なった主語と述語が連辞で結ばれることによって精神が物にまで引きさげられるだけでなく同時に逆に物を精神にまで高めるという二重の思弁的な意味が無限判断にあることが指摘されている。だからヘーゲルは、ここで無限判断を「存在と自分のものとの

無媒介な統一である範疇(Kategorie)」(S.252)として、また「自分自身を止揚する判断」(S.253)として規定している。絶対的に対立する両項の無媒介な統一として規定される無限判断は、『現象学』において、いろいろなヴァリエーションにおいてあらわれてくるのであるが、[6]われわれがいま問題にしている「絶対自由」の世界において、無限判断は個別的意識と普遍的意識の絶対的な対立とその無媒介な結合の中にあらわれている。ここでヘーゲルは「絶対自由」が挫折して死の恐怖が支配する世界を生み出さざるをえなかった理由を無限判断の無媒介性にみているといっていいであろう。「絶対自由」の世界とは、「単純で不屈で冷酷な普遍性」としての抽象的な「普遍的自由」と、「利己的で点的な態度をとる現実の自己意識」(S.418)である抽象的な個人とが絶対に対立しつつ無媒介に結合されるところの無限判断の世界なのである。このような「普遍的自由」と「自己意識」の両極は相互に「無媒介な純粋否定」(S.418)であるがゆえに「絶対自由」のなしうることは「いかなる内包も内容をもたない死」(S.418)である。ヘーゲルは、このような「絶対自由」の顚末を次のように結論づける。「……自己が絶対自由において経験する喪失のうちには……あらゆる諸規定は消失しており、自己の否定とは無意味な死であり、なんらの肯定的なもの、なんらの内実をも含まないところの否定的なもののまったくの恐怖である。」(S.421)

意識が教養の世界を遍歴し、その結果みずからを「絶対自由」として実現したのであるが、この「絶対自由」は、その無媒介性のゆえに精神の外化を真に止揚することができず、かえって自己意識は自分が形成した一切の対象的産物を否定することによって、自己意識を自己意識たらしめてきたこれまでの経験の過程と断絶してしまうのである。それゆえ「絶対自由」がみずからを現実化しようとすれば他者および歴史的対象世界を無媒介に否定せざるをえなくなり、「否定的なもののまったくの恐怖」が現出することになる。

ところで、ヘーゲルは、こうした「絶対自由」が抽象化せざるをえない理由をどのような現実的基盤に基づいていると考えているのであろうか。

ヘーゲルは近代の市民社会の独自な性格が必然的に「絶対自由」を生み出したのだと考えているようである。われわれはこのことをより詳細に示すために、ヘーゲルが『現象学』の中で近代市民社会をいかに把握しているかをまず考察することにしたい。

ヘーゲルが近代の市民社会について真正面から論じているのは、『現象学』においては「理性」章の等三節「C、即自かつ対自的に実在的であることを確信している個体性」という表題のついた箇所と「精神」章の第二節（B、「自己疎外的精神、教養」）との二箇所である。われわれは、まず「理性」章の当該箇所から考察することにしよう。

ここで、ヘーゲルは近代社会における諸個人は、いかなる媒介を経てみずからを社会的な自己意識へと高めるのかを叙述するとともに、そういう個人のあり方を「精神的動物の国と欺瞞、あるいは事そのもの」という表題のもとに肯否両側面にわたって問題にしている。「精神的動物の国」という一風変った言葉は、自分自身のみを目的としている私的な諸個人の総体からなる近代社会の独自的な性格を的確に表現していると思われる。以下において、このことを少し立ち入って考察することにしたい。

『現象学』のこの段階においては個体は、自分が「即自かつ対自的に実在的」であると確信しているのであるが、この確信は、いまだ真理にまで高められておらず、個体は最初は「個別的で限定された個体性」（S.285）として定立される。「個別的で限定された個体性」とは端的に言えば、自然的な欲求の主体である個人、という意味に解してよいとおもわれるが、こうした自分のことにのみ関心をいだく個人が、あたかも動物のように、みずから自由

にふるまうことによって相互に媒介しあい、その結果、「現実と個体との相互浸透」(S.294) である「事そのもの」(die Sache selbst) が出来するのである。このような「精神的動物の国」において、かかる私的な諸個人は、いかなる過程を経て普遍的なもの（「事そのもの」）にまで高まるのか。

ヘーゲルによれば個体が自分を現実化し、自分の実在性を知るようになるのは「行為」(Tun) によってである。ヘーゲルは次のように説明している。「意識が即自的になんであるかが、意識に自覚されるためには、意識は行動しなくてはならない。……それゆえ個体は自分を行為によって現実性にもたらすまでは、自分がなんであるかを知ることはできない。」(S.287) このように「行為」を媒介として個体はおのおの自分を表現し、そのことによって自分が実在であることを自覚するのである。それゆえ行為する個体は「存在と自己との単純な統一」(S.284) であるといわれる。行為を媒介として個人が自分の内なるものを存在のエレメントへと外化したものが「仕事」(Werk) である。この「仕事」を通じて個人は他の諸個人と関係することになる。つまり個人が社会的関係の中に入るのは、まず「仕事」という個人の外化を通じてである。ヘーゲルはこのことを次のように説明している。「仕事が存在するということは、それが他の諸個体に対して存在しているということであり、彼らに対して疎遠な現実として存在する」。(S.291)

ところで、個人は「行為」によって自分を現実化するのであるが、その場合、個人の意図がその目的と合致するかどうかは、偶然的である。しかしこのような「意識の行為の偶然性」(S.293) を媒介として、「行為の必然性」(ebenda) も存在することになる。なぜならば、個人は偶然的な行為によって、自分を「仕事」のうちに外化し、普遍性のエレメントの中に移行することによってはじめて自分に現実性を与え、かくて「目的と現実を統一」(S.293)

するからである。偶然的な仕事をのりこえて普遍性に高まったこうした「真の仕事」をヘーゲルは、「存在と行為との統一」と規定し、(S.294) これを「事そのもの」と呼ぶ。

「事そのもの」に関するヘーゲルの説明は、きわめて難解であるが、その意味するところは、結局、個々人の「仕事」の総体としての社会と個人との相互媒介関係が自己意識に対してあらわれてくる仕方を規定したものだといえるだろう。このことは、ヘーゲルが「事そのもの」を「現実と個体との相互浸透」(S.294)、「個体によって浸透された実体」(S.300)、「すべての人の、また各人の行為としてのみ存在である普遍的なもの」(S.301)、等々と規定していることからも伺い知ることができる。「事そのもの」とは、つまるところ個々人がなす特殊な行為がおりなす社会的な諸連関が一つの客観的な存在となって自己意識に対してあらわれる様態を示したものであり、自己意識が自分の前に存続している総体としての社会を自分の「仕事」として自覚した段階に照応している。「事そのもの」において『現象学』の主体=実体のテーゼが成就されたようにみえるが、しかしながらヘーゲルは「事そのもの」は、この段階においては、いまだ真の主体ではなく、あくまでも普遍的な述語にとどまっていることに注意している。なぜなら、「事そのもの」は、なるほど「現実と個体との相互浸透」であるにしても、それは「本質として妥当している」(S.295) ということであって、意識にとっては「事そのもの」はあくまでも対象性を失なっておらず、したがって真の主体ではないからである。それゆえ、意識にとっては、「事そのもの」は「個体と対象性そのものとの相互浸透が対象的となったもの」(S.295) と規定されるのである。ここでは、あきらかにヘーゲルは近代社会における個人と社会の関係を念頭においている。すなわち、私的な目的を追求する諸個人の「仕事」の総体=「事そのもの」=社会は、その本質においては諸個人が創出した「仕事」にほかならないのであるが、個人(自己意識)にとっては、

一つの疎遠な存在として、言いかえれば客観的必然性としてあらわれるのである。このことをヘーゲルは次のように言っている。「全体は個体と普遍的なものとの自己運動する相互浸透であるが、しかし、この全体は当の意識にとっては、単純な本質としてのみ、したがって事そのものという抽象として現存する。」(S.298)

ところで、「事そのもの」が「単純な本質」として、一つの疎遠な存在として個人にあらわれるのは、個人相互のいかなる行為を媒介としてなのか。ヘーゲルによれば、それは諸個人相互の「欺瞞」(Betrug) を媒介としてである。個人が目的とするのは一方では「自分自身の行為であり営為」(S.299) であるのだが、こうした目的を個人が達成してみると、出来した現実は、はじめ個人がめざした個別的なものではなくて、「すべての人に対して存在する普遍的なものとしての事」(S.299) なのである。他方また逆に、個人は普遍的な「事そのもの」を目的としているのだと思いこみ「事がそれ自身において実現されるのが自分の目的」(S.298) であると言明し、他人もまたその目的に対して援助を惜しまないのであるが、実際には個人の行為の目的は普遍的な「事」ではなくて、自分自身であることが明らかになる。このように諸個人は自分をあざむくとともに相互にも欺瞞しあい、こうした「諸個体相互の間の遊戯」(S.298) が錯綜しあうことによって、無意識のうちに客観的な一つの物としての社会的連関を形成するのである。諸個人の間の相互欺瞞による「遊戯」(Spiel) に媒介された独自な性格をもつ社会をヘーゲルは「精神的動物の国」(das geistige Tierreich) と規定する。「精神的動物の国」とは、このように特殊的に限定された目的をもつ私的な諸個人の相互媒介的な行為によって形成される外化された世界(「事そのもの」)なのであるが、この外化の世界を通じて意識が経験するのは、「事そのもの」が「すべての存在者の本質であり精神的な本質である」(S.300) ということである。ここにおいて意識は外化の世界をのりこえて、「事そのもの」を「個体によって浸透さ

れた実体、すなわち主体」(S.300) として把握し、かくして「事そのもの」は「絶対的な事」(S.301) となる。ヘーゲルは、この「絶対的な事」を「普遍的な事そのもの」(S.300)、「純粋な事そのもの」とも呼び、また「自我である存在、存在である自我」であるところの「範疇」(S.301) とも呼んでいる。

以上考察したごとく「事そのもの」の世界=外化の世界は、各人の行為の所産であるとともに、すべての人の行為の所産であることが、意識に自覚され、意識は「事そのもの」を通じて、自分の普遍性を獲得するのである。ヘーゲルは、「精神的動物の国」(「事そのもの」) である近代市民社会を意識の外化の最高段階として位置づけ、そして外化の頂点であるがゆえにまた外化の止揚でもあることを示そうとしているのである。われわれは、この段階が、いわゆる「意識の諸形態」(S.315) の頂点をなしていることにあらためて注意をむける必要がある。

「観察する理性」が自分の真理を求めて最後に到達するのは「自己は物である」という「無限判断」であることは前に述べた。ところで無限判断は『現象学』の論理展開において非常に重要な役割を演じているのだが、しかし無限判断は、その無媒介性のゆえにヘーゲルにとっては媒介 (推論) によって完成されなければならないのである。このことは、ヘーゲルが、「無限判断という契機は、無媒介性から媒介、すなわち否定性への移行点である」(S.253) と述べていることからもあきらかであろう。「自己は物である」という無限判断は、「自己」と「物」という質的に異なったものの分離であるとともに、その無媒介な統一をあらわしているのであるが、こうした無媒介なものとして、この判断は不十分であり、それゆえ媒介的な統一へと止揚されなければならないのである。媒介によってはじめて真の認識に至ることになる。[7] だから「観察する理性」は、無媒介な対象を止揚して、その対象の本質である自己意識へと向う。つまりヘーゲルは、ここで自然の観察から「行為的理性」(S.256) へと考察をすすめるのである。「自

己は物である」という無限判断は、概念の立場からは、「自分自身を概念的に把握している生命の完成」(S.254)であるが、表象の立場では、単に「自己」は「物」の中に自分を見出すにすぎないという一面的な把握にとどまっていて、「物」が「自己」にまで止揚されているという思弁的な意味をもつことを見出せないのである。そこで行為的理性は、「物は自己である」という命題の媒介的充実をめざして、すなわちヘーゲルの言葉で言えば「自分を物にすることと自分だけが存在することとの統一」(S.258)をめざして経験をつむことになるのだが、このような経験の終点をなすのが、われわれが、さきに考察した「事そのもの」(「精神的動物の国」)である。

われわれは、「事そのもの」が外化の世界の完成とその止揚の段階、いいかえれば、「自己は物である」という無限判断の思弁性が意識に自覚される段階であることを確認したわけであるが、次に注意しておきたいことは、ヘーゲルは「精神的動物の国」(「事そのもの」)について語るとき、この国を—後年のヘーゲルで言えば—「欲求の体系」として原理的に前提していることである。ヘーゲルは「行為的理性」を論ずる序論的部分で、「理性」章の終りに到達する「人倫の国」が、欲求の主体としての諸個人の個別的労働を通じて成立することを指摘して次のように言う。

「個人の純粋に個別的な行為と営みは、個人が自然的な存在として、すなわち存在のエレメントの中にある個別性としてもっている諸欲求に関係している。……個人が自分の欲求のためにする労働は、自分自身の欲求を満足させることと全く同様に、他の諸個人の欲求を満足させることでもある。そして個人が自分の欲求を満足させることができるのはただ他の諸個人の労働を通してである。」(S.257)　近代の個人的意識が、その普遍性を自覚するのを可能ならしめる前提であり条件であるのは、ここではっきりと述べられているように諸個人の自然的な欲求にもとづく労働社会—「欲求の体系」—である。このような諸個人の私的欲求に媒介されて作り出された世界が、一つの客観的な「

物」として、自己意識に対してあらわれるのであるが、じつはこの物化した世界が自己意識自身の「仕事」にほかならないことが自覚されるのが「事そのもの」の段階であることを、われわれは『現象学』の説明に即して考察してきた。そして、この「事そのもの」においてヘーゲルは、かの「物は自己である」という無限判断の一応の完成をみるのである。[8] すなわち「自己」は「物」（「事そのもの」）を媒介として自分の知にまで高まり、かの「観察理性」が見出した「自己は物である」という無限判断の無媒介性を媒介的に止揚することになるのである。ここに「精神的動物の国」という「意識の諸形態」の頂点に位置づけられている外化の最高段階の世界が止揚される。

ところで、ヘーゲルが「精神的動物の国」である近代市民社会の独自的な性格を、欲求の主体としての私的諸個人がその自然（本性）を外化することのうちに求める場合、そこには近代社会に対する鋭い批判意識が前提されている。すなわち、まず第一に、いままで述べてきたように近代市民社会では、あくまで私的利害を目的とする諸個人が中軸となっており、そこでは諸個人の「仕事」の総体は一つの客観的な「物」（「事そのもの」）となって諸個人に対立してあらわれるということである。したがってそれは個と全体とが有機的に統一されている本来の世界（＝「人倫の国」）ではありえない。さらに第二には、近代市民社会のような外化の頂点に位置する世界は決して超歴史的ないわば「自然（本性）の国」[9]ではなく、一定の歴史的産物にほかならないということである。近代の市民社会の歴史的相対性を示すために、ヘーゲルは『現象学』の「精神」章において、あらためて現実の具体的な歴史的世界へと目をむけるのである。

周知のように、「精神」章の第一節「A真の精神、人倫」において、古代社会を個と全体（共同体）とが美しく調和している世界として、すなわち本質的に外化と無関係な世界として描かれている。そして、この古代社会との対質

において近代社会（「B・自己疎外的精神・教養」）が、現実の歴史に即して、その生成過程において浮き彫りにされるのである。だから『現象学』の「理性」章の「精神的動物の国」においても、また「精神」章の「自己疎外的精神」の国においても、同じ近代市民社会の特殊的な性格が、叙述の一つの中心におかれている点は本質的にかわらない。後者は前者をいわば現実の歴史のコンテクストの中で再び叙述しなおしたものとみることができる。

われわれがさきに考察した「絶対自由と恐怖」なる一項は、「自己疎外的精神」の最高段階に位置づけられている。ここで、はじめに問うた問題、すなわち「絶対自由」の無媒介性＝抽象性は近代社会のいかなる基盤から由来するものなのかという問題を、あらためて提出しなければならない。この問題に対して一言で答えるとするならば、それは近代社会が抽象の世界であるからだ、ということができるだろう。抽象の世界とは端的に言うと、人間が自分の利害を目的としているいわば経済的欲求の主体という形式であらわれる世界ということである。この世界においては、諸個人は労働による経済的な欲求の充足という本性の領域に限定され、道徳的主体、芸術的主体、宗教的主体等々といったその他の人間的な内容は諸個人から捨象されてしまうのである。他の精神的な内容を捨象して、自分を私的欲求の主体に限定する諸個人が相互に行為しあうことによって客観的に形成される近代の市民社会は、ヘーゲルにとっては、抽象的な社会にほかならなかった。このような抽象的な世界＝外化の世界をヘーゲルは「精神的動物の国」として叙述したことをわれわれは知っている。

ヘーゲルは『現象学』において、抽象の世界としての近代世界を、まず「事そのもの」として原理的に説明し、ついで、この世界を「自己疎外的精神」の国では具体的歴史を念頭におきつつ、「財富」(Reichtum) と自己意識との相互媒介運動の世界として把握する。それでは、ヘーゲルは、「財富」と自己意識の弁証法から、どのようにして

「絶対自由」を導出するかを、つぎにわれわれの課題に即してみてゆくことにしたい。

「財富」は、さきにわれわれが考察した「事そのもの」と内容的にはかわらない。「財富」は個別的なものであり他人の享受にゆだねられて、つねに他者として存在する受動的なものであるが、このような個別性に媒介されて間接的に「普遍的な精神的本質」(S.355)でもある。近代の市民社会においては、自己意識は自分の対象を本質的には上述したような意味での「財富」という形式でもっている。だから「財富」は対象的なものであるにしても、自己意識によって浸透されたものであるがゆえに、それは意識とは異質のものではなく、むしろ外化された意識自身であるといってよいであろう。したがって「財富」は自己意識の目的となりその対自化の条件となる。すなわち「財富はそれ自身において、すでに対自存在の契機をもっている」(S.367)のである。

ヘーゲルは「財富」を自己意識が完全に現実性を得る媒介物、すなわち自己意識の外化とその止揚の担い手とみなしている。自己意識の「自己」(das Selbst)が、このように「財富」の中に外化されることによって「財富」に依存することになり、みずからの内に絶対的な分裂を経験する。つまり「自己は、自己確信そのものが、最も非本質的なものであること、つまり純粋な人格性が絶対的な非人格性であるのを見る」(S.368)のである。「自己」が「物」(「財富」)になることによって生ずるこうした絶対的な分裂の中で、かえって「自己」は自分を見出すことになる。ヘーゲルは、こうした無限判断の思弁的な意味が自己意識に自覚されることを次のように叙述する。「物になった自己(das zum Dinge gewordne Selbst)は、むしろ本質の自分自身への還帰である。すなわち、それは自覚的に存在する対自存在であり、精神の現存在である。」(S.371)　自己意識が対象的本質としての「財富」にまで自己を形成するまさにそのときに、かえって自己意識自身が対象的本質の生成に関与している力であることを自覚するのであ

る。

近代社会は、ヘーゲルによって自己意識（「自己」）と「財富」（「物」）との間の相互媒介的な運動の総体として把握され、こうした外化の運動の極限において自己意識はみずからのうちに還帰するのである。かくて自己意識は「財富」を通じて自分を普遍的なものにまで形成するのであるが、こうした普遍的な自己意識が、現実の歴史において自分を実現するとき、それは周知のように「純粋透見」(die reine Einsicht)（＝「啓蒙」Aufklärung）となってあらわれる。「純粋透見」とは「自己以外のいかなるものも把握せず、すべてのものを自己として把握する。すなわち、すべてのものを概念的に把握し、すべての対象性を消滅させる」(S.349) ものとして規定される。したがって、ヘーゲルは、また「純粋透見」のエレメントが、一切の他者を止揚して、自己と他者との「絶対的な同一性」を得るところの「無限判断」にほかならないことを指摘している。(S.383)　だから「自己」と「物」との相互的な転化運動をその存立基盤とする外化の世界が、自己意識にその本質が自覚されるのは「純粋透見」（啓蒙）においてであると言ってよいであろう。

ところで、あらゆる対象のうちに「自己」を確信するこの「純粋透見」は「信仰」(Glaube) と対立することになる。なぜならば「信仰」は「純粋透見」とは逆に、自分自身の精神的内容を自分に疎遠な他者として、すなわち「思惟されたもの」(Gedanke) (S.385) として対象的な形式においてもっているからである。自分の本質を「自己」として自覚している「純粋透見」と自分の本質をいわば実定的なものとして対象的形態においてもっている「信仰」との争いの顚末を、ヘーゲルは詳細に叙述しているが、ここでそれを逐一説明するにはおよばないだろう。ただ、両者の争いがいかなる帰結をもたらすかを、われわれの課題に即して簡単に考察したいとおもう。

ところで「信仰」は、自分の本質を、自分に対立した一つの対象としてもっているのであるが、この対象は、じつは「信仰」に疎遠なものではなくて「信仰」の思惟そのものである。ヘーゲルは次のように言っている。「信仰にとって絶対本質であるものは、信仰自身の意識の存在であり、信仰自身の思想すなわち意識によって生みだされたものである。」(S.390)　このように「信仰」は「絶対本質」が自分の意識の所産であることを自覚せず、一つの所与と考えるがゆえに、感覚的個物と純粋思惟としての絶対本質とを混同するのであるが、こうした「信仰」の混乱を啓蒙(純粋透見)は批判し、感覚的なものと絶対本質とを区別することによって現実的な威力を発揮することになるのである。かくて「啓蒙」は「信仰」との争いを通じて自分を実現することになるが、その結果、一方では「絶対本質」を「自分の中に区別をもたず、限定もされず述語ももたない絶対的なものとして現存している純粋思惟そのもの」(S.409)である無規定なものとみなし、他方では、感覚的個物(「純粋物質」)を絶対的な真理とみなす。

絶対本質を「純粋思惟」とみなす啓蒙(理神論)と、絶対本質を「純粋物質」とみなす啓蒙(感覚論)とは両者たがいに相互に排除しあうのであるが、しかし「純粋物質」と「純粋思惟」とは、その本質において同じものである。なぜなら「純粋思惟」は、なんらの述語をもたない無規定なものとして自己意識にとっては彼岸にあり、かかるものとして自己意識に対立しており、したがって「外的に存在するもの」(S.410)として定立される。だから「純粋思惟」は「純粋物質」にほかならない。逆に「純粋物質」も実際には、見たり味わったりすることができないがゆえに、むしろそれは感覚的な関係を一切捨象した「純粋思惟」にほかならない。二つの啓蒙が理解することができなかった、存在(純粋物質)と思惟(純粋思惟)との思弁的同一性を総括してヘーゲルは「思惟(Denken)は物性(Dingheit)であり、あるいは物性は思惟である」(S.410)といっている。ここに外化の世界の思弁的な意味が、二つ

の啓蒙の対立の止揚として示されたのである。すなわち、現実の教養の世界（外化の世界）における自己意識と「財富」との相互関係とその運動が「思惟は物性である」という無限判断の形式をとってわれわれの観念にあらわれるのである。

ヘーゲルは、こうした無限判断の思弁的意味が現実の客観的世界との関係で、啓蒙の自己意識にあらわれる場面を功利主義の「有用性」(Nützlichkeit) の中に見ている。

ところで、ヘーゲルによると「有用性」の立場においては、いまだ自己意識と対象的なものとの完全な統一には到達していない。ヘーゲルは言う。「有用なものは、純粋透見の概念を表現してはいるが、しかし純粋透見そのものではなく、表象としてのあるいは対象としての純粋透見である。」(S.411)

われわれは以前に「事そのもの」について考察したとき、それがヘーゲルによって「個体と対象性そのものとの相互浸透が対象的となったもの」と規定されているのをみたが、こうした規定が現実の歴史の中で啓蒙の意識に現われるのが「有用性」なのである。しかしながら「有用性」のこのような対象的な性格は「有用性」の概念そのものによって止揚される。なぜなら「有用性」においては、即自的なものは、すべてその自立性を失い、ただ自己意識との関係においてのみ意味をもっていることが透見されているからである。「有用なものは、自己意識がそれを見通し、自分自身の個別的な確信が、その享受（その対自存在）を有用なものにおいてもっているかぎりでの対象である」(S.413) とヘーゲルは言っている。それゆえ「有用性」という一点において対象的な実在はすべて自己意識の中に解消することになり、それとともに自己意識はその個別的確信から存在の中に自己を確信する普遍的な意識に高まるのである。

もはや対象的世界は自己意識の彼岸に存在するのではなく、むしろ自己意識自身が実現されたものとなる。「事そのもの」が、その対象性を止揚して「絶対的な事」に高まったように、いまや有用なるものの世界は、その一切の対象的性格を止揚することによって「絶対自由」へ高まるのである。

ところで「有用性」の世界から「絶対自由」が生起する場合、注意しなければならないのは「有用性」の抽象的性格である。これまでの説明から明らかなように、「有用性」の概念は、近代市民社会において、「財富」に外化された人間の諸関係を、イデオロギー的に表現したものである。このことは、ヘーゲルが「財富」の弁証法を念頭において「有用性」を次のように規定していることからもわれわれは確認することができる。「すべてのものは、それ自身であるとともにまた他なるもののためにある。すなわち、すべてのものは有用である。」(S.399)　だから「有用性」というのは、人間と人間の関係が「財富」という抽象的な即自に対象化され、こうした抽象としての「財富」の関係に規定された人間の自己意識の表現であるといってもいいだろう。「有用性」の世界においては、いわば「財富」の体系が人間を含むいっさいの対象的存在を規定することになる。本来は多様な関係であるはずの自己意識と対象的存在との関係は、「有用性」という一つの抽象的な関係に解消されてしまうのである。あるいは言いかえれば、一切の客観的に存在するものは、その質的な多様性を否定されて、「有用性」という「財富」に規定された量的な関係において、自己意識と関係するのである。そして、この抽象的な「有用性」の立場から自己意識は対象的存在の中に直接的に自分を見出すことになる。自己意識が対象的存在の中で自分を確信するといっても、それは対象の質的な多様性を否定した形で抽象的に確信することなのである。ここに「絶対自由」の抽象性が成立する。だから「絶対自由」においては、従来の歴史的な諸形態の諸規定は否定されてしまう。「これらあらゆる諸規定は、自己が絶対自由におい

て経験する喪失のうちに、失われてしまっている」（S.421）とヘーゲルは言っている。

「絶対自由」の世界では個別的意識は、一切の多様な対象を無媒介に否定することによって普遍性に高まろうとしたがゆえに、ヘーゲルは、そこに失敗をみたのである。

「絶対自由」の抽象性は、そもそも近代社会の抽象性そのものに由来するものであることをわれわれは考察した。近代市民社会は、諸個人の社会的関係が一つの「物」(＝「事そのもの」＝「財富」)に対象化され、こうした「物」と「自己」とが相互媒介的に転換しあっている独自の世界としてヘーゲルによって把握された。しかし、市民社会の落し子たる「絶対自由」は「物」と「自己」とを真に媒介的に止揚できず、「物」(＝「財富」)の抽象性に規定され、みずから無限判断の奈落の世界へと落ち込んで行かざるをえなかったのである。

注

(1)『精神現象学』からの引用は次の本による。Hegel: „*Phänomenologie des Geistes*“ hrs.v.J.Hoffmeister, Verlag v. Felix Meiner 1952. 以下『現象学』からの引用は、引用文のあとにページ数だけを示すことにする。なお訳語は、次の邦訳を参照させていただいた。

☆ヘーゲル、『精神の現象学』金子武蔵訳上（昭和四八年）下（昭和二八年）（岩波書店）

☆ヘーゲル、『精神現象学』樫山欽四郎訳、世界の大思想一二、昭和四六年（河出書房新社）

(2)(3) Hegel „*Enzyklopädie der philosophischen Wissenshaften im Grundrisse*“ G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden, Bd.8, Suhrkamp Verlag,1970, §173 (S.324)

(4)論理的諸規定が現実そのものと不可分のものでなければならないというのがヘーゲルの確信であったといえる。

たとえば、彼は『論理学』で「思惟諸規定が客観的な価値と現存在をもつ」(Hegels Werke,Bd.5,S.45) といっているし、『現象学』でも「具体的な定在が、そのまま論理的定在である」(S.47) と言っている。われわれは「無限判断」がヘーゲルにとって現実の論理そのものであることを見出すだろう。

(5) Hegel s Werke,Bd.8. „*Enzyklopädie*“ §173(S.325)

(6) H.Schmitzはその著„*Hegel als Denker der Individualität*“(Verlag Anton Hain KG.1957)において「絶対的に対立するものの無媒介な結合」(ibid.,S.111) としての無限判断が『現象学』においていろいろな形をとってあらわれることを述べている。すなわち『現象学』において無限判断があらわれる場合、相対立する両項が「自己」(あるいは「自我」「自己意識」「人格性」など) と「物」(あるいは「対象的現実」「非人格性」など) との場合にかぎられるだけでなく「運動」(Bewegung) と「休止」(Ruhe) また「個別性」と「普遍性」とのヴァリエーションにおいてもあらわれることを指摘している。(詳しくは ibid.S.108 ～S.115 を参照されたい。) なお、ヘーゲルの無限判断論については、シュミッツに教えられるところが多かったことをしるしておく。

(7) ヘーゲルは、無限判断としての、存在の無媒介的な把握が真の認識ではありえないとして次のように言っている。「存在と自我との無媒介な統一においては、理性は、存在と自我との両契機を分離して、それから再統一したのではない。すなわち、理性はこの統一をまだ認識していないのである。」(S.184)

(8) 「一応の完成」といったのは「事そのもの」が「絶対的な事」へと高まっても、個別的意識は真に普遍性を獲得したのではなく、「実際には、まだ個別的なものとして実体から区別されている」(S.313) とヘーゲルはみるからである。

(9) Jean Hyppolite,“*Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*” tome II, . P.291