

# 有限と無限

## ——ヘーゲルのイエーナ前期の問題——

石田 あゆみ

### I 哲学の要求

有限な反省による「哲学」を越えるものとして「宗教」を考え、そこに無限な生への高揚をみる、というのがフランクフルト末期のヘーゲルの思想であった<sup>(1)</sup>。しかしイエーナで哲学者として出発したヘーゲルにとって、若き日の宗教的理想は、もはやそれだけでは有限者と無限者との分裂を克服するものではありえなくなっていた。それは哲学の課題として考え直される。『フィヒテとシュリングの哲学体系の差異』(1801)<sup>(2)</sup>において、彼は「近代の教養形成」において「合一する力が人間の生から消え失せ、対立項が……自立的になった時、哲学の要求が生ずる」(Diff, GW. 4, 14)と述べている。ここで哲学の課題とは、「分裂を絶対者のうちに——絶対者の現象として、有限なものを無限なものの中に——生として、措定する」(ibid. 16)ことであり、「絶対者が意識に対して構成されるべきである」(ibid.)とまとめられる。

<有限者と無限者との関係づけ>というこの課題は、二つのことを内包している。一つは(a)<有限から無限への移行>、分裂状態にある有限な意識が克服され絶対者へ到達するということ、もう一つは(b)<絶対者の自己運動>、絶対者自身が分裂を現象として生み出し、そこからの自己回復を行うということ、である。しかしここには大きなアポリアが存在していたのである。ヘーゲルのイエーナ前期体系(1801-3)においてこの課題とアポリアがどのように現れているか、そしてそれがどのようにしてヘーゲルを次なる体系構想に駆り立てたか、これを辿るのが本論の意図である。

## Ⅱ イエーナ前期体系

イエーナ前期体系構想は、近年における講義草稿の新たな発見により、その全体像がかなり明確になったといえる<sup>3)</sup>。その特徴は、第一にこの体系が後年のような「論理学・自然哲学・精神哲学」の三位一体的構成を持ってはおらず、四部構成をなしていたということ、第二にこの体系の第一部が論理学——形而上学の二段構成になっていたということである。この講義草稿のうち、「断片 2」中には次のような体系構想が示されている (HS12, 46-50より筆者が再構成)。

「①最初は理念そのものの学、形而上学である。これは理念を自分の内に閉じ込めている形式の諸規定の学、観念論つまり論理学を含む。次に学は理念の實在性の学へ移行する。②まず最初に、理念の實在的身体を叙述する。最初に宇宙の体系、その次に学は地球へと下り、有機的なものつまり個性を扱う。宇宙から、力学的なものおよび化学的なものへ、さらに鉱物体系、植物体系、動物体系。③ここから、理念は自然から離れて精神として高まり、自己を絶対的人倫として組織する。自然の学は精神の学へと移行する。理念は表象と欲望を、自分の内へと集約し、欲求と法の領域を自らに従属させて、自由な民族として實在的になる。④最後に自由な民族が、第四部である宗教と芸術の哲学において、純粋な理念へと還帰し、精神の直観を組織する。」

つまりイエーナ前期体系は、1 理念の学——論理学・形而上学、2 實在性の学 I——自然哲学、3 實在性の学 II——精神哲学、4 純粋な理念への還帰としての宗教・芸術の哲学、という四部構成をなしているのである (Vgl. HS12, 46)。これは明らかにローゼンクランツが紹介している体系構想と同じものである (Ros. 179)。

この草稿中では、体系の各部の内容はこれ以上詳しく論じられていない。が、3にあたる部分の詳しい展開として、『自然法論文』・『人倫の体系』(SdS.)を想定してよいであろう。さらに上記講義草稿の中、「断片 3」も1にあたる部分だと考えられる。断片 3は、断片 2と比べて詳しい内容論述がなされているため、その考察を通じてイエーナ前期体系の構想をより明らかにすることができるであろう。次章では断片 3を中心に、『差異』の論述を補う形で論を進める。その際『差異』と断片 2・3との細かい違いには関わらず、イエーナ前期体系として共通に括れる部分を中心に考察した。

### Ⅲ イエーナ前期の論理学・形而上学

イエーナ前期体系の第一部「理念の学」は、論理学と形而上学の二段階をなす。この学は「有限なものから始まりそこから出て、つまりそれが前もって無化される vernichtet wird 限り、無限なものへと進む」(Ros. 190, HS12. 54)。有限な悟性による反省の学が「論理学」として「哲学の導入」(ibid. 191, 56)をなす。無限な理性による思弁により絶対者を捉えるのが「形而上学」である。そして論理学・形而上学の全体は1 論理学第一部——有限性の存立、2 論理学第二部——有限な同一性の産出、3 論理学第三部——有限性の無化・止揚、4 形而上学——無限な認識、の四部構成をとる。

#### Ⅲ-1 論理学第一部——有限性の存立

論理学の第一部は「Ⅰ有限性の普遍的な形式または法則またはカテゴリーを、……その有限性にもとづいて、つまり絶対者の反映 Reflex として叙述する」(Ros. 191, HS12. 56)ものである。分裂・対立が固定的である近代の状況においては意識は差し当たっては有限性に囚われている。従って論理学は、まず有限な悟性そのものの活動として現れ、論理学の対象は、「有限性の諸形式の存立」(Ros. 190, HS12. 56)である。「単なる反省は有限性の諸形式を単に対立においてのみ認識する」(HS12. 55)のであって、これらの諸形式は、「理性から現れるがままでありながら、悟性によって理性を奪われ、ただその有限性においてのみ現れるものである」(Ros. 190, HS12. 54)。同様に『差異』でも「(悟性によって) 措定されたものはそれ自体において対立したものの、従って有限なものにすぎない」(Diff, GW. 4, 13)と述べられている。

#### Ⅲ-2 論理学第二部——有限な同一性の産出

論理学の第二部は、「Ⅱ有限性の主観的な形式または有限な思惟、即ち悟性を、同じように、しかも概念、判断、推論という段階行程の中で考察する」(Ros. 191, HS12. 54)。悟性は第一部のような対立を克服しようとして理性を模倣するが、それは有限で形式的な同一性を生み出すにすぎない。「悟性は自らの諸形式を統一へもたらすことにより、有限性の中で理性を模倣しようとする。しかし悟性がもたらすことので

きる統一は形式的で、それ自身、有限な統一である」(Ros. 190, HS12. 56)。これは悟性による理性の模倣であると同時に、反省が「絶対者の像 Bild を反照 Wiederschein の中に保持する」(Ros. 191, HS12. 57) ことでもある。しかしあくまでもそれは反照にすぎないのであって、悟性は絶対者そのものを捉えることはできない。

注目すべきなのは、「悟性または反省が、同一性に至るように、密かに理性によって駆り立てられている」(HS12. 56) と言われ、「悟性を模倣的なものと認めるためには、我々は同時に、悟性が写している原像 Urbild, 理性そのものの表現を常に眼前に保持していなければならない」(Ros. 191, HS12. 56) と言われる点である。有限な悟性の領域に実は既に理性が現れており、「像」は「原像」に對置されているのである。

同様の内容は『差異』にも存在する。「悟性は……理性を模倣し、……理性のみかけ Schein を自らに与える」(Diff, GW. 4, 13) が、実はその悟性は「絶対者によって駆り立てられ」(ibid.) ており、「理性が密かに働いている」(ibid. 17) と言われる。

### III - 3 論理学第三部——有限性の無化・止揚

論理学第三部については、「最後に、我々は悟性的な形式そのものを理性によって止揚し、この有限な認識形式がどのような意義と形態とを理性に対して持つかということを示さなければならないのである。理性の認識は、それが論理学に属するかぎり、その否定的な認識にすぎないということになるであろう」(Ros. 191, HS12. 57) と言われる。理性の働きは、ここでは「否定的」なものに限られている。即ち有限性の無化であり、悟性の否定である。理性の肯定的な面が論じられるのは形而上学の領域であろう。「論理学のこの第三部、即ち理性の否定的な、無化をおこなう側面から、本来的な哲学、つまり形而上学へと移行することになるであろう」(Ros. 191-2)。

『差異』における無化・止揚は、まず悟性による二律背反を通じた自己破壊として生ずる。「悟性がこれらの対立するものが相互に対立したまま同時に存立するように固定するならば、悟性は自らを破壊してしまう」(Diff, GW. 4, 17)。悟性が絶対的なものを捉えようとする時、その反省的思惟の有限性から二律背反に陥らざるを得ない。しかし実は、これは理性の否定的な働きだったのである。「思弁が単なる反省の側から見られるかぎり、絶対的同一性は対立しあうものの総合において、従って二律背反の形をとって現れる」(ibid. 27) のであって、これは「知の否定的な側面であり、理性によって支配されて自己を破壊する、形式的なものである」(ibid. 28)。そして「肯

定的な面」はここではっきり「直観」と言われている。「反省によって措定された二つの対立するものの総合は、反省の仕事としてはその補完を要求するものであった」(ibid. 29)。つまり直観<sup>(4)</sup>による反省の補完が要請されるのである。

### Ⅲ－４ 形而上学——無限な認識

形而上学は本来的な哲学であり、「無限的認識もしくは絶対者の認識」(Ros. 190, HS12. 54) を行うものである。有限なものは無化されているが、消滅しているわけではない。「有限な認識の諸形式も立てられているが、同時にそれらが相互に関係することによって、その有限性が消失している」(Ros. 190, HS12. 54f)。ここでは理性が行う無限的認識の中で、有限な諸形式は相互に、また無限なものとの「絶対的な同一性」(ibid.) のうちにあり、「有限な認識」は理性的認識または哲学の「素材 Materie」(HS12. 55) として生かされているのである。『差異』では、形而上学の内容は「反省と直観との同一性」たる「思弁的知」(Diff, GW. 4, 29) にあたる。直観によって、二律背反に至った「知の否定的な面」たる反省が「補完」される (ibid. 27-8)。この直観は「超越論的直観」と呼ばれ、「超越論的直観においては全ての対立が止揚されている」(ibid. 28)。しかし、そこでは同時に、直観のみならず反省が不可欠だとされているのである。断片 3 と同様、有限なものが不要なものとして単純に捨て去られるのではない。「直観なき知は、対立しあうものの、矛盾における無化である。他方、直観は、対立しあうもののこの総合を欠くならば、経験的、所与的、無意識的なものである。超越論的知 [=超越論的直観と同じ] は反省と直観の両者を合一する」(ibid. 27)。こうして、「固定した対立の全てを無化する原理と、制限されたものの絶対者への関係づけとが達成され」、「哲学の要求が満たされえ」たのである (ibid. 30)。

### Ⅲ－５ 二重の課題とアポリア

イエーナ前期論理学・形而上学を概観したが、ここには大きなアポリアがある。それは(a)〈有限から無限への移行〉と、(b)〈絶対者の自己運動〉に関わる問題である。

(a)論理学は形而上学の導入部とされ、有限なものからの出発が言われる。『差異』でも、有限な反省から出発し、反省の自己破壊が行われる。しかも最終的には対立のみが捨象され、有限なものは素材として生かされ、絶対的同一性の中に保持される。

(b)しかし実は、その無化の過程の背後には絶対者の自己運動が存する。悟性の背後

に理性が、究極的には絶対者が、駆り立てるものとして動いており、悟性の活動はその一側面と解し得る。＜無限なもの＞への移行を可能にするために、実は予め＜無限なもの＞が前提されている。換言すれば、反省＝悟性認識の学である論理学の結果として形而上学が導入される以前に、既に思弁＝理性認識が登場しているのである。それは論理学第一部で理性から有限性の諸形式が現れ、絶対者の反映として叙述され、第二部で悟性は原像である理性の表現を模倣し、絶対者の像を反映の中に保持するとされ、第三部で理性による止揚が言われることから見てとれる。

『差異』においても、悟性は理性を模倣し、しかもその悟性の活動は絶対者によって駆り立てられているものだったのである。しかもこの悟性の活動それだけでは不完全で、直観による補完を要請せざるをえないものであった。

ヘーゲルはあの課題、＜絶対者を意識に対して構成すること＞、言い換えれば＜有限者と無限者との関係づけ＞を、(a)・(b)の二つの方向から果たそうと試みている。しかし両者の接点が論じられておらず、その結果、体系の中で(a)・(b)が別々の過程として併存しており、両者の内的連関が不明なのである。しかもその上でそれぞれが互いを前提し、互いに依存することになっている。

(a)において＜有限者の無限者への関わり＞すなわち＜絶対者を……構成すること＞が可能になるのは、(b)の絶対者を前提しているからである。つまり、有限な反省の外から、初めから無限なものである直観が、また絶対者自身の悟性を駆り立てる活動が、付け加わるからである。

ところが(b)も(a)を前提している。(b)において＜無限者の有限者への関わり＞すなわち＜意識に対して構成すること＞が可能になるのは、(a)の有限者からの出発を前提しているからである。つまり、絶対者の自己運動が彼岸的なものに留まらず、有限な反省に関わり、悟性を駆り立てるものとして論じられ得るのは、有限な意識を＜構成＞の場として前提するという問題意識自体に由来するのである。

このように一つの体系の中に異なった二つの方法論があり、しかもそれらが明確に関係づけられることなく、暗黙の中に互いを前提しているという事態は、明らかにアポリアを孕んでいる。それは、その体系の不完全さを示すと言ってよいであろう。

それでは(a)・(b)の何れか一方をとり、他方を捨てることによってこの体系の方法論を一元化することは可能であろうか。仮に次のような可能性を考えてみよう。

①仮に(a)に一元化するとする。(b)による無限者の前提を排除するならば、それに代

わるものとして、(a)のプロセスの内部に、有限者から無限者へ至る何らかの通路が必要になる。言い換えれば理性、直観を要請することなく、有限な意識それ自体が絶対者を構成し得る無限性を獲得しなければならない。しかし、それは構想の中に存在せず、(a)の方法を採用することは不可能である。

②仮に(b)に一元化するとする。この場合(a)による有限者からの出発という前提を外すわけであるから、無限なものがどのようにして有限なものに関わり得るのが解明されなくてはならない。とりわけ絶対者が有限なものを生み出すこと（存在の問題）と、意識にとって絶対者が構成されることが可能になること（認識の問題）との関係が解明されなければならない。〈有限なものの認識＝反省・悟性〉の媒介を論じることがなぜ必要なのか、〈意識にとっての構成〉がそもそもなぜ課題とされるのか、論理学から始めることの意味はどこにあるのか、といった点が不明になるからである。しかしそのような解明はなされておらず、(b)の方法を採用することは不可能である。

結局、(a)・(b)のいずれかを採用して方法を一元化するという程度の修正では、このアポリアは解決できないということになる。

### Ⅲ－6 反省概念の未熟さ——アポリアの根源にあるもの

以上の考察によって、イェーナ前期論理学・形而上学中には異なった二つの方法が、内的連関が不明なまま併存しており、しかもそれぞれの方法が互いを前提している、独立では全体を支えられない欠陥を持つということが明らかになった。しかしこのアポリアの根源には、悟性の行う反省を有限なものとして、直観と峻別するという、イェーナ前期固有の反省概念のもつ限界があったのである。

もちろん、上述のように、形而上学においては反省と直観との合一が要請される（Ⅲ－3・4参照）。が、そもそもあるものと他のものとの「合一」が要請されるのは、両者が質的に異なるもの同士であって、それぞれが自身の中に統一の根拠を持っていないからこそであろう。ここでヘーゲルが（シェリングのように）反省の重要性を認めず、絶対者を構成する認識を直観に一元化していたならば、このアポリアを回避することは可能であったろう<sup>(5)</sup>。しかし、有限者から出発し、体系の中で反省に契機としての重要な地位を与え、なおかつ無限者への到達を保証しようとするれば、この時期のヘーゲルにとってはあのような変則的な体系構成をとらざるを得なかったのではないか。つまり、有限者からの出発を保証するために(a)を前提し、無限者との合

一を保証するために(b)を前提するという構成は不可避なものだったのである。

このアポリアを克服するためには、反省と、直観とを区分した上で、合一するという大前提が変えられなければならない。そのためには反省概念自体が大きく変更されねばならないだろう。すなわち反省自体を、絶対者の活動として、実体=主体としての絶対者の、自己を自己に関係づける運動として、捉える視点が必要になる。しかし、このような構想が実を結ぶのは『精神現象学』(1805-7)においてである<sup>(6)</sup>。イエーナ前期には、まだそのような反省概念の転換は見られず、アポリアも克服されない。そのため、おそらく外部から「合一」を補強するものとして、体系の第四部宗教と芸術の哲学が必要とされたのであろう。が、そうだとすれば、それは「哲学は宗教に席を譲らなければならない」としたフランクフルト期の思想に立ち戻ることを意味する。

このアポリアをさらに詳しく、精神哲学的領域において見てみよう。具体的にはイエーナ前期論理学・形而上学の実在化としての『人倫の体系』の検討である。

#### Ⅳ 人倫の体系

Ⅱで述べたように、『人倫の体系』もイエーナ前期体系の中に位置づけられ、従ってその構成はイエーナ前期の論理学・形而上学の構成と次のように対応している。

論理学第一部・第二部=『人倫の体系』第一部「自然的人倫」

論理学第三部=『人倫の体系』第二部「否定的なものあるいは自由あるいは犯罪」

形而上学=『人倫の体系』第三部「人倫」

しかしそれだけではなく、論理学・形而上学に示されていた<有限者と無限者との関係づけ>という課題も、『人倫の体系』では<自然的人倫と絶対的人倫との関係づけ>つまり<有限な諸個人と自由な民族との関係づけ>という形で実在化される。それは、「最高の共同が最高の自由である」(Diff, GW. 4, 54)のような共同世界を、諸個人がいかにか形成していくかという、実践的領域における課題であった。が、ここには上述の(a)・(b)の二重性に関わるアポリアもまた現れているのである。

(a)<有限から無限への移行>は、自然的人倫〔近代的諸個人〕が絶対的人倫の境位へと到達するという形で示されている。絶対的人倫において、「個人の全ての限定は無化されているから、個人は真に無限である」(SdS, 53)。しかし同時にこの移行は(b)

＜絶対者の自己運動＞の現れでもあり、絶対的人倫自身が「絶対的実在性を自己の中へと取り戻すこと」(SdS, 7)と言われる。つまり予め「無限なもの＝絶対的人倫」が前提されているわけである。

(a)の出発点の有限性を保持しつつ、(b)の「取り戻すこと」を可能にするために、『人倫の体系』では直観包摂－概念包摂－両者の同一性というトリアーデの方法が試みられる。ここでの概念の働きは、上述の断片3や『差異』の反省とほぼ同じだが、直観は異なった機能を持たせられている。すなわち、(a)で有限者たる近代的諸個人を出発点に定立し、かつそれが(b)の絶対者の自己展開となるためには、出発点には有限性と無限性を同時に満たす始元をとらねばならないが、そのような始元として考えられたのが「直観」なのである。『人倫の体系』においても確かに直観は「真に普遍的なもの」(SdS, 7)であり、第三部ではその本来のあり方を示すが、『人倫の体系』第一部における直観は、有限者の中に内化されているものとして現れるのである。「直観は内的なものにとどまり……民族たる人倫の直観は……個別性、個別的な人間となる」(SdS, 8)。こうした直観はもはや無限な理性的思弁そのものではなく、それだけで絶対者を捉え得るものではなく、絶対者の像を予感し得るにすぎないものなのである。断片3や『差異』において有限な反省と峻別されていた無限な直観が、『人倫の体系』では、いわばかなり有限性の側に引き寄せられて考えられていると言える。

第一部において、個別者は直観によって自己と絶対的人倫との統一を予感し、普遍性の極を保持する。それに対して自己を分裂させていく特殊性の極が概念である。そしてこの両者の相互包摂により同一性もたらされるのが第一部の終結である。しかし第一部の全体は「概念」のもとにある、有限なもので、もたらされた同一性も＜経済的な相互依存性の関係＞、＜諸人格間の法的な相互承認関係＞、＜家族＞といった相対的同一性にすぎないから、第二部においてその同一性の有限性が暴露され、最終的には「戦争」(SdS, 51)に至る無化のプロセスがおかれる。しかしここでの有限性の無化はまだ「関係の一面を他面によって無化することが最高のものであり、それはこの否定性へ向かう限りにおいて……理性的であるにすぎない」(SdS, 52)。Ⅲ－3で述べた論理学第三部と同様、理性の否定的な面のみが現れているのである。理性の肯定的なもの、単なる無化ではなくて絶対的同一性もたらされるのは第三部人倫においてである。「ここでは……絶対的同一性が意識の中に歩み出てきている」(SdS, 54)。しかしここにもまた、論理学・形而上学と同様にあのアポリアが現れている。

(a)〈有限から無限への移行〉において、近代的諸個人が絶対的人倫の境位へと到達することが可能になるのは、(b)〈絶対者の自己運動〉、絶対的人倫による取り戻しが前提されているからである。この前提がなければ有限者相互の関係の中からは、相対的な同一性の境位しか生じ得ず、真の共同的境位である絶対的人倫は成立し得ない。絶対的人倫の成立は第二部の無化のプロセス（これ自体が絶対的人倫の隠れた働きである）を通じて、第三部で宣言される。しかし上にみたように「直観」の地位はイエーナ前期論理学・形而上学に比べて引き下げられているから、論理学・形而上学において反省による無化を補完する直観の働きは論じられない。従って第三部における絶対的人倫の成立は唐突であって、まさに〈前提〉されているにすぎない。

しかし(b)もまた(a)を前提している。(a)がなければ絶対的人倫が有限なもの（個人や市民社会）と関わり、それを自らの内に包摂する過程が欠落することになるからである。すなわち「人倫のポテンツはただ自らの素材としての諸個体においてのみ自己を組織し得る」（SdS, 62）といわれる、人倫と、素材としての有限者との関係が不明になるのである。

以上『人倫の体系』においても(a)・(b)という異質な方法が併存し、しかも両者が、内的な連関が不明なまま、暗黙の中に互いを前提しているという、あのアポリアが示されている。実在哲学たる『人倫の体系』では、このアポリアは、社会・国家像という内容論述の破綻を導いており、その問題性をより鮮明に示すものとなっている。

つまり、第一部終わりで示された相対的同一性の境地が、どのように第三部で無化され、また素材としては保存されているのかが、説得的に論じられていないのである。『人倫の体系』では市民社会の様々な近代特有の問題は、多角的に取り上げられてはいるが、結局その矛盾の解決の方途はたっておらず、絶対的人倫は古代的な身分制国家の様相を呈している。いわば近代的市民社会と古代的国家とが外的に接合されているのである。このような国家において統一性を保証するものとして、結局ヘーゲルは民族を神格化し(Vgl. SdS, 55, 57)、宗教をもちださざるを得ない。「最高の無差別的なもの、神と自然、祭司と長老へだけ、全体の維持は結びつけられ得る」（SdS, 71）。これもフランクフルト期の問題構成〈哲学から宗教へ〉を残すものだと言えよう。

以上Ⅲ・Ⅳの二章に渡って検討してきたが、結局ヘーゲルは、イエーナ前期体系の内部では「哲学の要求」として立てた当初の課題に答えることはできなかったといえ

る。彼は〈分裂〉のアポリアを克服しようとし、〈有限者と無限者との統一〉という課題を立てたが、この課題の遂行がさらなるアポリアを生み出すに到ったのである。

## V 精神への道程

前章までに見たアポリアは、イエーナ前期体系の中では解決不能であり、ヘーゲルはさらなる体系構築にむかわざるを得なかった。その最初の模索が『イエーナ体系構想 I』(JS I)と呼ばれる草稿群として残されている。これは「新たな体系」と呼ぶにはまとまりを欠くものかもしれないが、それでもある一つの点でイエーナ前期体系と決定的に異なっている。その点とは、有限者、個を〈意識〉として統一的にとらえ、〈意識〉に体系構成の核としての重要な地位を与えた、という点である。

ここでヘーゲルは、個別的な自我が「意識の経験」を介して、他者としての対象の中に自己を見出し、また、対象の世界のうちに自己を実現していくことにより、普遍的な類的存在——精神へと高まっていくプロセスを描いている。そしてそのプロセスそのものがまた、対象的世界が精神自身の外化であるということを開示していく過程にもなっているのである。この時期のヘーゲルは、有限な自我と関係すると同時に、無限の精神へも関係し得る Mitte (媒辞, 中項) としての意識を考え、それによって、〈有限者と無限者との関係づけ〉というあの課題を遂行しようとしているのである。

ヘーゲルは有限な個としてのあり方を超え、無限な全体としての人倫へと向かう主体として〈意識〉を端緒に置き、この超出を可能にする根拠を意識の本質に見出した。意識は有限なものである。だが、意識の有限性とは自己自身を未だ知らないという意味での有限性であり、〈自己自身を知る〉プロセスを経れば無限性に到達することを始元から保証されているということにもなる。この有限性は有限性から出発しながら意識の絶対的実在としての無限なものに裏打ちされ、自己実現によって人倫へと到達することを保証されてもいるのである。

しかしこの構想が一応の完成を見るには、『1804/5年の論理学・形而上学』での反省概念の転換を経て、『精神の現象学』を待たねばならなかった。解決への萌芽が体系へと結実するには、イエーナ期全体を通じての長い模索が必要だったのである。

## 註

- (1) これは例えば『1800年の体系断片』に示されている。(Vgl. WZ. 1, 421)
- (2) イエーナ期におけるヘーゲルの著作の年代については以下のものによって  
る。

H. Kimmerle, *Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften*, In: Hegel-Studien Bd. 4, Bonn 1967 及び GW. 8, Anhang, 358f.

引用した文献とその略号は以下の通り。

WZ. Werke in Zwanzig Bänden, Frankfurt a. M. 1971.

GW. Gesammelte Werke, Hamburg 1968ff.

Diff. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie

SdS. System der Sittlichkeit

JS I Jenaer Systementwürfe I

- (3) 特に, E・ツィーシェによって報告された諸草稿が重要である。

E. Ziesche, *Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlaß*. In: Zeitschrift für Philosophische Forschung. 29 (1975), 430ff.『大全集』五巻(GW. 5)に入る予定。本論で言及するのは断片 2 (1801年秋執筆の1801/2年冬学期の『哲学入門』講義草稿)・断片 3 (1801年秋執筆の1801/2年冬学期の『論理学・形而上学』講義草稿)である。ここでは次の概要紹介から引用し、略記してページ数を示す。

M. Baum/K. Meist, *Durch Philosophie leben lernen*. In: Hegel-Studien Bd. 12, Bonn 1977 (=HS. 12).

K. Rosenkranz, „Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben“, Berlin 1844, Nachdruck: Darmstadt 1963 (=Ros.) さらに以下の論考も参考になる。

K. Meist, *Hegels Systemkonzeption in der frühen Jenaer Zeit*. In: Hegel-Studien Beiheft Bd. 20, Bonn 1980.

M. Baum, *Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel*. Op. cit.

- (4) これは同一哲学期シェリングの「知的直観」の概念の影響下に成立したものだ  
が、シェリングにおいては反省は、知的直観にとって代わられるものであ  
って、直観と「総合」されるものではない。本論ではイエーナ前期におけるシェ  
リングとヘーゲルの関係を論じることはできなかった。例えば以下の論考等を  
参照。ここでデュージングはこの問題を1801年夏学期, 1801/2年冬学期のシェ  
リング及びヘーゲルの講義の筆記ノートを巡って論じている。hrsg. von  
K. Düsing, „Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)“  
(99f.)

- (5) しかしその場合には、ヘーゲルが後年『精神現象学』序文で（明らかにシェリングを念頭に置いて）批判しているような、直観主義に陥るといふ別の問題が生じることになる（Vgl. GW. 9, 15）。
- (6) Vgl. GW. 9, 18f.

〔西哲史 博士課程〕

# Das Endliche und das Unendliche

— Das Problem in der frühen Jenaer  
Zeit Hegels —

Ayumi ISHIDA

In der *Differenzschrift* sagt Hegel, „das Absolute soll fürs Bewußtsein konstruiert werden, ist die Aufgabe der Philosophie“. Die Aufgabe bedeutet »das Beziehen des Unendlichen auf das Endliche«. Sie hat aber die zwei Seiten: (a) das Übergehen von der Endlichkeit zur Unendlichkeit und (b) die Selbstbewegung des Absoluten. Die beiden sind aber nicht so leicht zu vereinigen. Das ist eine große Aporie für Hegel in seiner frühen Jenaer Zeit (1801–03). Wir können sie finden nicht nur in *Differenzschrift* (1801) und den Vorlesungsmanuskripten zur Einleitung in die Logik und Metaphysik (1801), sondern auch im *System der Sittlichkeit* (1802–03).

Die Aporie ist das Grundmotiv, durch das all seine Systemkonzepte in dieser Periode durchgehend von Grund auf bestimmt sind.

Es ist auch eben diese Aporie, die Hegel weiter zum Aufbau eines neuen Systems treibt. Die damit gemachten Versuche finden wir heute in den sogenannten *Jenaer Systementwürfe I*. Darin versucht er auch jene Aufgabe zu lösen durch die Einführung des Bewußtseins als der Mitte, die sich sowohl auf das endliche Ich als auf den unendlichen Geist beziehen kann.