

「ガブリエルの言う「ヘーゲル」が語るもの

——ガブリエルのマクダウエル批判——

松 岡 健 一 郎

序論 問題の所在

マルクス・ガブリエル Markus Gabriel は、近年耳目を集めている「新しい実在論」の代表的論客の一人である。ガブリエルのほかマウリツィオ・フェッラーリス、カンタン・メイヤス、グレーム・ハーマンらによって繰り広げられているこの現代哲学における「新しい実在論」運動は文字通り「新しい」思想的潮流であるからというだけでなく、その論客同士に意見の不一致も見られることもあって、今日なおその全体像が把握されているとは言い難い。だが大まかに言えば、現象学的な相対主義（したがってまたカントの認識論の枠組み）とポスト・モダンとの両方に対する反対を表明していること、思惟と事物との双方に等しい実在性を認めようとしていること、それゆえ「物自体」の概念を人間の知にとってアクセス可能なものとして肯定的に受け容れていることなどがその特徴であろう。

他の論客に対してガブリエルを際立たせている点は、彼がドイツ観念論（特にヘーゲルとシェリング）を積極的に議論の前面に押し出して活用しつつ現代哲学の問題を論じていることと、「世界は存在しない」とする彼独自の《無

世界』論にある。ガブリエルの学位論文が後期シェリング論であったため、わが国におけるガブリエル哲学のこれまでの紹介と受容もまたシェリングの神話論に関連した形でなされている。その一方で、残念ながら、ガブリエルのヘーゲル解釈についてはまだなお祖述的な解説の域を必ずしも出ていないように思える。私見では、実在した伝記上の人物としてのヘーゲルとは区別して、ガブリエルの描く「ヘーゲル」を捉えることは必要不可欠であり、この作業によってこそガブリエルが「ヘーゲル」のもとに浮き彫りにしようとした問題が見えてくるのである。

したがって本稿の課題は、第一にはガブリエルが「ヘーゲル」をどのような哲学者として描いているのかを明らかにすることであり、第二にはその「ヘーゲル」がどんな現代哲学の問題にどのように対決することになるのかを明らかにすることにある。結論を先取りして言えば、ガブリエルの描く「ヘーゲル」は懐疑主義の自己適用に懐疑主義の徹底を見て取り、そしてそれを『心と世界』の著者ジョン・マクダウエル John McDowell に対して突きつける哲学者（それゆえガブリエルの分身）なのである。マクダウエルに対する批判はガブリエルの複数の著作において何度も繰り返されており、ガブリエルにとってマクダウエル批判の重要性はまったく明らかである。にもかかわらず、ガブリエルのヘーゲル解釈の文脈とマクダウエル批判の文脈との連関が看過され続けているのである。

第1節 ガブリエルの描く「ヘーゲル」とはどんな哲学者なのか

ガブリエルは、ドイツ観念論だけでなく古代および近現代の懐疑主義の専門家でもある。それだけにヘーゲル哲学のなかで深められた懐疑主義は、ガブリエルの注目するところであり、またガブリエルはさらに懐疑主義に対する適切な応答をそこに見出すのである。ガブリエルの「ヘーゲルの解釈では、懐疑主義のモチベーションは自己意識のま

さに自由にこそある」(TO, 30)。⁽¹⁾ここで注意すべきなのは、實在のヘーゲルとは異なつてガブリエルの描く「ヘーゲル」は哲学の端緒もまた自己意識的存在者としての人間がもつ自由にあるとし、その自由の表現が「懷疑主義」なのだとすることである。實在のヘーゲルの著作『精神現象学』ならば懷疑主義とは、意識から自己意識へ、さらに主と奴の弁証法を経て進む自己意識の歴史のなかでストア主義を背景に生じる意識形態であり、さらにそこから自己分裂の自覚である「不幸な意識」へと進んでいく。だが以下に見る通りガブリエルはドイツ観念論(特にヘーゲルとシェリング)を懷疑主義に対する応答として読んでおり、次のように言う。「私が読んだ限りでは、シェリングとヘーゲルとの両者は懷疑主義が有する形而上学的真理を解き明かす。懷疑主義の形而上学的真理とは、我々は有限なものであるという理解と、世界の非実存への緊密な洞察との、その両方にある」(TO, 14)。こうして「シェリングおよびヘーゲルの両者は懷疑主義を自分の方法論のなかに組み入れて、そうすることで第一階の理論化から高次の形而上学的理論化への移行を動機づけようとする」(TO, 6)。この移行は経験的意識からその自己意識への移行を意味し、より高次の階層への上昇である。ガブリエルの解釈では、ヘーゲルとシェリングはともに懷疑主義によって促されてこの高次の階層へと理論の水準を高めたとされている。

ガブリエルは、懷疑主義の展開を次のように説明する。「懷疑主義は次のような二重の役回りをする——すなわち一方で懷疑主義は哲学の制約であるのだが、他方では、懷疑主義それ自身を静寂主義 *quietism* のなかに留保することが許されてしまうなら、懷疑主義は哲学に対する脅威へと転化する。ヘーゲルはこの逆説的な構造を、懷疑主義の二つの形式を区別することによって解消する」(TO, 22)。つまり、懷疑主義には区別されるべき二つの形式があり、悪しき形式をとつた懷疑主義のほうは、物事に対して真であるとも偽であるとも断定できないとする「静寂主義」という形をとつて「哲学に対する脅威」へと転化してしまうというのである。こうしてガブリエルは古代の

懐疑主義のさらなる徹底化を「ヘーゲルとシェリング」に見出し、そしてさらにその論点をマクダウエルに對置することになる。「マクダウエルによれば、ヘーゲルの觀念論の中心的な主義主張とは『客観性というまさにその觀念こそは、自己意識的知性の自由に自己規定する諸操作に基づいて理解されるべきものだ』⁽²⁾ということにある。もちろんこの定式化は明らかにカントに連なる繋がりをもつものであるが、しかし私が思うに、それは真にヘーゲル的存在論的な動向を見落としてゐる」(TQ, xv)。

ガブリエルは、まず古代の懐疑主義を次のように要約している。「よく知られている通りセクストゥスは、ピュロンの懐疑主義とアカデメイアの懐疑主義との間に一線を引いている。(…略…) 理性が十分にそのアンチノミーを経験するとき、その理性の最後の絶望的活動においてのみ、ピュロン主義者は世界を『世界が真にあるところのものとして』見るに至る。これをセクストゥスは、有名なメタファーで表現する——それによれば、知を諦めるということは人がそれまで昇ってきたまさにその梯子を蹴り捨てるが如し。ヴァイトゲンシュタインは、まさにこの反響であるものに見える」(TQ, 15)。古代の懐疑主義のうち、ピュロン派の懐疑主義者はアカデメイア派の懐疑主義者による懐疑を不徹底だと批判して、懐疑の徹底を遂行した。もし懐疑が徹底されるならば、アカデメイア派が十分な理由もなく前提している理性への信頼もまた絶望に変わるはずなのであり、懐疑の徹底によって人はもはや克服し難い「アンチノミー」を経験する。ガブリエルによれば、そのとき「人間的知のアンチノミーは『切り裂くほどの激しい懐疑と永遠なる不安定とからなる状態』に至る」が、前述のようにこの状態は懐疑主義が徹底された成果であるのと同時に、次なる対応が問われる重要な分岐点でもあり、「この状態から反形而上学的な静寂主義は、アタラクシアへの見込みにおいて解放されようとする」(TQ, 20)。道を選ぶが、他方でガブリエルの描く「ヘーゲル」は別の道を選ぶ。それがガブリエルの描く「ヘーゲル」にとつては哲学が本来たどるべき道なのである。

既に見た通りこの「ヘーゲル」のもとでは懷疑主義が哲学の端緒であり、「懷疑主義的な方向感覚喪失という原動力なくしては、哲学しようとする衝動が自然的意識に現れ出でることは絶対でないであろう」(TO, 22)とされる。『エンチユクロペデー』第81節を踏まえてガブリエルは、次のようにも言う。「それゆえ懷疑主義は、有限なものとの無限なものとのこの連関への洞察としては、『内在的超越 [Hinnusgehen]』を動機づけて悟性の有限な固定性を克服するところにある。ヘーゲルによれば、この超越という契機においてこそ、哲学のもつ正当に思弁的なはたらきが始まるのである」(TO, 25)。この引用箇所が暗示しているようにあの分岐点からの適切な展開、すなわちガブリエルの言う「真にヘーゲル的存在論的動向」は、「有限なものとの無限なものとのこの連関」へ洞察であるヘーゲル論理学の無限性概念に至ることになる。

だがそのような方向とは異なつて、ガブリエルがマクダウエルに見る「リベラルな自然主義のうちにある静寂主義は逆に、シェリングおよびヘーゲルからの論難に直面すれば、思想が弁証法的に首尾一貫していないとされることになる。シェリングおよびヘーゲルは、静寂主義を次のようなものだと証明することによつて攻撃する——すなわち、静寂主義とは言うものの静寂主義は懷疑主義的基盤に基づいているのであつて、この懷疑主義的基盤は、静寂主義が結局はそれ自身に対して要求することになる立場、すなわち熟慮を経たうえでこの素朴さという立場とは両立し得ないのだ、と」(TO, 5)。ガブリエルの指摘によれば、懷疑主義が静寂主義へと誤つて転化する場合は、「懷疑主義的静寂主義はそのモチベーション、つまり所与から何らかの形で決定的に距離を置くことを達成したいという欲望」を充足することができなくなる。なぜならばガブリエルがヘーゲルによる指摘をそう解釈しているように、「ピュロン主義的懷疑主義は反省をそれ自体としては不能であり無意味だと見做してきたとしても、しかし反省の助けがなければ、ピュロン主義的懷疑主義は単純にはアタラクシアへは至ることができない」からであり、「アタラ

クシアは共同体の無媒介的生命を表象するものではない」(TO, 31)からである。ここでの静寂主義批判が問題にしているのは、静寂主義が目指すアタラクシアがそれ自体やはり反省を経たうえでなければ到達できないのであるから、アタラクシアは決して無媒介的ないしは直接的な統一を表すものではあり得ないということにある。

この観点でさらにまた、「共同体の無媒介的生命」、すなわち同一の共同体のなかで日常生活を通してその構成員たちが共有し前提している共通感覚、コモン・センスも批判にさらされる。それはつまり、懷疑の主体が帰属する共同体の内部に存する、その共同体の構成員たちによって共有されているコモン・センスが懷疑主義に対する反駁としては十分でないということであり、この点でガブリエルはマクダウエルのヘーゲル解釈を批判していく。「諸々のヘーゲル的なモチーフが」、マクダウエルの場合には「コモン・センス」に結びつけて用いられており、「コモン・センスに訴えるということの問題点は、カントの観念論をマクダウエルがヘーゲルに準拠した仕方で行おうとする場合にそうであるように、そのような訴えかけが実際には人の権力要求を強化する結果となるに過ぎないということにある」(TO, 45f.)。ガブリエルによれば、静寂主義はヘーゲルが懷疑主義に対する応答として示すこととは「弁証法的には両立不能である」ので、むしろ「ヘーゲルはこの齟齬を取り上げ、それを活用することで、懷疑主義から結果的に生じる保守的静寂主義に反対する」(TO, 31)。

ガブリエルの描く「ヘーゲル」は古代の懷疑主義を継承し徹底する哲学者である。懷疑主義の徹底とは、「人間的知のアンチノミー」の経験のことである。我々はこのアンチノミーを直視し、自己自身がそこに立つ世界そのものには根拠がなかったのだという洞察に至るべきなのだ、あの分岐点のうち「ヘーゲル」が選ばなかったほうの道を行くマクダウエルのもとでは「世界への直接的な関係」^③(GE, 315)が主張される(とガブリエルは思っている)のである。

第2節 ガブリエルによるマクダウエル批判とその文脈

ガブリエルは、マクダウエルがその主著『心と世界』で結局のところまさに「世界」の概念を適切には説明しきれない」と指摘している。「マクダウエルは著書『心と世界』のなかでほとんど世界については所見を述べなかつた。世界という概念がまったく不明なままなのである」(TO, xii)。

マクダウエル自身は、『心と世界』のなかで次のように言っている。「世界そのものが我々の思考に対して合理的制約をなすのでなければならぬ」⁽⁴⁾が、同時にまた「経験的探究というものは我々が自らの責任ある自由 *responsible freedom* をそこで行使する生の一領域である」⁽⁵⁾。そのように人間の自由な精神的主体とそれを取り巻く外的世界との関係を考えることができるためには「経験においては自発性が、受容性の引き渡すものなから取り外せないように含み込まれている」と知ることが不可欠であり、「自発性との協働 *co-operation with spontaneity* への受容性の寄与は観念上のことであつても切り離せるなどと想定してはならない」⁽⁶⁾。マクダウエルにとつて、この協働があるといふことからは人間の「概念領域を取り囲む境界線の外部には實在性を配置しない」⁽⁷⁾といふことが帰結し、それはとりもなおさずヘーゲルの「絶対的観念論の核心」⁽⁸⁾にある考え方なのである。マクダウエルはヘーゲルの絶対的観念論を「概念的なものには境界がない。なぜなら概念的なものの外部には何も存在しないのだから」と主張するものとして解し、しかも「そのポイントは、ヴェイトゲンシュタインのあの所見のポイント、『我々は——そして我々の(日常的に用いている)意味(の作用)』というものは——決して事実事に事欠いてどこかで立ち止まることなどない」という所見のポイントと同じものである」⁽⁹⁾とも言っている。このようにしてマクダウエルは、マクダウエルの解すると

ころの「ヘーゲル」をヴァイトゲンシュタインと結びつける。

だがガブリエルはそのようなマクダウエルの理解に対して非常にはっきりと反対し、「ヘーゲルは概念的なものが限界なきものであることを示してない」^(註) (FS, 228) と言う。ガブリエルの批判によれば、「一つの読み方として言うとき、ヘーゲルはすべての諸対象が諸概念のもとに属するということを示そうとする意図さえなかったのである。(…略…) 私に言わせれば、ヘーゲルは結局、あらゆるものは未決の活動 *open-ended activity* として〔その限りで〕概念的なのだということの証明を考えているように見える」(FS, 229)。この引用箇所が示すように、ガブリエルが自らの描く「ヘーゲル」に見出そうとしているのは、未知なる未来へと開かれて完結しない体系構想であり、それは体系というよりもむしろ、止むことのない体系の破壊と創造であろう。ガブリエルからすればマクダウエルには、そしてマクダウエルの描く「ヘーゲル」にもまた、そのような思想が欠けている。

ガブリエルが見抜いている通り、マクダウエルの言う「実践 *practice*」は行為の実行というよりは慣習や慣行を意味する。「マクダウエルは、共同体的実践の透徹性が世界の透徹性そのものを可能ならしめるということから出発する。マクダウエルは『陶冶 *Bildung*』という解釈学的伝統に関連させて実践への手ほどきを考えているのであるが、それはただ単に見かけの上でだけ超自然的に見えるにすぎない理性的動物の能力を実現するまでのことである」(GE, 314)。マクダウエルが依拠している共同体内部における言語ゲームの安定的運用は、人がその共同体への参入という実際の行為を行うことを、したがって特定の慣習のなかで生活することを前提している。マクダウエルが『心と世界』の本論の最後に言っているように、「人間が最初に手ほどきを受ける言語である自然言語は伝統の保管場としてはたらいっているものであって、すなわち何が何の理由であるかについて歴史的に蓄積された知恵の倉庫としてはたらいっているのである」^(註)。こうしてマクダウエルのもとでは、人は自分が帰属する共同体の言語を習得することによ

つて、自分の意志を周りに伝えたり、誰か他の人の気持ちを察して理解できるようになり、理由に適った行動の実践主体となることができるのだとされている。

この点に関するガブリエルの説明によれば、「ヴァイトゲンシュタインの《何ら解釈ではない規則遵守》(『哲学探究』§201)を、マクダウエルは解釈学的「地平融合」(諸精神の出会い)と解しているものであり、そこでは規則に従う主体に対して他者がその人なりの「その他者自身の」言葉で思っているところのものが眼前に立ち現れるとされており、その結果、或る規則(もしくは翻訳マニュアル)の明示的な定式化について逡巡するには及ばないというわけなのである」(GE, 313f)。このようにしてガブリエルはマクダウエル批判を通じて、後期ヴァイトゲンシュタインによって提起された《規則順守》問題をめぐる議論に参加してもいるのである。

ヴァイトゲンシュタインの『哲学探究』での有名な例では、「2ずつ数を足せ」という指示を受けた生徒が2、4、6、8、と数列を書いていくが、1000を越えたところからなぜか1004、1008、1012、と4ずつ増える数列を書く。だが、もしそれが計算間違いのせいではなく、その生徒なりに「2ずつ足せ」という規則をそのように1000を越えたら4ずつ足せということなのだと解釈していたせいなのだとしたら、どんな行為でも規則に従ったものだとし得ることになるし、どんな規則でも行動を制約するのに十分であることになる。この規則順守のパラドックスに対するヴァイトゲンシュタイン自身の答えは、規則に従うということは規則を解釈するということではないのだから、そもそもそんなパラドックスなど生じないとするものである。

ガブリエルからすれば、共同体内部の伝統に依拠しているマクダウエルの見解は「常に既に Immer-shon」を潜在的に含意してしまっており、それはヴァイトゲンシュタインがきっぱりと拒否するものである」(GE, 315, Anm. 187)。ガブリエルからすれば本来的に未決の活動の場であるべき「概念的なもの」が、マクダウエルの場合では《常

に既に《伝統ないしは過去の継承との連続性のうちへと回収されるのであって、ヴィトゲンシュタインの言う「解釈ではない規則順守」をもマクダウエルは人間の行為に《常に既に》先立つ制約としての伝統ないしは共同体内部の慣習のことだと解してしまっている。すなわち、マクダウエルのように「コモン・センスを引き合いに出してそこへ立ち戻るとは、正当化の位置に〔単なる〕事実への依拠が出てくるのでカテゴリー・ミステイクなのだが、それだけではない。コモン・センスへの立ち戻りは、特にこれといった形でのコモン・センスなどというものは存在しないのだから、不明確なものへの立ち戻りなのである」(GE, 313)。

ガブリエルはマクダウエルに対して、このような世界観は人間が本来もっている自由を適切にとらえていないことに起因しているのではないかと問いを差し向ける。マクダウエルの「リベラルな自然主義」が依拠している「いわゆる第二の自然」という概念に到達するには、自然法則の空間という近代的概念に対抗し且つそれを克服すべきものとして人間的自由が行使されねばならない」のだが、だからこそ「シェリングは、静寂主義には反対するのである。静寂主義の理論には構造上の盲点がある。静寂主義者は自分の理論の発端からして、人間特有な自由を使用しなければならぬのであって、この自由はシェリングが人間的知のアンチノミーのなかに発見するものである」(FO, 20)。人間を「第二の自然」の住人たらしめることができるものは、人間に固有の自由にはかならないのであって、ガブリエルの描く「ヘーゲル」および「シェリング」はこの自由の現れをむしろ「アンチノミー」に見出す。マクダウエルの「静寂主義は人間特有な自由を説明し損なってしまう。この人間特有な自由は、カントに従いつつシェリングが強く主張するところのものである。つまり静寂主義は次の〔二つの〕事実を正しく解することに失敗するわけである——すなわち、人間とは知る存在者としては形而上学へ向かう如何ともしがたい『自然な』傾向をもつものだという事実であり、そしてさらには、この傾向によって且つこの傾向を通して人間が顕示するものが永遠な自由の顕示であると

「この事実である」(TO, 21)。

ガブリエルの定義によれば、「形而上学とは、全体なるものが何であるのかを形而上学がそのなかで定義すべきであるような、そういう全体なるものに達するということによって特徴づけられる」(TO, p.3)のであるが、有限な人間が生きている領域とそのような「全体的なるものに達する」ことで開かれる形而上学的展望の領域との、その構造的ないしは存在論的な落差が水平化されることはあり得ない。ガブリエルが上述のように「ヘーゲルとシェリング」から引き出した考え方によれば、人間は形而上学とその刷新へと向おうとする傾向をもつものであり、それは人間的自由と分かち難く結びついているのであって、絶えざる不安定にほかならないこのあり方こそが人間を知の主体にして且つ自由の顕示者たらしめている根本的制約なのである。ガブリエルはこうも言っている。「もし我々が形而上学を諦めて放棄するならば、我々は人間的自由を諦め放棄することになる」(TO, 34)。

ガブリエルは自身のマクダウエル批判を次のように概括している。すなわち、「私が嫌疑をかけているのは、マクダウエルは世界を総体性で見做す考え方について入念に考えを述べてはいないのではないか、そしてヘーゲルが存在論へと明らかに回帰するということ（それは実は存在論の新たな形式の創造なのである）の意味するものの何たるかについてマクダウエルは解明を避けているのではないかということである。」(TO, p.34)。

第3節 ガブリエルにおけるヘーゲルの無限性概念の継承

ガブリエルがマクダウエルに反対しつつヘーゲルから読み取るべきところによれば、「ヘーゲルの著作は、とりわけ、我々を教育して我々の認識論的有限についての我々の諸前提〔諸想定〕を克服することにこそ目標が定められてい

る。このことは、後期ヘーゲルの『真無限』への教育的洞察がもつ重要なことである。真無限は、或る一つの関係をなすもののなかの一関係項 *a relatum of a relation* ではなく、むしろ諸区別の次元なのであり、合理性そのもののバックグラウンドなのであって、それゆえこのバックグラウンドは決して所与の被規定的な契機として固定され得はない』(TO, 46)。ヘーゲルの無限性概念の要点をガブリエルは、「(1) 無限なものほどの特殊なポジションからであれアクセスされ得ない」、および「(2) まさにこの否定性が無限なものである」(TO, 34)と二つのテーゼに要約し、且つそれを「カントおよびヘーゲルの真に批判的なポテンシャルの展望を開くもの」(TO, 46)だとも言っている。そしてガブリエルはヘーゲルの無限性概念の構造をヘーゲルが「絶対的なもの」と呼ぶものの構造と同じだと解している。すなわち、「無限性についてのヘーゲルのポイントは、絶対者の弁証法全般のなかで用いられているポイントと基本的には同じものである」(TO, 117)。

以下、ガブリエルの言うところの「ヘーゲル」から一旦離れて、ヘーゲル¹⁰⁾の原典に即して無限性概念の展開を追ってみることにする。そうすることで我々は、ガブリエルがヘーゲルの無限性概念から受け継いでいるものとそうでないものとの両方を見ることになるだろう。

ヘーゲルの無限性概念は、ヘーゲル哲学において一貫して極めて重要な概念であり続けた。だがそれは、無限性の概念が最初から完成されてはいなかったからである。無限なものとの相互外在的關係を克服しようという意図は初期の草稿から一貫しているとしても、それを実現するための方法は幾多の試行錯誤を経ながら改良され、この改良作業は実にヘーゲル最晩年の『大論理学』改訂にまで及んだのである。

ヘーゲルは、粗悪な・劣ったなどを意味する形容詞「schlecht」を付した無限性「悪無限 schlechte Unendlichkeit」を、本当の無限性を意味する「真無限」から区別し、真無限以前のもたと見做している。この「悪無限」という用語

はヘーゲルのイエーナ時代中盤に書かれた一八〇四／一八〇五年の論理学・形而上学草稿の、いわゆる「イエーナ論理学」のなかで最初に登場する（GW 7-29）。この「悪無限とは、悪しき実在性と悪しき観念性との第三者である」（GW 7-31）と定義されており、単純にそれだけで想定されたに過ぎない質の概念および量の概念が、そのままの形で無媒介的に他方へ関係するとき、双方の並存を表現する「第三者」が悪無限だとされているのである。つまり、当初ヘーゲルの悪無限批判は、対立し合うものを中立的な「第三者」のもとに並べて保持しておくこととすべく向けられた批判だったのである。悪無限を真無限から区別するヘーゲルの見方では「本当の無限性（真無限）は系列ではないのであり、いつも何らかの他なるものにおいて完成するがこの他なるものをいつも自分の外部にもつような系列ではないのである」（GW 7-33）。

「単純関係が自身を自己自身のうちへ反省する限りで無限性になるものであり、それでやつとはじめて単純関係が自らの本質に従ってそれであるところのものを自己自身に措定するのである」（GW 7-29）。この引用箇所によれば、単純関係そのものが本当は無限性だったのであり、単純関係の自己還帰が実は無限性を示すことでもあったとされている。「絶対的な無限性は（…略…）単純関係のそれ自身への絶対的な還帰である。言い換えるとそれは、反措定されているもの同士をそれら自身に即して単純に直接的に止揚することである」（GW 7-32）。だが真の無限性ではない悪無限は、単純関係の自己還帰が不十分にしか示されない単なる並置の段階にある。悪無限は、単純関係によって生じた対立を並置という形式をとって自ら体現しているに過ぎない。確かに悪無限も、そういう対立を廃棄しようとする運動であるには違いないのだが、しかしその運動によって絶え間なく要求され続ける統一は実現されずに常に挫折する。「悪無限は、絶対的な仕方に対立を統合して止揚しようとしてできないでいる不能が進む最後の段階である。その際にこういう不能は、この止揚の要求だけをなすに過ぎず、この要求を満たす代わりに要求の叙述に甘んじる」

(ibid.)。

ここでのヘーゲルは真無限と悪無限とを、「真の無限性とは実現された要求であり、被規定態が自身を止揚するということの実現である」(ibid)のに対して、悪無限とは「充たされざる要求の叙述に甘んじる」(GW 7-33)と、対比によって規定している。ここでの悪無限批判は、規定性が被規定性に対して外在的あるいは偶然的ではないということへの批判であり、その論点は非常に明確であると思われる。しかし、その論点の明確さにもかかわらず方法論上の問題点もまた露呈している。つまり「イエーナ論理学」においては、悪無限そのものが自らの「不能」を自己自身に対して示すわけではなく、また自己自身によって自らの存立構造を再構築するよう進展するわけではなく、悪無限の「不能」は真無限の立場からのみ示されるに過ぎない。したがって、ガブリエルがあくまでもヘーゲル哲学「後期の」無限性概念こそを重要視していたのは適切な解釈だったのである。

一八〇七年の『精神現象学』でも無限性を純粹に捉えるのは当事者の意識ではなく、それを高みから傍観する「我々」だとされている。「悟性にとつては感覺的な覆いを被ったあり方で対象であるものが、我々にとつては純粹概念として本質的な形態においてある。このように(…略…)無限性をありのままにつかむことは、我々にとつてのことである」(GW 9-101)。

ならば晩年のヘーゲルの『大論理学』では、無限性はどのようなようになっていであろうか。無限性に先行する諸形式は「直接に単なる被規定性としてのみ、有限なもの一般としてのみ、措定されるに過ぎない」が、「無限なもの、明らかに、有限なもの否定として規定されている」(GW 21-124)。つまり、それまでは単に有限な被規定性一つひとつが示されたに過ぎないのに対し、はじめて「無限なもの」がそれらに包括的な反省をなすとされる。但し、この無限なもの最初のあり方はまだ十分なものではない。ヘーゲルによれば、「それ自体としては無限なものが実際に

は被制限性や有限性に見て取られているわけではない。主要なことは、無限性の本当の概念を悪無限から区別すること、理性の無限なものを悟性の無限なものから区別することなのである。(…略…) 無限なものが有限なものから純粹に且つ遠ざけられた形で保持されるべきである限りは、無限なものは単に有限化されるに過ぎないのである」(GW 21-124)。無限なものがそれ自身から有限なものを排除し切り離して独立に自己規定する場合、そのこと自体が実は無限なもの有限なものへの関係づけなのである。有限なものに関係づけられていることで無限なものは、有限なものとの連関で意味をもつものとしてそれ自身有限化される。

ヘーゲルは、以下のように無限なものの規定の展開を、a b cの三段階に分けて箇条書きにする。「無限なものは、a. 単純な規定においては、有限なものの否定としての肯定的なものである。

b. しかし無限なものは、それだから、有限なものとの交互規定においてあり、そして抽象的な、一面的な無限なものである。

c. 有限なものが自身を止揚するように、この無限なものが自身を止揚するということが、ひとつのプロセスとして——本当の無限なものなのである」(GW 21-124)。ここ示されたヘーゲルの見解によれば、「本当の無限なもの」すなわち真無限は一連の自己展開のプロセスとして示される。かつての「イェーナ論理学」の場合とは異なり、真無限は悪無限から切り離されない。上記引用によれば、無限なものは第一に、有限でないものという単純な規定において有限なもの否定という意味をもつ(無限性の規定「a」)。そして第二に、その無限なものは、有限なものを外部に排除して存在している限り「他なるものの非在」(GW 21-126)と呼ばれる不完全な段階にある。その場合、無限なものは自らの関与が及ばない外部の他なるものによって制限を受け、それ自身が有限なものへと「格下げされる」(GW 21-135)(無限性の規定「b」)。第三に、無限なものとは有限なものとの双方において自己止揚が起こり、この自

已止揚の運動が真無限である（無限性の規定「c」）。

無限なもの展開プロセスのなかで「無限なものは自らを格下げして、無限なもの規定のうちの単にそのひとつに過ぎず、有限なものに対抗し且つそれでもつてそれ自身が有限なものうちの一方であるに過ぎないものになり、そして、この無限なもの自己自身との区別を、無限なもの自身の肯定へと止揚して、この媒介によって、真の無限なものとしてある、このようなプロセスがあるべきなのだ」（GW 21-135 f.）。このプロセスの叙述は、本質論の「矛盾」節本論最後の箇所の矛盾の解消プロセスについての叙述と同型である。

無限性の規定「b」に相当する無限なもの有限化を論じる際にもヘーゲルは、本質論さながら仮象を作り出す作用にさえ言及している。有限なものを外部に排除しているあり方で捉えられた「無限なもの直接的存在は、無限なもの否定性の存在を、つまり当初は無限なものなかで消えたかのように仮象した *seins* 有限なもの存在を、再び呼び起こす」（GW 21-126）。つまり、無限性の規定「a」をそのままにせず、さらに無限性の規定「b」へもたらしたのは（本当はそうではないのに）自らのもとで有限なものが消えたかのように見えた仮象が、その見せかけの実在性を喪失する「無限なもの否定性」によるものだったのである。

一方では無限なもののもとに「有限なものの存在」が呼び起こされて無限なもの有限化が生じ、また他方では、有限なものが無限なものに移行する有限なものの無限化さえもが生じる。すなわち、有限なものに対立する無限なもの「粗悪に無限なもの、悟性の無限なものと呼ばれ得る。悟性にとつてはこの無限なものが最高の真理、絶対的な真理として妥当する」（GW 21-127）。この悪無限すなわち「悟性の無限なもの」は無制限進行であり、それは有限なものを否定する無限なもの、無限なものを否定する有限なもの、有限なものが際限なく交互に連鎖していく系列である。ヘーゲルは真無限を「円」、無限進行の悪無限を「直線」（GW 21-136）とこう比喻で説明している。真無限が円環、すなわ

ち自己完結したものとされるのに対して、悪無限はどこまでも伸びていく直線に比せられるのである。

だが、このようにヘーゲルが悪無限を自己還帰を欠いた悟性のはたらきによるものと規定しているにもかかわらず、悪無限の無限進行にも実際には悟性が自らの原理的规定へと立ち戻る自己還帰的な活動が存する。「有限なものが、それだけで単独に無限なものから遠ざけられているとして立てられる場合、この、有限なもの自身への関係づけが存在する。その自己関係において、有限なものとの相対性や依存性は、つまり有限なものは過ぎ去りゆくものだということは、遠ざけられる。すなわち、無限なものがそうであるはずの自立性と肯定とが有限なものにあることになる」(GW 21-131)。悪無限の連鎖とされたものは、しかしその連鎖を生み出す主体たる悟性の側からすれば、悟性が悟性自身によって自らの本質を反復してゆく運動にほかならず、このことはすなわち、悟性が自己還帰的な円環運動を繰り返していることである。

ヘーゲルは本質論「矛盾」節で次のようにも言っている。矛盾を構成する肯定的なものと否定的なものについては、「それら双方の規定がそれら自身のもとで考察されるべきなのである。すなわち、それら自身に固有の反省であるところのものが考察されねばならないのである。しかし、それら自身の反省に即して既に示されたのは、それら双方のどちらもが本質的には他方において自分を仮象する作用なのであり、しかも自分を他方として措定する作用でさえあるということであった」(GW 11-283)。つまり矛盾においては、矛盾する反省諸規定のそれぞれに、自分を他方の側に仮象として示すはたらきが存する。存在論において無限なもの有限化と有限なもの無限化とが起こる場合でも、それぞれが「自分を他方として措定する」運動が存する。無限なものとの有限なものとのそれぞれが自己言及的な運動として規定されるため、それぞれを単独で考察する場合には、それぞれの有する仮象が仮象としては示されず実在的な存在として機能する。こうして存在論の無限性において、本質論で扱われる矛盾と同じ構造が示される。

本質論で外的反省を論じる際に、ヘーゲルは外的反省をも無限なものに関連させ次のように述べている。「外的反省が、存在の領域では無限なものだったのである。有限なものは、最初のもの、実在的なものとして妥当し、(…略…)そして無限なものは、対抗する自己内反省である」(GW 11-253)。この引用文で「無限なもの」は有限なものに対立し、排他的な自己内還帰のはたらきだとされている。この引用箇所は以下のように続く。「この外的反省は、無媒介的なものと自己内反省という両極のある推論である。その推論が媒辞とするのは、双方の関係づけである」(GW 11-253)。この文で言う「推論」は、両極それぞれが固有の自己規定を行った結果がその両極に反映されるまでのプロセスを指す。無限なもの有限化と有限なもの無限化との双方それぞれは、それぞれに独自の自立的運動として叙述され、そうして得られた二つの規定を両極とするものこそは、ヘーゲルが最晩年に書き留めた無限なもの第三の規定「c」、真無限にはかならない。円と直線という二つの比喩によって表される自己還帰する運動と無限進行の運動、二つの相反する運動は、それぞれがそれ自身の成り立ちのために他方を、しかし自らを否定するものでもある他方を、それ自身のうちに含んでいる。それゆえ「我々は矛盾を免れては無限なものを思考することができない」と解されることになるのである。

かくして「後期の」ヘーゲルは無限性の構造と矛盾の論理構造とを相互的な解明関係のもとに示すのである。矛盾は単なる自立的反省諸規定の並存を意味するものではなく、むしろ諸規定相互の動的な相関関係である。矛盾が反省諸規定それぞれの内的構造に無限性をもつことと、無限性の構造そのものもまた悟性のはたらきを構成要素にもつ自己矛盾的構造であることの両方が、真無限のプロセスに必須なのである⁽⁴⁾。

ここで実際のヘーゲルとガブリエルの描く「ヘーゲル」との違いは、この矛盾ないしはアンチノミーの構造を反省的に対象化することまでも含めて同一の連続的プロセス内部にあるものと見做してよいか否かに存する。そこに構造

上のずれを見て異なる階層を区別するガブリエルは、次のように言っている。「ヘーゲルは無限なもの、あるいは絶対的なものを自己構成の継続的プロセスだと解している」(TO, 117)が、その際に「ヘーゲルはシェリングとは違って、反省論理というものはその諸前提がそれ自身の諸起源となつてゐる総体性を十分完全に解明できるのだと、すなわち反省論理は完全な自己透徹性にまで到達できるのだと主張する。(…略…)これとは対照的にシェリングは、普遍要求をなしたどの理論も、私ならそういう諸理論を世界としての世界についての諸理論と呼ぶわけだが、すべての理論が原理的にそもそも非透徹的な構造を生じさせるのだと主張する」(TO, 121)。こうしてガブリエルがヘーゲルよりもむしろシェリングから引き出した思想は、「遅ればせながらの必然性、*belated necessity* (*nachträgliche Notwendigkeit*)」(ibid.)の思想として端的に示される。なぜ必然性が「遅ればせ」にしか成り立たないかと言えば、「論理空間が遡及的に *retroactively* しか樹立され得ない」(ibid.)からである。「シェリングは、必然性すべてが遅ればせのものであるせいで反省は偶然性といういくぶんかの余白 *a certain margin of contingency* (*Spielraum der Kontingenz*)を生じさせるのだと、主張する。この余白を、ヘーゲルとは違ってシェリングは執拗に克服(止揚、*aufheben*)しようとはしない」(TO, 121)。この余白部分はガブリエルにとって哲学にふさわしい場なのであるが、しかしガブリエルの描く「ヘーゲル」の場合では、哲学は歴史的、社会的なもろもろの条件によって特定化された(それゆえ閉じた)状況でこそなされるものだということになる。

結論と異論

このようにしてガブリエルは自らが描く「ヘーゲル」を、閉じた論理空間のなかで自己完結した体系の主張者だと

見做して、その限界を指摘する。つまりは、ガブリエルのマクダウエル批判のなかで標的であったものは、ガブリエルの描く「ヘーゲル」によって攻撃されただけでなく、再度その「ヘーゲル」自身についてさえも（開かれた体系への可能性が潜在的には認められているにせよ）も見出されたわけである。今日いわゆるヘーゲル・ルネサンスというものが興っているとしても、それは多様であり、マクダウエルやロバート・ブランドムがヘーゲル哲学のなかからホーリズムの受け入れ可能な形態を読み取るうとしているのに対して、ガブリエルのヘーゲル解釈ではホーリズムへの疑念が表明されているのである。

上述の通りガブリエルのマクダウエル批判は、マクダウエルが「陶冶」による「世界への直接的関係」を不適切に主張したとするものである。だが、このマクダウエルに対する評価は必ずしも適切ではない。マクダウエルの『心と世界』によれば、人は概念的能力を身につけることによって感覚的所与に対して「常に既に」ではなく、むしろ常に同時に応答しているのである。そして、文化的伝統によって裏打ちされた概念的能力は決して自己内完結した「摩擦なき空回り」¹⁰⁾と解されるべきではなく、経験においては概念的能力と感覚的所与との相互的で同時的な交渉があるということこそマクダウエルのポイントがある。マクダウエルを過度な内在論者として見るのは公正な評価とは言えない。もちろん、それでもなおマクダウエルが実在性すべての総括概念としての「世界」に（ガブリエルからすればそれが不明確で実体のないものであるにもかかわらず）依存しているとする批判、つまりガブリエルの『無₁世界』論からの批判はあり得るだろう。（しかし私見によれば、そのマクダウエル批判もまたマクダウエルによるマイケル・ダメット批判としての「慎ましい意味理論」との類縁性を反って際立たせもするように思えるので、この点はいつか別の機会に論じたい。）

最後に、マクダウエルの響みに倣って私はガブリエルの『無₁世界』論に「異端的読み」を施してみたいと思う。

つまり私は、普通そう語られているのとは逆に、ガブリエルは「世界は存在する」とも言っているし言わねばならぬのではないかと思うのである。

ガブリエル自身が何度かヘーゲル論理学の冒頭部分を引きつつ述べているように、無媒介的な有というのは、何らの被規定性も介在しない仕方でも単純に想定され形式も内容も欠いている点で無に等しい。但しこの箇所についてサルトルが『存在と無』で解釈を示しているように、「しかしながら有らぬということは有ることに対立するものではない。有らぬということは有ることと矛盾するものである」⁽⁸⁸⁾。たとえ元から何もなかったとする場合であつても、その「無は、まずもって立てられた有ということがそれから否定されたものである」⁽⁸⁹⁾のだから、その無は「遡及的効果」⁽⁹⁰⁾によるものである。ならば我々は「世界は存在する」を前提しなければ「世界は存在しない」というテーゼを立てることはできないのではないか。サルトルが言うように、「それゆえ世界の偶然性は、人間がこの偶然性を把握しようとして自ら無のなかに身を置く限りで、人間存在に *à la réalité-humaine* 現れる」⁽⁹¹⁾。その限りで言えば、『無の世界』論もまた世界概念が妥当していた事実を前提し、その前提からの帰結と解するべきである。

『無の世界』論によって否定される「世界」の実在性は、まずもって人間の実在性に親和的であつたものでなければならぬ。人間存在によって自明視されていた「世界」に懐疑の目が向けられる瞬間までは、「世界は存在する」のでなければならぬのである。人間の自由が創造主に反抗さえできる自由であるとすれば、人間がそこに生きる世界を人間自身が問い直すとき、すなわち人間の形而上学的要求が現状の世界を本来それは別様にもあり得たのではないかと問う懐疑の形をとるとき、その偶然性は「世界」という先行的概念に依存して初めて現れる。世界について言われる「有るといふことの無（存在がないこと）」は有るといふことの限界内でしか現れない⁽⁹²⁾のだから。

- 注
- (1) Markus Gabriel, *Transcendental Ontology*. Essays in German Idealism, p.30. (引用に際しては以下 TO と略記し、ページ数を付記する。)
 - (2) John McDowell, Hegel's Idealism as Radicalization of Kant, in *Having World in View*. Essays on Kant, Hegel, and Sellars, Cambridge, Massachusetts, London : Harvard University Press, 2009, p.72.
 - (3) Markus Gabriel, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*. Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus, Freiburg : Verlag Karl Alber, 2008, S.315. (引用に際しては以下 GW と略記し、ページ数を付記する。)
 - (4) John McDowell, *Mind and World*. With a New Introduction, Cambridge, London : Harvard University Press, 1996 (first edition 1994), p.42.
 - (5) *Ibid.*, p.43.
 - (6) *Ibid.*, p.40 f.
 - (7) *Ibid.*, p.41.
 - (8) *Ibid.*, p.44.
 - (9) *Ibid.*.
 - (10) Markus Gabriel, *Field of Sense*. A New Realist Ontology, Edinburgh : Edinburgh University Press, 2015, p.228. (引用に際しては以下 F の略記し、ページ数を付記する。)
 - (11) John McDowell, *Mind and World*, p.126.
以下ヘーゲルのテクストからの引用はすべて GW の略号、巻数、ページの順に示す。G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg 1968 ff.
 - (12)
 - (13) Guido Kreis, *Negative Dialektik des Unendlichen*. Kant, Hegel, Cantor, Berlin : Suhrkamp Verlag, 2015, S.22.
 - (14) 本章の(1)までのヘーゲルについての論述は、拙稿(博士号学位論文)「ヘーゲル論理学の『無限性』理論」同志社大学、二〇一一年の一部に基づいたものである。
 - (15) John McDowell, *Mind and World*, p.18.

- (16) Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant* Essai d'ontologie phénoménologique, Paris : Gallimard, 1943, p.49.
(17) *Ibid.*
(18) *Ibid.*, p.50.
(19) *Ibid.*, p.52.
(20) *Ibid.*, p.51.

