

アレクサンドル・コイレ

イエーナのヘーゲル

(近年出版の「イエーナ体系構想」について)

小原拓磨訳

Alexandre Koyré

Hegel à Iéna
(À propos de publications récentes)

Traduit par
Takuma OBARA

Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses, tome 15,
Strasbourg: Bureau de la revue, 1935, pp. 420–458.

ヘーゲル哲学は並外れて難解な哲学である。この点についてはヘーゲルの歴史研究者もヘーゲルの注釈者も全員同意している。にもかかわらず、奇妙なことに、ヘーゲルはある一世代全体の異論のない指導者だった。彼は数多くの生徒を育成し、学校長も務めた。これは近代哲学の歴史においても稀にみる例である。十九世紀のあいだ、ヘーゲルの影響はドイツでも諸外国でも群を抜いており(1)、その著作は無数の注釈と比類なき賛嘆を引き起こした。それゆえ当然、ヘーゲル思想の建造物へも難なく入構できると予想された。しかしそれはまったくの見当違いであった。

ヘーゲルを読むとき——ヘーゲルを読んだことのある人なら誰でも、少なくとも心の底では、われわれが正しいことを証してくれると思うが——非常にしばしば、何も分らないという印象をもつ。読者は自問する。いったいこれは何を言わんとしているのだろうか、と。そしてときには——腹の底で——これはそもそも何事かを言っているのだろうか、と。読者は、これもまた非常にしばしば、理解したときあるいは理解したと思うときでさえ、ある苦々しい印象を抱く。すなわち、一種の妖術ないしは神霊の呪術を目撃しているという印象である。読者は驚嘆し、ショックを受け、ついていけなくなる。

われわれは別のところで、われわれに対してヘーゲルをそれほどまでに難解にしている、いくつかの原因について述べた(2)。言語用法の難解さ、専門用語の難解さ、精神的態度の難解さ……。しかしほかにもある。おそらくなおいつそう深く、より根底的な難解さである。すなわち、ヘーゲルの思考はあまりに唐突なのである。ヘーゲルの思考は飛び跳ねながら進み、われわれには見て取ることのできない諸関係を見ている(3)。その思考が通る道はだいたいいつもわれわれには通行不可能なままであり、しかも、とりわけその道が選ばれたこと理由はわれわれ

には示してもらえない。そもそも一番頻繁に起こるのは、ヘーゲルの思考が進む行程がわれわれには未知のままにとどまる、ということである。

魔術や神秘というまさしくこうした印象のために、ある人は「ヘーゲルの秘密」(4)なるものについて語り、またある人は、ヘーゲルはわれわれに彼の方法の諸原理を明かすことはなかった、と述べた。つまり、ヘーゲルは名人芸でもって弁証法的方法を実践しながらも、それを教えるためには何もしなかった、と(5)。さらに別の人は、ヘーゲルの思考は一般にわれわれのものとは異なるリズムをもっている、とまで述べた。われわれが「直線的に」思考する一方で、ヘーゲルは「円環的に」思考している、と(6)。

ヘーゲル思想の内部へ入り込むにはこれらの障害を乗り越えなければならぬが、そこにさらに、われわれが少なくともこれまでこの思想の形成そのものについて——ほとんど——知らされてこなかった、という事実が付け加わる。ヘーゲルは、陽光の下へ現れたとき、すでに完全武装していた(7)。実際、『精神現象学』だけでなくイエーナ期の諸論文および諸報告にさえ(8)——その意図的な沈黙にもかかわらず——すでに相当に体系への道を進んだ思考が見てとれるし、そして実のところ、それらが全面的に理解されるのは唯一、同時代のテクストならびにその後のテクストの光に照らすことよってのみである。

まさにこのことから、ディルタイの有名な研究報告(9)とH・ノールによるヘーゲルの『初期神学論集』の公刊(10)の与えた印象の深さが——少なくとも部分的に——説明される。すなわち、ついにヘーゲル思想の歴史が手に入った、ようやくヘーゲル思想を生まれいずる状態で、[*in statu nascendi*]把握することができる、というわけだ。ヘーゲル思想はそれまで完成状態で提示されてはいたが、それでは絶望的に把握できなかったのである。

さて、『初期神学論集』がわれわれに明らかにしたヘーゲルは、まったく新しい、まったく予想外のヘーゲルだっ

た。一人の人間として感情を高ぶらせ苦悩するヘーゲル、時代の精神的運動に、のみならず諸々の体系の系統年表に、自らの場所を見つけたヘーゲルだ。かくしてヘーゲルの注解は完璧に反転した。ヘーゲルの近代的解釈全体は——ジャン・ヴァール氏の非常に見事な仕事まで含めて(11)——『初期神学論集』によって生み出された印象に支配され、ロマン主義的な若きヘーゲル像に魅了された、と言うことができる(それは誇張しすぎではないと思う)。人々は諸々の弁証法的定式の冷淡な鋼鉄の下に情熱的で熱血の何かを、ヘルダーリンとシェリングの友人を賦活した何かを、見出そうとする欲望にとりつかれた。多少の例外、そもそも不幸な例外(12)は除いて、人々はヘーゲル哲学の鍵——あるいは少なくとも真のヘーゲル——をまさしく『初期神学論集』に探し求めた。人々は『論理学』と『エンツュクロペディー』をまさしくこの論集の光に照らして解釈しようとした(13)。『初期神学論集』へのこの熱狂は容易に理解される。若きヘーゲルの方がプロイセン国家の観念論者よりも確実に魅力的だ(14)。このロマン主義者たちの友人の方がよりわれわれの近くに在る。彼はわれわれと同様に探し求め、不安気である。われわれは彼のことろが分かる。しかもそれほど難しくもない。はるかに近づきやすく、さほど唐突でもない。

ところで、『初期神学論集』の頃のヘーゲルはたしかに反教権主義的かつロマン主義的で、共同体と生との理念に夢中になり、古代ヘレニズム(誤った古代だが大したことではない)に心を奪われており、そのように——二重に——自らの時代の否定者であった。このヘーゲルによる『初期神学論集』は、彼の哲学のきわめて個人的で「実存的な」源泉を理解するにあたって、また、内的緊張やその思考の超人間的努力を測定するにあたって、計り知れない重要性をそなえている(15)。

とはいえ、そのように青年時代の著作を強調し(それらが二連板の片面を成すにすぎないこと、それらが弁証法的発展の一契機にすぎないことを忘れ)、壮年期の著作を無視すること(このかなり奇妙な一種の

Jugendbewegung〔青少年運動〕の例はいくらでも挙げられるだろう、ある大きな危険が冒されることになるだろう。すなわち、「ヘーゲル哲学」——『論理学』——のヘーゲルを誤って理解する危険、誤って解釈する危険である(16)。より厳密には、青年時代の著作を強調する行為はすでに、まさにその事実によって、[*ipso facto*]『論理学』の過小評価と無理解を含意している。このことはまた哲学者ヘーゲルの、さらには哲学そのものの、無理解と過小評価ということも意味する。哲学の歴史の代わりに「諸理念の歴史」を用いる流行——ディルタイ学派の功罪——、文学による哲学の吸収という流行(17)。

『初期神学論集』をヘーゲル哲学の解釈の基礎に置くことは、さらに別の観点からも危険であろう。というのは、フランクフルト時代の『体系断片』(一八〇〇年)と『精神現象学』(一八〇七年)のあいだにはイエーナ期のヘーゲルの仕事全体が位置するからである。講義にせよ論文にせよ、この時期の知的作業はとくに熱烈で肥沃である。決定的な形成の時期であり、この期間にヘーゲルは自らの武器を鍛えあげる。疑問の余地なく、ヘーゲルにとってこの時代はベルンやフランクフルトの時代よりも重要である。

ヘーゲルの見習い期間とも言うべきこのイエーナ時代は、今は亡きG・ラッソン(18)とその後任J・ホフマイスター(19)の公表のおかげで、以来われわれにも完全に近づけるものとなった。このことはヘーゲル哲学の理解にとって、H・ノールによるヘーゲル思想の前史の開示とまったく同じぐらい——よりいっそう、ではないにせよ——大きな重要性をもつことになる。

実際、イエーナ期にヘーゲルが教鞭を執ったいくつかの講義テキストによって、われわれはある意味でこの哲学者の研究室への入室を許可されたわけである。われわれは、三度も改められることになるほど、自身の思考宇宙に秩序を立てようと努力したヘーゲルの歩みを一步一步たどることができる。われわれはヘーゲル的方法が練り上げ

られる現場に居合わせることができ、それが抽象的に、[in abstracto]ではなく具体的に、[in concreto]、つまりヘーゲルが直面した具体的問題の分析において、その分析によって、形成されてゆくのを目の当たりにする。フランクフルト時代の『体系断片』から『精神現象学』へと通じる道の途中でわれわれは、『精神現象学』の弁証法的動力をなすことになる「意識化 [prise de conscience]」の技法が事実上実現されるのを見る。

これらの講義において、われわれはときおり、ヘーゲルが外の世界つまり彼の聴衆や読者のことを考慮せず（『差異論文』や『信仰と知』では確かに関心をもたれていた事柄）、彼自身のために思考しているのを見る（20）。そしていくつかのテキストは唐突で、不正確で、秩序がなく、けれども、それらは——思考の努力 (Anstrengung des Begriffs) の観点では——ヘーゲルがこれまでに著したもののなかで最も熱烈で最も美しいものに属している。

それに加えて、それらテキストはわれわれに、あまり知られていない——完全に知らないというわけではないが——ヘーゲルを明かしてくれる。精神の見者としてのヘーゲルである（21）。同様にまた、それらテキストのおかげでわれわれはときに、あるテキストの継起する二つないし三つの「状態」を比較することが可能となり、それによってヘーゲル思想の歩みの二元性について気づくことができる。すなわち、一方で現象学的分析方法（22）が具体的に適用され、他方でそれら分析がいわば無駄な積み重ねとして廃棄される——にもかかわらず、その廃棄物が当の構築物の基盤となっている。この「方法」の一例をわれわれは後ほど提示するつもりである。



〔イエーナでの〕ヘーゲルの『講義草稿』の出版は（23）、かつて『初期神学論集』の出版が与えたほどの影響は

もたらさなかつた。おそらくその理由は、『講義草稿』が既成の慣例的なヘーゲル像に反するヘーゲルを、言い換えれば、『初期神学論集』や周辺の諸論文からは予想もつかないような、論理学者にして弁証法家のヘーゲルを、明らかにしたからだろう。このヘーゲルは自然哲学にも精神哲学にも同じだけ努力を注いでいる。つまり彼の念頭にあるのは何よりもまず「体系」の構想である。ところが、ヘーゲルの「体系」は死んでいるし、まったく役に立たない代物である(24)。そのあらゆる断片において、自然哲学はもう完全に時代遅れであり、それゆえ最も不毛で最も退屈である(25)。おそらくこれこそが理由で、ヘーゲルの『講義草稿』のテキストは最近のヘーゲル解釈者たちにそれほど利用されなくなつたのだろう(26)。とはいえ、おそらくそれはいわば付随的な理由にすぎず、「利用されなくなつた」主要な理由は、『講義草稿』のヘーゲルがすでにもうあまりに「ヘーゲル哲学」であるという事実であろう。実際、『講義草稿』と『エンツユクロペディー』のあいだに連続性があるのに対して(27)、『講義草稿』と『フランクフルト期の』『体系断片』のあいだには断絶があるように見える(28)。

『イエーナ論理学、形而上学、自然哲学』の最初の編者であるH・エーレンベルクがそのことを率直に打ち明けている。その断絶は、エーレンベルクによれば、ヘーゲルの時代の歴史的な諸々の出来事がヘーゲルに与えた印象によつて説明される。すなわち、ヘーゲルは行動というものの可能性を信じなくなり、それゆえそれ以降、世界を作り直す代わりに世界を説明することで満足するようになったのである(29)。

おそらくそうであろう。実際、ヘーゲルが彼の目の前で繰り広げられた数々の出来事の意義を彼の非常に鋭い歴史感覚でもって誰よりも上手く理解した、ということとは十分ありうる。ヘーゲルは、自分が世界の没落に居合わせている、ということを確認に理解していた。けれども、行動の代用としての思考という考え方、その場しのぎとしての哲学という考え方は、ありうるかぎりヘーゲル的ではないようにわれわれには思える(30)。

フランクフルト期の『体系断片』と（イエーナ期の）『講義草稿』のあいだの断絶は明白であるように見える。おそらくその断絶は、けれども、外見よりも大きくないだろう。忘れてはならないが、フランクフルト時代の体系については、われわれは断片しかもっていないのである。さらに、それがすでに体系であったこと、そしてそのような構想をもっていたからこそ——そしてそれを教えることができるからこそ——ヘーゲルはイエーナへ赴く決断をしたのだ、ということもまた忘れておこう。おそらくわれわれは錯覚しており、裂け目を不当に大きく見ているのだろう。

けれども、裂け目があること自体は認めておこう。何ゆえわれわれはフランクフルトとイエーナあいだにいわば弁証法的な連続性を認めることができないのか。哲学は——その機能と目的はまさしく、ヘーゲルによれば、「在るところのもの」を説明することである——人類の精神的進化において適切な時期に到来する。哲学の要求が感じられるとき、哲学は現れる。そして哲学が必要になるときは、民族の精神的生の統一を形成しつつ基礎づけていた教養 (Bildung) の伝統的諸形式が没落し消滅するときである。より厳密には、それら伝統が死んでその価値を失い、偽物となるときである。そのとき、それらを清算し、破壊し、そして新たに再出発してこの生の内容を再創造し、再形成すること、それが哲学の任務である。

「有機的な」時代は哲学を必要としない。対立する諸項を統一し、精神的総合を実行し、総体を実現するには、教養と信仰で十分である。これらの統一力が価値を失い、その調和が碎けるときにはじめて、つまり「結集の力が人々の生から消失して、対立する諸項がその生きた関係と相互作用とを失って自立性を獲得するとき、哲学の要求が生まれる」(31)。哲学は「精神の生きた根源性」の娘であり、そしてこの精神は「引き裂かれた調和を哲学のうちで自己自身によって回復する」(32)。哲学はまた内的分裂そのものの娘でもあり、それゆえ分裂は哲学の要求そのも

の源泉である。したがって哲学は——理性の産物およびその実現として——つねに総体として、体系として、自らを確立しようとする。したがって哲学の最初の最も深い関心は、悟性が悦に入っている固定され凝固した対立を破壊し、乗り越えることにある。対立とはすなわち、精神と物質の対立、魂と身体の対立、信仰と理性の対立、自由と必然の対立、無限と有限の対立、等々である。

一般に、理性が対立や限界と対立するということはない。なぜなら必然的な対立は生の一要因であり、つまり生とは永遠に対立しながら自己形成するものだからだ。そして、最高に生き生きしている総体というものは唯一、最高の分離にもとづいて自らを元の状態に戻すことよってのみ、可能である。しかし、理性は悟性による分裂の絶対的固定には対立する。とりわけ、絶対的に対立している諸項がそれ自身は理性から生まれていた場合には、なおさらである。(33)

ヘーゲルにとって哲学の時の鐘は鳴らされていた。ヘーゲルも初めは、シェリングやヘルダーリンのように、反対物の生き生きした統合や生き生きした総体の再結合といったものを、〈生〉や〈愛〉や宗教的〈信仰〉のなかを探し求めた。ヘーゲルは次のように書き記した。

愛のなかには、多くの特殊態や分離態の総計のような全体は含まれていない。愛のなかで生は二重化された自分自身を、そしてそれらの統一を見出す。生は未発展の統一から出発して、教養形成を経て、完璧な統一へ向かう円環を走破した。未発展の統一は分離の可能性および世界と対立していたが、発展するなかで、反省はつ

ねにより多くの反対物を産み出し、そしてそれら反対物を、満たされた衝動〔Trieb〕のなかで統一した。そのとき、反省は人間の全体をそれ自身に対立させ、そのとき、愛は反省を完全な非対象性のなかで止揚し、反対物から異質なものの全性格を奪い去っている。そして愛はそれ自身にもはやいかなる欠点もないことを見出す。「愛こそがこの奇跡を成就する。なぜなら」愛において対立物はなお在り続けるが、しかしそれはもはや対立するものではなく、統一されたものとしてある「からだ」。生きるものは生きるものを感じる。(34)

生、愛、精神。ヘーゲルの思想は彼の時代全体の思想としてこれらの用語をめぐっており、さらに言えば、それらを同一視しようとする傾向がある(35)。なぜなら愛は生であり、生の生は精神であるからだ。

生きるものが前提され、さらにわれわれを観察者として前提するならば、そのとき、われわれの限定された生の外側に措定された生は、無限の多様性をそなえた無限の生であり、無限の対立ならびに無限の関係をもった無限の生である。この生は、多数性としては諸々の有機体や個体の無限の多数性であり、単一性としては組織的に有機化され分離され統一された唯一の全体——自然——である。(36)

自然それ自身は〈生〉と別のものではない。それゆえ思弁の任務は、ヘーゲルにとって、純粋な生を思考することであり、すなわち純粋な自然を再把握して自らのうちで再創造することである。

生は一と多の総合を、特殊と一般の総合を、それ自身で実現する。

個体の概念は無限の多様性との対立そしてそれとの結合をうちに含んでいる。人間があらゆる要素つまり自らの外側の無限の個別的な生とは異なるかぎりで、人間は個別的な生である。ところが人間が個別的な生であるのは、もつばら、人間があらゆる要素つまり自らの外側のあらゆる無限の生とひとつであるかぎりでのみである。——人間が存在するのは、ただただ、生のすべてが分割されているかぎりでのみであり、そのとき人間は生の一部であり、残りのすべてのものは他の部分である。人間は、人間がいかなる部分でもなく、いかなるものも人間から分離されていないかぎりでのみ、存在する、「強調コイレ」。分割されない生が前提され固定されるならば、われわれは諸々の生きるものたちを生を外化として、また生の顕現 [Darstellung] として、考えることができる。(37)

ヘーゲルは彼のまわりの皆が考えていることを表現したにすぎないが、さらに次のように書く。

純粋な生を思考することとは、あらゆる行為を、つまり人間がかつてそうであったもの、またいずれそうなるであろうものの一切を遠ざけよ、という課題である。性格は単に活動を抽象するだけであり、つまりそれは特定の行動の普遍的なものを表現している。純粋な生の意識は、人間とは何であるかの意識であるだろう。——この意識のなかにはいかなる差異も、発展したいかなる現実的な多様性も、存在しない。この単純態は否定的な単純態、つまりあらゆる特定物の抽象化の「おかげで形成された」単一態ではない。純粋な生命は存在である。(38)

生は実際、「生きるものたちの無限性」(39)であり、無限な有限、有限な無限である。

この思考する生は、形態から、死すべきものから、移ろいゆくものから、無限に自己と対立し敵対するものから、生きるものを取り上げる。つまり消滅してゆくものから自由であるものを取り上げる。この取り上げられたものは、死者と自殺者を含まない多様性の関係であり、また、ただの単一態でも思考された関係でもなく、まったく生命的で力強い無限の生である。それは神と呼ばれる。(40)

人間がこのように高揚すること、それは有限者から無限者への高揚ではなく——なぜならそれは単なる反省の産物にすぎず、そのようなものとして両者の分離は絶対的であるからだ——、そうではなく、有限な生から無限な生への高揚であり、それが宗教である。(41)

ヘーゲルはさらに続ける。

生きるものはこのように部分として存在するが、これは宗教において止揚される。限定された生は無限なものへと高揚する。有限なものは、それ自身が生であるというただそれだけのことによって、無限な生へと自らを高揚させることができる。したがって、哲学はまさしく宗教をもって終了するものでなければならない。なぜなら、哲学は思考であり、それゆえ一方で非思考との対立をもち、他方で、思考するものと思考されるものとの対立をもつからである。(42)

哲学は有限なものすべての有限性を明らかにしなければならず、要するに、批判や否定神学を仕事とし、本当の無限を、生の無限を、思考の円環の外側に措定しなければならない⁽⁴³⁾。

思考——哲学——にはそれゆえ有限と無限の絶対的結合、すなわちあらゆる対立や分離が廃棄され克服されるような結合を、実現する能力はない。宗教だけがそれを実現する能力を有する。しかし、ヘーゲルに従えば、そうした絶対的結合は絶対には必要というわけではない。言い換えれば、そうした結合は可能であるということが絶対に必要なというわけではない。なんらかの結合や宗教は必要である。なぜなら、人間の精神的生のなかの一切はそれによって条件づけられているからである。しかし、あらゆる人間、さらにはあらゆる人間集団、あらゆる民族に、絶対的な段階に到達する能力がある、と言われているわけではない。幸福な民族、すなわちその生がほぼまったく分割されていらない有機的な民族だけが——ヘーゲルがここで念頭に置いているのは古典古代の諸民族である——非常に近くまでその段階に接近することができる。不幸な民族については事情は異なる。その民族は分割、対立、超越のなかにとどまらざるをえない。彼らの神は無限に遠いままであり、宗教は彼らにあの親密な結合を、すなわち哲学がその敷居の前で自ら自身を廃棄しながら切望し告げている、あの結合をもたらすことはない。

宗教はしたがって救済であるだろう。ただし、幸福な民族にとつてのみの。宗教は救済を不幸な民族に与えることはできない⁽⁴⁴⁾。そして、ヘーゲルはまさしく不幸な民族に属している。これこそ、ヘーゲルが哲学を為さなければならぬ理由である。

さてここで、ヘーゲルのこの後の省察を試みに、仮説的に、再構築してみよう。まず、幸福な民族は宗教のなかに救済を所有している。しかしまたそれが理由で——彼らの幸運はまさしくこの点にあるのだが——彼らは分裂、

孤立、対立、未解決の矛盾の、耐えがたい苦悩を一切感じることはない。したがって彼らは哲学をしない。彼らはその必要を感じないからだ。一方、ヘーゲルは——その力不足を宣言するときでさえ——哲学をする。

たしかに愛は二元性を廃棄し克服する。しかし愛がこの結合を実現するのは、もっぱら、愛によってそのように結合された者たちがそのことを知らない、という事実においてのみである。彼らの意識は変容されておらず、つまり彼らは——結合されているときにも——自分たちが分離され孤立していると感じている。彼らは勝ち取った勝利を知らずにいる。ヘーゲルこそが、哲学者こそが、知つて、いる。(45)。

宗教は、神のうちで、あらゆる矛盾の解決を措定する。あらゆる対立の結合を。しかしこの結合、この解決を宗教が措定するのは、信仰によってである。ヘーゲルはある箇所で、総合が必然であることだけが実証されうる——なぜなら対立は結合を前提しており、つまり結合の内部でしか諸項は矛盾し対立することができないのだから——と主張しているが、いくらそうしようとも、その総合それ自体は信じてもらう以外にはない。これもまたヘーゲルが知つて、いること、ヘーゲルが実証して、いることである(46)。

したがって一方で、非合理主義的で宗教的で神秘的な解決は思考を、理性を排除する。そう、それは排除するのであって、すなわちこの解決は対立つまり内在する葛藤を解消するわけではない。この解決はまた、対立をあの高の総合のなかへ包括するわけでもない。他方で、理性は——そのように否定されながら——不滅の至高性という自らの性格を肯定する。

こう言つてしまつては言い過ぎだろうか。すなわち、精神の高等で至高でさえある行為を、理解しないまでも、それを認めるためには、自己自身について、つまり自分が事実上おこなつたことについて「反省」すれば、ヘーゲルには十分であつた、と。また、そのような反省によつて、この哲学者は自身が悟性の「おとり」のひとつに関わつ

ていること、自分がまさしくそれを破壊する義務を負っていることに気づき、そしてその当然の結果としてイエーナにて態度変更がなされ、われわれが上で引用した見事な諸テクスト〔『差異論文』〕の表現を生むに至ったのだ、と。



イエーナ着任時のヘーゲルには、少なくとも概略的に言つて、[grasso modo]、もはや意見は無用だった。フィヒテとシェリングは弁証法を発見するという大きな手柄を立てたが、そのことは彼らに望み通りの果実をそれほどもたらさなかった。他方のヘーゲルの思想は神学的で歴史的な諸主題を省察することから形成されたが(47)、それは自らの先人と同時代人とが不十分であることの真の理由を早々に発見した。フィヒテにおけるそれは、ごく単純に、彼の狭量な——「ユタヤ律法を遵守する」——道徳主義である。この信条が理論を実践へと曲げてしまった。ところで、ずいぶん前にすでにヘーゲルは次のように書いていた。

実践的な活動は自由に行動するが、対立の統一もなければ対立を通じて規定されることもない——実践的活動は所与の多様性へ統一をもたらしすわけではなく、そうではなくてその活動それ自身が統一である。すなわち実践的活動とは、その実践的能力に向けてつねに結ばれたままにある多様な対立物から、自分だけ脱出して成り立っている統一である。この実践的な統一は対立物の全面的な止揚によって確立される。(48)

したがって、フィヒテ的な弁証法は真の弁証法の外見しかもっていない。結局それはそれ自身で自らを否認する。

すなわち、フイヒテ的弁証法は対立するものの全面的な廃棄を、つまりあらゆる弁証法的運動の全面的な停止を追求する。フイヒテの弁証法にとって対立は外部から到来する。それゆえこの弁証法はつねに強制的に新たな障害物、新たな対立物に対立させられ、自らの目標に到達するのを妨げられる。そして、この目標が不可能であるというまさにこの理由だけで、フイヒテの弁証法は死の不動状態を免れることができ、しかしまたこの同じ理由で、フイヒテの弁証法は完結することのない弁証法へと、つまり到達することの不可能な〈絶対者〉——再び超越的となった〈絶対者〉——を無限に追求する弁証法へと変容する。同様にこのために、フイヒテ的弁証法はこの上なく有限主義の弁証法であり、無限〔*infin.*〕の本当の観念を知らず、代わりに無限定〔*indefini.*〕の観念を置く。だが、そのように「真無限」の代わりに「悪無限」を（無限の代わりに無限定を）用いることは、奇妙な弁証法によって、この哲学そのものの内部で復讐を産み出し、この哲学を意味深長な逆転に導く。すなわち、自由の観念から出発し、自由を探索しながら、フイヒテはその反対物へと、警察国家における奴隷状態へと行き着く（49）。シエリングに関しては、彼は正当にも生と愛の哲学の段階にとどまった。弁証法的リズムは彼において、同一的なもののおける対立物の均衡という考えへと導く。シエリングはすべてを〈絶対者〉へと沈め、何ものもそこから脱け出すことをできなくしてしまう。そしてヘーゲルは、フランクフルト時代にすでに「結合と非結合の結合」と書いているが（50）、今や「同一性と非同一次性の同一性」と書く（51）。このことは次のことを意味する。すなわち、かりにフイヒテとシエリングが否定的なものの中に肯定的な価値をたしかに見ていたとしても、つまり彼らが否定作用の役割、肯（*affirm.*）に対立するものとしての否（*neg.*）の役割、否を乗り越える肯に肯定と措定の意味を授与する否の役割を、たしかに見ていたとしても（52）、また、かりに彼らが、生と精神の現実的で生き生きとした「有機的な」統一が多様なものの抽象化ではなくそれらの結合においてある、ということをつかっていたとしても、彼らはどちらも否をその真の

場所に、肯定的な〈絶対者〉そのもののなかに、位置づける術を知らなかったのである(53)。事実、フィヒテ的〈絶対者〉は否を廃棄し、シェリング的〈絶対者〉は否を無視する。両絶対者はしたがって存在と理性から切り離され、[*ab-solus*]、分離され、それらを超越する状態にとどまり、不動で無意識のままにある。だがヘーゲルは、もつと遠く、もつと高くへ進まなければならないと考える。否を肯のなかに位置づけること、一そのもののなかに多様なものを見させること、無限そのもののなかに有限なものを見させること、永遠のなかに時間を、運動を、不安定[*inquietude*]を見させること。この不安定こそは、ヘーゲルにとって、実在的なものの本質そのもの[*l'essence même du réel*]である(54)。

したがってすべてをはじめからやり直さなければならない。悟性の凝固した観念のすべてを破壊して、概念を作り直さなければならない。動的であると同時に完結した体系を作らなければならない。絶対者は動的で完結しており、体系はこの絶対者を表象し完結するのでなければならないのだから(55)。ヘーゲルがイエーナにて取り組む任務とはまさしくこれである。

われわれはもちろん、ここでヘーゲルの体系の三篇の草稿すべてを追跡して、比較分析することはできない。その任務は論文一篇の規模をはるかに超えているだろう。われわれとしては、本当にとりわけ重要な例にもとづいて、ヘーゲルの思考の手続き方式[*modus procedendi*]を示す試みだけにとどめておきたい。

誰もがその第一義的な重要性を認識している通り、ヘーゲルの思考においては、諸観念は歴史と時間に密接に関連して作動している。周知の通り、ヘーゲルにとって精神——ヘーゲルの形而上学の最高の実在——は本質的に歴史的存在であり、本質的に時間のなかで自己展開する(56)。他方、これも周知のことだが、ヘーゲルにとって時間とは「そのなかですべてが生まれては死んでゆく」空虚な枠組みではなく、そうではなく、ヘーゲルにとって時間と

はそれ自身「生成であり、誕生と消失であり、すべてをー生み出し、すべてをー破壊する、クロノスである」(57)。誰も知っている有名な箇所、ヘーゲルは「人類の歴史経験に与えられた」経験のうち存在しないものは何ものも知られることではない」と宣言している(58)。哲学それ自身は思考において把握された時間にはかならない。これについて今更くどくど説明するには及ばない。十分知られている通り、ヘーゲルの主要な努力は「生成を理解する」ことであつたし、論理と歴史の同一性は、歴史哲学だけでなくヘーゲルの体系全体の土台であつた(59)。

もつとも、その点についてはおそらくさらに強調しておくべきだろう。というのも、精神は歴史的存在であるという直観がある決定的な契機において啓示されたこと、それはヘーゲルの思考の歴史に標記されており、また、もうひとつ別の、おとらず決定的な契機において、時間の弁証法的性格が発見されたこともまた標記されており、とまさしく見えるからである。なぜなら、精神が時間的存在であり、弁証法的な時間であるというただこの理由においてのみ、精神の弁証法は可能だからである。ところで、ヘーゲルの哲学はその最も深い諸々の直観において時間の哲学であつた——そしてまさにそのことによつて人間の哲学であつた——ようにまさしく見える(60)。このことは、時間を永遠へと結び直す努力にもかかわらず、そうである。あるいはより正確には、非時間的生成というベーメ的観念の恩恵を受けて、時間を永遠のなかに帰し、永遠を時間のなかへ帰す、その努力にもかかわらず、そうである(61)。誰も知る通り、『エンツュクロペディー』の第二五八節と第二五九節は時間の分析と定義に当てられている。

時間は、自己外存在〔中心が自分の外部にある状態〕の否定的統一として、〔空間と〕同様にまったく抽象的なものであり、理念的である。——時間は、それが存在するとき存在せず、それが存在しないとき存在する、そのような存在である。それは直観された生成である。すなわち、まったく瞬間的なものであり、ただちに自

らを止揚する区別が、しかし同時に外的なものとして、自分自身に外的なものとして、規定される。(62)

時間の三次元である現在、将来、過去は、外部性の生成そのものであり、この生成の解消である。すなわち、無への移行〔現在から過去への移行〕としての存在と、存在への移行〔将来から現在への移行〕としての無との区別への解消である。これらの区別がただちに消滅して個別性になることが、「今」という現在である。この「今」は個別性として排他的であると同時にまったく連続的であり、他の諸契機のなかへと移行する。「今」それ自身は、したがって、存在が無へ消滅することと無が存在へ消滅することにほかならない。(63)

しかしながら、この非常に凝縮され濃密にされて難解きわまりないテキストを読んだところで、また——おそらくテクストのそうしたあまりに秘教的な性格に気づいたからであろう——ヘーゲル自身によって付加された多くの注釈を熟考したところで(64)、それらテクストの基盤をなしている現象学的な下部構造に、つまりヘーゲルにこうしたテクストを首尾よく書かせるに至った現実的な経路に、気づくことはまずできない。



ヘーゲルはかつて次のように書いていた。「無限なものとは有限なものとの関係は……聖なる秘儀である、なぜならこの関係は生そのものであるからだ」(65)。今「イエーナ」のヘーゲルがわれわれに言っていることを聞いてみよう。

有限なものは無限であり、自らの存在において自身を止揚するということ、ただこのことだけが有限なものの本当の本性である。規定されたものは、そのようなものとして、在るところのものではないという絶対的な不安定 [absolute Unruhe] 以外のいかなる本質 [Wesen] ももたない。規定されたものは無ではなく、なぜならそれは他者そのものであり、同時にこの他者は自分自身の反対物であり、それゆえ再び最初の規定態であるからである。というのも、無あるいは空虚は純粹な存在に同等であり、純粹な存在とはまさにこの空虚だからである。このため無と空虚はともに直接に、何ものかや規定されたものの対立を内包し、そしてまさにこのために無と空虚は真の本質ではなく、むしろそれら自身が対立の両項である。無あるいは存在、空虚一般は、単に自分自身の反対物として、つまり規定されるものとして存在するにすぎず、そしてこの被規定態は同様にそれ自身の他者であり、あるいは無である。この絶対的矛盾としての無限性は、かくして、規定されたものの唯一の実在 [Realität] である。それは彼岸ではなく単純な関係であり、純粹で絶対的な運動であり、自身のうちにあることにおいて自身の外部にあること [das Außersichsein in dem In-sichsein] である。(66)

単純なものとは無限なものが、あるいは絶対的な対立が、それ自身で作っているのは、ただただ次のような対立である。すなわち、単純なものとは無限なものが絶対的に関係づけられ、そしてそれらが対立しているかぎりでは、それらは同様に絶対的に一である、という対立である。絶対的なものが自分自身から外出することについて語られることはありえない。なぜなら、対立が存在するというただこのことだけが、外出することとして現象でさるからだ。しかし、対立は自らを自らの存在の傍に引き留めることはできない。対立の本質 [Wesen] は、

自己自身を止揚する、というこの絶対的な不安定〔absolute Urruhe〕である。(67)

弁証法の源泉と根底（ヘーゲルはわれわれに、諸契機——質、量、定量——が無限なものとして措定されたこと、そしてそれらの弁証法がこの措定の事実にごそ存していることを、語っている(68)）、それは有限なものとな無限なものとの両者自身の関係のなかにある。ヘーゲルはわれわれにあらゆる有限態、あらゆる規定態、あらゆる限定態の「不安定〔Inquietude: Urruhe〕」を見せようと努める。それらは否定的なものとして自分自身を廃棄し、自らにとって正反対のもの——それらを「de-fuir〔定義、有限化〕」し、「de-limiter〔画定、限定化〕」し、「déterminer〔規定、期限化〕」し、「dés-înfinir〔脱無限化〕」したものを——を必然的に措定する。そうしてそれらは必然的にその限定、期限、境界を否定し、かくして非有限態〔in-fini〕、非限定態〔in-limité〕、非規定態〔in-déterminé〕へと自らを変容させる。けれども、ヘーゲルは無限なものとの否定作用を有限なものにおいて示すだけでは満足しない。無限なものそれ自身は有限なものと同様に「in-quiet〔不安定、非静穏〕」であり、「in-fini〔無限、非有限〕」なものとして限定と有限を措定し前提する。無限なものはこの有限に対して立ち現れ、有限を否定して自己を肯定する。二重否定、措定。限定とはすべて、いわば次のように言うことである。すなわち、それではない、aでもない、bでもない、cでもない……以下同様。したがって限定はa、b、cの全部を、つまり存在の無限なる全体を措定する。だからこそ、限定は不安定を表現している。有限な存在は存在ではない。それは運動である。なぜなら、まさしく、有限な存在は自らがそうであると主張するものではなく、そうであるものとは別のものだからである。あらゆる有限なものは自らを否認し、そうして自らを乗り越える。あらゆる非有限なものは有限なものを吸収し廃棄し、そして同時にそれを措定し、そして自らを否認して自らを把握し、そうして自らを完

成し、自己へと回帰する。諸項が一般に実存するのはまさしくこの運動のなか、一方から他方へのこの不断の交換のなか、それら諸項のこの無限の反転のなかであり、そこにおいてのみである。なぜなら、われわれは無限なものを思考するためにつねにそれを有限なものに対立させ、そのように前者を脱無限化しなければならぬし、反対に、有限なものを思考するためにつねにそれを同時に無限化しなければならぬからである。同様に、われわれは無や空虚を思考するためにつねにそれを充溢や存在に対立させなければならぬし、すなわち無を存在に結びつけ、存在によって無を条件づけなければならぬ。また同じく反対に、存在を思考するためにつねにそれを空虚の無に対立させなければならず、つまり存在は必然的にわれわれに対して無の否定そのものとして自らを提示する。この無を存在は止揚し、そしてそれゆえ存在はこの無を内包する。結果、無は存在の基盤であり、存在を待ち構えている。不安定が存在の根底である。有限なものとは無限なものとは互いにおいて互いを追いかけ、互いを損ねて深淵に突き落とす。両者は他方に対してのみ一方である。ヘーゲルは続ける。

無限なものとは無化する不安定は、同様に、無限なものが無化する当のものの存在によってのみ存在する、〔強調コイレ〕。止揚されたものは絶対的であり、のみならず、それが止揚されるといふ事実もまた同程度に絶対的である。止揚されたものは自らの消失において生じる。なぜなら消失とは、消失する何ものかが存在するときのみ、存在するからだ。したがって、無限なものにおいて実際のところ措定されていることは、無限なものとは空虚なものであるというこのことである。この空虚なものにおいてあらゆるものは自らを止揚し、そしてこの空虚なものはまさにこのために同時にひとつの対立物であり、あるいは止揚されるものの一方の項である。この空虚なものは一と多の関係であるが、しかしこの関係それ自身は一と多の非関係に対向している。空虚な

ものは、しかし、絶対的な流動性においてこの対向から単純態のなかへと取り戻され、そうしてただこの取り戻されたものとして、反射〔反省〕されたものとしてのみ、措定される。(69)

言い換えれば、運動、不安定、無化、廃棄、生成、非存在の存在と存在の非存在。ところで、これらの特徴はわれわれには既知のものではないだろうか。つまり、有限なもの無限なもの弁証法は永遠と時間の弁証法——あるいは単純に時間の弁証法——の再生産であり、あるいはこう言う方が好ければ、後者の弁証法の予告ではないだろうか。実際、無限なもの有限なもの弁証法的分析がわれわれに描出してみせているのは瞬間と時間の枠組みである。無限とはヘーゲルにとってもはや「不動な永遠の像」ではなく動的で不安定なものであり——これこそは重要なヘーゲルの態度である——、このように無限としての時間を分析するに至って、ヘーゲルは次のように語る。

この単純態における無限なものは自己同等なものに対する契機として否定的なものであり、またその諸契機においては無限なものは、自分自身において総体を叙述しているので、排除するものであり、点または限界一般である。しかし、そうした否定作用において無限なものは直接に他なるものに関係し、自分自身を否定するものである。限界、あるいは現在、(70)の契機、時間の絶対的なこれ、あるいは「今」とは、絶対的に否定的に単純であり、すべての多数性を自分から排除する。そうして「今」は絶対的に規定されるが、自らのうちに広がっているような全体や定量〔強調コイレ〕、つまり自らのうちに未規定な側面をもっている全体や定量ではないし、また、自らにおいて相互に没交渉にあるいは外的に関係するような多様に異なるものでもない。そうではなくて、「今」という限界は、単純なものの絶対的に差異的な関係(71)である。この単純なものはその

絶対的な否定作用において活動的なものであり、自己同等なものとしての自己自身に対する無限なものである。この単純なものは否定作用としてまさに絶対的に自らの反対物に関係しており、その活動つまりその単純な否定作用は自らの反対物への関係である。そして「今」とは直接に自分自身の反対物であり(72)、自らを否定することである。この限界は自らの排除作用あるいは自らの活動において自己自身を止揚する。それゆえこの限界の非存在はむしろこの限界に対して活動的なものであり、それを否定するものである。限界がそれ自身において直接には存在しないこと、このことが将来である。この非存在は活動的なものとして、あるいはむしろ即自存在するものとして、自らの反対物〔「今」としての限界〕を排除するものとして、限界に対立する。将来に対して「今」は耐えることができない。なぜなら将来は現在の本質だからである。現在には将来は将来それ自身の非存在であり、将来はむしろ現在のなかに生じるのであって、それゆえ現在はそのように自らを止揚するものとしてそれ自身この将来である。言い換えれば、この将来それ自身は実際には将来ではなく、現在を止揚するものである。将来とはこのようなものであり、絶対的に否定する単純なものである以上、将来はむしろ現在である。しかし、現在はまた同様にその本質上それ自身の非存在であり、すなわち将来である。かくしてこの非存在とは実際のところ現在でも将来でもなく、両者の単なる相互関係にすぎない。一方は他方に対して同等の仕方での否定であり、現在の否定とはまさに自己自身を否定することである。両者の差異〔Differenz〕は過去の安定〔Ruhe〕へと還元される(73)。「今」というものは自分自身において自らの非存在をもち、自ら直接に他者となる(74)。しかしこの他者すなわち将来は、現在が自らそれへとなったものとして、直接に自分自身の他者である。というのも将来は今や現在だからである。しかしその現在は、あの最初の「今」つまり現在のあの概念ではなく、現在から発して将来を通じて自らとなった「今」であり、そこにおいて将来と現在が

同等の仕方で自己止揚した「今」である。それは、両者の非存在であるようなひとつの存在であり、止揚され絶対的に安定させられた、両者の相互に対する活動である。現在は自分自身を否定する単純な限界にすぎない。この限界は自らの否定的な諸契機のなかで分けられており、排除作用としての自分〔現在〕と自分を排除するもの〔将来〕との関係である。この関係は、両者がそこで保持されるひとつの差異的關係〔75〕として、現在である。しかしそれはまた同様に自らを保持せず、自らを自己同等性に還元してしまう。この自己同等性のかで両者〔将来と現在〕は絶対的に根絶されている。過去とはこの自らに帰った時間である。「かつて」とはひとつの自己同等性である。しかしそれはこの止揚に由来する、総合的で充実した、自己同等性である。過去は〔時間の総体の次元であり、〕〔76〕最初の二次元〔将来と現在〕を自らに止揚した次元である。限界または「今」は空虚である。なぜなら「今」はまったく単純であり、言い換えれば時間の概念〔77〕だからである。「今」は将来において充実される〔78〕。将来は「今」の實在〔Realität〕である。なぜなら「今」はその本質において絶対的に否定的な関係だからである。この「今」は自らの本質あるいは内面を自分自身のうちにもち、自らの本質として現実存在する〔existieren〕ので、それはこの本質の存在である。この「今」の本質はその非存在であり、言い換えれば「今」における将来の存在である。「今」の概念としての「今」が単に内面としてもっているもの、これが、それ自身における「今」の實在である。「今」のこの實在、すなわち将来の存在は、同様に自分自身の直接的な反対物であり、今やそれ自身においてこの反対物である。そして、両者のこの措定された止揚の働きはかつてであり、自己へと反省した〔79〕、あるいは實在的な時間〔die reale Zeit〕である。しかし「かつて」それ自身は対自的なものではない。それは同様に将来を通して自分自身の反対物になる「今」であり、それゆえこの「今」から隔てられているわけではない。「かつて」は自分自身において単にこの全体

的円環であるにすぎず、つまり「今」と将来を通して「かつて」となる、実在的な時間であるにすぎない。「かつて」としての実在的な時間は、現在と将来に対立しつつも、それ自身は反省全体の契機にすぎない。それは自らに取り戻された時間を表現する契機として存在する〔強調コイレ〕。実在的な時間は自己同等なものとして、自分自身に関係するものとして、またたしかに自己自身への関係という規定性として、存在する。言い換えれば、実在的な時間はその「この規定性の」最初の契機であり、むしろ過去としての「今」である。この過去は他の諸契機と同様に自分自身を止揚しており、結果、無限なもの全体は自分自身に関係するものとして、総体として生成し、かくして無限なもの全体は自ら直接に受動的あるいは最初の契機である。

時間はこのような仕方でも無限なものとして、自らの総体においては、単に自らの契機であるにすぎず、あるいは再び、自らの最初の契機である時間とは実際のところは総体として存在しているわけではないだろう。言い換えれば、時間はそのようにこの無限性の根拠「である」ものとして現実存在するわけではない。この無限性は単に自らにおいて単純な無限として存在するにすぎず、すなわち対立するものへの移行であるだけでなく、この対立物から再び最初のものへの移行でもある。つまりこの無限性は無限に多数の往復反復〔Wiederholung des Hin und Herbehens〕であり、本当の無限者ではない。無限に頻発する反復は、反復されるものの同等性としての統一を表しているが、この同等性はこの反復されるものにおける同等性ではなく、その外部に存在する。反復されるものは、自らがその反復であるところのものに対して没交渉であり、対目的には〔それ独りでは〕反復されたものでさえない〔80〕。たしかに時間の反省の反復とは、そこにおいて各契機が対立する契機から生じ、そしてそれゆえ前方へも後方へもこの絶対的に差異的な系列の一員であるような、そうした反復である。しかし、その一員〔契機〕はただの一員にすぎない。しかもその一員はこのような特定の一員として直

接に対立する一員でもあり、このことが対立する諸契機の絶対的な統一を構成している。けれども、契機はそれ自身においては、自らが以前にそうであったものでも、以後にそうであるだろうものでもない。この反省は以前のものや以後のもの外部にある。契機が、自らが以前にそうであったものに再びなるというこのことは、実際ひとつの統一であるが、この統一は単に反復としてのみ存在するにすぎない。

しかし無限なものの総体は、本当のところ、最初の契機へ帰ることではない。そうではなく、最初の契機それ自身は諸契機のひとつとして止揚されている。総体は単に最初の契機に戻るが、それは「最初の契機に」対立するものとして戻る。そして総体はこの契機から直接に生じて来るが、しかしこの生じたものは実際には止揚された最初の契機であり、かつそれ自身の止揚でもある。さらに、差別的な契機の反対物としての総体は単に兩者〔最初の契機とその止揚態〕の統一として、あるいは第二のもの〔止揚された最初の契機〕の即自態として、この第二のものにおいてただわれわれにとつてのみ存在するものである(81)。しかし第三のものはこの即自態のこのような表現である。それゆえそれは第三のものではなく、兩者〔最初の契機と第二の契機(最初の契機の止揚態)〕の総体である。実在的な時間は単に現在と将来に対してのみ過去であるが、しかしこの第三の契機は時間の自己反省〔自己回帰〕であり、言い換えれば、第三の契機とは実際には現在である。そして実在的な時間は、「かつて」が「今」であるため、自らにとつて同様に最初の契機となり、そのとき実在的な時間は、そのように自己回帰した契機としてのみ自らを表すような「今」を止揚したことになる。かくして実在的な時間は自らの諸契機の止揚であり、また、自らの反省において単なる契機に自らがなるということの止揚である。この形式的反省の止揚は実在的時間を自己同等な総体にする。この総体は自己内運動として——たしかに全体の表出にすぎず、しかし差別的または分割されたものとしてのみ全体の表出である、そうした運動

として——自らを止揚する。

過去はこれによって「今」と以前〔Einst〕との自らの関係を止揚し、これによってそれ自身もはや「かつて」ではなくなっている。この過去、この実在的な時間は、絶対的概念の麻痺した不安定〔die paralytische Unruhe〕である。この時間は自らの総体において絶対的な他者となり、無限なもの——時間とはこれの表出〔Darstellung〕である——の規定から対立物へ、すなわち自己同等性の規定へと移行したのである。かくしてこの時間は、諸契機がこの対立形式にある自己同等な没交渉として、空間である。(82)

われわれはヘーゲルのテキストを可能なかぎり忠実に翻訳することを試みた。けれども、この「翻訳」の価値について自分を買いかぶっているわけではない。読者はきつとわれわれの翻訳が理解不能であると思うであろうし——事実それは理解不能である——、そのような人々に対してわれわれはお詫びを申し上げたい。しかし実を言えば、われわれが省略なしに〔in extenso〕引用したヘーゲルのテキストそれ自体が、われわれの翻訳とほぼ同じくらい理解不能なのである(そのようなテキストをわれわれは今後も参照することになるわけだ)。ただし、ヘーゲルのテキストがそうであるのは、少なくとも、その本当の性質に気づかれるまでのあいだけである。というのは、実際、ヘーゲルがここでわれわれに与えようと努めているもの、あるいはより正確には、自分で自分に与えようと努めているものとは、時間の「観念」の分析などではまったくないように思えるからだ。正反対である。まさしく時間の「観念」を、抽象的で空虚なこの観念をこそ、ヘーゲルは破壊しようと企てており、そのために彼はわれわれに、どのように時間が精神の生き生きとした實在〔la réalité vivante〕のなかで構成されるのかを示し、その様相をわれわれに叙述するのである。時間の還元? 構築? このふたつの言葉はどちらも不適切である。なぜなら問題

は、たとえ弁証法的なやり方であろうとも、「還元する」ことでも「構築する」ことでもないからだ。問題は精神的な諸行為、諸契機、諸段階を意識それ自身のなかに、かつ意識それ自身のために、発見し抽出すること——仮説的に措定することではなく(83)——である。それら精神的諸行為においてかつそれらによって、精神においてかつ精神にとつて、時間の概念が構成される。かくしてヘーゲルの叙述の用語はすべて——ここで以前の研究の結論を喚起することをお許しただきたい(84)——抽象的な諸用語に対立する語である。ヘーゲルの各用語は、反対に、最高度に具体的である。それらはいわば文字通りに、最も直接的かつ元のままの意味において、受け取られなければならない。ただし、それらが指し示すのは事物でも対象でも状態でもない。ヘーゲルの不調和でカオスな諸々の文言、しばしば不正確な表現(たとえば *sein werden* 等)は、ある運動の叙述であり、つまりその運動の分節とリズムを取り入れそれらに一致させた結果であり、そうして精神の諸行為さらには諸行動を指し示しているのである。ヘーゲルがわれわれに対立と矛盾について述べるとき、彼は二項の関係について考えているわけではない。そのとき彼が考えているのは——あるいはむしろ彼が自身のうちに見ているのは——、何ものかを「措定する」一方の行為と、その何ものかに別の何かを「対立させる」、あるいは前者の行動に「自らを対立させる」、もう一方の行為である。一方の行為が何ごとかを「言い」[*dire*]、その何ごとかが「反論する」[*contre-dire*]。まさにこのために、「矛盾」[*contra-diction*]は内的緊張、内的引き裂きである。対立のこの闘争において、精神は「自らを措定し」、「自らを否定し」——自らを再否定し——「自らを廃棄し」、「自らを乗り越え」、「自らを無化する」。「異なつた」諸項と言われるとき、それらは静かにおとなしく異なつて、在る諸項「*termes qui sont differents*」ではない。それらは「異なる」諸項「*termes qui « différent »*」であり、すなわち互いに反発し遠ざけ合う諸項である。同様に「異なつた」諸行為とは、自らが対象とする諸項を「異な」らせ「*faire « differer »*」。「異なるもの」に「*rendre « differents*

「」、まさにそれによって「他なるもの」にする行為、つまり差異化する〔différencier〕行為、区別する行為である。そしてまさにこの行為こそ、あらゆる「差異〔différence〕」の根底に見出されるものである。ヘーゲルは哲学の千年以上の伝統に反して実詞ではなく動詞で思考している、と言ってもいいだろう。

われわれがさきほど引用した断片は、したがって、時間の構成あるいはより正確には時間の自己構成〔autoconstitution〕を、あるいはこう言う方が好ければ——結局同じことだが——時間の概念の構成あるいは自己構成を叙述し、あるいは少なくとも、叙述しようと試みている(85)。もう一度繰り返せば、問題は決して時間の概念の分析でもなければ、抽象的時間——物理学で提示されているような時間、ニュートンの時間、カント的時間、数式や時計の直線的な時間(86)——の抽象的観念の分析でもない。問題は別のものである。時間「そのもの」、時間の精神の実在〔la réalité spirituelle〕である。この時間は、一様な形式では流れない。それはまた、われわれがそれに流されて消えてゆく、なんらかの同質的媒体でもない。それは運動の数でも諸現象の順序でもない。それは充実にゆくことであり、生であり、勝利である。その時間は——ただちに言っておこう——それ自身が精神にして概念である。



われわれは上ですでに、ヘーゲルの思想においては無限なもの観念が精神そのものの観念に緊密に結びつけられている、という重要事項について指摘し、同様にまた、われわれの見解では、無限なもの弁証法が時間の弁証法の複製であること、あるいはこう言う方が好ければ、前者が後者に「対応している」ことを見た(し、われわれ

はその様相を示した(87)。われわれは、ヘーゲルにとって無限なもの、弁証法は時間の弁証法に直接通じている、と述べた。われわれはこれ以後、前者が後者へと変容する、あるいはお望みとあらば、前者が後者へと実現する、と言うこともできるだろう。「実現 [se realiser]」と言うのは、ヘーゲルがわれわれに提示したような無限なもの、弁証法は、なお抽象のなかで戯れていたからである。それというのも、実を言えば、問題は無限なものではなく、こう言えるなら、なお「自分自身に等しい」無限性だからである。この無限性は自分自身の内部で有限なもの、と対立しており、この有限なものによって限定され、否定され、固められている。しかしこの有限なものは、とはいえないかなる他者にも対立せず、自らにとって他なるものである何ものにも対立しない。ところが、まさしく他なるものこそは、その無限性が対立し、自らへと吸収し、止揚し、そのうちで自己反省する、当のものである。抽象的な無限性はいかかわらず抽象的な精神を表象する。抽象的精神は、たしかに、「自らを見出すものであり、自らを見出す」というこの行為において存在するものである(88)が、けれども抽象的精神は、本当に自らを再び見出したわけではなく、そもそも、まだ実際に自己疎外も自己喪失もしていない。抽象的無限性は抽象的な永遠、非時間的な永遠であり、具体的なものから分離された永遠である(89)。抽象的無限性が実現され、精神の生き生きとした現前的永遠 [l'éternité vivante et présente] (90)となるためには、その他者が、対立者が、反対物が実現される、ということもまた必要である。要するに、永遠の弁証法が瞬間の弁証法において再一現前化される [se représenter] (91)ということが必要である。時間のなかで時間によって構成される、ということが(92)。

さて、時間についてだが、次のことをしっかりと指摘しておこう。すなわち、ヘーゲルは「瞬間」の観念を起点としているわけではない。それは過去と将来のあいだの非時間的で点的な限界であり、ふたつの抽象物のあいだの抽象的な限界である。ヘーゲルが出発点としたのはそれではなく、むしろその抽象的限界のわれわれにおける具体

的な把握である。時間は「今」にもとづいてわれわれのうちでわれわれにとって構成される。とはいえこの「今」は、もう一度言っておくが、ある何かと別の何かの「あいだの」限界ではない。そうではなく、それはいわば自己内の限界であり、とりわけつながりでもある。この「今」は本質的に移ろいやすく、すぐさま消えてなくなり、つかまえることは不可能である。それはただちに別のものへと変容する。それは自分自身を否認し、自ら自己自身を廃棄する。しかし——これがまさしく中心点だが——「今」は自らを否認し変容するが、それはいわば再び過去へと落着する、つまりもはや、「今」ではないものへと呑み込まれることによってはならない。ヘーゲル的な「今」は、わずかな厚みもたない瞬間的なものであるにもかかわらず、まさしくひとつの方向づけられた瞬間 [un instant dirigé] である。けれどもそれは過去へ向けて方向づけられているわけではない。それが向けられているのは、反対に、将来である。まさしくこの将来 [avenir]こそ、まず最初に「来たるべきもの [à venir]」としてわれわれに現前するものである。この「来たるべきもの」が、われわれにとって「今」であったものを、「もはやない」[«*à nest plus*»]の方へと投げ返す。将来はこれを為しながら自己自身を否認して今度は「今」になり、そうして新たな「来たるべきもの」によって今度はそれもまた「もはやない」へと投げ返され、「かつて」へと変容する。お気づきの通り、この分析においては内容と形式は分離していない。ヘーゲルが叙述しているのは具体的な精神的生の流れであり、生成の抽象的なイメージではない。だからこそヘーゲルはもっと後には次のように言う。時間のなかにあるのは事物やプロセスではなく、時間そのものである、と。時間そのものとはいわば生成の——それゆえ存在の——素材そのものである。

さて、ヘーゲルの叙述に戻ろう。時間がわれわれのもとへやって来るのは「過去から」ではなく将来からである。持続は過去から現在へ伸びているわけではない。時間は自らを形成し、「今」を起点にして自らを延長し、あるいは

はよりよく言って、自らを外部化する。だがそれは、繰り返すが、自らを伸ばしているのでも、持続しているのでもない。反対に、時間は「今」においてまさしく将来から自己へと到来する。時間の優等な「次元」は将来であり、将来はいわば過去に先立って在る。

将来をこのように強調し、過去に対する優位を将来に与えること、われわれの見解では、これこそがヘーゲルの最大の独自性を構成している。そしてこれによってわれわれは、何ゆえ『エンツュクロペデー』のいくつかの補遺においてヘーゲルが待つことや期待すること、希望について——そしてまた後悔について——語っているのかを理解する。その理由は、ヘーゲルの時間とは何よりもまず人間的な時間であり、人間の時間だからである。人間、この奇妙な存在、「そうでないところのものであり、そうであるところのものでない」存在。この存在は自らを否認し、自らがそうでない——あるいはまだそうでない——ところのものの役に立ち、また、現在から出発して自らを否認し、将来において自己を実現しようと努め、将来へ向けて生き、その将来に自らの「真理」を見つけ、あるいは少なくとも、それを探し求める。この存在は、「今」において将来がこのように連続的に変容するこの運動のなかでのみ実存し、そして、もはや将来の存在しない日であることを、つまりもはや来たるべきものが何もない日、すべてがすでに到来した日、すべてがすでに「完成された」日であることを、止める(93)。ヘーゲルの時間は人間的であるというまさにこの理由で、ヘーゲルの時間は同時に弁証法的である。同様に、ヘーゲルの時間は一方にして他方であるというまさにこの理由で、それは本質的に歴史的な時間である。

さて、もう一度ヘーゲルの叙述へ帰ろう。「今」、将来、「かつて」、これら時間の「異なる」[different]「三契機は釣り合いを保ち、含意し合い、喚起し合う。それらは空間の三次元のように「没交渉な」[indifferent]」等価値のなかに並置されているわけではない。瞬間は方向づけられている。しかし瞬間はまたある構造をもっている。

「今」は、「今」となった「将来」によって「かつて」へと変容させられるが、それによって消失したわけではない。実際の「今」に対立しつつ、この変容した「今」は、それ自身再び「今」となる。なぜなら「今」は同時にまた、まだ現実化されていない将来であるからだ。これら異なる三契機は自らの差異化作用において互いに延び広がり、一定の時間を引き起こすが、他方で、自分たちの統一と差異のなかに再び把握されて、不安定で生き生きした統一のなかで、われわれがヘーゲルとともに「現在」と呼ぶことになるものを構成する。つまり瞬間がこの三契機を再び溶接して鑄造し直す。したがって「現在の」瞬間は、お気づきの通り、単純ではない。それはある内的構造をそなえており、この構造が唯一、瞬間が自己自身に対して現前する（現在である）ことを可能にする。瞬間にそなわる内的構造は、瞬間が精神の弁証法を実現するのを可能にするただひとつのものであり、精神の弁証法の「諸契機」（将来の待機、過去の再一現前化）——否定、止揚、対立、自己自身への立ち返りと自己自身の取り戻し、こうした運動と行為——の全部においてますます「現前的になり」、自己自身へのこの現前において、それへ向けて、それによって、ますます巨大な、ますます豊富な、しかしますます「自己一に等価」ではなくなった、ひとつの現在を構成する。再び「今」となった「かつて」が現在のなかへ吸収され昇華される、というまさにこの理由で、歴史の進化における精神の自己構成と豊富化が、すなわち、正当にも人々がそこにヘーゲルの体系の特性を見出した、あの歴史と論理の同一性が、可能となる。

ところで、時間的弁証法のこの絶え間ない運動を停止させよう。瞬間の緊張と不安定を廃棄しよう。そのとき、時間は自らを「完成する」。時間は完結し、完結した時間は当然全面的に過去へと落着する。実際、過去だけが完結している。将来がもはや掌握できないものだけが、本当に実際的に、過去に属する。完成された時間は横たわり、停止する。運動の代わりに、緊張の代わりに、われわれは「麻痺」と緩和を手にする。「時間」は緩み、伸び広がる。

内面性における生き生きした「差異」の代わりに、われわれは序列化された連続態の伸び広がった没交渉〔無差異〕を相手にする。われわれは「実在的な〔Real〕時間」を前にしている。諸事物の時間、自分自身が「一事物——もの〔res〕」——となった時間である。しかし、この麻痺して弛緩した時間はもはや時間に属さない。時間を象徴する直線は、時間を象徴すること以上のことをしている。直線は時間の本性を表現している。すなわち、この時間が空間である（94）。



十分理解されている通り、ヘーゲルの「弁証法」とは現象学である（95）。ヘーゲルは、『精神現象学』の考えを概念的に把握するために彼が実際になしたことについて、もう一度納得する必要がある。この著作は、少なくともそのいくつかの最良の箇所において、精神的実在の空想的な叙述以外の何ものでもない。それは人間的、精神的の本質的諸構造の分析であり、人間の思考と活動における、かつそれらによる、人間が生きる人間的世界の構成の分析である（96）。

〔「イエーナでの」ヘーゲルの分析を一步一歩たどることができたなら面白かったのだが、残念ながら、われわれは飛ばさざるをえない。というのは、『「イエーナ実在哲学 I』として公刊された』一八〇三／〇四年の講義を含むノートは不完全だからだ。第一部の全体がそのノートには欠けている。そしてまさしくその部分こそ時間の分析を含むものだった。われわれに残されているのはたった一言、空間存在の分析の余白に書かれている一言だけだ——精神は時間である、Geist ist Zeit（97）。J・ホフマイスターは次の修正形を提案している——精神は時間のなか

にある、Geist ist in der Zeit。われわれはこのような修正をすべきとは思わない。ヘーゲルの精神は時間であり、ヘーゲルの時間は精神である。

『「イエーナ実在哲学 II」として公刊された』一八〇五／〇六年の講義(98)はあらためてわれわれに時間についての長い一節を与えてくれる。しかしこのテクストの性格はもはや同じものではない。それははるかにいっそう具体的である。より入念に作られ、よりよく整理され、後の『エンツュクロペディー』のように節立てに分割されている。ヘーゲルはもはや自分自身のために書いているのでも、直観をメモとして書き留めているのでもない。ヘーゲルは聴衆のことを考えている。彼はまた読者のことも考えている。なぜなら、すでにずいぶん前からその願望はもっていたのだが、この頃もまたヘーゲルは自身の〈体系〉を公表できることを期待しているからだ。文体はよりドライでより「抽象的」であり、「弁証法」と慣例的に呼ばれているものにいっそう近づいている。論述の手順——構成秩序——も変化している。もはや時間から出発して、時間にもとづいて、空間——麻痺した時間——を見つけない。まったく反対に、空間から出発して、時間へと遡る(99)。加えて、時間と空間は相互に条件づけ合うものとして、相互に生成し合うものとして、提示される。「体系」に気を取られている？ 最も「抽象的」なものから最も「具体的」なものへ、最も「単純」なものから最も「豊富」なものへの歩み？ たしかに、十分知られているように、ヘーゲルはつねに「体系」を考えていた。彼は、空間を麻痺した時間として提示することが弁証法的観点では深刻な誤りである、ということに確実に気づいていた。実際、精神はいかにして自らの運動を追跡することができるのだろうか。他方で、もし空間が没交渉なもの、純粹な外部性であるとすれば、いかにして空間のなかに諸次元の区別〔時間の三次元〕とそれらの統一を認めるのか。この統一とこの区別とを空間のなかに導入するもの、それこそはわれわれであり、時間である。純粹な多数性の没交渉〔indifference〕に対して、今や、差異

化作用〔differentiation〕において、差異化作用によって、時間の弁証法的運動が構成される(100)。

ヘーゲルは次のように書いている。

空間は直接的で、定在する量であり、直接にあるいはそれ自体において概念であり、言い換えれば、その諸契機が没交渉で分離している境位にある概念である。区別は空間から出来してきた。すなわち、空間はどのように没交渉〔等価〕であることを止め、自立して〔für sich〕自らの不安定全体〔ganzen Unruhe〕のなかにあり、もはや麻痺してはいない(101)。空間は私念——われわれは空間がそこに帰するのを見た——の自己である。この純粹な量は純粹に自立して定在する区別として抽象的な無限者であり、それ自体において否定的なもの、すなわち時間である。

対立が没交渉性を失っているので、時間には存在しない定在する存在であり、同様にまた直接に存在する定在する非存在である。時間は定在する純粹な矛盾である。矛盾は自らを止揚し、まさにこの永続する自己止揚の定在である(102)。時間の諸契機とはまさしく、空間の諸契機としてこのように純粹に抽象化されたものである。後者〔空間の諸契機〕が諸次元として〔時間の諸契機〕より実在的に見えるとすれば、それはただ没交渉な存立の形式によってのことである。

時間における否定的なものの展開はたしかに時間の諸次元を表出するが、しかしこれら諸次元はこの異なる位置をもたず、直接にそれら自身の自己止揚である。空間一般が自らの諸契機の実体であるように、時間も同様〔自らの諸契機の実体〕である(103)。

より詳細に考察すれば、(a)空間の一は本来的には時間の一〔Eins〕として(104)〔時間に〕属している。

空間にとつてその一は空間の単なる彼岸にすぎないが、しかしそれは時間には内在的である。というのも、この一は自分自身との自己関係であり、まったく排他的な、すなわち他者を否定する、自己同等な存在だからである。したがって、一はその概念において絶対的に否定作用であり、すなわちそれ自体において否定することである。一は一によつて否定される他者である。この一は存在する。それは直接的に在る。なぜならその自己同等性はまさしく直接性であるからだ。その一とは現在である。この「今」はあらゆる他者をまさしく自分から排除する。「今」はまったく単純である。(β)しかし「今」のこの単純性とその存在は、同様に、その直接性を直接的に否定するものであり、それ自身の自己止揚である。「今」は限界であるが、限界であることを自ら止揚する限界であり、ひとつの他者である限界である。言い換えれば、「今」は絶対的に自らを区別するものとしてこの他者を止揚する。なぜなら「今」は純粹な同等性であるからだ。「今」は存在する。これは時間の直接的な規定であり、時間の最初の次元である。存在するものとして措定されている時間〔「今」〕に対して、われわれは時間の存在の非存在を取り上げ、存在するものとして措定されている時間をこの非存在が止揚することを主張するが、そのときわれわれは将来を措定している。それは、この「今」を否定する作用であるひとつの他者であり、「時間の」第二の次元である。——将来は存在するであろう。われわれは将来をある何ものかとして表象し、「前に立て」(105)、現在の存在を自らそれへと移転する。われわれはそれを単なる否定的な何ものかとして表象しているわけではない。さらに、将来に与えられたこの存在は将来の外に属しており、その存在はひとつの表象されたものである。——将来の本当の存在は「今」であることである。肯定的なものつまり「今」が、自らの存在を直接に止揚する、ということであるのとまったく同様に、否定的なもの〔将来〕は、自らの非存在を直接に否定し、そうして存在する、ということである。空間の限界として

の面それ自身が空間的であるように、否定的なものそれ自身は「今」である。——したがって将来は直接に現在のなかに在る。なぜなら将来は現在のなかの否定的なものの契機であるからだ。「今」は消失する存在であり、同程度に、自分固有の反対物つまり存在へと直接に転換した非存在である。この直接性のために、それらの区別の存在はそれらの外に属する。

(γ) 将来は、「今」——存在の存在する止揚——に対して、「存在の」存在しない止揚として規定される。この非存在は自らを直接に止揚し、そうしてたしかにそれ自身存在し、「今」であるが、しかしその概念となると、それは本来的で直接的な「今」の概念とは別のものである。この「概念としての」非存在は、直接的なものを否定する「今」を止揚した「今」である。この次元は、他の諸次元に対立するものとして、過去である。われわれは過去を他の諸次元〔現在と将来〕の外に保持している。しかし「過去は」否定する「今」に対して否定的であったり、あるいは将来を過去にしたり、あるいは否定するものとして自己自身との関係のなかで自らを止揚したりするため、そうした直接性のゆえに「過去は」それ自身「今」である。そして、「今」の不可分性のために、三者〔将来、現在、過去〕はすべて同一の「今」(106)である。(107)

たった今引用した『イエーナ実在哲学 [Jenenser Realphilosophie]』〔草稿 (三) 自然哲学 下巻〕のテキストならびに上で分析した(108)『イエーナ論理学、形而上学、自然哲学』〔草稿 (二) 自然哲学 上巻〕のテキストが提示している一致と差異について、強調する必要があるだろうか。最近のテキスト〔『実在哲学』〕がどれほどより秩序づけられ、より体系化され、より「弁証法的」であるようにわれわれには見えるかは、すでに述べていた(109)。「まず、」初期の専門用語は維持されないことに留意しよう。「現在」と「今」の区別は——かなり重要で

あるにもかかわらず——一時的に放棄される。おそらくその理由はその区別をすべての場合に維持することができなかったからだろう。とりわけヘーゲルは、「今」を「現在」に對立させ、「かつて」を「過去」に對立させたように、「将来」(Zukunft)に對立させるための第二の用語を作り出さなかった。同様に留意しておきたいのは、ヘーゲルの分析がこれ以降に対象とするのは、諸行為そのものよりもそれらの相関関係、[*correlata*]、それらの内在的な諸対象である、ということだ。加えて、ヘーゲルの分析はいわば実験的な体裁をとっており、つまり分析は否定の作用を——「今」と時間に適用された、「否」の弁証法を——一歩一歩たどってゆく。最後に、「今」の直接性、〔無媒介性〕という性格が強調されていることにも留意しておこう。「今」は在る。本質的に。まさにこのことによって、「今」——現在の瞬間——にその存在論的な優位が与えられ、他方で、瞬間の弁証法が無限の弁証法の必然的な反対項をなしていることが説明される。「今」は直接に在り、まさしくこの直接性にもとづいて将来と過去が構成される。点を通る線がそうするであろうように、まず将来が、「次いで」過去が、「今」から脱け出てくるわけではないし——ヘーゲルは過去に對する将来の優位という自身の学説に忠実なままである——、また、「今」を伸ばし拡げてそこに自分たち「将来と過去」を伸ばし拡げるわけではない。将来——やがて在るところのもの——は在るところの「今」からまさに自らの存在を引き出し、けれどもそうしながら将来は「今」を否定し「今」にとって代わり、これによって自分自身を自ら否認する。そして今や、もし「今」の存在を将来に授けあるいは変容させているのがまさしくわれわれだとしても、われわれがそうするのはただ「今」を否定することによってのみである。しかも、まさしく「今」の否定作用そのものが、「今」を否定し、そうして「今」の存在を否定しながら、自らを将来へと、自らに對立している将来へと投じている。かくして「今」の否定作用は自分自身に對立する。同様に、自らを——将来として——否定することによってこそ、将来は「今」となり実存するものとなる。そうすることで将来は自ら

が廃棄する現在を完成する。将来〔avenir〕はまた自分自身をも完成し、あらためて未来〔future〕と過去に、すなわち以前そうであったがもはやそうではないものと、やがてそうであるがまだそうではないものにと、対立するところが、「今」に対立するものとして、過去それ自身は「今」である。この第二の「今」、これをヘーゲルはかつて「現在」と名づけていた。

ヘーゲルは以下のように続ける。

過去は完成された時間であり、一方でそれは過去として、すなわち次元として、純粹な結果であり、あるいは時間の真理である〔10〕。——しかしもう一方で、過去は総体としての時間である。過去それ自身は単なる次元であり、直接に自らにおいて止揚された否定作用にすぎない。言い換えれば、過去は「今」である。「今」とは単にこうした諸次元の統一にすぎない。現在は将来および過去より多くも少なくもない。絶対的に現在のあるいは永遠であるものは、現在、将来、過去の統一としての、時間そのものである。

時間について、それは絶対者の観点では抹消されている、と言われるとき、時間は一方で、過ぎ去りやすさやその否定的な性格のゆえに非難されている。しかしこの否定性は絶対的概念そのものであり、無限なものであり、対自存在の純粹な自己である〔11〕。それはちょうど、空間が純粹な即自存在であり、对象的に措定されているのと、同様である。——時間〔という否定性〕は、このことのために、あらゆる存在者のなかで最高の威力〔die höchste Macht〕である。そしてあらゆる存在者を観察する真の方法とは、それゆえ、存在者をそれ自身の時間において、すなわちそれ自身の概念において観察することである。ここではあらゆるものはただ

消失してゆく契機として在るにすぎない。——しかし他方で、時間のなかでは実在的なものの諸契機は分散してゆくという理由で、すなわちひとつは今在り、もうひとつは「かつて」在ったし、また別のものは「やがて」在るだろう、という理由で「時間は非難されている」。「しかし」実際には、三項は、それらが分離されていると同程度に、直接にひとつの統一のなかに在る。——けれども、この分散状態は時間としての時間に属すものではなく、むしろそれ自身において在る空間 [Raum, der an ihr ist] に属する。なぜなら時間とは、諸契機をこのように没交渉的に分散させておく働き [gleichgültige Auseinanderstellen; separation indifferente] ではまったくなく、そうではなくて、まったく純粹に対立しているものを直接的な統一において保有しておくという、まったくの矛盾であるからだ。

この直接性のなかで諸契機は融け合っているが、「時間の」そうした特徴は先ほど喚起した通りであり、すなわち、それら諸契機の諸次元を区別する操作がそれら諸次元の外に属するということである。そして、諸次元が異なって置かれるのは空間のなかであり、われわれがその空間である。——これはわれわれが時間であるのと同様である。われわれは空間の否定を運動させる時間であり、これによって諸契機は諸次元として異なって据え置かれる。

時間は自らの総体、それ自身として過去において滅び去る。あるいはこの次元は時間の言表された止揚 [das ausgesprochene Aufheben] である (12)。これが時間の真理であるということの在り処は、「時間の」諸契機の自己止揚の直接性のなか、すなわち諸契機の非存立の直接性のなかである。しかし、時間とはこの区別化にすぎない。時間は、時間の諸区別が存在しないかぎり、そこに存在「定在」しない。そしてそれら区別は自己止揚というこの直接性のなかには存在しない。時間は純粹な媒介作用であり、むしろ直接性のなかへと崩

れ落ちる。空間が時間を自らの結果としてもっているのと同様に、時間は空間を自らの結果としてもっている。時間がそのなかへと帰っているこの直接性は、同時に、われわれがそこから始めたところの、最初の直接性とは別のものである。なぜならこの直接性は同様に絶対的に媒介されているからである。——この直接性がよくやく両者〔空間と時間〕の実体であり、それらの存立である統一である。しかし、両者はこれまでそのような実体としては指定されておらず、両者の契機は各々の契機の外側に、他者のなかに属していた。実体とは持続である。この持続においてはじめて時間と空間は存在する。(113)

以上のテキストにおいてヘーゲルは本質〔essence〕と現実存在〔existence〕の、永遠と時間の、必然的な統合ならびに弁証法的同一性を措定しており、すなわちこのテキストはヘーゲル哲学という建造物全体の基礎を、「論理と歴史の同一性」の基礎を、結果的に論理と歴史哲学との基礎をなしている。この叙述についてこれ以上長々と注釈する必要はあるだろうか。また、われわれが上で引用した『エンツュクロペディー』のテキストに、これら講義草稿が投げかける光について強調する必要があるだろうか。

しかし、それほど深く豊富なこれら分析と叙述の代わりに、われわれは『エンツュクロペディー』のなかに事実上、何を見出すのか。ほとんど何も無い。一方にクロノスについての言葉、他方に永遠と時間を分離すべきではないという言葉が見つかるだけである。過去に対する将来の優勢というあれほど興味深い学説全体は整然と秩序づけられ、時間の諸契機あるいは諸次元——「今」、将来、過去——は均等に数え上げられるだけになってしまっている。ヘーゲルが公表したテキストのうち、われわれに彼の思考の現実的な歩みについて情報を与えてくれるものがどれほど少ないか、また、一般に公開されている彼のテキスト〔textes exotériques〕が根底においてどれほど秘教

的〔esoteriques〕で秘密めいているか、こうしたことを思うと眩暈を覚えずにはいられない。そしてまた、『エンツェクロペディー』の諸々の秘教的文言を携えつつそれらの基盤をなしている、秘密の仕事を思うとき、贅嘆の念を抱かずにはいられない。

さて、もう一度時間へ帰ろう。「不動な永遠の動的像」でも、同質の媒体でも、運動の数でもない、あのヘーゲルの時間へと。自分自身を否認するこの時間は、過去へ落着する前に将来へ身を投じる。すべてを破壊するこのクロノスは、本質的に、存続と維持に対立する。なぜならそれは本質的に創造の原理、新しいものの原理だからである。そしてこの時間は、それが精神であるという理由で、唯一それだけが永遠であり、また、それが本質的に現在であるという理由で、唯一それだけが実在的である。それは弁証法的で、劇的で、張っている現在であり、過去に勝利した現在、過去を組み込んで現在にする現在である。繰り返すが、この時間は数式の時間でも時計の時間でもない。この時間は歴史的な時間であり、本質的に人間的な時間である。なぜなら、ヘーゲルが言うように、われわれの現在を否定して過去にし、そうしてわれわれを将来へと投企するのは、まさしくわれわれであるからだ。そしてわれわれこそが、自身の記憶のなかで、この死した過去、完成された過去を取り戻し、再び活性化させるのである。われわれのうちでこそ、われわれの生においてこそ、精神の現在が実現する。時間の弁証法とは人間の弁証法である。歴史の弁証法が、否、歴史そのものが可能であるのは、まさしく人間が本質的に弁証法的であり、すなわち本質的に否定する者だからである。人間が自らの「今」に——あるいは自分自身に——否を言うからこそ、人間は将来をもつ。人間が自らを否定するからこそ、人間は過去をもつ。人間が時間〔temps〕である——だけでなく、ほんの一時のもの〔temporel〕である——からこそ、人間はまた現在をもつ。過去に勝利した現在を。

過去に勝利した現在。それは過去を組み入れるが、しかし抹消するわけではない。というのも、過去、時間の死、

過ぎ去った時間は、精神的持続の各瞬間を停止させ、それらの基盤をなすにちがいないが、精神によって乗り越えられなければならないからだ。というのも、ヘーゲルがもっと後に言うように、「精神は死を無視するものではない、死を支配し、自己のうちに携えているものこそ、本物の精神である」からである⁽¹⁴⁾。現在の瞬間——現在の全瞬間——、将来へ張っている「今」、過去を組み込む「今」は、すでに永遠の瞬間である。あらゆる今〔*imnc*〕は永遠の今〔*imnc aeternitatis*〕である。なぜなら永遠とは時間そのものであり、精神の永遠なる運動だからである。

ところが、たしかに時間は精神の実存する弁証法であり、それゆえ精神の実存的な弁証法であるが、空間が自然から切り離されえないのと同様、時間は空間から切り離されることはできない。時間と空間はまさしく両者の——等しく弁証法的な——統合において互いを実現する。時間と空間は持続と場においてのみ実在的に実存し〔*existerelement*〕、また、ヘーゲルにとつて、非空間的な時間が存在しないと同程度に非時間的な空間は存在しない。それと同様に、精神化されていない自然も存在せず、自然化されていない精神も存在しない。実際、ヘーゲルが驚くべき定式で語っている通り、もし精神が「自らを見つかるもの」であり、自らを見つかり自らを再発見するために実存する、つまり自らを再発見するというこの行為においてのみ、かつこの行為によってのみ、実存するものであるとすれば、精神はあらかじめ同時に自らを四散させ、自らを失っているのでなければならぬ。そして、もし時間が実在^{レル}の現在^{エル}のなかに死んだ過去を見出し、その過去に生を吹き込むとすれば、同様に、時間はそれ自身においてつねに、まさに過去へと落着し、こと切れ、死なんとしているのでなければならず、また、すでにそうしていたのでなければならぬ。

かくして、ヘーゲルの概念的的理解においては、瞬間の弁証法的本性が〈時間〉と〈永遠〉の接触と相互浸透を確証している。しかしまた、それこそが結局はヘーゲルの努力の挫折を説明するものでもある。なぜなら、もし時間

が弁証法的であるならば、またもし時間が将来を起点にして構成されるとすれば、時間は——それについてヘーゲルが何を言っているか——永遠に完結しないからである。それどころか、現在そのものは——それはすでに将来に属しているが——把握されうる何ものでもない。なぜなら精神は、実際、過去を現在に現前させることができるからだ。けれども、精神がそれをできるのは唯一、将来の助けによってである。

したがって、時間の弁証法的性格だけが歴史の哲学を可能にする。しかし同時に、弁証法の時間的性格がそれを不可能にする。なぜなら歴史の哲学は、それを望もうと望まないと、時間の停止であるからだ。人は将来を予知することはできないし、ヘーゲルの弁証法がわれわれにそれを許さない。なぜならその弁証法は、否定作用にそなわる創造的な機能の表現であると同時に、その自由を表現しているからだ。総合は予知不可能である。人は総合を構築することはできず、ただ分析することができるのみである。歴史の哲学は——まさにそれゆえヘーゲル哲学、「体系」は——歴史が終わってはじめて可能であるだろう。もはや将来が存在しなくなったとき、時間が停止したときにのみ。(115)

註

(ヘーゲルからの各引用について、コイレの原文で指示されているものは現代では手に入りにくかったり版によって頁数が異なっていたりするため、訳出にあたって、「イエーナ体系構想」についてはPAB再編集版の頁数を、その他のものについてはゾーアカンプ版 (G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp,

1669-1971)の頁数を付記した。なお、Wの後の数字はズーアカンパ版の巻数である。)

(1) ヘーゲルはとりわけ諸外国に影響を及ぼした、と根拠をもって言うことができる。この主張を文字通りにとつて、もしそれが大げさだと思われるとしても、それでもヘーゲルの影響がドイツの外で、とくにイギリス、イタリヤ、ロシアで、ドイツ本国よりもはるかに深く、はるかに長く続いた、ということに変わりはない。*5。 Cf. *Les Actes du premier Congrès Hegel (Verhandlungen des ersten Hegelkongresses)*, La Haye, 1930. Tübingen, 1931.

(2) Cf. Alexandre Koyré, « Note sur la langue et la terminologie hégéliennes », in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Gallimard, 1971. 「ヘーゲルの言語と専門用語についてのノート」小原拓磨訳、『知のトポス』第一四号、二〇一九年、八三—一五三頁。]

(3) まさしくこれが理由で、ヘーゲル弁証法は非常にしばしば何か完全に人為的なものという印象を与える。そもそもヘーゲル弁証法はときおり実際にそうである。まさしくこれが理由で、同様にまた、ヘーゲル弁証法の模倣は——おそらくマルクスとブラッドリーのものを除いて——まったく無価値である。

(4) これはイギリスにヘーゲルを導入したJ・スターリングの著書名である (James Hutchison Stirling, *The Secret of Hegel*, 1865)。

(5) なかでもN・ハルトマンがそうした意見を述べた (Nicolaï Hartmann, *Die Philosophie des deutschen Idealismus* — (2) *Hegel*, Berlin: de Gruyter, 1929, S. 13sq. 「『ヘーゲルの精神現象論』長屋喜一ほか訳、同文館、一九三四年、二九—三二頁。『訳注』本著作の原書は全二巻で出版されており、そのうち第一巻の邦訳は

比較的新しいものが手に入るが(『ドイツ観念論の哲学——フィヒテ、シェリング、ロマン主義』村岡晋一監訳、瀬嶋貞徳・吉田達・平田裕之訳、作品社、二〇〇四年)、コイレが言及している第二巻の方の邦訳は、現在のところ、(かなり以前に)三分冊で出版されたものが入手できる。ひとつは上記のもの(原書第一章「Hegels Begriff der Philosophie」第二章「Die Phänomenologie des Geistes」を訳出)、それから『ヘーゲルの弁証法』(長屋喜一ほか訳、同文館、一九三四年、原書第三章「Die Wissenschaft der Logik」を訳出)、最後に『ヘーゲルの思想体系』(長屋喜一ほか訳、同文館、一九三四年、原書第四章「Das System auf Grund der Logik」を訳出)。「Hegel et la dialectique du réel », trad. M. R-L. Klee, *Revue de Métaphysique et de Morale*, Paris: Armand Colin, 1931, pp. 285-316)。

- (6) これはH・ライゼガングの見解だ(Hans Leisegang, *Denkformen*, Berlin: de Gruyter, 1928, p. 152sq.)。われわれはライゼガング氏に全面的に同意しているわけではないが、けれども彼の良いところは、『イエーナ論理学、形而上学、自然哲学』の諸テクストへ注意を引き、その逐語的解釈の提示を試みている点である。もしTh・ヘリングが言うように「ヘーゲル解釈者の誰一人としてヘーゲルの著作のたった一頁さえ一言一句解説できる能力はないということは公然の秘密である」(Theodor Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Bd. I, Leipzig: Scientia, 1929, Vorrede)と云うことが本当だとしたら、ライゼガング氏の解釈はかなり有意義である。
- (7) 相当数の同時代人とくにシェリングとは反対に、ヘーゲルには神童めいたところは少しもなかった。彼の成長は遅く、世に出たとき彼はすでに成熟していた。彼が教鞭を執り公表し始めたのは、彼が三十歳のときだった。

- (8) 公的にはヘーゲルもまだ単なる新人の一人にすぎないことを忘れないでおこう。彼は単なる私講師、[privat-

docent〕にすぎない。ところで、ヘーゲルには英雄めいたところは少しもない。神話〔「訳注」単行本版では「」に次の二語が追記されている。アキレウス、ジークフリート〕がわれわれに教えているように、そもそも安全である「」より厳密には不死身であることが、英雄的行動の本質的条件である。

(9) Wilhelm Dilthey, «Jugendgeschichte Hegels», *Abh. der Kgl. Preuss. Ac. der Wissenschaften*, Berlin, 1905; Werke, vol. IV, Leipzig, 1921. 「ヘーゲルの青年時代」、『ティルタイ全集 第八巻：近代ドイツ精神史研究』西村皓・牧野英二編訳、法政大学出版局、二〇一〇年。〕

(10) Hegel, *Hegels theologische Jugendschriften*, hrsg. von Herman Nohl, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1907. 『ヘーゲル初期神学論集 I・II』(全二巻)、H・ノール編、久野昭・中埜肇訳、以文社、一九七三年(一)、一九七四年(II)。〕

(11) Jean Wahl, *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929. われわれの報告 (*Revue philosophique*, 1930) ならびにC・エステーズの報告 (*Nouvelle Revue Française*, n° 206, 1930) を参照されたい〔「訳注」ともにヴァールの同書の書評が掲載されている〕。

(12) それは例えばH・グロックナーの著作だ (Hermann Glockner, "Schwierigkeiten und Voraussetzungen der Hegelschen Philosophie", "Entwicklung und Schicksal der Hegelschen Philosophie", in *Hegel, Sämtliche Werke*, Bd. 21-22, Stuttgart: Frommann, 1929)。

(13) 『初期神学論集』の内容について、以前はK・ローゼンクランツが公表した諸断片から予想するしかなかったが、公刊後、それは『人倫の体系 (System der Sittlichkeit)』や『ドイツ憲法論 (国制論)』(Zur Kritik der Verfassung Deutschlands) (「」は一九九三年からすでにG・モラートによって公刊された) よりも

圧倒的に深い印象を人々に与えた。その重要性を認識していたほとんど唯一の人は、F・ローゼンツヴァイクである (Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München: Oldenbourg, 1920)。

- (14) 「訳注」単行本版ではここに脚注が付され、次のように追記されている。「ヘーゲルはプロイセン国家の観念論者だったが、とはいえ、E・ヴェイユ氏が示したように (Eric Weil, *Hegel et l'État*, Paris, 1950)、実際のプロイセン国家はヘーゲルの歴史研究者たち——第一にR・ハイム (Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin: Gärtners, 1857) [「ヘーゲル」と其の時代』松本芳景訳、白揚社、一九三二年)——が認識していた国家とはずいぶん異なっていた。」

- (15) ヘーゲルの偉大さは、実際、青年時代の「ロマン主義」——彼の世代全体がそうだった——を乗り越えるための思考努力のなかにこそある。すなわち、概念把握の努力 (Anstrengung des Begriffs) である。当時において神秘性や宗教性から最も遠く離れた哲学者、それがヘーゲルの全体である。「訳注」単行本版追記：それゆえ *Theologische Jugendschriften* [「初期神学論集」] も、むしろ *Anti-theologische Jugendschriften* [「初期反神学論集」] と名づけられるべきだったろう。」

- (16) 実際、哲学の歴史 (「理念」や「精神」の歴史ではなく) にとつて、ヘーゲルは何よりもまず『論理学』の著者である、とわれわれには思われる。先行するものすべて——『精神現象学』でさえ——の価値は『論理学』との関連で価値をもつ。『初期神学論集』についても、一般に哲学の歴史がそれらに関心を示すのはただ、『論理学』ならびに『精神現象学』の著者に関する歴史的資料としてのみである。われわれの見解では、それはとくに伝記的な関心である。

- (17) 「作品」の背後に「人間」を探し、「作品」を「人間」から説明する、「人間資料」の探求——われわれの時代

の悪徳——は、明らかに退廢の徴候であり、「作品」に対する——無意識とはいえ——深い輕蔑である。たしかにディルタイとディルタイ学派はこれを実践した唯一の者たちではない。ディルタイ主義者たちは単に、哲学と思想の本来の価値をどのように隠匿するのに専心した人々のなかで、最も優美で最も輝かしかっただけである。まるでその名にふさわしい「作品」が「人間」によって説明されうるかのように！ まるでヘーゲルが——その作品の外で——平凡な関心をもたれているかのように！

- (18) Hegel, *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 18, hrsg. von Georg Lasson, Leipzig: Meiner, 1925. 「論理学・形而上学——ヘーゲル哲学体系初期草稿(一)」田辺振太郎ほか訳、未來社、一九七一年(新装版一九九八年)。「自然哲学 上巻——ヘーゲル哲学体系初期草稿(二)」本多修郎訳、未來社、一九七三年。」

- (19) Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, Vorlesungsmanscripte von 1803/4 und 1805/6, in *Sämtliche Werke*, Bd. 19-20, hrsg. von Johannes Hoffmeister, Leipzig: Meiner, 1932. 「『自然哲学 下巻——ヘーゲル哲学体系初期草稿(三)』本多修郎訳、未來社、一九八四年。『イエーナ体系構想 精神哲学草稿 I・II』(全一卷)、加藤尚武監訳、座小田豊・栗原隆・滝口清榮・山崎純訳、法政大学出版局、一九九九年。」

- (20) ヘーゲルの『講義草稿』は彼の考えでは「体系」をなしていたにちがひなく、事実、彼はそれを公表するつもりでずっと出版社を探していた——その努力は無駄に終わったが。なお、その草稿——とりわけ一八〇二年と一八〇三／〇四年の草稿——は個人的な書き込みをもわれわれに見せてくれており、どうやらヘーゲルはときおり、不正確で際限のない彼の言葉がどれほど理解不可能であるかを、分かっていたようだ。見たところ、彼はときおり自身のテキストに自ら注釈を加えているからだ。

(21) ヘーゲルは実際、自分が思考するのを眺めることができ、さらには自身の思考の継起的な諸段階と歩みについて、その経過に即して書き留めることさえできたようだ。

(22) われわれはこの用語を、フッサールがそれに与えた意味において使用している。実際、非常に奇妙で意外なことに、ヘーゲルの方法は何よりもまず現象学的である。『精神現象学』はひとつの現象学であり、さらにはひとつの哲学的人間学でさえある。

(23) 『イエーナ論理学、形而上学、自然哲学』をなす一八〇二年（および一八〇四／〇五年）の講義草稿は最初、エーレンベルク氏とリンク氏の手によって、『Hegels erstes System（ヘーゲル初期体系）』の書名で一九一五年に出版された。〔訳注〕単行本版追記：その後、一九二五年にG・ラッソンによって再編集され（『イエーナ論理学、形而上学、自然哲学』の名で出版された。）

(24) ヘーゲル哲学を甦らせようとする昨今の努力は、われわれの見解では、「体系」の不毛さをもう一度実証したにすぎない。

(25) われわれの見解では、この点は十分容易に説明される。ヘーゲルの自然は、シェリングのそれとは反対に、一切の意味を完璧に欠いている。同様に、自然の宗教的意味もほとんど見当たらない。実際、宗教的意味を完璧に欠いていたからこそ『宗教哲学』を書くことができたのだし、他方で、同じぐらい……素朴……だったG・ラッソンは、そのことに気づかず、ヘーゲルのなかに善良で敬虔なプロテスタントを見たのだった。ヘーゲルの同時代人や直接の弟子たちははるかにもっと慎重だったが。

(26) H・マルクーゼ(Herbert Marcuse, *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1932) [『ヘーゲル存在論と歴史性の理論』吉田茂芳訳、未来

社、一九八〇年)やN・ハルトマン(N. Hartmann, *Hegel, op. cit.*, 1929 [前掲翻訳書、脚注五参照])でさえも使用していない。われわれの知るかぎりでは、F・ローゼンツヴァイクが唯一の例外である(Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, München: Oldenbourg, 1920 [『ヘーゲルと国家』村岡晋一・橋本由美子訳、作品社、二〇一五年])。

(27) 『講義草稿』の諸々の定式と表現は『エンツュクロペディー』でも再び見つかる。「訳注」単行本版追記: また、*ミシユレ*がそれらを使用して彼自身の『自然哲学』に一味加えて仕上げたことは (*La Grande Encyclopédie*, vol. VI, VII-1, VII-2)、まったくもって正当である。だが、ああ、なんとということだ! 彼は、テキストに付されたそれら補足がどこに由来するのか、その典拠を指示するのを忘れてしまっている。」

(28) マルクーゼ氏は、たしかに、『初期神学論集』にも『イエーナ論理学、形而上学、自然哲学』と同じぐらい、ヘーゲル思想の諸々の本質的カテゴリー——『精神現象学』や『論理学』で表現されているような——を見出しつつある(H. Marcuse, *Hegels Ontologie, op. cit.*, S. 227 sq. [前掲翻訳書、二六一頁以降・第二部十八「初期神学論集における根本的概念としての『生命』」]。しかしそれはそもそも、マルクーゼ氏がR・クローナー(Richard Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Bd. 2, Tübingen: Mohr Siebeck, 1924, S. 138 sq. [本書は一部邦訳されているが、『ドイツ観念論の発展——カントからヘーゲルまで I・II』(全二巻)、上妻精ほか訳、理想社、一九九八年(Ⅰ)、二〇〇〇年(Ⅱ))、*ハンデ*の該当箇所は訳出されていない)に従って、またかつてのディルタイ(W. Dilthey, «Jugendgeschichte Hegels», *op. cit.*, S. 145 sq. [前掲翻訳書、四九六頁以降])にならうって、ヘーゲル存在論の根本概念を生の観念に見ているからである。存在が動くのはまさしく存在が生だからであり、マルクーゼ氏によれば、まさにこの運動性が存在の歴史的性格の存在論的地盤を成している。ところで、

〔訳注〕単行本版追記…もし生の觀念が若きヘーゲルの思想において重要な役割を演じていることはまったく確実であるとしても（本論文六四頁以降参照）、また、もしヘーゲルの思想において、青年時代の著作と壮年期の作品とを結ぶ連続性が存在する——それは確実に存在する——とすれば、われわれの見解では、探すべきは生の概念ではなく、精神の概念である。しばしば指摘されたように（cf. Th. Haering, *op. cit.*）、ヘーゲルが自らを思想家として鍛えるのは歴史の問題に専念することによってである。したがって、精神の歴史性と人間的生との直観は最初からヘーゲルのなかに見つかるものなのである。そしてヘーゲルは精神を生とみなすどころか、むしろ、生の方を精神として解釈する。このことがそもそも混乱を招くのだろう。

(29) Cf. *Hegels erstes System, op. cit., Vorrede.*

(30) ヘーゲルはまさしく言っていた。哲学はミネルヴァの梟として夜になってはじめて飛び立つ、すなわち、哲学の唯一の役目は反省であり、起こったことを理解すること——意識化すること——である、と。しかし、一方で彼はそこに精神の固有の行為とその最高の作用を見ていたし、他方で、イエーナに到着した彼は、古い世界の没落が同時に新たな世界の誕生であること、〈精神〉が新たな段階を進んだことを、十分に自覚してゐた。Cf. Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin: Duncker und Humblot, 1844, S. 214. [「ヘーゲル伝」中壘肇訳、みすず書房、一九八三年、一九二頁。]

(31) Cf. Hegel, *Die Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801), erste Druckschriften, hrsg. G. Lasson, Leipzig, 1928, S. 14. [W2 S. 22. (『理性の復権：フイヒテナとシェリングの哲学体系の差異』山口祐弘・星野勉・山田忠彰訳、批評社、一九八五年、一七頁。)] 哲学の要求という表現はある特定の歴史的状況——分裂 (Entzweiung) の状況——を指す語だが、それは歴史上は単なる偶発事であ

る。なぜなら前哲学的な教養は非弁証法的で、否定と進歩の要素を内容としていないからだ。それゆえ前哲学的な安全圏のなかに停滞することは可能であるし、それが普通でさえある。悟性による対立の固定のなかに停滞することはそうではない。まさにこの点についてマルクーゼ氏は考慮していないようにわれわれには思える (H. Marcuse, *op. cit.*, S. 10 sq. [前掲翻訳書, 一二二頁:「分裂の状況においては、人間生活は、堅固な諸対立と諸制約の世界のなかで営まれている。[...]それは、全体の安らぎの世界であって、そこにおいてはあくまでも《悟性Verstand》——この場合ヘーゲルにとっては常識gemeiner Verstandと同じものである——が支配している」]。したがって、われわれが引用しているヘーゲルの数節について、氏の解釈とわれわれの解釈は異なっている。

(32) [訳注] W2 20. (前掲翻訳書, 一五頁。)

(33) Cf. Hegel, *Differenz, op. cit.*, S. 15 sq. [W2 21-22. (前掲翻訳書, 一七頁。)] 哲学の出現は、また哲学の要求の出現 *die Erscheinen* 偶発的で予測不可能である。しかしそれが出現するところでは、哲学は *die Philosophie* である。

(34) *Hegels theologische Jugendschriften, op. cit.*, S. 379. [W1 246. 『初期神学論集』所収の「Entwürfe über Religion und Liebe (宗教と愛についての草稿)」と題されたテキストの一節だが、前掲翻訳書には訳出されず (553。)] « In der Liebe ist dies Ganze nicht als in der Summe vieler Besonderer. Getrennter enthalten; in ihr findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner selbst, und Einigkeit desselben: das Leben hat, von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen: der unentwickelten Einigkeit stand die Möglichkeit der Trennung und die Welt gegenüber; in der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, das im befriedigten Triebe

vereinigt wurde, bis sie das Ganze des Menschen selbst ihm entgegengesetzte, bis die Liebe die Reflexion in völliger Objektivität auflebt, dem Entgegengesetzten allen Charakter eines Fremden raubt und das Leben sich selbst ohne weiteren Mangel findet. In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes, [sondern] als Einiges, und das Lebendige fühlt das Lebendige. »

- (35) J・ホフマンスタターは正當にも、愛、生、精神といつた主題がその時代の主題であつたといふ事實を強調してゐる (J. Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig: Meiner, 1932)。誰もが多かれ少なかれ繰り返した。

Und die Liebe ist das Leben [愛は生である]

Und des Lebens Leben, Geist. [生は生の生は、精神。]

この一連の句は、けれども、わたしの方向づいた方向の方向である。

- (36) *Hegels theologische Jugendschriften, op. cit.*, S. 346. [W1 420. (前掲翻訳書『初期神学論集 Ⅰ』、二七六頁。)] « ein Lebendiges vorausgesetzt, und zwar uns die Betrachtenden, so ist das außer unserem beschränkten Leben gesetzte Leben ein unendliches Leben von unendlicher Mannigfaltigkeit, unendlicher Entgegensetzung, unendlicher Beziehung; als Vielheit eine unendliche Vielheit von Organisationen, Individuen, als Einheit ein einziges organisiertes getrenntes und vereinigt Ganzes — die Natur. »

- (37) *Ibid.* [W1 419-420. (前掲翻訳書『初期神学論集 Ⅰ』、二七五—二七六頁。)] « Der Begriff der Individualität schließt Entgegensetzung gegen unendliche Mannigfaltigkeit und Verbindung mit demselben in sich; ein Mensch ist ein individuelles Leben, insofern er ein anderes ist als alle Elemente und als die Unendlichkeit

der individuellen Leben außer ihm; er ist nur ein individuelles Leben, insofern er eins ist mit allen Elementen, aller Unendlichkeit der Leben außer ihm: - er ist nur, insofern das All des Lebens geteilt ist, er der eine Teil, alles übrige der andere Teil; er ist nur, insofern er kein Teil ist und nichts von ihm abgesondert. Das ungeteilte Leben vorausgesetzt, fixiert, so können wir die Lebendigen als Äußerungen des Lebens, als Darstellungen desselben betrachten, ... »]

- (38) *Hegels theologische Jugendschriften, op. cit.*, S. 302. [W1 370-371. (前掲翻訳書『初期神学論集 Ⅱ』1100頁^①)] « Reines Leben zu denken ist die Aufgabe, alle Taten, alles zu entfernen, was der Mensch war oder sein wird; Charakter abstrahiert nur von der Tätigkeit, er drückt das Allgemeine der bestimmten Handlungen aus; Bewußtsein reinen Lebens wäre Bewußtsein dessen, was der Mensch ist, - in ihm gibt es keine Verschiedenheit, keine entwickelte, wirkliche Mannigfaltigkeit. Dies Einfache ist nicht ein negatives Einfaches, eine Einheit der Abstraktion [[訳注] Einheit: ローマンツォフ省略部: (denn in der Einheit der Abstraktion ist entweder nur ein Bestimmtes gesetzt und von allen übrigen Bestimmtheiten abstrahiert, [oder] ihre reine Einheit ist nur die gesetzte Forderung der Abstraktion (このべのは、抽象化の単一態のなかでは、ある特定のものだけが措定され、他のあらゆる規定性を抽象するか、あるいは、そうした純粹な単一態とは、「すべての特定物を」抽象するよう定められた単なる要求——否定的な無規定態——であるか、そのどちらかでしかなくからである。)] von allen Bestimmten: das negative Unbestimmte. Reines Leben ist Sein). » カントの叡智的「性格」が暗に示されているとは明白である。ヘーゲルが言わんとするのは、性格の觀念そのものは抽象的な觀念にすぎず(その語の最も軽蔑的な意味で)、人間の本質を規定し説明する

のほんの少しも役に立たない、ということである。人間の本质、あるいはより正確には人間であるところのものは、純粹な生であり、單純で豊富な統一である。それは規定されているが、自らの存在のなかに限定されているわけではない。なぜならそれは自らの存在がそれ自身であるからだ。

(39) [訳注] W1 420. (前掲翻訳書『初期神学論集 Ⅰ』、二七六頁。)

(40) [訳注] W1 421. (前掲翻訳書『二七七頁。』) « und dies denkende Leben hebt aus der Gestalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichem, unendlich sich Entgegengesetzten, sich Bekämpfenden heraus das Lebendige, frei vom Vergehenden, die Beziehung ohne das Tote und sich Tötende der Mannigfaltigkeit, nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern allebendiges, allkräftiges, unendliches Leben, und nennt es Gott, ... »

(41) *Hegels theologische Jugendschriften, op. cit.*, S. 347. [W1 421. (前掲翻訳書『二七七頁。』) « Diese Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen – denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut –, sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben ist Religion. »]

(42) [訳注] W1 422-423. (前掲翻訳書『二七九頁。』) « Dieses Teiſein des Lebendigen hebt sich in der Religion auf, das beschränkte Leben erhebt sich zum Unendlichen; und nur dadurch, daß das Endliche selbst Leben ist, trägt es die Möglichkeit in sich, zum unendlichen Leben sich zu erheben. Die Philosophie muß eben darum mit der Religion aufhören, weil jene ein Denken ist, also einen Gegensatz teils des Nichtdenkens hat, teils des Denkenden und des Gedachten. »

- (43) *Hegels theologische Jugendschriften, op. cit.*, S. 347. [W1 423. (前掲翻訳書「二七九頁。») * sie hat in allem Endlichen die Endlichkeit aufzuzeigen und durch Vernunft die Vervollständigung desselben [zu] fordern, besonders die Täuschungen durch ihr eigenes Unendliches [zu] erkennen und so das wahre Unendliche außerhalb ihres Umkreises [zu] setzen. * (哲学はすべての有限なものにおいて有限性を示さなければならず、そして、理性を通じてこの有限なものによるよう要求しなければならぬ。とりわけ哲学は自分自身の無限なものによって生じる錯覚を認識し、そして、真の無限なものを自分の範囲の外に措定しなければならぬ。)] この無限の生を精神と呼ぶことができる、なぜなら精神とは多の生き生きとした統一だからである、とヘーゲルは付け加えている [W1 421 (前掲翻訳書「二七七頁。») * Das unendliche Leben kann man einen Geist nennen, im Gegensatz der abstrakten Vielheit, denn Geist ist die lebendige Einigkeit des Mannigfaltigen … * (無限の生は、抽象的な多数性との対比から見れば、精神と呼ぶことができる。なぜなら精神は……多様なものの生き生きとした統一だからである。)]。
- (44) なぜなら「不幸な」民族においては宗教は「虚偽」にちがいないから。
- (45) *Hegels theologische Jugendschriften, op. cit.*, S. 333. [W1 407. (前掲翻訳書『初期神学論集 II』「二四六頁。») * Liebe vereint sie, aber die Geliebten erkennen diese Vereinigung nicht; wo sie erkennen, erkennen sie Abgesondertes. * (愛は彼らを統合するが、しかし愛された者たちは)の統合を認識しない。彼らが認識する場所で、彼らは分離を認識している。]
- (46) *Hegels theologische Jugendschriften, op. cit.*, S. 382 sq. [W1 250 sq. (「Entwürfe über Religion und Liebe (宗教と愛についての草稿)」の一節で、前掲翻訳書には未訳出。)]

(47) Th・ヘリングが正しくも主張してゐる通り (Th. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk, op. cit.*)、ヘーゲルの最初の研究と最初の省察は歴史の問題に割かれている。そうすると、ヘリングに従えば、ヘーゲルはその哲学的経歴の最初から現実を、そして何よりもまず精神的現実を、歴史的なものとして見ていた、ということになる。ヘーゲル的な弁証法は、シェリングのように生や愛や魅力ではなく、またフィヒテのように行動でもなく、そうではなくて、ある人間の運命を、ある教義の運命を模範として形成される (N・ハルトマンは、弁証法的な諸事実が存在し、真の弁証法とは諸事象の弁証法である、と正しく指摘している (Z. Hartmann, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », in *R.M.N.* 38, 1931 [p. 299])). 付け加えておかねばならないが、ヘーゲルの第二の模範は単純に神学的な弁証法であった。実際、キリスト教の教理 (三位一体、受肉) より以上に、あるいは罪の確信から救済の確信への移行より以上に、弁証法的であるものはほかにない。J・ヴァール氏はすでに、「媒介」の観念が「媒介者 (キリスト)」を模範に形成されていることを指摘していた (Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris: Rieder, 1929 [p.92])。次のことも付け加えておくべきだろう。すなわち、深く不信心であったからこそ、よりいっそうヘーゲルは神学の諸々の概念的な説教を利用したのであり、また、ヘーゲルの思考のこの二重の起源がまさしくその一貫した二元性を説明する。実際、神学的弁証法は非時間的なものの弁証法である。歴史的な弁証法は時間の弁証法である。一方は過去の優位を含意し (なぜなら永遠の今 [nunc aeternitatis]) においてはすべてはすでに実現されているのだから)、他方は将来の優位を含意する (なぜなら歴史的な今 [nunc] においては現在それ自身は将来との関係でしか、つまり自らが自己の前に投影し予告している将来、そしてやがて自らを実現して現在を廃棄することになる将来との関係でしか、意味をもたないのだから)。「歴史的」

意識の最初のカテゴリ、それは想起ではない。それは待機であり、予告であり、約束である。この意識の最初の例はアブラハムの例であり、ヘーゲルはこれを『初期神学論集』で分析している (*Hegels theologische Jugendschriften, op. cit.*, S. 371 sq. [Entwürfe über Religion und Liebe (宗教と愛についての草稿)]の「一節」(前掲翻訳書には未訳出))。そしておそらく次のようにも言えるだろう。すなわち、時間の弁証法的重要性と精神に特有の歴史性——生ならびに実践の無歴史的な時間性とは異なり、それとは対立しさえするもの——がヘーゲルに明らかになったのは、まさしく、古典古代の無歴史的な心性と聖書のユダヤ教の本質的に歴史的な心性との比較分析によってである」と。

- (48) *Hegels theologische Jugendschriften, op. cit.*, S. 374. [W1 239. (Entwürfe über Religion und Liebe (宗教と愛についての草稿)]の「一節」(前掲翻訳書には未訳出。)* Die praktische Tätigkeit handelt frei, ohne Vereinigung eines Entgegengesetzten, ohne durch dieses bestimmt zu werden – sie bringt nicht Einheit in ein gegebenes Mannigfaltiges, sondern ist die Einheit selbst, die sich nur rettet gegen das mannigfaltige Entgegengesetzte, das in Rücksicht auf das praktische Vermögen immer unverbunden bleibt; die praktische Einheit wird dadurch behauptet, daß das Entgegengesetzte ganz aufgehoben wird.*
- (49) 『差異論文』においてヘーゲルは、フィヒテ的道德主義が行き着く警察的暴政を厳しく嘲弄している。[W2 84-87. (前掲翻訳書、八六―八九頁。)]
- (50) [訳注] W1 422. (前掲翻訳書『初期神学論集 Ⅰ』、二七八頁。) * die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung *
- (51) [訳注] W2 96. (前掲翻訳書『差異論文』、一〇〇頁。)

(52) Cf. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, op. cit., S. 133ff.

(53) ヘーゲルが否定作用——「否」——の役割について意識するようになるために、パラケルスス主義とベーム主義の諸主題についての省察が助けとなった、ということは十分ありうるし、きつとそうだろう。J・ヴァー
ル氏の非常に深い指摘を参照されたい。(J. Wahl, op. cit., préface)。

(54) 存在の不安定——マルクーゼ氏が考えているような、存在の単純な「運動性」ではない (cf. H. Marcuse, *Hegels Ontologie*, op. cit. [前掲翻訳書、第一部「存在論的問題との関係におけるヘーゲル論理学の解釈、運動性としての存在」参照])——、そうしたものがヘーゲルの最も深い形而上学的直観であったように思える。ヘーゲルの力動論と呼ばれたもの——存在に対する生成の優位——の基礎にあるのは、この不安定の認識である。存在は不安定である。すなわち、存在は自己自身において安息することはなく、存在は自己自身ではない。存在は自己自身とは別のものであり、自己自身に満足しない。その上さらに、存在はそれ自身において安息するどころか、自己から逃げ出し、自己を否認し、自己自身とは別のものになる。したがって存在は自己否定において、自己否定によって、自己を実現する。別のところで言ったことだが、この場を借りてもう一度言っておくと、ヘーゲルのこの直観はわれわれには本質的に人間の直観であるように思えるし、同様にまた、本質的に時間の直観であるようにも思える。

(55) ヘーゲルの〈絶対者〉はその存在より以上に不動というわけではない。ヘーゲルの〈絶対者〉は妥協であり、あるいはこう言う方がよければ、それは歴史と神学の総合であり、永遠に完結した永遠の運動である。この考えは明らかにベームに由来するようにわれわれには思える。ベームにおいてその考えは類似的妥協の結果である。

- (56) われわれの論文「ヘーゲルの言語と専門用語についてのノート」でわれわれが引用した諸テキストを参照されたら (A. Koyré, *op. cit.*, pp. 215-216 [前掲翻訳書 一〇六一—一〇八頁])。
- (57) Cf. Enzyklopädie, § 258. [W9 49. (『ヘーゲル全集 2a 自然哲学』上巻、加藤尚武訳、岩波書店、一九九八年、五七頁、なお訳出はロイレの仏訳に従った。)]
- (58) Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (SW, hrsg. Lasson, vol. III, S. 604. [W3 585. (『ヘーゲル全集 5 精神の現象学』下巻、金子武蔵訳、岩波書店、一九七九年、一一五五頁。)]
- (59) Cf. Léon Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris: Félix Alcan, 1927, t. II, p. 397 sq. [2e éd., Paris: P.U.F., 1953, p. 365 sq.]
- (60) Cf. Enzyklopädie, § 258 [W9 49 (前掲翻訳書『自然哲学』〔五七頁〕)]: A. Koyré, *op. cit.*, p. 216. [前掲翻訳書 一〇七頁。]
- (61) ヘーゲルの哲学における時間の観念の第一義的な重要性は、以下の二研究によって明らかにされた。Kurt Schilling-Wollny, « Begriffliche Vorgeschichte der Hegelschen Methode », in *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit und ihre Quellen*, Bd. I, München: Ernst Reinhardt, 1929; H. Marcuse, *Hegels Ontologie, op. cit.* [前掲翻訳書。]
- (62) Enzyklopädie, § 258. [W9 48. (前掲翻訳書 五六頁。)] « Die Zeit, als die negative Einheit des Außerseins, ist gleichfalls ein schlechthin Abstraktes, Ideelles. – Sie ist das Sein, das, indem es *ist*, *nicht ist*, und indem es *nicht ist*, *ist*; das *angeschaut* Werden, d. i. daß die zwar schlechthin *momentanen*, d. i. unmittelbar sich aufhebenden Unterschiede als *äußerliche*, d. i. jedoch *sich selbst äußerliche*, bestimmt sind. » —— 通りがか

り上、次のことを指摘しておこう。「Außerichsein」という語は「extase [法悦、忘我]」の語——最近のある学説で有名になった語——と同じ用法で使われており、そのドイツ語形という点で異なるにすぎない。

- (63) Enzyklopädie, § 259. [W9 51-52. (前掲翻訳書、六〇頁。)] * Die Dimensionen der Zeit, die *Gegenwart*, *Zukunft* und *Vergangenheit*, sind das *Werden* der *Außerlichkeit* als solches und dessen Auflösung in die Unterschiede des Seins als des Übergehens in Nichts und des Nichts als des Übergehens in Sein. Das unmittelbare Verschwinden dieser Unterschiede in die *Einzelheit* ist die *Gegenwart* als *Jetzt*, welches als die *Einzelheit ausschließend* und zugleich *schlechthin kontinuierlich* in die anderen Momente, selbst nur dies Verschwinden seines Seins in Nichts und des Nichts in sein Sein ist. *

- (64) それら注釈はつねにテキストよりも容易であるわけではない。他方、その注釈は最高度の重要性をもっている。たとえば、第二五八節でヘーゲルは次のように言っている。「時間は、純粋な自己意識の我 || 我と同一の原理である」[W9 49. (前掲翻訳書、五六頁)] : ……「実在的なもの [das Reelle] はたしかに時間とは違ふ。しかしまた、本質的には時間と同一である。実在的なものは制限されており、こうした否定のための他者は実在的なものの外部にある。したがって規定性は実在的なものうちでは自らに外的であり、それゆえ実在的なものの存在の矛盾である。規定性の矛盾とこの矛盾の不安定 [強調コイレ (Unruhe; inquietude)] という外部性、この外部性の抽象が時間そのものである」[Ibid. (前掲翻訳書、五七頁)]。

- (65) *Hegels theologische Jugendschriften, op. cit.*, S. 259. [W1 378. (前掲翻訳書『初期神学論集 II』、二二二頁。)] * der Zusammenhang des Unendlichen und des Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimnis, weil dieser Zusammenhang das Leben selbst ist. *

- (66) *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie op. cit.*, S. 31. [Jenener Systementwürfe II, hrsg. von Rolf Peter Horstmann, Hamburg: Felix Meiner, 1982, S. 33. (前掲翻訳書『草稿(一) 論理学・形而上学』六四頁。)]
- (67) *Ibid.*, S. 31. [前掲翻訳書、六五頁。]
- (68) *Ibid.*, S. 33. [前掲翻訳書、六六頁。]
- (69) *Ibid.*, S. 34. [前掲翻訳書、六九頁。]
- (70) [訳注] 単行本版追記：ドイツ語Gegenwart [現在] は対立を表現するが、そのような反対関係はフランス語の「present [現在]」には含意されない。
- (71) 「差別的関係[rapport différent]」の原語は「différente Beziehung」。「差異化する関係[rapport différentiant]」と言いつてもいいだろう。
- (72) 単純なものである「今」は、多様に異なるものの否定である。しかし、この事実そのものから、「今」は自らの反対物つまり多様に異なるものに関係し、もはや単純なものではない。「今」は、絶対的で否定的な限界そのものとして、自己否定し、自己廃棄し、存在しない。「今」は決して「今」ではない。それは自分自身から逃れ去る。
- (73) 「還元される[se réduire]」の原語は「sich reduzieren」。「吸収される[sabsorber]」や「ゼロに帰する[se réduire à zéro]」と言いつてもいいだろう。
- (74) [Das Itzt] wird sich unmittelbar ein Anderes」とヘーゲルは書いているが、「wird sich」という表現はまったく不正確である。
- (75) [訳注] 単行本版追記：「差別的(different)」の語は、(今)では能動的な意味でとらえられている。

- (76) 「訳注」以上の補足部分は、コイレの引用では訳出されていない原書箇所である。
- (77) 「概念 [Begriff]」の語は「こ」では抽象的な意味でとらえられている。
- (78) したがって将来は現在の真理である。
- (79) 「自己」と反省した [réfléchi en soi]」の原語は「in sich reflektiert」。時間は現在から将来へと投げ出され、そして将来からひとすじの光のように過去へと反省「反射」される。
- (80) 「反復 [répétition]」の原語は「Wiederholung」。自己自身に同一な複製物はそれ自身に対しては反復されない。なぜなら複製されるという事実は、固有のものとして複製物に属する契機ではなく、複製物にとって外的であるからだ。
- (81) 現象学の記述における即、自態 [en-soi, Ansich] とわかれ、ごんごん [pour soi, für uns] の区別は、よく知られているように、フイヒテの区別である。
- (82) *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, op. cit.*, S. 202ff. [*Jenaeer Systementwürfe II, op. cit.*, S. 206-210. (前掲翻訳書『草稿 (二) 自然哲学 上』四三—四八頁。)] * Das Unendliche in dieser Einfachheit ist als Moment gegen das Sichselbstgleiche, das Negative, und in seinen Momenten, indem es an sich selbst die Totalität darstellt, das Ausschließende, Punkt, oder Grenze überhaupt, aber in diesem seinem Negieren sich unmittelbar auf das Andere beziehend, und sich selbst negierend. Die Grenze, oder der Moment der *Gegenwart*, das absolute *Dieses* der Zeit, oder das Jetzt, ist absolut negativ einfach, absolut alle Vielheit aus sich ausschließend, und darum absolut bestimmt; nicht ein sich in sich ausdehnendes Ganzes, oder Quantum, das auch eine unbestimmte Seite an sich hätte, ein Verschiedenes, das in ihm

gleichgültig oder äußerlich sich aufeinander bezöge, sondern es ist absolut differente Beziehung des Einfachen. Dieses Einfache, in diesem seinem absoluten Negieren, ist das Tätige, das Unendliche gegen sich selbst als ein sichgleiches; es ist als Negieren ebenso absolut auf sein Gegenteil bezogen, und seine Tätigkeit, sein einfaches Negieren ist Beziehung auf sein Gegenteil, und das Itzt ist unmittelbar das Gegenteil seiner selbst, das sich Negieren. Indem diese Grenze in ihrem Ausschließen oder in ihrer Tätigkeit sich selbst aufhebt, so ist das Nichtsein derselben vielmehr das Tätige gegen sie, und das sie Negierende. Dies daß die Grenze in ihr selbst unmittelbar nicht ist, dieses Nichtsein ihr entgegengesetzt, als das Tätige, oder als das, was vielmehr das ansichseiende, das sein Gegenteil Ausschließende ist, ist die *Zukunft*, der das Itzt nicht widerstehen kann; denn sie ist das Wesen der Gegenwart, welche in der Tat das Nichtsein ihrer selbst ist. Die Gegenwart so sich aufhebend, indem die Zukunft vielmehr in ihr wird, ist selbst diese Zukunft; oder diese Zukunft ist selbst in der Tat nicht Zukunft, sie ist das die Gegenwart Aufhebende, aber indem sie dies ist, das absolut negierende Einfache, ist sie vielmehr die Gegenwart, die aber ebenso ihrem Wesen [nach] das Nichtsein ihrer selbst, oder die Zukunft ist. Es ist also in der Tat weder Gegenwart noch Zukunft, sondern nur diese Beziehung beider aufeinander, eins ist gegen das andere auf gleiche Weise negativ, und die Negation der Gegenwart negiert ebenso sich selbst; die Differenz beider reduziert sich in die Ruhe der *Vergangenheit*. Das Itzt hat sein Nichtsein an sich selbst, und wird sich unmittelbar ein Anderes, aber dieses Andre, die Zukunft, zu welcher sich die Gegenwart wird, ist unmittelbar das Andre ihrer selbst, denn sie ist itzt Gegenwart; aber sie ist nicht jenes erste

Jetzt, jener Begriff der Gegenwart, sondern ein sich aus Gegenwart durch die Zukunft gewordenes Jetzt, ein Itzt, in welchem sich Zukunft und Gegenwart auf gleiche Weise aufgehoben hat, ein Sein, das ein Nichtsein beider ist, die aufgehobene absolutberuhigte Tätigkeit beider gegeneinander. Die Gegenwart ist nur die sichselbstnegierende einfache Grenze, die auseinandergehalten in ihren negativen Momenten eine Beziehung ihres Ausschließens auf sie Ausschließendes ist. Diese Beziehung ist Gegenwart, als eine differente Beziehung, in der sich beide erhielten; aber sie erhalten sich ebenso nicht, sie reduzieren sich auf eine Sichselbstgleichheit, in welcher beide nicht absolut vertilgt sind: die Vergangenheit ist diese in sich selbstzurückgekehrte Zeit; [das Ehmals ist eine Sichselbstgleichheit, aber eine aus diesem Aufheben herkommende, eine synthetische erfüllte, die Dimension der Totalität der Zeit,] welche die beiden ersten Dimensionen in sich aufgehoben hat. Die Grenze, oder das Itzt ist leer, denn es ist schlechthin einfach, oder der Begriff der Zeit; es erfüllt sich in der Zukunft; die Zukunft ist seine Realität; denn das Itzt ist in seinem Wesen absolutnegative Beziehung; dies sein Wesen oder Inneres an ihm selbst habend, als sein Wesen existierend, ist das Sein dieses Wesens; dies sein Wesen ist sein Nichtsein, oder das Sein der Zukunft in dem Itzt; die Realität des Itzt, es an ihm selbst seiend, was es als Begriff des Itzt nur als Inneres hat. Diese Realität des Itzt, oder das Sein der Zukunft ist ebenso das unmittelbare Gegenteil seiner selbst, itzt dieses Gegenteil an ihm selbst. Und dies gesetzte Aufheben beider ist das *Ehmals*, die in sich reflektierte, oder reale Zeit. Aber das Ehmals ist selbst nicht für sich, es ist ebenso das durch Zukunft zum Gegenteil seiner selbst werdende Itzt, und es also nicht abgesondert von diesem: es ist an sich selbst nur dieser ganze

Kreislauf, die reale Zeit, die durch Itzt und Zukunft Ehmals wird; die reale Zeit als Ehmals, der Gegenwart und Zukunft entgegengesetzt, ist selbst nur Moment der Ganzen Reflexion, sie ist als Moment, welche die sich in sich zurückgenommene Zeit ausdrückt, sie als das Sichselbstgliche, sich auf sich selbst Beziehende, und zwar als die Bestimmtheit des sich auf sich selbst Beziehens, oder sie ist ihr erstes Moment, sie ist vielmehr das Itzt als die Vergangenheit, die ebenso, wie die andern Momente sich selbst aufhebt, daß das ganze Unendliche als sich auf sichselbstbeziehend, als Totalität geworden, sich so unmittelbar das passive oder erste Moment ist.

Die Zeit auf diese Weise als unendlich, in ihrer Totalität nur ihr Moment, oder wieder ihr Erstes seiend, wäre in der That nicht als Totalität, oder sie existiert so nicht als das, was der Grund dieser Unendlichkeit, die nur ist als in sich einfache Unendlichkeit; oder nicht nur das Übergehen in das Entgegengesetzte, und aus diesem wieder in das Erste; eine Wiederholung des Hin und Hergehens, welche unendlichviel ist, d. h. nicht das wahrhafte Unendliche; die unendlichhäufige Wiederholung stellt die Einheit als Gleichheit des Wiederholten dar, welche Gleichheit nicht an diesem Wiederholten, sondern außer ihm ist. Das Wiederholte ist gleichgütig gegen das, dessen Wiederholtes es ist, und für sich ist es nicht ein Wiederholtes. Die Wiederholung der Reflexion der Zeit ist zwar eine solche, in welcher jedes Moment aus dem Entgegengesetzten entsteht, und also vor- und rückwärts ein Glied in dieser absolutdifferenten Reihe ist; aber es ist nur Glied, und daß es als dies bestimmte Glied unmittelbar das entgegengesetzte ist, ist die absolute Einheit der entgegengesetzten Momente; das Moment aber ist nicht an ihm selbst als dieses, was

es vorher gewesen, oder nachher sein wird; diese Reflexion ist außer ihnen, und daß es das wieder wird, was es gewesen, ist in der Tat eine Einheit, welche nur als ein Wiederholen ist.

Die Totalität des Unendlichen ist aber in Wahrheit nicht ein Zurückgehen in das erste Moment, sondern das erste Moment ist selbst als eines der Momente aufgehoben worden; die Totalität fällt nur zum ersten Momente zurück, als dem entgegengesetzt, aus dem sie unmittelbar herkommt, aber dies ist in der Tat das aufgehobene Erste, und das Aufheben seiner selbst; und die Totalität als Gegenteil des differenten Moments ist es nur, als die Einheit beider, oder als das Ansich des zweiten, was an diesem als zweiten nur für uns ist; das dritte ist aber dieser Ausdruck dieses Ansich, und es ist so nicht drittes, sondern die Totalität beider; und die reale Zeit ist Vergangenheit nur gegen die Gegenwart und Zukunft; aber dieses dritte ist die Reflexion der Zeit in sich, oder es ist in der Tat Gegenwart, und die reale Zeit ist sich ebenso, indem das Ehmals Itzt ist, zum ersten Momente geworden, als sie dies Itzt, das so nur als zurückgekehrtes Moment sich darstelle, aufhob, und [ist] so das Aufheben ihrer Momente, und das Aufheben dessen, daß sie in ihrer Reflexion sich nur zum Momente wird. Das Aufheben dieser formalen Reflexion macht sie zur sichselbstgleichen Totalität, welche sich als Bewegung in sich, die nur zwar ein Darstellen des Ganzen, aber nur als eines geteilt oder differenten ist, aufhebt.

Die Vergangenheit, die hiemit ihre Beziehung auf Itzt und Einst aufgehoben, hiemit selbst nicht mehr Ehmals ist, diese reale Zeit ist die paralytisierte Unruhe des absoluten Begriffes, die Zeit, die sich in ihrer Totalität das absolut Andre geworden, aus der Bestimmtheit des Unendlichen, dessen Darstellung die

Zeit ist, in das Entgegengesetzte, die Bestimmtheit der Sichselbstgleichheit übergegangen, und so als die sichselbstgleiche Gleichgültigkeit, deren Momente in der Form dieser gegeneinander sind, *Raum* ist. »

(83) フイヒテの理論がそうしているように。

(84) 「ヘーゲルの言語と専門用語にまつものノート」[A. Koyré, *op. cit.*, p. 191 (前掲翻訳書, 八五頁)]。

(85) ヘーゲルの概念は実際いかなる実体 [entité] でもなく、ひとつの行為である。けれどもそれはある連続を保有する行為である。すなわち、それは理解し自己理解する行為であると同時に、理解された存在であり、言い換えれば、自己自身を理解する存在である。

(86) この時間は空間である。あるいは後にヘーゲルが言うように、自然における時間は「今 [«*le*zt]」にしか属さない。 Cf. *Enzyklopädie*, § 259. [W9 52. (前掲翻訳書『自然哲学』、六一頁。)]

(87) 上記七四頁以降を参照のこと。また、前年に『*Revue philosophique*』誌で発表した「イエーナのヘーゲル」も参照された。 [A. Koyré, « Hegel à Iéna », in *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 118, Paris: Félix Alcan, 1934, pp. 274-283.] の論文は、翌年発表される本論文と同じ題目を付され、扱われるテクストも同じ「イエーナ体系構想」であることから、内容も本論文とおおよそ重なるが、こちらでは、次に言われている通り、「無限」の概念についてより語られ、また、「言語」についても論じられている。なお、ここでの言語についての記述は後に、「ヘーゲルの言語と専門用語についてのノート」(一九三二年)が単行本(一九六一年)に再録される際、それぞれに追記転載されている。 Cf. A. Koyré, « Note sur la langue et la terminologie hégéliennes », *op. cit.*, pp. 197-200. (前掲翻訳書, 九〇頁および一二三—一二七頁。)] われわれはそこで無限の概念がヘーゲル哲学の鍵概念のひとつであることを述べている。

- (88) *Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, op. cit., S. 181. [Jenae Systementwürfe II, op. cit., S. 184. (前掲翻訳書『草稿(一) 論理学・形而上学』、三三三頁。)]*
- (89) Cf. *Enzyklopädie, § 258 Zusatz. [W9 50-51. (前掲翻訳書『自然哲学』、五九頁。)]*
- (90) 永遠とは「永遠の現在 [present eternal]」である。なぜなら永遠は永遠にそれ自身に「現前」しており、しかしいささかも永遠の「今」ではないからだ。永遠、少なくとも具体的な永遠は、時間から切り離されてはいない。それは時間そのものである。それに対して抽象的な永遠は非時間性である。
- (91) この語はヘーゲルの使用する語ではないが、われわれのこの使い方は適切である。
- (92) 問題は、スピノザやシュライエルマッハーが望んだような、時間のなかに永遠を見出すことではない。そうではなくて、永遠のなかに時間を見出すことである。
- (93) ヘーゲルの時間とは追求と渴望の時間である、あるいはヘーゲル的人間とは「ファウスト的」である、と言うことさえできよう。
- (94) ヘーゲルによる時間の分析とベルクソンによる時間の分析とを比較対照したなら、関心を引いたことだろう。この比較は——ヘーゲルの分析とハイデッガーの分析との比較と同様——ここではおこなえない。
- (95) 先行するいくつかの分析から気づかれるように、有名な三幅対「正、反、合」——ヘーゲルの方法の根底が見つかると完全に誤って思い込まれていたもの——は、ヘーゲルの現象学の仕事のなかでは、いささかも主導的な役割を果たしていない。
- (96) われわれは人間的の語にこだわっている。なぜなら、もう一度言うが、『精神現象学』とはひとつの人間学であるからだ。

(97) ヘーゲルはたしかにわれわれに言っている。時間は存在する最も劣悪なもの (das Schlechteste (Enzyklopädie, § 238 Zusatz) [W9 51 (前掲翻訳書『自然哲学』、五九頁)]) である、なぜならそれは、空間と同様、存在するものの中で最も抽象的であるからだ、と。けれども、そこで問題とされているのは抽象的な時間である。もし力づくにでもこの一節を修正したいとしたら、次のように変えるほかないだろう——精神は時間の上方にある、Geist ist über der Zeit。

(98) 「訳注」単行本版追記：本講義は『Sämtliche Werke』の第二〇巻に収められているが、以下での引用は『Jenenser Realphilosophie, vol. 2』として表記する。

(99) 忘れないでおきたいが、空虚な空間と空虚な時間とは実在を欠いた抽象物である。時間と空間が統一されてあるのは、ただただ、持続、場所、運動のなかでしかない。ヘーゲルの構築物は再構築物であり、分析であり、その点でそこには、最も貧しいものから最も富めるものへ、最も単純なものから最も複雑なものへと進む、否定できない方法的な利点がある。事実、精神とは連続的な豊富化のことではないだろうか。空間が「麻痺した」時間に属するかぎり、空間の不動性から時間の動性を「脱出させる」ことは不可能である、ということは明らかである。けれども、麻痺した時間に属しているというまさにこの理由で、空間はその麻痺した時間を内包している。そして、われわれこそは、まさしく時間を空間から脱出させることができる。われわれは——ヘーゲルとともに——このわれわれを強調する。なぜなら、実際、ヘーゲルの思考の人間学的な側面はますます顕著になってゆくからである。

(100) 諸次元は諸方向である。純粹な多数性においては、それらを区別する根拠はない。それらをもつばわれわれに對してのみ、すなわち空間のなかに位置づけられた人間——時間を生きている人間——に對してのみ、

サンス
方向をもつ。

- (101) ヘーゲルが言わんとしているのはこういうことだ。空間としての空間の諸次元は没交渉的で交換可能である（実際、空間は純粹な外部性である）から、それら諸次元を区別することがそれらを方向づけることになる。だが、この区別は自らの源泉と座席を空間それ自身のなかにはもちえない。区別はわれわれのうちにある。われわれこそが区別し、差異化し、空間のうちに存在の弁証法的で時間的な不安定 [inquietude dialectique et temporelle de l'être] を導入する。空間から生じた差異とは、したがって、またもやわれわれである。あるいは、空間が同質的であるのはその次元一方向の等価性に由来しているのだから、それら次元一方向を区別することは主観的な何ごとかであり、それゆえ私念 (Meinung) の領野である。抽象的な空間、ガリレオ的あるいはニュートンの空間は、したがって、存在する最も客観的なものではまったくなく、むしろ存在する最も客観的でないものである。

(102) これらの用語はほとんど『エンツュクロペディー』のものと同じである。

- (103) 時間は「実体 [substance]」であり、すなわちまた時間の諸契機の「真理」でもある。つまり時間の各契機が存在と真理をもつのは、すでに構成された時間の内部においてのみである。時間の構築はそれゆえ分析的である。すなわち、それは必然的に、構成された（精神と）時間から出発される。それは再生産であって、生産ではない。

(104) この「一」とは現在の瞬間であり、それゆえ意識的な瞬間である。

- (105) ヘーゲルは vorstellen (キリreprésenterを言っているが、*vorstellen*) ではそれは mettre devant (眼前に置く) という文字通りの意味で使われている。それはすなわち、われわれの前に将来を投企するのはまさしくわれわれ

である、と云ふことを言ひつゝである。

- (106) ヲーゲルが「今」と呼んでゐるものは、以前『イエーナ論理学、形而上学、自然哲学』において彼自身が術語として「今」と「現在」に區別してゐたものである。[*Jenaeer Systementwürfe II, op. cit.*, S. 207頁 (前掲翻訳書『草稿 (二) 自然哲学 上』、四三頁以降。また、上記七八頁以降参照。)]

- (107) Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, vol. 2, *op. cit.*, S. 10–12. [*Jenaeer Systementwürfe III*, hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg: Felix Meiner, 1987, S. 9–11. (前掲翻訳書『草稿 (三) 自然哲学 上』、三四—三十七頁。)] « Der Raum ist die unmittelbare daseiende Quantität, der Begriff an ihm selbst oder unmittelbar oder in dem Elemente der Gleichgültigkeit und des Auseinanderfallens seiner Momente. Der Unterschied ist aus dem Raume herausgetreten, heißt: er hört auf diese Gleichgültigkeit zu sein, er ist für sich in seiner ganzen Unruhe nicht mehr paralytisiert. Er ist das selbst des *Meinens*, wohin wir ihn fallen sahen. Diese reine Quantität als reiner für sich *daseiender* Unterschied ist das abstrakte Unendliche, oder an sich selbst negativ: *die Zeit*.

Indem der Gegensatz die Gleichgültigkeit verloren, so ist sie das daseiende Sein, das unmittelbar nicht *ist*, und daseiende Nichtsein, das ebenso unmittelbar *ist*; sie ist der daseiende reine Widerspruch; der Widerspruch hebt sich auf, sie ist eben das *Dasein* dieses beständigen sich Aufhebens. Ihre Momente sind eben diese *reinen Abstraktionen* als die des Raumes; wenn die letzteren, als Dimensionen, realer erscheinen, so ist es allein durch die Form des gleichgültigen Bestehens.

Die Entfaltung des Negativen an der Zeit stellt zwar seine Dimensionen dar, aber diese haben

nicht diese verschiedenen Stellungen, sondern sind unmittelbar ihr sich selbst Aufheben. Wie der Raum überhaupt die Substanz seiner Momente ist, ebenso die Zeit.

Näher betrachtet α) gehört das Eins des Raumes eigentlich als *Eins* der Zeit an: für den Raum ist es nur sein Jenseits; der Zeit aber ist es immanent; denn Eins ist dieses sich auf sich selbst Beziehen, sich selbst Gleichsein, das schlechthin ausschließend, das heißt *Anderes* negierend ist; in seinem Begriff ist daher absolut das Negieren, d. h. es ist an sich selbst negieren, es ist dies *Anderer*, welches von ihm negiert wird. Dies Eins *ist*, es ist *unmittelbar*, denn seine Sichselbstgleichheit ist eben die *Unmittelbarkeit*; es ist die *Gegenwart*. Dies Itzt schließt schlechthin alles Andere aus sich aus, es ist schlechthin einfach. β) Aber diese Einfachheit und sein *Sein* ist ebenso das unmittelbar Negative seiner Unmittelbarkeit, sein Aufheben seiner selbst; die Grenze, welche sich aufhebt, Grenze zu sein, und ein Anderes ist. Oder als das absolut sich Unterscheidende hebt sie dies auf, denn sie ist die reine Gleichheit. Das Itzt *ist*, dies ist die unmittelbare Bestimmtheit der Zeit, oder ihre erste Dimension. Halten wir das *Nichtsein* ihres *Seins* fest, gegen sie, die als *seiend* gesetzt ist, so daß dies Nichtsein sie aufhebe, so setzen wir die *Zukunft*, es ist ein Anderes, welches das *Negieren* dieses Itzt ist; die zweite Dimension. – Die Zukunft wird *sein*, wir stellen sie als *etwas vor*, wir tragen selbst das *Sein* der Gegenwart auf sie über, wir stellen sie nicht als etwas bloß Negatives vor; aber dies ihr erteilte Sein fällt außer ihr, es ist ein Vorgestelltes. – Ihr wahrhaftes Sein ist, Itzt zu sein; eben wie das Positive, das Itzt dies ist, sein *Sein* unmittelbar aufzuheben, ebenso ist [das] Negative dies, sein Nichtsein unmittelbar zu verneinen und zu sein, es ist selbst Itzt, wie die Fläche als

Grenze des Raumes selbst räumlich ist. – Die Zukunft ist daher unmittelbar in der Gegenwart, denn sie ist das Moment des Negativen in derselben: das Itzt ist ebenso Sein, das verschwindet, als das Nichtsein unmittelbar zu seinem eigenen Gegenteil, zum Sein umgeschlagen ist; um dieser Unmittelbarkeit willen fällt das Sein ihres Unterschiedes außer ihnen.

γ) Die Zukunft ist gegen das Itzt, das *seiende* Aufheben des Seins, bestimmt als das *nichtseiende* Aufheben: dies *Nichtsein* sich unmittelbar aufhebend ist zwar selbst seiend, und Itzt, aber sein Begriff ist ein anderer als der [des] eigentlichen unmittelbaren Itzt; es ist das Itzt, welches das negierende Itzt des unmittelbaren aufgehoben hat. Als entgegengesetzt diesen anderen Dimensionen ist diese die *Vergangenheit*, [[訳注] 以下、コトノ省略語 : - wie die Fläche die Negation der Negation der Raum, der Linie, - der Negation, die selbst daseiend Itzt räumlich war. - (——面が否定の否定であるから、空間は線の否定である——)の否定〔空間〕はかたつとそれ自身定在して空間的であった「今」である——) Wir halten sie außer den anderen Dimensionen. Um der *Unmittelbarkeit* willen aber, sowohl negativ gegen das negierende Itzt zu sein, oder die Zukunft zur Vergangenheit zu machen, oder in Beziehung auf sich selbst, als negierend sich aufzuheben, ist [sich] selbst Itzt; und um der Unteilbarkeit des Itzt willen, sind alle drei ein und dasselbe Itzt. »

(108) [訳注] 上記七八頁以降参照。

(109) [訳注] 上記九一頁以降参照。

(110) 時間は将来のなかに自らの真理を見つける。なぜなら将来こそが存在を完成し完結するからである。しかし、

完結し完成された存在は、この事実そのものによって過去に所属する。

- (11) Cf. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, *op. cit.*, S. 36. [W3 46. (『ヘーゲル全集 4 精神の現象学』上巻、金子武蔵訳、岩波書店、一九七一年、四三頁。)] 「時間とは定在する概念そのもの [der daseiende Begriff selbst] である」。対自存在、自分自身を意識する存在は、それゆえ、本質的に時間的で否定するものである。

- (12) 完結し完成された時間、すなわち停止した時間は、空間である。

- (113) Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, vol. 2, *op. cit.*, S. 12-13. [*Jenener Systementwürfe III*, *op. cit.*, S. 11-13. (前掲訳訳訳書『草稿 (三) 自然哲学 下』、三八—四〇頁。)] * Die Vergangenheit ist die vollendete Zeit, teils als Vergangenheit, nämlich als Dimension, ist sie das reine Resultat, oder die Wahrheit der Zeit; - teils aber ist sie die Zeit als Totalität, die Vergangenheit ist selbst nur Dimension, unmittelbar an ihr aufgehobenes Negieren, oder sie ist *Itzt*. Das *Itzt* ist nur die Einheit dieser Dimensionen. Die Gegenwart ist nicht mehr noch weniger als die Zukunft und Vergangenheit. Was absolut gegenwärtig oder ewig ist, ist die Zeit selbst, als die Einheit der Gegenwart, Zukunft und Vergangenheit.

Wenn von der Zeit gesagt wird, daß sie in der absoluten Betrachtungsart vertilgt sei; so wird sie getadelt, teils wegen der Vergänglichkeit, oder ihres negativen Charakters; aber diese Negativität ist der absolute Begriff selbst, das Unendliche, das reine Selbst des Fürsichseins, wie der Raum das reine Ansichsein, gegenständiglich gesetzt - Sie ist um deswillen die höchste Macht alles Seienden, und die wahre Betrachtungsart alles Seienden ist deswegen, es in seiner Zeit, d. h. in seinem Begriffe, worin alles nur als verschwindendes Moment ist, zu betrachten: - teils aber weil in der Zeit die Momente des

Realen auseinandertreten, eines *itzt* ist, das andere *gewesen* ist, ein anderes *sein wird*, in der Wahrheit alles ebenso als es geschieden, unmittelbar in *Einer* Einheit ist. – Allein dies Auseinanderhalten kommt nicht der Zeit als Zeit zu, sondern vielmehr dem Raume, der an ihr ist; denn sie eben ist nicht dieses gleichgültige Auseinanderstellen der Momente, sondern eben dieser Widerspruch, das schlechthin und rein Entgegengesetzte in einer unmittelbaren Einheit zu haben.

Dieser Charakter der Unmittelbarkeit, in welcher die Momente sich auflösen, ist das, was erinnert worden, daß nämlich die Unterscheidung von ihren Dimensionen außer ihr fällt, daß *wir* der Raum sind, wovon sie gestellt verschieden sind. – Ebenso wie wir *die Zeit* sind, welche die Negation des Raumes *bewegt*, daß sie seine *Dimensionen* und deren verschiedene Stellungen sind. [[訳註] 五十一' ローレンザ略語 : – Am Raume, wie er betrachtet worden, fällt das Selbst der Negation außer ihm, oder vielmehr, er geht darin über, die Zeit ist sein Resultat oder Wahrheit; er ist nur das Bestehen, aber nicht die Substanz, welche Raum und Zeit zugleich ist, und dadurch in Wahrheit Raum, d. h. das Selbst seiner Dimensionen, das Eins ihrer Totalität. – Ebenso die Zeit ist umgekehrt nicht das Bestehen der ihrigen; sondern es fällt außer ihr. – Wie also beide gesetzt sind, sind sie es noch nicht in ihrer Realität. (——空間ごおごいは、考察される通り、否定の自己は空間の外に属し、あるいはむしろ、空間はそのなか「否定の自己」へと移行する。時間は空間の結果あるいは真理である。空間はただの存立であるが、しかし、同時に空間と時間であるような実体ではない。そしてそれゆえ、空間は本当のところ空間ではなく、すなわち空間の諸次元の自己でも、空間の諸次元の総体としてのもでもない。——同様に、時間は反対に自らの諸次元の存立ではない。そ

うではなくて、その存立は時間の外に属する。——したがって、両者「空間と時間」は措定されているが、いまだそれらの実在において措定されているわけではない。)

Die Zeit geht in der Vergangenheit als ihrer Totalität selbst unter, oder diese Dimension ist das ausgesprochene Aufheben derselben. Daß dies ihre Wahrheit ist, liegt in der Unmittelbarkeit des sich Aufhebens der Momente, d. h. aber ihres Nichtbestehens. Aber die Zeit ist nur dieses Unterscheiden; sie ist nicht da, insofern ihre Unterschiede nicht sind; und sie sind nicht in dieser Unmittelbarkeit des Sichaufhebens; sie ist die reine Vermittlung, die vielmehr in die Unmittelbarkeit zusammensinkt. Sie hat wie der Raum die Zeit, so sie ihn zu ihrem Resultate. [Diese Unmittelbarkeit, worin die Zeit zurückgegangen, ist zugleich eine andere als die erste, von der wir anfangen: denn sie ist die ebenso absolut vermittelte. – Sie erst ist die Substanz beider, die Einheit, [die] ihr Bestehen ist, aber als die sie noch [nicht] gesetzt waren, sondern deren ein Moment außer jedem in das Andere fiel. Sie ist die Dauer, erst in dieser sind Zeit und Raum.] *

(114) 「訳注」『精神現象学』「序文」での言葉（の言い換え）か。「精神の生とは、死を前にして怖気づき、死の荒廃からわが身を守ろうとするような生ではない。そうではなくて、死に耐え、死のなかに自らを維持する生である」(W3 36 [前掲翻訳書『精神の現象学』上巻、三一頁])。

(115) 「訳注」[単行本版ではこの後、次の一節が追記されている。「ヘーゲルがそう信じていたということはありうる。彼は次のように思っていた、ということさえありうる。すなわち、歴史の終焉ないし時間の停止こそが体系の本質的な条件であり——アテナの梟は夜になってからその飛翔を始める——、そればかりでなく、この本

質的な条件はすでに、実現されており、つまり歴史は実際に完結しており、まさしくそれゆえにこそ、彼は体系を完成することができる——できた——と。」

訳者解題

本論文は Alexandre Koyré, « Hegel à Jena (À propos de publications récentes) », in *Revue d' Histoire et de Philosophie religieuses*, tome 15, Strasbourg: Bureau de la revue, 1935, pp. 420-458 の全訳である。本論文はその後、いくらかの加筆と修正を経て、一九六一年にアルマン・コラン社から公刊された『哲学思想史研究』に再録され、一九七一年にガリマール社から再版されている（同論文は pp. 147-189）。本翻訳は底本として、初版にあたる雑誌のテキスト（一九三一年）を用いているが、適宜、ガリマール版（一九七一年）も参照した。なお、初出版と単行本再録版との間に見られたテキストの異同については、そのつど註にて指示ないし訳出している。

さて、著者アレクサンドル・コイレは本論文で主として、当時出版されたばかりのヘーゲルの「イエーナ講義録」の解説を試みている。これはヘーゲルがイエーナ時代の「一八〇三—一八〇六年におこなった講義の草稿で、最初、G・ラッソンと J・ホフマイスターらによって企図された全集の一部として出版される (*Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie* (1923); *Jenenser Realphilosophie* (vol. 1, 1932; vol. 2, 1931))。これらテキストは後にアカデミー版全集に『Jenener Systementwürfe』(全三巻)として改題されて再録され、これにならって今日では「イエーナ体系構想」と一般に呼ばれている(1)。コイレが本論文を発表した頃(一九三五年)、フランスにおけるヘーゲル

研究は、一九〇七年にH・ノールによって編集出版された『ヘーゲル初期神学論集』（一七九三年から一八〇〇年頃までの諸論文）を中心に展開していた。この初期ヘーゲルの諸著作の公刊によって、弁証法という冷淡な鋼鉄の機械システムの背後に隠れていたロマン主義的な青年ヘーゲルが発見され、つまりそれはヘーゲル思想の「前史」の発見であった。すでに完成状態で提示されていたヘーゲル思想の理解に絶望していた人々は、それゆえ、そこにヘーゲル哲学読解の鍵があると考え、熱狂したのだった。実際、『論理学』や『エンツュクロペディー』の老ヘーゲルに比べて、『初期神学論集』の若きヘーゲルははるかに身近で、理解しやすかった。この風潮に——青年時代の研究の利点や重要性を認めつつ——コイレは警鐘を鳴らす。単純に、壮年期の著作とりわけ『論理学』を過小評価し誤解する危険である。『論理学』こそはコイレからすれば「ヘーゲル哲学」そのものであり、その軽視はヘーゲル哲学だけでなく、哲学そのものの無理解へも通ずるだろう。そしてまた、コイレの観点では、ヘーゲル哲学の読解の鍵はそれら『初期神学論集』よりむしろこのイエーナ期の仕事にこそあった。『精神現象学』（一八〇七年）公刊直前のこの時代は、コイレによれば、とくに熱烈で肥沃であり、決定的な形成の時期である。われわれはヘーゲルの研究室で彼の歩みに一歩ずつ就き従い、その方法と思想の構築現場に居合わせることができる、と。けれども、イエーナ期の「体系構想」は『初期神学論集』のときほどの反響は得られなかった。前者のヘーゲルはすでにもうあまりに「ヘーゲル哲学」であったからだった。イエーナのヘーゲルは、青年時代の面影もなく、すでに『精神現象学』、『エンツュクロペディー』、『論理学』への道を歩いていた。こうした状況にあつて、コイレがここで際立たせて解釈を試みるのは、ヘーゲルの「時間」概念である。

よく知られているように、コイレの本論文はジャック・デリダが論考「差延」で言及している論文でもある。デリダは、ヘーゲルの「differentie Beziehung（差異的關係）」という語にコイレが付した註を高く評価している。コ

イレはこの語を本文で「rapport différent」と訳しているが、⁽¹⁾に註を付し、それは「rapport différenciant (差異化する関係)」とも訳したいと述べる(註71)、同じく註75では「差異的」[différent]の語は⁽²⁾では能動的な意味で解されている」と記す(本論一二〇頁参照)。コイレによれば、要するに、ヘーゲルの語「différente」は「能動的な差異化」を言っており、その点でこの語の仏訳は「différenciant」の語の方が相応しい(本論八四―八五頁での「差異」についての見解もまた示唆的である)。この指摘はデリダからするときわめて適切であり、実に好都合である。そのように「différence」が「a」を伴う⁽³⁾——「différenciant」——によって、まさしく事態は「différance」へと転がるからである。デリダは述べる。「《différent》ある⁽⁴⁾は《différance》と(aがaじ)書くことは、それですでに、この特別な地点においていかなる脚注や説明もなしにヘーゲルの翻訳を可能にするという有用性をもっているだろう。しかもこの地点はヘーゲルの言説の絶対的な地点でもある」(2)。ひとこと言えば、デリダはコイレのこの指摘が伝統的哲学の外部ないし他者を暗示しているとみなすのである。そして、デリダがここで強調し、そのデリダによれば傑出した註をコイレが付したところ、ヘーゲルの「絶対的に決定的な地点」とは、まさしくそれが「時間」についての叙述部である。実際、「差異化作用 [différenciation] において、差異化作用によって、時間の弁証法的運動が構成される」(本論九一―九二頁) というコイレの言葉はまったくデリダ的である。

デリダにそうしたヘーゲル読解の地平を(意図せず)提供しつつも、コイレは自らの主眼であるヘーゲルの時間論の積極的な解釈を試みる。コイレは、『エンツュクロペデー』(とくに「自然哲学」)での(老)ヘーゲルの時間分析を参照しつつ、その根底的な読解のために、イエーナ時代の「自然哲学」草稿に訴える。テクストを長大に引用(つまり仏訳)しつつ、コイレが強調するのは「将来 (Zukunft)」である。ヘーゲルの時間は、「今」を起点

とする伝統的な時間概念には従わず、「将来」を起点とする。「まさしくこの将来 [avenir]こそ、まず最初に《来たるべきもの [à venir]》としてわれわれに現前するものである。この《来たるべきもの》が、われわれにとって《今》であったものを、《もはやない [le « rest plus »]》の方へと投げ返す。将来はこれを為しながら自己自身を否認して今度は《今》になり、そうして新たな《来たるべきもの》によって今度はそれもまた《もはやない》へと投げ返され、《かつて》へと変容する」(本論八七頁)。将来が最優位なものとして、過去に先立ち、現在を触発し、時間をそれとして現象させる。したがって、コイレにとって、こうした時間がヘーゲルの時間であり、すなわち精神の時間にして弁証法的な時間である。さらにコイレは自らの洞察を述べる。「ヘーゲルの時間とは何よりもまず人間的な時間であり、人間の時間である」(本論八八頁)。時間があのように将来を源泉とするのは、コイレによれば、その時間が「人間の時間」だからである。「ヘーゲルの時間は人間的であるというまさにこの理由で、ヘーゲルの時間は同時に弁証法的である」(同上)。ここにヘーゲル哲学(とくに『精神現象学』)の人間学的読解の可能性が開かれ、後にコジェーヴがこれを徹底的に開発してゆくだろう(3)。

ところで、コイレによるこうしたヘーゲル読解、とくに「将来」を最優位に置く読解は、ハイデガーの『存在と時間』の言説に負うところが大きい(4)。実際、『存在と時間』それ自身もヘーゲルの時間論を扱っており、だがしかし、実を言えば、コイレの読解はその議論に即しているわけではない。

『存在と時間』第八二節(ヘーゲルの時間概念を論じる節)は冒頭で、「歴史の展開は時間のなかへ落ちる」(5)というヘーゲルの命題を引用し、同時に、歴史はただ精神のみがもつものであるからという理由で、それを「精神は時間のなかへ落ちる」(6)と言い換える。ここでの「時間のなかへ (in die Zeit)」という表現を捉えて、ヘーゲルもまた通俗的な時間理解で時間を扱っている、とハイデガーは考える。すなわち、ヘーゲルもまた時間を抽象的

なものとして、存在者がそのなかへ出たり入ったりする空虚な入れ物として扱っている、と。こうした解釈をコイレは採らない。コイレによれば、ヘーゲルはむしろ反対にそうした空虚な抽象的時間をこそ破壊しようとしてきたのであり、それによって時間そのものを見出し、「時間の精神的實在」（本論八五頁）を叙述するのである。したがってコイレは、あたかもハイデガーに抗するかのように、ホフマイスターに反論する。「J・ホフマイスターは（ヘーゲルの表現《Geist ist Zeit》を）《Geist ist in der Zeit》のかたちに修正することを提案している。われわれはこのような修正をすべきとは思わない。ヘーゲルの精神は時間であり、ヘーゲルの時間は精神である」（本論九〇—九一頁）。

結局、「in die Zeit」と表記される時間は抽象的時間であり、ヘーゲルの精神的時間とは異なる。そしてヘーゲルの精神的時間は、「通俗的時間」であるどこかむしろ、ハイデガーの言う「根源的時間」に等しい、とコイレは考える。ハイデガーによれば、「時間性は根源的には将来から時間化する」(7)。根源的時間のこの特徴を、コイレはヘーゲルの精神的時間に見出す。そしてそれが明確に読み取れるのが「イエーナ体系草稿」なのである。ところで、このようにヘーゲルの時間論にハイデガー的な時間性を洞察するという仕事は、後に、カトリクス・マラブーが（コイレ以上に）徹底的に成し遂げるものでもある。ただしマラブーは、まさしく「ヘーゲルの将来」の名を冠するその著書において、コイレ（の本論文）には「序論」でほんのわずかに触れるだけである(8)。この点に関して、デリダが「最大限の賛辞と最大限の批判を込めて」マラブーに指摘することのひとつに、「フランスのヘーゲル受容を記述する際、コイレとコジェーヴの分析が手薄だし、また、イポリットの功績に触れないのはなぜか？」という問いを提起していることは(9)、大変興味深い。実際、後にマラブーはまさしくこの問題について論じることになる(10)。

最後にもうひとつ、コイレが本論文で際立たせているヘーゲル哲学の特徴がある。存在の「不安定 (Inquietude: Unruhe)」である。精神が弁証法的に運動し、「生成」が生じるのは、存在がすでに「不安定」だからである。「この不安定こそは、ヘーゲルにとって、実在的なものの本質そのものである」(本論七二頁)。それは無限のなかの有限であり、永遠のなかの時間である。コイレはそれを巧みな語源学的(あるいはハイデガー的、あるいは後のデリダ的)な語句で表現しつつ(本論七六頁)、それが言わば弁証法という機械の動力であることを示唆する。こうした洞察が後に、言及がないとはいえず、ジャン＝リュック・ナンシーに『ヘーゲル 否定的なもの不安(不定)を著す着想を与えただろう、と考えることは十分可能である(11)。もともと、ナンシーの場合は『エンツェクロペデー』第三七八節(「精神哲学」)の一節にもとづいて論を開始するわけだが、とはいえず、そこで言われる「不安定」とは、精神が静止や休息(Ruhe)を欠いた(Un-)状態のことである。してみれば、そこでのナンシーの「世界精神はその固有の具体的な現実性の生き生きとした不安定である」(12)という言葉は、上で引用したコイレの言葉のパラフレーズとしても読めるのではないだろうか。

以上、コイレの本論文の主な特徴を示すとともに、その背景と射程にも触れたつもりである。本論文は、発表当時まだそれほど知られていなかったヘーゲルのイエーナ期の思考の紹介と解説であり、またその貴重な翻訳であった。それは当時としてはそれだけできわめて価値のある仕事であった。翻訳もほぼ出揃い、この時期のヘーゲル研究も相当に進んだ現代にあつて、けれども——これまで見てきた通り——本論文はいまだにフランスの思想家たちの思考を触発し続けている(13)。それは言うまでもなく、ここでのコイレのヘーゲル読解がヘーゲル哲学の本質を描き出したからである。事実、それは一方でコジェーヴを介していわゆる「構造主義」世代の思想家たちに継承され、他方でそれはデリダやナンシーといったその後の世代にも再発見されることになった。後者の点を踏まえれば、

コイレの読解はヘーゲル哲学の「外」まで見透かしてしまった、とも言えるかもしれない。いずれにせよ、本論文は確実に、現代においてもなお繰り返し読解される価値のあるヘーゲル論である。

註

(1) さらに、今日の『イエーナ体系構想 Ⅱ』にあたる講義草稿(元『イエーナ論理学・形而上学・自然哲学』)にしろは、より以前に、『Hegels erstes System (ヘーゲル初期体系)』としても出版されていた。整理する目的で、以下に、各講義録の初出版と再編版の異同を記しておく。

「一八〇三／〇四年「自然哲学」「精神哲学」講義草稿」

・ *Jenaer Systementwürfe I*, hrsg. von K. Düsing und H. Kimmerte, in *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Gesammelte Werke in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft*, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6, Hamburg: Meiner, 1975.

↑ *Jenenser Realphilosophie I. Die Vorlesungen von 1803/04. Aus dem Manuskript*, PhB Bd. 66b, hrsg. von J. Hoffmeister, Leipzig: Meiner, 1932.

「一八〇四／〇五年「論理学」「形而上学」「自然哲学」講義草稿」

・ *Jenaer Systementwürfe II*, hrsg. von R.P. Horstmann und J.H. Trede, in *Gesammelte Werke*, Bd. 7, 1971.

↑Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, hrsg. von G. Lasson, PhB Bd. 58, Leipzig: Meiner, 1923 (Nachdruck, Hamburg: Meiner, 1967).

↑Hegels erstes System, hrsg. von H. Ehrenberg und H. Link, Heiderberg: Winter, 1915.

「一八〇五／〇六年「自然哲学」「精神哲学」講義草稿」

・Jenae Systementwürfe III, unter Mitarbeit von J. H. Trede, hrsg. von R.P. Horstmann, in *Gesammelte Werke*, Bd. 8, 1976.

↑Jenenser Realphilosophie II. Die Vorlesungen von 1805-1806, PhB Bd. 67, hrsg. von J. Hoffmeister, Leipzig: Meiner, 1967 (*Jenae Real Philosophie*, Nachdruck, Hamburg: Meiner, 1967).

なお、断片の収録方針については初出とアカデミー版全集とでは異なっているが、詳細は省略した。また、各講義の邦訳は「論理学・形而上学」、「自然哲学」、「精神哲学」の分類ごとに再編集して出版されており、必ずしも上記の構成とは一致しない（書誌情報は本論註18および19参照）。ついでながら、『Jenenser Realphilosophie I』(PhB Bd. 66b)の前巻(Bd. 66a 未刊)には「解説編」が予定されていたという。

(2) J. Derrida, *Marges — de la philosophie*, Paris: Minuit, 1972, p. 15. (『哲学の余白 上巻』高橋允昭・藤本一勇訳、法政大学出版局、二〇〇七年、五四頁。)

(3) 事実、コジェーヴはコイレの本論文に強く影響を受けていることを告白している。この「決定的な論文」は「私の『精神現象学』解釈の源泉であり基礎をなしている」(A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*,

Paris: Gallimard, 1947, p. 367 [「ヘーゲル読解入門——『精神現象学』を読む』上妻精・今野雅方訳、国文社、一九八七年、二〇一頁)。

(4) 「可能性の優位性は、時間の他の《*erstes*》(諸次元)〔現在と過去〕に対する将来の優位性を前提としている。われわれは将来にもとづいて生き、行動する。この点で〔…〕M・ハイデガーとヘーゲルが出会う」(A. Koyré, « L'évolution philosophique de Martin Heidegger » (1946), in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Gallimard, 1971, p. 280)。

(5) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, Bd. I (*Einleitung in die Vernunft in der Geschichte*), hrsg. v. G. Lasson, Leipzig: Felix Meiner, 1920, S. 133.

(6) M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Tübingen: Max Niemeyer, 11 Aufl., 1967, S. 428. (『存在と時間 下巻』細谷貞雄・亀井裕・船橋弘訳、理想社、一九六四年、三二八頁。)

(7) Heidegger, *op. cit.*, S. 331. (前掲翻訳書、一七〇頁。)

(8) Catherine Malabou, *L'Avenir de Hegel Plasticité, Temporalité, Dialectique*, Paris: Vrin, 1996, pp. 17-18. (『ヘーゲルの未来——可塑性・時間性・弁証法』西山雄二訳、未來社、二〇〇五年、二八—二九頁。)

(9) 西山雄二「訳者あとがき」『前掲翻訳書』『ヘーゲルの未来』三六三—三六四頁。

(10) C. Malabou, « Négatifs de la dialectique. Entre Hegel et Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève », in *La chambre du milieu : de Hegel aux neurosciences*, Paris: Hermann, 2009, pp. 27-52. (邦訳書も近日公刊予定とのこと。)マラブーはこの論文でコイレの本論文を丁寧に注釈したあと、コイレ(およびコジェーヴ)のヘーゲル読解が「四つの誤解を基礎としている」と結論する。第一に、論理的永遠性と歴史的時間性は「前—構

成的な構造 (structures pré-constituées)」として与えられると伝統的に考えられてきたにもかかわらず、この概念の歴史についてもヘーゲル哲学におけるその形成過程についても問われていないこと。第二に、時間のヘーゲル的思想を示すつもりで、ここではヘーゲルのそれとは別の思想——ハイデガーの思想——が参照されていること、言い換えれば、将来の優位性という問題はヘーゲル自身によって提起された問いではないこと。第三に、ハイデガーの思想をも誤解していること、つまりコイレとコジエーヴの理解する時間はハイデガーからすればむしろ「通俗的時間」であること。最後に、ヘーゲルにせよハイデガーにせよ、その「人間主義的」で「人間学的」な読解 (*La chambre du milieu*, pp. 42-43)。かくしてマラブーは以下、自らの「ヘーゲルのハイデガー的読解」を「否定性」の観点から展開してゆく。

- (11) J.-L. Nancy, *HEGEL, L'ingénuïté du négatif*, Paris: Hachette, 1997. (『ヘーゲル 否定的なもの不安』大河内泰樹・西山雄二・村田憲郎訳、現代企画室、二〇〇三年。)
- (12) J.-L. Nancy, *op. cit.*, p. 9. (前掲翻訳書、一七頁。)
- (13) 英語圏においても先頃、本論文の翻訳が発表されている。 Cf. Doha Tazi, "Translation and introduction: Alexandre Koyré's 'Hegel at Jena,'" in *Continental Philosophy Review*, vol. 51 (3), September 2018, Springer, pp. 361-400.

小原拓磨 (おばら・たくま／東北大学文学研究科学術研究員)

