

ヘーゲルによるカント倫理学批判

——「置きかえ」*Verstellung*とはどういうことか?——

松 井 隆 幸

はじめに

『精神現象学』「精神章」C「自分自身を確信した精神。道德性」bにおいて、カント倫理学のいわゆる「最高善および要請論」のことをヘーゲルは「置きかえ」*Verstellung*という表現で批判した。この動詞形 *verstellen* とは「置き移す、ずらかし」「位置をずらす」というほどの意味。そこから「ごまかす、偽る」という意味も派生している。カントは何をどう「置きかえた」とヘーゲルはいうのだろうか? カントにとって「置きかえ」とは見えていない事態、むしろ「正置」と考えられている事態が、ヘーゲルには「置きかえ」と見えている。そこにはどのような視点の「ずれ」があるだろうか?

本論は、この「ずれ」は、カントの基本的には非目的論的で二元論的な行為把握に対して、ヘーゲルが目的論的で一元論的な行為把握を対置することから生じていることを論ずる。そしてそのことによってカントにおいて潜在していた目的論的な世界把握をヘーゲルが実現しようとしていることを確認する¹⁾。

1 カント『実践理性批判』最高善の構想の問題性

『純粹理性批判』と『実践理性批判』ではカントは機械論的自然観を前提している。そこでは目的論は基本的に排除されている。一般に目的論的な世界観は、人の行為における目的-手段関係のありようを類比的に世界におよぼすところに成立する。カントにおいてそうした目的論は自然認識からはまったく排除される。さらに実践的認識において、目的に仕える手段としての実践は技術的な実践として、端的な善に従う道徳的实践よりも低く評価される。なるほど道徳的主体としての人間は目的自体として立てられはするが、その含意は、人間を手段としてのみ扱ってはならないという仕方で、通常の行為での目的-手段関係が忌避されることに主眼がある。

カント倫理学は最高善をもとめる。最高善が想定できないなら、定言命法は空疎化するとさえカントは述べる (114)。つまり最高善の構想はカント倫理学にとって決定的に重要な地位を占めている。最高善においては、道徳性と幸福との両立がもとめられる。しかしそもそもカ

ントが前提する自然秩序において道徳性と幸福とは異種的なものであるから、両者のあいだを因果的に結びつけることはできない。道徳性が問題になる実践の場面で、幸福を目的として考えることは、その実践から道徳的な地位を失わせる。ここに大きな問題がはさまれることになる²⁾。つまり最高善をもとめることは世界において大きな目的をかかげることにならないだろうか？ するとその大きな目的は、人が行為するいちいちの場面にもとめられる当座当座の小さな目的と重なりあい、あるいは並行して作用することにならないだろうか？ するとそれは道徳的行為の、道徳法則以外には動機をもたないという意味での無目的性を毀損し、道徳的行為を不可能にしてしまうのではないかという問題である。

カントは、このような疑義に対して、『実践理性批判』のなかで最高善は純粹意志の規定根拠と見なされてはならないという「概念秩序」(110)に注意を向けると同時に、「世界創造における神の最終目的」である最高善において問題とされているのは理性的存在者の幸福ではなくて、幸福を願望することの条件である「幸福に値すること」であることを指摘する。

「道徳法則は、世界のうちでの最高の可能的善をあらゆるふるまいの究極の対象とすることを私に命ずる。しかしこのことを実現することを私が希望できるのは、ひとえに私の意志を神聖で善意の世界創造者の意志に一致させることによってなのであって、最大の幸福が最大限の(被造物に可能な)人倫的完全性ときわめて正確な釣り合いにおいて結ばれていると表象されるところの一つの全体としての最高善の概念には、私自身の幸福もともに含まれているにもかかわらず、最高善を促進するよう指示されている意志の規定根拠は、私自身の幸福ではなくて、(おそらくは幸福への私の無制限の要求を諸条件によって厳しく制限するところの)道徳法則なのである。

それゆえまた道徳とは本来、私たちが私たちをどのようにして幸福にするかの教えではなくて、私たちが幸福に値するようになるにはどうしたらいいのかという教えなのである。宗教がそこに加わった場合のみ、私たちが幸福に値しなくはないよう留意した程度に応じていつか幸福に与えるという希望も生ずるのである。……ところでここから帰結するのは、道徳そのものを決して幸福論として、すなわち幸福に与えるための指示として扱ってはならないということである。というのも道徳はもっぱら幸福の理性条件(*conditio sine qua non*)と関わるものであって、幸福の獲得手段とは関わないからである。

……世界の創造における神の究極目的を問うならば、世界における理性的存在者の幸福ではなくて、最高善を挙げなくてはならないが、それはこの存在者の幸福への願望さらに一つの条件を、すなわち幸福に値することという条件を、つまりその理性的存在者の人倫性を付け加えるのであって、この人倫性だけが、それに従って理性的存在者が賢明な創造者の手によって幸福に与えることを希望することができる、そのような規準を含んでいるのである。」(129-130)

ここで展開されているのは、『純粹理性批判』「超越論的方法論」において「純粹理性の究極目的」として設定された「私は何を知ることができるか」(理論的)「私は何をすべきか」(実践的)「私は何を望むことができるか」(実践的でありかつ理論的)という三つの問いのうちの三番目の希望の内実である。私が幸福を希望することができるのは、私が幸福に値する場合その限りにおいてであるとして、ここでは希望に条件が課せられている。認識(知ること)、実践(行うこと)、信仰(希望すること)の領界を正確に区別することでカントの道徳論は、道徳的実践を幸福の手段としてしまうことを避けると同時に、目的論的な世界秩序に踏みこむことを避けているということができる。

しかしそれにしても最高善を神の創造の「究極目的」としていることには、カント哲学に潜在していて、やがて『判断力批判』においてははっきりとあらわとなることになるカントの目的論的関心が露呈しているということができる。この議論を敷衍すると、カントはここで目的を三種類に区別しているといえる。(1) 目的自体(定言命法に服した道徳的行為を可能にする。ただし上に述べたようにその含意は手段化の排除にある)、(2) 幸福に仕える当座の目的(仮言命法に服することになり、行為を非道徳的なものにする)、(3) 最高善という永続的な目的(神の究極目的であり、人の意志規定にかかわらないとされる)。決定的に重要な(1)と(3)の大目的に対して(この相互の関係はそれ自体問題である)、(2)の小目的をきびしく区別しそれを貶値するところがカントのものの方の特徴であり、それはカントによる世界の二元的把握を反映するものであるということができる。ただしこの目的論的関心の露呈について、ありうべき疑義に対しカントがいわば議論の予防線を張っているとみえることは、カント自身その問題性について気づいていたということの意味するだろう。だからこの問題は『判断力批判』において主題化されるのである。ヘーゲルの要請論批判は、このカントによる目的の三分の関係をまったくちがったものへ書きかえようとする企てだということができる。その戦略は行為にともなう視点の移動にたえず留意することによってカントの固定した観点を虚妄であると決めつけることにある。

2 事前と事後とを見わたす動的な目的観

ヘーゲルは、「a 道徳的世界観」では、カントのこのような最高善の議論をその要請論と合わせて自分なりに再構成する。そして「b 置きかえ」ではそこで確認された(1)道徳性と自然との調和、(2)道徳性と感性(内的自然)との調和、(3)単一の純粹義務と数多の義務を統一する世界支配者(神)という三つの要請それぞれの内在的矛盾を暴露することによって破綻へと追いこんでいる。

(i) 事前と事後との区別の無化——視点の移動

道徳性と自然との調和という第一の要請が話題とされ、そこでいう自然=幸福の成就につい

ての問題性が指摘される部分を引用する。

「というも行為することは、内的な道徳的目的の現実化にほかならず、目的によって規定された現実あるいは道徳的目的と現実そのものとの調和をもたらすことにほかならない。同時に行為の遂行は意識にとってあるのであり、それはこの現実性と目的との統一の現在である。そしてこの遂行された行為において意識はこの個別者として自分を実現する、あるいは現存在が意識のうちに帰還しているのを直観し、そこに享受 (Genuß) がなりたつ。こうして道徳的目的の現実性のうちには、同時に、享受および幸福 (Glückseligkeit) と呼ばれる現実性の形式が含まれている。——行為することは、したがって、実際、直接的に、生起しないことと設定されていたこと、ひとつの要請にとどまり、彼岸にとどまるはずであったことを実現する。」(454)

ここでいう「享受」は善行について事後的に発見されるものである。事後的に発見される享受に対して、動機たることをいわば禁止されるカントのいう「幸福」とは事前的なものである。なぜならそれは行為に先立つ動機たることが問題視されるものであるから。ヘーゲルは「享受」と「幸福」を並置することで、カントにとって重要だった事前と事後との区別を踏み破ってみせている。そして、その事後的な享受を事前にさかのぼらせて、それを幸福と呼びかえ、動機から排除されたはずの幸福が行為のなりゆきにおいて現に実現されているのではないか、ということ指摘する。そして要請論に前提されたカントの行為の見方はいつも真剣ではないと決めつける。

カントの視点があるのは、あくまで事前である。なぜならそこでは行為の動機づけ、それが他律的にならないことの配慮が決定的であるからである。カントが問題にする自律と他律との区別とは、事前の意図、動機における自律と他律である。カントの立場からすれば、その問題条件をヘーゲルは踏み破っている。いわば成功事例を一般に問題にして、事後的な享受を目的としての幸福と解することには、ヘーゲルの恣意的な「時間のねじ曲げ」「視点の遡行的な移動」があるということが指摘されるだろう。カントの問題にする「幸福」とは事前の視点から望見される事後のことがらである。視点はあくまで事前にある。ヘーゲルの幸福観とカントの幸福観とをもし並置して内容的に比べてみると、前者は「達成された善行の充実感」(理性と感性との合致)であり、後者は「動機を不純にする我欲の成就」(理性と感性との分裂)ということになる。しかしたとえば前者に比して後者が内容的に貧しいと指摘することはそれほど意味のあることとは思われない。幸福を問題にする文脈がヘーゲルとカントとで異なっているということが決定的である³⁾。カントが事前に視点をすえているのに対して、ヘーゲルはひとまず事後に視点をすえ、それを事前にさかのぼっておりこむという作業をしている。

ヘーゲルの立場からすれば、一般に目的とはそうしたものであるということになる。事後の

予想を立て、その実現ないし回避を企てるところに目的ということがなりたつ。事後から呼びこまれない事前の意図というものは目的というに値しないことになるだろう。むしろ幸福を意図から排除するカントの、自律に配慮した用心深さは、結果するかもしれない幸福を忌避することを前提し、避けるべき動機を動機と呼ばないという意味での自己欺瞞的なものだということになる。事後の予想に対して、見てみないふりをしているということである。正確にはそれは事前的というよりも、事前と事後とを固定的にみて、それにもとづいて行為を見ている。

ロバート・B. ピピンは、ヘーゲルの行為観を問題にするなかで、その内容を決定するについて当該の行為の事後からする遡行的な視点が重要であることを指摘している⁴⁾。それによれば、行為の内容がどんなものであるかを決定することに行為者自身の「意図」は特権的な地位を占めない。第三者も参加した事後的な確認においてその内容がようやく定められるとすれば、行為の「目的」を定めるについても行為の事後であることは決定的に重要であることになる。たとえば『精神現象学』「V 理性章」の「精神的な動物の国と欺瞞、あるいは事そのもの」に次のような箇所がある。ヘーゲルの行為観が一般的にうかがえるところとして参考になる。

「それ（＝個体。引用者、松井）がしかしそのことで自分の目的を規定できるのは、それをし遂げて後のことであるように思われる。しかし同時に、個体は意識であるから、行為をあらかじめ全的に自分のものとして、すなわち目的として自分の前にもっているのだからなければならない。行為しようとする個体は、したがって、ひとつの円環のうちにいるように思われる。そこではおのおのの契機は他の契機をすでに前提しており、そうしていかなるはじまりも見いだすことができないように思われる。なぜなら個体は自分の目的たらねばならない自分の根源的な本質を行為からはじめて知るものだからであるが、しかし行為するためには、あらかじめ目的をもっていなければならないからである。しかし、まさにそれゆえ、個体は直接的にはじめなければならない、どんな事情にあるにせよ、はじまり、手段、おわりをさらに考慮することなく、活動へと踏みださなければならない。」(297)

言われていることは、事後でしか明らかにならない目的の内容を事前に便宜的にも設定しないと行為ということは本質的に不可能になる。事前に設定される目的と事後あきらかになる目的とは相互に条件づけあっている。その循環構造、「ひとつの円環」のなかにすでにつねにいあわせているのが行為することなのだという行為観である。このような見方に立つなら、ヘーゲルの視点の移動は恣意的なものではなくて、むしろ行為することに本質的にもなう作業であって、カントの描く行為のあり方の方こそ、むしろぎこちない不自然なものだということになる。

「真剣でない」と繰り返されるのは、カントが当面していない二者択一をヘーゲルはカントの要請論に要求して、一方を取れば他方が成り立たず、他方を取れば一方が成り立たないとい

う窮地にカントを追い込んでいるからである。カントにおいて視点は事前に固定されて、事前と事後とは此岸と彼岸として領界を区切られている。要請される調和は実現されないからこそ要請される。永遠の課題としての当為も意味がある。しかしヘーゲルにとってそれは二元論にあまじな開きなおりののである。

(ii) 大目的と小目的の区別の無化——最高善の動機化

もうひとつヘーゲルの観点を特徴づける決定的な箇所を、次々に「置きかえ」を指摘してゆく叙述の中から引用する。明示的に「最高善」が話題にされている。

「それ（＝意識。引用者、松井）が出発点とするのは、意識にとって、道徳性と現実性との調和していないということであるが、しかし意識はそのことに真剣ではない。というのも行為においては意識にとってこの調和が現在しているからである。しかし意識はこの行為することについても真剣ではない。というのは、行為することは何か個別的なことであるからだ。それというのも、意識は最高善というとても高い目的をもっているからである。しかしこのことはまたしても事態の置きかえにすぎない。というのもそこではあらゆる行為、あらゆる道徳性が崩れさるからだ。あるいは、意識はそもそも道徳的行為について真剣ではない。むしろもっとも願わしいこと、絶対的なことは、最高善が実行されてしまい、道徳的行為が余計なことになることなのだ。」(456)

まずすでにみた視点の移動がある。事前と事後とがひとくくりにされることで、カント的な固定視点の限界性が暴露される。そのうえでここでとりわけ注目すべきことは、最高善を目指した行為が「実行された」場面を想定することで、先に確認した(2)と(3)の目的の区別、カントにおいて決定的だった当座の目的と永続的目的との区別がなしくずしにされていることである。カントにおいて当座の目的と永続的目的との区別が重要であったのは、永続的目的としての最高善（道徳性と幸福との一致）を当座の目的のうちに含めてしまうと、排除されるべき事前の幸福への配慮が動機に入り込むことになって、事前性が決定的なカントの善意志の倫理学を崩壊させることになるからである。カントにとって当座当座の目的可能性と、英知界と道徳的願望が結びつく「はるか彼方」(in solcher Weite) (115) との区別は決定的に重要なことなのだ。

しかしヘーゲルは、この「はるか彼方」ということの曖昧性をここでは突きつめて問題化していると言える。「はるか彼方」ということもまた時間中のこと、現象界の事柄ではないかということも指摘できるのであって、それをめざす命法が一定の仮言性の影を帯びてしまうことの問題性である。ヘーゲルはそこを問題にしている。

3 カント的な諸目的の区別が失われ流動化する

上に確認したところでは、ヘーゲルはカントにおける (2) と (3) それぞれの目的の区別をなしくずしにしている。その意味は、当座の目的のうちに永続的な目的がしみわたることである。当座の目的は行為を具体的な目的に仕える手段にするものとして、カントによって貶価されたのだったが、その目的のうちに永続的な目的もまた併存して作用するものとするれば、どうなるか？「崩れさる」とされたのは、あくまでカント的な意味での道徳性である。それは「幸福論」によって致命的な傷を負うとされたのだった。それはそのまま「精神章」のこの箇所において主題化されている「道徳性」のことである。カントのプランは失効する。代替案はヘーゲルのプランである。手段化されたいちいちの小目的に永続的な大目的がしみわたるとは、小目的が貶められることなくそれ相応の役割を相対的に大きな目的に対して貢献するということである。それは先に見た循環過程のうちに位置を占めることで、永遠の次元と時間的次元とが互いに融通しあうこととして相応の意義を評価されるものとなる。

すると (1) の目的自体もそのままではできないだろう。目的自体とは手段化を拒絶して純化された目的性のことであったが、ヘーゲルの立場においては手段化を拒絶するいわれないからである。目的自体も細分化され、お互いにしみわたった (2) と (3) との交流のうちに散りばめられることになる。ヘーゲルにおいて、結果として、カントの目的の三区別は流動化する。目的自体は相対化され、すでに永続的な目的と区別されない当座当座の諸目的のうちに合流し、比較的大切なものとなって絶対化されない。だから『法の哲学』において露呈するように、多くの人命を犠牲にする戦争も歴史的に肯定的な意味を担って手段化される。そして当座の目的—手段関係と永続的目的の貫徹する全体とのあいだに類比がなりたつので、ヘーゲルの立場は目的論的な世界観ということになる。

このような目的のカント的区別のヘーゲルにおける相互的な流動化は、言い換えれば、彼岸の此岸化であり、此岸の彼岸化である。このことが「精神章」において「置きかえ」の次に議論される「良心論」への橋わたしになっている。というのは、良心論の役割はまさに彼岸と此岸とのカント的二元論の無化、一元化であるからである。ひとつだけ指摘すれば、道徳的世界観において「世界支配者」としての神が要請されたのは、行為において単一の純粋義務と数多の義務を統一するためであった。良心論はその「承認」において、この単一性と数多性とを止揚しているものとされている。つまりそこでは神という彼岸性が要請される必要はなくなつて、彼岸と此岸との区別が一元化されるのである。

4 課題

ただし、大急ぎでつけ加えるべきことは、カントにおいて重要だった大目的と小目的との区

別、当座の諸目的と究極目的との区別はヘーゲルにとっても、本論で問題としてきた文脈とは異なる次元で、つまり歴史が問題となる場面で、やはり大きな区別でありつづけるということである。小目的のうちに大目的がしみわたり、その区別は流動化するとしても、大小の区別がすっかり相対化されてしまうことにはならない。決して「実行される」ことのない「はるか彼方」に代わって、究極目的がやはり成就する時として「歴史の終わり」がヘーゲルにおいては問題になる。すると小目的は、それとの関係で評価されざるをえないことになるだろう。具体的には、永続的な大目的が当座当座の小目的にしみわたっているという事態と究極目的との区別、その関係が問題とならざるをえないだろう。すなわち歴史における目的論の問題である。以上の論がその問題とどう関係するかについて次の課題としたい。

テキスト

G. W. F. Hegel, Werke in zwanzig Bänden, Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michael, Frankfurt a.M., Suhrkamp. Bd. 3, 1970 Phänomenologie des Geistes. 引用については () 内にページ数を示した。

I. Kant, Werke in sechs Bänden, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Wiesbaden, WBG. Bd. IV Schriften zur Ethik und Religionsphilosophie. 引用については、アカデミー版のページ数を () 内に示した。

註

- 1) 本論の問題意識、とりわけ「目的論」理解は、佐藤康邦『カント『判断力批判』と現代』岩波書店2005および同著者『ヘーゲルと目的論』昭和堂1991に大いに負っている。
- 2) カントにおける「最高善」の問題性についてはオトフリート・ヘッフェ『自由の哲学 カントの実践理性批判』(品川哲彦、竹山重光、平出喜代恵訳)法政大学出版局2020参照。
- 3) 小井沼広嗣『ヘーゲルの実践哲学構想』(法政大学出版局)2021「第七章幸福の問題」から大いに学んだ。
- 4) Robert B. Pippin, Moralität: Die subjektive Seite der Sittlichkeit?, in: Die Aktualität des Deutschen Idealismus, Frankfurt a.M., Suhrkamp. 2016