

ヘーゲル自我論の方位

竹村喜一郎

はじめに

現代哲学からするヘーゲル評価の一つの典型として、彼の哲学をデカルト以来の近代主体性の形而上学の自覚的表現とするハイデガーの見解を挙げることができる。⁽¹⁾だがハイデガーのこの評価は、近代主体性の形而上学の基幹を自己意識 (Selbstbewusstsein) に求めることからなされているが、それ自身ヘーゲルの自我 (Ich) あるいは自己意識の討究を捨象しているかぎり、ヘーゲルの現代的意義の考究として充分ではない。なぜなら自我あるいは自己意識の了解こそは、「自己関係性」 (Selbstbezüglichkeit) あるいは「自己参照性」 (self-reference) の処理と関連して現代哲学の一つの焦点をなすものであり、ヘーゲル評価に際してもその検討が不可欠だからである。すなわち自己意識とは、伝統的に「私が意識しているという私の意識」「対象に関する意識が私に帰属していることの意味」と了解され、これによって自我の存在が帰結されたと考えられてきた。⁽²⁾ここには反省においてのみ私が自我としての私を覚識・確証するという構図が表明されている。だがこうした自我覚識—存在の了解においては、反省主体としての能知的自我とは区別された所知的自我が、あくまでも未知なるものであることが前提されていないがら自己同定されるためにはそれ自身自己自身であることが既知でなければならぬという事態が看取される。このような事態が近代哲学の基底に存する自己関係性あるいは自己参照性にはかならない。⁽³⁾

しかるにヘーゲルは一八〇七年の『精神現象学』(以下『現象学』とのみ記す)において自己意識を知の一つの形態として「自己自身についての知」(103)と規定するにせよ、近代哲学の立脚点を自己確信のうちにその現実性の原理を有する「直接的自己意識」と総括し、学すなわち

自己の哲学をその「顛倒」として位置付けている (vgl. 23)。ここからはヘーゲルにおける近代哲学との対質並びに自己関係性の独自の処理が予料されるのであり、この意味において本論は『現象学』に即してヘーゲルの自我および自己意識了解を「精神」の概念との連関において対自化することをその課題とする。精神を特に配視するのは、ヘーゲルの自我の自己認識あるいは自己知とは「自我は自我である」(133, 430 usw.) というテーゼの完全な現成としての「絶対知」において成就するものであるが、この絶対知はまた「自分が精神であるのを知るところの精神」(430) でもあり、それ故ヘーゲル哲学の基本原理想たる精神の内実の検討なくしてはその自我および自己意識了解も闡明されえないからである。

一 近代的自我論の隘路とヘーゲルの視角

ヘーゲルが自己意識を「自己自身についての知」と規定しつつも自己の学的立場を「直接的自己意識」の「顛倒」として開示するのは、結論先取的に言えば自己意識をその原理とする近代哲学が言うなれば「交互性の循環」(36) に陥らざるをえないことを諦視したからにはかならない。ここではまず近代哲学における自我了解の枠組を瞥見し、次いでヘーゲルの当該問題に対する基本視角を確認することにしよう。

周知のようにデカルトは『第一哲学についての省察』や『哲学の原理』において思惟を介した自我の存在の確実性の証明およびそれに基づく真理規準の設定を試みた。だがその過程において定立された *ego cogito, ergo sum* という命題は、近代的自我の意識的表明と見なされようとも、哲学的論証の場面においては単純に首肯されうるものではない。とりあえず要点のみを摘記してみよう。デカルトの自我存在の確実性の論証は自己意識の反省性、すなわち自我とは自己自身とは異なるなにかを意識することによって自己自身を意識するという機制を基調として⁽⁴⁾いる。ここからデカルトにおいては、唯一ただ思惟そのものあるいはそこにおいて思惟する自我(A)を、これとは別の自我(B)が思惟することによってはじめて己れの存在を確認する建前となる。だがこうして存在するとされる自我(B)は、実はそれ自身思惟された自我(A)によって思惟されたものであるから、その存在は、己れを思惟する自我(A)の存在が確認されなければ、確認されたことにはならない。このようにデカルトの論証は二重の自我の循環的な相互依存という構造、すなわち自己関係性に陥るのであり、自我の存在の確実性は宙に浮いたままなのである。ところでデカルトの自我の存在証明を誤謬推理として拒斥したカントは、あらゆる自己意識の根底に存するものとして「私は考える

Ich denke」という純粹統覚あるいは根源的統覚を想定することによって自我の實在を説きながら、その認識不可能性を主張する。すなわち彼は経験的自我をカテゴリーを適用する認識主観としつつも、自我そのものあるいは先験的主観をカテゴリーが適用される認識対象となしえない所以を次のように言う。「カテゴリーを思惟するためには、カテゴリーの〔適用〕主観は自分の純粹な自己意識を基礎としなければならないが、この自己意識こそ説明されていなければならない当のものなのである⁽⁵⁾。カントの趣意は、カテゴリーが純粹自己意識に発するものであるかぎり、それは経験的自我によって思惟されえず、したがって自我そのものにも適用されえないというものである。だが当然ここにも認識されえないにもかかわらず存在すると言われるものがあり、しかもそれが認識するものの存在あるいは認識可能性一般を保証するという自己関係性が指摘されうる。

フィヒテが一七九四年の『全知識学の基礎』において試みた自我の「事行〔Tathandlung〕」により「可分的自我」と「可分的非我」との統合としての絶対的自我を定立しようとする構想は、デカルトやカントによって設定された自己関係性を突破するためのものであったとみてよい⁽⁶⁾。とはいえ「自我は自我に同等たるべしに終る⁽⁷⁾」というヘーゲルの指摘を引くまでもなく、フィヒテにおいても自我の自己同一性は「努力〔Streben〕の目標として定立されるだけで、その論証は未達成に終っている。だがここで確認しておかなければならないことは、フィヒテの自我もまた自己意識を基礎としてい⁽⁸⁾ることである。すなわち彼は絶対的自我が意識を存立せしめることを主張しつつも次のように言う。「自我は、それが自己を意識しているかぎり、唯そのかぎりにおいてのみ存在するのである⁽⁸⁾。更に彼は『知識学への第二序論』（一七九七年）でより明確に意識と自己意識との関係について語る。「自己意識なくしては一般に如何なる意識もありえない⁽⁹⁾」。要するに近代哲学の主たる流れは、意識よりも自己意識を重視しつつ自我の存在とその認識を問題化したと言⁽¹⁰⁾える。

さてヘーゲルもまた自我の存在およびその認識を自己の哲学の課題としたことは、『現象学』の目標が「魂が本来己れ自身において何であるかの知⁽⁵⁵⁾」に到達すること、あるいは「自我は自我である」の現成とされていることから明らかである。だが彼が当該問題に近代哲学とは異なる視角から取り組んだことは、次の「絶対知」の規定を介して窺知される。「絶対知は自己意識の純粹な対自存在である。すなわち絶対知はこの自我であって他の如何なる自我でもないが、同時に直接的に媒介されている、あるいは止揚された普遍的自我なのである⁽⁴²⁸⁾。すなわちこの絶対知の規定は、ヘーゲルが近代哲学の伝統に棹さすかの如き「自己意識にとってその本質であり、絶対的対象であるものは自我

である」(428)という立場に立ちつつも、近代哲学が定位する自己意識が「純粋な自己意識」(38)「直接的自己意識」(112)であり、その本質および対象が「純粋な区別のない自我」(108)「単純な自我」(112)でしかないことを批判的に把え返すことから定立されているのである。それではヘーゲル自身自己意識および自我をいかなるものと了解するのか。まず自己意識了解の検討から始めることにしよう。

ヘーゲルの自己意識了解の根幹は、自己意識を(対象)意識から分離した自存的なものとはしないことである。すなわち彼は旧来の意識了解に對して自己の立場を端的に次のように表明する。「対象的事物については己れ自身との対立において、そして己れ自身については対象的事物との対立において知るといふ意識の立場は、学にとっては他者である」(23)。このようにヘーゲルは対象物についての知としての対象意識、自己自身についての知としての自己意識という伝統的区分を斥け、意識を対象意識と自己意識との統一態として再措定する。「他者ないし対象一般の意識は、もちろんそれ自身必然的に自己意識であり、己れのうちに還帰してあるもの Reflektivsein in sich、他者存在のうちに自己自身を意識するものである」(101f)。対象意識と自己意識の合一が成立する機制の検討は後程行なうが、そのためにもここではこのようなヘーゲルの意識了解が近代的意識論の隘路を見定め、意識は何ものかについての意識であるという意識の志向性 Intentionalität に定位するものであることが確認されなければならない。周知の如く近代哲学は所謂「主観—客観」図式に相即するかたちでその意識了解を「対象自体—意識内容—意識作用」という構図の上で展開してきた⁽¹¹⁾。すなわち概括的に言えば、客観的外界と主観的内界との二元的分断を施した上で、外界における対象に對して、感性あるいは知性の作用によって、内界に「心像」が対応して存在している状態が近代における意識の構造了解である。因みに自己意識の反省性もこれと同趣の構図になっている。だがこうした意識了解においては、プラトンにおけるイデアとそれを分有する具体的個物との関係の問題と同趣の、原像としての対象と模像としての内容との合致問題が生じる。ヘーゲルが『現象学』緒論の冒頭において認識を「道具」や「媒体」とみる見解を否定しているのも、こうした近代的意識論のアポリアを対自化するることによってであった (vgl. 53f.)⁽¹²⁾。これに對してヘーゲル自身意識の志向性に着目し、所謂「意識内容」を否認する形で意識を作用的能知と对象的所知との二項目関係として把えていることは、「意識はあるものを知る」(60)あるいは「精神の直接的な定在である意識は、知ることおよびこれに對して否定的な対象性という二つの契機をもつてゐる」(29)と述べてゐることから確認しうる。

それではヘーゲルは自己意識そのものをどのように把握するのか。ヘーゲルの自己意識了解は、既述の如く意識の志向性にに基づき、次の如く

表明される。「意識は一方では対象の意識であるとともに、他方では自己自身についての意識でもある。すなわち意識にとって真なるものであるところのものの意識であるとともに、この真なるものについて己れが知っていることの意識でもある」(59)。つまりヘーゲルは意識がある対象について知るといふ事態には、意識の志向的性格からして所知、すなわちあるものまたは対象が意識にとって自体(真)であることという契機と能知、すなわち知ることまたは対象が意識に対して存在していることという契機が具わっていると見る立場から、意識は自体とこの自体の意識にとつての存在という二つの対象を同時に持つとする。ここから彼は意識と後者、すなわち自体が意識にとつて存在することとの関係を「意識が第一の対象(自体)について知ることの現前 Vorstellung」「意識の自己自身への還帰 die Reflexion des Bewusstseins in sich selbst」(60)と把握し、これを自己意識と規定する。要するにヘーゲルはある対象を意識することは、単に意識野に対象が存在することによってではなく、このこと自身が覚識されることによってはじめて現成するという意識把握から対象意識と自己意識の合一を説くのである。こうしてヘーゲルは一方では対象をあくまでもその都度の意識にとつての即自存在とすることによって「知的直観」に定位することを回避する。もう一方で彼は自己意識を「意識が私に属していることの意識」とするのではなく、「対象が意識に対して存在していることの意識」と把握することによって、経験的意識野を包越する先験的意識ないし先験的自我を導出する先行者の構案を斥けるのである。(但しヘーゲルは自己意識という語を意識としての自己意識と、これを規定的存在様式とする主体との双方に用いている。)

次に問題となるのはヘーゲルの自我把握である。ここでは自我の存在了解のみに注視しよう。さてヘーゲルは自我の原理的規定を「自我は関係 Beziehung の内容でありかつ関係すること Beziehen そのものである」(103)と式述する。この規定の含意は、彼が自我を伝統的自我概念に従うかのように「己れ自身と同じ實在」(98)と把握し、その内実を次のように説明しているところから知れる。「私が私を私自身から区別するが、区別しながら、この区別されたものが区別されていないことが無媒介に私に対してある」(101)。ヘーゲルは自我のこうしたあり方を、自己同一とこれが二分して生ずる不同ないし対立との統一態という意味での「単純な無限性」あるいは「絶対概念」(99)とも把握するが、こうした意味での「無限性」が謂うところの関係の内容あるいは関係することである。

ではこの自我規定の内実はいかなるものか。ヘーゲルの自我規定のみに着目するなら、そこには近代哲学が展開した所知的自我と能知的自我との自己関係性の一般的定式化があるだけかのように看ぜられる⁽¹⁴⁾。だがヘーゲルが自己の自我把握を近代哲学の基調に対する批判として展開し

ていることは、消極的ではあれ、彼が「自我は自我である」という観念論において対象とされる自我を「ほかにどんな他者も存在しない」という意識を伴った対象」(133)と規定した上で、この観念論における無媒介的理性をまだ自己を概念的に把握していないものと批判していることから知れる(Vgl. 133)。一言で言えば、ここでヘーゲルは他者と隔絶した、点的な「この私」という伝統的自我了解を斥けようとしているのである。だがより積極的にヘーゲルの自我了解を把え返すための手がかりは、彼が自我を基底的には「絶対的媒介態」(108)である「欲望」(107)主体として定立していることから得られる。すなわちヘーゲルは自我を(1)「生命過程あるいは類として」存在する自立性」(112)、(2)「欲望の対象であるところの物としての物」(113)、(3)労働主体である「自己意識としての対象」(108)という三者に媒介された存在とみるのであり、こうした観点から彼は自我をこれら三者との、個別的にもまた総体的にも成立する関係として把えるのである。だがこの関係の中で同時に自我は生殖・労働・相互行為を通じて三者を媒介しかえすのであり、ヘーゲルがいう関係としての自我はこのような被媒介―媒介の統一態にはかならない。この意味においてヘーゲルが自我を実践的存在として、近代哲学とは異なる境域において把握していることが確認されるのである。

以上とりあえず自己意識および自我の存在了解に即してヘーゲルの近代哲学に対する対質を確認した。しかしヘーゲルの自我論の内実を完全に照明するためには自我の存在了解を支える彼の哲学的構制の基底にまで遡及することが必要となる。

二 絶対的現実の認識と問題構制の転換

〈愛知〉ではなくして「現実的な知」(11)としての哲学を実現するための「知の境地」(30)を切り拓くことをヘーゲルは『精神現象学』の課題としたが、この課題そのものは「実体 Substanz は本質的に主体であること」(22)あるいは「精神が自分が何であるかを知ること」(425)の実現によって達成される構図になっている。しかし、「精神」の内実の把え返しはひとまずさておき、ここで止目すべきことは、ヘーゲルの課題定立が、彼自身哲学の境地と内容を「現実的なもの」(34)としていたことからも明らかな如く、自我をも含めた「絶対的現実の認識」(17)を志向するところに出立していることである。以下この課題達成の枢軸を成す存在と思维の関係および実体―属性体制の了解を検討し、そこから導出されるヘーゲルの自我把握の特質を対自化することにした。

ヘーゲルが認識の対象として定立した真実に現実的なものとは「生ける実体」(28)であるが、これはまた「自己自身を定立するもの」「その概念における定在」(34)でもある。ここから明らかになるのは、ヘーゲルの真の課題意識が存在と思惟との関係に関する了解の更新に存することである。なぜなら、彼が現実的なものの把握における非現実的なものの媒介的意義を「具体的なものが己れを分解して非現実的なものとする」こと、こうすることによってのみそれは自分で運動するものである(27)という形で容認しながらも、この分解のはたらきをなすものと思惟作用としての悟性、その所産を「固定的な限定的な諸思想」(28)とし、これらの止揚によって諸思想の流動化が生起することを説いているように、ヘーゲルは旧来の存在と思惟との関係把握を克服することによって、現実的なものの把握が可能となるとみているからである。それではヘーゲルは旧来の存在と思惟との関係了解をどのように把え返すのか。まず彼は思惟を次のように規定する。「悟性とは思惟することであり、純粹自我一般である」(26)。しかるにヘーゲルによれば、一つの定在を他の定在から区別する「質」(39)こそ「自我という否定的なもの」の威力あるいは純粹な現実態」(38)を成立の実体とし、己れが定在するための境位としていたのであり、この故に「定在は本質的に思惟されたもの Gedanke である」(39)。このようにヘーゲルは「非現実的なもの」と悟性との連関を「存在と思惟との同一性」(ebd.)と把え返す。それ故にはある定在の存立ないし実体としての「自己同一性」(ebd.)を「否定性」(40)と規定するとともに「純粹抽象」(39)とも規定する。現実的なものが「運動するもの」(27)であるかぎり、「己れ自身との単一態」(39)としての自己同一性は「固定的定在」(40)でしかないからである。伝統的自我概念が「単純な自我」の概念とされるのも、こうした意味においてである。

これに対してヘーゲルは現実的なもの、すなわち生ける実体を、単純なものを二分化・二重化しながら、同時にこうして生じた相違対立を再度否定するものと規定する(vgl. 18)。したがって現実的なものが己れの「否定性」としてとる定在は、「己れにとっての他者」(38)であり、こうした他者からの自己内還帰もまた「否定性」であり、それは「限定された単純態の生成」(ebd.)を意味する。だがここで注意すべきことは、ヘーゲルがこうした二重の否定性を離散的なものではなく、同時的なものとするところである。こうした事態における存在と思惟との関係把握は、対象と意識との関係に関する次の叙述のうちに見うる。「我々にとって Für uns こそ「無制約的普遍者という」対象は、意識がこの対象のうちに組み込まれるという仕方での意識の運動によって生成したのであり、「意識と対象という」両側面における還帰は同一のものであり、換言すればただ一つでしかないのである」(82)。つまりヘーゲルは存在と思惟との関係を協働的〈所知—能知〉二項の反転的相互媒介の相において把える。

ここからヘーゲルは自己自身の思惟の概念をそれ自身としては「自我であると同時に即自存在の意味をも併せもつ自我として自分にとって対象であること」「対象的实在がこの「対象的实在に對してある」意識の対自存在である意義をもつという仕方での实在に關係すること」(116)と規定するのである。因みに彼が言う弁証法は、こうした思惟と存在との關係としての現実的なものの悟性的思惟を介した把え返しにはかならない。

次に配視すべきことは、このような存在と思惟との關係把握の更新が、それ自身として説かれているのではなく、「実体の閉鎖態 *Verschlossenheit*」(12)を開披すべきことを主張し、実体を本質的に主体と規定していることから知れるように、ヘーゲルが存在了解としては自存的存在者を実体とする伝統的存在了解ではなく、存在者を關係において把える新たな見地に定位することから説かれていることである。

デカルトの「存在するためには他の如何なるものも必要としない、というふう⁽¹⁵⁾に存在するもの」、あるいはカントの「一切の変易するもの」の基体としての常住不変なもの⁽¹⁶⁾という規定を引くまでもなく、伝統的に実体は、非本質的な属性なり性質なりとは存在的に截断された究極的存在者と思念されてきた。然るにヘーゲルはこのように解された実体を「運動もせず諸属性を担っているところの静止した基体 *Substrat*」(43)とし、これに対して自らの把握する実体を「生ける実体」、すなわち属性を非本質的なものとするのではない「自分の属性のうちにおいてもやはり自分のうちへと還帰しているかぎりの実体」(95)として呈示する。しかしここにおいて格別留意すべきは、ヘーゲルにおいて実体が「己れ⁽¹⁷⁾の他となることを己れ自身と媒介すること」(18)とも規定されていることは、実体に独在性、属性に付属性をそれぞれに固有な質として割りふる旧来の了解が受容されていないだけではなく、実体(＝基体)と属性とを存在的に截断する了解そのものが斥けられていることを意味しているということである。まずヘーゲルが実体とその他在としての属性をそれぞれ自存的なものとし⁽¹⁸⁾ないことは、彼自身およそ限定的なものが他の諸物と対立したものと⁽¹⁹⁾して対自的に存在する一者であるのは、ただ他物との關係に立たないかぎりでの抽象態にすぎないとして次のように言うことから立言しうる。「絶対的性格そのものとその対立とによって物は他物に關係し、本質的にただこのように關係すること *Verhalten* である。しかし關係 *Verhältnis* とは物の自立性の否定であって、物はむしろその本質的性質によって没落する」(78)。このように他物との連関に立つ物一般に自存性を認めないヘーゲルの見解が実体と属性を標とするものであることは、自己内還帰を属性のうちにおいてなす実体の構案のうち⁽²⁰⁾に看取しうるのである。ところで次にヘーゲルが実体の属性内における自己内還帰を説いた所以は、実体と属性を存在的に截断する旧来の了解を次のような視角から斥けたからである。「區別された両者が共に存立し、それぞれ自己によって存在し、しかも自己によって互いに対立した

ものとして存在すること、このことは両者が各自に自分自身の正反対であること、すなわち両者が各自に己れの他者を自分に具え、そしてただ一つの統一であることを意味しているのである」(96)。ヘーゲルはあらゆるものを他者との相互的包括―被包括態と捉えるのであり、実体と属性とても例外とはしない。

このようなヘーゲルの実体把握を存在観という視角から再措定するならば、あらゆる事物の自存性を否定し、彼が言うところの「関係」を第一義的なものとするという意味において関係主義的存在了解が採られていると言えるのである。すなわちヘーゲルの存在了解が項に先立つ関係の第一次性に定位するものであることは、「関係」が「統一」と言い換えられる形で、主体と客体との統一、また有限と無限と、存在と思惟との統一などという表現のもつ不適切さが次のように述べられているところからも知れる。「主体と客体等々は、それがそれらの統一の外にない」としてあるところのものを意味し、したがって統一のうちにおいては、表現が言表しているものとしては理解されていない」(97)。自存的な主体なりが先にあって外的に統一がなされるのではなく、実は統一が先にあって主体なり客体なりはあくまでその契機にすぎないというのがヘーゲルの趣意である。こうした存在了解は、彼が力とその発現との関係を論ずるにあたって、媒語を推理的連結の両極(力とその発現)を統一するものとするにせよ、統一としての媒語の方がむしろ先なるものであり、両極はこの統一が「分解することによってはじめて生ずる契機」としていることから窺知される(Verl. 84f.)。こうしてヘーゲルは如何なる事物も他のあらゆる事物との関係において捉え返すのであり、「対象は全体としては推理的連結である」(423)ということになる。この意味においてヘーゲル自身のいう実体とはまさに〈関係〉にはかならないのであり、自我が問題にされるのもまたそうした視角からである。

以上の問題構制の転換を確認するなら、ヘーゲルの自我の原理的規定の内容理解が可能となるとともに、彼の自我把握の特質を消極的な形ではあれ、(1)自我を意識に縮減することの排却、(2)自我の有する意識を各私的なものとすることの拒斥(3)先験的自我なるものを想定することの否定、とまとめることができることになる。以下これらについて簡単に言及してみよう。

ヘーゲル自我把握の第一の特質は、身心二元論に定位して自我を究極的には意識に縮減する旧来の了解を排却していることである。ヘーゲルが自我を意識主体に限局するのではないことは、「自」は物 Ding である」(191)あるいは「自我の存在は一つの物である」(423)という所謂無限判断に端的に表明されている。こうした自我把握は一見奇異な印象を与えるにせよ、それが彼の哲学の基幹を成すものであることは、それ

自身カントおよびフィヒテの観念論に「相互に矛盾した二つの意義」(136)を見出すことから発出していることから了解される。すなわちヘーゲルはカント、フィヒテの両者において純粹意識あるいは「統覚の統一」があらゆる実在であるという思想と物、すなわち外部からの衝突ないし感性的な感覚と表象とが純粹意識と同等の実在性をもつという思想とが総合されずに、ただ「統覚の統一」のみが知の真とされるといふ思惟の不徹底を見咎めるのである。ここからヘーゲルは認識を「唯一の不動な形式」(17)すなわちカテゴリーが素材に外的にあてがわれることとするカントの見解に対して、「ものごとの内的な生命とこの生命の定在の自己運動」(37)とする見解を対置する。一言で言えばヘーゲルは存在するものの本性を「自分の存在において概念であること」(40)と把握することによって認識を「概念の自己運動」(48)と規定する。ただこの際看過してならないことは、ヘーゲルが言う概念はカテゴリーでもあるが、それは「知ることと知ることの対象とが同一であるということ」(296)あるいは「本質でありつつ『意識の対象性の形式である』定在でもあるところのもの」(427f.)を内容とするものであり、通常解される如き単なる共通表象ではない。こうした認識構想のもつ意義に絶対的に言及することは、ここでは割愛せざるをえないが、その一端だけ挙げれば、具体的に存在するものはすべて認識過程に相應の位置を与えられるということになる。自我論という場面で言えば、ヘーゲルが、自我が物であるという無限判断をそれ自身として妥当性を有する持続的命題と受取ることを厳しく斥けつつも (vgl. 192) 自我に「物たること Dingheit の形式」(198)を付与したことは、彼が自我を意識領域に限局せず、身体的自我という視角に定位して了解していることを意味しているのである。

ところでヘーゲルの自我把握の第二の特質は、ヘーゲルが自我の有する意識を常に「私の意識」とする意識の各私性という近代哲学の大前提を拒斥することである。抑々ヘーゲルは自我なるものを皮膚的境界内部の個別性と同一視する通念そのものを肯定しない。彼は言う。「自我は他者に対立して自我自身であると同時に、この他者を超えて包みもしており、したがって他者は自我にとってまた自我なのである」(103)。ヘーゲルは無媒介的に「我々である我々」(108)を前提するのではないが、彼が自己を「個別者」(111)としてのみ看する単純な自我を抽象的とするのは、「快楽と必然性」という項が典型的に描写しているように、他者との関係の中で自己を外化しつつ「己れにとって絶対的に疎遠な実在」(201)を自己自身の本質として知ることを自我の必然的存在様態と把握するからである。自我のあり方がこのように把握されるるとき、自我の覚識、すなわち人称的分極化そのものが自体的に存立するのではないことが論定される。つまりヘーゲルは言う。「一つの自

己意識が一つの自己意識に対して存在する。こうなって初めて自己意識が実際に存在する」(108)。自己意識生成のプロセスをこのように把握するところからヘーゲルは個人の意識が決して個別的なものにとどまりえず、「普遍的なもの」(202)たらざるをえないとし、更には「すべての人々の普遍的な自己意識」(381)が存在することを説くにいたるのである。ここにヘーゲルが意識の各私性というドグマを斥けていることを確言できるのである。

最後に自我把握の第三の特質としてヘーゲルが先験的自我なるものの実在を想定しないことは、彼が神を唯一の実体とするスピノザの実体規定に対する批判の正当性を容認しつつも、この思惟としての思惟のみを実体とする見解もスピノザ同様「区別もされていない実体性」(108)を立脚点とするものとして否定するところから知れる。改めて想起を求めらるまでもなく近代哲学は思惟を介して自我の実体性を論定してきた。デカルトにおいて「私〔自我〕は一つの実体」であるが、それは「この〈私〉というものが思惟を本性とするが故に「私をして私たらしめるところの精神」だからである。⁽¹⁷⁾カントも究極的には自我を実体とすることは、主観の同一性とは区別される人格の同一性によって、「主観自身の実体」が思惟する存在者としての状態のあらゆる変化の中にあっても常に同一であることの意識が理解される⁽¹⁸⁾と説明していることから知れる。これらに対するヘーゲル自身の自我了解は既述の如く関係に定位するものであるが、それ自身先験的自我を前提するものでないことは、自我の現実態としての自己に関する次の叙述のうちに見られる。「己れのうちに戻帰したものこそまさに自己 Selbst であり、そして自己とは己れ自身に關係する相等性であり、単純態である」(200)。すなわち既にみた如くヘーゲルにとって自我とは意識と身体、更には他の実在との統合態にはかならず、したがって彼が実体―屬性体制を關係を基軸として把え返したことは、意識論において反省を介して所知的自我に対する能知的自我を括り出すことを斥けたことと相俟って、經驗的自我を屬性とし、超越論的自我を実体とする旧来の自我理解を否定したことを意味しているのである。⁽¹⁹⁾ではこうした自我把握に基づくととき、自我の自己認識あるいは自己知は如何なる機制と内実を有することになるのか。これが次に検討されるべき主題である。

三 協働連関としての精神とその自己認識

端的に言ってヘーゲルにおいて自我の自己認識あるいは自己知は、絶対知において達成される構図になっている。だが絶対知としての自我の

自己知は、個別的自我のそれではなく、精神のそれである。すなわちヘーゲルは言う。「絶対知は自分を精神の形態において知るところの精神であり、換言すれば概念的に把握するところの知である」(427)。再確認するまでもなくヘーゲルの哲学の原理は精神である。然るに旧来の研究においては精神に関するヘーゲルの叙述がただ復唱されるだけで、その内実を把え返すことはなされてこなかったと言っても過言ではない。⁽²⁰⁾それ故以下では精神の概念の内実を問うことから始め、ヘーゲルの自我認識の本来的意想を解明することを試みる。

結論的に言ってヘーゲルが言う精神とは、諸個人が自然をも対象として相互に働きかけ、働きかけられている動的様態という意味での相互主観的な協働連関にはかならない。絶対知の解明は、このことの対自化から始められなければならない。

ヘーゲルの「精神」の内実を把え返すためには、まず第一にそれが通念的な心的ないし非物質的なもののみを意味するのではないことを確認しなければならぬ。さてヘーゲルが精神を主体たる実体としたことは、「実体は一般的に精神である」(32)「精神は実体である」(239)と書かれていることから明らかである。その精神そのものは一般的には「己れの定在において自己自身に対して自己自身に還帰している対象」(32)あるいは「己れにとって他者、すなわち己れの自己の対象となりながらも、この他的存在を止揚する運動」(39)と規定される。ヘーゲル固有の実体概念のわかりにくさも相俟って、精神はきわめて観念的かつ神秘的な概念として映ずるにせよ、その本来的意義を「内なるものであるのではなく、現実的なものであること」(410)と規定し、契機として「内面性と定在」(375)を挙げているように、ヘーゲル自身その内実を伝統的あるいは通念的表象と直接的に同一とするのではない。しかし更にここで確認すべきことは、ヘーゲルが精神を「運動の主体」であると同時に「この主体が通り抜けていく実体」(419)とするにせよ、こうした精神の様態規定は、神の実在とその受肉という神学的教義の直接的肯定を含蓄するのではないことである。ヘーゲルが啓示宗教を直接的に自己の哲学的原理とするのではないことは、彼が精神の本質の言表という点において宗教の内容が学に先立つこともあることを容認しつつも、精神が精神たるのは、宗教に固有な「表象」が克服され、「対象性の形式」が解消される場合としていふことから知れる(Vgl. 368)。端的に言ってヘーゲルは宗教が現実世界を超越してそれ自身で成立展開しうるものとは把えない。すなわち彼は「世界における精神と自分が精神であることを意識している精神、言い換えると宗教における精神とは同一である」(364)とする立場から、宗教の自律性を否認する意味をも込めつつ「現実と宗教との両者にまたがる一つの精神」(365)を本来の現実性をもつ

「全体的精神」(ebd.)としているのである。

それではより積極的に「内面性と定在」という二契機に即して精神の概念の内実を把え返すことにしよう。ヘーゲルが一般的に内面性、すなわち目的や意図をもった人間の主体的活動が定在すなわち対象的な「物たることの形式」をとるものとしたことは、個別者の労働を「己れを物となすこと das sich zum Dinge Machen」(195)と規定していることから知れる。しかしここで留意すべきことは、彼が各自異なる目的や意図を有する諸主体相互の活動もまたそれ自身一つの定在として対象的形式をとるにすぎないことである。「現存する普遍者〔公共の秩序〕といっても、それはただ万人の万人に対する普遍的な抵抗であり、万人の万人に対する戦いであるにすぎない」(207)。このようにヘーゲルは人間主体相互の動的関係がそれ自身とは異なる対象的形態をとるという意味での物象化を人間社会の基底的存在様式とするのであり、このようにして成立する定在のうちに「自己意識が他の自己意識との統一を自覚していること」(111)の対自態の述定的概念が精神にはかならない。このことはヘーゲルが精神を「普遍的な自己同一的な実在」(339)、すなわちすべての人々の行為の根底・出発点であり、かつ目的・目標であるとしながら、次のようなコメントを加えていることから知れる。「しかしこのように自体である実体も、またすべての人々および各々の人の行為によって、彼らの統一性と相等性として産出される普遍的な作品 *Werk* でもある」(ebd.)。ヘーゲルにおいては宗教といえどもこうした意味での精神ではない。

しかしこのようにみるとき実体たる精神が主体として運動するとは如何なる謂であるのか。実はヘーゲルは精神を実体とするにせよ、前節で見た如くそれ自身を独立した自存的主体とするのではなく、したがってその運動をもその都度既成態として現存する諸個人の関係態を与件としてつづこれ自身を相互に働きかけ合うことによって改編・改作する人間諸主体の活動の過程とする。このことは彼が精神を人間の活動という意味での「自己の運動」として次のように説明していることから論定される。「自己は自分自身を外化し、自分を実体のうちへ沈めるが、それでいて同時に主体として実体から出て自分のうちへと還帰してしまっており、実体を対象とし、内容にすると同時にこの自己は対象性と内容から区別されてあることを止揚しするものである」(431)。すなわちヘーゲルによれば自己が実体から自らの内面性へ退く第一の還帰は、一方において「純粹自我」を、他方に対象化された自己、すなわち実体をそれぞれ定在として存立せしむるにせよ、それらは限定態であるが故に同時にそれら自身において自己を否定し、単純な実体のうちに沈み込んで行く運動である。しかしまたこの運動自身は、自己自身の外化であり、新た

な対象性と内容が実体となる過程であることを意味する。「単純な実体は「こうして」はじめて否定態と運動として主体である」(ebd.)。このようにヘーゲルは精神が主体である所以を、あくまでも実体を境位としつつ自己に還帰しながら再度実体に帰入する被投的投企としての自己の活動に求めているのである。それ故以上の検討を通じて言いうることは、ヘーゲルが言う精神とは、それ自身の編成様態の変容をも含む人間相互の間主体的な協働連関であるということである。

このように精神の内実を把え返すことから帰結されことは、ヘーゲルが絶対知において展開している自我の自己認識の内容が、自我とは歴史的な社会状況に媒介されつつ協働実践的に形成される共同現存在であるということである。なぜなら絶対知の内容は、個別的な自我が同時にまた対自的に「普遍的な自我」(428)でもあることによって「自我が自分の他の存在のうちにおいても自分自身のもとにあること」(ebd.)、すなわち自らが精神であることが自我自身に自覚されていることであるが、ここには自他双方が個別的自我でありながら同時に普遍的自我でもあるという相互承認の実現が絶対的前提であること、そして絶対知そのものが「精神が現実の歴史として為しとげる労働」(430)に媒介されていることが語られているからである。以下この点について若干の討究を試みよう。

今絶対知の形式的規定を再確認するなら、それは「純粹な知ること」「真実態における概念すなわち自分の外化との統一における概念」(426)である。だがヘーゲルは究極的には絶対知を複数の自我の間に自我 \parallel 自我の知、すなわち「一方はこの純粹に個別的な自己について知ること、他方は普遍的な自己について知ること」(425)が実現されている事態とする。こうした絶対知の構案をまず自我の自己認識の成立機制という視角から一般的に検討するなら、その顕著な特徴は個別的自我が直接的に自己を知あるいは認識の対象となしうるとする立場に立たないことである。言うまでもなくこのような仕方での自己知のテーマ化はヘーゲルの自我の存在了解に基づく。あえて今一度確認するならヘーゲルは自我なるものを自存視するのではなく、他の自我があってはじめて自我がありうることを、自他を推理的二極に見立てて次のように説く。「各極は他極にとって媒語であり、この媒語を介して各極は己れ自身との媒介的関係に入り、また己れ自身と推理的に連結する。そして各極は己れにとっても他極にとっても無媒介に自分だけで存在する実在であるが、同時にこの実在が自分だけで存在するのは、ただこうした媒介を介することによってのみそうなのである」(110)。したがってこうした在り方をする自我が自己を知り、認識するということは、ヘーゲルの観点からは相対立する自我がそれぞれ同時に他の自我を介して己れを知り、自己の知の内容が真であることを他によって承認されることに

よって初めて可能となる。ここでは他者は自己を映す鏡であるだけでなく、自己を視る眼でさえある。したがって元来知ることが「絶対的的存在のうちにおいて純粹に自己を認識すること」(22)と定式化される所以でもあるが、各自が自己を否定し他を肯定することを以て自己を肯定する相互承認が成就してなくては、ヘーゲルにおいて自己知そのものが成立しえないのである。この意味においてヘーゲルにおける自己知あるいは自己認識の構想は、自我の共同現存在性およびこれに規定された、相互的な他者的視座への脱自的超越を前提とした知の間主体性を内包するものである。

しかし、更にここにおいて内容面に関して留意すべきことは、ヘーゲルにおいて絶対知が一般的な相互承認を介した自我の自己知として構築されているのではないことである。すなわちヘーゲルが現実の歴史を「精神の労働」と規定したことは、その表現の観念性ともかく、彼自身絶対知を単なる精神の歩みの回顧としてではなく、まさに具体的内実を有する「一つの新しい世界にして精神の一つの新しい形態」(23)として構想したことを示している。なぜならヘーゲルは現実の歴史を「精神の国」の継起、つまり精神が交代しながら、各々の精神が先行する精神から「世界の国」を受け継ぎ、それを保存しかつ一段高い形式に高めるといふ仕方での継起と把握した上で、絶対知成立のメルクマールを「この自分のうちに存在するところの自我を否定すること」(ed.)、すなわち伝統的実体概念に定位した自我の近代的定在形態の克服としているからである。抑々ヘーゲルがその都度「世界の国」において自我及び承認の定在形態が異なることを前提了解としていることは、彼がローマ的「法状態」における人格性に関して「承認されて存在すること」を自我の実体性としながら、次のように言うことから明らかである。「しかしこの実体性は、「人倫の場合とは違って」抽象的な普遍性である。なぜならこの実体性的内容は、冷酷なこの自己であって「人倫におけるように」実体のうちに溶けこんでいる自己ではないからである」(21)。このかぎりヘーゲルは自我の定在形態の歴史的社会的被拘束性を視野に収めつつ、個別性と普遍性とが相即した新しい自我の定在形態が協働的实践を介して新しい「世界の国」において生起することを眺望している。すなわち「この自分のうちに存在するところの自我を否定すること」そのことは「各々の自我が自分を止揚するという外化」(24)、すなわち真の相互承認の現成であり、ヘーゲルはそれによってのみ「自分を精神の形態において知るところの精神」あるいは「我々なる我、我なる我々」が現実化することを展望しているのである。

以上の検討を通じて言えることは、ヘーゲルが自我を実践的協働を介して形成される共同現存在と把握し、自我の自己認識を自我相互の間主

体的な実践的検証によって成立する共同現存在性の覚識として定立したといふことである。⁽²²⁾

四 ヘーゲル自我論の哲学的準位

前節まででヘーゲルの自我論の要諦を対自化した。ここではヘーゲル自我論の哲学的意義に関して三点のみに限って若干の討究を試みる。

まず第一に挙げうるヘーゲル自我論の哲学的意義は、自我の存在と認識に関する自己関係性が理論的次元においては疑似問題 Scheinproblem であることを闡明した点にある。自我の自己関係性が生ずる抑々の源泉は、一つには意識の反省性に定位し、〈主観―客観〉図式を無批判的に前提した上で反省する能知的自我と反省される所知的自我とを存在的に截断すること、もう一つには伝統的実体―属性体制に立脚して能知的自我を不可知の実体として先験的自我に、所知的自我を可知的属性として経験的自我に割り振ること、この二つのドクサに存する。これに対してヘーゲルは、まず自我の自己関係性が発生する抑々の淵源たる主観―客観図式ならびにこれとセットになっている意識理論を斥けることから出発した。すなわち彼は意識の二契機を知ることおよびその対象として把え返し、〈能知―所知〉という二項図式に定位することによって知の活動を「内容の内在的自己」「他在においても純粹に自己と同一であること」(A)と規定する。一般化して言えばヘーゲルは意識を空間分離的な〈主観―客観〉ではなく、〈能知的所知||所知的能知〉の相において把えるのであって、このことの事態的表現が近代的意識理論が定位する「反省」に対する「自己内還帰」なのである。このような意識把握にあっては自己意識は意識野の全面を覆包していることの覚識なのであって、それによって自我が現前化され、所知的自我に対する能知的自我が析出される体ものではない。したがってまたヘーゲルは能知的自我と所知的自我とを実体―属性体制に依拠して先験的自我と経験的自我とに振り分けるといふ構図そのものを悖理として斥けるのであって、抑近代哲学流の自我の自己関係性は彼においては成立しない。翻ってヘーゲルが自我の原理的規定とした〈関係〉とは、自存的自我と意識の反省性とは無批判的に前提されることによって生じる自己関係性ではなく、非我および他の自我との相互媒介的な反照関係なのである。因みに自己関係性を回避する一つの方途として説かれるのは知性と事物、知と対象とを認識の概念の最も基本的な契機とすることである。⁽²³⁾だがこの知性と事物との適合理論そのものが自己関係性を免れえないことは、予め知性が事物を知悉していなければ、自己と事物との適合が確言しえないと

いうことを指摘すれば事足りよう。⁽²⁴⁾

ヘーゲルが先験的自我なるものを想定しないことは既にみたとおりであるが、しからば旧来の自我論における中核としての先験的自我をヘーゲルは如何なるものとみるのか。ここに彼の自我論の第二の意義として指摘しうるのは先験的自我を共同主観性あるいは相互主観性として把え返していることである。言うまでもなく先験的自我は伝統的に経験的自我とその意識内容を内在化させ、包摂している実体と表象される。ヘーゲルも個別的自我を二重の相において把えるとはいえ、それは自我が個別的意識として「自分が個別的でありながら、普遍的意識が己れの存在であることを意識している」(194)という仕方においてである。すなわちヘーゲルは個体の行為が存立するという形式および内容を支えるものを「普遍的実体」(ebd.)とするにせよ、それ自身先験的自我とするのではなく、既にみた如く精神と把え返すのである。ヘーゲルが精神とするものの内実は、諸個人の協働連関であるが、ここに特記すべきは、彼が精神の生成あるいは自我の普遍化に際して言語の果たす役割に与えた意義である。「言葉は自我をその純粹態において含んでおり、ただ言葉のみが自我を、自我自身を言い表わす。(略)自我はこの自我であるが、しかし同時に普遍的自我なのである」(296)。つまりヘーゲルは協働連関としての精神において、それ自身協働的实践の産物である言語を介して諸個人が相互に働きかけあうことを通じて彼ら自身が普遍性を獲得し、普遍的意識を自己の実体とする過程が進行すると考えるのである。この意味においてヘーゲルは先験的自我を相互主観性と把え返す視座を確保しているのである。⁽²⁵⁾

さてヘーゲルの自我論を介して明示しうる第三の哲学的意義は、相互主観的真理観の定立である。ヘーゲルの真理観としては、通例真理を意識自身が具える知と実在、すなわち「概念と対象」(59)という両契機の合致とする把握が挙げられる。つまり彼の真理観は、真理を「知性と物の合致 *adaequatio intellectus et rei*」にみる伝統的なそれを継承したものとされる。⁽²⁶⁾しかしヘーゲルの真理観は伝統的真理観とは定式において一致するかに見えるにせよ、その内実においては極めて対質的である。なぜならヘーゲルにおいて真理とは一般的には実体が自己と知とを区別しながらもこの区別が止揚されることによって生ずる相等、すなわち「生成した相等 *Gleichheit*」(31)であって、自存的な知性と物が外的に一致することではないからである。より具体的にはヘーゲルの真理観は、社会的現実、すなわち流動的で普遍的な実体が定在を有しながら、同時に多数の各自独立的なものに分散し、またこれら独立的なものが各自に絶対的に自分だけの存在をもちながら単純で自立的な実体のうちに即目的にも対目的にも融合している「人倫」(194)のモデルに定位している。そこには彼が真なるものとした己れを再興する相等、すなわ

ち「他的存在のうちでありながら己れ自身のうちに還帰すること」(18)の現実性があるからである。ここから言えることは、ヘーゲルが真理問題を理論内に完結するものとはしていないということである。抑々彼が認識的世界を実践的世界の構造的契機として把握することは『現象学』執筆とほぼ同時期に記された一八〇五／六年の講義草案において理論的諸能力を扱う「知性 Intelligenz」が労働過程としても展開され、実践的諸能力の発展を扱う「意志 Wille」のうちで認識過程も展開されていることからも知れる。⁽²⁸⁾『現象学』においても認識が精神という協働的実践の場においてのみ成立するという見解は、「認識するということは、精神的に意識することである」(428)という一文のうちに如実に表明されている。結論的に言ってヘーゲルは真理を諸主体間の相互承認に還元する。すなわち彼は言う。「〔相對立せる自己意識〕兩者の各々の確信が真理であるのは、自分自身の自分だけの存在が、自分にとって自立的な対象として現われること、言い換えると〔他者としての〕対象が自分自身についてのこうした純粹な確信として現われることによってである」(111)。たしかにヘーゲルにおいて究極的には「真なるものは全体である」(19)にせよ、彼はその都度の真理を、各人の確信が他者によって承認されること、すなわち相互主観的妥当性とする真理観を定立しているのである。⁽²⁹⁾

む す び

『精神現象学』の根本モチーフがフィヒテによって定立されたテーゼ「自我は自我である」をヘーゲル自身の視座から展開しきることにあったことは『現象学』本文から容易に看取しうる。しかし本論において確認したようにヘーゲルの「自我は自我である」は近代哲学の原理としての実体的自我を排却するところから出発している。それはまた同時に彼が存在了解をはじめとする近代哲学の問題構制のドラスチックな転換を原理的次元において志向したことをも意味している。近代哲学の遺構が今なお牢固として命脈を保っている事実に鑑みれば、近代哲学はヘーゲル哲学を以て終焉したのではなく、実は逆にこれを圧殺することによって現代まで延命しえたと言いうるのである。この意味においてヘーゲル哲学が現代において尚哲学的思索の一大源泉としての意義を有することが顕揚されなければならない。とはいえ本論は自我論に即して僅かにその一端を摘記しえたにすぎず、ヘーゲル哲学の準位を現代哲学との対質において筆者なりに確定・深化する作業は、当然のことながら他日に委ねられるほかない。

使用テキストは G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, *Phänomenologie des Geistes*, Hrsg. von W. Bonsiepen u. R. Heede, Hamburg 1980 であり、引用符の後の括弧内の数字はそのページ数を示す。但し脚注は「現代思想」の頁数を示す。

- (1) Vgl. M. Heidegger, *Hegels Begriff der Erfahrung*, in: Derselbe, *Holzwege*, 5. Aufl., Frankfurt am Main 1972, S. 118, 121f., 138f.
- (2) Vgl. E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt am Main 1979, S. 27f., 50ff.
- (3) Cf. S. Shoemaker, *Self-reference and self-awareness*, in: *The Journal of Philosophy*, vol. LXV, no. 19, New York 1968, p. 563.
- (4) 藤沢 隆雄『Shoemaker, Identity, Cause, and Mind, Cambridge 1984』(註文参照) D. Henrich, *Selbstbewußtsein*, in: *Hermeneutik und Dialektik I*, Hrsg. von R. Bubner, K. Cramer u. R. Wiehl, Tübingen 1970, S. 266. U. Pothast, *Über einige Fragen der Selbstbeziehung*, Frankfurt am Main 1971, S. 18f.
- (5) Cf. R. Descartes, *Les Principes de la Philosophie*, en: *Descartes (Euvres et lettres)*, Paris 1953, p. 574.
- (6) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hrsg. von R. Schmidt, Hamburg 1956, S. 416 [B. 422].
- (7) Vgl. Henrich, op. cit., S. 280.
- (8) Vgl. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in: G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, *Jenaer kritische Schriften*, Hrsg. von H. Buchner u. O. Pöggeler, Hamburg 1968, S. 33.
- (9) J. G. Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), in: *Fichtes Werke*, Bd. 1, Hrsg. von I. H. Fichte, Berlin 1971, S. 97.
- (10) Fichte, *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, in: *Fichtes Werke*, Bd. 1, S. 466.
- (11) 『現象学』の標的の「知の直観」であることは、「すべからざる暗くなる夜」(17)をはじめとする挿論から知れる。しかし原理的にはシェリングもまた知的直観を自己意識とほぼ等置し、それによって自我を導出しつづめることは看過せざるべきではなす。「自己意識は知の全体系の光源点である」(F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* (1800), in: Schelling, *Schriften von 1799-1801*, Darmstadt 1975, S. 357.) 「自己意識のうちに思惟の主体と客体が全く同一であることは、誰に対しても自己意識の作用そのものによって明らかになれる」(「自我の概念は自己意識の作用によって完全になる。したがってこの作用の外では自我は無であり、その全実在性はこの作用のみに基づき、自我そのものはこの作用以外の何もでもない」)(*Ibid.*, S. 365f.)
- (12) 廣松渉教授『存在と意味』(一九八二年)二二五—二四二頁参照。
- (13) 拙論「哲学的問題構制の転成」『理想』一九八三年一〇月号)参照。

- (13) ヘーゲルの自己意識論は旧来の研究において十分な照明を当てられていない。ウィンターハーガーのようた『現象学』の自己意識論を無視する者もまた、ハイネクトのようたヘーゲルを単純なフイヒナの立場に還元する者もある。前者に対してはクラマー、後者に対してはローセンが対極を成すたせよ、それら自身の立論がヘーゲル理解として妥当性を有するかは尚検討するべき問題である。Vgl. E. Winterhager, Selbstbewußtsein. Eine Theorie zwischen Kant und Hegel, Bonn 1979, S. 39ff. A. Wildt, Autonomie und Anerkennung, Stuttgart 1982, S. 372f. K. Cramer, Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes, in: Der Idealismus und seine Gegenwart, Hrsg. von U. Guzzoni, B. Rang u. L. Siep, Hamburg 1976, SS. 75-100. S. Rosen, Self-consciousness and Self-knowledge in Plato and Hegel, in: Hegel-Studien, Bd. 9, SS. 109-129.
- (14) Ⅸ・ヤッカーのヘーゲル批判及びその集中する点を以下に知らせよう。Vgl. W. Becker, Hegels Phänomenologie des Geistes, Stuttgart 1971, S. 50ff.
- (15) Descartes, op. cit., p. 594.
- (16) Kant, op. cit., S. 255 [A205, B250].
- (17) Cf. Descartes, Discours de la méthode, en: Œuvre, p. 148.
- (18) Kant, op. cit., S. 383 [B408].
- (19) ヘーゲルのような自我理解は未だそれ自身として対自化されていないわけである。Cf. R. Perkins, The Constitution of the Self in Hegel's Phenomenology of Spirit and Kierkegaard's Sickness unto Death, in: Method and Speculation in Hegel's Phenomenology, ed. by M. Westphal, New Jersey 1982, p. 104.
- (20) ヘーゲルの「精神」を常識的かつ伝統的にしか把握していない文献はそれこそ枚挙に遑がない。典型的には、精神概念を主題としているドライバーの論文を挙げることができる。僅かにソロモンが精神をカントの先験的自我的発展的概念と把握しているたせよ、それ自身所謂「定在」の処理を放棄してゐるが故に真諦を迫りえづらなう。Vgl. H. Dreyer, Der Begriff Geist in der deutschen philosophie von Kant bis Hegel, Berlin 1907, SS. 78-95. R. C. Solomon, Hegel's Concept of "Geist", in: Hegel. A collection of critical essays, ed. by A. MacIntyre, London 1976, pp. 125-149.
- (21) この引用の含意に関しては後註(27)参照。
- (22) デュージングは実践的自我にヘーゲルがただ絶対知成立のための過渡的機能しか与えていないことを指摘してゐる。Vgl. K. Düsing, Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik (= Hegel-Studien / Beiheft 15), Bonn 1976, S. 194. だが、ヘーゲル自身(1)実践的自我と理論的自分を分断し、(2)絶対知が一度限りの相互承認をよって以後も現存しつづけるという立場を持っているとは見なし難い。

- (23) Vgl. Becker, op. cit., S. 46f.
- (24) ヘンリッヒ・ポタストに対して自己関係性は理論的場面において説きえないと主張する点にトゥーゲント・ハットの独自性がある。しかし、ヘーゲルへの高い評価にもかかわらず、彼にはヘーゲルの哲学的構えをそれ自身として把え返す姿勢が欠如している。Vgl. Tugendhat, op. cit., S. 145f., 312, 333.
- (25) フッサールにおいて超越論的主観性が相互主観性と把え返されるのは最晩年の所謂『危機』書においてであることと想起せよ。Vgl. E. Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Husserliana Bd. 6, 2. Aufl., Haag 1969, S. 175. ただし相互主観性問題が近代哲学の内部において自覚されていることはフッサールの指摘のとおりであるにせよ、彼はヘーゲルにおけるその展開に何ら注意を払っていない。Vgl. U. Anacker, Natur und Intersubjektivität, Frankfurt am Main 1974, SS. 110-134.
- (26) Vgl. M. Theunissen, Begriff und Realität. in: Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels, Hrsg. von R.-P. Horstmann, Frankfurt am Main 1978, SS. 325-337.
- (27) 但し人倫を「目標」としながら、ヘーゲルが古代人倫を真実態における精神とみているのではないことは、ギリシア世界において民衆と実体との統一が無媒介とされているだけでなく、実は実体そのものが「神々の掟」と「人間の掟」とに分裂し（vgl. 251-260）、また神々が人間の所産であることが把え返されなごことによって「真実の統一」すなわち自己と運命と実体との真実の統一はまだできあがっていない（397）と断言されていることから明らかである。シープのように単純にヘーゲルのうちに古代人倫の肯定しかみないとき、ヘーゲルが絶対知を「新しい精神の形態」と規定した意図は解明されることとなる。Vgl. L. Siep, Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie, Freiburg 1979, S. 259.
- (28) Hegel, Gesammelte Werke, Bd. 8, Jenaer Systementwürfe III, Hrsg. von R.-P. Horstmann, Hamburg 1976, S. 208f.
- (29) 視角はちがうにせよ、フッサール・ポタストとヘーゲルの究極的真理観を系譜的 Geltung という観念から把えよう。Vgl. R. Aschenberg, Der Wahrheitsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“, in: Die ontologische Option, Hrsg. von K. Hartmann, Berlin 1976, S. 299.

Die Gegend von Hegels Auffassung des Ichs

von Kiichirō TAKEMURA

Der allgemeinen Ansicht nach ist Hegel der Vollender der neuzeitlichen Philosophie, trotzdem wird aus der eingehenden Untersuchung über seine Auffassung des Ichs in „Phänomenologie des Geistes“ ersichtlich, daß er in Hinsicht auf die Behandlungsart von diesem Thema mit seinen Vorgängern in äußerstem Widerspruch steht. Wider alles Erwarten liegt das daran, daß Hegel kein bloße Nachfolger der neuzeitlichen Philosophie war. Bei dieser Abhandlung handelt es sich demnach darum, anhand seines Ich-Verständnisses die Differenz der philosophischen Grundverfassung zwischen Hegel und seinen Vorgängern zu skizzieren.

Es ist allgemein bekannt, daß die neuzeitliche Philosophie zu ihrer Prinzip die Evidenz des Selbstbewußtseins hatte und daraus auch die Unfragwürdigkeit des Ichs folgerte. Um mit Hegel zu reden, ist aber das, worauf sie beruht, das reine oder unmittelbare Selbstbewußtsein und das Ich darauf das einfache oder reine ununterschiedene. Hingegen begreift Hegel selbst das Selbstbewußtsein als untrennbar vom Bewußtsein und noch das Ich als den Inhalt der Beziehung und das Beziehen selbst.

Was Hegels Auffassung des Ichs als solche angeht, die engst mit der von ihm selbst vollbrachte Erneuerung des Verständnisses für das Verhältnins von Sein und Denken beziehungsweise Umsetzung des Seinsverständnisses von Substanzialismus in Relationismus zusammenhängt, so stellen sich folgende Eigentümlichkeiten heraus, die Ichheit als Leib-Ichheit ins Auge zu sehen, anstatt die auf das Bewußtseinsfeld zu reduzieren, den Inhalt des Bewußtseins weniger für jemeinig als für gemeinsam zu halten und die Wesentlichkeit des Ichs nicht in das transzendenten, sondern in die Einheit von Bewußtsein, Leib und anderen Wesen zu setzen.

Warum entwickelt Hegel sich denn diese Art Behauptung? Nach seinen Worten zu schließen, liegt das daran, daß er Menschen als sogenannte Mitdasein begreift, was auch daraus nachgewiesen wird, daß der Geist, der nach ihm die Substanz des Individuums ausmacht, nichts anderes als intersubjektive Zusammenwirkungszusammenhang ist. Und hieraus kann die folgende philosophische Bedeutung von Hegels Auffassung des Ichs gezogen werden, daß er die Pseudodoxie der neuzeitlichen Philosophie innewohnenden theoretischen Selbezüglichkeit des Ichs bestätigt, die Inter-subjektivität des transzendenten Ichs beleuchtet und die intersubjektive Gültigkeit des Wahres feststellt.