

## ヘーゲルの経験理論とその挫折

——『意識経験学』から『精神現象学』へ——

黒 積 俊 夫

周知のように、ヘーゲルの『精神現象学』（一八〇七）という書名は、当初の『意識経験学』が印刷の段階で急遽変更されたものである。同書においてヘーゲルは、物自体を認識不可能となすカントの経験（認識）理論に対抗して、絶対者の認識（絶対知）こそ哲学の仕事であるとの立場から、絶対者（精神）の認識を内容とする「意識経験学」なる新たな経験（認識）理論を構築し、これによってカントを超越しようとしたと見られる。従って、書名のこの急な改変、つまり『意識経験学』という書名の撤廃・廃棄は、ヘーゲルのこの新たな経験理論の挫折・蹉跌を意味すると我々には思われる。そのことを明らかにし、併せてこの挫折がドイツ観念論（「ドイツ思弁的観念論」というのが本来の呼称である）の思弁哲学の△超越論▽という根本体制に起因することを示すことが、小論の目的である。

—

『精神現象学』は執筆の順序から言えば、緒論 Einleitung、本

文、序言 Vorrede の順番になるが、「経験」や「意識経験学」について論じられるのは、最初に執筆された緒論においてである。その緒論は冒頭に、「哲学においては、事柄自身つまり真理のうちにあるものの現実的認識へと赴く前に、それによって絶対者が捉えられている道具、あるいはそれによって絶対者が見通される手段と看做されている認識について予め、理解しておくことが必要である、とする自然的表象がある」(S.63)<sup>1)</sup> という一文を掲げている。この△認識∥道具▽あるいは△認識∥手段▽説がカントの批判哲学を意識したものであることは、「この〔カント〕哲学の全課題および内実<sup>2)</sup>は絶対者の認識ではなく、かかる主観性の認識あるいは認識能力の批判である」という、『信と知』（一八〇二）におけるヘーゲルの評言を想起するだけでも自明であろう。

次いでヘーゲルは、「もしも認識が絶対的存在者を捉えるための道具」であるのなら、「或る道具を或る事象に適用」することによって「それ自体在るが俾の事象」を捉えようとするのは（「適用」によって「事象」に「変化」が生じる筈だから）「矛盾」しているし、

—

他方「もしも認識が我々の活動の道具ではなく、それを通して真理の光が我々に到達する受動的媒体」であるとしても、「我々はやはり事象をそれ自体においてではなく、この媒体を通してそしてこの媒体において受取る」(S64)。ことに変りはないとして、△認識＝道具▽あるいは△認識＝手段▽説を批判する。「むしろ、我々が手段を用いることが柔盾なのである」。道具の作用様式についての知によってこの窮境を脱しようとしても、うまく行かない。何故なら、我々が道具(認識)によって絶対者から受取った表象の中で、道具に帰属する部分を結果から差引いて真なるものを純粹に確保しようとしても、我々は結局出発点に戻りするだけだからである。「我々が媒体として表象している認識の吟味が、我々にその屈折の法則を教えるとして、この屈折の結果から差引くことは何の役にも立たない。何故なら、光線の屈折ではなく、それによって真理が我々に触れる光線そのものが認識だからである。そして認識が差引かれたならば、我々には純粹な方向または空虚な場所しか指示されないだろう」(S64)。

この説はヘーゲルによれば、「道具そして媒体としての認識という表象と、我々自身とこの認識との区別を前提」(S65)しており、「とくに、一方の側に絶対者が在り、他方の側に認識が独立にかつ絶対者から切離されてしかも何か実的なものとして在る」ことを、従って「認識は絶対者の外に、更に真理の外にすら在ることによってそれにも拘らず真なるものである」ことを前提している。そこで、

かかる「偶然的で恣意的」かつ「無益な」説に代ってヘーゲルが提起するものが、「現象する知の叙述」(S66)である。「叙述」Darstellungには「提示」の意味もある)。「この叙述は現象する知のみを対象として有するが故に、それ自身は自由にして自らの固有な形態において運動する学ではないように見える。そうではなく、それはこの「学の」立場からは、真なる知へと突き進む自然的意識の道程と解され得る、あるいは、自らの本性によって己れの前に差し出される宿駅としての己れの諸形態の系列を遍歴し、自己自身の十全的経験を紹介して自らがそれ自体において何であるかの知へと到達することによって精神へと純化される、魂の道程と解され得る」(S67)。

△認識＝道具▽あるいは△認識＝手段▽説とは違って、ここには認識と対象(絶対者)との分離・対立は存しない。認識者である「意識」あるいは「魂」の「それ自体」あるいは「純化」されたものが「精神」(絶対者)であり、両者は本来同一だからである。「意識」は「自己自身の十全的経験」を紹介して、「精神」(絶対者)へと「純化」されるのである。自然的意識は「知の概念」に過ぎず、「実在的知」ではないが、しかし自己を実在的知と看做しているために、この道程は彼にとって否定的意味を帯びる。「何故なら、彼はこの途上で自らの真理を失うからである」(S67)。道程は「懐疑の道程」あるいは「絶望の道程」とさえ看做され得る。しかしそれは、「実際に是在化されざる概念に過ぎないものを最も実的なものと看做

している、現象する知の非真理性への意識的洞察」なのであり、「意識がこの途上で巡行する彼の諸形態の系列はむしろ、意識自身の、学への陶冶の委曲を尽くした歴史」である。そして、「非実在の意識の諸形式の十全性は前進と連関それ自身の必然性によって明らかとなる」(S.68)と言われる。何故なら、「真ならざる意識の非真理性の叙述は単なる否定的運動」であるのではなく、帰結において生じている無は「規定された、それがそこから帰結したところのもの無」であって、「純粹の無」であるわけではない。従ってそれは実際は「真なる帰結」であり、「或る規定されたもの」であり、「或る内容」を有する。そして帰結がこのように「規定された否定性」と解されるとき、「それとともに直接的に或る新たな形式が生成しているのであり、従って否定性において、それによって諸形態の十全的系列を通じての前進が自ら明らかとなる移行がなされている」(S.68)のだからである。更に、「目標もまた、前進の系列と同様に知に対して必然的に差し入れられている」と言われる。「それは知がもはや自己自身を超え行く必要のないところ、知が自己自身を見出し、概念が対象に、対象が概念に対応しているところ、に在る。この目標への前進はそれ故抑え難く、手前の宿駅で満足されることはできない」。

それに引続いて、「実行の方法」(S.70)についてヘーゲルは重要な説明を行う。「この叙述は現象する知に対する学の態度として、更に認識の実在性の探究および吟味として表象される限り、尺度と

ヘーゲルの経験理論とその挫折(黒積)

して根柢に置かれる何らかの前提なしには生じ得ないように思われる。何故なら、吟味は或る想定された尺度をあてがうこと、吟味されるもののこの尺度との一致または不一致、つまりその正当または不当の決定において存立するからである。従って、尺度一般およびむしろそれが尺度である場合には学は、その際本質として又は自体として想定されている。しかし学が初めて現れるここでは、学自身も他の何ものも本質として又は自体として正当化されてはいない。しかるに、これ「本質または自体」なしにはいかなる吟味も生じ得ないように思われる」。この「矛盾」の解消のためにヘーゲルは先ず、「知と真理の、それらが意識において現れる際の抽象的規定」に対して注意を促す。「意識は、自らが同時にそれに対して関係している或るものを、自己から区別する。換言すれば、それは意識に対する或るものである。そしてこの関係の、あるいは或るものの意識に対する存在の規定された側面が知である。我々はしかし、他者に対するこの存在から自体存在を区別する。知に対して関係づけられたものはまたそれ「知」から区別され、この関係の外でも存在するものとして措定される。この自体の側面が真理である」。ところで、我々が知の真理を探究するとき、知がそれ自体において何であるかを我々は探究するように思われる。「しかしこの探究において、知は我々の対象であり、知は我々に対して存在する。従って、明らかとなる事柄の自体とはむしろ我々に対してのその存在であろう。我々がその本質として主張する事柄はむしろその真

理ではなく、それについての我々の知に過ぎないであろう、本質あるいは尺度は我々の側に帰することになろう。そしてそれと比較され、更にこの比較によって決定されるべきものは、それを必ずしも承認する必要はないことになろう」(S.71)。

ここに現れている困難は、先の「矛盾」と同様に、真理や本質や尺度の有つべき $\wedge$ 自体性 $\vee$ をいかにして確保・保証し得るかという困難である。何かが意識または我々の対象とされるとき、この何かは意識または我々に対する存在として相対化され、それ自体としての在り方を失う。我々は探究の対象の真理・本質の有つべき $\wedge$ 自体性 $\vee$ をどこに求め得るのか。ヘーゲルはこの問題を、「意識」と「我々」の次元の区別によって解決しようとする。意識は「自己」と「対象」とを区別する。しかし、この「対象」において「对他存在」と「自体存在」とを区別するのは「意識」ではなく、「我々」(叙述者・意識観察者・哲学者)である。そしてこの区別によって、意識に対する「対象」が「对他存在」として相対的性格を失うことなく同時に、(我々にとって)「自体存在」として措定され得るのである。それ故にヘーゲルは言う。「しかし、我々の探究する対象の本性は、「自体存在と对他存在という」この分離ないし分離および前提のこの外見を免れている。意識はそれ自身において自らの尺度を与えるのである。そこで探究はそのことによって意識の自己自身との比較となるであろう。何故なら、いま為された区別は意識の側に帰するからである。意識において一者は他者に対して在る、

あるいは、意識は知の契機という規定性を自らにおいて有する。同時に、意識にとってこの他者は単に自己に対して在るだけでなく、この関係の外即ちそれ自体においても在る、即ち真理の契機として。それ故、意識が自らの内部で自体(的なもの)あるいは真(なるもの)と宣するものにおいて我々は、彼の知をそれによって測るための、意識自身の提示する尺度を有する」と。我々はもはや外から、「尺度を持ち込む必要がない」(S.72)のである。

しかし、「我々の付加」が無用であるのは、「概念と対象、尺度と吟味されるべきものは意識自身の内に現存する」という面だけではなく、我々は「両者の比較と本来的吟味の労でさえ免れており、従って、意識は自己自身を吟味するので、この面についても我々には唯傍観することだけが残されている」と言われる。「というのは、意識は一方では対象の意識、他方では自己自身の意識である。つまり、彼にとって真であるものの意識であり、かつ、それについての彼の知の意識である。そして両者は意識に対して在るのだから、意識自身が両者の比較である、からである。対象についての彼の知が対象に対応しているか否かは、意識に対して生じる」。確かに、対象は意識に対しては、意識がそれを知る限りの姿でのみ有り、意識はそれの背後に回って、意識に対してではなくそれ自体在るが尽の対象を捉えることはできず、従って彼の知もかかる対象に即して吟味することはできない、ように見える。「しかし、意識がそもそも或る対象について知るといふまさにこの点に、彼にとって或るものが自

体であり、しかし知即ち対象の意識に対する存在は別の契機であるという区別が既に現存している。そして、現存しているこの区別に吟味は基づく。この比較において両者が対応していないなら、意識は対象に一致させるために、自らの知を変化させねばならないように思われる。しかし知の変化において、意識に対して実際には対象自身もまた変化する。何故なら、現存する知は本質的に対象についての知であるからである。知とともに対象もまた別の対象となる。何故なら、対象は本質的にこの知に属していたからである。かくて、意識にとって、彼にとって曾ては自体であったものはそれ自体において在るのではない、即ち、それは単に彼に対して自体であるに過ぎなかった、ということが生じる」。

以上の論議を経て、「意識が自」自身において、即ち彼の対象および知において、そこから彼に対して新たな真なる対象が生じる限りで、営むこの弁証法的運動が本来、経験と呼ばれるものである」(S73)と言われる。意識は何ものかを知る。この対象は本質あるいは自体である。それはしかしまた、意識に対しての自体である。それとともに、この真なるものの二重性が生じる。我々は、意識がいまや二つの対象を有つことを観る。即ち、「第一の自体」と「この自体の対意識存在」である。後者は差当り、意識の自己内反省、即ち対象ではなくかの第一の対象についての彼の知の表象に過ぎないように見える。しかし、先程示されたように、意識にとってその際第一の対象は変化するものであり、それは自体であることを止めて、

意識にとって単に意識に対してのみ自体である対象になる。それとともにしかし、この「自体の対意識存在」は真なるもの、本質、彼の対象なのである。「この新たな対象は第一の対象の虚無性を含む。前者は後者〔第一の対象〕に関してなされた経験である」。「第一の対象およびその知から、経験がなされた、とそれに即して言われる他の対象への移行は、次のように陳述された。即ち第一の対象についての知、あるいは第一の自体の対意識存在は第二の対象それ自身となるべきである、と」。

そこで、次のように言われる。「最初に対象として現れていたものは、意識にとってはそれについての知へと沈み、自体は自体の対意識存在となることによって、これは新たな対象である。それとともに、意識の新たな形態も現れる。この新たな形態にとっては、先行形態にとつて別のものが本質である。この状況こそは、意識の諸形態の全継起を必然性の形において導くものである。この必然性のみが、あるいは、意識に対してはそれが彼にとっていかにして生起するかを知ることなしに提示される新たな対象の生成のみが、我々にとつて言わば意識の背後に回ることである」(S74)。「そのことによって、彼の運動の中に、自体存在あるいは對我々存在の契機が生じる。それは、経験それ自身に従事している意識に対しては提示されない。しかし、我々に対して生成するものの内容は意識に対して在り、我々はそれの形式的なもの即ちその純粋な生成だけを理解する。意識に対してはこの生成したものは単に対象として在り、

我々に対しては同時に運動および生成として在る。「この必然性によって、学へと到るこの道程はそれ自身既に学であり、その内容から言えば従って、意識の経験の学である」。

以上が緒論における、「意識(の)経験(の)学」と称する、「精神」(絶対者)に関するヘーゲルの経験(認識)理論の概要である。

## 二

ヘーゲルが同書に与えた最初の書名は『意識経験学』であったが、印刷の段階で『精神現象学』への変更が著者によって突如指示された。しかしこの指示が手違いによって中途半端にしか実行されなかったために、同書の初版(一八〇七)の少なくとも一部は両タイトルの併存という異様な姿で出版されることになった、という事実経過については、その点に言及するヘーゲル自身のシェリング宛書簡等の資料によって既に確認されている。<sup>5)</sup>(ヘーゲルが生前に準備し、死後間もなく出版された再版(一八三二)では『精神現象学』が唯一のタイトルである)。問題は専ら書名のこの置換ないし変更の解釈・評価に係るが、ここには「意識経験学」なるヘーゲル固有の経験理論の挫折・破綻が露呈している、と我々には思われる。とはいえ、我々の関心は書名の急な変更というこの出来事ではなく、『意識経験学』という同書の最初の書名にこそ存する。この出来事は必然的であったが、仮にこの出来事が起らず、『意識経験学』という最初の書名の通りに同書が出版されていたとすれば、不適当な、否認っ

た書名の著作の著者としてヘーゲルは非難を浴びることになったであろう、と我々には思われる。それは何故か。

それは外でもなく、「意識経験学」なるものは文字通りの形では実際には存在し得ないからである。「意識経験学」が一見文字通りの形で、即ち「意識」のみの働きによって成立するかに見えるのは、——「真なる知へと突き進む自然的意識の道程」とは「自らの本性によって己れの前に差し出される宿駅としての己れの諸形態の系列を遍歴し、自己自身の十全的経験を介して自らがそれ自体において何であるかの知へと到達することによって精神へと純化される、魂の道程」(S.67)であるが、「概念と対象、尺度と吟味さるべきものは意識自身の内に現存」しており、「意識は自己自身を吟味する」(S.72)。ところで、「意識が自己自身において営むこの弁証法的運動」が「経験」(S.73)、「意識が自己自身に関して為す経験」(S.74)であり、「運動および生成の」この必然性によって、学へと到るこの道程はそれ自身既に学であり、その内容から言えば従って、意識の経験の学である——等と言われているからである。しかしそれは錯覚であって、「自己自身の十全的経験」の「十全性」にせよ、「運動および生成の」この必然性」の「必然性」にせよ、「意識」の全く関知せざるものである。何故なら、「非実在的意識の諸形式の十全性は前進と連関それ自身の必然性によって明らかとなる」(S.68)と言われるが、「意識の諸形態の全継起の」この必然性のみが、あるいは、意識に対してはそれが彼にとっていかにして生起

するかを知ることなしに提示される新たな対象の生成のみが、我々にとって言えば意識の背後に回ることである」(S.74)と言われるように、この「必然性」は自己の背後に回ることのできぬ「意識」によっては認識されず、「意識」の観察者である「我々」によってのみ認識され得るのだからである。

意識の運動即ち経験の必然性も、意識の諸形態あるいは経験の十全性もそれ故「意識」ではなく、「我々」によってのみ認識され得るが、しかし単なる「傍観」を事とするに過ぎない「我々」がかかる必然性や十全性の根拠であり得ないことは自明である。このような根拠であり得るものは「精神」(絶対者)を指して他になく、従って「精神」の働きなくして「経験」も「学」も、即ち「意識経験学」なるものは存立し得ない。ハイデガーが「我々の許への絶対者の臨在」<sup>(4)</sup>や、「絶対者の威力」<sup>(5)</sup>や、「絶対者の意志」<sup>(6)</sup>を強調する所以である。「緒論には「理性の威力」(S.66)という言葉はあるが、「絶対者」の「臨在」・「威力」・「意志」という言葉はない。これに対して、「ハイデガーは、本書の課題は絶対者の現在を明らかにすることである、とする。この読み方を誤りと断定することはできないが、誤導的な解釈である。神または精神の現在是我々の探究の前提となっていない」<sup>(7)</sup>とハリスのように言うのは、説得的ではない。何故なら、「精神」の働きを前提しない限り、右の「必然性」や「十全性」<sup>(8)</sup>ひいては「経験」や「経験学」は理解できないからである。「意識経験学」は文字通りの形では実際には存在し得ないのである。

ヘーゲルの経験理論とその挫折(黒積)

「意識経験学」が事象の一面的規定に過ぎないことは、研究者が一樣に指摘するところである。例えば、W・マルクスは、「精神現象学」は徹頭徹尾「意識の経験学」であるとともに、同時にまた「精神の現象学」<sup>(9)</sup>でもあると言う。ハインリクスは、「精神現象学」の方が『意識経験学』よりも、「現実的自己」意識と絶対的自己意識の二重運動」を「より良く表現している。何故なら、後者(の書名)は「自己経験と対象経験の一面的前進」しか表現していないが、宗教的発展が「経験史」と解されるとき、それはもはや「現実的意識」という意味の意識の経験ではなく、精神という意味の意識の経験、即ち現象意識の経験」だからであると言う。ハイデガーも、緒論において経験が「弁証法的運動」と言われるときの「弁証法的」(對話的)を、「自然的意識と絶対知との対話」<sup>(10)</sup>と解する。あるいは、「意識の経験の学」における二つの「の」(属格)はいずれも、主格的属格と対格的属格の両方の意味を有しており、「意識」は「経験」の、「経験」は「学」の主体かつ客体である、つまりここには「存在」と「存在者」の間の、「前進」と「後退」という「反対関係」が同時に指示されている、とも言う。「精神」の語を欠いた「意識経験学」という表現が不充分・不適切であることは明らかであろう。そこでヘーゲル自身もこの表現の不備を自覚して、序言においてその欠陥の是正・補完を余儀なくされた、と我々には推測される。「序言が緒論の補完の役割を果たしている点については、マルクスにも指摘がある」<sup>(11)</sup>。即ちヘーゲルは序言で次のように語る。「精神の

直接的定在即ち意識は、知および知に対して否定的な対象性という二つの契機を有する。この基盤において精神は自己を展開し己れの諸契機を開示することによって、諸契機にはこの対立が帰属するのであり、それらは悉く意識の諸形態として現れる。かかる道程の学が、意識が為すところの経験の学である。実体は、自己およびその運動が彼〔意識〕の対象である通りに、観察される。意識は自らの経験の内に在るものしか知らず、理解しない。何故なら、かかる経験の内に在るものは精神的実体だけであり、しかもそれ〔実体〕の自己の対象としての精神的実体だからである。しかし、精神が対象となるのである。何故なら、精神とは、自己に対して他者即ち自らの自己の対象となり、そしてかかる他者存在を止揚するこの運動だからである。そしてまさにこの運動が経験と呼ばれる〔S.32〕。ここ〔序言〕では緒論と違って、「意識」も「経験」も「精神」の側から語られている。これに対して緒論では逆に、「精神」は「意識」の側から〔「意識」の「それ自体」という仕方で〕語られ、しかも「経験」に関して、「精神」の介入・関与の必然性については言及されることもなく、それが恰も「意識」のみの働きの成果であるかのように語られていた。しかも序言には更に、「精神の経験の体系」〔S.33〕という表現さえ見出される。「経験」が単に「意識」の働きの成果ではなく「精神」の働きの必然的にそれに加わっていること、否むしろより正確には「意識の経験」とは「精神の経験」に外ならないことを明示する必要があり（この点が緒論には全く欠

如していた）、緒論におけるこの不備の是正・補完の意図が序言のヘーゲルにあったことは、疑いの余地がない。

「意識経験学」という表現の不備を（少なくとも序言では）極めて明瞭に自覚し、その是正に努めてさえいながら、それにも拘らずヘーゲルが序言の執筆後（即ち同書全体の完成後）も印刷の段階に至るまで、『意識経験学』という書名に固執し続けていたのは驚くべきことと言う外はない。この書名の余りにも遅すぎる断念の背景にあるものをしかし、我々は容易に想像することができよう。緒論で示されているように、物自体を認識不可能となすカントの経験（認識）理論と対決し、これを克服することによって、精神（絶対者）の認識を内容とする新たな経験（認識）理論を構築することがヘーゲルの課題であったが、それは「認識」道具であるいは「認識」手段と看做すカント的な「経験」（認識）観を打破し、それに代る新たな「経験」（認識）観を提示することによって為される。その際自らの提示する「経験」概念が通常の「経験」概念と異なることをヘーゲルは明言している〔S.73〕。但し注意すべきは、自らのこの新たな「経験」概念についてヘーゲルは、ハイデガーの言うような、「形而上学的に思惟された経験」等の特別の形容を全く付していないことである。通常の「経験」とヘーゲルの「経験」の違いは、前者が、我々は経験において対象を「偶然的な仕方でも外的に言わば見出す」のに対して、後者では、「第一の対象」が「第二の対象自身であるべきである」という点にのみ求められている。



後者が前者とは言わば別次元の、即ちより高次の原理に基づく△形而上学的「経験」ではなく、むしろ△通常の▽「経験」理論と同じ足場に立っていることが、ヘーゲルにとっては重要なのである。何故なら、より高次の原理に基づく△形而上学的▽「経験」ということになれば、その途端にカントの△通常の▽「経験」とは別次元の「経験」理論となつて、同じ足場に立ってこれを批判することができなくなるからである。ヘーゲルが「意識経験学」という表現に固執し、「精神」という形而上学的・思弁的概念の導入に最後まで抵抗せざるを得なかつたのはそのためと考えられる。

ハイデガーは「意識経験学」というタイトルを「自然的意識の習慣に従つて読むでは理解できない」と言うが、しかしヘーゲルの意図としてはむしろ、そのように読まれることこそが重要だったのである。「意識経験学」が文字通りに、意識の、意識自身による、意識自身に関する「経験」理論として理解されることが、意図されていたのである。しかしそれにも拘らず、実際にはハイデガーの言うように、「意識経験学」は文字通りに理解されることのできぬ、「精神」という）それ以上の内容を否定し難く含んでおり、従つて両者間の、即ち「意識経験学」の△名と実▽のこの乖離こそは、ヘーゲルが最初構想した「意識経験学」という新たな経験理論の挫折・破綻を告げる証拠と言わざるを得ない。しかし、それにしても何故、「意識経験学」は最終的には放棄・断念されなければならなかつたのか。この点に関して、ハイデガーの解釈は示唆的である。彼はヘー

ヘーゲルの経験理論とその挫折(黒積)

ゲルの「経験」を「認識の様式」ではなく、専ら「存在者の存在」<sup>15</sup>と解する。その際、「存在者」とは「意識に対して直接的表象作用において対象となるもの」であるが、「この対象的なものは、表象作用ないし表象者を顧慮せずに、対象という一面だけに従つて表象されたもの」であり、一方「存在」とは「未だ真ならざる実在性」<sup>16</sup>の意である。そこで「経験」とは、「絶対的主体という意味の存在者の存在者性」<sup>17</sup>、「主体性に基づいて主体として規定される存在者の存在者性」<sup>18</sup>、「存在の様態」<sup>19</sup>、「絶対的主体の主体性」<sup>20</sup>、「絶対者の臨在」<sup>21</sup>、「絶対者の定在」<sup>22</sup>、「絶対者の絶対性」<sup>23</sup>とも解される。このように、ヘーゲルの「経験」の△認識▽の面には全く目を塞ぎ、△存在▽の面のみを最大限に強調するところに、ハイデガーの解釈の著しい特色がある。彼は、「経験において支配している、絶対者の威力が意識を彼の真なる現実存在へと駆り立てる」と言う。彼によれば、「経験」とはカントにとっては「存在者の唯一可能な理論的認識」<sup>24</sup>を表示する名称であるが、ヘーゲルにとっては「存在者の存在」<sup>25</sup>に対する名称なのである。

しかしそのようにヘーゲルの「経験」の△対象▽あるいは△存在▽の面のみを強調し、△認識▽の面を無視するハイデガーの解釈には、疑問なきを得ない。何故なら、△認識▽の面が無視されることになれば、ヘーゲルの「意識経験学」の構想の主要動機であった筈（と我々は解する）の、カントの経験（認識）理論との対決とその超克という、同書における重要な（最重要ではないとしても）問

題性が消滅してしまうからである。ハイデガーによれば、「ヘーゲルによって思惟された経験」即ち「形而上学的に思惟された経験」は、「経験と呼ばれるものについて自然的意識の有つ表象に背馳」し、「自然的意識にとっては接近し難いもの」に止まる。「普通の経験」においては、「我々がそれについて経験を為そうと欲する、古い対象の非真理性は、我々が直接に表象している新たな対象において示される」。これに対して、ヘーゲルの「経験」においては「逆の関係」になる、とハイデガーは言う。ここでは、「我々が或る対象の対象性を表象するとき、経験は古い対象においてなされる、しかも、まさに古い対象において新たな対象即ち対象性が生成する、という仕方なされる」<sup>23)</sup>のである。「古い対象」と「新たな対象」の関係が「偶然的・外的」に止まる「普通の経験」に対して、ヘーゲルの「経験」においては∧必然的・内的∨であるというこの違いは、「意識自身の転倒」によって「意識自身の背後」に回る「我々」の働き(S:74)によって達成されたものである。それ故、この「意識自身の転倒」が「意識の経験の根本特徴」<sup>24)</sup>であり、「経験を決定づけるもの」<sup>25)</sup>であるとハイデガーは言う。しかしそうであるとしても、ヘーゲルのこの「経験」が普通の「経験」とは別次元の、即ちより高次の原理に基づく形而上学的・思弁的「経験」であるかの如くに語られているとは思われない。「意識自身の転倒」は「我々の付加」(S:74)とされるが、それは何らかの原理等を「付加」するのではなく、「このような事象の観察」が「付加」とされているの

であり、むしろ「我々」は事象に対して一切何も「付加」しないことが指摘・強調されているに過ぎないのである。従ってハイデガーのように、ヘーゲルの「経験」における∧認識∨の面に目を塞ぎ、∧存在∨の面即ち「存在者の存在者性」にのみ注目するのは、無理な見方と言わざるを得ない。

しかし、∧存在∨一辺倒のハイデガーのかかる「経験」解釈には確かに無理があるとはいえ、その過度の∧存在∨への傾斜には、ヘーゲルの経験理論それ自身に起因する一面があることもまた看過されてはならない。即ち、ハイデガーの「経験」解釈の過度の∧存在∨への傾斜、換言すれば、「意識の経験」の∧存在∨一辺倒の解釈は、ヘーゲル自身の「精神の現象」概念の使用の過度の抑制(というよりも、この概念は緒論には一度も登場していない)によって不可避免的に招来されたという一面も有るのである。つまり、「精神の現象」によってあるいはそれについて語られるべき事態が、この概念の欠如のために止むなく「意識の経験」概念の拡張的使用によって語られるしかなく、その結果として後者の概念の解釈における、∧存在∨への過度の傾斜が不可避免的となった、と考えられる。書名の変更の理由についてハイデガーの語るところは、この問題に關して就中示唆的に思われる。「ヘーゲルは何故、最初に選ばれた『意識経験学』というタイトルを放棄したのか。我々には判らない。しかし推測することはできる。彼は彼自身によって強調的に中央に置かれた『経験』の語に対してたじろいたのだろうか。……思索の

間耳の奥に響いていたであろう、『経験する』の根源的意味の響きを、手を伸ばしつつ入手するという新たな響きへともたらずの余りにも冒険的、と彼には思われたのだろうか。<sup>26</sup>「余りにも冒険的」の内容はともあれ、それが我々の所謂「意識経験学」における△名と実∇の乖離を指すことは間違いあるまい。注目すべきは、ヘーゲルの「経験」概念についての同論文の全体を通じて殆ど批判めいた言辞のない、言わばその全面的支持者・理解者としてのハイデガーが、書名の変更について△不必要∇とは言わず、むしろそれを肯定的に受容していることである。それはヘーゲルの経験理論が「余りにも冒険的」な理論であり、経験理論としては挫折していることを暗に認める発言であろう。ヘーゲル自身も、書名の変更が最初に意図された「意識経験学」という名に相応しい経験理論の挫折・破綻を直ちに意味することを充分に自覚しつつも、この「余りにも冒険的」という現実の前に、最終的には最初の書名の放棄・断念を余儀なくされたのではないであろうか。

### 三

「意識経験学」という経験理論の構造において、「精神」とともに「我々」もまた不可欠の役割を担っていることは、緒論の叙述に明示されている。「意識が自」自身において……営むこの弁証法的運動が本来、経験と呼ばれるものである(S.73)という「経験」の固有の規定の後でヘーゲルは、この「経験」は通常「経験」と解

ヘーゲルの経験理論とその挫折(黒積)

されているものと「ひとつの契機」によって一致しないように思われる、と言う。「ひとつの契機」とは何か。通常の「経験」においては、「我々は我々の第一の概念の非真理性についての経験を、我々が偶然的な仕方での外的に言わば見出す別の対象に即して為す」(S.73)。しかしこれに対してヘーゲル固有の「経験」では、「新たな対象は意識自身の転倒によって生じたものとして示される」(S.74)のである。「事象のこの観察こそは我々の付加である。これによって意識の諸経験の系列は学的進路へと高められる。従ってそれ「観察」は、我々の観察する意識に対して在るのではない。「新たな対象」の生成とともに、「意識の新たな形態」も生成するのであり、従ってここに提示されている状況は、「意識の諸形態の全継起を必然性の形において導く」ものである。そして「この必然性のみが、あるいは、意識に対してはそれが彼にとつていかにして生起するかを知らることなしに提示される新たな対象の生成のみが、我々にとって言わば意識の背後に回ることである」。「そのことによって、彼の運動の中に、自体存在あるいは對我々存在の契機が生じる。それは、経験それ自身に従事している意識に対しては提示されない」。この「自体存在あるいは對我々存在の契機」こそ、先の、通常の「経験」とヘーゲル固有の「経験」とを分かつ「ひとつの契機」に外ならない。そして更に次のように言われる。「しかし、我々に対して生成するものの内容は意識に対して在り、我々はその形式的なもの即ちその純粋な生成だけを理解する。意識に対してはこの生成した

ものは単に対象として在り、我々に対しては同時に運動および生成として在る。「この必然性によって、学へと到るこの道程はそれ自身既に学であり、その内容から言えば従って、意識の経験の学である」(S.74)。

「意識経験学」において「我々」の果たすべき役割の不可欠性は明らかであろう。「意識が自己自身において、即ち彼の対象および知において、そこから彼に対して新たな真なる対象が生じる限りで、営むこの弁証法的運動」が「経験」として規定されたが、自己自身の背後に回ることのできる「意識」は偶然的・外的に現れる対象を単に対象として表象するだけで、この△新たな▽対象が実は意識自身の転倒によって△古い▽対象の生成したものに過ぎないことを知る由もなく、新たな対象、従って新たな形態の「生成」も、意識自身の「運動」も彼の全く関知せざるものである。意識の運動の中には生じる「自体存在あるいは対我々存在の契機」は、「意識に対しては提示」されず、意識の対象において「対他存在」「対意識存在」と「自体存在」「対我々存在」を区別する「我々」の働きのみによって生じる。そしてこの契機によって、知の測定・吟味のための尺度(真理・本質)の△自体性▽が保証され、「経験」も初めて可能となる。これこそは、「新たな対象は意識自身の転倒によって生じたものとして示される」、「事象のこの観察という我々の付加によって」、意識の諸経験の系列は学的進路へと高められる、「我々にとって言わば意識の背後に回る」(S.74)等と語られる事態に外

ならない。「経験」、況して「経験学」の成立のために「我々」の働きが必要不可欠であることは明らかである。

ヘーゲルは、「意識経験学」において果たすべき「我々」の役割について、「意識」のそれと言わば対比的に語っている。意識の運動における「自体存在あるいは対我々存在の契機」は「意識に対しては提示されない」と語った後で彼は、「我々」に対して生成するものの「内容」は「意識」に対して在り、「我々」はその「形式的なもの」即ちその「純粋な生成」だけを理解する、「意識」に対してはこの生成したものは単に「対象」として在り、「我々」に対しては同時に「運動および生成」として在る、この必然性によって、学へと到るこの道程はそれ自身既に学であり、その「内容」から言えば従って、「意識の経験の学」である、と語る。即ち、△我々に対して生成するもの▽の「内容」・「対象」に関わるのが「意識」の働きであり、「形式的なもの」・「生成および運動」に関わるのが「我々」の働きであるとして、対比的に語られている。しかしこのことを以て、「経験」または「経験学」を言わば同一平面における「意識」と「我々」の共働作業の成果として捉えようとするなら、それは誤りであろう。何故なら、ここには「意識」の働きを「生成・運動」として「観察・叙述」する「我々」の働きがあるだけで、二つの働きがあるわけではないからである。「意識」の働きは「観察・叙述」という「我々」の働きの中に既に解消されてしまっており、「経験」または「経験学」の「叙述」の中で、その「内容」また

は「対象」という一つの契機を成しているに過ぎない。そして「経験」にせよ「経験学」にせよ、「内容」の契機だけでは成立せず、「形式」の契機をも更に必要とすることを考えれば、「意識経験学」という表現が自己矛盾的表現であることがここには露呈しているのである。何故なら、この表現には「形式」の契機に関する言及が欠けているからである。(しかし、この矛盾を免れるために、「形式」即ち「我々」の働きに関する言及を付加しようとするれば、「精神」への言及が不可避となる。何故なら、単なる「傍観」者に過ぎぬ「我々」によって△傍観されるもの▽をそれとして整備・調達・供給できるものは「精神」を描いて他にないからである)。

この点に関して決定的に重要なのは、「学へと到るこの道程はそれ自身既に学であり、その内容から言えば従って、意識の経験の学である」(S.74)とヘーゲルが語っていることである。「意識経験学」は「学」の「内容」に関する規定に過ぎないことがここには明言されており、従って「形式」に関する規定が「学」(「内容」・「形式」ともに完備している筈の)には更に付加されるべきであるが、それが付加されるときは勿論、「意識経験学」という名称は当然変更されねばならない、これはそれ故言わばそれまでの一時的暫定的な名称に過ぎないということがここで言われているのである。そうだとすれば、「意識経験学」という名称は(「内容」・「形式」兼備の)「学」の正式名称としては不適切・不資格であることをヘーゲル自身認めていることになる。結論の、しかも「意識経験学」という表

ヘーゲルの経験理論とその挫折(黒積)

現が規定されるべき当該箇所において、この名称が「学」の正式名称としては不適切・不資格であることがヘーゲル自身の言明において言外に語られているのである。

ところで、「我々」の役割は「意識」の「経験」の「叙述」であるが、それは誰か或る人の既に成立した、あるいは現に進行しつつある「経験」を他人事のように言わば外から「観察」して「叙述」することを意味しない。何故なら、「経験」が「弁証法的運動」と解されるとき、この「運動」は「観察」および「叙述」という「我々」の働きなしには成立せず、従って「我々」の「観察」および「叙述」を自らの成立条件として前提しているからである。「叙述」という「我々」の働きは、「経験」の形成にその内的制約として「意識」や「精神」とともに先行的に関与していなくてはならず、従って「叙述」が「経験」を可能ならしめるのであって、その逆ではない。「経験」形成の内的先行的制約という、「我々」(の働き)のこの重要な本質はしかし、例えば、「我々即ち現象学者の役割」について詳論するマルクスにおいて、正しく把握されているとは思われない。何故なら、彼(マルクス)の研究において、「意識経験学」と「精神現象学」の「同一性」という主張と、「我々即ち現象学者の役割」に関する考察は相互に結びつけられていないからである。即ち前者の主張は「我々」を無視して「意識」および「精神」だけによって(両者の「同一性」という仕方で行われ、他方後者の考察において、二つの「学」の「同一性」という前者の論点には言及される

ことがないのである。しかし、「我々」の役割が正当に把握されるならば、「意識経験学」であれ「精神現象学」であれ、それらの形成にそれが関与しない筈はあるまい。マルクスは「我々現象学者の役割の一面」を、「己れの経験を実際に構成しているものが何であり、何がそれを生ぜしめるのかを知らない現象的意識の素朴さを透視すること」に見出す。しかしこのような、「経験」を言わば外から「観察」して「叙述」する態度は、「テキストの最悪の誤解」というハイデガーの厳しい批判を免れまい。「ここで思惟されるべき経験」は「叙述に内属する」のではなく、「叙述が経験の本質に内属している」<sup>30)</sup>。

一方、『精神現象学』における「我々」を更に「著者の立場」と「読者の立場」に区別するハインリクスの見解<sup>31)</sup>も、容認し難い。彼によれば、「著者の立場」とは「学の立場」、「読者の立場」とは「同時代的哲学的意識の立場」であり、これらは「その都度の自然的意識の立場」とともに「三角構造」を成す、とハインリクスは言う。しかし「我々」がそのように読まれ得る箇所が仮に本文中にあるとしても、少なくとも緒論の「我々」はそのようには読まれ得ない。緒論の「我々」は何よりも先ず「意識」と「精神」の言わば媒介者の役割を演じており、従ってハインリクスのように「我々」を更に「著者の立場」と「読者の立場」に分けてしまえば、緒論における「意識」と「我々」と「精神」の相関関係は反って混乱し、理解不能となることが必至である。これらの三者を夫々別の人格のよ

うに最初から相互に切り離してしまえば、三者間に同時に存する或る一体性・統一性はもはや回復不能とならざるを得まい。

これに対してハイデガーは、緒論における「我々」の「意識」および「精神」との夫々の関係を全考察を集中している。彼によれば、「我々」は「自分自身は意識」<sup>32)</sup>でありつつ、「叙述者」<sup>33)</sup>であり、「転倒において直接に、現象するものではなく現象するものの現象〔作用〕」を観る。「我々は意識の背後で生起しているものを観る。そこには転倒も属している。転倒によって現象するものの現象〔作用〕は叙述へと到達する」<sup>34)</sup>。ヘーゲルは確かに、「我々は尺度を持ち込んだり、探究において我々の着想と思想に訴えたりする必要はない。つまり、我々はそれらを除去することによって、現象を即自かつ対自的に在るが仮の姿で観察することを獲得する」(S. 71f.)と語っているが、しかし「一切の付加の除去によって我々は、現象するものが自ら己れの現象〔作用〕において現れることを獲得すべきであり、「しかるに除去は自ら為されるのではない」から、「除去」は「我々」の「行為」、「付加の行為」<sup>35)</sup>であるとハイデガーは言う。しかしだからと言って、「付加が叙述にとって必須の純粹な傍観を廃棄することはあり得ない。むしろ付加において、そして付加によって、純粹な観察は始まる」<sup>36)</sup>。「自然的意識が故意に比較を遂行することとは決してない」<sup>37)</sup>とも言われる。他方、「我々」の「精神」との関係についてはどうか。ハイデガーによれば、「経験」が「意識が自己自身において営む運動」と言われるときの「営み」とは「絶対者

が己れの絶対性において我々の許に現在することを意志する、絶対者のこの意志の威力の支配」のことである。「絶対者がそれであるところの意志は、経験という状態において支配する」。「我々の許に在ろうとする、即ち我々に対して現象するものとして現象しようとする、絶対者の意志は経験として支配する。我々に対しては、我々が転倒という付加を為す限りで、現象するものはその現象〔作用〕において提示〔叙述〕される。この付加はそれ故、絶対者の意志を意志している。……意識の転倒は我々の側から絶対者への、何らかの利己的なものの付加なのではない。それは我々を、絶対者の臨在の内に現在することに存する我々の本質へと廻行させる。このことは我々にとっては、臨在を叙述することを意味する」。<sup>38</sup> ハイデガーのかかる見解に大過のない限り、「経験」または「経験学」を「意識」のみによって、即ち「我々」や「精神」へ言及することなしに語ることは殆ど不可能であろう。

「経験学」が「意識」のみによって語られることの不可能性は、「意識経験学」という名称の不完全性、書名としてのその不適切性・不適格性を意味する。これに対して、「意識経験学」が少なくともこの「学」の「内容」に関する規定であることは確かである以上、この書名は許容可能であり、それを強ち△不適格▽、汎して△誤った▽書名と呼ぶには及ばないのではないか、と反論されるかもしれない。しかし、この反論は成り立たないと思われる。その名称は例えば、△幼児の富士登山▽という表現に譬えられよう。それ

ヘーゲルの経験理論とその挫折(黒積)

が実際には両親や同伴の大人に手を引かれての登山であったとしても、このことが付加的・明示的に言及されていない限りは、右の表現は文字通りに、そしてそれが現実には仲々困難であるとしても少なくとも思考可能である以上は、幼児の△独力による▽富士登山と解されるしかない。意味の伝達が言語表現の機能であるが、自らの含意しない意味を伝達する機能は言語には属さないからである。それ故、誤解の生じない、事態の正確な表現のためには、△大人に手を引かれての▽という付加的限定が右の表現には不可欠である。それと同様に、「意識経験学」も、「我々」や「精神」が付加的・明示的に言及されない限り、そしてそれが十分に思考可能である以上は、「意識」の△独力による▽「経験学」形成と解されるしかない。しかし実際には、「意識」の独力によってではなく、「我々」や「精神」の共働によってのみ「経験学」は可能である以上、△我々および精神の働きの基づく▽という付加的限定をこの表現に明示的に加えない限り、誤解は不可避である。何故なら、「意識経験学」という表現は、実際とは反対に、「意識」のみの働きの「経験学」と解すべきことを万人に強要しているからである。厳密性・精確性を身上とする哲学書の書名にはこのような、名実の乖離・不一致による不明確さは許されず、従って『意識経験学』という誤導的な書名は(それが書名として採用されることになれば)、誤った書名として非難されるべきことは当然なのである。

## 四

「意識経験学」は文字通りの形では実際には存在し得ない、というこれまでの考察が物語るのは、この名称の下での名実一致した経験(認識)理論の構築を意図したヘーゲルの構想が内的に挫折・破綻しているという事実である。何がヘーゲルの思考をかかす挫折へと導いたのか。その第一の原因はヘーゲルのカント誤解にあった、と我々には思われる。(a)カントは三元論であり、(b)彼はこの三元論に基づく認識観(△認識∥道具∨、△認識∥媒体∨説)のために、物自体の認識の不可能性という帰結へと必然的に導かれた。それ故(c)それに代わる新たな、一元論的な認識観によって精神(絶対者)の認識を達成せねばならない——というのがヘーゲルの構想であった。しかし我々の見るところでは、(a)と(b)はいずれもヘーゲルの誤解であり、従って(c)は最初から失敗を約束された企てであった。何故なら、それは誤った前提に基づく推論の帰結に過ぎないからである。そのことを以下で示そう。

ヘーゲルは『信と知』においてもカント哲学を(悟性と感性、自由と必然性、叡知界と感性界、等の)「三元論」<sup>39)</sup>と呼んでいるが、この見解それ自体は無論正しい。しかし彼がこの「三元論」を△認識∥道具∨、△認識∥媒体∨説と結びつけて理解し、カントの経験理論を感性・悟性の「三元論」から出発して経験を説明しようとする、経験成立の「三元論」的説明と看做そうするとき、この見解

は正しくない。何故なら、カントの経験理論の出発点は感性・悟性の「三元論」ではなく、むしろ逆に、既に成立している経験であり、彼の経験理論は経験成立の、言わば経験「三元論」的説明だからである。「問題は経験の生成ではなく、経験の内に何が在るかである」とカントが言うように、既に現に成立している経験から出発して、その内的構成諸契機を説明することによってそこに経験一般の可能性の原理・根拠を探究しようとするのが、カントの経験理論なのである。感性・悟性の「三元論」はこの探究の過程で発見・確立されたのであって、予め前提として立てられた、探究の出発点であるのではない。感性・悟性の「三元論」ではなく、経験「三元論」がカントの出発点である。これに対して、認識と絶対者を相互に分離する全ての「認識」観および「絶対者」観は△認識∥道具∨、△認識∥媒体∨説に帰する、とヘーゲルが言う(§§)とき、ここには「三元論」と△認識∥道具∨、△認識∥媒体∨説を同一視する彼の態度が看取されるが、そのヘーゲルが経験を「純粋な自我性(自己意識の統一)への経験的なもの付加(プラス)」<sup>40)</sup>と規定するとき、経験の感性(直観)・悟性(概念)の「三元論」的説明をここにすることができよう。即ち、ヘーゲルはカントの経験理論を、経験「一元論」的説明としてではなく、感性・悟性の「三元論」的説明として解していたと考えられる。

他方ヘーゲルにはしかし、「カント哲学の真に思弁的な側面」<sup>41)</sup>を見ようとする関心も同様にあり、この方向からの、カントの経験理



論の思弁的・「二元論」的解釈を試みてもいる。それによると、「不等なもの絶対的同一性の理念」としての「理性」は「統覚の根源的綜合的統一」として、あるいは「産出的構想力」として現れる。「この根源的綜合的統一」は「産出的構想力の原理」であるとともに「悟性」であり、このことから、「カントの直観形式と思维形式は、普通に表象されているように、孤立した別個の能力として別々に在るわけではないことが明らかである」。「一つの同じ綜合的統一」が「直観および悟性の原理である」。「産出的構想力」は「自発性」そして「絶対的綜合的活動」であり、「曾ては単に受容性として特徴づけられていた感性の原理として理解される」<sup>44</sup>。ここには感性・悟性の「二元論」を超えた、理性（統覚・産出的構想力）「二元論」的なヘーゲルのカント解釈が顕著に示されている。但し、ヘーゲルによれば、カント哲学は「概念だけでも、直観だけでも、何ものかであることはなく、直観だけでは盲目であり、概念だけでは空虚であること、そして経験と呼ばれる、意識における両者の有限な同一性は理性的認識ではないことを証示している限りで、觀念論であるに値する」とは言え、「かの有限な認識を唯一可能な認識と宣言する」ことよって「絶対的な有限性および主観性に逆戻りしている」<sup>45</sup>のではあるが。

さてしかし、真の問題は「二元論」か「三元論」かにあるわけではない。「問題は経験の生成ではなく、経験の内に何が在るかである」。問われるべきは、経験の〈生成〉（いかにして生成するか）

ヘーゲルの経験理論とその挫折(黒積)

ではなく、経験の内に何が在るか、即ち経験は（内的構成諸契機としての）何よって〈存立〉しているのか、である。経験の説明が感性・悟性の「二元論」的説明ではなく、経験「二元論」的説明でなければならぬのも、既に現に成立している経験から出発しない限り、経験の〈存立〉の内的可能性は説明され得ないからである。感性・悟性の「二元論」から出発する限り、経験はそれらによっていかにして形成されるかという、経験の外的・偶然的な〈生成〉過程しか解明され得ない。それにも拘らず、カントの真意に反して、

ヘーゲルが専ら経験の〈生成〉のみを問い、〈存立〉を問わないのは何故か。それは彼がヤコービとともに〈生成の錯誤〉に陥っているためであろう。彼は経験の感性・悟性の「二元論」的説明においてだけでなく、思弁的な理性（統覚・産出的構想力）「二元論」的説明においても、経験の〈生成〉のみを問題としているのである。というのも、後者においても、経験は理性または統覚または構想力の自己分化に始まる因果的生成論的な説明方式によって把握されているからである<sup>46</sup>。その結果、経験の〈生成〉の感性・悟性の「二元論」的説明という誤解を脱して、その〈存立〉の経験「二元論」的説明へと向うのではなく、ヘーゲルは実際は後者（「二元論」的説明）の場合も、その〈生成〉の理性（統覚・産出的構想力）「二元論」的説明という別の誤解へと向かって行ったと考えられる。では、〈生成の錯誤〉とは何か。

「(物自体の)前提なしには(理性批判の)体系中に入り得ず、

しかるにかかる前提を以てしては体系中に止まり得ない」というヤコビの周知のカント批判は、不可知の物自体による感性の触発というカント哲学の前提は物自体を不可知とする批判哲学の神髄に矛盾する、という非難である。それ故、この非難の根柢には、物自体の触発によって我々に先ず対象(現象)が与えられ、次いで……という仕方でもカントは経験または認識の外的・因果的・生成論的な形成について語っている、と看做す見方、即ち専らその「生成」の文脈において経験を把握しようとするカント理解が横たわっていることは疑いを容れない。そしてこの見方をヘーゲルもヤコビと共有していることは、彼が物自体を感覚の原因と看做していることからも明らかである。あるいは、彼はカントの先験的観念論を「心理学的観念論」とも呼ぶが、このことも彼がカントの経験を「生成」の文脈で理解していることを示すであろう。というのは、カントは先の「問題は経験の生成ではなく、経験の内何かが在るかである」に続けて、「前者は経験心理学に属しており、そこにおいてさえ、認識の批判、とりわけ悟性のそれに属するところの後者がなければ、決して適切には展開され得ぬであろう」と語っているからである。即ち、カントの観念論を「心理学的」と看做すとき、ヘーゲルはカントがその見方(経験を「生成」の観点から捉える見方)に立つのは「経験心理学」に過ぎないとした同じ見方に自らが立っていることを逆に明示しているのである。彼はまた、「自己意識の統一」への「経験的なもの」の「付加(プラス)」とする先の「経験」の規

定に関して、それを「因果関係(連関・結合)」と呼んでもいる。

しかしかかるヤコビやヘーゲルの、「生成」の観点からの経験の理解の仕方を「錯誤」と断ぜざるを得ない理由は、先ず第一に、いみじくもヤコビ自身がそれを「矛盾」と指摘したように、物自体による感性の触発の結果としての現象あるいは直観の成立、という思考はカントによって厳禁されている筈の、物自体に対するカテゴリ(ここでは、因果性のカテゴリ)の適用という禁止条項に正面から衝突するからである。この禁止条項は、後述する「内在論」というカント哲学の根本体制からの直接的帰結であるが、カントが体系のこの冒頭部分でかかる重要な原則に違反・抵触するという重大な過ちを自ら犯すとは信じ難い。そして第二の、しかしより積極的かつ本質的な理由は、経験の「生成」を語るわけではないカントにとっては、「物自体」による感性の「触発」によって、経験の素材としての「現象」の「生成」について語る必要がそもそもなく、むしろ「物自体」による感性の「触発」ということは、経験の「存立」という文脈に合わせての何か別の目的を有っていたからである。それは何か。

それは外でもなく、カントの理論哲学(経験理論)にとって最も重要な概念である「現象」の精確な規定という目的である。即ち、「現象」の「生成」ではなく、精確な本質規定(「定義」)こそが、カントが『純粋理性批判』の先験的感性論冒頭の(諸概念が定義されるべき)この箇所得意図したことであった。何故なら、経験はそ

の「存立」に即して、内的構成諸契機の本質規定に基づいて、専ら内的に語られねばならないからである。「現象」について精確な規定を与えるとは、それを単なる「表象」および「物自体」の双方から概念的に厳密に区別することを意味する。夢や想像にも含まれる、単に主観的な「表象」とも、およそ経験において我々に与えられることの不可能な、即ち本来いかにしても客観的たり得ない「物自体」とも異なる「現象」をそれとして精確に規定することによって初めて、かかる「現象」によって構成される「経験」を、夢や想像や形而上学的妄想から区別して、まさに対象についての客観的認識として精確に規定することが可能となるのである。「経験的直観の未規定の対象」(A20/B34)というのが「現象」の本質規定(定義)であるが、この規定は「現象」が単なる主観的な「直観」(表象)ではなくその客観的な「対象」であり、しかも我々には対象として与えられ得ぬ(即ち、我々によっては「直観」され得ぬ)「物自体」とも異なることを明示している。「物自体」による感性の「触発」によってかかる(「現象」としての)対象が我々に初めて与えられる、という「現象」の規定は、構想力の「所産」でもあり得る単なる主観的「表象」とも、我々に対しては与えられ得ぬ、〈非所与〉としての「物自体」とも異なる、〈所与〉対象としての「現象」の独自の在り方の本質規定(定義)なのであり、「現象」に対してかかる精確な規定を与えることが、「物自体」や「触発」等の諸概念の使用の第一の目的であった。

ヘーゲルの経験理論とその挫折(黒積)

ここに至って、前提(b)の誤りは明らかであろう。物自体が不可知であるのは、カントにとって、〈認識∥道具〉、〈認識∥手段〉という認識観からの必然的帰結としてではなく、むしろ逆に、〈存立〉の文脈において経験を理解するための必然的前提としてなのである。我々の知の「限界」、即ち知と不知の「境界」は、「制限」と違って、「観察によって経験的に」ではなく、「我々の認識の第一源泉の基礎づけによって批判的に」(A758/B786)決定されねばならない。そして我々にとって可知的な対象(ひいてはそれについての我々の知)の範囲と限界を確定するためには、不可知な対象との区別・対比において可知的な対象のそれを確定するのに如くはあるまい。不可知な対象としての「物自体」とその「非所与」という在り方は、それとの区別・対比において可知的対象としての「現象」とその「所与」という在り方、およびその可能性の諸制約を明確に規定するために、予め用意されたものである。「このことの方法的意義は、「物自体」や「触発」や「非所与」対象という概念を拒否するフッサールの現象学において、「現象」や「所与」というカントと同様の概念が不確定性を免れないように思われる点にも明らかであろう」。それ故、物自体が不可知であることはヘーゲルの解するようには、或る認識観を採ることから生じる帰結ではない以上、問題はこの認識観にあるのではなく、むしろ絶対者は不可知であってはならず、経験を介して認識されねばならないとする認識観の方にこそあることになる。何故なら、絶対者即ち超経験的对象

が経験を介して認識されねばならない、というのは背理に外ならないからである。しかし「存立」の観点を欠き、経験を専ら「生成」の観点からのみ捉えるヘーゲルにおいて、カントの経験は結局(説明の仕方は「一元論」的あるいは「二元論」的のいずれにせよ)因果・生成論的に理解されるしかない。即ち、「理性」「統覚」「産出的構想力」または「物自体」という超経験的存在を原因、経験を結果とする因果関係としてそれは把握される外はないことになる。

そしてこれらの諸点(経験を専ら「生成」の文脈で理解すること、経験の究極原因を哲学の原理としての絶対者と看做すこと、従って経験を超経験的存在を究極原因とする因果関係として把握すること)に関しては、フィヒテにおいても事情は全く同様である。即ち、フィヒテによれば、「経験」とは「必然性の感情を伴う諸表象の体系」であり、「表象の説明、即ち全思弁哲学」であるが、「絶対的自我は、一切の表象の最終根拠である限りの非我の原因であるべきであり、非我はその限りで絶対的自我的結果である」と言われているからである。しかしこのような経験(認識)観こそ、「超越論」としてカントが批判・拒斥した見解に外ならない。カントによれば、哲学における(経験に由来せぬ)純粹な概念の客観的実在性(対象に対する客観的使用、即ち対象との必然的一致の可能性)が保証され得るための唯一の仕方は、その概念に基づいて全ての経験が初めて可能となり、更にひいては、その概念と一致して経験の全ての対象が初

めて可能となる、と考えることである。即ち、純粹な概念は経験の内在的形式的制約であることによって全ての経験を可能ならしめると同時に、(それと一致することによって初めて可能となる)経験の対象の内在的形式的制約であることによって、経験において我々に与えられる、即ち経験に内在する全ての対象を初めて可能ならしめる、故に、経験の全ての対象はこの概念と必然的に一致せねばならない、という思考法である。この思考法をカントは「内在的思惟」(即ちその諸概念に対して客観的実在性が保証され得る思惟)と呼んだ。この思考法の根柢には、経験の形式と経験の対象の形式の同一性というカントの根源的洞察が横たわっている。そしてこの思考法からの直接的帰結として、一切の超経験的(経験超越的)存在は、経験の原理(経験の可能性の形式的制約)からも対象からも排除される。これに対して、超経験的存在を経験の原理ないし対象として容認する思考法は、「超越的思惟」(その諸概念に客観的実在性が全く供給され得ぬ思惟)に過ぎない。

カントの理論哲学(先験哲学)はかかる「内在的思惟」に基づく理論体系、即ち「内在論」であり、従って「内在論」こそカント哲学の根本体制である。『純粹理性批判』においてカントは自らのかかる「内在論」に立脚しつつ、伝統的哲学・形而上学の全体(エレア派からバークリまで)を「超越論」(「超越的思惟」に基づく理論体系)と看做してこれを徹底的に批判した。思惟法の「コペルニクス的転回」や、空間・時間・カテゴリー・原則・理念の「先験的

演繹」や、「観念論駁論」や、「二律背反」の批判的解決や、「先天的綜合的判断の可能性」や、「経験の可能性」等の、同書の主要な議論の悉くは、かかる「内在論」対「超越論」という対立図式の上で展開されている。<sup>54</sup> 先述の、カントにおける経験「二元論」的説明も、「存立」の観点からの経験の把握も、いずれもかかる「内在論」の諸位相に外ならず、これに対する、感性・悟性の「二元論」的説明や「生成」の観点からの経験の把握はいずれも、カントにとって拒斥されるべき「超越論」の諸位相である。それにも拘らず、先に見られたように、カントの経験理論がヘーゲルによって感性・悟性の「二元論」的説明および「生成」の観点からの経験の把握として理解されていることは、ヘーゲルが「生成」の錯誤によって幻惑されて、カント哲学を本来の「内在論」としてではなく、それとは正反対の「超越論」として理解（誤解！）していることを意味する。そしてこの誤解は、ドイツ観念論・新カント派・現象学を通じて一度も是正されることなく、連綿として今日まで継承されているのである。

かくて(a)も(b)もヘーゲルの誤解であり、(c)はかかる誤解に基づく、根拠のない構想として、それが挫折に終わったのは当然の帰結と思われる。我々は先に、ヘーゲルがカントの経験理論の思弁的・統覚的「二元論」的説明を企てているのを見たが、他方マルクスは、カントの先験的統覚が「ドイツ観念論の主・客の同一性の見解の基礎」であり、ヘーゲルもそれに「思惟と存在の同一性の理念の表現を見

ヘーゲルの経験理論とその挫折(黒積)

ている」と言う。<sup>55</sup> 「ヘーゲルにとって自己とはカントの先験的統覚に外ならない」。<sup>56</sup> フィヒテもまた、カントの統覚と自らの「純粹自我」との同一性を認めていた。<sup>57</sup> してみると、フィヒテとヘーゲルの間には、カントの経験を経験「二元論」的にかつ「存立」の観点から（「内在論」として）把握するのではなく、むしろ反対に、統覚「二元論」的にかつ「生成」の観点から（「超越論」として）把握した上で、この出発点としての統覚に己れの絶対者（絶対的自我ないし絶対精神）を重ね合わせて、絶対者「二元論」の思弁的体系を構築しようとする、共通の思考様式が看取される。そして前期フィヒテ知識学の「限界」も、ヘーゲルの経験理論の「挫折」も、かかる「超越論」という共通の根本体制に起因すると、我々には思われる。

ところで、経験の「二元論」的説明は、緒論では意識「二元論」的説明の形をとっている。「意識が自己自身において営む弁証法的運動」が「経験」とされているからである。意識自身の自己運動の結果、あるいはこの運動それ自身が経験なのである。しかしかかる「二元論」における「意識」は、緒論において説かれる「意識」ではあり得ない。何故なら、ここでは「意識」は知あるいは経験の最終段階において初めて「精神」に到達しこれと合一するのであり、それ以前の段階ではむしろ両者（「意識」と「精神」）は言わば二元論的に対立しているからである。それ故、「二元論」における「意識」は序言における、「精神の直接的定在即ち意識」(S.32)として

最初から「精神」と同一であることが明言されている「意識」でなければならぬことになる。しかしその途端に、問題場面は通常の経験(認識)理論の次元を超えて、「精神」や「絶対者」を原理・出発点とする思弁哲学の次元に移ってしまう。「意識経験学」に敢えて踏み止まろうとするならば、「精神」の認識を断念せざるを得ず、しかし「精神」の認識を得ようとするならば、「意識経験学」を断念して「精神現象学」へと移行せざるを得ないのである。

ハイデガーによれば、『精神現象学』における「意識の道行・移行過程の全ての本質的な箇所」に「経験」という語は現れているが、「精神」としての意識の現象(作用)を叙述する最終章<sup>(6)</sup>だけには現れていない。<sup>(9)</sup>これは、「意識」が「経験」を通じて実際には「精神」に到達していないこと、換言すれば、「(魂は)自「自身」の十全的経験を介して……精神へと純化される」という目標が実際には達成されていないこと、を示す象徴的事実であろう。『意識経験学』という書名とともに、『意識』という語も同書のタイトルから消えている<sup>(8)</sup>という点も無視できない。「意識経験学」と「精神現象学」は夫々別でありながら、一方の働きが他方の働きを助けるといふ、言わば車の両輪のような相互依存・相互協力の関係にあるとするならば、「意識経験学」の挫折が「精神現象学」の挫折を伴ってはいないとは、誰も確言することはできないであろう。「精神現象学」の公刊の十年後(一八一七)、「現象学」はヘーゲルにおいて、「精神哲学の一部門へと降下」し、「十八世紀の、(人間学と心理学の中間

(9) 一学科を指す名称に再び戻った<sup>(6)</sup>とハイデガーは言っている。「但し、ハイデガーに我々と同様の、「挫折」の問題意識があるわけでは全くない」。

## 註

- カントの『純粹理性批判』(一七八一)からの引用は、本文中に引用箇所の頁数を表記する。Aは第一版(一七八一)、Bは第二版(一七八七)を指す。
- (1) G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, 1807, Philosophische Bibliothek 114, Meiner, 6. Aufl. 1952.
  - (2) G. W. F. Hegel: *Glauben und Wissen*, 1802, Theorie-Werkausgabe, Suhrkamp, Bd. 2, S. 303.
  - (3) Vgl. J. Hoffmeister: *Einführung des Herausgebers*, 1937, Phil. Bibl. 114, 6. Aufl. 1952, S. XXVIII, XXXIII, 577.
  - (4) M. Heidegger: *Hegels Begriff der Erfahrung*, 1942/43, in: *Holzwege*, 4. Aufl. 1963, S. 171, 175f., 181, 188.
  - (5) Ebd., S. 147–150, 181.
  - (6) Ebd., S. 175, 177.
  - (7) H. S. Harris: *Hegel. Phenomenology and System*, 1995, p. 14.
  - (8) W. Marx: *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einführung"*, 1971, S. 70, 79.
  - (9) J. Heinrichs: *Die Logik der "Phänomenologie des Geistes"*, 1974, S. 463.
  - (10) M. Heidegger, S. 177, 186.
  - (11) Ebd., S. 181f.
  - (12) W. Marx, S. 11, 34.
  - (13) M. Heidegger, S. 172.

- (14) Ebd., S. 182.  
 (15) Ebd., S. 166, vgl. S. 170, 175.  
 (16) Ebd., S. 141.  
 (17) Ebd., S. 171.  
 (18) Ebd., S. 169.  
 (19) Ebd., S. 170.  
 (20) Ebd., S. 171.  
 (21) Ebd., S. 181.  
 (22) Ebd., S. 184.  
 (23) Ebd., S. 172.  
 (24) Ebd., S. 173.  
 (25) Ebd., S. 174.  
 (26) Ebd., S. 184.  
 (27) W. Marx, S. 92ff., 97, 99f., 102, 106f., 115.  
 (28) Ebd., S. 9f., 70, 79.  
 (29) Ebd., S. 92f.  
 (30) M. Heidegger, S. 168.  
 (31) J. Heinrichs, S. 13ff.  
 (32) M. Heidegger, S. 158.  
 (33) Ebd., S. 157.  
 (34) Ebd., S. 174.  
 (35) Ebd.,  
 (36) Ebd., S. 175.  
 (37) Ebd., S. 160.  
 (38) Ebd., S. 175.  
 (39) G. W. F. Hegel: *Glauben und Wissen*, S. 314f., 320.  
 (40) 拙稿「カント解釈の問題」『日本哲学会編『哲学』第43号、一九九三、85頁参照。
- (41) I. Kant: *Prolegomena*, 1783, Akademie-Ausgabe, Bd. 4, S. 304.  
 (42) G. W. F. Hegel: *Glauben und Wissen*, S. 329.  
 (43) Ebd., S. 328.  
 (44) Ebd., S. 304f.  
 (45) Ebd., S. 303.  
 (46) Vgl. ebd., S. 308.  
 (47) F. H. Jacobi: *David Hume über den Glauben*, 1787, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, 1815, S. 304.  
 (48) G. W. F. Hegel: *Glauben und Wissen*, S. 310.  
 (49) Ebd., S. 311.  
 (50) Ebd., S. 329.  
 (51) J. G. Fichte: *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, (*Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*), 1797, Bayerische Akademie-Ausgabe, *Werkeband 4*, S. 186.  
 (52) J. G. Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794/95, *Werkeband 2*, S. 310.  
 (53) Ebd., S. 388.  
 (54) 拙稿「内在論としてのカント先験哲学」『名古屋大学文学部研究論集』哲学44、一九九八、73—96頁、および「超越論から内在論へ——真のカント理解のために——」『西日本哲学会編『西日本哲学年報』第6号、一九九八、29—40頁、参照。
- (55) W. Marx, S. 16.  
 (56) Ebd., S. 65.  
 (57) J. G. Fichte: *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, 1797, *Werkeband 4*, S. 229.  
 (58) 拙稿「行為の哲学とその限界——前期フイヒテ知識学の「考察」」『名古屋大学文学部研究論集』哲学34、一九八八、125—145頁、参照。

## 名古屋大学文学部研究論集(哲学)

- (59) M. Heidegger, S. 184.
- (60) Ebd., S. 185.
- (61) Ebd., S. 186.