

# ハイデッガーのヘーゲル解釈

——意識の二義性と意識の転換——

橋本 武志

## 序

ハイデッガーは、その著作に於いて幾度となくヘーゲルに言及している。例えば、「存在と時間」では、ヘーゲルの時間論を批判し、その後も全集三十二巻「ヘーゲルの精神現象学」では、存在の有限性という立場から「精神現象学」の「自己意識」の章までを批判的に読解し、最終的には「ヘーゲルとギリシア人たち」に於いてヘーゲルのギリシア哲学理解の不十分を批判するなど、ヘーゲルを「形而

上学的完成者」(GA32,92.WM.422)という点で、積極的に取り上げて批判している。しかし、同じく「形而上学的完成者」と見做されるニーチェに対しての批判の舌鋒の鋭さ、論述の分量の多さと比べると、ハイデッガーのヘーゲル批判は、何処か明快さを欠き、またそれが為される場合でも断片的もしくは図式的に述べられるにとどまっていることが多い。

ヘーゲルについての最も詳細でまとまった著述「ヘーゲルの経験概念」は、「精神現象学」の「緒論(Einleitung)」全十六段落を一段落ずつ、ほぼ逐語的に解釈しており、テキストに即したコメントリーの体裁をなしている。いやそ

れどころか、いくつかの箇所ではヘーゲルの不十分さを批判してはいても、全体としては「緒論」に現われた限りのヘーゲルの思想に賛同しているような印象すら与える。

つまり、ヘーゲルに対するハイデッガーの姿勢は非常にアンビヴァレントであり、真意が読み取りにくいのである。

とはいえこの論考は、ハイデッガーが彼独自の概念を用いて「緒論」を読み解いたというだけのものでは断じてない。この論考では、要所要所でかなり強引な読み込みが行われており、ヘーゲルの「精神現象学」の読解という形を借りて、ハイデッガー自身の思想が語り出されてもいるのである。それ故にこそ、ここでのヘーゲル批判の矛先が何処に向けられているのが不明瞭となり、何か歯切れの悪いものに見えるのである。

以上のような事態を念頭において、本論文では、この「ヘーゲルの経験概念」に反映されたハイデッガー自身の思想を解説することを通じて、ハイデッガーがヘーゲルのどのような点を評価し、また何を不十分と考えているのかを浮き彫りにすることを試みる。その結果として、何故にハイデッガーが「緒論」を殊更に取り上げて解釈したのかと

いう理由、ならびにハイデッガーがヘーゲルに対して曖昧な態度を取らざるを得ない理由の一端が明らかとなるであろう。

本論文全体の方向性としては、コメンタリーという形をとっているが故に真意の読み取りが困難なハイデッガーのテキストを、再構成するという仕方を取る。その際我々が主導的な観点と見做すのは「二義性 (Zweideutigkeit)」という概念である。そこで、まず第一章では学及び絶対者についてのハイデッガーの解釈を、「学の現われの二義性」を手掛りにして追跡する。ここで、ハイデッガーが絶対者に与えている特異な位置を確認することになろう。第二章に於いては、「精神現象学」の中心概念である「意識」の本性についてのハイデッガーの解釈を「意識の二義性」という観点から明瞭にする。しかるのちに、第三章で、前二章で論じられた事態の根本前提を明らかにし、ハイデッガーのヘーゲル解釈の核心を取り出すと同時に批判の中心点を明瞭にする。

## 第一章 「学の現われ」に関する二義性

ヘーゲルのめざすところは「学(Wissenschaft)」の構築である。ここで言われている学とは、諸々の学のうちのひとつというようなものではなく、そのみか学の名を受けるにふさわしいような学に他ならない。しかしそれは一体如何なる学か。ヘーゲルのいう学とは「絶対的なるもののみが真であり、あるいは、真なるもののみが絶対的である」<sup>(3)</sup>という命題に集約されているように、真なるものとしての絶対者を認識するような学であり、それ以外ではあり得ない。即ちヘーゲルにとつて、絶対者を捉え得ない学とはそもそも学と呼ばれ得ないのである。

ところで、絶対者を認識するとはいってもそれはどのようにして遂行されるのか。その前に、認識がそもそも絶対者を捉えるにふさわしいか否かが吟味されねばならないのではないか。しかしこのような考え方は、認識を真理を捉えるための道具もしくは媒体と見做しており、その根底には、一方に絶対者が、他方に認識がそれぞれ存在するという暗黙の前提が隠されている。だが、そのように認識と切り離されたところに、認識とは別に絶対者が存在すると

いうことは、既に絶対者が有限であるということの意味することになり、絶対という概念そのものに反する。

とすれば絶対者を絶対者として、絶対者のままで捉える認識は如何にして可能なのか。ヘーゲルによれば、まさしくこうした認識が可能であるということを示すのが「精神現象学」に他ならない。意識が絶対知にまでのぼりつめたところで初めて、この可能性が証示されるというのである。しかし、「そうは言っても、学はそれが登場してくる際には、学自身ひとつの現われ(eine Erscheinung)であつて、学の登場はいまだなお学をその真理に於いて遂行し、展開しているわけではない」<sup>(4)</sup>。この学はまず自然な意識の立場から出発して、今までの意識の立場が挫折せざるを得ないということを証明しつつ、より高次の立場に向かうという形で、いわば従来の哲学上の諸立場を論駁しながら、絶対者の絶対的認識に向けて上昇して行くという方法をとらざるを得ない。斯くて、現出してくる知を叙述する(Darstellung)という方法がとられるのである。

以上が、「学」に関するヘーゲル自身の基本的な考えである。だが、既に此処でハイデッガーは「学の現われ」と

いうことに關して独自の解釈を遂行する。即ち、先に引用したヘーゲルの言葉の内に、ハイデッガーはひとつの重大な「二義(zweideutig)」性(HW.137)を見て取るのである。「学は真ならざる知の空虚な現われもまた、それがそもそも自らを示している限りはひとつの現われである、というような意味での現われであるのみではない。むしろ学は自らの内に於いて、次のような卓越した意味で現われだといえるのである。即ち、絶対的認識としての学は光線であって、このような光線として絶対者が、つまり真理それ自体の光が我々を照らす、という意味で現われだといえるのである」(HW.137)。つまり、学はその始まりに於いて単なる空虚な現われ(die leere Erscheinung)であるいは見かけ(Schein)にすぎない、というだけではなく、絶対者という真理の光として「現われ」てもいるのである。学の「現われ(Erscheinung)」という言葉は、差し当ってはその現われが未だ内容的に十分に充たされておらず、単なる見かけであるということの意味するが、しかし見かけが見かけとして現われるためには、既にそこに純粹な輝き(Scheinen)が先んじて現前していなければならない。しか

もこの見かけは廃棄されたり、脇に押しやられたりという形で「消え去るべきではそもそももなく、自らの現われの内に立ち入る(in sein Erscheinen eingehen)べきなのである」(HW.136)。つまり、学が現われるということは、単なる見かけの内に絶対者の光線の純粹な輝きを照り映えさせることである。もしそうせずに、見かけを単に偽なるものとして退けるならば「真なるものは真ならざるものの奴隷にとどまってしまうであらう」(HW.137)。約言すれば、単なる見かけの内には、真理の萌芽がそれと気づかれることなく既に存している、とハイデッガーは主張しているのである。

このような主張がなされる背景には、ヘーゲル自身のテーゼである「絶対者は即かつ対自的に既に我々の許に在り、また我々の許に在らうと意志する(Das Absolute ist schon an und für sich bei uns und will bei uns sein)」(HW.126)が存している。このテーゼは、ハイデッガーが「緒論」を解釈する上で最も重視している根本命題であるが、これによれば絶対者は既に我々の許に「臨在(Parsusie)」している。逆に言えば、我々は既に絶対者の臨

在の内に在る。にもかかわらず我々はそのことを自覚してはいない。であるが故にこそ、学に固有の困難が付き纏うのは「普通そう考えられていないように、外部のどこかから臨在に到達せねばならないからではなく、臨在の内部で、そして臨在からして、臨在への我々の関わりを産み出し、臨在の前へともたらずことが肝要であるがゆえに」(HW,134)なのだ、と言われ得る。ここに一種の循環構造を見て取るのは容易であろう。学は、絶対者をその絶対性に於いて認識することを試みるのだが、しかしながら、この試みそのものが絶対者の臨在という前提なしには不可能なのである。

このように、「学の現われ」に関して「二義性」を見て取るハイデッガーの姿勢には、「精神現象学」の本質を、感覚的確信から絶対知にいたるまでの意識の遍歴という点に見るよりはむしろ、絶対者の臨在の内に如何に正しく入り込んでゆくかという課題の遂行という点に見る、という特徴が見受けられる。これは原理的な方向性に関しては、まさしくハイデッガー自身の思惟の根本動向に他ならない。無論、ハイデッガーは「絶対者」なるものを認めては

いない。しかしながら、我々があらかじめそこにいながらもそれに気付くことがない、という点で、ハイデッガーのいう「存在の真理」とヘーゲルの「絶対者」は共通の特性を有している。我々は既に絶対者の臨在の内に在りながらも、しかしこれに気づくことがないという一種の「ずれ」が最初から存在するが故に、まずこの「ずれ」そのものを自覚し、既に自らが存在している在所に改めて入り込んでゆくというヘーゲルの課題は、「存在と時間」での「現存在自身に属している本質的な存在傾向、即ち前存在論的な存在理解を根源化する」(SZ,15)という課題と重なり合う。ただしヘーゲルの場合には、この「ずれ」こそが意識の運動の原動力であって、このずれは「絶対知」の立場まで解消されることはない。つまり、学の現われに関する二義性は、「精神現象学」全体を導く根本前提なのである。

## 第二章 意識に関する二義性

さて、以上のような学の現われに関する二義性は、意識の歴史全体を貫いているのであるから、意識そのものもま

たある種の「二義性」をもたざるを得ない。それは如何なる二義性であろうか。

「意識 (Bewußtsein)」とはそもそもその名の通り「知りつつ在る (Bewußt-*sein*)」ということであり、主体の存在様態、主体の存在を言い表わしている。つまり、主体は表象するという仕方に於いて在るわけである。その際、意識は次のような根本動向を有する。「意識は、表象しつつ或るものを自身から切り離すが (on sich ab)、しかし、この切り離されたものを自身に向けて (auf sich zu) 立てる。意識は自ら自身において区別ではないような区別である (sich unterscheiden, das keines ist)。意識は何ら区別ではない区別として、その本質に於いて二義的である」(HW, 162)。即ち、ハイデッガーによれば、意識は意識という統一体ではあるが、そのうちに内的差異を有しているというのである。これはおそらく次のような事態を意味するものである。意識に於いて、この「自身からの切り離し」という要素が強調されると、客体のみに目を向ける「自然な意識 (das natürliche Bewußtsein)」となり、逆に「自身に向けて」という要素が強調されると、客体が実は主体の「前に

立てられて (vor-stellen)」初めて客体として成り立つているということ、即ち実在するものの実在性を見て取る「実在的意識 (das reale Bewußtsein)」となる。「意識自身は単に自然な意識ではなく、また単に実在的な意識なのでもない。意識はまた、両者を単に結び合わせたものなのでもない。意識自身は両者の根源的統一である。… (中略) …両者は意識の内では区別されている」(HW, 154)。つまり、ハイデッガーが意識に関する二義性ということでは述べようとしているのは、意識が上述のように、自然な意識と実在的意識との統一でありつつ、区別でもある、ということに他ならない。

まさにこのような二義性にこそ、意識が真ならざるものを否定して真なるもの、そして遂には絶対知へと上昇してゆく原動力が存している、とハイデッガーは考える。この両者は共に意識の中に存しており、差異をはらんでいる。更に言えば、こうした差異こそが意識を形成しているのである。自然な意識は「対象としての対象 (Gegenstand als Gegenstand)」(HW, 170)を見てはいるが、しかしこの「として (als)」そのものを見逃している。即ち、対象が如何に

して対象として成り立っているのかという由来を見て取ってはいない。しかし実際には、自然な意識はこの「として」の働きによって初めて、対象を対象として表象し得ているのである。自然な意識は、このように自己の由来を忘却することによってその存立を保っている。しかしいったんこの「として」に目を向ければ、既にそこには実在的意識が萌し始める。前章で述べた「ずれ」は意識に於いては、自然な意識と実在的意識との差異として統べている。斯かる「不安定(Unruhe)」(HW, 154)に直面することによって、意識は自己の真ならざる在り方を脱却して、より真なる段階へと移行する。その際、実在的意識が吟味(Pritung)の尺度(Maßstab)となり、自然な意識が吟味されるものとなって、意識自身のなかで両者の比較ならびに吟味が行われる。より厳密に言えば、自然的意識から生い立って来た実在的意識が尺度となって、これが自然な意識を吟味する。具体的には次のごとき仕方で行われる。まず当該箇所へのヘーゲル自身の言葉を引用しよう。

「しかしながら、意識が或る対象について知っているということ、まさにこのことの内に、既にして次のような区

別が存している。即ち、或るものは意識にとつて即自(Ansich)であり、そしてそれについての知、あるいは言い換えれば、対象が意識に対して在る(Das Sein des Gegenstandes für das Bewußtsein)ということとはもうひとつ別の契機であるという区別が。現存するこの区別に、吟味は基づいている。両者を比較してみても一致しない場合、意識は対象に適したものになるために、自らの知を変えねばならないように見える。しかし、知が変わるということに於いて、実は対象自身もまた変わるのである」(13)。

自然な意識は差し当り、いわば対象のみを見て、この対象と自己との関わり、つまりこの対象の存立を可能にしている関わりを殊更には見えていない。こうした意識にとつては対象はそのまま素朴に真なるもの(Das Wahre)、つまり即自と見做されている。ところが先に述べたように、意識の本性は、自然な意識と実在的意識との区別ならざる区別ということにある。意識で在るということは、この同じ意識にとつて、自然な意識と実在的意識が潜在的に分裂しているということに他ならない。意識で在るということはそれ自体、対象、即ち即自と見做されているものが、実は

「意識にとつて」という限定を持っていることを潜在的に自覚しているということである。これが顕在化するときには、対象が実は主体の表象作用によって初めて成り立っているということが、つまり対象の対象である由来が明らかとなる。即ち、対象の対象性(Gegenständlichkeit)が露わになる。かくて、対象と対象性との比較が為されるわけであるが、これが一致しない場合、通常の考え方からすると、知が変わらねばならないように思われるが、実はその必要はもはやないのである。何故ならば、対象性が見て取られた時点で、意識の方も自然な意識から実在的意識への移行を成し遂げており、意識は新たな段階へ既に高まっているからである。対象が如何にして対象であるのかということに実在的意識が気づくとき、この自覚によって既に、

今までの段階の知の在り方、意識形態がこの対象を捉えるのに不十分であるということも共に気づかれている。対象が「新たな別の対象(ein anderer Gegenstand) (15)」、つまり、対象性に変わるということと、意識形態の変化は一にして同じ事柄なのである。ハイデッガーは自然な意識を「存在的・前存在論的意識(das ontisch-vorontologische

Bewußtsein)」、実在的意識を「存在論的意識(das ontologische Bewußtsein)」と呼ぶが、それはこうした理由から、つまり前者が対象のみに固着して対象性を見ないという点で存在者の存在を見逃しているのに対し、実在的意識は対象性、ならびに主体の主体性そのものを見て取っており、存在者の存在に目を向けているが故である。

このようにして「意識は自ら自身を吟味する(Das Bewußtsein prüft sich selbst)」(HW, 168)。この事柄の内にハイデッガーは意識の最も本質的な動向を読み取っている。即ち、意識で在る(Bewußtsein)ということは、常に吟味を遂行しているということに他ならない、ということである。のみならず、「近世哲学の根本語である「意識」は、我々が(意識Bewußtseinのなかの)「在る(-sein)」の内に吟味、しかも知の意識性(Bewußtheit des Wissens)を通じて規定されるような吟味という動向を共に思惟するときに初めて、思惟されたといえるのである」(HW, 168f)とまで言い切っている。このことは、意識は認識作用を伴うが故に、対象が自己の持つ知と一致するかどうかということや吟味するという特性を持つ、というような意味ではないで



あろう。ではどういうことであろうか。

意識とは区別ならざる区別であるということが先に言われていた。と同時に意識は自然な意識と実在的意識との根源的統一であるとも言われていたのである。ハイデッガーが、意識は吟味であると言うときに含意しているのは、意識が区別でありつつも統一であるということに他ならない。この場合の統一とは区別項の総合ということではない。むしろ逆に、両項が絶えず区別されつつ、両項の間の「ずれ」が常に解消されず、それ故に絶えざる運動であるという点にこそ、根源的統一が成立していると考えられるのである。しかし「運動」とはいつても、ハイデッガーはこの言葉を、意識の全領域を動いて行くという意味を強調して用いているのではない。「この運動に於いて、現出するものの現出すること(Erscheinen des Erscheinenden)が叙述へと到来する(zukommen)。このように来ることに於いては、現出するもの自身はそれが自らを実在的なものと見做している限りは、立ち去って行く(weggehen)」。この、自らにおいて一である来ることと行くことが運動なのであって、こうした運動として、意識は在る(ist) (HW, 148)。即

ち、この「運動」とは、現出するもの(Das Erscheinende)から現出することそのこと(Das Erscheinen)への意識の向き直りによって、意識が新たに発出、生成することをいうのである。換言すれば、対象が対象に「成り」、意識が意識に「成る」ということを強調するわけである。そして、まさにこの事態、即ち現出することが到来し、同時に現出するものが去って行くということこそ、ハイデッガーの捉える限りでの「経験(Erfahrung)」概念なのである。ここで言われる経験とは、カントにおけるような認識の一種ではなく、意識という存在者の存在を表す存在論的概念である、とハイデッガーは考える。それまで現出するものだけに、つまり存在者のみに目を向けていた意識が、現出するものが現出すること、つまり存在者の存在に目を転じ、これによって自己の所在をも自覚するという仕方です。「在る」ということ、これが経験に他ならない。この事態は「自然な知と実在知との対話(Gespräch zwischen dem natürlichen und dem realen Wissen)」(HW, 179)とも呼ばれる。ここでの「対話」とは、差異を常に含みつつ、これをはらんだままでそのまま動的統一が成立することを

いつている。まさにこのことが、「自然な意識と実在的意識の根源的統一」に他ならないのである。

かくして意識の二義性は、経験という「存在的意思と存在論的意識との対話」に他ならないということが明らかになったであろう。もちろん、存在論的意識とはいっても、これは対象の対象性という「存在者の存在 (Sein des Seienden)」を看取するにとどまっているのであって、ハイデッガーが問い求めている「存在そのもの (Sein selbst)」を見て取っているのではない。とはいえ此処でハイデッガーは、あくまでも主体性の形而上学の内部に於いてではあるが、ヘーゲルにおける意識の対話的構造を高く評価していると言つてよいであろう。

だが、ここでいったん立ち止まってみねばならない。意識が、区別ならざる区別という自らの本性によつて自己吟味を為すということ、ならびにそれがまさしく経験であるということは明らかにした。しかしながら、経験それ自体は如何にして可能なのであろうか。言い換えれば、存在的意思と存在論的意識との対話を根底から推進する原動力は何なのであろうか。自然な意識から実在的意識への移行

は煎じ詰めれば何処に由来するのであろうか。結論を先取りすれば、それは「意識の転換 (Ueberkehrung des Bewusstseins)」(15)によつてである。

### 第三章 経験の前提としての「意識の転換」

問題を繰り返せば、自然な意識が実在的意識へと移行し、存在者の存在へと向き直る場合、この向き直りがそもそも何によつて触発されているのかということである。成程、いったん意識の内部で意識自身の自己吟味の営みが開始されたならば、その後は意識の自己運動がおのずから展開されてゆくわけであるが、その運動が始動する第一の動因は一体何であらうか。もしもこうした動機づけが存在しないとするれば、意識の「経験」も、意識の歴史も永遠に生起しないことになってしまうのである。

「最初の対象及びその知から、別の対象——この別の対象に於いて、経験が為されると普通は言われるのだが——への移行は、最初の対象についての知、あるいは、最初の即自が意識に対して、ということ (das Für-das-

Bewußtsein des ersten Ansich)が第二の対象そのものになる、という仕方です述べられた。これに対して普通は、我々が我々の最初の概念が真理ではないことに気づくのは、我々が偶然的に、いわば外面的に見つけた或る別の対象に於いてであり、従って、そもそも、即かつ対自的に在るものを純粹に捉えることのみが、我々に帰属するように見える。だが、前者の観点においては、新たな対象は、意識自身の転換(eine Umkehrung des Bewußtseins selbst)によって生成してきたものとして自らを示す。事柄をこのように観察することは我々の付加である(Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zutat.) (15)。

「緒論」の中のこの箇所を論拠にしてハイデッガーは、上で述べた問題に対する解答を与えている。即ち「意識自身の転換」と言われているものが前提となって初めて、意識にとって「新たな対象」が生成し、経験が成立すると主張しているのである。そして、斯かる「意識の転換」は「そのうえ」「我々の付加(unsere Zutat)」である(HW,184)と述べ、「我々(Wir)」の側が意識の転換を遂行することによって、自然な意識は存在者の存在を看取し得るようになる

ると考えているのである。ところが、「我々の付加」による意識転換が前提されるということは、「我々」が為すのは「純粹な観望(das reine Zusehen)」のみであるというヘーゲルの根本テーゼと真つ向から対立するように思われる。現にハイデッガー自身、次のように自問している。「しかしヘーゲルは『緒論』の第十五段落に先行する諸段落に於いて(とりわけ第十二段落を参照のこと)、我々に『純粹な観望』が残されるためには、我々は現出する知の叙述に際して我々の思いつきや思想を去らせる(Weglassen)べきだ、ということを示すことに全ての考察を向けていたのではなかったか。第十三段落では明瞭に、意識は自己自身を吟味し、それ故に『我々による付加』は余計なものとなると述べていたのではなかったか」(HW,185)と。

ハイデッガーはこの矛盾を、次のような解釈によって解決しようとする。即ち、我々の側のような思いつきや思想を「去らせる(Weglassen)」ということは自然に生ずることではなく、そういう「去らせる」ということ自体が一種の「行い(En)」である以上、それは殊更に我々によって

営まれざるを得ない。しかしこの営みは、それを通じて初めて現出するものそのものを現出せしめる (Erscheinen-lassen) のであるから、我々の「付加」とはいつても、この付加は経験とは疎遠なものを経験に強いるのではなく、逆に経験の内に存しているものを取り出すことに他ならない。「それゆえに付加が、叙述にとつて必要な純粹な観望を廃棄するということもまたあり得ない。むしろ付加の内、また付加を通じて純粹な観望が開始されるのである」(HW.186)。ハイデッガーによるこの主張の論点は二つある。それはまず第一に、純粹な観望とはいってもこれは単に対象を拱手傍観することによつては達成され得ず、我々の思念を去らせるという、一種の営為を必要とするということであり、第二には、こうした営為は観望の本質から要請されるものであるが故に、観望と矛盾するものではなく、むしろこれを可能にするものであるということである。この二つの論点が、ヘーゲル自身の言う「純粹な観望」の概念に即しているのか否かということはその自体大きな問題であるが、しかし此処で我々が注目したいのは、今述べた二つの論点の内にハイデッガーが解釈する限りで

の「意識の転換」の具体的内実が示されているということである。即ち、差し当つては自然な意識の内に留まっております、それ故に認識、絶対者、吟味などといった、「緒論」の内、言及された諸概念について自然な表象に固執している「我々」の意識を、斯かる固執から脱却せしめ、それを通じて、意識の歴史全体を観望し得るような実在的意識へと転換させること、これが「意識の転換」ということの意味なのである。言い方を換えれば、自然な意識に留まっている「我々」を、「自らを完遂する懷疑主義<sup>54</sup>(der sich vollbringende Skeptizismus)」(HW.148)の遂行者としての真の「我々」へと転換することを意味している。それ故にこそ「緒論」の論述に際しては、「認識」「絶対者」「吟味」といった概念についての通常の見解がまず呈示され、そうした一般の見解が逐一却下されてゆくという形態がとられているのだ、とハイデッガーは考えている。

以上のことから明らかなように、ハイデッガーは「緒論(Einleitung)」を、「精神現象学」の内容を抽象的に概観する前置きと見做すのでもなければ、この著作に付された導入部分と見做すのでもない。「緒論」はここでは次のこ

とにのみ役立つ。即ち、跳躍(Sprung)を準備すること、つまり、存在者に対する態度と存在の思惟との間に横たわる、飛び越えられねばならぬ溝を視野におさめ、跳躍への助走を短くすることに(GAG8, 74)<sup>50</sup>。哲学的思惟へと「導入する( Einleiten)」ことは、「精神現象学」の場合に限らず、哲学一般にとつてそもそも不可能であり、思惟とは、それに向けて次第に目が開かれてゆくといったものではなく、本質上「跳躍」を要求してくるものとハイデッガーは考えているのである。それ故にハイデッガーによれば、「緒論」に於いて既に「意識の経験」は本格的に開始されているということになる。つまりとて、「緒論」は事態の記述ではなく、意識の転換という「跳躍」を為すように我々に迫ってくる一種の命法である、ということになる。

ハイデッガーが「精神現象学」の「緒論」を特に取り上げて解釈せんとしたその本意は、ヘーゲルの経験概念を存在論的概念として呈示するということもさることながら、「緒論」の有する以上のような性格を明るみに出すことに存すると思われる。そしてまさしく「緒論」がこのように

して「跳躍」を促しているという点こそをハイデッガーは評価しているのである。第一章で明らかとなったように、ハイデッガーは「精神現象学」の課題を、既に我々が絶対者の臨在の内にあることを自覚し、この臨在へと如何に正しく入り込んでゆくか、という点に見ている。既に我々が存在している在所に向けて入り込んでゆくためには一種の跳躍が必要とされる。このような跳躍をヘーゲルは「意識の転換」を通じて成し遂げようとしたのだ、という主張が、ハイデッガーの「緒論」解釈を貫く根本動向となっているのである。更に、こうした跳躍を為さざるを得ない必然性が歴史そのものによつて要求されている、という認識も両者に共通している。「人間の生から合一の力が消え失せ、諸々の対立がその生き生きした連関と相互作用を喪失してしまい、諸対立が独立性を獲得するときに、哲学の欲求(Das Bedürfnis der Philosophie)が生ずる」という「差異論文」の言葉からも明らかなように、ヘーゲルは、反省哲学による悟性の支配によつて、主観と客観との対立に代表されるような様々な対立が固定されてしまっているという時代の危機意識に立脚して、「哲学の欲求」を説いた。哲

学は「学」として、この状況を克服するように求められる。これに対してハイデッガーの場合には、形而上学ことに近世以降の主体性の形而上学が、ニーチェの「力への意志」の思想によって「完成(Vollendung)」したという現状認識に立脚する。この主体性の形而上学は、全ての存在者を「表象する(前に・立てる vor-stellen)」という仕方、存在者を主体によって立てられたものと見る。その際主体は、存在者を自己にとりて「確実な(Gewiss)」ものとして確保することを至上の目標にしている。ニーチェはニヒリズムの克服をめざして、新たな価値定立の原理として「力への意志」という思想を呈示したのであるが、皮肉なこと、この思想は、あらゆる存在者を自らのものとして確保するための最も強力な原理として、逆に主体性の形而上学を基礎付けることとなった。このように主体性を原理とする形而上学がいきつく果てにまで達することにより、現代は「困窮(Misere)」の極まった時代であることになる。ここでハイデッガーはヘーゲルのように「学」としての哲学に期待をよせるのではなく、思惟の在り方そのものの変革をめざすのである。

このように、ハイデッガーの見るところでは、両者は「跳躍」という動向を共有しているのであるが、しかし彼によれば、ヘーゲルの言う「意識の転換」は更にもうひとつ別の前提を有している。第一章で確認されたように「絶対者は即かつ対目的に既に我々の許に在り、また我々の許に在ろうと意志する」ということが言われていた。つまり、絶対者は我々の許に在るのみならず、そのように臨在しようとして「意志」しているのである。とすると、絶対者の臨在の内に入り込もうとする「意識の転換」は、自らを顕現せんと欲する絶対者の意志に導かれていることになる。意識の転換を動機づける更なる根底は、我々の許に在ろうする絶対者の意志に存している。「我々にとりて、現出するものが自らの現出することへと自己を呈示する(darstellen)のは、我々が転換という付加を為す限りに於いてである。この付加はそれ故、絶対者の意志を意志するのである。付加は、それ自身絶対者の絶対性によって意志されたものなのである」(HW, 189)。意識の転換という跳躍は、絶対者の意志を、あるいは我々が絶対者を意志することを前提しているのである。とすれば、存在とはつまる

ところ「意志」にその最も根源的な根を有することになる。ヘーゲルのいう学の立場は、畢竟、意志の立場に帰着する。このように「意志」の立場に全てが回収されてしまうことに対してハイデッガーは批判の矛先を向けているのである。こうした批判は表明的に展開されているわけではないが、例えば次のような言葉にうかがえる。「叙述は絶対者の絶対性とともに絶対的に始まる。叙述は臨在の意志の最も極端な暴力 (die äußerste Gewalt des Willens der Parusie) とともに始まる」(HW, 203)。

では何故に「意志」の立場は退けられねばならないのであろうか。此処での「意志」とは個々人の意志を指すものではない。「存在と時間」においてハイデッガーは日常性の内では現存在が「ひと(das Man)」という、公共性の支配を受けた、誰のものでもない自己に支配されていることを強調したが、ハイデッガーの「意志」批判はこの側面を引き継いでいる。即ち、誰の意志ということがもはや言えぬような、それ故にこそ抜き去りがたい「意志への意志」によって近世以来の「主体性」が支えられている、と考えるのである。こうした誰のものでもない意志は、あらゆる

ものを自らの「前に・立て(vor-stellen)」、これを「駆り・立てる(Ge-stellen)」という性格を持っている。であるが故に意志の立場は、「在る」ということを「表象されてあること(Vorgestelltheit)」あるいは「対象性」としてのみ捉えるという視野狭窄に陥っているというわけである。

これに対して、ヘーゲルの言う意志とは絶対者の意志、つまり人間の思惑を超えたところにある意志ではないか、という反論が生じてくるかもしれない。しかし、絶対者の意志とはいってもこれは主体を離れてあるのではない。ハイデッガーはそもそも絶対者(das Absolute)の本質を「解放(Absolvenz)」(HW, 132)という観点から捉える。これは対象への依存性からの解放を意味するが、それは全ての相対的關係を単に捨て去るということではない。むしろ逆に全ての相対的關係を止揚することによって自らの内に包み込むという仕方である。その結果、絶対者は自由な開けの内に、言い換えれば絶対者の絶対性(Absolutheit des Absoluten)の内に立ち出でることになる。しかし絶対者がこのように全ての相対的關係を脱却するためには、主体としての意識が意識の全領域を踏破して昇りつめて行き、絶

対的主体として完成せねばならない。即ち、主体の完成と絶対者の顕現とは表裏一体の事柄なのである。このように、「意志」が絶対者の意志、即ち絶対的主体の意志であるがゆえに、まさにそれ故にこそ、斯かる意志に基づいた「学」という体系の有する強制力は最高の度合いにまで高まることになる、とハイデッガーは考えている。

しかしながら第一章で述べたように、ハイデッガー自身の思惟の根本動向とヘーゲルのそれとは、基本的枠組としては合致している。両者は、既に臨在しているながらも忘却されているものの内に、改めて入り込むという課題を共有しているのである。しかし「絶対者は即かつ対自的に既に我々の許に在り、また我々の許に在ろうと意志する」という命題からも明らかのように、ヘーゲルの場合は何処までも「意志」の立場とこの課題の遂行とは密接に絡まり合っている。このように、評価する点と批判すべき点がヘーゲルに於いては密接に絡まり合っているが故に、ハイデッガーの批判は何処か曖昧で明快さを欠くということになるのである。

## 結語

以上の考察から、ハイデッガーがヘーゲルのどのような点を評価し、あるいはまた批判しようとしているのかは幾分なりとも明らかになったであろう。だが、ハイデッガーの批判する「意志」の立場、あるいは主体性の立場が超克されねばならないということは決して自明なことではない。意志の立場は如何なる点に於いて超克されるべきなのか、またそれは必然的なことなのかという問題をときほぐすには、ハイデッガー自身の「跳躍」の思想を仔細に検討することが必要であろう。

## 註記

本文ならびに註記におけるハイデッガーの著作からの引用は次の略号を用いた。

SZ : *Sein und Zeit*, 16. Auflage, 1986, Tübingen.



HW : Holzwege, 6. durchgesehene Auflage, 1980, Frankfurt am Main.  
WM: Wegmarken, 2. erweiterte und durchgesehene Auflage, 1978, Frankfurt am Main.

GA32: Gesamtausgabe Band 32, Hegels Phänomenologie des Geistes, 2. Auflage, 1988, Frankfurt am Main.

GA68: Gesamtausgabe Band 68, Hegel, 1993, Frankfurt am Main.

(一) ハイデッガーは一方でニーチェを「形而上学の完成者」と規定すると同時に、ヘーゲルをも同じく形而上学の完成者であると述べている。全集三十二巻は一九三〇年から三一年にかけて講ぜられたものであるから、このときにはヘーゲルを以って形而上学の完成者と呼んでいたのが、後にニーチェ講義をなすに際してニーチェにその呼称が移されたのだ、つまりハイデッガーの思想の変化である。という反論も成り立つかのように見えるが、更に後の「ヘーゲルとギリシア人たち」に於いても、やはりヘーゲルを形而上学の完成者と呼んでいる。この両者がともにそう呼ばれるのは何故かという問題は今後の考察を要求する。

(二) 本来「精神現象学」の緒論は十七段落あるが、ハイデッガーは、本来の十六段落目に相当する部分を、独立の段落とは見做さず、十五段落目に含めている。

(三) 本文ならびに註記におけるヘーゲルの「精神現象学」緒論からの引用は、引用文の末尾に「緒論」の段落番号のみを付すことによつて示した。

(四) ここではいわれている「実在的意識」という述語は、少なくとも「緒論」の中ではヘーゲル自身は用いていない。ヘーゲルは、自らの内において現出するものである知あるいは意識に關して「自然な」と「実在的な」の区別を用いている(HW143)とハイデッガーは述べていることから、これは「実在知(das reale Wissen)」と同じ

意味であろう。

(五) (ハ)でヘーゲルが言わんとしているのは、素朴に即自的に真だと見做されていた最初の対象が、実は単に意識に對してあつたにすぎない、と自覚する当の知そのものが、そのまま第二の対象となるのだが、その際「最初の対象についての知は、意識自身が転換することによつて、第二の対象になる」のだと、我々の方がいわば付け加えてそのように見做す、ということである。言い換えると「対象が意識の転換という作用によつて生じてくるのだ」という風に事態を解釈することが、我々による付け足しだ、と言つていられる。ところがハイデッガーは、この文をそうは読まずに、意識の転換自体が我々の付加であると解するのである。とすると、対象の對象性が意識に對して生成してることが、つまり存在者の存在者性を意識が自覚することが、「我々の」意識転換によつてなされるということになる。即ち、「我々」がなすのは純粹な観望(Blick)ではなく、もつと積極的に意識の歴史に介入することになるのである。このハイデッガーの読解に關して、アンドレアス・グレーザーは「こうした理解はテキストからは排除されている」と批判している。(vgl. *Erläuterung zur Phänomenologie des Geistes, Kommentar von Andreas Graeser*, Philipp Reclam jun. Stuttgart 1988, S.169)

(六)「意識は自己自身を吟味するが故に、この側面からしても我々には純粹な観望のみが残される」(13)。

(七)「懐疑(Skepsis)」という言葉はハイデッガーは、ギリシア語の語源に戻つて「見ること、観望すること」という意に解している。それ故「自らを完遂する懐疑主義」とは、既に現出するものの現出を最後まで見通すことを意味している。

(八) この巻(全集六十八巻)は、前後半に分かれており、後半に「ヘーゲルの精神現象学緒論の解明」と題された講演の草稿を含んでいる。これは、段落ごとのコメントリーではなく、全段落を大き

く五部に分けて主な部分を解釈するという体裁をとっている。若干細部に於いて相違もあるが、大枠は「ヘーゲルの経験概念」の内容と一致している。おそらくは前者をもとにして後者が成立したのであろう。本文での引用はこの後半部からのものである。

(九)「存在と時間」における「先駆的決意性(vorlaufende Entschlossenheit)」(SZ,304)と「概念は「跳躍」として解釈し得るものである」。

(一〇) G.W.F.Hegel: *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. In: *Jenaer Kritische Schriften*(1), Philosophische Bibliothek Band 319a. S.12.

difference between the passion of Abraham's faith and the passion of resignation which ethically great people, such as Agamemnon, have. While people with a passion of resignation alone give up their wish and love with respect to actual objects and try to gain satisfaction in the eternal through recollection, the passion of faith enables people to believe that their very wish which has been given up will come true in the actual world. As a man having intellectual abilities, Johannes cannot accept the existence of the contradictory passion of faith.

For Johannes, Abraham's faith is to be praised and not to be accepted. This contradictory attitude makes the faith he interprets seem paradoxical to himself.

## Die Hegel-Interpretation Heideggers. -Zweideutigkeit und Umkehrung des Bewußtseins-

Takeshi HASHIMOTO

Heideggers Kritik an Hegel besteht darin, ihn für den „Vollender der Metaphysik“ zu halten. Seine Hegel-Kritik ist aber im Vergleich zu seiner Nietzsche-Kritik nicht so deutlich. Dieser Aufsatz versucht daher, anhand seiner Abhandlung „Hegels Begriff der Erfahrung“ herauszuarbeiten, welche Seite im Hegelschen Denken Heidegger hochschätzt und welche er kritisiert.

Heidegger sieht die eigentliche Aufgabe der *Phänomenologie des Geistes* darin, uns auf rechte Weise in die Parusie des Absoluten, in welcher wir schon sind, obwohl wir es nicht wissen, einzuführen. Darin stimmt die Richtung des Heideggerschen Denkens grundsätzlich mit demjenigen Hegels überein. Diese Aufgabe, so denkt Heidegger, vollzieht sich gerade durch die „Erfahrung“ des Bewußtseins, in seinen Worten, durch das „Gespräch zwischen dem natürlichen und dem realen Wissen“.

Um dieses „Gespräch“ wirklich zu beginnen, bedarf es, wie Hegel behauptet, der „Umkehrung des Bewußtseins“. Heidegger interpretiert sie als „Sprung“ und erhebt dadurch den Einwand, daß Hegel in ihr versteckterweise den Willen des Absoluten vorausgesetzt hat. Heidegger kritisiert gerade diesen Willen, weil der Wille uns zum „Vor-stellen“ und „Be-stellen“ alles Seienden zwingt und damit das Sein selbst vergessen läßt.