

対話としての吟味

——『精神の現象学』における「外」の問題

山脇 雅夫

1. 知の「外」とはどこか？

ヘーゲルの『精神の現象学』はさまざまな知の立場を吟味し、そのことによって学知の立場を正当化することを目標としている。その際、知の吟味はそれぞれの知が真だと申し立てることに即して行われるがゆえに、この吟味の結果はそれぞれの知の立場にとって拒否できないものとなるとされている。そうして学知の必然性はさまざまな知の立場に対して証される。

このように知の吟味は『現象学』にとって方法的核心をなすものである。にもかかわらず、この知の吟味がどのような構造を持つものなのかは必ずしも明らかにはなっていない。そうした事情を確認するために、まず、吟味の基礎となる意識のあり方が『現象学』においてどのように規定されているかを見てみることにしよう。

『現象学』の「緒論」では意識の二つの側面が区別される。「知」と「真理態」である。テキストでは以下のように語られる。

これ（意識）は或るものを自分から区別し、同時にこの或るものに関係する。この関係するという規定された側面、あるいは或るものの意識に対する存在という規定された側面が知である。この「他に対する存在」から、われわれはしかし即自存在を区別する。つまり知に関係付けられたものが同様に知から区別され、この関係の外においても(auch außer dieser Beziehung)存在するものとして定立される。この即自の側面が真理態と呼ばれる（PhG, S. 64）⁽¹⁾。

このように、或るものの意識に対する存在が知と呼ばれ、それ自体における存在が真理態と呼ばれている。こうして規定された知と真理態としての即自との比較が吟味である。もし知が即自に一致すればその知は真であり、一致しなければ真ではない。即自は知との関係の外においても存在するあり方とされているから、知を即自と比較することは、知を知との関係の外なるものに関係付けることを意味する。こうした理解は、知の真理性を吟味するということでわれわれが思い描く常識的なイメージとも合っていると思われるし、通俗的に理解された場合の「真理は事物と知性との一致である」という伝統的な真理概念とも一致するように見える。一見したところ、ここには特に問題はな

いように思える。

しかし事態はそんなに単純ではない。試みに一つの例として、自分の財布のなかに三万円入っていると思っていたけれども、実際に見てみたら三千円しかなかったというケースを考えてみよう。この場合、最初の三万円入っているという考えが実際の財布の状態と比較されて、正しくないことがわかったようにも見える。しかし実際に比較されているのは以前の知と実際に見てみた知である。実際の状態と言っても、何らかの形で意識され、その意味で知とならなければ知と比較されることはできない。そうであるのにヘーゲルは即自を定義して、知との「関係の外においても存在する」あり方であるとしている。「知との関係の外」ということで素直に思い浮かぶのはカントが物自体を定義したような事態だろうが、その場合、知の外は定義上不可知の世界であって、比較に引き出すことがそもそもできない相談となってしまう。このように、知との関係の外という主張は一見するほど簡単ではない。「外」ということを文字通りに受け取るならば、吟味の可能性そのものが危険にさらされかねない。

本稿における私の目標は、この「外」の意味を知の自己吟味が持つ対話的構造から規定することである。対話構成は吟味の遂行そのもののの中に組み込まれた構造であること、そして対話的に遂行される吟味の道程そのものが知ることであること、これらのことを明らかにしたいと思う。しかし、まずはこの問題に関するひとつの代表的な誤解の検討から入りたい。そうすることで『現象学』における知の基本的性格を確認することしよう。

2. 知と即自は主客関係ではない

知と即自の関係はしばしば主観・客観の関係に重ね合わせて理解されてきた。知と即自の関係を、カントにおける現象と物自体との関係にオーバーラップさせる解釈はそうした理解の典型であると言える⁽²⁾。この場合、『現象学』の基本構図は主観・客観という近世認識論に特有の枠組みの中で理解されることになる。

私はこうした理解の仕方は間違いであると思うが、『現象学』の中にはこうした理解の根拠となる記述が多く存在することも事実である。第一にはすでに引用した知と真理態の関係を導入した箇所である。そこでは意識の構造は「或るものを自分から区別し、同時にこの或るものに関係する」関係として捉えられていた。この記述を主観としての意識と認識対象である客観的事物との関係を表現したものと読むことは特に不自然なことではないだろう。

また『現象学』の本論部分に目を移すなら、ある特定の意識形態は常にそれと関連す

る客観との関係のもとに捉えられているという事実がある。たとえば直接的なものを対象とする「感覚的確信」は、個別的なものを把握する「私念 *meinen*」とそれが把握する「このもの *Dieses*」という、主観と客観とのペアとして記述されている。意識が自らを対象として持つ「自己意識」という知の立場においても、意識がそれを取り囲む環境世界との対立関係にあることに変わりはない。

このように、知と即自との関係を主観・客観図式と重ねて理解するのも根拠がないわけでもない。しかし、私はやはりこの理解が間違いであり、『現象学』は主客図式に基づいて読まれるべきではないと考える。そう考える理由は、第一には、意識と対峙している客観以外のものが知にとっての即自の位置を占めることがあるからである。その代表例は「自己意識」である。テキストでは次のように言われている。

というのは、確信が自己自身にとってその対象なのであり、意識は自己自身にとって真なるものだからである (PhG, S. 120)。

ここで「確信」と呼ばれているのは、主観性の原理としての自己確信のことであり、引用部が語っているのは自己意識にとって自己自身が「対象」であるということである。この例を見るだけでも、一口に対象と言ってもそれが主観にとっての客観を意味しない場合があることは明らかである。知とそれが対象とする即自を単純に主観・客観と重ね合わせることはできない。

また、意識形態とそれに相関する客観とのペアについても、それを単純に知と即自の関係に重ね合わせることはテキスト上できない。たとえば、「私念とこのもの」という相関関係の下で考察される感覚的確信も、そのもっとも基本的な定義は「直接的なものの知 *Wissen des Unmittelbaren*」(PhG, S. 69)である。別の言い方では、感覚的確信とは直接的なものないし「純粹存在を自らの真理として言い表す」(PhG, S. 70)ところの知である。『現象学』の叙述においては、「私念とこのもの」という主客相関は二つ合わせてこの知の現われとして扱われている。テキストは次のように語っている。

現実の感覚的確信は単にこの純粹な直接性ではなく、そのひとつの実例である。その際現れる多くの区別のうちのどこでも、われわれは主要な区別を見出す。すなわち、すでに言及された二つのこれ、「この者」としての我と「このもの」としての対象が純粹存在から転がり出てくるのである (PhG, S. 70)。

このように、「私念」と「このもの」という主観・客観の相関は、その全体が感覚的確信という知の実例であるとされている。その意味でどちらも「直接的なものの知」の構成要素であって、「私念」が独占的に感覚的確信という知に対応するわけではなく、また客観である「このもの」だけがこの知にとっての即自となるわけでもない。感覚的確信は基本的には直接的なものを真だと主張する知なのであって、主観だの客観だのの区別は副次的なことである。実際に感覚的確信の叙述を見てみても、客観的对象としての「このもの」が直接的なものでないことが明らかになったとき、感覚的確信は主観的な私念の働きの中に直接性の成立根拠を求めるわけだが、もし知にとっての即自が単純に客観に重なるならば、そうしたことは起こりえないはずである。

以上のことを勘案すると、『現象学』の展開の基本である知と即自との関係は主観・客観関係とは区別したほうがいい。『現象学』における知が何かを対象とする知であるといっても、その「対象」は主観に対峙する客観とストレートには重ならない。それは基本的には知の内容を指しているに過ぎない。感覚的確信が直接的なものを真として主張する知であるように、『現象学』における知の基本は何かを真として主張することなのである。

しかし、このように理解すると、今度は即自が知と区別されるということの意味がよくわからなくなる。主観にとっての客観ではないとするなら、即自が知に対して持つ外部性はどのように理解されるだろうか。次に、簡単に解釈史を振り返って、問題点の整理を試みよう。

3. 知の背後として「外」？

主・客図式に訴えずにこの問題にアプローチした解決案として第一に挙げられるのが、意識から相対的に自立した概念的パラダイムとして即自を理解する解釈パターンである。たとえばヴェルナー・マルクスは、ハイデガーの解釈を引き継いで対象と対象性を区別し、後者を「知から独立で、知を規定する“尺度”」であるとしている。そして即自は後者にあたるとする⁽³⁾。また、トーマス・ケッセルリングは知を弱い意味での知＝仮説と看做し、この仮説の対象となる認知的な構成体として即自を解釈している⁽⁴⁾。これらの説では認識活動の前提となる理論的枠組みは個々の知から相対的に独立しており、この独立性のなかに「外」の意味が見て取られている。また、この解釈パターンに従うなら、即自は「外」にあるとは言っても知から完全に切り離されたものではなく、知を規定する理論的パラダイムであるから、知との比較可能性も担保される。

しかし私はこの解釈を支持しない。理由は二つある。一つには、もしそうした理論的

パラダイムが真理の基準として機能し、またそうしたパラダイムが知にとって接近可能なものであるなら、このパラダイムについての知が成り立てばそれで真理をつかんだことになり、現象知の吟味をする必要がなくなってしまうからである。第二には、あとで現象知の吟味の実際を見るときに確認するように、吟味に際してそうした真理知が基準として持ち出されてくることはないからである。

このようにこの解釈パターンは支持しがたい。しかしここには重要な直観も含まれているように思える。この解釈は、知を包摂する大きな枠組みの中に知が組み込まれていることを主張している。これは、知の吟味によって当初は意識されていなかった意味が明るみに出されるという、『現象学』を読む者が誰でも見出す事態をつかんでいると言える。

この直観を生かした、より洗練された解釈案として挙げ得るのが、「テーマと地平」説である。この型の解釈はミヒャエル・トイニッセンなどによって提唱されている。志向の対象がそれだけで完結した仕方では決して経験されず、常に諸連関の内なるものとして経験されるというフッサールの地平概念を援用して、トイニッセンは知と即自の区別をテーマと地平の区別に対応させる。彼は言う、「意識がある対象を対象として自分の眼前に立てることが、つまり主題化することができるのは、その対象を自分にとって、意識にとって真なるものの地平のなかに立てることによってのみである」⁽⁵⁾。その際、地平は意識にとって定位（オリエンティーレン）の対象であり、意識をその意味で導くものであるので、地平は意識にとって「真なるもの」という機能を果たすとする。

この解釈パターンに従えば、即自の「外」性は主題化されていないということに存することになる。即自は主題的な志向対象となっていないものであり、その意味で知られざるものに留まっている。即自を別種の知の対象としてしまった感のある最初の解釈パターンと比べて、この第二の解釈パターンはこの点で洗練されている。この地平を常に新たに明示化することによって地平を拡大することが「意識の経験」であるという解釈も、正しいものを含んでいるように直感的に思われる。

それではこの解釈パターンで満足できるかと言えば、やはり問題が残る。トイニッセンは地平に知が定位するという。しかしそうした定位が、その地平の中に立てられている志向対象=知の変更をどのように引き起こすのかを説明できていない。クレスゲスが言うように、「どのようにして意識がその地平を主題化するようになるのか」という問いに彼は答えていないと言わざるを得ない⁽⁶⁾。

これらの二つの解釈案は、結局、知を二重化し、即自的な知と主観的な知を区分するものである。これら二つの解釈パターンにはそれぞれ問題もあるが、両者において一定

の説得力を持つと思われるのは、知が知を包摂するより大きな連関の中にあるという直観である。『精神の現象学』の実際の展開のなかで、始めは意識されていなかった意味の連関が明るみに出されていく過程を知る者にとって、そういう意味連関が即自的に存在し、知はその一面を捉えていたという考えは自然なものであろう。第一の解釈案はそうした意味連関を知を規定する理論的枠組みと解釈し、第二の解釈案は知を取り巻く地平と解釈していると言える。

このように二つの解釈パターンには見るべき点もある。だが両者には共通する問題がある。それは、二つの案ともこうした意味連関が「所与」のものとして存在するかのようには想定している点である。理論的枠組みにせよ、地平にせよ、それが意識に対して与えられており、それが知を測る規準となると両説は考えている。しかし、こうした想定は「緒論」のなかの次の言葉と両立しないだろう。

対象はそれ（意識）にたいして、意識が対象を知るようにしか存在しないように思われる。あたかも対象の後ろに回り込むように(dahinter kommenn)、対象が意識に対してあるあり方ではなく、それが即自的にあるあり方に到達することは意識にはできないように思われる (PhG, S. 65)。

引用部のなかでも明らかなように、ここで対象と呼ばれているのは意識に対して存在するあり方であり、これまでの用語法で言えば「知」である。つまりここでヘーゲルは知の背後には回れないということをはっきり認めているのである。そうであるかぎり、理論的枠組みであれ地平であれ、知の背後にそれ自体としてあり、知の真理性的規準になるものを想定しても、意味がない。そうしたものに意識は到達できないからである。また、もしそうしたものが所与として与えられていて、それについて何らかの知が可能であるとしても、それは吟味される現象知にとっては外からの押し付けとなってしまう、現象知がそれを承認する保証はないことは、ヘーゲル自身が語っていることである。

知に背後は存在しない。即自も知の背後にある何ものかではありえない。それではどうということになるのか。私の考えでは、「知とは何かを真として主張するものである」という基本構造そのもののなかで即自を理解する鍵がある。次に、この端緒に基づく解釈の可能性を探ってみよう。

4. 真理主張説

これまでわれわれは知と即自を内容的に区別する幾つかの説を見てきた。しかしあら

ためて考えてみるべきなのは、知と即自は本当に内容的に別のものなのかということである。たとえば、直接的なものを対象とする感覚的確信が自らの即自として言い立てるものは「直接的なもの」である。そして、この場合の知の内容を考えてみれば、同じ直接的なもの以外にはない。つまり知と即自は同じ内容である。

アレクシス・フィロネンコはこうした関係を簡単にまとめている。「意識は自らの対象を実在的であると語る。意識は自らにとって真であるものがそれ自体において真であることを主張する。この主張の中にこそ、意識に内在する尺度が存する」⁽⁷⁾。ここに言われる「意識にとって真であるもの」は「意識にとっての存在」であるから、知に相当する。フィロネンコは、意識がそれを即自的に真だと主張するものはその知に他ならない、と言っていることになる。ここで知と即自の関係は「自分の知っていることが即自的にも妥当すると主張する」という関係から理解されている。この説を「真理主張説」と名づけておこう。私は基本的にこの説に同意する。

しかし内容的に異ならないとすると、知と即自の区別はどのようなものだと理解されるべきだろうか。残念ながらフィロネンコはそのことをほとんど説明していない。『現象学』のテキストもこの点に関して十分な理論的解明を与えているとは言いがたい。そこで、真理主張を掲げるといふことの実態をわれわれ自身の手で再構成して、そこにおいて知と即自がどういう関係にあるかを見てみることにしよう⁽⁸⁾。

「これが赤いということを私は知っている」と言うとき、「これが赤い」という事態は私の認識内容であり、その意味で私の「知」である。しかしそのとき私は、それが単に私にとってそう見えているだけでなく、客観的にもそうであること主張している。この場合、客観的にそうであるとは、私との関係を離れて、その関係の外においてもそうであるということに他ならない。『現象学』の表現を使ってまとめるなら、「これは赤い」という事態は「意識に対してある」という「知」の側面に関係付けられながら、同時に「この関係の外においても存在するものとして」立てられているのである。そしてテキストが「外においても」と語っているのは冗語ではなく、「これは赤い」のような事態が私の認識内容という「知」となりながら、同時に「即自」的に存在するものとして主張される、その同時性をテキストは「も auch」の一語で示していたと言える。

このように主観的な知と客観的な即自は同時に、また同時にのみ成立すると理解することができる⁽⁹⁾。両者は、知という事態そのものに含まれている主観的な確信と客観的な真理への要求に対応するものである。

だがここで注意しなければならないのは、だからと言って主観的な知と区別される何か客観的で即自的な基準が与えられているわけではないということである。ここにある

のは即自的妥当性を要求する知だけである。この知は妥当性を要求するまさにそのことによって、現実には即自的に妥当していないこと、つまり即自ではないことを証言している。これが即自が知と区別されることの真相である。知が即自と区別されるのは、現に与えられている即自との比較の結果ではなく、即自たることを主張することの裏面である。

知は即自との差異として存在しているが、現にあるのはこの差異だけである。いまだ真ならざるものでありながら、真であることを主張するという知のこの性格によって、知は吟味の運動に巻き込まれる。そのことをテキストは直截に表現している。

一般に意識がある対象について知っているという、まさにその中に、すでに次の区別が存在する。すなわち、意識にとつて或るものが即自的にあるが、知は、あるいは対象の意識に対する存在は、それとは別の契機であるという区別である。この存在する区別に吟味は基づいている (PhG, S. 66)。

このように、真理主張という活動の実態に照らし合わせてみると、「緒論」における知と即自の区別はそれときれいに符合する。『現象学』における知と即自の区別はここに帰着すると結論していい。しかし、とするなら、新たな問題が生じる。真理主張説を採ると、知と同じ内容が即自として主張されることになるから、知と即自の区別は内容に関するものではないことになる。その場合、両者を比較するということを字義通りに取ることはできなくなる。

この点について、「緒論」における議論はこれ以上の材料を提供していない。しかし、『現象学』の本論の中で吟味がどのように遂行されているかを観察してみると、知が知の外にさらされるとはどういうことなのかについて、われわれはひとつの理解を得ることができる。すなわち、『現象学』のテキストは吟味が対話構造を持つことを提示している。そのことをテキストに即して確認してみよう。

5. 吟味は対話構成を取る

まず、典型的な吟味の場面として、「感覚的確信」の冒頭近くの一文を見て見ることにしよう。ここは、純粋な存在ないし単純な直接性が感覚的確信にとっての真理、つまり即自であることが宣言された直後の箇所である。

しかし、この確信の本質をなし、この確信によってその真理であると言い表された

ところの純粹存在には――われわれが眺めてみると――なお多くの他のものが傍らで働いている (PhG, S. 70)。

ここでは感覚的確信が最初に言ったことが見なおされ、感覚的確信が言っていたのは別の相貌が指摘されている。その新たな相貌がどのようなものなのかは、今は省略する。しかし、このように、意識が主張したことが「しかし aber, allein」ということで捉えなおされ、次のステップへすすむことは『現象学』の叙述では頻発する事態である。

問題は、一体何がこうした捉えなおしを可能にしているのかということである。引用部はそれをはっきり示している。ここでこうした展開が起こったのは「われわれが眺めてみる」ことの結果である。「われわれが眺めてみると」という表現が示している、意識のものとは違った視点にさらされたことで、即自は意識に対するのとは違った相貌を示す。始めに出てくる「しかし」はそうした別の視角の存在を示すものに他ならない⁽¹⁰⁾。これは一種の対話とみなすことができる。たとえば「知覚」の章の冒頭の議論を再構成してみると、意識が「普遍的な直接性」を即自であると主張する。「他の視点」はそれに対して、「しかし普遍性は媒介を身に負っている。それを直接性において表現するなら、他の性質と区別される性質ということになる」と捉えなおす。この捉えなおしは、あくまで意識が言ったことの捉えなおしであり、意識もそれを受け入れざるを得ない。その訂正された主張をもとに、意識が再び自分の主張を組み立てなおす。それに対して再び他の視点からの捉えなおしが行われる。こうして、意識が申し立てたことを、それだけを足場として対話が展開されていく。これは『現象学』的吟味の典型的な展開である。

吟味をこうした対話として捉えるとき、その構造の最大の特徴は二つの異なった視角の間の運動である。私は、知と即自の関係もこの構造に即して理解することができると考える。

あらためて反省して見ると、通常われわれは、自分の知が「知」であることを、つまり主観的な「眺め」にすぎないことを意識していない。眼の前には机があり、この辞書は赤い、ただそれだけである。われわれがそれを知として、われわれにとっての存在として意識するのは、それが実際と違うということ意識するときである。

では、そうした実際との違いの意識はどのようにして生じるのだろうか。それは「これは赤い」と見ていた視点に対して、あとから見なおして見るという「他」の視点があるいは他人から見た視点といった「他」の視点からの眺めが加わることによる。そのことによって最初の眺めが相対化され、一つの主観的相貌に過ぎなかったことが明かき

れる。こうして初めて知は知として定立される。「私にとってそう見える」という主観性は「他」の臨在において初めて成立するのである。

また逆に、この別の視点から見ても同じように見えることが、知が単なる主観的相貌ではないことの印になる。即自的妥当性への要求とは、他の視点から見てもそう見えることへの主張であり、私秘的な自分の「内」から自と他の関係の場である「外」へと自らの知を投げ出すことである。この意味で、知の吟味は知が自分ひとりで独白的に行うものではありえず、他者とともに営まれる公共的な営為でなければならない。

知と即自の区別は、こうした公共的対話の中にわれわれの知が巻き込まれてあることの反映であるといえる。他者の臨在のもとで、われわれの知は「知」としての規定を受ける。その知を他者に対して主張することが、「即自」的であるという主張である。こうしてわれわれは、われわれが問題としてきた「知との関係の外」を、他の視点にさらされた場所、すなわち吟味が遂行される場そのものとして理解できる。

このように、知と即自の関係は吟味の対話構造そのものの反映である。しかし、まだ問題は残っている。3節で私は、これまでの解釈パターンが示してきた、知が何らかの意味連関のなかにあるという主張を正しい直観として評価した。それでは、この意味連関は今の解釈案ではどのようなものとして理解できるだろうか。

6. 内包性の神話

まず確認できることは、こうした対話が前の言葉に基づき、それを捉えなおしていくものであって、言論から独立なものが持ち込まれているのではないということである。知に背後はなく、吟味は、知の背後にある対象が客観的に見ていかにあるかを基準にして為されるのではない。上述したように、「普遍的直接性」を即自として持ち出す意識に、「それは他と区別される性質だろう」と応じるときにも、意識の発言と独立に対象観察が行われて、その結果が示されているわけではない。あくまでも意識が即自として述べ立てることが次の発言の足場になる。

それではこの二番目の発言はどういう性質を持つものだろうか。一番素直に考えれば、最初の発言に含意されていたものが取り出されたと考えるのが自然のようにも思われる。実際、今のケースであれば、「普遍的直接性」という概念を分析して「規定された性質」という概念が展開されたと見ることができそうである。

しかし私は、意識の主張の中に含意されていたものが展開されるという定式化には賛成できない。たしかに「規定された性質」という概念は「普遍的直接性」に含意されていたと後知恵的に言えるかもしれない。しかし「普遍的直接性」を即自として持ち出し

たときの意識の念頭にはそれはなかったのである。

確かに「普遍的直接性」というものには意識が当初思っていなかった側面があった。おそらくこの概念には多くの側面がある。しかし意識は自分のアスペクトからそれを述べ立てたのであって、その際に他の面を同時に持ち出してはいない。この意識が見ていなかった側面を意識は「本当は（潜在的に）」知っていたと言ってみても仕方がない。むしろ素直に、それは他者によって見て取られ、他者によって意識に対して提示されたと言ったほうがいい。

この次々とつながる対話の流れの中で、意味は変容を続ける。最初に主張したことはずらされ、読み替えられ、次々と別の相貌を獲得していく。意識にとってそれは他からの襲来として経験される。これが、知が知の「外」にさらされているという事態の実相であり、われわれが一種の対話として解釈したものである。意識が思っていたこともこの他からの接続を待って初めて意味が出てくる。「序言」における次の言葉も、このことを示している。

この種の文は「神」という言葉で始められる。これはそれだけでは意味のない音であり、ただの名前である。述語が初めて神が何であるかを語る。述語はただの名に中身を与え、その意味となるものである (PhG, S. 17)。

ここでヘーゲルは、述語という接続するものを欠いた概念は意味のない「音」に過ぎないと語る。それは、展開や媒介を欠いたものが無意味であるという、「序言」で繰り返し強調される思想の系である。意味は言葉の中に内包されているものではない。言葉は蔵のように自分の内側に意味を収納しているものではなく、続く発言によって解釈され、展開されて始めて意味を持つ。意識の提示するものを次々に追い越していく流動、幻惑させるようなこの流れそのものに意味の座があるのであって、この流れのどこかの局面、例えば最終的到達地に特権的に真理の在り処があるわけではない⁽¹¹⁾。意味が客観的に存在するとしても、社会的に遂行されるコミュニケーションの連鎖以外にその肉体はない。

この流れを後知恵的に再構成すれば、言葉の含意や意味の地平といったものが出来上がる。しかしそうした意味連関は、すくなくとも吟味という意識の経験に対しては最初から所与として与えられているのではない。そうではなくて意味連関は対話の経験の中で生まれてくる。もっと正確に言えば、吟味の経緯そのものがそうした意味連関に他ならない。客観的意味は静止的な構造として最初からあるものではなく、吟味の歴史とし

て生成してくるのである。そのように考えるとき初めて、次のテキストの意味も理解できるようになるだろう。

明らかなのは、感覚的確信の弁証法はその運動ないしは経験の単一の歴史に他ならず、そして感覚的確信それ自身がまさにこの歴史に他ならないということである (PhG, S. 76)。

7. 終わりに

こうして考えてくると、『精神の現象学』がプラトンの対話篇の近くにあることが思われる。プラトンの対話篇においても、対話者の発言を足場として議論が展開されていく中で、最初に出発点とされた議論そのものが検討され、根拠付けられていく。それは何らかの確固たる土台、根拠を出発点とするものではなく、むしろ根拠に向けての進行であった。同じように、『精神の現象学』の議論も、現象知が真だと言い立てることを、それだけを足場にすすんでいく。知の背後にある客観についての確固たる規準が引き合いに出されることはない。われわれが問題としてきた知の「外」もそうした客観を指示するものではなく、対話の行われる場の公共性を示すものとして理解されるべきである。

しかし『精神の現象学』にはプラトンのアイデアのような最終的な認識目標があるわけではない。『現象学』では対話的に進行する吟味の過程そのものに意味があるのであり、何らかの特権的ゴールは存在しない。それぞれの知の立場は、対話的に遂行される吟味の中で試行錯誤し、最終的に否定されることで、学的認識を遂行している。

しかし、このことは個々の具体的な知の立場には隠されている。個々の知は真ならざるものとして暴露されるだけであり、この意味で『現象学』は「無知のギャラリー」である。認識はただ、このギャラリーを眺める者の側にある。こうした無知の歴史として生成する認識のあり方を考察するためには、『精神の現象学』全体を回顧する知、その道程そのものを対象とする知である「絶対知」の考察をしなければならない。しかし、これは次の課題にしたい。

付記；本稿は日本ヘーゲル学会第二回大会での発表に加筆したものです。学会において、さまざまな質問で筆者を啓発された方々に感謝します。

註

(1) *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1988. 『精神の現象学』からの引用は、略記 PhG のあとにページ数

を表記する。なお本文中の『現象学』は『精神の現象学』のことである。

(2) そうした解釈の例として挙げられるのがグレーザーの注釈である。Graeser, A., *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart, 1987, S. 111.

(3) Marx, W., *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M., 1971, S. 83.

(4) Kesselring, T., *Die Produktivität der Antinomie*, Frankfurt a. M., 1984, S. 75.

(5) Theunissen, M., 'Begriff und Realität. Hegels Auhhebung des metaphysischen Wahrheitbegriffs', In: Horstmann, R.-P., (Hrsg), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt a. M., 1978, S. 327. また以下の書物は、この方向に沿った明快な理解を示している。熊野純彦『ヘーゲル—〈他なるもの〉をめぐる思考』筑摩書房。

(6) Claesges, U., *Darstellung des erscheinenden Wissens*, Bonn, 1981, S. 81.

(7) Philonenko, A., *Lecture de la phénoménologie de Hegel*, Paris, 1993, p. 164. クレスゲスも現象知の特質を真理主張を掲げる点に見、そこに知と真との区別の根源を見ている。が、彼は「内容を知（確信）と真理の二つの面に配分する」と言うが、それがどういう事態なのか十分に解明されていない。Claesges, U., *Darstellung des erscheinenden Wissens*, Bonn, 1981, S. 93f.

(8) 知と即自の区別それ自体については別に論じたことがあるので参照されたい。「知の自己吟味—『精神の現象学』「緒論」における知と即自の区別について」（京大・西洋近世哲学史懇話会編『近世哲学研究』7号、2001年）。ただしこのときの私には吟味と対話構成との関係が見えていなかった。

(9) ここでの考察に関して、エルンスト・トゥーゲントハットのウィトゲンシュタイン解釈に示唆を受けた。Tugendhat, E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a. M., 1979, S. 118f.

(10) 確かにこの「感覚的確信」の場合のように「われわれ」が叙述の展開に介入してくるケースは、『精神の現象学』の中では例外的なものである。しかし、『現象学』の展開には意識の経験を「傍観 Zusehen」する視線が常に共にある。この視線が読者であるわれわれの視線を巻き込んで成立している点に『現象学』の大きな特徴がある。

(11) ヘルマン・シュミッツも、「真理が個々の文の固定的な意味に（つまり個々の文によって提示された事柄に）結びつくのはでなく、矛盾対立するものの間で意味が統御された仕方流動することに委譲されている」ことに弁証法論理の特徴を見ている。Schmitz, H., *Die Entfremdete Subjektivität*. Bonn, 1992, S. 251.

〔高野山大学助教授〕