

イエナのヘーゲルと「精神現象学」

藤 田 正 勝

様々の比喻でくり返し語られるシェリング批判の辛辣さは『精神現象学』の一つの大きな特徴である。しかし『現象学』の研究にとって本質的な点はこの辛辣さではなく、こうしたシェリング批判が『現象学』の方法と不可分に結びついているという点に存する。従って、ヘーゲルがシェリングを批判するに到った過程、このことを明らかにすることが同時に、『現象学』を貫いている弁証法を明らかにすることと結びついていると考えられるのである。爾来、ヘーゲルのイエナ時代の思想展開を解明することが重要な課題とされているのは、上のことに基づくと言えるであろう。このような観点に立ってヘーゲルのイエナ時代の思想展開を以下で見てみたいと思う。

イエナ時代のヘーゲル思想の展開を解釈するに当たって、ローゼンクランツ以後その鍵とされてきたものは、ヘーゲルの1800年11月2日付けのシェリング宛書簡であった。「私は学（Wissenschaft）へと駆り立てられねばならなかった。青年時代の理想は反省形式へ、体系（System）へと変化しなければならなかった」という言葉を、イエナ時代の思想の基調となるものとして理解したのであり、その体系がいかなる内容のものであったかという点に解釈の中心点は存した。Jenenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie と呼ばれる草稿の成立をフランクフルト時代の後期、ないしはイエナ初期に求め、理念、自然、精神というTriasがその時に既に成立していたとする立場は、以上のような事情から結果したものである。それに対し最近の文献学的研究、特にイエナ時代に関してのH. Kimmerleの研究は、先の草稿をむしろイエナ後期に属する1804年に年代決定することにおいて、以前の解釈と一線を画すことになった。このキムメレの指摘が、イエナ時代の思想を探究するという課題に対して持つ意味を検討し、そのことによって同時にまた『精神現象学』が準備されていった過程を浮かび上がらせるのが本稿の意図である。

（その際先ず、以下の考察と連関する限りにおいて、上の手紙で言われている「体系」の意味に触れておきたいと思う。キムメレはこの「体系」について、Triasの成立を意味するものではなく、単に哲学的・体系的な思惟が目ざされているにすぎないと解釈し、具体的にはノールの指摘⁽¹⁾に同意して、それがむしろ『1800年の体系断片』と名付けられているものを指していると理解している⁽²⁾。またO. Pöggelerはこの事情をより詳細に説明している。「人間の下位にある必要から始まった私の学問的な形成において、私は学へと駆り立てられねばならなかった」というヘーゲルの言葉を次のように解釈する⁽³⁾。つまり以前にはヘーゲルが当時の哲学の成果を適用し、行きわたっている理念をそれによって正すことを自己の課題としていたこと、そしてそのことの故に神学的、政治的な対象に関わった立場にあったわけであるが、この立場から思弁の立場へ移行すべきこと、即ち「哲学そのものの必要」を自覚するに到ったことの表現として、先の手紙を解釈している。この解釈をさし当たり妥当なものと思えることができると思う。）

「哲学の必要」の自覚として始まると考えられる、ヘーゲルのイエナ期の思想がその課題としているのは、反省哲学あるいは主観的観念論の批判である。そしてこのことはシュリング哲学の立場に立つことによって果たされている。従ってこの思想がシュリングの影響を色濃く受けていることは言を待たない。しかしその故にイエナ初期の思想を、シュリングの立場に立った論争の書とのみ解するわけにはいかない。そこに我々はヘーゲル自身の課題の、ヘーゲル自身による明示を見ることができるからである。このことが先ず注目されねばならない事柄である。先取りして言えば、このモチーフは、絶対者をその絶対性において捉えること、あるいは絶対者との同一性を回復することが哲学の対象である、という様に語られる。種々の形で、種々の言葉でこのモチーフはくり返される。絶対者が探求される目標であること、そして探求されるからにはそれが存在していることは哲学の前提である⁽⁴⁾、とも言われるし、また絶対者は夜であり、光はそれよりも若い⁽⁵⁾という言葉でもって、有限な存在がそこから生み出される無こそが第一のものであるということが強調される。そしてこのように語られるモチーフの重要性は、それが単にイエナ初期の思想のモチーフにとどまらないという点に存する。つまり、ここで語られたモチーフこそがヘーゲルの後の全思想にまで程度の差はあれ貫いていると考えられるのである。例えば『精神現象学』の方法的核心理念とも言うべき「経験」概念について、ハイデッガーは「経験」の生じる必然性を絶対者の *Bei-uns-sein* ということから説明する⁽⁶⁾のであるが、『現象学』の方法は確かに一面においてこの性格を持っていると言って差し支えない。但しこのことは『現象学』の中では背景に退いた形になっており、学、ないしは悟性が前面に出ていることに注意されねばならないであろう。

さて、このモチーフこそがヘーゲルをして、主観的観念論の批判へと向かわしめていると考えられるのである。それはその立場が絶対者の現象であるものを絶対者から分離し、固定する教養の立場であるからであり、自我と絶対者との分離、言い換えれば悟性のもたらす制限と絶対者との離間をその本質としているからである。今や哲学は、この絶対者との分離を本質とする二元論になってしまっている、という歴史的認識がヘーゲルに「哲学の必要」を自覚させるのである。こうした観点からカント、ヤコビ、フィヒテの哲学は検討される。先ずそれらは反省の立場として特徴付けられる。つまり悟性の哲学である。これらの哲学に対するヘーゲルの批判の要点を取り出し、この批判がいかなる立場からなされているかを見ることを、ここでのさし当たったの課題にする。それらの哲学の原理である悟性を持っている制限性についてヘーゲルは次のように語る。悟性は客観的総体性あるいは徹底的規定を生み出そうとするが、その生み出す存在は、規定されたものという性格を持つが故に、無規定なものによって限界付けられることになる。つまり規定は規定としてある限り、無規定なものとの対立に際して、常に「規定すべし」という課題を負い続けることになり、成就されない課題の前に没落しなければならない⁽⁷⁾。この説明から解るように、規定されたものと無規定なものとの対立、並存に留まらねばならないことが悟性の立場の有限性である。そしてヘーゲルは、こうした有限性の上に立った諸哲学がその展開にお

いて、この有限性の故に持たざるを得ない共通の原理を次の三点に集約する。1) 有限なもの、経験的實在性が絶対的存在と考えられていること。2) そしてこの有限なもの、無限なものとの絶対的対立が存すると考えられていること（この対立は動揺する二重性においてとらえられている。つまり経験的なものが概念に対して絶対的——認識の唯一の内容、實在性、豊かさ——であるという側面と、絶対的に無——偶然的なもの——であるという側面である。）3) 絶対的な有限性と無限性を超えて更に絶対者が、理性または信仰の抱くところの空虚で、把握不可能なものとして存すると考えられていることである⁽⁸⁾。

このように、一方で、分離に留まる悟性であり、他方において、自己の外なる、自己を超えた彼岸——カントの超感性的な存在、ヤコビ、フィヒテにおける、真なるもの、神の把握の不可能性——を信仰の中に措定し、この空虚な空間を憧憬と予感で充たす主観性⁽⁹⁾であること、このことをヘーゲルは反省哲学の制限と考える。この制限を克服すべく要請されている哲学はそれ故、分離を絶対者の中にその現象として、有を非有の中に成として、有限なものを無限なものの中にその生として措定すること⁽¹⁰⁾をその課題としなければならない。この課題を果たすのは思弁の働きである。意識されていない同一性を対立の中に見出し、意識にもちきたらす思弁の働きは、フィヒテと区別されて、シェリングの同一性の中で実現される、というのがヘーゲルの主張である。フィヒテにおいて哲学の課題であるのは確かに、普通の意識にとっては客観が自我に対立して現われるという事態を説明することであるとされている。そしてこの説明は、超越論的直感における主観と客観の絶対的同一性に絶対者を見ることによって、果たされる。しかしヘーゲルはこの説明が遂行される際の方法を批判する。つまりこの方法が、対立の一方を否定し、一方を無限性に高めるという手続きを通して対立を廃棄せんとする方法であることを批判する⁽¹¹⁾。つまり自己意識が「自己定立」としてあり、一方客観は意識によって措定されるものであることから、自己意識のみが必然性を有することになる。確かにそこでの主観＝客観が絶対者とされるのであるが、しかしこの「主観－客観」は偶然なものとしてされた客観に制約されており、一方になお他者を持ち続けることになる。この事態をヘーゲルは批判するのである⁽¹²⁾。そしてこの主観的な「主観－客観」を克服し、真に対立を廃棄するためには、対立する両者が絶対的に同一であることの中で、両者が相互に関係させられ、そして互いに否定されるということが必要であると言う。即ち両者が共に「主観－客観」であることが原理とされる。絶対者はこの各々に現われるのであり、両方の中で初めて自己を見出し、そして両者の最高の総合としてあることになる⁽¹³⁾。絶対者が絶対者としてあるにはこの同一性としてなければならない、というのがヘーゲルのイェナ初期の諸論文における思想である。そしてこの同一性が実現されるべき方法についてヘーゲルが語る時、ヘーゲルは確かにシェリングの影響下にあると言ってよいであろう。それは知的直感に他ならない。つまり絶対者は超越論的哲学と自然哲学の「無差別点」において現象＝自己構成するのであり、具体的には芸術と思弁という契機において現象する。即ちこの両契機の側から言えば、この両契機が絶対的生命、絶対者を生き生きと直感するという事態である。あるいはこの両契機が絶対者と一になることである⁽¹⁴⁾。イェナ初期の思想の方法論的根拠はこの知的直感のうちに存している

と言えるのである。

三

上に見たような、シェリング哲学の立場から展開されるイエナ初期の思想の中に、既にシェリングの立場を超え出た、ヘーゲルに独自のものを見出すことは全く可能でないわけではない。ルカッチはシェリング哲学よりはむしろ『1800年の体系断片』の思想に結びつくものを『差異の論文』の中に見い出している。「同一性が主張されるならば、分離もまた主張されなければならない。……もし、分離が否定されるということによって、同一性が堅持さるべきものであるとすれば、両者は互いに対立したままであろう。……絶対者それ自身はそれ故、同一性と非同一性の同一性なのである。対立と同一とが同時に絶対者のうちにある⁽¹⁵⁾」というヘーゲルの言葉を引用して、ルカッチはそこに明白に、矛盾の保存の論理が見られることを指摘している⁽¹⁶⁾。シェリングにあっては、諸矛盾が知的直感の中に止揚されることによって、経験的対象性が消滅してしまい、絶対的認識とその相対的前段階の間に決定的な分離が生じている。この形式主義に対し一方ヘーゲルでは、矛盾の保存によって、客観的弁証法の内部に経験的研究のための広い活動空間が生じていることを、ルカッチは上の論理の結果として見ている⁽¹⁷⁾。我々が先に引用した「哲学の課題は、分離を絶対者の中にその現象として、有限なものを無限なものの中にその生として措定することに存する」という言葉もまた、上の思想を表現していると考えることができる。このような矛盾の保存の原理、そして有限なもの、悟性的なものの研究の領域を確保すること、これらのことが『現象学』を準備する素地になっていると見なすことは何ら不合理ではないであろう。

更に、このイエナ初期の思想と『現象学』の連関を考える時、私は『信と知』の論文の最後の段落に注目したい。そこでは先ず、カント、ヤコビ、フィヒテの哲学の展開を通して教養（その自己疎外的構造）が完成しており、その故にここに始めて有限性を絶対的なものとみなす教養の立場を否定する「真の哲学」が現われる外的可能性が生じている、ということが語られる。そして同時にそのことが実際に可能であるためには、純粹概念が、あるいは無の深淵としての無限性が「無限な苦痛（Schmerz）——歴史的には教養の立場において“Gott selbst ist tot”という感情としてあったところのもの」を契機として示さなければならないと言われる。またくり返して、「絶対的な受難（Leiden）」、「思弁的な受難の日（Karfreitag）」を、神を喪失していることのもつ全真理と冷厳さにおいて回復しなければならないと言われている。そしてこの冷厳さからのみ最高の全体性が、その真剣さにおいて、その最も深い根拠において復活しうるし、また復活しなければならないとされる⁽¹⁸⁾。これらの言葉は、『現象学』がシェリングの形式主義を批判し、弁証法的方法を確立する時の事情と直接的に結びついていると言って差し支えない。そこには既に弁証法の成熟を見ることができると言えよう。

冒頭で述べたように、『現象学』のシェリング批判は、それが『現象学』の方法と直接に結びついているという点で検討されるべき重要性をもっているのであるが、この事情が上の言葉といかに軌を一にしたものであるかを以下で見てみたいと思う。

ヘーゲルは真理について先ず、それが直感や直接知としては決して示されないことを述べる。そうした立場は学を断念するということを意味するにすぎず、それがあたかも学以上のこととして受けとられることに極力反対する⁽¹⁹⁾。真理は個人の「秘教的所有」とは何ら関係のないものであるというこの主張は、原理はそれ自体ではまだ真理ではないという考えに基づいている。ここに見られる、真理についてのヘーゲルの独自の理解こそが、『現象学』の方法の中核をなしていると言える。この要め石たるべき思想は、ヘーゲル独自の用語に従えば次のように語られる。「一切の論点は、真なるものを実体としてではなく、同時に主体として把握し、表現するという点に存する⁽²⁰⁾」と、あるいはまた「精神的なものは自己自身で自覚的に即且つ対自存在でなければならず、……自己が精神であることを知らなければならない⁽²¹⁾」と語られる。方法についてのこうした弁証法的な理解をヘーゲルは次のような説明によって根拠づけている。即ち、神の生命、神的な認識は即自的には、かき乱されることのない自己同一であるけれども、もしそれが真剣さ（Ernst）、苦痛（Schmerz）、忍耐（Geduld）、労苦（Arbeit）といったものを欠いているとすれば、この理念も説教に、気の抜けたものになり下がってしまう⁽²²⁾という様に説明する。更にはシェリングの「直感」を念頭におきつつ、「全ての動物」という言葉を言ったからといって、それがそのまま動物学として妥当しえないことの明白⁽²³⁾を例にあげて説明している。つまりこの比喻でヘーゲルが語るのは、そうした無媒介な原理に留まっている言葉、言いかえれば直接的な直感とは未だ内容の空疎さであり、一方この言葉以上に出ようとすること、たとえ一つの命題を立てることであっても、そのことの中には既に他と成ることが含まれているということである。そしてこの媒介こそが取り戻されねばならないところの内容の充実であると言う。このような思想に支えられて「実体は主体である」ということが主張されているのである。ヘーゲルのこうした主張、弁証法的思想がSchädelstätteとしてのシェリング哲学の上に存立しているということは容易に看取されうる事柄である。上に述べた事を転倒してみれば容易に理解しうることであるけれども、ヘーゲルのシェリング批判の要点は次の点に存する。つまり $A=A$ という公式（そこでは一切のものが隠されてしまう、空虚の深淵）を種々の素材に対して適用する形式主義、そして一方に、切りすてられ、闇夜の中に隠されてしまったところの定在（Dasein）という対立物を持ち続ける断言であること⁽²⁴⁾、これらの点である。こうした批判の上に弁証法は成熟しえたのであると言える。

以上述べたところから明らかなように、『現象学』の方法についてヘーゲルが語る弁証法的な思想——苦痛を自からの契機となし、その冷厳さに耐えるもののみがひとり真理と呼ばれるに相応しいとする思想——が既に『信と知』の論文において成立していることは十分に認められる事柄である。確かにそこではその思想はそれ以上に展開させられてはいないけれど、シェリング哲学の方法の不十分性を見抜きうるだけの、弁証法の根幹が既に成立していたと言える。

尚、上のようにシェリング批判と結びついたものとして『現象学』の方法を理解する時、更に注目しておかねばならない事柄が存する。即ち、「実体は主体である」という思想が同時に「真理の形態は学的体系においてほかにありえない⁽²⁵⁾」という思想と結びついているということであ

る。『現象学』でヘーゲルはシェリングを含めたロマンティカーを、砂漠で一杯の水を求めるが如くに、神的なもののわずかな感情を求め、さまようみじめな姿として描く。そして「定在や、思想の地上的多様を霧の中につつま、定かならぬ神性の定かならぬ享受を求めんとするものは何処なりと探すがよい⁽²⁶⁾」と高い調子で批判する。この批判に立って、ヘーゲルが「さまよう憧憬」に対峙せしめるのが学の「公教的」立場なのである。つまりヘーゲルは悟性を学と非学的意識の双方に共通なものとして認める⁽²⁷⁾。ここに我々はイエナ初期のモチーフが「実体—主体」の思想と結びついただけでなく、学と結びついたことを知る。真理が媒介されたものであるということはその本性からして、真理が直感の中においてではなく、学の中で始めて示されることを要求していると言える。絶対者はその他在、すなわち有限なもの、悟性的なものを媒介して、自己を回復しなければならないからである。ヘーゲルは定かならぬ神性ではなく、地上的多様、そしてその悟性的な分かり易さ (Verständlichkeit)こそが真理を把握する道であることを主張するのである。

さて、以上に述べたこと、即ち「実体—主体」の思想が同時に学と結合されていること、このことに今注目したい。その理由は次のことに存する。つまり『信と知』の論文において、絶対者が苦痛をその本質的契機としなければならないことが言及されてはいるけれども、それはそれ以上に展開されておらず、哲学が学的体系として展開されるべきであるという思想にまで成熟していないという理由にである。この理由の故に、以下の考察はこの思想がどのように成熟していったかという点をその主要なテーマとする。

四

以上の、イエナ初期の諸論文についての考察が明らかにしたことは先ず第一に、それらの論文で語られている思想が何よりもまず、ヘーゲル独自のモチーフを語っている点において注目されるべきであること、次に、その哲学の方法は確かにシェリング哲学に拠ったものであること、そして最後に、シェリング哲学に拠りながらも、『現象学』の前駆と見なされてよいところの、ヘーゲル独自の方法の萌芽がそこには既に存していることであった。これらの批判期の思想と『現象学』の間をつなぐ思想を以下の論究の対象にしたいと思う。先ずこの両者の間の転換点に関するキムメレの主張を考察の手掛りにしようと思う。

キムメレは先ず、ヘーゲルの1804年9月29日付けのゲーテ宛書簡に注目することから始める⁽²⁸⁾。ヘーゲルはそこで、講義のために完成しようとしている仕事の目的が「純粹に学問的(wissenschaftlich)な、哲学の研究」にあることを書いている。キムメレはこの言葉を、ヘーゲルの新しいスタートの表現としてとらえるのである。シェリングやヤコブ・バーメの影響を受けていたそれ以前の思想から脱皮し、学に注目することによって新たな思想展開をすることになる転換点をここに求めるのである。このことは、本稿の最初に挙げた Logik, Metaphysik und Naturphilosophie (以下 L. M. N. と略す) の草稿の成立を1804年に決定した彼が、この草稿の性格を、学的な、意識の問題に定位された哲学であると捉えることと結びついている。つまり、この年代

決定の最大の意味は、ヘーゲルのイエナ時代の思想の展開に存している重要な転換を確定することの根拠となったことにあるのである。

いかなる転換がこの時に生じ、いかなる根拠に基づいてそのことが主張されるのであるかを、キムメレに従って見てみたい。上に挙げた手紙の中の「純粹に学問的な、哲学の研究」という言葉に注目した彼は次に、Vom göttlichen Dreieck と呼ばれている草稿（キムメレのクロノロジーに従えば1804年の春成立）と L. M. N. （同じく1804年の夏から1804/05年の冬に成立）との間の内容的対立に目を向ける。前者がヤコブ・ベームの影響を受けて、神秘的、神知学的な叙述を含んでいるのに対して、後者が、哲学体系の建築と、その方法的基礎付けの、全く新たな考えから出発しており、学的な、意識の問題に定位された哲学と見なされうること注目している。同時にまたそこではシェリングの用語の影響を脱していることにもキムメレは言及している。次に彼が転換を跡づける根拠として挙げているのはイエナ大学での講義題目の予告である。1804/05年冬学期の予告には Die ganze Wissenschaft der Philosophie が、1806年夏学期の予告には System der Wissenschaft が予告されている。ここにもやはりそれ以前には見られなかった学への指向を見ることができる。以上に挙げたような根拠から、1804年夏以降に、哲学を学に結びつけるような転換が生じているというのがキムメレの主張である⁽²⁹⁾。このような理解に立って、彼はヘーゲルの思想の展開を次のように定式化する。つまり1800年から1804年の体系構想を一つの完結性において捉え、『実在哲学（1805/06）』から『大論理学』に至る「学の体系(System der Wissenschaft)」から区別する。そしてかの草稿（L. M. N.）をこの両者の境界に立つものとして理解している⁽³⁰⁾。以上がキムメレの主張の概要であるが、この主張を以下の点で問題にしようと思う。つまり、『現象学』成立の前提ともなった、この学問性への注目、あるいは学的体系という思想が成立するに到った動機を考察する時、この動機の解明という観点からすれば、1800年から1804年の思想を必ずしも一つの完結性において捉えられないと考えられるのである。次の、相互に関連している二つの論点において、この問題を論じてみたい。即ち、『差異の論文』で叙述された体系構想と、1803/04年冬学期の講義草稿との間の異質性の問題が第一の点である。更に、「学の体系」の学問性（Wissenschaftlichkeit）を構成しているものが、先の『信と知』の論文に見られた思想や、1803/04年の草稿に既に存しているという問題が第二の論点である。

『差異の論文』では体系構想に関しては、次のように語られている。「主観—客観」の同一性において措定さるべき主観と客観が各々特定の学の対象となりうることが先ず最初に述べられる。従って哲学はその理論的部分と実践的部分として、自然の体系（自然哲学）と知性の体系（超越論的哲学）とをもつことになる。しかし同時に、この両者が対立し、各々相対的全体性に留まるのではなく、そこで「無差別点」が目ざされ、この「無差別点」においてのみ絶対者が全体として、つまりその絶対性において現象＝自己構成すると言われる⁽³¹⁾。この「静的」な体系構想が1803/04年の思想と相違していることは明白である。後者の思想は次の言葉によく表現されている。即ち、哲学は、無限へと進行していく直線の形式としてではなく、自己へと帰入していく円環の形式としてある⁽³²⁾という言葉にである。「直線」はそれが移行していく他者の存在を必然的なも

のとし、従ってそれによって制約されるが故に、もはや絶対的認識たりえないからである。このような思想に立って、1803/04年の草稿では、哲学は完全なTriasとして叙述される。哲学の第一部が精神を理念として構成し、この理念は自然の哲学において絶対的に分裂する。そして精神の哲学において、絶対者は自己を絶対的普遍性へと取り戻す（zurücknehmen）⁽³³⁾。このように、イエナ初期の体系構想とは区別されて、哲学は自己へと帰入する円環としてこの時既に把握されたのであった。

次に問題となるのは「学の体系」の学問性を成り立たしめているものである。それは次のように考えられる。一つには絶対的認識というエレメントにおいて哲学が成立すべきであるとされること、もう一つは従って、「経験」が囚われている仮象から哲学が解放されている必要があるということ、この二点である⁽³⁴⁾。この学問性を1800～1804年の思想と区別されたところではなく、上に見た「自己帰入する円環」の思想から帰結したものとして理解することは何ら不合理なことではない。その円環の故に哲学はいかなる他の物にも依存すべきではなく、それ自身で完結した絶対的認識としてあらねばならないとされるのである⁽³⁵⁾。更に言えば、1803/04年の草稿で重要な役割を果たす、この円環の形式の由来を我々は先に見た『信と知』の論文の思想に求めることができる。そこで既に、純粹概念が無限の苦痛を自己の契機としなければならないこと、そしてこのことを介して、最高の全体性をその最も深い根拠から回復しなければならないことが述べられたのであった。

このような思想の上に立って、絶対的認識というエレメントに哲学が成立すべきであることが主張されるのである。と同時に、このエレメントに立つ哲学は、それ自身で自己を運動の内に措定し、その最後のものがまさに最初のものであることを示す⁽³⁶⁾ものとして叙述される。「個別者が全体に従属していることを洞察することだけが本質的なのではなく、各契機が全体から独立してそれ自身また全体であることも本質的であり、そしてこのことが事柄への沈潜である⁽³⁷⁾」からである。このローゼンクランツが『アフォリスメン』として伝えている草稿に見られるように、絶対的認識が弁証法的性格において捉えられているということがまたシュリング批判に結びついていることを、ここで言及しておかねばならないであろう。そしてこの事態がヘーゲルを学に駆り立てたと考えられるのである。つまり、真理、あるいは絶対者はもはや直感によってではなく、思惟によってのみ概念把握されることになる。反省哲学の空虚さを批判した「直感」の立場がその実、絶対者の絶対性を毀損するものであることは、上に見た「苦痛」ないしは個別な契機もまた本質的であるとする思想にとって明白であるからである。ローゼンクランツの伝えている「講義序論⁽³⁸⁾」がこうした事情をよく説明している。ヘーゲルは次のように語っている。理性の要求は真理を信仰することではなく、それを知ること、あるいはまたそれをただ単に直感として持つことではなく、それを概念把握することに存する。従って、生命の充実の代わりに、概念、もしくは外面的には最も貧困に見える抽象が現われる時、希望は裏切られるように見えるけれども、実際には概念は自己と生命との間の媒介者であることを述べる。そして以上のことを確認できるのはただ学のみであることを述べている。以上見てきたように、「円環」の思想は一方にお

いて哲学を認識とその対象との統一という絶対的認識のエレメントに成立せしめた。そして他方、それが直感の中に現われるのではなく、概念の運動として、思惟によって把握されることを示したと言えよう。と同時に「学の体系」の学問性は、この「円環」の思想から帰結した上の二つの面において十全な姿をとることになったと言える。

学の体系の序論であり、それ自身体系の第一部である『精神現象学』、そしてまた「意識の経験の学」としての『精神現象学』が成立する素地もまた以上のような事情の中に求められる。最初体系の基礎として計画されていた「論理学・形而上学」は次のような意味を持っていた。即ち、「論理学」は哲学への予備学として、思惟の有限な反省規定をその対象としており、「反省」を完全に認識し、それによって「反省」を除去することにより「思弁」へ移行する。一方この「思弁」としての「形而上学」は本来の哲学として、無限な認識、あるいは絶対者の認識をその対象としていた⁽³⁹⁾。しかし上に見た事情は、哲学がその始元からして絶対的認識のエレメントに成立すべきであることを示したのであった。ここに「論理学」の果す役割の変化は必至である。つまり「論理学」の形而上学化である。この統一・融合が1805年夏学期の聴講者名簿、1806年夏学期の講義予告の内に見られることをキムメレは報告している⁽⁴⁰⁾。以上のことから明らかなように、「思弁」のエレメントで始まる「論理学」と、有限な認識とを媒介する予備学の必要性がここに生じていると言える。そしてこの必要性はヘーゲル自身の自覚するところでもあったのである。哲学のエレメントが絶対的認識であるということは、そこではもはや、認識とその対象との区別・分離が許されないことを意味している。そこでは認識とその対象が区別されると同時に、この区別が廃棄されており、それ故にその認識は真に知 (Wissen) と呼ばれうる、とヘーゲルは記している⁽⁴¹⁾。このように認識とその対象との分離が許されないということは逆に言えば、この分離の問題、つまり、「経験」ないしは「意識」にとつての本質的な制約から、真の知がいかに解放されるかという問題が既に問題領域の中に入ってきていたことを意味している。このことをローゼンクランツは「体系の現象学的危機」として伝えている。彼はヘーゲルが、体系の叙述に向かったと同時に、「論理学・形而上学」の序論において、「意識」が自からになす経験の概念を展開していることを伝えている。それ故に彼は1804年以来既に『現象学』の素地が成立していたことを主張するのである⁽⁴²⁾。以上のような動機の下に、つまり、真理が絶対的認識として、従ってまた学的体系として把握されると言われる時、精神とその Schädelstätte としての自己自身＝非学的意識との分離が明白になるということ、このことに『現象学』が成立する「危機」があったと解釈することができるであろう。

注

(1) H. Nohl; Hegels theologische Jugendschriften, S. 345.

(2) H. Kimmerle; Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften — Hegel — Studien Bd. 4. S. 125f. — ; Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena — Hegel — Studien Beiheft 4. S. 46.

(3) O. Pöggeler; Hegels Jenaer Systemkonzeption — Hegels Idee einer Phänome —

nologie des Geistes, S. 114f.

- (4) Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie —
Gesammelte Werke (hrsg. im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft)
Bd. 4. S. 15.
- (5) Ebenda S. 16.
- (6) Heidegger; Hegels Begriff der Erfahrung — Holzwege, S. 120ff, 130 und 175f.
- (7) Differenz, S. 16.
- (8) Glauben und Wissen — Gesammelte Werke Bd. 4. S. 320.
- (9) Ebenda S. 316.
- (10) Differenz, S. 16.
- (11) Ebenda S. 63.
- (12) Ebenda S. 64.
- (13) Ebenda S. 63.
- (14) Ebenda S. 75f.
- (15) Ebenda S. 64.
- (16) G. Lukács; Der junge Hegel (suhrkamp taschenbuch) Bd. 2. S. 432.
- (17) Ebenda S. 435.
- (18) G. u. W., S. 413f.
- (19) Phänomenologie des Geistes (hrsg. von Hoffmeister) S. 12ff.
- (20) Ebenda S. 19.
- (21) Ebenda S. 24.
- (22) Ebenda S. 20.
- (23) Ebenda S. 21.
- (24) Ebenda S. 18f.
- (25) Ebenda S. 12.
- (26) Ebenda S. 14.
- (27) Ebenda S. 17.
- (28) H. Kimmerle; Zur Entwicklung, S. 43.
- (29) Ebenda S. 42ff.
- (30) — ; Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens — Hegel — Studien
Beiheft 8, S. 17 und 21.
一方キムメレは先に挙げた文献 (Zur Entwicklung, S. 47) では少し違った解釈をしている。
1800～1804年の思想を一つの完結性において捉えるのではなく、フランクフルト時代に既にある程度完
成していた哲学の基礎と、シェリングとの共働を契機としてシェリングの影響の下に新しく計画され
た体系との間には相違が見られることを主張している。と同時にこの相違が『現象学』の成立を促す
「危機的状況」を生み出したとも主張している。
- (31) Differenz, S. 67 und 74.
- (32) Zwei Anmerkungen zum System — Gesammelte Werke Bd. 7. S. 343.
この注は 1803 / 04年もしくは 1804 / 05 年の草稿の注と考えられている。
- (33) Jenaer Systementwürfe I — Gesammelte Werke Bd. 6. S. 268.
- (34) Vgl. H. Kimmerle; Abgeschlossenheit, S. 132.

- (35) Zwei Anmerkungen, S. 343f.
- (36) Ebenda S. 344.
- (37) Rosenkranz; Hegels Leben, S. 548.
- (38) Ebenda S. 182.
- (39) Ebenda S. 190ff.
- (40) H. Kimmerle; Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit — Hegel — Studien
Bd. 4. S. 82f.
- (41) Zwei Anmerkungen, S. 345f.
- (42) Rosenkranz; Hegels Leben, S. 202.

(宗教学 博士課程三回生)