

ヘーゲル哲学における「我々」

飯 泉 佑 介

1. はじめに——『精神現象学』の「我々」をめぐる問

ある哲学において、哲学する主体がどのように表現され規定されるかということは、その哲学の意義にとって無縁なものではない。ヘーゲル哲学の場合、哲学的主体は何よりも「思考」とされている。『エンツィクロペディ』（一八三〇年）の緒論によれば、哲学とは一般に諸対象に対する「思弁的思考（das speculative Denken）」（GW20, 49）のことであるが、そうした思考を「主体として表象するならば」、それは「思考者（Denkendes）」と呼ばれる（GW20, 69）⁽¹⁾。思考者が「思考諸規定」を思考するのがヘーゲルの「論理学」だとすると、それは「純粹思考」の境位で成立する自己完結的な哲学体系だということになる（cf. GW21, 45）。「（いわば外部の）哲学する主体」と「思考」との「分離」さえ、この思考の展開である

哲学体系の中で捉えられる、とヘーゲルは考えている（GW20, 59）。しかしながら、『精神現象学』（一八〇七年、以下『現象学』）では事情が異なるように思われる。周知のように、『現象学』では感性的確信から絶対知に至る自然的意識の道程が叙述されている。意識は、思考と違って主観と客観に分離しているものの（GW21, 47-48）、この道程の運動主体であることに違いはない。だが、ヘーゲルによれば、意識とは別に、その道程を眺める「我々（Wir）」がいる。この「我々」を一種の哲学的主体と解するとき、そこには前述の「論理学」とは異なるヘーゲル哲学の意義が垣間見られるはずである⁽²⁾。では、それはどのような意義なのか。そしてそもそも「我々」とは何者なのか。

本稿の課題は、『現象学』における「我々」と意識の関係の考察を通じて、「我々」の指示対象と「我々」にとってのヘーゲル哲学

の意義を明らかにすることである。ヘーゲルによれば、「我々」は意識の経験の道程において重要な方法的役割を担っているが、その説明は必ずしも明快ではない。さらに「我々」が誰なのかという点に至っては一切触れられていない。そのため、一九七〇年代以降盛んになった『現象学』の「我々」に関する研究では、その指示対象は単純に「哲学者」や「(精神)現象学者」と呼び変えられたり著者ヘーゲルと同一視されたりすることが多かった。⁽⁴⁾また、これに反対する解釈者は、「我々」を『現象学』の「読者」に他ならないと主張してきた。だが、『現象学』の論理を丁寧に解き明かし、その狙いを正しく捉えるならば、どちらの解釈も採ることはできないことがわかる。むしろ「我々」とは、著者ヘーゲルと読者、つまり様々な立場の哲学者、さらには学者や市民を広く含んだ主体「公衆」(Publikum)であると考えられる。

このように『現象学』の「我々」を公衆と解釈することで、ヘーゲル哲学を、純粹思考に基づく形而上学体系系とは異なるものとして理解する見通しが示される。すなわち、『現象学』というヘーゲルの企ては、あらゆる知の基盤が揺るがされる近代的主体の「教養形成(Bildung)」⁽⁵⁾あるいは、公衆の自分自身に対する啓蒙を意味すると理解しうるのである。

考察の道筋について付言しておこう。「我々」が『現象学』の中で規定されていない以上、ヘーゲルの他のテキストや当時の一般的

な用法に当たるのが真つ当なやり方に見えるかもしれない。だが、重要なことは、「我々」が形而上学体系への「導入」としての『現象学』とともに、あると考えられている点である。この意味での「我々」を説明するために、本稿では『現象学』で叙述される「我々」と意識の関係を内在的に究明する、アプローチをとる。すなわち、まず「我々」と意識の関係に関する先行研究を検討し(第二節)、次に『現象学』感性的確信節を分析することで、「我々」が誰であるのかを考察する(第三節)。そしてこの考察結果をより明確にするために、フィヒテの初期知識学の「我々」理解との比較を行う(第四節)。こうして導き出された「公衆としての我々」の内実と、そこから見えてくるヘーゲル哲学の意義については最後に論じる(第五節)。

2. 解釈学モデルと先導者モデル——『現象学』に

おける「我々」の位置付け

はじめに、『現象学』の緒論に沿って、「我々」と意識の関係についてのヘーゲルの説明を概観しておこう。『現象学』は「真なる知へと迫る自然的意識の道程」(GW9, 55)を叙述しているが、この道程は順風満帆な真理への旅路ではなく、「意識にとって否定的な意味をもつ」「絶望の道程」である(GW9, 56)。ここでは、意識が自分自身を吟味した結果、他の意識へと「転回」(GW9, 61)す

るといふ事態が生じる。このときヘーゲルは、吟味の尺度について、意識が「それ自身において (an ihm)」備えているため「我々が尺度を持ち込む必要はな」く、「我々」は「概念」と「対象」が一致するか否かを「観望する、(zusehen)」だけによつたとする (GW9, 59)。また、吟味の遂行過程についても、「我々にはただ純粋な観望しか残されていない」という (GW9, 59)。しかし他方で、この意識の自己吟味から「新しい対象」が生成し、それを対象とする新しい意識が登場する際には、「我々の付け加え (unserer Zutat)」が行われ、それによって「意識の諸経験の系列は、学的 (＝必然的) 道行きへと高められる」(GW9, 61) と主張する。

ここで問題にしたいのは、「意識にとつて (für es)」と「我々にとつて (für uns)」の区別そのものではなくて、⁽⁵⁾「我々」と意識の関係を整合的に解釈することである。この点については数多くの解釈が提示されてきたが、大別すれば二つのモデルに区分することができる。第一に、自然的意識とは他でもない「我々」自身の意識であり、「我々」はこの意識を常に反省することで絶対知へと向かうという解釈学モデルであり、第二に、「我々」はすでに絶対知の立場に到達しており、この立場から自然的意識を導くという先導者モデルである。本節ではこれらの代表的な解釈モデルを検討するが、結論としてはどちらもそれだけでは「我々」の位置付けを説明しきれないことが判明する。

最初に取り上げるのは、解釈学モデルである。解釈学モデルは、「我々」の「観望」を解釈学的反省と見なし、「我々」は絶えず自分の意識を反省していると理解する (cf. Heinrichs 1974, Aschenberg 1976, Westphal 2003)。この反省によつて意識の道程の少し先を見通しつつ、「我々」は意識とともに絶対知への道程を遍歴する。解釈学モデルにおいて「我々」は「読者」の立場、絶対知は「著者ヘーゲル」の立場と同一視されることが多いが、肝要なのは「我々」が意識と同じ立場に置かれる一方で、絶対知の立場とは峻別されるという点である。絶対知は、意識にとつてのみならず、「我々」にとつても目標地点である。

これとは反対に、「我々」は初めから絶対知の立場に立っていると解釈するのが、先導者モデルである (Hypolite 1946, Fulda 1965, Pöggeler 1973)。このモデルは、新しい対象が生成する際に働くことされる「我々の付け加え」を重視する。「我々」はすでに絶対知への道程を遍歴し終えているのだから、絶対知の観点から意識を先導するだけでなく、そこに必然性を「付け加える」ことができる。このような「我々」の特権性ゆえに、このモデルの「我々」はしばしば「哲学者」や著者ヘーゲルと同一視される。

こうした「トップダウン型」の先導者モデルは、「ボトムアップ型」の解釈学モデルの欠点を照らし出してくれる。つまり、解釈学モデルでは、なぜ意識の経験の道程が必然的なものとなるのか説明

できないように見えるのである。この問題に対して、「我々」は、〈本来の〉必然性とは別に、「現象学の特殊な論理性」(Heinrichs 1974, 41) や「広義の学」(Forster 1998, 276) を知っていること主張しても、何の解決にもならない。というのも、「学的必然性」とは別に中途半端な必然性をヘーゲルが認めるとは考えにくいからである。

この論点において、「我々」を初めから絶対知の立場に置く先導者モデルが説得力をもつことは間違いない。だが、先導者モデルにも難点がないわけではない。それは、なぜ「我々」が初めから絶対知の立場に立っているのかを説明していないという点である。ヘーゲルの包括的な体系構想にしたがうかぎり、意識の経験の道程とは別に、「我々」自身が絶対知へと向かう過程が規定されていると想定するのは難しい。そうであれば、すでに「我々」は絶対知に到達していると解釈するのは困難であり、やはり「我々」は意識とともに初めてそこに到達すると思えざるをえない。

こうして見ると、解釈学的モデルも先導者モデルも、「我々」の位置づけを十分に説明していないことがわかる。肝要なのは「我々」を、意識とともに初めて絶対知へ向かう主体でありながら、同時に意識の経験の必然性を認識するような主体として解釈することである。しかし、それは具体的にはどのような「我々」のあり方なのだろうか。この疑問に答えるために、『現象学』の最初の意識

形態である感性的確信の分析を試みたい。

3. 「学」の生成に巻き込まれる「我々」——感性的確信に即して

ヘーゲルによれば、感性的確信とは、個別性と直接性を本質とする意識形態である。⁽⁶⁾この意識が吟味される最終的な局面は、感性的確信が個別的で直接的な「今」「ここ」を「指示する」という場面である (GW9, 67-69)。感性的確信はその都度の「今」を「個別的な今」として「指示する」が、この「今としての今」は指示されるときにはすでに取り逃され、「かつての今」となっている。しかし、「存在していた」(gewesen) ところのものは、実際にはいかなる実在 (Wesen) でもなく、それゆえ、「今は存在しない、今は問題ではなかった」(GW9, 67) とされる。ここで「今」の個別性を本質とする感性的確信は、根本的な自己矛盾に陥ってしまう。ところが、「我々」から見れば、個別的な「今」は「指示」の過程の中で止揚されており、そこには「集約された今の多数性」、あるいは「普遍的なもの」としての「今」という新しい対象が現れている (GW9, 68)。このように意識の対象である個別的な「今」が、同じ意識の普遍的な運動過程である「指示」とともに捉えられ、肯定的に規定されるときに、新しい対象が生成するのである。

さて、ここで考えなければならないのは、こうした感性的確信の

経験に対する「我々」の関係である。上で見たように、感性的確信の吟味とは、意識が「今」「こ」をあれこれ思索することではなく、「今」「こ」を「指示する」という意識の運動そのものである。意識の運動過程が同時に吟味の過程だからこそ、「我々」はただこの過程を「観望」すればよいと規定されていたと考えられる。では、新しい対象の生成に関連した「我々の付け加え」はどうだろうか。感性的確信の指示の過程において「我々」が見出した「普遍的な『今』『こ』」は「物」と規定されるが (GW9, 70)、この規定に対してヘーゲルは何ら特別な留保を付けていない。そこでは、まず意識の観点から指示の過程が叙述され (GW9, 67)、次に「我々」が「見る」同じ指示の過程が叙述されるだけである (GW9, 68)。それゆえ、「我々の付け加え」は、実際には、特定の立場や特殊な認識によって初めて可能となるような「付け加え」ではない。それは、新しい対象を、それが矛盾を総合する運動過程の帰結として現れるがままに受け取ること——「純粹な把握」(GW9, 61)を意味する」と解釈できる。

このような「我々の付け加え」を敷衍するならば、「我々」は新しい対象が生成するその度毎に、まさにそこに必然性を見出し出しているということが出来る。それは、先導者モデルのように、絶対知の立場から必然性を「付け加える」ことではないが、かといって、その都度の反省によって意識の経験を必然的にするのでもない。そ

もそもヘーゲルが「必然性」と呼んでいるのは、自己矛盾した運動の結果が新しい対象として肯定的に規定されること——すなわち「規定的否定」(GW9, 57)の論理に他ならないのだから、「我々」はこの論理に従った意識の一連の運動をただ対象とするだけでよいのである。こうして、「我々」は意識とともに初めて絶対知へと向かいつつも、意識の経験の必然性を認識する主体として解釈できることが判明した。

もっとも、意識の経験がそれ自身必然的なのであれば、「我々」の「観望」は余計なものになってしまわないだろうか。そうではない。注意しなければならぬのは、新しい対象が「意識にどのように生じるか」は当の意識にとって「知られていない」(GW9, 61)とされている点である。このことは、そこから新しい対象が生成する意識の運動が、意識自身の対象ではなく、「我々」の対象であることを意味する。「意識にとってこの成立したものは対象として存在するに過ぎないが、我々にとっては同時に運動と生成としても存在する」(GW9, 61)。それゆえ、意識の運動や新しい対象の生成が对象的に叙述される以上、そこでは常に「我々」の観点が前提されていると考えざるをえない。「我々」の「観望」は、意識の経験にとって余計なものであるどころか、その不可欠な契機なのである。

このように「観望」の意味を捉え直すことで、「我々」の実相が

明らかになる。「我々」は意識の経験を対象とするかぎりにおいて、初めからヘーゲルの形而上学体系の成立、つまり「学、一般の生成」(GW9, 24)のひとつの契機であり、「学」の生成過程に「いわば巻き込まれている」(Hoffmann 2015, 217)。こうした「我々」抜きにはヘーゲルの形而上学体系は成立しえないのである。しかし、だからといって、「我々」の知や思想がそのまま「学」を成り立たせるのではない。むしろ、後述するように、「学」の生成過程において、「我々」が「我々」としてもつ固有性は否定されるのである。

本節では、感性的確信の分析を通じて、「学」の生成に巻き込まれる「我々」という「我々」のあり方を示すことができた。ところで、まさにこの受動的、無規定的な「我々」理解こそ、その誰かを特定するためのほとんど唯一の手がかりである。結論からいえば、特定の立場や特殊な認識をもたない、あるいは、それらが過程の中で解体される「我々」とは、「公衆」のことを意味する。このことをより説得的に示すために、フィヒテの初期知識学との対比を試みたい。意識(自我)と「我々」の関係がその指示対象に明確に結び付けられているフィヒテを引き合いに出すことで、『現象学』の「我々」の指示対象が明確になると期待できるのである。

4. ヘーゲルの『現象学』とフィヒテの初期知識学——「我々」とは誰か

「我々」についてのフィヒテの理解は、まず『全知識学の基礎』(一七九四年)に顕著に表れている。一七九四年の知識学とは、自我の「事行(Tathandlung)」から導き出された「原則」に基づいて、非我との関係における自我の運動を展開させることにより、あらゆる知を基礎付ける試みであるが、その理論哲学部門の「表象の演繹」では「我々」が自我の自己関係を対象とするとされる。しかし、そうした「我々」と自我の関係が主題的に論じられるのは、三年後に出版された『知識学の新しい叙述の試み』(一七九七・九八年)に付せられた「知識学への第二序論」(以下、「第二序論」)である。そこで本節では、「第二序論」における「我々」の規定を見ていきたい。

「第二序論」のフィヒテによれば、知識学は「哲学者の観察する(Betrachten)自我の系列」と「哲学者の観察の系列」から成り立っている(Fichte 1970, 210)。このとき自我が「我々」に対する存在(ein Seyn für uns)になると表現されているように、「我々」は「哲学者」と同一視されていると思われる(Fichte 1970, 211)。だが、この「我々」理解を検討する前に、「哲学者」の「観察」の内実を確認しておこう。フィヒテは、「哲学者」が自分自身を見つめ、

自分の自我の行為を直接的に直観することで活動中の自我を観察することができる」と主張し、それを「知的直観」(*intellektuelle Anschauung*)と呼ぶ(Fichte 1970, 215-217)。知的直観は誰の意識のどの瞬間にも現れるものであり、それがなければ何人も行為することさえ不可能である(Fichte 1970, 217)。ところが、他方で、実際に知的直観を意識することは誰でもできるほど容易ではない。⁽⁸⁾知的直観は、感性的直観から区別したりその全体を要素に分解したりすることによってやく獲得されるからである(Fichte 1970, 219)。それは確かに、ヘーゲルが皮肉を込めて言うように、「世間では〔…〕狂気に陥ると言われる」ほどの「困難な要求」であるに違いない(GW4, 390)。

実際、知識学は、こうした難儀な自我の直観に熟達した「哲学者」によってのみ遂行されうると、フィヒテは考えている。そうでなければ、つまり哲学が万人に「普遍妥当する」のであれば、哲学は「思考」を「手段」と見なす「普通の人」や「未熟な子供にさえも」妥当することになってしまふからである(Fichte 1970, 261-263)。さらに、「この『哲学者』は「超越論的観念論の哲学者」でなければならぬ。というのも、知識学は、物から出発する独断論ではなく、「我々」が自分自身の自我を直観することから出発する観念論だからである。フィヒテによれば、哲学はこの二つの体系しかありえず、しかも両者の原理は決して相容れない(Fichte 1970,

188-192)。

このように見ると、フィヒテの知識学では、「我々」と自我の関係が、そのまま「我々」の誰であるかを規定していることがわかるだろう。知的直観から始まる知識学を担うのは「超越論的観念論者」だけであり、反対に「超越論的観念論者」とは知的直観に熟達し知識学を遂行できる者のことを指す。⁽⁹⁾もちろん、だからといってフィヒテが「超越論的観念論者」以外の人々に無関心だったわけではない。むしろ彼は、知識学と同じ内容を一般市民に向けて叙述した「通俗的著作」や「通俗的講演」によっても知られている。しかし、「通俗的(popular)」という表現に侮蔑的な意味合いはないとしても、知識学と通俗的叙述という区別そのものが、「哲学者」である「我々」と「非哲学者」が決して混じり合わないことを示唆しているといえるのである。

さて、こうしたフィヒテの「我々」理解は、ヘーゲルの「我々」理解と対極的であるといっても過言ではない。⁽¹⁰⁾知識学の「我々」が「哲学者」それも「超越論的観念論の哲学者」に限定されていたのに対して、『現象学』の「我々」は認識論的にも社会的立場としてもほとんど無限定だったからである。だが、両者の対照性をさらに突き詰めるならば、『現象学』の「我々」の無限定性と受動性は、それ自身「我々」が誰であるかを積極的⁽¹¹⁾に指示している⁽¹²⁾と考えることができる。特別な立場や特殊な認識を前提しない「我々」は、

「哲学者」や著者ヘーゲルに限定されるべきではない。裏を返せば、それは開かれた公共的な主体を表していると同様である。

このことに関連して、ヘーゲルが『現象学』で「学」を公共的あるいは「公教的 (exoterisch)」なものと思わしている点に注意する必要がある。「完璧に規定されたもの」「完成した学」は、ようやく同時に公教的であり概念的であり、学ばれて、全ての人の所有物となることができる。学の悟性的な (verständige「わかりやすい」) 形式は、全ての人に差し出され、全ての人にとって等しくされた、学への道程である」(GW9, 15)。哲学を特定の人々の独占物として扱うことに対する批判は、哲学を原理的に「秘教的 (esoterisch)」なものと考えるシェリングだけに向けられているのではない。ヘーゲルは、『現象学』を「非学的意識の、学への教導 (Anleitung)」(GW9, 24) と見なすことを拒否するが、これは「哲学者」の固有性を信じて疑わないフィヒテ的な発想を念頭に置いているのである。

このように元来ヘーゲルが「学」を開かれたものと考えている以上、その生成に巻き込まれる「我々」が、当時のドイツの知的そして道徳的宗教的共同体に属する人々一般を指すのは決しておかしくない。『現象学』序説の末尾によれば、そもそも同著はそうした人々、すなわち「公衆 (Publikum)」に向けて書かれている (GW9, 49)。絶対知に至る意識の道程を観望する「我々」とは、当

時のドイツ社会の「公衆」を指しているのである。

5. 普遍的個人の教養形成あるいは啓蒙——「公衆」にとっての「学」の生成

とはいえ、一言で「公衆」といってもその内実は自明ではない。そこで最後に「公衆としての我々」という規定に含まれる含意を解明した上で、そうした公衆にとってのヘーゲル哲学の意義を考えた。

初めに目を引くのは、この「我々」が、『現象学』の読者を指すだけでなく、その外延に著者であるヘーゲルを含むという点である。解釈学モデルは「著者」と「読者」を峻別していたが、そうした区別は『現象学』の「我々」には適さない。むしろフィンクに倣って、「本を執筆する哲学者ヘーゲルと、それを追う読者、両者が一緒になって『我々』を形成する」(Fink 1977, 55) と理解するべきだろう。また、公衆の中にはヘーゲルに敵対する「哲学者」や他の立場の「哲学者」、さらには「非哲学者」たちも含まれるはずである。ただし、そうした人々は「学」の生成過程の最中で挫折を余儀なくさせられる。なぜなら、彼らが真理と主張する知は、ヘーゲルからすれば、諸々の「現象知」(GW9, 56) にすぎないからである。さらにいえば、公衆はそもそも既存の「哲学者」や「学者」に限定されるものではない。「学」と「非学的意識」は「悟性的なもの

(das Verständige)を共有するのだから(GW9, 16)、「我々」に求められる能力は「悟性(Verstand)」だけで十分である。もちろん、ここでは——ヘーゲルの術語としてはともかく——当時のドイツ語で「悟性」が「健全な人間悟性」、つまり常識を暗示することも考慮したい。最後に「公衆」が、個々の主体を指すだけでなく、一種の文化的社会的共同性を表現することを見落としてはならない。イェナ時代初期のヘーゲルが、分裂と対立に満ちた近代の時代状況が統一的な哲学体系を求めるといふ「哲学」の欲求(Bedürfniss der Philosophie)という考え方を提示したのは周知のとおりだが(GW4, 12-16)′この考え方からすれば、様々な立場をとる「我々」という事実そのものが「学」の生成の否定的な条件となるだろう。

以上を踏まえれば、ヘーゲルが念頭に置いていた『現象学』の「我々」が、通説のように「哲学者」や「現象学者」を指すのではないことは明らかである。もちろん、ヘーゲル自身やヘーゲル以外の読者だけを指すでもない。「我々」は、大学やサロンのみならず、雑誌や新聞、著作、そして書簡を通して熾烈な論争を繰り広げる大学内外の学者(Gelehrte)や一般市民(Bürger)たちを広く曖昧に含んでいると考えられるのである。⁽¹¹⁾

しかし、繰り返しになるが、ヘーゲルの形而上学体系は、決して公衆の意見、「公論(öffentliche Meinung)」から成り立つのではない。では、公衆を「学」の生成に「巻き込む」ことで、ヘーゲル

は何を目指しているのだろうか。

ここで注目したいのが、ヘーゲルが『現象学』の序章で論じている「普遍的個人の教養形成(Bildung)」(GW9, 24)である。ここでの「教養形成」とは、まずもって一種の歴史的想起を指している。個人は、その普遍的な基礎(実体)を個人に先行した世界歴史に条件付けられているのだから、この基礎を反省し、それを自分自身のもとして再獲得しなければならない(GW9, 25)。だがそれは、「即、自を対、自存在の形式へと転回させる」(GW9, 26)認識論的過程でもある。ヘーゲルによれば、古代の学が「定在(物)を「即自」あるいは「表象」に転換したのに対して、近代の学はそうした「表象」を「悟性の力と労苦」によって「分析」し、その結果としての「思想」を「流動性へともたらず」(GW9, 27-28)。こうして流動化された知の有機的全体はまさしくヘーゲルのいう「学」なのだから、「普遍的個人の教養形成」とは、個々人が前提にしている諸表象を解体し、それを世界歴史の結果として捉えつつ、形而上学体系に再構成する過程を意味するといえる。⁽¹²⁾

こうした「教養形成」が具体的に何を指しているのか、ヘーゲルははっきりとは述べていない。しかし、本稿の解釈を踏まえるならば、それが意識の経験の道程を「我々」の観点から捉え直したものであると考えてほとんど間違いないだろう。絶対知を目指す意識は「絶望の道程」において、その都度自己矛盾に陥り、他の意識へと

「転回」せざるをえなかった。意識とともに絶対知への道程を巡る「我々」も、自分たちの知（表象）が解体されるといふ事態を経験する。しかし「我々」は、自然的意識とは異なり、この道程が知の解体であるだけでなく、その必然的な再構成の過程でもあることを見て取っている。プリストーは、こうした解体と再構成の過程を、「我々」の「自己実現としての批判的変容」(Bristow 2007, 242)と理解しているが、これは適切である。自分の立場を確立した「哲学者」や自然的意識に同化した「読者」では、自分自身に批判的になることもその批判の徹底として自分を変容させることも十分に望めないのである。

同じ事態は、公衆が一種の「啓蒙」を経験することも見なしうる。公衆と啓蒙といえば、無論、カントの『啓蒙とは何か』(一七八四年)が想起されるが、カントによれば、人々に自由が与えられるならば、「公衆が自分自身を啓蒙すること」は「ほとんど不可避的」である(Kant 1999, 21)。ただしカントは、公衆の啓蒙に際して「後見人」の役割に、つまり「学者」の「理性の公的使用」に——その否定的な側面を承知しつつも——期待を寄せている(Kant 1999, 22-23)。それに対して、ヘーゲルの啓蒙は、一切の「後見人」を認めない点でより革新的であるといえる。少なくともヘーゲルの自己理解では、ヘーゲル自身さえ特権的な地位に立っていない。「学」としての哲学を成立させることは、孤高の哲学者の

思索や智者の観照ではなく、同時代の有象無象の「公衆」による一種の協働作業なのである。「哲学が学という形式に近づくことのために」[...]共に働くこと(mitarbeiten)こそ、私がここで「現象学」で企てたことである」(GW9, 11)。

6. おわりに——哲学的主体としての「我々」の公開性

本稿では、『現象学』における「我々」と意識の関係を内在的に考察することで、「我々」の指示対象が「公衆」であることを明らかにした。そうした「我々」公衆にとって、『現象学』の企ては自分たちの知の全面的な批判的変容であり、そういうものとしての啓蒙を意味すると理解された。それは、後年の形而上学体系、つまり「絶対者の学」(GW 20, 56)とは異なるヘーゲル哲学の意義を映し出しているように思われる。

もっとも、『現象学』がどれだけ公衆に向けられていようと、その目的が「純粹思考」に基づく形而上学体系の成立であることに変わりはない。実際『現象学』における「我々」の「外面性」は「徐々に消滅する」し(Bubner 1974, 41)‘後期の『大論理学』では「我々」が思考主体となる余地さえなくなる(cf. Fulda 1991, 72)。しかし他方で、哲学的主体が無規定のまま開かれているという『現象学』の射程は、おそらくヘーゲルの想定していた以上に長い。ヘーゲルの死後、毀誉褒貶を伴いながらどの時代の「公衆」に

も一定の影響を与え、今日の我々もそれに「巻を込まれ」てしまっ
へーゲル哲学の一面は、他でもないその「我々」の原理的に公開的
な性格に由来するべきであるのではないか。

参考文献 (論考の執筆は松岡と米田)

- Aschenberg, Reinhold, „Die Wahrheitsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geist“,“ hrsg. von Klaus Hartmann, *Die ontologische Operation. Studien zu Hegels Propädeutik, Schellings Hegel-Kritik und Hegels Phänomenologie des Geistes*, de Gruyter, Berlin, 1976.
- Bristow, F. William, *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, Clarendon Press, New York, 2007.
- Bühner, Rüdiger, *Dialektik und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973.
- Claesges, Ulrich, *Darstellung des erscheinenden Wissens: systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Hegel-Studien Beiheft 21, Bouvier, 1984.
- Dove, K. Royce, “Hegel’s phenomenological method”, ed. by Robert Stern, *The Routledge critical assessments of leading philosophers: G.W.F. Hegel*, Routledge, London, 1993 [1970].
- Fichte, J. G., *Werke 1797-1798*, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. I-4, hrsg. von Hans Glawitzky und Reinhard Lautz, 1970.
- Fink, Eugen, *Hegel: phänomenologische Interpretationen der “Phänomenologie des Geistes”*, hrsg. von Jann Holl, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977.
- Forster, Michael, *Hegel’s idea of a Phenomenology of spirit*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- Fulda, Hans Friedlich, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1965.
- , „Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik, “*Hegels Transformation der Metaphysik*, hrsg. von Detlev Paetzold, Ario Vanderjagt, Dinter, Köln, 1991.
- Heidegger, Martin, „Hegels Begriff der Erfahrung“, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1972 [1950].
- Heinrichs, Johannes, *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bouvier, Bonn, 1974.
- Hypolite, Jean, *Genèse et structure de la phénoménologie de l’esprit de Hegel*, tome2, Paris, Aubier, 1946.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedlich, *Jenear kritische Schriften*, Gesammele Werke, Bd. 4, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von Hartmut Buchner und Otto Poggeler, 1968. (GW4)
- , *Phänomenologie des Geistes*, Gesammele Werke, Bd. 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, 1980. (GW9)
- , *Enzyklopadie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, Gesammele Werke, Bd. 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, 1992. (GW20)
- , *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein*

- (1832), *Gesammelte Werke*, Bd. 21, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, 1984. (GW21)
- Hoffmann, Thomas Sören, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel: eine Propädeutik*, Mairix, Wiesbaden, 2015.
- Houlgate, Stephen, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Bloomsbury, London, 2013.
- Janke, Wolfgang, *Fichte: Sein und Reflexion, Grundlagen der kritischen Vernunft*, Walter de Gruyter, Berlin, 1970.
- Kant, Immanuel, *Was ist Aufklärung? Ausgewählte kleine Schriften*, hrsg. von Horst D. Brandt, Philosophische Bibliothek, Bd. 512, Felix Meiner, 1999 [1784].
- Marx, Werner, *Hegels Phänomenologie des Geistes - Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1981 [1971].
- Parry, David M., *Hegel's Phenomenology of the "We"*, Peter Lang, New York, 1988.
- Philonenko, Alexis, *Lecture de la Phénoménologie de Hegel: préface - introduction*, J. Vrin, Paris, 1993.
- Puntel, Bruno, *Darstellung, Methode und Struktur: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, Hegel-Studien Beiheft 10, Bouvier, 1973.
- Röttgers, Heinz, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1981.
- Westphal, Kenneth R., *Hegel's epistemological realism: a study of the aim and method of Hegel's Phenomenology of spirit*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1989.

加藤尚武他編、『ヘーゲル事典』弘文堂、一九九一
久保陽一、『生と認識』知泉書館、二〇一〇
廣松渉、『弁証法の論理・弁証法における体系構成法』青土社、一九八九
山口誠一、『ヘーゲル哲学の根源』法政大学出版局、一九八九

註

- (1) ヘーゲルの著作の引用は新全集版に基づき、略号GWの後に巻数と頁数を付す。
- (2) 「我々」の観点は『現象学』だけではなく、例えば、『大論理学』の絶対的理念章でも重要な意味をもつ。ただし、それは元々「思考」以外の何もでもないだろう。(Fulda 1991, 62)。
- (3) 英語圏では「ドーブ」(Dove 1993 [1970]) や「パリー」(Parry 1988) など、「我々」の方法論的意義に着目したユニークな研究がある。本邦でも廣松渉を中心に議論が起きたが、廣松本人は「我々」が「哲学的観望者の意味なのか、単なる人々という意味なのか、それともむしろ当時意識の謂いなのか、乃至はまた読者を巻き添えにした著者の代名詞なのか」ははっきりしないと指摘しつつも、最終的には解釈学モデルを採る(廣松 一九八九、八七―八八、三七〇―三七三)。
- (4) 一例として、『ヘーゲル事典』の「我々」(Wir)の項目の解説を挙げておく。「ヘーゲルの叙述において「我々」は「我々哲学者」(Wir-Philosophen)とどう積極の意味を持ち、現実的には哲学者「ヘーゲル自身を指す」(加藤 一九九二、五四五)。
- (5) 「我々」と意識という観点の区別は、カントの超越論的観念論の理論構成に——カント自身がどう理解していたかは別に——由来するところとされる。久保(二〇一〇、三二―三〇頁)を参照。これは、

- 「我々にとつての判明な事柄」から「無条件的な意味における判明な事柄」へと展開するアリストテレス的な理論構成に対して、事柄に係する意識や自我を展開し、その条件を解明する理論であり、ドイツ観念論のみならず、マルクスやフランクの方法論にも認められる。
- (6) 感性的確信節には「我々」の意識への関係について多様な言及があり、それを根拠に「我々」の用法は「曖昧」であるとす解釈もあるが(山口 一九八九、八一―八五)、本稿では緒論で規定されていた「観望」と「付け加え」にのみ着目した。
- (7) 「我々の付け加え」については、ハイデガー(1972, 174-175)、『クレスゲス(1984, 91)』、『レットゲス(1981, 119)』の解釈を参照。
- (8) ヤンケは、一方で「実際に且つ根源的に技巧的な抽象なしに全ての人間の中に現われ」、他方で「哲学者に要求されており、[...]意識について反省し、技巧的に抽象する反省である」という知的直観の「二重性」を指摘している(Janke 1970, 19)。
- (9) ここには明らかに「循環」が認められるが、哲学は一人の人間に担われることもあると考えるフィヒテにとって「循環」は問題にならな^い(Fichte 1970, 283)。
- (10) フィロネンコは、フィヒテが「我々」の系列と自我の系列を統一されないものと考えていたのに対して、ヘーゲルは両者の統一を「意識の経験の系列」として展開していることを指摘している(Philonenko 1993, 176)。
- (11) 一八〇〇年前後のドイツの大学がまた近代的大学として制度的に確立しておらず、アカデミズムの枠が現代よりも漠然としていたことに留意する必要がある。ノヴァーリスが製塩所の技師だったことやヘルダーリンが終生家庭教師だったことはよく知られている。
- (12) 『現象学』を「対象的な現実の、個人的、または、社会的構成に關する研究」という意味での「哲学的知識社会学」として解釈するというハインリッヒスの提案は今日でも注目されてよい(Henrichs 1970, 107-108)。

(い) いずみ ゆうすけ・東京大学

schheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ zeigt uns, dass Kants Ethik auf den Begriff der Menschheit gründet. Dennoch ist die Bedeutung der Menschheit noch umstritten. Manche moderne Kantianer verstehen sie als Eigenschaften, die ein Kriterium dafür bieten, eine Person zu sein. Aber die Formel warnt uns davor, die Menschheit bloß als Mittel zu gebrauchen. Daher ist die Menschheit keine gegebene Eigenschaft der einzelnen Personen, sondern etwas, das durch unsere Handlungen hervorgebracht und erst dann realisiert werden kann.

Diese Deutung wird von Kants Text bestätigt: Er bezeichnet sie oft als das menschliche moralische Ideal. Das bedeutet eine moralische Vollkommenheit, deren Essenz darin besteht, dass der Wille nur durch die Vernunft bestimmt wird. Dagegen ist der menschliche Wille fast immer von Neigungen bestimmt. Darum ist diese moralische Vollkommenheit das Ideal für den Menschen und Kant bezeichnet sie auch als Heiligkeit: „Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein“.

Um diese rätselhafte Tatsache zu deuten, treten wir in Kants Religionsphilosophie ein. Wenn sich der Mensch unter dem Postulat der Unsterblichkeit der Seele moralisch bestrebt, kann er durch eine Änderung der Sitten nur nach und nach Tugend erwerben (*virtus phaenomenon*). Aber wenn er sich den „Sohn Gottes“ als die moralisch vollkommene Menschheit zum Vorbild nimmt, kann er eventuell die Sinnesänderung seiner Seele, die zur Heiligkeit führt, durchführen (*virtus noumenon*). Die Idee „Sohn Gottes“ gehört nicht zur geschichtlichen christlichen Religion, sondern zum Vernunftsglauben, weil Kant das Festhalten an den von der praktischen Vernunft gebotenen moralischen Gesetze unterstützt. Es gibt einen der Menschheit ähnlichen Begriff: Persönlichkeit. Sie bedeutet „die Idee der Menschheit ganz intellektuell betrachtet“. Dennoch bezeichnet Kant sie nicht als heilig. Worauf der Mensch als *homo phaenomenon* durch seine Sinnesänderung und Taten abzielen sollte, ist Menschheit, nicht Persönlichkeit.

The “we” in Hegelian philosophy

Yusuke IIZUMI

The purpose of this paper is to elucidate the referent of the “we” that appears in G. W. F. Hegel’s *Phenomenology of Spirit* (1807) and its intended significance for “we”. This attempt is accomplished by the immanent analysis of the relationship between “we” and the consciousness, whose path to “absolute knowing” is

the focus of *Phenomenology*. Consequently, it is revealed that “we” refers to the public who are contemporary with Hegel, and *Phenomenology* must be planned as an educational project (*das Bildung*) for the public or a kind of public self-enlightenment.

In contrast to Hegel’s later work, *Science of Logic* (1812–13/16/32), whose subject is the “speculative thinking” abstracted from the empirical world, the subject of *Phenomenology* seems to be obscure. *Phenomenology* describes the developmental path of consciousness headed for “absolute knowing,” but according to Hegel, “we” contemplates (*zusehen*) its path without any interruption. Since Hegel’s explanation for the methodological role of “we” is not sufficient and he lacks an account of its referent, there has been controversy on this subject. Some interpret the “we” as a philosopher or Hegel himself who has already attained “absolute knowing.” Others interpret the “we” as the reader of *Phenomenology*, who only reflects upon consciousness in each stage of its development.

Then, first, this paper shows that both interpretations do not correspond to Hegel’s description of “we.” Second, it presents the real figure of “we” based on the analysis of the first shape of consciousness, “sense-certainty.” Besides, by comparison with the “we” in J. G. Fichte’s early philosophy (*the Science of Knowledge*), the distinctive feature of the phenomenological “we” becomes clear: the referent of “we” is indefinite and open. Therefore, “we” should be considered as the public, including the scholars and citizens of various philosophical or even non-philosophical positions. From this perspective, accordingly, the significance of Hegelian philosophy is interpreted as a radical self-examination of the public and the self-transformation of its knowledge.

Bedürfnis in der bürgerlichen Gesellschaft und Leidenschaft in der Weltgeschichte: Über Dynamismus in Hegels Philosophie des objektiven Geistes

Tatsuo IKEMATSU

Die Abhandlung erklärt den Dynamismus in Hegels Philosophie des objektiven Geistes aus der Unterscheidung zwischen dem Begriff der ‚Leidenschaft‘ in seiner Geschichtsphilosophie und demjenigen des ‚Bedürfnisses‘ in seiner Rechtsphilosophie. Hegels Schema der ‚welthistorischen Individuen‘, mittels deren Leidenschaften und der hieraus resultierenden Handlungen sich die Idee in der Weltgeschichte verwirklichte, wurde bisher meist vor dem Hintergrund des ‚Systems der Bedürfnisse‘ in der bürgerlichen Gesellschaft interpretiert. Diese Interpretation scheint aus heutiger Sicht jedoch ungenügend, da sie bestimmte Im-