

二重の端緒としての感覺的確信

——『精神現象学』感覺的確信章における「意識」と「われわれ」

小原 優 吉

一 はじめに

「I. 感覺的確信あるいはこのものと思ひ込み」（以下、確信章）は『精神現象学』（以下、『現象学』）において最もよく知られている箇所の一つである。その理由は、この箇所における「いま」と「ここ」をめぐる意識の経験過程が、ヘーゲルの弁証法、すなわち真であると初めには思われていたものが矛盾に巻き込まれ、それとは正反対のものが新たに真なるものとして生成するというヘーゲルが採る叙述の手法を把握するためのよい一例であるからだろう。加えてこの「いま」と「ここ」をめぐる議論は「個別的なものの直接的なもの」の所与性が「否定され媒介されている」ということを暴露するものであり、この点で同箇所の議論は二〇世紀後半以降の英米言語哲学における意味論的な原子論への反発、および全体論への志向と合致するものとして取り上げられることもある¹。このような動向の背後には、「難解な『現象学』のうちでも、確信章についていえば、意識の経験過程が明瞭な形で提示されており、そしてそれを通じてヘーゲルが批判する哲学的議論も比較的内容に同定することができる」という暗黙的な了解があるのだと考えられる。

しかしながら、実際に確信章のテキストを仔細に検討するとき、上記のような「確信章は明快な議論をしている」という印象はうち碎かれるのではないだろうか。むしろ読者は、確信章が非常に複雑な構造を有していると感じるはずである。その理由は様々に考えられるが、大きな理由として、同箇所では「意識にとって『für uns』と「われわれにとって『für uns』」の区別という『現象学』特有の叙述様式が多用されていることが挙げられる。

以上を承けて、本稿では確信章における「われわれ」と「意識」の区別に着目することで、確信章の叙述の構造を詳細に把握することを試みる。このことを通じて、確信章において反映されている『現象学』の叙述方法の重要な側面の一つを示しつつ、さらには『現象学』の中で確信章が「意識の経験の端緒としてその過程を明瞭に提示している」という以上の、独自の位置づけを有していることを示すことが本稿の狙いである。その位置づけとは、『現象学』全体が抱える課題に応じることかたちで、意識の経験の学の「始まり」であるところの確信章は学の「端緒」をめぐる二つのそれぞれの課題を同時に抱えているということであり、そして確信章の叙述構造を複雑にする「われわれ」と「意識」の区別はこのような二つの異なる端緒の問題を一挙に扱うためのものであるということが最終的には示される。

以下、本稿は次のような構成で議論を進める。第二・三節では確信章の内在的読解を手法として、同章における「われわれ」と「意識」の視点の異なりに着目しつつ、確信章の構造を明らかにする。中でも第二節では、同章における「一つの現実的な感覚的確信 eine wirkliche Gewissheit」という表現に着目することで、ヘーゲルが感覚的確信（以下、確信）という意識形態を（われわれにとっての確信）と（確信自身にとっての確信）とへ区分していることを示す。次いで第三節では、このような区分が同章における「本質 Wesen」に関する記述と密接に関連していることを指摘し、同章における「意識の経験」をめぐる議論が二種類の確信および本質に関連するかたちで二分されていることを示す。続いて第四節では、それまでの解釈に基づいて、確信章における叙述方法

の特徴を考察しつつ、同章が有する独自の位置づけを示す。そこではA. コッホによる論文「感覺的確信と知覚²⁾」における『現象学』の方法論についての議論に依拠しながら、同章において「意識」と「われわれ」というそれぞれ異なる視点から「本質」に関する考察が行われることの含意を明らかにすることで、確信章が「二重の端緒」をめぐる課題を扱っていることを示す。最後に第五節では、確信章の位置づけという観点から本稿の主張を改めて提示し、その含意について触れる。

本稿を通じて私は主に次の二つの主張を行う。一つ目の主張は、確信章は「われわれ」と「意識」の視点の違いに応じてそれぞれ二種類の「確信」「本質」「意識の経験」について議論を行うという構造を有しているということである（第三節）。二つ目の主張は、確信章がこのような構造をとっているのは、『現象学』が二重の端緒をめぐる課題、すなわち『現象学』は「自然な意識」から出発すると同時に「最も単純な知」の吟味から出発するという課題を抱えているためであり、この両課題を同時に遂行するという点で確信章は『現象学』のうちで独自の位置づけを有しているということである（第四節）。

ここで一点、以下のことを断っておく。本稿は確信章における「意識」と「われわれ」の区分、およびそれによって構造化されている確信章の叙述展開を明らかにすることに主眼を置く。それゆえに、多くの先行文献において主軸が置かれている、意識の経験過程を再構成するという作業については、確信章の全体構造を把握するのに必要な限りで行うのみにとどまる³⁾。

二 二種類の感覺的確信

確信章における「意識」と「われわれ」の関係を考察するにあたって、本節ではまず両者の視点の違いに従っ

て確信という意識形態が二種類に区分されていることを示す。

ヘーゲルは同章第二段落で特別な斷りもなく「感覺的確信 sinnliche Gewißheit」という語を導入しているが、実質的には第一段落の記述においてこの語の説明が行われている⁴。

まずもって、言い換えれば直接的にわれわれの対象であるような知とは、それ自身直接的な知、すなわち直接的なものないしは存在するものについての知であるようなものでしかありえない。(GW9, 63)

この「直接的な知」あるいは「直接的なものないし存在するものについての知」こそが、感覺的確信である。ここで「直接的 unmittelbar」という語は、「媒介されている vermittelt」という語と対になるものであり、「ある」ものを他のものとの関連を通じてではなく、そのまま直接的に受け取っているという知のあり方が、感覺的確信と呼ばれている⁵。

ヘーゲルは続けて、この確信は「最も貧しい armst」認識であると説明する (GW9, 63)。というのも、この確信は「最も抽象的」で、「そのものが存在する、ということだけを告げるのみ」であるからである (GW9, 63)。つまり確信は、何かあるものについて「それが存在している」ということを把握するのみであるような知の形態であるとされる。ここでは存在するとされるものがどのような性状を有しているかは言及されず、とにかく「それは存在している」とだけ述べられる。なぜならこれは「直接的な知」であって、性質や性状による知識との関わりなくつまりそれら諸性質に媒介されることを抜きにして「このもの Dieser」ないしは「純粋な存在 das reine Sein」のみを告げる知であるからである (GW9, 63)。

ところで、確信章において「感覺的確信」という語は、ほとんどの場合定冠詞・定冠詞類 („die“, „diese“) によつ

て修飾されているが、唯一以下の記述においては不定冠詞 („eine“) によって修飾されている。

しかしながら純粹な存在においては、われわれが見てとるところでは、なお多くの他のものが戯れている。ある現実の感覚的確信 [„eine wirkliche sinnliche Gewißheit“] は、ただ単にこうした純粹な直接性であるのみではない。それはむしろ、そうした直接性の実例でもある。……感覚的確信においてはただちに [„sogleich“] 「このもの」とすでに呼ばれていた両者、すなわち私としての、「このもの」と対象としての、「このもの」とが、純粹な存在から剥がれ落ちている。(GW9, 64)

引用文において「ある現実の感覚的確信」は、「純粹な存在から剥がれ落ちた」「このもの」を対象とするとされており、それゆえ上述の〈純粹な存在のみを対象とする貧しい知である〉という特徴を有する確信から区別されている。さらにこの確信は自らを「最も豊かな認識」であると思ひ込んでおり (GW9, 63)、引用文中の「現実の wirklichlich」「ただちに sogleich」という表現に注目すれば、〈このものを対象とする最も豊かな知〉とは確信という知が目下の段階での確信自身にとつてどのようなものであるかを説明するものだと考えられる。

翻って、前述の〈純粹な存在を対象とする最も貧しい認識である〉という特徴は、『現象学』において意識の運動を俯瞰する「われわれ」から見たときの確信に帰属するものであるだろう。というのも、同箇所で予告されている通り、〈最も豊かな認識である〉という〈確信自身にとつての確信〉が有する特徴はのちになって反駁され、実際には〈最も貧しい認識である〉ということが判明するとされており、したがって〈純粹な存在を対象とする最も貧しい認識である〉という「感覚的確信における真理」(GW9, 63)とは、確信章における「意識の経験」に先取りした形で確信という知の形態を考察する「われわれ」のみが把握するものであるからである。クレス

ゲスが指摘する通り、「感覚的確信においては」自体的に、あるいはわれわれにとつての『現象学』の課題設定から議論が展開されて⁷いるのである。

以上を整理すれば、次のようになる。まず「われわれ」が先立って考察する限り、確信は「最も貧しい知」であり、「純粋な存在」のみに関わる知である。他方で「ある現実の感覚的確信」は、さしあたって自らを「最も豊かな認識」だと捉え、「純粋な存在」ではなく「私としてのこのもの」ないしは「対象としてのこのもの」を知るものだとする。以上から、確信章において確信は、確信自身にとつてのあり方とわれわれからみたときの真なるあり方という、二つの仕方で論じられているということが出来る。以下、『現象学』の表現に倣って、確信のそれぞれのあり方を、〈確信自身にとつての確信〉と〈われわれにとつての確信〉と呼ぶことにする。

三 二種類の「本質」および「経験」

前節で明らかになったのは、確信章の序盤において確信という意識形態は〈確信自身にとつての確信〉と〈われわれにとつての確信〉という二種類に区分されているということであった。次いで本節では、こうした区別は確信章における「本質 Wesen」をめぐる記述と密接に関連していることを明らかにし、この「本質」と関わるかたちで叙述される「意識の経験」の構造を明らかにする。

確信章第四段落において、ヘーゲルは上述した確信の区分に関して次のような論点を追加する。すなわち、〈われわれにとつての確信〉と〈確信自身にとつての確信〉においては「直接性と媒介」ないし「本質と非本質」に関する異なる区別が設定されているということである (GW9, 64)。⁸〈われわれにとつての確信〉からすれば、〈このものが存在している〉ということそのものが「本質」であって、「この私」「このもの」はこの本質の傍らに戯

れているものに過ぎない「非本質的なもの」である。一方で〈確信自身にとっての確信〉においては「純粹な存在」は未だ把握されずに止まっており、「この私」「このもの」だけが当の確信にとって現れているのみであるために、確信は両者のうちのいずれかを「本質」として捉えようとする。そこで「このもの」という「対象」が直接的に存在するものとしての「本質」であり、「この私」はこうした対象に依存するものであるために、直接的なものではなく「非本質的なもの」であると判断されるに至る。この意味で、〈確信自身にとっての確信〉とは、自己と対象を切り分けた上で、さしあたり対象の側を「真なるもの」と考える意識であるといえる。

以上を整理すれば、〈われわれにとっての確信〉は〈この私にとってこのものが存在すること（純粹な存在）が本質である〉と捉えるのに対し、〈確信自身にとっての確信〉は〈このものという対象が本質である〉と捉えているということになる。言い換えれば、それぞれに対して何が本質であるのかにしたがって両者は区分されている。

この件に関してさらに注目するべきは、確信章における「意識の経験」において、「本質」にしたがって区別された二種類の確信のそれぞれが論じられているということである。確信章における「意識の経験」は「言明 Aussprechen」をめぐる経験と「指示 Aufzeigen」をめぐる経験に二分されるが、この二つの経験のうち前者は〈確信自身にとっての確信〉を、後者は〈われわれにとっての確信〉を主題的に論じており、しかもその際「本質」という論点が重要な役割を果たしている。¹⁰ 以下、このことを示す。

まず「言明」をめぐる経験について。これは「いま」「ここ」「この私」といった「このもの」に関して、例えば「いまは夜である」と言明する意識について論じるものである。¹¹ まずもって指摘されるべきは、目下の議論においては「反省を加えたり、対象が真理において何であるのかを観察したりする」のではなく「対象を感覚的確信が

自身に即して手にしている通りでの形で観察する」ことが必要だと言われている通り (GW9, 64)、「この経験は〈われわれにとつての確信〉ではなく、〈確信自身にとつての確信〉が得るものだということである。それに加えて、ヘーゲルは以下のようにも記述する。

対象について観察されなければならないのは、それが実際に感覚的確信において言明されているような本質であるのかどうかということである。つまり、本質であるという対象の概念が、その対象が意識において現にあらわれる「vorhanden」しかたと一致するかどうかということである。(GW9, 64)

ここで明確に述べられている通り、この経験の叙述において吟味されているのは、確信が自らにとつての「本質」を当の経験において見出すことができるかどうかということである。それゆえ、本稿第二節の整理にしたがえば、この「言明」をめぐる経験においては、〈確信自身にとつての確信〉が「本質」として捉える〈このものという対象〉が実際にそのようなものとして妥当するかどうか吟味されていることになる。このことはこの経験がもつぱら「いま」「ここ」「この私」という一つの対象を主題的に論じていることと整合的である¹²。以上から、「言明」をめぐる経験が〈確信自身にとつての確信〉を扱うものであることが示され、また確信章における「経験」の進行が「本質」に深く関与するものであることが部分的に示された。

次に、「指示」をめぐる経験について。よく知られている通り、「言明」をめぐる経験を通じて、確信にとつて「真なるもの」である直接的な「このもの」が実際には「媒介され」「否定されて」いるものであることが判明する (GW9, 65)¹³。他方で確信自身はいまだ直接性に固執し、それゆえ〈対象としてのこのもの〉を本質とするこれまでの態度を改めつつ、別の仕方ですら「直接的なもの」が本質であることを示そうとするが、この新たな態度が「指

「示」をめぐる経験において吟味される。

目下本稿の考察にとって重要なのは、「言明」をめぐる経験から「指示」をめぐる経験への移行を論じる以下の記述である。

それゆえ感覚的確信が「言明を通じて」経験するのは、自らの本質が対象のうちにも私のうちにも存在せず、直接性とは一方の「対象の」直接性でも他方の「私の」直接性でもないということであり、というのも対象と私の両者において私が思い込んでいるものはむしろ非本質的なものであるからである。……それゆえわれわれは感覚的確信の全体をその本質として定立することへと至る。

……そうした「感覚的確信全体という直接性の」真理は自らを自己自身と等しくあり続ける関係として維持するが、そうした関係は私と対象の間でいかなる本質的なものと非本質的なものとの区別を行わない。

(GW9, 67)

興味深いことに、引用文において「本質」として定立されているものは、本節で論じていたところの〈われわれにとっての確信〉が有する「本質」と一致している。すでに確認していたのは、〈われわれにとっての確信〉は〈確信自身にとっての確信〉と異なり、「対象」と「私」の間で本質的なものと非本質的なものとの間の区別を行わず、〈この私にとってこのものが存在すること（純粹な存在）〉を本質としていることである。先の引用文において語られる「本質」としての「全体」とは、まさに私と対象の間に区別を設定せず、〈われわれにとっての確信〉が想定する本質と同等のものであると考えられる。加えて、引用文の前後でここでの本質が「純粹な」直接性であるということが強調されているということ（Vgl. GW9, 67）、またのちの知覚章において確信章が回

顧される際に他ならぬ確信が「純粹な存在」と関与しながらも挫折していることが告げられていることも踏まえれば (GW9, 91)、「指示」をめぐる経験において吟味される「本質」が「われわれにとっての確信」における「純粹な存在」であると考えることができる。そして「言明」をめぐる経験と同様、「指示」をめぐる経験においてもこの「純粹な存在」はすでに媒介されたものであり、「本質」としては妥当しえないことが判明し、確信章は知覚章へと移行する。

以上より、本節前半の議論を踏まえて、次のことが結論される。確信章においてまずヘーゲルは「このものという対象」を本質とみなす「確信自身にとっての確信」と「純粹な存在」を本質とみなす「われわれにとっての確信」とを区分する。さらにヘーゲルはその区分に従って、二種類の経験のうちはじめの「言明」をめぐる経験において二種類の確信のうち「確信自身にとっての確信」がその「本質」を吟味する過程を描き、そのうちの「指示」をめぐる経験において「われわれにとっての確信」がその「本質」を吟味する過程を描いている。さらに、二種類の確信は確信章において連続的なものとして描かれている。つまり、「確信自身にとっての確信」は「言明」をめぐる経験を通じて「われわれにとっての確信」と一致するようなあり方へと移行しており、言い換えれば確信の自己把握はわれわれがあらかじめ考察していたものと一致するようになる。以上、確信章における二種類の確信と二段階の意識経験の対応、およびこの対応と「本質」との関わりが示された。

四 「われわれ」と「意識」をめぐる叙述方法についての考察

本稿はこれまで、「二種類の確信」およびそれと対応する「二種類の本質」「二種類の経験」からなる確信章の構造を提示した。特に『現象学』における「意識」と「われわれ」との関連を考察する上で興味深いのは、同章

においては「本質」と関わる形で「意識」と「われわれ」の視点の区別が設けられながらも、経験の叙述において両者の視点が連続的なものとして描かれているということである。ここで当然生じる問いは、確信章がこうした構造を有していることは一体いかなる眼目を持つのか、ということである。そこで本節では、コッホの論文「感覚的確信と知覚」による『現象学』の方法論に関する議論に依拠しながら、なぜ確信章がこうした構造を有しているかを考察し、それを通じて確信章の独自の位置付けを明らかにする。

コッホは確信章および知覚章を解釈するに際して、「意識の運動」を駆動させている『現象学』のルールに言及する。¹⁴ 私が読み取る限り、コッホの考える『現象学』のルール」は、主に以下の四点から成る。

(一)『現象学』には「われわれ」と「意識」という存在者が登場する。「われわれ」は真理や知識の本性を求める「理論家 Theoretiker」であるが、一方で独断論を回避するために、自らの理論を形作るに際して定義として導入されるような「実体的なもの」を前提することを拒否している。そこで「われわれ」が行うのは、「意識」という「真理要求と知の要求の発起人 [Urheber]」ないし「生み出された理論家」を想定し、それに「理論形成を委ねる」ことで、「どのようにして意識それ自身があらゆる存在論の各々を体系的に生み出すのか」を見て取ることである。それによって「われわれ」は、もはや独断論ではない仕方、理論形成の端緒となるような「実体」を手に入れるようにしている。¹⁵

(二) 先ほど意識に「理論形成を委ねる」としたが、これは具体的には以下のような操作を意味する。まず「われわれ」は、「それ以外に選択の余地がないほど単純な初期的存在論 eine alternativlos simple Anfangsontologie」を発見し、それを「意識の構造」に「入力し eingehen」そこから何が「出力 ausgehen」されてくるのかを見届ける。コッホのこのような言い回しは曖昧だが、おそらくはそのような存在論にコミットする意識主体を思考実験的に考え（これが「入力」に相当する）、この意識主体が経験を通じてこうした存在論が妥当であるか否かを

判定する（これが「出力」に相当する）ということだろう。¹⁶

（三）「入力」された存在論の妥当性の判定にとって基準となるのが、「意識自身にとって *Erstes*」対象がどのように見えているのかという「認識論」である。すなわち、入力された存在論が妥当であるのは、その存在論が主張する対象の真なるあり方 [即自存在 *An-sich-sein*] が、そうした対象が意識自身にとっての存在 [*Für-sich-sein*] と一致しているときである。逆に言えば、意識自身が有する存在論と認識論が何らかの点で矛盾する場合には、そのような存在論が妥当でないということが「出力」されてくる。¹⁷

（四）特定の存在論が成功していると判定される場合、それは妥当な存在論が獲得されたということを意味するために『現象学』の探求はそこで終了する。しかしそうでない場合、探究が継続されるためには新たに別の存在論が「意識の構造」に入力されなければならない。しかしこの新たな存在論は、「われわれ」の側から恣意的に考えられたものであってはならない。ここで参照されるのは、直前の失敗の試みにおいてその存在論を図るための基準となっていた認識論である。すなわち、〈意識にとつてかくかくのものが存在しているように見える〉というような認識論が、新たに〈かくかくのものが真に存在している〉という主張を行う存在論として拵えられた上で、意識の吟味の対象となる。¹⁸ このようにして、常に意識の吟味の試みは、直前の試みが参照されながら、唯一成功している存在論にたどり着くか、あるいはそのような存在論は一切ありえないという結論に達するまで継続される。¹⁹

以上のように「理論家」「理論形成」「入力・出力」という語を用いて『現象学』の方法論を直裁に語るコッホの議論は、同書が試みる意識経験の叙述の特徴をよく捉えており、また同書から一つの理論を抽出することを試みているという点で有益であるだろう。特に「われわれ」が真理や知識の本性を求める「理論家」であり、そして独断論を回避するために「意識」に理論形成を代理するという見解を、本稿でも採用したい。しかしながら彼

の議論には未だ曖昧な点が残る。そこで以下では、前節までの解釈と照合させながらこの曖昧さを取り除きつつ若干の修正を提案するとともに、確信章において「われわれ」と「意識」の視点が連続していることの含意を説明する。

まずコッホの枠組みにおける「存在論」とは、彼自身が述べる通り「即自 *An-sich*」とは何かを説明するものであり、あるいは緒論に即して言い直せば「真なるもの *Wahre*」についての理論であるだろう (GW9, 59)。ここで問題なのは、確信章においてこの「存在論」に相当するものが二つあるということである。というのも、本稿第三節で解釈された通り、確信は〈対象としてのこのもの〉を「本質」として考える立場と、〈純粋な存在〉を「本質」として考える立場との二種類に区分されているからである。それでは、どちらがコッホの考える「単純な初期的存在論」に該当するものであろうか。それは、後者の〈純粋な存在〉を「本質」とみなす立場であるだろう。というのも、すでに確認したように、〈確信自身にとつての確信〉がさしあたり有していた〈このものとしての対象〉を「本質」とする立場は、諸性質による媒介を必要とする「最も豊かな」ものであり、〈純粋な存在〉を「本質」とする立場こそが「最も貧しい」ものであつて、すなわち最も単純な存在論と考えられるからである。それゆえ『現象学』の端緒である確信章において入力されるべき「単純な存在論」とは、〈われわれにとつての確信〉が有する〈純粋な存在〉を「本質」とする立場である。

しかしながら、それでは〈確信自身にとつての確信〉がそれとは異なる「存在論」、すなわち〈対象としてのこのもの〉を「本質」として捉える立場を有しているということとは、いかなる事態を示しているのだろうか。本稿が問題視しているのは、コッホの解釈は〈われわれにとつての確信〉が有する「初期的存在論」の指摘に尽きており、この〈確信自身にとつての確信〉が有する「存在論」を見逃してしまっていることである。そこで本稿ではコッホの議論を修正するかたちで、この点について述べる。

こうした〈確信自身にとつての確信〉について、次のことをまずもって指摘することができる。すなわち、確信章においてははじめに考察されているのが、〈われわれにとつての確信〉ではなく〈確信自身にとつての確信〉であることの理由として、ヘーゲルが『現象学』に課す制約、すなわち、特定の哲学的立場を前提することなく「自然な意識」の教養過程を描くという制約を挙げることができる（Vgl. GW9, 56）。²⁰〈純粋な存在〉を「本質」とする立場はコッホの言うような「選択の余地のないほど単純な初期的存在論」であるといえども、『現象学』の出発点である「自然な意識」が即座に有しうるものであるとはいえない。むしろ素朴な [natürlich] 日常的感觉から出発する意識は、初めからこのような存在論を有しているのではなく、「このもの」としての個々の対象こそが「本質」であるという素朴な（われわれからすれば明確に誤っている）思い込みを有しているというのがヘーゲルの卓越した洞察である。²¹

ヘーゲルのこの洞察は次のように表現することができる。確かにコッホの述べる通り、『現象学』は独断論を回避するかたちで成功した理論を提供するために、端緒から始めなくてはならない。しかしヘーゲルはこの「端緒」というものの曖昧性を鋭くみてとっている。つまり、端緒は一方では、自然な意識が日常性において有している素朴な思い込みのことであり、他方では「真なるもの」の候補として「純粋な存在」を本質だとみなす知の最も単純な形態である。前者を叙述の端緒にしたのでは、『現象学』が備えているべきである「もつとも単純な知から出発する」という要求が満たされず、後者を叙述の端緒にしたのでは、これもまた『現象学』が備えているべきである「自然な意識から出発する」という要求が満たされない。両方の要求を満たすために、『現象学』の端緒である確信章はこの二つの端緒を提示し媒介する必要がある。だからこそ、ヘーゲルは「確信章」の冒頭で、「われわれの最初の対象は……直接的なものないしは存在するものについての知であるようなものでしかありえない（kann kein anderes...sein）」と述べているにもかかわらず、すぐに「このもの」についての知である〈確信自身に

とつての確信」が検討されているのである。

以上の議論を通じて、確信章の構造、すなわち、あらかじめ「われわれ」によって確信の真なる姿が考察されつつ、それとは異なる立場を有する確信が最初の経験を通じてこの姿へと至るという構造の持つ眼目が把握される。すなわち、意識の経験に先立って行われる「われわれ」の考察は、『現象学』の端緒である確信章において「われわれ」によって「入力」されるべき「単純な存在論」を発見するために展開されているのであり、そしてそれとは異なる、素朴で、そしてそうであるがゆえにはじめに吟味されるべき「単純な存在論」からは逸脱してしまっているような存在論を有する意識自身が、この存在論を「入力」される過程を描くのが、はじめの「言明」をめぐる経験であるということである。したがって、コッホのいう「入力」とは、単に特定の存在論を備えた意識を想定するということではなく、「われわれ」自身によってあらかじめ発見されていたその存在論を意識が経験を通じて獲得する過程の叙述を含む、より広い試みだと理解されなければならない。この点で、コッホの説明は修正される必要があると考えられる。

以上より、「われわれ」と「意識」の視点が連続的になっているのはなぜかという問いに対し直接的に答えるならば、次のようになる。つまりそれは、『現象学』の端緒である確信章が有する二つの課題、すなわち自然な意識から出発するということと、「もつとも単純な存在論」を有する「直接知」の立場を吟味することという実際には異なる二つの課題を同時に遂行するために、自然な意識がそうした存在論を獲得する過程を叙述しているからである、ということである。²²

五 おわりに

これまで本稿は、「われわれ」と「意識」の視点の相違に応じて確信章の論述が二重の構造を有していることを示し、またその理由を考察してきた。コッホの議論を批判的に検討することを通じて本稿が最終的に提示した結論は、次のことであつた。すなわち、こうした確信章の「われわれ」と「意識」の視点の違いに応じた二重構造は、「現象学」が「端緒」をめぐる二つの課題、すなわち自然な意識から出発するという課題と最も単純な知から出発するという課題を有しているということを反映している。これら二重の意味で、確信章はまさしく『現象学』の「端緒」であるのであつて、後続する他の章に対して比類のない位置づけを有しているのである。

最後に、本稿のこのような結論が有する含意について、二点言及しておきたい。

第一に、こうした結論からすれば、本稿のはじめで言及したような、確信章を「純粋な経験論」や「所与の神話」を反駁するものであるという分析哲学的な解釈は一面的であることになる。というのも、たしかに確信章においては「経験論」の基底をなす個別的なものについての知、すなわち〈このものという対象〉を本質とする確信が取り扱われているものの、しかしながらこれは本来的には諸性質の媒介を必要とする「最も豊かな」ものであり、したがって確信章からもつぱらこの立場のみを読み込む場合には、知の最も単純な形態から吟味を始めるという『現象学』の課題を無視してしまふことになるからである。

第二に、本稿の解釈は『現象学』における「われわれ」の視点の役割に関して一定の含意を有する。よく知られている通り、ヘーゲルは『現象学』「緒論 Einleitung」において「われわれ」の位置付けについて語っている。それによれば、意識が自身の知を吟味する際には「われわれ」はただ「観望する zusehen」ことに徹する（GW9, 59）ことが要求される。このような「緒論」における「われわれ」の観望機能を念頭に置いたときますます

て問題になるのが、確信章において「われわれ」が果たす機能がこの観望機能を越えてしまっているのではないか、ということである。とりわけ、「指示」をめぐる経験においては、「われわれはこの確信に歩み寄って、主張されている「いま」をわれわれに指示させる」(GW9, 67)というフレーズが見られ、ここでは「われわれ」が「意識」に観望以上のしかたで関与しているように思われる。²³ こうした疑問に対して、本稿の解釈、すなわち確信章は他ならぬ叙述の端緒として、「自然な意識」と「直接知」という二種類の端緒を媒介するという独自の課題を有しているという解釈は、確信章においては他の章とは異なる仕方です。「われわれ」と「意識」の関係が描かれていることを許容するだろう。

さらに、この「われわれ」の位置付けに関して、次のことも述べることができる。本稿第四節において明示していたように、コッホの「理論家」「理論形成」「入力・出力」という表現を用いた『現象学』の方法論モデルは、『現象学』から一つの理論を抽出するものとして一定の魅力を有する。本稿が批判したのは、コッホのこのモデルがそのままでは「われわれ」と「意識」の視点の違いに応じた確信章の二重構造を十分に説明することができないために「入力」をより広く捉える必要があるということであり、修正されたこのモデルは依然として『現象学』の方法論の魅力的な諸側面を汲み取っていると私は考える。ここで、コッホのモデルは、「われわれ」の位置付けに関して次のことを示唆している。すなわち、それによれば、「われわれ」とは真理や知識の本性を求めていながらも未だ絶対知を獲得しておらず、また「入力」「出力」という操作によって意識の吟味の過程に必然性を付与しようとするものであるということであり、²⁴ その意味で「われわれ」の位置付けはそもそも観望機能に尽きるものではない、ということである。

以上のことは、確信章を越えて『現象学』全体の解釈を通じて慎重に検討される必要があるが、²⁵ 本稿で明らかにした確信章における「意識」と「われわれ」の二重構造と、その背後にある「端緒」をめぐる二重の課題と

いう論点は、『現象学』が叙述する絶対知への道ゆきの全容を把握しようとする上では、欠かせないものであるだろう。

参考文献

- G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg: Meiner, 1968ff
(= GW)
K. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, hrsg. von Schelling, K. F. A., Stuttgart und Augsburg, 1856-61 (= SW)

註

- 1 『現象学』確信章と現代言語哲学との親和性について 古典的なものとしては Wolfgang Iser, Hegel und die analytische Philosophie, in: hrsg. Von K. Vieweg und B. Bauman, *Wissen und Begündung*, Würzburg, 2003 を参照。近年ではブランドムが名著“A Spirit of Trust”において彼独自の語用論を介した「意味論的」な観点から『現象学』を論じているが、確信章を論じる上では「経験論」の描像、すなわち「意味論的原子論」や「所与の神話」がその論敵になっつつあると主張 (Robert Brandom, *A Spirit of Trust: A Reading of Hegel's Phenomenology*, Harvard University Press, 2019, p. 109)。

- 2 Anton Friedrich Koch, *Sinnliche Gewißheit und Wahrnehmung. Die beiden ersten Kapitel der Phänomenologie*

des Geistes, in: hrsg. von K. Vieweg und W. Welsch, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt am Main, 2008, pp. 135-152.

- 3 確信の詳細な経験過程を示すことを試みている比較的最近の研究文献として、以下が挙げられる。Hans-Georg Bench, *Perspektiven des Bewußtsein: Hegels Anfang der Phänomenologie des Geistes*, Königshausen&Neumann, 2005, S.91.; 黒崎剛「ヘーゲル・未完の弁証法——「意識の経験の学」としての『精神現象学』の批判的研究」早稲田大学学術叢書、二〇二二、九六頁以下・エックカート・フェルスター『哲学の25年 体系的な再構成』三重野清顕・佐々木雄大・池松辰男・岡崎秀二郎・岩田健佑訳、法政大学出版局、二〇二二年、四九一頁以下。
- 4 ヘーゲルは „sinnliche Gewißheit“ という語を „empfinden“ という語と類似するものとして捉えている。 „empfinden“ という語は確信章では見られないが、宗教章においてこの章が振り替えられる際に「感覚的確信に属する『感覚 [Empfindung] の偶然的な規定によって充たされた存在の形式」(GW9, 371)と言われる。またシェリングが「自己意識の歴史」を叙述するに際し、「直観する自己」について「感覚するもの[empfindend]として自己を直観する自己」を問題としていたことも参考になる (SWI, 100-101)。

- 5 Vgl. Martin Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes. Gesamtausgabe II Abt. Vorlesungen 1923-1944* Bd. 32, hrsg. von Görland, Ingtraud, 1980, S. 66.

- 6 かつびは「真理 Wahrheit」という語は、確信という意識主体の即自的なあり方を示しており、「真なるもの Wahre」や「本質 Wesen」といった対象の即自的なあり方を示す語とは区別されていると考えられる。

- 7 Ulrich Clesages, *Darstellungen des erscheinenden Wissens. Systematische Einleitung in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, 1987, S. 147

- 8 『現象学』におつて „Wesen“ という語は、文脈に合わせて「本質」とも「實在」とも訳されるが、本稿で

9 「Wesen」は「即自 An-sich」および「真なるもの *Wahre*」(GW9, 59-60) すなわち「意識によって für es」現れているものが本来の姿においてどのようなものであるかを示すものであると理解して (Vgl. Heidegger, a.a.O., S. 70)、便宜的に「本質」という訳語を一貫して用いる。ヘーゲルのいう „Wesen“ および確信章にも見られる *gewesen* とアリストテレスにおける〈本質・それがなんであるか *to ti ên einai*〉との関連については、武市健人「訳者注」(武市健人訳『大論理学中巻』岩波書店、一九六六)における「訳注二」を参照。イポリットは、意識自信が「本質的なものと非本質的なものとの区別」を行うということを正しく指摘しているが、しかしこうした区別はもっぱら「意識のなせるわざ」で有るとし、「われわれ」の視点からも異なる仕方での区別が設定されていることを等閑視している。Jean Hypolite, *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel**, Paris, 1967, p.89 (『ヘーゲル精神現象学の生成と構造上巻』市倉宏祐訳、岩波書店、一九七二年、一一三頁)。

10 「言明」の経験と「指示」の経験との区別については、上田尚徳「ヘーゲル『精神現象学』「感覚的確信」における指摘 *Aufzeigen* の問題」『一橋社会科学』第九号、一橋大学大学院研究科、二〇一七、四五頁以下を参照。

11 よく知られている通り、この経験は以下のような経過を辿る。例えば自分自身に「いまとは何か？」と問いかけてみたとする。この問いに対して、「いまは夜である」と答える。ここで、この「いまは夜である」という言明を一枚の紙に書き留めておき、昼になってこの紙を見返す場合、「いまは夜である」という先程の言明は誤ったものになっている。そもそも真理は「保存されても失われな」(GW9, 65) ものであるから、先程の「いまは夜である」という言明はそもそも何の真理でもなかったことになる。「*この*とは何か」「*この*私とは何か」という問いかけについても、同様のことが言える (GW9, 66)。

12 「この私」をめぐる経験は「いま・ここ」をめぐる経験とは異種的なものであると思われるかもしれないが、このものとしての「私」をめぐる経験もまた知と対象との間で本質的なもの・非本質的なものとの区別を前提にしているという点で、「いま・ここ」をめぐる経験と同種のものであり、後述の指示をめぐる経験とは別種のものであると理解できる。

13 このことは、対象をめぐる「媒介性」「否定性」がこの箇所において初めて『現象学』の叙述に導入されているということを意味する。ボンジーペンによる著名な「否定性 *Negativität*」概念の発展史的研究では感覚的確信章における「否定的なもの」はほとんど分析されておらず、このことは見過ごされている (Wolfgang Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenern Schriften Hegels*, Bonn, 1977, S. 147-148)。またブランドムは知覚章を解釈する際に、「規定は否定である」という「形而上学的原理」が知覚章におけるヘーゲルの重要な考察対象になっていると述べるが、このような指摘は『現象学』の外部から形而上学的な原理が持ち込まれているような印象を与えるためにミスリーディングであると思われる (Brandon, a.a.O., p.140)。

14 Koch, a.a.O., S.135.

15 以上、Koch, a.a.O., S. 136.

16 以上、Koch, a.a.O., S. 137-138.

17 以上、Koch, a.a.O., S. 136.

18 コッホがこのような説明をするとき、緒論における「意識は自分自身において自身の尺度を与え、それによって自分自身と自分自身との比較を探求する」(GW9,60) という記述を念頭に置いていると思われる。

19 Koch, a.a.O., S.138.

20 『現象学』における「自然な意識」の位置づけについては、小島優子『ヘーゲル精神の深さ』理想社、

二〇一一、三七頁以下を参照。

21 Vgl. 吉田達『ヘーゲル 具体的普遍の哲学』東北大学出版局、二〇〇九、一三二頁以下。

22 このことから、「言明」をめぐる経験よりもむしろ「指示」をめぐる経験の方が、確信章において検討されるべき「存在論」を主題にしているという点で重要であるということが帰結する。

23 確信章における「われわれ」の用法が緒論や以降の章におけるそれとは異なる特徴を有しており、それゆえ用法の逸脱が見られることについては、山口誠一『ヘーゲル哲学の根源——『精神現象学』の問いの解明——』法政大学出版局、一九八九、七五頁以下を参照。

24 この点について、飯泉による「われわれ」は意識とともに始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」という指摘が参考になる（飯泉佑介「ヘーゲル哲学における「われわれ」」『倫理学年報』第六七号、日本倫理学会、二〇〇八、一三九頁）。

25 コッホ自身は上述の『現象学』の「ルール」が「意識経験の学」の方法論についてのものであるとし、『現象学』全体に通底するものであるかどうか判断を保留していることに注意（Koch, a.a.O., S. 139）。

本論文は、JSPS 科研費（23KJ0638）の助成を受けたものである。