

# ヘーゲル『精神現象学』における批判の問題 —ウィリアム・ブリストウ『ヘーゲルと哲学的批判の変容』を読む—

岡崎 龍

## 目次

はじめに

1. カントにおける「主観主義」と「批判」
2. 『精神現象学』前史としてのカントの「批判」の批判
3. 『精神現象学』における批判の革新

おわりに

## はじめに

カントが先鞭をつけた「批判」とは、『純粹理性批判』<sup>1</sup>の定式によれば、「何を知りうるか」、「何をなしうるか」、「何を欲しうるか」という三点について、その限界画定を行うというものであった<sup>2</sup>。『純粹理性批判』を通じてカントは、経験に先立ち、またすべての経験を可能とするような知の形式的な基礎づけを試みたのであり、その際にカントが準拠したのが、この「批判」という方法である。よく知られているように、カントの批判哲学の核心とされる「統覚の統一」の概念は、カント以後のドイツ観念論に対して大きな影響をもたらしたが、多くの箇所でもカントの超越論哲学の形式性ないしは無内容さを論難しているヘーゲルですら、随所でその不朽の功績を指摘している<sup>3</sup>。

さて、こうしたカントに対するヘーゲルの批判は、さきに述べた形式性といった観点や、それに関連する「当為」の批判という観点からこれまでさまざまに論じられてきたが、「批判」というカントの方法に対するヘーゲルの評価については、これまで正面から論じられてきたことは少ない<sup>4</sup>。

その理由は、イエナ初期のヘーゲルによる「哲学的批判一般の本質ならびにとりわけ哲学の現状にたいするその関係について」(1802)<sup>5</sup>(以下、「批判論文」)以降、ヘーゲルが「批判」を概念的に問題にすることがほとんど見られなくなることが挙げられよう。それでは、「批判」というテーマは、ヘーゲルにとってはイエナ期の一部で問題になったにすぎないのであろうか。

むろん、概念的に「批判」が明示的に用いられなくなったことと、「批判」というモチーフ自体のヘーゲルにおける重要性の変化とは混同されるべきではない。しかしその一方で、「批判」のモチーフに即した、カント・ヘーゲル関係についての研究が十分になされていなかったなかで、イエナ期から『精神現象学』(1807)<sup>6</sup>(以下『現象学』)にいたるヘーゲルの思想形成史を検討した研究が今世紀に入ってようやく現れた。それが、本稿で検討するウィリアム・ブリストウ『ヘーゲルと哲学的批判の変容』(2007)<sup>7</sup>である。著者ブリストウは2014年現在カナダのミルウォォーキー大学准教授であり、本書はヘーゲルやフィヒテ研究で日本でも知られているF. ノイハウザーのもとで執筆された著者の学位論文をもとにしたものである。本書の目次は次の通りである。

カントとの関係は主題化されていない。

<sup>5</sup> G. W. F. Hegel, *Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere*, in: Hartmut Buchner, Otto Pöggeler (Hg.) *Gesammelte Werke Bd. 4* (Hamburg, 1968) .

<sup>6</sup> 『現象学』からの引用は、G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede (Hg.) *Gesammelte Werke Bd. 9* (Hamburg, 1980) に依拠し、GW9の略号と頁を示す。

<sup>7</sup> William F. Bristow, *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique* (New York 2007) . 以下、引用の際には本書をHTと略記し、ブリストウを単に「著者」と呼ぶ。本稿では、同書における critique には「批判」、criticism には「批判主義」の訳語を当ててるが、両者の概念的な区別は明確ではない。なお、本書への書評に Dennis Schulting, *Reviews: William Bristow. Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, in: *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain*, 59/60, 2009 がある。

<sup>1</sup> 『純粹理性批判』からの引用は、Jens Timmermann (Hg.) Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (Hamburg, 1998) に依拠し、KrVの略号と、慣例にならってA版・B版の区別と頁数を示す。なお〔〕は引用者の補足を指し、特に断りのない限り、傍点はすべて原著者による(他の著作からの引用についても同様)。

<sup>2</sup> Vgl. KrV, A805=B833.

<sup>3</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, in: Friedrich Hogemann, Walter Jaeschke (Hg.) *Gesammelte Werke Bd. 12* (Hamburg 1981), 17f. usw.

<sup>4</sup> イエナ期の『哲学批判雑誌』を中心に「批判」を検討したものに Gilbert Gérard, *Critique et Dialectique: l'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)* (Bruxelles 1982) があるが、

## 緒論

## I. ヘーゲルの異議

1. カントの観念論は主観的か？
2. ヘーゲルの懐疑：カント的批判と懐疑

## II. ヘーゲルによる批判の変容

## 導入

3. カント的批判の拒絶：哲学、懐疑主義、古代の観念の復活
4. カント的批判への回帰：日常的意識の権利の承認
5. ヘーゲルの自己変容的批判主義

本書の問題関心は「カントにおける「批判」という試みのヘーゲルによる受容」であり、ヘーゲルの試みた「認識論的問題」を、カントの構想するそれとの継承関係の中で明らかにすることが目的とされ、その際の主眼は、カントの認識論の根幹をなす「批判」を、ヘーゲルがどのように継承しているかという点におかれている。まず著者が検討するのは、さしあたりヘーゲルの議論とは別個の、カントの『純粋理性批判』における「主観主義」という問題であり、とくにこの際「演繹論」が検討される（I. 1）。次いで、こうした「主観主義」というカントの理論の内包する問題が、カントの構想する「批判」というプロジェクトのなかでどのような影響を与えているのかについて、ヘーゲルの立場から（ここではヘーゲルのテキストには依拠せずに、著者なりのヘーゲル像に則って）展開される（I. 2）。以上が、ヘーゲルに即して「批判」について考察するための準備となる。これを踏まえて、まずは『現象学』の前史であるイエナ初期の著作、「懐疑主義の哲学にたいする関係」（1802）<sup>8</sup>（以下「懐疑主義論文」）ならびに「批判論文」に即して、『現象学』そのものがヘーゲルの思想形成史においてもつ前提事項がとくにヘーゲルのカントに対する取り組みの点から確認される（II. 3,4）。そして最終的に、『現象学』の「緒論 Einleitung」に基づいて、ヘーゲルの「批判」についての著者の見解が明らかにされる（II. 5）。

こうした構成をもつ本書の内容を、以下では章立てに従って次のように検討していく。まず、著

者がカントの「批判」のいかなる点を「主観主義」として理解しており、またそれが「批判」という構想の中でどのような問題をもっているかを確認する（第1節）。次に、こうしたカント理解に基づいて、ヘーゲルが『現象学』へと至る思想形成過程における問題構成の変化を、「懐疑主義論文」ならびに「批判論文」に即して検討する（第2節）。そのうえで、こうした問題史的連関を踏まえて成立すると著者がみなす、『現象学』におけるヘーゲルの「批判」の具体相を、適宜ヘーゲルのテキストそのものに立ち返りながら解明する（第3節）。最後に、本書の成果を踏まえつつその問題点を指摘し、新たな議論の方向性を提示してみたい。

## 1. カントにおける「主観主義」と「批判」

一口にカントの主観主義といっても、カントが展開した超越論哲学の骨子が認識の客観性をいかにして基礎づけるか、という点にあったということに著者は十分自覚的である。それゆえ、著者が述べるカントにおける「主観主義」は、「認識が対象に従うのではなく対象が認識に従う」という、周知の「コペルニクスの転回」の意義と限界を十分に踏まえて論じられている。

まず著者が取り上げるのは、従来安易にカントに対して投げかけられてきた「主観主義」という疑念そのものの正当性である。もっとも当を得ない「主観主義」批判は、著者によれば、カントの超越論的観念論を、バークリーの観念論と、つまり知覚の外部に存在を認めないものと混同しているものである。

今日の注釈書は、説得的な主張をしている。それによれば、『純粋理性批判』が「主観主義である」という読解をする者は、超越論的な立場と経験的な立場との間のカント的な区別——これは当然カントの手続きに特有のものであり、バークリーやデカルトの思想にはないものである——を、カントの超越論的観念論の解釈に、とりわけわれわれの知が現象についての知であるというカントの主張についての解釈に、反映させていない<sup>9</sup>。

<sup>8</sup> G. W. F. Hegel, *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*, in: *Gesammelte Werke Bd. 4*, a. a. O.

<sup>9</sup> HT., 20–21.

すなわち、くだんのコペルニクスの転回を、認識主観に対象が従うという意味で、個々の認識主観の相対的な立場によってしか認識の正当性が基礎づけられていないとみなす「主観主義」理解は当を得ないものである。なぜなら、カントにとっての超越論的な立場が意味するのは、認識主観が対象にかかわる際の形式的な条件であり、その条件に従うことで、単に主観の相対的な立場に限定されえない客観的な妥当性が保証されるということだからである<sup>10</sup>。それゆえ個々の認識主観が現象しか認識できないとしても、それが超越論的な形式に従う限り、認識にかかわるこうした事態はなんら主観主義的なものではない。

それでは、著者がカントの認識論を主観主義とみなすのはいかなる点においてか。それは、まさにこうした客観的妥当性を保証するとカントが理解するところの「カテゴリー」に関するものである。著者は、この問題について、『純粋理性批判』の「超越論的分析論」において展開される、カテゴリーの演繹を考察することで、カントの認識論の主観主義的側面を暴き出す。まずはカントの演繹論について簡単に見ておこう。

カントが展開した「演繹論」が先行する「感性論」との対比で持つ特徴は、感性が「受動的」<sup>11</sup>であるのに対し、物自体に触発された主観が対象とかわる際の「悟性」の「自発性 *Spontaneität*」<sup>12</sup>によって、対象との関係を考察する点にある。すなわち、与えられた客観の多様が、「我思惟す *Ich denke*」すなわち「統覚の統一」によって一つのものとしてまとめ上げられることによって、多様なものとしての客観（「多」）と「我思惟す」がもたらす統一性（「一」）とが結び付けられるのである。これが、カントのいわゆる「ア・プリオリな総合判断」（概念の同一性なき結合）に他ならない。

以上のア・プリオリな総合判断には、それが経験的に見出されるものではなく全ての認識がそれに従うものであるため、主観の相対的な立場に依存する「主観主義」という批判はあたらない。しかし著者によれば、こうした「統覚の統一」が「客

観的妥当性」と結び付けられる際に、主観主義という代償が払われることになる。ここでいう客観的妥当性を保証するものは、やはり超越論的なものとしてカントが解明した「カテゴリー」つまり「純粹悟性概念」である。しかし、こうしたカテゴリー適用を行う主観の性格が、先述の「自発性」に基づく「自己活動」<sup>13</sup>である点に、「主観主義」の陥穽が潜んでいるというのが著者の主張である。すなわち「我思惟す」の「自発性」、つまり「思惟の自発性」が問題なのである。

このことについて、カントが、それによって「想定される他の無限な、あるいは無制限な認識との対比において有限なものとしてのわれわれを区別する」<sup>14</sup>ところの、思惟に帰せられる「論弁的な *diskursiv*」性格について、「主観主義」を批判する著者なりの観点から次のように論じられる。

論弁的悟性による認識は本質的に制限されたもの、ないし有限なものである。しかもそれは、単にわれわれすべてを知ることとはできないから、あるいはすべてをその個性性のままで知ることができないからではなく、むしろわれわれが対象を知るのは主観に属する条件によって、すなわちカテゴリーによってだからである。カテゴリーが主観的であるのは、カテゴリーが物自体の条件ではなく、カントの言葉によればカテゴリーが「われわれの悟性のための規則にすぎず、悟性の能力とはただただ思惟することのみある、すなわち悟性に対して外から直観として与えられる多様の総合を統覚の統一にもたらすことにのみある」（*KrV*, B145）からである<sup>15</sup>。

主観の「我思惟す」によって「多様」に対して適用されるカテゴリーは、その適用の根拠ないし可能性自体が「主観」の内部にしか措定されておらず、この意味でカントの認識論が主観主義であるというのが著者の主張である。それだけでなく「カテゴリーの適用は経験的であらざるを得ない」<sup>16</sup>

<sup>10</sup> Vgl. *KrV*, A89=B122.

<sup>11</sup> *KrV*, B150.

<sup>12</sup> *Ebd.*

<sup>13</sup> *KrV*, B130.

<sup>14</sup> *HT.*, 39-40.

<sup>15</sup> *HT.*, 40-41.

<sup>16</sup> Vgl. *HT.*, 42. ただし、こうしたカテゴリーの適用が経験

のだから、結局のところカントの認識論においてはカテゴリーを「客観の多様」に実際に適用し、「統覚の統一」にもたらし、主観の自発性ないし「自己活動性」に全てゆだねられている。この意味で、「思惟の自由」というカントの掲げる原理こそが、カントの認識論を「主観主義」たらしめてしまっているのである<sup>17</sup>。

それでは、このように「主観主義」という側面をもつカントの認識論が、『純粋理性批判』における「批判」の試みにとっていかなる問題をもつのか。まずは、『純粋理性批判』で構想する「批判」についてカントの主張を見ておこう。カントは、『純粋理性批判』の課題を明確に「批判」と規定し、次のように述べる。

形而上学に対する無関心は、軽率さの影響ではなく、現代の成熟した判断力の結果である。現代は、もはや知の仮象 *Scheinswissen* によって騙されず、理性のあらゆる任務のなかで最も困難なもの、つまり自己認識を理性が新たに引き受け、理性の正当な要求については理性を擁護し、これに対し根拠なき全ての僭越を権力によってではなく理性の永遠で不変の諸法則によって拒絶するような一つの法廷を設けることを、理性に要求する。この法廷こそ、純粋理性の批判に他ならない。

けれども、私がここで批判というのは書物や体系の批判ではなく、理性があらゆる経験とは独立に追求しうるあらゆる認識に関しての理性の能力一般の批判である<sup>18</sup>。

的でしかないという点については、カテゴリー自体は物自体に適用されているがわれわれが対象を実際に認識する際には物自体が認識されないものとして残される、というカント解釈者（アメリクス、ガイヤーら）からの批判もある。前掲の書評もこの点について疑義を呈しているが、紙幅の都合から本稿ではこの点には立ち入らない。<sup>17</sup> なお興味深いことに、こうした「思惟の自由」の議論に対する根拠づけとして、さらに著者はカントの『道徳形而上学原論』における「自律」を引き合いに出している（HT, 34-5）。この点は、「自律」を称揚するカントの道徳論に対して、（フィヒテの「促し *Aufforderung*」を経由して）ヘーゲルが展開する人倫の構想につながる重要な論点であるが、本書はあくまでも認識論的問題に定位するものとされるため、ここでは深く立ち入らない。

<sup>18</sup> KrV, AXII-XIII.

カントにとって、批判とは「理性の自己認識」の法廷であるとともに、そこでは理性自身に限界を与えるもの、すなわち「限界画定」<sup>19</sup>が行われるものであることはよく知られている。それでは、『純粋理性批判』がこのような「批判」を行う書物であるとして、その批判を遂行するものは何か。つまり、批判の「主体」はなんであるのか。

こうした問題について、カントの「理性自身の必要によって」<sup>20</sup>批判が行われるという見解を引き合いに出しながら、著者は批判の主体を「理性」とであるとみなすのだが、そこで問題が生じることになる。これについて、著者は次のように述べる。

カントは、純粋理性の批判を、それを前にして主張が俎上にあげられる——つまり、その妥当性の観点から評価され試される——ところの法廷と同時に、それを通じてはじめて純粋理性の判断の尺度 *criteria* がつくりあげられ制定されるところの、理性の自己吟味 *self-examination* でもあるとみなしている<sup>21</sup>。

カントにおける「批判」は、理性についての批判であると同時に、理性による批判でもある、という「二重性」をもつ。そして、この「二重性」がいかんにして整合的に理解されうるか、ということがヘーゲルの『現象学』の根本的な問いの一つであることを予示しながら<sup>22</sup>、著者はこうした批判の二重性を、さきに見たカントの「主観主義」という問題との関連で考察する。それによれば、カントにおいて「批判」が形而上学を可能にするための予備学として、あるいは認識の内容ではなく形式的な基準を明らかにするものとして用いられているならば、このような「批判」がいかんにして可能か、という問い、すなわち自己吟味する理性はいかなる論理構造でもって担保されるのか、という問いを掲げる。さきに見たカント自身の「批判」についての見解によれば、「根拠なき全ての僭越を権力によってではなく理性の永遠で不変の諸

<sup>19</sup> KrV, AVI.

<sup>20</sup> KrV, B21.

<sup>21</sup> HT, 60.

<sup>22</sup> Vgl. HT, 61.

法則によって拒絶する」必要がある以上、理性自身の批判能力が明確に規定されない限り、こうした批判は不十分なものになるはずである。

こうした問いが、本書の2節の表題にもある「ヘーゲルの懐疑 *suspicion*」の内容をなしている。

カントの批判主義のもつ問題点は、それ自身が主張する認識論的な正当化の問題に適していないということではなく、むしろ単純にそれが主観主義だということである。つまり、〔カントに対するヘーゲルの〕拒絶とは、主観主義そのものに対する拒絶なのである。ヘーゲルは、一この点では同時期の哲学者と同様に一彼が近代西洋哲学に支配的であるとみる主観主義と二元論の血統を厳格に拒否している。〔……〕ヘーゲルの『現象学』はカントの哲学的批判主義に対する内在的な批判でもある。内在的というのは、ヘーゲルのプロジェクトがカントの批判主義に現れている認識論的要求への応答として展開されているが、しかもカント自身の手続きよりもより一層原理的な手続きを要求していて、カントのように主観主義に終わるのではなく、絶対的観念論に終わるような手続きを要求しているのである<sup>23</sup>。

引用箇所で言われている「絶対的観念論」の内実については必ずしも明らかではないが、上の引用から、ヘーゲルにおけるカントへの懐疑は、批判が不徹底であるというものであり、しかもそれはカント自身が掲げるすべてを批判の俎上に載せるという目的に照らして不徹底だという点にあることが明らかである。すなわち、理性自身を批判の対象にしているとはいえ、同時に自己吟味を行いうる理性をそれだけで成立したものと見なしている点で—これこそ批判の能力を規定しないままに主観のうちに限定したという主観主義の所産に他ならない—、ヘーゲルはカントの批判主義に対して懐疑をもたざるを得ないのである。

## 2. 『精神現象学』前史としてのカントの「批判」の批判

前節で見た、批判する理性と批判される理性という、カントの批判の試みにおける二重性に対するヘーゲルの懐疑が、『現象学』の方法論的な出発点となっている。しかし、こうした論点から著者はすぐに『現象学』の検討に進むのではない。著者は、ヘーゲルのイェナ期の論考の一つである「懐疑主義論文」をカントの「批判」の内包する「主観主義」を克服するためのものとみなしつつその議論を跡付け、さらに「批判論文」におけるヘーゲルの企図を考察したうえで、ヘーゲルがカントを評価する面（すなわち「懐疑論」の立場には欠けている面）を論じつつ、『現象学』の問題設定へと連なる課題を明らかにしている。

多くの論者に認められているように<sup>24</sup>、イェナ初期のヘーゲルにあっては、例えば「差異論文」の有名な「哲学の欲求」が、カントやフィヒテに代表される反省哲学の克服を目指していたという点で、カント哲学の乗り越えを視野に入れたものである<sup>25</sup>。そして、ここで著者が扱う「懐疑主義論文」にしても、やはりカント批判という思想形成史的背景をもつものであるが、著者の見解として興味深いのは、そこで扱われている懐疑論者シュルツェ（ヘーゲルの同時代人）が行っているカント批判そのものまでもが、ヘーゲルにとってはカントと同じ罪を犯している、とみなす点である。

前節で見たように、「我思惟す」という主観の「自発性」が、認識の客観性を保証するカテゴリー適用の根拠としては十分に基礎づけられていないというのが、カントに対する「主観主義」批判であった。「懐疑主義論文」で扱われるシュルツェが、ラインホルトの「意識律 *der Satz des Bewußtseins*」に対して行った批判のうちにも、これと同じ方向性を見て取ることができる。著者によれば、ラインホルトの「意識律」とは次のものである。

ラインホルトは、哲学の第一原理として、表象する意識の普遍的で必然的な構造を表す

<sup>24</sup> Vgl. Wolfgang Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels* (Bonn, 1977), 31.

<sup>25</sup> 「哲学の欲求」については、vgl. G. W. F. Hegel, *Differenz zwischen Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in: *Gesammelte Werke Bd. 4*, a. a. O., 12.

<sup>23</sup> HT., 89–90.

原理を提示する。「意識律」と呼ばれるこの原理は、次のものである。「意識において、主体は主体と客体から表象を区別するとともに、同時に表象をそれら両者と結び付ける」。われわれの表象する活動の普遍的で必然的な形式そのものを表現するものとしてのこの原理を認めれば、われわれの課題は、この原理から実践的並びに理論的な一連の原理をア・プリオリに導き出すことであることになる<sup>26</sup>。

意識の表象作用から諸原理を導き出すというラインホルトの試みに対するシュルツェの批判は、「全ての独我論は、意識のなかに直接的に現前しているもの（主観的なもの）の性格から、客観的なものの性格を導き出すことのなかに基礎をもっている」<sup>27</sup>というものである。すなわち、主観のなかに、客観的妥当性へと至る構造を見出すことそのものが独我論だというのである。

してみると、こうしたシュルツェのラインホルト批判は、主観性だけに客観的妥当性の根拠を無条件に見出すことを批判しているという点で、ヘーゲルがカントに対しておこなった「主観主義」批判と重なる射程を持つと言える。しかしながら、著者の眼目はこの類似を指摘することのみにあるのではない。このようにしてラインホルトのいわば「主観主義」を批判するシュルツェのなかにも、ヘーゲルが主観主義の端緒をみてとっているのが、著者の主張である。

それでは、シュルツェはいかなる意味で「主観主義」に陥っているのだろうか。シュルツェが同時期の批判哲学を批判する際の武器として用いたのはヒュームの客観的因果性批判であったが、シュルツェが頼むのはさらに主観に対して現存する事物の「感覚的实在性」である。こうした「感覚的实在性」への固執は、それ自体、結局のところラインホルトの表象を感覚と置き換えたものにすぎず、やはり主観主義であらざるを得ない。それゆえ、シュルツェが行った主観主義批判は、それ自体主観主義的であらざるをえないことになり、したがってヘーゲルにとってはカントの主観主義

を克服するためには不十分なのである。

このようにシュルツェの主観主義を批判しつつ、ヘーゲルは新たな論点を提示する。それは、哲学と「日常的意識の関係」である。シュルツェが頼みの綱とした、外的事物の「感覚的实在性」は、日常的意識の典型的な例であるとヘーゲルはみなしており<sup>28</sup>、シュルツェのカント批判を、ヘーゲル自身のカント批判にとって意義あるものとするためには、この問題が考察されねばならないのである。

まず取り上げられるのは、哲学的な立場を日常的意識に対置し、前者をもって後者を否定する仕方である。イエナ初期のヘーゲルはこの立場に立っていると著者はみなし、ヘーゲルにおける哲学と日常的意識の関係について次のように述べる。

表象的思惟〔日常的意識のありかた〕においては、客体はそれについての表象に対立し、この表象を超え、したがって〔客体と思惟とは〕種において異なるのに対して、純粋な思惟ないし理性へと高まるなかで、われわれはそこにおいて思惟ないし理性が原理的に自己自身とのみ関係するところの立場に達する。哲学的な知はわれわれの客体に対する概念を超えて対立するなにもものかとしての客体についての知ではなく、むしろ理性の自己知である<sup>29</sup>。

日常的意識が外的事物のもつ感覚的实在性に固執し、一切の理性としての在り方を拒絶するのに対して、哲学的思惟においては、こうした主客の関係は理性の自己関係として捉えなおされることになる。そして、近代のシュルツェの懐疑論が理性を拒絶したのと反対に古代の懐疑論が外的事物を拒絶したことをうけて、こうした古代懐疑論に基づいて日常的意識は否定されねばならない。その意味で、この時期のヘーゲルにおいて哲学は日常的な意識にとって「秘教的esoteric」でなくてはならず、こうした古代懐疑論のやり方で日常的意識を哲学へと高めることが目的とされたのである<sup>30</sup>。

<sup>26</sup> HT., 124-5.

<sup>27</sup> HT., 126-7.

<sup>28</sup> HT., 141.

<sup>29</sup> HT., 142.

<sup>30</sup> Vgl. HT., 193-4.

しかし、このようにして哲学を日常的な意識と縁遠いものとして承認する根拠はどこにあるのだろうか。もし、こうした哲学に十分な根拠が与えられないままに、そうした似非哲学によって日常的意識の啓蒙が行われるとしたら、それは再び根拠なき哲学ないしそうした哲学を無批判にふりかざす独断論への後退にならざるを得ない。イエナ期の「批判論文」では、哲学の秘教性が繰り返し論じられているものの、そこには日常的意識とたんに対立するのではないような哲学、ないし「批判」の在り方が論じられており、この点に著者はイエナ初期のヘーゲルからのちに述べる『現象学』の立場への過渡期的性格が現れているとみなす。

ある集団が他の集団と対立している場合には、両者はいずれも党派Parteiであり一方がなにもものでもなくなれば、他方も党派であることをやめる。したがって双方とも自らが単なる一つの党派として現れていることを耐えがたく思っており、戦いのなかでは双方とも自然と消失する一時的な現象であるにもかかわらず、他の集団がなにもものでもないことを明らかにするための闘争を始めざるを得ない。また、ある集団が、闘争の危険や自らの没内容性を暴露する危険から免れるべく他の集団を単なる党派に過ぎないとみなすならば、[……] 自分自身が党派であること、すなわち真の哲学にとっては何ら意味を持たないものであることを告白したことになるのである<sup>31</sup>。

ここでは、さきにみた、日常的意識に哲学を対置し、前者を後者でもって批判するという一面的な立場から、両者相互の尺度を（「闘争」を通じて<sup>32</sup>）つくりあげるという立場への移行の端緒が現れていると著者はみなす。この際に重要なのは、シュルツェが批判したラインホルト（ないしその背後にあるカント）のように主観そのものにおける理性を無批判に前提する主観主義でもなく、かといってシュルツェのように無邪気な仕方での日常的意

識をもって理性ないし哲学を排除するのでもないような仕方が、哲学的批判にとって求められているということである。そして、この点に、カントにおける「批判」の再考を促すとともに、もはや古代懐疑論のようなものが、近代の自由にはなじまないとするヘーゲルの立場が現れているというのである<sup>33</sup>。

以上の『現象学』における「批判」構想の思想形成的な背景を踏まえて、次節で『現象学』において「批判」の問題がどのようにまとめあげられたかを検討してみることにしよう。

### 3. 『精神現象学』における批判の革新

著者が取り上げる『現象学』のテキストは「緒論」のみに限られており、しかもそのなかのわずかな数段落であるが、この読解を通じて、これまでに問題史的連関から考察されてきた諸問題が論じられている。

『現象学』の緒論を取り上げるにあたって、著者は第一に「無前提性」ということを問題にするが、これは同箇所解釈としてとりたてて目新しいものではない<sup>34</sup>。しかし、この問題は、著者が本書で一貫して取り上げてきた「主観主義」の問題とかかわるという意味では、きわめて重要である。すでにみたように、カントにおいては、批判としての理性の自己吟味の能力自体は理論化されることなく前提され、主観主義に陥った。著者の見るところでは、イエナ初期（「差異論文」や「批判論文」）におけるヘーゲルは、絶対者ならびに哲学を前提するという立場に立っていたのに対して、『現象学』においてはこれらもまた、批判的に、言い換えれば前提することのできないものとして扱われるようになるというのである。

著者が『現象学』の「無前提性」に依拠して展開するのは、第一に、批判を行う際の「尺度」についての議論であり、第二に、『現象学』以前のヘ

<sup>31</sup> GW4, 186-7.

<sup>32</sup> 著者は H.Harris の議論に依拠し、この箇所を、有名な「承認をめぐる闘争」が概念的にはじめて現れた箇所であるという興味深い事実を紹介している。Vgl. HT., 198n.

<sup>33</sup> こうしたヘーゲルの時代診断として著者が引き合いに出すのは、『現象学』序論における「現代は誕生の時代である」というヘーゲルの時代規定である。Vgl. GW9., 14, HT., 201.

<sup>34</sup> ヘーゲルの方法がもつ「無前提性」については、岩崎稔「『精神現象学』「緒論」の反方法的方法と構築主義の問題」『現代思想 総特集 ヘーゲル『精神現象学』二〇〇年の転回』（青土社、2007 年 7 月臨時増刊号）、55-63 頁を参照。

ーゲルにあっては「日常的意識」と対立し、これを批判ないし教導するものとして理解されていた「哲学」ないし「哲学者」についての議論である。これら両者を前提にしないことを模索することが、「緒論」における批判というテーマを理解するためのカギとなるのである。

まず、第一の点を見てみたい。『現象学』が「日常的意識から哲学の立場へのみちゆき」<sup>35</sup>であることを確認しつつ著者が着目するのは、「緒論」の方法論における「尺度Maßstab」と「吟味Prüfung」についての議論であり、ここにカントによる批判のプロジェクトが継承されていると著者はみなす。

まだ「学」が生成の途上にあり、したがって出来上がったものとして前提されることができないものであるがゆえに、「学」を「尺度」として前提することができないというヘーゲルの主張を確認しつつ<sup>36</sup>、著者は「尺度」をめぐる問いが「真理」にではなく、「知」に向けられていることに着目する。すなわち、(日常的)意識が対象と関係する際に設ける、対象の「自体Ansich」と対象の「意識にとってfür das Bewußtsein」との区別は、一見するとこうした「自体」についての知—つまりカントが無批判に前提した批判の尺度となるもの—

—が前提されているように思われるが、そうではない。むしろ、ここで意識が措定する「自体」は、それ自体が、「意識にとっての自体」に過ぎないもの、言い換えれば「意識が真(の尺度)である」とみなすにすぎないものである<sup>37</sup>。例えば「感覚的確信」節において、意識は日常的なそのレベルでは最大の真理の根拠とみなされる「具体的な個物」を尺度となし、自らの対象がこの尺度に合致するかを推し量ろうとする。しかしながら、同節の経験—具体的で個別的な物の真理はむしろ一般的なものである—が示すのは、この尺度自体が、既に真なるものとして前提されたものでは決してなく、むしろ一定の知の立場に局限された誤った尺度である、ということに他ならない。しかも、この場合のこのようにして、『現象学』の第一の目的である、「尺度自身を賭するput criteria at stake」という方法論が確立されているという点に、

ヘーゲルがカントの批判主義を内在的に進展させたことを著者は見出す。このことは、『現象学』の次の箇所によく表れている。

こうした「[自体]と「意識にとって」のあいだの」比較「ないし吟味」において両者が合致しないとき、意識は自らの知を対象に適合させるために、自らの知を変容しなければならないように思われる。ところが実際のところ知が変容されるに際して、意識にとっては対象自身も変化するのである<sup>38</sup>。

このように、意識が自身のもつ尺度を対象に適用し、しかしそうするなかで対象と尺度が双方とも別の新たなものに転換するという事態こそ、ヘーゲルが日常的意識から哲学的な立場への移行を叙述する際に方法論的に用いたものである<sup>39</sup>。こうして、日常的意識を外的に前提された哲学の立場から誤りとして切り捨てるイェナ初期の立場とは異なるもの、つまり日常的意識それ自身がもつ水準から、それ自身が適用する尺度の変容を通じて哲学の立場へと至るみちゆきを叙述するものへの転換が可能になる。これが、著者が「自己変容的批判主義self-transformative criticism」と規定するヘーゲルの方法論の核心に他ならない。

しかし問題は意識自身の変容だけではない。続いて問題になるのが、第二の点、すなわち「哲学(者)」と「日常的意識」との関係である。この問題について、著者は『現象学』でヘーゲルが固有の意味を与えている「われわれ」という概念を考察する。同概念を、例えばマルクーゼの伝統的解釈にあるようにすでに「哲学の境位にあるもの」<sup>40</sup>、つまり完成したものとしての知とみなすのではなく、著者はむしろこうした「哲学(者)」の立場としての「われわれ」もまた、その対象である「現象する知」と同様に、発展途上にある「変容的」なものとみなす。そして、その根拠となるのが、ヘーゲルが「われわれ」の在るべき立場とし

<sup>38</sup> Ebd.

<sup>39</sup> 著者は強調していないものの、自己を変容しつつ哲学的な立場へと意識を至らしめるものこそ、ヘーゲルの術語「経験」が意味するものに他ならない。Vgl. GW9., 60f.

<sup>40</sup> Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (Boston, 1941)

94 (重引: HT., 232n.) .

<sup>35</sup> HT., 211.

<sup>36</sup> Vgl. GW9., 58.

<sup>37</sup> Vgl. GW9., 60.



て規定する「純粋な観望das bloße Zusehen」<sup>41</sup>である。

ヘーゲルの、「われわれの〔現象知の在り方に対する〕付け加えZutatは不要である」<sup>42</sup>という主張に基づいて、「哲学」と「日常的意識」との固定的な関係の解体、ないしは前者を前提しないモデルの構想を、著者は次のように描きだしている。

われわれは〔現象知＝変容する日常的意識のもつ〕知の構造がその探求において本当に〔無前提なものとして〕賭されうるようにするために、こうした構造〔の展開〕から身を引く。〔……〕形而上学の可能性のためにわれわれ自身の立場を賭することを成し遂げるということが、まさにこの「身を引く」ということの眼目なのである。われわれが、われわれ自身の聡明な観念や尺度を携えて〔現象知の在り方に〕首を突っ込むことを避けるのがきわめて難しいとすれば、これはまさに、こうした探求を通じてわれわれ自身に対しても要求される発展、変化ないし変容からわれわれ自身を護ろうとすることを欲していることに起因する<sup>43</sup>。

従来のように、既に完成した所与の(前提された)ものとしての哲学の立場から日常的意識の変容を観察することが「われわれ」の課題なのではない。「哲学(者)」たる「われわれ」は、完成した尺度を日常的意識に安易に一方的に与えることで日常的意識の展開に恣意的に干渉するのではない。そうではなく、自身もまた変容を余儀なくされるものという立場として、日常的意識の変容を単に見守るという分をわきまえ、そうした変容・展開に単に寄り添うことに徹することによって哲学の立場へと日常的意識が到達することを見守ることこそ、「われわれ」の本分なのである。ヘーゲルの「純粋な観望」から著者が読み取るのは、「哲学(者)」を前提するというイエナ初期の枠組みとは異なり、日常的意識の変容に干渉しないことによってまさに自身の哲学的立場そのものを醸成し、あるいは

その変容をもたらす。これこそが、イエナ初期とは異なる新しい批判の第二の核心をなす、「われわれの変容 our transformation」に他ならない。

## おわりに

以上で、カントにおいて主観主義的なものであった「批判」についてのヘーゲルの取り組みと、『現象学』の「緒論」に基づいた新しい「批判」のあり方が提示された。最後に、本書の議論を踏まえて『現象学』理解を進めるための方途を描いてみたい。

本稿の内容をまとめると、カントにおいて無批判に前提された主観の自発性に基づく自己吟味の尺度の所与性を克服するにあたって、イエナ初期のヘーゲルが描く二つの解決策、つまり「懐疑論」ならびに「哲学の秘教性」に基づく解決策と、日常的意識に対して哲学を開くという解決策の双方の乗り越えが、『現象学』緒論において目指されていた。第一に、尺度が前提されずに、その都度の対象に対する知と真理の比較を行う尺度そのものが「意識の経験」を通じて変容を遂げる、というのが、ヘーゲルの自己変容的批判主義である。第二に、こうした意識の経験を見守る「我々」の立場、すなわち哲学者の立場そのものの「純粋な観望」という在り方が(以前は所与として前提されていた)「哲学」の漸進的な変容をもたらすという意味で、やはり「哲学(者)」自体も所与のものではなく、意識の経験にともなう変容する。この二点から、対象との関わりにおける認識論的な「批判」が、認識主観だけでなく哲学者までもが変容することによって仕上げられるというのが、『現象学』における自己変容的批判主義なのである。

このように、従来正面からは論じられてこなかった「批判」について、ヘーゲルとカントのテキストに内在しながら展開された本書の価値は大きい。とりわけ、イエナ期のヘーゲルの思想形成過程全体を通じてカントの「批判」に対する批判の展開を読み取り、カントの「批判」に対する一貫した批判という問題設定をもとに『現象学』の緒論を読み直した点は、大いに今後のヘーゲル研究の参照点となると言える。

しかし、本書に欠けている点もある。著者は『現象学』緒論における吟味の問題を認識論として考

<sup>41</sup> GW9., 59, u.a.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> HT., 236.

察しており、そのこと自体に問題はないとしても、『現象学』において認識論の問題が認識主体の経験だけに限定されることが正当であったのだろうか。カント自身、体系を『純粹理性批判』だけでなく、『実践理性批判』や『判断力批判』（さらには『人間学』）を含む全体として構想していたが、少なくとも『現象学』のヘーゲルにおいては、対象認識の主体そのものにおいて知を基礎づけようとする態度は、その経験の結果、実践的に他者ないし世界と関係する自己意識・理性によってとってかわられるものであった。つまり、認識論を人間的主体の他の諸側面から切り離し、限定的に取り扱うことは、ヘーゲルの目指したところではない。むしろ、(狭義の) 認識論の経験の帰結、言い換えれば認識論が実はよって立っているところのものとしての他者関係を描く自己意識章において、主体の真理が他者にあることが示されていたのであった<sup>44</sup>。つまり、『現象学』においては、著者が見るような認識の批判は、その経験のなかで、自分自身のなかに本質をもつような自足的な主体自身に対する批判にとって代わられてしまい、こうした経験の総体としてはじめて、知の基礎づけ(「絶対知」)が可能になったのである。

カントにおける主体固有の「理性能力の批判」は、ヘーゲルによるこうした「主体の批判」へと継承された。そしてさらに、ヘーゲルにおける吟味が、第3節でわれわれがみたように、固有の対象と関係するものであり、したがって主体と対象(もちろんこの場合の対象は社会(ヘーゲルの言葉で言う「客観的精神」)へと拡大されていく)が相関的であることに基づいて、20世紀の批判理論における「社会の批判」が可能になった。このような、「理性能力の批判」から「主体の批判」へ、そして「主体の批判」から主体を基礎づけている「社会の批判」へ、という継承関係を可能にする論理がヘーゲルの「批判」のモチーフの中に含まれていた点を、著者はさらに明確に展開する必要

があったのではないだろうか。著者の述べる「自己変容的批判主義」は、主体と対象の存在論的媒介関係(の変容)を明示的には含意しておらず、変容するのは専ら吟味の尺度(「われわれ」のそれも含む)に限定される。そうではなく、こうした吟味の尺度の変容が、さらに主体と対象の間の存立構造そのものの変容を通じてはじめて知の基礎づけたりうることにあってこそ、自己変容の実相が明らかにされるはずである。換言すれば、著者の提示する尺度の「変容」は、同時に主体とその対象との存立構造そのものを射程に入れることなくしては、真の変容たりえないはずなのである。

なお、著者の提示する「自己変容的批判主義」のもつ現代の思想潮流における意義については本稿の射程を超えるため詳細には展開できないが、ヘーゲルの主体(ないし主体批判)を踏まえて独自のパフォーマンスティヴィティ論を展開したJ.バトラーに対してなされる論難との関連について述べておきたい。バトラーのパフォーマンスティヴィティ論がヘーゲルの主体観に範をとっていることはよく知られているが<sup>45</sup>、バトラーに対する批判の一つに、パフォーマンス的な実践を行う能力自体が主体の内部に所与のものとして前提され、かくして主意主義に陥っているという批判がある<sup>46</sup>。こうした批判に反批判するためには、主体の内部にパフォーマンス的な行為能力を所与のものとして措定するのではなく、著者の述べる自己変容的批判主義を踏まえることが有効だと思われる<sup>47</sup>。これについては他日を期したい。

(おかざき りゅう・一橋大学大学院博士後期課程)

<sup>44</sup> こうした、主体自身の存立が根本的に媒介を必要としていることを最もよく示されているのが、「欲望の本質は自己意識とは別のものである」(GW9., 107)という自己意識章の規定である。このことについては、註32で述べた「承認をめぐる闘争」を、いわば「尺度をめぐる闘争」とでもいえる事態から捉え返す議論との関連でみていく必要があると思われるが、紙幅の都合から、これ以上立ち入ることはできない。

<sup>45</sup> 例えば、岩崎稔『『精神現象学』「緒論」の反方法的方法と構築主義の問題』、62頁を参照。

<sup>46</sup> Vgl. Joan Copjec, *Sex and the euthanasia of reason*, in: *Supposing the Subject* (London, 1994).

<sup>47</sup> 『現象学』の「説明」概念についてのバトラーの議論を参考に、評者は以前、コブチェックのバトラー批判に対する反批判を試みたことがある。岡崎龍、日比野佑香「欲望と内的差異について——J.バトラー『欲望の主体』におけるヘーゲル論を通じて」(クィア学会編、『論叢クィア』第6号、2013年)を参照。