

導入部としての現象学

細川, 亮一
九州大学文学部 : 教授

<https://doi.org/10.15017/2328434>

出版情報 : 哲學年報. 58, pp.1-33, 1999-03-10. 九州大学文学部
バージョン :
権利関係 :

導入部としての現象学

細川 亮 一

一 論理学への導入部としての現象学

「この必然性によって、学へ至るこの道がそれ自身学であり、その内容から言えば、意識の経験の学である。」(PdG, 74)⁽¹⁾ 『精神現象学』で最初に書かれた緒論において、ヘーゲルはこのように書いている。現象学は学へ至る道であるとともに、それ自身学であるという二重性を持っている⁽²⁾。現象学の表題は「意識の経験の学」から「精神の現象学」へ変わるが、最後に書かれた序論においても現象学のこの二重性は一貫している。「学一般のこの生成、言い換えれば知のこの生成は、学の体系の第一部としての精神現象学が叙述するものである。」(PdG, 26) 一八〇七年五月一日のシェリング宛の手紙でも、現象学は「もともと導入部である第一部」(Briefe I, S. 161)と性格づけられている。現象学のこの二重性をどう理解すればいいのか。「学へ至る道」「学の生成」における学とは論理学を意味する。「知の生成」における知は絶対知であり、論理学は絶対知の地平において展開される。つまり現象学は「論理学(絶対知)への導入部」である。「現象学がそれ自身学、学の体系の第一部である」のは、論理学との体系的対応によるその展開の必然性に基づいている。現象学は「論理学への導入部」であるとともに、「学の体系の第一部」であるという二重性格を持っている。

現象学のこの二重性について、ヘーリング以来の誤解があるので、ここで批判しておきたい。彼は現象学が「導入部か、体系そのものの一部か」という問いを立て、「最初現象学は導入部になるはずであったが、知らず知らずのうちに体系そのものの一部となった」と答えている。³⁾「導入部か、体系の一部か」という二者択一の問いは、導入部を「体系への導入部⁴⁾」と理解することを前提としている。

体系への導入部であるとすれば、それは体系以前であり、体系の外にあることになる。無論それは体系そのものに属さない。それ故「体系に属するか(体系の一部か)、属さないか(体系への導入部か)」は、二者択一となる。これは誰にでもすぐに分かる簡単な論理である。しかしヘーゲル自身は一貫して、現象学の二重性を語っている。ヘーゲルは初歩的なミスを犯したと非難されることになる。簡単に見つかるような矛盾を平気で犯しているとすれば、ヘーゲルは愚かな哲学者(?)であろう。しかしそれはよくあることだが、解釈者の誤解をヘーゲル自身に押しつけただけである。⁵⁾現象学は「体系への導入部」ではなく、「学(論理学)への導入部」である。論理学は体系の一部をなすが、体系そのものではない。「論理学への導入部」と「体系の第一部」という二重性は、不整合ではない。

ここでの課題は、導入部としての現象学という理念を明らかにすることである。論理学への導入部として、現象学は絶対知へ至るといふ課題を持っている。しかし現行の『精神現象学』は、『論理学』が成立する次元(絶対知)に導くことに成功したのか。むしろ「構成そのものを支配した不幸な混乱」によって、論理学への導入部という現象学の理念が覆われてしまったのではないか。この問いに答えるために、『精神現象学』における絶対知の章を先ず検討しよう。

二 絶対知の成立

現象学において、絶対知はいかにして成立するのか。この問いは、導入部としての現象学の理念を明らかにするた

めに不可欠の問いである。それは絶対知の章において答えられているはずである。

ヘーゲルは絶対知の章で、絶対知の成立を「宗教と良心」の關係に定位して語っている。「宗教においては内容、つまり他のものの表象という形式であったものと同じものが、ここでは自己の自分自身の行為である。」(PdG, 556)⁶「ここで」とは「良心において」を意味する。良心は精神の章の最後に位置する。そしてその後宗教の章が続き、啓示宗教(キリスト教)に至る。とすれば宗教に過去形(「あった」)を使い、良心に現在形(「ある」)を使うのは、奇妙に見える。しかし現象学においてキリスト教は自己意識の章の最後である「不幸な意識」として登場している。そして良心における「行動する良心―批評する良心」は、理性の章の最後(C)「即且つ対自的に実在的である個性性」における「立法理性―査法理性」と同型である。不幸な意識を持つ「他のものの表象という形式」は、理性の経験を通して克服される。「宗教と良心」に定位して語られる絶対知の成立は、「不幸な意識と立法理性―査法理性」に即して語りうるのである。―「不幸な意識においては内容、つまり他のものの表象という形式であったものと同じものが、立法理性―査法理性では自己の自分自身の行為である。」―不幸な意識に過去形を使い、立法理性―査法理性に現在形を使うことは少しも奇妙ではない。理性から絶対知へと移行できる。

絶対知へ至る道は具体的には三つの契機に即して語られる。つまり以前の意識の形態が想起され、三つの契機として、「観察する理性」、「純粋透見と啓蒙」、「道徳的な自己意識」が挙げられる。観察する理性は理性の章の(A)から、「純粋透見と啓蒙」そして「道徳的な自己意識」は精神の章の(B)と(C)から取られている。この選択は恣意的に見える。しかし精神の章の(B)(C)は、理性の章の(B)(C)と基本的に同じ内容を展開している。それ故、三つの契機として、理性の章での(A)(B)(C)を想起しても、同一の展開が示され、そこから絶対知の成立を語ることができる。そもそも何故観察する理性から始めるのだろうか。観察する理性は不幸な意識の次の意識の形態である。つまり不幸な意識の「他のものの表象という形式」は、理性の章の展開(A)(B)(C)によって克服されるのである。理性から絶対知へと移行できる。

ヘーゲルはさらに絶対知へ至る現実の歴史を語っている。「精神の自分についての知の形式を現われ出す運動は、精神が現実の歴史としてなす労働である。」(PG, 556) それは三つの契機に対応する現実の歴史である。ヘーゲルはその歴史を教団から始め、デカルトからシェリングへ至る近代哲学を語っている。ギリシア、ローマ世界の歴史が無視されるのは不可解である。それは何故なのか。それは宗教の章が教団(啓示宗教||キリスト教)で終わっているからである。そしてキリスト教の彼岸性を近代哲学のイデアリスムスが克服することによって、絶対知が成立するのである。しかしその歩みは現象学において、不幸な意識(中世の教団を含んでいる)の彼岸性を理性(イデアリスムス||近代哲学に対応している)が克服する歩みと同型である。理性から絶対知へと移行できる。

絶対知の章でのヘーゲル自身の記述によれば、啓示宗教の表象性・彼岸性を近代哲学が克服することによって初めて絶対知は成立する。このことは、「宗教から絶対知へはあと一步」という一般的な見解と根本的に反する。それは、現象学の歩みが一步一步絶対知に近づくという理解に基づいている。目次によれば、宗教の章のあとに、絶対知の章が来る。だから宗教が絶対知に最も近い。宗教から絶対知へはあと一步である。これは誰にでも分かる推論である。何が間違っているのか。

絶対知の章で、ヘーゲルは絶対知の成立を啓示宗教(キリスト教)との関係で語っている。宗教の章に絶対知の章が続いているのだから、それは当然である。しかし実際ヘーゲルが語っているのは、啓示宗教の表象性を近代哲学が克服することによって絶対知が成立するということである。しかしこのことは「不幸な意識(キリスト教)の彼岸性を近代哲学(イデアリスムスとしての理性)が克服する」ということと同型である。つまり理性から絶対知へ移行できる。これが現象学の最初の構想(原現象学)であった。しかしヘーゲルは精神と宗教の章を書き加えたことによって、それができなくなった。精神と宗教の章の書き加えによって自ら作り出してしまった絶対知成立のイメージ(宗教から絶対知へあと一步)を、ヘーゲルは訂正しようと努力することになる。絶対知での奇妙な記述は原現象学の構

想（理性から絶対知へ）を取り戻そうとするヘーゲルの苦心を示している。⁽⁸⁾

しかし絶対知の章でのヘーゲルの苦心によって、現象学の最初の理念は取り戻せたのか。宗教との関係で絶対知の成立を語らざるをえなかった。現象学の構成（精神と宗教の章の書き加え）がヘーゲルにそれを強いたのである。再現されたのは、啓示宗教の表象性を近代哲学のイデアリスムスによって克服するという点だけである。しかしそれは不幸な意識と理性（近代哲学）の関係にすぎず、それ以前の意識の諸形態は無視される。絶対知の本性が想起であるにもかかわらず、意識（感覺的確信、知覚、悟性）と自己意識の経験が想起されないのは、奇妙なことである。それは歴史として見れば、絶対知の章でギリシア、ローマ時代が言及されていないことに現れている。意識と自己意識の章は、ギリシアとローマの時代の哲学に対応しているのである。

ヘーゲルの苦心にも関わらず、現象学の最初の理念は覆われてしまった。⁽⁹⁾ここでの主題は「導入部としての現象学」であるから、現行の『精神現象学』において、論理学への導入部としての現象学の理念は成立しているのか、を問わねばならない。論理学への導入という課題は曖昧にされてしまったのではないか。⁽¹⁰⁾

しかしヘーゲルにとって論理学とは何か。

三 論理学の次元

『論理学』初版（一八一二年⁽¹¹⁾）の緒論において、学（＝論理学）の定義は『精神現象学』からの学の生成の必然性の内にのみその証明を持つ、と語られ、以下四段落にわたって論理学の次元が特徴づけられている。この箇所（GW11, 20f.）こそがヘーゲルの論理学の本性を示している。

（一）『精神現象学』は絶対知へ至る歩みとして、純粹な学（論理学）の演繹に他ならない。「絶対知においてのみ、対象と対象それ自身の確信との分離は完全に解消され、真理はこの確信に等しくなり、確信は真理に等しくなった。」

(GW11, 21) これは「純粋な知は真理となった確信 die zur Wahrheit gewordene Gewißheit である」(GW11, 33)と表現される。

(2) それに続けて、純粋な学(論理学)は次のように言われる。「それ故に純粋な学は意識の対立からの解放を前提している。純粋な学は、事そのものの自体である限りでの思想を含む、言い換えれば、純粋な思想である限りでの事そのものの自体を含む。」(GW11, 21)

(3) それは次の段落で、「客観的思惟」「純粋思想」によって表現される。「この客観的思惟は純粋な学の内容である。…それ故論理学は純粋理性の体系として、純粋思想の国として把握されうる。」(GW11, 21)⁽¹²⁾客観的思惟(≡客観的思想)が何を意味するかは、『エンチクロペデー』第二四節から明らかとなる。「悟性、理性が世界の内に存在するということは、「客観的思想」という表現が含まれていることと同じことを言う。」(W8, 81)⁽¹³⁾それは古代人(≡アナクサゴラス)が「ヌースが世界を支配する」と言ったことと同じである(W8, 81f.)。

(4) 客観的思惟(思想)が「ヌース(理性)が世界を支配する」を意味するが故に、次の段落で、アナクサゴラスが言及されるのである。「アナクサゴラスは、ヌース、思想が世界の原理であり、世界の本質は思想として規定されるという思想を最初に語った人として賞賛される。彼はそれによって世界の知的見解に対する基礎を置いたのであり、その知的見解の純粋な形態が論理学でなければならない。」(GW11, 21)

以上四段落にわたって語られていることが、ヘーゲルの論理学の本性を言い表している。導入部としての現象学は、この論理学の次元に導くという課題を持っていた。つまり現象学は論理学の演繹である。しかし絶対知の章での絶対知の成立に関する記述の内に、この意味での論理学の演繹を読み取ることができるとは思えない。精神と宗教の章の書き加えによって、論理学への導入部という現象学の理念は見えなくなってしまったのである。しかしヘーゲルは絶

対知の章で「近代哲学（理性）から絶対知へ」という構図を取り戻そうとしていた。理性から絶対知へという原現象学の構図において、「意識の経験の学」は「学（論理学）への導入部」という役割を立派に果たすようになっていたのではないか。このことを示すのが次の四の課題である。

四 理性の到達点と論理学

理性の章での到達点が論理学の次元であることを示さねばならない。このことを証示できれば、原現象学が「理性から絶対知へ」という構図になっていたことが証明されるだろう。それは、三で挙げた論理学の次元に関わる四つの性格づけに即して遂行される。

（1）理性の章は「理性の確信と真理」という表題を持っている。「理性はすべての実在性である」という意識の確信である」(PdG, 176)が、理性の章の課題は、理性の確信を真理へと高めることである。理性の確信が真理となること⁽¹⁾によって、理性は真に精神である。理性の到達点は「理性が精神であること」、「すべての実在性である」という確信が真理へ高まること」(PdG, 313)である。「確信が真理へ高まる」とは、「真理が確信に等しくなり、確信は真理に等しくなる」(GW11, 21) ことであり、「真理となった確信」(GW11, 33)として、論理学の次元を意味する。

（2）理性の確信が真理へと高まるという理性の章の展開は、カテゴリーの展開として語られる。理性の章のC「即且つ対自的に実在的である個性性」において、理性はその頂点に達する。この個性性は次のように特徴づけられる。

「カテゴリーが自己意識に対して持っていた対立した諸規定、カテゴリーに対する自己意識の態度が観察する自己意識として次に行為する自己意識として持っていた対立した諸規定から、自己意識は自己へと還帰している。自己意識は純粋なカテゴリーそのものをその対象として持っている、言い換えれば自己意識は、自分自身を意識するようになったカテゴリーである。」(PdG, 284, vgl. 313) ことから理性の章がカテゴリーの展開であることがはっきり読み取

れるが、最後の「純粋なカテゴリー」は、事そのもの、絶対的な事そのものと呼ばれる。「意識の対象は、確信と真理……という対立にもはや煩わされない絶対的な事である。……自己意識は対象において自己の許にある。」(PdG, 301f.)この記述は『論理学』の緒論の言葉を思い出させる。「純粋な学は意識の対立からの解放を前提している。純粋な学は、事そのもの自体である限りでの思想を含む、言い換えれば、純粋な思想である限りでの事そのもの自体を含む。」(GW11, 21)「事そのもの」「絶対的な事」という言葉によって理性の到達点を言い表すのは、論理学の次元に即自的に(我々にとって)到達していることを示すためである。「事そのもの」die Sache selbstという一見奇妙なヘーゲルの術語は、「理性から絶対知へ」という最初の構想の明らかな痕跡である。それがカテゴリーの展開の到達点であることから、理性の章が論理学の次元に達することは明らかである。¹⁵⁾ 論理学の高次の仕事とは「カテゴリーを純化し、それによってカテゴリーの内を精神を自由と真理へと高めること」(GW21, 16)なのだから。

(3) 理性の確信が真理へと高まる理性の章の到達点は、精神の章の冒頭に語られている。「理性が精神であるのは、すべての実在性であるという確信が真理へと高められ、そして理性が自分自身を自分の世界として、世界を自分自身として意識することによってである。」(PdG, 313)「理性が自分自身を自分の世界として、世界を自分自身として意識する」とは、「理性が世界の内に存在する」||「理性が世界を支配する」という客観的思想に到達すること、つまり論理学の次元に至ることである。この思想こそヘーゲルのイデアリスムスである。『法の哲学』において、それは「理性的なものは現実的であり、現実的なのは理性的である」(W7, 24)と表現されている。理性の章の課題は、空虚なイデアリスムスに充実を与え、真のイデアリスムスに達することである。理性の章の到達点が、即自的に(我々にとって)論理学の地点であることは奇妙ではない。論理学は「純粋理性の体系」(GW11, 21)である。この言葉は理性の章において「精神の本来的な学」(PdG, 75)としての論理学の地点に達することを意味している。

(4) 「理性が自分自身を自分の世界として、世界を自分自身として意識する」とは、「理性が世界を支配する」と

いう思想、つまり「ヌースが世界の原理であり、世界の本質は思想として規定されうる」というアナクサゴラスの思想に到達することを意味する。それが論理学の次元である。導入部としての現象学の課題は、「意識と対象との対立からの解放」であるが、それは「理性が世界を支配する」という思想に達することなのである。『論理学』初版の緒論では、「悟性、理性が対象的世界の内にある、精神と自然が普遍的な法則を持つ」(GW II, 22)と表現されている。「世界」はヘーゲルにとって「自然と精神(歴史的世界)」である。現象学の目標が「理性が世界を支配する」という思想であるとすれば、意識の経験の学としての現象学の展開は、全体として「理性が世界を支配している」ことの経験である。原現象学は三一三構造を持つ。それは実在哲学(自然哲学—精神哲学)に対応する。¹⁶⁾「感覺的確信—知覚—悟性」の展開、悟性に至る意識の章の展開は、「自然とは何であるかの経験」であるが、その経験によって「理性が自然を支配している」ことを意識が知るに至る。悟性の章における法則が「理性による自然の支配」(自然が普遍的な法則を持つこと)を示している。¹⁷⁾自「意識以後の展開は、「精神が何であるかの経験」(PdG, 140)であるが、その経験によって「理性が精神的世界を支配している」ことを知るに至る。理性の章の最後での「立法理性—査法理性」を通して到達される「永遠の法(法則)」(PdG, 310)が「理性による精神の支配」(精神が普遍的な法則を持つこと)を示している。つまり悟性の章での法則と、理性の章での「永遠の法(法則)」とは、Gesetzとして呼応し、「理性が世界(自然と精神)を支配している」ことを意味している。¹⁸⁾つまり現象学は「理性が世界を支配している」ことを意識が経験する道であり、これを経験し尽くすことによって、アナクサゴラスの「ヌースが世界の原理である」という思想(論理学の次元)に達するのである。¹⁹⁾

理性の章の到達点は論理学(精神の本来の学)の地点と一致している。これが以上の考察の結論である。この結論そのものは少しも奇妙ではない。ヘーゲルにとって「理性以上に高い段階はないし、論理学は「純粹理性の体系」な

である。⁽²⁰⁾そして理性の章でのイデアリスムス(空虚なイデアリスムスに充実を与えた真のイデアリスムス)より高い立場などヘーゲルには存在しないのである。⁽²¹⁾ここでの成果は原現象学が「理性から絶対知へ」という構想であったことを示している。精神と宗教の章の書き加えは「構成そのものを支配した不幸な混乱」を生み、論理学への導入部としての現象学の理念を見えなくさせてしまったのである。

五 近代哲学の理性とアリストテレス哲学のヌース

原現象学は「理性から絶対知へ」という構想であった。この洞察は現象学、さらに現象学体系にいかなる光を当てることができるのか。まず理性の定式の由来を検討することから考察を始めよう。「理性は、すべての実在性である」という意識の確信である。このようにイデアリスムスはその概念を言い表す。(PdG, 176) 理性のこの定式は、何に由来するのか？

この問いは簡単に答えられるように見える。理性の章が近代哲学をその歴史的背景として持っていることは、誰も否定しないだろう。とすれば、理性の定式もまた、近代哲学にその由来を求められるだろう。その場合、フィヒテのイデアリスムスが挙げられる。⁽²²⁾『全知識学の基礎』においてフィヒテは言う。「自我は自己自身を規定し、自我に実在性の絶対的総体が付与される。⁽²³⁾」しかし「自我に実在性の絶対的総体が付与される」となっていて、「すべての実在性である」とはなっていないし、理性でなく自我が問題となっている。確かに理性の定式が登場する文脈において、フィヒテとカントのイデアリスムスが語られている。⁽²⁴⁾ 理性の定式を近代哲学に求めるとすれば、フィヒテ『全知識学の基礎』⁽²⁵⁾がその最も有力な候補だろう。しかしフィヒテのイデアリスムスは空虚なイデアリスムスとして批判されている。⁽²⁶⁾空虚なイデアリスムスを批判する真のイデアリスムスはどこに求められるのか。理性の確信を真理へと高めることを導いているイデアリスムスこそ見出されねばならない。それはアリストテレスのイデアリスムスである。ヘーゲルを

近代哲学から理解するという解釈前提から自由になるべきではないか？⁽²⁷⁾

「すべての実在性であるという確信」を真理へと高めることによって到達される論理学の次元は、カントやフイヒテといった近代哲学によってでなく、アナクサゴラスのヌースによって言い表されている。ヘーゲルの哲学体系を見事に示す『エンチクロペディー』の最後は、アリストテレス『形而上学』第二巻第七章からの引用で閉じられているのである。ギリシア哲学に定位して、同時代の哲学（カント、フイヒテ、シェリング）と対決することによって、ヘーゲルは彼の独自の哲学を打ち立てようとしたのである。一八〇〇年にイエナに行く前にヘーゲルは、「青年時代の理想は反省形式に、同時に体系へと変わらねばならなかった」（*Briefe* 1, 59）、とシェリングに書いている。そしてイエナでの一八〇一—二年の「論理学・形而上学」講義において彼の基本的な姿勢を明確に語っている。

「あらゆる時代においてただ一つのまさに同じ哲学が存在した……。私は、これによって何ら新しいものを約束しただけでなく、むしろ私の哲学的な努力をもって、最も古い古きものを本来的に再建し、非哲学の近代がそれを埋もれさせた誤解からそれを解放することを目ざす。」⁽²⁸⁾

ヘーゲル哲学の基本姿勢は、ギリシア哲学に定位して、非哲学の近代と対決することに求められる。この姿勢はイエナ時代を通じて一貫しており、この姿勢のもとで、現象学、そして現象学体系が構想されたのである。

ここでの問題は、「理性は、すべての実在性であるという意識の確信である」という理性の定式の由来であった。「全ての実在性であるという確信」という言葉は、『精神現象学』以外では、ただ二箇所、『哲学史講義』におけるプラトンの想起説の解釈に現れる。

「精神は、すべての実在性であるという内的な確信を持ち、またその確信である。他的存在というその仮象を止揚することによって、精神は対象的なものを概念把握する。つまり対象的なものの中で直接的に自分に自分自身の意識を与え、このようにして学へと至る。」（*WI*9, 44）

「すべての実在性であるという確信」という言葉がプラトンの想起説の解釈に登場しているとすれば、この言葉の由来をドイツ観念論に求める必要はない。しかも「他的存在というその仮象を止揚する」という表現は、現象学での意識の経験の歩みを想い起こさせる。その止揚によって学へと至るとは、「すべての実在性であるという内的な確信」を真理へと高めることによって精神が学へと至ることである。これは原現象学における「理性から絶対知へ」に対応する。実際絶対知の章においてヘーゲルは、絶対知の次元をプラトンの想起概念に定位して規定している。絶対知の本性は想起であり、「意識の以前の諸形態をただ想起すること」(PG, 550)である。

絶対知の本性を特徴づけるのはプラトンの想起概念であり、論理学の次元はアナクサゴラスのヌースによって規定されている。導入部としての現象学の理念を導いているのは近代哲学でなく、ギリシア哲学である。とすれば論理学への導入を可能にする理性の定式の由来をギリシア哲学に求めることは奇妙なことではないだろう。我々は現象学の理性の定式の由来をアリストテレス『デ・アニマ』第三巻第八章の言葉に求める。「魂は或る意味ですべての存在者である。」*ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πᾶσι ἐστὶ πᾶντα* (431b21)

理性の定式はイデアリスムスの定式である。ヘーゲルのアリストテレス解釈の特徴は、経験論と見なした当時の解釈に反対し、アリストテレス哲学をイデアリスムスとして捉えることにある。しかも最高のイデアリスムスとして、である。「アリストテレス哲学は最も深い思弁的な概念を含んでいる。アリストテレスはいかなる人よりも包括的で思弁的である。∴アリストテレスは最も根本的な思弁、イデアリスムスを知っていた。」(W19, 132)²⁹とすればイデアリスムスの定式である理性の定式をアリストテレスに求めることは可能である。

一八〇五―六年の冬学期にヘーゲルは初めて哲学史を講義した。それが現象学の執筆時期であることに注意したい。現象学と現象学体系はこの哲学史講義によって初めて可能になったのである。³⁰当時ヘーゲルは既にアリストテレス哲学の「最深で最高のもの」を汲み取っていた。³¹ヘーゲルのアリストテレス解釈は基本的にこのイェナ哲学史講義

で既に確立している。このイエナ哲学史講義のノートは残っていない。そして確かにミシュレの編集したヘーゲル『哲学史講義』は編集に関して多くの問題がある。しかしヘーゲルがイエナ期において哲学史の基本構想を確立していたことは確かである。⁽³²⁾ それはその後基本的に変わらなかった。ベルリン時代の哲学史講義において、ヘーゲルはイエナ時代のノートを以て講義したのである。⁽³³⁾

六 能動理性—受動理性

ヘーゲルのアリストテレス解釈の基本的特徴は、アリストテレス哲学を経験論でなく、イデアリスムスと解釈することにある。その解釈は彼の哲学体系の構想に如何に関わるのか。

(1) ヘーゲルはイデアリスムスの基本性格を『形而上学』第一二卷第七章の神的理性に見る。このことは、この箇所の引用が『エンチクロペディ』の末尾を飾っていることに明確に読み取れる。しかしヘーゲルはこの神的理性を『デ・アニマ』第三卷第五章での「不死で永遠な能動理性」と同一視する。⁽³⁴⁾ 神的理性||能動理性が論理学の次元をなす。(七参照)

(2) アリストテレス哲学をイデアリスムスと解釈することは、経験論とする当時の一般的理解との対決であるが、その場合「経験」概念の理解がポイントとなる。それは『デ・アニマ』第三卷第四章の問題であり、その経験概念の理解の背景には、ヘーゲル独自の「能動理性—受動理性」解釈がある。それが現象学における独自の経験概念を可能にしたのである。(八参照)

(3) アリストテレスのイデアリスムス解釈は『デ・アニマ』第三卷第五章における「能動理性—受動理性」にその核心を持っている。この解釈が「思弁哲学（論理学）」と実在哲学（自然哲学と精神哲学）「構想の背景にある。(九参照)

アリストテレス哲学をイデアリスムスと解釈する核心は、『デ・アニマ』の「能動理性—受動理性」の独自の解釈にある⁽³⁶⁾。それ故まずその解釈を検討しなければならない。ヘーゲルは次のように言う。「思惟は自己を受動理性にする、つまり客観的なもの、思惟に対する対象にする、つまり intellectus passivus にする。」(W19, 213) 思惟とは能動理性であり、この能動理性は自己を対象にする。このように対象となった理性が受動理性である。つまりヘーゲルは「受動理性」の受動性を、文字どおり「思惟されるもの(思惟される客観・対象)」「(思惟される)という受動相」と解釈している。これはヘーゲルに独自の解釈(つまり誤解)である⁽³⁶⁾。『デ・アニマ』第三巻第五章のいわゆる「能動理性—受動理性」は次のように語られている。「そして一方において、理性はすべてになることによって、質料のようなものであり、他方において、理性はすべてを作ることによって、光のように、或る状態としてある。」(430a14-15) ヘーゲルの解釈によると、能動理性がすべてを作るとは、自己をすべての対象とすることである。それは受動理性としてすべてになることである⁽³⁷⁾。

「能動理性—受動理性」のこの独自の解釈に基づいて、ヘーゲルは「魂は或る意味ですべての存在者である」(431b21) というテーゼを解釈する。「アリストテレスは『魂(思惟)は或る意味ですべての存在者である』と言う。そしてすべての存在者はその場合受動的ヌースとしてのヌースである。しかしこのように対象として、自己にとっての対象として、あるいはヌースが即自的である限り、ヌースは可能態にすぎない。ヌースはエンテレケイアとしてのみ存在する。」(W19, 216f) 「魂はある意味ですべての存在者である」の魂は、受動理性を意味すると理解するのが一般的である。しかしヘーゲルはその魂を、思惟 das Denken (ヘーゲルにとって能動理性を指す) と言い換えている。ここにヘーゲルの独自の解釈がはっきり現れている。ヘーゲルはこの箇所を、「能動理性が自己を受動理性(すべての存在者)とする」と読んでいたのである。

「理性は、すべての実在性であるという意識の確信である」という理性の定式が、『デ・アニマ』の「靈魂は或る意

味ですべての存在者である」というテーゼに由来する、と我々は主張した。理性がすべての実在性であるという確信とは、それが確信である限り、理性は可能態であるにすぎない。その確信（可能態）を真理（現実態）へと高めることによって、理性はエンテレケイアとして、現実態として真に理性である。

「ヌースはエンテレケイアとしてのみ存在する」とは、「ヌースが真に（現実態として）存在するのはエンテレケイアとしてのみである」を意味する。ヘーゲルは次のように言う。「ヌースはすべてを思惟する、このようにして自己の許にあり、ヌースは自己の許にあってさえすべてである。これはイデアリスムスの言明である。」(W19, 214)「ヌースがすべてを思惟する」とは「思惟（能動理性）が自己を受動理性（思惟されるすべて）にする」ことである。しかし受動理性は自己であるから、思惟と思惟されるものは同一であり、「自己の許にあってすべてである」。これはイデアリスムスの立場である。この立場に至ることは、すべての実在性であるという理性の確信が真理に高まることである。それは理性の章での「事そのもの」「絶対的な事」において到達される。「意識の対象は、確信と真理…という対立にもはや煩わされない絶対的な事である。…自己意識は対象において自己の許にある。」(PdG, 301f.)これが「ヌースは自己の許にあってさえすべてである」と同じ定式であることは明らかだろう。理性の章の展開を導いているのは、アリストテレスのイデアリスムスである。

『デ・アニマ』における「能動理性―受動理性」解釈の内に、アリストテレスのイデアリスムス解釈の核心がある。その解釈に定位して「すべての実在性であるという確信」という理性の定式、さらに理性の章の展開を説明した。しかしヘーゲル哲学がイデアリスムスであるとすれば、ヘーゲル哲学全体、つまり彼の哲学体系そのものが、「能動理性―受動理性」の独自の解釈に由来するのではないか。このことを以下において示したい。論理学（七）、意識の経験の学（八）、実在哲学（九）、そして最後に論理学の有名な規定「自然と有限な精神の創造以前の神の叙述」（一〇）を論

じることしよう。

七 能動理性（不死で永遠なる理性）と論理学

「能動理性―受動理性」のヘーゲルの解釈に立ち返ることは、ヘーゲル論理学にいかなる光を投げかけるのか。「魂はある意味ですべての存在者である」とは可能態としてである。現象学の理性はこの可能態（確信）を現実態（真理）へとまたらすことを課題としている。この可能態が現実態となった状態は、『デ・アニマ』第三巻第五章において次のように表現される。「現実態にある知（エピステマー）はプララグラムと同一である」（430a20-21）『哲学史講義』においてヘーゲルはこの箇所を次のように訳している。「現実態にある学は事そのもの（die Sache selbst）と同一である。∴（能動的）ヌースが即かつ対自的である場合にのみ、ヌースは真のヌースである。これのみが永遠であり不死である。」（W19, 216）

ヘーゲルはプララグラムを「事そのもの」die Sache selbstと訳している。これは現象学の理性の章での「事そのもの」、論理学での「事そのもの自体」を想起させる。そして「現実態にある知は事そのものと同一である」は、論理学の次元を示す言葉「事そのもの自体である限りでの思想、純粹な思想である限りでの事そのもの自体」と同じことを意味している。⁽³⁸⁾『デ・アニマ』における知と事そのもの同一性は、ヘーゲル論理学において思想と事そのものとの同一性として表現される。現象学を論理学へと結び付ける「事そのもの」というヘーゲル独自の術語は、その背景に『デ・アニマ』のテーゼ「現実態にある知は事そのものと同一である」を持っている。このテーゼの内にヘーゲルは論理学の次元を読み取ったのである。それ故に、「知」（エピステマー＝学知）を「学」（＝論理学）と訳したのである。⁽³⁹⁾『デ・アニマ』の「現実態にある知」とはヘーゲルにとって「絶対知」を意味する。「事そのものから論理学へ」という原現象学の構図は、「現実態にある知はプララグラムと同一である」という『デ・アニマ』のテーゼをその背景に

持っている。

「現実態にある知」において、ヌースは即かつ対目的であり、ヌースは永遠であり不死である。それは「不死で永遠なる能動理性」を意味する。論理学が「純粹理性の体系」であるとは、「離存的な（即かつ対目的な、純粹な）能動理性」の体系である。ヘーゲルは能動理性を『形而上学』第二卷第七章の「神的理性」と同一視する。アリストテレスの「不死で永遠なる能動理性＝神的理性」がヘーゲルの論理学の次元をなしている。

アリストテレスの神的理性がヘーゲルの論理学の次元を規定していることは明らかである。神的理性は「思惟の思惟」であるが、ヘーゲルは『エンチクロペディー』第十九節で論理学を次のように規定している。「この学は思惟の思惟である。」(W8, 68)⁽⁴⁶⁾

以上で、能動理性＝神的理性が論理学の次元をなすことが示せたと思う。導入部としての現象学の課題は、この不死で永遠なる能動理性＝神的理性へと到達することなのである。

八 アリストテレスのイデアリスムスと意識の経験の学

ヘーゲルのアリストテレス解釈の基本的姿勢は、アリストテレス哲学をイデアリスムスと解釈することにある。それは、経験論とする当時の一般的理解との対決であるが、その場合「経験」概念の理解がポイントとなる。「経験」概念はヘーゲルの現象学を現象学たらしめている。⁽⁴⁷⁾現象学の最初の表題は「意識の経験の学」であった。この規定は現象学の序論でも一貫している。「この道の学は、意識が行う経験の学である。」(PtG, 32) アリストテレスのイデアリスムスがヘーゲル哲学を規定しているとすれば、現象学での経験概念の背景にアリストテレス解釈があるのではないか。

現象学における「経験」とはいかなる性格を持っているのか。現象学の序論において経験について次のように言わ

れている。(1)「意識は意識の経験の内にあるもののみを知り、概念把握する。」(PdG, 32)⁽²⁾これは経験論のテーゼ「感覚の内になかったものは知性の内にない」(nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu)のように見える。現象学のヘーゲルは経験論者なのだろうか。しかし同じ文脈でヘーゲルは経験を次のように規定する。(2)「精神は対象になる。何故なら精神は、自己にとって他なるもの、つまりその自己の対象になり、この他的存在を止揚する運動だからである。そしてまさにこの運動が経験と呼ばれる…」(PdG, 32) 経験のこの二重の性格はどう関係しているのか。(2)の規定は「能動理性—受動理性」の解釈を想起させる。

(a)「思维は自己を受動理性にする、つまり客観的なもの、思维に対する対象にする、つまり intellectus passivusにする。」これは「能動理性—受動理性」のヘーゲルの独自の解釈を示している(六参照)。これは(2)の規定と同じではないか。しかも『哲学史講義』は(a)に続けて言う。(b)「『つじつ』 nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu (感覚の内になかったものは知性の内にない) というテーゼがいかなる意味でアリストテレスのものであるかが明らかである。」(W19, 213f.) nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu が問題となるのは、『チ・アニマ』第三巻第四章であるが、この言葉は(1)の規定に対応している。

(a)は「能動理性が自己を対象(受動理性)にする」というアリストテレスのイデアリスムスを表現しているが、その(a)に定位して、そこから(b)の真の意味が明らかとなるとされている。(a)―(2)、そして(b)―(1)の平行性があるとするれば、現象学の序文においても、(2)の経験の規定に基づいて、(1)のテーゼが理解されるだろう。しかしそれはいかに理解すべきなのか。

『エンテクロペディー』第八節において、ヘーゲルは nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu という命題に言及している。「誤って一般にアリストテレスに帰せられ、それによってアリストテレスの哲学の立場が表現される」と言われる古い命題がある。その命題とは nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu 「感覚、経験の内にな

かったものは思惟の内にはない」である。思弁哲学がこの命題を認めようとしないとするれば、それは誤解である。しかし思弁哲学は逆に、*nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*を同様に主張しようとする。それは、「ヌースがそしてより深い規定において精神が世界の原因である」という意味においてである。」(W8, 51f.)⁽⁴³⁾ ここで経験についての二つの逆の命題が語られている。(a) *nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* ~ (b) *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*である。(a)の命題がアリストテレスに帰せられるとされるのは、『デ・アニマ』第三巻第四章に即してである。(a)は上で言及した(b)と(1)に対応している。(b)は「ヌースが世界の原因である」という意味で言われているのだから、それはイデアリスムスの言明「ヌースが世界を支配する」である。「能動理性が自己を受動理性(対象)とする」というテーゼはイデアリスムスの言明であった。とすれば(b)は上で言及した(a)と(2)に対応している。

ヘーゲルのアリストテレス解釈の特徴は、アリストテレス哲学を経験論でなく、イデアリスムスであると解釈することにある。そのイデアリスムスからヘーゲルは経験論の命題を理解するのである。つまり(b)であるが故に、(a)が成立する。「知性(≡ヌース)の内になかったものは感覚(≡経験)の内にはない」が故に、「感覚(≡経験)の内になかったものは知性(≡ヌース)の内にはない」のである。(b)は「知性(ヌース≡能動理性)の内になかったものは経験の内にはない」と読むことができる。そうであるのは、「思惟(能動理性)は自己を受動理性、つまり客観的なもの、思惟に對する対象にする」からである。能動理性の内であったものが経験の対象となる。つまり「能動理性の内になかったものは経験の内にはない」のである。

現象学の序文での経験の二重の性格において、(2)のイデアリスムスが(1)の経験論的テーゼを可能にしている。

「意識の経験の学」の本質はその経験概念にある。「意識の経験の学」の構想に至る道において、経験についての注目すべき言葉をヘーゲルは書き残している。それは「二つの註」と呼ばれる草稿である。経験概念が登場するのは二番目の註であるが、それは「認識と認識対象の分離」が問題となる場面である。それは、この場面が現象学の問題次

元であることを示している。ここに現象学の経験概念を見出しうるだろう。そこには次のような注目すべきテーゼが語られている。

「経験が哲学の判明な認識と矛盾するとして引き合いに出される経験は、端的に否定されねばならない。つまり、哲学に真に矛盾するものは、真の経験そのもの内にも現れえないのだから。」(WG7, 346)

ヘーゲルの経験概念を端的に示すのは、最後の言葉「哲学に真に矛盾するものは、真の経験そのもの内にも現れえない」である。確かにこの言葉をそれだけで理解しようとするのは無理に見える。しかし今までの考察を経てきた者にとっては別に奇妙ではない。つまりこの言葉の内には、『エンチクロペディー』第八節でのテーゼ *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu* を読み取ることができるのである。「哲学に真に矛盾するものは、真の経験自身の内にも現れえない」↓「哲学の内になかったものは、真の経験自身の内にはない」↓「思惟の内になかったものは、経験の内にはない」↓ *nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*.

「哲学に真に矛盾するものは、真の経験自身の内にも現れえない」はイデアリスムスの経験を言い表している。このテーゼは現象学の経験概念をその根本から規定している。それは先に論じた現象学の序文に読み取れる。(1)「意識は意識の経験の内にあるもののみを知り、概念把握する」というテーゼは、その逆のテーゼと対となっている。つまり(2)はイデアリスムスのテーゼとして「思惟の内になかったものは、経験の内にはない」を含蓄する。この対である二つのテーゼは、「論理学と現象学との体系的対応」という形で主張されているのである。「学の抽象的な契機のそれだけに、現象する精神一般の一つの形態が対応する。」(PdG, 562)

現象学での「経験」概念はイデアリスムスの経験概念である。それはアリストテレス『デ・アニマ』第三巻第四、五章の独自の解釈から生まれたのである。

九 受動理性と実在哲学

「能動理性―受動理性」の解釈がヘーゲルのイデアリスムスを基本的に規定している。思弁哲学としての論理学の次元をなすのは、能動理性であった（七参照）。現象学体系の成立のためには「思弁哲学―実在哲学（自然哲学と精神哲学）」の二区分という体系構想が必要であった。とすればこの二区分の背景に「能動理性―受動理性」の解釈があるのではないか。能動理性は自己を受動理性（すべての存在者）とするが、ヘーゲルは次のように言う。

「アリストテレスは能動理性と受動理性を区別する。受動理性は自然であり、また魂における感覚し表象するものも即自的なヌースである。」（W19, 216）

即自的なヌースは受動理性を意味するから、受動理性は「自然」であり、また「心における感覚し表象するもの」である。つまり能動理性が自己を受動理性にすると、能動理性が自己を一つの仕方に対象にすること、つまり自然と「魂における感覚し表象するもの」になることである。自然に自然哲学が対応し、「魂における感覚し表象するもの」に精神哲学が対応する。ここに、受動理性に即した自然哲学と精神哲学を読み取ることができるだろう。自然に自然哲学が対応することは問題ないだろう。また精神哲学が受動理性から解釈されることはヘーゲル自身の言葉から明らかである。『エンチクロペディ』の精神哲学は魂から始まるが、ヘーゲルは次のように言う。「魂は精神の眠りにすぎない、それはアリストテレスの受動理性であり、可能態においてすべてである。」（W10, 43）

能動理性は論理学の次元をなしている。そして受動理性は実在哲学を可能にする。「アリストテレスが能動理性と受動理性を区別する」ことの内に、ヘーゲルは「思弁哲学と実在哲学」の二区分を読み取ったのである。

「能動理性は自己を受動理性、つまり対象とする」という構図は、「精神が自己を放棄して対象となる」という「精神の放棄」*Entäußerung* と同型である。絶対知の章の最後においてヘーゲルは「精神の放棄」に定位して彼の体系構

想を語っている。⁽⁴⁸⁾ヘーゲルの体系構想は、『デ・アニマ』の「能動理性—受動理性」解釈から生まれたのである。純粹な能動理性∥神的理性（論理学）が自己を放棄して、受動理性∥対象（自然と精神）となる。この構図は、絶対知の章において、精神（論理学）が自己を空間と時間へと放棄する、と表現される。空間へと放棄によって自然（自然哲学）が、時間への放棄によって歴史（精神哲学）が成立するのである。⁽⁴⁹⁾

一〇 自然と有限な精神の創造以前の神の叙述

三において論理学の次元をテーマとしたが、ここでは論理学の有名な規定について言及しなかった。ヘーゲルの哲学体系を解明したことによって、この規定を初めて主題化できる。

「論理学の内容は、自然と有限な精神の創造以前の、神の永遠の本質における神の叙述である。」(GW11, 21)
 論理学のこの定式は『論理学』において客観的思惟（思想）が語られる文脈に登場する。客観的思想とは「理性が世界を支配する」ことを意味しているから、「神が自然と有限な精神を創造する」という宗教の表象の言葉は、理性が世界を支配していることを言い表している。神が世界を創造するとは神が世界を支配していることであるが、それは理性の世界支配を意味しているのである。⁽⁵⁰⁾

ヘーゲルにとって世界とは自然と精神（歴史的世界∥有限な精神）である。それ故自然は自然哲学に、有限な精神は精神哲学に対応する。論理学の定式はヘーゲルの哲学体系から見れば、实在哲学（自然哲学と精神哲学）に先行する論理学（創造以前の神の叙述）を意味する。そして理性が世界を支配している（神が世界を創造する∥支配する）ことは、实在哲学（自然哲学と精神哲学）が論理学（∥神の叙述）と体系的に対応していることに表現されている。

「自然と有限な精神の創造」は、絶対知の章で語られる「空間と時間への精神の放棄」と同型である。空間への精神の放棄によって自然が、そして時間への放棄によって歴史（歴史的世界∥精神）が成立する。既に論じたように、

精神の放棄とは、純粹な能動理性が自己を受動理性にすることである。受動理性になる以前の純粹な能動理性 \parallel 神的理性とはアリストテレスの神、思惟の思惟としての神である。この思惟の思惟としての神の叙述こそが論理学である。「自然と有限な精神の創造以前の神の叙述」というキリスト教の創造の言説（表象の言葉）の背後に、アリストテレスの「能動理性—受動理性」の言説（哲学の言葉）を読み取らなければならない。

「創造以前の神」とは「永遠の本質における神」であり、アリストテレスの能動理性、「不死で永遠なる理性」である。「創造以前」とは表象の言葉であり、「創造以前—創造以後」という時間の中の「以前」ではなく、永遠性 \parallel 絶対的現在を意味する。ヘーゲルは一八〇五—一八〇六年『イェナ体系構想Ⅲ』の最後で、彼の体系構想（思弁哲学—実在哲学）を語っている。そこで自然と世界史（精神）の創造を「分裂は永遠の創造である」（GW8, 287）という仕方で見現している⁽⁹⁾。そして「創造以前」について次のように言う。「この時間の以前に何があったのか—時間の他者—他の時間ではなく永遠性、時間の思想である。ここで問いは止揚される。何故ならこの問いは他の時間を想定しているからである。」（GW8, 287）「何がこの時間の以前にあったのか」という問いは、神が世界を創造する以前の時間を問う神学的な問いと同型である。この問いは、創造以前にある別の時間、つまり創造が時間の中で生じたことを前提している。この前提を破棄すれば、問いそのものが成り立たない。同じ問いをアウグスティヌスは『告白』第一巻で検討している。「天地を創造する以前、神は何をしていたのか」という問いをアウグスティヌスは批判し、神は時間の内になく、神が時間をも創造したことを語る。アウグスティヌスは、世界の時間性に対して、神の「常に現在である永遠性」を対置するのである。この永遠性の思想は、プラトン『ティマイオス』から新プラトン主義を通してアウグスティヌスを受け継がれたものである。とすれば論理学の定式に現れる「創造以前」とは「別の時間」ではなく、永遠性、「常に現在である永遠性」「現在としての永遠性」を意味するのではないか。

ヘーゲルは永遠性を絶対的現在として理解する。「永遠性は時間の以前にあるのでも以後にあるのでもなく、世界の

「創造以前にあるのでも、世界が没落したときにあるのでもない。そうでなく永遠性は絶対的現在、以前と以後なしの今である。」(W9, 26) ヘーゲルのこの永遠性をプラトン『ティマイオス』と全く同じ言葉を使って表現している。「永遠でありそれ故また絶対的現在。永遠性は「あるだろう」でも「あった」でもなく、永遠性は「ある」。(W9, 50)⁽²⁾ 論理学の定式に現れる「創造以前」とは、「時間の中での以前」ではなく、永遠性||絶対的現在を意味する。それは「永遠の本質における神」||「不死で永遠なる能動理性」の次元である。

論理学の次元が永遠性||絶対的現在であり、現象学が論理学への導入を課題としてしているとすれば、現象学は絶対的現在への導入として理解されねばならない。実際ヘーゲルは絶対知の章で次のように言っている。「精神が自分の純粹概念を把握しない限り、つまり時間を抹殺しない限り、精神は時間の中に現象する。」(PdG, 558) ヘーゲルのこの言葉は不可解であるが故に、言及されず、単に無視されてきた。しかしこうした言葉こそ解釈を要求しているのである。「精神が時間の中に現象する」とは、現象する精神としての現象学の次元を言い表している。そして「時間を抹殺する」とは、「精神が自分の純粹概念を把握する」こととして、絶対的に到達することである。それは時間の中で現象しないこと、つまり永遠性||絶対的現在に至ることを意味する。⁽³⁾ 絶対的現在としての永遠性こそが、論理学が展開する絶対知の次元である。論理学への導入部としての現象学は、時間を抹殺することによって、論理学の次元である絶対的現在へ至るのである。⁽⁴⁾

註

- (1) 『精神現象学』はホフマイスター版 (PdG と略)。全集版は GW と略。ズールカンパ版は W と略。書簡集は Britef と略。グロツクナー版は Glockner と略。
- (2) 現象学はこの二重性だけでなく、さらに「歴史としての現象学」という性格を持っている。つまり現象学の基本的な性格とは、

- (1) 学への導入部、(2) 体系の第一部、(3) 歴史としての現象学である。現象学の理念はこの三つの観点から理解されねばならない。比喩的に言うならば、現象学は「三枚重ねの透かし織り」なのである。『ハイデルベルク・エンチクロペディー』においてヘーゲルは言う。「私は以前、精神の現象学、意識の学的歴史を、それが純粹学の概念の産出であるが故に純粹学に先行するという意味において、哲学の第一部として扱った。」(Glockner, Bd6, S.48) ここに現象学の三つの理念を読み取ることができる。つまり「純粹学の概念の産出であるが故に純粹学に先行する」(学への導入部)、「哲学の第一部」(体系の第一部)、「意識の学的歴史」(歴史としての現象学)。
- 「体系の第一部としての現象学」については、拙論「原現象学と現象学体系」(『哲学年報』五七輯 一九九八)、「現象学の論理と現象学体系」(『ヘーゲル哲学研究』第四号 一九九八) 参照。「歴史としての現象学」については、拙論「歴史としての現象学」という理念——悟性とプラトン『ソピステス』(『哲学論文集』三四輯 一九九八) 参照。本稿のテーマは「導入部としての現象学」という理念である。現象学の三つの理念を明らかにする作業は、それぞれ独立の根拠から、「意識の経験の学」としての原現象学が「理性から絶対知へ」という構想であったことを確認する。
- (3) Theodor Haering, "Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes", in: "Verhandlungen des Dritten Hegelkongresses vom 19. bis 23. April 1933 in Rom", S. 133.
- (4) *ibid.*, S. 120.
- (5) ケーリングの「現象学の成立史」の解釈は、ホフマイスターによって受け継がれた。Vgl. J. Hoffmeister, "Einführung des Herausgebers" in: "Phänomenologie des Geistes" (Philosophische Bibliothek 114), S. XXVIII. ネットワーキングとホフマイスターの解釈をイポリットは無批判に踏襲している。 Cf. J. Hypollite, "Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel", pp. 55 sq. 日本でも、ホフマイスターとイポリットを經由して、この誤解が流布している。
- (6) この命題の解釈については、岡本裕一朗「絶対知」の成立と「精神の現象学」の構成」(『哲学論文集』第一九輯) 参照。
- (7) 近代哲学の歩みの最初としてデカルトが語られるが、そこで「思惟と存在の直接的な統一」(PdG, 559) が表明される。近代哲学はイデアリスムスと理解されているのである。
- (8) 「宗教から絶対知へあと一步」というイメージは、「構成そのものを支配する不幸な混乱」が引き起こした解釈の不幸な混乱の典型的な例である。このイメージは、「精神哲学」の構図(絶対的精神における芸術—宗教—哲学)である。精神と宗教の章を書き加えることによって、『精神現象学』は全体として精神哲学と同じ構図になってしまった。つまり「主観的精神(意識、自己意識、理性)——客観的精神(精神)——絶対的精神(宗教、絶対知)」となった。vgl. Georg Lukács, "Der junge Hegel", S. 540. それ故に精神

哲学のイメージ、「宗教から絶対知（哲学）へあと一步」というイメージを生み出してしまったのである。ヘーゲルが自ら生み出したこのイメージは現象学の本来の構図ではない。だからヘーゲルは絶対知の章で本来の構図を再建しようと努力するのである。「C学」草稿（GW9, 438ff.）はヘーゲルのこの苦心を示している。

- (9) 精神と宗教の章の書き加えによって、現象学の最初理念（導入部、体系の第一部、歴史としての現象学）はすべて覆われてしまった。註（2）参照。

- (10) 論理学への導入という課題を「無限性」概念から捉えることができる。現象学の背景にある論理学は「無限性を無限性として把握すること」「無限性の概念を叙述すること」（PdG, 127）を課題としている。原現象学（意識の経験の学）と対応する論理学は、『イェナ体系構想Ⅲ』の最後で語られるいわゆる「思弁哲学のスケッチ」（GW8, 286）に見ることができるが、その論理学の内実は『イェナ体系構想Ⅱ』の「論理学と形而上学」に一応見出せる。それは全体として無限性の展開として理解されているのである（vgl. GW7, 174f., 179f.）。現象学の「感覚的確信—知覚—悟性」の展開において「無限性はすべての今までのものの魂」（PdG, 126）である。そして自己意識からの展開は承認を求める運動であるが、承認とは「自己意識において実在化する無限性」（PdG, 141）として理解されている。現象学は意識の経験における無限性の展開なのである。それは無限性としての無限性の展開としての論理学に対応している。そして現象学の目標が承認の完成であるとすれば、それは無限性に真に到達すること、つまり論理学の次元に達することを意味する。

原現象学の構想において承認が完成するのは理性的の章の最後においてである。そこで語られる「すべての人の絶対的で純粋な意志」（PdG, 310）は、『イェナ体系構想Ⅲ』での「すべての人の意志、各人の意志としての普遍的な意志」（GW8, 256）であり、そこに承認の完成を見ることができる。そしてそれは同時に近代国家の成立を意味している。

- (11) 『論理学』の初版（一八二二年）が現象学体系に属することは、それが『精神現象学』を前提していることから明らかである。さらに「客観的論理学—主観的論理学」という形の二区分を持っていることにはっきりと示されている。一方で「存在—本質—概念」という三構造があるのに、何故二区分が主導的であるのか誰でも（？）不思議に思うだろう。それは現象学体系のもつ体系の要請（三—三構造）である。現象学体系の三—三構造については、拙論「原現象学と現象学体系」、「現象学の論理と現象学体系」参照。

- (12) この段落に、論理学の有名な規定「自然と有限な精神の創造以前の神の叙述」が登場する。これについては論文の最後（一〇）で扱うことになるだろう。

- (13) 「客観的思惟（思想）」をヘーゲルは『論理学』の緒論で、「悟性、理性が対象的世界の内にある、精神と自然が普遍的な法則を

- 持つ」(GW11, 22)と表現している。ここでも悟性と理性が同義的に用いられている。それは、ヌースがその背後にあるからである。ヌースは *Intellectus, Verstand* と普通訳される。しかしヘーゲルは理性とも訳す。「ギリシア人のアナクサゴラスは、ヌース、悟性一般、あるいは理性が世界を支配すると、最初に言った。」(W12, 23)
- (14) 理性の到達点である「理性が精神であること」とは、現象学の緒論での「精神へ純化する」(PdG, 67) という言葉に対応する。この言葉は「意識の経験の学」の目標を表現している。
- (15) この論点については、岡本裕一朗『精神現象学』の最初の構想と構成問題」(『哲学年報』第四四輯)において既に論じられている。
- (16) 拙論「原現象学と現象学体系」、「現象学の論理と現象学体系」参照。
- (17) 悟性の章で、超感覚的世界—諸法則の静かな国—「理性の最初の現象」(PdG, 111) が語られているのは、このことを示している。
- (18) この二重の意味があるからこそ、「自然と有限な精神の創造以前の神の叙述」としての論理学に至るのである。一〇参照。
- (19) ヘーゲルのいわゆる論理主義(学の体系の各部が論理学と体系的対応をしていること)は、「理性が世界を支配している」ことこの体系的表現である。
- (20) 「理性は意識と自己意識の最高の結合である…」(W4, 122)
- (21) イデアリスムスはヘーゲルにとって「最も根本的な思弁」(W19, 133)である。イデアリスムス(観念論)という言葉は不幸な歴史を辿った。その一つの原因はマルクス主義による「観念論—唯物論」の対置にある。それは「観念論—実在論」、「唯心論—唯物論」という本来の対比を歪め、イデアリスムスの意味を歪曲することに貢献した。それは現在におけるヘーゲル解釈をも支配している。つまり、ヘーゲル哲学を観念論として性格づけることを頑なに避けようとするか、あるいは絶対的観念論(?)へと神秘化するか、この二極に分裂している。しかしマルクス主義が「歴史の法則性」を主張するとすれば、それは「理性が歴史の内にある」「理性が歴史を支配する」を意味するのであり、マルクス主義は、ヘーゲルの意味でのイデアリスムスである。そして自然科学者が自然法則を語るとすれば、彼はイデアリストである。
- (22) Vgl. "Phänomenologie des Geistes" (Philosophische Bibliothek 414), S. 583.
- (23) J. G. Fichte, "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" (Gesamtausgabe Bd. I, 2), S. 288.
- (24) ヘーゲルは『哲学史講義』においてフイヒテについて次のように言っている。「自我は自己をこのように指定する、言い換えれば自我自身が規定する。つまり対象において自我に対して現象するすべての実在性は、自我の規定である。それはカントにおけるカテゴリーやその他の規定とおなじである。」(W20, 400)「すべての実在性は自我の規定である」という性格がカントのカテゴリーと

同じであるとされている。これは理性の定式が登場する場面と同じである。

- (25) 「自我は自己自身を規定し、自我に实在性の絶対的総体が付与される」と語った後に、『全知識学の基礎』は次のように言う。「この实在性の外に何も無い。この实在性は自我の内へ措定されている。」(“Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre”, *ibid.*, S. 286) ヘルダーリンはヘーゲル宛の手紙(一七九五年一月二六日)でフィヒテ『全知識学の基礎』について書いている。「彼の絶対的自我(＝スピノザの実体)はすべての实在性を含んでいる。自我はすべてであり、自我の外には何も無い。」(Briefe I, S. 19)そしてシェリングは『わが哲学体系の叙述』(一八〇一年)で語る。「理性の外に何も無い。そして理性の内にすべてがある。」(F. W. J. Schelling “Ausgewählte Schriften”, Band 2, S. 47)

こうした類似した一連の言葉(フィヒテ、ヘルダーリン、シェリング)の内に、「理性は、すべての实在性である」という意識の確信である」という理性の定式の由来を求めることができるように見える。しかしヘルダーリンはヘーゲル宛の手紙において、「自我はすべてであり、自我の外には何も無い」という定式を批判しているのである。「それ故この絶対的自我にとっていかなる対象もない、何故なら対象があるとすればすべての实在性が自我の内にあるわけでないだろうから。しかし対象なき意識は考えられない……」(Briefe I, S. 19f.)これはヘーゲル宛の手紙なのだから、ヘーゲルがこの批判を知っていたのは確かである。とすればこうした類似の言葉からヘーゲルが無批判に理性の定式を作り上げたとは考えにくい。むしろヘーゲルはヘルダーリンの批判を真剣に受けとめ、その答を近代哲学にでなく、アリストテレス『デ・アニマ』に求めたのではないか。ヘーゲルは『デ・アニマ』第三巻第四、五章を翻訳している。その欄外註記にヘーゲルは、あたかもヘルダーリンの批判に答えるための如くに、次のように書き付けた。「アリストテレスは、いかにしてヌースの他の存在、受動性が把握されねばならないか、と問う。いかにして思惟は自己を規定するのか、というのも思惟は単純で、触発されず、共通ではないが、しかし受動性を自己の内も含んでいるのだから、そしてその上思惟はそれ自身思惟される対象であるのだから。」(Hegel-Studien Band 1, S. 52) ヘーゲルが『デ・アニマ』第三巻第四、五章から何を学んだかは、本稿が示すだろう。

- (26) 理性の章でカント、フィヒテのイデアリスムスが批判されているが、『論理学』初版の緒論でも同じ仕方でも批判されている(S. 11, 22)。

- (27) 「すべての实在性であるという確信」という言葉の由来をフィヒテ(あるいはヘルダーリン、シェリングなど)に求めたとしても、単なる言葉の類似性の指摘にとどまり、それ以上のことは何も出てこない。むしろ理性の章の展開はフィヒテの空虚なイデアリスムスの批判なのである。

あるいはヘーゲル現象学における自己意識を、フィヒテの自我哲学から解説するのが一般的である。しかし自己意識の章の具体

- 的な展開を説明する場面となると、フイヒテは何の役ににも立たない。むしろフイヒテとの相違のみが指摘されることになる。ヘーゲルの承認概念の由来をフイヒテ『自然法の基礎』に求めることも、同じような結果に終わるだけである。現象学における理性の定式、自己意識概念、承認概念等の由来をフイヒテ（あるいは近代哲学）に求めるのでなく、ギリシア哲学、アリストテレス哲学に求めるべきである。ヘーゲルはギリシア哲学に定位して、非哲学の近代と対決したのである。
- (28) K. Rosenkranz, "G. W. F. Hegels Leben", S. 192. この言葉がイェナ最初の講義（一八〇一—二年冬学期講義）に由来することについては、金子武蔵『精神の現象学への道』一一四—五頁参照。
- (29) 「アリストテレス哲学における主要契機は、思惟と思惟されたものが一つであるということである。」(W19, 162) 「思惟の内のみ、客観的なものと主観的なものとの真の一致がある。私はそれである。アリストテレスはそれ故、最高の立場に立っている。これより深いものを、ひとは認識しようとすることはできない。」(W19, 165) 「今日我々が主観的なものと客観的なものとの統一と呼んでいるものが、ここでは最高の規定性において言い表されている。…我々の言葉においては、絶対的なもの、真なるものは、その主観性と客観性が一であり同一であるもののみである。これはアリストテレスの内にも含まれている。」(W19, 217f.) 「これがアリストテレス形而上学の最高峰であり、存在しうる最も思弁的なものである。」(W19, 219) ヘーゲルがこのように最高の賛辞をさげるのは、アリストテレスに対してだけである。
- (30) 「意識の経験の学」としての原現象学は、「哲学史と対応する一つの歴史」として構想されたのである。この「歴史としての現象学」という理念に定位して現象学を読むことによって、哲学史に対するヘーゲルの理解の深さが初めて理解できるだろう。「歴史としての現象学——悟性とプラトン『ソピステス』」(哲学論文集)三四輯 一九九八) 参照。論理学と哲学史との体系的対応というアイデアも同時にイェナ哲学史講義から生まれたのである。哲学史を介して、現象学と論理学との体系的対応が成り立つ。
- (31) Hegel-Studien, Band 4, S. 71, Anm. 8.
- (32) Vgl. K. Rosenkranz, "G. W. F. Hegels Leben", S. 201f. 一八〇五—六年冬学期の哲学史の最後でヘーゲルは言う。「新しい時代が到来した。…有限な自己意識にとってその外に現象した絶対的な自己意識との、有限な自己意識の戦いは終わる…」(Ibid., S. 202)
- (33) ミシュレの説明によれば、イェナ哲学史講義ノートの価値をさらに高めるのは、「ヘーゲルが後のヘルリンの講義において…まずまずこのノートに立ち帰り、中期よりも一層言葉通りにこのノートから講義したこと」である。(vgl. W20, 521)
- (34) 神的理性の解釈の文脈で、受動理性—能動理性が語られ (W19, 164) 能動理性の解釈の文脈で、神的理性が語られている (W19, 218)。
- (35) ヘーゲルのアリストテレス解釈の特徴は、彼が『デ・アニマ』を極めて高く評価していたことにある。「精神哲学の本質的な目的

は…アリストテレス『デ・アニマ』の意味を再び明らかにすることである。」(W10, 11) しかも特にその第三巻第四、五章を重視していたことは、彼がその箇所を自ら翻訳していることから疑う余地がない。

(36) 「能動理性―受動理性」の解釈の歴史については、vgl. Franz Brentano, "Die Psychologie des Aristoteles".

ヘーゲルのアリストテレス解釈が多くの誤解を含むところについてはよく指摘される。(vgl. K. Düsing, "Hegel und Geschichte der Philosophie", S. 105ff.) しかし重要なのは、誤解の指摘、あるいは誤解の指摘に対する批判ではなく、ヘーゲルがアリストテレスをいかに解釈しているかを正確に捉えることである。それによって初めて、ヘーゲルのアリストテレス解釈が彼の哲学体系にいかなる影響を与えたかを測ることが可能となる。しかしこの正確な把握は、アリストテレス哲学の一般的な理解が妨げとなればばしば困難である。

(37) ヘーゲルは『デ・アニマ』第三巻第四、五章を翻訳しているが、その欄外註記において次のように書いている。「アリストテレスは、いかにしてヌースの他の存在、受動性が把握されねばならないか、と問う。」(Hegel-Studien, I, 52) ヘーゲルはヌースの受動性をヌースの他の存在と理解している。つまり受動的理性を「他となった対象」「対象となった理性」と解釈している。受動性を文字どおり「思惟される対象であること」(「思惟される」という受動相)としているのである。この独自の解釈(誤解)を正確に捉えないと、ヘーゲルの「能動理性―受動理性」解釈は理解困難である。

(38) 岡本裕一朗氏の博士論文『精神の現象学』の体系構想 ―アリストテレス哲学の再建―(一九九六年九州大学に提出)において、このことが指摘されている。

(39) ヘーゲルの『デ・アニマ』翻訳では次のように訳している。「現実態として知である知は、事と同一である。」(Hegel-Studien I, S. 51)

現象学の序文でヘーゲルは、「知への愛という哲学の名前を脱ぎ捨て、現実的な知である」(PdG, 12) という目標を語る。それは「知が学である」(PdG, 12) ことである。この「現実的な知」の背景に、『デ・アニマ』の言葉「現実態としての知」(エピステーメー＝学知)は、事そのものと同一である」を読み取ることができる。ヘーゲルの学知の概念は、アリストテレスのエピステーメー(学知)に由来する。

(40) ヘーゲルは哲学史講義の最後に哲学史の「成果」を語っている。「初めてアリストテレスが、ヌースは思惟の思惟である、と云う。成果は、自己の許にあり、その内で同時に宇宙を包括し、それを知的世界へと転換する思想である。」(W20, 455) 成果とされる思想は、論理学での「客観的思想」(「純粹思想の国」としての論理学を意味する。それはアリストテレスの「思惟の思惟」の次元に真に達することである。それが哲学史の成果であることに注意しよう。現象学は「哲学史と対応する一つの歴史」として構想され

た。(拙論「歴史としての現象学」参照) それ故哲学史の成果は現象学の成果でもある。つまり歴史としての現象学は同時に論理学の導入部なのである。

- (41) Vgl. M. Heidegger: "Hegels Begriff der Erfahrung" (GA5, 115ff.) ヘーゲルの経験の概念をめぐるハイデガーの解釈については、*ibid.* vgl. GA68, 65ff.
- (42) 絶対知の章においても同様のテーゼが語られている。「経験の内になじものは何も知られない。」(PAG. 588)
- (43) Vgl. Heidegger Enz. § 370 (Glockner, Bd. 6, S. 264)
- (44) このヌースという語が登場するのは、*intellectus* がヌースの訳語であるからだけでなく、アリストテレスの「能動理性—受動理性」解釈がその背後にあるからである。
- (45) この草稿の執筆時期については、vgl. GA7, 364f. この草稿は「意識の経験の学という考えが、論理学と形而上学の始元についての考察から、それ故体系の始元についての考察からいかに生じてきたかを示している」。(O. Pöggeler, "Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*", in: *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, S. 347)
- (46) 「哲学は思惟の独自のあり方である。」(W8, 42) そして『エンチクロペディー』第八節において、*intellectus* は「思惟」と言い換えられている。
- (47) 「絶対的思惟 (アリストテレスはこれを神的ヌースと呼んでいる)、その絶対性における精神」(W19, 218) 「ヌースがそしてより深い規定において精神が世界の原因である」(W8, 52) ヘーゲルはヌースを精神として理解しているのである。そうでなければ、ヘーゲルは『エンチクロペディー』の末尾に、アリストテレス『形而上学』第二卷第七章を引用することなどしなかつたであろう。
- (48) 精神の放棄は、不完全な放棄と完全に放棄に区別される。不完全な放棄によって現象学が、そして完全な放棄によって実在哲学が位置づけられる。完全な放棄は、完全に対象(自然と精神としての受動理性)となることを意味する。精神がすっかり自己を放棄して対象になりきるわけである。不完全な放棄とは、すっかり自己を放棄して対象になりきるのではなく、精神も放棄によって現象する。つまり精神は現象する精神としての意識である。不完全な放棄において精神は、「意識と対象」に分裂するのである。精神(純粹な能動理性—神的理性)は「知(能動理性)と対象(受動理性)」という分裂の仕方で見える。「しかしこの放棄はまだ不完全である。この放棄は精神自身の確信の対象への関係を表現しているが、対象が関係の内にあるというままだにその点で、精神の完全な自由を獲得していない。」(PAG. 583) 「精神自身の確信」が能動理性であり、対象が受動理性である。現象学の次元をなすのは、この分裂である。分裂という仕方での精神の放棄は不完全な放棄である。
- 能動理性は自己を対象(受動理性)にする。受動理性は対象であるが、それは二つの仕方に対象となる。一つは「知と対象」と

いう分裂の仕方であり、他方は端的に対象（自然と歴史（精神）として）になるという仕方である。前者は不完全な放棄であり、後者は完全な放棄である。この二つの仕方が、現象学と実在哲学（自然哲学と精神哲学）に対応する。

- (49) 歴史に対応するものを単純に「歴史哲学」と考えたとすれば、ヘーゲルの体系構想を完全に誤解している。「論理学—自然哲学—歴史哲学」といった体系をヘーゲルは一度も構想したことはない。現象学を別にすれば、「論理学—自然哲学—精神哲学」がヘーゲルの一貫した構想であった。ヘーゲルにとって歴史は精神的世界を意味する。精神のみが歴史を持つ。「自然と精神的世界、つまり歴史は二つの現実態である。」(W20, 455) この二つの現実態に対応するのが、自然哲学と精神哲学という実在哲学である。「自然と精神は理念の实在性をなす。前者は外的な存在として、後者は自己を知るものとしてある。(言い換えれば、論理的なものは自分自身において永遠に単純な本質である。自然は放棄されたものとしてのこの本質である。精神はその放棄からの自分への本質の還帰である。)(W4, 11) これは現象学の絶対知の章での体系構想、さらに『イエナ体系構想Ⅲ』の最後 (GW8, 286f.) での「思弁哲学—実在哲学」構想と同じである。

- (50) 『法の哲学』の序文において「理性的なものは現実的であり、現実的なのは理性的である」(W7, 24) と言われている。それは「理性が世界を支配している」ことと表現であるが、「神が世界を支配している」という宗教の言葉が意味していることである (vgl. W8, 47)。哲学は宗教の真理である。「哲学は、宗教が意識の対象として表象するものを、思惟し概念把握する。」(W18, 97)

- (51) 「永遠の創造」とは「理性が世界（自然と世界史（精神））を支配している」ことを意味している。
- (52) プラトンは『ティマイオス』(37D-38A) において次のように語っている。「そして、宇宙を秩序づけるとともに、一のうちには静止している永遠を写して、数に即して動きながら永遠らしさを保つ、その似像をつくったのです。そして、この似像こそ、まさにわれわれが「時間」と名づけて来たところのものなのです。というのは、昼も夜も、月も年も、宇宙が生じるまでは存在しなかったのですが、神は、宇宙が構成されると同時に、それらが生じるように仕組んだからです。そして、これらはすべて時間の部分なのです。そして、また、「あった」や「あるだろう」も時間の相（種）として生じたのです。ところがわれわれは、知らず知らずのうちに誤って、これらの言葉を永遠の有に適用しているのです。つまりわれわれは、そうした有があったとも、あるだろうとも言っているのですが、正しい言い方では、ただ「ある」だけがそれに該当するのに対して、「あった」と「あるだろう」とは、時間の中を進行する生成について言われるのがふさわしいのです。」(岩波『プラトン全集』一一一、四七—四八頁)「あった」「あるだろう」と言われず、「ある」とのみ言われるのは「現在としての永遠性」であり、ヘーゲルが語る「絶対的現在」である。

プラトンのこの言葉は「永遠性と時間」をめぐるその後の考察を基本的に規定している。新プラトン主義の「永遠性と時間」の考察（プロティノス、プロクロコス）を通してアウグスティヌスの時間論もこの問題圏を動いている。ポエティウスに基づいてトマ

スは「流れる今—止まる今」と定式化する。この「止まる今」の思想はショーペンハウアー『意志と表象としての世界』を経由して、ウィトゲンシュタイン『論考』での「現在のうちに生きる者は永遠に生きる」というテーゼに至るのである。

ヘーゲルもまたこの伝統の内を動いている。(この意味においても、新プラトン主義のヘーゲルにとっての重要性が理解される。)『テイマイオス』によれば、時間は「永遠性の動く似像」である。永遠性(現在としての永遠性)が論理学に、そして「永遠性の動く似像」が実在哲学に対応する。「宇宙は、ロゴスとフロネーシスによって把握され同一を保つところのものに做って制作された」(一九A)が、この「ロゴスとフロネーシスによって把握され同一を保つところのもの」の叙述こそ論理学の課題である。

(53) 「直観された概念が自己自身を把握することによって、概念は自分の時間形式を止揚し、直観を概念把握して、概念把握され概念把握する直観である。」(PdG, 58g) 概念把握することと直観との結びつきは、思惟する直観、直観する知性としての神的知性、神的直観を意味する。そして「概念把握され概念把握する直観」という言葉は、思惟の思惟(アリストテレスの神的理性)という自己関係である。時間形式を止揚するとは、それ故、不死で永遠なる理性 \parallel 神的理性の次元に達することである。アリストテレスにおいて神的理性は純粋なエネルギーを意味する。時間の中に現象するとは、テロスに未だ達しないキーネーシスであり、それが現象学の次元である。運動がその終わり(テロス)、完成に達していない限り、つまりアテレシスである限り、時間の中にある。しかし絶対知はそのテロスに到達していることとして、エンテレケイア \parallel エネルギーであり、時間の中にない。「時間形式を止揚する」、「時間を抹殺する」とは、この純粋なエネルギー(絶対的現在)に至ることである。

(54) 時間という視点から見れば、現象学の展開は、感覚的確信における「今」の儚さから、絶対的現在としての絶対知へ、という仕方で見えることができる。絶対的現在、現在としての永遠性としての絶対知とはいかなることなのか。プロクロスはヘーゲルにとって新プラトン主義の頂点であるが、その『神学綱要』第六章「永遠と時間」における命題五二は「永遠なるものはすべて、その全体が同時に存在する」である。すべて、全体が永遠としての現在の内に同時に存在する。これはアウグスティヌス、ボエティウスにも見られる基本的な永遠性の理解である。絶対知において、以前の意識の諸形態の全体は想起という仕方で見えている。

つまり絶対知の想起において全体は現在の内にある。これが絶対的現在としての絶対知の意味である。「真なるものは全体である」(PdG, 2i)というヘーゲルの有名なテーゼも、全体を現在において持つこととしての永遠性 \parallel 真理として、この「永遠性と全体性」から理解できるだろう。