

テオドール・リットの弁証法 —『ヘーゲル』を中心にして— 2

西 方 守[※]

Die Dialektik von Theodor Litt —Auf Grund von „Hegel“— 2

Mamoru NISHIKATA[※]

[※]*Department of Human Culture, Faculty of Human Studies,
Ishinomaki Senshu University, Miyagi 986-8580, Japan*

- I はじめに
- II 絶対的な精神の弁証法
- III 客観的な精神の弁証法
- IV 主観的な精神の弁証法
- V 精神の哲学の弁証法

I はじめに

私は「テオドール・リットの弁証法—『ヘーゲル』を中心にして—1」(「石巻専修大学 研究紀要」第17号、2006年)において、テオドール・リット(Thodor Litt, 1880-1962)著『ヘーゲル』(Hegel, Heidelberg 1953)の「序(Vorwort)」 「序論(Einleitung)」 「結論(Abschluß)」、そして特に第一部「思惟運動(Die Denkbewegung)」を中心に、ヘーゲル弁証法の「批判的な革新の試み(Versuch einer kritischen Erneuerung)」として位置付けられたリットの弁証法の解明を試みた。その結果、リットはヘーゲルの「思惟の運動」「哲学の論理」「精神の生成」から、そしてそれらの運動原理である「弁証法」から、観念的で形而上学的な側面を排除しようとしているということ、さらにその上で、数学から自然科学を通して哲学へ至る学理論的な思惟の過程としての「弁証法」、「私」の自己生成過程である普遍化の過程としての「弁証法」、そしてそれらの多様な過程の理解を可能にする「弁証法」を取り出し、再生させようとしているということが明らかになった。小論では、上述の考察を踏まえた上で、『ヘーゲル』の第二部「精神の哲学(Die Philosophie des Geistes)」を中心に、

ヘーゲル弁証法の「批判的な革新の試み」としてのリット弁証法をより鮮明にすることを目的とする。

まず、『ヘーゲル』第二部の「精神の哲学」の構成について言及しておきたい。ヘーゲルの哲学体系は「きわめて内容の乏しいきわめて要素的なもので始めて、きわめて豊かできわめて複雑なもので終わる」「『下から上へ』の方向」(S.73)⁽¹⁾で構成されており、「精神の哲学」は「主観的な精神(Der subjective Geist)」 「客観的な精神(Der objective Geist)」 「絶対的な精神(Der absolute Geist)」の順になっている。「絶対的な精神」に関しても「芸術」「宗教」「哲学」の順となっている。ちなみに、ヘーゲルの哲学体系の書である『エンチクロペディー(Enzyklopädie)』の構成もまた、第一部「論理学(Die Logik)」第二部「自然哲学(Die Naturphilosophie)」第三部「精神の哲学」となっている。ヘーゲルは哲学を絶対的な精神が自己自身を「概念的に理解する(begreifen)こと」としており、哲学が「精神の自己解明」の最後に来ると考える(S.73)。「精神的な現実の構成において哲学は最後の産出物として現われる。」(S.73)ところが、リットは、論理的な自己解明のため

[※]石巻専修大学人間学部人間文化学科

には「上から下へ」の方向転換が必要であり、「哲学から出発しなければならない」⁽²⁾と考える (S.73)。なぜならば、ヘーゲルにおいては「叙述の最初の一步からして発展の目的への展望によって、ゆえに終結から規定されている」し、「発展のあらゆる段階がこの目的に向かって努力すると解釈される」(S.202) からである。したがって、リットは、ヘーゲルの場合「単に『われわれ (哲学的に知る人々)⁽³⁾』にとって』で、『それ (生成しようとしている主観) にとって』ではなく存在している知として背景にあり続けるその知を前景へもってきて、そうして目標から逆に歩んで、繰り返しより完全なものから不完全なものを前者において『止揚された』ものとして理解し解釈」(S.202) することが必要であると考え。「上から来る運動」は「上昇するものに隠された『即自』を『われわれにとってはっきり分かるもの』へと解明する」(S.75)。

その上さらに、この「逆もどり」は「個々のものがしばしばよどみなく目的へ通じている線の中へ入れられるために甘んじなければならなかった諸々の干渉の作為性」(S.202) をわれわれに明らかにしてくれるというのである。その「干渉の作為性」とは「世界の内実」に対する「並外れて高い程度の概念的な束縛」「ヘーゲルが引き受けた企ての途方もない大胆さ」「世界経験という材料を自由に処理した際の向こう見ず」「全体計画に従順に適応するように個々の構成成分に要求されるのが常であった変形の容赦のなさ」(S.10) といったことである。

以上の理由から、リットは『エンチクロペディー』の構成の順番とは逆に、『ヘーゲル』の構成の順を「精神の哲学」「自然哲学」「論理学」とし、「精神の哲学」の構成の順を「絶対的な精神」「客観的な精神」「主観的な精神」として、「絶対的な精神」の構成の順を「哲学」「宗教」「芸術」としたのである。

II 絶対的な精神の弁証法

リットは「絶対的な精神」の「哲学」の考察をヘーゲルの哲学体系において「絶対的な精神」「客観的な精神」「主観的な精神」の「精神」とは何かということから始めている。ヘーゲルは精神を

「自我 (das Ich) が自らをそれへと高めて形成するところの普遍 (Allgemeine)」である「概念 (Begriff)」を対象とする「論理学から出て、現実の領域の中へ踏み入ることによって、自我が一方ではそれへと自らを高め、他方では高めさせるところのその普遍がそれに帰属する現実化において現われるところ」(S.68) としている。それゆえ、彼にとって精神は自らを普遍へと高め、自ら普遍を高める個別的な存在の活動であると同時に、「個別的な存在の空間的・時間的な諸制限を越えるもの、多数の個別的な主体を包括して越えて広がるもの」でもある (S.69)。けれども、精神は「至高のランクの形而上学的な実体」として個別的な存在者に対して「一方的に作用する力や全権」ではない。それは個別的な主体の「能動的な介入」を必要としている。(S.69)

「精神」がまるで自らにおいて完結して完全な存在者がより余計な仕方で、その上その支配下にある諸個別的な存在者をそれ自体にとって完全にどうでもよい運動の中へ移すことを思い付くかのように理解されてはならない (S.69)。

精神が現実性を獲得するのは、それが包括する諸個別存在者が各々において個性から出て優勢な普遍へと高く突き進むその運動が始まって成功することによってのみである。(S.69)

ちなみに、この個別的な存在を精神性へ高める作用を可能にする普遍が優位か、あるいは普遍はあくまで個別的な存在の精神的な活動の成果であるに過ぎないとする個別的な存在が優位かといった二者択一の克服こそがヘーゲルの「不滅の功績」であると、リットは捉えている (S.71)。

そして、この精神における「普遍的なロゴス (論理的な必然性) と個人的な存在の相互の依存性」⁽³⁾を明らかにしているのが「言語 (Sprache)」という精神的な財産である (S.71)。言語は「それにおいてロゴスが生の中へ入って生に結び付くところのもっとも普遍的でしかも同時にもっとも根源的な形式」である (S.71)。

それ (言語) はその理念性においてもまた、それを話す諸個別存在者より、真にそれが彼らの個別的な存在や作用の範囲をはるかに越

える精神的な内実を彼らに差し出すので、無条件に優越であり続ける。(S.70)⁽³⁾

言語としてロゴスは、一人ひとりすべての個人を早くから差し押さえる。すなわち、その諸形式や諸規定は、生成する人間が従わなければならないところの最初の超個人的な諸指示である。(S.71)

しかし、上述の引用の「無条件に優越」や「超個人的な諸指示」といったことは、言語の個別的存在者に対する一方的な優位を意味している訳ではない。というのは、言語が「『現実』になるのは実際まさにそれが人間的な諸個別的存在者によって話される限りでだけである」(S.71)からである。言語が言語であるためには、人間の話すという現実的な行為が欠かせないのである。

また、個別的存在者が言語を受け入れるのは、その「超個人的な諸指示」といった「外的な強制」(S.71)によってではなく、個別的存在者が言語を「まさに本来的にそれ自体になるために」(S.72)必要としているからである。それゆえ、言語が個人に対して優越的なものであるのは、言語が個人にとって「他者で疎遠なもの」ではなく、「自己自身にとって最善のもの」、「もっとも独自のものとして属しているもの」であるからである (S.71)。

上述の意味での「精神が自分自身を概念的に理解する思惟」として哲学は「絶対的な精神」ということになる。この「絶対的」とは「全く『自分自身のもとにいて』、自らがそれ自体に対して他なるもので外面的なもののあらゆる依存から自由である」という意味で「絶対的」なのである (S.76)。哲学において「思惟するものと思惟されるものの間のあらゆる差異は消え去って」(S.77)「精神は『自分自身に達してしまっ』ている」(S.75)のである。

その解明のために今や再び上位の思惟が活動しなければならないだろういかなる「即自」もない (S.75)。

絶対的な精神の領域は哲学において自らを完成する (S.77)。

けれども、絶対的な精神は哲学に尽きるものではない。それは当然哲学以外のことも含んでいる (S.77)。

この完全に自己自身を理解することの明白さ

は、たとえば自らのうちに、仮に「止揚された」としても、精神がこの高所への上昇において通過してきた諸差異の全体を含む。(S.75)

こうして、次に「単に概念的に理解されえないし、理解されるべきではない」絶対的な精神として「哲学のすぐ前にある精神の段階」である「宗教」(S.78)が取り上げられることになる。ここでは、哲学と宗教を結び付ける「絶対的な精神自体を分節する弁証法」(S.78)が問題になる。哲学は「直観の意識により理解され」「素朴な心情により容易に受け入れられる『表象』の形式」である「宗教の本質と必然性を概念的に理解する」(S.79)。哲学は宗教の「人間と神の関係」(S.79)を「有限と無限の関係」として、「神に対する人間の関係」を「無限に対する有限の関係」(S.80)としてその本質を概念的に理解する。それは「弁証法」として次のように捉えられる。

無限なものがこの名で呼ばれるところのものになるのは、有限なものの「否定」によってであるが、それはそれによって有限なものが抹消されるのではなく、むしろ「止揚される」ところの否定である。(S.81)

ある意味であらゆる精神的な出来事は、それによって有限なものが無限なものへ自らを形成し、無限なものが有限なもので満たされるその越境の事象にほかならない (S.81)。

その際、境界は越えられるが、抹消はされない。境界は越えられても、境界として存続し続ける。

以上のことを宗教に即して言えば、以下のようなになる。人間は信仰において自分自身の境界を踏み越える。その際、神は「信仰において神へ向かって努力する人間を必要とする」(S.85)。神は人間の信仰を通して、自らを世界に現在化させる。人間の信仰が神を顕在化させるのである。それでも、神と人間の間の境界はなくなる。

人間が体験するような信仰による飛躍は、人間への神の行為であると同時に、神への人間の行為である。(S.85)

ちなみに、このような「有限と無限の関係」や「特殊と普遍の関係」といった「純粹に論理学的な思考過程」の、信仰における「人間と神の関係」への移行は、ヘーゲル哲学の独自性であると、リッ

トは指摘している (S.89)。そしてそれどころか、ヘーゲルの思惟の根本形式の起源は、むしろ「キリスト教の歴史的な諸形態の考察」にあり、「体系の、しかも特にその構造にとって決定的な論理学の完成に向けて維持」されたのではないかというのである (S.89)。

思惟する自我が真理と一つになることにおいて遂行する境界克服、他方では信心深い魂に神性への飛躍において生じる内的に心を高めること、これら自己高揚の両形式は義務のある同じ使命の、その受取人として人間があらゆる他の生き物から分けられるところのその使命の証ではないか (S.90)。

このように、一見遠く隔たったことに共通性を見出す思惟がヘーゲルの論理的な思惟の特徴であると、リットは捉えている。

そして、「概念的に理解すること」としての哲学の前に「表象すること」としての宗教があったように、宗教の前に「直観すること」としての「芸術」が絶対的な精神の領域として位置付けられる (S.91)。芸術は「感覚的なものに留まる」が、芸術が芸術であるのは「感覚的仮象からの解放」によってである (S.91)。芸術は感覚的なものを通して超感覚的なものを表現する。それにおいて感覚的なものの表面性や刹那性は止揚されている。この「感覚的仮象からの解放」が絶対的な精神の「絶対性」の意味である。

以上、リットに従って「概念の形式」の哲学から「表象の形式」の宗教へ、そして「直観の形式」の芸術へと「絶対的な精神の弁証法」をヘーゲルの哲学体系の構成とは逆に見てきた。それらは同じ絶対的な精神とはいえ、以下のような関係にある。

哲学は芸術や宗教が何であるか、そしてそれらがそれ自体との関係において何であるかということを知っている。しかし、芸術や宗教は哲学が何であるか、そしてそれがそれらとの関係において何であるかということを知らない。(S.93)

これは、芸術と宗教が最終的に哲学によって止揚される弁証法の一次元的な発展過程を示している。そこで止揚されるものは「無条件に一時的な、しかもその限りで不完全なもの」(S.93)である。

したがって、この弁証法的な過程において宗教や芸術は哲学による概念化を必要とする「一時的で」「不完全なもの」ということになる。このことに関して、リットは哲学による宗教や芸術の「弁証法的な組み入れに対する疑念」(S.94)を示す。

宗教は哲学によって高く捧げられて神々しくされることが必要であるのか？ (S.94)

どうして芸術はそれに「契機」としてより高いものの中へ入るように過度に要求する弁証法の中へ引き入れられる必要があるのか！ (S.94)

ここにリットは、ヘーゲルの「精神のすべての諸外化が一次元的に進む弁証法の糸に綴じられるべきである」(S.94)という強引さを見るのである。そして、彼は、哲学が芸術と宗教を弁証法的な過程で止揚して概念的に理解するとしても、哲学による芸術と宗教の止揚はそれらにとって必ずしも必要ではないとして次のように結論付けている。

芸術と宗教はそれらの側で再びより高い意味を哲学によって分与されることを頼りにしてはいない。それらは自分自身の光のうちで輝いている。(S.94)

Ⅲ 客観的な精神の弁証法

「客観的な精神」に関してヘーゲルの哲学体系の構成は「法律 (Gesetz)」「道徳性 (Moralität)」「人倫性 (Sittlichkeit)」の順であり、「人倫性」を構成するのが順番に「家族」「市民社会」「国家」である。「国家」が「客観的な精神」の最後に来る。それに対して、リットは「国家」「市民社会」「家族」といった順で考察を展開し、それらとの関係において「人倫性」「法律」「道徳性」について言及している。

ところで、「客観的な精神」とは、ヘーゲルの『エーネクロペディー』 (§ 484) の表現を借りれば、「世界の現実態へと形成される」精神である。この世界は「まだ絶対性へ突き抜けてしまっていないが、それでもすでに主観性の狭さを越えている」領域であり、「絶対的な精神」によって止揚されるべき領域である (S.96)。

この客観的な精神はなお世界のうちに閉じ込められた精神でこの世界の諸条件に組み込まれた精神であって、それゆえにまたこの世界

の諸形式において作用を及ぼす精神である (S.98)。

この「客観的な精神」に見られる普遍性は「具体性を自らから締め出すのではなく止揚されたものとして自らのうちに含む『即自的にかつ対自的に (an und für sich) 普遍的なもの』」、つまり「『理性 (Vernunft)』—普遍的なもの」である (S.97)。「『理性』—普遍」は、「全体概念に対立の概念として『部分の』概念が属する」、つまり個人の全体への従属を強いる「『悟性 (Verstand)』—普遍的なもの」(S.97) に対して、「個人 (部分) が自らを共同体 (全体) の中へ形成し入れ、共同体 (全体) が自らを個人 (部分) において具体化する」⁽³⁾ (S.98) 普遍的なものである。

そして、この世界の現実態である国家と市民社会と家族の関係は、市民社会とその前段階にある家族が対立の関係にあり、この対立を国家が止揚するという弁証法的な関係である。家族を結び付けるのは「愛」といった「内的な連帯感」であり、「生ける感情」である (S.112)。それに対して、市民社会の共同性という普遍を可能にするのが「法律」である。そして、この法律が可能にするのが市民社会における「契約」という「悟性的な普遍」である。この法律や契約において、個人は「抽象的な主体」として規定されることになる。

その前であらゆる人間が同等でないだろう法律はいかなる法律でもない (S.111)。

ちなみに、市民社会において「脱人格化」された抽象的な主体が「分業」を可能にする (S.109)。分業は「『市民社会』の領域において支配するその普遍性のもっとも信頼させるに足る現示」(S.109) である。ただし、この普遍性は「『恣意と特殊な意志の共通なこと』以上ではない」(S.111)。

その「家族と市民社会の険しい対立」を国家が止揚するのである。

国家は家族から上位の全体への感情的な献身を、市民社会から個人的な知と意志のはっきりした意識性を諸契機として自らの中へ受け入れる (S.112)。

このように弁証法的に結び付けられる家族と市民社会と国家は「ヘーゲルが『人倫性』と呼ぶ生ける全体」を形成することになる (S.113)。「人倫性」は国家において絶頂に達する。

そして、ヘーゲルはこの国家に「神性 (Göttlichkeit)」を見る (S.113)。彼にとって神は「世界の経過によって自らを仕上げる精神」である (S.114)。

神は全世界の経過を貫いて『自己自身にならなければならぬし、しかもその諸苦難や諸困難や諸分裂を耐え抜くことで『自己自身になる』ことができる (S.114)。

神は国家として自らを顕わすとき、しかもその限りで現実性の中へ入り込む神であり、それとともに、しかし同時に『有限性』を引き受ける神である (S.114)。

ちなみに、この「国家の神格化」(S.113) はヘーゲルの国家が「現世の生の領域において受け取る位置の無比性」(S.116) を表わしている。これをリットはヘーゲルが「ただあまりに簡単に迷い込む極端」であると否定的に捉える (S.114)。

しかも、ヘーゲルは「あらゆる国家に『その概念において理性的なこと』を内容としている『客観的な意志』が属する」(S.119) と考える。この客観的な意志に個人的な意志は一致しなければならず (S.121)、一致しなければ、国家は様々な形で逸脱することになるというのである。

こうして、ヘーゲルはこの「国家」の「客観的な意志」の精神的主体として個別的な諸国家の個性を越えて包括的な広がりをもつ「世界精神 (Weltgeist)」を導入することになる。この導入によって、「主権」を有する諸国家の「世界精神」に対する関係は、諸個人の国家に対する関係と同様に、全体に対する部分の、すなわち「それから独立を奪う」分枝の関係に堕することになる (S.122)。現実的に多様な形態の国家は国家のうちの個人のように「世界精神」によって止揚されなければならないというのである (S.123)。

それでは、どうしてヘーゲルは「世界精神」を導入しなければならなかったのであろうか。彼によると、行為する個人は「個別的な諸目的の狭さ」に囚われていて、「無知の状態」にある (S.126)。それゆえ、個人には「主観の意識的な世界理解や意志傾向のうちにロゴス (論理的な必然性) によって要求される歩みが守られることの保証を見出すことができない」⁽³⁾ (S.127)。そこで、「ある他の審級 (Instanz) が、それも個人よりすぐれた審級

が、諸事態の実際の経過がロゴスの命令に忠実であり続けるということを保証しなければならない」(S.127) というのである。

ちなみに、このヘーゲルの確信の背景には「あらゆる現実的なものは理性的であるという確固とした確信」、つまり「世界理性 (Weltvernunft) に対する確信」があった (S.127) とリットは捉えている。

ところで、諸国家は「共存と継起において空間と時間のうちに広がる統一を成す」(S.123)。この統一の「諸業績や諸運命の全体」が「歴史 (Geschichte)」、つまり「世界史 (Weltgeschichte)」である。したがって、ヘーゲルにおいて世界史は「世界精神」の「自己表明」ということになる。(S.123) それに対して、リットは全体運動を監視する「世界精神」と「世界理性」の導入によって、それらが個人の行為を演出する歴史の「舞台監督」に就任することになり、諸個人は「意識のない道具や分枝」に貶められることになると指摘する (S.129)。

諸個人は歴史的な生を支配する諸力に対して「偶有性」の関係にある。(S.131)

個人は、世界精神が個人に指図する諸行為をそれらの真の意味に関して知らずに行う (S.137)。

リットはこの観念的で形而上学的な「世界精神の導入」と「個人の格下げ」(S.132) がヘーゲル弁証法の大きな間違いであると考えている。国家そのものは本来「個人において、より厳密に言えば個人の『知と意欲』において自己自身に目覚めて、そのようにして生起する単に特殊なもの『止揚』によりその完成へ突き抜けることによってのみ『即自的にかつ対自的に普遍的なもの』になりうる普遍的なもの」であった (S.131)。ところが、諸国家の世界史を支配する知は「世界精神」の知であって、個人の知ではない。この知は「歴史上の行為者には知られていない」(S.135)。

歴史の世界のことについては知と行為が同じ主観において一つにされていない (S.135)。

知と行為は異なった諸個人に割り当てられている。(S.136)

すなわち、歴史を動かすのは「世界精神」であり、その意図を知らずに個人は行為する。そして、そ

の「世界精神」の意図を知として概念的に理解するのは、たとえばヘーゲルという哲学者であるということになる。したがって、この考え方においては、行為する個人に「諸行為の道徳的な価値判断の能力」は必要ないということになる。国家は「人倫性」という発展の段階に位置付けられるが、ここにおいて「知るまなごしの明晰さや洞察力のある意欲の自己責任」「内的な態度」「上から来る示唆に服さない態度」(S.137) といった「道徳性」は必要のないものである。

ただし、リットによれば、ヘーゲルは「道徳性」をキリスト教に由来した「自己の良心の自省に服させる主体の権利」とそれに基づく「義務の要求」として「近代世界に際立った優位」と捉えていた (S.138) というのである。

人間が自らのうちにもっている「即自的に」普遍的なことが「対自的に」普遍的なことになるために人間がしなければならないあらゆることは、この内面性のもっとも深い点を通り抜けて、それにおいて肯定され承認されていなければならない、もしそうでないと、それは外面的に引き受けられて習慣的に実行されるにすぎない。(S.138)

しかも、ヘーゲルの時代のドイツの精神性はカントの「定言的な命令 (kategorischer Imperativ)」に見られるように、道徳性に「人間の領域において至高の場所」を割り当てていた (S.138)。

主観の道徳的な良心を人倫的な世界の最高の裁判官として布告し、矛盾のない仕方でもた国家をその裁判権に服させることにいかなる疑念も抱いてこなかった (S.138)。

したがって、この道徳性に至高の立場を与える人は、最終的な決定を個人的な主観の「良心」に任せる。もちろん、この良心からは善も悪も生じる可能性がある (S.143)。しかし、この「人間は単にまた悪くもありうるので、それゆえにのみ善くもありうる」(S.143) といった「本質の二面性」(S.143)「逸脱の可能性」(S.144) が個人の道徳性にとって不可欠の条件を成しているのである。善くしか行為できない者と悪くしか行為できない者にとって良心や道徳性は意味をもたないのである。

良心が誤りの犠牲になって悪の道に入りうる

ということは、それにおいて自らを見せる「道徳性」の立場にふさわしい意味に反するのではなく、むしろそれを弁護する。(S.143)

それゆえに、善く行為するために、個人には「自己自身の洞察と責任」(S.144)が必要になるのである。

ところが、ヘーゲルは個人の道徳性ではなく、「世界精神」と「世界理性」に「より高い審級の位置」(S.139)を与えた。彼は「道徳性を至高の場所から追い出して超個人的な権力をその地位に就ける」(S.140)。その際、彼はカントの「格律(Maxime)」を「悟性概念の抽象的な普遍性」(S.141)として、「定言的な命令」を「空虚な形式主義」(S.142)として批判的に退けている。「格律」や「定言的な命令」には「内容」が欠けているというのである。そして、この内容を示すことができるのが超個人的な「世界精神」と「世界理性」という訳である。「世界精神」が全体意志として個人にその知と意志の内容を知らせる。「世界理性」が個人の良心を制御する。

それでも、リットは、ヘーゲルが「人間の生の超個人的な諸連関や越えて広がる諸秩序を一面的に個人のうちに由来し、個人から支配される諸作用に……還元しようとするすべての学説と戦う」⁽⁴⁾ということは高く評価している(S.145)。ヘーゲルは「特殊のうちに始まる推進力と普遍から派生する運動との解けない相互混入をはっきりさせ」(S.146)ようとし、「個人の知と意欲を実に当然のこととして超個人的なものの実現に関与させようとする」(S.146)とリットは認めてはいる。

しかし、彼は、ヘーゲルの『『理性的なこと』の実現』に際して「特殊に対しては単に見解や自己決定の仮象だけを残し」、あくまで特殊を越えて広がる普遍的で「理性的なこと」の実現を強調することと「人間を世界精神の手の内にある操り人形の位に落とす」(S.146)ことを強く否定する。そして、リットは「世界精神」の導入は個人にだけではなく、個人の「出来事としての歴史」(S.147)にも重大な損害を生じさせると主張する。

個人の衰弱によって世界史の過程の原動力もまた手痛い弱体化を蒙る。(S.147)

「歴史の英雄的な諸飛躍、栄光に満ちた諸実証、悲しみに満ちた諸運命、悲劇的な諸失墜」も「仮象

性へと色あせて」「個人とともに歴史も心を失う」ことになる(S.150)。

それでは、どうしたら世界史を導く「不可謬の世界理性」の即位とそれに伴う「個人の解任」か、あるいは個人の見解や責任への固執と個人を導く「世界理性」の放棄かといった二者択一(S.146)を克服できるのであろうか。リットは、「認識の歴史」である「学問の歴史」(S.148)に着目する。それは「ある唯一の全体主観によって指揮されるかのような印象」(S.148)をわれわれに与えるというのである。

「世界の精神」が世界史の諸個人に彼らの課題を課すのと似たように、学問の「精神」が諸個人に彼らの部分課題を割り当てるかのように見える(S.148)。

だが、その場合でも学問の精神は世界史における「世界精神」のように「舞台監督」の役割を果たすことはない。

全体の仕事に関与した諸個人の諸部分成果が一つのよく秩序立った全体へとお互いに組み合わせられるには、それらの諸個人一人ひとりすべてが、その設計が事象自体のうちに(「即自的にかつ対自的に」)基礎付けられて個人的な恣意に自由に動けるいかなる余地も残さないその学問の構成に、前任者たちの仕事でもって到達した場所で介入しなければならないというただ一つのことが必要である。(S.148)

学問の歴史において全体の仕事に関わる個人を導くのは「学問の『ロゴス』」、すなわち「この理念的に予め描かれた諸妥当性の構造」(S.148)である。個人はその妥当性の構造であるロゴスを理解して全体の仕事に適切に関与すればよい。そして、学問の発展の途上で生じる間違いもまた、諸個人のロゴスへのまなざしによって訂正されるということになる。そこでは「間違いが後から認識を推し進める回り道であるということが判明する」(S.148)。

それ(ロゴス)がいかなる暴力もなしに、内在的な諸必然性の自動的な作用において個人を「即自的にかつ対自的に普遍的なもの」と一つにならせる(S.148, 149)⁽³⁾。

したがって、この「真理認識の領域」において、

個人とそれの向かう「普遍」との間には個人が普遍かといった二者択一を問題としない関係が存在している。個人と真理のロゴスとの関係は真理の私物化（この表現自体が自己矛盾であるが）でも優勢な権力への服従でもない。個人には「研究するまなごしの自由と独立」(S.155)が確保されている。もちろん、その自由や独立には同時に研究での間違いの可能性も含まれてはいる。しかし、真理は諸個人から独立していて、そのロゴスから基礎付けられなければ、真理ではない。しかも、真理が個人に要求するのは「尊敬」である(S.155)。個人と真理の関係は「相手側の何かあるものを犠牲にせず、自己自身を犠牲にせず、各々が単に自己自身を満たすところの統一」(S.155)である。

そして、これらの関係が「個人と国家の本質的なこと」を示す(S.155)と、リットは考える。国民は国家に対して自らをある関係に置く。その際、国民は「自己決定の自由や独立を守ることができる」(S.155)。また、国家は個人の「生の深みから湧き出て、満たされる」ことによって、「その意向の妥当するところのそのもの」になる(S.155)。

さらに、リットは、ヘーゲルが拒否した「個人的な主観の知と意欲」の源泉である「道徳性」の復権を主張し、そしてそれに絶対的な精神の完成である哲学の認識が遡及的に大きな役割を果たすと考える。というのは、哲学は「他ならぬ哲学的な精神になるために進まなければならなかったであろう道の全体にその内容をもつ」(S.156)からである。すなわち、その「道の全体」には国家に関与する国民の知と意欲が当然含まれているので、その知もまた「絶対的な精神が国家の現実性を照らすその知を含む」(S.157)可能性があるということになる。最終的な哲学の知が国家の現実性を越えて到達する哲学者にのみ取って置かれて、国家の現実性に実際に関わっている人々に拒まれたままであるということは考えられない。国家の現実性に関与する人々の洞察とそれに基づく行為に、最終的に究極の哲学的な諸原理へと至る理解が完全な形ではないにしろ、関与する可能性がある。「下から上へ」であると同時に、「上から下へ」の弁証法的な過程が確保されると、リットは考える。

こうして、彼は、ヘーゲルが過度に控え目な役

割しか割り当てて来なかった「道徳性」に国家の実践的な形成への大きな関与の可能性を認め、さらにその関与への客観的な精神についての絶対的な知の関与の可能性を認めるのである。

それ（道徳性）は、直接国家の現実に向かう意欲と国家の本質を突き止める知の集合点になる。(S.158)⁽³⁾

道徳性の主観は絶対的な知の主観と一つになって、それにもかかわらず客観的な精神の領域のうちでそれに意欲的で行為的に向けられていることを止めない限り、その足場を受け取る。(S.158)

IV 主観的な精神の弁証法

ヘーゲルの体系の構成において「主観的な精神」は「心 (Seele)」についての論である「人間学」、「意識 (Bewußtsein)」についての論である「現象学」、「理性」についての論である「心理学」から成っている。この「心理学」はわれわれが考える現在の心理学とは本質的に異なっていて、「心理学」における「理性」は「人間学」の「心」と「現象学」の「意識」を「止揚する」理性である。リットはこの「心理学」の「理性」の体系全体に対する整合性を最終的に問題にしている。(S.181)

ところで、「主観的な精神」の領域における課題は「特殊な個人」の主観が「まなごしや関心や努力」を向ける世界やその諸対象といった客観的なものに対する「諸関係の生成や構成や意味の解明」(S.162)であり、「それらの一つ一つのうちに、完了した精神の目的（テロス）を考えに入れて、この目的を目指して働くものとしてそれにふさわしい内的な必然性を発見すること」(S.162)である。個別的な自己は「自己自身に囚われている主観性から自ら歩み出て世界へと開かれた主観性へと進む」(S.163)。その際、この世界へと開かれる仕方には「知性 (Intelligenz)」の事柄に関わる「理論的な」形式と「意志 (Wille)」の事柄に関わる「実践的な」形式がある(S.163)。「実践的な」意志は「諸衝動の充足への努力」や「『幸福』への努力」によって「その諸目的を外的なものによって実現する」とき、客観的なものになる(S.163)。それに対して、「理論的な」精神は「認識するものとしての精神」(S.165)であり、「認識されるべきも

のについての真理へ肉薄する能力がある場合にのみ、その限りでのみ認識する精神」(S.166)である。

そして、この精神と心の関係についてのヘーゲルの理解は以下のようなものである。

心は精神になるように決められており、精神は心を完成するように決められている。心は可能態としての精神であり、精神は現実態としての心である。(S.169)

彼は心と精神を疎遠なものとして切り離す考え方を否定している。心と精神は「内的な共属性」(S.169)の関係にある。

しかも、この心と精神の関係について問題にすることができるのもまた「思惟する認識作用として働く精神」(S.169)である。というのも、この精神の主観が心の主観と同一であるがゆえに、心の体験作用を振り返って、心と精神を関係付けることができるからである。

「精神」は心自体から生じてしまっていなければならないのみならず、またその征服する前進のあらゆる歩みにおいてそれとの一体性をきわめて確固として守らなければならない(S.170)。

心の精神化から精神の心化は切り離されえない(S.170)。

そして、ヘーゲルは次に、精神が生み出すあらゆるものが現実性を獲得するために「どうして『主観の直接性に固有の個性性』の中へ入らなければならないのかということを示そうとする」(S.170)。彼は、この「主観の直接性に固有の個性性」である心の「感覚」「感情」「習慣」「直観」「関心」「情熱」といった諸概念に注目する。

それらの諸概念は、精神的な内容が……ある特定の個別的な存在者の実存と一つになることによって受け取る「諸形式」を特徴付ける。(S.170)

リットは「感覚」に関するヘーゲルの考えを以下のようにまとめている。

私が向かう精神のもっとも崇高な諸内容は私を感覚の領域の中へまで貫いて、そうして完全に我が物にされ、いわば有機体的になってしまっている私の個人的な実存の構成要素へ形成されてしまっている場合にはじめて「私

の対自存在の確実性」であり、その場合はじめて「私にもっとも固有のものとして措定されて」(『エンチクロペディー』§ 400) いる。(S.172)

「感覚」の内容が精神の内容になる。「感情」もまた「感覚として個別化されることの全体」(S.172)であり、精神の内容ということになる。そして、「一度精神的に中へ入れられたものを、それが常に新たに説明される完全性において現在化されるには及ばないほど全く自己の存在の中へ受け入れる心の能力」(S.172)が「習慣」である。また、「直観」は「容易にかつ素早くその精神的な所有の全体を自由に使うことを許す」(S.172)。さらに、精神が現実存在の中へ入って現実性を得るには、「情熱」や「関心」が必要である。

そして、これら「心的な存在の諸規定」は「それらが、それによって個人的な主観が決してそれらの事象に即した展開の全広がりにおいてはっきり思い浮かべることができないだろう完全に展開された精神の諸内容をその現存在において同化される所有物としてもっていて、現示する能力を与えられるところのその個人的な主観の状態を特徴付ける」(S.173)。

それでは、どのようにして心から精神は生成するのであろうか。ヘーゲルは世界やその中の他者を経る「回り道」をすることで、精神は自己自身を手に入れることができると考える。

まるで主観はそうように「他者」に没頭することによってそれに固有の中心を失って疎遠なものに自らを失うように見えるが——しかし、真実はそれがまさにそうすることで、しかもそうすることでのみ自己自身を手に入れる。(S.174)

それゆえ、この回り道は「『媒介 (Vermittlung)』の道」である。それは「主観をまず『他者』のところへ連れて行ってその限りで自己自身から連れ去るように見えるが、それでも結局『仲介者』の機能を引き受けるこの他者を通過することではじめてまさに自己自身へ連れて行く」(S.174) 道である。他者が引き受けるこの「媒介」がもっとも印象的に現われるのは、主観が自らを「客観」に対立させられているのを見出す認識作用においてである。

認識することで主観は、それ自体がそうであるものとは「異なっているもの」と関わり合わされているのを知る。(S.175)

そして、この主観と客観が分離することで生じるのが「意識」である。

主観が「意識」であるのは、それがそれ自体から厳しく区別される客観に「他者」として目を向けるとき、その場合はじめてである。(S.176)

ここに、内的な生の全体である「心」から「意識」への移行が生じる。この移行は「まさに主観がこのそれに根源的に同化させられているものを自らから切り離し、ずらして客観の位置へ押し込むということ」(S.176)にその本質がある。したがって、「意識」に目覚めた主観が客観に自らに相対しているものを見るときも、それは主観にとって外的なものではなく、主観のうちに含まれている「心」ということになる。

何が「意識」の目の前に外的で疎遠なもののようにあらうとも、それは実は外から投影された「心」の固有の諸規定である。(S.176)

この意識の生成に「あらゆることが自己の貯えから支払われる『心』として自らのうちに含められた主観と『意識』として自らから現われ出る主観の同一性」(S.177)を見ることができる。

そして、主観と客観の分離がきわめてはっきりした形を取って現われるのが「『法則』の科学」としての自然科学である。自然科学では意識としての主観が「悟性」で、客観が「法則」ということになる。ところが、この「悟性」の思惟は「精神が自己自身へ達するところの内的な発展を思惟的に把握すること」(S.179)ができない。というのは、それは「それ自体が精神の自己自身へ昇ることのある段階——まさにこの精神によってその上昇の欠くべからざる滞在地として認識され承認されるが、しかし同時にまたそれにふさわしい諸機能に限定される段階以上ではない」(S.179)からである。

そこで、次に「精神が自己自身へ達するところの内的な発展を思惟的に把握すること」(S.179)が必要になる。この「自己自身を概念化する思惟」(S.179)が「理性」である。「理性」は「意識」が頂点に達するところの「悟性」をその成果のうち

に含む。

理性が放つ照明は、意識の段階では単に「即自的に」、それゆえに主観の知なしに生じる客観の（つまり、客観の独立性の）「止揚」が今やこの主観「にとって」明らかになるということのうちにその本質がある (S.180)。

こうして、「未発展の統一から分裂を経て発展した統一へ」(S.180)進む「媒介」の道が明らかになる。それは、未発展の統一である「心」の母胎から出て、「意識」において結果として生じる主観と客観の自己分裂を経て、さらに主観—客観—関係における客観の「悟性」による精査に目覚め、最終的に「理性」において「それ自体の完全な知へと突き抜ける」(S.180)発展した統一へ至る道である。

以上、リットに従ってヘーゲルの「主観的な精神」の弁証法的な生成過程を見てきた。彼はこのヘーゲルの理解を高く評価している。しかし、その上で、リットはヘーゲルの哲学体系の全体から見て、この主観的な精神の段階における「理性」の彼による理解は整合性を欠いているのではないかと以下のように指摘する。「心」を論じる「人間学」と「意識」を論じる「現象学」の節で扱われたことが「理性」を論じる「心理学」の節でもう一度新たな視点で考察される。その際、「人間学」と「現象学」の節での視点は「それにとって」(主観にとって)であったのに対して、「心理学」の節での視点は「われわれにとって」である。それゆえ、「われわれにとって」存在する知は「哲学の知」ということになるのではないかというのである。(S.183)

主観が客観に外化された精神としての「意識」から自己自身へ帰る精神としての「理性」へ引き続き発展するなら、その場合、それは事實上哲学の次元の中へ越えて踏み込んでいる (S.183)。

ヘーゲルの哲学体系の全構想において、哲学は体系全体の最後に「絶対的な精神」の完成として登場することになっていた。けれども、その哲学が「絶対的な精神」の領域から「客観的な精神」の領域を挟んでそれよりさらに遠い「主観的な精神」の領域にすでに見られるというのである。客観的に普遍的なものを得るために世界に没頭する

「客観的な精神」の領域においては、『それにとって』（主観にとって）存在するものと『われわれにとって』（哲学的に知る人々にとって）存在するものとの区別」（S.183）は厳しく守られていた。ところが、「絶対的な精神」の領域から「客観的な精神」の領域よりもさらに遠い「主観的な精神」の領域においてその「心理学」における「理性」が「哲学する理性」であるというのである。

それでは、このことをどのように考えたらよいのか。まず、リットは、ヘーゲルには「絶対的な精神と客観的な精神のように主観的な精神もまた自己自身において弁証法的に構成され、それゆえに三項的に組み立てられるべきである」（S.183）といった構成原理への「建設的な情熱」があったのではないかと考える。そして、ヘーゲルはその「心」と「意識」を「理性」が反省し「止揚する」という構成上の原理を守りつつ、主観的な精神が「心理学」の段階ではあくまで「有限な」精神であって、絶対的な精神である哲学のレベルには達していないということを強調し、「心理学」における哲学的な性格を極力隠そうとしてきたのではないかとリットは理解する。けれども、やはりこのヘーゲルのやり方には無理がある。そこで、彼はヘーゲルの「構成上の思惟の大命」に従うのではなく、「事象に即した必然性」に従うべきであると考え（S.184）、以下のことを確認する。

主観が「理性」の立場を獲得してしまうや否や、またすでにたとえその内容的に満たすことにまだ本質的なことが欠けていようと、その場合でさえすでに哲学的な知である自己自身についてのその知へ突き抜けてしまっている（S.184）。

したがって、われわれは絶対的な精神を待つまでもなく、主観的な精神のうちにそれが哲学的な理性へ生成する「本質的な転換点」（S.184）を見ることができるといことになる。この転換点は「意味と方向に従って三重の点で」（S.184）特徴付けられる。一つは「主観の自らのうちに含められた特殊性と個性からその超個人的な普遍性への道」であり、二つ目は「主観の受動的な態度からその至高の能動性への道」であり、三つ目は「主観の自然な従属性からその精神的な自由への道」である（S.184）。

そして、「心」から「意識」へ、さらに「心」と「意識」を止揚する「理性」へと至る精神の生成において決定的に大事なことは「精神が『自己自身』へ至る、すなわちそれ自身を完全に知る、自己自身を根底に至るまで見抜く、自己自身を完全に占有するということ」（S.202）である。しかも、この生成の道は、直線的な道ではなく、「回り道」である。

それ（精神）は認識するにしても行為するにしても自己自身の方へ向けられているのではなく、むしろ「他者」の方へ向けられている。（S.202）⁽³⁾

精神はこの世界の中の「他者」を経る「回り道」によってはじめて自己自身を見出すことができるのである。

精神は他者において「その他者」を、すなわちそれに措定された、それどころかやっとなによって産み出された他者を認識するとき、はじめて自己自身を覆いのない明白さではっきり思い浮かべる。（S.202）

こうして、精神は世界の中の他者に自らを外化することによってその内面性から歩み出て、自らを世界の中へ作り入れるのである。けれども、この現象は内部の「本質」が外部に現象するというのではない。というのは、この「内部」と「外部」の表象は、「本質」がもし「外部」に現象しなくても、「本質」は「内部」にあり続けるといった誤ったイメージを作り出すからである。そうではなく、「本質」は「現象」から切り離すことはできないというのがヘーゲルの「精神の哲学」における考え方である。リットは、この「精神は『現象する』ことによってのみ精神である」（S.204）という「『内的なもの』からの『外的なもの』のあらゆる切り離し」を否定する（S.205）ヘーゲルの「精神の哲学」を高く評価している。

精神は単に自らを外化することによってのみ自己自身になる。（S.204）

本質は現象の本質でないとしたら本質ではないだろう。現象は本質の現象でないとしたら現象ではないだろう。あらゆる機械的な切り離しは一方も他方も破壊する。（S.204）

V 精神の哲学の弁証法

主観的な精神のうちにそれが哲学的な理性へ生成する「本質的な転換点」を見ることができた。その転換点の一つは「特殊性から普遍性へ」であり、二つ目は「受動性から能動性へ」であり、三つ目は「束縛から自由へ」であった。

「特殊性から普遍性へ」では、主観的な精神の「心」の「最初でもっとも始原的な諸々の動き」である「感覚」にすでにその最初の移行を確認できるとリットは考える (S.186)。すなわち、感覚の内容は「制限されていて一時的で」多様であるが、それを感じる主観（自我）は「制限されずに一時的でないもの」であり、「同一性」を保っている (S.186)。それゆえ、感覚は「特殊なもの」であるが、感覚する主観は「普遍的なもの」ということになり、ここに最初の「普遍性へ」の移行を見ることができるといのである (S.186)。

また、「習慣」も「第二の本性」として「当該の行為に関与した諸感覚、諸衝動、諸意欲に個々に応じる必要性から免除され」、「『普遍的な』態度として機能する」(S.187)。

さらに、「心」から「意識」へ生成するとき、「普遍化」はよりはっきりしてくる。「心は『意識』に目覚めることによって自我になる」(S.188)。自我は自らを「私」という代名詞で自覚することになる。この「私」の有する普遍性が「主観の本質のうちにある普遍性」(S.188)であり、「主観において発展する普遍性の拡大」(S.189)を意味する。すなわち、「自我への覚醒」つまり「私になること」は自らの生や体験の内容を自らから区別し、自らに相対する「他者」の位置に動かして、「『他者』として自らに相対してもっているその知の地平の中へ」(S.189)動かすことを意味するのである。この知もまた普遍性を有する。

そして、「感覚的な意識」において客観は個別的で特殊な「他者」として主観に相対するが、この「客観の個別性を一步一步克服する諸段階」が「直観」「表象」「想像力」「記憶」である (S.190)。「想像力」は「意味」を表出する「記号」を産み出す。この「記号の体系」が普遍性の形式を確保する「言語」である (S.191)。「記憶」は「象徴と意味の結合」の継続を可能にし、普遍的な「『思惟』の可能性を創造する」(『エンチクロペディー』§ 461,462)

(S.191)。しかも、「言語は思惟されたことの普遍性と一緒に、思惟者の普遍性もまた助けてはっきりした自己確証を得させる」(S.191)。

さらに、「主観—客観—分離」において意識は自然科学の認識を可能にする「悟性的な意識」へと高まる。この段階において、主観と客観は「同一の事象の二側面」としてともに「抽象的な普遍性へ」と発展することになる (S.193)。この主観の「普遍性」は「諸類、諸種、諸法則、諸力等々」といった「包括するあらゆるものが外から来るもの、所与のもの」という点で制限されている (S.193)。それゆえ、この段階における普遍性は「形式的—抽象的な普遍性」である (S.193) ということになる。

それに対して、この「抽象の—普遍性」の限界を超えるのが「理性において獲得される『自己意識』」、つまり「われわれ」の普遍性である (S.194)。「われわれにとって」の知は「それに外面的でかつ疎遠な対象によって制限されて」おらず、「自己自身以外のいかなる内容ももっていない」(『エンチクロペディー』§ 467) (S.199) という点で、「自己自身について知っていてそれでもって究極の制限から解放された普遍性」(S.194) ということになる。これが「即自的—かつ対自的な普遍性」である。

そして、以上のこととともに「束縛から自由へ」の三つ目の「転換点」を見ることができ。この転換は「感覚的な意識」のその諸内容からの解放である「自由」に始まり、「悟性的な意識」に見られる「抽象的な自我」のその内容性からの解放である「抽象的な」自由を経て、「理性」の一見疎遠に見える「他者」からその「疎遠性と外面性」を排除して、その他者が実は同じ精神から生じたものであることを知ることで生じる「自由」へ至る (S.200)。

また、「転換点」の二つ目の「受動性から能動性へ」は「身体性に対しての心の支配」である「熟練性」や「習慣」(S.197)に見られる「能動性」に始まり、「身体性に対しての主観の『勝利』」である「言語」の能動的な性格を経て、「思惟が言語の助けでそれ自身を支配するようになって自らを『理性』へ発展させる」(S.198)という「能動性」へ至る。言語は精神が理性に生成するように能動

的に働く。

以上のように、リットはヘーゲルの「心理学」の再吟味を通して、すでに「主観的な精神」の領域の中に「絶対的な精神」の領域ではじめて登場することになっていた「哲学的な理性」への転換点があることを明らかにした。

精神は人間に「外から」、あるいは「上から」付け加わるものではなく、すでに「主観的な精神」の心と身体としての実存的な存在のうちに含まれているものであり、「私」の弁証法的な自己生成過程において現象として顕在化する。この弁証法的な自己生成過程は、言語という「他者」の使用に始まり、家族や市民社会や国家といった世界の中の「他者」への献身と自然科学や学問、そして芸術や宗教や哲学といった「他者」への没頭という「回り道」を経て、「即自」から自らを「対自」である他者の中に一度失い、「即自」と「対自」を「止揚する」「即自かつ対自」という自らに至る、自らを獲得する、自らを知る「媒介の道」である。

そして、その道程は個人的な内部の生成過程であるだけでなく、言語や学問で確認されるよう

な超個人的な「ロゴス（論理的な必然性）」の個人的な生成を導いて顕在化する過程でもあるということのリットは明らかにした。ただし、その際彼は、ヘーゲルの「世界精神」や「世界理性」といった観念的で形而上学的なものが個人の行為や生成を導くといった考え方を強く否定し、間違える可能性もある「個人の知や意欲」と善悪二面性を有する「個人の道徳性」に重きを置いた。

以上がヘーゲル弁証法の「批判的な革新の試み」としてのリットの「精神の哲学」の弁証法である。

註

- (1) 『ヘーゲル』(Hegel, Heidelberg 1953)からの引用、および参考箇所は、すべて「S.」と頁数を括弧に入れて示すことにする。
- (2) 引用文中の傍点は、原文中の斜字体の箇所である(以下同じ)。
- (3) 引用文中の括弧内は、引用者による補足の箇所である。
- (4) 引用文中の「……」は、引用者による省略の箇所である(以下同じ)。