

テオドール・リットの弁証法 — 『ヘーゲル』 を中心にして — 3

西方 守^{**}

Die Dialektik Theodor Litts — Auf Grund von „Hegel“ — 3

Mamoru NISHIKATA^{**}

^{**}*Department of Human Culture, Faculty of Human Studies,
Ishinomaki Senshu University, Miyagi 986-8580, Japan*

- I はじめに
- II 自然と精神の弁証法
- III 理念の弁証法
- IV 身体と心の弁証法
- V 自然哲学の弁証法

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（Theodor 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。

また、「テオドール・リットの弁証法 — 『ヘーゲル』 を中心にして — 2」（「石巻専修大学 研究紀要」第31号、2020年）において、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の解明を試みた。リットは「主観的な精神」から「客観的な精神」を経て「絶対的な精神」へ至る「下から上へ」と進むヘーゲル哲学体系の考察方法を逆転させて「上から下へ」と考察を進めた。その結果、彼はヘーゲルの「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。すなわち、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

^{**}石巻専修大学人間学部人間文化学科

る、自らを知る「媒介の道」であった。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を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「超越的な主観」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、間違い可能性もある「個人の知や意欲」と善悪二面性を有する「個人の道德性」に重きを置いた。

以上を踏まえて、小論では、『ヘーゲル』の第三部「自然哲学 (Die Naturphilosophie)」を中心に、リットの「自然哲学」の弁証法をヘーゲル弁証法の「批判的な革新の試み」として解明することを目的とする。ちなみに、『ヘーゲル』第三部「自然哲学」は、第一章「自然と精神の弁証法」、第二章「有機体 (Organik)」、第三章「物理学 (Physik) と機械工学 (Mechanik)」で構成されている。この構成の「有機体」「物理学と機械工学」は「上から下へ」の方向に従って、ヘーゲルの『エンチクロペディー』(Enzyklopädie)における「自然哲学」の構成、「力学」「物理学」「有機体学」の順の逆になっている。

II 自然と精神の弁証法

リットは、「論理学」から「自然哲学」を経て「精神の哲学」へと至るヘーゲルの体系構成を方向転換し、逆に「精神の哲学」から「自然哲学」を経て「論理学」へと至る考察を選択した。このように、ヘーゲルの体系構成に従うのではなく、「上から下へ」と逆の道を採用した理由は、体系の「思惟を動かす諸動機」や「構造上の諸原理の起源」をまず明らかにすることが重要であり、さらにそれによって思惟の「不測の不当な諸干渉や諸邪道を批判的に明らかにすることができる」と、彼は考えたからであった。(S.206)⁽¹⁾

「精神の哲学」は、精神自身の自己完成へと向かう「歴史的な世界」⁽²⁾ (S.207) の自己解明の哲学、つまり「精神の自省」の哲学であった。リットは、ヘーゲルの「自然哲学」においてまず、その「精神の哲学」によって解明された「否定、止揚、媒介、即自と対自、顕現」といった諸概念 (S.207)

が「自然哲学」の対象である「自然の領域」の中へも移されうののかと問題にする。というのは、彼によれば、ヘーゲルは「自然と精神の区別」の特徴として自然の「自己内省の無能力」を挙げているからである。(S.208) ヘーゲルは「『自然』が精神をそれがそうであるものにする自己自身へ向かうことができないということのうちにまさに自然をもっとも深く精神から区別するものを見出す」(S.208)。

「人間がはじめて感覚の個別性を越えて思考の普遍性へ、自己自身の知へ、その主観性の、その自我の把握へ自らを高める」(『エンチクロペディー』 § 381 補遺)。(S.208)

「人間がはじめて思惟する精神であり、しかもそのことによって、より厳密に言えば、ただそのことによってのみ本質的に自然から区別されている。」(『エンチクロペディー』 § 381 補遺) (S.208)

ところが、この「自然と精神の区別」にもかかわらず、ヘーゲルは「区別されることを自らのうちに含む統一」を考えたとき、リットは指摘する。(S.209) ヘーゲルは「きわめて厳しい諸対立においてすら根本となる同一性を見出す」(S.209)。その連関は、精神が自己自身の発展の途上で生じた諸区別(たとえば「即自」と「対自」のような区別)を次々と止揚したように、自然が精神において(「即自存在から対自存在への発展」(S.209)として)止揚されるという自然と精神の弁証法的な関係である。しかし、「精神の哲学」において区別と統一の弁証法的な関係を可能にしたのは、「主観の同一性」であった。(S.210)

主観の同一性のうちにあらゆる区別において存続している統一に対する保証がある (S.210)。

この同一性は、たとえば単に外から監督する観察者によって確認されるのではなく、むしろ最終的な自己熟慮においてそれ自体を確かめる (S.210)。

この「主観の同一性」は、自然から精神への移行においても保たれるのであろうか。これは、言い換えると、自然の「即自存在」から自らを「対自存在」、つまり精神へと高める主観を想定することができるのであろうかということである。

「精神になった主観の統一性」は、「自省の行為」によって保証されているので、この自省ということに固執する限りでは、当然否定されることになる。(S.210) というのは、われわれは「精神的な存在の最初の投入」、すなわち「それでもって主観が自己自身の精神以前か、あるいは非精神的な自然の懐から現われ出てくる」瞬間については知らないからである。(S.210) 自然は主観の「自省の可能性」の外にある。したがって、自然と精神を一つにする「主観の同一性」は否定されることになる。

ところが、ヘーゲルは「自然と精神の関係を自然の「即自」が精神の「対自」において止揚に至るまで規定したい」という、彼の「体系への意志」に従って「[超人間的]性質の主観」を導入することになったと、リットは言うのである。(S.211) そして、その主観が「理念 (Idee)」である。どうして、「理念」が「人間的な主観」の「拡大された類似物」なのか。リットによれば、「人間的な主観」の発展過程における必然的な通過段階としての「[他者]への外化」を思い起こせば、「理念」が人間的な主観を越えて広がる「超主観」の位置を占めることを理解できるということである。(S.211)

精神が人間において「意識」の段階に達して「他者」に没頭し、それ自体を忘れて「自己自身を手に入れる」ことができるように、「理念」は自己自身への途上においてそれが自らを「他在」へ、それ自体に相対的なものへ、外面性へ捨てるどころの段階を通過しなければならない (S.211)。

自然と精神を統一する「理念」は、自然という「他在」の止揚によってのみ「自己自身を知っている現実的な理念」になりうるというのである。(S.211) こうして、自然は「他在の姿における理念」(『エンチクロペディー』§ 247) と定義されることになる。(S.211) つまり、ヘーゲルの「自然哲学」において自然と精神は「理念」という「超主観」によって統一されていると考えられる。

したがって、「理念」の弁証法において「自然は自らから疎外される精神である」(『エンチクロペディー』§ 247 補遺)。そして、精神は自然という対立物を自らにおいて止揚することによって真の

精神になることができるので、その疎外を引き受けることになる。(S.212)

精神はそれに外面的なものの他者性に自らを捨てた後で、この「その」他者の止揚によってそれ自体になりうるために、「自然」としてのそれ自体を断念しなければならなかったということを知る (S.212)。

ところで、人間的な主観が「意識」の段階から「理性」の段階へさらに進むことによって遂行する移行において、「意識」として外から歩み寄るものは、実は「理性」としてそれ自体に属するものであった。この一見外面的に見えるものが「理性」によって生み出されたものであった。この関係は、「理念」による「自然と精神の統一」の過程にも当て嵌まることになる。(S.212)

「他者」を通過することは、精神が「自己自身になる」ということのために不可欠な条件である。(S.212)

精神は、外的で疎遠なものである「他者」に引き渡されるが、その「[他者]は外から来るものではなく、むしろそれ自体によって生み出されるものであるという認識」によって、外的で疎遠なものとしての「他者」という確信の「間違い」を訂正(止揚)して、自己自身へ至る。(S.212) この「訂正の必要な、しかもそれにもかかわらず欠くべからざる知は、まさに「間違った」知である」(S.213)。

「ひとはたぶん間違っていることができるだろう」(『精神の現象学』(Phänomenologie des Geistes) 34 頁)。(S.213)

リットによれば、この展開のうちには「内的な合目的性 (Zweckmäßigkeit)」(S.213) が存在しているということである。それは、精神が「自分自身になる」という目的、精神が「自由になる」という目的である。この場合の「自由」は、精神が「その他者のうちで自己自身の下にあるということ」(『エンチクロペディー』§ 24 補遺) である。この「合目的なもの」は「目的に疎遠なもの」から生じるのであろうか。ヘーゲルはそのようには考えていない。彼は「自己自身になる」主観が「自己自身になる」過程の反省において「自己自身になる」という目的を認識していると考ええる。この関係が、ヘーゲルによれば、「前提 (Voraussetzen)」と「措定 (Setzen)」の連関であ

る。

精神は「前もって一措定されたもの」がすでにそこにあることを分かっているからではない。……それは、第一にあたかもそれがそれから独立で、しかもその限りでその「前に」そこにあったかのように、あたかもそれがそれを頼りにしていなかったかのように、あたかもそれがそれをそれがそうであるように受け取らなければならなかったかのように見える何かあるものを自らに対してもたなければならぬ (S.213)。(3)

日常的な意味での「前提」は、自明なものとしてその由来や妥当性が吟味されることはない。その自明性が失われたときはじめて、「前提」の由来や意味が問題となる。その際、「前提されたもの」から「措定されたもの」が前提の自明性を問題にする同じ精神によって承認され認定されることになると、ヘーゲルは考えている。(S.214) こうして、「前提」は新たな、かつ深い意味を獲得する (S.214) ことになる。その意味は、「前提されたもの」が「精神に前提されたもの」ではなく、むしろ「措定者が自らに前もって一措定したもの」であり、その先在性は「前提されたもの」ではなく、むしろ「前提すること」の主観に、つまり精神にあるということである。(S.214)

一見後から来るように思われるものが本当は最初のものである。それから全体の運動が由来する。(S.214)

自然がまずあって、後から精神が来るのではなく、精神がまずあって、それによって「措定された」自然が後から来るということである。そして、この「措定する」行為の主体は、当然「人間的な主観」ではなく、「超人間的な」精神、つまり「理念」という「無限な精神」ということになる。(S.215)

「自分自身を心としておよび意識として自らに前提して、それゆえに自分自身を有限化し、しかも同じくこの自分で作った前提を——この有限性を——止揚されるとして措定するのは、無限な精神自身である。」(『エンチクロペディー』 § 441 補遺) (S.214)

こうして、ヘーゲルの「すべてを創造する精神の形而上学」(S.214) が明らかになる。

ちなみに、その「措定」の行為は、人間的な自省によっては捉えることができないということになる。しかし、それでも「人間が「無限な精神」によって「前もって一措定されたこと」を「心」や「意識」といった「有限な」形態においてだけ把握できる」のは、超主観的な「世界精神」の「理性の狡知」と同様のことが生起しているからであるということになる。(S.215)

以上のように、ヘーゲルの「自然と精神の弁証法」において「自然」は、精神がその他者の止揚によってそれ自身になりうるために、「理念」という「無限な精神」の創造によって生み出された「前提」ということである。(S.215)

「精神が自然の中から出て来るということは、あたかも自然が絶対的に直接的なもの、最初のもの、根源的に措定されたものであり、それに反して、精神は単に自然によって措定されたものであるかのように理解されてはならない。むしろ、自然が精神によって措定されていて、精神が絶対的に最初のものである。即—かつ—対—自—的—である精神は自然の単なる成果ではなくて、むしろ真実には、精神自身の成果である。」(『エンチクロペディー』 § 381 補遺) (S.215)

Ⅲ 理念の弁証法

自然は、「理念」という「無限な精神」の「前提する」行為によって創造されたものということであった。このヘーゲルの理解は自然の領域を侵害してはいないのかという「重大な疑念」が生じると、リットは指摘する。(S.216) この「精神の創造者性」は「心」や「意識」といった人間的な精神性を越えている。これを把握できるのは、ヘーゲルのような「無限な精神の特権を与えられた」哲学者だけということになる (S.216)。彼の「自然哲学」の「自然」は「超主観が自らにその他者を「前もって一措定する」創造者の行為の所産」であり、「自然哲学」はその「超主観」の「隠された支配」の記録であるということになる。(S.216) 自然は「その誕生に際してそれがまず「表出して」しまっている外面性から「内」への方向において、すなわちまさにそれを自らから外へ出してしまっている精神の方向において自らを引き続き形成す

るという任務をもらう」(S.217)。「自然が自らを外から内へ築く諸段階」は、精神の自己自身へ至る諸段階を結び付けるような「内的に基礎付けられた必然性」なしに、諸領域や諸秩序や諸形態として存在する (S.217)。そして、それらを接続するのが「概念 (Begriff)」であると、ヘーゲルは考える。それゆえ、それらの間の接続が「概念」のうちにあるということを示すのが「自然哲学の責務」ということになる。(S.217) すなわち、「自然哲学」は、「悟性」の自然科学が経験的な所与の事実を抽象化し「形式的に」まとめて記録するのに対して、自然の諸領域や諸秩序や諸形態の「概念的必然性」を明らかにすることになる。(S.217) ヘーゲルは、自然科学である物理学と自然哲学の関係について次のように記している。

「自然哲学は、物理学がそれに経験から用意する材料を、それを物理学がもたらしてしまっている地点で受け入れて、それを再び、経験を究極の実証として根底にすることなしに改造する。物理学はそうして、哲学がそれに引き渡された悟性的な普遍を、いかにしてそれが自分自身において不可欠な全体として概念から生じるのかということを示すことによって概念に移すために、知らず識らずに哲学の都合のいいように行動することになる。」(『エンチクロペディー』 § 246 補遺) (S.218)

このように、自然哲学は、「精神の哲学」が「悟性的な」精神科学の成果に依拠せずに「「概念」の運動である自己省察」を遂行しているのに対して、「悟性的な」自然科学の成果に依拠しつつ、その自然の諸領域を「「概念」の指示に従う等級へ」整理する。(S.218) この「概念」は「純粋に論理的な形成物」である (S.218)。しかし、言うまでもなく、自然は「単なる概念」ではなく、「現実性 (Wirklichkeit)」である。その「現実性」を生み出すのが、自然と精神の両領域を越えて広がり、それらを統一する「「超人間的な」主観」、つまり「理念」である。このように、自然は、理念の「概念と実在性 (Realität) の統一」と考えられる。(S.218) これが、ヘーゲルの「自然と精神の弁証法」の理解であった。

このヘーゲルの「「自然」の形態でその他者をその止揚によって自己自身になるために、自らに

前もって一措定する「精神」という超主観についての理論」に対して、リットは、「大胆以上の思弁」であり、さらにその理論は「神的な論理学」に従って「世界を創造するロゴス(論理的な必然性)の形而上学」という「公理」へと進んでいくと、批判的に捉える。(S.219) この「公理」は、「神的な論理学の避けられない指図に従って自己完成へ進む世界過程に対する確信」である (S.219)。一方で、世界を創造する「精神」の世界過程は、論理的な知の成果としてのみ理解される。その「精神」の「前もって一措定すること」のすべては、その論理的な知に基づいて、それに従って生起する。他方で、その世界過程の構図は、「知の取得にこそその本質の存する目標から規定されている」(S.219)。

それは、まるで世界を創造する精神がその指令に従って、それ自体がその仕事を遂行するところの知をそれによって着手された過程の担い手たちに、彼らがそれ自体をはじめて取得するように強いられているために、隠されていたかのようなのである。(S.219)

それに対してリットは、その過程の構図の前提が「精神のそれ自体から分かれた、しかもそれと異なっている世界を存在させるのではなく、むしろこの世界において自己自身を顕示して完成するという命題と調和しない、世界を創造する精神と世界の現実性との分離」にある、と指摘している。(S.219) それゆえに、精神の「前もって一措定すること」のすべてを最終的に意識するようになるために、一旦忘れてしまっているという「想定」に行き当たることになるというのである。以下は、この「想定」に関するヘーゲルの考えである。

「理念はその過程において自己自身にそのような錯覚を引き起こし、ある他者を自らに対して措定するが、その行為の本質はこの錯覚を止揚することにある。この誤謬からのみ真理は生じ、そしてこのことのうちに誤謬と有限性との和解はある。他在、あるいは誤謬は止揚されるものとしてそれ自体真理の不可欠な契機であり、それは自らをそれ自身の結果にすることによってのみ存在する。」(『エンチクロペディー』 § 212 補遺) (S.219)

こうして精神の世界過程は「理念の比類なきほど法外な自己神秘化」になると、リットは捉える。

(S.220) このヘーゲルの「神話的な思弁」において、人間は「世界の分枝として」「人間が創造しなかったし、しかも支配することもできず、むしろ人間を諸要求や諸強制で差し押さえる世界とうまくやっていくように強いられている」(S.220)。そこでは、理念の「所与のもの」「見出されたもの」「前提されたもの」といった概念との人間の根本的な関係が問題である。人間のこの関係の承認は、人間の「自由」の放棄を意味する。人間は「まさに精神的な主観として人間を越えて広がる諸秩序のロゴスに関与させられて、そうして超人間的な支配を示唆するように思われる諸連関に参入される」(S.220)。「所与のもの」は「仮象」であり、その仮面がはがされると、「所与のもの創造者」として「超人間的な主観」の導入が明白になる。人間にはその「超主観」と一つになるということが単に課せられている。(S.220)そして、ヘーゲルによれば、「超主観」と人間の精神的な主観の差異が止揚されることになるのが「哲学」ということである。以上のヘーゲルの思弁を、リットは「理念の自己欺瞞」であると批判的に斥けている。

とはいえ、彼は痛烈に批判するヘーゲルの思想を全面的に否定している訳ではない。精神の自省の途上で明らかになった「媒介」「顕示」「自己自身に達すること」「自己自身の傍にること」といった「包括的な諸概念」や、「思惟」と「存在」の区別、「即自存在」と「対自存在」の区別、「前提とされること」と「措定されること」の区別といった「精神的な現実性の眺望」が「自然」の領域においてもまた「攻撃できない妥当性」を有していると、リットは考えている。(S.221) 経験的な自然科学の明らかにする自然現象は、自然の全体から精神へと進むヘーゲル弁証法によって新たな「現実性の諸局面」を「外延的な外面性から内包的な内面性の中へ進む運動として」明らかにされるというのである。(S.221)

「自然はそれらの一つの段階が他の段階から必然的に生じる諸段階の体系と見做されるべきである。」(『エンチクロペディー』 § 249) (S.221)

その場合、リットは、ヘーゲルの「由来」や「必然性」といった諸概念に関して、「自然な」由来や「自然な」必然性が問題となる際に生じがちな誤

解に言及している。すなわち、ヘーゲルは自然の「由来」や「必然性」に関して「発生的な」理論をきっぱりと否定しているというのである。彼にとって「発生的な」理論は「精神」(狭い意味での)が自己自身へ昇る発展を概念的に理解することのみを意味しており、その発展の連続性の前提は発展の諸段階を貫く「主観の同一性」にあった。その連続性の保証は自然の領域ではなくなると考えられている。したがって、自然の領域の諸段階は「相互にはっきりと分離されて完全な無関心さで並列している諸特殊現存へ硬化する」(S.222)のである。

ところが、自然科学は自然の特殊現存へ硬化され分離された諸段階を「自然的—因果的な「必然性」」で理解し、「進化 (Evolution)」論を提起した。リットは、ヘーゲルが進化論のまだ予見さえされていなかった時代に進化論にすでに立ち向かっていたと、その先見性を評価している。(S.222)

「人間は自らを動物から造り出したのではないし、さらに動物は自らを植物から造り出したのでもない。各々のものは同時にまったくそれがそうであるところのものである。」(『エンチクロペディー』 § 339 補遺) (S.222)

ヘーゲルは、「進化」をその発展の諸段階における「自然界の個体の生成としてのみ」理解していた。また、個体発生は「すでに始原的なもののうちにそれから完成した形態が出て来ることがするために含まれていなければならなかった諸可能性」の展開として理解されるとした。その上で、彼は「一方のものを他方のものに「由来さ」せる「必然性」はいかなる自然的な—因果的な必然性でもなく、むしろそれでもって概念が自らをその諸契機へと開く論理的な必然性である」(S.223)とした。リットは、「進化論的な」理論に対するこのヘーゲルの論駁を評価している。論駁は「より高いものをより低いものから導出する」考察方法に対してなされた。(S.223) それに関してリットは、ヘーゲルの「逆のまなざしの方向、つまり終わりから後ろを振り返って見ることでのみ獲得されうる知」によって可能になるとしている。「弁証法概念」においては、「目的から発展の経過と分節が規定される」(S.223)。発展の全体の理解

は「遅くはじめて浮上するものが本当はすでにはじめからその場にあった」ということである (S.223)。それを根拠としてリットは、ヘーゲルが「精神もまた発展の成果、より厳密に言えば、自然の諸根本原因から起ってくる運動の最後の最高の発展の成果」であるといった「進化論的な」理論を批判したと言うのである。(S.224) このように彼は、ヘーゲル弁証法が「進化論的な諸々の誤った考えの防止に役立つ」だけではなく、自然的な諸創造の全体を「論理弁証法的な必然性」で説明することはできないが、それでも注目すべき諸連関への展望を開くその「自然哲学」の考察方法の独自性を高く評価している。(S.224)

IV 身体と心の弁証法

『ヘーゲル』の第三部「自然哲学」の第二章「有機体」は、「人間の身体 (Leip)」と「動物 (Tier)」と「植物 (Pflanze)」から成っている。リットは、この「人間の身体」の本質的な考察において「精神の哲学」がよい指針を与えていると考える。すなわち、「ヘーゲルによると、自然を自らにおいて「止揚すること」が精神の本分」であり、「精神は人間において自らを現実化する」が、「人間はその存在者の側面で、つまりその身体で自然に属している」ということである (S.224)。リットは、人間の精神的な諸機能の行使における「人間の身体」という自然の側面を次のように記している。

精神の諸活動の中で、それもきわめて崇高できわめて精選された諸活動の上まで昇って、身体を自らのうちに含まないだろう、それどころか全くその寄与を頼りにしていないだろうただ一つの活動もない (S.225)。

それゆえ、「人間の身体は、それからわれわれが精神と自然の関係をきわめて確実に読み取ることのできる自然の一部である」ということになる (S.225)。その精神と自然の弁証法的な関係は、人間の身体という自然が直接的に精神への貢献を果たすということではなく、身体が精神においてその「内実の象徴へ」と「止揚」されなければならないということである。たとえば、身体の「感覚的—自然的なもの」として「聞こえ見えるもの」の「止揚」の典型を「言葉において生じる変容」に見ることができると、リットは考えている。

(S.225)

ところで、自然的な現実の全体の中で「人間の身体」が「すべての自然の諸物と共有している根本的な性質」は、「空間的 (räumlich)」ということである (S.225)。ヘーゲルにとって「空間 (Raum)」は「相互にとって外部」の領域であり、自然の諸物や諸運動は「外延的な外面性」によって考察され、「外延的な数量的側面」に従って外的に規定される。しかし、人間の身体が精神の自己実現にとって不可欠であるといった場合、それは「外延的な外面性」の規定に尽きるものではない。精神が「主観の同一性」によってその諸活動や諸産出物の多様性を損なうことなく統一へ統合する各々の外在の「止揚」であるように、その精神の自己実現を可能にする「人間の身体」もまた空間的な「相互外在 (AuBereinander)」に留まてはいない。(S.226) そのことを明確に示している「内的な事象」として、リットは、ヘーゲルの「感覚 (Empfindung)」に着目している。それは「諸感覚器官によって供給される身体性に貯蔵されていて、しかもそれゆえに外から来る考察に自らがいろいろな空間の場所の相互外在に割り当てられて現われる」(S.226)。われわれの心によって感覚内容として体験される色や音は、空間的に固定されたものとして生じる。その限りでは、空間的な「相互外在」の秩序のうちにある。しかし、われわれが感じる色や音は、諸感覚から切り離されてばらばらにはならない。それらは、われわれ自身の同一性によって、われわれの感覚であり続ける。

それは、感じる心として諸感覚の多様性を貫いて、「普遍的なもの」としてその諸内容の特殊性を貫いて、しかもそれらをそれ自体によって「所有されたもの」としてあらゆる相互外在を自らの下深くに置く統一へ束ねる主観の同一性である (S.226, 227)。

ヘーゲルの言葉によれば、感覚する心にとって「身体性の実在的な相互外在はいかなる真理ももってはいない」(『エンチクロペディー』§ 403) ということである。

「心のうちでは空間の相互外在が止揚されている。それ (心) はどこでもその肉體 (Körper) のうちにある。われわれがこのように語るとき、われわれはやはり空間的な関

係を前提にはしているが、この関係は心に対する真の関係ではない。心はなるほど至る所にあるが、しかし分離されずにであって、相互外在としてあるのではない。」⁽⁴⁾ (『エンチクロペディー』 § 339 補遺) (S.227)

このように、人間の本質が自然に属しているという側面が「人間の身体」であり、その「身体のうちで生きている主観は「感じる」存在者」(S.227)である。この「「感じる」存在者」を手掛かりとして、リットは人間から「動物」へと「上から下への考察」を進めていくことになる。

われわれは、その感覚的に感じることとそれの身体的な諸条件を反省する者としての人間に認められている自己の身体性についての知によってそのような反省のできない動物の身体性を理解してきている。(S.228)

動物もまた感じる時、感じられたことに対して「観想的な (theoretisch)」状態にある。「観想的」とは、感じられたことをそのままの状態にしておき、それに変化を惹起するような介入をしないということである。この点では、人間も動物も共通している。しかし、動物においては「観想的な」態度が「個別の感覚を越えて高まる」ことを可能にする「思惟」へと高まることはない。(S.228) それゆえ、「人間的に感じる」と動物的に感じることは同じことであるが、それでもやはり他方また同じことではない (S.229)。このことは、「動物が自己自身を覚知することにおいて行き詰まる限界」(S.229)を示している。リットは、この動物の「思惟することの不可能性」に関してヘーゲルの以下の文章を引用している。

「この(動物の)主観性は、まだ自分自身にとって純粋で普遍的な主観性としてあるのではない。主観性は自らを考えないし、主観性は自らを感じて、主観性は自らをただ直観するだけである。すなわち、主観性はただ個別のものにおいてだけ、同時に自らのうちで反省している。その個別なものとは単純な規定性に還元されるなら、理念的に措定されている。主観性は一定の状況においてだけ対象になっていて、それぞれのそうした規定性の否定体である。しかし、そうしたことを越え出ている訳ではない。」(『エンチクロペディー』 §

350 補遺) (S.229)

ちなみに、動物も感じることで人間の思惟まで達してはいないが、しかし「観想的」であるということ、「人間の身体も動物の身体も単なる相互外在の次元を越えて上へ導く」(S.229)。それゆえ、それらの有機体の構造は、「相互外在存在」の外延性を測定可能で数量化可能であるとする数学的な自然科学の範疇で捉えることはできないということになる。この点でカントとヘーゲルは一致しているが、両者の一致する帰結へ至る道が異なっていると、リットは言及している (S.229)。カントは、純粋に自然の対象として捉えられる有機体の諸現象が余すところなく数学的自然科学の諸範疇で把握できるのかどうかという考察の過程を歩む。それに対して、ヘーゲルは「全体的な現実性の段階的構造の中で受け取る」有機体の位置と、自然を越えて「もっとも完全な自己現示へ至る」精神の自然の中へ突き出ている機関としての身体の機能を問題にし、そうして「自然現象の全体性の内部で」占める有機体の卓越した位置という帰結に達する。(S.230) この「無機的な自然の吟味から有機体の生の考察への移行」は、ヘーゲルの言葉によれば、「自然の散文から韻文への」(『エンチクロペディー』 § 336 補遺) 移行であり、「生けるものの稲妻が物質に落ちる」(『エンチクロペディー』 § 339 補遺) という表現になる。この表現を「論理学の無味乾燥な言葉」に移せば、以下のようなになる。(S.230)

「生は思弁的にのみ把握されうる。というのは、生の中にまさに思弁的なものが現存しているからである。」(『エンチクロペディー』 § 337 補遺) (S.230)

「動物的な生は、空間と時間のうちで自らを展開する概念である。」(『エンチクロペディー』 § 337 補遺) (S.230)

上述の「生は思弁的にのみ把握されうる」、「動物的な生は……概念である」ということは、数学的な自然科学によって、自然科学の精神の機能である「悟性」によって、「有機体的な身体の構造」と「有機体的な生の活動」において本質的な役割を果たす「有機体の統一性」は把握されえないということの意味している。(S.230) したがって、ヘーゲルにとって「有機体の統一性」を精神の妥

当な身体化として「概念的に理解すること」が重要であるということになる。(S.230) このことを可能にするのが哲学であると解釈できると、リットは捉えている。というのは、哲学だけが経験的な科学である生物学の有機体的な生の経過についての諸知識を「概念的に理解すること」ができるからである。

このように、ヘーゲルは、精神が自己の本質の把握を可能にする根本的な諸概念を自然の解釈に転用し、人間以下の自然の領域においてもまた「理念」が支配していることを示そうとしている。(S.231) この根本的な諸概念とは、「自己」、「対自存在」、「主観性」、動物的な生の「自らのうちに存在している主観的な普遍性」、その力により動物の主観がその諸分枝や諸生命事象の多様性を越えて広がり、自らにおいてまとめるところの止揚する「否定性」(S.231)である。これらは、ヘーゲルの時代の生物学の示した「動物の有機体の「形態」を形作る三つの「体系」——感受性と刺激性と再生産の体系——」や「同化」の説明に適していたと、リットは指摘している。(S.231) そして、「精神的な主観の統一性とそのうちで一つにされている諸機能や諸内容の数多性」と、「動物の有機体の統一性とそのうちで一つにされている諸分枝や諸機能の数多性」とが対置されているということである。(S.231)

言うまでもなく、生物学が解明できない有機体の生の全体を哲学が解明できると言っている訳ではない。ヘーゲルの自然哲学の考察が生物学に生産的な示唆を与えることができたのではないかと、リットは捉えている。そのような例の一つとして、動物の「環境—理論」の先取りを挙げることができる。(S.231) この理論は、「普遍的に考える動物」(『エンチクロペディー』 § 361 補遺)である人間と世界の関係と、「本能に拘束された動物」と動物が関係付けられる「限られた領域」である自然の関係との対比から確認される。「これは、人間—世界という相関と動物—環境という相関の区別である」(S.232)。

また、「動物的な個体が関係付けられている普遍」である「類 (Gattung)」に関するヘーゲルの自然哲学的な考察が動物の死と人間の実存的な死の相違を明確に示していると、リットは指摘して

いる。

人間的な個人の実存が「精神的で」あるのは、まさにかつ単にそれが個別的現存在の特殊性のうちへ閉じ籠るのではなく、むしろ自らを普遍的なものにおいて「止揚し」、そうして個別的現存在の狭さを突破するという理由からである。(S.232)

この考察から類比的に動物的な個体と普遍との繋がりを考えると、「類の普遍」に行き当たる。人間が精神の領域において普遍へと高まるのは、「外から」でも「上から」でもなく、人間自身の思惟によってである。「個人は、自分自身について知っているものとして自身普遍において自らを止揚してしまっている。」(S.232) それに対して、動物は「即自的に」類の普遍と一致している」のであって、「この一致を「対自的に」、その意識で手に入れることはできない」のである。(S.232) すなわち、動物の個体の終わりは死であるが、それは類の終わりではない。だが、動物の類としての「普遍の不死性」に個体は関与していないのである。

「この類の過程で、生けるものは単に没落するに過ぎない。というのは、それはかかるものとして自然性を越えないからである。」(『エンチクロペディー』 § 367) (S.232, 233)

それに対し、人間だけが動物と違って、死ぬことを「対自的に」知っているがゆえに、滅びるのではなく、死ぬことができるということである。

次に「上から下へ」の道は、「感じる」ことのできるが精神で満たされていない有機体である動物から、有機体ではあるが「感じる」有機体ではない「植物」へ進むことになる。植物が感じないということは、「動物の場合のように、自己内存在がまだ神経系として外的なものに対して独立的でない」(『エンチクロペディー』 § 344 補遺)ということである。(S.233) 動物の「閉鎖性 (Geschlossenheit)」がもっともはっきり現われるのが「感覚」である。「感覚は、有機体に生起するあらゆることが支配的な中心点に知らされて、また同じ中心から応えられるということをするその心的な事象である。」(S.233) 植物に欠けているのは、この「中心化 (Zentrierung)」である。この中心化の欠如を植物の「生長の仕方」にも見ることができる。動物は「胚」からその「閉鎖性」を固守しつつそ

の形態を発生させる。それに対して、植物は「すでにそこにあるものにつねに新たに諸部分が、たとえば諸々の節、枝、葉のように外面的に付け加えられるという形式で」生じる (S.234)。この過程は「個体的なものとして自己自身—へ—達することではなく、むしろ個性性の複写」(『エンチクロペディー』 § 343 補遺) である。(S.234) これは、植物が「対自的に存在する主観性ではない」(『エンチクロペディー』 § 343 補遺) ということを意味している。

また、植物は、動物と違って、空間のうちで自由に動くことができない。さらに、植物は動物と異なり、「その自己感覚を感覚的に知らせる表出の形式」、つまり「声 (Stimme)」を欠いている (S.234)。「動物が自らのうちで自己自身に対してしているということ」の表示が「声」であり、「ただ感じるものだけがそれが感じているということを表わしうる」(『エンチクロペディー』 § 351 補遺) ということである。こうして、「ものの言えない植物から声を授かっている動物へ至る線」の延長線上に人間の「告示の形式」としての「言葉」があるという有機体の「段階的構成」が明らかになる。この段階的構成の内的な意味は、「きわめて高い段階」にある「概念的に理解する」哲学からのみ推定されるのである。

V 自然哲学の弁証法

『ヘーゲル』の第三部「自然哲学」の第三章「物理学と機械工学」は、「対極性 (Polarität)」と「空間と時間」という節から成っている。「有機体」が「空間的な形態で存在しているけれども、それらの諸部分や諸運動の空間的な相互外在をその自己独立的生動性 (Eigenlebendigkeit) によって「止揚する」その諸自然物」であるのに対して、「物理学と機械工学」の対象である「非有機体的なもの」は「それらの空間的な現存の相互外在において立ち現われるその自然の諸物体や諸運動」(S.235) である。この領域においては「空間性」と「相互外在」が支配的であるので、この領域はそれらの優位な数学的自然科学の専門領域ということになる。(S.235) それゆえ、この領域に至って、空間を乗り越える「上から」降りる考察方法は、「有機体」の領域に比べると、その投入と「確固とした

帰結」の獲得がかなり困難になる。それにもかかわらず、ヘーゲルは「哲学的な構成の支配」を維持しようとして、そこに「諸々の捻じ曲げ」が生じていると、リットは批判する。(S.234)

その結果、この自然哲学の諸々の越権に対して、数学的自然科学が攻勢を強めることになり、自然科学と自然哲学の間には疎隔が生じることになったということである。そのような中であって、ヘーゲルの自然哲学的な概念的な理解として唯一認められるのが「対極性の現象」であると、リットは考える (S.235)。「対極性」とは、「たとえば、まずそれ自体でそこにあつて、その後はじめてお互いに対して緊張し合うのではなく、むしろそもそもそれらの対立においてのみ、かつそれらの対立の力によってのみ、それらがそうである二つの相互に対立したものが存在するということ」(S.235) である。これは、それ自体において自らを思惟する弁証法的な運動を感覚的に表現した現象であると、リットは理解する。(S.235) ヘーゲルは、「対極性の現象」である「磁気」を次のように記している。

「磁気は、概念がある特定の自然の中に自分が存在することを予期し、自然哲学の理念を捉えたときに、まさに不可避免的に現われる規定の一つである。」(『エンチクロペディー』 § 312) (S.235)

ところが、その際ヘーゲルは、概念としての「対極性」の対立が「統一として措定される」と付け加える(『エンチクロペディー』 § 248 補遺)。(S.236) このような形で、彼は自然哲学による概念的な理解を「実際よりも高くみせようとしている」と、リットは批判し否定している。(S.236)

それでも、彼は、ヘーゲルの自然哲学が数学的自然科学の先にあつてその科学を可能にする「根源的な自然理解の仕方」やそれらの間にある関係を明らかにしていると評価する (S.236)。すなわち、その自然哲学は、科学以前の体験される世界の内実が「力」や「法則」や「類」といった自然科学の普遍的な形式に移されることによって被る自然の変化をわれわれに示しているというのである。その変化をヘーゲルは『エンチクロペディー』 § 246 補遺で、以下のように記している。

「表象の中で思惟が多くなればなるほど、自

然らしさ、つまり事物の個別性や直接性は消えていく。侵入してくる思考によって自然の富は貧しくなる。自然の春は死滅し、色彩のきらめきは貧弱になる。生の自然の中でざわめいていたものは思考の静寂の中で黙り込む。自然の暖かな豊かさは幾千にも分かれて魅力的な奇跡となって姿を現わすが、曇った北国の霧に似た干からびた諸形態においてかつ形態のない思考へと朽ち果てる。」(S.236)

このヘーゲルの自然哲学は、ニュートンの「物理学的な光学によって引き起こされる自然の空虚化」を酷評したゲーテに近く、「世界の直観的な現象を諸範疇のためにすでに用意されている「感覚的な諸印象の生の素材」へ下げてしまった」カントを凌駕していると、リットは考えている。(S.236)

そして、「下の方へ」降りる考察は、最終的に「自然の領域の究極の抽象化と見做されている二つの普遍的な形式、つまり空間と時間という純粋に相互外在の形式」に向き合うことになる。(S.236) カントにおいて空間と時間という形式は自然という「生の素材」に手を加える主観としての意識に属する秩序としての原理であった。それに対して、ヘーゲルにおいて「自然はそもそも、それから精神がはじめて自らを苦心して作り出さなければならない「他者」であって、精神によって形を与えられることを期待するだろう「素材」ではない」(S.237)。彼にとって「空間と時間の相互外在もまた自然がその「他者存在」をもっとも普遍的でもっとも抽象的な形式において明らかにする自然の規定」(S.237)である。したがって、精神はその「他者存在」である空間と時間をそれらの「止揚」において認識するために感じ取らなければならないということになる。自然に空間と時間という形式を与えるのは主観自体ではない。こうして、ヘーゲルは空間と時間において、精神の完全な対極である「自己自身に外的な」自然の純粋な延長」に達してしまっていると、リットは第三部「自然哲学」を以下の言葉で締め括っている。

それがかつそれとともに、つねに新たにされる諸克服の漸進において結局最初の状態の正

反対へ、つまり「自己自身になってしまっている、また概念化されたものとしてそれ自体の絶対的な知へと浄化してしまっている精神の純粋な内包の中へ流入する運動が始まる。(S.237)

以上、ヘーゲルの「自然哲学」をリットの「上から下へ」の考察を通して見てきた。その結果、リットは、ヘーゲルの「自然と精神の弁証法」における自然を「理念」という超主観的な「無限な精神」の創造によって生み出された「前提」とする考えを「神話的な思弁」「世界を創造するロゴスの形而上学」「理念の自己欺瞞」として斥け、「磁気」や「空間と時間という純粋に相互外在の形式」に見られる「対極性」の対立に「自然と精神の弁証法」の出発点を見出した。その自然は、精神の完全な対極である「最初の状態」としての根源的な自然であった。そして、彼は、ヘーゲルの超主観的な「理念」の主導性は否定しつつ、「概念と実在性の統一」としての自然の理念的側面を認めた上で、自然の理解における「概念的に理解する」哲学的思考の有効性と妥当性を具体的に示した。しかし、自然科学の「悟性」はもちろん、自然哲学の「理性」も「精神の完全な対極」としての根源的な自然や「自然らしさ」や「自然の豊かさ」を捉え尽くして越えることはできず、「対極性」の対立に留まり続けることになる。それは、自然の一部である身体と心や精神との弁証法的な関係においても同様であると言える。これがヘーゲルの「自然哲学」に関する「批判的な革新の試み」としてのリット弁証法の理解である。

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「……」は、引用者による省略の箇所である(以下同じ)。
- (4) 引用文中の括弧内は、引用者による補足の箇所である(以下同じ)。