

二〇一八年三月

「倫理学紀要」第二十五輯 抜刷

## 回帰する自然／自然の残滓

——ヘーゲル「客観的精神の哲学」における自然の地位・試論

池松辰男

## 回帰する自然／自然の残滓

### ——ヘーゲル「客観的精神の哲学」における自然の地位・試論

池 松 辰 男

#### 1 導入——日常の散文的世界と自然

精神の利害関心の直接的な現実のうちでこそ、まったく相対性は初めてあらわれる。人間の定在における散文的領域の全体〔die ganze Breite der Prosa im menschlichen Dasein〕が、そこには開けているのである。〔……〕この日常の散文的世界〔Welt des Alltäglichen und der Prosa〕にあらわれるような個人は、それゆえ彼自身の全体性に基づいて活動をするのでもなければ、彼自身に基づいて理解されるのでもなく、他者に基づいて理解されるのである。個別的な人間は、眼前に見いだされる外的な作用、法律、国家制度、市民社会への依存によって存立している、——それを彼自身の内的なものとして持つかどうかにかかわらず——そこへ屈伏してゐるのである。(W13, 197-198)<sup>1</sup>

共同態における全体性の喪失とともに、個人は見かけ上の自立を獲得したかのようにも見える。だがそれにも

かかわらず実際には人々の振る舞いは、自らにとって他なるものとしての現存する社会の秩序に完全に依存している。個人が日常で生きている「精神の利害関心の直接的な現実」とは、さしあたってそういうものである。

ところで一八二一年のアッシエベルクの講義録によれば、ヘーゲルにとって「散文とは言葉や抽象的な表象においてとらえたものである。〔……〕こうした抽象的な表現を具体化するのにはわれわれに委ねられている」(GW28-1, 60)。その内部に全体を具体化させるような統一を持たない相互外在的な連関からなる世界は、したがって「日常の散文的世界」、あるいは「有限性と変化の世界、相対的なものへと絡め取られてある世界、必然性からくる強制の世界」(W13, 199)と名づけられもすることになる。

以上の、散文的世界を巡るヘーゲルの視線そのものは、もとより「美学講義」の随所に見られるものである<sup>2</sup>。だが冒頭の引用箇所がわけても特筆に値するのは、議論の文脈がもともと「自然美の欠陥」を巡るものであるということ、——「自然がその美において〔芸術の美に対して〕不完全であるのはなぜか」(W3, 190)という問いへの回答の一部であるということである。以下ではまず、その当面の文脈を確認しておきたい。

たとえば動物がその生息圏域に最初から縛られているのと同様に、また人間がその身体組織に対する自然の猛威に晒されているのと同様に、総じて所与の自然のうちに生きる個物、あるいは「直接的で自然的な〔個別性〕」(W13, 192)は、その見かけ上の自由と引き換えに、むしろ絶えざる制約のもとにある。「直接的に個別的なものが生きるの、不自由の領域においてである」(W13, 196)。そして件の「精神が日常、第一に生きる」「精神の利害関心の直接的な現実」も、その点については、さしあたってその他の自然の被造物と変わるところがないというわけである。

ところでまさにこうした欠陥のために、周知の通りヘーゲルにとって自然とそこにおける美は不完全なものしかありえない。ヘーゲルのこの認定はたとえば、一方では自然のうちにすべてをただ盲目的に破壊する「物質

の目的なきカオスという深淵<sup>3</sup>への視線を抱きつつ、他方に同じその自然のもとで美と崇高を問うカントとは、ちよ<sup>4</sup>うど対照的である。ヘーゲルにあってはむしろ、自然のこの「直接的な現実の欠陥から、それゆえ芸術美の必然性は導き出されてくる」(W13, 202)。自然「[Natur]」に代わって芸術「[Kunst]」が、あるべき「精神的な魂あるありかた」を、「外的に自由な仕方<sup>5</sup>で呈示する」のでなければならぬのである (ibid.)。

であるとすれば、事柄は、やはり自然<sup>6</sup>な個別性において生きられている「精神の利害関心の直接的な現実」としてのあの所与の散文的世界においても、同様となるのではないだろうか。すなわちヘーゲルにとつては——当該の文脈ではもはや明言はされないけれども——眼前に見いだされた所与の散文的世界も、芸術と同様に、精神自身を呈示するような新たな存在様式によつて置き換えられるべきものに属しているはずである。実際、

人倫的なものは、「……」その個人の普遍的な行為の様式として、すなわち習俗「[Sittē]」としてあらわれ  
る——それは第二の自然「[eine zweite Natur]」としての、人倫的なものを巡る習俗「[Gewohnheit]」であり、  
第一のたんに自然的な意志に代わつて措定されたもの、個人の生活の魂と意味と現実性とを貫くものであ  
り、一箇の世界として生き生きと現前しているような精神である。(GW141, 141)

人倫は、具体的には人々が共有する普遍的な習慣／習俗という仕方<sup>7</sup>で存在している。それはしたがつて人々においてあたかも自然のように<sup>8</sup>、生きられ、その限りでまたそれ自体が人々の行為連関からなる一つの世界をなし、——なおかつなにより、「第一のたんに自然的な意志」とそれによつて生きられる世界をその存在様式まるごと置き換えることになるものである。——ヘーゲルがかくして『法の哲学』において近代の「人倫」一般を「第二の、自然」とも呼ぶとき、そこに含まれる問題意識は、芸術美と自然美の関係を巡るそれと紛れもなく連続してい

るのである。

以上、やや丁寧に前置きをしたのは、(少なくともイエナ中期以降の)ヘーゲルの思考の基調、すなわち「精神は自然よりも高次である」(GW4,44)という次第を、ヘーゲル自身の精神哲学体系内部で改めて浮き彫りにするためである。——自然そのもののうちに見いだされるのは「諸々の概念規定をもつばら抽象的に保持し、また特殊なものとなすことを外的に規定可能な仕方で放置すること」(GW20,240)だけであり、それが示すのは「自然の無力」[*Ohnmacht der Natur*]ではない。少なくとも諸項を自ら形成することのない相互外在的な連関として現前するような、そういう端的な自然のありかたは、ヘーゲルにとって無価値であると同時に無力である。そしてそれに対して精神特有のありかたはむしろ、——美においては芸術によって、社会においてはそれ自身の措定した「第二の自然」としての人倫によって——それぞれその所与の自然のありかたそのものを置き換えてゆくこと、すなわち「自然の主人となる」(GW8,287, *Am Rande*) ということに存しているのである。

だが、ヘーゲルにおける問題の組み立ては本当にそれほど単純なのだろうか。たとえば以下のイエナ期の過渡期的な叙述のうちには、自然と精神との関係を巡る、ヘーゲルのもう一つの隠された問題意識が示唆されているようには見えないだろうか。

人間が自然を征服すればするほど、人間自身はますます低劣になる。人間は自然を様々な機械を通じて加工させることによって、自らの労働行為の必要を廃棄するわけではない。それは労働行為を単に排除して自然から遠ざけるにすぎない。かくして、人間は生けるものとしての自然に生き生きと向かっているわけではないのである。〔……〕人間に残された労働行為は、それ自身がより機械に従うものになるのである。(GW6,321)

人間の精神は、先述の通り自然の主人として自然自身の存在様式を置き換え新たにするなかで現前してくる。ところがここでは、その当の過程からの帰結そのもの、ここでは具体的には機械制労働——自然の力を媒介とすることで、道具を使用する身体の直接の負荷から距離をとる労働——が、むしろ人間の精神を「低劣にする」と言われているのである。

この一節が具体的に提起している問題そのもの、すなわち人間の労働がそれ自身機械的となりまたそのために自らの産み出す機械制そのものによって置き換えられるに至るといふ事態そのものについては、——当該の事態と第二の自然／習慣／「精神の機械制」との関係一般とともに——すでに別の拙論で詳細な検証をしている。<sup>6</sup> その大枠についてはまた第三節で振り返るとして、目下重要なのは、すでに精神によって置き換えられたんなる契機として引き下がったかに見える自然そのものが、ここでなお姿を現しかつ独自に働き続けている、という次第である。それも精神との相互外在的な対立においてはではない。精神が「自己自身の主人となる」当の生成過程の内部において、そうなのである。

ただ、その先般の拙論においては、議論の文脈がなお市民社会における機械制労働を巡る問題に限られていたために、ヘーゲルの体系内部で問題の射程をより広く見定めるところにまでは至らなかった。本稿では以下、この課題を引き継ぎ落丁を補う観点から、一般に「第二の自然」を指定するものとしての精神が「自己自身の主人となる」当の生成過程の内部で、いかにして自然が問題として浮上してくるのかについて、より広汎な観点から論点を提起することを試みたいと思う。——結論を先取りするなら、自然は、第一に同じ「市民社会」の内部で、自然的必然性から解き放たれてゆくその過程の只中でかえって生身の身体の「窮乏」として回帰してくる。第二に、その市民社会の課題を引き受けつつ教養形成の最終段階として示される国家にあってさえも、まさにその頂点において「自然の最後の残滓」が構造的に必然的な契機として取り出されるのである。

## 2 市民社会と回帰する「自然」

ヘーゲルの市民社会論におけるいわゆる「欲求の体系〔System der Bedürfnisse〕」の基本的問題設定を、想起しておきたい。

労働と欲求充足のこうした依存性と相互性において、主観的な利己心は、すべての他者の欲求を充足させるための貢献へと転化する。「……」各人は、自らのために獲得し生産し享受しながらも、まさにそれによって他の人々のために生産し獲得することになるのである。この——万人の依存という全面的な交錯のうちにある——必然性が、いまや各人にとって普遍的な、持続する資産となるのであり、ここでは各人に対し、自らの教養形成と熟練技能によってそこへ参加して自らの生計を確保するという可能性が含まれているのである。(GW141, 169)

欲求の体系においては、人々の抱くそのつど特定の欲求は、つねに他者とあらかじめ共有／交換可能なものとして与えられている。私の労働の所産が価値を持つのは、私自身にとってではなく、万人にとって、あるいは交換可能な商品である限りでのことである。

その限りでまた、市民社会に生きる限り、ひとは特定の対象を巡る自らの自然<sup>1)</sup>的な欲望〔Begierde〕から解放されていなければならないはずである。ひとがそこで従うのはむしろ、社会全体が自然<sup>2)</sup>とは別の仕方<sup>3)</sup>で与えるところの、なんらかの普遍性を持つ表象である。「こうした社会的な契機のうちには、自然的必然性から解放

れるという側面がある。すなわち欲求を巡る厳密な自然的必然性は隠されて、人間は自らの、それも或る普遍的な意見〔*Meinung*〕、ならびにもっぱら自ら形作つた必然性のもとで〔……〕ふるまふことになるのである〕(GW14-1, 167)。

それだけではない。こうして社会的なもの、「普遍的な意見」として与えられる欲求の充足に対応する労働の仕方もまた、他者との間で通用可能な普遍性を、より具体的にはたとえば「自らの行為を——一方では素材の本性にしたがって、他方でとりわけ他者の恣意にしたがって——制限することの習慣、ならびにそれらを巡る規律訓練によって培われた、客観的行為および普遍的熟練技能〔*Geschicklichkeit*〕の習慣」(GW14-1, 168)をもたらしことになる。——欲求の体系は、かくしてひとまずは、個人をしてその所与の自然を乗り越えさせ、人倫一般における普遍的なもの／なんらか普遍的な様式を持つ習慣、第二の、自然の場へと媒介する役割を果たしているのである。

だが問題は、この帰結が欲求の体系の半面でしかないということである。

人間の欲求を通じその人間の連関が普遍化することによって、またその欲求のための手段を準備・調達する仕方が普遍化することによって、富の蓄積は増大する。〔……〕けれどもこれは一面である。他面では、特殊な労働の個別化・制限と、かくしてまたこの労働に拘束される階級の依存と窮乏が増大するのである。

(GW14-1, 193)

欲求の体系の進行とともに富は過剰なほどに蓄積する一方で、それは必ず分業の極度の進行と固定、ならびに貧富の格差を伴う。なぜか。そもそも市民社会においては「自らの生計を確保するという可能性」(GW14-1,

10) は、一般に可能性に留まらざるをえない。事柄は「主観的な側面からみて、なお偶然に支配されている。それは、〔普遍的な資産の配分の可能性に対する〕件の保障が熟練技能、健康、資本などの条件を前提とするものであればあるほど、そうなのである」(GW14-1, 191)。

欲求の体系がそれ自身の外部にある所与の自然的／偶然的条件を完全には排除しきれないということは、もちろんそれ自体重大な課題ではある。とはいえこの課題そのものは、どの形態の社会においてもひとまずは中立的であるとも言えよう。ここでの問題の核心はむしろ、この偶然が社会内部で決定的な分裂をもたらすのを可能とする、条件のほうにある。そしてその条件は欲求の体系がその自然的必然性から解放される当の過程のうちにあるのである。

諸々の欲求や手段や享樂を際限なく多様化・種別化するという、この社会の趨勢には——自然的欲求と教養形成を経た欲求との間の差異と同様に——限界がない。この趨勢は一方では奢侈であるけれども、他方ではまた依存と窮乏との無限の増大である。(GW14-1, 167-168)

先述の通り、他者との関係における欲求相互の連関のうちで、人間はひとまずは「自然的必然性から解放される」。だが当の欲求そのものは、まさにその性質のために、不断に多様化・拡張されてゆくことについて、限度を持たない。たとえば動物であれば自然に持つであろうような欲求の限度が、「教養形成を経た欲求」にはかえって存在しないのである。かくしてひとたび加速した欲求の増大は、それに対応する分業の進行の加速とともに、(さもなければ必ずしも問題とはならなかったかもしれないような) 諸々の自然的／偶然的条件を、かえってそのまま労働者間の格差に決定的に反映・固定することになるのである。

もとより、ヘーゲルが欲求の体系内部での格差／貧困の問題を指摘していたことそれ自体は、すでに早くから知られている。<sup>10</sup>だがここでの問題は、まさにここにおいて、欲求の体系の進行とともに解き放たれるはずのあの自然的必然性が回帰してしまっている、ということのほうにある。

人間の身体組織も、その身体的な定在については、動物ほどではないにせよ、それでも外的な自然の力に對しやはり依存していて、同様にまた偶然、不十分な自然的欲求、破壊的な病氣、そしてあらゆる種類の欠乏と困窮に晒されている。(W13, 197)

先般の「美学講義」からの引用で、精神の直面する「散文的世界」の分析に先だって、ヘーゲルは人間の身体組織がその自然において持つ不完全性にも言及していた。<sup>11</sup>そしてやはり見られた通り、この自然の不完全性は、本来であれば精神の展開の過程で——具体的には欲求の体系を通じて——まず解消されるべきものと解されていたのであった。人間の身体が自然の変化に煩わされ、飢えと渇きに晒されること、あるいは一般に「自然的欲求そのものならびにその直接的な充足というものは、精神のありかたが自然のうちへと沈潜している状態、したがって野蛮で不自由な状態でしかない」(GW14-1, 167) はずびであったのである。

だが欲求の体系の実際の進行は、必然的に「放肆とともに悲惨を、そして両者に共通の自然的、(身体的physischen) および人倫的な墮落の光景」(GW14-1, 161) をもたらず。——ここではいわば、労働の熟練技能の習慣によって一度は普遍的な行動様式を得て自然的必然性から切り離されたはずの個人のうちに、まさにその過程そのものの条件によって、あの身体の剥き出しの自然が回帰しているのである。<sup>12</sup>

### 3 国家と「自然の最後の残滓」

いずれにせよ、「欲求の体系においては（……）」『法の哲学』における自由と自然を巡る問題構制は、なんら解決を見いだすことはない<sup>13</sup>。M・リーデルが指摘していた通り、欲求の体系においては結局、「自由意志の圏域の中心に置かれた概念の運動は、ここで、或る社会の運動法則 [Bewegungsgesetz] へと——概念により前提された自由によって自然を基礎に持つような運動法則へと、転変する<sup>14</sup>」。欲求の体系はそれ自体が一箇の外的な自然的必然性へと転化する。それどころかそこではより端的に、精神による措置の活動そのものが、身体の剥き出しの自然によって不断に宙吊りにされることにすらなるのである。

だがそれでは、問題解決の鍵はたんに、市民社会に続く「或る新たな段階」<sup>15</sup>、すなわち「国家」に託されることで済むのだろうか。

確かに、なるほどしばしば語られる通り、（それ自体は市民社会で定在を得ることになる）所有権などの権利も、また市民社会を含むそれ以前の人倫の形態も、「国家の高次の威力」（GW141, 208）に従属して、なおかつ国家は「自らの強さをその普遍的な究極目的と特殊な利害関心との統一のうちに持っている」（*ibid.*）。市民社会の持つあの「それだけである特殊態」[GW141, 161] が解消される場があるとすれば、ヘーゲルにとってそれは確かに国家である。

とはいえ、国家それ自身があの「自由と自然を巡る問題構制」と端的に無縁であるかどうかは、なお疑わしい。——問題への導入として、もとよりヘーゲルの国家構想のそもそもの出発点が、機械論的な国家への批判であったことを思い起こしておきたい。

自然から人工物へと移りたい。人類の理念について、私がまず示したいのは以下のことである。——国家とは或る機械的なものである。それゆえに機械の理念というものが無いのと同様に、国家の理念も存在しない。〔……〕いかなる国家も、自由な人間を機械の齒車装置のごとく取り扱わざるをえない。(GW2, 615)

ヘーゲルがシェリング・ヘルダーリンとともに少なくともそこになんらかコミットしていたと想定される、いわゆる「ドイツ観念論最古の体系プログラム」において、著者(たち)は、機械的なものであるとのかどで「国家はなくなる [aufhören] べきである」(ebd.)ことを主張する。

シェリングとヘルダーリンの影響圏内にいたヘーゲルが当時、この主張の執筆にどこまで深くコミットしていたかどうかについては、ここでは立ち入らない<sup>16</sup>。また当該の文脈では、批判されている「国家」とは、具体的にはむしろ市民社会のことを指すと思われる<sup>17</sup>。とはいえいざこれにせよ、「ドイツ国家体制批判」におけるヘーゲルがやはり国家一般を「齒車装置」のごとく取り扱うのを批判していることを考え合わせるならば、ヘーゲルにとって、少なくとも人間の共同態一般、なかんずく国家の名に値するものがなんらか機械論的なありかたをすることは、ひとまずありえないかのように見える。そして同様に少なくとも、国家があたかも「諸々の概念規定をもつばら抽象的に保持し、また特殊的なものなすことを外的に規定可能な仕方で放置すること」(GW20, 240)をその本性とするような、そういう自然のありかたに委ねられることも、想定されえないはずである。

ところがその一方で、すぐれて精神のありかたを反映した「有機的組織 [Organismus]」(GW14-1, 211)を本性とする国家は、その頂点にほかならぬ自然そのものを戴くことで完結する、ともヘーゲルは言う。

国家の意志のこの究極の自己は、こうしたその抽象態においては単一であり、したがって直接的な個別性

である。その概念そのものの中には、それゆえ自然性〔*Natürlichkeit*〕という規定が存していることになる。君主は、それゆえ本質的に、他の一切の内容を度外視するようなこの個人として存在していて、そしてこの個人は直接的・自然的な仕方、すなわち自然の出生によって、君主の地位を定められているのである。(GW14-1, 236)

確認のために目下の文脈を整理しておきたい。或る種の有機的組織としての国家の「根本規定」は、下位の諸項をたんに契機としてのみ持ち「その諸々の契機の観念性としての実体的統一」(GW14-1, 230)であるという点にある。他の「特殊的な職務と権力」(GW14-1, 230)は、したがって国家にとっては自立的ではありえず、国家は「そうしたものにとつての単一の自己」〔*ihres einfachen Selbst*〕(ebd.)として存在する。

ところで、この国家の「対内主権」(GW14-1, 231)の性格を眼前の現実において具体的に反映するものは、それが「単一の自己」であることからして、それ自身が単独に意思決定を行う主体として働きるような、そういう「一箇の個体」でなければならぬはずである。国家の「観念性」は、したがって、それが「現実中存在する〔*existenten*〕」(GW14-1, 232)場合には、「君主〔*Monarch*〕」とどう姿をとることになる。

それだけではない。すぐれて特定の個人としてあらわれる限りは、そのものはまた「直接的な個別性」、具体的には身体を備え個物として指示しうるような、そういう「自然性」を含むものともなるはずなのである。君主のありかたは、かくしてその継承（「自然の出生」）も含めて、一切が自然の側に委ねられ、国家はこの自然において主権を現実にあらわすのである。

自然性を客観的精神のおりなす人倫内部に直接に持ち込むヘーゲルのこの姿勢が提起する問題は、それ自体と

しては、そこに含まれる体系的な矛盾の可能性とともに、すでにしばしば指摘されてきたところである<sup>18</sup>。その指摘のうちもつとも初期に属する、マルクスの端的な言葉を借りれば、ここでは「国家の頂点を決定するのはそれゆえ理性ではなく、たんなる自然 [die bloße Physis] なのである」<sup>19</sup>。

本稿で問題にしたいのは、君主制の正統化を巡るこの議論展開における、ヘーゲルの特定の政治的立場ではない。ヘーゲルにおける君主制の取り扱いはもとより確かに、講義との対応関係も含めて、『法の哲学』の政治的な保守性／革新性／反動性を巡る論争において主要な争点の一つではあったけれども<sup>20</sup>、ひとまずここでは、当該の立場がヘーゲルにおいて『法の哲学』以前、体系構想のほぼ初期から一貫していたという点のみを確認しておくに留めたい<sup>21</sup>。——実際、おそらくその点を踏まえて議論を辿り直すならば、精神の生成過程を問題にするにあたってこの論点がなんらか特異なものとなるということは、ほかならぬ当のヘーゲル自身が当初からもつともよく自覚していたはずなのである。イエナ期末期の「イエナ体系構想 三」から引く。

後者〔君主〕は直接的・自然的なものである。ただこれのみが自然的なものである。すなわちこの君主のなかへ自然は逃げ込んでいるのである。——〔君主という〕この自然的なものが、**実定的なもの**としては、**自然の最後の残滓** [der letzte Rest derselben, als positiv] なのである。(GW8, 264)。

精神の展開のなかでは、ただ世襲君主だけが直接的にあるような剥き出しの自然として残り続ける。君主とその家族以外の人々は、それに対して、「教養形成を経たもの」[gebildetes] としてのみ妥当する」(ebd.)。——もちろんこの時期のヘーゲルにとつてもすでに、精神と自然の巡る立場の大枠はほぼ同じであった。すなわち先述の通り、精神はその展開によって「自然の主人となる」(GW8, 287, Am Rande) のでなければならないというもの

ある。——それにもかかわらずそこには一つだけ剥き出しの自然が、それも「最後の残滓」として逃げ延びている。君主を逃げ延びた自然の残滓と呼ぶ、この一連の叙述の仕方は、自らの提起する問題の射程に当時のヘーゲル自身が自覚的であったことを示唆するのには、十分であろう。

問題は、それではなぜ、ここに自然が残らざるをえないのだろうかという点である。いまやその思考の背景をより丁寧に直す必要がある。

もとより、国家主権がなんらか存在する個体によって表されることはただちには、自然的な個別性と、あまつさえその固定までも意味するわけではないはずである。——ここであえていわば剥き出しの自然に対置される必要のあるもの、それは「多数の個人、民衆」の「数多性、運動、流動性〔die Vielheit, Bewegung, Flüssigkeit〕」(GW8, 264)である。あるいは『法の哲学』で言うなら、そこにもともと含意されているのは、「恣意によって動かされるもの」(GW14, 237)にはかならない。——それ自身以外には存立の根拠を持たない対内主権における「決定」最終的な意志の、根拠を持たない自己」が、「それゆえ同様に根拠を持たない定在、〔すなわち〕自然に委ねられてある規定としての定在」(ebd.)と結びつくことによって、国家の有機的組織の観念性は或る安定した姿を得るのである。君主または元首〔Regent〕とは、その場合要するに、それ自身のもとではなんら積極的な意味を担うことのないただの「空虚な結節点〔leere Knoten〕」(GW8, 263)となる。

かくして精神の諸々の作用の流動に対して持つこの抵抗こそは、自然が意味すら持たない空虚な残滓としてなお逃げ延びうる理由にほかならないということになる。——だがそれに留まらず、この解釈はしかもなんら背景なしに出てきたというわけでもないと思われるのである。すなわち、もはやそれ自身にはなんら根拠も持ち合わせず、したがってただひたすらに意味なき自然として生起することでもむしろ精神の展開を媒介するものというこ

とで、ひとはよく似た議論がヘーゲルの精神哲学のうちに存在することを想起しはしないだろうか。

たとえば、ひとたび形成されたのちはそのつどの意味との結合を失い、ただ自動的／盲目的／機械的に連鎖するだけとなる名前〔Name〕の系列、すなわち言語〔Sprache〕がそれである。名前の系列は、ひとたび確定すれば、知性が恣意によって動かすことを許さない必然性を持つ。だが「名前のこの必然性、あるいは名前のこうした固持が生成し、その結果として自我が名前の存在として〔生成し〕、名前の本質であるはずの自我がその名前の存在へと〔生成する〕のは、いかにしてであろうか」(GW8, 192, Am Rande)。イエナ体系構想当時のヘーゲルであればそれを、名前を産み出す精神の持つ端的な「純粹な不安定さ」という形式、運動、消失の闇夜〔Nacht des Verschwindens〕(ebd.)を「固定した対象的なもの」であるような存在へと置き換えるためである、と説明することであろう。精神はそれによって、すなわち名前の系列の意味なき秩序に自ら従属すること、「自らを固持するもの」となるのである。また後年のヘーゲルであればさらに、名前の系列がこうして自動的／盲目的に口に出されるようになることを「機械的記憶〔mechanisches Gedächtnis〕」(Vgl. GW20, 461)もしくは「知性の機械制〔Mechanismus der Intelligenz〕」(GW20, 416)と呼ぶことであろう。そしてそれはまた、一般に身体の習慣がやはり自動的／盲目的に作動する「自己感情の機械制」であると同様なのである。

言語が言語として、また習慣が習慣としてつねに円滑に機能し続けるためには、精神はその運動をあたかも端的に機械論的な自然のごときありかたへと転換する必要がある。精神はそれによって、たとえば言語の場合であれば（記憶〔Gedächtnis〕に定位する）思想〔Gedanken〕の地平へと至ることができるのである。<sup>22</sup>

国家の場合における君主の自然を理解するにあたって、いわゆる「精神の機械制」を巡る以上の見地は、さしあたって十分参照に値すると思われる。実際もとより君主という自然がここで排除することになる「恣意〔選択意志 Willkür〕」は、それ自体、精神の運動に特有のあの「純粹な不安定さ」を持ち合わせているものの典型と見

ることができる。すなわち、たとえば『エンチユクロペデイ』のヘーゲルの見る限り、恣意一般が前提としているのは「反省する意志」であり、そこではこの「思考するものであり自体的に自由なものである意志は、自己自身を諸々の衝動の特殊性から区別して、その衝動の多様な内容のうえに思考する単一な主観のありかたとしての自己を置く」(GW20, 473-474)。そのつどばらばらな衝動の内容を統一する位置にあるがゆえに自身は端的に非決定／無差別でありうるような、そういう意志のこの働きたは、それゆえに——「無規定的」な表象の無限の富を命名のために分泌し続ける知性と同様に——それ自身ではけつして一つの定形をとることがない。恣意が多数の人々の間にあつても、君主一人のもとにあつても、それは同じことであり、それゆえに精神がそれに対して盲目でありうるような自然が、すぐれてその抵抗の役割を担いうるものとなるのである。

もちろん、国家と言語と習慣とを同列のもとに置くためには、なお慎重な文脈の検証が必要であろう。なによりそれ以上に慎重になるべきなのは、その自然の意味そのものに含まれる決定的な差異である。すなわち、少なくともいったんは精神自身によって措定されている言語(「第二の定在」(GW20, 453))<sup>23</sup> もしくは習慣(「第二の自然」とは違い、君主という自然は、そもそもが精神自身の働きによって措定されたものではない、という点である。君主とは、繰り返すなら、端的に第一の自然の残滓、「たんなる自然」なのである。——このことについては、やはり別に十分な補足が必要であろう。

もともとここには、明らかにいくつか飛び越されている論点がある。そもそも、すでにたとえば金子武蔵が指摘していた通り、それならば本来だれもが君主になりうるはずであるところ、そうはならないのは、ここで想定されているのが本当は「単なる自然性」ではないからである。そこには「一定の文化的、殊に宗教的伝統を背負った歴史的自然であり人倫的自然」<sup>26</sup>が、むしろそれと明示されることなく前提とされているはずである。

それにもかかわらず、君主という自然のこの側面は、(その直接の歴史的起源とともに)抹消され、あたかも

ただ以前から存在していたかのような仕方でのみ正統化される。注意したいのは、それがちょうど国家体制そのものが自らを正統化する仕方と類比的であるという点である。すなわち「国家体制は、時間のうちで起こってきたものではあるけれども、なんらか作り出されたものとみなされてはならぬ」(GW14.1, 229)。国家は人々のそのつどの恣意によって、たとえば(少なくとも素朴な)社会契約のたぐいによって出来上がったものとは解されるべきではない。それはむしろ反対に、すでにいったん確立した人倫の内部では直接の歴史的起源を忘れられ、あたかも「神的で持続するもの」「作り出されるもの」という圏域を超え出るもの(cbd)としてあらわれるのでなければならぬ。——その国家主権の単一の自己を表現する君主も、かくしてやはり、少なくともあたかも「たんなる自然」であることでのみ、その存立を許されることになるのである(「だれが国家体制を作るのか」(cbd)という問いは、それゆえそもそも問題ではない)。

繰り返す通り、本当にこの論理がなんらか実在の君主制を正統化しうるのかどうかについては、本稿の関心ではない。もとより、たんに理念としての国家にとっての必然から見るにしても、実際にはやはり、それ自身自身の身体をもって存在する自然は、ほかならぬその「自然の欠陥」により不断の不安定を孕むのではないかという懸念をつねに残しているであらうし、<sup>27</sup>国家体制内部の特定の部分によってその地位そのものが恣意的に利用される可能性は当然なお排除しきれていない。<sup>28</sup>ただいづれにせよ立ち返られるべきなのは、マルクス以降繰り返し返し論争的とされてきたこの箇所の問題の本質である。君主という「自然の最後の残滓」への視線は、少なくともおそらくたんなる体系的な矛盾ではないし、君主制の正統化のためだけに持ち出されるような議論でさえない。むしろそれは「教養形成という形式を経たものとして自己自身を知り意志するような精神」(GW14.1, 213)としての、人倫の体系一般の構造に内在的な問題なのであり、——言い換えれば一般に精神が第二の自然として

展開するにあたってつねに孕む端的な自然との関係を巡る、ヘーゲル精神哲学に特有の思考様式からの、一つの派生なのではないだろうか。

#### 4 終わりに

人間は、自己自身の主人となるまでは、自然の主人となることができない。自然は自体的には精神への生成である。——この自体が現に存在するということを、精神は自己自身で概念的に把握しなければならぬのである。(GW8, 287, Am Rande)

イエナ期以降、自然と精神との対立の超克は終始、ヘーゲルにとつて喫緊の課題であり続けた。精神自身が、具体的には「世界史」の場において「自らに統一を産み出さなければならぬ」(GW8, 287)。そこで初めて「自然と精神とがただ自体的にのみ一箇の本質〔Wesen〕であるということが廃棄される——精神が自然の知となるのである」(ebd.)。

けれども、世界史において産み出されることになるであろうあの自由の現実態としての人倫は、ただたんに自然といわば端的に縁を切り続けてゆくという仕方で生成してくるわけではない。精神の展開する過程の只中で、「無力」な自然は繰り返し回帰し、残滓として最後まで残り続けるのである。むしろヘーゲルにおいて自然がすぐれてその問題たることを露わにするのは、むしろそうした場面においてなのではないだろうか。総じて精神はつねに、それ自身の論理にしたがつて——たとえその至高の地位(国家)にあつてさえも——自らの主人としての地位を不斷に揺るがされ問い質されるダイナミズムのなかにいると言えよう。——精神の措定する世界は、一

面ではそれ自身自然による媒介を不可欠とする一方で、他面では（まさにそれゆえに）自然的な、あの「日常の散文的世界」の様相に揺り戻されることと終始隣り合わせとなるからである。たとえば自然的必然性からの解放からなる欲求の体系が、それ自身、人々を端的に制約し始め再び自然のもとに晒すことになるように、である。

本稿では、従前の拙論では市民社会の一部に留まっていた問題の射程が、実際にはヘーゲルの人倫の哲学全般——「市民社会」の全域ならびに「国家」の頂点——に及ぶものであるということを改めて確認することができた。問題の掘り下げのために必要な、一連の議論のさらなる背景となる論理学的見地と、いわゆる「客観的精神」以外の領域において同じ議論が成立可能かどうかの検証については、もはや立ち入る暇がない。ここではそれを今後の検討に期しつつ、ひとまずの結びに代えたいと思う。

## 註

- 1 以下、ヘーゲルのテクストからの引用は原則「大全集版」（Gesammelte Werke. In Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Meiner, 1968f.）により、略号（GW）に続き巻数と頁数を付す。ただし従来の「美学講義」からの引用は「ブーアカンプ版」（Werke in zwanzig Bänden, Suhrkamp, 1970f.／略号「W」）による。なお本文の太字は原文の強調、傍点は筆者の強調を表す。

- 2 Vgl. W13, 254-255. 「一般に現在〔近代〕の私たちの時代状況において、主体は確かに、あれこれの側面に

ついで、自己自身に基づいて行為することができる。けれどもその一方で、一人一人の個人は、どうにもならないほどに現存する社会の秩序に帰属していて、自立的・全体的な形態としてではなく、また同時にその社会そのものうちで個体的かつ生動的な形態としてではなく、その社会の制限を受けた一員としてしかあらわれない」。この箇所は编者により「現在の散文的状况」と題されている (W13, 253)。なお、複数の講義録を継ぎ合わせたこのテキストにあつてこの叙述が当時のヘーゲル自身の説明にどれだけ即しているかについては、もちろん現状十分な確証があるわけではない。ただ本文でも別の講義録の引用で明らかにした通り、散文の規定そのものは確実に存在する。

- 3 たとえば周知の通り、カントの見る限り人間は、たとえ幸福を目指そうと幸福であるに値することを目指そうと、自然の持つあの端々な暴威からは等しく逃れられない。実際人間の生はそもそもその始めから終わりまで、自然が不意にもたらす様々な災厄と死によつて、自然におけるあの「物質の目的なきカオスという深淵 [Schlund des zwecklosen Chaos der Materie]」によつて取り囲まれている。たとえそのひとつが「幸福であることにまったく値している」にしても、この自然は「そこには頓着をしない」のである (Immanuel Kant, *Kritik der Urteilsraft, in Kant's gesammelte Schriften, hrsg. v. der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Reimer, Bd. 5, S. 452. なお熊野純彦『カント 美と倫理のはじめ』、講談社、二〇一七、二七七頁以下) を参照。

- 4 「習慣とはすでにあたかも自然本性のごときのものである」(アリストテレス『記憶と想起について』452a)。  
5 熊野が指摘する通り、たとえばカントの場合、目的と意図を欠いている限りでの「自然は価値を分泌しない」(熊野、前掲書、二七八頁)。

- 6 博士論文「ヘーゲル「主観的精神論」研究——精神における主体の生成と条件——」(東京大学、

二〇一七)、一一四頁以下。また「精神と機械　ヘーゲルにおける精神の〈第二の自然〉」、『倫理学紀要』第二十一輯、八五・一〇八頁も参照。

7 以下では大枠の提示のみとなるが、欲求の体系が自然的必然性に対する自律を得る場となることの詳細については、拙論「市民社会における欲求と世界史における情熱——ヘーゲル「客観的精神の哲学」の動態をめぐって——」（『倫理学年報』第六十七集、二〇一八年三月刊行予定）を参照。

8 件の多様化・拡張の傾向そのものの前提は、欲求の体系が成就することになる承認関係である。「この契機〔欲求を社会的なものとする〕にはまたただちに、他者との同等性への要求が含まれている。一方ではこうした同等性への欲求、同等化、模倣があるのだが、他方ではこの契機のうちには同様にまた、際立たせによる自己顕示という特殊性への欲求もある。〔この両者が〕それ自身で、欲求の多様化とその拡大との現実的な源泉となる」（GW14-1, 167）。他者のうちに自己を認識する承認は、他者がまったく異なるものであっても、まったく同じものであっても成り立たない。他者との同等性・差異化は、少なくとも商品交換の過程においては絶えざる交替を被り、結果、欲求そのものも不断に多様化され拡張されてゆかざるをえないのである（なお前掲「市民社会における欲求と世界史における情熱——ヘーゲル「客観的精神の哲学」の動態をめぐって——」も参照）。

9 「動物は諸々の欲求の充足のための手段と方法について、欲求〔そのもの〕に、ついでと同様に、範囲を制限されてくる」（GW14-1, 166）。ちなみに、ほぼ同様の理解は、冒頭に引用した「美学講義」でも、「自然の欠陥の（一つと）して繰り返されてくる」（vgl. WI3, 196-197）。

10 この論点については、思想史的背景ならびに当時の状況の解説をも含む古典的研究である Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Scientia Verlag, 1982, Bd. 2, S. 123f. を参照。なおローゼンツヴァイクはまた、この社会

- の悲惨のもう一つの要因が機械制労働への移行にあることも指摘している。——労働の機械化もやはり精神の機械制としての習慣の固定の帰結であるとすれば（前掲「精神と機械　ヘーゲルにおける精神の（第二の自然）」八十八頁以下参照）、精神はここで、窮乏の問題と合わせて、自らの措定する第二の自然への媒介の只中で或る種の二重の転倒を引き起こしているといふことになるとも言えよう。
- 11 類似的叙述は一八二一年のアッシエベルクの講義録でも確認できる（Vgl. GW28-1, 36）。
- 12 さらに言うなら、ヘーゲルはここで所有制度もまたあたかも一箇の自然のようにならわれることを指摘している。所有権はもともとそれ自体で実体を持つものではなく、「この権利が定在するようになるのはまさに、「市民社会の」教養形成としてのこの相関の圏域そのものなのである」（GW14-1, 175）。だが他者の「自由意志による所有」を巡る制度がひとたび確立したときには、「依存と窮乏」の問題によってそれは「無限の抵抗をなす物質」[der] unendliche Widerstand leistenden Materie」(GW14-1, 168) として立ち上がることになるのである。
- 13 Manfred Riedel, »Freiheitsgesetz und Herrschaft der Natur. Dichotomien der Rechts Philosophie«, in *System und Geschichte. Studien zum historischen Standort von Hegels Philosophie*, Suhrkamp, 1973, S. 121.
- 14 Ebd.
- 15 Ebd.
- 16 このテキストの著者問題を含む詳細については、この文では立ち入らなからず。Vgl. Walter Jaeschke, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Schule*, Metzler, 2003, S. 76f.
- 17 この論点については、寄川条路『体系への道　初期ヘーゲル研究』、創土社、二〇〇〇、一七三頁を参照。
- 18 たとえばヘスレのまとめるところによれば、「世襲君主に対するヘーゲルのこの意見、したがってまた自然

- の直接性に対するこの意見は、最終的にも直接にも、彼の体系と矛盾する」(Vittorio Hösle, *Hegels System der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Meiner: 1987, Bd. 2, S. 571)。なお神山伸弘『ヘーゲル国家学』、法政大学出版局、二〇一六、一七五頁も参照。
- 19 Kahl Marx, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*, in *Marx-Engels-Werke*, Bd. 1, Dietz, 1964, S. 235.
- 20 『法の哲学』のテキストがその講義での実態に反し君主主義的にねじ曲げられているとする、いわゆる「イルティンゲ・テーゼ」とも密接に絡むこの論点については、近年の研究動向も踏まえた神山伸弘による要約を参照(神山伸弘『ヘーゲル国家学』、前掲書、六頁以下)。
- 21 金子武蔵『ヘーゲルの国家観』、岩波書店、一九四四、三八二頁。「ヘーゲルの国家観はベルリン以前に既に出て居たものであるが、君主権の場合はそのよき実例の一である」。神山も指摘する通り、少なくともこの論点については、いわゆる反動体制を前にしての保身という理解は当てはまらない(神山伸弘『ヘーゲル国家学』、前掲書、一九三頁)。
- 22 以上までの議論の詳細については、前掲「ヘーゲル「主観的精神論」研究——精神における主体の生成と条件——」、「一一二頁以下を参照。
- 23 Vgl. GW20, 401, 466.
- 24 自然が君主自身の恣意をも排除するという、この論点については、神山伸弘『ヘーゲル国家学』、前掲書、一九二頁以下を参照。
- 25 ただし少なくとも言語の場合、その媒体となる「音」[Ton]は、いったん発されたのは当の発話者から切り離されて作用するという点にその特徴を持つ(Vgl. GW20, S. 459f.)。
- 26 金子武蔵『ヘーゲルの国家観』、前掲書、三八九・三九〇頁

28 27

註二十四を参照。

濱良祐「合評会Ⅱ

神山伸弘『ヘーゲル国家学』

評論二二、

『ヘーゲル哲学研究』

第二十三号、

一二〇頁