

ヘーゲルの自由概念

ヴァルター・イエシュケ

牧 野 廣 義 (訳)

訳者まえがき

本稿は、2005年10月8日、(土)に阪南大学で開催された「研究フォーラム」で、Walter Jaeschke 教授(ドイツ・ルール大学、ヘーゲル・アルヒーフ所長)が講演された、“Hegels Begriff der Freiheit”の翻訳である。イエシュケ教授は、阪南大学の尼寺義弘教授がヘーゲル・アルヒーフや国際ヘーゲル学会で親しく交流されており、今回、阪南大学の外国人研究者短期招聘制度によって来日された。

研究フォーラムでは、尼寺教授が司会を担当され、私がイエシュケ教授の講演原稿を翻訳し、愛知大学の寄川条路教授が討論の通訳を担当された。とりわけ寄川教授の丁寧な通訳のおかげで討論が大変スムーズに行われた。

イエシュケ教授の講演は、ヘーゲルの自由概念の科学史的前提と哲学史的前提をおさえた上で、その核心を明快に論じている。その議論は、特に引用はされていないが、ハーバーマスのヘーゲル批判への反論や、リベラリズムとコミュニタリアニズムとの論争などの現代的な問題意識にも貫かれている。同時に、教授は「その他ではほとんど強調されない」と言われているいくつかの側面を取り上げられている。とりわけ、社会的諸制度が自由意志に基づくと同時にそれが必然性に従うという問題を取り上げられ、興味深い論点を提示されている。これらはヘーゲルの自由概念の理解にとどまらない重要な提起であると思われる。

なお、Jaeschke 教授の名前の読み方は、教授に確認したところ、Jäschke と同じであり、「ヤエシュケ」でもよいと思うが、他の翻訳にならって「イエシュケ」と表記する。

ヘーゲルの自由概念

「自由」の概念は、哲学の「永遠の問題群」には算入されない。自由について語る事がほとんど意識されなかったり、きわめて特殊なことにすぎない諸時代があった。—ギリシア・ローマの古典古代や、またキリスト教の中世がそうである。近代になってはじめて、「自由」の概念は新しい評価を獲得した。—しかしその体系的な重要性ははじめはまだ大きくなかった。このような事情が変化したのは、まず啓蒙思想においてであり、そしてとりわけドイツ古典哲学においてである。ドイツ古典哲学ほど自由の思想を中心においた哲学の時代はおそらく存在しないであろう。「自由」の概念は、カント哲学にとってキーワードであるが、フリードリヒ・ハイネリッヒ・ヤコビにとってもそうである。フィヒテについては、—彼らよりほんのわずかに後に—自分の全体系は「最初から最後まで自由の概念の分析にすぎない」¹⁾と語った言葉が伝わっている。シェリングは、人間的自由の本質についての著作において宗教的伝統とより強く結びつき、先行する観念論の自由概念に対して、善と悪の能力としての「自由」を対立させた²⁾。最後に、ヘーゲルは、—フィヒテと同様に—自由の思想を彼の哲学体系の中心において、自由の思想を多面的な方向で一歴史的、政治的、宗教的、形而上学的に—深化させた。ヘーゲルにとってこのテーマがいかに重要であったかは、彼の最後の講義である、法哲学に関する講義から伝わっている次の言葉が示している。「自由は最も内的なものであり、それに基

づいてこそ、精神的世界の全構造が成立するのである」。³⁾

この証言は、ドイツ古典哲学において自由の思想に格別な重要性があることを示すうえで、とりあえず十分なものであると私は考える。このことは、当然、次の問題を投げかかける。すなわち、なぜ「自由」が当時、ヘーゲルにとってだけでなく、それほど普遍的に哲学の中心的内容とされたのであろうか、という問題である。偉大な哲学は、確かに、一人の個人の思考から生じるものではない。哲学は、—ヘーゲルもかつて言ったように—「時代を思想のうちにとらえたもの」である。そしてこのことは次のことを意味する。すなわち、哲学は、歴史、政治、科学、宗教という多くの潮流が合流した、意識の歴史的状況の表現であるということである。自由概念の重要性には、明らかに普遍的な諸根拠が存在するにちがいないのであって、それをヘーゲルの体系の特殊な性格だけから把握することはできない。そしてこのことと結びついて、次の問いが立てられる。すなわち、これらすべての思想諸体系を支配するものは、実際に自由の一つの概念なのかということである。あるいは、ここでその都度「自由」という名前で示されることは、変化するのであろうか。—ひとつの概念のニュアンスだけでなく、さまざまな概念を語ることに要求される程度において、変化するのであろうか。なぜなら、自由概念の体系的機能が探求から探求へと変化するからである。その差異は、実際に、初期の超越論的哲学と、後のヘーゲルの探求との間で、またとりわけシェリングとの間で著しいものであり、このような差異を追跡することは重要なことであろう。しかし、ここでは私は、ヘーゲルの自由概念を素描することに課題を限定したい。しかし、この目的のためには、まず、自由概念の前史を一瞥することが必要である。それは、ヘーゲルに特有なものをいっそうよく理解するためであり、—とりわけ、18世紀の終わりの時点で、自由概念をそれほど力をこめて強調することはけっして自明なことではなかったことを、理解するためである。

I 科学史的諸前提

(1) なぜ「自由」がドイツ古典哲学にとって、それほど重要な役割を演じたのかという問いに対して、まず最初に示される解答は、ドイツ古典哲学の政治的環境の指摘である。この時代は、確かにフランス革命のわずか数年前に始まり、フランス革命のスローガンである「自由、平等、友愛」はまもなくヨーロッパ中に鳴り響いた。—そして「自由」はこのよく知られた定式の第一の概念である。このような推測は、革命はカントの第一批判および第二批判の後で初めて勃発したということによっては反駁されない。ルソーのようなフランス革命の先駆者もまたカントに顕著な影響を与えたことは、—自由の思想を一瞥しただけでも明白であり、そして若きヘーゲルもまたルソーの熱心な読者だったのである。それにもかかわらず、自由の思想が当時、まず第一に政治的環境においてその場所をもったとは、私には思えない。より重要なものは、近代初期の科学による世界の説明の領域である。これらの科学の中心的概念は、—トマス・ホッブズ以来—「原因」の概念であり、しかも“*causa efficiens*”つまり「作用原因」という意味での原因である。科学は「原因」に基づく世界の説明を目指す。—しかも最終的には唯一の原因に基づく統一的な世界の説明を目指す。なぜなら、相互に独立な原因の多様性は、まさに「科学的な世界の説明」の優位性を疑わしいものとし、確実な認識を廃棄するような、諸原因の無秩序を帰結させるからである。

(2) そのような機械論的な世界の説明の試みは、確かに中世にまでさかのぼるが、—しかしとりわけ17世紀の初めのケプラー、少し後のデカルト、ホッブズ、ガッサンディにさかのぼることができる。コペルニクスもまた、われわれは彼の名前で呼んでいる近代的な世界像を彼に負っているのであるが、世界を巨大な機械として、「世界機械」として理解した。後には、規則的に進行する時計仕掛けとしての世界像が支配するのである。ニュートンの「天体力学」によってこれらの機械論的の解明はますます強化された。しかし機械論的に解明された世界においては、自由にはいかなる場所もない。—それ

は時計仕掛けや他の機械において、自由の場所が存在しないことと同様である。自由が推測されるのは、いつも、機械的に規則づけられた連関が誤解されるという問題にすぎず、最終的には、自由に行動していると思こんでいる人の自己欺瞞の問題であると考えられる。

それゆえ、このような解明は17世紀の後の思想家においてもスピノザやライブニッツまで、深い痕跡を残している。とりわけスピノザは、自由意志を否定し、世界を機械論的連関として解明するための概念体系を用意した思想家と見なされる。カントの『純粹理性批判』や『実践理性批判』と同時代に、ヤコビは、スピノザを機械論と決定論の首尾一貫した思想家として、世界には自由はないとする思想家として、解釈した。—そのことで同時代人の間で反論に突き当たることはなかったのである。

(3) ドイツ古典哲学は、それゆえ、次のようなディレンマの前に立つ。すなわち、それは、妥協することなく自由の側に付いて、機械論的に展開される世界の連関という支配的な主張を退けることができるであろう。しかしその場合には、その解明によって科学の制約を廃棄することになるであろう。巨大な世界機械が妨げられることなく機能することが、確かに科学の可能性の保証と見なされるのである。そのような帰結を回避するために、哲学はまた、このような機械論的な世界解明と、それによって可能となる科学の側に付くこともできるであろう。しかし、その場合には、哲学は「自由」を幻想として非難しなければならないであろう。—おそらくは美しい幻想として、しかし幻想にすぎないものとして。当時、科学の可能性の条件を形成している世界解明を疑わしいとする者はいなかった。しかし同様に、ドイツ古典哲学の代表者たちのすべてにとって、自由の概念を放棄することは思いもよらないことである。—しかもそれは、宗教的かつ倫理的根拠からであるとともに、次のような直接的な自己経験の根拠に基づいている。すなわち、われわれは自分を、自由の法則のもとで生きている人間として把握する以外にありえないという、直接的な自己経験である。しかしその場合には、上述のディレンマから脱して、自由概念を決定論的な世界機械

と両立させるという課題が生じるのである。—もともと、このようなことがそもそも可能な限りで。

II 哲学史的諸前提

(1) 以上のような必要不可欠な、ごく要約的な注釈でもって、私はドイツ古典哲学の自由概念の科学史的背景を—またそれとともにその重要性を一示唆しようとした。そこから哲学にとって帰結する問題設定は明白である。—もともと、その解決のための道はまだあらかじめ示すことはできない。そもそも、このようなディレンマから脱出できる道があるかどうかの問題なのである。私は、ドイツ古典哲学がとった道の個々の歩みを追跡したい。

この哲学の最初の一步はカントに負っている。すなわち、彼はまず『純粹理性批判』というドイツ古典哲学全体の根本著作において、決定論的な世界連関の想定にもかかわらず、自由が可能であることを示した。しかしそれによつては、ようやく自由の可能性が証明されたにすぎず、自由の現実性はまだ証明されていない。しかし、カントの「第二批判」つまり『実践理性批判』では、彼は自由の現実性を証明する。—しかも次のような倫理的な議論によつて。すなわち、われわれの理性がわれわれに与える道徳法則は、われわれがこの法則に従って行為をなすべきであるという要求をもつて、われわれの前に現れる。しかし、われわれの理性がこの要求に従う時には、この要求に対応した状態にわれわれをおかなければならない。それゆえ、われわれは、われわれの自由を理論的認識の道において確認することはできず、われわれの理性がわれわれに定立する道徳的要求という根拠によつてのみ、われわれの自由を知るのである。そしてカントが自由の現実性をこのような議論によつて確認した後では、彼はその議論の帰結を道徳の領域に制限する必要はない。彼は同様にその議論を法論へと適用し、法の領域の根本概念とすることができた。法とは、カントにとつて、「ある人の決定意志を他の人の決定意志とともに、自由の普遍的な法則に従つて結合することができる、諸条件の総括」⁴⁾である。

(2) カントの実践哲学にとって、自由概念は中心的な意義をもつ。カントは自由概念を彼の体系の「要石」とさえ、つまり構造の全上層を支える石とさえ、呼んだ。このためには、展開が決定的に必要であると私には思われるが、その展開の重要性は、私が自由と機械論との関係を一瞥したときに簡単に素描した議論に対応する。近代初期の実践哲学は、「自然法」という表題のもとに成立した。一すなわち、それは、法と道徳の領域におけるすべての規範性の外的な源泉を承認するが、その源泉は「自然」と表現されたり、「神」と表現される。16世紀の末以来に遂行された大変革は、このような構想の基礎を破壊した。それは一方では、政治的な変革である。宗教戦争と17世紀の内乱は、社会的秩序の根拠付けのための神の思想と宗教という、以前からの基礎付け機能を崩壊させた。他方でそれは、科学史的な変革である。「自然」を「物質と運動」に解消することは、さらに、そのような自然に以前にあったような規範的な機能を帰属させることを排除する。しかし、もしも法と道徳の根拠付けの従来の審級が消滅すると、一不可逆的に消滅するのであるが、一変化した諸条件のもとで伝統的な根拠付け機能を引き受けられることができるような、別の審級を呼び出す圧力が生じる。しかし、一歴史的な失敗が明白になったように、一そのような外的な審級が見いだせない時には、人間的自由そのものが規範を根拠づける機能を引き受けなければならない。もしも外的な原理が見いだせないならば、すべての法律は明らかにそのような自由から由来するものでなければならない。このような変革を表示するものは、法の根拠付けの領域では、義務の優位から権利の優位への変革である。規範性の外的な源泉が存在する限り、義務が第一のものであり、そこから初めてそれに対応する権利が導き出される。しかし、自由が規範性の源泉となると、権利の概念が一主観的権利という意味で一第一のものとなり、そこから初めて二次的に義務や責務の思想が導き出されるのである。

以上が、近代の実践哲学の状況である。一それはすでにホプズによって先取りされ、最終的にカントによって診断されたものである。す

なわち、主体の自由にその根拠をもたないいかなる権利もいかなる法則も存在しないのである。一しかもその自由は、社会的に、相互主観的に把握された自由である。一人間的理性と人間的自由の外に自然法という原理を求める数千年にわたる探求の後に、一さらに、一秩序の原理を人間の外に存在する法則性に求める数千年にわたる探求の後に、そのような探求は無駄であったということが、強烈に洞察されたのだと、私は考える。それが無駄であったのは、そのような探求は従来において成果を生むことなく、いまま成果のないものとして破綻したというだけではなく、自由のほかには原理的にいかなる規範の源泉も存在しえないことが、洞察されるようになったからである。

このような観点のもとでは、自然法の喪失の歴史は一積極的な方向に向きを変えれば一自由の歴史でもある。それゆえ、それはまた、これまでに受け入れられ、それ自身で存立してきたすべての審級が解消され、実践哲学の領域を自由の概念のみに基づいて根拠づけ、そして以前は他の審級から得ていた根拠付けの能力をこの自由の概念から手に入れざるをえなくなった、という洞察でもある。もしも、そもそも責務が存在するべきであるならば、それは自由そのものから得られるものでなければならない。そしてこのことは一疑いもなく一また現在の課題でもある。

Ⅲ ヘーゲルの自由概念

したがって、要点はドイツ古典哲学の文脈の中で示されるのであり、その文脈においてヘーゲルは自由の問題をカントとフィヒテから受け取り、一そしてこの自由概念をさらに深化させ拡大したのである。私はここで、すでに初めに引用したヘーゲルの次の命題を再び思い起こしたい。「自由は最も内的なものであり、それに基づいてこそ、精神的世界の全構造が成立するのである」。

(1) この命題は二つの言明を含んでいる。すなわち、「自由は最も内的なものである」と「それに基づいて一つまり自由に基づいて一精神的世界の全構造が成立する」である。私は以

下ではこの二つの言明をもとに議論を進めたい。まず第一に、自由は「最も内的なものである」とは何を意味するのであろうか。自由がその卓越した意味において論じられる体系上の位置は、ヘーゲルにとっては（カントやフィヒテのように）本来、「実践哲学」ではなく、まず主観的精神の哲学である。彼の『法哲学』において、つまり『法の哲学要綱』において、ヘーゲルは、その導入として、主観的精神の哲学を前提にするこの概念に立ち返る⁵⁾。主観的精神の哲学は、精神的諸活動の全体をその体系的連関において提示している。それは、まず理論的活動を提示し、次に実践的活動では、実践的感情、衝動、そして意志を提示する。衝動において、人間は他の何ものかによって、自然的な何ものかによって規定される。しかし意志は自分自身を規定し、自ら目的を定めるのであり、そこにこそ意志の自由がある。だから、意志は、ヘーゲルにとっては、もっぱら実践哲学の領域にのみ属するものではけっしてなく、また意志はヘーゲルにとっては、認識や知性に対する実践的な対極といったものではない。そうではなく、「意志」すなわち「現実的な自由意志」は、ヘーゲルにとって「理論的精神と実践的精神との統一」なのである。理論的なもの、すなわち認識と、実践的なもの、すなわち欲求とは、人間の精神の内部の別々の「引き出し」ではない。それらはむしろ二つの連関しあった側面である。認識において実践的契機が共鳴する。各々の認識は実際、意志の対象であり、われわれは「認識の関心」を語る。そして同様に、実践において認識が共鳴する。衝動によって規定された存在とは異なり、認識を欠いた自己規定はまったく考えられないのである。

ヘーゲルは自由意志のこのような概念を、主体の概念と不可分に結びついたものと見なす。主体つまり個人は、一方で考え他方で意欲するというものではなく、考えかつ同時に意欲するという不可分性においてある。自由は、それが主体性一般の構成的な契機であるがゆえに、「最も内的なもの」なのである。自由は、規定の止揚であり、「絶対的抽象あるいは普遍性という無制限な無限性」であり、否定的な自由であるとともに、「規定作用であり、内容と対象

としての規定性の定立」である (§ 5f.)。このような「規定性の定立」と「規定性の止揚」との二重化によって、ヘーゲルは、自由概念をカントによる道德への狭隘化から解放する。すなわち、ヘーゲルにとって、われわれが自由を知るのは、道德法則の無条件的な要請がわれわれに示されることによってだけではない。われわれは自ら自己を規定する、一われわれは自ら目的を立てる、一という経験によってわれわれは自由を直接に知るのである。一そしてわれわれは哲学者として、意志の概念の分析によって自由を知るのである。

(2) しかし、「自由」の意義が、人間の精神的活動に根差すことによって、道德と法の領域をはるかに超えているとからといって、カントにおいて見られた実践的領域にとつての自由の構成的意義が、止揚されるということはけっしてない。一その反対である。自由は、この実践的領域の内部でもさらに深化した意義を獲得する。自由は規範性の唯一の源泉である。道德的善や道德法則についての知について言えば、その起源と妥当根拠を、(プラトンの)自体的に存在するイデアの世界であれ、(宗教的に)神の決定であれ、自由とは別のところにもつような知は存在しない。自由はむしろそれ自身が原理であり、道德的な善についてのそのような議論を根拠づける審級である。そして、自由はそのような原理として、自己立法であり、自律である。一これらの概念は、確かにカントに特有の含意のために、ヘーゲルにおいて術語的にはカントに立ちもどるが、しかしその概念はヘーゲルによってけっして撤回されるのではなく、より普遍化され、同時により具体的に規定されるのである。すなわち、自由はもはや道德的な自己立法ではなく、自由は普遍的な自己規定であり、そしてそのような普遍的な自己規定として、まさに法と道德の領域における実践的な立法なのである。

しかし、ヘーゲルにとって自由概念は、このような普遍性のゆえに、実践哲学の領域にとつてもまた、カントにもフィヒテにもなかった意義を獲得する。すなわち、自由概念は、「客観的精神」つまり道德的世界と法的世界と人倫的諸制度についての哲学の中心概念となるのであ

る。これらの領域の全内容は、自由から、すなわち主観的精神の活動から由来する。エドゥアルト・ガンスは、彼はヘーゲルの法学部の弟子であり、同僚であったが、一同時にカール・マルクスの先生でもあったが、一自由概念の構成的意義をおそらく最初に強調した人であり、同時に彼は「自由」についての他の議論に対して論争的に対峙した。彼が編集した『法の哲学要綱』の新版への序言において、ガンスは1833年に、この著作全体が「自由という金属からできている」と書いた。自由は、一もちろん「かの主観的な大声や、かの熱狂や、ロケットのように音を立てるものではなく、むしろ、充足させ、しかしそのことによってより大きな安定性となる」自由であるが、一それは、この著作の「根本的要素」であるだけでなく、その「唯一の素材」であると⁶⁾。

これは、完全に適切な性格づけである。一私は後にこの特徴づけに立ち返りたい。しかし、さしあたり、ヘーゲルが自由の産物として規定したものの全範囲をあらかじめ簡単に見ておきたい。ヘーゲルが自由に与えた意義は、法と道徳の領域には尽くされない。自由は、私がたびたび引用するように、「最も内的なもの」であるだけでなく、「それに基づいてこそ、精神的世界の全構造が成立するもの」であり、一それゆえ、道徳と法の領域、すなわち人間の社会的・政治的な共同生活の世界の領域にとどまらず、精神的世界の全体、つまり「絶対的精神」の世界を含むのであり、それはヘーゲルにとって、芸術、宗教、哲学という形象化を意味し、それらの中で精神は自己を表現し、自己自身の知に到達するのである。またこのような「絶対的精神」の姿態は、自由の形象化であり、自由の産物であり、しかも自由の産物以外の何ものでもないのである。

(3) しかし、私はここで「絶対的精神」のこれらの姿態に立ち入ることはできず、ヘーゲルの『法哲学』に制限せざるをえない。というのは、法の領域、すなわち一般に人間社会のさまざまな形態は、「自由」によって定立される最初の領域だからである。法をヘーゲルは、自由の現実化として、自由の現存在として一少なくとも形式的自由の現存在として、把握した。

なぜなら、すべての法はその妥当根拠を、法を定立する自由な意志においてもつからである。いわば自然の中で、あるいは神の決定の中で根拠づけられて、法を定立する主体の自由意志から由来しないような法は、存在しない。すべての法は自由に由来する。一たとえ、法はさしあたり自然的なものとして、あるいは実定的なものとして、自由を妨げるものとして現象するとしても、また、たとえこのような自由が、周知のように、本来そうあるべき法仲間全体の普遍的な自由ではないとしても、である。それゆえ、法が個別的な意志作用に由来するのではなく、法仲間の普遍的意志に基づいて初めて、法は自由の現実的な現存在となるのである。このような普遍性のために、法的小び政治的自由は、それが特殊性を排除するときのみ、あるいは別の定式化をすれば、自由が私の自由であるだけでなく、同時に他者の自由でもあるときにのみ、現実的な自由である。しかし、決定的なことは、啓蒙思想に属する次のような洞察である。すなわち、すべての法は意志作用に基づくのであり、一しかも、現実的に「法」が問題であり、「命令」が問題ではないならば、諸権利とそれに対応する諸義務を定立するような、対応的な意志作用に基づくという洞察である。このような自由な意志作用に基づいて、法の世界全体が、すべての社会的諸制度を含めて、建設される。一そして同様に、法を超えて精神的世界の全構造のために、それが自由から由来するものであるという証明が、単に示唆されるだけでなく、現実に行われるのである。一しかも、それは当然、個別的な人間の自由由来するのではなく、精神的な活動の全体から由来するのである。

ヘーゲルが自由を一しかもまさに法的自由をも一自由な自己規定的意志へと連れ戻すことは、彼が自然法的な伝統の基本的な想定と結びつくことに近づく。その想定とは、「根源的な」あるいは「自然的な」自由が存在し、つまり前社会的な「自然状態」の自由が存在し、それは、人間が「自然状態」から「市民状態」へと移行するさいに制限されなければならないということである。国家哲学と法哲学にとって決定的なすべての自然法的伝統は、ホッブズに、一そして特にルソー、カント、フィヒテにまで一さか

のぼるが、その伝統は自由概念を、まずいわば「自然的自由」という無制限な概念として設定して、その次に「市民状態」への移行のために、このような根源的自由を他の諸個人の—同様に正当な—自由によって制限する必要性を示す。ヘーゲルが「自由」の最終的な根拠を、根源的に個人の精神的活動に見る限りにおいて、このようなモデルはヘーゲルと明確な仕方で対立する。先のような自由は、社会の中で生活することのない人間にふさわしいものであろう。その自由はもっぱら自己規定する能力において成立する。しかしヘーゲルは法的な自由の規定において、このような模範をくつがえすのである。彼はしばしば、そしてきわめて論争的にこのような自然法的自由を論駁した。つまり、根源的に存在し、無制限な、いわば「自然状態」において想定され、後に社会的状態へ歩み入ることによってはじめて制限される、という意志の性質をヘーゲルは論駁した。最初の無制限な自由という概念は、ヘーゲルにとって誤った抽象にほかならない。—しかもその抽象は憂慮すべき政治的な副産物をもっている。このモデルによれば、国家において人間がいわゆる「根源的自由」と交換して得た「法的自由」は、つねに先の根源的自由よりも劣った代用物であろう。そして法的に規制された人間の共同生活は不十分な状態として、—したがって、可能性から言えば、克服すべき状態として、現れるのである。これに対して、ヘーゲルは、法的自由はそもそも自由意志の相互行為の次元で考えるべきである、という主張を堅持する。別の言い方をすれば、「自由」は法的自由の意味では、自由意志の相互の関係という枠組みにおいてはじめて存在する。—あるいは、今日、しばしばヘーゲルへの非難として用いられる概念で言えば、法的自由はつねに「相互主観的に」媒介されたものとして考えなければならないのである。

このことを私は、ヘーゲルの中心的な洞察であると考えている。もっとも、このような洞察は、自由の概念よりも権利の概念からの方が容易に得られるように、私には思われる。というのは、自由の概念とは違って、権利の概念はつねに二重の構造をもっているからである。すなわち、権利はつねに義務を要求し、また他者の権利と

いう思想をその補足として要求する。対応する義務と対応する権利という想定をもたなければ、権利の思想は崩壊する。権利の思想は、他者の権利に対する限界づけと、それと結びついた義務に対する限界づけによって、生きたものとなる。孤島で一人で生きる人間について、—それゆえ「ロビンソン」について、伝統的にたびたび論じられてきたのであるが、—彼が「権利」をもつとは本来、言えないのである。—なぜなら、このような状況では、権利を構成するための構造である相互主観性が欠けているからである。しかし同様に、このような虚構の人間が自由をもつことを否認することは、納得できないであろう。「ロビンソンは自由か」という問いに対しては、肯定するべきであろう。なぜなら、彼には自己規定する能力があり、それゆえ、自ら目的を立てる能力があるからである。それに対して、「ロビンソンは権利をもつか」という問いに対しては、否定するべきであろう。ある人の「権利」について語ることができるのは、それに対して他の人の「権利」が一定の限界づけられた形態で成立するという意味があるときだけである。それゆえ、また自然法的な伝統が論じてきた虚構の「なんでもできる権利」は、その無規定性のために、現実的な権利ではない。このような権利における相互主観的な構造は、また自由の概念においても考えることができる。—すなわち、もしもヘーゲルとともに、現実的な自由意志であるためには、意志が自分自身で自由を意欲し、かつそれゆえに他の意志の自由をも意欲するものと規定されることによってであると考えるとしても、—しかしこれはあまりにも労力を要することであり、一般的にそのように理解できるものではないであろう。それゆえ、「根源的自由」という自然法的思想に対するヘーゲルの論争は、とりわけ権利関係の相互性から考えることが容易であると、私には思えるのである。

(4 a) さて、私は、さらに進んで私の見解を含めた問題に立ち入りたいと思う。それはヘーゲルの自由概念の周辺領域を熟慮すべき問題である。私が述べたように、「自由」はヘーゲルにとって、必ずしも「道徳的自由」あるいは「法的自由」ではなく、そもそも意志の自己

規定であり、それによって意志は自ら目的を定め、その実現を行うのである。そのことによって、自由概念は、カントやフィヒテにおけるよりも広く把握される。「自由」は精神的活動一般と同義語となる。—それは、精神的活動から独立したもので、つまり「自然」にあるすべてのものと区別される。ヘーゲルと比較しうるほどに力をこめて、しかしまた説得的に、精神的世界の全体を自由から由来するものとして理解した他の哲学者を見いだすことは困難であろう。このような文脈において、それが何であれ、「自由から由来する」という表現は、それが精神的活動の産物であることを意味する。しかし同時に、そのことは、それが意識的な考量や決断の産物であるということの意味しない。そしてこのことは、法の世界の形成や精神的世界一般の生成にとって決定的なことである。すなわち、その生成は、主体が自らをすべての認識と意欲の最終的な原理として、またこの構築を行うものとして知っている、ということによって前提にしない。その生成が自由に負っているとしても、その自由が自覚されず、あるいは自律を誤解して把握したような自由に負っていることも同様にありうる。なぜなら、精神の世界に存在するすべてのものは、自然的ではないものであり、主体にとって別のものから与えられたものではないからである。精神の世界に存在するものは、主体そのものから、それゆえその自由から由来するのであり、それ自体で自由な意志と自由な認識から由来するのである。—そしてまた、主体がその自由の産物を自分の産物だとは知らず、むしろ自分の自由の制限として経験するところでも、そうなのである。

そして、このような主体が自覚しない自由からの生成において、ヘーゲルは同時に内的な必然性を見いだす。精神の世界は自由から由来し、つまりは精神的活動から由来する。—しかしそれは、本質的に精神的な生産の内的必然性に従って産出されるが、その対象のわずかな部分のみが意識され、明確に意欲される活動にすぎない。ヘーゲルの客観的精神の哲学の特徴は、—自由と必然性という—その両側面の同時性と、その結合の特有な形態にある。すなわち、必然性は自由の意識に対立するように見えるのであ

るが、それ自身が自由の発展の必然性なのである。

自由意志の「論理」や「必然性」を語ることは、矛盾しているように思われるかもしれない。しかし、当然の考察であるにもかかわらず、このような定式は十分な意味をもつのであって、その定式によって示される問題は、けっしてヘーゲルの法哲学の内部だけにはとどまらない。すなわち、それは、それは社会的諸関係一般の形成における中心的な問題なのである。そのことをヘーゲルは彼の法哲学において初めて鋭く認識し、表現した。それゆえ、彼の解決は矛盾したもののように思われるかもしれないが、—しかし、そもそも「人倫」は何に基づくのかという問いが立てられるならば、このような誤認された矛盾が事柄そのもの内にあることが示されるのである。

人倫は何に基づくかという問いは、簡単な回顧によって容易に答えることができる。古い自然法にとっては、そのような問いは立てられなかった。—なぜなら、その問いはいつも二重の仕方では答えられたからである。すなわち、人倫の姿態—家族と国家—は、神の秩序づけに基づくか、あるいは「自然」に由来する姿態と見なされた。しかしこの「自然」はキリスト教の思考領域では、たとえ墮落した自然としてであっても、つねに神によって創造されたものとして考えられるので、両者の答えは最終的に一つになる。このような想定が17世紀までは多くの人の心に巨大な力をもったということは、今日では、思い浮かべることさえほとんど不可能である。そうであったからこそ、自然法が近代初期に行った大変革、すなわち、法と人倫は自由意志に基づくという大変革は、根本的なものであった。—そしてこの自由意志が、多くの自由な意志として、とりわけ相互に対立する意志として現実に登場するのであるから、この基礎づけの関係は契約として考えられた。契約理論は国家権力を制限する役割をはたしたが、またそれを正統化する役割もはたした。—しかし、それは国家権力の生成についての歴史的説明ではないとしても、仮説的説明として役立つ。というのは、家族と国家がその起源を自由意志においてもつという想定のもとでのみ、自由意志が、

現存する諸関係の批判的な正統化の審級として機能するからである。社会的関係が神の意志や「自然」の中で根拠づけられたものとして見なされる限り、自由意志は無権利である。すなわち、自由意志は、現実性の根拠を意志自身の中にもつものだけを、正統化したり拒絶したりできるのである。

(4 b) 契約理論の画期的な役割は疑いえない。一だが、それはすべての批判を免れているわけではない。ヘーゲルの時代には、まずそれは、フランス革命の精神的先駆として、政治的な理由から拒絶された。—そしてまさにこのことが、リベラリズムを支える理論として、契約理論の今日的解釈を推奨するのである。それにもかかわらず、このことは、ヘーゲルによって暴露されたその不十分性を見誤らせるものではない。契約理論は人倫の諸姿態を、意識的に行われた自由な意志作用の直接的な産物—任意の裁量の産物、あるいは恣意が悪い意味ではないとすると、恣意の産物と見なす。そしてそのことによって、契約理論はその目標を超えたことをやってしまう。というのは、人倫のすべての姿態と法のすべての形態が自由意志によって成立するとしても、契約理論はこの成立の形式をけって意識的に行われた意志作用に帰するのではなく、この作用の背後で働く必然性に帰するのである。

すでにカントは、彼の法論において、契約理論のこのような弱点の側面を指し示した。すなわち、自然状態から市民状態へと移行することを決定するかどうかは、けって契約当事者の自由裁量ではありえない。もしも契約当事者たちが、自然状態にとどまることを全員一致で決定し、しかも相互に不法を行わなかったとしても、だが、そもそもそれが不法なのである。「なぜなら、彼らは法の概念から自らすべての妥当性を奪うからである」。—というのは、自然状態から抜け出し、法を執行する市民社会（この表現の伝統的な意味で）を築くことが、定言的な要請だからである（AA VI.307f.）。ここでもまた、カントの『道徳の形而上学』の他の部分と同様に、彼は、契約を締結する諸グループの意志よりもいっそう深いところにある理性的構造を解明している。—そのことによって

彼は近代の契約理論の原理的洞察に疑問を呈することはしないのであるが。しかしながら、このような要請は、一当為として—カントの場合はまだ外的な、いわば道徳的な性格をもっている。ここでは、内在的論理の証明は問題ではないのである。それに対して、ヘーゲルの法哲学の特徴は、自己を客観化する自由な意志の内的論理と、自由の自己意識に対する内的論理の位置という問題構成を、彼がはじめて意識したということにある。

(4 c) ヘーゲルは近代の契約理論の意義をほとんど認めなかったという非難が、彼に対してしばしば行われる。しかし、このことは、彼の次のようなきわめて首尾一貫した洞察から帰結することである。すなわち、社会生活つまり人倫は、契約思想への後退によっても、あるいは恣意的に規定する自由意志に基づいても説明できないような、内的な論理によって構造化されているという洞察である。しかしまた、ヘーゲルの新しい洞察は、社会的諸関係を個々人の意志に優先させるようなギリシア思想に単純に還帰するものではない。彼にとってはむしろ—法哲学でも、他の実在哲学でも同様に—体系上の根本問題へのまったく新しい洞察が重要なのである。すなわち、法と人倫はその概念からいって「自己意識的な自由」である。—しかしそれは、「自然」あるいは「世界」へと生成した自己意識的な自由である（『法哲学要綱』§ 142）。人倫は、自らを現実性へと形成した自由である。しかし、自己意識的な自由が自らを現実性へと形成したとしても、それは内的論理に、つまりそれが意のままにできない必然性に、従属する。しかし、そのとき自由が—まったく自然ではなく—自ら人倫の世界へと形成するという主張は、いったい何を意味するのであろうか。というのは、社会的構造や諸制度の形成や変革の内的論理は、自由の思想からも、自己自身を意識し、自由を欲する自由意志からも構成され得ないのであって、もっぱら現実的な諸関係に基づいて、法哲学によって再構成されるからである。そのとき、このような必然性は、自己意識的な自由にとって疎遠なものではなく、自己意識的な自由そのものの必然性なのである。

このような再構成は、けって哲学的・体系

的関心をひき起こすだけではない。それは同時に、重大な政治的側面をもっている。というのは、その再構成は、人倫の諸姿態とその法による抽象的な定式化は、それ自身が自由意志の産物であることを意識させるからである。諸制度の諸形態は、それらが自由意志に対立するが故に破壊されなければならないという革命的な熱狂は、自由の誤解を示すだけである。その誤解は、意識的な作用に由来するものだけが自由の産物であり、それに対して無意識的な産出活動の産物はそうではないということである。諸制度の諸形態は、自由が展開する内的論理の結果であるということは、それらはけっして他の起源をもちえないであろうという否定的な考察を教示する。—それらは確かに「自然に」由来しない。それらが由来する「自然」とは、もっぱら精神自身の自然であり、それ故、その内在的論理である。—そして決定的な問いは、自由はこのような論理において自分をどれだけ認識できるかということである。

人倫と法のこのような二重性格において、ヘーゲルの体系が自ら課している規制から生じたり、あるいは矛盾への天性の憧憬から生じるような、特異体質が問題ではない。人間の共同生活における緊張に富んだ内的な体制に対するヘーゲルの注目の結果が問題なのである。そこにおいて彼は、社会生活における重要な問題の層をきわめて的確に分析する。すなわち、社会生活のすべての姿態と諸形態は、主観的自由に由来する。しかし精神的世界の構造が主観的自由に基づいてつくり上げられるとすると、つまり、自由が社会的諸制度の中で「自然」になるとすると、このような構造は単なる自由の思想からは理解できないような、内在的な論理に従うのであり、この論理はまさに自由に対立する不自由として現象するのである。自由を意欲する自由そのものが、その客観化の作用において、その内的な論理に従って必然的な関係を産出するのである。そしてそれは、自由を窒息させかねない「鋼鉄の檻」としてさえ経験されるのである。このことは、人倫の諸姿態についても、人倫的諸関係を規制する法についても同様に妥当する。

(4 d) そのために、ヘーゲルの法哲学にと

って、そして社会生活をテーマとするすべての哲学にとって、決定的な問題は次のように表現される。すなわち、自由由来する人倫の構造は、どこまで自由意志に帰することができるのか。その構造はどこまで自由意志の裁量に委ねられるのか。その構造はそれが由来する自由をどの範囲で停止させるのか。あるいは別の仕方で見れば、人倫の諸姿態と法の諸形態は、その内的な論理に基づいて、それが自由から由来するという性質をどこまではぎ取られるのか。そして、それらが確かに自由に起源をもつとしても、しかしその発展においては、その内的論理に従うのであるが、そのときにもそれらは、どこまで自由による規制が可能なのか。まさにここにヘーゲルによって浮き彫りにされた問題がある。—そしてそれは同様に、現在の政治の問題でもある。すなわち、自由由来する「事柄の本性」に対して、自由の意識が対立する（『要綱』§144）。そして自由の意識は、自由自身に由来するこの「事柄の本性」において、もはや自分を認識することができない。—それは、ゲーテの詩の中にある魔法使いの弟子が、霊を呼び出しながら、それを追い払う術を知らないことと比較することができる。社会的諸関係の必然性は、つねに自由意志によって止揚される。—そしてそれにもかかわらず、自由意志を働かせるのは、この必然性であり、一自由意志が必然性を止揚するよりも、必然性が自由意志を止揚するのである。

このような洞察の根本性を考慮すれば、しばしば述べられる次のような非難は、表面的なものとして退けられなければならない。すなわち、ヘーゲルは個人の価値を軽視する。なぜなら、彼によれば自由は客観的なものとして、人倫的威力の「必然性の領域」として、諸個人の生活を規制し、そしてこの諸個人は客観的な人倫的威力の現象的な姿態や現実性としてあるにすぎないからである、という非難である。このことは実際にヘーゲルがしばしば語る結論である（『要綱』§145）。—しかし、そのようなヘーゲルの分析に対して、道徳的に悪評するための誹謗と結びつけて反論することは、十分なことではない。問題は、このような結論が的確か否か、そしてそれは望ましいかどうかである。

ヘーゲル自身は、自由の自己意識と客観的自由の必然性との緊張の中にある彼の洞察を危険のものとは感じなかった。—彼は次のことを確信していた。すなわち、主観的理性と客観的理性は相互に媒介されるものであり、意識的な自由意志と、精神的活動において必然性をもって成果を産出するものとの関係もそうである。なぜなら、この客観的な側面はそれ自身が自由の理念の表現であるからである、と。そして自由の現実性は、主観的な作用よりも、その展開の客観的な論理においての方がいっそうよく保持されると、彼には思われたのである。今日ではもちろん、ヘーゲルが抱いたこのような確信は希薄になって、単なる希望になったり、もはやほとんど期待されないものになっている。それでは、もしも人倫の内的な論理が自由を意欲する意志に基づいて把握されないとするならば、人倫の内的な論理が実際に自由の論理であるという想定を正当化するものは、いったい何なのか。

(5) 自由と必然性の関係についてのこの問題には、さらに—最後の一次の問題が含まれている。すなわち、もしも社会的諸関係がその内的論理によって導かれ、この内的論理と、自由を意欲する自由意志との裂け目が、見るからに広がるように思われるならば、「規範」の位置はどのように変化するのだろうか。というのは、もしも規範の概念の根拠がもはや自由意志ではなく、客観的な「必然性の領域」に呪縛された意志であるとする、規範の概念が変化するからである。ここでは、人倫的な規範から「事実的なものの規範性」への転換が明瞭に示されるように思われる。

ヘーゲルはこの問題を確かに意識していたが、—しかし、われわれにはますます分離すると思われる両側面が統一しているという確信をもとにして、その問題は解決できると想定していた。それゆえ、彼の「人倫」の概念は、規範と事実記述との間で揺れている。そのために、「諸関係の発展」の規範的な性格が基礎をおくのは、このような諸関係は「自由の理念によって」必然的であるというヘーゲルの固い確信だけである。それゆえに、しかしまた、その規範的な性格は、現存する諸関係が「自由の理念によつ

て」必然的であるという確信が消滅する程度に応じて、消滅するのである。そのとき、規範理論は記述理論へと移行する。諸関係の人倫的な必然性は事実的な強制へと墮落する。

* * *

私はここで、大変複雑なヘーゲルの自由概念のいくつかの観点を展開することを試みた。そして、きわめて意識的に、その他ではほとんど強調されないいくつかの側面を取り上げたが、それについて、しかし私は、それらは体系的に問題含みであると考えている。ヘーゲルは、自由概念を、それが—「実践的自由」として—カントとフィヒテによって制限されていた道徳と法の領域から引き離した。「自由」はヘーゲルにとって、最終的に、精神的世界がその全範囲において由来する精神的活動一般なのである。—そしてこの精神的世界が精神的活動によって作り出されるということは、異論の余地のないものである。しかしこのような探求は、次のような予期されない、しかしもつともな帰結を引き出した。すなわち、精神的世界の形成が総じて意識され意欲された精神的活動の結果として記述されるということは、言い過ぎであろうということである。すでに言語の形成はそのようには把握されえない。—それゆえに、18世紀まで、言語は神に起源をもつと想定されていたのである。同様のことは、他のすべての精神的活動の産物にも—法にも社会的諸制度にも、また芸術、宗教、哲学にも、妥当する。それらは自由の産物である。しかし、それらがそのような産物として理解されるのは、自由に基づくそれらの生成が、同時に精神的活動の内在的な必然性によって導かれた生成として把握されるときにおいてのみなのである。

注

- 1) Johann Gottlieb Fichte: 《Brief an Carl Leonhard Reinhold vom 8. Januar 1800》. In: *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*. Quellenband. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg 1993, 66 (= Philosophisch-literarische Streitsachen 2.1).
- 2) Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen*

Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809). In: Schelling: *Sämtliche Werke*. Abt. I , Bd. 7, 331-416.

- 3) Hegel : *Vorlesungen über Rechtsphilosophie*, hrsg. von Karl-Heinz Ilting. Bd. 4. 925.
- 4) Akademieausgabe IV .230.
- 5) Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, §§1-32.
- 6) Hegel: *Werke*. Bd. VIII . X f.

(2005年11月11日受付)