

# 自由と共同

Ⅱ イエナ期ヘーゲルにおける個別者の問題 Ⅱ

座 小 田 豊

## 序

フランクフルト時代末にイエナのシェリングに宛てた書簡の中で、ヘーゲルはこれまでの自分の研究を反省し体系への志向を打ち出しながらも、現実生活への強い関心の捨て去り難いことを吐露していた。「人間の低位の欲求から出発した私の学問的教養において、私は学問へと駆り立てられざるをえなかったし、青年時代の理想は反省形式へと、同時に一つの体系へと変化せざるをえなかった。そのことに没頭している間にも、人間たちの生活に参加するいかなる帰路が見出されなければならないか、と私はいつも自問している」<sup>(1)</sup>。ここに読みとれるヘーゲルの問題意識は、それよりも約一ヶ月前に記された、いわゆる『一八〇〇年体系断片』の中に明確に示されていた。それはまた、体系構成を目指すイエナ期全体に亘る基本的なモチーフでもあったのである。『断片』の文章とはこうである——「個性の概念は無限な多様性に対する対立を含んでいるし、また無限な多様性との結合を含んでいる。人間があらゆるエレメントとは異なったものであり、自己の外部にある個別的な生の無限性とは異なったものである限り、彼は個別的な生である。人間があらゆるエレメントと、すなわち自己の外部にあるあらゆる無限性と一致している限りのみ、彼

自由と共同

は個別的な生である」(F 420)。この内容は同じ『断片』の中で、「結合と非結合との結合」といわれ(F 422)、『フイヒテの哲学体系とシェリングの哲学体系の差異』(一八〇一年)(以下『差異論文』と略記)においては「同一性と非同一次性との同一性」(D 96)として定式化されることになる。

しかし、われわれにとってはこうした定式そのものが問題なのではない。問題なのはむしろ、この定式を原理として展開されるイェナ期ヘーゲルのモチーフである。小論の意図は、ヘーゲルの自由論の成立過程を追ひ、ヘーゲル哲学の基本性格をその成立史において解明することによって、ヘーゲルのモチーフが「個別者の自己実現」にあったことを照示することにある。

青年時代のヘーゲルの特徴が理想主義的な態度にあるとすれば、イェナ期でのそれは体系を志向する学問的態度にある。しかし、ヘーゲルは学問と理想の二者択一を行いはしない。彼は理想を、したがってまた現実の諸矛盾を、学問的に実現し解決する途を模索する。イェナ期は、ヘーゲルにとって、曙光を翹望する苦難の時期だったのである。『差異論文』におけるヘーゲルは学の体系への強い志向を、「知の客観的全体性」を構成することとして、明確に表明している(D 46, 54)。では、なぜ体系が求められなければならないのだろうか——この単純な発問は、ヘーゲル哲学の、ひいてはドイツ観念論全体の、成果の有効性に対する問いかけでもあるのだが、さしあたってわれわれは、体系を志向するヘーゲルの原基的意図を質し、更にヘーゲルの方法を考察するところから始めなければならない。

## 一、体系と方法

ヘーゲルによれば、体系としての学を構成することは哲学の存立を決定する重要な課題である。こうした体系志向

はドイツ観念論の趨勢でもあるが、ヘーゲルはそれを、シェリングを介して行ったドイツ観念論の批判的検討を通して、はっきりと自覚することになる。翻ってみると、ドイツ観念論はカントが「純粹理論のアンチノミー」において象徴的に提起した「可想界と現象界の二元論的対立の綜合を企図して展開されたものであった。だが、ヘーゲルが「分裂が哲学の要求の源泉である」(D 20)と述べる時、「分裂」という語はそうした時代の思想状況を指している以上に、現実社会の諸矛盾を証示している語なのである。ヘーゲルの体系志向は、「結合の威力が人間の生命から消え失せ、対立がその生き生きとした関係や相互作用を失い、自立性を獲得した時に、哲学の要求が生じる」(D 22)と述べる彼の時代認識と切り離して論じることにはできない。フランス革命の余燼がヨーロッパ全体にくすぶり続け、理念と現実の矛盾が最も極端に露呈してきた時代であって、彼はその矛盾の克服を哲学によって企図する。彼は言う、哲学は時代の要求に答えて「有限なもの」と無限なものとの自覚的同一性、二つの世界、すなわち感性界と英知界、必然的世界と自由の世界の意識内での結合<sup>(2)</sup>を果さなければならぬ(D 27-28)と。

ヘーゲルは哲学の前提として「分裂」と「<sup>(2)</sup>結合である絶対的なもの」を挙げ、哲学の課題を、「これら前提を結合し、存在を非存在の中へ生成として、分裂を絶対的なもの内へその現象として、有限なるものを無限なもの内へ生として措定する」という点、……「言いかえれば」絶対的なものを意識に対して「自覚的に」構成する」という点に設定する(D 24-25)。なぜなら、ヘーゲルにとって学問が真の学問でありうるのは「絶対的なもの」を通してのことだからである(N 435)。だが、絶対的なものを認識し全体性を構成することを課題とする哲学は、絶対的なものを反省し措定しなければならぬが、絶対的なものはそのことよってむしろ制限され否定されることになる(D 25)。ここに哲学の、その端緒からしての困難がある。しかし哲学には、その困難を前にして、あるいはまた絶対的なものと現象との関係の多様性を前にして尻込みすることは許されない。ヘーゲルはこの障害を、「同一性と非同ー性との同

一性」という定式で述べられる絶対的同一性に立脚することによって乗り越えようとする。体系志向は、同時に方法の原理的確立を必要とするのである。

ヘーゲルは悟性的思惟を原理とする実証的諸学問を独断論だと批判し（D 48）、理性を「体系の最高法則」と呼ぶ（D 36）。ヘーゲルによれば、悟性は悪無限に陥らざるをえない。悟性は経験的世界の一切を規定しようとするが、悟性によって規定されるもの及びその集積は、常にすでに残余の未規定なものによって限界づけられているからである（D 84）。悟性は $A \parallel B$ という相対的で抽象的な同一性のみ固執し、 $A \parallel B$ が $A \parallel B$ 、あるいは $A + B$ によって制約されていることを認識できない（D 38—39、50、N 447、515）。このような悟性をヘーゲルは、絶対的なものと現象との関係を「因果性の関係」として捉える独断論の原理、言いかえれば、両者の関係を異なる「位階」における支配—被支配という暴力的な関係として捉える独断論の原理だと言っているのである（D 48）。彼はこうした悟性に対し、両者の関係を相互移行可能な「実体性の関係」として捉える「哲学の真の原理」である理性を称揚する（D 49）。悟性と理性の差異は、最高の分裂であり、「知と真理の最高の形式的表現であるアンチノミー」（D 39）の理解に際して顕著になる。このアンチノミーの分析において、「実体性の関係」が相互作用の関係であることが示される。

悟性にとってアンチノミーは、 $A \parallel A$ という命題と $A \parallel B$ という命題とが互いに自己を主張し、両者の有和・綜合が不可能だとされるものである。したがって、悟性はアンチノミーを前にして暴力的に綜合させようとするか、あるいは逃亡し認識を放棄するしかない。だが、理性はそこに絶対的同一性をみるのである——「二つの命題は矛盾する命題であり、ただ転倒した意味においてある。第一の命題、同一性の命題が言い表わしていることは、矛盾がないということである。第二の命題は、第一の命題に関係される限りで、矛盾は、矛盾がないということと同様、必然的に存在するということを表わしている。二つのものは、命題としてそれだけで措定されたものとしてみれば、等しい位相

をもっている。…… $A \parallel A$ は、主語としてのAと述語としてのAとの差異性を、同一性と同時に含んでおり、それは $A \parallel B$ がAとBの同一性を、両者の差異性と共に含んでいるのと同様である」(D 39)。このように、最高の分裂であるアンチノミーにおいて、対立する命題が相互に規定し規定される関係にあることが、すなわち対立が実は「同一性と差異性との同一性」である絶対的同一性の場面において成立していることが明らかになる。理性は、対立する命題が、「一方は端的に他方に結びつけられており、したがって、あらゆるものが直接的にその反対から導出されうる」(N 516)という相互作用の関係にあることを認識するのである。

アンチノミーに関して現われる理性の絶対的同一性の原理は、単なる形式論理の産物ではない。可想界と現象界との間、つまり天使と獣の中間に位置する人間の分断・抑圧状況を克服するためには、人間の内にある理性性が人間の現実(自然及び社会)の中の理性性を認識し、現実総体を理性性の全体性の内に組み込むことができなければならぬ——体系はそのためにこそ求められるのである。ヘーゲルは述べている——哲学の課題を成就するには、「絶対的なもの、現象及び理性が永遠に同一である」ことを認識し(D 17)、「固定したすべての対立を無化するという原理にまで、そして制限されたものが絶対的なものに関係するまで浸透させる」ことができなければならない(D 45)と。ヘーゲルの理性は、現象 $\parallel$ 分裂の中に理性性を認識し、理性性の全体性の構成を目指すという働きを与えられている。その理性性の全体性は神学的に解すれば神の自己展開——自己内還帰の運動であり、人間学的に解すれば「個別者の自己実現」の過程である。しかし、経験的認識から出発せざるをえない有限なわれわれ、しかも複雑化した様々な機構の中で文字通り分断されている現代のわれわれは、ヘーゲルの「理性」論を個別者の自己実現の理論と見做す以外にない。それはまた、時代の分裂状況の克服を企図し、「人間たちの生活に参加するいかなる帰路が見出されなければならぬか」と自らの苦悩を書き記したヘーゲルの意を汲みとることもなるからである。

ヘーゲルの述べる悟性と理性の差異は、まさに差異であるがゆえに総合されるべきものである。人間の認識能力を経験的悟性と超越論的理性に分断し、理性によって両者を総合しようとする諸学問を、ヘーゲルは相対的同一性にか到達できず、首尾一貫性だけを学問的全体性に装わせようとする形式主義だと論難している（N 439、442-443）。こうした諸学も、理性によって悟性を支配する「因果性の関係」に陥ることになると、ヘーゲルは考える。彼によれば、フイヒテ体系こそがこの「因果性」の体系にはかならない。われわれは「自由」を論じる前にフイヒテ批判に言及する。というのも、ヘーゲルは殊にフイヒテその人との対決を通して自らの「自由」論を形成したからである。

## 二、フイヒテ批判

「純粹意識と経験的意識の同一性は両者が根源的に対置されているということの抽象ではない。むしろ逆に、両者の対置〔こそ〕が両者の根源的同一性の抽象である。……哲学は経験的意識を行為によって、すなわち自我に基づく客観的なものの現実的展開によって純粹意識と同一のものとして示さなければならぬ。また哲学者は、経験的意識の全体性を自己意識の客観的全体性として記述しなければならぬ。自我∥自我の内には、哲学にとって知の多様な全体が与えられている」<sup>(4)</sup>（D 55）。この文の意味するところは、およそ次のように理解できよう。

既に述べたが、ドイツ観念論は可想界と現象界との、したがって純粹意識と経験的意識、あるいは主観と客観との二元論的対立の総合を企図して展開されたのであった。このことを逆に言えば、ドイツ観念論も、デカルト以降の近世哲学の例に漏れず、主観と客観の分離対置を前提しているのである。例えばカントは、人間の認識能力を理性（主観の側）と悟性（客観の側）に区分し、更に理性を理論理性と実践理性とに分類してもいる。カントは理性を超越論的領域（可想界）に、そして悟性を経験的領域（現象界）にその機能を限定するために、現実世界の矛盾（アンチノ

ミー)を実践理性の「要請」としてしか提示できなかったのである。だが現実の「分裂」から出発し、その内では人間の宥和的、関係の在り方を求めることはできないと考えるヘーゲルには、カントやフィヒテのような「要請」では満足できない。むしろヘーゲルは「要請」を、分裂を固定化するだけのものと考えるのである。

では、現実の分裂状況の中でいかにして宥和的人間存在が成就できるのだろうか。ヘーゲルによれば、純粹意識と経験的意識の絶対的同一性(自我||自我の認識を前提し、経験的意識が現実世界を遍歴する過程を、すなわち無限な客観的世界の理性性の全体性を、体系として叙述することによって、それは可能になるのである。純粹意識を偏重すればフィヒテのように、経験的意識と客観的世界全体をその「単なる産物」とみなす観念論に陥ることになる(D54)。<sup>(5)</sup> 両方の意識の対立を絶対的に前提すればカントのジレンマに陥ることになる。両者の絶対的同一性から出発し、経験的意識が理性性の全体性に到る過程を跡づけることによって、ふたりの誤りを避けることができる——ヘーゲルはこのように考えているのである。

ヘーゲルはフィヒテの哲学を単に否定するのではない。彼はフィヒテを肯定的に評価してもいる——「肯定的に評価するに値しないものは批判する要さえないだろう。ヘーゲルによれば、思弁の原理である自我||自我に出发し、「彼が表明する同一性が客観的なものを否定するのではなく、むしろ実在性と確実性との等しい位階の上に主観的なものと客観的なものを措定」(傍点引用者)しようとする点(D62-63)で、フィヒテ哲学は批判するに足るものなのである。

ヘーゲルはフィヒテの『知識学』の三つの根本命題を評して、根本命題の教多性がすでにしてフィヒテ体系の相対性、観念性を露呈していると述べている(D57)。学問の単一性を主張する(N438)ヘーゲルにとって、根本原理の多さは、自らの体系の欠陥を取り繕う単なる体裁上の問題でしかない。彼はまた、フィヒテは主観—客観の対立を結局

主観的に総合しているにすぎないと述べ（D 50）、フイヒテの欠陥を、対立するものによって充実している实在性が欠落しているとして、こう指摘する——「対立は彼にとつて総合後、と総合前、とは全く違つた意味をもつて」である。総合以前の対立は単なる対立にすぎず、それ以上のものではない。一方は他方ではないものであり、他方は一方ではないものである。こうした考え方はあらゆる实在性を欠いた思想であり、そのうえ「好意的にみても」単なる实在性の思想である」（D 59）。

フイヒテは主観—客観の対立を純粹意識としての自我、すなわち主観によって総合する。だから主観—客観の対立も、実は総合を実現するという「哲学的構成の目的のためにだけ用いられた」にすぎないことになる（同前）。つまりヘーゲルは、フイヒテの総合からは主観—客観の实在的対立が消失しており、その埋め合せに「要請」が必要になるが、そのことによつて却つて思弁の原理である自我 $\parallel$ 自我は単なる「規則」に下落してしまふ（D 60—61）というのである。彼からみれば、結局フイヒテは、客観を自我によつて絶対的に規定されたものと見做し、主観—客観に「因果性の関係」を持ち込むことによつて、眞の総合を不可能にしている（D 68、75）。こうして、フイヒテが「絶対的當為」を導き出すがために、フイヒテ体系には観念的要因以外には何も存在していない、と言われることになる——「自我が自我に等しいことが、自我は自我に等しくあるべきだに變化させられる。……〔自我の〕純粹な活動性の客観に対する関係は、それゆえただ単に努力として措定されうるだけである。……絶対的當為というこうした実践的な要請は、直観の内へ結合されることのない対立の、考えられた結合以外の何も表現してはいない」（D 68）。

先にみたように、ヘーゲルの構想する眞の哲学は、主観—客観の対立を、いづれかに重きを置くのではなく、絶対的に総合するものでなければならぬ<sup>(6)</sup>。そしてこの対立の克服は、現実世界の内に「実体性の関係」を認識することによつて可能になるのである。

われわれは次に小論の表題として掲げた「自由」を考察する。

ヘーゲルは、「あらゆる体系は自由と、そして同時に必然性の体系である」(D107)と述べ、「自由がフィヒテ体系の最高のものである」(D82)と語っている。しかし、フィヒテ体系における自由は、フィヒテの体系と同じ理由によって、ヘーゲルによって批判の俎上にのせられる。フィヒテの自由とは、純粹意識である自我の絶対的活動性としての自由にはかならない。したがって、この自由はフィヒテの主観的「主観―客観」論と同じ途を辿って「因果性の関係」に陥るとして批判されるのである。ヘーゲルは述べている、「〔フィヒテ体系における〕自由〔主観〕は、対置されたもの〔主観―客観〕を廃棄する活動ではない、自らに対する対立〔客観〕を固定化し、この対立において否定的な自由として固定化されている」(D69)と。フィヒテは絶対的同一性に出発しながら、体系においてそれを維持できず、「絶対的当為」を導入してしまった。そのために総合は主観的なものにとどまらざるをえなかった、言いかえれば、フィヒテは主観の側に立つことによって、自由と客観の関係を支配―被支配という暴力的な「因果性の関係」にしてしまったと言うのである。ヘーゲルによれば、「自由」は必然性・客観を従属させる暴力的な「因果性の関係」の内には存在できない。「自由」は主観―客観を真に綜合する「実体性の関係」、すなわち他者との「共同」のうちに成り立つものである。彼は言う、「他者との共同においては〔主観的な〕自由は放棄されなければならないが、このことによって共同しているすべての理性的存在者の〔真の〕自由が可能なのである。共同は更に自由の条件でもある」(D82)と。

ここでのフィヒテ批判を基に、次章でわれわれはヘーゲルの「自由」論を検討する。その際、理解を容易にするために、自由が類型的に論じられている『自然法の諸々の学問的取り扱い方について』(一八〇二年)に則って考察を進める。

### 三、最高の共同が最高の自由である

「何か真に外的なもの、疎遠なものが自己にとつてあるような自由は、いかなる自由でもない。自由の本質及び自由の形式的定義はまさしく、絶対的に外的なものが何も存在しないということである」(N46) (傍点引用者)とヘーゲルは述べている。しかし、ここで外的なものをもたないと言われる自由は、ただ単に内的な絶対的自発性としての自由を意味しているだけではない。ヘーゲルにとつての自由は、内的―外的の区別を絶対的に固定化する内面的倫理性の問題にとどまるものではなく、むしろその区別を統一する社会―歴史的な実践的問題として主題化されるべきものである。彼のこうした傾向は、有名な「ドイツ的自由」<sup>(7)</sup>という話からも、また「自由の木」の逸話からも容易に推測できるのである。ここでは、「自己にとつて」に合意されているヘーゲルの意図を明らかにすることが、われわれの課題となる。

われわれはいま自由を、受動的な「くから」の自由、選択の自由、意志の自律としての自由に大別してヘーゲルの所論を考察する。前もって言っておけば、ヘーゲルの自由はこれらいづれとも異なる、あるいはむしろこれらいづれをも包摂するものである。

「くから」の自由は、強制や束縛からの自由であり、何らかの権利回復、あるいは権利拡張の要求として現われる。それは束縛からの解放という積極的な意味をもってはいても、あくまで受動的な自由にとどまるほかはない。なぜなら、この自由は、強制や束縛によって再び消失するし、むしろ逆に強制や束縛がなければ考えることさえできない否定的なものだからである。このように外的なものによって制限されている自由は、ヘーゲルによれば自由と呼ぶに値しないものである。「くから」の自由は、「自己にとつて」あるものを単に否定し破壊するだけで、単なる我意に終

るしかないものである。

選択の自由は価値判断の可能性に関わる。つまり、「自己にとって」より価値高いものを選びとることのできる自由が選択の自由である。それは例えば、善、あるいは悪の選択という、倫理的意味をもつ行為として現われてくる。しかし、選択の自由の、選択という行為の側面だけからみれば、善を選ぶか、あるいは悪を選ぶかはどうでもよいことである。まさしく自由であるがゆえに善を、あるいは悪をも選択することができるのであるから、選択の自由そのものは没価値的である。

ヘーゲルは、「あれか、さもなくばこれか」という選択の自由を自由だとは認めていない。彼は、対立するものの、すなわち選択肢の間の相互作用という観点から、一方(プラスA)を選択する行為がすでに他方(マイナスA)によって規定されているがゆえに、選択の自由は自由ではないと述べている(N476-477)。彼によれば、選択の自由はひとつの可能性としての経験的自由であり、言いかえれば、何らかの外的必然性に基づいて営まれる行為の可能性にはかならない(同前)。

ここで批判の対象となっている選択の自由は、相対的価値判断を行うだけの悟性的思惟の自由である。だが、いづれをも選択可能であるというそのことによって、選択の自由はわれわれにとって実存の問題として現われてくるのではないか——あのハムレットの独白を想起してみよう。問い直すならば、ヘーゲルにとって、主体的実存を賭するものとして現われる選択の自由も、単に否定されるべきものであるのだろうか。

ハムレットの「生か、さもなくば死か」という発問は、単なる経験的自由を越えた普遍性の位相での選択に関わっている。自らの生を、あるいは自らの人格性を賭する実存的選択の自由は、生といい死といい、絶対的に普遍的なものの位相において、個別者が自らの個性を最高に尖鋭化することが同時に個性を無化することでもある限り、へ

ヘーゲルにとって実質的な自由と呼ぶことの許されるものである。彼は、「死の能力によって主体は自己を自由として証示し、端的にあらゆる強制を越えて高められたものとして自己を証示する」(N479)と述べている。「死の能力」とは、自らの生を賭することのできる個別者の実存性格を表わす言葉だと理解して差支えない。「生か、さもなければ死か」という、いわゆる限界状況において、自らの個別性を無化するまでに震憾させられる個別者は、そのことによつてむしろ自由を成就する。個別性の無化といつても、それは個別性の単なる消滅、すなわち死を意味するわけではない。ヘーゲルからすれば、個別性の無化は、同時に個別者の十分な自己実現の契機なのである。

けれども、主体的実存の問題としてある自由も、それが実存主体の単に内面的主観的な自己満足で終わるものであるならば、再び批判の対象となる。というのも、内面的主観的自由は、ヘーゲルにとって、現実の分裂状況に対し何らの有効性ももっていないものだからである。この点を、個別者の主観的自由として批判される意志の自律として自由に関して考察してみよう。

意志の自律としての自由は、倫理的位相での選択の自由に関連して問題になる。というのも、選択する行為は、内的自発性である意志に発するからである。言いかえれば、われわれは意志の自由に基づいてある選択を行うのである。選択の自由とは、客観的外的な選択肢の側からみられた意志の自由にはかならないのである。したがって、選択の自由は意志の自由に帰着する。ところが何かを選択する行為主体の能動性・自発性は何を、という選択肢に左右されることはない——すなわち、善を選ぶか、あるいは悪を選ぶかは、自由な意志、無色透明な意志にとって瑣末なことである。極端にいえば、有限な人間の自由意志は、世界の悪の根源にもなりうる一方、他方では「神の国」をこの世界に実現する原理にもなりうるということになる。それだからこそ、意志の自由が倫理的に重要な問題として論じられてきたのである。

われわれであり、われわれがわれである」という相互作用の認識に基づいて、個別者が社会―歴史的全体性を内化した自分のものとする事ができた時のことなのである。

ヘーゲルの述べるこうした個別者の真の自由の実現は、確かにひとつの理想である。しかし、それが理想であるがゆえに、そしてまた彼が社会的紐帯の有効性を、しかも時代におけるより有効な理性性を求めることを提示しているという理由からしても、ヘーゲル哲学はわれわれにとって学ぶべき多くのものを包蔵していると言えるのである。自由が否定的な「〜から」の自由としてしか語られず、自由を口にすることさえ何らかの気恥しさを伴わなければならないような現在にあって、殊更にヘーゲルの自由を問うことにはそれなりに充分な意味があるように思う。理念的なものをもたなければ人間は生きてゆけないであろうが、その理念がどのようなものであれ、そこには必ず「自由」が伴っているからである。

次にわれわれはヘーゲルの「共同」の意味するものを、フィヒテの実践哲学批判を通して考察する。

#### 四、「人倫の体系」へ向かって

ヘーゲルはフィヒテの実践哲学を「原子論」と呼んでいる。というのも、フィヒテの実践哲学は道徳法則に個別者を従属させ、主観的自由だけを認めることによって個々人を分断しているからである（D 92―93）。「道徳法則は、概念にしたがった、また概念による規定作用としての自立性を要求するにすぎない」（D 93）。ヘーゲルからみれば、フィヒテは「自我Ⅱ自我」の絶対的に自由な活動性を証示するために「絶対的当為」を要請した、だが、個別者、すなわち理性的存在者の主観性を強調することによって、却って客観的世界を主観に従属させる暴力的な「因果性の関係」に陥ったのであった（D 83）。それゆえフィヒテの実践哲学においては、個別者は「アトム」であり「絶

対的に対立した実体」であって、他者とのあらゆる人間関係を捨象された純粹主観だけが存在することになる(D 87)。ヘーゲルは言っている、「[フィヒテの体系においては] 各々の理性的存在者は他の理性的存在者に対して二様の在り方をする。a [自己からみれば他者に対して] 自由で理性的な存在であり、b [他者からみれば] 変様されうる質料、すなわち単なる物として取り扱われるものである。……[フィヒテの体系においては] そこにおいて根源的同一性が自己を表現し認識しているようないかなる純粹な関係ももはや相互に可能ではなく、各々の関係は首尾一貫した悟性法則にしたがって支配し支配される関係である」(D 81)と。フィヒテの人間関係は、自然状態の「自由人」が自らの衝動にしたがって他者を単なる欲望の対象(物)として取り扱うに似ている。結局フィヒテは、反省する主観を反省される客観に対して優越させているだけなのである(D 75)。

ヘーゲルによれば、フィヒテは自由を個別者の内面的主観的自由に限定することによってまさしく個人々人をアトム化し、外的な国家に絶大な権能を与えて個別者を調停・斡旋・支配させているのである。ヘーゲルはフィヒテの国家を「必然国家」(D 84)、「警察国家」(D 84-85)、または「悟性国家」(D 87)と呼び、その欠陥をこのように指摘している——「しかしこのような悟性国家は有機体ではなく機械であり、民族は共同的な豊かな生命の有機的本体ではなくなっている。……この「フィヒテの」原子論においては、自然の原子論においてと同様、アトム[個別者]とは疎遠な悟性が実践的なものにおいて法則と呼ばれる法律となり、各人の行動——それが一定の行動なのであるから——に自己を対置する全体性の概念「悟性国家」が各人の行動を規定し、それゆえ各人の行動の中の生けるものを、すなわち真の同一性を殺してしまうということになる」(D 87)。ここにあの「全体性の哲学者ヘーゲル」を読み取るとは全く不可能である。ヘーゲルは「悟性の支配下での共同」を「実体性の関係」が浸透している「美しき共同」の中へ止揚することを企図する(D 84)。これこそが「最高の共同は最高の自由である」と語るヘーゲルの基本

意志の自律としての自由は、こうした経緯から、善を志向する「一般意志」から導出され、経験的なものを越えたア・ブリオリーな理性性を持つとされる道徳法則にしたがうものとして登場した。ヘーゲルはこの自由を形式的抽象だとして批判する——道徳法則は、絶対的形式と制約された実質との混合によって形式の絶対性が押しつけられたものにすぎない（N404）し、自らの原理ではどうにも解決できないものを偶然的なものだと主張するが、そのことによつて逆に「経験的必然性の中へ完全に沈潜してしまう」ものである（N403）と。

内的と外的との違いはあるが、ヘーゲルにとつて道徳法則は、外的に絶対的な、それでいて人間の不幸を救うことのできない、実定的となったユダヤ教の律法主義と同質のものである。道徳法則にしたがう意志の自律としての自由は、確かに「自己において」あることとして内的な自由である。だがしかしこの自由は、内面的主観的なものにとどまり、「自己にとつて」外的なものに対しては、「所有は所有である」という同義反復的命題を「所有は絶対的である」と言いかえているだけの、単なる「要請」に終らざるをえないものである（N402—403）。すなわち、ヘーゲルは意志の自律としての自由を、「自己にとつて」外的なものを外的なままに固定化し、道徳法則の名の下に個人々人を分断し支配—被支配の「因果性の関係」を導入するものだ、と考えている（D93）。

では、分裂の綜合を絶対的に実現する自由とはいかなる自由であるのか。ヘーゲルの述べる「自己にとつて」外的なものとは、単に内的な絶対的自発性に對置されている語にすぎぬのではない。外的なものを外的なままに放置し、「自己において」主観的自由に満足するだけでは分裂を克服することはできない。ヘーゲルの自由は、「自己にとつて」外的なものを内化綜合する——すなわち、「自己において」あるものと「自己にとつて」外的なものとを弁証法的に、「即自且つ対自的に」綜合する——能動的な社会的活動として現われてくる。

端的に言えば、ヘーゲルの自由は、個別者が分裂を止揚する有効な理性性（普遍性、媒語）の実現を目指して他者

と関わる際に現われてくる自由である。この理性的なものをヘーゲルは「共同」と呼ぶのである——「自由とは理性的であることの特質であり、自由はあらゆる制限を即自的に廃棄するものであり、フイヒテ体系の最高のものである。

しかし、他者との共同においては、「個別者の主観的」自由は放棄されなければならない。このことによって、共同しているすべての理性的存在者の自由が可能なのであるし、更に共同は自由の条件でもある。自由は自由であるためには自己自身を止揚しなければならぬ。このことから、ここ「フイヒテの体系」における自由が「実は」単に否定的なもの、すなわち絶対的な未規定性、あるいは……純粹に観念的な要因にすぎないことが明らかになる。……ある人格と他の人格との共同は、それゆえ本質的には個体の真の自由の制限だとみなされるべきではなく、「むしろ」真の自由の拡張だと考えられなければならない。最高の共同は、威力からいっても実行「という面」からしても、最高の自由である。けれども、この最高の共同においては、「フイヒテの体系にみられる」観念的要因としての自由と、自然に対置されたものとしての理性とは、まさしく完全に払拭される「だろう」」（D 82）（傍点引用者）。

ヘーゲルの自由は、道徳法則や実存倫理として考えられる個別者の主観的自由とは明らかに異なっている。主観的自由を主張する者の側からは自由の放棄とみなされる他者との共同のうちに、言いかえれば、理性的な社会的紐帯のうち、ヘーゲルは個別者の真実の自由のありかをみる。個別者は、他者と関わる際、すなわち現実の社会的場面で、確かに様々な制限や抑圧を被り、内面的にも分断されている。けれども、自己の内面に、あるいは自己の願望としてある彼岸に救いと安息を求めることによって、現実の分裂状況を克服することはできない。それは現実からの単なる逃避でしかないし、もっと言えば現実を肯定することにもなるであろう。であれば、分裂を克服するには、個別者が自らの生を賭し、より有効な社会的紐帯の創出を目指して他者との共同に能動的に参与する以外に途はないはずである。ヘーゲルによれば、個別者が真に自由になるのは、他者との最高の共同が実現する時、言いかえれば、「われが

的意図なのである。

「美しき共同」、あるいは「最も完全な有機体である民族」において個別者と客観的世界総体とが「実体性の関係」を取り結び、有和的人間存在が実現する、と言われた。しかし、この「実体性の関係」は、個別者が自らの主観的自由を放棄し他者と共同するという社会的営為の究極に位置するものである。有限な個別者がこの究極的理想境を望みしその実現を企図することができるのは、個別者の内なる理性によってである。けれども、この理性も、単に超越論的意味でのそれではなく、社会―歴史的人倫（習俗、習慣）から個別者の内に胚胎してくるものである。あらゆるものを呑み込み新たな理性性を醸成する歴史は、現在に生きる人間にとってまさしく理性の大いなる母体として現前しているからである。「理性は自らが自己に与えることのできる最も完全な有機体の内に、すなわち民族へと自己を形態化する行為の内に、自らを見出さなければならない」（D 87）。ヘーゲルによれば、理性は社会―歴史的なもの総体を内包する人倫の内に、「実体性の関係」を予示しているのである。理性は現在に至るまでの歴史過程の中で様々な自己を形態化し、その諸形態を人倫として顕示している。したがって、個別者は人倫の内に顕示されているこの理性性を、他者との様々な共同の在り方の検討を通じて内化し、自由の成就を図ることができるのである。個別者が他者との共同において自己を投企し、より有効な社会的紐帯の創出を目指すことによって、「実体性の関係」は実現可能となる。このことが、すなわち分裂の真の克服への、そして個別者が自己を実現するための、採りうる唯一の道である、とヘーゲルは考えたのである。

以後、『精神現象学』に至るまで、ヘーゲルは歴史認識を獲得するために苦闘することになるのである。

結語にかえて

自由と共同

ヘーゲルは「普遍性・全体性」の哲学者であるのか、それとも「個別者」の思索家であるのか——こう問うことは、ヘーゲル自身の方法からいって、すでに拒否されているようにみえる。なぜなら、彼にとって対立するものの綜合が問題であったのだし、「あれか、さもなくばこれか」という二者択一は経験的な、相対的で抽象的な位相でしか意味をなさないと言われてもいたからである。だとすれば、これまでの考察を経てきたわれわれに許されるのは、ヘーゲルは「個別者の自己実現」を企図して普遍性を求めたのだ、という表現以外にはないことになる。

社会—歴史の全体性を通暁することによって「因果性の関係」の暴力的極端から自己を解き放ち、「実体性の関係」を実現し、自由を成就する、それが「個別者の自己実現」の意味である。「実体性の関係」、自由は、以後のヘーゲル哲学の基本性格を照示する原理となる。それはまた歴史認識と不可分のものであった。『歴史哲学講義』の末尾でヘーゲルはこう述べている、「世界史は自由の概念の展開にはかならない。……哲学の関心は、自己を実現する理念の展開過程を、しかも、自由の意識としてのみ存在する自由の理念の展開過程を認識することにある<sup>(8)</sup>」と。ヘーゲル以後「実体性の関係」が実現していないことはまさしく歴史が証示しているとおりである。しかし、実現していないがゆえにこそ、それは、われわれがヘーゲルから引き継ぐべき課題としてあるように思える。そのためにも、ヘーゲルの歴史認識の確立過程の研究が必要になるのである。

(一九六七・六・三〇)

〔5頁について〕

a、引用文下の( )の中に論文名を以下の略号にしたがってアルファベットで、次に引用頁をアラビア数字で示す。

D……Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie, Werke 2, Jenaer Schriften (Suhr-

kamp) .

N……Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, Werke 2, Jenaer Schriften, F……Systemfragment von 1800, Werk 1, Frühe Schriften (Suhrkamp) .  
4、引用文中の「」括弧内はすべて小論筆者の補足である。

註

- (1) Briefe von und an Hegel, hrsg. von J. Hoffmeister, Bd. I, S. 59f.
- (2) 『イェナ実在哲学』(G. W. F. Hegel, Jenaer Realphilosophie, hrsg. von J. Hoffmeister) 以下「無限に多くの豊かさ」として語られるものはまた無自覚な豊かさなのである(S. 180)。また『精神現象学』(Phänomenologie des Geistes, Werke 3, Suhrkamp) の「ついでにキが異なる器」(S. 22.) といわれるらんと留意すれば、イェナ期におけるシェリングとの関係の変化が推測できよう。
- (3) この「理性性」は後に『人倫の体系』(System der Sittlichkeit, hrsg. von G. Lasson, Felix Meiner) 以下「対立の「媒語の理性性」(S. 20) としてその現実的・具体的な姿——道具、子供、貨幣等々——を現わしてへるようになる。これが社会的紐帯である(12頁参照)。
- (4) この文章に『精神現象学』における「体系」概念の先駆的形態を読み取ることは容易である(Cf. Phänomenologie des Geistes, s. 12.)。
- (5) 『信仰と知』(1801年)(Glauben und Wissen, Werke 2, Jenaer Schriften.) の中「ケーゲンは「カントの理性とフイヒテの自我」が「真無限＝絶対的同一性」の抽象であると明確に述べらる(S. 352.)。
- (6) 「実体性の関係」はやがて『精神現象学』において「実体は主体である」と宣明される(Cf. O. C., Vorrede.)。そして

自由と共同

また、主観—客観の対立を克服する過程は、現実において、対立を止揚するより有効な理性性を求める自己意識——「われがわれわれであり、われわれがわれである」(Ibid., S. 145.)という相互作用を自覚した自己意識——の歴史的展開として示される(18頁参照)。

- (5) Die Verfassung Deutschlands, Werke 1, Frühe Schriften, S. 466f.
- (6) Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke 12 (Suhrkamp), S. 539f.

(著)た ゆたか・東北大学大学院文学研究科学生