

## ヘーゲルと近代的自由

——歴史哲学講義を中心として——

水野建雄

(一)

ヘーゲルの歴史哲学講義の中に、周知の「世界史とは自由の意識における進歩である」という公式がある。これは、一八三〇年の「世界史の哲学」の最後の講義についてのヘーゲル自身の草稿にあるものであるが、この公式について、最近ヘーゲルの歴史哲学の展開に関する論文を書いたF・ヘスベは、次のように語っている。

「通常この公式は単に、自由の実現における進歩の意味で解釈されている。しかしヘーゲルはそうは考えなかった。彼がこの一文を、彼の最後の講義の序文としてばかりでなく、おそらく計画された出版のためもある程度あつてこのテーマを書き記したとき、そうは考えなかった。というのは、問題とされていることは自由の進歩ばかりでなく、「世界の究極目的」としての「自由の意識」であつて、「その自由の実現」ということだからである。……ヘーゲルの歴史把握の発展は、これまでに印刷された資料からは確認することはできない」<sup>(1)</sup>。

ヘーゲルの歴史哲学の根本理念は「理性が世界を支配する、したがって、世界の歴史も理性的に進行するという思想」(W. 12, 20)であるが、この理念の内容をなすものが「自由」である。ヘーゲルによれば、世界史の目指すものは自由という究極目的であり、この究極目的のためでありとあらゆる恐るべき犠牲が、地上の広大な祭壇の上に長い年月にわたって捧げられた。この究極目的への進展の過程を、いま我々は理性の必然性において認識しなければならない。このように自由が歴史哲学の本質をなすとして、ヘーゲルは一方でまたこの理性の世界支配のこ

とを、「世界は神の摂理によって支配される」(W. 12, 25)と表現し、それゆえ「我々の歴史研究は神の存在を正当化する弁神論(Theodizee)である」(W. 12, 28, vgl. 540)とも語っている。このようにみれば、ヘーゲルの歴史哲学はキリスト教的な目的論的前提によって構成されている、という見方も可能である。

しかし、上のヘスベの一文はこれに疑義を唱えているといえる。彼は、ヘーゲルにとって問題なのは、自由の究極目的にむかう進展・進歩そのものではなく、自由の意識であり自由の実現である、というのである。自由の実現という歴史的现实がヘーゲルの視点の本質をなすということである。このことをヘスベは、これまでに公開された資料以外の新しい歴史哲学資料を検討した結果に基づいて語るのである。ヘーゲルの歴史哲学講義は一八二二／三三年から最晩年の一八三〇／三一年まで全部で五回にわたって行われたが、上のヘスベの言葉は、この各講義について未公開の筆記録を検討して年度ごとの思想発展を考察した上での発言である。

ヘーゲル哲学において、目的論的前提と現実的把握はどのようにかかわりあっているかということは、一つの問題である。この問題は、J・リッターが「ヘーゲルの哲学は厳密な意味でフランス革命の哲学である」と語って以来、決着済みのことのようにも見えるが、同時に、ヘーゲル自身が世界の理性支配を「摂理」「弁神論」の言葉を用いて説明している以上、例えば、ヘーゲルの歴史哲学の性格が本質的に、精神の世界支配という前提された信仰を歴史哲学において検証したものだともみならずK・レーヴィットの見解も、成立しうる。問題は、ヘーゲルの歴史哲学のなかでこれがどのような関連をもって扱われているかということである。これは同時に、ヘーゲルの時代(近代)解釈にもかわる問題であるが、歴史哲学に関してこのような問題を明らかにしようと思えば、どうしても講義内容の年度別展開を知る必要がある。しかし、現行の「歴史哲学講義」は各年度の筆記録を融合させて一冊の本にしたもので、年度を追ってのヘーゲルの歴史哲学的発想の発展や変容はここからは十分知ることができない。そこで本小論では、まず、レーヴィットの「前提された信仰」の歴史哲学への適用だとする所論を検討したうえで、ヘスベの新資料に基づく論述を考察していきたい。そして全体として、「自由の意識の進歩」の公式の根底にあるヘーゲルの発想がどのようなものであったかを考えてみたい。

K・レーヴィットはその最晩年の論文「ヘーゲルのアクチュアリティと非アクチュアリティ」のなかで、ヘーゲルのアクチュアリティの一つは、歴史的思惟をはじめて哲学そのもののなかに導入したことであると語り、そして、ヘーゲルの歴史哲学には一つの「前提された信仰」があるという考えを提出している。レーヴィットによれば、ヘーゲルは哲学と歴史の一致という困難な問題に直面して、非理性的な歴史が同時に理性的であることを示しうるような観点はありうるかと問うて、この観点を獲得するために一つの前提を立てた。すなわち、精神の世界では事態は理性的に進行するという、前提である。

「これは、ヘーゲル自身の言葉によれば、たとえ直接的に宗教的ではない別の形態をとるにせよ、摂理に対するキリスト教の信仰である。歴史を支配しているのは最高原理としての理性、すなわち、人間の本質でもある世界の普遍的な精神である。いっさいを支配する世界精神に対する信仰という、この前提を、ヘーゲルは詳細に、とくに歴史哲学と哲学史において証明しようとしたのである。<sup>3)</sup>

ヘーゲルの歴史哲学は、世界を普遍的な精神が支配するという前提された信仰を証明する場所であった、とレーヴィットは言うのである。

もちろんヘーゲルは、歴史を単なる事実の積み重ねとは考えず、理念の方からみていく。ある目的に向かって働く歴史の主体といったものを見ていく。歴史を、自己実現を通じての精神の自己認識の過程とみなす見解は、既にイエナ初期の『自然法の学的取り扱いについて』論文においても、「世界精神」という言葉を用いて——この言葉は自然法論文に初出——語られている(W. 2, 522)。また精神の自己実現は、まだ現実的でないものが現実的となることとして、すなわち、可能性から現実性へ、即自から対自へ、デユナミスからエネルギーアへの運動として、事柄の概念そのもののうちに既に目的が含まれている目的論的過程として描かれる。それはまた『法哲学』では次のような弁証法的運動として描かれる。「即自的にだけあるものは、現実性においてあるのではない。即自的に理性的である人間は、対自的にもまたそうなるために、即自の外へ出てゆくことにより、だが同様にまた自分のなかへ入って自分を形成陶冶してゆくことにより、苦勞して自分自身を生産することをやりぬかねばならない」(W. 7, 62)。歴史哲学を、このような弁証法的運動が、歴史的世界における精神の自己実現の過程として原型的に適用されたものとみなすこともできるかもしれない。

しかし、歴史における精神の支配という命題は、レーヴィットのいうように、歴史哲学において証明されるべき信仰的前提として立てられたものであろうか。レーヴィットは「だからこそ、ヘーゲルはその歴史哲学を弁神論と呼ぶことができたのだ」と語るが、そうであろうか。レーヴィットはこの論文を、一九七二年七月にフランクフルトでヘーゲル生誕二〇〇年記念の一環として行われた会議で報告したのであるが、この所論に対していくつかの反論が寄せられた。その中でとくに「前提された信仰」に対する次のような反論が注目される。<sup>(1)</sup>

(1) ヘーゲルの歴史哲学に関する言表は、本質的に絶対者についての思惟に動かされているものではなく、ヘーゲルは歴史的所与について全く解釈学的に振る舞っているのである。

(2) ヘーゲルは、革命的破壊という政治的問題と啓蒙以後のキリスト教の神学的問題の二つの制約のもとに哲学している。情況こそが彼のテーマであり、その意味で近代の哲学者なのである。したがって、ヘーゲルの方法は「思弁的」であるばかりか、近代についての現象学的記述である。

これらの反論はいずれも、レーヴィットの「前提された信仰」についての歴史哲学的証明ということを否定して、近代としての情況がヘーゲルの歴史哲学を強いているとみなす見解である。これに対して、レーヴィットは次のように答えている。

(1) に対しては、反論者はフランス革命しか考えていない。ヘーゲルは間違いなく体系的に制約されており、体系的要求がなければ、ヘーゲルは哲学的に宗教哲学や歴史哲学を構成しえなかったであろう。

(2) に対しては、ヘーゲルは彼に強烈な印象を与えたフランス革命からナポレオンに至る時代の現代史的意義という、この唯一の関係において近代の哲学者であったのではなく、哲学の全歴史を考え抜いたのである。ゲーテが今日のでも近代的でもないのと同じように、ヘーゲルも近代的ではない。

一般にヘーゲル哲学における体系への要求や近代に限定されえない普遍性は否定すべくもないが、しかし注意すべきことは、精神の自己認識の過程について語られる場合、ヘーゲルはつねに、この過程は人間の自己意識にとつては何として現われるのか、を問うているということである。自己を認識した精神、すなわち絶対的精神は、一つの現実の共同体、つまり国家として登場する。精神が叙述し産出するものは意識にとつては国家として経験されるのである。国家は理性的客観的意志と主観的意志との統一である。理念の真の構造が現実的表現を得るとすればそれ

は国家であるというのが、ヘーゲルの基本的見方である (Vgl. W. 12, 55)。もちろんこのことは、現存する国家を理念の現実態として説明し肯定するということではない。しかし歴史哲学の探求の舞台は国家的現実を描いて外にあるのではない。ヘーゲルは国家という精神の現実性から目を反らすことはできなかった。一八一七年にヘーゲルは、フランス革命後の二五年間を「迫撃砲」の時代だったとして、「憲法についての誤った法概念と先入見を破壊するために、この二五年間という法廷よりほかに恐ろしい迫撃砲は存在しなかった」(W. 4, 506)と書き、また、一八三〇年の冬学期の歴史哲学講義序文でも、この年の七月に勃発した七月革命を凝視して、理性や自由が「抽象の域に留まるか、それとも立ち入った内容を与えられて具体的に展開されるかは、決定的に重要な区別である。「七月革命という」現代の政治情勢の把握においてこの区別が問題になる」(VG. 38, W. 12, 24)と語るざるをえないのである。現実洞察は観察眼の鋭さという以上にヘーゲルにとって本質的であった。

このように考えるとき、歴史哲学講義を、もっぱら体系や普遍性あるいは信仰的前提を歴史哲学において証明したものだとのみ言い切ることはいかなるわけでもない。ヘーゲルは理念の方から歴史を見るかぎり、精神が世界を支配すると語るが、それは、そうした仕方ではヘーゲル自身の固有の問題を——それはまさしく自由をめぐる問題である——を解決できると考えたからである。ヘーゲルは、神の摂理のような精神の世界支配という前提を携えて、それを歴史ないし歴史哲学に対応させているのではない。歴史的現実への洞察が一つの理念をつくり出し、それが哲学を可能にしているのである。ヘーゲルは精神について一つの「前提」として語っているのではなく、歴史と現実の架橋の哲学的可能性の一つを提示している、そう考えたほうがよい。レーヴィットのこの問題については、ホルストマンの次の言葉に耳をかたむけておきたい。「ヘーゲルが前提にしていることは、自然的人倫的世界のいっさいの現象に共通な理念的基体 (Substrat) が存在していることだけである。…そのかぎり、ヘーゲル哲学における歴史と精神の結合は一つの信仰の結果として理解されるべきではなく、むしろその結合は、歴史を、一つの主体と一つの(政治的)目的によって規定された連関として理解するという、さまざまな可能性の試みの結果とみなすことができる」<sup>6)</sup>。

ヘーゲルは自分の現実的課題を見据えて、そこから抽象された「理性の世界支配」という理念のうちに歴史哲学の可能性を求めたのであって、もっぱらキリスト教的な神の摂理への信仰に基づいて歴史的世界を考察したということではない。もちろん後者の視点がヘーゲルに存在しないのでは決してない。だが、順序は逆ではないのである。「我々の時代を理解すること」が歴史の理念化の背景をなすのであって、このことはF・ヘスベの考察でも確かめられることである。

## (三)

ヘーゲルの歴史哲学講義は、前述のように、一八二二／三三年から最晩年の一八三〇／一八三一年まで全部で五回行われたが、『歴史哲学講義』（グロクナー版）の編集者であるガンスやK・ヘーゲルによると、「最初の講義では、時間のたつぷり三分の一は序論と中国の部分に費やし、この部分が倦ざるほどくどくどと述べられ」（GSW. 11, 12）たが、「後の講義では、一般に東洋はあっさりやって、ゲルマンの世界にかえて時間と注意を割いた」（GSW. 11, 17）。ヘーゲルは、最初に講義ノートを作りそれを改訂したり増補したりして豊かにしていくというやり方はとらなかつた。「毎回の講義が新しい思想の行事であつたから、それぞれの講義はその時その時に彼の精神を動かしたものの哲学的力の表現であり、…ヘーゲルは前にやつた分類にこだわらずに、毎回の講義でこれを変更した」（GSW. 11, 18f）ということである。このことから、ヘーゲルが近代を扱つたのはおそらく前期や中期の講義ではなく後期の講義だろうこと、また各講義が内容的にも変化や発展があつたであろうことは推測されるが、しかしそれ以上の、各年度の講義の内容や展開などはわからない。

ヘーゲルの「法哲学講義」や「宗教哲学講義」は、最近の資料研究の進歩によって年度ごとの講義内容も含めてほぼその全貌が明らかになり、それによってヘーゲルの思想発展の過程も理解できるようになった。それに比べて「歴史哲学講義」については、ポーランド、スイス、ドイツ、イギリス、アメリカなどで数篇の筆記録が発見されているにもかかわらず、まだこの講義集は刊行されていない。もっとも、ベルリン大学での最初期の一八二二／三三年の講義については、その三編の筆記録が既に編集作業が済んで『講義集第一二巻』のなかに収録されて近々に刊行されるはずである。現行の「歴史哲学講義」が各年度の筆記録を融合させ講義録なので、年度ごとのヘーゲルの歴史哲学的発想の発展や変化を知ることができなかつただけに、早い公刊が望まれるのである。<sup>6)</sup>

前述のF・ヘスベの研究「〈歴史は自由の意識における進歩である〉——ヘーゲルの歴史哲学の展開について」は、未公刊の各年度の講義筆記録を検討して年度ごとの思想の発展を考察したものである。これは、新資料に基づく歴史哲学の再検討としては最初のまとまった研究といえる。各講義筆記録の全体像については講義集刊行を待つしかないが、我々はその一端をヘスベの研究から知ることができる。ヘスベは、各講義筆記録を辿ることによって、「自由の進歩」の公式の根底にあるヘーゲルの発想がきわめて現実的なものであつたことを明らかにしている。そ

の論述の内容は、各講義内容の変化に関するものと一八三〇年の講義の新資料に基づくヘーゲルの近代観とに大別できる。

さて、ヘーゲルはイエナ初期の差異論文の、哲学の本質を語るところで、永遠に一にして同一である理性が特殊な時代を素材として自己を形態化するという、時代における同一と差異の関係の連続を語っているが (W. 2, 17ff.)<sup>10</sup>、ヘスベによれば、ベルリン最初の講義はイエナ時代のこうした構想と変わらず、「理性が世界史のうちに存在すること、これは一個の真理であって、我々はこのことから始めねばならない」とされる。しかし、一八二六／二七年の講義は一種の移行段階を示していて、精神の概念が、つまり「一方では自由と主観性をその契機とし、他方では完成への可能性 (Perfektibilität) とエンテレキーを契機とする精神の概念が、…歴史の究極目的であり、同時に歴史の現実的な原因とならねばならないということが、きわめてはっきりと明らかにされる」<sup>11</sup>。ここでは、「可能性から現実へ至る過程が自由の過程として示されると同時に、目的としての自由を実現する手段は歴史過程のなかにこそ用意されるべきものとされる。

ところが一八三〇年の講義になると、歴史の単なる規則性は否定される。「思想の単なる抽象的形式化として、神的摂理の計画が歴史を規定しているということ、理性が世界を支配しているということ、世界史においては事態はまた理性的に生起すること、こうしたことが否定される」<sup>12</sup>。その理由はヘスベによれば、「精神の展開において結局は、感じ表象する精神の前にもまず〔啓示において〕提示されたものを思想でもって把握するところまでいかねばならない」 (VG. 45) というヘーゲルの言葉にある。そしてヘスベは、この言葉に関してヘーゲルが欄外に書いた「このこと―我々の時代を理解すること」 (VG. 45) という註について、これはヘーゲルが、最近の歴史を、歴史的現実の自覚的形態化をもとめての格闘として把握する視点をつかんだことを、はっきり示しているという。ヘーゲルは一八三〇年の講義において、自己の時代に真っ正面から向かい合っている。

「一八三〇年草稿の欄外およびテキストにおいて、ヘーゲルが、歴史における理性を自由の意識における進歩として考察することは近代概念にとつて意義があることを強調するとき、われわれはそこに、最近の歴史についてのヘーゲルの解釈への影響を見て取つてよいであろう」<sup>12</sup>。「最近の歴史」 (die jüngste Geschichte) という表現に、ヘスベははっきりとは言及していないが、この年に勃発した七月革命を想定してもよいだろう。前述したように、ヘーゲルはこの講義序文で、理性や自由が「抽象の域に留まるか、それとも立ち入った内容を与えられて具体的に展開されるかは、決定的に重要な区別である。〔七月革命という〕現代の政治情勢の把握においてこの区別が問題になる」 (VG. 38, W. 12,

24)と、時代への真剣な態度を表明している。「最近の歴史についての解釈」、つまり「時代を理解すること」「精神の前に提示されたものを思想でもって把握すること」とは、フランス革命から七月革命に至る時代を「歴史的現実の自覚的形態化をもとめての格闘」として解釈することであるが、「世界における理性」が「自由の意識における進歩」という表現によって捉えかえされ強調されるとき、その格闘は、自由実現を求めての格闘でなければならないのである。ヘーゲルはいま「自由」の視点から時代を、この革命の時代を見据えている。自由はヘーゲルの生きる現在に生き生きと脈動しつつある自由である。そしていまこの一八三〇年の講義では、自由と自由の実現こそが近代の鍵であることを一層はつきりと表明したのである。ヘーゲルにとって近代の問題とは自由の問題なのである。

ところでヘーゲルによれば、近代主観性と自由を生み出した出来事は、宗教改革と啓蒙主義とフランス革命の三つである。しかしこのテーマについてのヘーゲルの扱いは年度によって次のような差異がみられる、とヘスベは言う。一八二六／二七年の講義までは、宗教改革が近代理解の鍵であり、宗教改革以降の全発展はこの原理の延長であるとされ、その過程を、国民国家の形成、プロテスタントの内面性によって生み出された近代主観性と自由の原理が宗教から開放されて「世俗的意識において」鍛えられていく過程とする立場がとられる。「理性以外のいかなる権威も人間には妥当しない」というこの新しい意識である啓蒙主義については、ヘーゲルは一八二六／二七年の講義までは、フランス啓蒙主義を形式的にすぎないものとして、むしろ、フリードリッヒ二世を理性の実現としての立憲君主として讃えるのである。そしてフランス革命は、理性原理が抽象的な仕方で發揮されることによって残酷なファナティスムを惹起した「病的展開」として描かれる。

これに対して一八三〇／三一年の最後の講義では、近代の最後の精神的原理はプロテスタントではなく、デカルトから出発した啓蒙主義である。「啓蒙主義と革命」が新しい位置を得ることになる。世界史の最後の原理を生み出すものは、もはやプロテスタントではなく思惟と啓蒙主義である。啓蒙主義とともに思惟はプロテスタントの「内面性」を越え出るからである<sup>(13)</sup>。これと共に世界史の発展はドイツからフランスへと移行する（そしてフリードリッヒ二世は背後に退く）のだが、ヘスベによれば、ヘーゲルは以前よりも決定的な形で、啓蒙主義の原理の出現がフランスであることを強調している。ヘーゲルは、自由の意識の進歩は理論的（啓蒙主義）にも実践的（フランス革命）にもフランスで終わる、という思想をもっていたのである。ところがK・ヘーゲル版では、この思想は削除される。それとともにまた、もともとヘーゲルが「ゲルマン国民のうちに、つまり宗教改革のうちに、精神の原理が登場し、ラテン国民のうちに思惟の原理が登場した」と語った文



章の後半は、K・ヘーゲル版では「ラテン国民のなから抽象が登場した」(W. 12, 521) というように、「思惟」(Denken) が「抽象」(Abstraktion) に入れ替えられた。K・ヘーゲル版では隠蔽された、この講義におけるヘーゲルの本来的意図は、フランス革命と安定した国家体制を目指す格闘以降の、七月革命をも含むフランス史を包括的に説明して終わることであった。そしてその点に、それ以前の講義にはみられない新しさがある。したがって、この最後の講義によれば、哲学の課題は自分の時代を後になって概念的に把握するばかりでなく、実践的にならねばならないということにある。そうヘスベは語るのである。次の言葉はそれを物語っている。「フランス革命は哲学から出発するといわれてきたし、哲学が〈現実世界の知〉と呼ばれるのも理由のないことではない。というのも、哲学は絶対的な真理を純粋な本質としてとらえるだけでなく、現実にも生きていく真理をもとらえるからである」(W. 12, 527f)。

初期の講義では、フランス革命は一個のエピソードであった。これに対して一八三〇/三一年の講義は、革命から公安委員会の独裁を経て、テルミドールの反動、ナポレオンの帝政、君主制、七月革命に至るまでのフランスの最新の歴史を展開し、その上で、世界史とは自由の概念の発展にはかならないこと、「哲学の関心は実現されていく理念の発展過程を、しかも、自由の意識として現われるほかない自由の理念の発展過程を、認識することにある」(W. 12, 540) という言葉で閉じられる。ヘーゲルは、革命から革命にいたる自分の時代に確実に脈動し胎動しつつある近代的自由を、全歴史がそこに流れこむゴールとして考えようとしている。

ヘーゲルの「自由」の概念の背景に、フランス革命とそれ以降のフランスを中心とする政治的社会的動向があることは、ヘスベの所論からはつきりしている。K・ヘーゲルは「最初の講義は殊更に哲学的で、後の講義は歴史的幅の広さ」(GSW. 17f) をもと述べているが、これは、ヘーゲルにおける哲学と歴史の密接な結合を表わすとともに、革命後の自由の展開がとりわけ重大な関心事であったことを物語っている。ヘーゲルの歴史哲学は、自由が確実に新しい時代の方角であるという確信に支えられている。ヘーゲルの目には、現実のうちに新しい理性が姿を現わしはじめてるのが見える。この現実のうちに現存して、歴史的に次第にはつきりとした形態をとりつつある理性を、哲学はこの時代そのものから取り出してみせなければならないのである。

## (四)

ヘーゲルが新しい時代、近代の理性の原理として見ているものは、主観性の原理、あるいは主観的自由の原理である。「近代世界の原理は総じて主観性の自由である」(W. 7, 439)。したがって「主観的自由の権利が、古代と近代との区別における転回点かつ中心点をなす」(W. 7, 233)。主観的自由の原理は近代の統一原理として、ヘーゲルの現在の生活領域に脈動している。この主観性が古代と近代とを分ける分岐点である。古代には絶対的個性、自己を知る個性は存在しなかった。主観性の原理はギリシアの世界より後のものである。これに対して、近代の第一の原則は主観性である。だからヘーゲルは、「プラトンの国家の理念は、私的所有ができないという、人格に対する不法を普遍的な原理として含む」(W. 7, 108)がゆえに、「この私的所有原理の放逐は、自由と権利を誤認するものだ、と語るのである。哲学はいま、この主観性を原理とする近代世界の現実を、哲学的概念においてしっかり見据えなければならぬ。このことを、ヘーゲルは次のように語るのである。

「存在するものを概念把握するのが哲学の課題である。というのは、存在するものは理性だからである。個人に関していえば、もともと誰もがその時代の子である。哲学もまたその時代を思想のうちに捉えたものである。」(W. 7, 26)

「哲学は自らの時代を飛び越してはならない。哲学が立脚するのは自らの時代でありまた、哲学が認識するのは現在のなものである。」(RphH, 48)

この言葉は、「概念把握」という言葉に注目してみれば、当時の「ファナティスムス」や「当為」の思潮に対する批判として読むこともできる。ファナティスムスとはフランス革命の恐怖時代に見られたような、「現存の秩序に対して否定的態度をとるところの抽象的思想への熱狂」(W. 12, 431)である。それは、抽象的なものを欲するがゆえに、いかなる文節も欲せず、しかし「その現実化は破壊の狂暴でしかない」(W. 7, 52)のような、破壊のなかにのみ自由の自己意識を感じる意識である。一方当為は、あるべき世界を構想するが、その世界は思い込みの想像のなかにしか存在しない。この両者は共に、現実世界への通路をもちえない抽象的恣意にすぎない。むしろそれは、現実に対する盲目として危険ですらある。哲学は本質を把握する知であり、理性を把握しなければならないのである。しかしまた、理性はこの時代のうちにしか存在しえないのだから、哲学は現実的でなければならない。とはいえ、哲学は時代に密着しその時代と端的に一致して、その時代の事実学であるべ

きだといっているのではもちろんない。ヘーゲルの真意は、哲学の根拠は時代のなかにしか存在しない、ということである。哲学みずからが形成する概念は時代の概念以外のいかなる概念からも獲得しえない、とヘーゲルはいつているのである。レーヴィットはこの命題を解釈して、「哲学は一つの時代の精神のすべての現象と同時的であるが、しかし同時に、哲学は自己を区別する知としてその時代を越えており、単なる時代精神ではない」といつている<sup>15</sup>。哲学は時代精神でありつつ時代精神ではないというのは、哲学は本質と現象の区別を知る知だからである。しかし哲学は同時に、本質は現象であり、現象とは別のいかなるところにも本質はありえないことを知っている。したがって歴史の考察の頂点は現在の分析であり、「たとえ過去がどれほど偉大であろうとも、過去を総覧する場合、我々はただ現在のものだけにかかわらねばならない」(W. 12, 105)のである。

ところで、この「存在するもの」の「概念把握」の思想には実はもう一つ注意しなければならない点がある。それは、近代主観性のなかにヘーゲルが見届けている危機である。この危機意識がこの思想を発想するモチーフとなっている。このことについて、マイストは次のように語っている。「『フィヒテとシェリングの体系の差異』以来、ヘーゲルにはつねに新たに形を変えて、明らかに同一のいわば外傷的な歴史性の根本経験が表れている。そしてそれが、真に「存在する」ものの哲学的「概念把握」のモチーフをも、また自覚的目標をもなしている。…重要なことは明らかに不確実性の経験と意識である<sup>16</sup>」と。不確実性の経験とは、ヘーゲル自身の時代の「和解を欠いた分裂」と「分裂のための不安定な動揺」についての経験である。この時代(と時代の本質である主観性)の不確実性についての根本経験がこの言葉を語らしめているということである。

宗教改革、啓蒙思想、フランス革命によって獲得された内面的主体性の原理、「理性の法則にこそ真理がある」とする理性の原理、人権の思想、一般に近代的自由の原理は、ヘーゲルにとって安定したものとならねばならない。しかしこの原理は、過去の規範からの離脱によってはじめて可能となったものであるだけに、規範のない原理としてきわめて不安定である。この歴史的断絶に由来する不安定性を、ヘーゲルは「分裂」と表現した。ヘーゲルが「分裂こそ哲学の要求の源泉である」(W. 2, 20)と語り、また「我々の時代は誕生の時代であり、新しい時代への過渡期の時代である」(W. 3, 18)と語ったのも、ヘーゲルのうちにこうした歴史性の経験があったからである。リッターの言うように、ヘーゲルは「分裂が時代の根本構造である」ことを洞察していた<sup>17</sup>。規範を欠く分裂の時代にあって、分裂を克服し新たな自由を確かにするための方向とはどのようなものであるべきか、ヘーゲルの歴史認識はそこに凝集していたといえる。「存在の概念把握」の思想の背後に、実は深刻な実践

的課題が隠されているといってもよいだろう。ヘーゲルは近代の主観的自由の卓越性を示しつつも、それが同時に危機をはらんだものであることを知っている。そこには解決しなければならぬ多くの問題がある。だからヘーゲルは、「自由をめぐる」この衝突、この葛藤、この問題は現に我々の歴史が直面しているものであって、将来の歴史が解決しなければならない問題である」(W. 12, 535)と語りざるをえないのである。歴史は開かれ、問題は将来に向かって人類の責任として留保されている。では、その近代的自由の「問題」とは何であろうか。

ヘーゲルの定義によれば、自由とは「他のもののうちにありながら、しかも自分自身のもとにある」(W. 7, 57)ということである。他者のうちにあるとは、他者に関係することである。他者に関係するという「規定されたあり方においてありながらも、自分のもとにあること」(W. 7, 57)、「自分の自立性を失わないこと」が、自由である。ヘーゲルは自由を単なる主観的意志とは考えていない。自由の前提は、関係の規定を受けているということである。だから「他者に関係しないもの、他者に依存しないものは自由ではない」(W. 18, 42)。他者関係を持たない自由をヘーゲルは抽象的自由と呼ぶ。革命以後の自由主義思想(Liberalismus)はこのような自由、すなわち国家生活に対立し「原子としての個の意志という原理」(W. 12, 534)に立脚する自由である。この抽象的自由が力を得て、いま「残虐この上ない暴虐ぶりを発揮している」(W. 12, 533)が、この暴虐は滅びなければならない。ヘーゲルにとって政治的自由主義は一個の歴史的「難局」として意識されている。もちろんヘーゲルは、プロテスタンティズム以来の個人の意志の自由そのものを告発しているのではない。問題は、この主観的自由がいかにして共同体の本質的契機として構成されるかということである。あるいは、共同体は「主観性の最高の尖端」をどこまで許容する深さをもちうるかという問題である。ヘーゲルが最後の歴史哲学講義を閉じようとするときに語った「解決しなければならない問題」とは、この主観的自由と共同体の統一の問題である。

ヘーゲルがこの統一を構想したとき、その発想の根底にあったのは、青年時代のヘーゲルが「民族宗教の名のもとに没頭していた、人倫の総体の理念」である。したがってその統一は、「古代人の人倫的理想を、それが近代の個人主義よりすぐれているという観点で、近代社会の現実に媒介する<sup>(18)</sup>」という形で把握された。主観的自由が近代と古代の分岐点であるということを、ここで考えてみよう。

ヘーゲルが近代の主観性の特質の一つとみているのは、次のような点である。主観的自由を本質とする責任性は、自分の所行のうち目的として知り企図したものにだけ責任をもつ、という点にある。「所行に責任が帰せられるのは、意志のせいに限られる。これが知ることの権利であ

る。」(W. 7, 217)。所行は私が事情を知っているかぎりでのみ、私の意志の責任なのである。ここでは個人がすべての前提になっている。これに対して、古代の英雄的自己意識(例えばオイディプス)は、行為と所行、事件についての企図・知と事件そのものとの区別、すなわち自分の行為に属するものとそうでないものとの区別をつけはしない。彼は「所行の全範囲で責任を引き受ける」(W. 7, 219)のである。オイディプスは、父と知らず自分の父を殺害し母と知らず結婚したが、事の真相がはっきりしたとき、自分の行為から生じた結果全体に対して一身に責めを負うのである。近代人はただ自分の内面的意志に由来する自分の行動に対してのみ責めを負い、自分が所属する共同体的全体の行為に対して責めを負うことはない。これに対して、古代の英雄的個人は、自分の所属する共同体的全体から離脱せず、自分の果敢行為がこの社会全体の運命を担い、この運命と一体であることを意識している。古代の人倫的理想は、個人が個人でありつつ、しかも社会全体の運命を一身に背負って登場しうるような社会である。

しかし「古典古代の国家では、たしかに普遍性はすでに見出されている。しかし個人的特殊性はまだ解き放たれて自由にされてはいず、したがって普遍性へ、すなわち全体の普遍的な目的へ連れ戻されてはいなかった」(W. 7, 407)。それゆえ、この古代の理想を近代社会の現実にかに媒介するかが、ヘーゲルの仕事であった。近代がすでに主観性を経験してしまっている以上、もちろんこの理想をそのまま現代に復活させることはできない。主観性の卓越性を最大限生かしつつ同時に古代の人倫的理想を包摂した近代的統一の構想を、ヘーゲルは求めている。それは次のような構想である。

「近代国家の原理のもつとてつもない強さと深さは、主観性の原理が己れを完成して人格的特殊性という自律的な極点になることを許すと同時に、この主体性の原理を実体的一体性のうちへと連れ戻し、こうして主観性の原理そのものうちに実体的一体性を保つということにある」(W. 7, 407)。

ヘーゲルはこのような近代的統一国家の形成に期待を抱くのである。ヘーゲルは、主観性を本質とする近代的自由こそ歴史の原理であることを確信している。しかしそれでもなおかつ、ヘーゲルはこれを否定するような言葉を吐露するのである。

近代と古代の媒介するその根底に、次のような近代批判が、それこそ解決されるべき難問としてヘーゲルのうちにあったことは、忘れるべきではない。

「われわれ現代人の独立性の方がわれわれには高級のもののように見えるが、しかしこれは人格の抽象的独立性であるにすぎず、この場合各人は個別者として自分だけで孤立しているにすぎない。これに比べれば英雄的独立性の方が理想にかなったものであった。この場合には、個々の人格は単に形式的な主体として措定されているのではないからだ。」(AL, 268 傍点筆者)

ヘーゲルによれば近代的な人格は「形式的主体」である。現代では裁判官も公務員もまた君主さえも、一般に近代の主体は、与えられた職務や義務や法律ないし憲法などの社会の枠にはめこまれて行動するだけの「局限された一分肢」、いわば全体の一歯車にすぎない、というのである。近代の個人は、もはや英雄時代におけるように共同体の生命と力に負担する実質的主体ではないのである。近代的な人格が英雄的な実質的主体を保持しつつ共同体との統一を形成することは、できることであろうか。個別性を原理とする欲求の体系としての近代市民社会において、それは可能なのであろうか。

ヘーゲルの「近代」解釈には、期待と同時に不安と諦念が交じり合った一種のたゆたいのあることをみてとるべきかもしれない。ヘーゲルの「近代」解釈の位相を詳細に確認するためにも、「歴史哲学講義集」の公刊とその検討が望まれるのである。

## 註

※ヘーゲル自身の著作からの引用は、次の略号を以て巻数・頁の順序で本文中に示した。

W.: G. W. F. Hegel Werke in 20 Bänden, hrg. von E. Moldenhauer, K. Michel, 1970

GSW.: G. W. F. Hegel Sämtliche Werke, hrg. von H. Gockner, 1971

VG.: Die Vernunft in der Geschichte, hrg. von J. Hoffmeister, 1955

RpH.: Hegel Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/20, hrg. von D. Henrich, 1983

AL.: Hegel Vorlesungen über die Ästhetik, hrg. von G. Lasson, 1931.

(一) Franz Heepe, „Die Geschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“ Zur Entwicklung von Hegels Philosophie der Geschichte. In: Hegel-Studien, Bd. 26 1992 S. 177

(二) リッター 『ヘーゲルとドイツ革命』四七頁

(三) K. Löwith, Aktualität und Inaktualität Hegels. In: Hegel-Bilanz, hrg. von Reinhart Heede und Joachin Ritter, 1973, S. 6

- (4) K. Löwith, Ebd. S. 10
- (5) 反論者ヘーゲルとマンの間の質疑応答については、K. Löwith, Ebd. S. 27-30
- (6) Rolf-Peter Horstmann, Der geheime Kantianismus in der Hegels Geschichtsphilosophie — Zur Entwicklung der Hegelschen Geschichtstheorie. In: Hegels Philosophie des Rechts, hrsg. von D. Heinrich & R-P. Horstmann, S. 70f. 1982
- ホルストマンはこの点について、「ヘーゲルにとって歴史理論が問題であったのは、予めカントによって与えられた議論が彼を解決にむけて誘発したからである」と語って、ヘーゲルの歴史理論の発展を統一的に理解するためには、「カントの歴史哲学との関係を確認することが不可欠だとしている。その場合ホルストマンは、ヘーゲルにおける目的に向かつて働く歴史の主体という目的論は、「カントの歴史哲学の根底にある目的論を、自然目的論としてははつきり拒否してゐる」とくに注意を促している。
- (7) 山崎純「七月革命の衝撃とヘーゲル——宗教と国家の関係をめぐる最晩年の思索」(静岡大学哲学会『文化と哲学』第十号)四〇頁。
- (8) G. W. F. Hegel, Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 12. Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte (1822/23), hrsg. von Karl Bremer und Hoo Nam Seelmann. (In Vorb.) Vgl. Hegel-Studien, Bd. 26, 1992
- この巻には、G. マ・グリースハイム、H. G. ホーター、H. マ・ケラーの三つの講義筆記録が収録される由である。なお、この二巻の編集者のゼーelmanは、『講義集二巻』の編集作業終了後に「スイス・バーゼルで、最初期講義に関する大部の草稿が発見されたことを、明らかにしている。ただし、この新発見草稿は二巻には入れられなかったことである。
- (9) クスは二一三〇年の講義については、マッカースマン (Ackersdick) の筆記録を基にK. ヘーゲル版と比べている。クスのによれば、この筆記録はラテン文字で記述された書かれた四九三頁の草稿である。なお、二一三〇年の講義の筆記録はこの二つのほか、J. H. ヴァーレン (Johann Heinrich Wichern) の筆記録および匿名の筆記録が報告されている。
- (10) Franz Hesse, Ebd. S. 178-180
- (11) Franz Hesse, Ebd. S. 181
- (12) Franz Hesse, Ebd. S. 182
- (13) Franz Hesse, Ebd. S. 187
- (14) マッカースマン (Ackersdick) の筆記録。 Franz Hesse, Ebd. S. 188
- (15) K. Löwith, Ebd. S. 5
- (16) K. R. Meist, Differenzen in Hegels Deutung der „Neuesten Zeit“ innerhalb seiner Konzeption der Weltgeschichte. In: Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte, hrsg. von H.Ch. Lucas und Otto Pöggeler S. 473 1986
- (17) J. リッター『ヘーゲルとフランス革命』七二頁
- (18) J. Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, 1985, S. 51 (三島・豊田他訳『近代の哲学的ディスクルス』、岩波書店、一九九〇、六〇頁)

# Hegel und neuzeitliche Freiheit

—Aus Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte—

Tatsuo MIZUNO

ヘーゲルと近代的自由

In Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte befindet sich die bekanntliche Formulierung, „die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit“. Über diese Formulierung sagt F. Hesse, daß in der Regel sie einfach im Sinne von Fortschritt in der Realisierung von Freiheit interpretiert wird, aber Hegel es nicht gemeint hat, als er diese Zeile als Einleitung für seine letzte Vorlesung niederschrieb. „Denn“ sagt er, „es ist nicht bloß vom Fortschritt der Freiheit, sondern vom <Bewußtsein der Freiheit> als dem <Endzweck der Welt> die Rede, die <erst die Wirklichkeit seiner Freiheit überhaupt> ist.“ So behauptet Hesse, der auf Grund von unveröffentlichten Nachschriften zu Vorlesungen dies geforscht hat, daß es sich für Hegel nicht um den Fortschritt selbst zum Endzweck der Freiheit, sondern um Wirklichkeit der Freiheit handelt.

Diese Ansicht ist anders als die Behauptung, wie K. Löwith, Hegels Geschichtsphilosophie als die aus der christlichen teleologischen Voraussetzung konstruierte anzusehen. Es ist ein Problem, wie die teleologische Voraussetzung und die Auffassung der Wirklichkeit in der Hegels Philosophie sich aufeinander beziehen. Ich untersuche hier dieses Problem hauptsächlich im Problem der Freiheit. So untersucht diese Abhandlung zuerst (1) die Ansicht von K. Löwith, weiter (2) die oben zitierte Untersuchung von F. Hesse, und letztlich im Ganzen (3) was für eine Konzeption Hegels eigentlich im Grund der Formulierung des Fortschritts im Bewußtsein der Freiheit wirkt.