

Year: 2012

**Das Recht der subjektiven Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie
(japanisch)**

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A6104405>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (2012) Das Recht der subjektiven Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie. Studien zu Hegels Philosophie = Hegeru-tetsugaku-kenkyū, Vol. 18. S. 10-18

ヘーゲル『法哲学』における主体的自由の権利

エミール・アンゲールン
権左武志／小島優子 訳

一 近代の相克と主体の権利

ヘーゲルの『法哲学』は近代の理論である。ハーバーマスによれば、ヘーゲルは近代の「明確な概念」を展開した最初の人物であり、「近代の自己確認という問題」を「自分の哲学の根本問題」として認識した。もともと、近代の原理と現象に対するヘーゲルの態度は、様々な点で分裂しているように見える。ヘーゲルは、近代の熱狂的な支持者であるばかりか、徹底的な批判者としても現れる。これに応じて、文献におけるヘーゲル理論の受容は一定していない。ある人々は、ヘーゲルの市民社会論を進歩的な社会哲学の証と理解するが、他の人々は、ヘーゲルの自然法批判に復古的な国家哲学の徴候を見て取る。他の解釈者たちは、この相克を発展史的に説明する。つまり、若きヘーゲルによる時代批判は、まだ生産的な意味で近代の分裂を越えようとしているのに対し、成熟したヘーゲルは近代と和解しており、おそらく悟性が近代と

和解できない無力こそ近代的意識の欠陥だと考えた。^{*2}

だが、「近代」という表題は何を意味するのか、そして近代の原理はどんなものなのか？ ヘーゲルが近代として叙述する時代は彼自身の時代だが、もともとその起源ははるかに遡る。フランス革命と宗教改革を越えて、キリスト教的ゲルマン世界の原理に至り、最終的にはペロポネソス戦争の時代におけるギリシアの崩壊にまで至る。すでにこのペロポネソス戦争の時代に、ギリシアの倫理の中へ、「主体性・道徳性・自己反省・内面性の要素」が、「さらなる進歩の源泉」としても、「腐敗」の源泉としても入り込んでいるとヘーゲルは考える。^{*3} ヨーロッパ思想の進展を大いに特徴づけると同時に、現在の両義的な特色に責任がある原理こそ、主体性の原理である。近代精神の高度な真理であるばかりか、単なる「主体主義」へと一面化し退廃する傾向を示すのは、同じ主体性原理なのである。それは次のことを意味する。近代の両義性は本質的に主体性原理の両義性に基づいており、この際に近代

の支持と拒絶、また進歩的思想と復古的思想の間で定まらなだけでない。同じように近代の批判も、一方では、主体性原理そのものに向けられ、他方では、原理を実現する退廃した諸形式に向けられている限り、一定していない。

ヘーゲル哲学が主体性の問題を扱う主題の領域は様々である。この問題の概念的な解説は、『論理学』の本質論から概念論への移行に見出されるが、それは、同時に実体概念から主体性概念への移行を、従って、形而上学的思考から近代的思考への移行を示している。内容に関して言えば、近代的主体の問題は、客観的精神の哲学の中で、つまり歴史的観点からは世界史の理論の中で、体系的観点からは法哲学の中で反省される。最終的には、この問題は、絶対精神の理論、すなわち芸術理論・宗教理論や哲学史というテーマをなしている。

以下の考察の中心をなすのは『法哲学』である。『法哲学』の枠内で、近代的主体の問題は、ヘーゲルが造り上げた二つの術語上の区別との関係で主題となる。ヘーゲルは、この区別の意味を伝統に対して強調するが (§§33A, 33Z, 182Z, 258A)、同時にこの区別を歴史的な観点に組み込んでいる。一方は道徳性と倫理の区別であり、他方は国家と市民社会の区別である。「市民社会の創造は近代世界に「……」属するのと同じく (§182Z)、道徳的立場は「古代と近代」の間の転回点をなしている (§124A; vgl. §862A, 162A, 185A)。双方の区別が近代の区切り目を反映しているのは「主体的自由の権利」 (§124A)

という共通する原理を指示している。この権利は、「道徳的立場」 (§107) の核心ばかりか、市民社会の (§182A) の核心もなしている。以下では、この権利を双方の領域でより詳細に探究することにする。

二 道徳性と倫理

ヘーゲルは、通常の用語理解とは異なり、「道徳的立場」を、責務や義務によるのではなく、まず第一に権利によって定義している (§107)。この権利は三点からなる。第一に、行動の自由と責任であり、第二に、自分の目的を追求し自分の福祉を実現する権利、そして第三に、道徳的自律の権利、すなわち、「善いと洞察する」ものだけを「妥当すると承認」せずにはいられない「主体の最高の権利」である (§§132, 132A; vgl. Enz. §703A)。この権利の歴史的前提となるのは、キリスト教によって支配的になった個人の無限な価値という見解である (§§124A, 185A)。この権利は、はつきりと主体の特殊性の権利として、主体の削減できない個性の権利として主張されることによって、徹底される (§121; vgl. §124)。個人は、主体一般としてでなく、この特定の主体として、失われることのない権利を持つ。

特殊性の強調は、一方で、主体的自由の思想を徹底するとすれば、他方で、倫理的共同体の実体から引き離された「単なる」主体へ転換する方向を指し示す。それは、主体的自由

が絶対化され、あらゆる所与の内容を越えた決断主義 *Decisionismus* に至る方向である。ヘーゲルによれば、それは、倫理から引き離された道徳性原理の絶対化である。主体の正当な要求と主体の誤った絶対化を区別することには、概念的な難しさがあるが、双方の主体の形式は内的に連続している。すなわち、決断主義的主体主義とは、主体性の原理そのものを首尾一貫して完成させることに他ならない。このように完成させることから、主体性原理がそれ自身で相反するようになり、近代の評価がそれ自身で転倒する地点に行き着く。主体的自由の原理は、抽象的になれば、悪の原理となる (*§§139c*)。歴史的現実の中では、この原理は暴力とテロリズムに行き着く (*§§75A, 258A*)。この原理は、結局主体の特殊性の権利に向かう限り、必然的に恣意の絶対化に終わるように見える。

恣意の絶対化の自己修正は、倫理的基盤の再獲得によってのみ可能となる。道徳性における主体と実体の分離³⁴に対峙するのは、「具体的な実体」としての倫理であり (*§14*)、諸個人は、その中に「自分自身の本質」を認識する (*Enz. III, §14a*)。問題となるのは道徳性の修正であり、道徳性は単なる主体的な措置という性格を克服しなければならない。道徳性は、主体的自由として、同時に普遍性と客観性に関与しなければならない。普遍性と客観性は、生き続けてきた道徳の妥当性要求の一部である。共同体の具体的な倫理を共有することによつ

て、個人はこの「即自的に存在する」倫理の実体に与る。もつとも、どのように歴史的・社会的な一員であることが主体による自律の要求と一致するか、という問題は残されている。これは、伝統的倫理と近代的主体性との緊張関係が、双方の原理を正当に扱う仕方では止揚できるのかという問題である。

三 市民社会と国家

国家と市民社会の二重性は、まさに主体性原理に内在する両義性を解決可能な仕方であらうかにし、自由な個人でありかつ倫理的共同体の一部であるという主体に対する二重の要求を実現する試みと見なすことができる。二つの社会制度を別々に構築することによって、主体性原理に対し固有の権利を付与すると同時に、限界を設定する。市民社会とは、その内部で主体的自由が実現され、不安定に陥ることなく、社会的統一の基盤となることができる領域である。にもかかわらず、市民社会の安定性は限定されたものにすぎないから、国家の包括的枠組みにはめ込む必要がある。理念型として見れば、社会的なものの構成は、「実体性から」出発するか、あるいは「基礎となる個別性から」出発するかという二者択一に立たされる (*§152a*)。これは、それ自体必然的な「実体的統一」 (*§158*) か、個人に事後的に追加された「任意のもの」 (*§258a*) であるような統一かという二者択一である。自由な主体が契約によって構成する近代自然法の国家も、ヘーゲ

ルによれば、まだ「原子論の体系」の一部である (Enz. §23)。それに對し、眞の社会的統一は、總じて「作られたもの」ではなく、まさしく「即且つ対自的に存在するもの」 (§§274, 275) である。それにもかかわらず、近代国家は、單なる実体性であつてはならない。近代国家は、——プラトンの「実体的にすぎない国家」 (§184) に對立して——まさにその内部で主体的自由が、全体に對し独立性しても、少なくとも全体の不可欠の契機として効力を發揮する限りで、正統性を持つ*。

社会と国家が協力する際、一面では、積極的な自由の可能性と市民社会の欠陥のどちらも保持しなければならない。他方で、国家がどの程度まで市民社会の欠陥を克服するのか、そして国家自体の限界はどんなものであるか、精密に規定しなければならない。

市民社会は、様々な観点に従つて主体の権利を適用する。つまり、市民的・私的なものを解放において、道德的自律において、知と意志の内に普遍性を形成において、「教養」 (§187A) と「労働」 (§184) の解放的な可能性においてである。にもかかわらず、その中で実現された自由の可能性が制限されたままであり、そのどこか、結局のところ解決不能だと判明するならば、これは、市民社会で実現された社会的普遍性の欠陥的性格と関連している。市民社会は次の二点で欠陥がある。第一に、市民社会は、行動の「内容」 (§258A) で

なく、「形式」 (§186) を規定するにすぎず、市民社会は、個人にとり「目的」 (§258A) でなく、「手段」 (§187) にすぎない。第二に、市民社会は、即且つ対自的に存在する普遍性でなく、單なる「共同性」 (§§75, 182, 258A) にすぎない。この二点は、主体的原理の一面化という観点である。ヘーゲルによれば、両者は同時に倫理的欠陥を意味する。第一の欠陥は、社会性が自分の福祉へ向けられた行動によって単に手段化されることである。たしかにヘーゲルは、利己的な行動によって実現される普遍性を重視しており、これは、A・スミスが国民経済学 (§89) で強調した「見えざる手」や、ヘーゲル自身が歴史の中で指摘した「理性の詭計」に類似する。しかし、欲求の体系の自己調整は明らかに部分的調整にすぎないから、ここでは修正する制度が必要となる。修正制度は、普遍性として「普遍的生活を営むこと」を使命とする (§258A) 諸個人の「本当の内容および目的でさえ」あるという「一致」からはるかに隔たっている。第二の欠陥は、社会的普遍性は、市民社会では主観的に指定された普遍性にすぎず、主体的行為を基礎づける土台や「出発点」 (§258A) でないことである。部分的であることと指定されていることは、主体的なものを持つ一面性の両面である。

市民社会に特有の力学は、この一面性の破壊的な帰結を明らかにする。市民社会自身の原理からは、まさに市民社会に特有の課題、すなわち私利の調節と普遍的福祉の確保を

達成できないという、市民社会の機能不全に関するヘーゲルの鋭い描写はよく知られている。市民社会の機能不全は、奢侈と困窮 (§295)、放埒と貧窮 (§296)、過剰な富と限らない貧困 (§297) の並存状態に行き着く。この点に市民社会の原理の欠陥が示されている。すなわち、市民社会は、特殊性と単なる「形式上の」普遍性を中心化する余り、支える力のある社会的普遍性を作り出すことができない。特殊な福祉を普遍者の保持と結合するべき社会内部の修正機関、すなわち「行政」と「同業団体」さえも、この欠陥を部分的にしか除去できない。この欠陥の運動方向は、自己止揚と後退という二つの観点に従って記述できる。

ヘーゲルは、第一の点〔自己止揚〕を悪無限の形態をもとにして話題にする。「欲求の体系」の抽象的な規制では貧困を防ぐことはできない。なぜならば、抽象的な規制は、欲求充足という目的でなく、価値の抽象的な媒体に向けられており、その際、この媒体は手段から目的に転換し、価値生産の無限進行へ行き着くからである。この無限進行は「過度なもの」 (§182N) の論理に従っており、「非現実の進行」 (Enz. §29A) へ陥る。

普遍者の未達成は、同時に「第二の点である」自然的なものへの退行を伴っている。形式的自由の決断主義は、自然な気分との直接性へ収斂する。抽象的主体性には、自然性へ転換する傾向がある。自然法の欠陥に数えられるのは、個々人と

いう原子論的な出発点だけでなく、同じように自然的存在 (「自然な主体的定在」 §20) としての個人という出発点である。国家は、自然存在からは倫理的規定も機能的規定も得ることがない。ホッブズが国家の正統性を、主体の最高善である自然な自己保存に還元するならば、近代の主体性概念が含意する解放的效果は止揚されて、その反対物に転倒する。これは次のことをも意味する。つまり、近代的自由の批判は、単純に復古的見地からでなく、まさに近代の自由の内実が危機にさらされる退廃現象への批判として理解しなければならぬ。こうした市民社会の一面性は、国家の中で克服されなければならない。批判のどんな観点からも、国家が修正策でなければならぬ。国家は、主体性の原理をその実体的基盤と媒介することによって、その破壊的で後退的な傾向を停止する。この際に、まさにここで歴史的観点が重要である。すなわち、近代国家は、主体的自由という市民社会自身の原理を保持しつつ、市民社会の欠陥を克服しなければならない。これは、さしあたりヘーゲルが初めて説得力をもって主題化した国家と社会の根本的分離によってなされる。ヘーゲルは、既に初期の自然法論文で、この分離を「倫理的なものにおける悲劇」として記述していた。この悲劇では、他者の必然性と権利への洞察を通じて社会的統一が実現される。すなわち、倫理は、否定的なものに「自分自身の一部分をゆだねて、犠牲にする」こと^{*}によって、分離から自分自身との一致へ戻る。

しかし、たとえヘーゲルが自由の不可欠さを近代国家の基礎としてたびたび強調し、主体性原理を実体性と和解できるという近代国家の「途方もない強さと深さ」を評価するとしても(§260)、ヘーゲルが描写する国家は自由の原理にどれほど権利を認めているのか、疑問が残る。ヘーゲル批判は、ヘーゲル国家哲学において主体的自由が持つ不十分な地位を様々な点から批判した。批判の対象は、「政治的な徳」(§257⁹)と「政治的な信条」(§208)の構想であり、ヘーゲルによれば「尊重にも軽蔑にも」値する世論の理論であり(§318)、とりわけ主体性を、個々の主体の述語としてではなく、国家の述語として組み込む傾向である(その際、結局のところ国家の「主体性」は君主の経験的「主体」に一致する§227⁹, 206)。主体的自由を周辺化する傾向は、客観的精神の理論の最後でさらに強まる。すなわち、国家の中で主体の権利がまだ言葉の上での自由として維持されるとしても、ヘーゲルの構成では国家哲学の最後をなすと同時に、一定の仕方では国家哲学に関する真理を述べる歴史哲学の展望からは、主体の権利はすっかり消え去ってしまう。だから、プラトンの実体主義に対して主体の権利を強調しているとしても、国家哲学は、第一に実体主義の批判にとどまっている。国家哲学も、真実には主体の両義性を取り除くことはできず、主体の削減できない権利とその限界を現実に調停することはできない。

四 個性から主体性へ

絶対精神の理論の枠内における主体の地位を補足的に指摘できるが、その際に、ここでも、近代との批判的な対決が叙述の手引きとなっている。これは絶対精神のあらゆる領域(芸術、宗教、哲学)にあてはまる。代わりとして美学だけを取り上げたい。美学は、主体性の原理の前方に頂点が来るような精神のこの次元を指すから、特別に重要である。古典芸術という「美の領域の完成」は、「美的個性性」の叙述であつて、主体性の叙述ではない。⁹ヘーゲルの芸術理論は、様々な点で主体性の両義性を証明している。

基礎となるのは、しばしば議論されてきた芸術の過去の性格というテーゼである。芸術は、もはや「真理が実在を獲得する最高の方法」⁹ではない限り、過去のものである。美的なもの媒体は、キリスト教以来、さらに近代において真なるもの規定として明らかになったもの、すなわち精神性・内面性・主体性を把握することができない。だから、芸術の過去の性格というテーゼは、同時に主体性の高度な真理を肯定することである。古典芸術を自らを越えるよう駆り立てるのは「内的な主体性の欠如」¹⁰なのである。

もつとも、この発展は、高度な原理が虚偽を裁く機関となるような転倒へ行き着く。すなわち、この発展がロマンティックニーの中で一面的に完成するのは、ヘーゲルにとり同時代

の主体主義と先鋭に対決する動機となる。イロニーは主体性原理の絶対化の一例であり、その中で、事柄の内実は主体の措定に直面して消失してしまう。すなわち、美的イロニーにとって、何物も「即、自、か、つ、対、自、的、に、それ、自、体、で、価値、がある、の、で、なく、〔……〕、ただ、自、我、の、主、体、性、を、通、じ、生、み、出、さ、れ、た、もの、と、して、価値、がある、」。*11 ここでも、実体と主体の真の関係が批判の基準となる。「あらゆる真の創作では〔……〕、本当の自由は、実体的なものを威力としてそれ自体で働かせる」が、ここでは、あらゆる実体的内実は主体の措定の威力を通じて消失してしまい、結局のところ「自分自身に対するイロニー」へと解消される。*12 芸術として絶対化された芸術は、ニヒリズムの形態を体现している。ヘーゲルは、フィヒテの自我が措定する力や倫理的なものの解体、全般的に啓蒙の悟性的知の中に、構造的に類似したニヒリズムの形態を見て取る。この批判は、『法哲学』で主体的理性の一面化へ加えられた批判、その解体的で後退的な傾向への批判と構造的に類似している。単に主体性原理の一面化や退廃形式の批判でなく、主体性原理への批判である限り、美学の批判は、ある意味でより徹底している。

これは、美的個性から主体性への移行——古典芸術からキリスト教的・ロマン的芸術への移行——が喪失として経験される時、明白になる。たとえキリスト教的近代の原理が、明らかに美的理想よりも「高度」だと見なされるとしても、*13

高度なものへ移行することは単に利点ばかりではない。その徴候は、最高度に完成された段階における移行を先取りしている。——つまり、ヘーゲルが何度も書きとめた「静かな葬列」は、「愛らしさにまで完成された美の形を取る古代人自身の神々の像」に内在している。*14 古代人の悲嘆は「彼らの前に迫り来る運命」に対する悲嘆であり、目前に迫る没落に対する悲嘆である。美的個性から主体性への移行は、取り消しのきかない喪失でもある。悲嘆のモチーフには、近代の診断に入り込んでくる、喪失の収支決算に対する意識が響いている。——たとえ美的個性が取り戻すことができないう過去のものだとしても、ヘーゲルの歴史構想が実体的なものの喪失に対する悲嘆をはつきりと断念しているとしても、喪失の収支決算は主体性の歴史に伴っている。*16

五 結語

客観的精神および絶対精神の理論では、近代的主体の評価は際立って不安定である。一方で、主体性の原理に対する肯定的で強調される評価がある。すなわち、(実体性に対して)高度な存在論的原理として、(個性性に対して)人間の自己存在における高度な形式として、また(倫理的共同体に対して)道徳的な自律および特殊性の権利として評価される。他方で、主体性の原理が一面化し退廃する側面があり、これは同時に近代批判の側面を表している。これらの側面は、(例

えば、カントの道徳哲学における) 抽象的な特殊性と形式的普遍性の中にあり、社会的領域では主体主義の自己破壊的で後退的な傾向に現れ、主体性への移行が意味する喪失の中で(倫理的統一の喪失や美的個性性の喪失としても)示される。全体として見れば、近代的主体の相克は、本質的には肯定的原理とその一面化やゆがんだ実現との相克だと明らかになる。しかし、根本的な問題は、実際にこうした仕方では原理とその実現を区別できるか、あるいは、主体性原理の否定的作用は、単なる退廃形式や不十分な実現ではなく、原理そのものに帰することができないか、である。これは、ヘーゲルの主体性構想につきまとう両義性の本来の核心だと思われる。主体主義の退廃形式に対するヘーゲルの批判を、主体性そのものに対する批判から首尾一貫して区別するのは、時として困難に思われる。

不安定さの理由は、主体性が概念上は無限で絶対的な主体性だと考えられているからである。概念が目標とするのは、ヘーゲルが自由概念の中に把握するような完全な自己存在の理念である。主体は、自分の存在を純粹な自己関係の中へ取り戻すのと同じ程度に自由である。絶対的主体だけがもつぱら自由なのである。それに対して有限な主体概念を考えることができないが、有限な主体は、第一に、純粹な自己関係に解消せず、絶対的に自由ではないし、第二に、他の主体との関係においてだけ自分の自立性を実現する。ヘーゲル自身『精

神現象学』で承認論を展開しているが、それは、主体が他者から承認されることを通じて自由な主体として構成されることを示している。どのような仕方でも諸個人は自分たちの「特殊性の権利」(§214)を行使し、「普遍的な生活」(§258A)を営むことができるのか、有限性と間主観性を基礎にして明らかにすべきだろう。ヘーゲルが『精神現象学』の洞察を『法哲学』で適切に実行することに成功しているかどうか、意見が分かれるかもしれない。しかし同時に、有限性と間主観性に大きな比重を認める『法哲学』の再定式化は、近代の両義性をどの程度解消できるのか、あるいは両義性をより一貫して把握できるのか、という問題は残される。とりわけ、この問題の中で、純粹概念上の問題ではなく、近代人の実際の生活形態が議論の対象になっていることは、真剣に受け取らなければならぬ。

註

- 1 Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main, 1985, S. 13, 26.
- 2 So J. Habermas, a. a. O., 1. und 2. Vorlesung.
- 3 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main 1970ff., Bd. 12, S. 323.
- 4 テクストの引用は『Grundlinien der Philosophie des Rechts

(*Werke*, a. a. O., Bd. 7) の節番号による。A は注解を、Z は Zusatz や意味¹⁸⁾。

- 5 Vgl. §141: ein Ansichseiendes „ohne Subjektivität“ und eine „Subjektivität ohne das Ansichseiende“.
- 9 Vgl. §§206, 206A, 162, 261Z.
- 7 *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in: *Werke*, a. a. O., Bd. 2, S. 434-532 (hier: S. 494f.).
- 8 *Vorlesungen über die Ästhetik II, Werke*, a. a. O., Bd. 14, S. 127f.
- 9 *Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke*, a. a. O., Bd. 13, S. 141.
- 10 *Vorlesungen über die Ästhetik II*, S. 110.
- 11 *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 94.
- 12 *Vorlesungen über die Ästhetik I*, S. 385, 97.
- 13 *Vorlesungen über die Ästhetik II*, S. 14.
- 14 *Vorlesungen über die Ästhetik II*, S. 108.
- 15 *Vorlesungen über die Ästhetik II*, S. 85f.
- 16 *Vorlesungen über die Ästhetik II*, S. 236.

※ 本稿は、二〇〇九年三月五日東京大学総合文化研究科において相関社会科学研究会主催、日本ヘーゲル学会・北海道大学ドイッチ史研究会共催で行われたエミール・アンゲールン教授(バーゼル大学)の講演会の講演原稿の邦訳である。

(Emil Angehn・バーゼル大学)

(こんや たけし・北海道大学)

(こじま ゆうこ・高知大学)