

〔翻 訳〕

理性の狡知

Walter Jaeschke
尼 寺 義 弘 (訳)

本稿は、ドイツのルーア大学（ポッフム）ヘーゲル・アルヒーフの所長である W. ヤッシュケ教授の論文「理性の狡知」の全訳である。原文は『ヘーゲル研究』第43巻、ハンブルク 2009年、に掲載されている。
Walter Jaeschke: Die List der Vernunft. - In: Hegel - Studien. Bd.43., Hamburg 2009.

I

狡知は目的を達成するための手段としてそれほど高く評価されているわけではない。狡知はなるほど絶対的に「不道徳な」ものとしてタブー視されてはいないけれども、しかし少なくとも道徳的には疑わしいものとして排斥されている。狡知に対しては二様のことが語られる、すなはち狡知を用いる人はまともな論争を恐れる — それがかくも対立者にもなお敬意の念を起させるところの公開の討論をも恐れる。とりわけ公開の論争のために自分の弱い力を役立てない人々は狡知を — それが今や戦場においてであるか、あるいは、その洗練されたバージョンにおいて、支配関係のない議論においてであるか — 用いる。あまりにしばしば「狡知」と「虚偽」とは双子として登場する。「狡知」が存在するところ、「悪巧み」は遠きにあらず、かくして「詐欺」もまたそうである。蛇は悪知恵に値する、とはいえ蛇はまさにそれゆえにキリスト教の西洋において特によい評価を受けているわけではない。そして古典古代の伝統においてこのことはほぼオデュッセウス [イタカの王] に、この奸智にたけた者に — ホメロスが彼をそう名づけたように — 当てはまるように思われる、 — オデュッセウスは少なくとも最高の価値評価を受けたわけではない。トロヤの敗北は最終的にはオデュッセウスのお陰である、ということは知られてはいるが、しかしそれゆえにまさに彼には否定的な評価が下されていて、彼はそれゆえ『イーリアス』の光り輝く英雄たちと競い合うことはできない。なるほど人は、彼が自分の命を救うために狡知を唯一の頼みとしたことを — イタカへの彼の長い旅のなかでポリュベモス [食人一眼巨人] の洞穴において、および、多くの他の場所において — 理解し、受け入れているのではあるが。とはいえこの狡知は強さの不足を補うものである、すなはちアキレウス [トロヤ戦争で活躍したギリシア方の英雄] は何の狡知も用いることを必要としない、彼はまるで兜の面頬をあげてするように正々堂々と闘う — そしてたとえ神が彼に対抗しようとしても。「狡知」はざる賢さよりもより僅かにしか大胆さを想起させない、狡知は抜け目のなさよりもよりわずかにしか賢さを想起させない — そしてそれがなかなくききたない手段を用いねばならないところの、しかもその手段を用いるところの、かかる抜け目のなさを想起させる、なぜならその抜け目のなさは没落を前にして他の方法では自分を救うことができないからである。それゆえにオデュッセウスという名称を持つ作品が『啓蒙の弁証法』の証明として引用されるということとは不思議なことではない¹⁾。

ヘーゲルがまさに「狡知」を能力のせいとすることは、とても驚くべきことである、この能力について理性が狡知を用いるなどということは、全く人の考えられないことである。狡知の使用は理性の力に相応しいとは思えないが、ヘーゲル自身はしかしこの理性の力について他の個所で述べている、人はこの力について十分に高く評価しなければならない — かくしてなぜ理性の力はその場合に狡知を用いるのか？ 狡知の使用は、先ほど挙げられた根拠から、人が理性についてそのことを期待しようとするところの理性の実直さに照応してはいない。あるいは多分それは — 真の — 理性の実直さの標しでさえあるのであり、真の理性はヘーゲルをして彼の特異体質の理性の、つまり絶対性を要求し、それゆえに必然的に狡知を指示した理性の秘密を公開にするように唆かせ、そしてこの特異体質の理性は人間を、とりわけ人間のなかのヘーゲル主義者をつねになお「神の如く大きな力もちうる」“eritis sicut Deus”という約束事で魅惑するというのであるのか？

II

(1) 理性の支配の確立という問題関心のなかで、それが狡知をとるところの理性に対して人が抱かざるをえない疑念は、理性がその源泉を否定しさえするという事情に直面してますます強まるのである。理性は自己を歴史哲学の一般原理であると主張する、理性はいずれにしてもたいていの場合にはかように理解される — とはいえ理性の生誕の地は歴史にあるのではなくて、概念の論理学にある、そしてなるほど『論理学』においても、『エンチクロペディー』の三つ把握のこのテーマに関連する章においても、すなはち目的論の論究においてもそうである。ここでヘーゲルは始めてそしていくらかより詳しく「理性の狡知²⁾」について語っている — 彼が初めて世界史の哲学の講義を行なうよりもずっと以前に、そして彼はそれがより以前に彼の自然哲学に属するところの関連において理性の狡知について語っている。これに対して彼の歴史哲学の講義の草稿において — あるいはより用心深く言えば、草稿に現存する断章において — 「理性の狡知」が話題とはなっていない³⁾。しかし論理学においては理性の狡知というこのテーマは、けっして誤って位置づけられてはいない、ヘーゲルは論理学によってむしろ実在哲学一般の概念的な基礎を、したがって自然哲学のそれをも精神哲学のそれをも展開するという「理性の狡知」の要求を強調する。

『論理学』のこの章のより正確な読み方は、しかし「理性の狡知」についての蓋然的な議論よりもなおより多くのことを明るみに出す、すなはちヘーゲルはなお「暴力」についても語っている — 「理性の暴力」がたぶん類似として補足されねばならない — そして「力」について、すなはち外的な自然を支配する人間の力について、および、客体を支配する目的の力について語っている、すなはち「目的は自己を直接に客体に関連させ、そして客体を手段とする、同様にまた目的はこの手段によって他の手段を規定する、そのことは「暴力」として考察されうる、目的が客体とは全く異なる性質のものとして現象する限りで。[・・・] 目的はしかし自己を客体との「間接的な」関連に定立し、そして自己と客体との「間に」他の客体を「差し入れる」、それは理性の「狡知」と見なされうる。」この「限り」(「目的が客体とは全く異なる性質のものとして現象する限り」ということは、ここでは限定しないで用いられている — かくしてまたなお目的と手段というこの外的な関係とは異なる他の関係が、すなはち「暴力のない」関係が存在しうるであろう — この「限り」ということはただ説明的に、人はここでは「暴力」について語りうる、という意味で用いられている、というのはまさに目的は、それが自己に手段として作り出すところの客体とはつねに異なる性質をもつからであり、そして目的がそれに対して作用しようとするところの客体とは異なる性質をもつからである。直接的なおよび間接的な関連、

理性の暴力および理性の狡知は、かくして例えば目的—手段—関係の二つの異なる形式に連関づけられてはいない、すなはちそれらはむしろ一つの同じ関係の、主観的な合目的性という「一つの」推理の、二つの局面を形成する。この推理において暴力と狡知はつねに統一されている。

「理性の暴力」と「理性の狡知」についての議論は、たぶん機械論と化学論に対する目的論の分析というこの関連においては、度を越したものとして現象しうるのであろう。とはいえヘーゲルがここで与える例が、すでにより善いものを示している、すなはち「媒介」の課題は、かくして「理性性」は手段の課題として与えられる、すなはちヘーゲルによれば、手段は有限な目的よりもより高い地位にある、たとえば鋤はすでにとっくの昔に消えてしまった享受よりもより高い地位にあるということと同様である、鋤はなお実在するものであるのに、すなはち宗教学はかかる事情について知悉している—そして宗教学を学びたくないその人には—もう一度—ホルクハイマーとアドルノの『啓蒙の弁証法』の「補説Ⅰ：オデュッセウスあるいは神話と啓蒙」を読むことが薦められねばならないであろう。とはいえヘーゲルは、人間は彼の道具によって外的な自然に対する支配をもち、そして人間は彼の有限な目的にしたがって外的な自然にむしろ従属させられている、ということを知覚しているのではあるけれども、しかしヘーゲルは目的がこの目的論的な過程において自己を維持していること、すなはちこの過程は「明確に概念として現存在する概念の客観性への翻訳」として、かくして「概念の「自己自身による、自己自身との」協同」として思考されねばならない⁴⁾、ということを強調する。

III

(1)「理性の狡知」はかくして目的の客体との関係にある—そこでは目的はそれの実現のために自己を手段として創造する、この手段の助けによって目的は他の客体を加工する。このモデルはなるほど正確には歴史に転用することはできないが、しかしこのモデルの根本構造はこの転用において維持されたままである、すなはちこのモデルはここではそれが他の客体に作用するところの客体では少しもなく、それが大地を貫いて引かれるところの鋤では少しもない。それが実現されねばならないところの目的は、もはや飲食という有限な目的ではなくて、「世界精神」という目的である、そして個別の有限な諸主体は「手段」の機能を—問題のある機能を解決する。鋤はなるほどそれが可能とするところの享受よりも、たぶんより高い地位にありうるとはいえ—しかし鋤が大地を貫いて引かれるならば、鋤はなるほど最初はピカピカであるとはいえ、やがてしかし鈍磨となり、最後には役に立たないものとなる。鋤はそれ自体が目的であるということは一度もなく、つねにそれは手段であるにすぎない。同様に有限な諸個人も世界精神の「道具」として働く以外の何ものでもないように思われる、すなわち有限な諸個人も自己を「より高位のもの」と考える—とはいえ世界精神は彼らを越えて進んでいき、「世界精神の」目的は実現され、そして「諸個人の」目的は実現されない、そして彼らについてはせいぜい想起が存続するにすぎず、そして一般にこうした想起は一度もない。

この種の構想が抗議を引き起こす、ということは理解できないことではない。この構想は歴史において行為する人間の完全な道具化 (Instrumentalisierung) を、彼らの無条件の従属を、まさに世界精神という目的のもとへの隷属を説教し賛美しているように思われる。人は人間を単なる手段として決して見なしてはならず、つねに目的として見なさねばならない、という定言命法の第二ヴァージョンの強い調子の要求はひどく軽蔑されているように思われる—そしてさらに重大なことは、かかる軽蔑がこの構想ではひどいキニク哲学においてさらに「理性的」であるとして正当化され吹聴されている、とい

うことである。とはいえ上述のことは — たとえそれが正当であるとしても — 一つの側面にすぎないであろう。諸個人の自己目的・性格についてのヘーゲルの熟慮はもちろん — その熟慮は疑いなく支配的であるけれども — 「手段と道具」としての個人についての彼の議論 — 非常にしばしば挑発として感じ取られ有罪の判決を下されている議論 — ほどにはほとんど知られてはいない。手段・性格⁵⁾についての熟慮の文脈においてもヘーゲルはまさに紛れもなく満足を求める「主体の無限の権利」を強調する、そして彼は後にこのことにつぎのことを結びつける、すなはちすでに自然的な事物の領域において「手段」と「目的」とは単に外面的な関係にあるのではない、そしてそれだけになおさら人間は理性的な目的との外面的な関係にはほとんどない⁶⁾。人間は理性的な目的に参与する、「そしてまさにそのことによって人間は自己目的である」 — そして人間は有機体と同様の意味においてのみならず、「目的の内容からみて」かように参与する。道徳、人倫態、宗教性、理性および自由は「手段のカテゴリーから引き出されている」 — 「引き出されている」(entnommen)はここでは「取り上げる」(überhoben)の意味である。これらの五つのカテゴリーは「無限の価値」をそれらの単純な、無邪気な姿態においても持つ、それらは「触れられない」ままであり、そして「世界史の大騒ぎからは」免れている — その場合にも、もしもこの歴史がにもかかわらずこれら五つのカテゴリーを顧慮しないならば、というのはこの歴史はあらゆる有限なものを止揚するからである — たとえこの歴史がつねに新たな有限なものを生産することによってのみ可能であるとしても⁷⁾。

この状況はかくしてヘーゲルの批判家がこの状況を知覚し、認めようとする以上に非常に複雑である。それゆえにヘーゲルの歴史哲学を諸個人の手段機能というその理論のゆえに直ちに道徳的な理性のスキュンダルとして否とするのではなくて、少なくともつぎの三つの問いを熟考することが勧められる、

- まず第一に彼の世界史の哲学の地位への問い、
- つぎに、どのような仕方で「理性の狡知」のモデルの内容が、彼の歴史哲学への転用に際しておそらく変化しているのであるか、ということへの問い、
- そして最後に、ヘーゲルがここで議論した問題が、恐らくより満足できる仕方で解決できるかどうか、および、解決できる場合には、どのようにして解決できるか、という問いである。

(2) ヘーゲルの世界史の哲学は彼の包括的に敷設された精神の概念の説明の一部である — それもより厳密に言えば、それが「主観的な精神の哲学」に脇役でのみ関与し、そしてヘーゲルが「客観的な精神の哲学」において最後になって始めてそれをテーマとするところの精神の基本的特徴の一部である、すなはちそのテーマは精神の展開が本質的に歴史的に遂行されるということである。そしてこの展開は、例えば、人がこの精神の展開についてこの展開は歴史に属していると語りうるであろうということ、こうした意味においてではない、すなはち「歴史」はむしろまさに全く精神のこの自己説明の表現にほかならない。「精神」は活動性である、自己へ向けられた、精神の独自の認識へ向けられた活動性である、そして精神の自己認識の運動が歴史である。「歴史」は全く精神の自己展開のこの運動に他ならない、そしてこの運動なしには、かくして精神の欠如した世界においては、「自然」のみが存在するであろうが、しかし何の「歴史」も存在しないであろう。以上のことは「形而上的に」、あるいは、神秘的にさえ思われる — もちろんそれは聞くことができない人 —、あるいは、聞きたいとは思わない人々にとってだけのことである。

私はただちにこの側面をさらに明らかにするでしょう、しかしなおしばらくの間この哲学の「地位」

についての問いにとどまることにします。この哲学はそれが歴史において演じる場所の人々の関係を分析する — そして個別の有限な諸個人がその意欲と行為とによって歴史の過程を規定するのではなくて、この歴史の過程のために他の「衝動力」あるいは他の「力」が決着をつける、ということがこの分析の成果である。この分析によれば意識的な目的をもつ有限な諸個人には歴史の経過を規定することによって小さな意義のみが属する — もしもこの有限な諸個人がわずかな「世界史的な諸個人」に — 属しないとすれば。ヘーゲルによれば世界史的な諸個人の意欲は、歴史経過のそのつどの傾向と一致する — 小さな意義は個人が個人の無限の価値を意識しているところの個々の個人にとって恐らく魅力に乏しい事実である — とはいえ小さな意義は歴史的な運動の原因の分析の結果である、そしてその意義は道徳的な要請あるいは願望法ではない。人はヘーゲルの分析が誤りであることを説明できる — とはいえその場合には誤りであるということのための説明の根拠が挙げられねばならない、そしてヘーゲルが真理を語っていないということを証明しなければならない。人が — ヘーゲルがかかって「反省する歴史考察」を一瞥して述べるように — 望ましくない結果を「道徳的な切り込みによって」のみ「遠ざける」ということは十分なことではない⁸⁾。現存するものについての言明は、道徳的に批判されるべきではなくて、その言明は — それが可能である限りは、あるいは、それが必要である限りは — よりよい見解によって訂正されねばならない。ヘーゲルが — 彼の「理性の狡知」についての定式およびそれに類似した論証によって — 有限な個人を「道具化」するかどうかが最終的なテーマではなくて、有限な個人が道具化されて「いる」というヘーゲルの評価によって、彼が正当であるか、あるいは、不当であるか、ということがテーマである。とはいえそれが世界史における個人の役割についてのヘーゲルの評価に関して、つねに繰り返し公衆に影響を及ぼす仕方で行われるところのあらゆる道徳的な憤激にもかかわらず、すなはち私[ヤシュケ]はここでは他の評価に達することは可能であるとは思わない — 逆のことは可能であるとは思わない。ヘーゲル以来200年、そして現代の出来事さえも、個人が「世界史」において彼の — 当然に権利をもっている！ — 希望と意欲、彼の行為、あるいは、彼の行為の拒絶によって演じる場所の役割について我々の見る眼を本来的に開示しておくべきであった。疑いもなくそれは悲しい役割である — しかしこの事実は、すなはちそれが個人の役割であり、個人が主役を引き受けようというあらゆる希望が失望に終わった、ということは何ら変えることはない。個人は歴史をあらゆる範囲において体験するが、しかし個人は歴史を傍注において作るにすぎない。

上述のことは何ら積極的な評価ではない、ということもヘーゲル自身ほどにハッキリと語った者は誰もいない。「世界史は幸福の大地ではない、というのは幸福の期間は歴史において非常に短いからである」、ということもヘーゲルはかなりよく知っている⁹⁾。そして世界史は幸福の不在によって — 否定的に — 特徴づけられているのみならず、世界史の残忍さによって、すなはち「具体的な悪の大群全体が我々の眼前に置かれる、ということが世界史にはある」ということによって — 肯定的に — 特徴づけられている。世界史は、諸個人がそこで犠牲とされる場所の肉切り台である、人は世界史の表現を「もっとも恐ろしい絵画へと昇華し、そしてまたその絵画によって感覚をもっとも深くもっとも絶望的な悲しみへ、どのような宥和的な結果も釣り合わせられないところの悲しみへと増大させ」うる¹⁰⁾。哲学者はこの状態についてあらゆる[肉切り台、残忍さ、悲しみ等々の — 訳者]心地のよくない真実を語らねばならない、しかし彼はこの状態を変える立場にはない — それはこの厳しい言葉の言明が改善のためにわずかにでも役立つということによって可能である。もちろんヘーゲルは世界史の彼の劇的な描写に宥和的な「しかし」(Aber)を続けさせる — そしてヘーゲルの分析は、この「しかし」よりもより僅かに彼の批判家たちをイライラさせ、動機づけ、そして問題点を見い出させる、

と言えるかもしれない。

(3) 有限な主体の道具化が「理性の狡知」の定式においてとくにポスターのようにハッキリと有効となる。— たとえヘーゲルがこの定式を現存する断章において全く用いていないとしても。この定式によって特徴づけられた問題は、断章において、しかし疑いなく感染力があり。— そしてそれゆえにこの定式が。— まさにこの定式の挑発的な力において。— いずれにしても歴史について語ることの最初のうわべの水準のためによく選ばれている。ここではなるほど再び、「世界精神」の講話においてすでにそうであるのと同様に、神話的な姿態が歴史理論的な評価のなかに入り込んでいるように思われる。— しかしここではまた意識的に刺激的に選ばれた像がただつぎのことに、すなはち差し迫った問題をまずは示すことに、および、それによってまたすでにその問題の解決を示唆することに役立つだけである。概念の論理学の目的論の章から歴史哲学への神話的な像の転用は、とはいえ神話的な像の構造の明らかな変化を必要とする。— そして理性が唯一の「狡知」を自由に使えるのみならず、むしろ「多くの狡知」をもつように思われる限りで。というのは論理学におけるのとは異なって、まさに歴史においては目的、手段にされた客体および加工された客体の関係が重要であるのではなくて、純粋に精神哲学的な歴史概念とそれが歴史の考察者にまず第一に目に付くところの個別の諸行為および諸事件との媒介が重要である。— あるいは、ハッキリ言えば、二つの区別された目的の関係が重要であるからである。

「理性の狡知」の形式に隠されている問題は、ヘーゲルの「世界精神」の目的と諸個人の目的との区別に、したがって「普遍的な」目的、それは精神の概念に存しているが、しかし歴史的に行為する人々によって意識的には追求されていない目的と、その行為する人々の「意識的」ではあるが、しかしまさに普遍には向けられていない目的との、ヘーゲルの区別に基づくのである。この区別はしかし恣意的なものではない、この区別は初期の歴史哲学がそれを導き出したところの問題状況から生じている。18世紀の半ば以来の「歴史」という言葉の意義の変遷に関して、初期の歴史哲学は「歴史」のもとに「客観的な歴史」を、したがって向自的に実在すると（推測される）関連を理解する、しかし初期の歴史哲学はその関連の方向と力強い発展とを個人的な目的と行為に関係づけて説明することはできない。

行為の諸連関とははいえ一般にその諸連関の基礎に存する諸目的から明らかにされうるのであるから、「普遍的な」、個々の行為の諸経過を要約する目的が存在するという確信はもつともなことである。かくして「普遍的な目的」についてのヘーゲルの講話もまた、それがたとえときに邪魔の入らないものでもないけれども、とはいえ総じて「一様な」、恐らくはまさに全くの「進歩」として特徴づける発展によって規定されているところの「客観的な歴史」の経過と、なるほどつねに新たなものであるが、しかしいつまでもいつもと変わらない有限な行為をする人々のつねに同じ欲求、同じ問題関心、および同じ情熱とのあいだの食い違いの洞察に基づいている。もしも有限な行為をする人々が、それらの人々の自然性によって規定された欲求および希望によって、唯一の行為する人々であるならば、その場合には、どのようにして一般に個々の人間の生活の地平を越えた、自然的ではなくて、類には合っていないが、しかし歴史的な関連が成立するか、ということ把握することは困難である、すなはち歴史の連続的な運動は、人がその運動を循環的に描写しようとしたならば、その場合にはその運動それ自体もまた自然生活の循環とはなお顕著に区別されているのである。

(4) ヘーゲルはこの問題を見い出し、そして論究した唯一の人でもなければ、また最初の人でもなか

った。「理性の狡知」というヘーゲルの定式は、カントが「自然の意図」という一 隠喩的でもある一 タイトルのもとに、世界市民的な意図と結びついた普遍的な歴史に関する理念（1784）において打ち立てるのと同じ問題を提示している、すなはち歴史に内在する敵対は歴史をある方向へと導く、たとえ行為する諸個人がこの方向を彼らの意志の目標としてけっして定立しなかったとしても。以上のことはもちろんつぎの引用文ほどには劇的に聞こえるものではない、すなはち「あらゆる戦争はまた諸国家の新たな関係を創り出し、そして破壊によって、少なくとも古い国体の細分によって新たな国体を形成するという非常に多くの試みである（なるほど人間の意図においてではないが、しかしとはいえ自然の意図において）。」しかしこの引用文を抛りどころとしてカントとヘーゲルを反目させたい者は、思い違いをしている、すなはちこの引用文はまさにやはりまたカントに発している¹¹⁾。そしてたとえ人がカントのように非常にくつきりと「人間の意図」と「自然の意図」とを対照させないとしても、すなはち歴史哲学は、何ゆえに歴史の過程が自然の過程とは異なって、たとえ遅延によって、あるいは、より以前の段階へ全く逆戻りすることによって邪魔されたとしても、自然的な、あるいは、人倫的な破綻によって邪魔されたとしても、逆にはできない一つの方向へ流れて行くのか、ということについて答えようとしなければならない、— この流れて行くことさえも20世紀の歴史が歴史の先祖返りと破綻によって確認されるのである。歴史哲学は、どのようにして歴史が、歴史においては最終的に諸個人がその特殊な目的によって単独の行為する者として登場するのではあるけれども、それが諸個人の一致する意志から発するものではなくて、さらにまた結果として意見を異にする個人的な目標設定から理解させるのではなくて、他の原理に従うところのある方向をとるのか、ということについて情報を与えなければならない — この原理は今や「普遍的な目的」であるか、あるいは、内在論理学であるかである。

ヘーゲルの歴史解釈はまず第一に二つの「目的」の区別によって作動する。これらの目的はしかし二つの互いに対立する（有限な）目的のように振舞わないで、それらの目的は異なる水準にある。「世界精神」は歴史において行為する諸個人のように、まさに歴史の「行為する個人」という意味においては存在しない。精神の「普遍的な目的」と諸個人の「意識的な目的」とは区別されている — とりわけヘーゲルは両者の間にとにかく実在する裂け目をさらになお大きく裂いていく、彼は歴史的な諸個人に「普遍的な目的」を一般に認めないことによって。歴史的な諸個人は「世界精神」の目的を気にとめないで、彼ら独自の目的を追求する、彼らはまた世界精神について全く何も知らない — 彼らがヘーゲルの歴史哲学に取り組まない限りで。世界史において「理性の狡知」はかくして精確に、「世界精神」が諸個人に彼らの有限な目的を追求させ — 世界精神の普遍的な目的を気にとめずに、彼らは世界精神について全く何も知らない — そして世界精神はそれにもかかわらず、諸個人がそれを目指してあくせく働くところの彼らの特殊な諸目的を媒介することによって、世界精神の普遍的な目的を達成する。

いかにしてこの達成が可能であるのか、それは最初は秘密として現象する — とりわけヘーゲルは二つの「目的」のあいだの裂け目を小さくするよりも大きくするのである。歴史における現実の衝動力についてヘーゲルは、すべてを — 悪い意味で — 「理想的な」ものとは異なる他のものと考えて、すなはち歴史は — 気高い — イデーによって動かされるのではない、あるいは、例えば歴史的に行動する主体は精神の最終目的の実現をたぶん主体の旗に記述しえたであろう、ということによって動かされるのではない。歴史は諸主体の利害関心、欲求、衝動によって、利己的な目的と情熱によって規定される、すなはち「したがってそこで活動的である諸個人が、自己をまた満足させるということなしには、何事も生起しないし、何事も実現されない」。そしてこのことは決して非難すべきことではない

し、決して残念なことでもない、むしろそれは「主体の無限の権利であり、自由の第二の本質的なモメントである、すなはち主体は「労働」という活動性において、自己自身が満足させられているを見出す」。そしてヘーゲルはここで「エンチクロペディー」の命題をほとんど言葉どおりに繰り返している、「この世で偉大なことは何事も情熱なしには実現されなかった」¹²⁾。

「客観的な歴史」の「普遍的目的」によって導かれた、包括的な運動についてヘーゲルはしかしながら精神の概念から説明する、すなはち「精神」はまさに — 言われているように — 活動性、自己への活動性である、そしてなるほど精神の自己認識に向けられた活動性である。この活動性は、例えばより高位な水準において、有限な主体の彼岸において遂行されるのではない、この活動性はその主体の認識すること、意欲すること、行為することを貫く、しかしこの活動性は — 少なくとも最初は — 歴史において行為する人々が知ることなしに、したがっていわば「自己意識の背後で」 — あるいは、ヘーゲルの言葉によって、すなはち「世界史は何らかの意識された目的によっては開始しない」、世界史は「精神の概念が満たされるという、世界史の普遍的な目的によって即自的のみ開始する、 — すなはち世界史は自然として開始する、精神の概念は内在的な、もっとも内在的な無意識の衝動である — そして世界史の課題全体はすでに上述のように、労働が精神を意識にもたらす、ということが一般に想起させられている。」この「労働」を為す人々は、「彼らはそれについて何も知らないところの、彼らが無意識に遂行するところの、より高位のものの手段および道具、[・・・]」である。

「理性の狡知」という姿態は上述のことによって潜在的に裏づけられているが、しかしどのようにして個別の、その目的を追求する諸個人が、この神秘的な策略で出し抜くことおよび圧倒することに、世界精神が成功するのか、ということは決してなお自明なことではない。ヘーゲルは少なくとも保存されている断章のなかでは望ましい明白さでこの成功についてハッキリと述べているわけではない。どのようにしてこの「普遍的な目的」がいわば「手段と道具」という意識の背後で機能しているのか、どのようにして普遍が特殊な目的のなかで生動的であるのか、そしてどのようにして普遍がそれらの目的によって自己を実現しているのか、それらのことを示す代わりに、ヘーゲルは一方では「論理学」を参照させる、すなはち論理学は普遍と個別の統一化という思弁的な性質を示している。論理学はもちろん歴史的な媒介という特種な問題のために何の説明も与えていない。他方でヘーゲルはこの統一化を例によって図解的に説明しようとする、この例は本来的に転嫁という問題に関連するものであり、そしてその限りで例が非常に旨く選ばれたということは一度もない。

この「普遍と特殊の統一化」はしかし他のモデルにおいて — ヘーゲルの「世界史的な諸個人」の理論において一目瞭然となる。これらの諸個人は際立った諸人格であり、その特殊な目的は普遍的な目的と合致する — かくして諸個人は「手段」ではなくて、世界精神という目的の「業務執行者」である。もちろん諸個人の特殊な目的と普遍的な目的とのこの統一は推定上の統一であるのみならず、そしてそれはむしろ歴史の進行に対する諸個人の特種な目的の因果的な作用として考察されねばならない — 「ローマの唯一の支配」はローマ史の最終目的 (Telos) としてではなくて、カエサルの権力掌握の作用として考察されねばならない、かどうかが問われる。けれどもかかる特種な目的が実現されていた、というまさにこの事情が、そこでこの特種性が貫徹可能であったところの歴史的な状況を前提する、ということも我々は熟慮しなければならない、 — それはまさにこの特種性が客観的な傾向と一致したがゆえである。この「普遍と特殊の統一化」は、とはいえそれ自体、ヘーゲルがそれを「世界史的な諸個人」として際立たせているところの人々のわずかな人数に照応して、部分的な統一化にすぎない。

い。このわずかな数はかくして個人と普遍との媒介という重荷全体を担うことはできない。

とはいえこの逸脱にもかかわらずヘーゲルは解決を与えた、すなはち普遍は特殊と並んで存するのではなくて、普遍は特殊において活動的である。各個人はそれの「特殊な」あるいは「個人的な」生活と並んでつねにまた「普遍的な」生活を送っている、各個人はつねにまた「歴史的な」諸関連に存する、すなはち各個人は彼の直接的な生活領域を超えているところの行為の諸関連に絡みあっている — すなはち「市民社会」のある「身分」の成員として、国家の市民として、宗教共同体の成員として、あるいは、戦争への参加者として、そしてこの媒介性において各個人は普遍のモメントであり、普遍の運動に与るのである。それゆえにまた各個人は、それがこの行為の文脈の基礎にあるところの諸目的を分割する — そしてこれらの目的およびその目的に基づく行為が、諸個人の自然的な生活を超えて未確定な将来に入り込む「客観的な歴史」の経過の方向と原動力を規定する。客観的な歴史の前提はかくしてより大きな、人間のあるいは家族の生活を超えている諸目的の陶冶にある、そして客観的な歴史はより大きな社会的な統一の形成という文脈において生起する、すなはち最終的には諸国家の形成という文脈において生起する。それゆえにヘーゲルにとって「歴史」はつねに国家の現存在とともに始めて開始する、すなはちそれは国家が個人よりもより強力であるがゆえにではなくて、そして国家が世界史において個人よりもより明白な痕跡を残したがゆえにではなくて、国家の文脈において初めて — 精神的な活動性によって創造された文脈として — それが諸個人の、家族の、一族の自然生活を超えているところの諸目的が形成されるがゆえにである。そしてこの広範囲な目的にもとづく「客観的な歴史」を構成する行為諸関連が、かくして同時に「主観的な歴史」の、説明としての歴史の対象となる。否定的に表現するならば、「進歩と発展という最終目的なしには、[・・・] 思考する思い出の品も、記憶術の対象も現存しない」ということである¹³⁾。

「個人的な目的」と「普遍的な目的」との媒介が、かくして「特殊な目的」の — 全く策略のない — 形成によって実行される。しかしそのことによって「理性の狡知」の定式において示唆された問題が、ほとんど変更されずに持続している — というのは今や「特殊な目的」と「普遍的な目的」との媒介が精神の自己認識に提示されねばならないからである。この媒介はしかし例えばつねにより大きくなる統一の形成によってではなくて、ヘーゲルの意志の概念の使用によって生起する、すなはち意志は自由である、意志は意志の自由へ向けられている、しかも個別の意志としてあるいは共同体の意志として — たとえその意志が主として他の対象に向けられているとしても。歴史的な諸行為は客観的な精神の宣言としてそれゆえにつねに自由の行為として互いに関連している、そしてたとえ個別のあるいは特殊の意志がその関連について何も知らないとしても、もしもこの関連が「意志の背後で」生じているならば、とはいえすでに記憶術の業務は、そしてとりわけ歴史哲学の業務はまさにこのことに、すなはち歴史的な諸行為はそれを担う生動的な目的のためにその目的の内在的な論理学によって自由の実現に狙いを定めている、ということ意識にもたらすということに実在する。この知識は最終的に歴史哲学について語られねばならない、すなはち即自的に歴史の最終目的であるものは、精神の自由についての精神の知識である、それはまた最終目的それ自体として知られている — そしてこのことによって「世界の最終目的として精神の自由についての精神の意識は」存在する、そしてまさにそのことによって初めて精神の自由一般の現実性が挙げられたのである。¹⁴⁾」

かくしてまず始めに「理性の狡知」として現象しうるものは — 有限な諸個人がそれらの個人的な目的の飽くことなき追跡において、何ものも予感することなく世界精神の目的を推し進め、世界精神は

高貴な抑制において自身が世界史の戦いの騒乱にははまり込まないで、そして世界精神はこの状況に代わって好んで世界精神の職務にある諸個人を、彼らの欲情と情熱によって世界精神の、諸個人には意識されていない目的のために犠牲にする — 以上のことは歴史哲学的な分析が歴史的な行為の明白に理解しうる構造条件であることを明らかとする。しかしとりわけ以上のことは、ほとんど神秘的ではなく、しかもほとんど劇的でもない、ということが明らかである。諸個人のより大きな目的のための統一化の道程において行為の諸連関が組み立てられる、その諸連関の経過の形式は個人の生活の経過の形式とは著しく区別されている、すなはちこの行為の諸連関はこれによって「客観的な歴史」の核を形成する。この歴史的な行為は — 全ての行為と同様に — 自由に向けられている、なぜなら行為の基礎にある意志はつねにまた自由を意志するからである、そして自由をのみならず、 — 精神の概念に照応して — 意志の自由の知識をも目標とするからである。このことによって自由の実現と自由についての知識が「客観的な歴史」の内容となる。「理性の狡知」はかくして最終的にヘーゲルがそれを意志の所為とするところの性質にあると恐らく言うことができよう、すなはち意志は、その意志が他の目的に向けられているところでも、つねにまた意志の自由と意志の自由についての知識を目標とする。

IV

(1)「理性の狡知」についての講話はこうした仕方ではヘーゲルの精神哲学の基礎的な信念へ還元される。この精神哲学から「個人的な目的」あるいは「特殊的な目的」において、および「普遍的な目的」において分裂が把握されうる、その分裂の克服のためにヘーゲルは「理性の狡知」を利用する。しかし「普遍的な目的」の講話もまた困難である — 少なくともこの講話がどのように理解されうるか、ということが正確に示されねばならない。論理学において、「理性の狡知」の定式の導入に際してテーマとなっていた目的は、有限な主体の有限な目的であった。有限な目的は客体に対して「暴力」を行使する、そして客体を有限な目的の「狡知」によって手段にする、すなはち自己と目的が最終的にそれに向けられているところの客体との間の仲介者にする。有限な目的は歴史においても見いだされる、「歴史」はまさに目的諸関連の陶冶によってのみ生成する、そして目的諸関連の統一はかかる目的関連の統一と同様に広い範囲に及ぶ¹⁵⁾。とはいえそれが最終的に世界史の統一を構成するところの「普遍的な目的」は、もはや個人の「目的」ではないし、さらに諸個人のグループの目的でもなく、国民の目的でもなくて、精神それ自体の「目的」である。

さてかかる「目的」は精神の所為であると言えることはできるか、と人が問うるのはまことにもっともなことである。たしかに意識的な目的としてではなく — そしてヘーゲルはさきに引用したテキストにおいてまさにアクセントをつぎのことに置く、すなはちこの目的は最初はまだ「即自的に」のみ現存し、したがってあたかも「精神の自然」にあり、そして歴史の経過において初めて精神の発展の内在的な論理学として歴史哲学によって意識へと高められる、そして有限な主体によって意識される、ということに置くのである。それが「個別的目的」に最初に対立するように見え、そしてこの個別的目的を狡知によって普遍的な目的の支配下に置くように見えるところの「普遍的な目的」は、それが個別的目的を把握し、そしてその目的を背後から打ち負かすところの外的なものではない、普遍的な目的はむしろ「精神の自然」それ自体において存するところの目的である、すなはち普遍的な目的の内在的な最終目的 (Telos) である。最初に「狡知」として導入されたものは精神の拡大という内在的な論理学にほかならない。

この条件のもとでしかした「道具化」の講話が新たに熟考されねばならない。明らかに「道具化」について人は広い意味で目的—手段—関係が現存するところではどこでも語りうる。とはいえ「道具化」の特殊な意義が — この意義に対する抗議はまさにこの意義を目標とする — そこでは一方で — 「理性の狡知」の本源的な姿態におけるのと同様に — 意識され、意欲された目的が歴史の経過を規定し、そして人間をその目的の手段として利用する — ということがそこではただ与えられているだけである — 道具によって自然を支配するために道具を調達する人間の目的定立的な活動性に類似して。そして他方で「道具化」については、そのあるものの性質からからみて「道具」であるのではないところのあるものが手段にされる、というところでのみ語られるうる、かくしてそれはなお本来的につねにまた、および第一義的にみても、目的として考えられねばならないところのあるものである。「道具化」についての上述のこの見方は — 我々全てが残念なことにこのことを知っているように — 世界史において、まさに現代政治において余りにもしばしば生起している、すなはち目的であるべきであるものが手段として、単なる手段として乱用されている — そしてこの乱用を確かめることは、それが歓迎されるべきことを意味しない。第一の見方はしかし、意欲し目的を定立する主体の現存在は、 — とにかくいくつかの他の歴史構想とは全く対立して、少なくとも絶対的に場所も意味もない世界史に関するヘーゲルの精神哲学的な構想の範囲にある。

ごく普通の非難に対しておよびまた冒頭で述べられた「始まりの疑念」に対してそれゆえにつぎのことが妥当する、すなはちまさにヘーゲルの世界史の構想が第一の構想であるのみならず、ほとんどない構想の一つである、その構想においては人間の有限な目的による多くの道具化があるとはいえ、しかし広範囲な目的定立による道具化はない — そしてこのヘーゲルの世界史の構想においても何の道具化もありえない。まさにそれはヘーゲルの世界史の構想がそれによって働くところの広範囲な目的概念が、本源的に意識された目的の概念ではなく、そしてとりわけ意欲された目的の概念ではないがゆえである。そしてまたかかる「目的—手段—諸関係」をめぐる歴史哲学の知識は道具化へとは導かない。それが知識と意欲によって目的を定立するところの主体が存在しないところでは、厳密な意味で「狡知」については語られえない、そしてまた罪を負わせうるという意味においても「道具化」については語られえない。そしてもう一度言うならば、それが知識と意志によって目的を定立するところの主体が存在しないところでは、「犠牲者」についても語られえないし、そして「犠牲者の嘲り」についてはもはや全く語られえない。ヘーゲルがそれを歴史の主体として形づくるところの「精神」は、けっして道徳的な転嫁をすることはできない。そしてそれゆえにヘーゲルは精神を現実にも「正当化」しないで、この精神が自己拡大と前進していく知識という自分の道を自己自身で進んで行き、それが世界史において例えば「精神の」目的のではなくて、「有限な」目的の犠牲者として嘆き悲しまなければならないところのこれらの人々のことを気にしていない、ということをつたえただけである。

そしてヘーゲルの歴史構想はわずかにしかない古典的な構想の一つである、それに対して人は道具化という非難をあげることはできない、同様に人はヘーゲルの歴史構想に対して疑念を述べることができず、疑念を前にして弁神論のあらゆる哲学的な試みは失敗する、すなはち道具化は、意識的な目的が人格的な神学的な思考モデルに含まれている、というその意識的な目的を前提する — とはいえヘーゲルの構想はなるほど内的必然性にしがたって拡大する精神を知っているけれども、しかしこの構想はそれが意識的な目的定立において「摂理」として人間であることの宿命を「計画」の方へと導いたところの神を知らない、かくして弁神論の手続きがそれを開始しなければならないところの訴えの引受人は不在である。ヘーゲルはなるほど当時なお優勢なこの術語を用いているのではあるけれども、しかしそ

の術語はなお硬直した術語であり、そしてヘーゲル歴史哲学の精神的な構造にはもはや全く適さないで、むしろ構造を隠し歪める正面である — そしてそれゆえにヘーゲルはこの術語を非常に強く修正した¹⁶⁾。というのは教会信仰という人格的な「手段」と「目的」を自由に処理する神はもはやこの正面の背後に身を隠さないからである、そしてまたそれが道徳的な必然性によって、あらゆる可能な世界のうち最善の世界を選択することを強いられるところのライブニッツ的な神ももはや身を隠さないからである、とはいえこの最善の世界も残念なことにつねになお悪を十分に含んでいるのだけれども — かくして批判家はこの最善の世界を正当な根拠によってあらゆる可能なもののうちの最悪の世界として評価することができた。ここではまた、若きヘルダーがかって非常に優雅に予言するように、それが100万人を越える遺体を目標とするところの摂理の恵み深い指導がもはや活動することはない¹⁷⁾。それがヘーゲルの「弁神論」として把握する「世界史」において、正当化されるところの神的なものは「精神」である、この神的なものは自由へおよび神的なものの自由の意識へ向けられた行為と知識である — そしてこの神的なものはもはや道徳的な転嫁を可能とする主体ではない。それゆえにまた「弁神論」という言葉はここではただ「少しわさびのきいた」“cum grano salis”の意味で用いられうるだけである。犠牲者を愚弄することに対する批判はしかしいずれの「弁神論」に対しても正当である、その弁神論は人格的な神の思想を用いる、そしてこの行いは古典古代以来ほとんど「弁神論」の姿態全体である — そこにはまたまさにこの問題の数千年を経た重みがある。しかしかかる批判はヘーゲルの構成要素を全くす通りしていく。それは — 多くの場合にたぶん意欲されないことのない — ヘーゲルの構想をまさにその特徴のゆえに批判するという奇妙な転倒である、その特徴は「弁神論」という伝統的な神学上の諸姿態を不可避的に批判しうることであるが、しかしまさにそれゆえにその特徴はヘーゲルの構想からは取り除かれている。当時の言語が「歴史哲学」という非常に新しい企てのために、ヘーゲルにそれを自由に使わせたところの諸表現は — 「弁神論」、「摂理」、まさに「理性の狡知」それ自体はいずれも — その諸表現が彼の精神哲学的な構成要素の範囲において持つところの — そしてただそれのみ持ち「うる」ところのその意義について問われねばならない。その場合に「摂理」は「理性の狡知」と同様のものであることが判明する、すなわちそれはヘーゲルが「歴史」一般のおよび「世界史」という特殊の説明のための鍵としてそれを使用したところの精神の概念のモメントのための当時の表象世界に属する巧妙な定式の一つであることが判明する。彼が当時よく知られていたかかる表現形式を用いたということは、特別に「狡知的な」ことではないかもしれない、たぶん実際に理性的でなかったかもしれない。とはいえたとえ彼の批判家はその表現形式をまずいものと論評するとしても、彼の解説者はその表現形式を首肯しうる意味でのみならず、問題提起的な意味でも議論に出すことを妨げさせるには及ばない¹⁸⁾。

原注

- 1) Max Horkheimer / Theodor W. Adorno : Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente (1947). – In : Theodor W. Adorno : Gesammelte Schriften. Hrsg. von Rolf Tiedemann [...] Bd. 3. Darmstadt 1998. Exkurs 1 : Odysseus oder Mythos und Aufklärung. 徳永恂訳 『啓蒙の弁証法』, 同書「II [補論 I] : オデュッセウスあるいは神話と啓蒙」, 所収, 岩波文庫, 2007年。を参照せよ。
- 2) Hegel : Wissenschaft der Logik. – In : Hegel : Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Fassung 1817. – In : GW 13. 159. Fassungen 1827 bzw. 1830. – In : GW 19 bzw. GW 20. 209. を参照せよ。
- 3) しかし比較せよ。Hegel : Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. – In : Georg Wilhelm Friedrich Hegels Werke. Vollständige Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Bd. IX . 41. 1832.
「それは情熱を向自的に作用させる、そのことは『理性の狡知』と名づけねばならない、その場合に理性の狡知

によって自己を現存在に定立するものは、積極的なものを失い、損害を受ける。というのはそれは一部が無価値であり、一部が是認されるという現象であるからである。特種なものはたいていの場合には普遍に対して余りに僅かである、すなはち諸個人は犠牲にされ、見捨てられる。理念は定有のおよび無常の貢物を理念自身からではなくて諸個人の情熱から支払った。」

- 4) Hegel : Wissenschaft der Logik. – In : GW 12. 165-167. を見よ。
- 5) Hegel : Philosophie der Weltgeschichte : 1830/31. – In : GW 18 . 159. を参照せよ。
- 6) Ibid. – In : GW 18 . 166.
- 7) Ibid. – In : GA 18. 161-171.
- 8) Ibid. – In : GW 18. 136 f.
- 9) Hegel : Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/23. Nachschriften von K. G. J. v. Griesheim, H.G. Hotho u. F. C. H. V. v. Kehler. Hrsg. v. K. H. Iltting, K.Brehmer u. H. N. Seelmann. Hamburg 1996. 64. (Hegel Vorlesungen Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Band 42.) を参照せよ。
- 10) Hegel : Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung. 1830/31 – In : G W 18. 150-158. を参照せよ。
- 11) Kant : Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. – In : Kants gesammelte Schriften. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Abt. I, Bd. VIII. Berlin u. Leipzig 1923. 24 f. を参照せよ。
- 12) Hegel : Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung. 1830/31. – In : GW 18. 158-161. を参照せよ。
- 13) Hegel : Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung. 1830/31. – In : GW 18. 192-194. を参照せよ。
- 14) Ibid. – In : GW 18. 154. ; Hegel : Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin 1821. を参照せよ。
- 15) 目的概念を使用した歴史の解釈に対して、今日、普及している抑制は、歴史は意識的な目的によって形成され、それゆえにまたその目的から傾向的に余すところなく説明されうる、という無邪気な信仰に対して疑うことなく正当である。目的概念の完全な排除のもとで歴史はしかしまたほとんど理解されることはない一人が歴史を完全に人間の行為から切り離さねばならない、と思わない限りで。ヘーゲルはとはいえ「偉大な」と「無意味な」というこの二つの極を避けるために、目的概念を十分に融通の利く仕方を利用して利用する。
- 16) 例えばつぎの文献を参照せよ、 Hegel : Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin 1821. § 343. – 精神の完全性を否認する者に対してヘーゲルはここで対立する、すなはち「もしもこの者たちがそこでまた摂理と摂理の計画の表現において、より高い統治の信仰を主張するならば、この者たちもまた明確に摂理の計画を彼らにとって認識不能なものおよび把握不能なものとして規定することによって、この主張は実現されない表象にとどまる」一さらにまたつぎの文献を参照せよ、 Hegel : Philosophie der Weltgeschichte. Einleitung 1830/31. – In : GW 18 : 146 – 148. ヘーゲルはここで「差異性」について、まさに [神の摂理への] この信仰と我々の原理との対立」について語っている、人は「摂理への信仰という無意味なこと」に「留まり続ける」ことはできないであろう。
- 17) つぎの文献を参照せよ、 Johann Gottfried Herder : Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit. 今世紀の多数の論文に加えて、さらにヘルダーの上記論文 (1774) がある。– In : Ders. : Sämtliche Werke. Herausgegeben von Bernhard Suphan. Band 5. Hildesheim 1967. 475 –586 ; hier . 576.
- 18) ついでに言えば、ニコライ・ハルトマンがすでにある一節でこのことを為している、私はこの節を明確にするために少し詳しく引用したい、彼の「精神的な存在の問題」を見よ。 Nicolai Hartmann, Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften. 3. unveränderte Auflage. Berlin 1962. 203 : 「人はかくして歴史における理性の狡知について語ることをけっして許さないであろう。にもかかわらずこの思想には客観的な精神の重要な法則がはめ込まれている、すなはち理性も目的も重要ではない、ましてや狡知は重要ではない、重要なのは個人と共同体という作られた姿態の関係において特により単純なものおよびより内的なものである、すなはちこのことは、かの共同体の形式のみが自己を歴史的に維持しうるし、発展させうることであり、共同体

の形成の関心の方向と諸個人の関心の方向とは並行的である。作動の並行性はその場合にはつぎのことにおいて示される、すなはち個別の「情熱」が並行性を目指すことなく共同の事柄を推し進め、まさに諸個人が共同の事柄を為すことについて知ることなしに、共同の仕事を推し進めることに示される。結果としてそれはもちろん同じ策で出し抜かれたことと同じである。しかしその策で出し抜かれたことはまた結果においてのみのことであり、現実の根本関係においてはそうではない。というのはここでは理性なしに活動的であるからである、すなはちそれは狡知なしに策で出し抜かれたことであるからである。」

(2011年11月25日掲載決定)