

理性の狡智と利益の狡智  
——ヘーゲル・ローゼンツヴァイク・レヴィナス

藤岡俊博

1. はじめに

レヴィナスは1986年12月11日に、ベルギー貯蓄銀行連盟の依頼で、貨幣の意義についての講演をおこなった。その内容をもとに書き直された短文「社会性と貨幣」（1987年）でレヴィナスは、みずからの哲学を要約しうる視点を「利益内存在（*intéressement*）」と「脱利益内存在（*désintéressement*）」の対として提示している。そこでは生物が生に本源的に執着することが「原初的な価値論」と呼ばれ、この価値論は「存在するにあたってこの存在することそのものが問題となっている」<sup>1</sup>人間にとっても同様に働いているとされる。この定式がハイデガー由来であることを考えれば、最晩年のレヴィナスがそれまでのハイデガー批判をあらたに「利益内存在」の批判として捉え直していることがわかる。並行してレヴィナスは、自身の哲学をこれと対比的な「脱利益内存在の価値論」としてまとめる。

「存在するとは別の仕方だ」という題目がいずれについてもしっくりくると思われる他のいくつかのテキストで、われわれはこの〈脱 - 利益内 - 存在〉の価値論 (*axiologie du dés-inter-essement*) を記述しようと試みた。〈脱 - 利益内 - 存在〉は、存在の価値の純粋な否定というニヒリスティックな抽象化でも、弁証家たちによる建設的総合の第一のステップでもなく、与えることの善性 (*bonté de donner*) である。慈愛、慈悲であり、責任における応答と言説であり、かくして、他人の存在であるかぎりでの存在に密着することがもつ肯定性である。そして、他人の諸欲求、彼らの〈利益内 - 存在〉 (*inter-essement*)、与えるべき貨幣を真剣に捉えること、である<sup>2</sup>。

レヴィナスは *inter-essement* および *dés-inter-essement* と意図的な分綴をおこない、しかもそれぞれの語に含まれる *intér* のアクセントをあげて削除することで、「利益 (*intérêt*)」のもととなったラテン語 *interesse* (第一の意味は「あいだにある」) のうちに「存在する (*esse*)」が含まれることを強調する。レヴィナスが標的とするのは、みずからの存在に第一の価値を置き、その「利益 = 内存在」の保存を正当化する哲学的伝統である。ただしレヴィナス自身も「この利益内存在の「現象学」——およびそれが含意する存在論——はいまだ体系

<sup>1</sup> Emmanuel Levinas, « Socialité et argent » [1987], in Roger Burggraeve, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Leuven, Peeters, 1997, p. 81.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 84. 強調はレヴィナス。なお以下の引用においても、特別な場合を除き、強調はすべて原著者による。

的には研究されていないかもしれない〔……〕<sup>3</sup>と述べているとおり、利益内存在および脱利益内存在という思想的題材はまだ十分に研究の対象とされているとは言えない。この課題に取り組むためには、一方で、利益概念の思想史と呼んでよい一連の社会思想・政治思想をめぐる研究（これには膨大な蓄積がある）を存在論的な問題にまで拡張するとともに、他方で、基本的には利益の語を概念化することのない狭義の哲学史のなかから関連する議論を引き出すことが求められる<sup>4</sup>。この作業をとおしてはじめて、レヴィナスの言う「脱利益内存在の価値論」が思想史的に占める位置が明らかになると思われる。

本稿ではこの作業の一環として、ヘーゲルのうちに認められる「利益内存在の価値論」に注目してみたい。レヴィナスが利益内存在を批判するとき、特に念頭に置かれているのはスピノザとハイデガーだが、おそらくヘーゲルも——もしかするとレヴィナス自身の意図を超えて——同じ系譜に位置していると思われるからである。導きの糸となるのは、ヘーゲルの国家観を詳細にたどったローゼンツヴァイクの『ヘーゲルと国家』（1920年）と、ローゼンツヴァイクがこの博士論文を執筆中に師事していたマイネッケの『近代史における国家理性の理念』（1924年）である。マイネッケは彼の思想史を利益の概念でまとめているわけではないが、同書の一章を割くことでヘーゲルを明示的にこの潮流のなかで捉えており、さらにローゼンツヴァイクの著書がこれを補完しうる議論を提供している。まずレヴィナスのヘーゲル批判から出発したうえで、この二冊を参考にしながらヘーゲルを利益の思想史のなかに位置づけることを試みてみたい。

## 2. 『全体性と無限』のヘーゲル批判

レヴィナスが『全体性と無限』（1961年）<sup>5</sup>でおこなっているヘーゲル批判には数多くの論点があるが、そのなかで最も目につくのは間違いなく、序文で述べられているヘーゲルの歴史哲学に対する批判だろう。そこでレヴィナスは歴史の裁きというヘーゲル的な観念に、彼が「終末論的 (eschatologique)」と呼ぶ裁きの観念を対置しているのだが、『全体性と無限』の中心的テーゼである「主体性の擁護」(TI: 11) がまさにこの区別にもとづいているだけに、歴史に関するレヴィナスの理解はこの著作全体においても重要な役割を担っている。というのもレヴィナスは、歴史のうちに主体性を埋没させてしまう体系を見てとり、歴史を「全体性 (totalité)」とも言い換えているからである。終末論を「つねに全体性の外部にある剰余との関係」(TI: 7) と定義したあとで、レヴィナスは二つの裁きの差異を次のように導入している。

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>4</sup> 利益の思想史の素描について、詳しくは拙論「利益の思想史概説 「贈与論」再考のために」、『彦根論叢』、第406号、2015年を参照のこと。

<sup>5</sup> 以下、『全体性と無限』からの引用に際しては TI の略号とともに Le Livre de Poche 版の頁数を本文中に記す。

とはいえ全体性と客観的経験のこの「彼方」は、単に否定的な仕方では記述されるわけではない。この「彼方」は全体性および歴史の内部に、経験の内部に映し出されている。終末論的なものは、歴史の「彼方」としての資格にもとづき、諸存在を歴史と未来がもつ裁判権から引き離す——終末論的なものは諸存在を各自の十全な責任へと呼び起こし、責任を果たすように呼び求めるのである。歴史全体を裁きに従わせ、しかも、歴史の終わりをしるしづける数々の戦争に対してさえも外部的である終末論的なものは、おのおのの瞬間にその十全な意義を、その瞬間そのもののうちで取り戻させる。論議はすべて尽くされ、結審のときを迎えているのだ。重要なものは最後の裁きではなく、時間内のあらゆる瞬間での裁きであり、そこでは生者が裁かれる。終末論的な裁きの観念が含意するのは（ヘーゲルが誤って裁きの合理化を見た歴史の裁きとは反対に）、諸存在は永遠よりも「まえに」、歴史の完成よりもまえに、時が終わるよりもまえに、なおも時間が残っているうちに自己同一性を手にしているということ、諸存在は関係しあって実存しているが、それは自己にもとづいてであって全体性にもとづいてではないということである（TI：7-8）。

レヴィナスが歴史の「彼方」と呼んでいるのは、歴史の単なる否定ではないし、「終末論的なもの」という語が喚起するような「歴史の終末」でもない。言い換えればこの「彼方」は、非歴史性や非時間性——さらには永遠性——といった歴史性の純然たる欠如でもなければ、歴史が満了するとき——メシアの到来の先触れとなるゴグとマゴグの戦争を経て——訪れるような黙示録的な終焉でもない。そうではなく、歴史の「彼方」はあくまでも歴史の「内部」に刻み込まれている、というのがここでのレヴィナスの主張である。シラーの詩句を下敷きにした「世界法廷（Weltgericht）」としての「世界史（Weltgeschichte）」というヘーゲルの歴史観において（『法の哲学』第340節）、おのおのの瞬間は歴史の裁きによってはじめて意味を与えられるのだったが、レヴィナスの「歴史哲学」においては、全体性を超えた存在との関係である「終末論的なもの」が、そのつど各瞬間に、歴史という文脈に依存しない「十全な意義」を回復させる。この意義とは、各瞬間がもつ唯一性であり代替不可能性であると言ってもよいだろう。明らかにこの序文は、『実存から実存者へ』（1947年）で論じられた瞬間そのものの復活をめぐる議論を下敷きにしており、本論の最終段落に現れる「メシア的時間（le temps messianique）」（TI：318）という概念とある種の枠構造を成しているとも言える。

普遍的な歴史と、そこには回収されない瞬間の単独性という対比自体は序文以降も維持されてはいるが、後者はむしろ、主体性や「意志（volonté）」や「内奥性（intérieurité）」といった概念に置き替えられていく。記述された歴史とは、死んだ意志が遺した「所産（œuvre）」を歴史記述家が解釈したものであり、意志そのものが解釈の現場に立ち会って「弁明（apologie）」をおこなうことができない以上、歴史記述は必然的に意志の誤解と篡奪に依拠

したものとなる。歴史は、意志の所産を解釈することで、歴史を超えた存在だったはずの唯一的な意志をみずからのうちに吸収するのであり、だからこそ歴史とは全体性が成立する特権的な場なのである。「全体化が成し遂げられるのは、ただ歴史においてのみ——歴史記述家たちの歴史においてのみ——であって、言い換えれば生き残りたちのもとにおいてである」（TI：48）。さらに別の箇所では、「生き残り」は「勝者」とも言われる。「歴史記述は、生き残った者たちが死んだ意志たちの所産をどのように我有化しているのかを物語っている。歴史記述は、勝者たち、言い換えれば生き残った者たちが達成する篡奪に依拠している。歴史記述が隷属を物語るとき、奴隷状態に抗して闘う生のことは忘れられている」（TI：253）。

注意しなければならないのは、ここでレヴィナスが歴史を勝者の歴史と同一視しているからと言って、ヘーゲルにおける歴史の裁きは歴史的現実の単なる正当化や追認ではないということである。先の引用でレヴィナスがまさに「裁きの合理化（rationalisation）」と述べていたように、世界史に裁きの権限が与えられるのは世界史が理性そのものの進行にほかならないからだった。噛み砕いて言うなら、歴史の裁きとは、勝者を理性的であるとあとから正当化することではなく、そもそも理性的であるからこそ勝者となりえたという事態のことである。ヘーゲルは『歴史哲学講義』<sup>6</sup>の冒頭で、三種類の歴史の取り扱い方、すなわち「そのままの歴史」「反省的な歴史」「哲学的な歴史」を区別し、最後のものについてこう述べる。「哲学がもたらすただ一つの思想は、単純な理性の思想、つまり理性が世界を支配しており、それゆえ世界史においては事態が理性的に進行する、という思想である」（HW12：20）。それでは世界を支配するこの理性とはなにか。この問いは、理性が世界との関係から捉えられる以上、世界の究極目的はなにかという問いと結びついている。たしかに世界史は、自然という物理的な条件に依拠してはいるが、ヘーゲルにとって世界史の実質的部分を成すのはなによりもまず「精神とその発展過程」（HW12：29）である。あらゆる物質は重力に従っており、重量がその実体を構成するのに対し、物質の対極にある精神の実体ないし本質は「自由（Freiheit）」である。だとすれば、世界史とは精神がそれ自体でなであるのかを知っていく過程、すなわち「自由の意識における前進であり、われわれはこの前進をその必然性において認識しなければならない」（HW12：32）。しかし、自由の実現という世界の究極目的は一般的で抽象的なものであって、潜在的にあるにすぎず、それが現実的なものとなるためには個々の人間の「意志（Wille）」や「活動（Tätigkeit）」を必要とする。理性が世界を支配していると言われるとき、「この理性は歴史的定在のなかに内在し、歴史的定在のうちで、歴史的定在を通して成就する」（HW12：40）。だから個人や民族は、各々がみずからの特殊な目的を追求しそれを満足させるとき、より高度な目的

<sup>6</sup> ヘーゲルのテキストについては、ズーアキャンプ版『ヘーゲル著作集』（G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969-）から引用し、HWの略号とともに巻号と頁数を記す。この著作集に未収録のテキストについては別途指示する。

の手段ないし道具として、この目的を無意識に実現することになる。このように理性が人間の営為を手段として用いることでみずからを実現する様態に、ヘーゲルは有名な「理性の狡智（List der Vernunft）」という呼称を与えていた。

情熱が有する特殊な利益（Interesse）はまた、一般的なものの活動から切り離せない。というのも、特殊で規定されたもの、およびその否定から、一般的なものは生じてくるからである。特殊なものがたがいにしのごを削り、その一部が減んでいく。対立と戦場へ、そして危険へとおもむくのは一般理念ではない。一般理念は、攻撃を受けずに無傷のまま、背後に控えている。情熱がみずからのために働くにまかせ、その際に、一般理念がそれを通じて存在するにいたる当のものが傷つけられ損害を被るさまは、理性の狡智と呼ぶにふさわしい。というのもこれは、否定的な部分と肯定的な部分をとともにもつ現象だからである。概して個別のものは、一般的なものに対してはあまりに取るに足らないものであり、個人は犠牲になり見捨てられる。理念は、自分が定在し変化するための税金を自分で支払うのではなく、個人の情熱でもって支払うのである（HW12 : 49）<sup>7</sup>。

『全体性と無限』の序文で、歴史の裁きの「合理化」に批判を向けていたレヴィナスが、歴史の裁きの背後に働く「理性の狡智」をも批判の対象としているのは当然だろう。同書の結論部分では、人間主体の人格としての単独性を奪う「《中性的なもの》（le Neutre）」の一つとしてこの概念が挙げられていた。「こうして私たちは《中性的なもの》の哲学と決別したという確信を抱いている。すなわち、ブランショの批評作品がその非人称的な中性性を浮かびあがらせるのに大いに貢献したハイデガーにおける存在者の存在や、人格的意識に対して狡智（ruses）を示すだけのヘーゲルの非人称的理性と、である」（TI : 332）<sup>8</sup>。『全体性と無限』でもすでに「脱利益内存在」の概念は用いられているが（TI : 24 ; 141）、70年代以降のような存在論的含意はまだ前景に出ておらず、「寛大さ（générosité）」の同義語として用いられるにとどまっており、ここでのレヴィナスのヘーゲル批判は、冒頭で見た「利益内存在の価値論」の批判にまでは至っていない。しかし実を言うと、ヘーゲルにおいて「理性の狡智」の概念を通して示される、個人が私的利益（ヘーゲルの言葉では「特殊な利益」）を追求することで公共の善（ここでは一般理念）が実現するという図式こそ、利益概念を中心に据える思想潮流に見いだされる根本的な発想だった。このことはヘーゲルの「狡智」の概念をより詳しく見ることで明らかになると思われる。次節ではヘーゲルをこの路線で読解するための助けとしてマイネッケとローゼンツヴァイクのヘーゲル理解を

<sup>7</sup> 長谷川宏訳（岩波文庫）は「理性の策略」と訳す。

<sup>8</sup> 『全体性と無限』では複数回 ruse の語が現れるが、基本的にはレトリックと結び付けられる「策略」の意味で用いられており、ヘーゲル的な意味で使われるのはこの箇所のみである。

確認したうえで、利益の思想史との関連から「狡智」概念を調べてみたい。

### 3. 国家理性論のヘーゲル（マイネッケ）

マイネッケの『近代史における国家理性の理念』は、マキャヴェリから論を始め、マキャヴェリズムに対応したイタリアの思想家たち（ボッテロー、ボッカリーニ、カンパネッラ）、絶対主義生成期フランスの国家論（リシュリュー、ローアン伯アンリ）と自然法学説を経て、近代ドイツにまで至る「国家理性（Staatsräson）」をめぐる議論を追った思想史的研究である。「国家理性」とは「国家行動の格率、国家の運動法則」を指す<sup>9</sup>。マイネッケによれば、国家を建設するのはクラートス（力）とエートス（倫理）、すなわち権力衝動による行動と道徳的責任による行動であり、その両者のあいだで、「合目的的で、有益であり、ためになるもの、国家がみずからの生存の最適な状態にそのつど達するためになさねばならぬもの」（IS : 5）を考慮しなければならない。国家理性が国民の精神的・道徳的な福祉を包括する場合、それは倫理的な内容をもつこともありうるが、国家理性は同時に「海の冷たさの温度を必要とする」（IS : 8）。

国家理性はみずからに最も固有な海の冷たさという要素のなかに引き返して潜ろうとし、自分を国家の単なる明確な利己的利益に限定して、この利益を算出しようという自然な傾向をもっている。ところで、国家の利益はまたつねに同時になんらかの仕方で支配者たちの利益と融けあっている。そのため国家理性はたえず、倫理的に使用されることのない単なる功利的な道具となる危険に、叡智からふたたび単なる賢さに逆戻りする危険に、そして、それゆえもっと隠れたもっと深くに横たわる情熱と利己主義を満足させるために、表面に横たわるさまざまな情熱を抑制するにすぎないという危険のうちにある（IS : 8）。

マイネッケはあくまで国家理性の理念史を追っているわけだが、国家理性が国家の保存という利益を第一に追い求める以上、そして、ここではっきりと「もっと隠れたもっと深くに横たわる情熱と利己主義」と言われているように、マイネッケが取り上げている国家理性説の歴史をあらためて利益の思想史と呼び換えても差し支えないだろう。マイネッケはこの思想潮流の完成を、プロイセンの啓蒙専制君主フリードリヒ2世のうちに見ている。たしかにフリードリヒ2世は『反マキャヴェリ論』でマキャヴェリ批判をおこなってはいるが、マイネッケによれば二人の差異は原理的なものではなく程度の差にすぎない。フリ

---

<sup>9</sup> Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte* [1924], *Werke*, Bd 1, München, R. Oldenbourg Verlag, 1960, p. 1. [『近代史における国家理性の理念』菊森英夫・生松敬三訳、みすず書房、新装版1976年] 以下、同書からの引用にあたっては IS の略号とともに本文中に頁数を記す。

ードリヒ 2 世は自覚こそしていないものの、彼において「マキャヴェリズムという虎はかわいらしい家猫に変わることができた」（IS : 352）のである。そしてマイネッケはこの二人のあとにヘーゲルの名前をもつけ加える。「われわれの国家理性の理念史において、マキャヴェリ、フリードリヒ大王、ヘーゲルは三つの最高峰としてそびえたっている」（IS : 430）。実際ヘーゲルは「ドイツ体制論」の清書稿（1802-1803 年）のなかで、マキャヴェリの『君主論』の最終章を長々と書き写したうえで、彼の思想を「最も偉大で最も気高い感覚をもった真の政治的頭脳による、きわめて偉大で真正な考え」（HW1 : 555）と最高度の言葉で評価していた。国内に強国が並び立ち、外国からの侵入の危機にもさらされていた動乱の時代のイタリアと、領邦の乱立状態にあったドイツという似通った歴史的状況のなかで、「彼〔ヘーゲル〕のうちでマキャヴェリの根本感情がふたたび生き生きとしたものとなった」（IS : 413）。こうしたドイツの危機的な政治状況から、ヘーゲルは「国家には自己自身を保存すること以上に高い義務はない」（HW1 : 556）ことを導き出す。国家理性は、いかなる犠牲を払ってでも国家を存在させ続ける方向に働く。「われわれの利益の第一のものは、われわれの保存（conservation）である」というフルチエールの *interest* の定義を合わせて考えるなら<sup>10</sup>、このようにみずからの維持を最高度の義務とする国家理性のうちに「利益内存在」を認めることができるだろう。ヘーゲルの最初の伝記作家によれば、ヘーゲルはドイツのマキャヴェリになろうとしたのである<sup>11</sup>。とはいえヘーゲルは単に、自分の置かれた歴史的状況のうちでマキャヴェリの思想を反復しただけではない。マイネッケの言葉を借りれば、「〔……〕ヘーゲルなる人物は、もはや権力国家を単に経験的かつ現実主義的な立場から承認するだけでは満足できず、この新しい認識を一つの統一的で理性的な世界像のなかに組み入れなければならなかった」（IS : 415）。人間がいかに生きるべきかではなく、現実はどう生きているのかを重視し、それゆえ理想国家を想像するのではなく現実の国家を論じるべきだというのがマキャヴェリの基本的な立場だったが（『君主論』第 15 章<sup>12</sup>）、ヘーゲルにおいて「個的な、すなわち現実の国家と、最善の、すなわち理性的国家とのあいだの古い二元論は終わった。現実の国家は理性的国家だったのである」（IS : 427）。

#### 4. 社会思想のヘーゲル（ローゼンツヴァイク）

1912 年にマイネッケのもとで博士号を取得したローゼンツヴァイクは、その後もヘーゲ

---

<sup>10</sup> Antoine Furetière, *Dictionnaire universel*, 2<sup>e</sup> éd., t. 2, La Haye et Rotterdam, Arnoud et Reinier Leers, 1702, *ad. loc.* 「保存したり獲得しようという感情を抱くもの、財産ないし富への愛、われわれにとって貴重なもの、人格であれ財産であれわれわれにとって重要なもの。われわれの利益の第一のものは、われわれの保存である」。

<sup>11</sup> ローゼンクランツ『ヘーゲル伝』中壘肇訳、みすず書房、1983年、211頁。

<sup>12</sup> マイネッケはこの第15章はもともと『君主論』の原形には入っていなかったとし、それは『君主論』を書き進めていくなかでマキャヴェリが突如として自分の新しい方法論的原理を意識するに至った証左だとしている。マイネッケはこの事実を「ヨーロッパ精神史の一つの転回点」とする（IS : 46）。

ルの草稿の調査を続け、第一次大戦の勃発時には著書としての『ヘーゲルと国家』を基本的に完成させていたが、出版は1920年を待たねばならなかった。しかも第一次大戦をはさんで、この著作がもつはずだった意義と、ローゼンツヴァイク自身のやる気はすでに失われていた。ローゼンツヴァイクはこの本に序文を付ける必要が生じるなどとは思わなかったがいまではそれを避けられないとして、次のように述べている。

なぜなら、本書にけりをつけることができたのがようやく1919年だったということ、読者は冒頭から知る権利があるからだ。私は今日であればもはや本書に着手しなかっただろう。今日、まだドイツ史を書こうなどという勇気をどこから取り出そうというのが私にはわからないのである。本書が生まれた当時は、内的にも外的にも息が詰まるほどの狭隘なビスマルク帝国が、世界の空気を呼吸する自由な帝国に発展していく希望があった。本書も、一冊の書物に可能なかぎり、わずかながらその準備をするつもりだった。頑迷で偏狭なヘーゲルの国家思想は、前世紀にはますます支配的なものとなり、そこから1871年1月18日に、「積雲から稲妻が現れるように」世界史的行為が飛び出したのだったが、本書でヘーゲルの国家思想は、それが生成していくなかで、この思想家の生涯を通じていわば読者の目のまえでみずから解体し、それゆえ内的にも外的にもより広いドイツの未来への見通しを開くはずだった。結果はまったく違っていた。かつて帝国が立っていた場所を示すのはただの廢墟である<sup>13</sup>。

レヴィナスは1965年の論文「フランツ・ローゼンツヴァイク——ある現代ユダヤ思想」で、ヘーゲルからのローゼンツヴァイクの乖離にコメントを付し、それがローゼンツヴァイクの研究者としての態度にとどまらず、彼の個人史においても大きな影響をもったことを指摘する。

研究者としての彼は、ヘーゲルの手稿とみなされたもの——彼はこれをシェリングのものとすることができた——の考証的研究の出版からスタートした。1920年、すでに改悛したヘーゲル主義者となっていたが、ローゼンツヴァイクはさらに記念碑的な『ヘーゲルと国家』を出版する。これは1914年以前の研究の産物であり、ひらめきと大胆な考えに富んでいるが、つねに学識に基礎づけられていた。ヘーゲル主義者の歴史家マイネッケの影響下で、国家と政治の精神的重要性の確信のうちで修

---

<sup>13</sup> Franz Rosenzweig, *Hegel und der Staat* [1920], hrsg. von Frank Lachmann mit einem Nachwort von Axel Honneth, Berlin, Suhrkamp, 2010, p. 17-18. [『ヘーゲルと国家』村岡晋一・橋本由美子訳、作品社、2015年] 以下、この著作からの引用に際しては HuS の略号を用い、ページ数とともに本文中に記す。



練を積んだローゼンツヴァイクは、ヨーロッパを脅かしている危険を——ヘーゲルの哲学はヨーロッパの見事な表現であり続けている——早くも予感している。ローゼンツヴァイクを恐れさせるヘーゲルは、真のヘーゲルだろうか、それともマイネッケのヘーゲルだろうか。ナショナリズム、国民国家と国民主義的国家、いくつもの戦争と革命からなる歴史は、ローゼンツヴァイクにとって、ヘーゲル的な様相を保持している。彼はさまざまな危機の台頭を感じている。彼は別の秩序を探し求める。彼はキリスト教へと向かう。1913年に、彼は改宗の瀬戸際にいる<sup>14</sup>。

ここで「マイネッケのヘーゲル」と呼ばれているのは、マイネッケの第一の主著『世界市民主義と国民国家』（1907年）でのヘーゲル理解のことである。この著作はローゼンツヴァイクに深い感動を与え、まさに同書のヘーゲルを扱った章こそが『ヘーゲルと国家』を企図させた当のものだった（HuS: 18）。同書でマイネッケはドイツの政治意識における世界市民的なものとの国民的なものとの緊密な結び付きを明らかにし、その潮流にヘーゲルを位置づけているが、第一次大戦初期に着手された『近代史における国家理性の理念』では、戦後のドイツの崩壊が国家理性の中心的問題を扱うマイネッケの思想をより先鋭化させることになった。

『ヘーゲルと国家』に戻ると、マイネッケの検討対象がほぼ「ドイツ体制論」と『法の哲学』に限定されていたのに対し、ローゼンツヴァイクはヘーゲルのテキストを細かく年代順にたどっていく。同書を読むと、あたかもヘーゲルの国家思想の生成過程が、そのままヘーゲル自身の伝記として語られているかのような印象さえ覚える。なかでも本稿の観点から重要なのは、ローゼンツヴァイクがヘーゲルの国家思想の変遷において経済思想が占める位置を適切に指摘している点である。ヘーゲルが『法の哲学』で市民社会を「欲求の体系」として位置づける際に、スミス、セー、リカードの名前を挙げ（第189節）、特にスミスの「見えざる手」を下敷きにした議論を展開していることはよく知られている。「労働と欲求の満足とのこうした依存と相互性において、主観的利己心は、すべての他人の欲求を満足させるための寄与に変わる——すなわち、弁証法的運動としての、普遍的なものを通じた特殊なものとの媒介へと変わる。その結果、各人は自分のために取得し（*erwirbt*）生産し享受しながら、まさにそのことによってほかのひとたちの享受のために生産し取得するのである」（第199節、HW7: 353）。国家理性の問題に限定するマイネッケはヘーゲルにおける国民経済学の重要性に言及していないが、私益の追求が公益の実現をもたらすというスミス流の（あるいはマンデヴィル以来の）思想は、ヘーゲルの国家の理解にも通底している。たとえば第261節ではこう言われている。「私的権利と私的福祉、家族と市民社会といった圏域に対して、国家は一方では外面的必然性であり、それらのより高い力であ

<sup>14</sup> Emmanuel Levinas, « Franz Rosenzweig : une pensée juive moderne » [1965], in *Hors sujet* [1987], Paris, Le Livre de Poche, 1997, p. 70.

って、それらの法律も利益（Interesse）もこの力の本性に従属し、それに左右されている。しかし他方で国家はそれらの内面的目的であって、みずからの強さを、その普遍的な究極目的と諸個人の特殊的利益の一体性のうちにもっており、また諸個人が同時に権利をもつかぎりにおいて国家に対する義務を有する、という点にもっている」（HW7:407-408）。国家を私的利益に内在する目的と捉えるこの議論が、すでに見た歴史哲学における「理性の狡智」と同じ図式をもっていることは明らかだろう。

「ヘーゲルは経済生活の見方に関してスミスの弟子だった」（HuS:383）と述べるローゼンツヴァイクは、イエーナ初期の講義草稿（「人倫の体系」から「イエーナ体系構想」）にさかのぼって、スミスを経由したヘーゲルの経済思想をたどっている。ヘーゲルのテキストにスミスの名前がはじめて現れるのは「イエーナ体系構想 I」（1803/04）で『国富論』の有名なピンの分業の例が登場する箇所だとされている<sup>15</sup>。ローゼンツヴァイクはこの草稿を扱った箇所ではスミスの名前に言及していないが、この草稿においてはじめてヘーゲルが、のちに「市民社会」と呼ばれる、国家と前国家的人間のあいだの中間領域の記述を試みていることを評価している（HuS:222）。そしてローゼンツヴァイクが、ヘーゲルがイエーナでたどりついた「最終形態」（HuS:225）だとする「イエーナ体系構想 III」（1805/06）では、経済活動の領域と「国家権力」との関わりがより詳細に検討される。経済はあくまでも自由の領域であり、基本的に個別者の恣意に委ねるべきであって、国家の介入は最小限の「目立たないもの」でなければならない。「営業の自由。それゆえ介入は可能なかぎり目立たないものでなければならない。というのも営業は恣意の領域に属するからである。権力〔暴力〕（Gewalt）のように見えることは避けなければならないし、救うべきではないものを救おうとしてはならない。むしろ、困窮している階級には別の仕方仕事を与えなければならない。国家権力は普遍的な洞察力である。個別者は個別的なものに没頭している。もちろん営業はそれ自身に委ねられる。しかしそれにはこうした貧困の発生と増大がともなう。救貧税と公共施設」<sup>16</sup>。ローゼンツヴァイクはヘーゲルにおける経済領域に対する国家の関わりをこうまとめている。「富」としての国家は冷静に（kühl）、所得のある（erwerbend）個人を可能なかぎり煩わせないでおく——ここに営業の自由の公認についてのヘーゲルの感情が強く現れている〔……〕」（HuS:228）。ローゼンツヴァイクによれば、ヘーゲルはこの1805年の段階で権力としての国家という思想と別れを告げており、経済活動のうちで「無意識の後見（bewußtlose Vormundschaft）<sup>17</sup>」として働く「社会」と同義の国家観が現れているという（HuS:366）。

そしてローゼンツヴァイクは注目していないが、このイエーナ最後の体系構想において

<sup>15</sup> *Jenaer Systementwürfe I*, Neu hrsg. von Klaus Düsing und Heinz Kimmerle, Hamburg, Felix Meiner, 1986, p. 230.

<sup>16</sup> *Jenaer Systementwürfe III*, Neu hrsg. von Rolf-Peter Horstmann, Hamburg, Felix Meiner, 1987, p. 224.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 222.

まさに「狡智」の概念がさまざまな仕方で用いられている。

第一に、この草稿では、労働における技術的手段としての道具の使用が「狡智」と呼ばれる。「しかし道具はまだ自分自身に活動性をそなえてはいない。道具は不活発な物であって、それ自身のうちに〔還〕帰することがない——まだ私が道具を用いて労働しなければならない。私は、私と外的な物性とのあいだに狡智を挿入した——そして自分をいたり、私の規定性をそれで覆い、道具が摩滅するに任せる」<sup>18</sup>。しかし道具を使用したところで、私は労働を量的に節約したにすぎず、相変わらず手にマメを作ることが避けられない。そのため道具がみずから活動的なものとする方法として、たとえば自然の活動性を合目的的に利用することが案出される。「一般に、自然に固有の活動性、すなわちゼンマイの弾力性、水、風といったものが利用されて、それらの感性的定在のうちで、こうした活動性がしようとしていたのとはまったく別のことをそれにさせたり、その盲目的な行為が合目的なものに、すなわちこうした活動性自身とは反対のものにさせられたりするのである〔……〕」<sup>19</sup>。この議論はのちの『大論理学』の「概念論」（1816年）で、盲目的な必然性としての機械論と自由としての目的論との対立へと一般化され、「狡智」の概念も目的論を定式化するものとしてあらためて用いられる。「目的が直接的に客観に関係しそれを手段とすること、また目的が手段を通して他のものを規定することは、暴力（Gewalt）とみなされうる。それは目的が客観とはまったく別の本性をもつものとして現れ、二つの客観が同じようにたがいに對して自立的な全体性であるかぎりにおいてである。しかし、目的が客観との間接的な関係のうちで自分を置き、自己と客観のあいだに別の客観を割り込ませることは、理性の狡智とみなされうる」（HW 6 : 452）<sup>20</sup>。

第二に、「狡智」の概念はおもに欄外の付記のかたちで、「知」や「国家」や「統治」などとも結びつけられている。「狡智は知であり、自己内存在、みずからについての知である〔……〕」<sup>21</sup>。「ただ意志に対する暴力、すなわち狡智」<sup>22</sup>。「国家は狡智である」<sup>23</sup>。「他者が私益をつくるがままに任せる統治の狡智〔……〕」<sup>24</sup>。「個々人のなすに任せる狡智。お

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 189.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 190.

<sup>20</sup> 山口祐弘訳（作品社）は List を「窮知」と訳す。

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 229. この引用は、個別者が量的なもの・他なるものを通して規定可能なものとしての他者をみずからに従属させることが殺人、犯罪と呼ばれ、「個別者は悪である」と述べられる文と並行に置かれた文である。「全体」においては殺害（Totschlag）は「起こらなかったこと（Ungeschehenes）」であると結論づけられるこの長い欄外注記は『全体性と無限』の殺人論とも無関係ではないと思われるが立ち入らない。

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 241. これはヘーゲルがプラトンの国家について触れた箇所である。プラトンは理想国家を描いたわけではなく彼の時代の国家をその内面において捉えはしたが、この国家には絶対的な個性の原理が欠落しており、それゆえ過去のもの、実行不可能なものである。それに対して、国家は狡智なのだから、「個々人の放埒、没落、自堕落、悪徳に我慢できなければならない」という。

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 252.

のおのは自分のために配慮し、普遍的なものの中に——精神のより高次の〈自己のうちに還帰した存在〉のうちに——流れこむ」<sup>25</sup>。普遍的なものがみずからの実現のために個人々の「なすに任せる」とする「狡智」概念は、自由放任説がヘーゲルのうちでまとった概念形式であると言える。『精神現象学』（1807年）では、内容をみずからとは異質なものとして取り扱う働きでも、また内容から外に出てみずからに帰ってくる働きでもない、まさに「狡智」としての知が定式化される。

[……] 知は、内容がそれ自身の内部性に戻っていくのを見ることによって、知の活動はむしろ内容のなかに沈められているのであり——というのも知の活動は内容に内在する自己であるから——また同時に、自己のうちに帰ってもいる——というのも知の活動は他在における純粋な自己との同等性であるから——のである。だから知の活動は狡智である。この狡智は、活動を控えているように見えながら、次のことを眺めやっている。すなわち、規定性、その具体的な生が、その自己保存 (Selbsterhaltung) と特殊な利益 (Interesse) を追っているつもりでいることによって、実は逆のこと、つまりこの生が自分自身を解体して全体の契機となる行為であるさまを、眺めやっているのである (HW 3 : 53-54) <sup>26</sup>。

ここに至って、ヘーゲルが継承したスミスの自由放任説が、「狡智」の概念を介することで、教義の社会思想の文脈を離れた哲学的位置づけを得たことが確認される。

## 5. まとめ

本稿は、レヴィナスによる「利益内存在」の批判を敷衍する試みとして、ヘーゲルの議論をたどってきた。その際、「利益の思想史」と要約できる思想潮流のうちにヘーゲルを位置づけたマイネッケと、ヘーゲルにおける経済思想の役割に着目したローゼンツヴァイク（もちろん『ヘーゲルと国家』という大著の意義がそこに縮減されるわけではない）の議論が、本稿の着想を支持しうるものとして活用された。私益の追求が結果として社会の利益を増進させるというスミスの見解が、「狡智」の概念が蝶番の役割を果たすことによって哲学的表現を得るに至ったことが確認された。本稿では踏み込めなかったが、「狡智」とも結びつけられるヘーゲルの「統治」の概念に関しては、さらに「人倫の体系」を中心としたテキストの読解が必要であるし、フーコーのようなより現代的な統治論との関連を考察してみてもよいかもしれない<sup>27</sup>。レヴィナスの「利益内存在」の思想史の全体的な調査と

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 241.

<sup>26</sup> 檜山欽四郎訳（平凡社ライブラリー）は List を「詭計」と訳す。

<sup>27</sup> 1977-78年度コレージュ・ド・フランス講義『安全・領土・人口』はマイネッケの国家理性説とほぼ同じ問題系を扱っているが、ヘーゲルには言及していない。

合わせて今後の課題としたい。

\*ヘーゲルの著作の翻訳に際しては、以下の既訳を参考にした。

『イェーナ体系構想』加藤尚武監訳、法政大学出版局、1999年

『政治論文集（上）』金子武蔵訳、岩波文庫、1967年

『精神現象学 上』樫山欽四郎訳、平凡社ライブラリー、1997年

『精神現象学 上』熊野純彦訳、ちくま学芸文庫、2018年

『法の哲学 II』藤野渉・赤沢正敏訳、中公クラシックス、2001年

『歴史哲学講義（上）』長谷川宏訳、岩波文庫、1994年

『論理の学 III 概念論』山口祐弘訳、作品社、2013年