

## ——ヘーゲル『精神現象学』第VI章Bを中心に<sup>1</sup>

### Aufklärung und Täuschung:

Eine kritische Betrachtung zu Kapitel VI, Abschnitt B aus Hegels *Phänomenologie des Geistes*

齊藤 涉

SAITO, Sho

本稿は、ヘーゲル『精神現象学』(1807)<sup>2</sup>第VI章B「自己疎外した精神：教養」の啓蒙論のうち、虚偽の問題、特に民衆への欺瞞(Volkstäuschung)を論じた箇所<sup>3</sup>の批判的考察を目的とする。この箇所は、同書の啓蒙批判のなかでも重要な論点を含むだけでなく、後述のとおり、ヘーゲルの難解な議論に起因する解釈上の問題も含んでいる。

ナポレオン率いるフランス軍が占領したイエナでこの著作(少なくともその本文)を書き上げたとされるヘーゲルにとって、啓蒙とそれに続くフランス革命は、彼の哲学の直接の前史をなすものであった。彼の哲学が、歴史過程自身の概念的表現と見なされるとともに、とりわけこの前史の思想的克服として理解されていたかぎり、啓蒙はいわば、哲学の歴史と歴史の哲学とが交差する地点に位置づけられる。そこで彼は、啓蒙をどのようなものとして捉え、どのように批判したのか。本稿の問いはこうした問題系に属している。

以下、まず第1節では、『精神現象学』における啓蒙論の文脈を、特に疎外と教養というキーコンセプトに関連づけながら確認する。続く第2節では、啓蒙の宗教批判に関する議論に焦点をあて、ヘーゲルによる啓蒙批判の論理を取り出したい。最後に第3節で、上述した民衆への欺瞞にかかわる箇所を検討する。特に、後年の『法哲学』(1821)に見られる関連箇所との比較を通して、ヘーゲルの議論に潜む両義的性格を示すことができるだろう。

### 1. 疎外・教養・啓蒙

『精神現象学』の序論でヘーゲルは同書の性格を「意識の経験の学」(68:12)と形容している。そこでは、意識のさまざまな形態を、それらが立ち現れ、また消えていくままに「ただ眺める」(65:31)ことだけが「われわれ」、すなわち哲学者の役目とされる。こうした意識の諸形態の生成と消滅、いわゆる「弁証法的運動」(66:22)は、意識の外部から持ち込まれる批判によってではなく、意識の諸形態自身がつ真理の内在的基準に照らして、いわばそれらが自らの真理

1 本稿を準備するにあたり、明治大学文学部 Michael Mandelartz 教授と話し合うなかで構想を整理することができた。記して感謝したい。

2 『精神現象学』からの引用は、Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Mit einer Einleitung von Wolfgang Bonsiepen. Hamburg: Meiner 1988 (哲学文庫 [いわゆる PhB] 版) により、頁数・行数のみをコロンで区切って示す(例: 364:10f.)。ヘーゲルの他の著作については、G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1970 にしたがって、巻数・頁数をローマ数字・アラビア数字で掲げる(例: VII, 485)。いずれの場合も、原文中の強調は特に断らないかぎり考慮しない。

3 考察の中心となるのは、第VI章B節のうち、「II. 啓蒙」、「a. 迷信に対する啓蒙の闘い」に含まれる 363:21-364:20 の段落である。

4 Cf. Bertram (2017), 159.

5 第VI章Bについては、論者によって比定される時代に幅がある。一例を挙げると、Busche (2008), 134, Bertram (2017), 191はB節の始点を「中世」と捉えているのに対し、Siep (2000), 191は、宗教改革以降の近代的主観性の成立に結びつけている。さらに Legros (2016), 58f. は、B節全体を「トクヴィル以来、旧体制 (Ancien Régime) と呼ばれているもの」に対応させている。

6 『ラモーの甥』は、著者の生前には発表されず、1805年にゲーテのドイツ語訳によって初めて世に知られるようになった。ヘーゲルは刊行直後の同書を『精神現象学』の一節に組み込んだことになる。ヘーゲルの『ラモーの甥』受容については、イポリット (1972-1973)、Jauß (1984)、大橋 (2011) の議論が参考になる。

7 この点については、特に Busche (2008) を参照。

を吟味するがままに任せることによって、引き起こされることになるだろう。

最も直接的かつ素朴な形態としての感覚的確信から出発したこの運動は、意識 (第I-III章)、自己意識 (第IV章)、理性 (第V章) という段階を経て、本稿が主題とする第VI章でようやく本来の精神の領域にたどりついた。そして『精神現象学』はさらに、宗教 (第VII章)、絶対知 (第VIII章) へと続く。

第VI章の冒頭でヘーゲルはそれまでの議論を整理しつつ、精神の概念をさまざまな形で説明しているが、本論にとってはとりわけ次の規定が重要となる。

精神は、直接的な真理であるかぎりにおける、ある民族の人倫的生 (das sittliche Leben eines Volks) であり、一つの世界 (Welt) という個体である。精神は自らの直接的存在様態に関する意識へと移行し、美しい人倫的生を揚棄し、さまざまな形態を経ながら自己自身の知へと到達しなければならない。ただしこれらの形態はこれまで述べてきたような形態とは異なり、実在する精神、まさしく現実なのである。それらはもはや単なる意識の形態でなく、世界の形態といえる。(290:18-26)

この一節は第VI章の予告のような内容を含んでいるため、わかりにくいのが、注目すべきは「単なる意識」と区別された「世界」、ないし個人と対比されるような「民族」といった観点である。ヘーゲル自身が用いたのでない概念をあえて使うなら、「個々人を取り巻く共同の実践」<sup>4</sup>、つまり社会的位相に焦点がおかれているといえるだろう。

一つの世界としての精神という視点は、同時に、当該の精神が体現している「時代」、つまり歴史との関連をも含意している。第VI章を構成するA~Cという三つの節が、それぞれ古代、中世~近代<sup>5</sup>、フランス革命期におおまかに対応していることは、ヘーゲルが各節で言及ないし参照しているテキストからも見てとれる。A「真なる精神：人倫」では、ソフォクレスの『アンティゴネー』が、B「自己疎外した精神：教養」では、ディドロの『ラモーの甥』<sup>6</sup>が、議論の牽引役を果たしていた。C「自己を確信した精神：道徳性」では、カントの批判哲学が重要な位置を占めている。

もっとも、こうした歴史との対応関係は、『精神現象学』がリニアな発展史として理解されうることを意味しない。むしろ、歴史的事象が異なる反省の水準において繰り返し取り上げられることで、いわばスパイラルな叙述となっているというべきだろう<sup>7</sup>。にもかかわらず、第VI章全体が、古代から同時代までの展開を統一的なパー

スペクティヴのもとに捉えている点は重要だと思われる。とりわけ、この展開の中間項となっているB節は分量的にも前後の節を大きく上回っている<sup>8</sup>。ここで先の引用に戻ろう。

引用のなかで「美しい人倫的生」とも呼ばれている「直接的存在様態」はA節の内容、すなわちギリシア・ローマの古典期に対応する。「精神が自らの直接的存在様態に関する意識へと移行し、美しい人倫的生を揚棄し、さまざまな形態を経るさまを描くのがB節であり、最後のC節を経て、精神は「自己自身の知へと到達」する、という筋書きだ。ここでも、ヘーゲル哲学においてしばしば現れる〈直接性の喪失からより高次の形態への移行〉という展開が見られるわけだが、この移行を推進するのは何らかの否定性の役割であり、「精神」の章でそれに相当するのが疎外 (Entfremdung) の概念である。

A節末尾のc項「法的状態」は、古代ギリシアのポリスの共同性が崩壊した後に現れたローマ帝国に比定される。「普遍的なものは、絶対的に多数の諸個人という原子へと粉々に分裂し、この死せる精神は、あらゆる人が個々人として、人格 (Person) として認められる (gelten) ような平等となる」(316:9-11)<sup>9</sup>。全自由民にローマの市民権を与えた史実を踏まえた叙述だが、あらゆる人が互いに等しい人格 (自己) として認められる、単に形式的な平等としての普遍性が、B節の議論の背景となる。

この自己は誰にでも当てはまるという意味で普遍的だが、まさしくそのために一切の内容を欠いた、空虚な自己にすぎない。ところで、この自己は精神の崩壊による産物であった。他方、自己にとって対象となるあらゆる現実、すなわち「世界」も、前述のとおり精神に由来する。この「直接的に存在する、自己にとって疎遠 (fremd) な現実」は、自己としての精神から疎外された (entfremdet) もう一つの精神の姿にほかならない (320:23-31)。それ自身何ものでもない自己は、常に何ものかになるべく世界と——とりわけ労働を媒介として——関わらざるをえなくなる。

自己意識は、自身から疎外されることによるのみ何ものかとなり、実在性をもつ。このことを通じて自己意識は普遍的なものとして自己を定立するが、自己意識のこの普遍性は、自己が認められてある (Gelten) こと、その現実性にほかならない。したがって、この意味であらゆる人と対等となることは、[古代ローマの] 法的平等とは異なる。自己意識があるという理由だけで直接承認され、認められるのではない。[今や] 自己意識が認められるのは、自らを普遍的なものに相応しく作り変えるという、疎外しつつ媒介する働きによるのだ。[...] 換言すると、個人が認められ、現実性をもつのは、教養 [自己形成]

8 試みに、本稿が利用するPhB版(注2を参照)で頁数を数えれば、A~Cの各節はそれぞれ、30頁、75頁、49頁となっている。

9 ここでは立ち入らないが、精神の諸形態の移行は、先行する形態における精神の崩壊(「死」)と後続する形態における精神の再生として描かれる(Legros (2016), 59参照)。B節末尾では、フランス革命期の恐怖政治が新たな(そして文字通りの)「死」をもたらし。

による。(324:5-19)

さしあたり教養と訳した Bildung を一意的に解釈するのは難しい。自己形成という訳を補ったとおり、自己が他なるものに相応しく自己を作り変えるという意味が中核的であり、精神的な意味での「教養」はそこから派生したものと見える。次の引用に見られるとおり、この「他のものに相応しく自己を作り変える」というプロセスは、他者によって認められる(=価値をもつ)こと(gelten)、すなわち普遍性の獲得を含意するだろう。

[富とは] 普遍的かつ精神的な本質であるが、それはあらゆる人の労働と行為の、絶えず生成し続ける成果であるのと同様、あらゆる人の享受[消費]のなかへと再び解消されていく。[...] この享受自身も普遍的な [=あらゆる人による] 行為の成果だが、逆にこの享受があらゆる人の普遍的な労働と享受を生み出している。現実には、直接的に普遍的であるというまさに精神的な意味をもつ。この契機において個々人はみな利己的に行動しているかと思っているかもしれない。[...] だが、外面的に眺めただけでも明らかなのは、誰もが享受する際に[商品の対価という形で]あらゆる人に享受すべきものを与え、誰もが労働する際に、自分のために労働するのと同様、あらゆる人のために労働し、あらゆる他者はまた自己のためにも労働しているということである。(328:7-21)

後の『法哲学』で描かれる「欲求の体系」(市場経済)を先取りするかのようなこの記述は、あらゆる主体(自己と他者)が、欲求とその充足を通じて相互に依存し合い、そのことによって「世界」を形成するという論理を示している。

## 2. 信仰に対する啓蒙の闘い

だが、この世俗的な意味での世界は、「自己疎外した精神」によって生み出される唯一の世界ではない。

この精神の世界は二重の世界に分裂する。第一の世界は、現実性のない精神の疎外そのものの世界である。これに対し、第二の世界は、精神が第一の世界を超越して純粹意識の天空のなかに築く世界である。後者の世界は、前者の疎外に対立してはいるが、まさしくそのために疎外を免れない。むしろ、疎外

の別の形態にほかならないのだが、その疎外とは二つの世界に意識をもち、両方の世界を包括している点に存する。(323:10-17)

後者の世界は「現実世界からの逃避」にほかならず、信仰と称されて本来の宗教から区別される (cf. 323:17-21)<sup>10</sup>。

ヘーゲルはB節の冒頭で、現実の世界と信仰の世界という二重の世界が「純粋な透見 (reine Einsicht)」のうちで解消されるという見通しを述べている (322:23-25)。この純粋透見は教養と関係づけられるが、自己しか把握せず、あらゆるものを自己として把握する、言い換えれば、あらゆる対象性を消去するものとされる。「啓蒙 (Aufklärung) とは、純粋透見が、他なるものとして彼岸にある本質の国という信仰に向けられたものにほかならない」(322:29-31)<sup>11</sup>。

啓蒙と信仰の関係についてヘーゲルは詳細な議論を展開しているが、ここでは本稿の関心に即して啓蒙による宗教批判が民衆への欺瞞と関係づけられる文脈に目を向けたい。具体的には、B節II-a「迷信に対する啓蒙の闘い」に相当する。最初に確認すべき点は、純粋透見 (啓蒙) と信仰がともに自己疎外した精神に発するものとして、「同じく純粋意識であって、ただ形式のうえで対立するにすぎない」ことである (357:18f.)。信仰にとって本質となるのは「思惟」、すなわち何らかの崇拝の対象であり、逆に純粋透見にとって本質となるのはいかなる対象でもなく自己自身である。このため、両者は一方が他方を端的に否定する、いわば鏡像的な関係にある (cf. 357:19-24)。

自らを理性・真理と同一視する純粋透見は、対立する信仰を「誤謬の国」と見なしている (357:31-35)。誤謬の国は、ヘーゲルによれば、迷信や偏見に囚われている大衆と、大衆を欺く聖職者、この聖職者と結託して大衆を支配しようとする君主という三極構造をもつ<sup>12</sup>。民衆への欺瞞というとき、さしあたり念頭におかれているのは、聖職者が大衆に信じ込ませるまやかしなのである。

誤謬の国、とりわけ大衆に対する啓蒙 (純粋透見) の関わりには、「二重の側面」(358:39f.) があるという。第一の側面とは、純粋透見と大衆の「無邪気な意識」とが「それ自身 [即自的に] 同一」である場合だとされる (cf. 358:40; 359:10)。この場合、啓蒙の説く事柄は、「抵抗のない空気のなかを香りが静かに拡散し、広がっていく」ことに例えられ、「伝染」とも形容される (359:17-21)。大衆が変化に気づいたときにはもう決着はついているのだ。信仰に対する啓蒙の勝利はいわば「無血」(360:13) のものとされるが、言い換えれば、大衆は啓蒙の説く内容をさしたる葛藤もなく、ちょうど宗教の説く内容を受け入れたように、「無邪気」に受け入れたにすぎない。この単なる宗旨替えは、啓蒙が求める批判的思考を経由しないものであり、

10 ただし、引用を除き、以下では信仰と宗教を区別せずに論じる。

11 別の箇所では、啓蒙が純粋透見の「広まり」(357:14f.) と言われているように、純粋透見という語は啓蒙とほぼ交換可能な概念として用いられているが、『精神現象学』のなかでしか使われていない。この語を用いた動機に関する考察として、Reid (2016) を参照。

12 357:35-358:16 を参照。PhB 版の注釈は、ヘーゲルがとりわけドルバック (1723-1789) による宗教批判を踏まえていると指摘している (ibid. 604f.)。

13 「目はあるがものを見ることのない」の一節は、偶像崇拜を非難する旧約聖書『詩篇』の表現(115:5)を踏まえたものである。

啓蒙が真に目指すものではないことになろう。

信仰に対する啓蒙の関わり方の第二の側面は、「喧しい騒ぎ、対立者との荒々しい闘い」(360:29f.)と形容されるが、ヘーゲルはこの側面に関して独特の議論を展開している。

純粹な透見と純粹な「穢れのない」意図の概念はすべての本質を意味し、何ももの自らの外部にもたないため、純粹な透見と意図が否定的にふるまう [= 信仰を批判する] 場合、それらは自己自身の否定とならざるをえない。透見としては純粹な透見の否定、すなわち非真理と非理性になるし、意図としては純粹な意図の否定、すなわち虚偽や不純な動機となる。(360:33-39)

かくして純粹な透見が自らの他者、すなわち誤謬や虚偽として述べるのは、純粹透見自身である。純粹透見は他ならぬ自己自身しか非難できない。[...] 理性が自らの他者のことを語る際、実際には自己自身のことを語らざるをえないのだ。理性は、そこから外に出ることができない。(361:5-12)

後年、ホルクハイマーとアドルノが『啓蒙の弁証法』を構想するにあたって手がかりにしたのは、このような啓蒙=理性の理解であったと思われる。この特異な議論について、ヘーゲル自身の説明をもう少し見ておこう。

しかし純粹透見は、信仰の対象を自分にとっての対象であるかのように捉えるという点ですでに信仰を不当にあつちかっている。こうして純粹透見が述べるのは、信仰にとっての絶対的本質が石の塊であるとか、「目はあるがものを見ることのない」木の棒であるとか、畑で育ち、人間によって変容させられ、再び畑に戻るだけのパン生地であるとか、その他いかなる形であれ、信仰が本質を人間化し、対象化ないし表象化するということである。(365:9-17)<sup>13</sup>

啓蒙の視点から見た場合、本来信仰が崇拝する対象は、人間の力を越えた、感覚には捉えられない存在であるはずだが、現実の宗教儀礼に用いられる偶像やパン(ホスチア)は、感覚的な移ろいやすい事物でしかない。啓蒙(純粹透見)が批判するのはこうした「取り違え」である。しかし、信仰する意識にとって、このような混同など生じていない。像は、石や木そのものとしてでなく何らかの神性を表象しているがゆえに重要なのである。信仰にとっては、心外な言いがかりということになるだろう。むしろ、感覚的な事物を感覚

的な事物としか見ないのは、純粹透見自身が抱えている視野の狭さ（＝「純粹さ」）によるのだ。信仰にとって啓蒙の主張は、臆面もない嘘にほかならない（365:22f.）。

ヘーゲル特有の用語法で述べられるこうした啓蒙批判の論理については、他にも検討しなければならない問題があるが<sup>14</sup>、ひとまず本稿の主題となる民衆への欺瞞について考察を進めよう。

### 3. 民衆への欺瞞

前節の議論を踏まえて、本節ではまず次の一節に注目したい。

もし一般的な問いとして、「民衆を欺くことは許されるか（ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen）」と問われたなら、実際、そのような問いは何の役にも立たないと答えなければならないだろう（so müßte in der Tat die Antwort sein, daß die Frage nichts taue）。この点に関して民衆を欺くことなど不可能だからである。一度や二度なら、金の代わりに真鍮を、本物の手形の代わりに偽造した手形を売り払うこともできよう。大勢の人に負け戦を勝ち戦だと信じ込ませることも、そのほか感覚的事物や他の出来事についての嘘をもっともらしく見せかけることもできよう。だが、意識が自分自身を直接確信している本質についての知では、欺くという考えがまったく成り立たなくなる。（364:9-20）

ここでヘーゲルが「民衆を欺くことは許されるか」という形で言及している問いは、1780年1月1日を期限としてベルリン・アカデミーが公募した懸賞課題に由来する<sup>15</sup>。応募論文を審査したアカデミーは、設問に肯定的な答えを出したフレデリク・ド・カスティヨン（1747-1814）と、否定的な答えを出したルードルフ・ツァハリャス・ベッカー（1752-1822）との間で賞を二分した。

この懸賞課題は1783年にベルリンの（ドイツ語系）啓蒙主義者たちの秘密サークル「ベルリン水曜会」で議論され、それと並行する形で、同会員らの発表媒体となっていた『ベルリン月報』にも、「啓蒙とは何か」をめぐる問いとして飛び火している。同誌に掲載されたカントの有名な啓蒙論（1784年）の背景にはこのアカデミーの懸賞課題があったことになる。もちろん、ヘーゲルがこうした事情を知ることではできなかったと思われるが、啓蒙の自己理解の根幹にかかわる問いとして、彼がこの懸賞課題に触れていることは注目に値するだろう。

14 『精神現象学』における啓蒙論を主題的にあつかう研究はさほど多くないが、近年のものとして特に di Giovanni (1995), Stolzenberg (2008), Hüning (2012), Legros (2016), Reid (2016) を参照のこと。

15 この懸賞課題が出された経緯については、斉藤 (2011)、特に 531-536 および 547 の注 12 を参照。ベッカーとカスティヨンの受賞作をはじめとする応募論文は、Adler (2007) にまとめられている。ベッカーの論文については田口 (2014)、26-29 に簡潔な紹介がある。なお、すぐ後で述べるとおり、ヘーゲルは課題の文言を正確に引用しているわけではない。

16 Adler (2007), XIIIを参照(原文フランス語)。フリードリヒ2世と彼の相談役であったダランベールとの間で、懸賞課題が決められた経緯については、斉藤(2011)を参照。

17 今日使われている諸版はもちろん、1807年の初版も müßte となっている。誤植であった可能性もあるが、以下ではこの可能性について考慮しない。

実は『法哲学』(1821)の317節註解においても、ヘーゲルはあらためてこの問いに触れている。

ある偉大な精神の持ち主が、広く世間に答えを求めるべく、「民衆を欺くことは許されるか (ob es erlaubt sei, ein Volk zu täuschen)」という問いを立てたことがある。答えは次のようなものにならざるをえなかった (man mußte antworten)。すなわち、民衆が自らの実体的基盤、自らの精神の本質や特定の性格について欺かれることはありえないが、この性格を知る様態はいかなるものか、また、この様態にしたがって自らの行為や出来事などをどう判断するかという点に関しては、自分自身に欺かれている、と。(VII, 485)

引用冒頭の「ある偉大な精神の持ち主」は、ベルリン・アカデミーの主催者フリードリヒ2世を指している。ただし、懸賞課題の正式な文言は、「民衆にとって欺かれること——新たな誤謬を植えつけられるのであれ、旧来の誤謬のなかにとどめておかれるのであれ——は有益か」というものであった<sup>16</sup>。二つの引用の間には十数年の隔たりがあるが、ヘーゲルの挙げて「民衆を欺くことは許されるか」という問いは一字一句変わらない。引用として見れば不正確なだけに、彼にとって印象的な問いであったことを窺わせる。

ここで、二つの引用箇所間の微妙ではあるが決定的な違いに注目したい。『精神現象学』では、「そのような問いは何の役にも立たないと答えなければならないだろう (müßte)」と非現実的の仮定を含意する接続法の形を使っているのに対して<sup>17</sup>、『法哲学』では、「答えは次のようなものにならざるをえなかった (mußte)」と事実を表わす直説法の形をとっている点である。字義通りにとるなら、誰かが実際そのように答えたことを意味するだろう。

では、その「答え」の内容はどうか。『精神現象学』では、「そのような問いは何の役にも立たない」という答えだが、その理由の説明は少なからず難解である。つまり、信仰の核心に関わる問題について、「民衆を欺くことなど不可能だ」という断言がまずあり、個別のない表面的な事柄について欺かれることはありうるにせよ、「意識が自分自身を直接確信している本質についての知では、欺くという考えがまったく成り立たなくなる」と説明されていた。ここには、民衆の信仰のなかに表層／本質という二つの層を想定し、前者において誤謬や欺瞞の余地を認めながら、後者におけるその原理的不可能性を主張する論理が見られる。言い換えれば、民衆は、二つの層においてそれぞれ異なったことを「信じている」ように見えるが、本質について思い誤ることはけっしてないことになろう。

この議論は、前節で見た啓蒙の宗教批判、すなわち崇拜すべき対象の「取り違え」という批判への反論とほぼ同趣旨といえる。だが、それがヘーゲル特有の論理と見なしうるかぎり、懸賞課題の「問いは何の役にも立たない」という「答え」もまた彼の論理を前提することになるかもしれない。

次に『法哲学』からの引用に目を転じてみよう。ここでも「民衆が自らの実体的基盤、自らの精神の本質や特定の性格について欺かれることはありえない」という断定がある一方、民衆が自らの信念について思い誤り、いわば自己自身を欺く可能性が述べられている。表現上の相違こそあれ、『精神現象学』の引用箇所と基本的主張は共通しているように見える。

問題は、ヘーゲルがこの「答え」をどのようなものとして理解していたかだろう。上に述べたとおり、実際にこうした答えがなされたという意味にとるなら、いつ誰がそう答えたのかが問われなければなるまい。もしヘーゲルが、実際に提出された答えを念頭においているとすれば、アカデミーの受賞論文二点が候補となる。

結論的にいえば、ヘーゲルはR・Z・ベッカーの論文を踏まえていた可能性がある。上述のとおり、ベルリン・アカデミーは、懸賞課題にそれぞれ肯定と否定の答えを出したカスティヨンとベッカーに賞を二分する決定をし、1780年のうちに両論文(フランス語)を合本として公刊した。また、佳作のうち、課題には肯定で答えたヨハン・ゲオルゲ・ゲプハルトも同年論文を出版している。ベッカーは1781年に論文をドイツ語に翻訳し、カスティヨンとゲプハルトへの批判も盛り込んだ改訂版を刊行したが、ここでは補遺として付された「対立意見に関する注記」に触れておきたい。

彼は、アカデミーが懸賞課題に対して自らの判断を示すことなく、肯定と否定の答えに賞を分け与えた点に立ち返り、自らの立場を明確にすることは時期尚早と考えたのだろうと推測を述べる。

だが、それならなぜアカデミーはこの問いを課題としたのだろうか。[...]二つの対立する命題が同時に真であることは不可能であるし、同程度の真実らしさをもつこともまずない。[...] [課題に肯定で答えたカスティヨンとゲプハルト]両氏は、総じて真理のほうに誤謬より人間にとって、したがってまた民衆にとってもより良いものであり、より有益である点で私と同意見である。[...]では、同一の問いに肯定と否定の答えが出されるなどということがどうして可能だったのか<sup>18</sup>。

ベッカーは、アカデミーが立場を明らかにせず、また、肯定と否定が同時に真であることはありえない以上、そもそも課題自体に疑

問があることを述べるとともに、肯定の答えを出したカスティヨンら自身も誤謬より真理が有益であると認めていることを指摘している。以上の指摘は、『精神現象学』でのヘーゲルが、「そのような問いは何の役にも立たない」と述べていたことと関連づけられるかもしれない。

さらにベッカーは論を進め、カスティヨンはアカデミーがあたかも民衆にとって有益となった誤謬の事例を求めているかのように論じていると述べる。つまり、原則的には誤謬の有害性が前提されており、肯定と否定という結論の対立が外見上のものでしかないことを示した。特に注目すべきは、誤謬が民衆にとって有益であるように見える個々の事例が、四通りのケースに分類されること、すなわち、欠点が隠蔽される、単に利点があるように見せかける、有益な行為を動機づける、不利益を阻止するという四つの理由に還元できることを示している点である<sup>19</sup>。これは、『法哲学』の引用に示された、民衆が自己自身を欺く可能性の分析としても理解しうるだろう。

最後に、ヘーゲルの議論のうち、民衆が個別的・表層的なレベルでは誤りうるかもしれないが、内的・本質的なレベルでは誤りえないという主張をどう理解すべきか考察したい。第2節で見たとおり、民衆が原理的には誤りえないというこの想定こそ、啓蒙の宗教批判を「虚偽」として退ける前提であったように思われるからである。

まず確認しておかなければならないのは、先に引用した『法哲学』317節註解の文脈だ。この節は、315節から始まる公論 (öffentliche Meinung) をめぐる議論のなかにある。316節では、公論が「意見 = 私見 (Meinung)」の集積にすぎない点、したがって、多数者のさまざまな意見の特殊性と、それに対立する一般的な真理の普遍性が奇妙に混交している点を指摘していた。そこでは本質性と非本質性が同様に直接的な形で現れる。公論それ自身がいわば矛盾を孕んだ現象なのだ (VII, 483)。

こうした確認を受けて、問題の317節註解では、「公論のなかには、真理と際限ない誤謬とがかくも直接的に結びついている」と述べられる (VII, 484)。だからこそ、民衆は「自らの実体的基盤」について欺かれることはないが、この実体的基盤に関する自らの信念については自分自身に欺かれている可能性がある、とされたのだ。言い換えると、民衆は本来正しい認識をもつのだが、自らの認識がどういうものであるかを知らないか、誤った認識しかもたないことになるだろう。

カール・ポパーは『開かれた社会とその敵』(初版1945)でまさに『法哲学』317節註解を取り上げてヘーゲルを批判している。ポパーによれば、「公論」として現れる民衆の意見が信頼できないなら、それを軽視することも正当化されてしまう。そのとき、何が「正しい認識」

なのかを決するのは、為政者による決断や行動の結果（成功／失敗）にすぎなくなるだろう。

「それゆえに公論は尊重されるに値するのと同様に軽視するに値する。[...]だから公論に依存しないことは何か偉大なことを成し遂げるうえでの第一の条件となる。[...]そして偉大な成果は必ずや公論によっても結果的に承認され、受け入れられるものだ。」要するに、常に成功だけが重要なのだ。もし虚偽が成功を取めるなら、それは虚偽でなくなる。なぜなら、民衆は自らの実体的基盤について欺かれていなかっということになるから<sup>20</sup>。

こうしたポパーの批判が妥当かどうかはあらためて検討しなければならぬ。だが、民衆が直接にはアクセスできない「実体的基盤」を引き合いに出しつつ、民衆自身の批判や判断を飛び越し、民衆を従わせることが正当化されるなら、それはヘーゲルの批判した「啓蒙」と比して、受け入れがたい後退と見なさざるをえないだろう。

## 文献一覧

- Hans Adler (Hg.) (2007), *Nützt es dem Volke, betrogen zu werden? / Est-il utile au Peuple d'être trompé? Die Preisfrage der Preußischen Akademie für 1780*. 2 Bde. Stuttgart-Bad Cannstatt: frommann-holzboog.
- Georg W. Bertram (2017), *Hegels »Phänomenologie des Geistes«. Ein systematischer Kommentar*. Stuttgart: Reclam.
- Hubertus Busche (2008), ‚Logik‘, ‚Geschichte‘, ‚Teleologie‘ – Wo liegt die ‚Notwendigkeit‘ in der *Phänomenologie des Geistes?*, in: Högbe (Hg.) (2008), 135–154.
- George di Giovanni (1995), Hegel's *Phenomenology* and the Critique of the Enlightenment. An Essay in Interpretation, in: *Laval théologique et philosophique* 51/2, 251–270.
- Wolfram Högbe (Hg.) (2008), *Phänomen und Analyse. Grundbegriffe der Philosophie des 20. Jahrhunderts in Erinnerung an Hegels Phänomenologie des Geistes (1807)*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Dieter Hüning (2012), Hegels Kritik der Aufklärungsphilosophie in der *Phänomenologie des Geistes*, in: Maxi Berger / Tobias Reichardt / Michael Städtler (Hg.): *„Der Geist geistloser Zustände“. Religionskritik und Gesellschaftstheorie*. Münster: Verlag

20 Cf. Popper (2013), 278f. 引用中の括弧は『法哲学』318節(VII, 485f.)のやや不正確な引用であり、引用中の省略はPopperによるものである。

- Westfälisches Dampfboot, 82–101.
- Hans Robert Jauß (1984), Der dialogische und der dialektische *Neveu de Rameau* oder: Wie Diderot Sokrates und Hegel Diderot rezipierte, in: Karlheinz Stierle / Rainer Warning (Hg.), *Das Gespräch*. München: Fink, 393–419.
- Robert Legros (2016), Les Lumières dans la *Phénoménologie de l'esprit*, in: *Revue germanique internationale* 24, 57–86.
- Karl Popper (2013), *The Open Society and Its Enemies*. New One-Volume Edition. With a new introduction by Alan Ryan and an essay by E. H. Gombrich. Princeton / Oxford: Princeton University Press.
- Jeffrey Reid (2016), Insight and the Enlightenment. Why *Einsicht* in Chapter Six of Hegel's *Phenomenology of Spirit*?, in: *Hegel Bulletin*, 1–23 [ <https://doi.org/10.1017/hgl.2016.61> ].
- Ludwig Siep (2000), *Der Weg der »Phänomenologie des Geistes«*. Ein einführender Kommentar zu Hegels »Differenzschrift« und zur »Phänomenologie des Geistes«. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Jürgen Stolzenberg (2008), Hegels Kritik der Aufklärung. Zum Kapitel Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben in der *Phänomenologie des Geistes*, in: Högrefe (Hg.) (2008), 155–175.
- ジャン・イポリット(1972–73)、『ヘーゲル精神現象学の生成と構造』上・下巻、市倉宏祐訳、岩波書店。
- 大橋完太郎(2011)、『デイドロの唯物論 群れと変容の哲学』、法政大学出版局。
- 斉藤渉(2011)、「繊細と忍耐——コミュニケーション的合理性の〈運命〉」、富永茂樹編、『啓蒙の運命』、名古屋大学出版会、522–549。
- 田口武史(2014)、『R・Z・ベッカーの民衆啓蒙運動——近代的フォルク像の源流』、鳥影社。

本稿は、科学研究費助成事業基盤研究(A)「啓蒙期の知的公共圏におけるフィクション使用の形態・機能研究」(研究課題番号16H01907)による研究成果の一部である。