

カントの法思想における歴史哲学の意義

福井, 徹也
九州大学法学部助手

<https://doi.org/10.15017/1889>

出版情報 : 法政研究. 55 (1), pp.247-289, 1988-10-07. 九州大学法政学会
バージョン :
権利関係 :

カントの法思想における歴史哲学の意義

福井徹也

目次

はじめに

一、人類の歴史性

二、目的論的歴史解釈

三、啓蒙の理論

四、ハーバーマスの批判的解釈

むすび

はじめに

説 論
「カントの歴史哲学」といっても、カントがそれを体系的な著作のかたちで展開しているわけではない。時事問題にふれて発表されたいくつかの論考が残されているだけである。しかし、これらの論文は、一読して感じるほど、ばらばらな断片たちではない。これらは、法の理念の実現の可能性を問うという一貫したテーマに収斂していった。カントの体系的哲学思想が、これらの著作を背後から支えており、それらの間にもそれ相当の統一性を与えてい

るようである。この論述で、この統一性を見つけだせればと思う。

歴史という事象をもつのは、人類だけである。逆に言えば、人類の固有な性質が、歴史を生み出すのである。それゆえ、カントの歴史哲学も、人類のこの特殊な性質を前提にしている。まず、この歴史哲学が前提している人間観を考察することにする(一)。この人間観は、歴史を自然の支配から自由への移行過程とみなす、目的論的な歴史解釈を要請する。カントは、そこで、自由へと人間を強制する「自然の意図」という理念を利用するのだが、この目的論的理念の意味を問うてみる必要があるだろう。しかし他方で、自由は、まさに自然からの独立である。カントによれば、啓蒙の進展こそが、自由な歴史形成を可能とする。カントは目的論的歴史解釈と啓蒙の理論とを接合しようとしている(二)。それゆえ、続いて、カントの啓蒙の理論を検討する(三)。最後に、ハーバーマスのカントの公共性概念に対する批判的解釈を参考にした(四)うえて、今一度、彼の歴史哲学を振りかえってみたい(むすび)。

(1) カントからの引用は特に断らないかぎり、*Philosophische Bibliothek* から行い、この版の巻数番号とページの数字を本文中に(巻/ページ)の要領で示すことにする。なお、訳出にあたっては、邦訳のあるものはそれらを参考にして、あるいはそのまま使用させていただき、あるいは筆者に適当なしかたで変更して使用させていただいた。しかし、煩瑣になるのでひとつひとつ明記せずに済ましてもらうことにしたい。

一、人類の歴史性

カントによれば、歴史哲学は自由な意志の現象としての人間の行動をその考察対象とする。「意志の自由が形而上学的見地においてどのように解釈されようとも、意志の現れである人間の行動は現象であるから、他の自然事象と同

様、普遍的自然法則に従って規定されている。歴史はかかる諸現象の説明に携わる」(471/5)。現象としての人間 homo phenomenon を特徴づけるカントの言葉は、「理性的動物 animal rationale」である。この言葉で、差し当たって合理的計算能力を身につけ、この能力を用いて功利的に行動する人間をイメージしておいてよいであろう。こうした理性的動物としての人間の行動力学から、法的体制が形成されるプロセスを導出し、この法的体制が純粹な法理念と合致するようになるだろうとする目的論的歴史解釈を、『世界公民的見地からの一般史の構想』⁽¹⁾（以下、『一般史の構想』と呼ぶ）でカントは展開している。しかし、こうした解釈を、背後から支えているのは、純粹に道徳的な本質として捉えられた人間（英知者 homo noumenon）という観点である。カントは、『人類史の憶測的起源』⁽²⁾（以下、『憶測的起源』）のなかで、彼の歴史哲学が前提としている人間像をまとめた形で提出している。わたしたちは、まず、この『憶測的起源』に即して、カントの人間像と歴史観をみることから始めよう。

この著書は、歴史の端緒を「経験は歴史の起源においてもわれわれが現に見出すところのものよりも善くもなければ悪くもなかった」(471/49) という前提のもとで、思考実験的に再現してみようとする。この「経験」とはむしろ人間に関する経験である。人類の起源についてのこの「憶測」は、人間という特殊な動物類にとって歴史と文化のなかで生きることの必然性を示すが、同時にこれは、歴史と文化とが内に孕む諸矛盾を明らかにし、その克服という課題を設定する。

カントは最初の人間たち（一組の成熟した男女が設定されている）に「人間が自分で獲得しなければならない」次の能力を予め付与している。立つ能力、歩く能力、話す能力（すなわち「連結した概念にしたがって物を言う」思考能力）。「わたしは、最初の人間の行状における人倫的なものの展開を考察するために、以上の熟練を前提しておく。

人倫的なものは、これらの熟練を必然的に前提しているからである」(ibid./51)。これらは人間であるための最少限の文化的能力と見なされているわけである。さて、このような一組のカップルをカントは、『創世記』にならって樂園に暮らしているものとする。すなわち、彼らは、「およそいかなる動物も唯々として聴従するところの本能―この神の声」の指導のもとで、憂いも知らずに生きていた(ibid.)。しかし、彼らは、「理性」という他の動物にはない自然素質を備えている。この理性能力の展開が、人間の生存様態にどのような変化をもたらしたか。これをカントは四つの段階に分けて叙述している。

① 理性は個体の維持にかかわる食物への本能に影響を与える。本能によって指定されていた一定の食対象から、理性は人間を解放する。理性は「自分自身のために新しい生活様式を選択し、他の動物のようにただ一つの生活様式に束縛されることのない能力」としてまずは発現する。しかし、この自由の獲得は「欲情」と「贅沢」の発生を伴い、本能に制御された生活様式の確かさと安定性を人間から奪う。要するに、人間は、理性という能力を通じて、その物質的生活の形態を自分で定めた目的に合わせて任意に形成する可能性を獲得したが、この自由は人間の「不安と危惧」の源ともなる。というのも、この自由は、この自由の使用法そのものをも人間に委ねるからである。「いま新たに発見した自分の能力をどう取り扱えばよいのかという懸念」によって、人間は「深淵の縁」に立たされた。「これまで本能が彼の欲望の対象をいちいち指示してくれていたのに、いまや無数の対象が彼の前に開かれたのである。…この夥しい対象をどのようにして選択してよいのか、まるっきり見当がつかなかった。とはいえ、ひとたび自由を味わってしまった状態から(本能の支配下にある)隷属状態に戻ることは、もはや不可能である」(ibid./51-52)。

② 理性は性の本能にも影響を及ぼす。一定の周期性に限定されている動物的性衝動(生殖本能)は、想像力を媒介として、持続性と恒常性をもった愛欲へと変化させられる。カントは、創世記の男女のイチジクの葉を譬えにしながら

ら、「人間が刺激の対象を感覚から遠ざけることによって愛好の念をますます切実にし、またいっそう長く保たせるということとは、すでに理性が衝動をいくぶんかでも支配していることの証である」と言い、性の禁忌がエロティックな感情を獲得するための理性の戦略である、と考えているようだ。「拒むことは、人間を感覚的刺激から観念的刺激へ、単なる動物的欲望から次第に愛へ、そしてこの愛とともに、単なる快適の感情から美的趣味へ…移行させる手品であった」。さらにまた、こうしたエロティックなものが、社会生活の基盤ともなる。「礼節 *Sittsamkeit* は、行儀を良くして（軽蔑を招く恐れのあることを隠すことによって）、他人のわれわれに対する尊敬をかきたてようとする傾向性であるが、これは、一切の真なる社交性の本来の基礎として、人倫的 *sittlichen* 被造物としての人間の形成の端緒である」（*ibid.*/53）。

③ 理性は将来への展望を可能にする。理性によって自然的欲求に加えられた先の二つの干渉は、本能的生の直接性から人間を解放した。その結果、「現前する一時的な生活を享受するばかりでなく」、「人間が自己の自分に従って遠き未来に実現すべき目的に備える」ことが可能となった。しかし、不確実な将来を予め配慮するこの能力は、「不安と憂悶の尽きせぬ泉」となる。しかも、ただ唯一確実な将来は、死である。「更に夫妻は、辛苦の生涯を終わりまで思い描いた一幅の絵画の背景に、なお或もの―一切の生物が否応なしに出会わなければならぬものではあるが、動物なら特に心を悩ますことのないもの、すなわち死を予見して恐れ慄く」。人間的生は動物的生の自己完結性を奪われている。文化による自然からの分離、ここから人間は歴史（世代）に救いを求めようとする。子孫の世代における福祉の増大を期待して「子孫のなかで暮らすということだけが、彼らの気持ちを引き立たせ、また彼らを慰めるただ一つの希望であった」（*ibid.*/53-54）。

④ 理性は、人間が「自然の目的」であることを教える。なぜならば、理性は、自然物の一切を「自分自身の任意の

意図を達成するために随意に使用しうる手段・道具」として配置しうる能力だからである。ところが、この「自然の目的」という自己意識は、他方ではもう一つのことを「おぼろげながら」含む、とカントは言う。それは、人間は他の自然存在とは別であって、他人を手段・道具として随意に使用することはできないという考え方である。こうして人間は、自分達が他の自然存在を越えた地位（自然の主人）にある存在者なのだ、しかし相互の間では「等しく自然の賜物に与かりうる仲間と見なされねばならない」という意識を獲得する。これが法意識の端緒である。「このことは、理性が最初の人間とゆくゆくは同胞となるはずの人間のことを考慮して、いずれ人間の意志に加えるつもりでいた制限をまえから用意していたことを意味する。実際このような用意は、社会を創設するうえで愛や友好の念よりも遙かに必要なことなのである」。さらに、この「自然の目的」という自己意識が人間をこれまでの論述の局面とはまったく異なる局面へと連れてゆくことを、カントは付け加える。すなわち、人間は、たんなる自然的存在者にすぎないのではなく、「一切の理性的存在者―その地位の上下は問題ではない―と平等の存在となった。すなわち彼は目的そのものであり、他のいかなる存在者からもかかる目的として尊重され、他のいかなる存在者によっても他の目的のための手段として使用されないという要求に関しては、全ての存在者と同等になったのである。人間が自分より高い存在者と絶対に平等であるという考えの根拠はまさにこの点にあるのであって、人間の様々な傾向性を充足するための道具と見なされる理性にあるのではない。人間よりも高い存在者は、自然的資質に関しては比較を絶して人間に勝っているかもしれないが、しかしかかる存在者のうちのいかなる者もそれだからといって人間を自分勝手に処理する権利をもつものではない」。他の自然存在一切を道具的連関のなかに置き入れる目的の主体は、こうした道具的連関としての自然世界には還元されない。それゆえ、こうした主体相互の関係性は、目的―手段の関係とはまったく別の秩序を形成しているはずである。理性的動物は、こうして、自然界を越えた理性的存在者たちの世界（神秘的団

体³)の一員に加わる (ibid./54-55)。

さて、カントがここではかなり広い意味で使用している理性という言葉の内容を整理してみよう。

- ① 個体保存の本能にかかわる物質的諸欲求を充足する能力。道具的理性。
- ② 種の保存の本能を基盤とした観念的欲望の能力。社交性と美的趣味。
- ③ 上記の二つの資質の帰結として人間に固有の本性（人間性）は文化性と歴史性のなかにあるということ。
- ④ 人間的自然を越えた資質としての道徳性の意識と能力。

これらの諸能力によって惹起される人間の運命を総括してカントは、「自然の後見から自由の状態への移行」(ibid./55)と呼ぶ。「人間の本分は、完成へと向ってひたすら前進すること」(ibid./56)にあるとする。こうして「進歩」という観念が歴史解釈を導く原理として導入される。しかし、カントにとってこの観念は単に楽天的な予定調和を意味しない。「自然の歴史は善をもって始まる。これは神の業だからである。しかし自由の歴史は悪をもって始まる。この歴史は人間の業だからである」(ibid.)。むしろ、「進歩」とは、動物的生の自己完結的反復（「無憂の楽園」とか「黄金時代」とかにカントは譬えている）の破綻、自然と人間と分裂が引き起こした運動であり、そこから発生する諸々の矛盾と害悪とが余儀なくさせる「運命」を意味している。

全体としての人類は、この運命を引受けつつ次第により善い状態へ進歩すると考えられる。しかし逆に、個人としての人間にとって見れば、この自由への移行がうみだす社会と文化のなかでの生活は、たしかにそこでのみ彼がその人間性を開発し顕在化することが可能となるとはいえず、むしろマイナス面の方が大きい、とカントは言う。「理性が目覚めないうちは、まだ命令も禁止もなく、したがって違反もなかった」(ibid.)。しかし一度、理性が働きはじめると、自然的存在としての人間と文化的存在としての人間との間に不可避の衝突が引き起こされる。ここから生じる「害

「悪」と「悪徳」は、個人としての人間を外的・内的に抑圧する。「個としての人間は、その理性を使用するにあたって、もっぱら自分自身だけを考慮する。こうした個にとっては、上に述べたような移行は損失である。しかし、自然はその目的を類としての人間すなわち人類に合せているのであり、こうした自然にとってこの移行は利益である。それだから個としての人間には、彼の被る一切の害悪と、彼の犯す一切の道徳的悪とを彼自身の責任に帰す理由がある。しかしまたそれと同時に、全体（類）の一員としては、自然のかかるはからいに示された知恵と合目的性とを賛嘆し賞賛する理由をもつ」(ibid.)。

この引用を見るかぎりでは、歴史においては「全体としての人類」だけが意味をもたされている。他方、個人はもっぱら道徳的なパースペクティヴの下で評価されている。カントは、人間の実存を自然的・欲望的存在と英知的・道徳的存在とに分断し、一方ではもっぱら全体としての人類にのみ、他方ではもっぱら純粹に道徳的な自律的存在者としての個人にのみ、存在の意味を帰して、現実に生きている「このもの」の生の意味づけをそれ自体としては無視しているように見える。

ところで、ハンナ・アレントは、カントの思想のなかに見いだされる、人間事象についての「三つの非常に異なるパースペクティヴ」を次のように整理している。⁽⁴⁾この整理の仕方は、彼女自身の独特の思想を反映していて、カント理解としては問題がないわけではないが、参考のために見ておいてよいだろう。

① ヒト (Human species) ≡ 人類 (Mankind) ≡ 自然の一部 ≡ 「歴史」への服従、つまり自然の計略への服従 ≡ 「目的」の理念の下で、目的論的判断力の下で考察される。— 『判断力批判』第二部。

② 人間 (Man) ≡ 理性的存在者、人間が自分自身に与える実践理性の諸法則への服従、自律的。靈の国 (Geisterreich)
 ・ 英知的存在者の国へ属するところの目的自体— 『実践理性批判』及び 『純粹理性批判』。

③人々 (Men) Ⅱ地上の被造物として、諸々の共同体の中に生き、常識・共通感覚 (sensus communis)・共同体感覚を賦与されている。すなわち、自律的ではなく、思考（「ペンの自由」）のためにさえ相互の仲間を必要とする。

―『判断力批判』の第一部、美学的判断力。この「複数の人々」は「社交性」を目的する。

政治哲学の考察の中心をなすべきものはこの第三のパースペクティヴの下でみられた人間である、とアレントは考える。すなわち、この第三の人間観のもとでのみ、人間の現実を把握できるといっているのである。しかし、カントにおいては、社交性はそれ自体としては、人間の共存の最高原理たりうる資格を与えられてはいない。

カントは、後の『宗教論』の「人間本性における善への根源的素質」と題された箇所⁽⁵⁾で人間を三つの素質から理解している。動物性の素質、人間性の素質、道徳性の素質。しかし、カントによると、前二者は、それらが道徳性に定位されないうちは、様々の悪徳がそこに継ぎ木されうる素質でもありとされている。『憶測的起源』の論述は、「人間の素質」を本能的諸欲求を人間化する「道具的理性」ならびに「社交性」に見ている（アレントでは、両者は第一と第三のパースペクティヴに分離されているようだが）。これらは文化と社会を産出するが、同時に人間と自然との分裂、類としての人間と個体としての人間との矛盾をもたらす。そしてその結果として、社会における不平等と敵対関係が個々人を苦しめ、彼らは互いの尊厳を貶めあう。「∴人間の普遍的権利の不平等、ルソーが心底から痛憤したところの不平等は、文化がいわば無計画に進行するかぎり（とはいえこのこともまた長い年月を通して避けられないのであるが）、文化から切り離すことができないのであり…」(471/58Anm.)。地上の動物の「類であり、かつ理性的存在でもある人類のこの運命が、「歴史」という際限のない運動過程として展開するのである。「しかしこうした悲劇はいつかは幕とならねばならない。こうした舞台が長く続くと、悲劇はついに道化芝居に化するからである」(ibid./108)。

歴史のこの終幕＝目標は、道徳性に求められる。歴史も文化も理性的動物の自然本性（人間性）に属する。ところがカントによれば、自然は、それ自体の存在の意味を究極的に基礎づけることはできないのである。これは、歴史は神の無意味な戯れかもしれないという疑念から歴史を弁明しうる根拠を歴史の中には見つけることはできない、ということの意味する。「全体としての人類」の歴史が善へと進歩していると果たして言いうるのかという問いの最終的
回答は、もはや歴史には属さないところに求められねばならない。この問いは、最晩年の著作『学部（6）の争い』でも再びとりあげられている。彼は、ここでは、フランス革命に際して人々が示した「熱狂的なまでの共感」を、人類の道徳的素質の開化を予感させるにいたる「歴史的印」とみなしている（252/83, 84）。なぜなら、彼によれば、この共感
は、人民の権利と共和体制という道徳的理念に対するものだったからである。

歴史とそれ自体は歴史には属さない理念（道徳性）との一致の可能性、自然必然性（運命）から自由への移行の可能性を、歴史という人間の運命が否定していないと考えられる場合にのみ、歴史は意味をもつ。理性的存在者たちの「神秘的団体」という理念を焦点とする目的論的歴史解釈のなかで、あの「非常に異なる」三つの人間パースペクティブは緊密に関係づけられている。カントの考えでは、「社交性」や「共通感覚」は、道徳性の能力のもとでのみ、人間の自由な共存を可能にする啓蒙の機能を与えられる。また、目的論的判断力（「自然の計略」という考え）は、同時に文化の「無計画な進行」を方向づける道徳的視点と関係づけられることによって、歴史に適用されているのである。文化の進行を計画的に方向づけること、これがカントの「公民的法」の問題領域を設定する。

注

(1) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht(1784). PhB47¹, SS. 3-20.

(2) Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (1786). Ibid., SS. 47-64.

- (3) Kritik der reinen Vernunft (1781¹, 1787²). PhB37a, S. 731. 「理性的存在者の自由な選択意志が、道徳的諸法則のもとで自分自身ならびに他者の自由と全汎な体系的統一をもつかぎりて」可能となる理性的存在者の心術の合一のこと。
- (4) Hannah Arendt, Lectures on Kant's Political Philosophy(1982), Chicago, p. 27. 浜田義文監訳『カント政治哲学の講義』（法政大学出版社、一九八七年）三五ページ。
- (5) Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793). PhB45, S. 25.
- (6) Der Streit der Fakultäten(1798). PhB252.

二、目的論的歴史解釈

『一般史の構想』は、歴史という事象を生物としての人類（ヒト）の特殊な自然環境として把握しようとする。しかしこれは、この自然が人間の道徳的な自由とその目的に適合しているということを示すためである。

カントの歴史哲学の構想は、ひとまず次のように言い表わせるだろう。歴史哲学は、実践理性によって命じられている歴史の目標（共和的法秩序と永久平和）——これは人類がみずから自発的・計画的に実現すべき道徳的使命であるが、人類はこの使命を自分からは忠実に実行しそうもないのであるが、にもかかわらず、この目標実現の条件が、人間たちの利己的な活動においてさえもおおのずと準備されてくるということを確認しようとするのである、と（A71/2）。この意図が『一般史の構想』を導いており、またそれは『永久平和論』の「追説一、永久平和の保証について」において再現している。ここでは、右の構想は次のような際立った表現で告知されている。「人々は共和的体制を△天使の国▽にちがいないと主張している。人間は利己的傾向をもっているのでこれほど崇高な形態の体制などつくりうる筈がないというのである」。しかし「国家設立の問題は…悪魔の民族にでも（悪魔が悟性さえもっていれば）

解決できるものである」(ibid./145f)。このような構想に基づいて、カントは道徳性というアスペクトをひとまず背後に退けてしまう。すなわち、人間は道具的理性と特殊な社交性をもった「理性的動物」という視点からもっぱら論じられることになる。では、九つの命題からなるカントの『一般史の構想』を辿ってゆくことにしよう。

第一命題、「被造物の一切の自然素質は、いつかは完全かつ合目的に展開するように定められている」(ibid./6)。
カントはこの命題を、生物学的研究において必ず前提され、観察された事実にも符合する「目的論的自然論」の原則として提起している。この原則は、有機体をその諸部分が体系的統一をなしている全体という図式のもとで考察し、そうすることによって、その諸部分相互の諸関係の実証的認識を拡大するための「理性の導きの糸」であるとされる (ibid.)。

『判断力批判』の「目的論的判断力の批判」は、この目的論的原則の自然認識における機能を批判的に基礎づけている。その際にも、有機体の存在が、自然目的論の必然性に根拠を与えている。カントは時計と有機体を比較する。時計は諸部分の合目的複合によって構成されている一つの全体である。この点では有機体と似てなくもない。しかし、時計は力学的メカニズムを技術的に応用して製作された機械にすぎない。つまり、その原因を自分自身のうちに含んでいず、また単に「運動を起こす力」をもつにすぎない。これに対して、「有機体は自己の内部に形成力をもつ：その力とは、この力をもたない物質に有機体が伝えるところの力である (物質を有機的に組織する力である)、したがってそれは単なる運動能力 (メカニズム) だけをもってしては説明されえないような生殖的⁽¹⁾形成力である」。この形成力の諸作用の一例えば、有機体の諸部分をつくるに適した物質を集め、変形、形成し、それぞれの所定の場所に定着するといった諸作用の原因は、機械論的には説明できない。このような有機体の自己原因性の存在が、自然的目的という概念に客観的実在性を与える。これに対応して、内的目的に基づいて作用する自然という考え方が要請され

る。そして、この目的論的自然という概念が、有機体の定義となる。「有機的に組織された自然産物とは、そのうちにおいては一切のものは目的であるとともに、交互に手段でもあるところのものであり、∴有機体においてははなにもも無駄、無目的ではなく、あるいは盲目的な自然メカニズムに帰せられてはならない」(39a/239)。そして、自然はこうした有機体を産出したのであるから、全体としての自然界自体にもこの原理は拡張され、自然全体が一つの合目的体系として考察されうるようになる。

こうして自然は二つの視点から見られることになる。悟性概念のもとに現れる機械的自然といま述べた原理のもとでの合目的的自然とである。とはいえ、認識対象を構成しうるのは悟性概念だけであるという『純粹理性批判』の結論は覆されない。自然を合目的に創造するような原因性を客観的な原理と想定するならば、それは原因性という概念の超越的使用として退けられる。そうした原因は、われわれの経験においては実証されない。機械的に作用する原因性だけが認識を構成する原理である。したがって自然目的論は、「反省的判断力の統制的原理」として使用されるにすぎない。要するに、それは自然があたかも神的知性のもとに設計された装置であるかのように想定することによって、部分相互の関係の機械論的説明を拡張してゆくための仮説（「理性の導きの糸」）である。

カントは、こうした自然目的論の発想を『判断力批判』に先立って『一般史の構想』のなかで、既に人間の歴史に適用しているわけである。しかも、この分野における目的論的図式の使用は単なる自然目的論以上の意義をもつと、カントは『平和論』のなかで述べている。「この理念「目的原因という―筆者」はたしかに理論的見地ではわれわれの経験を越えたものであるが、しかし実践的見地においては（たとえば永久平和という義務概念に関してそのような自然のメカニズムを利用する場合には）異論を許さないものであり、その実在性に関して十分に基礎づけられているのである」(47^r/141)。目的論的歴史解釈は、自然目的論とともに道徳的目的論をもその根底に置いている。この点

から見ても、歴史哲学は、歴史の自然必然性から自由への移行という構図のもとに構成されていると言えるだろう。

第二命題は、一般原則としての第一命題のヒトという動物種への適用による特殊化である。「人間（地上における唯一の理性的被造物としての）においては、その理性の使用へと差し向けられた自然素質は、ただ類においてのみ、個人においてではなく、完全に発展するべくさだめられている」（*ibid.*/6-7）。理性とは、本能に規定された生存様式からヒトを解放し、習得された知識や経験の蓄積を土台とした生活様式を形成しつつ、それを越えて出て新たな生活様式を獲得しうる能力である。それゆえ、人間の理性は、世代間の文化の授受による段階的發展を特徴とすると考えられねばならない。人間理性は、個人を越えた歴史をもつ。それゆえ、死によって制限された個人ではなく、「全体としての人類」という理念に帰属するものとみなされねばならない。

この第二命題を受けて、第三命題は、人間に理性を授けた「自然の意図」なるものを導き出す。「自然の欲したところは、人間がその動物的現存の機械的体制を越え出る一切のものをまったく自分自身から産出し、人間が自分自身で、本能からは自由に、理性を通じて獲得したのではないような幸福あるいは完全性には関与しないことである」（*ibid.*/7）。ところで、理性は類に帰属し、「全体としての人類」の進歩を約束する。しかし、これは個人にとっては損失である。なぜなら、本能からの解放は、人類をその自然的側面と文化的側面とに分裂させて、この分裂から様々の心労、害悪、悪徳、そして社会的不平等が生じるという結果を伴うからである。この点については、『憶測的起源』に関して既に触れた。自然は人類の自己陶冶を要求しているというこの命題は、この理性と自由の展開がもたらすこれらの災いを通じて、この素質のさらなる展開が強制されるという人間の運命を含意している。この運命を克服するという課題は、カントの道徳哲学が義務として宣言するところの人間の使命にも対応している。実践理性が人間に自発的に為すべく要求することを、自然が強制的に為さしめるだろうという構想は、次の第四命題と第五命題において

具体的に示される。

第四命題、「自然が人類の素質の全てを展開させるという意図を実現するために用いる手段は、社会においてこれらの素質のあいだに生じる敵対関係である。しかしながら、最後にはこの敵対関係が、これらの素質の合法的秩序の原因となるかぎりにおいてであるが」(ibid./8)。

第五命題、「自然が人類にその解決を強要する最大の課題は、普遍的に法を司る公民的社会を設立することである」(ibid./10)。

この二つの命題を整理してみると次のように言えるだろう。①理性的諸素質が完全に発展すると、理性は人類の諸々の自然素質をひとつの秩序のもとに調和させる。②しかし、そこにいたる以前は、人類の諸々の素質は相互に争いあう。③しかし、こうした敵対関係は人類の素質が展開するために不可欠である。④しかし、同時にこの敵対関係が極端な現れをする場合には、人類はその素質を進展させるどころか、自滅さえしかねないことになる。⑤この敵対関係は、したがって、社会の安定性を確保しようとする枠組み（公民的社会）の中でのみ、人間理性をその完全な展開へと導く。

個人は、類としての人間の諸素質の具体的な現存とみなされる。これらの諸素質（諸個人）のあいだに調和をもたらさうするのは、「全体としての人類」という理念を目指して、人類が理性を用いる場合である。ところが、個々人は、こうした理念に即して自分を理解するものではない。すなわち、彼らは、本来は普遍的目的のために使用されるべきはずの自分の理性を、自分自身の特殊な目的のためにのみ使用しようとする。この利己的傾向を、カントは人間本性の「非社会的社交性 ungesellige Geselligkeit」と呼ぶ (ibid./9)。すなわち、人間は、理性という自然素質のゆえに、社会のなかで生きようとする。そこでのみ、この素質はより発展させられるからである。しかし、人間が社会

を欲するのは、他人との関係のなかでのみその特殊人間的欲望（支配欲・所有欲・名誉欲）が達成されるからである。こうした欲望は、他人との関係において優位に立とうとする欲望である。別の著書では、これを「比較する自愛」と呼びこれに「人間性」という名を与えている（45/26）。この性質ゆえに、人間は互いに競いあって、自分の資質を展させようとする。したがって、社会は、全汎的な敵対関係として成立している。この敵対関係は、しかしまた、利己心の相互的抑制をも強要している。すなわち、この社会的葛藤は、その原因である利己的個人の自己保存の欲求それ自身によって、ある種の均衡状態を作りだす。こうした利己心相互の自動調節機能が、人間を「外的な法則」「法律」に保護されている自由が、反抗を許さぬ権力と、およそ可能なかぎり最大の程度で結びついているような社会、すなわちあくまで公正な公民的体制」へと導き入れ、この枠組みの内部で、一定のルールに規制された利己心や競争心が文化・啓蒙をさらに発展させる（47/10-11）。そして、ついにはこうした啓蒙の進展を通じて「人倫的分別の粗野な自然素質を、時とともに、特定の実践的原理へ、そうして感性的に強制された社会結合を道徳的全体へ、と転化させるような思考法」が人間のうちに芽生える（*ibid.*/9）。理性とは本来は利己的な目的の充足の手段ではなく、人類の普遍的目的を達成するための能力なのだということを人々に自覚させるような考え方が生じるのである。この自覚の達成を通じて、歴史は自然のメカニズムに強要された歴史から、理性とその普遍的目的に方向づけられた自由な意識により形成される歴史へとその様相を移してゆくだろうと、カントは展望する。

第六命題は、第五命題の課題を受けて、「この課題はもっとも困難であり、また人類によって最後に解決されるような課題である」と言う（*ibid.*/11）。なぜならば、人間はその抜きがたい利己性ゆえに「支配者を必要とする動物」であり、そして、支配者（主権者）もまた人間たちのなかから選ばれるしかないとするれば、正義を具現したような支配者を捜しだすことは到底望むべくもないからである。「人間は、いわば曲がった木である。これから真直ぐな木

材を切り出そうとしても、それはできない相談である」(ibid.)。では、「公正な市民的体制」の実現の可能性はどこにもないのか。

この間に第七命題が答える。「完成された市民的体制の設立という課題は、合法的な外的な諸国家の関係の「設立という」課題に従属しており、この課題の解決なくしては、解決されることはない」(ibid./12)。ここで、視野は国際関係へと拡大される。そこに見いだされるのは、諸国家のエゴイズムと相互依存の関係である。それゆえ、諸個人間に作用した自然のメカニズムと同様のメカニズムが、諸国家間にも働いており、ここに「大規模な国際連合」という構想が現実性をもつことを、カントは示そうとする(ibid./13)。

諸国家間の相互依存関係は、「商業精神」の拡張によってもはやこうした国際協調を避けられないほどに強化されつつある。こうした論拠からカントは、国際連合構想の現実性を主張する。これは『平和論』において明快に言明されている。「自然は、世界公民法の概念だけでは暴力行為と戦争に対して安全を保証されなかったであろう諸民族を、相互の利欲心を用いて結合しているのである。それは商業精神である。この精神は、戦争と両立しえないものであり、しかもおそかれはやかれ、諸民族を支配するようになるであろう。つまり、国家権力に従属するすべての力(手段)のうちで財力がおそらくもっとも信頼がおけるものであるから…」(ibid./149)。こうした事情が、国内統治のありかたにも影響を及ぼし、国家権力の恣意性を抑止するように作用するという考えは既に『一般史の構想』でも示されている。国家権力の「もっとも信頼」する力の基盤、「財力」の確保は、国内の商工業、貿易の振興に負う。ところが、「公民が自分に好ましい仕方で——とはいえ他人の自由と両立しうるような仕方でのみであるが——自分の福祉を追求する」公民的自由が侵害されるならば、「一切の商工業、とりわけ貿易におけるその不利益をもたらし、これによって外的関係における国家諸力の減退をとまなわざるをえない」(ibid./17)。こうして、自由な経済活動の発展

は、国内統治の方法を共和的なものへと方向づけるよう否応なく作用していると見込んでよいとカントは判定する。

第八命題は以上の帰結である。「人は全体としての人類史を自然の隠されたプランの遂行とみなすことができる。

この隠されたプランとは、国内的に完全でありかつそのために対外的にも完全であるような国家体制——これは、そこでのみ自然が人類の人間性における一切の素質を完全に展開しつくすことのできる唯一の状態であるが——を実現することである」(ibid./16)。こうして、自然のメカニズムを目的論的に判定すれば、純粹に理性的な共和的国家とそれらの連合を土台とした「大規模な世界国家」による永久の平和の可能性を信じる理由は十分にあるという結論を、カントは導きだす。

第九命題は、以上のような構想を総括して、こうした構想の啓蒙的意義に注意を促している。「人類の完全な公民的結合を目指している自然のプランにしたがって、一般的世界史をものでしょうかという哲学的試みは、可能であるともなされるのみならず、こうした自然の意図を助長するものとみなされねばならない」(ibid./18)。

自然は理性が人類に命じている世界的公民体制の設立という目標に向けての条件の整備を着実に進めているという仮説にもとづく哲学的歴史構想は、歴史家の実証的歴史研究とはまったく別の意図をもって、とカントは強調している。もしこの点を見損なうならば、この目的論的歴史構想は、単なる「小説」としか思えないだろうからである(ibid.)。カントの歴史構想の意図は、——こうした目的論的観点にたてば、時代の歴史的諸状況は、理性的法秩序を建設する好条件を準備しているとみなされうるのだから——こうした条件を有効に活用し、時宜に適った公正な政治の実現に向けて努力するよう人々を啓蒙することにある。それゆえ、「自然のメカニズム」という視点から語られてきた政治的諸状況の歴史哲学的解釈(世界公民的歴史解釈)は、同時に哲学者(あるいは一般に、啓蒙されて世界公民的自覚に達した公衆)の政治的機能を前提にしていると言える。『一般史の構想』は、それと同じ年に書か

れた『啓蒙とは何か』とこの点で対をなしているのである。

歴史目的論は、自然目的論という自然認識の仮説的図式を使用しているが、前者においてはこの図式に道徳的目的が実践的実在性を与えるとカントは言っていた。この観点は、「自然のメカニズムから社会的調和が生じる」という仮説が、カントの道徳哲学の枠組へと採り入れられていることを示している。彼の「自然のメカニズム」という着想が特殊近代的な社会関係を反映していることは容易に見て取れるし、カントの人間理解がこの社会に生きる近代人の姿に定位されていることも明らかである。だが、カントはこうした現状が歴史的所産であることにも気づいていた。

カントは、この敵対的社会関係が人間理性の特定のあり方と結びついていることを知っている。この理性の特定のあり方とは、エゴイズムの普遍的承認である。やがてこれに「人間性の根源悪」(45/17)という名前を、カントは与える(エゴイズムは、人間の自然な傾きである。しかし、エゴイズムの普遍的承認は、もはや人間の自然な傾きと言うことでは済まされない問題を孕んでいる、とカントは考える。彼は「根源悪」の出所を自問し、それをある種の「英知的所行」⁽²⁾に見い出すのである。「英知的」という言葉は、ここでは、例えば「英知的占有」⁽³⁾をカントが説明するときに明らかなように、社会的承認を要請する、あるいは社会的承認にもとづいた、という意味で理解したい)。カントによれば、人間の非社会的社交性は自然な傾きであり、それ自体としては、人間のあいだに平等な関係の形成を助長する「善への素質」である。この利己的社会性は、相互の競争心をしてその反社会的側面を抑制する克己心を生み出し、自他の適正な関係へと自分を制限する力を陶冶すると考えられている。しかし、これは道徳性が根底に置かれている場合のことである。「根源悪」のもとでは、利己的社会性は人間の内的関係をますます倒錯させてゆく。利己的傾向は制限される必要があるのだが、この傾向を普遍的に承認する理性のあり方は取り除く必要がある。これが

カントの道德法則の命じることである。⁽⁴⁾

『一般史の構想』においても、カントの最終的立場がここにあるということとは間違いないだろう。例えば、「文化はさらに道德性という理念を必要とするのである。とはいえこの理念を適用するに当たって名誉心やうわべだけの礼儀などに見られるいわば道德めいたものを旨とするならば、やはり単なる文明化に終わるのである」(471/15)。この言葉は、諸国家の連合に到達する以前に、文明が陥る最悪の偽善的状态を、「ルソーの説」を引き合いにだして論じている箇所に見い出される。そして、世界公民体制が達成されないかぎりには、この状態を人類は抜けだすことができないと言っている。

世界公民体制の理念は、道德法則のもとでのあらゆる理性的存在者の共同体(神秘的団体)という理念を、特殊人間の本性へ適用することによって得られた理念である。カントは、「理性的存在者」ということで、地上の人類のみならず、それ以外の知性体の可能的存在を含めて考えている。これは人類の特殊な欲求形態をいったん括弧に入れて、理性的存在者一般の共同存在の可能性を探る思考実験となる。この反省のなかでは、「理性」は、もはや人間の諸欲求を充足する手段的能力の地位を越えて、普遍的共存の原理を定立する能力としての地位を獲得している。理性が自律的になるのだ。この自律的になった理性は、こんどは地上の理性的存在者の特殊な本性に、この共存の原理を適用する。ここで、理性は法原理と世界公民体制という歴史の目標とを立てる。その時に理性は、人間の利己的傾向を考慮に入れてプランを起草しなければならない。エゴイズムの(内的矛盾を孕んだ)均衡という目的論的仮説を、理性は自分の目標を達成するプランのなかに取り込む。しかし、自律的理性は、エゴイズムを普遍的社會原理として承認する理性に対しては真向から対決している。この点でカントの道德原理論は、時代思潮に対立している。

こうした道德原理の立場に立つカントの眼には、ポスト中世の歴史的状況の二義的性格がハッキリ映し出されてい

る。文化・文明の躍進と道徳的頹廢・社会的不平等の新たな深まり、この両者は、社会的敵対関係という、「進歩」と「啓蒙」の源動力がもたらした一つの結果の二つの側面である。時代のおおかたの思想家たちは、「進歩」と「啓蒙」の一側面にのみ心を寄せて、人類の「繁栄」を語るのに忙しかった。もう一つの側面については、深く考えようとはしなかった。唯一の例外、文明の悪を執拗に追究し続けたルソーは結局、時代に背を向ける（向けられる）しかなかった。

カントもまた、時代の「うわべだけの繁栄」を支えている（あるいは、に支えられている）「進歩」と「啓蒙」という、彼の時代の観念をそのまま受取るわけにはいかない。カントのもとでは、「進歩」は、もはや単に、科学・技術を通じて自然支配と富の増大を成し遂げる人間の能力を称える言葉ではない。それは、むしろ輝かしくも悲惨な人間の「運命」を意味する言葉である。この「運命」による支配を逆転して、自律的理性のプランを実現してゆくこと、歴史のこの転換するためには、人々の「思考法の真の改革」が要請される。カントによれば、「文明人」の悲惨な現状の改良の不可欠な条件は、人類が、自律的理性のプランに協力するという仕方、自分たちの理性を使用する術を学ぶことである。ここに、「啓蒙」のカント的意義づけがある。「啓蒙」が普遍意志のもとへ人々を集わせ、正しい統治（共和制）へと諸国家を導く。「啓蒙と、既に啓蒙された人がこの啓蒙によせる関心——啓蒙の善を完全に理解した人は、切実な思いをこの啓蒙によせざるをえないのであるが——は、次第次第に諸王座にも達して、彼らの統治の根本原則にすら影響を与えるにいたるにちがいない」(ibid./17)。

注

(1) Kritik der Urteilskraft (1790). PhB39a, S.237.

(2) 「この悪の根は、英知的所行として一切の経験に先立つてのみある」(45/41Anm.)。

- (3) *Metaphysik der Sitten* (1797). PhB42, S. 68ff. 周知のようにカントの所有権理論は、個人の労働という事実にはなく、社会的承認に所有権の最終的根拠を求めている。
- (4) *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). PhB38, S. 85ff. では、カントは「利己心」を「自愛」と「自負」とに区別して、自愛 (*Eigenliebe*) は自分を全てに優先的に配慮する自然的傾向であり、この傾向が「無制約な実践的原理となる場合」には、自負 (*Eigendunkel*) であると言う。そして、道徳法則は前者を制して「理性的自愛」に変え、後者を「まったく破壊しようとする」と。この自負という概念は、根源悪という概念に通じているだろう。

三、啓蒙の理論

カントは、その統治形態に関する議論において、直接民主制を言葉本来の意味での専制主義であるとして、否定している。カントによれば、三権分立の制度の下での、代表議会による立法こそ共和的政治の理念に適合する唯一の立法形式である。⁽¹⁾

政治的公共体（公民的統合体）は、命令権者と臣民との明確な分節化によって成立する。臣民相互の関係は同等な者どうしの関係性でなければならないが、命令権者と臣民との関係は、支配―服従の不平等な関係性でなければならない。この二つの関係性を包括する統一体としてのみ政治的公共体（公民的統合体）の概念が成立する（42/128）。すなわち、政治的公共体は、唯一共通の権威を定立し、それに対するその構成員たちに絶対的服従を要求する。しかし、また同時に、人民主権の理念は、あらゆる政治的公共体の根底に置かれるべき原則である。人民主権の原則は、国民の政治的自律、すなわち支配する者とされる者の同一性の要求である。これに対して、政治的権威の原則は、支配する者とされる者との差異化の要求である。

この二つの要求の表見的対立は、人民の普遍意志と特殊意志との区別によって解消される。特殊意志の集合体は、主権性をそもそももちえない。政治体の法的権威は、普遍意志にのみ帰属する。普遍意志による特殊意志の支配こそが、真の意味の人民の政治的自律である。カントの言う普遍意志とは、個々人の経験的な内容をともなった、それゆえ単に特殊利己的なものでしかない意志を捨象したうえで残る形式的な意志（純粹な実践理性）のことである。したがって、人民主権の原理は、一切の実定法が理性の形式的要求に適合していなければならないという要請を意味するものと解釈される。⁽²⁾ここから、論議する公衆の政治的批判機能が、国家憲制の正統性のアプリアリの審廷として、哲学的に基礎づけられてくる。すなわち、公共性の概念が、公法の超越論的原理という位置づけを得る。

「超越論的」という言葉は、『純粹理性批判』の定義によれば、対象の認識についての特殊な認識を特徴づける用語である。⁽³⁾そこでは差し当たって、近代科学の認識の必然性と普遍性との根拠を問う反省が、超越論的認識と呼ばれている。この認識が証明することは、認識に先立って対象世界がそれ自体として存在しているのではなく、人間の認識活動が、はじめて対象世界を構成するという「思考法の革命」の正当さである。この構成主体が「超越論的主観」と呼ばれる。言ってみれば、これは、経験的認識のための立法的普遍意志である。近代自然科学の確実な進歩は、個々の研究者がこの立法的意志を暗黙のうちにも共有しているという事実を支えられている。この意志は、自然を技術的に支配しうる（実験によって仮説を実証しうる）知の獲得を目指しており、カテゴリーと呼ばれる判断の論理的諸機能を、この目的に合わせて使用するための手続きの諸法則を立てる。この手続きを正しく遵守するかぎり、自然科学者たちは、彼らが一致協力しうる言論空間を実現している。すなわち、自然科学はある種の「法的共同体」（学問的公共性）を形成しているのである。

ところが、形而上学はいまだに自然状態にある。カントは学としての形而上学の可能性をこうしたモデルに即して

吟味し、その再建を企てる。その結果、形而上学は、その対象（神・魂・来世など）を認識する権利能力を否定されて、道徳的実践の地平を支える基盤としての意義を新たに授けられる。すなわち、形而上学は、道徳法則の下での万人の自律的共存という実践的目的が共有されるための基盤についての反省的学知へと移し置かれる。

伝統的形而上学の超越論的仮象性の暴露による解消は、理性批判の一つの成果であり、出発点でもある。

「現代は批判本来の時代であり、あらゆるものがその批判に服さねばならない。宗教はその神聖さによって、そして立法はその威厳によって、一般にこの批判から免れようと欲している。しかし、こうした場合、それらは自分に対して当然の疑惑をよび起こし、ありのままの尊敬を要求できなくなる。理性は、理性の自由な公然たる吟味に耐えることのできたものだけにそうした尊敬を認めるのである」と『純粹理性批判』の第一版の序文は、宣言している(37a/7)。この「公然たる吟味」の方法がどんなものかは次の引用が明確に教えている。「理性には何ら独裁者的な権威があるのでなく、理性の発言は常に自由な市民の一致した意見に他ならないのであり、各市民は自分のさまざまな疑問を、さらにはその拒否権すらもためらうことなく表明しうるものでなければならぬ」(ibid./677f)。

超越論的批判哲学の目標は、自然を効率的に支配するための知と平和的（道徳的）共存のための知―人間存在の根源的関心に由来するこの二様の知のそれぞれに固有の構造形式を反省的に抽出し、またさらに「実践理性の優位」という仕方での二つの異質な知を階層的に秩序づけることである。専門の哲学者の関心に基づく「学校概念」としての哲学に対置して、カントは哲学の「世界（間）概念」を提起する (ibid./753f)。それは、万人が無関心ではいられないような事柄にかかわる哲学である。このようなものとしての哲学は、「人間理性の本質的諸目的の認識に関する学 (teleologia rationis humanae)」すなわち人間生活一般に内在する諸関心を反省的に抽出し、これらの諸関心を調和させうるような諸目的の体系的統一の建設を企てる「人間理性の立法者」であるとされる。この諸目的の体

系を秩序づける形式がいわゆる「純粹理性」であり、理性はこの形式的枠組に導かれつつ形成される「市民の一致した意見」として具体化してくる。「純粹理性」は、經驗的所与としての世界へこの「市民の一致した意見」を通じて媒介されるものと考えられている。「純粹理性批判」におけるこうした理性一般の公共的性格づけは、同時に公共性の法学的概念にも、超越論的な基礎づけを与えていると考えてよいだろう。⁽⁴⁾

『純粹理性批判』によって、伝統的形而上学の独断的弁証論の偽りの超越的威光は剥ぎ取られてしまい、もはや宗教も国家もそこに逃げ込むわけにはいかない。しかし同時に、自然主義的・功利主義的世界理解もまた、新たな独断論として退けられている。この考え方を徹底させれば、それは、無神論と無政府主義へと至り、道德的共存への道を閉ざしてしまう、とカントは考えていた。⁽⁵⁾ 理性は、カントによれば、人間の抜きがたい反理性的性格を支配する装置を必要とする。それゆえ、理性的宗教と理性的国家とは、人間の道德的共存の不可欠の条件なのである。だからなおのこと、宗教と国家は、「理性の自由な公然たる吟味」にすすんでみずからをさらし、そのあるべき姿へと導かれ真の權威を獲得しなければならぬ。

『啓蒙とは何か』⁽⁶⁾において、カントは、直接的にはおそらくはじめて、理性の公共性の政治的法的効力をテーマに論じている。この著作は一七八四年の十二月に出ているが、この年、フリードリッヒ二世の勅令は、国家行為に対する「公然たる判断」の資格を私人は欠く旨を告知している。⁽⁷⁾ ドイツでもこの世紀の七十年代頃から雑誌出版が商業的に成り立つようになり、レッスィングのように文筆活動だけで生計を立てようとする者たちも出始めたそうである。こうした時流のなかで一七八三年に『ベルリン月報』も創刊された。カントは歴史哲学的・政治哲学的諸著作の多くをこの雑誌に寄稿しているが、『啓蒙とは何か』もそのうちの一つである。

この著作の冒頭で、カントは、「啓蒙」を次のように定義している。「啓蒙とは、人間が自分自身に責めを帰すべき

未成年状態から脱出することである。未成年とは、他人の指導なしに自分の知性をを用いる能力の欠如である」(TA24 1)。「知性の欠如」ではなく、「決断と勇気の欠如」ゆえにそうであるかぎり、この未成年状態に甘んじているのは人間自身の責任である。それゆえ、「敢えて、賢かれ」が啓蒙の標語である、と。個々人がこうした未成年状態に止まっている原因は、社会的制約である。「教義や決り文句、人間の自然素質の理性的使用——あるいはむしろ誤用といったほうが適切であるが——のこうした機械的道具は、人間を永続的未成年状態へと繋ぐ足枷である」(ibid./2)。この言葉は、差し当たっては、当時の「旧態依然たる」宗教制度に向けられている。しかし、それだけに止まらない。「思考法の真の改革」が公衆のうちにしっかりと根づくのでなければ、「新しい先入見が、古い先入見と同様に無思慮な群衆を引き回す手綱となる」とカントは続いて述べている (ibid./3)。一切の先入見から解放されて、「純粹理性」の公準に即して正しく自分自身の知性を活用する術(自律的思考法)を学ぶこと、この点にカントの啓蒙概念の核心がある。自分の考えが正しいかどうかの試金石は、それを他人一般の判断にかけてみることである。自律的思考の熟達のためには、公的表現の自由が前提となる。「啓蒙」とは、「理性の公共的使用」法を人間一般が獲得することである。これは「人類の神聖な権利」であり、したがって啓蒙の促進は、あらゆる人、なかんずく為政者の義務とされる。さて、こうした啓蒙の達成に必要とされるものは、カントによれば、まさに「あらゆる事柄に関して理性を公共的に使用する自由」だけである (ibid.)。「理性の公共的使用」とは、「ある人が学者として、読書界の公衆全体に向かって、自分の理性を使用すること、と規定されている。これに対して、「理性の私的使用」とは「人が公民として委任された地位もしくは公職において自分の理性を使用することである。こういう場合には、論議はもとより許さず、人はただ服従しなければならぬが、彼が「自分を同時に全公共体の一員、さらには世界公民社会の一員と見なす場合には、すなわち本来の意味における公衆に著書で語りかける学者としての資格においては、彼はやはり論議

することができる」(ibid./4)。

カントは、この自由な言論空間を、「世界概念としての哲学」が歴史的に現象する圏域とみなしていた。すなわち、それは「人間理性の本質的諸目的の認識にかかわる学」の存在する場なのである。カントは、政治的公共体の理性概念をかかると本質的諸目的の一項目として演繹している。⁽⁸⁾したがって、そもそも公共的論議の圏域は、国家のこの理性概念に経験的実在性を付与する媒体の機能を担わされているし、またこの機能を果たさねばならないものとみなされている。『啓蒙とは何か』は、この理念的に構成された言論空間を、後進国プロイセンでも当時ようやく形成されつつあった「市民的公共性」に反映させている。カントの超越論哲学は、この「市民的公共性」の含意する普遍人類的可能性を批判的に吟味し、この公共性が拠って立つべき原理的規範を基礎づけようとするものであったと言える。この意味では、「ドイツ語圏では、公論という論点はまだ市民権を得ないうちに、市民的公共性の理念が理論的に完熟した形態を得た」と、ハーバーマスにならって、言うことができる。⁽⁹⁾

しかし、英仏両国の「市民的公共性」を支えていた啓蒙主義的理性とカントの批判的理性との間にある差異は、こゝでも指摘されていてよいだろう。そのためにゲオルク・ピヒトの言葉を借りることにしよう。「カントが自分を哲学上の諸先輩から区別するのは、彼の世紀の考え方に反対して、倫理学を種の保存衝動と自己保存衝動の調和から出発せしめず、却って理性の原理が自由であるがゆえに、理性を人間的衝動の自然的「性癖」に対立させていることによつてなのである。だから、二重の敵対関係——社交衝動と利己心との間の敵対関係と、この二つの衝動と理性との敵対関係——が成立するのである。その場合に理性は、実際には、これらの衝動志向に逆らつて、敵対関係自体によつて始動し出したメカニズムを介して産出されるべきである」(傍点、ピヒト)⁽¹⁰⁾。ここに指摘された「理性の自由」という思想が、カントの超越論哲学をその根底において支えている。カントは、政治的に意義ある公共的言論空間を「自

然の法則」から導出するのではないし、その合意が明らかにする真理も「自然の法則」ではない。カント自身の意図では、理性の自発的活動の所産としての合意は、「自由の法則」たる法原理を経験的諸状況へ媒介するものなのである。

理性の公共性の法的帰結を具体的に見て置かねばならぬだろう。言論の自由（国家公民の唯一不可譲の政治的権利）と一切の国家活動の公的告知義務との憲法的保証要求を、カントは『理論と実践』で提起している（47^r/102, 101Ann）。この要求は、『平和論』でもさらに強調して繰り返されている。『立憲論』は、公開性の原則を、道徳に政治を一致させるための超越論的公法原理として提示している。ここで「政治」とは「実務的な法学」、「道徳」とは「理論的な法学」のことである（*ibid.*/151）。すなわち、後者は理性法論のことをさしている。法的问题において、「実践理性からのアプリアリナ原理が理論に数えられ、実践のための原理から区別されるのは注目すべきことだ」（AA/163）と、カントは言っている。しかし、「道徳は、…すでにそれ自体、客観的な意味での実践である」（47^r/151）。だから原理的には、レガリテートにかかわる法的问题領域においても、「実践」と「理論」（「政治」と「道徳」）のあいだに争いはありえず、両者が合致しないとすれば、道徳に反する人間の主観的性癖が道徳の存在を否定する場合だけであるとカントは結論する。「たしかに、自由がなく、したがって自由を基礎とする道徳法則もなく、生起すること、生起しうることがただ自然のメカニズムにすぎないのなら、政治は（人間を統治するために自然のメカニズムを利用する技術となるから）、まったく実践上の才知に等しいものとなり、法概念は内容のない思想になる」（*ibid.*/153）。カントは、彼の政治的に機能する公共性の概念を、あくまで彼の道徳原理（自由の法則）に即して展開しようとしている。

さて、公開性の原則を、カントは次のように定式化する。「他人の権利に関係する行為で、その格率が公開性と一

致しないものは、すべて不正である」(ibid./163)。公然と告知しうるかどうか、法的要求の内容の適法性を判定する「純粹理性の実験」である。しかし、カントは、この定式は他人に対して何が正しくないかを認識するためだけの「消極的原理」にすぎないという(ibid.)。なおカントはこの消極的原理に基づいて抵抗権を否定している(ibid./163D)。しかし、続いて、「決定的に優勢な力をもつものは、自分の格率を別に秘密にしておく必要はない」ことからも分るように、「公開性と一致する格率は、それゆえにまた正しいと逆に推論することはできない」として(ibid./167)、その公開性の積極的定式「(その目的の助成のために) 公開を必要とする格率はすべて法と政治の両方と一致する」を提示する(ibid./169)。

「政治」は、国民の福祉という美名のもとに「人々の権利を彼らの統治者のために犠牲にする理由」を引き出そうとする。「道徳」は、こうした「政治」の企みを法原理に服従させようとする。「道徳」のこの意図が達成されるのは、「政治が敢えて哲学者に哲学者自身の格率を公開することを許そうとする場合のことである」(ibid./168)。「哲学者」すなわち論議する公衆の批判的機能が保証されている場合には、公開性の積極的定式が、法(権利)概念と合致する「公衆の一般的目的(幸福)」を実現しようとする「道徳的政治」の指針となる。こうして、純粹理性の法理論「道徳」は、「政治」という実用的実践を道徳的实践へと媒介することができる。「公衆の一般的目的と一致することが政治の本来の課題なのである」が、「公衆の権利ということにおいてのみ、すべての者の目的が結合しうるからである」(ibid./169)。

だが、法権力がこの道徳的法原理を受け入れないとしたら(実際にこの要求は啓蒙絶対主義の許容範囲の外にある)、「政治」と「道徳」の一致は不可能ではないのか。この難問に肯定的に答えることが、カントの歴史哲学の一つの課題であった。わたしたちはこれに関するカントの議論——「自然のメカニズム」という考え——を既に見ている。

また、自然のメカニズムによって形成される歴史と自由な論議から創造されるべき歴史という、歴史の二つのアスペクトを、カントは彼の目的論的視点から統合しようとしているという理解も示しておいた。この視点からは、歴史は、理性が自己を実現してゆく不断の過程として解釈される。完全な法的体制は、この過程のその都度の実践を導く理念である。

注

- (1) Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf(1795). PhB471, S. 129. この『平和論』(と略称する)の準備草稿は次のように言っている。「しかしながら、代議制でない民主権としての(ことばの本来の意味における)民主政治は、自由に正反対であり、したがってまた、自由とともに法概念にも正反対であって、それは必然的に衆愚政治である。元首と支配者としての国民とは、決して同一の人格ではありえないからである。というのは、後者は単に服従するだけであるが、前者は単に命令するだけであり……したがって国民はみずから支配しうるものではなく、ただ彼らの中にある代表者に投票することによって支配しうるに過ぎないからである」(Kants Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 23, 161. 以下 AA23. で示す。理想社版『カント全集』十六卷(尾渡達雄訳)、三六九ページ)。
- (2) 「国民が自分自身について決定できないことは、立法者もまた国民に関して決定できない」という要請(47/103)。
- (3) 「私は、対象にはなく、対象がアプリアリに認識されうるかぎりで、この対象を認識するわれわれの認識方法一般にかかわるところの一切の認識を超越論的と呼ぶ」(37a/55)。
- (4) 万人の関心事を基礎にもつ世界概念の哲学は、それゆえに、民衆の権利という問題に関心をよせないではいられないだろう。したがって、哲学は、「自然的権利と普通の常識から引きだされうる権利」に関する「法の自由な教師」として、民衆の啓蒙を指導する役割を担う(Vgl., 252/89)。
- (5) 「ところでこの理性の批判によってのみ、唯物論、宿命論、無神論、自由思想的な無信仰、狂信や迷信など一般的に有害となるものが、そして最後にはまた観念論や懷疑論など、むしろ学派にとって危険であって、公衆にはいきわたりにくい

ものが、根こそぎにさえられる。政府が学者の問題にこそかかわるのがゆうえきであるとされるなら、理性の仕事がそれによってのみ確固とした足場を与えられるところの、そうした批判の自由を助成することが、諸学ならびに人類に対する政府の賢明な配慮にとっては、諸学派の笑うべき専制政治を支持するよりも、はるかにふさわしいことであって、そうした諸学派は、彼らのつむいだクモの巣が破れると、公共の危険だと声高なさげびをあげるが、公共は彼らのクモの巣などいまだかつて注意したことがなく、だから損失を感じることも決してありえないのである」(37a/30-31)。

(9) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784). PhB TA24.

(7) Vgl., Jürgen Habermas, Strukturwandel der Öffentlichkeit, 13. Auf., 1982, S. 40. 邦訳『公共性の構造転換』細谷貞雄、未来社一九七八年、三七ページ。

(8) カントは、『純粹理性批判』において既に、国家の純粹な理念を提示している。「各人の自由が他の人々の自由と両立しうることを可能とするような法則にしたがって最大の人間の自由（最大の幸福の、ではない。というのは、これはおのずと帰結するだろうから）体制は、少なくとも必然的理念ではある。この理念は国家憲法の最初の企画のみならず、一切の立法にさいして根底に置かれなければならない……」(37a/351)。

(9) Habermas, op. cit., S. 127. 邦訳、一四三ページ。

(10) Georg Picht, Hier und Jetzt. Philosophieren nach Auschwitz und Hiroshima. 邦訳『いま、ここで』齊藤義一監修、法政大学出版局一九八六年、四二ページ。

四、ハーバーマスの批判的解釈

ハーバーマスの『公共性の構造転換』は、「市民的公共性」という概念を用いて、カントの歴史哲学・法哲学の批判的解釈を展開している。この解釈を採りあげるのは、これを手掛りに、カントが、歴史的状況のなかで、どのような思想的問題に直面していたかを知ることができると思うからである。

まず、ハーバースマスが提示した「市民的公共性」という概念を見ておくことにしたい。「市民的公共性とは、差し当り、公衆へと結集された私人たちの生活圏として捉えられる」とハーバースマスは規定している。⁽¹⁾大雑把に言えば、それは、伝統的政治社会が専ら政治的にのみ機能する国家と専ら経済的に機能する社会へと分極化してゆく過程で出現してくる、特殊近代的な社会的公共領域である。

「伝統的政治社会」という概念を、ここでは、青年マルクスの言葉で理解しておこう。マルクスはそれを一言で「封建制」と呼び、それを次のように特徴づけている。「古い市民社会は、直接に政治的な性格をもっていた。すなわち、たとえば財産とか家族とか労働の仕方とかいう市民生活の諸要素は、領主権、身分、職業身分団体といったかたちで、国家生活の諸要素に高められていた」と。⁽²⁾これらの要素は、個々人の経済的社会的関係を身分制的構造をもった「政治的関係」において規定していた。この伝統的社会のなかへ進入してきた商品経済は、その固有の原理にしたがって、この社会の身分制的経済構造の外部に立つ一群の私人たちの経済活動の圏を分泌してゆく。この過程には、他方で、身分制的国家の多元的編成を君主至上権の一元的支配へと構成し直す政治的過程が平行している。

この二つの運動が、重商主義的絶対主義のもとで、「恒常的行政」と「常備軍」として客体化された「公権力」と、他方に専ら私的経済活動に従事する民間人たちの生活圏とを産出する。「公権力は強化されてあからさまに国民の対立物になるが、人々はただそれに服従するのみ」で、差し当りは「公権力への参与から閉め出されている私人」でしかないが、この私人たちが「公権力の受け手として、公衆を形成する」⁽³⁾。この公衆の自己意識の成立する場が、「市民的公共性」である。資本主義が社会的生産様式的主要カテゴリーとして自己を貫徹させてゆき、「傾向的に自由化された」国内市場が形成されるにつれて、最初は単に「文芸的」に機能していた「市民的公共性」が政治的色彩を帯びてゆき、やがて「政治的に機能する公共性は、市民社会がその要求に対応する国家権力と自己とを媒介するための機能

という規範的地位を獲得する⁽⁴⁾。この公共性の要求は、「資本主義に機能する財産に対する自由処分権という概念に即して」形成される「商品所有者の自律」の要求である。この要求は、絶対主義国家の下に存続しつづける前資本主義体制に対して自己を貫徹させようとする。

ハーバースマスは、「市民的公共性」のこうした階級的利害的関心は、古典経済学の「自由主義モデル」の諸前提がそれなりの現実味をもっていたあいだは、「イデオロギーであるとともに、イデオロギー以上のもの」だったと言う。「それは支配を止揚して、もはや公論の説得的洞察においてのみ貫徹する、あの足どりも軽やかな強制「市場法則の―筆者」へと転化させようとする理念である⁽⁵⁾」。「市民的公共性」が、真に公共性でありうるための諸前提をハーバースマスは、「自由競争の保証」・「等価交換に基づく小商品生産者の社会」・「セーの法則」、すなわち需要と供給の均衡原理、の三つに纏めている⁽⁶⁾。この前提に立てば、基本的には万人に経済的自立と教養とを獲得しうる（すなわち公共性へと参与しうる）平等な機会が保証されているという「市民的公共性」の理念は妥当性をもつにみえるからである。このような理論的前提のもとでは、各人の利己的経済活動が公共の福祉を実現するという命題もまた信憑性をもつものと理解されていた。

しかし、こうした古典的自由主義モデルの不可能性があからさまになるや、「市民的公共性」のあの理念は、イデオロギーへと変質する他ない。近代市民社会の現実がその理念を分裂させるのである。すなわち、理念そのものの貫徹を企てれば、それはブルジョワの階級利害と対立するという状況が出現するのである。ハーバースマスは、ここに「市民的公共性」の限界を指摘する。

さて、ハーバースマスは、彼のこの「市民的公共性」概念を用いて、近代の法・政治思想の通史的分析を試みている。そのなかで、彼はカントを市民的公共性理論の完成者の位置に据えている（二三節）。これを論ずるまえにひと

まず、「二二節」でハーバーマスが分析している重農主義者とルソーとの思想的違いを見ておきたい。「重農主義者たちは、今や政治的にも論議する公衆の代表であるから、周知のように、国家の政策に対抗してはじめて市民社会の固有法則を主張する。けれども、彼らは絶対主義体制の見地からみれば、護教的態度をとる⁽⁷⁾」。言うまでもなく、彼らは資本主義的生産様式の観点から捉えられた農業——封建的支配の土台——を唯一の生産労働とみなしている。彼らは、市場的諸原理を社会に内在する「自然秩序」とみなしていた。論議する公衆の洞察が、この自然秩序の真の姿を明らかにする。この自然秩序を抑圧しているアンシャン・レジームに対抗するために、自然の真理を洞察する「公論」が、「保護者に任じられた国王」に媒介されて、その権力を通じて実行力を獲得しなければならぬ。他方、「ルソーも「社会状態」のなかで「自然秩序」を再興しようとする。けれどもこの秩序は彼にとっては、市民社会に内在的であるどころか、従来の社会を端的に超越しているように見える⁽⁸⁾」。ルソーは、「文明の進歩」を人間の根源的自己疎外として告発する。それはあらゆる不平等と不自由の源である。『社会契約論』は、この自己疎外を根本的に克服し、「自然」を回復しようとする天才的試みである。「各人は身体と財産を一切の権利もろとも共同体に委ね、それ以後は一般意志の媒介によって万人の権利と義務に参与するのである。∴このことの当然の帰結として一般意志は多くの私的利害の競合から出現するものではない。こうした全体意志ならば、私的自律を前提した自由主義的モデルに適合するものである⁽⁹⁾が、「社会契約論」のモデルは、まさにそれを止揚するのである⁽⁹⁾。「一般意志」は、「論議の合意」によって形成されるのではなく、「心胸の共鳴」の端的な表明として出現しなければならぬ。ハーバーマスは、以上の論点を纏めて、「重農主義は、批判的に活動する公共性によって補完された絶対主義を推薦し、ルソーは公共討論のない民主主義を主張する」と両者の差異を定式化し、「市民的公共性」の自己理解は本来は自分を直接政治的な権力へと転化するつもりはなかったのであるが、フランス革命のなかでそれがルソー主義と一挙に結合されたとき、

初めて急進化したとして⁽¹⁰⁾いる。

さて、カントについての議論に入ろう。重複する引用だが、「ドイツ語圏では、公論という論点はまだ市民権を得ないうちに、市民的公共性の理念が理論的に完熟した形態を得た。それはカントが公開性の原理を法哲学のおよび歴史哲学的に展開したことによるのである」⁽¹¹⁾。むしろこれは、言論の自由と一切の国家活動の公的告知義務との憲法的保証要求をカントが理論的に基礎づけたことを指示している。この公開性の原則を、カントは「道徳」に「政治」を一致させる正しい法治状態の超越論的原理として提示している。

だが、法権力がこの道徳的法原理を受け入れないとしたら、この原理にはどんな実効性がともないというのか。この問に肯定的に答えることが、カントの歴史哲学の一つの課題であった。

このような論点をとらえて、ハーバーマスは以下のように論じている。「けれども、この法治状態がまだ成立しないうちに、政治と道徳との合致をどうして守ることができようか。この法治状態を作り出すためには、…統合された意志の集団的統一が必要であろう。…したがってカントも、政治権力によるほかには、法治状態の発端を期待することができないと考えている」⁽¹²⁾。しかし、抵抗権に対するカントの公式的態度は「否定」である。ハーバーマスの次の言葉には、カントのこの態度をその根底で規定しているものは、まさに「市民的公共性」の自己意識であるという、彼の見解が示されている。「市民的公共性の道徳的自己理解によれば、この公共性にそもそもはじめて政治的機能を帯びさせる運動でさえも、公衆がまさにそこからの解放を期待している政治権力の方法に対する自己抑制を義務づけられている。このジレンマを、カントは歴史哲学的に解決する」⁽¹³⁾。したがって、カントの歴史哲学もまた、「市民的意識」の自己表出と解釈されなければならないことになる。

とはいえ他方では、ハーバーマスは、カントの歴史哲学のうちに「市民的公共性」概念を越えていく公共性概念の

新しい契機が含意されていることも指摘している。しかしながら、彼によれば、これは「結局のところカントの体系内ではもはや解釈されることのできない」非公式な契機とされる。⁽¹⁴⁾

歴史哲学の公式的見解。利己的諸個人・利己的諸国家の社会的敵対関係という枠組みのなかで作用する「自然のメカニズム」からのみ正しい法治状態を導出しているカントの構想。ハーバーマスは、これを「マンドヴィルの「私的悪徳は公的福祉」というスローガンの変奏」であり、この歴史哲学は「政治的機能をもつ公共性の特定の社会学的諸前提条件」を提示しており、「これらの条件はすべて、私的自律に委ねられた、自由競争下の商品所有者の社会的関係に依存している」とする。⁽¹⁵⁾ つまり、この前提は古典経済学のある「自由主義モデル」と重なり合うものである、というわけである。

この「市民的公共性」に定位された歴史哲学の概念枠組は、カントの公法思想をもその出発点から規定している。投票権をもつ「能動的公民」とそうでない「受動的公民」との区別を^(47/92ff)、ハーバーマスは取りあげる。⁽¹⁶⁾ カントはこの区別のメルクマールを経済的自立性に求めている。とはいえ、カント自身はこの自立性の具体的基準を明確に提示することの困難を告白している。しかし、ハーバーマスによれば、カントは「それでも、やがて自由な賃金労働と呼ばれることになるものに対しては、明確なはじめを立てている。賃金労働は自分の労働力を唯一の商品として交換せざるをえないが、私有財産の所有者たちは、財貨の交換を通じて商品所有者として交渉しあう。これらの人々だけが、自分自身の主人なのであり、彼らのみが投票権——典型的な意味における理性の公共的使用——の資格をもつべきである」⁽¹⁷⁾。この公民概念の差異化が、カントによって、理性法の平等な自律要求から正当化されているのは、「自由競争の有効なメカニズム」があらゆる人に、当人に、当人の才能と努力と幸運次第で、「取得と所有の平等な機会」を保証するという前提をカントが信頼していたからだと言明される。

ハーバーマスは、さらにここから、カントの哲学体系自体がこの「市民的公共性」において解釈されるべきだとす⁽¹⁸⁾る。すなわち、自然と自由の一致、経験的主体と英知的主体の一致の可能性を、利己的経済活動圏の自立的主体だけが同時に精神的交渉圏（公共性）の資格ある一員であるという理解が保証する。現象界と英知界との分離は、「私的悪徳を公的美徳へと転化させる自然秩序」に由来する合法性の領域において媒介されることになるのである。すなわち、利己的活動の所産としての合法性に、市民社会の想定された開放的性格が道徳的資格を追認するという構成、これこそが「市民的公共性」の自己理解なのである。

こうして、ハーバーマスは、カントの法・政治思想を自由主義的ブルジョワジーの自己意識に帰着させる。しかし、ハーバーマスは、カントの思想がもはやそうした位置づけには包摂されえぬ契機を含んでいることも知っている。それを彼は、歴史哲学の非公式な構想とみなしている。それが「非公式」なのは、もっぱら「市民的公共性」の概念からカントの体系が解釈されているからだ。この概念の社会学的基盤の分析を基礎として、その歴史的変遷を考察するという彼の意図からすれば、それは当然とも言える評価であろう。

それはともかく、ハーバーマスが、歴史哲学の非公式な構想として指摘している側面を見てみよう。非公式の構想はもはや、自然的強制からおおのずと正しい法治状態が出現してくるということを信頼していない。この実現には、道徳的政治の実現が是非とも要求される。この意味での道徳的政治とは、——ここでハーバーマスは、カントの「公開性の原則の積極的定式」を考慮しているのだが——「市民的公共性」の範囲をこえて、「市民社会全体の福祉の要求」を指すものであり、「この点では、公共性は政治と道徳を特殊な意味において媒介しなければならぬ。すなわち公共性のなかで、万人の経験的諸目的の英知的統合が成立し、道徳性から合法性が出現してこなければならぬのである⁽¹⁹⁾」。こうした観点から、歴史哲学は「注目すべきかたちで自分自身をその理論のなかに」取りこんでいる。それ

は「啓蒙を歴史の歩みとして診断するだけでなく、歴史哲学の認識を公衆の論議のなかへ浸透させてゆくことによつて、歴史哲学自身が啓蒙の一要素となる」のである。⁽²⁰⁾この連関においては、カントの公共性概念は「市民的公共性」のアプリオリテートに解消されるようなものではなくなっている。「理性は自己実現の歴史的進行の途上で、意識の英知的統一に対応するものとして、経験的諸意識の合一を要求するのである。公共性は前者を後者へ媒介すべきものである。その普遍性は経験的意識一般の普遍性であり、それにヘーゲルの法哲学が、はじめて公論という名を与えることになるのである」。⁽²¹⁾しかし、この側面は、カントの思想の「市民的意識の自己理解」という公式の側面と相反並存的に存在している、あくまでも非公式なものとしてのみ評価されているにすぎない。

ハーバーマスのこの評価は、つまるところ、市民社会の階級化構造に対するカントの洞察の不備、あるいは欠如という点にもとづいて下されているように思う。そして、そのかぎりでは、反論の余地はないと言ふべきだろう。たしかに、カントの「理性の公共性」の政治的機能の構想は、その後の市民社会の歴史的展開に対応する方策に欠けている。むしろ、カントの場合には、啓蒙絶対主義体制の桎梏からの解放という意図が前面に出ているのであり、このかぎりでは明らかに「市民的公共性」と方向を共にしているし、またそうある他なかっただろう。

しかし、他方で、カントが近代市民社会の原理に対する根源的な批判者であるということも動かしがたい事実である。利己心を原理とするかぎり、社会の調和は見せかけだけのものであるということは、彼の道徳哲学の根本的洞察である。しかし近代市民社会の現実的行為原理が利己心であること、人がこの社会のなかで置かれれば、必然的に互いを貶めあうことになるということをカントは熟知していた。この意味では、市民社会の政治的解放は、人間の人間の解放には程遠いということはカントには明らかだった。彼は、人間の人間の解放を道徳的心術の獲得に求めた。そして、そのためにはより高次の共同体が必要なことにも気がついてきた。カントの批判哲学は、初めからの高

次の共同体を志向している。それゆえ、ハーバーマスの言う「非公式の」構想の方が、むしろカント哲学の根本課題に即した構想であり、超越論的法原理は、その都度の歴史的状况をこの高次の共同体実現へ向けて方向づけるための指針として考案されたと見るべきであろう。

注

- (1) Habermas, op. cit., S. 42. 邦訳、四六ページ。
- (2) Karl Marx, Judenfrage, Marx=Engels, Werke, Diez 1970, Bd. I., S. 348. 城塚登訳『ユダヤ人問題によせて・クーゲル法哲学批判序説』岩波文庫版、四八―四九ページ。
- (3) Habermas, op. cit., S. 32. 邦訳、三〇ページ。
- (4) Ibid., S. 94. 邦訳、一〇五ページ。
- (5) Ibid., SS. 110-111. 邦訳、一一九ページ。
- (6) Ibid., SS. 108-109. 邦訳、一一七―一八ページ。
- (7) Ibid., S. 118. 邦訳、一三五ページ。
- (8) Ibid., S. 120. 邦訳、一三六ページ。
- (9) Ibid., S. 121. 邦訳、一三七ページ。
- (10) Ibid., S. 123. 邦訳、一三九ページ。
- (11) Ibid., S. 127. 邦訳、一四三ページ。
- (12) Ibid., S. 134. 邦訳、一五〇ページ。
- (13) Ibid. 邦訳、同所。
- (14) Ibid., S. 141. 邦訳、一五七ページ。
- (15) Ibid., SS. 134-135. 邦訳、一五〇―一五一ページ。
- (16) Gerhard Luf, Freiheit und Gleichheit, Wien 1978 は、経済的な自立性に自由・平等と等しいアプリアリテートを、

カントが認めたのは、彼自身の法原理からの逸脱であるとする (S.153ff)。

- (17) Habermas, op. cit., SS.135-136. 邦訳一五一—一五二ページ。
- (18) Ibid., S.138. 邦訳一五四ページ。
- (19) Ibid., SS.141-142. 邦訳一五七ページ。
- (20) Ibid., S.142. 邦訳一五八ページ。
- (21) Ibid., S.143. 邦訳一五八ページ。

む す び

カントがルソーから受けた多大の影響については、多くの論者たちが好んで語ることである。また、この二人の思想家の全く異質な性格もよく論じられている。ここで、この二人の思想家のまとまった比較を試みるゆとりも力もないが、この二人がともに近代市民社会の論理の外部に批判的視点を取っていると言うことはできるだろう。しかし、この二人の視点の取り方もそこから生れる態度も、かなり違っている。ハーバーマスのルソー理解を鵜呑にして論じることを、ここでは許してもらいたい。「一般意志」は、「良い魂」への国家公民たちの「心胸の共鳴」の現れであり、その根底にあるものは、「自然人」の素朴な「自愛」と「憐憫の情」である。「一般意志は、むしろ一種の人間性の本能として、自然状態の中から社会状態の中へ、救済者的に現れてくる」⁽¹⁾。「社会契約のモデルは無条件の委譲を要求し、「人間」はすべて「公民」に解消される」⁽²⁾。こうしたハーバーマスの理解にしたがえば、ルソーの直接民主主義は、自然と社会の断絶、「人間」と「公民」の分裂を一挙に解消することを目指しているようだ。一般意志の支配によってもたらされる法的社会的自己回復が、同時に人間的道德的自己回復をも遂行するという構成が採られている。

カントは「道徳法則」のもとでの「善い意志」について語る。本質的に利己的な情神の所産たる文化を道徳化しようるのは、この意志の「実践的愛」⁽³⁾だけである。カントは「良い魂」に合理的表現を与えようとした。道徳的共存の理念は、合理的に基礎づけられなければならない。これは理性の公共的性格からの要求であったのだろう。これにともない、人間の自己回復への道は、「法的公民状態」と「倫理的公民状態」あるいは「合法性」と「道徳性」の二段構えの構成をとる。むしろ、カントの構成では、この両者はともに実践理性の客観的法則のもとで可能となる。道徳性は個人の単なる主観性には解消されないし、合法性は単なる実定性への服従に尽きるものではない。とはいえ、「神秘的団体」は心術の合一という道徳性の問題であり、合法性の問題はそれとは明確に区別されている。そして、歴史の進歩は、あくまで合法性の増大に視点を合せて語られる。カントは、政治的法的解放が人間の自己回復とは別のものであると知っていた。これは、ブルジョワの政治的解放がそのまま人間の自己回復に繋がるものではないという意味においてである。しかし逆に、ルソーの場合のように人間の自己回復をもたらしような法的社会的自己回復の可能性を認めることもなかった。「人間は国家がよくなるよりも前に改善されなければならないのか、それともその逆であるのか？」というカントの自問は、単純ではないように思える。たしかに、合法的秩序の形成を通じて人間は良い「公民」になるとカントは答えた。しかし、これは善い「人間」になることを必ずしも意味しない。「これ「人間の間の合法的関係」は、最終的にはさまざまの国民たちとの間の外的関係にまで拡大し、ついに世界公民的社会の創設にまでいたるだろう。しかしながら、こうした進歩は、人類の基本的な道徳的能力がいささかでも増大することを意味しない。というのは、このためにはある種の新しい創造あるいは超自然的影響が必要とされるからである」(252/92)。

この「超自然的影響」とは、歴史の外部としての道徳法則の影響である。「感性の自然的衝動は、道徳的素質の妨げではなく、むしろ前者の現象は後者の現象と同じで、ただ後者は感官に生じる行為ではあるが、その根拠は現象を

越えている。善原理と悪原理との間に戦いが存するが、われわれはその根拠を説明できない」と『理論と実践』の準備草稿は記している(AA23/142)。歴史はむしろ悪原理によって支配されている。この草稿は、続いて「人間は善を悪そのものの中からおびき出すべきであろう。このことは国家においてもっとも明瞭に現れる」(ibid./143)と言ふ。エゴイズムを普遍的原理として承認する理性に対抗して、道徳法則を普遍的原理として唯一承認する理性は、エゴイズムの外的現象を抑止する法的体制の中でのみ育まれる。むしろ、この体制は悪原理を排除することはできないが。善原理に消極的には合致しうるからである。

カントの「啓蒙」は、最終的には、道徳法則を普遍的原理として唯一承認する理性が歴史を支配することを目指している。この「理性の支配」の戦略の一環として、カントの法思想は位置づけられている。啓蒙の政治的機能もこうした連関の中で展開されている。「このような「歴史の」成行きを全体として観察すると、そこでは殆ど全てのこと

が逆説的である。公民的自由が過度に増大すると、国民の精神の自由にとって有利であるとおもわれるかもしれないが、実はこの自由に克服しがたい制限を加えることになる。前者が少なめの程度の方がかえって、精神の自由という能力を最も完全に拡張する余地を与える。自然がこの少なめの公民的自由という硬い殻の中で注意深く育んでいる胚芽、すなわち自由な思考への傾向と使命がひとたび展開すると、こんどは逆に、これが徐々に国民のメンタリテイ(これによって国民は次第に行為する自由にあたいするようになる)に作用して、ついには統治の原則にすらも影響を与えるのである」(TA24/9)。恣意的自由を法的自由へと転換することの意味(啓蒙の善)を自覚する精神の成熟は、カントにとって、政治的解放の前提であり、かつその目標でもある。「公民的自由」、法的諸権利は、この精神の成熟を妨げるような社会的諸関係から各人の成熟を保護するための「硬い殻」に譬えられる。そして、そのなかで成熟してゆく精神の「自由な論議」は、この「硬い殻」をそのつど、理性のなかに書き込まれている権利の理念へと

方向づけてゆく「国民の諸権利の唯一の守護神」(47^r/102)である。カントのこうした公共性概念の意味は、カントの「理性」概念の射程によって計測されるべきであろう。しかし、「理性」の有効性のいかんは、歴史に属することであろう。「自然は人間に理性と自由を与えた」(ibid./58Anm.)。歴史の一切の帰結は人間自身の責めに帰されるべきである。だとすれば、理性のあり方自体がつねに批判にかけられていなくてはならないだろう。

注

- (1) Habermas, op. cit., S. 121. 邦訳、一二七ページ。
- (2) Ibid. 邦訳、同所。
- (3) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten(1785). PhB41, S. 17. 感情的な愛ではなく、実践理性の法則への尊敬を意味する。