

カントの「啓蒙」に関する一考察

— ヤスパーズ、ポパー、アーレントを中心に —

平野明彦

Akihiko HIRANO. A Study on the “Enlightenment” in Kant – Centering around Jaspers, Popper and Arendt – . *Studies in International Relations* Vol.40, No.2. February 2020. pp.1-13.

Immanuel Kant was one of the distinguished modern German Philosophers of the 18th century. He represents some leading European philosophers who inspired many Europeans with the “Enlightenment”. The Idea of “Enlightenment” in Kant must however involve us in contradiction.

In this paper, first, I attempt to show Kants’ definition, meaning and contradiction of “Enlightenment”. Secondly, I will clarify some radical problems of it especially centering around arguments by Jaspers, Popper and Arendt. Finally, comparing and contrasting three arguments about “Enlightenment” and progress, I will explain the essential significance and dilemma of them.

はじめに

近代ヨーロッパの基本理念の一つ、いわゆる<啓蒙>思想に関して、今日まで多種多様な議論が引き起こされており、その評価も一様ではない。しかもそれは、哲学や思想のみならず、さまざまな分野に及んでいる。

たとえば、フランクフルト学派を継承し独自の展開を見せた、現代ドイツの代表的思想家ハーバーマス (Habermas J.) や、アメリカで1970年代以降一大ブームの引き金となった『正義論』の著者ロールズ (Rawls J.) 等は、カントの「啓蒙」に対して批判的なスタンスを取りつつ、その意義を再評価し、そのエッセンスを自らの思想に積極的に取り入れている。他方、アメリカのコミュニタリアン (共同体主義者) の旗手の一人マッキンタイア (MacIntyre A.) は、『美德なき時代』の中でニーチェによる批判を援用しつつ、カントのみならず啓蒙思想全般に対して、徹底的な批判を行っている¹。

啓蒙思想 (啓蒙主義) に対する見解は今日まで枚挙に暇がなく、そのすべてに言及することなど

到底不可能だが、少なくともそれが西洋近代だけでなく、現代思想の根本問題の幾つかに、今なお看過され得ない影響を与え続けていることは、確かであろう²。

そこで本論において、近代の啓蒙思想 (並びにその前提となる歴史や人類の進歩) と対峙し、そこから独自の思索を展開した3人の思想家 (ドイツの実存哲学者カール・ヤスパーズ (Jaspers K.)、英国の批判的合理主義者カール・ポパー (Popper K.)、さらにアメリカの政治思想家ハナ・アーレント (Arendt H.)) を取り上げる。特にカントの啓蒙思想に光を当て、それが現代においていかなる意義を有しているのか、さらにカントの「啓蒙」という理念自体がいかなる問題を孕んでいるのかを明らかにする。そしてそのことを通して、現代を代表する3人の思想家の基本的な共通点と相違点についても比較検討したい。

しかしながら、本論を展開するにあたって、そもそも<啓蒙>という理念自体の意味が問われなければならない。というのも、この言葉は日本においても広く人口に膾炙しているとはいえ、その元々の意味はほとんど知られていないからであ

る。そこではじめに、一般的な啓蒙とカントの「啓蒙」について確認する。

1. カントにおける「啓蒙」の意義とその問題点

(1) 啓蒙の一般的意味とカントに固有の意味との対比

〈啓蒙〉や啓蒙主義という言葉は、決して難解な専門用語ではない。しかしながら、一般に流布している〈啓蒙〉とカントのそれとの間に、無視できない溝があることもまた事実である。例えば〈啓蒙〉という言葉の意味を一般的な辞書に求めると、「蒙（知識不足）をひらく、無知のものに知識をあたえること」³とある。つまり〈啓蒙〉の特徴としてさしあたり想定されるのは、知識階級が一般の民衆に一定の知識を与えること、となる。さらに〈啓蒙思想〉の特徴としては、従来の伝統に盲目的に従うのではなく、合理的な考え方に基づいて伝統や権威のもつ問題点を改善するよう、一般の民衆を指導することが挙げられる⁴。

しかしながら、カントにおける「啓蒙」(Aufklärung)の本来の意味は、もちろんそうしたものとどまらない。ここで敢えて、有名な『啓蒙とは何か?』の冒頭の言葉を引用したい。

啓蒙とは、人間が自分の未成年状態から抜け出すことである、ところでこの状態は、人間がみずから招いたものであるから、彼自身にその責めがある。未成年とは、他人の指導がなければ、自分自身の悟性(Verstand)を使用し得ない状態である。ところでかかる未成年状態にとどまっているのは彼自身に責めがある、というのはこの状態にある原因は、悟性が欠けているためではなくて、むしろ他人の指導がなくても自分自身の悟性を敢えて使用しようとする決意と勇気とを欠くところにあるからである⁵。

つまりここでカントは、基本的に未成年者や無知な民衆ではなく、一定の知識と知性(判断力)を備えた民衆に対して「啓蒙」を説くのであり、それゆえ啓蒙とは、知識人や専門家たちが上から

民衆に教え諭す働きではなく、いわば民衆が自ら自分自身を鼓舞し決断する働きに他ならない。さらに重要なのは、こうした本来の「啓蒙」を妨げる要因として、カントによって次の4つが列挙されていることであろう。一つ目は、何事にせよ自分で考えようとすることへの怠惰と怯懦(臆病)であり、二つ目が、参考書やマニュアルや専門家への過度の依存であり、三つ目は、時の支配者や為政者達からの有形無形の圧力であり、四つ目が、既存の制度や法律や習慣への固執と盲信である⁶。

したがって、少なくともこの有名な宣言においてカントが重視するのは、いかにして一般の人々が知性や良識を身に付けスキルアップできるのかではなく、むしろすでに等しく備わっているはずの理性や知性を各自がどうすれば正しく発揮し使用することができるのかという内的動機づけの問題なのである。換言すると、各人がその都度間違いを恐れることなく、自ら考え判断する勇気をもつことこそが、彼の啓蒙の真意ということになる。

(2) カントにおける「啓蒙」の根本的特徴とその問題点

すでに見てきたように、「啓蒙」ということでカントが問題にしているのは、ベーコン(Bacon F.)のように世界を正確に認識し改善するための新たな道具(ツール)を探求することではなく、もともと各人に備わっている能力を、いわばいかなるバイアスもなしに最大限発揮するための指針(コンパス)を提供することであった。しかしまた、彼にとって啓蒙とは、近代ヨーロッパの一般的な思想的潮流の自己意識(自己反射)であるという側面も無視できない。つまり、既存の制度や法を暴力的に破壊し、一気に刷新する「革命」(Revolution)ではなく、どこまでも言論と批判を通して既存の制度や法の欠陥を暴露し、自由な議論のもとで漸次的に改良しようという「根本的な考え方の真の革新」(wahre Reform der Denkungsart)を求めるものでもあった⁷。

しかも、こうした漸次的な改良や改善の対象とされるのは、前述した社会制度や法律だけではない。それは、およそ考えられうるすべての領域に及んでおり、学問や芸術は言うまでもなく、当時

タブーとされていた宗教（およびそれを支える教会）でさえその例外ではない。しかしまた、上記の啓蒙による進歩発展という理念は、当時のヨーロッパ社会全般の時代意識を超えたカント自身の固有の理念であったことが忘れられてはならない。すなわち彼にとってそれは、およそ理性(知性)を備えたすべての人間に要請されるべき自己目標であるだけでなく、人類の「人間性の本分」(die menschliche Natur) そのものと言うべきものである。カントは次のように断言している。「私は言おう、人類がこれからの啓蒙にあずかることを永久に阻止するために結ばれるような契約は絶対的に無効である」と⁸。

このことは、後期の重要な著作であり、いわゆる三批判書の一つとも言われる『実践理性批判』や『道徳形而上学原論』において、とりわけその特徴がより先鋭化されて表現されている。そこで、「啓蒙」の根本理念（その都度、自分自身の理性に基づいて考える）が道徳全般へと援用され、「定言命法」（「道徳法則」）に結実しているのである⁹。

以上、カントの啓蒙に関する基本的性格とその本来の意味について、ある程度明らかにされたのではないと思われる。そこで次に、カントによって要請された「啓蒙」という理念の問題点を指摘したい。

第一に挙げられるのは、進歩 (Fortschritt) もしくは発展 (Entwicklung) という概念自体に内在する問題である。すなわち、およそ人類のすべての営みに関する事柄を、自然科学や科学技術における<進歩発展>や<技術革新>と同じように扱うことなど可能なのだろうか、むしろ両者には明らかな違いがあるのではないか、という。さらにこの問題は、とりわけカントの啓蒙において、世界（自然）や歴史の目的や意味の可能性へと行きつく。

第二に問題とされるべきは、最終的に道徳自体が進歩発展することなどあり得るのか、もしあり得るとすればそれは何を意味するのか、という問いである。換言すると、啓蒙の中核をなす<進歩>という理念が文化や歴史の中核をなす<道徳>（道徳性）という理念と根源的に矛盾対立する可能性についてである。すなわち、カントによって

齎された道徳性自体には、本質的には進歩も発展もあり得ないのではないか、ということである。

次に、ヤスパース、ポパー、アーレントの見解を手掛かりに、啓蒙の意義とその問題点について考察することにしたい。

2. 啓蒙と進歩発展の問題点をめぐって

(1) カントの啓蒙と進歩に関するヤスパースの見解

はじめに、キルケゴールやニーチェと並んでカントの思想的な影響下にあるヤスパースの見解を、『偉大な哲学者たち』（1957）の「カント」の章から見て行く。

カントの啓蒙とその思想的背景に対して批判的な視点を持ちつつも、ヤスパースはその理念や構想を肯定的に取り上げる。とりわけヤスパースが評価するのは、カントの啓蒙の前提に独自の歴史観と歴史理論があり、同時にそこに、克服することのできない限界や矛盾が内在している点である。例えばカントは、歴史や自然の背後に隠れた意図（摂理）や合目的性を想定するものの、しかし「歴史全体としての最も包括的な事実として、進歩を認識しうるとか、これ以上の進歩を予想しうるとは主張しない」。というのも「彼は三つの可能性を徹底的に考えぬいている」からである。第一は、「人類は連続的に退化しつつある ---- という考え」であり、第二は、「人類はますます良くなるという考え」であり、第三は、「一切はあくまであるがままにとどまるという考え」である。仮に、誰かが歴史の一部の始まりと終わりを切り取って進歩しているとか退化しているとか判断するとしても、「これら三つの可能性のうち、経験はいかなる判決も下しえぬとカントは考える」のである¹⁰。

それゆえ、カントの主張する歴史や社会の進歩とは、決して真理や事実としての認識（構成的原理）ではなく、むしろ認識（知）からの飛躍を促すための理念（統制的原理）に他ならない。換言すると「進歩の思想は、将来に存在するであろうものに関する問いへの答えを与えないが、私が欲するものに関する問いへの答えを与える」。「理念

は何ら先行する経験によって証明されるのではなく、理念を通じて、その時初めて経験の対象ともなるものが産出されるべきなのである」¹¹。

そしてこうした人類に共通する理念（目標）として、「永遠平和」とともに以下の社会的・政治的状态が掲げられる。第一にそれは、啓蒙や永遠平和の前提としての「共和制」（republikanische Verfassung）であり、さらにそのために①「社会の成員が（人間として）自由であるという原則」、②「すべての成員が唯一で共同の立法に（臣民として）従事することの諸原理」、③「すべての成員が（国民として）平等であるという法則」¹²、④「執行権（統治権）を立法権から分離することを国家原理とする」¹³ ことという、4つの要因が要請される。第二に挙げられるのが、原則的に密約を禁止し、公的な知（情報）を一般民衆に可能な限り開示するという「公表性」（Publizität）の原則である¹⁴。

しかしながら、こうした社会の抜本的な体制の改善は人類全体の進歩発展に寄与するものの、それがそのまま一人一人の個人の進歩へと移行するわけではない。少なくとも、一人一人の道徳性の向上や道徳的な善の前進と、人類全体の進歩とを同列に扱うことはできない。というのもヤスパースの見たところ、そもそも文明や社会や文化の進歩と道徳性自体のそれとは、まったく質が異なるからである。

（2）カントの啓蒙と進歩に関するポパーの見解

ポパーは20世紀にオーストリアに生まれ、長くロンドン大学で教鞭をとった「批判的合理主義」を代表する思想家の一人である。ヤスパースと同様ポパーもまた、カントに対して独特のスタンスを持ち、特に批判精神や啓蒙思想に関して一定の評価を与えている。

まず、カントの啓蒙に対する彼の見解から見ていく。『より良き世界を求めて』（1984）という講演集の中で、前述した有名な『啓蒙とは何か？』の冒頭の言葉を引用した後で、啓蒙の意義についてポパーは次のように言う。

なるほど、カントは、知による自己解放が彼自身の生涯におけるもっとも重要で尊い課題であると考えていましたし、また、必要な知力を欠いていない限り、すべての人にこの課題が課せられていると確信していました。----- なぜなら、われわれはただ知によってのみ、精神的に解放される、すなわち、誤った理念、偏見、偶像の奴隷とされている状態から、解放されうるからです¹⁵。

以上のようにポパーは、カントの啓蒙自体に、誤った理念や偏見からの自己解放という積極的な意義を認める。しかし同時に、自然科学的な知（真理）と社会制度や文化全般を含めた歴史的な知（理念）との間にある亀裂にも目を向ける。つまりポパーによると、自然科学の進歩と人文科学や社会全般のそれとを同列に論じることなどできない、ということになる。いわゆる歴史や文化現象一般の意味や進歩に対する彼の見解は両義的であるが、ここではじめにその否定的な側面を取り上げる。

『より良き世界を求めて』の中で、「進歩理論」や「没落理論」や「循環理論」を例に挙げて、「それらの理論は無意味とまでは言わないにしても、どれも完全に失敗している」と断定し、次のように続ける。「何が失敗しているのかと言えば、まずもって問いのたて方が失敗している。「進歩」、「退歩」、「没落」等々といった語は価値判断を含んでいる。----- ところで、そうした価値尺度は、道徳的なものであったり、経済的なものであったり、あるいは美的芸術的なものであったりするし、----- またこの価値尺度は言うまでもなく、学問とか技術にも関係する」。それゆえ、例えば「自動車による交通の速度と密度の面での進歩が、交通の安全面での退歩によってあがなわれている」ように、「われわれが、こうした尺度あるいは方向のあれこれにおいて進歩し、あるいは頂点に達することもできる反面、明白なことながら、それと同じ時に別の尺度あるいは方向からすれば、退歩したり、あるいは最低点に達していることもある」ということにならざるを得ない¹⁶。したがって、「世界の政治史のうちで隠されてい

るような、そして、おそらくは歴史家か哲学者によって発見されるような発展傾向とか発展法則（Entwicklungsgesetze）のことを考えるなら、歴史の意味について語ることは拒否すべきである」¹⁷。

次に、歴史の意味と進歩に関するポパーの肯定的な主張について言及したい。レッシング（Lessing G.）の見解を援用しつつ、その積極的な意義についてポパーは、以下のような議論を展開する。「われわれが、例えば歴史の歩みのなかで、われわれの理念やまた特にわれわれの倫理的理念——例えば自由の理念や知による自己解放の理念——はどのような状態にあるのか、という問いを発して歴史の研究に臨むならば、われわれはそれ自体としては意味をもたない歴史に意味を読み込もうと試みることができる」。したがって、「歴史に意味を与えるということ」で基本的に重要なのは、「われわれの倫理的理念による目標設定」に他ならない¹⁸。換言するとそれは、「われわれが自らの個人的な生にばかりではなく、われわれの政治的生に、つまり政治的に考える人間としてのわれわれの生に一つの課題を与えること」¹⁹なのである。

（3）カントの啓蒙と進歩に関するアーレントの見解

ヤスパース同様アーレントにも、カントに関する纏まった著作がある。ただし彼女の場合には、死後にロナルド・ベイナー（Beiner R.）によって編集された『カント政治哲学の講義』（1982）を待たなければならない。そこで、はじめにこの講義録を中心に、啓蒙に関するアーレントの見解を一瞥する。

アーレントの見るところ、カントの批判哲学は啓蒙の産物というべきものであり、啓蒙と批判の結果「自律的思考（Selbstdenken）」が成立し、そこで伝統や権威だけでなく、「理性能力そのもの」が批判の対象となった²⁰。そしてその結果、啓蒙の対象に原理的な制限が設けられ、認識（真理）の範囲内における進歩発展の可能性が確保されることになる。換言すると、理性批判において認識可能性と思考可能性とが峻別され、その境界

が設定されたことによって、いわば啓蒙の原理的な進歩が担保されたのである。

しかしアーレントによると、啓蒙の前進にとってそれ以上に重要なのが、カントによって「人間理性の公共的使用」と命名された言論および出版の自由の要請である。何事についてであれ、個人が自由に考えを巡らすことができるのなら、たとえそれを公共の場で開示できなくとも問題ない、という主張も成り立ちうるように思われる。しかしながら、カントの場合にもアーレントの場合にも、個人的な「思考それ自体」にとって「公共的に思考すること」が不可欠であり、公共的に思考するためには公共の場で自由に発言する機会が必要となる。換言すると、「自由・進歩・啓蒙のために」は「公表の権利、つまり判断を〔世界市民社会〕（a society of world citizens）の前で公共的吟味に自由に従わせるという権利が不可欠」²¹ということになる。さらにアーレントは、こうした判断の公共性・没関心性（没利害性）に注目し、ここで、公衆の前で行為する人間から、行為する人間を公平に評価・判定する「注視者」（the spectator）へと重心を移す²²。

次に、歴史の進歩に関する見解に目を転じたい。歴史の進歩について、『カント政治哲学の講義』において次のように述べられている。

進歩とは人類の進歩であり、したがって個人にはほとんど役に立たない。しかし歴史全体における進歩の思想、人類全体にとっての進歩の思想は、特殊なもの無視を意味し、むしろ人々の注意を（「普遍〔一般〕史の理念」という当の表題のうちに見られるような）「普遍的なもの」や、全体に対して向けることを意味する。この普遍的なものの文脈において特殊なものが意義を有し、また全体の存在のために特殊なものが必要とされるのである²³。

この文に続いて彼女は、こうした歴史や人類全体のうちに進歩を据える態度自体を「逃避」と呼び、それがカントのみならず近代の他の思想家にも共通することを指摘する。さらにこうした進歩

思想を通して、人間の存在意義がもっぱら人類や文明の発展というような観点に従って理解されるため、一人一人の日常的な営みからその本来の意義が奪い取られてしまう。というのも、そこでは等しく誰もが、普遍的な人類の一員として、その全体を見通すことのできない進歩に何らかの形で貢献することによって、かろうじて自らの人生に意味を付与することができるに過ぎないからである。

とはいうものの、アーレントにとってカント的な進歩の意義はそうした側面にとどまらない。それは道徳にとっても不可欠な要因と考えられている。『実践理性批判』の有名な言葉を引用し、引き続き彼女は、道徳的な義務の遂行のために社会全体の進歩が必要である、というカントの主張（『理論と実践』）を展開する。「より良き時代の到来という希望」がなければ、いかなる活動も全く不可能となる。なぜなら、こうした希望のみが、〔公正な考え方をする人々〕に〔共通利益のために何かをしよう〕という気を起させてきたものだからである²⁴。さらにアーレントは、自由と平和という二つの理念の意義を強調する。「自由と平和へ向けての永続的進歩、そして地球上の全国家間の自由な交渉の平和による保障、これらは理性の理想であるが、この理想なしに徒らに歴史について語ろうとしても、無意味であろう」、²⁵と。

3. カントの啓蒙と進歩に関するヤスパース、ポパー、アーレントの見解をめぐって

(1) 啓蒙と進歩に関する三人の見解の類似点をめぐって

既に述べたように、ヤスパースにとってもポパーにとっても、さらにアーレントにとっても、基本的に啓蒙とは、一般にイメージされているような、上の者が下の者へと知識や知性を教え諭す働きというよりも、むしろ知による自己批判と自己解放、さらに各自の自由で自律的思考を指す理念であった。したがって、啓蒙の基本的意味に関しては、三人の解釈に大きな相違は見られない。そこで次に、カントによって提起された〈人類や歴史の進歩〉に関する基本的な問題に対して三人がどのような態度を表明しているのかを簡単に比

較検討する。

ヤスパースから始める。ヤスパースは、歴史(文化や社会)全般における進歩に関する限り、カントは肯定的評価も否定的評価も下していないと判定し、人類を導く統制的理念としてカントが共和的体制の実現を掲げていることを積極的に評価する。すなわち、歴史的事実や歴史法則としての進歩発展を論じるのではなく、あくまで、あるべき目標に向けて人類を導く理念として啓蒙による進歩を説く限りにおいて、進歩という理念に意義を認めるのである。というのも、われわれは、そもそも歴史や世界全体を認識することも予測することもできないのであり、そのような認識や世界観自体必然的に矛盾や循環や同意語反復、さらには何らかのアポリアに陥らざるを得ないからである²⁶。

一方で、人類や歴史全般の進歩に関しては、ヤスパースとポパーの間に大きな違いはない。というのも、ヤスパース同様ポパーもまた、例えばマルクス(Marx K.)の唯物史観のようにそこから一義的・連続的な進歩発展を読み取ることに反対しているからであり、むしろわれわれに許されるのは、社会的・政治的な制度としての自由主義や民主主義を拡張し改善するという目標を、いわば人類の限定的な目標として自らに課すことだけだからである。

他方でポパーは、啓蒙における歴史全般の進歩のみならず、科学的進歩自体に対しても批判的なスタンスを取る。『推測と反駁』や『科学的発見の論理』等において彼は、ニュートン物理学に対してカントが抱いていた洞察とは異なり、自然科学の知は絶対確実な〈真理〉なのではなく、むしろ常に推測と反駁の可能性を伴う〈仮説〉に過ぎないことを強調する²⁷。アインシュタインの相対性理論をモデルに科学の本質(科学と疑似科学との境界)を理解していたポパーにとって、歴史的な知だけでなく自然科学の真理もまた、決して自明ではないのである。したがって自然科学の理論もまた、カントのように理性(狭義では悟性)によって約束されたもの²⁸ではなく、反証による絶えざる批判にさらされ続けなければならない、ということになる。少なくともここに、限定(局所)

的なものとはいえ、基本的に科学（的真理）の普遍妥当性を疑わなかったヤスパースとの相違を見ることができるだろう。

最後に、アーレントについて言及したい。アーレントによると、カントは、啓蒙における「人類全体の進歩」をおよそ人類のすべての営みに意味を与えるために必要な理念として措定し、「後世が絶えず進歩を続けるよう後世に影響を与える」こと自体を人間の義務と見なす²⁹。それゆえ、各人が自らを啓蒙し独立かつ自律的思考を発揮し、人間理性を公共的に使用することは、各人の義務であるとともに人類全体の目標（理想）でもある、ということになる。この点に関して、アーレントの見解とヤスパースやポパーのそれとの間に大きな相違は見られない。ただし、こうした理想（目標）を実現するための手段としての〈フランス革命〉という歴史的な事件をいかに評価するか、ということが問題となる。すなわちそれは、たとえ〈自由〉〈平等〉〈博愛〉といった理念自体には共感を抱くとしても、その手段が暴力的であり真の道徳性と両立し得ない限り、手放しで支持することはできないのではないか、という疑問である³⁰。

しかし前述したように、アーレントにとってそれ以上に重要なのが、人類全体（普遍的なもの）の進歩を掲げることによって、個人（特殊なもの）の意義が全体や普遍との関係性に還元され矮小化されてしまうのではないか、という指摘であろう。つまりここで彼女が提起するのは、人類を導く進歩という統制的理念（目標・理想）自体が必然的に孕んでいる問題点なのである。

（2）進歩と道徳（人格の尊厳）との対立矛盾をめぐって

まずは、ポパーから述べる。すでに見たとおり、三人とも啓蒙に対しては概ね好意的な態度を表明していたのだが、ポパーは、人類全体の理念や理想としての進歩に関しても肯定的な評価を下す。例えば、前述した『より良き世界を求めて』の中で、真の啓蒙と進歩のために要請される合理的討論における新たな倫理として、次の3つが挙げられている。①「わたしが間違っている」か、あるいは「われわれ両方がともに間違っているかもし

れない」という「可謬性の原則」、②「可能なかぎり非個人的に比較検討しようと欲する」「合理的討論の原則」、③「合意に達することができないときでも、よりよい理解には達しようとする」「真理への接近の原則」、である。さらにここで、「寛容」の精神や相手を「同等なものとして承認」することの大切さが強調されている³¹。

このようにポパーにとって、啓蒙の進歩と、寛容や対等性の要請や互いに誤りを承認する態度といった倫理的原則との間に、原理的な矛盾はない。というのも、それらは互いに補い合いながら発展してゆくものだからである。しかしながらヤスパースやアーレントの場合には、事情は大きく異なる。

そこで次に、ヤスパースにおける進歩と道徳（性）との矛盾を取り上げる。まず、ヤスパースが道徳という概念を2通りの仕方で捉えていることに留意しなければならない。

一方でそれは、カントによって「最終目的」と命名されているものであり、至福やさまざまな目的のための有用性や熟練、すなわち「文化」に他ならない。それゆえ道徳とは、文化や社会制度と同じように啓蒙の進展にともない漸次進歩発展してゆくもの、と見なされうる³²。したがって前述したように、この点では、ヤスパースとポパーとの見解に大きな相違は認められない。それどころか、ザラムン（Salamun K.）も指摘しているように、両者ともカント的な啓蒙の延長線上に自らの思想を展開し、個人のみならず社会全体における批判的・自由主義的な態度（倫理）の重要性を強調しているのである³³。

それに対して、他方でヤスパースは次のような疑問を提起する。「カントが主張したような、文化財や国家及び法の形式の所有における進歩にとどまらない、人間の道徳性（Moralität）における進歩（Fortschritt）というものは、無時間的な性格をもつ道徳性そのものの意味と矛盾する」³⁴のではないか。それゆえまた、どれほど啓蒙が促進しようとも、道徳性や善自体には進歩も発展もあり得ないのではないか。むしろ、本来の意味における道徳性とは、原理的に進歩や発展とは無関係なのではないか、と。例えば、「権力者の側か

らの無法行為が減少し、法律に関する服従心が増大し、約束履行への信頼性が増大し、ついには、このことが相互に外的関係にある諸国民にまで及んで、世界市民的社会（Weltbürgergesellschaft）に拡大するとしても、＜この際人類における道徳的基礎は、いささかたりとも増大するわけではない。--- > --- 道徳性の進歩とは、個々の人間において行われ、いついかなる時でも、改めて根源的に、＜思惟方式の革命＞（Revolution der Denkungsart）において実現されるものである」³⁵。

啓蒙による進歩が本来の道徳性の進歩に直結するわけではなく、真の道徳性とは、その都度いわば無時間的な次元において実現されうるものである。それゆえカントの「思惟方式は、自由において経験される当為と、その当為に基づいた、無知（Nichtwissen）でありながらの勇氣という二つのものの無制約性（Unbedingtheit）のしるしなのである」³⁶。したがって、ヤスパースにとってカント的な道徳性の本質とは、文化レベルの向上や情操教育等の成果として次第に達成されて行くようなものではなく、いわば時間のうちにありながら、時間を横切って（quer zur Zeit）時間を超越する＜瞬間＞（飛躍）のうちで把握されうるようなもの、ということになる。さらにまたヤスパースは、そうした道徳性の次元を、単なる当為の普遍性を超えた、今ここでのその都度その都度の決断における歴史的な実存の「無制約性」と捉えている³⁷。

次に、アーレントについて言及する。前章でも触れたように、アーレントにとっても啓蒙とその進歩にはそれなりの意味があるものの、しかしそれはどこまでも人類という種全体にとっての意味であり、そこで個人の意味が問題とされているわけではない。さらにこのことは、例えば、近代以降統計学や経済学が台頭し、数量化や画一主義が自然のみならず社会や人間自身にまで及んだことにも象徴的に表れている。

以上のように、人類全体の進歩が問題とされることで、人間が普遍的な目的へと組み入れられるため、一人ひとりの個の存在意味が相対化されざるを得ない。さらにその意味で進歩という概念は、

本来的にカントにとって道徳性の中核をなす人格の尊厳（Würde）と矛盾せざるを得ない。すなわち、「無限の進歩は人類の法則である。ところが同時に、人間の尊厳（dignity）は、人間（我々のうちの各個人）がその特殊性において見られ、またそのようなものとして——しかし比較を絶し、時間とは独立して——人類一般を反省する者として見られることを要求する。換言すれば、まさしく進歩の観念そのものが——もしそれが環境の変化や世界の改善以上のものであるとすれば——カントの考える人間の尊厳という概念に矛盾するのである。進歩を信ずることは人間の尊厳に反する」³⁸。

さらに、カントの有名な第二の道徳法則「君の人格ならびに他のすべての人格のうちにある人間性を、常に同時に目的として扱い、決して単なる手段としてのみ扱わないように行為せよ。」³⁹を念頭に置きつつ、アーレントは「個人としての人間の道徳的尊厳というカントの考え方」に、次のようにコメントする。「なぜ人間が存在するのか」、「カントによれば、この問いは、われわれが人類を他の動物種と同じ水準にあるかのように——みなす場合にのみ、問われうる。「道徳的存在者としての人間（並びに世界における〔すなわち地上だけでなく宇宙における〕一切の理性的存在者）については、もはや“なぜ〔何の目的のために quem in finem〕人間が存在するのか”と問うことはできない」。というのも人間は目的自体だからである」⁴⁰、と。彼女によると、カントが明らかにしたのは、人間が道徳的な人格と見なされる限り、人間にはいかなる目的といえども毀損することの許されない尊厳があり、そしてその限りにおいて、人間はいかなる目的のための手段とも、それゆえまた人類や歴史の進歩のための手段とも成り得ない、ということだけではない。

この洞察は、さらに次の問いへと進む。人間は本来目的自体であり、「より高次の目的」から意味を付与されるような存在ではない。それにもかかわらず、例えば、戦いに勝利するという目的が日々のつらい訓練に意味を与えるように、歴史や文化の進歩（の結果齎される人類の幸福や繁栄）という目的が人間の日々の努力に意味を与えるこ

とになるのではないかと。アーレントの答えはこうである。もともと「意味は行為の目的ではあり得ない」。にもかかわらず、近代社会が「意味と目的」とを同一視した結果、人間の生はますます無意味なものとなった。その結果、近代社会を支える「意味そのものは人びとの世界から離れ、無限に続く目的の連鎖だけが人びとに残されているかのようなのである。この連鎖のなかでは、過去のあらゆる成果がもつ意味は未来の目的や意図によって絶えず打ち消されてゆくかのようなのである。意味と目的との区別 ----- といった根本的な違いに、人びとが突如として盲目になってしまったかのようなのである」。というのも「意味が目的に墮するようになる」と、「最終的にはすべての目的が手段に転じ、手段へと貶められることになり、手段と目的との違いはもはや妥当しなくなるからである」⁴¹。

少なくとも、目的に意味を求めることは必然的に手段に意味を求めることになり、結果的にすべてが単なる手段へと還元され無意味へと回収されてしまわざるを得ない。そしてまさしく、そうした果てしない無意味の連鎖を断ち切る理念こそが、カントの「人格の尊厳」であり「目的そのもの」なのである。したがって人間の人格は、手段にも目的にもなり得ない以上、反対にそこから何事かが始められる主体もしくは根源でなければならない、ということになる。ただし、ここでアーレントが意図しているのは、本当に人間の人格は目的自体であるのか、もしそうであるならば人間に対していかなる行為が許され、いかなる行為が許されないのか、という問いに答えることではない。むしろ彼女の意図とは、人間の人格が目的自体であるならば、すくなくともすべての行為が目的・手段関係に組み入れられることを阻止する必要がある、理念上、そうした特別な行為が可能とならない限り、目的自体としての人間など全くの絵空事にすぎない、という問題を顕在化することであった。

そして筆者の見るところ、まさしくそうした行為を可能とする場として要請されたのが、『人間の条件』（1958）において主張された「活動」（action）という政治的で公的な領域であり、そ

こでその都度各人が、原理的に目的・手段関係から独立して、全く新しい何事かを「始める」ことが目指されていたのである⁴²。というのも、もともと意味は、行為の目的によって付与されるものではなく、反対に「行為そのものが終わった後に人間の行いから必ず生まれてくるもの」⁴³であり、しかもそれは、勇気をもって活動（スピーチやパフォーマンス）する本人ではなく、活動を外から眺め注視する人々によって、初めて確定されるものだからである。

アーレントにとって、少なくとも公的な行為が自由かつ自発的になされる限り、そこでは人類の無限の進歩という無意味の連鎖を断ち切る何事かが始められうるのであるが、しかし同時にそれがその行為を目撃する観客たちの手に委ねられるや否や、再び目的・手段関係のうちに絡め取られてしまうように思われる。それは、「活動」における一人一人の行為が新しい何事かを世界に齎し、不可逆かつ予測不能な結果を引き起こすとしても、それが再び個人ではなく、人類という普遍的な視点から眺められ評価（確定）されることになるならば、結局のところ、個人の特殊な視点が人類の普遍的な視点へと変換されざるを得ないのではないかと、その結果、新たな始まりが再び普遍的な意味連関へと組み込まれてしまうのではないかと、という疑問である。しかしながら、川崎修も的確に指摘しているように、行為者の特殊な視点のうちに注視者の普遍的な視点を取り入れることは不可能ではないし、そもそも、ここで前提とされている「注視者とは、それ自身で人類と同一視される普遍的な存在者としての単数形の注視者ではなく、それ自身は特殊でありながら普遍性へと参与する複数の注視者たちなのである」⁴⁴。

最後に、人間の尊厳と「目的自体」との関連においてヤスパースに言及する。すでに述べたように、ヤスパースは、啓蒙による進歩が道徳の向上の制度的な前提とは成り得ても、本質的に一人一人の自己（実存）の人格的關係には寄与しないという洞察から、哲学的な思索を開始する。彼にとって啓蒙の進歩は、いわば非人格的な「現存在の交わり」に対応しており、そこで「現存在」や「意識一般」や「精神」のコミュニケーション

が問題となるとしても、原理的に人格的な「実存的交わり」が問題とされることはない⁴⁵。ヤスパース自身は、おそらく人間の尊厳や目的自体という理念をカント的な道德性を越えた次元（実存 (Existenz) と超越 (Transzendenz) との連繋）に求めたのであり⁴⁶、実存と実存との人格的な関係において互いの自己自身（実存）を開明する根源として、そうした理念を措定したのである。

注

- 1 Cf. MacIntyre Alasdair, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, 1981, 1984, pp.36-50. アラスデア・マッキンタイア、篠崎榮訳、『美德なき時代』、みすず書房、1995年、45-63頁参照。
- 2 Vgl. Horkheimer Max, Adorno Theodor W. *Dialektik der Aufklärung*, Fischer Taschenbuch, 1944, 1988, 2001, S.9ff. マックス・ホルクハイマー、テオドール・W・アドルノ、徳永恂訳、『啓蒙の弁証法』、岩波書店、1990年、2000年、3-182頁参照。
- 3 新選国語辞典、第七版、小学館、「啓蒙」。
- 4 新明解国語辞典、第三版、三省堂、「啓蒙思想」参照。そこでは次のように定義されている。「ヨーロッパで、16世紀におこり18世紀後半に全盛期に達した革新的思想運動。合理主義に基づいて、伝統と偏見を打破しようとした」。ただし、例えば一般的な哲学辞典（の Enlightenment の項目）には、ロックやヴォルテール、ディドロ、ヴォルフ、レッシング等の思想家が列挙された後、啓蒙思想がイギリスで17世紀にはじまり、フランスで18世紀に発展したことに続き、次のように記載されている。「啓蒙は、おそらく中世の特徴である非合理性や迷信の暗闇と対比されるが、一般的に定義するのは困難である」。さらにそれに続いて、啓蒙思想家のうち、最後の最も偉大な一人としてカントの名前が挙げられ、彼の啓蒙の特徴が紹介されている。（Cf. Edited by Honderich Ted, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, 1995, p.236.）
- 5 Kant Immanuel, *Was ist Aufklärung?*, Philipp Reclam, 1948, 1981, S.9. イマヌエル・カント、篠田英雄訳、『啓蒙とは何か』、岩波書店、1974年、2019年、7頁。
- 6 Vgl. *ibid.*, S.9f. 前掲書、7-9頁参照。
- 7 *Ibid.*, S. 10f. 前掲書、10頁。
- 8 *Ibid.*, S. 13. 前掲書、14頁。
- 9 Vgl. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Der Philosophischen Bibliothek Band 41., 1906, 1965, S.10ff. カント、篠田英雄訳、『道徳形而上学原論』、岩波書店、1976年、1993年、22-128頁参照。
- 10 Jaspers, Karl, *Die großen Philosophen*, Serie Piper, 1957, 1988, 1995, S. 542f. カール・ヤスパース、重田英世訳、『カント』、理想社、1970年、279頁。
- 11 *Ibid.*, S. 543. 前掲書、280頁。
- 12 Kant, *Zum ewigen Frieden*, Philipp Reclam, 1984, 2002, S.10f. カント、宇都宮芳明訳、『永遠平和のために』、岩波書店、1985年、2011年、29-30頁。Vgl. Jaspers, *ibid.*, S.546ff. ヤスパース、前掲書、286-314頁参照。
- 13 Kant, *ibid.*, S.14. カント、前掲書、35頁。Vgl. Jaspers, *ibid.*, S.546ff. ヤスパース、前掲書、286-314頁参照。
- 14 Vgl. Kant, *ibid.*, S.49ff. カント、前掲書、105-110頁参照。Vgl. Jaspers, *ibid.*, S.568ff. ヤスパース、前掲書、325-329頁参照。
- 15 Popper, Karl, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, Serie Piper, 1984, 1987, 1997, S.150. カール・ポパー、小河原・蔭山 訳、『より良き世界を求めて』、未来社、1996年、216-217頁。
- 16 *Ibid.*, S.153. 前掲書、221-222頁参照。
- 17 *Ibid.*, S.151. 前掲書、218-219頁参照。
- 18 *Ibid.*, S.157. 前掲書、226-227頁。
- 19 *Ibid.*, S.158. 前掲書、228-229頁。
- 20 Cf. Arendt, Hannah, edited and with an Interpretive Essay by Ronald Beiner, *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, 1982, 1989, 1992, pp.31-

33. ハンナ・アーレント、ロナルド・ベイナー編、浜田義文訳、『カント政治哲学の講義』、法政大学出版、1987年、2005年、42-45頁参照。
- 21 Ibid., pp.122-123. 前掲書、184-185頁。
- 22 Cf. *ibid.*, p.123. 前掲書、186頁参照。
- 23 Ibid., p.26. 前掲書、34頁。
- 24 Ibid., p.50. 前掲書、74頁。
- 25 Ibid., p.59. 前掲書、89頁。
- 26 Vgl. Jaspers, *ibid.*, S.438ff. ヤスパーズ、前掲書、87-113頁参照。
- 27 Cf. Popper, *Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge & Kegan Paul, 1963, 2002, pp.43-86. ポパー、藤本・石垣・森訳、『推測と反駁』、法政大学出版、1997年、57-109頁参照。
- 28 Vgl. Popper, *Auf der Suche nach einer besseren Welt*, S.143f. ポパー、『より良い世界を求めて』、208-209頁参照。ここで、当然次の問いが立てられうる。たとえ自然科学や文明が対象とされるとしても、そうしたものの〈進歩発展〉を何が保証するのだろうか、換言すると、進歩発展の尺度とは一体いかなるものなのか、という問いである。これは、今日クーン (Kuhn T.) の『科学革命の構造』以来パラダイム論として議論されており、およそパラダイムの連続性なしに進歩発展を想定することなどできないのではないか、という疑問として提起されている。
- 29 Arendt, *ibid.*, p.50. アーレント、前掲書、74頁。
- 30 少なくともアーレントによると、カント自身はフランス革命の暴力的な実行に関しては疑問を呈していたものの、その理念には共感し支持していたということになる。(Cf. *ibid.*, pp.44-47. 前掲書、63-68頁参照。) しかしながら、枚数が限られているため、三人の思想家がフランス革命をどのように評価していたかについては、別の機会に譲らざるを得ない。
- 31 Popper, *ibid.*, S.225f. ポパー、前掲書、316頁。
- 32 Vgl. Jaspers, *ibid.*, S.545. ヤスパーズ、前掲書、283-284頁参照。厳密には、この意味での道徳とは、カントの用語では道徳性 (Moralität) ではなく、合法性 (Legalität) を指す。「個人の進歩ではなく人類の進歩は、-----それが観察される限り、合法性の進歩であって、道徳性の進歩ではなく、市民的体制の進歩であって、人間の価値の進歩を示しうるものではない」。(ibid., S.543. 前掲書、280頁。)
- 33 Vgl. Salamun Kurt, *Aufklärung und Ideologiekritik*, In: Reinalter Helmut (Hrsg.), *Aufklärungsprozesse seit dem 18. Jahrhundert*, Königshausen & Neumann, 2006, S.183ff. 本論文においてザラムンは、啓蒙（特に自己啓蒙）とイデオロギー批判との関係に焦点を当て、認識批判・社会批判等に言及した後に、多元性や個別性の意義を検討する文脈で、ヤスパーズとポパーの類似性について次のように述べている。「自由主義的 - 啓蒙主義的世界観において、統一性や全体性、閉鎖性に対して、多様性・多元性・個別性さらに開放性が強調される。したがってカール・ヤスパーズは、--- その書『世界観の心理学』の中で、全体的・統一的・閉鎖的世界像はいずれも繰り返し相対化され突破されなければならない、と強く要請している」。それに対して、「全体的・閉鎖的な世界像は、人間の自由な活動の余地を制限してしまうため、人間は、人格的な自己規定のうちで個別のかつ代替不能な人間存在を実現することができなくなってしまふ」。「ポパーもまた、例えば〔本質主義的〕さらに〔全体主義的〕思考形態との対決を通して」、「全体性の理念を強く批判する」。「そうした思考形態は、ポパーが自由主義的 - 啓蒙主義的世界像に基づいて、生きるに値する生存にとって決定的なものを見なすような価値や原理と甚だしく対立する」。そして「このような価値や原理とは、個別的自由を最大限可能ならしめ、それを維持するための尽力であり、-----カント的な倫理の意味における人間の人格の尊厳と自律性との承認、自由で個人的な意見形成の尊重、寛容の原則」等、

- である。(ibid., S.200.)
- Auch vgl. Salamun, *Die liberal-aufklärerische Dimension in Jaspers' Denken – ein Beispiel moderner Aufklärung*, In:Salamun (Hrsg.), *Karl Jaspers – Zur Aktualität seines Denkens*, Serie Piper, 1991, S.46ff.
- 34 Jaspers, ibid., S.581. ヤスパーズ、前掲書、348 頁。
- 35 Ibid., S. 581. 前掲書、349 頁。
- 36 Ibid., S. 581. 前掲書、349 頁。
- 37 Vgl. ibid., S.607f. 前掲書、396-397 頁。
Dazu vgl. *Jaspers, Philosophie II, Existenzerhellung*, Serie Piper, 1932, 1994, S.322ff. ヤスパーズ、草薙・信太訳、『実存開明』[哲学Ⅱ]、創文社、1981年、372-377 頁参照。Vgl. dazu auch Fahrenbach Helmut, *Karl Jaspers Philosophie Menschlicher Existenz und Vernunft*, talheimer, 2018, S.91ff.
中山剛史、『ヤスパーズ暗黙の倫理学』、晃洋書房、2019年、121-174 頁参照。ここで中山は、ファーレンバッハを引き合いに出し、「道徳的当為の普遍妥当性」と「実存の個別的な歴史性」に関する、大変示唆に富む詳細な検討を試みている。
また本論では、道徳法則（当為）に代表される道徳性の本質を、知識や教養の改善や拡張とは本質的に異なる個人の内的な決断と飛躍として捉えたのだが、『啓蒙とは何か』における「啓蒙」に際しての決断や勇気もまた、本質的にはここでの道徳性における飛躍と同様に解釈しうるように思われる。というのも、カントの考える本来の啓蒙とは、合理的で正しい知識や判断が増大することを主な目的とする運動を指すものではなく、むしろその都度個人が間違いを恐れることなく自ら判断し、自らやってみようという決意と勇気を指すもの、と見なしうるからである。
- 38 Arendt, ibid., p.77. アーレント、前掲書、119-120 頁。
- 39 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S.52. カント、『道徳形而上学原論』、103 頁。
- 40 Arendt, ibid., p.26. アーレント、前掲書、34 頁。
- 41 Arendt, *Between Past and Future*, Penguin Books, 1962, 1968, 1993, pp.78-79. アーレント、引田・斎藤訳、『過去と未来の間』、みすず書房、1994年、2005年、104-105 頁。
- 42 Cf. Arendt, *The Human Condition*, The University of Chicago Press, 1958, 1998, pp.175-199. アーレント、志水速雄訳、『人間の条件』、筑摩書房、1994年、286-304 頁参照。アーレントは次のように述べている。「言論による〔正体〕の暴露と活動による新しい始まり (a new beginning) の開始は、常に、すでに存在している網の目の中で行われる。そして言論と活動の直接的な結果も、この網の目の中で感じられるのである。言論と活動はともに、新しい過程を出発させるが、その過程は、最終的には新参者のユニークな生涯の物語として現われる」。(ibid., p.184. 前掲書、298 頁。)
- 43 Arendt, *Between Past and Future*, p.78. アーレント、『過去と未来の間』、104 頁。
- 44 川崎修、『ハンナ・アーレントの政治理論』、「アーレント論集Ⅰ」、岩波書店、2010年、75 頁。本文でも触れたように、たしかにアーレントが、行為する個人の視点から、それを注視する者の普遍的な視点へと重心を移したことは否定できないものの、むしろ両者の弁証法的な相補性が重要であるように思われる。というのも、特に今日のインターネット社会を考慮に入れるならば、新たな何事かを世界に齎す行為者にも、没利害性が要請される世界公民的な注視者の視点が必要とされているからである。
- 45 Vgl. Jaspers, ibid., S.50ff. ヤスパーズ、前掲書、61-80 頁参照。
- 46 このことに関して、ヤスパーズは次のように述べている。「無制約的行為は、現存在として現象しながら超越へと関係づけられることによって自己にとって永遠に本質的なことを行う自覚的実存の表現である。——目的行為は、指示することのできる目的によって制約されている。したがってそれ自身は単に手段

に過ぎない。それに反し無制約的行為は、それ自身において単にそのものとして欲せられる。「目的行為が、どうしても見出すことのできない何らかの終局目的を知りたがるのに反して、無制約的行為は、何らの終局目的をも必要としない。なぜならそれは、それ自身において一なる存在の表現として存在しているからである」。(ibid., S.293f. 前掲書、331 頁。)

付記

本論で引用（参照）されている欧文文献は、イタリックで表記し、初版と引用（参照）文献の発行年の両方を表記した。また、翻訳に関しては、基本的に既刊の翻訳文献から引用したが、部分的に改めさせていただいた。