



Title	哲学は俗言を斥けなければならない
Author(s)	舟場, 保之
Citation	メタフュシカ. 2008, 39, p. 1-12
Version Type	VoR
URL	<a href="https://doi.org/10.18910/6949">https://doi.org/10.18910/6949</a>
rights	
Note	

*The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA*

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

## 哲学は俗言を斥けなければならない

### 舟場保之

「…一度に 11 本のピンを倒すことが許されうるとしても、世事に明るい政治家は、これを気にする必要がない…」(VIII 343)<sup>1</sup>。

#### はじめに

9 柱戯という 9 本のピンを倒す競技において、一度に 11 本のピンを倒すことは不可能である。かりに理論家がのことと同じくらいに実現不可能な机上の空論を論じたとしても、世間の事柄に通じている政治家であるならそのことを気にするはずもない、とカントは『永遠平和論』冒頭で言う。このように言うことによって、理論家としてのカントは、その議論に対してプロパガンダを行っているという嫌疑をかけないようにと、政治家たちを牽制しているのだろう。しかしここで留意しておきたいのは、理論家は 9 柱戯において 11 本のピンを倒すのに匹敵するような言論を発信するとカントが考えている点である。それに対して、たとえばあるカント研究者は「実際、カントには正戦論がある」と言い、「カントの正戦論はまったく首尾一貫したものであり、道徳的にも政治的にも擁護することができるようと思われる」<sup>2</sup>と書いている。また、カント哲学をテーマとする論文誌に寄稿するまた別の研究者は、「…カントは正戦論 (*jus ad bellum* も *jus in bello* も含めて) を、『永遠平和論』においても『人倫の形而上学』においてもけっして排除してはいない」<sup>3</sup>と論じ、「…正戦論を継承し生かしながら、しかも、それを超えて民族自決的多元主義に基づく永遠平和の構想を提示した点に、現代の『戦争と平和の倫理』から見たカントの平和論の大きな意義があると言えるだろう」という文言で論文を終えている。拙論において主題的に論じたいのは、これらのカント解釈が行う真理性要求ではない。ハーバーマスのコミュニケーション

<sup>1</sup> カントの著作からの引用は、アカデミー版カント全集に従い、その巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で表記し、丸括弧を用いて文中に挿入する。

<sup>2</sup> Brian Orend, *Kant's Just War Theory*, in: Sharon Byrd and Joachim Hruschka (ed.) *Kant and law*, Ashgate, 2006, p.428.

<sup>3</sup> 谷田信一「『戦争と平和の倫理』とカントの平和論」日本カント協会編『日本カント研究 I カントと現代文明』理想社、2000 年、152 頁以下。

<sup>4</sup> 同書、156 頁。

ヨン論<sup>5</sup>を応用すれば、明示的に（explizit）であろうと潜在的に（implizit）であろうとどのようなカント解釈にも3つの妥当要求（「命題的真理性」「規範的正当性」「主觀的誠實性」）が含まれているはずであるが、拙論においてテーマ化するのはその真理性要求ではない。これらは、カントの文献に基づいてカントには正戦論を読み取ることができるという解釈を呈示しているが、ここで主張されている事柄が、論拠とされるカントの主張と整合性をもつかどうかということそのことを、問題化しようというわけではない<sup>6</sup>。問題の焦点は、これらの解釈の正当性要求にある。端的に言えば、「カントには正戦論がある」ということを主張し、このことを肯定的に評価することの正当性<sup>7</sup>に異議を唱えたいのであり、哲学はこういった類の主張および評価を行うべきかどうかを、他ならぬカントの議論に従って検討したいのである。そのためにはまず、(1)「<それは理論では正しいだろうが、実践では役に立たない>という俗言について」（以下、『理論と実践』と略記）においてカントがはっきりと俗言を斥けている点を明らかにしたい。(2)その際に肯定的に論じられる「実践の価値」についての考え方、『永遠平和論』においても、政治的道徳家が批判される際には明確に支持されている。ところが、第二確定条項が論じられる節において、カント自身が規範的妥当性を経験的な諸制約に依存させて考えているように見受けられる箇所がある。(3)しかし諸国家の主権を追認することによって、公法の超越論的定式である公表性（Publizität）の原理までもが、『理論と実践』の「言論の自由」についての議論とは対照的に、適切に論じられないことになってしまう。哲学はやはり、俗言を斥けるべきではないだろうか。

## 1 理性的根拠に基づいて理論にとって妥当性をもつことは、実践にとっても妥当性をもつ

カントは『永遠平和論』の第一版を公刊する2年前に、『理論と実践』を書いている。これら2つの出版物の間には、世界共和国の是非をめぐる「断絶」があることが、近年しばしば指摘されているが<sup>8</sup>、ここではこうした齟齬を生む非常に根本的な転回に着目したい。

さて、『理論と実践』では、その正式なタイトルが示すように、<それは理論では正しいだろうが、実践では役に立たない>という俗言がテーマ化される。俗言は、「あれこれの命題はたしかに一般的な命題としては（in thesi）妥当性をもつが、しかし個々の場合においては（in hypothesi）妥当性をもたない」（VIII, 276）という表現を含め、さまざまに言い換えられるが、「俗

<sup>5</sup> Vgl. Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, 1988, S.75-81, S.123-128. 藤澤賢一郎・忽那敬三訳『ポスト形而上学の思想』、未來社、1990年、93-101頁、153-159頁。

<sup>6</sup> 以下において、これらの解釈が主張する正当性要求に対してカントの主張に基づいた異論を唱える以上、カント研究者の主張とカントが書いている事柄との整合性を問題化していることになり、結局は真理性要求について異議を申し立てていることになるかもしれない。

<sup>7</sup> 中川雅博は、カントが平和や人権あるいは人道を理由とした戦争を肯定する論拠を提供しているように思えるとしながら、このことを——正当にも——全面的に評価するわけではない。中川雅博「カントと現代の国際関係」日本カント協会編『日本カント研究I カントと現代文明』理想社、2000年、169頁以下。

<sup>8</sup> 「断絶」という語は、加藤泰史による。加藤泰史「啓蒙・他者・公共性——『グローバルな公共性』の構築に向けて——」牧野英二編『別冊情報 特集カント没後200年』情報出版、2004年、189頁。また、この非連続性に言及する論文としては、次のものがある。Habermas, J., Kants Idee des ewigen Friedens—aus dem historischen Abstand von 200 Jahren, in: *Die Einbeziehung des Anderen*(=EA), Suhrkamp, 1996, S.196, Lutz-Bachmann, M., Kants Friedensidee und das rechtsphilosophische Konzept einer Weltrepublik, in: *Frieden durch Recht*, (Hg.) Lutz-Bachmann, Bohman, J., Suhrkamp, 1996.

言」という言い方が用いられることからも明らかなように、カントはこれらの俗言に反対し、理論において妥当性をもつ事柄は実践においても妥当性をもつと主張する。俗言に反対する仕方のひとつとして、実証主義的な論拠をあげることが考えられるが、カントもある種の理論に関してはこのやり方を選んでいると言える。カントは、経験だけを当てにする機械技師が一般力学を否定したり、砲兵が弾道数学を否認して、「たしかに理論は精緻に考案されているが、しかし実践においては妥当性をもたない」(VIII, 276) と言う例をあげている。両者の言い分によれば、理論を実際に適用した場合、経験は理論とは異なった結果を示す。それに対してカントは、前者には摩擦の理論を、後者には空気抵抗の理論を付け加えることによって、「理論は経験とまったくよく一致する」(ebd.) と応えている。したがってこの例においてカントは、理論は——修正するなり補うなりする場合があるとしても——経験に合致するから、件の俗言はあたらない、と主張していることになるだろう。しかし『理論と実践』において主題的に扱われるのは、この種の理論ではなく「義務概念に基づく理論」(ebd.) である。規範に関するこのような理論は、扱う対象が経験においては「ひょっとすると与えられることがまったくありえない」(ebd.) という特徴をもつ。そうであれば、こうした理論の場合は、<経験に合致するから>という理由によって俗言に反論するわけにはいかないことになる。「われわれの意志の結果」(ebd.) は、経験においては、理論的に正しいとされる規範と必ずしも合致するわけではなく、理論が経験に合致することは「ひょっとすると」「まったくありえない」からである。ところが『理論と実践』において主題化される俗言への反論は、しかしまさしくこの特徴づけと関係する。

たとえば、国際法における理論と実践との関係が論じられる第3章<sup>9</sup>において、まずはメンデルスゾーンに対する反論が展開される。冒頭で、「人類は全体として愛されうる存在であるか」(VIII 307) という問い合わせ提出され、この問い合わせにどのように答えることができるかは、「人類はつねにより善き状態へと進んでいき、過去および現在の悪を未来における善において解消することを想定できるような素質が、人間本性のうちにあるか」(ebd.) という問い合わせに対する答えにかかっているとされる。「人類は全体として上下に小さな振動をしているが、かつてわずかばかりの進歩もけっして遂げなかった」(ebd.) と言うメンデルスゾーンは、ふたつ目の問い合わせに対して否定的に答えることになり、ひとつ目の問い合わせに対しても否定的に答えることになるだろう。この否定的な回答は、これまでの人類の歴史を振り返ることによって根拠づけられるのであり、「実際に起きている事柄」、つまり「これが事実だ」(VIII 308) とされる事柄を論拠とするものである。したがって、メンデルスゾーンの主張の論拠は、自身が「事実」と呼ぶ事柄に見出されることになる。たしかにカントには、メンデルスゾーンに対して事実問題を争うところも見られる。たとえば、「人類は全体として実際にわれわれの時代において…道徳的により善き状態へと進歩を遂げたという数々の証拠をあげることができる」(VIII 310) とカントは言うからである。しかしこうした言い方は、メンデルスゾーンの論拠としての「事実」に反論するものではあるが、それ以上のものではない。カントは、これら「数々の証拠をあげることができる」ということを理由に、

<sup>9</sup> 第1章においては、道徳一般における理論と実践の関係が、第2章においては、国家法における理論と実践の関係が、それぞれ扱われる。

何らかの理論の妥当性を主張するわけではないからである。こうしたスタンスがより明確なのは、人間が「もっとも愛するに値しないように見える」場面である「諸国民相互の関係」(VIII 312)がようやく話題に上り、国際法における理論と実践の関係が直接論じられる最後の2段落である。

そこでは、「諸国家が従わざるをえないような…公法に基づく国際法」を備えた「普遍的な諸国民統一国家（Völkerstaat）」の提案は、理論としてはもっともらしく響くかもしれないが、「実践に対しては妥当性をもたない」(VIII 312f.)と言われることに対して、反論が行われる。カントの主張はきわめて簡潔である。カントは、この理論が「人々および諸国家の間の関係がいかにあるべきか、という法原理から出発する」(VIII 313)〔強調はカント〕と言い、理論は当為から出発するのであるから、事實を論拠として理論を反駁することはできない<sup>10</sup>と考えている。普遍的な諸国民統一国家の形成は、当為として論じられているのだから、かりに＜諸国家はひとつの共通の法に従うことではない＞という事実があったとしても、それはこの議論を論駁する論拠とはなりえない<sup>11</sup>のである。このとき明らかなように、規範に関する理論がかならずしも経験と合致するわけではないということの眼目は、理論において正当化される規範の妥当性が経験的な事柄によって左右されることはない、という点にある。

…ここでは、（実践的なものにおける）理性の規準が問題であり、実践の価値はまったく実践と実践の根底にある理論との一致にある。そして法則を遂行する際の経験的な、したがって偶然的な諸制約が法則そのものの諸制約とされてしまうなら、またこうしてこれまでの経験に従って確からしい結果を当てにするような実践がそれ自身だけで成立する理論を支配する権能を与えられるなら、すべては失われてしまう（ebd.）。

このような「実践の価値」についての理解からもわかるように、理論的に正当化された規範が経験と合致しないとき、理論の妥当性ではなく、むしろ理論と合致しない経験こそが問われるべきであり、経験こそが理論に合致するように変革されなければならないとカントは考えていることになる。その逆に理論の妥当性を経験的な事柄に依存させて考え、経験的な制約を考慮に入れることによって理論を変更するなら、「すべては失われてしまう」のである。したがって、理論において妥当性をもつ事柄が、実践においても妥当性をもつかどうかを問うことそれ自体が、カントの立論からすればそもそも不適当であるだろう。理論的に正当な規範は、いつでもすでに実践においても妥当性をもつからである。カントは俗言の誤りを主張するが、それは——主題的に扱われる理論に関して言えば——理論的に正しい事柄と経験との合致を示すことによってではなく、理論の妥当性についての俗言の前提を論難することによって根拠づけられていると言えるだろう。では、俗言を論駁する上で明らかとなる、妥当性をめぐる理論と実践との関係についての

<sup>10</sup> 「義務の概念に基づく理論においては、この概念の空虚な観念性を原因とするような懸念はまったく消滅する」(VIII 276)〔強調はカント〕。

<sup>11</sup> すると、人類が善に向かっているかどうか、したがって人類は全体として愛されうる存在であるかどうかという問いを、カントは当為の問題として捉えていたことになるが、メンデルスゾーンはまさしくこの当為の問題に対して事実によって答えを与えていたことになってしまうだろう。

カントの考え方は、『永遠平和論』においてはどのような相貌を見せているだろうか。次に、『理論と実践』の2年後に公刊された、これよりはるかに有名な著作を扱うことにしてしまう。

## 2 諸国家は、一般的命題としては (in thesi) 正しい事柄を

### 個々の場合においては (in hypothesi) 斥ける

『永遠平和論』の付録一「永遠平和という見地からみた道徳と政治の不一致について」の冒頭において、われわれが従うべき道徳的規範はすでにそれ自体として実践であり、「この義務概念に権威を認めた後で、それをなすことができないとなお言おうすることは、明らかに不合理である」(VIII, 370) と言われている。言うまでもなく、これは先に引用した「実践の価値」についての見解と同様の考え方であり、理論の妥当性は経験的制約からは独立したものとして理解され、この箇所においてもやはり「実践と理論との間にはいかなる争いもない」(ebd.) と言われる。この点に関して、カントが批判的に論じるのは、「付録一」において道徳的政治家と対比して描かれ、「政治家の利益に役立つように道徳を作り変える」(VIII 372) とされる政治的道徳家である。政治的道徳家が出発点とする原理は、「実践理性の実質的原理」(VIII 377) であるが、この原理は「立てられた目的がもつ経験的な諸制約の前提の下でのみ、つまり立てられた目的の遂行という前提の下でのみ、強制力をもつ」(ebd.)。したがって、このような道徳家にとって重要なことは、設定された目的が経験において実現されるという点にこそある。このとき道徳家は、経験的な諸制約がさまざまある中でいかにして目的を実現するかということを考えなければならないだけではない。むしろそれ以上に、経験的な諸制約のためにある目的を実現することが困難であると予想される場合には、これら諸制約に合わせる形で当該の目的を実現可能なものへと変更することを考えることになる。実際にカントは、政治的道徳家である実践家 (Praktiker)<sup>12</sup> について次のように描いている。実践家は、永遠平和という目的の実現を経験的に知られる人間の本性に照らして考え、人間は本性上、こうした目的の実現に必要な事柄をけっして意志しないと予測する。さらに、このような経験的な諸原理に基づく実践においては、世間で通用している流儀が行為の格率の手引きとされると言われる (vgl. VIII 371)。実践家は、経験的に確認される人間の本性という制約を考慮に入れることによって、もともとの目的は達成できないと考えるとともに、既存のやり方に則って実現可能なものへと変更された目的に定位して、行為の指針を定めることをよしとするのである。法規範に関して言えば、それは遵守することによって「たとえどのような物理的結果が生じるとしても」(VIII 379) 妥当性をもつものとして理解されるのではなく、実用的で経験的に制約された法という、るべき法と効用との「中間物」(VIII 380) が考え出されることになる。政治的道徳家は、理論と実践との間に争いを見出すとき、理論によって正当化される事柄の妥当性を経験的な諸制約の下において考え、これを無効化するのである。このような政治的道徳家は、「付録一」において「考えられない」(VIII 372) と否定的な評価が与えられている。

さて、カントは『永遠平和論』において第二確定条項を論じる箇所で、次のように言う。

<sup>12</sup> 「これらの人々は多くの人々と関わり合いをもっているのであるから、もろもろの人間のことを知っているということは、もちろん期待できる」(VIII 374)。

相互関係のうちにある諸国家にとって、ただ戦争だけしかないような無法な状態から抜け出すには、理性に従うなら（nach der Vernunft）次のような方法しかない。つまり、諸国家も個々の人間とまったく同じように、その未開な（無法則的な）自由を放棄して公的な強制法則に順応し、そうして最終的には地上のあらゆる民族を包括するようなひとつの（もちろんえたず増大しつつある）国際国家（Völkerstaat）を形成することによってである。（VIII 357）

ここでは、永遠平和を実現するためには「理性に従うなら」諸個人が国家を形成したように諸国家も国際国家を形成するしかないと明言されている。この書き方は、『理論と実践』において、理性が諸個人に対して国家体制を結成するように命じるのと同じく、諸国家も世界市民的体制を結成せざるをえないとしている（vgl. VIII 310）ことに合致する<sup>13</sup>。そうであれば、俗言を斥け「理性的根拠に基づいて理論にとって妥当性をもつことは、実践にとっても妥当性をもつ」（VIII 313）【強調は引用者】とされた点についても、『永遠平和論』は先行する論文と合致しなければならないはずであるが、この引用箇所に続けて、驚くべきことに俗言が斥けられるどころか、俗言とまったく同じ言い回しが肯定的に用いられている。

ところが諸国家は、こうしたこと〔ひとつの国際国家を形成すること〕を国際法についてのそれぞれの考えに従ってけっして欲することはなく、つまり一般的命題としては（in thesi）正しい事柄を個々の場合においては（in hypothesi）斥けるので、世界共和国という積極的な理念の代わりに〔…〕連盟（Bund）という消極的代替物のみが〔…〕法を嫌悪する好戦的な傾向性の流れを阻止することができるのである。（ebd.）【強調は引用者】。

『理論と実践』での言葉を補って言えば、ここでは、国際国家を形成することが理論的には正しいことであると認められながら実践的には妥当性をもたないとされ、世界共和国が理論的には積極的な理念であるとみなされていながら、実践的には消極的な代替物である連盟に取って代わられることが主張されている。しかしながらこのような正反対の主張が行われるようになってしまったのだろうか。カントにおいては、理論において妥当性をもつ事柄が、実践においても妥当性をもつかどうかを問うことそれ自体が、そもそも不適当でさえあったにもかかわらずである。注目したいのは、国際国家の形成を欲することがなく、理論において妥当性をもつ事柄を実践において無効とするのがだれか、ということである。カントはここで、諸国家を主語にして論じている。諸国家が、一般的命題としては正しい事柄を、個々の場合において斥けるからこそ、世界共和国ではなく連盟が選択されると言われているのである。だが、すでに理論的には認められている規

<sup>13</sup> 御子柴善之は、この「理性に従うなら」という表現を「理性推理の一形態である『類推による』ということだと解する」。しかしこのように解することができたとして、それがなぜ、カントが国際国家を肯定しておきながらただちに世界共和国について否定的な議論を展開することの説明となるのか、論者には不明である。御子柴善之「カント『永遠平和論』の一問題——生き生きした平和と墓場の平和——」『フィロソフィア』第94号、早稲田大学哲学会、2006年、49頁。

範の妥当性を、実践の場面において当の規範を遵守すべき主体の意欲に依存させ無効にすることは、リゴリズムとさえ形容されるカントの実践哲学において、つねに否定されてきたことではなかっただろうか。規範どおりに行為することは困難であり、実際にそうした行為を目にすることができないとしても、だからといって当の規範の妥当性が失われるわけではないとされる点に、カントの実践哲学の真骨頂は見出されるのではなかっただろうか。にもかかわらず、この箇所においては諸国家の視点が導入され、それぞれがそれぞれの考えに従って、理性的根拠に基づいた場合には帰結するはずの事柄とは異なる結論を下すことに肯定的な評価が与えられている。<国際国家（ないしは世界共和国）を実現すべし>という規範の妥当性は、諸国家の視点という経験的な事柄によって論難され、経験的な諸制約のためにある目的を実現することが困難であると予想され、これらの制約に合わせる形で当該の目的は連盟の形成という実現可能なものへと変更されることになる。こうしたことが論じられる数頁前において、諸国家間が無法状態にあっても<その状態を抜け出すべきである>とは言えない理由が、「諸国家は国家として国内にはすでに法的体制をもっており、したがって拡大された法的体制へ入るように」という他国からの強制は、受け入れにくくなっている」(VIII 355f.) という経験的な事実に求められることも、議論の方向性としては同一であると言えるだろう。問題は、理論の妥当性が「経験的な制約」のために否定され、「これまでの経験に鑑みて確からしさをもつような結果に依拠する実践が、…理論を支配することを正当化される」(VIII 277) ことにある。そしてこのようなり方は、規範の妥当性を経験的な事実に相対化させる人として批判的に論じられた政治的道徳家の手法であった。積極的理念に代えて消極的代替物の妥当性を主張するとき、『理論と実践』および『永遠平和論』「付録一」の場合とは異なり、カント自身が政治的道徳家と化していることにはならないだろうか。

### 3 カントは公表性の原理をうまく語ることができない

ハーバーマスは、「カントの永遠平和の理念——二〇〇年という歴史を経た地点から」という論文において、カントの平和論を主題化している<sup>14</sup>。この中で、ハーバーマスはカントの基本的な見解が『理論と実践』と『永遠平和論』とでは著しく異なっており、後者では、「各国政府の道徳的な自己規制」(EA 197) や「よい道徳的教養」(EA 198) を信頼せざるをえなくなっていると批判的に論じている。これはいったいどういう意味だろうか。

さて、『理論と実践』から見解を変更し——あるいは、『理論と実践』から後退し、と言えるかもしれないが——、カントが維持しようとしているのは各国家の主権である。諸国家が国内的に

<sup>14</sup> 厳密には、カントの平和論とシュミットの政治哲学が主題化されている。ハーバーマスは、「敵・友の区別を捨象する」「人類道徳は『政治的』関係を【敵・友ではなく】『善』『悪』の概念の下に包摂するので、対戦国を『…非人間的怪物にしてしまう』」(EA 227f.) と、シュミットからの文言を引用しながら、シュミットを評価し、かつ批判する。「法と政治の直接的な道徳化が事実上、まさしく道徳的に善なる理由から、法人格のために守っておきたいと望む保護地帯を破ってしまうとする点」(EA 228) に関して、ハーバーマスはシュミットを評価し、しかし「国際政治を法から、さらに法を道徳から引き離したり排除することによってのみ、法と政治の道徳化を防ぐことができると仮定している」(ebd.) 点に関して、批判するのである。「各国政府の道徳的な自己規制」(EA 197) を帰結せざるをえないとされるカントの立論は、シュミットにこうした形で評価を与えることを通じて批判されていることになるのではないだろうか。

は法的状態を形成しているとき、これらの諸国家に対してひとつの法の下に入ることを強要しようとすれば、それは既存の法的状態を破壊することになるだろう。それは、超大国が行う「きわめて恐るべき専制政」(VIII 311) を招きうる。事実として国内的に法制度が整えられているのであれば、それぞれの国家がどのように振舞うかはそれぞれの国家が主権をもつかぎり自己決定すべき事柄であり、もし他国が決定を強要するのであれば、それはすでに他国による専制主義の始まりであり、超大国の法の下における政治は「きわめて恐るべき」ものとなるからである。こうした事態を避けるために、カントは各国家の主権がなお維持される「消極的代替物」としての「連盟」を望ましいとするのだろう。しかしながら、ハーバーマスの指摘どおり、各国家の独立性が維持され続ける点において、この「連盟」による法治状態は国内の法治状態とは区別される。「連盟」には、各国家がもつ憲法にあたるものがない（もしそうしたものをもつとすれば、それは各国家の主権を維持する「連盟」ではなくなるだろう）、したがってそれは「憲法に類比しうる制度による法的拘束力」(EA 197) ももたない。「連盟」は、永遠平和を保証するための道具立てである法的拘束力を欠いているのである。「連盟」が「強制的権威を備えているような共通の機関をもたない組織」(ebd.) であるとすれば、契約によってどのようにして永遠平和は保証されるのだろうか。このとき「各國政府の道徳的な自己規制を信頼せざるをえない」(ebd.) ことになる。それぞれの国家がそれぞの行為の格率に関して行う自己吟味を信頼せざるをえないということである。このような自己吟味が決め手とされていることは、『永遠平和論』「付録二」において、公表性がテーマ化されているにもかかわらず、実際に重視されているのはこの種の自己吟味であることにも符合する。

『永遠平和論』「付録二」では、公法の超越論的定式としてふたつのテーゼが提出される (VIII 381, 386)。ひとつは否定の形をしたものであり、もうひとつは肯定の形をしたものであるが、「公法のあらゆる実質を捨象するとなお公表性の形式のみが残る」(VIII 381) ことから、これらはいずれも公表性を鍵概念として形成される。ひとつ目の否定の形をしたテーゼ「他の人間の権利と関係するあらゆる行為は、その格率が公表性と一致しない場合には不正である」は、「消極的なもの」だが、「他者に対して正しくない事柄を認識するのに役立つ」(VIII 381f.)。公表性という公法の形式と行為者の原則が一致しうるかどうかは「きわめて容易に判定でき」、これらが一致しないとき、その原則が誤っていることは、「ただちに認識できる」(VIII 381) からである。テーゼが提出された後で、これが「正しくない事柄を認識するのに役立つ」ところが、国内法および国際法に関して例証される<sup>15</sup>。

国内法に関して、この原理が適用されるのは、「国民にとって反乱は、いわゆる暴君の抑圧的

---

<sup>15</sup> 世界市民法に関しては、「ここでは沈黙しておく。というのも、世界市民法と国際法との類比によって、世界市民法の格率を示すのも評価を与えるのも容易だからである」(VIII 384) と言われる。このような論じ方がなされる事柄は、一般に、示すことも評価を与えることもけっして容易ではないだろう。実際、「付録二」の冒頭では、ここで扱われる公法が「国家における人々の…さまざまな諸関係、あるいはまた国家間の…さまざまな諸関係」(VIII 381) と関わるものであることが示唆されている。そもそも世界市民法について語る用意がなされているのかどうかは、きわめて疑わしい。なお、国内法および国際法に関して例示されるのは、格率が公表性を満たさない場合に、その行為は不正であるというテーゼそのものではなく、公表性をもたない格率は不正であるということである。

な暴力を脱する正当な手段であるか」(VIII 382) という問い合わせについてである。カントは一方で、国家体制を設立する際に、ある種のケースでは元首に対して暴力をふるってもよいということを条件とするなら、このとき国民は元首に対して正当な権力を僭称しなければならず、すると元首は元首ではなくくなってしまい、結局国家を設立することが不可能になるが、それは国家設立という国民のもともとの目論見に矛盾すると言う。元首が抑圧的な暴力をふるうような状況においては、その元首に対して暴力をふるってもよいことにすると、そのことは元首とは別に正当な権力を保持する者を認めることを意味し、このとき元首は元首ではなくくなってしまうから、本来の国家設立という目的に矛盾することになるというカントの言い分には、さまざまな問題が含まれている。しかし、ここではこの言い分をそのまま認めることにしよう。注目すべきなのは、このカントの言い分に公表性という原理は働いているのか、ということである。カントは、矛盾にいたるこうした一連の議論は、「場合によっては反乱を起こすつもりであるという格率をあえて公表する」(ebd.) かどうかを国民自身が契約に先立って自問すれば、容易に理解できるものとして論じているのだが、しかし格率を公表することと当初の目論見が破綻することとはどのように結びつけられているのだろうか。たとえば、格率を公表してしまえば、元首はけっして反乱が起こればならないような体制を作り上げることになり、その抑圧的な暴力を脱することが不可能になってしまうといったことが言わわれているのであれば、格率の公表と格率の内容との矛盾が論じられていることになるだろう。この場合なら、格率が公表性を欠くときその行為は不正であると言う余地が生まれるかもしれない。だが、実際に説明されているのは国家設立のロジックについてであり、元首以外に正当な権力をもつ者がいる場合に生じる矛盾についてである。この矛盾は、「場合によっては反乱を起こす」ということを公表することと、無関係に成立する矛盾ではないだろうか。国内法に関して、カントは公表性の原理が「正しくない事柄を認識するのに役立つ」ことを証明できていないことになる。

では、国際法に関してあげられるみつの例 (VIII 383f.) はどうだろうか。そこでは公表性の原理の妥当性が首尾よく例証されているだろうか。ある約束をした国家が、その安寧に関わる場合には当の約束の遵守から逃れることができるということを内容とする格率が、(a)の例である。この格率が公表されると、「他の国家はその不遜に抵抗するためにこの国家を避けるか、あるいは相互に連合するだろう」から、当初の約束によって実現が目指された「目的そのものが果たされなくなる」。したがって、公表性という制約を満たすことができないこの格率は、「不正であるに違いない」(VIII 384)。(b)の例は、近隣の強国に対して弱小国には侵害を受ける前に連合してこの強国を攻撃する権利があることを肯定する格率である。弱小国がこのような格率を公表すれば、「強国は弱小国の機先を制し」攻撃される前に攻撃するだろう。だとすれば、強国に侵害されないことを目的とした格率は、公表されることによってその目的が台無しにされることになる。したがって、この格率は「不正である」(ebd.)。みつ目の (c)の例は、ある小国が大国の連闇を断ち切る位置にあるとき、この大国には小国を服従させ自国に併合する権利があるとする格率である。このような格率が公表されれば、小国が他の国家と連合するか、あるいは他の強国がこの小国をめぐって争うことになり、格率が立てられたもともとの目的である自国の存続

そのものが危うくなってしまう。したがって、この格率は「不正である」(ebd.)。

以上のように、国際法に関する例示においては、格率が不正である論拠として、格率が公表された場合にはその格率の目的が果たされなくなってしまい、格率は自己矛盾することが論じられている。ここでは、国内法に関する失敗した例示とは異なり、格率が公表された場合に生じる事態が明らかにされることを通じて、公表できない格率は不正であることが示されており、したがって公表性の原理が「正しくない事柄を認識するのに役立つ」ものであることが、例証されているように見えるかもしれない。にもかかわらず、このような論じ方では、公表性の原理が、格率が不正であることを明らかにするものとして十分適切に論じられているとは言いたい。それは次のような理由による。

すでにテーゼそのものが表現しているように、格率が不正であるかどうかは、格率が公表されることを通じて明らかにされるわけではない。こうした言い方は、公表性という原理の適用によって格率が不正であることは容易に判明するという立論からすると、意外なことのように響くかもしれない。しかし、テーゼによれば、公表性と一致しない格率は不正なのだから、ある格率が不正だとすればそれは公表できないことになる。公表できないわけだから、ある格率が公表性を介して不正であると判定されるわけではないことが明白である。ある種の格率は公表されることなく不正であることが判明するということを、テーゼは想定しているのである。ではどのようにしてある格率は不正であるとわかるのだろうか。それは、「自問する」(VIII 382) ことによってである。カントは実際に、国内法に関しては、国民自身、国際法に関しては、ある不遜な国家、近隣に強国をもつ弱小国家、小国に連闇を断ち切られている大国のそれぞれが、自己の格率が公表できるかどうかを自問することによって、それぞれの格率が不正であるとわかるように描いていた。公表性という公法の形式と行為者の原則が一致しうるかどうかは、「きわめて容易に判定でき」、これらが一致しないとき、その原則が誤っていることは「ただちに認識できる」(VIII 381) とされているのである。このとき公表性の原理は、それぞれが格率を自己吟味する際の基準として使用されるものではあっても、それぞれの格率を公表して相互に吟味し合うように要求するようなものとして論じられてはいない。したがってこの箇所においてもやはり「自己規制を信頼せざるをえない」ことになるだろう。

\* \* \*

議論の出発点は、「カントには正戦論がある」といった主張の規範的正当性を問うことになった。この主張では、戦争を行う権利としての各国家の主権が前提されていることになるが、カントは少なくとも『理論と実践』においては国際国家の形成を理論的に、したがってもちろん実践的にも正しいことであると考えていたし、『永遠平和論』においても「理性に従えば」世界共和国を積極的な理念と理解していた。しかし各国家の言い分を認めることによって、批判したはずの俗言に従い消極的代替物が選ばれることになる。この方針転換とともにカントは、ハーバーマスの言うとおり、各国家の自己規制を信頼せざるをえなくなってしまい、また『永遠平和論』「付録二」に見られるように、実際に各国家はそれ自身だけで自己の格率の妥当性を吟味できるように描かれる。

しかし、公表性の原理をお題目にとどめるのではないとすれば、各国家はそれぞれの格率を公表し、その妥当性を吟味し合うことができるのではなければならない。もちろん吟味し合うことをお題目にとどめるのではないとすれば、それぞれの格率がなぜ妥当性をもつと言えるのか、相互に論拠をあげて論証し合わなければならないし、説得力のある理由に基づいて格率の妥当性に関して同意できるのでなければならない。さらに同意をお題目にとどめるのではないとすれば、それぞれはそれぞれの格率に従うのではなく、同意した内容を共通の規範として遵守しなければならない。このとき規範を遵守する理由は当該の規範が「自分の考えに従った」格率と合致するということにではなく、それが同意の達成された共通の規範であるということにある。

各国家の主権を認め、自己規制に信頼を寄せるような問題構制では、公表性の原理がこのような形で妥当性をもつことはできない。だが各国家は法的体制をもち、他国からの強制——たとえば説得力のある論拠という言論による「強制なき強制」——を受け入れにくくなっているという現実に応じて、公表性の理論を不適切にしか語れないことは、目的を現実に合わせて変更することを意味しないだろうか。公表性の原理を適切に論じきれていない『永遠平和論』「付録二」とは対照的に、『理論と実践』では、「公民（Staatsbürger）には、元首の処置が公共体に対する不正であると思われる事柄について、自分自身の意見を公表する権利が…認められねばなら」ず、「言論の自由は…国民の権利の唯一の守護者である」（VIII, 304）と言われていることは示唆的である。元首といえども——当然だが——間違えることが想定されており（vgl.ebd.）、それはたとえば行為の格率が普遍性をもつかどうかについての元首の自己吟味が誤っており、国民の目には不正に映る格率が選択される場合もあるということだろう。逆に、国民の目が必ずしも正しいとはかぎらないのであり、国民が自己吟味することによって下す判断も問われる必要があるだろう。意見は公表されることによって、それぞれの自己吟味そのものが相対化され問われることになるのである。

「世界市民的見地における一般史の理念」において言っていたように、数多くの反対事例にもかかわらず、人類において市民的結合態の実現を目指すことに定位して論じることが哲学的営みであり、この営みそのものが実現を促進するものでなければならないのなら（vgl. VIII 29）、しかも9柱戯において一度に11本のピンを倒すのに匹敵するような議論が求められているのなら、哲学は俗言を斥けるべきである。

（ふなばやすゆき 哲学哲学史・准教授）

Der Gemeinspruch muss von der Philosophie zurückgewiesen werden.

Yasuyuki FUNABA

Beim Kegelspiel, bei dem neun Kegel zu werfen sind, ist es (ganz bestimmt) völlig unmöglich, elf Kegel auf einmal umzulegen. Ganz am Anfang seiner *Friedensschrift* schreibt Kant, dass sich der weltkundige Politiker darum keine Sorgen machen muss, auch wenn der Theoretiker eine so unrealistische Theorie entwickelt, wie man beim Kegelspiel elf Kegel zum Umfallen bringen könnte. Damit will er den Politiker vom Verdacht abhalten, er wolle für seine Sätze Propaganda machen. Hier ist es allerdings bemerkenswert, dass Kant glaubt, der Theoretiker dürfe so diskutieren, als ob er elf Kegel werfen könne. Dagegen sagt z. B. ein Kant-Forscher: „Kant does in fact have a just war theory.“ Bei meinem vorliegenden Beitrag handelt es sich nicht um den Nachweis des Wahrheitsanspruchs dieser Interpretation von Kant; d. h. hier kommt es nicht darauf an, ob diese Interpretation wirklich mit den Behauptungen von Kant übereinstimmt, obwohl sie auf Grund der kantischen Texte behauptet, dass man von Kant die Theorie des gerechten Kriegs übernehmen könne. Der Fokus richtet sich auf ihren Richtigkeitsanspruch. In der vorliegenden Abhandlung soll, kurz gesagt, ein Einwand gegen die Richtigkeit erhoben werden, wenn man behauptet und sogar positiv beurteilt, dass bei Kant der gerechte Krieg gerechtfertigt sei, sowie gerade gemäß den kantischen Diskussionen geprüft werden, ob die Philosophie überhaupt derartige Behauptungen und Beurteilungen vornehmen darf.

Daher soll zuerst 1) klar gemacht werden, dass Kant in seinem Aufsatz den Gemeinspruch ‚Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis‘ ausdrücklich zurückweist. 2) Die dabei positiv diskutierte Überlegung über den >Wert der Praxis< findet sich noch klar und deutlich in der kritischen Diskussion über den politischen Moralisten in der *Friedensschrift*, trotzdem scheint es, dass Kant im Abschnitt des zweiten Definitivartikels selbst die Gültigkeit der Normen von den empirischen Bedingungen abhängig macht. 3) Als Folge der Annahme der einzelstaatlichen Souveränität lässt sich jedoch das Prinzip der als die transzendentale Formel der öffentlichen Rechte formulierten Publizität nicht angemessen diskutieren. Ist daher der Gemeinspruch von der Philosophie doch nicht zurückzuweisen?

「キーワード」

理論と実践、哲学、俗言、公表性