

歴史と自然——カントの歴史論における政治的啓蒙の契機

網谷 壮介

はじめに

カントはヘーゲルのように体系的な歴史哲学(Geschichtsphilosophie)を展開することもなかったし、その言葉自体を用いることもなかった。むしろカントが構想したのは、「哲学的歴史(philosophische Geschichte)」(Idee, 8:31)である⁽¹⁾。そこでは、過去の事実の集積やその首尾一貫した説明といった歴史認識だけではなく、歴史自体が持つ実践性が問題となっている。1770年代に書かれた草稿によれば、歴史は、人類全体を視野にいれた世界市民的なものであるだけでなく(15:630)、自ら「世界の改善への計画」(15:628)を含んでいなければならない。実際、哲学者が書く歴史は同時代の社会に対して何らかの政治的な役割を担わされているようにみえる。「現代は重要な時代である。[...]しかし、軍隊が最大限の規律へと最大規模に投入されている。軍隊を別な形に変える以外に回復はないだろう。知恵は研究室から宮廷にやってくるなければならない。歴史を書く者にはあらゆる責任がある」(強調は網谷。15:627-8)。

哲学的歴史に与えられたこうした実践的な役割は、しかしながら、これまで概して注目されてこなかった。それは、断片的に発表された『世界市民的な意図における普遍史の理念』(以下『普遍史の理念』)や『永遠平和のために』(以下『永遠平和』)第1補説といった歴史に関する小論がもつ歴史認識の理論が、まずもって困惑を呼ぶものであるからかもしれない。それによれば、人類史を先導するのは自然である。

歴史の過程で市民体制や国際連盟、ひいては永遠平和が樹立されるということ、これは人間のではなく「自然の意図(Naturabsicht)」、「自然の計画」であり、自然が人間に「保証」するものなのだ。しかし、このことは明らかに批判哲学の内容、とりわけその道徳哲学と矛盾するようにみえる。カントの批判哲学は最高度の強度をもって人間の自由を基礎づけたが、歴史論文においてはそれが自然に従属させられているかにみえるのだ。実際、これまで、一見して批判哲学と非整合的であることを理由に、歴史論文はドグマ的・前批判期的な残滓として切り捨てられることがあった。そしてそれと同時に、カントが哲学的歴史に与えた実践的な役割も看過されてきたのである。

本稿では、こうした解釈に対して歴史論が批判哲学と整合的であることを示し、忘却されてきた哲学的歴史の実践性をすくい出すことを試みる。まずは、『普遍史の理念』を中心にカントの歴史論の議論と(Ⅰ)、それを理論体系的に非整合だとみなす解釈を概観する(Ⅱ)。それに対して本稿では、自然概念の批判哲学的位置に注目することで、歴史論の整合的な解釈を示す(Ⅲ)。しかしさらに、哲学的歴史の実践性を理解するためには、それらが発表された同時代のコンテキストを踏まえなければならない。歴史が世界の改善の計画を含むのだとすれば、それがどういう現実と対峙し、どのような改善を求めているのかを知らなければならないからだ。そこで、18世紀プロイセンの現実と哲学的歴史

を重ねあわせて解釈し(IV)、最終的にそこに現れるカントの戦略的な振る舞いを読み解いていく(V)。明らかにされるのは、カントの歴史論が——これまで少ないながらも指摘されることがあったのとは違って——道徳-実践的というよりも政治-実践的な性格を持ち、その核心は、統治者に改革を促す契機となる、人民の政治的啓蒙にあるということである。

確かにカントの哲学は極度に体系的であり、それを読む者にも首尾一貫した思考、哲学的で無時間的な思考を強い、テキストを歴史的な時間のうちに置き直して理解する必要があるのかのように錯覚させる。しかし、言説を発するということ自体が行為であり、そして政治的な、少なくとも抽象的というよりも具体的な歴史について書かれたテキストを扱うとすれば、その意図が何だったのか、どのような効果を狙って書かれたのかについては問われうるし、問われなければならない。本稿はカントのテキストに対して、理論的な首尾一貫性ととともに、こうした社会思想史的なアプローチによって、その政治-実践性をも問いたずす試みのひとつである。

1. 歴史の自然

『普遍史の理念』(1784)の冒頭でカントは、個々の歴史的な事例を見れば愚行や悪意に満ちており、歴史には理性的な計画などないようにみえる、と嘆いている。しかし、歴史が本当に偶然の戯れにすぎないかどうかを判断するには、個別にではなく全体として歴史を観察する必要がある。そこでカントは、人類史全体を「自然の意図」の実現過程として観察することを提案する(Idee, 8:18)。『普遍史の理念』は9個の命題から構成される。第1～3命題によれば、人類史において自然は、個々の人間のレベルではなく人類全体のレベルで人間の理性的な素質を完成させていくことを、自らの意図としている(Idee, 8:18-20)。そのために自然は「社会にお

ける自然素質の敵対関係(Antagonismus)」である「非社交的社交性(ungesellige Geselligkeit)」を用いる(第4命題, Idee, 8:20)。それは、共に社会を作りたいが、しかし思い通りに自由にも生きたいという人間の矛盾した性質のことである。この非社交的社交性によって、各人は他人に対して優位に立とうと切磋琢磨し、やがて粗野な自然状態から文化が形成される。文化の洗練によって、さらに、次第に実践的な原理が生まれ、最後には全体的に道徳的に完成された状態が実現される(Idee, 8:20-1)。

しかし第5命題によれば、自然が解決を求める最大の課題は、普遍的に法の支配のもとにある市民社会(bürgerliche Gesellschaft)を達成することである⁽²⁾。ここでも市民社会の成立を媒介するのは、自然が人間に与えた非社交的社交性である。法的な支配が存在しない自然状態では、確かに人間は自由を享受するが、非社交的社交性がもたらす敵対関係によって人間同士の共存は不可能になる。それゆえ、各人が共存していく必要に迫られて、「外的な法のもとにある自由が抵抗できない権力と最大限結びついているのが見出される1つの社会、つまり完全に法にかなった市民的体制」(Idee, 8:22)を設立せざるをえなくなる。市民社会においてのみ、人間は自由を保ちながらも共存することが可能になり、そこでのみ人類の自然素質の達成が見込まれるとされる。

だが、こうした法的な市民体制の樹立は「最も困難な問題であると同時に、人類によって最後に解決される問題でもある」。というのも、第1に、仮に法的市民体制が樹立されたかにみえても、人間は利己的な傾向性を持っている以上、自らを例外化して法の支配から免れようとする。それゆえ人間は、各人の利己的な行為を抑制し、法の支配に服従するようにあらゆる人を強制する、1人の支配者を必要とせざるをえない。だが、その支配者も同様に人間である以

上、「自らが法にかなっている公的な正義の元首」であるかは確実ではない。したがって、法的市民体制は漸近的に完成されていくしかなく、そのみが自然によって人間に課せられていることになる(第6命題, Idee, 8:23)。さらにまた、対外的な情勢によっても、市民体制の樹立は困難になってしまう。たとえ国内において法的市民体制が成立していても、国際関係が戦争状態にあるのであれば、市民の自由は他国によって侵害されてしまいかねないだろう。しかし、ここでもまた非社交的社交性が国家間において働くことで、やがて法的な国際状態が樹立される。すなわち、各国は戦争状態における存亡の危機を回避し、自国の安全と自由を維持するために、国際連盟(Völkerbund)を樹立せざるをえなくなるのだ(第7命題, Idee, 8:24-6)。

このようにみれば「人類の歴史全体は、自然がその全ての素質を人類において完全に展開する唯一の状態として国家内部の体制を完全に実現し、この目的のためにさらに対外的にもこれを完全に実現する、自然の隠された計画の遂行とみなすことができる」(第8命題, Idee, 8:27)。ここで注意しておくべきことが2点ある。第1に、意図や計画を持つ自然は、神が人間を含めた自然を何らかの目的・意図をもって創造したという目的論的な自然観に基づいている。実際、カントは自然を「摂理」とも言い換えている(Idee, 8:30)。第2に、『普遍史の理念』では、人間の道徳的完成の様子は直接具体化されていない。確かに、自然が非社交的社交性を通じて、人間の理性的・道徳的素質を完成させると言われているが、その様態が明確に記述されるわけではない。詳細に述べられているのは、ただ国内外における法の支配の増大、すなわち市民体制と国際連盟の樹立過程だけである⁽³⁾。

自然が人類史を導くというこうした命題は、他の歴史論においても維持されている。例えば、およそ10年後に書かれた『永遠平和』第1補説

によれば、「永遠平和の保証(担保)にあたるものは、偉大な芸術家である自然[...]である。自然の機械的な流れからは、人間の不和を通じて、人間の意志に反してもなお、融和そのものを生まれさせようとする合目的性が、輝き出ている」(ZeF, 8:360)。第1補説によれば、自然は国法・国際法・世界市民法を人類に保証する。自然が与えた利己的傾向性が戦争を招き、人間は世界各地に散らばって生活すること、また国家という法的関係に入ることを強制される。戦争を避けるために諸国家はやがて国際連盟を樹立せざるをえなくなる。さらに、自然が与えた商業精神によって各国民は分離しつつも結びつき、このことが世界市民法の基礎となる。

こうした議論は『普遍史の理念』と類似しているが、いくつかの見逃せない違いもある。第1に、人間の権利に適合している唯一の体制が、共和的体制(republikanische Verfassung)として具体的に規定されるようになる(ZeF, 8:366)。第2に、『普遍史の理念』では、完全な市民的体制の樹立は、人間の利己的な傾向性のために最も困難な課題であると言われていたが、第1補説では、共和制樹立は「人間の道徳的改善の問題ではなく、単に自然の機構の問題であるから」(ZeF, 8:366)解決可能であるとされる。前者では道徳的完成の問題を背景に持つ形で政治的進歩の問題が議論されていたが、後者では少なくとも道徳の問題は扱われず、政治の問題に集中していることがわかる。

II. 自由の歴史？

だが、ただちに疑問が生じる。こうした歴史論における自然概念は、批判哲学のスタンスとは全く異なっており、矛盾してさえいるのではないか。カントは哲学を認識論(理論哲学)と道徳論(実践哲学)に区分したが、歴史論の主張はこの両者ともに抵触しているようにみえるのだ。認識論にあたる『純粹理性批判』によれば、必

然的で確実な自然認識は、主体の純粹悟性概念によってア・プリオリに規定されたものでなければならない。純粹悟性概念には原因性概念は含まれるが合目的性概念は含まれない以上、必然的で確実な認識が基づくのは因果律であり、目的論ではない。しかし、歴史論において、カントは自然に人類を導く目的や意図、さらには摂理をさえ見出している。さらに、道徳論にあたる『実践理性批判』においては、自らの意志を道徳法則に従わせることができる人間は、自然に対して超越した叡智界に属しており、その限りで自由＝自律であるとされていた。他方、歴史論において目的や意図を持った自然が人間にとって意図せざる共和制や国際連盟を樹立するのだとすれば、人間の自由が侵犯されていることにならないか。

こうした理論整合性の問題について、先行研究の解釈は二分されてきた。ここではまず歴史論を批判哲学とは相容れないとするYovel[1980]と牧野[1994]の解釈を概観し、次節で歴史論を理論整合的なものと見る解釈へと移る。前者によれば、批判哲学体系に整合的な本来のカントの歴史哲学は、『普遍史の理念』や『永遠平和』第1補説の「自然の歴史」ではなく、人間が主体となって道徳的完成へといたる「自由の歴史」でなければならない。彼らによれば、それは歴史論文ではなく『判断力批判』以後の著作に現れる。第3批判は美学と自然目的論を扱っているが、後者には歴史の考察が含まれており、そこではじめて自然(第1批判)と自由(第2批判)を統合する歴史哲学が提示されると解釈されるのである。

こうした解釈の鍵となっているのは、『判断力批判』における文化概念である。『判断力批判』によれば、自然界には目的-手段の関係があり、その目的-手段の連鎖の最後に来る「自然の最終目的(letzter Zweck)」は人間である(KU, 5:426)。しかし、人間もまた自然界の一部をな

しており、他の生物の手段になってしまうことがある(カントは人間が肉食動物を狩ることで、それに捕食される草食動物の個体数を維持させるという例をあげている)⁽⁴⁾。それゆえ、人間が最終目的であると言うためには、人間は同時にそれ以上なに対しても手段となりえないような「究極目的(Endzweck)」でなければならない。人間における究極目的としての側面は、叡智的＝道徳的存在者としての側面である。というのも、道徳的存在者だけが、自然に条件付けられず、叡智的な道徳法則のみに従うことができるからである(KU, 5:435)。究極目的たる人間が存在しなければ、目的-手段の連鎖は完結しない。したがって、究極目的の存在根拠となる道徳性に奉仕するようなもので、自然と結びついたものが最終目的だと言える。そして、それこそが文化である(牧野[1994:205])。

カントによれば、文化は「理性的存在者の任意の目的一般に対する(したがってこの存在者の自由において)適合性(Tauglichkeit)を生み出すもの」(KU, 5:431)である。つまり、人間が自由に目的を設定し、その目的のために適切に自然を利用する能力が文化である。カントは『普遍史の理念』と似たような歴史的な議論を用いて、確かに文化は不平等や不和という悲惨さを生み出す源泉でもあるが、そうした悲惨さもまた道徳的完成の条件となる(世界)市民体制樹立の契機となる、と主張する(KU, 5:432-3)。ここで文化は、人間の道徳的素質の発展に欠くことのできない市民体制を含めたものとして規定され、自然の最終目的としての資格を得る。ここでは、文化＝市民体制と道徳的完成が、最終目的と究極目的の関係に整理され、前者は後者に従属させられる。牧野はこの点に、自然の歴史が自由の歴史へと統合されることを見る。というのも、文化は自然に属しながらも同時に人間の自由な目的選択の所産でもあり、文化の発展は自然と自由との統一が歴史の中で可能になる

ということを意味するからである(牧野[1994:206])。

さらに、ヨヴェルによれば、『判断力批判』における最高善(höchstes Gut)の議論によって、カントの歴史哲学は自由の歴史へと決定的な理論的進化を遂げる(Yovel[1980:64-72])。『実践理性批判』では、道徳的に完成した個人に値すべきものとして幸福が定義され、そうした道徳と幸福の一致状態が最高善として規定されていた(5:110)。他方、2年後の『判断力批判』では、「道徳法則に従って自由を使用する際の究極目的という理念」に関して「私たちはアプリアリに次のことを規定されている、それは、理性的な世界存在者らの最大の幸福とその存在者らが善であるための最高の条件との結合を、すなわち普遍的な幸福と合法的な道徳との結合を本質とする、世界で最善のものを全力で促進するということである」(KU, 5:453)。ヨヴェルによれば、第2批判から第3批判へのこうした最高善の規定の変化において、第1に、道徳と幸福の一致の範囲が個人的観点から「世界存在者ら」という普遍的観点へと拡大され、第2に、究極目的という道徳的な理念において「世界で最善のもの」の促進がアプリアリに規定される。これらのことからヨヴェルは、『判断力批判』において、世界の道徳的完成としての最高善の促進が個人の道徳的義務となり、客観世界を道徳的完成へと導く「歴史の理念」が可能になると主張する。歴史の主体は自然ではなく人間となり、人間が歴史の中で実践理性に自ら従って市民体制と国際連盟を実現することで、世界に最高善がもたらされ、歴史の終局で主観(自由)と客観(自然)の対立が止揚される。これこそがカント本来の歴史哲学だ、という風に解釈されるのだ。

このようにして、歴史論文ではない『判断力批判』(とそれ以後の『宗教論』)に、カント本来の歴史哲学が見出され、自然の歴史は前批判

的でドグマ的なもの、批判哲学とは相容れないものとして退けられる(Yovel[1980:154-5]、牧野[1994:211-3])。しかし、ただちに指摘されなければならないのは、第1に、『判断力批判』においても、またそれ以後も、自然による歴史叙述は一貫して続けられるということである。上で見たように『判断力批判』の5年後に発表された『永遠平和』第1補説でさえ、自然は人間の意志に反しても永遠平和を達成するとされていた。また上で検討した『判断力批判』の箇所でも、法的市民体制は「自然が自らの究極の意図を唯一達成できる形式的な条件」である(KU, 5:432)。こうした一貫性を、批判期以前のドグマとして処理するよりも、むしろカントがなぜ一貫して自然概念を使い続けることができたのかを明らかにする方が有益であろう。第2に、カント本来の歴史哲学が人類の道徳的完成を提示するとしても、なぜ『永遠平和』第1補説が道徳的な視点を欠き、政治史に特化しているのかは説明できない。なぜカントは永遠平和から最高善の実現状態へいたる道徳化の歴史を描こうとしないのか。これらの疑問を解決するために、次に、歴史の自然概念と批判哲学との関係を考察する。それによって、歴史の自然が批判哲学の認識論・道徳論のどちらとも矛盾せず、また歴史論には道徳的完成を提示するのではない、別の固有の意義があるということが示される。

III. 統制的理念

歴史論の自然は批判哲学とどのような関係にあるのか。『普遍史の理念』によれば、そもそも自然の意図は理念であり、歴史を理解するための「導きの糸(Leitfaden)」である。それは「たいていは無計画な人間の行為の寄せ集めを、少なくとも全体としてはひとつの体系として叙述する」(Idee, 8:18)ためのものだ。普遍史は、人類規模における歴史を問題にしており、個別

の歴史的事例を経験的に記述する歴史(Historie)を排除しない、哲学者による歴史(Geschichte)、「哲学的歴史」だとされている(Idee, 8:30-1)。

こうしたことは、前批判期のドグマの残滓などではない。事実、先行研究が着目してきたように(Kleingeld[1995:110-34], Allison[2009:24-45], 犬竹[2010:40-56], Horn[2011:103-18])、『普遍史の理念』の3年前にすでに『純粹理性批判』(第1版)の中で、理念の統制的(regulativ)な使用という形で、自然目的論には正当な位置が与えられていた。個々の主体が認識する経験が特殊なものである一方、理念は経験を超出した普遍性を持ち、叡智界に属している。したがって、感性界(経験)に理念が実在すると判断するなら、つまり理念を構成的に(konstitutiv)に使用するなら、認識に仮象(誤謬)が生じる。しかし、このことを理解した上で、あたかも理念が感性界に存在するかのように(神が何らかの目的を持って自然界を創造したかのように)、理念を統制的に用いて判断するなら、理念は普遍的なものなのだから、個々の「特殊な認識にできるかぎり統一を与え」、それによって特殊な認識から導き出される「規則を普遍性に近づけていく」(A647/B675)ことができる。

さらに『判断力批判』において、目的論的理念の統制的な使用は、反省的判断力(reflektierende Urteilskraft)の問題圏で精緻化される。経験的自然は、感性的直観に対して純粹悟性概念が因果律という普遍法則を与えることで構成される。しかし、自然には、普遍法則以外にも極めて多様で特殊な経験的法則があり、それらを探求するためには特殊から普遍を導くような反省的判断力が必要となる。その原理として、カントは自然の合目的性概念を挙げる。しかし、目的概念は純粹悟性概念ではない以上、それをア・プリオリに自然に規定するわけには

いかず、ただ統制的に使用されるしかない。しかし、「自然の合目的性という理念を前提にしないと、経験的法則に従う自然の秩序を知ることができないし、したがって多様を極める経験的諸法則によって整理される経験と、この諸法則そのものの研究とに対する導きの糸(Leitfaden)とを失ってしまうだろう」(KU, 5:185)。

このように見てきたとき、歴史における自然が、人類史の叙述を可能にする反省的判断の統制的理念として用いられていることが分かる。つまり、自然の意図は、「無計画な人間の行為の寄せ集め」に「ひとつの体系」を与えるように、統制的に用いられているのだ。したがって、たとえそれが摂理と言いつたとしても、統制的理念として用いられている限りで許容され、哲学的歴史は歴史叙述の可能性のひとつとして留まり、他の経験的歴史を排除することはない。さらにこのことから、歴史論文においてなぜ道徳的完成が前景化されないのかも理解される。批判哲学を前にして、感性界(現象)を扱う歴史は、個人の内的で叡智的な道徳性を記述することはできない。叡智界に属する事柄を感性界の歴史記述に持ち込むのであれば、歴史は仮象に帰してしまうだろう。実際、『普遍史の理念』によれば、哲学的歴史が対象にするのは、「形而上学的な観点から」理解される「意志の自由」ではなく、「その現象、人間の行為」であり、それは「他の全ての自然の出来事とまったく同じように普遍的な自然法則に規定されている」。歴史は「この現象を説明することに取り組む」のであり、叡智界における意志の自律、理性が命じる道徳法則に自ら従う自由を記述するのではない(Idee, 8:17)。したがって、歴史の自然概念は叡智界における道徳的自律と矛盾しないし、哲学的歴史はそれを具体的に記述することをむしろ差し控える。

ヘーゲルとカントの違いは、ここにある。ヘーゲルにおいて「理性の狡知(List der

Vernunft)は歴史の中で理念としての自由が実際に現象してきたことを示す原理である。他方、「自然の意図」は歴史的な反省的判断のための統制的原理であり、歴史におけるア・プリオリで普遍的な法則、構成的原理なのではない。加えてそれは、市民体制・国際連盟の実現という法の支配の増加のみを捉えている。『人倫の形而上学』では、人間の行為に関して、道徳法則が命じる義務を内面の動機としてそれをなすことが道徳性(Moralität)、動機のいかんを問わずに外的な行為が義務になっていることが適法性(Legalität)と区分・規定された(MS, 6:218-9)。この意味で、カントの哲学的歴史は外的行為の適法性の増大を描くものであり、ヘーゲル的な人倫(Sittlichkeit)や道徳性は叙述されない。ヘーゲルにとって、対立抗争する悪が止揚され、自由が実現していく歴史過程は弁神論と同義であった。ヘーゲルは歴史の中に理性を精神として実体化して捉え、それによって神の存在証明を行ったのである(Hegel[1986:539-40])。これまでしばしばなされてきたように「自然の意図」と「理性の狡知」の類似性を見るにせよ、それらの哲学的な前提は根本的に異なっている。類似しているとしても、それらが歴史の意図せざる結果の説明原理であるという点のみであろう。しかも、カントの歴史論を道徳的歴史とみなす解釈は往々にして、道徳的完成へのプロセスを明示できなかったことはカントの理論的失敗であり、ヘーゲルがそれを完成させた、という思想史解釈にたどりつく⁽⁵⁾。しかし、カントは反省的判断を用いて歴史記述を行う以上、人類の道徳性の増大を描写することはできないということに自覚的であった⁽⁶⁾。それゆえ、哲学的歴史が道徳化の記述を自らの目的としないのであれば、そこには別の積極的な目的が見出されねばならない。

IV. それ自身自然の意図を促進する…

その手がかりとして注目すべきは『普遍史の理念』第9命題である。「普遍的世界史を人類における完全な市民的連合をめざす自然の計画に従って取り扱う哲学的試みは、可能であり、かつそれ自身この自然の意図を促進するもの(als möglich und selbst für diese Naturabsicht beförderlich)とみなさなくてはならない」(強調は網谷。Idee, 8:29)。このことの意味は重大である。カントがそれを発表したプロイセンが絶対主義体制にあったことを想起すればいい。『普遍史の理念』は、現実のプロイセンを前にして、「完全な市民的連合」の実現こそが「自然の意図」であり、普遍史を取り扱う哲学的試みは「それ自身この自然の意図を促進するもの」であると主張しているのだ。それゆえ、この意味において、『普遍史の理念』の目的は非常に政治的だと言わねばならない。つまり、それは自然の意図である完全な法的市民体制・国際連盟を絶対主義国家において促進するという役割を持つ、と宣言しているのである。ここにおいて、われわれはカントが哲学的歴史に持たせようとした道徳化ではない別の意義、すなわち政治・実践的機能に出会う⁽⁷⁾。それは哲学的歴史が、自らが提示する歴史過程を自ら促進するよう働くという機能である。

ところで、『普遍史の理念』で素描された完全に法的な市民社会は、『永遠平和』では「共和的体制」として精密に定義し直されるのだった。カントは、共和制においてのみ、全ての人間の権利が保障されると考える(ZeF, 8:366)。ここで言われる権利とは、各人の外的な行為の自由である(所有権も含まれるが、他方で内面の意志の自律とは無関係である)。各人の自由の保障のためには、法が各人の自由に対して、他人の自由を侵害しないように、強制的な制限を加えなければならない。この場合、法による強制が全ての人の同意に基づくのでなければ、自

分が同意しない強制によって自由が制限されることになる。したがって、市民が立法権・投票権を持ち、強制に対して同意／反対を示すことができる体制、すなわち共和制においてのみ、全ての人間の権利が保障される。正義を満たした法の基礎にあるのは、全市民の同意であり、それをカントは「根源的契約(ursprünglicher Vertrag)」と呼ぶ。それは何らかの歴史的な社会契約を意味するのではなく、全ての市民の意志の同意という理念的な状態として、あるべき法的状態を指示する「国家の理念、つまり国家の正当性を考えるときに唯一従うことができる理念」である(MS, 6:315)。

だが、18世紀後半のプロイセンの現実、根源的契約の理念を二重の意味で満たしていない。第1に、絶対主義体制のもとで人民は主権的地位を持たない。確かに、啓蒙絶対主義は、恣意的な立法・統治の体制である専制と違って、統治者が進んで法に拘束されて臣民の権利を認め、その幸福を目指す統治体制であり、フリードリヒ大王はまさにそうした意味で啓蒙絶対君主であった(Hartung[1955=1982])。だが、啓蒙絶対君主が承認する臣民の権利は、共和制における権利とは質が異なる。共和制において権利は投票や同意によって公的に結合された市民の意志から生じるものであり、君主によって与えられるようなものではない。市民らは「自分たちの外的自由を、すぐに再び受け取るために放棄する」が、それは「立法を行う自分自身の意志から生じる」(MS, 6:315-6)。つまり、カントにおける権利は、市民自らの同意という政治的な自立の形式によってのみ——共和制においてのみ——生じるのであり、この点で、臣民に私的自由の権利を認めながらも政治的自由を決して認めようとしなかったプロイセンの啓蒙絶対主義とは鋭く対立している(木村[2000:168], Kersting[2007=2013:281-6])。第2に、絶対主義体制下では、人民は主権的地位を剥奪されて

いるだけでなく、そもそも政治的自覚、主権者としての自覚に至ることがない。「家父長的な統治」は確かに人民の幸福に配慮するが、しかしそれによって同時に人民を未成熟な(unmündig)状態に留めおく。家父長的権力は、人民が自分たちにとって何が有益で何が有害なのかを決定する判断を全面的に停止させ、「ひたすら受動的にふるまう」ように強制する(8:290-1, 斎藤[2012:54])。つまり、絶対主義体制において人民は、政治的権利だけでなく、それへの意志さえも失効させられてしまっているのだ。

こうしたプロイセンの二重の困難の中で、哲学的歴史が、共和制的市民体制と永遠平和の実現という「自然の意図」を、それ自身で促進するとすれば、それはどのようにして可能なのか。『普遍史の理念』の末尾で、カントは哲学的歴史の効用を3点挙げている(Idee, 8:30-1)。第1に、歴史において自然という導きの糸を発見すれば、混乱した人間の歴史が理解可能になる。このことは、これまで見てきたように、自然を統制的に用いて歴史を反省的に判断するという歴史認識に関係している。第2に、哲学的歴史は、「未来へ向けての安堵の気持ち」を与えるものであり、それは「自然の計画を前提として初めて正当に希望しうる」ものである。安堵を受け取るのはそれを読む、読者公衆であると考えられる。第3に、哲学的歴史は統治者へも差し向けられている。カントによれば、後世の人びとは、政治が世界市民的観点から成し遂げ(られなかった)ことという規準で、過去の歴史を評価するだろう。自然の意図としての普遍史は、後世の人々の評価に値する歴史を提示することで、統治者の名誉欲に働きかける。これらのうち、哲学的歴史がもつ政治・実践の効果は、第2と第3の点に関係している。つまり、哲学的歴史は、2つの宛名——読者公衆と統治者——に働きかけることによって、彼らによる

「自然の意図」の促進を目指そうとしているのだと解釈できる。

実際このことは、1793年にカントと啓蒙雑誌『ベルリン月報(Berlinische Monatsschrift)』の発行者であるカール・シュペーナー(Carl Spener)の間での書簡において確認できる⁽⁸⁾。シュペーナーは『普遍史の理念』に「現在の状況」(フランス革命)を加筆して再出版してはどうかと持ちかける。彼は、『普遍史の理念』が出版されたとき「高揚した感情と予感」を感じ、「自分の小さな活動範囲の中で世界市民的に行動しよう」と決意したと述べ、「この素晴らしい論文がデンマークの高貴な皇太子をのぞいて、君主らや助言者らにまで浸透していないこと」を残念がる(11:415)。それに対して、カントはシュペーナーの「高貴な関心」を認めつつも、『普遍史の理念』を再出版するつもりがなく、というのも「力あるものたちが世の中で醗酵状態にあるときには」小人は「彼らの闘争に口出しするのではない、と助言されます。それというのも、結局、この力ある者らは小人の言うことを全く聞かないのだし、他方で密告者たちは彼を誤解してしまうでしょうから」と述べる(11:417)。両者の間で共通している見解は、『普遍史の理念』が公衆と統治者に対して働きかけようとするものだという点である。シュペーナーは読者として「世界市民的」に行動する決意を持ち、カントはそれを「高貴な関心」とであると認める。他方で、シュペーナーは統治者が『普遍史の理念』を真剣に読んでいないことを嘆き、カントは統治者に働きかけることで自らに害が及ぶのではないかと恐れている(念頭に置かれているのは1792年に行われた宗教論文への検閲であろう。だがこの2年後、バーゼル和約が締結される国際的な緊張の中で、統治者に「口出し」するような『永遠平和』が書かれることになる)。

統治者に関して言えば、歴史の自然概念は、

彼らが政治的に目指すべき範例を提供している。それは政治的目標としての共和制と永遠平和である。確かに、統治者は共和制と永遠平和という理念を無視して、絶対主義体制と拡張戦争を続けようとするかもしれない。しかし、哲学的歴史は統治者の名誉欲に働きかけることで、そうした政治的目標を実現させようとする。つまり、統治者が後世からの賞賛を得ようとするなら、自然の意図として提示される共和制や永遠平和を達成しなければならないのだ。

次に、公衆に対して歴史論文が与える効果について検討しよう。注目すべきは『普遍史の理念』が『啓蒙とは何か』などの小論とともに『ベルリン月報』に発表されたという事実である。『ベルリン月報』はドイツ啓蒙をリードする雑誌の一つであり、その読者層は、国家官僚・大学教授・弁護士・医師・将校などから構成される教養市民であった。カントは哲学的歴史を発表することで、こうした公衆に対する政治・実践的な効果を意図している、と解釈できる。『普遍史の理念』によれば、歴史の中に「自然の意図」という導きの糸が見つかれば、「安堵」の気持ちが与えられるのであった。また『永遠平和』においても、自然を用いた歴史叙述の実践性が語られている。「もちろんこの[自然の]保証は、永遠平和の将来を(理論的に)予言するには十分でないけれど、しかし実践的な意図からは十分であり、この(単に夢想的でない)目的に向かって努力することを義務として課す」(ZeF, 8:368)。このように、自然は人類の将来における歴史的過程を認識するための(しかし不確実な)導きの糸として用いられると同時に、それを読む公衆に対して完全な市民体制への「安堵」を与え、永遠平和への「努力」を促す効果を持つのである。

こうした読者に対する実践的な効果は、自然が反省的判断力の統制的理念として用いられていることによるものであろう。あえてカント哲

学に外在的な言葉を使えば、一見、事実確認的(constative)に叙述されているようにみえる歴史論は、しかし自然を統制的に用いて書かれているがために(「あたかも自然が意図しているかの様に…」)、読者である公衆に対して行為遂行的(performative)な性格を持つと言える⁽⁹⁾。そして、そのパフォーマティブな効果は、共和的市民体制・永遠平和が「自然の意図」である以上、政治的である。18世紀においてもなお、自然概念には神学的な規範性が暗黙理にせよ付されていた。それゆえに、カントは、哲学的歴史の実践的效果に関して——統制的理念という批判哲学的な基礎づけを与えつつ——、一般に流通している自然概念の規範性を利用することができたのではないか(実際、自然は摂理とも言い換えられる)⁽¹⁰⁾。哲学的歴史の記述は、公衆に対して、自然が意図するのは共和制・永遠平和であり、絶対主義プロイセンの現実ではないということを認識させるだろう。それは、公衆に対して、彼らの主権的地位への自覚を促す政治的啓蒙の効果を持つことになる。哲学的歴史によって、公衆は共和制・永遠平和へ向けて努力するように啓蒙されるのだ。

したがって、ハンナ・アーレントのように、歴史論が世界観察者(Weltbetrachter)の視野のもとに書かれていると言うだけでは十分ではない(Arendt[1992:44])。カントは歴史の観察者であると同時に、哲学的歴史を発表することによって政治・実践的に行為してもいるのだ。哲学的歴史は自然概念を統制的に使用することでパフォーマティブな効果を持ち、読者＝公衆の政治的自覚を呼び覚ます啓蒙を行うのである。ヘーゲルが絶対精神が現れてくる理性の歴史を書き、プロイセン国家をその終着地としたのに対して、カントはそこを始発点として共和制と国際平和を「それ自身で」可能にするような歴史を書いたのだ。

V. 政治的啓蒙

このことをさらに裏付けるために、最後に、『普遍史の理念』の1月後に発表された『啓蒙とは何か』を検討しよう。前者は、後者とともに読まれるべきである。というのも、『普遍史の理念』は、『啓蒙とは何か』で明らかにされた公衆の啓蒙の理論をカント自身が応用したものだと考えられるからである。

カントは、啓蒙を「人間自らが招いた未成年状態(Unmündigkeit)から脱出すること」(WiA, 8:35)と定義した。未成年状態とは、後見人である専門家に自分の代わりに考えてもらう先入観に囚われた状態、自分の悟性を使う能力の欠如である。つまり、啓蒙のプロセスとは、人々が自分の理性以外の何かに思考の準拠を求める未成年状態から脱出して、理性を自立的に用いるようになることなのだ。そして、これは、よく知られるように、理性の公的使用(öffentlicher Gebrauch)の自由によって実現される。それは、自らが属する組織にとって利益となるように理性を用いることなく(私的利用)、学者＝世界市民として公衆に向けて理性を使用し議論を行うことである⁽¹¹⁾。

理性の公的使用による啓蒙を、カントは「思惟様式の真の改革(wahre Reform der Denkungsart)」とも言い換えるが、それは、完全な市民的体制への移行の条件でもある。カントによれば「革命によって個人の人格に対する専制と、食欲なもしくは傲慢な圧政は瓦解するかもしれないが、しかし思惟様式の真の改革は決して実現されず、古い先入観と並んで新しい先入観が何も考えない大衆の歩行器として使われるだろう」(WiA, 8:36)。つまり、啓蒙＝思惟様式の改革が実現しないままに革命が起きたとしても、敬虔主義の根強いプロイセンの教会権威による古い先入観や、あるいは革命の指導者による新しい先入観によって、公衆は容易に従属させられてしまうというのだ。そうなれば、

たとえ市民が立法権・投票権を持ったとしても、共和制は形骸化し、その政治的自由は名目上のものになってしまうだろう(衆愚政治や革命独裁を想起すればいい)。

議論はさらに宗教的権威への批判を越えて、政治的啓蒙にまでその射程を拡げる。「宗教上の啓蒙を促進する国家元首の思惟様式はさらに進み、臣民が立法に関してでさえも自分自身の理性を公的に使用し、よりすぐれた法の起草上の考えを世界に向けて公に提示するのを許したとしても、しかもさらにこれが既存の法を率直に批判している、そこには何ら危険はないと認識するのである」(WiA, 8:41)。ここで問題になっているのは、「宗教上の啓蒙」だけでなく、臣民の立法に関する理性の公的使用を許す「国家元首の思惟様式」である。カントによれば、この先進的な思惟様式の点で「われわれが敬慕する君主を凌ぐ君主はまだ現れてはいない」(WiA, 8:41)。

確かに『啓蒙とは何か』にはフリードリヒ大王への賛美が目立つ。「自分自身で啓蒙された」君主だけが「好きなだけ議論してよい、ただし服従せよ」と言うことができる(WiA, 8:41)。では結局、カントはプロイセンの啓蒙絶対君主制を肯定していたにすぎないのか。カントにとって「国家の主権的構造すなわち『支配形式』は改革の対象ともなりえない」ものなのか(片木[1980:247])。しかし、次のように考えるなら、カントが決して単に啓蒙絶対君主に追従していたわけではないと分かる。啓蒙による思惟様式の改革なしに革命が起きたとしても、政治的自由は名目上のものにとどまるのであった。それゆえ、啓蒙を促進し、市民の思惟様式の改革がなされねばならない。目下のところ、啓蒙を促進する理性の公的使用が許容されるのは、フリードリヒ大王の統治下においてだけである。それゆえ、カントは言う、「議論せよ、ただし服従せよ」と。しかし、啓蒙が進んで市民の思

惟様式が構築されれば、君主は市民へと主権の地位を明け渡さざるをえなくなるだろう。ここにおいて啓蒙絶対君主は、政治改革のための消え行く媒介にすぎない。「自然は、自由な思考へと向かう傾向と使命感が拡がっていくように、その芽を硬い皮殻で大切に包んでおいたのであり、その萌芽はやがて国民の気質(Sinnesart)にまで広がり(これによって国民は行動する自由の能力を次第に身につける)、しかもその影響は最後には統治の諸原則(Grundsätze der Regierung)にまでも至る。そして、もはや機械以上である人間をその威厳に応じて扱うことが、統治にとって有益であるとわかるのである」(強調は網谷。WiA, 8:41)。こうした啓蒙による「統治の原則」への影響は『普遍史の理念』においても語られている。戦争状態にある国家は、市民の自由を侵害してまで国力を戦争につぎ込もうとするが、それによって商業の自由が妨げられ、むしろ国力は衰退することになる。それゆえ、国力を維持・増進するためには、国家は市民の自由を侵害しないようにしなければならないが、それは同時に、理性の公的使用の自由、すなわち啓蒙のプロセスを可能にすることをも意味する。啓蒙は、支配者が「彼ら固有の利益を理解しさえすれば、支配者の利己的な国家拡張の意図からでさえ求めざるをえない、優れた善となる」。最終的に「統治者は、脆弱で緩慢であっても国民が自分なりに努力して啓蒙を促進するのを少なくとも妨害しないことこそ、統治者自身の利益だと理解するだろう」。そして啓蒙はやがて「王座の耳元にまで達して、統治原則(Regierungsgrundsätze)にさえ影響を与える」(Idee, 8:28)。

歴史的に見た場合、統治の原則への影響は、例えば、絶対君主が自らに課す立憲的制約以上のものであるとわかる。すでに1781年5月29日の勅令によって、フリードリヒ大王は、自らによって執行された法の効力を制約する、専門家

で構成された立法委員会(Gesetzgebungs-kommission)を招集していた(Hermann[1965:18])。だとすれば84年に書かれた統治原則への影響が、この立法委員会の設立以上の事態を指している」と解釈することは妥当である。啓蒙絶対君主のもとで理性の公的使用がなされるならば、それは次第に市民の思惟様式の改革を促し、自由で自立した思考を可能にする。公的に法を批判し、法案に関する考えを公表するにまでいたるとき、市民は自らが立法権をもつ主権者たるべきことを自覚しているだろう。そのときには統治原則が影響を受ける。こうした議論において示唆されているのは、公衆の啓蒙によって、完全な市民的体制、共和制への改革が促されるということである⁽¹²⁾。

『普遍史の理念』は、こうした政治的啓蒙の嚆矢となるカント自身の実践だったと考えられる。『啓蒙とは何か』で明らかにされた啓蒙の理論は、哲学的歴史を發表するというカント自身の政治・実践的行為に具現化されている。カントは『普遍史の理念』を「世界市民的な意図において(in weltbürgerlicher Absicht)」書いたが、それは啓蒙絶対主義に屈することなく学者＝世界市民として公衆に向けて議論を行い、また同時に、公衆の中に政治的自覚を喚起させるような政治啓蒙の実践だった⁽¹³⁾。哲学的歴史が發表されることで啓蒙は促進され、そのときに自ら「自然の意図」——共和制と永遠平和——を促進するという役割を果たすのである。

おわりに

哲学的歴史における自然概念は、反省的判断

の統制的理念として批判哲学体系の中に位置づけられ、それが適法性の増大の歴史に特化させられていたことにも固有の政治・実践的な意味があった。確かに、ヨヴェルらのように歴史論文以外のところにカントの道徳的完成の歴史観を見出すことは可能である。例えば、『実用的見地における人間学』では、人間の素質が技術的素質、実用的素質、道徳的素質という段階を経て発展するとされ(7:322-8)、この見解は終生保たれていた。晩年の宗教論でも、「これ[倫理的共同体]はひとつの政治的共同体のただなかに、そしてそれどころかその成員全てから構成されうる(そもそも後者[政治的共同体]が根底になければ、それ[倫理的共同体]は人間によって完成されることはできないにしても)」(6:94)と述べられている。ここから明らかなのは、道徳的完成は適法性、政治的共同体を前提にして可能になるということである。したがって、歴史論が政治史を中心にしていても、それはカントが終生持っていた歴史観と矛盾しない。批判哲学者にとって、歴史認識に関する論考において示すことができるのは、道徳的完成の歴史ではなく、外的行為に関する適法性の増大の歴史であり、それは理論的失敗などではなく理論的要請である。さらに、哲学的歴史は、絶対主義体制下のプロイセンにおいて統治者と公衆に働きかけ、現実に関共和制・国際連盟を樹立させようとするもので、きたるべき道徳化を準備するものであると言える。つまり、自然の歴史として構想された哲学的歴史は、その実践的効果においてそれ自身で自由の歴史を可能にするものとなるのだ。哲学的歴史が、歴史をつくる。

註

1. カントからの引用は、以下の略記とアカデミー版の巻数、ページ数を順に表記する。引用は岩波版カント全集も参照したが、特に言及せずに改訳した場合がある。『純粹理性批判』(*Kritik der reinen Vernunft*)については慣例に従いMeiners Philosophische Bibliothek版(Bd. 505)を参照し、第1版(1781)をA、第2版(1787)をBと表

記する。

Idee: *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (1784) (『世界市民的な意図における普遍史の理念』)

WiA: *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784) (『「啓蒙とは何か？」という問いへの答え』)

KU: *Kritik der Urteilskraft* (1790) (『判断力批判』)

ZeF: *Zum ewigen Frieden* (1795) (『永遠平和のために』)

MS: *Die Metaphysik der Sitten* (1797) (『人倫の形而上学』)

また本稿では、カントが「歴史哲学」という用語を用いなかったことに留意して、先行研究に触れる際以外は、それを用いないようにする。

2. カントにおいてはヘーゲルのように国家と市民社会は未だ分離しておらず、法的な市民社会は国家と同義である。
3. 70年代の草稿によれば「普遍史の計画について。1.市民的体制・国家体制の自然。理念、たとえ決して完全には実現されないにせよ。しかも法権利の理念であって、幸福の理念ではない」(15:630)。
4. 目的と手段の関係が固定的でないという点で、自然の目的は、因果律のように必然的に認識できるものではない。
5. 例えばGalston[1975:265-6], Yovel[1980:217-306]。
6. 『諸学部への争い』によれば、歴史の進歩は「心意における道徳性の量が絶えず増大していくということではなく、義務に応じた行動における適法性の所産の増大」である(7:91)。また、犬竹[2010:51-4]は、『普遍史の理念』に対して『永遠平和』では道徳性の観点が劇的に後景化されることに理論の深まりを見て(cf. ZeF, 8:362, Anm.)、それを『人倫の形而上学』の適法性と道徳性の区別の成果だとしている。
7. 第9命題に関して普遍史の実践性に触れている数少ない研究も、政治ではなく道徳の問題に議論を収斂させている(Kleingeld[1995:51-8], 犬竹[2010], 佐藤[2005])。他方Langer[1986:29-54]は、歴史論の政治-実践性、それとカント法哲学の一致を指摘するが、第9命題に触れていないため、それがいかに政治-実践的なのかは明らかではない。
8. シュペーナーとの書簡の存在はBittner[2009:241]の指摘による。ただし、Bittnerは哲学的歴史が持つ政治-実践的な効果については触れていない。
9. すでに坂部[1988]は反省的判断力が「準-行為遂行的」な性格を持つと示唆していたが、本稿のように、そのパフォーマティブな効果の具体的な内容にまでは踏み込んでいない。
10. そもそも普遍史(*allgemeine Geschichte*, *Universalhistorie*)は、18世紀後半のドイツにおいてもなお神学と関係しており、当時の新しい自然学と整合的になるように、天地創造から最後の審判までの歴史を聖書の内容にしたがって叙述する試みであった(Blanke, Fleischer[1991:49-50], 岡崎[2000])。それに対して、カントの70年代の草稿によれば、宗教的歴史からは「統治や道徳については何も」学ぶところがない(15:628)。つまりカントは、流通している神学者と同じ語彙を用いつつ、その内容を世俗化・政治化していると考えられる(Langer[1986:32-4])。
11. ここで言われる、自分自身の悟性を用いることができる思惟様式は、実践理性の命じる道徳法則に自ら従うという道徳的自律よりも広い意味で使われている。
12. 『人倫の形而上学・草稿』では、共和制への転換が明確に書かれている。「したがって国家を改革するために、王が国民を代表の形で招集するなら、そのときには彼らが国家を全く別の形に変えるのを妨げる義務は存在

せず、彼らはさらに主権それ自体を獲得することができる。」(19:583)。また、本稿のように啓蒙が改革のためには欠かせないとする研究として、Laursen[1992:193-232], Ellis[2005:11-40, 155-80], 斎藤[2006; 2012]がある。ただしEllisは自然の歴史を、批判哲学とも啓蒙の政治的機能とも一致しないものとして否定するが、それは彼女が歴史論における自由が何を指すのかを明らかにせず、その実践的な効果を看過していることに起因する。

13. 従来、in weltbürgerlicher Absichtは「世界市民的見地における」と訳されてきたが、カント自身の理性の公的使用の実例として『普遍史の理念』を捉えるならば、「見地」という訳語はAbsichtの意味をうまく伝えていないように思われる。

文献

- Allison, Henry (2009) “Teleology and history in Kant: the critical foundations of Kant’s philosophy of history”, in A. Rorty, J. Schmidt (ed.), *Essays on Kant’s Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: a Critical Guide*, Cambridge:Cambridge University Press, 24-45.
- Arendt, Hannah, Ronald Beiner (ed.) (1992) *Lectures on Kant’s Political Philosophy*, Chicago:The University of Chicago Press.
- Bittner, Rüdiger (2009) “Philosophy helps history”, in A. Rorty, J. Schmidt (ed.), *Essays on Kant’s Idea for a Universal History*, 231-49.
- Blanke, Horst W., D. Fleischer (1991) “Artikulation bürgerlichen Emanzipationsstrebens und der Verwissenschaftlichungsprozeß der Historie. Grundzüge der deutschen Aufklärungshistorie und die Aufklärungshistorik,” in dies (Hg.), *Aufklärung und Historik: Aufsätze zur Entwicklung der Geschichtswissenschaft, Kirchengeschichte und Geschichtstheorie in der deutschen Aufklärung*, Waltrop:Spener, 33-112.
- Ellis, Elisabeth (2005) *Kant’s Politics: Provisional Theory for an Uncertain World*, New Haven, London:Yale University Press.
- Galston, Willam A. (1975) *Kant and the Problem of History*, Chicago:The University of Chicago Press.
- Hartung, Fritz (1955) “Der Aufgeklärte Absolutismus,” *Historische Zeitschrift*, (180):15-42. =(1982) 村上淳一(訳)「啓蒙絶対主義」成瀬治(編)『伝統社会と近代国家』未来社, 337-72.
- Hegel, G. W. F. (1986) *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke in 20 Bänden, Bd. 12, Frankfurt am Main:Suhrkamp.
- Hermann, Conrad (1965) *Das Allgemeine Landrecht von 1794 als Grundgesetz des friderizianischen Staates*, Berlin:de Gruyter.
- Horn, Christoph (2011) “Das Interesse der Philosophie an der Menschheitsgeschichte: Aufklärung und Weltbürgertum (Idee, Neunter Satz)”, in Otfried Höffe (Hg.), *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie*, Berlin:Akademie Verlag, 103-18.
- 犬竹正幸 (2010)「カントの歴史哲学の批判哲学的意義」『人文・自然・人間科学研究』(23):40-56.
- 片木清 (1980)『カントにおける倫理・法・国家の問題』法律文化社.
- Kersting, Wolfgang (2007) *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts- und Staatsphilosophie*, Paderborn:Mentis.

=(2013) 船場保之・寺田俊郎(監訳)『自由の秩序——カントの法および国家の哲学——』ミネルヴァ書房.

Kleingeld, Pauline (1995) *Fortschritt und Vernunft: Zur Geschichtsphilosophie Kants*, Würzburg:Königshausen und Neumann.

木村周市朗 (2000)『ドイツ福祉国家思想史』未来社.

Langer, Claudia (1986) *Reform nach Prinzipien: Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*, Stuttgart:Klett-Cotta.

Laursen, Christian (1992) *The Politics of Skepticism in the Ancients, Montaigne, Hume and Kant*, Leiden, New York:E. J. Brill.

岡崎勝世 (2000)『キリスト教的世界史から科学的世界史へ』勁草書房.

牧野英二 (1994)「歴史哲学における最高善の意義」カント研究会(編)『現代カント研究5 社会哲学の領野』晃洋書房, 190-219.

斎藤拓也 (2006)「カントにおける政治の位相と啓蒙—体制変革の方法と批判的自由」『相関社会科学』(16):35-49.

斎藤拓也 (2012)「カントにおける「統治」の問題：祖國的な「思考様式」の獲得と実践」『社会思想史研究』(36):50-67.

坂部恵 (1988)「統制的原理としての自由 歴史哲学をめぐるカントとヘルダーの論争のいくつかの局面について」『現代思想』(16):40-53.

佐藤慶太 (2005)「実践としての歴史哲学—カント歴史哲学の基礎的構造について」関西哲学会(編)『アルケー』(13):119-29.

Yovel, Yirmiahu (1980) *Kant and the Philosophy of History*, New Jersey:Princeton University Press.

※本論文は、日独共同大学院プログラム(IGK)の支援を受けたものである。

