

ロバートソンはなぜカッシーラーを批判したか —『啓蒙とはなにか』を批判的に読むための補遺—

林 直樹

はじめに

本稿は、筆者が訳者の一人をつとめたジョン・ロバートソン『啓蒙とはなにか』（野原慎司・林直樹訳、白水社、2019年）の、三つ目の訳者解説に相当する。第一弾は、同書巻末に収められた「啓蒙について」であり、第二弾は、版元・白水社のウェブマガジン「Web ふらんす」に掲載された「ロバートソン『啓蒙とはなにか』を批判的に読むために」であり¹⁾、本稿はこれら二つの記事をさらに補うものとなる。ただし、必ずしも初出ではない。2020年2月18日に一橋大学の国立キャンパスで開催された第18回一橋哲学・社会思想セミナーにおいて、未定稿の段階にあった本稿に基づく口頭発表をすでに行っているからである²⁾。本稿は、同セミナー発表原稿に加筆して体裁を整えた訳者解説第三弾であるとともに、同セミナーで指摘を受けた重大な誤訳の訂正という役目も担う。この誤訳箇所については注6で触れる。

なお、オックスフォード大学出版局のA Very Short Introductionシリーズの一冊として世に出た原著が好評を得ているのは当然のことながら³⁾、野原氏との拙訳についてもまずまずの評価を頂けているようである⁴⁾。近年の研究蓄積をふまえており、かつ日本語で読める啓

¹⁾ 白水社ウェブサイトの右記アドレス <https://webfrance.hakusuisha.co.jp/posts/2700> 参照。

²⁾ セミナーにおける登壇者（予定話者）は森村敏巳、野原慎司、越智秀明の諸氏と私、司会は上野大樹氏であった。坂本達哉、有江大介の両氏を先頭に活発な質疑応答が交わされた。

³⁾ 原著の背表紙にはポーコック（J. G. A. Pocock）とコリン・キッド（Colin Kidd）が賛辞を寄せた。訳出しておこう。ポーコック「間違いなくとても短い。だが要約でもなければ単純化されてもいない。〈啓蒙〉の数多の源泉、数多の構成要素と、その含意の多様性を豊かに解説している。」キッド「該博な知識と、感性を生かして、ジョン・ロバートソンは啓蒙という歴史事象を現代における〈啓蒙〉プロジェクトの戯画から解き放っている。」ちなみに〈 〉内の原語は大文字の啓蒙（Enlightenment）である。

⁴⁾ 2020年9月現在、管見の限りで、『歴史と経済』第247号（2020年4月、評者：金澤周作氏）と『社会思想史研究』No. 44（2020年9月、評者：犬塚元氏）に書評が載っている。金澤氏は『啓蒙とはなにか』を、「ワンスセットの『答え』をもらって引き返す門であるよりも、これまで考えたことのない新しい『問い』を得て中に踏み入っていく『門』」だと、つまり批判的読書を遂行するために開けるべき扉であるとしたうえで、「大事な論点にあふれている魅力的な作品」と評しており、また犬塚氏は拙訳に関して「もう一度ゆっくりと訳文を丁寧にチェックすべきではなかったか」と苦言を呈しながらも、本書は「誇張なしに、これからの啓蒙研究において、出発点としてまず参照されるべき文献」と評している。両者ともに、本書を契機として新たな探究・研究が活性化することに期待を寄せている。他に、現時点では公刊を未確認であるが、『日本18世紀学会年報』第35号にも、上野大樹氏による書評が掲載予定と聞く。

蒙の入門書が不足している中で⁵⁾、同書が長きにわたって読者に恵まれることを願ってやまない。

哲学者の啓蒙

ロバートソン『啓蒙とはなにか』第五章は「哲学と歴史の中の啓蒙」と題されている。四章までが、歴史の中から啓蒙をつかみ出そうとする、大まかに言って歴史内在的見地からの叙述を展開してきたのに対して、五章は見地を変え、現代の哲学者と歴史家の論争を軸に啓蒙の現代的意義を再評価しようとしている。ロバートソンは冒頭でこう述べる。

啓蒙の遺産をめぐる議論は、次第に、哲学者の「ポスト近代」批評に対抗して歴史家が啓蒙の「近代性」を擁護するという、主義と主義のあいだの論争と化していったように見える。哲学者は歴史をよく理解しないまま現象を批判し続けてきたのであり、したがってこの現象が現代とのあいだで保ち続けてきた関連性を表象し損ねてきた、というわけである。だが本書が啓蒙に与えた説明をふまえるなら、そのように唱えることは哲学者に対して公正を欠くと言えるだろう（ロバートソン 2019, 170）。

ロバートソンは啓蒙の「近代性」（急進的啓蒙）をそのまま現代の「寛容や民主主義，人権そして男女平等といった」価値に接続させる「歴史家」ジョナサン・イスラエルの主張に批判的である（同書，178）。少し踏み込んだ言い方をすれば、ロバートソンは歴史のみからではなく同時に哲学から啓蒙をつかもうとするときに、ポスト近代批評に収まりきらない啓蒙像がなお、成り立ちうる可能性を諦めていないように思える。歴史家が唱えるほどに哲学的啓蒙は単純な姿をしていないと知り、理解することで、歴史と哲学という「二つのアプローチ法」のあいだに架橋する、それがロバートソンの狙いではないか。再び彼の言葉を引く。

啓蒙をめぐる哲学者の論争には、啓蒙の「近代性」に対する歴史家の一面的断定によって許容される以上のものが存在する。本書の、あるいは本書の著者の守備範囲の中では、啓蒙に対する二つのアプローチ法を和解させようとはしていない。しかしながら、相互の敬意をよりいっそう高める余地は確実に存在する。カント以外にも見るべき啓蒙があることを、より多くの哲学者が認識するかもしれない。また、「近代性」という概念はリベラルな諸価値や人間福祉とのみ結びつくわけではなく、哲学者はこの概念をずっと曖昧かつ異

⁵⁾ ロイ・ポーター『啓蒙主義』（見市雅俊訳、岩波書店、2004年）とドリンダ・ウートラム『啓蒙』（田中秀夫監訳、逸見修二・吉岡亮訳、法政大学出版局、2017年）は数少ない例外である。他に、ロバートソンと対峙する立場にいるジョナサン・イスラエル『精神の革命：急進的啓蒙と近代民主主義の知的起源』（森村敏巳訳、みすず書房、2017年）も、入門書の範疇を超えて出ているが明晰な訳に助けられて読みやすく、必読であろう。

論含みのままに用い続けてきたことを、さらに多くの歴史家が認識するかもしれない（同書, 181）。

バーリンのカッシーラー批判

哲学の中から改めて啓蒙をつかみ直すとき、何が見えてくるか。この問いに答えるべく、特に 20 世紀に入ってから蓄積された、主に哲学者たちによる啓蒙批判をロバートソンは列挙し、その最後で、著名なカッシーラーの啓蒙哲学に向けられた痛烈な「哲学的」批判を取り上げる。

啓蒙に向けられた哲学的批判の伝統の累積作用は、説得力の伴う啓蒙擁護論が不足したために確実に強化されたと言ってよい。啓蒙に好意的な解説書として最もよく参照される著作はエルンスト・カッシーラーの『啓蒙主義の哲学』であり、本書はカッシーラーがイングランド、スウェーデン、合衆国へと亡命する前の 1932 年に、ドイツで出版された。彼は新カント派の一人として啓蒙哲学をカント以前に位置付けたにもかかわらず、啓蒙を支える原理は「理性の自律」にあると見なしていた。ナチズムから逃れたユダヤ人亡命者という身の上にあった彼の啓蒙哲学註解は敬意を払われてしかるべきだと考える人がいてもよかったかもしれない。だが実際はそうならなかった。カッシーラーは 1929 年のダボスでハイデガーと有名な対決を行って敗れ去ったのだと、当時ほとんどの人は思っていた。ハイデガーはナチに入党していたにもかかわらず、例えばローティのような後期ヴィトゲンシュタイン主義者の関心を引いたのは、むしろハイデガーのほうだった。アイザイア・バーリンさえもがカッシーラーに批判的だった。『啓蒙主義の哲学』の 1951 年版の英訳を書評したバーリンは、同書を「うららかにして無邪気」と形容した。本書の著者は、後代に啓蒙哲学を挫折させることになった摩擦や転覆作用の数々に気がついていないと評したのである（同書, 175-76）⁶⁾。

⁶⁾ 引用中の下線部が、訂正済みの誤訳箇所である。原文は 'despite his Nazi affiliation, it was Heidegger who would be of greater interest to later Wittgensteinians such as Rorty' である。ロバートソンが Wittgensteinians の綴りを間違えている点 (i の前の e が脱落) はご愛嬌として、ここを私は「ハイデガーはナチに入党していたものの、ローティの人後に落ちないほどの多大な関心を後期ヴィトゲンシュタインに対して抱いていた」と誤って訳していた。この訳だとハイデガー「が」後期ヴィトゲンシュタイン（主義者）に関心を抱いたことになってしまうけれども、そのような事実はないと考えられる。正しくは、後期ヴィトゲンシュタインに大きな影響を受けたローティのような哲学者がカッシーラー以上にハイデガーに関心を抱いた、という意味なのである。2020 年 2 月に催されたセミナー（注 2 参照）の席で誤訳を鋭く指摘してくださった越智秀明氏に心より感謝する。また、これに先立つ同年 1 月 11 日に同志社大学今出川校地で開催された社会思想史研究会 2019 年度第 2 回例会（世話人：村井明彦氏）において『啓蒙とはなにか』を合評していただいた際、小城拓理氏が同箇所疑問を呈され、ハイデガーがヴィトゲンシュタインに関心を抱いたという史実は聞いたことがないと、婉曲的に誤解を示唆なさった。小城氏にも併せて謝意を伝えたい。

時系列上は前後するが、まずバーリンのカッシーラー批判に触れておこう。バーリンの書評は *The Historical Review* 誌第 68 巻第 269 号 (1953 年) に掲載された、ごく短い文章である。結びに「最も尊敬されている思想家の一人の手になるこの作品は、西洋思想におけるこの重要な時期についての、ビジネスライクな、すなわちもっと有用な (ice-cutting) 説明の必要を痛感させる」(*ibid.*, 619) とある通り、まさに酷評と言ってよい。バーリンは、ルネサンスを重視しつつルネサンス以後の発展をその出発点においてすでに見通してしまうカッシーラーのアナクロニズムを衝き、また、「調停し宥めること」(*ibid.*, 617) を好んだカッシーラーが諸思想の布置連関図を描くに際して取った「一様で穏やかな黄昏の光の中ではすべての形姿がぼんやりと霞み、あまりにたやすく互いに溶け込んでしまう」(*ibid.*) のを許すかのような、その印象派的姿勢が覆い隠す「転覆作用」に対し、読者の注意を促す。

時代に満ち満ちていた鋭い対立と危機、すなわち、同時代を目にした者なら痛切に勘づいていたもの、そして程なくその「天国のごとき都市」を永遠に破壊するように運命づけられているものとしての、表層下の神秘主義と狂信、理性主義的で懐疑主義的でロマン主義的かつ宗教的な転覆作用の数々について学びたいと思う者は、どこか別の場所に向かわねばならない。なぜならこの本は高まるペシミズムの流れも、その原因も、さらにはその理由さえ、跡づけてはいないのだから (*ibid.*, 619)。

ヴォルテールもルソーも、レッシングもモーペルテュイも、ダランベールもモンテスキューも、さらにはヒュームやカントさえ含む啓蒙時代の思想家たちが、原理的差異も情緒的対立もほとんど有さない「幸せな同業者集団」として描かれる書物において最もうまく描けている箇所が、きわめて「人工的な」18 世紀の美学理論についてのものなのは当然である (*ibid.*)。バーリンは冷やかかし気味に、そう総括している。

アーレントとダボス討論

続いて、より深刻な批判のほうに移ろう。「1929 年のダボス」とは、スイスのダボスで同年 3 月 17 日から 4 月 6 日にかけて催されたカッシーラーとハイデガーの公開講演ならびに討論を指す。討論は 3 月 26 日の午前 10 時から正午にかけて行われた。カッシーラー夫人 (Toni Cassirer, 1883-1961) の回想には「この討論を概観すると、ハイデガーは学生の間では勝利者となった。なぜならハイデガーはエルンスト [・カッシーラー] とは完全に違うやり方で時代の動向と向き合っていたからである」(岩尾真 2001, 92-93) とあり、ひいき目に見てもカッシーラーが精彩を放ったとは言えないであろうが、果たして「敗れ去った (have come off second best)」という先のロバートソンの評言が妥当かどうかを検証する意味も含め、こ

の討論の舞台を再訪してみる必要はあるだろう。その再訪が、ロバートソンの言う「哲学者の啓蒙」の可能性をさらに開くことになるかもしれないからである。

ここでは、ハイデガー『存在と時間』(1927年)の成立にも一方ならぬ作用を及ぼしたとされるハンナ・アーレントを媒介者にすることで、ダボス討論の特徴を可能な範囲で浮き彫りにしてみたい。

公的領域の機能とは、自分が何者であり、何をなしうるかを、良かれ悪しかれ、行為と言葉によって示すことができる場を設定することで人間の事象に光を投げかけることであるとするなら、その光が「信頼の喪失」や「見えない政府」によって、またものの本質を暴くのではなくそれを絨毯の下に押しこんでしまう言葉によって、さらには古き真実を護持するという名目であらゆる真実を無意味な通俗性の中におとしめる道徳的その他の説教によって消されるとき、暗闇は招来される。

…これは[三十年以前のサルトル『嘔吐』と同様に]また四十年前、ハイデガーが(まったく異なる目的のためではあるが)『存在と時間』のなかで不気味な正確さをもって「他者」やかれらのかわす「空話」や、さらに一般的には自我の内密性によって隠蔽され保護されないままに公的に現われるいっさいの事物として記述したものである。人間存在についてかれの描くところによれば、現実的もしくは真正なものはすべて公的領域から抗しがたく生ずる「空話」の圧倒的な力によってうちのめされ、こうした「空話」が日常的存在のあらゆる局面を支配し、未来がもたらす可能性のあるあらゆる事物の意味あるいは無意味を予期したり、拒否したりしているのである。ハイデガーによれば、こうした平凡な日常生活が持つ「無限の陳腐さ」から抜け出す道は、そこから身を引いて、パルメニデスやプラトン以来、哲学者が政治的領域に対置させてきた孤独のうちへ引きこもる以外にない。

上の一節はアーレント『暗い時代の人々』(1968年)の「はじめに」から採った(Arendt 1968, viii -ix / 訳 8-10)。冒頭の「光」は、カント的な、理性の公共的使用を想起させつつも、強調点はむしろ光源が深淵に落ちて見失われていく過程にこそ置かれている。引用末の「孤独」については、同書ドイツ語版に収録された「80歳のマルティン・ハイデガー」(1969年9月にラジオ放送用に録音された講話の原稿とほぼ同一)にも同工異曲の、いや、さらに掘り下げた彼女自身の立脚点からの考究の跡が見える。次に引用しよう。

思索とそれに結びついた孤独なら、みんなとは言えないまでも——望むらくは——多くの人びとが知っています。しかし疑いもなく彼らはそこをおのが住みかにはしていない。そして単純な[日常的な、自明な]ものへの驚きに襲われ、その驚きに誘われて思索に入っ

てゆくときでも、自分が人間的関心事の遂行される仕事や活動の連続体である居慣れた場から、いまは引き離されていてもしばらくすればまたそこへもどっていくのだと、知っている。ハイデガーの言う住みかは、比喩的に言えば、人間の居住するところからは離れていて、たとえこの場所でどんなに思索の嵐がさかまくことがありうるとしても、この嵐は、時代の嵐といった言い方をする場合よりさらに一段と比喩の度合がつよいのです。世界のほかの場所、人間的関心事の場とくらべれば、思索の住みかは「静寂の場」なのです（ルツ編 2003, 153）。

この「静寂」のためには「自分の声すらも遮断すること」（同書, 154）、すなわち「人間的関心事の世界からの退出」（155）、換言すれば「意志しないことを意志する」（156）ことが欠かせないと、アーレントは述べる。

しかしアーレントによれば、ハイデガーは「誤り」を犯した。それはかつてプラトンがシュラクサイの僭主に数学を教授しようとしたときのように、彼本来の「住みか」を変えて「人間的関心事の場」へとハイデガーを駆り立て、自国の独裁者のもとに奔ることを意志させたけれども、結果的にそれは「[1933年2月のドイツ]国会炎上の直後に成立していたゲシュタポ地下牢や強制収容所の拷問地獄から目をそむけて、もっと意味がある領域だと自称するところへ逃げこんでしまったという過ち」（同書, 278 / 本文への脚注）に他ならなかった。同時に彼女はハイデガーを庇う、彼はまもなく自身の「誤り」に気づいたと付言することによって。つまりそれは、『暗い時代の人々』における彼女の言葉を再び借りるなら、平凡な日常を支配する、すでに光を失ってしまった偽物の「公的領域」へと逃げるのではなく、そこ「から」抜け出して「驚きをおのが住みかとして引き受ける」（155）道をこそ本来の道とする立場に、ハイデガーは還ったということである。それは、戦後の今なお「現実回避」を続けている「無数の知識人やいわゆる学者」とは明らかに異なる立場であった。アーレントはこう続けている。

現実回避はいまでは職業にまでなっていると言えるだろう。汚水がまったくかわりをもたなかった精神性への逃避 [ハイデガーの「誤り」のことか] ではなく、観念と《イデー》のお化けの国への逃避である。その国は経験された現実や経験されうるどんな現実からも遠く離れて、たんなる《抽象》にはまりこんでいて、そこでは思想家たちの偉大な思想は堅牢さをすべて失い、雲ができるときのように絶えずたがいに結び合い流れ込みあって、輪郭がぼやけてしまうのである（同書, 279 / 本文への脚注）。

ここからはっきり読み取れるのは、思索という営みが「抽象」への没頭ないし逃避とは弁

別され、むしろ「経験された現実や経験されうる…現実」に即したものと捉えられていることである。そして思想が「雲」のように互いに「結び合い流れ込みあって、輪郭がぼやけてしまう」「観念と《イデー》のお化けの国」と、ハイデガーの構えた「静寂の場」とは、明確に差異化されたものとして受けとめられていることである。そして「お化けの国」の凡百の士対「思索の国の王」（同書、149）という、この構図は、ダボス討論でカッシーラーを前にしたハイデガーが聴衆に対して投げかけてみせたものに酷似しているようである。

ハイデガーは、死へと向かう存在としての現存在（Dasein）が不安を正面からとらまえて自らの有限性、すなわち偶然の時間性に逃れようもなく「被投」された存在としての自らの本質を認知するとき、初めて人間は自由になりうるとした。安楽な日常性に向かうのは不安からの逃避である。世俗に入ること、アーレント流に解釈すれば「暗闇」ないし影としての私的領域に入るとは逃避の誤魔化しにすぎない。「哲学は人間を、たんに精神の作用を〔観念的に〕利用するという腐敗した位相から引きはがし、人間の運命の厳しさの中へと投げ入れる課題を有する」（岩尾龍 2001, 39）。これに対してカッシーラーは、不安の虜となることなくそれを投げ捨てるのが人間の解放であり、自由の契機は、有限性を充溢させることによって無限性への道を内発的に切り開く象徴的形式的創造能力にこそあるとした。言語に代表される象徴的形式は客観性を有する。その「客観的世界において、なるほど諸個人の差異は決して止揚されはしないが、この世界には個人から個人へと橋が架けられているという条件がある」（同書、41）。カッシーラーは15歳若いハイデガーにこう語りかける。「我々が努めようと欲し、また努めねばならないもの、そして到達しうるものは、我々のどちらも自らの拠点にとどまることによって、なお自分自身のみならず相手をも理解するということである」と（39）。

ダボス討論の結末（結びに代えて）

ハイデガーはカッシーラーの主張を存在忘却的言い逃れだと断じ、後者は前者の主張に「コペルニクス的転回」以前の古代ギリシアの独断的存在論の復唱を聞いた。ダボス討論は結局、論理の地平上では「スタイルメイト」に終わる（Gordon 2010, 209）。ただハイデガーが締め括りに「立場や立脚点の差異から自らを解き放ちつつ、いかにこの立脚点の弁別が哲学的研究の根幹であるのかを理解することが、まさに哲学の歴史との対決において重要だ」と述べた際には（岩尾龍 2001, 45）、カッシーラーもこれに同意しただろう。先に引いたアーレント「80歳のマルティン・ハイデガー」の結語に「ハイデガーの思索に吹き荒れた嵐は（中略）故郷である太古へもどってゆくのです」（ルッツ編 2003, 157）とあるように、カッシーラーがハイデガーに感じたものをアーレントもまた感じ、そしてついにはハイデガー自身もそう感じたかもしれない。

「歴史」は目下向き合う相手とはまた別の、もう一人の他者である。「哲学者の啓蒙」から私たちが学べることは、歴史を引き延ばされた現在にすることではなく、歴史的見地を打ち立てて現在とは異なる時間に挑戦しながら、同時にそれを理解＝包容できるかどうかという、私たち自身に対する挑戦の大切さではないだろうか。理解＝包容は「止揚」とは異なる。むしろ緊張関係を維持しつつ、その関係をつねに自己を省みる契機とし続けることである。私たちは歴史的文脈の中へと「被投」された存在であると同時に、被投という「有限性」から脱却して「無限性」へと歩みを進める可能性をつねに前者のうちに含み持っている。前者と後者は、一方が他方に、他方が一方に解消される関係にあるのではなく、少し敷衍した解釈が許されるならば、両者のあいだにはまさにカッシーラーが言うごとく「橋が架けられている」と言える。過去という時間と現在という時間は、互いに補い合いながら互いの道を進めばよい。その関係性に宥和は適当ではないのである。ぼやけた「輪郭」は相互の「堅牢さ」を失わせるものでしかないだろう。

以上の点をふまえて、ロバートソン『啓蒙とはなにか』を読み込んでいただければと思う。

参考文献

- Arendt, H. 1968. *Men in Dark Times*. Harcourt Brace & Company. 阿部齊訳『暗い時代の人々』ちくま学芸文庫, 2005.
- Berlin, I. 1953. Review: The Philosophy of the Enlightenment by Ernst Cassirer, F. C. A. Koelln and J. P. Pettegrove. *The Historical Review*, vol. 68, no. 269.
- Gordon, P. E. 2010. *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Harvard University Press.
- Roberson, J. 2015. *The Enlightenment: A Very Short Introduction*. Oxford University Press.
- ルツ, ウルズラ編 2003. 『アーレント＝ハイデガー往復書簡 1925-1975』大島かおり・木田元訳, みすず書房.
- 生松敬三 1975. 『人間への問いと現代：ナチズム前夜の思想史』NHK ブックス.
- 岩尾真知子 2001. 「カッシーラー夫人の回想抄」『ダヴォス討論・カッシーラー夫人の回想抄』《リキエスタ》の会, 所収.
- 岩尾龍太郎. 2001. 「ダヴォス討論（カッシーラー対ハイデガー）」同上.