

哲学的プロジェクトとしてのドイツ通俗哲学  
— エルネステイ「通俗的な哲学についての序説」—

German Popular Philosophy as a Project :  
J. A. Ernesti's "De Philosophia Populari Prolusion"

小 谷 英 生

KOTANI Hideo

## 0. はじめに

その固有の問題を解くために高度に抽象的で難解な概念とロジックを使わざるをえない一方で、哲学には明瞭かつ平易な分かりやすさが常々求められてきた。非専門家にも分かりやすい一般性やアクセス可能性が哲学に期待される以上、通俗化 *Popularisierung* は哲学のつねに大きな課題のひとつである。そしてこうした課題に応える試みを通俗哲学と呼ぶのであれば、通俗哲学はいつの時代にも存在していたし、存在すべきだといえよう。しかしながら本稿が考察の対象とするドイツ通俗哲学 *Deutsche Populärphilosophie* (ないしは *Popularphilosophie*) とは歴史的な概念であって<sup>1</sup>、18世紀後半のいわゆるドイツ後期啓蒙思想の一局面を意味している。

このドイツ通俗哲学についてはこれまでまったく研究がなかったわけではないが、ドイツ哲学史研究の中で軽視されてきたと言わざるをえない。とくに邦文献では通俗哲学そのものを中心的に論じた研究は見当たらないのが実情である。そこで本稿ではこのドイツ通俗哲学の理念を整理し、それを最初に表明した J. A. エルネステイの「通俗的な哲学についての序説」(以下「序説」) を分析することで、ドイツ通俗哲学がその発端から時代の要請に従う明確な目標を掲げたひとつの哲学的プロジェクトであったことを論証する。そしてそれによって、18世紀ドイツ哲学史の全体を把握するさいに有意義な座標軸を提供したい。

論文の構成は以下の通りである。まず、第一節では先行研究を概観し、本稿の研究史的な意義を確認する。第二節ではドイツ通俗哲学の理念について確認し、続く第三節で通俗哲学者とは誰であったのか、それを見極めるための基準を提示する。それによって大雑把ながら、18世紀後半のドイツ哲学者たちの位置をマッピングするための一つの方法を提供できるはずである。第四節では通俗哲学の興亡史を簡単に紹介した後、エルネステイの「序説」を読み解いていく。それによって通俗哲学が然るべき理念に基づいて企図されたプロジェクトであったことを確認する。

---

<sup>1</sup> *Popular* という語を「通俗的」と訳すのは、この日本語がネガティブなニュアンスを帯びているために不公平かもしれない。しかしながら「通俗哲学」という訳語はすでに定着し、哲学辞典の項目にもなっているため、研究の連続性の観点から本稿でもこれを踏襲する。新たな訳語の提案はいずれ時機をみて行いたい。

結論から言えばドイツ通俗哲学とはスコットランドやフランスの啓蒙思想の流れを汲み、ライプニッツ＝ヴォルフ学派が主流であった当時の講壇哲学に反対し、専門用語ではなく日常的な概念で哲学することを目指す思想改革運動であった。そしてこの運動は1750年代に提唱され、思考言語でありかつコミュニケーション言語でもあるようなドイツ語の発展をターゲットに据えていたのである。

## 1. 先行研究の概観

通俗哲学という名前を私たちが耳にするのは主としてカントの『人倫の形而上学の基礎づけ』第二章のタイトル「通俗的道德哲学から人倫の形而上学へ」においてであるが、通俗哲学は哲学史の中で十分に論じられてきたとはいえない。この分野のパイオニアでありすでに古典的研究書となったL. W. ベックの『Early German Philosophy』でさえ、説明にそれほど多くのページを割いていない[Beck, 1969]。そもそもカント自身が通俗哲学とは何であり、誰のどんな主張なのかを説明していないことも原因のひとつではあるが、ドイツ通俗哲学には〈カントと同時代の論じるに値しない劣悪な思想〉という先入観が存在していることは否定できないだろう。しかしそれでも、こうした先入観を払しょくするための研究がこれまで蓄積されてきたのを無視するわけにはいかない。まずは研究史を簡単にふり返ってみよう。

管見のかぎりドイツ通俗哲学の研究は主に二つの方向で進められてきた。第一に、個々の通俗哲学者たちの議論を哲学的に再評価しようという研究である。その代表はバッハマン＝メディックや大塚雄太の美学研究、アルトマイヤーのCh. ガルヴェ研究などである[Bachmann-Medick, 1989; Altmayer, 1992; 大塚, 2008]。とくにバッハマン＝メディックの研究は、たとえばガルヴェの「関心」概念の分析にみられるように哲学的に高い水準の議論を発掘している[Bachmann-Medick, 2006]。

第二の方向性は歴史的再評価であり、これはドイツ啓蒙思想研究ないし社会思想史的研究の一環として行われている。こうした研究では通俗哲学者たちの知的交流に重きが置かれ、啓蒙思想が果たした思想的・社会的役割について歴史的に明らかにすることが目標とされる。例えばヒンスケ、パウアー、国内では戸叶勝也らのドイツ啓蒙思想研究がそれに該当するだろう[Alblecht, Engel u. Hinske, 1994; Bauer, 1991; 戸叶, 2001]。ただし彼らの関心はあくまでもドイツ啓蒙思想全般にあるため、通俗哲学というカテゴリーにはそれほど光が当てられていない。この点で注目に値するのがM. キューンとJ. H. ザンミートの研究である[Kuehn, 1987; Zammito, 2002]。彼らは通俗哲学からカントへと至る思想史を構想しており、1750年代から1800年頃までのドイツ哲学を通史的に分析した研究として、両者の研究はもっとも優れたものである。ただし、キューンの研究はコモンセンスないし〈通常の人間悟性〉に、ザンミートもまた人間学の誕生にそれぞれの的を絞っているため、ドイツ通俗哲学を正面から論じているとは言いがたい。H. ホルツハイの研究はこの点を埋めるものとして重要である。辞書の一項目とはいえ、ホルツハイはドイツ通俗哲学の興隆からカントによる批判、さらにカント学派による拒絶へという思想史を高い水準で整理している[Holzhey, 1989]。

しかしながらいずれの研究においてもドイツ通俗哲学を18世紀後半の思想群の総称として捉えるに留まっており、多くの思想家たちが積極的にコミットしたプロジェクトとして把握してはいない。とくに見落とされてきたのは、通俗哲学がドイツ語の発展を目指したという点である。また、歴史的にみて通俗哲学の提唱者・賛同者が抱いた理念とその敵対者が下した評

価の間には大きなズレが存在するため、その二つを峻別することも必要である。というのも、1780年代以降になると通俗哲学という言葉は否定的な意味でも用いられ、早くも〈論じるに値しない劣悪な思想〉とみなされるようになってしまうからである。1791年のある文献は当時の状況を次のように伝えている。

「ひとはカント哲学と通俗哲学を対置しはじめている。そして通俗哲学という語を蔑称として使いはじめている」[Küenburg, 1791 S. 32 Anm.]。

ドイツ通俗哲学の一般的評価として最終的に定着したのは、こうした否定的見解の方なのである。したがってドイツ通俗哲学研究に際しては、この否定的見解を歴史的に相対化する必要がある。そしてそのためにはまずは通俗哲学の積極的な理念と、それが通俗哲学の出発点からすでに提唱されていたことを — つまり哲学的なプロジェクトであったことを — 確認する必要がある。以下、その作業を行ってこよう。

## 2. ドイツ通俗哲学の理念

哲学の通俗化という試みにはむろん、難澁で抽象的な哲学的思惟を一般向けに分かりやすくすることが含まれている。しかしながらドイツ通俗哲学にかぎっていえば、それは通俗化の本質ではなかった。というのもドイツ通俗哲学における通俗性とは、日常的なテーマや概念について、やはり日常的な概念や論理に即して論じることにあったからである。通俗哲学者たちの多くは日常的に使用される生き生きとした概念 — それが経験的なものであれ形而上学的なものであれ — 分析と、いわば血の通った哲学の構築に力を注いだ<sup>2</sup>。それはたとえば Th. アプトが『祖国のために死ぬることについて』[Abbt, 1761] や『功績について』[id., 1765] という書物を著し、ガルヴェが『道徳、文学、市民生活の様々な対象についての試論』の中で、「辛抱強さ」、「流行」、「優柔不断」といった諸概念について論じたことに示されている[Garve, 1792]。したがってバッハマン = メディックが通俗哲学を「経験と結びつく『生のための哲学』」[Bachmann-Medick, 1989, S. 7] と呼んだことは正しいといえよう。

ただしその際に注意しなければならないのは、ここで取り沙汰されている「生」が市民社会の発展にともなって当時出現しつつあった新しい社会的な生を意味していたことである。それゆえ市民社会を構成する諸々の原理、たとえば教育・趣味・道徳とくに社交性に関わる徳・情念といった事柄が、通俗哲学者たちの重要なテーマとなった。そしてこうしたテーマや概念のみならず、それを思考し伝達するための語り方にも通俗性が要求された。一言でいえばドイツ通俗哲学は、議論の対象と論証の双方において通俗的であることを旨としたのである。

しかしなぜそれほどまでに通俗性が重視されたのか。その理由は二つある。第一に、18世

---

<sup>2</sup> バッハマン = メディックは、通俗哲学の美学的側面についてであるが、正当にも次のような評価を下している。「講壇哲学的な完全性美学 Vollkommenheitsästhetik の枠組みのなかで感覚的認識の理論がもちいる『独断的な』方法とも、趣味判断の普遍的な形式を探究するカントの『批判的な』方法とも異なり、通俗哲学者たちは『経験的な』方法を好んだ。彼らは『魂の諸力』の美感的な応用を実例、観察、経験から導いたが、しかし美感的判断の普遍的な原則を定式化することはなかった。むしろ、彼らは伝統的な美感的原則に、建設的なかたちで疑問を投げかけたのであった [...]」[Bachmann-Medick, 1989, S. 6f.]。

紀中期に支配的であった講壇哲学の権威が失墜し、とくにその体系主義的な哲学スタイルが批判の対象になったことである。ただしこの批判は、定義と定理から演繹的に命題を導出するという講壇哲学の論証方法そのものは否定せず、ただ講述方法だけを通俗化すべきだという比較的穏健な立場と、講壇哲学の論証さえ疑問視し、論証は観察に基づくべきだというよりラディカルな立場に分かれていた。前者は後述するズルツァー、後者はガルヴェがその代表であるが<sup>3</sup>、いずれにせよ体系性や厳密性に代わって哲学の基準とされたのは〈通常の間人悟性 *der gemeine Menschenverstand* [= 常識]<sup>4</sup>）であった。たとえば J・G・H・フェーダーは 1769 年出版の『論理学と形而上学』第一章「哲学および哲学的学問一般についての暫定報告」の冒頭に、次のようなエピグラフを挿入している。

「自分勝手な諸規定から始め、その後すぐに自分が前もって設定したこの勝手さを証明するために野蛮な人工語を用いて煙に巻く哲学は、私の女神ではない。なぜならばこうした哲学は通常の間人悟性を軽蔑し、この悟性が語る言葉を拒絶するからである。こうした哲学は生の領域を離れ、教壇の領域に居場所を見出す。— しかしながら、何よりもまず感性的な悟性を導き、こうした悟性の言語にまで降りてきて随伴し、最後には明晰性のまったき全体を伴って理性の領域に現われて消えていく、そうした哲学があるとすれば、それは私の心の女神である」 [Feder, 1775, S. 1]。

いささか文学的に過ぎる文章であるが、この引用文では、当時の「哲学」すなわち講壇哲学が「生の領域を離れ」ていること、「通常の間人悟性」に耳を貸さずに「野蛮な人工語」で見せかけの論証をしていることが指摘されている。したがってこうした欠点を克服するために、これからの哲学は「悟性の言語」ないし〈通常の間人悟性〉から出発していかなければならないと主張されているのである。

このエピグラフはドイツ通俗哲学のエッセンスを余すことなく伝えているが、驚くべきことにその執筆者はフェーダー自身ではなく、後に『人類歴史哲学考』を著す J. G. ヘルダーであった<sup>5</sup>。管見のかぎりヘルダーが通俗哲学者に数えられることはないものの、彼もまたその理念を共有していたわけである。

通俗性が強調される第二の理由は、これは第一の理由の根拠でもあるが、哲学がもはやアカデミズムの狭い世界に留まることができなくなったことである。この点に関して渡辺祐邦の評

---

<sup>3</sup> この点に関して、シュトライスは次のように述べている。通俗哲学者とくに「ガルヴェの思考は体系に敵対的 *systemfeindlich* であって、ストア派やカントが描き出したような徹底した厳格さを欠いている」 [Stolleis, 1967, S. 88]。

<sup>4</sup> この概念はドイツ通俗哲学を理解する上で重要なキーワードであるが、これについては別の機会に詳細に論じることとしたい。なお、ドイツ通俗哲学が〈通常の間人悟性〉に適った哲学であることは、古くから指摘されていることである。例えばロシウスは一九世紀初頭の哲学辞典において、「ひとはいわゆるドイツの通俗哲学を健全な理性 *die gesunde Vernunft* の哲学と呼ぶ」 [Lossius, 1805, S. 179] と記している（なお「通常の間人悟性」と「健全な理性」は同義である）。

<sup>5</sup> フェーダーが記載している書誌情報は「*Fragmente über die N. D. Litt. III. Samml. S. 107*」 [Feder, 1775, S. 1] であるが、これはヘルダーの *Fragmente über die neuere deutsche Literatur* (1766-69), 3. Teil, S. 107 を意味している。なお、W. ディーツェによれば、ケーニヒスベルクを去りリガで執筆したこの三巻本によってヘルダーは「突如として啓蒙精神と啓蒙精神の持ち主たち、とりわけレッシングを独力で継承する人物として知られるようになった」 [Dietze, 1986, S. XXVIII] ようである。

価は的を射ている。すなわち渡辺によれば、いかなる主張でも影響力を行使するためには「公然たる言論の、大衆に浸透する力」[渡辺, 1976, 449 頁] をもたねばならない時代状況が存在した。したがって「通俗哲学こそ新しい大衆的状况に対応して〈哲学〉への不信をとりもどそうとする、思想家の努力の所産なのである」[ibid.]。

ここで指摘された「大衆的状况」とは、もちろん 20 世紀の大衆社会的状况のことではない。それは書簡のやりとりが活発になり、大量の新聞・学術雑誌・文芸批評誌が出版され、それらを学者や聖職者のみならず一般の公衆 Publikum も手に取り議論できるようになった 18 世紀後半のドイツの状况を指している。もちろん、公衆といっても「職人階級の学識者」[Garve, 1796=1974, S. 338 Anm.] が大半を占めており、ごく一部の人々だけが渡辺の言う「公然たる言論の、大衆に浸透する力」を受け取ることができたにすぎなかったであろう。それでも 1795 年にカントが「地球上の一地点で生じた法の侵害がすべての人に感じられるほど、地球上の諸民族の下での共同体〔意識〕は浸透したのである」[AA8, 360] と宣言せずにはいられなかったほど、言論ネットワークは整備され、社会の中で大きな位置を占めるようになっていくのである。通俗哲学者たちはこうした状況下で公衆の関心を引くテーマを論じ、日常生活における道徳的事柄についてのコンセンサスを形成し、言論のための言語を発展させようと努めた。それだから通俗哲学の究極的な目標は、すべての社会階層に共通のドイツ語となる。これはガルヴェの次の発言に明確に示されている。

「[通俗哲学の発展によって] 学者にとって非の打ちどころがなく、それでいて農民や職人に理解可能であるような純粋なドイツ語が〔将来〕存在するであろう」[Garve, 1796=1974, S. 341]。

ここで「純粋なドイツ語」とは、いわゆる国語としてのドイツ語のことを意味している。そのことはガルヴェが、もっとも優れた通俗哲学者は「国民の作家 ein Autor für das Volk」[ibid., S. 342f.] であると述べていることから窺い知ることができる。通俗哲学者とくにガルヴェが古典およびイングランド・スコットランドの最新の思想を積極的に翻訳したこともまた、上記の目標に適っていた。とはいえ通俗哲学がドイツ・ナショナリズムにつながるものであったかといえば、それは大いに疑問ではある<sup>6</sup>。しかし少なくとも通俗哲学が、思考言語でありかつコミュニケーション言語でもあるようなドイツ語を発展させ、市民社会における言論のための重要な基礎を築こうとしたことは間違いない。このことは後に分析するエルネステイやニコライの発言からも確認できるはずである。

とはいえ、ここでひとつの疑問が生じる。それはドイツ語の発展という点に関して、ドイツ通俗哲学にはいかなる新しさがあったのだろうか、という疑問である。というのも哲学的なド

---

<sup>6</sup> その大きな理由の一つは通俗哲学には共通の政治的主張が存在しないからである。たしかに、オットー・ダンが指摘するようにアプトはナショナリストであったかもしれない [ダン, 末川他訳, 1999, 28-33 頁]。ガルヴェもまたプロイセンの信奉者であったが、しかし統一ドイツを夢見ていたわけではなく、どちらかといえばコスモポリタンに近い立場に位置していた。あるいは A. ヴァイスハウプトのように、領域国家に反対し世界政府樹立を訴えた者もいた。通俗哲学者たちは同時に啓蒙思想家でもあったのだから、コスモポリタンの立場にたつ思想家が多いことが予想される (が、これは検討課題である)。なおヴァイスハウプトは秘密結社イルミナティを創始し、活動したことでも名高い急進的啓蒙思想家である。かなり政治色の強い本であるが [ヴァイスハウプト, 芳賀訳, 2013] を参照のこと。

イツ語の発展はライプニッツやヴォルフがすでに目指していたものであり、通俗哲学の専売特許ではないからである。じっさい、ライプニッツの国語論は通俗哲学の理念を先駆的に語っている [ライプニッツ, 2006]。また、1687年にCh. トマジウスが大学の講義をラテン語ではなくドイツ語で行おうとしたことがドイツ啓蒙主義の始まりだとすれば、ドイツ語の発展はドイツ啓蒙主義全体の大きな目標であったともいえる。しかしながら、先ほどヘルダーからの引用にもあったように、ドイツ通俗哲学が当時のライプニッツ＝ヴォルフ派の講壇哲学への反発から生じた運動だとすれば、両者の違いはどこにあったのだろうか。

これは非常に興味深い問題ではあるが、詳細に比較検討を加えることは別稿にゆだねたい。ここでは要点だけを指摘するに留める。そもそもライプニッツやヴォルフが目指したものはフランス語やラテン語の混在した当時の言語表現を改善し、外国語の単語なしで思考・表現可能なドイツ語を創出することであった。そして周知のように、これはヴォルフによるラテン語の哲学用語の翻訳を通じてかなりの程度達成された。ところが、通俗哲学者に言わせれば、哲学的なドイツ語は未だ専門用語に留まっており、ガルヴェの言う「農民や職人に理解可能であるような」ドイツ語ではない。こうした状況を背景として、ドイツ通俗哲学の言語改革運動が生じたわけである。

つまり、ライプニッツやヴォルフの課題が思考言語としてのドイツ語の自立であったとすれば、通俗哲学のそれはドイツ語の洗練と浸透であったといえる。そしてそのことは、ライプニッツの言語改革が主に単語を中心としたものであったのに対し [高田／渡辺, 2006]、通俗哲学者たちが目指したのは文体の美しさや快適さであったという点に現れている。この点に関しては例えばズルツァーの次の発言を参照されたい。

「しかし白状しなければならない、多くの哲学者にとって慣習となっているドイツの講壇的な講述は、真理の拡大にとってはいささか不利であると。哲学はあらゆる人間のための学問である。したがってあらゆる読者にとって明瞭で快適な仕方と講述されなければならない」 [Sulzer, 1755, S. 4]。

ここで「あらゆる読者」として想定されているのは、学者以外の人々である。通俗哲学者たちが理想とするドイツ語にとって重要なのは、したがって、伝達可能性なのである。〈思考言語〉と〈コミュニケーション言語〉の双方でドイツ語の水準を向上させること、これがライプニッツとヴォルフの次の段階としてドイツ通俗哲学者たちが要求した事柄だったわけである。

さて、本節で論じてきたことを要約すれば、通俗哲学の理念とは次のようなものになるだろう。それは日常的な概念・テーマについて、やはり日常的な言葉で哲学し、それによって新しい時代の社会的に資することを目指した哲学である、と。そしてそれは具体的には論証・講述の双方ないしいずれかの点で〈通常の人間悟性〉を基準とし、ドイツ語を発展させることを含んでいたのである。

## 2. 通俗哲学者とは誰か — その判定基準について

それでは通俗哲学者とは誰のことを指すのか。先行研究において、たとえばシュトライスが挙げているのはベルリンのゲディケ、ピースター、エンゲル、ニコライ、アプト、メンデルスゾーンそしてシュバルディング、ライプツィヒのゲレールト、ヴァイゼ、ツオリコーファー、ゲッティ

ンゲンのフェーダー、マイナー、プレスラウのガルヴェである [Stolleis, 1967, S. 3]。バツハマン＝メディックは彼らに加えてズルツァーとエーベルハルト、さらには哲学者ではないが重要な教育思想家として J. B. バゼドウの名を挙げている [Bachmann-Medick, 1989, S. 8f.]。また 19 世紀には、ローゼンクランツとシューベルトはレッシングを「最大の通俗哲学者」[Rosenkranz u. Schubert, 1840, S. 88] と呼び、ヴァイラーはヤコービを通俗哲学の項目で紹介している [Weiller, 1813, S. 239]。ヘーゲルに至っては通俗哲学とは日常的概念を無批判に前提する思想のことでありと規定し、すでにヴォルフが通俗哲学者であったと断ずる [Hegel, 1837=1971, S. 264]。

このように論者によって見解が異なるのは、カテゴライズの基準が曖昧だからである。ある思想家が通俗哲学者か否かを考える上で、大きく分けて次の三つの基準が重要である。①思想内容や論述方法が通俗的か否かによって。②同時代に通俗哲学者だとみなされていたか否かによって。③通俗哲学の理念を積極的に支持しているか否かによって、言いかえれば通俗哲学というプロジェクトにコミットしているか否かによって。しかし先行研究ではこれら三つの基準が区別されずに判定がなされているため、各々の思想家がなぜ、いかなる観点から通俗哲学者なのか先行研究では判然としないのである（通俗哲学者を自認していたのかそれとも他者からそのようなレッテルを張られたのか、など）。

そこで、ここではすべての思想家を腑分けすることはできないが、いま述べた①－③を区別した上で、通俗哲学者を同定するための指標をつくりたい。すなわち、①－③を組み合わせると、論理的には図表 1 の a から h までのグループが可能となる（○は「該当」、×は「該当せず」を意味する）。

図表 1 通俗哲学者の分類

	a	b	c	d	e	f	g	h
①	○	○	×	×	○	○	×	×
②	○	×	○	×	○	×	○	×
③	○	○	○	○	×	×	×	×

いくつかのグループについて簡単に説明しておこう。すぐに分かるように a は自他ともに認める通俗哲学者であり、かつ実際に通俗哲学的な著作をものにしてしている思想家である。このグループに該当する哲学者として、たとえばガルヴェやアプトがいる。逆に h はまったく通俗哲学者ではないグループであり、フィヒテやラインホルト、ニートハンマーらが該当する（ただし彼らが通俗哲学者のレッテルを張られることがあれば、g に分類されることになる）。また、b と c に関しては、該当例がなく空集合になる可能性が高い。

この図表 1 が有益なのは、ある哲学者が完全にこれらのグループに分類されない場合でも、どこに近いのかを指示することができる点である。たとえばレッシングやメンデルズゾーンは通俗哲学的な理念の共有という点でははっきりしないため、a と e の中間に位置するとみてよい。テーテンスは b と f の間に位置する。前批判期のカント、たとえば著作で言えば 1764 年に刊行された『美と崇高に関する覚書』も同様であろう。この作品は「カントのいわゆる通俗的著作の代表作であり、全著作のうち最も読まれたものの一つである」[中島, 1997, 437 頁] が、カント自身は冒頭で「哲学者というよりも観察者の視点で」[AA2, 207] 著したと述べているからである。

さて哲学的プロジェクトとしての通俗哲学という観点からは、グループ a・b のみが通俗哲学者であるといえる。本稿ではこれを狭義の（本来の）通俗哲学者と呼びたい。c・d は理念を共有するものの哲学の構築に失敗しているのだから、通俗哲学への賛同者という地位に留まる。e・f は思想内実としては通俗哲学的であっても通俗哲学の理念は共有していないため、本来の意味では通俗哲学者ではない。ただし、通俗哲学を 18 世紀後半のドイツに現れた特定の思想形態だとみなすのであれば、c から f のグループも広義の通俗哲学者と呼ぶことは許されるだろう。これに対し g に属する思想家は言いがかりをつけられているにすぎず、いかなる意味でも通俗哲学者ではない。h に至っては通俗哲学に対してまったく無関心か、敵対的な思想家が属するだろう。

このように図表 1 に照らし合わせることによって、ドイツ後期啓蒙思想家たちの通俗哲学に対する位置を測ることができるはずである。

### 3. ドイツ通俗哲学の誕生 — エルネステイ「序説」を読む

さてこれまでの論述では、ドイツ通俗哲学の理念を確認し、さらにそれを踏まえて通俗哲学者をマッピングするための方法を提示した。本稿の論証目的にとって不可欠の次なる仕事は、この理念が自然発生的なものではなく、プロジェクトとして提唱されていたことを論証することである。それを確認するために、以下、ドイツ通俗哲学の発端にあるテキストを分析したい。

その前にドイツ通俗哲学の歴史を簡単に整理しておけば、通俗哲学はまずエルネステイ、ズルツァー、ニコライといった思想家を中心に提唱され、あっという間に哲学のメインストリームにまで上り詰めるが、カント哲学の登場とともに衰退し、カント学派（ラインホルト、フィヒテらを中心としたいわゆる初期ドイツ観念論者）とドイツ・ロマン派とくにシュレーゲルからの痛烈な批判を受けて失墜していく。西暦でいえば 1750 年代に新しい哲学として登場し、70 年代から 80 年代前半にかけて最盛期をむかえ、世紀を跨ぐ頃には早くも廃れてしまったのである。

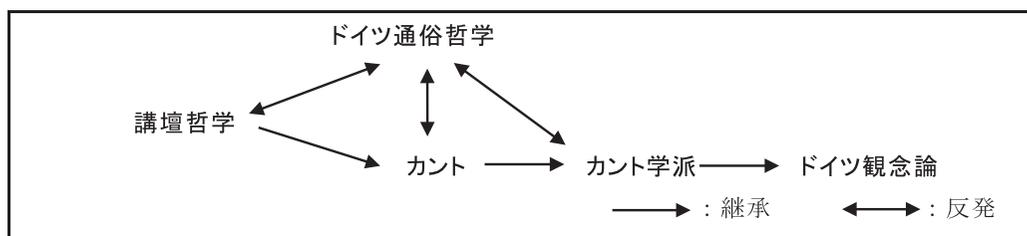
これまでカント・カント学派へと至る哲学史については、〈ライプニッツ＝ヴォルフ学派を中心とする講壇哲学からカント〉へという理解が支配的であった。これは未だに有効かつ重要な図式であるが、〈講壇哲学からドイツ通俗哲学へ〉、そして〈ドイツ通俗哲学からカント・カント学派へ〉という別の潮流と合わせて複合的に理解される必要がある。なぜならばドイツ通俗哲学が体系志向、専門用語の濫用、一般聴衆の無視といったあらゆる講壇哲学的性格に対して反旗を翻したことと比較すれば、カントはむしろ講壇哲学の精神を正当に受け継いでいるようにみえるからである。別言すればカントの講壇哲学批判は体系主義的な形而上学そのものに対してではなくその独断論的主張に対する批判であり、通俗哲学のように体系主義そのものを放棄するような哲学観には否定的であったのである。『純粹理性批判』第二版序文において、カントは次のように述べている。

「むしろ批判は学としての基礎的形而上学を促進するために予め必然的になされるものであり、この形而上学は必然的に独断的に、もっとも厳密な要求にしたがえば体系的に、したがって講壇的に schulgerecht（通俗的ではなく）遂行されねばならない。[...] したがって批判が指示する計画の遂行、言いかえれば将来の形而上学体系においては、私たちはいずれ、かの有名なヴォルフ、あらゆる独断的哲学者のうちでもっとも偉大な哲学者の厳密な方法に

従わなければならないのである。」[B XXXVI]。

この引用文中でカントが「講壇的に（通俗的ではなく）」と書いているのを見逃してはならない。この文言があるために、カントがあえてヴォルフの名前を出し、その方法を賛美しているこの文章は、当時の読者の目には講壇哲学者たちへの配慮ではなくドイツ通俗哲学への批判として映ったにちがいないからである。じっさい、『純粹理性批判』は同時代の通俗哲学を批判し、学としての形而上学を復権させようという意欲作であった。そしてヴォルフの体系精神を引き継ぎながらまったく新しい哲学を構築したカントの思想こそが哲学（的態度）の雛形となり、ドイツ観念論が発展していったことについては周知の通りである。カントとの対立においてドイツ通俗哲学は敗北し、19世紀前半に出版された哲学史の文献ではかろうじて言及されることもあるものの、それ以後忘れ去られてしまったのである。

図表 2：哲学の理念からみた 18 世紀ドイツ哲学史のイメージ



こうしたドイツ通俗哲学の興亡の詳細については別のところで論じたい。ここでは通俗哲学の誕生に焦点を絞り、先に論じた理念がすでにそこで語られていたことを確認する。

通俗哲学という言葉がいつから使用されるようになったのかは定かではないが、確認できるかぎり通俗哲学について最初に語られたのは 1754 年に公表された J. A. エルネスティの「序説」である。同論文は最初ラテン語で出版されたが、同年すぐにドイツ語に訳されている。

エルネスティは次のように始めている。

「物事を語るには二種類のやり方がある。精確かつ明敏に語るか、通俗的に語るかである。前者は哲学者か、知識人を自称する人々の討論に固有である。後者は弁士およびそれに類する文士によくみられるものである。しかしまたさらにもう一つの語り方がある。それはいわば、精確かつ学問的な通俗性である。つまり、哲学者の方法と教説から逸脱しないような通俗性である」[Ernesti, 1754, S. 834]。

この分類の指摘によってエルネスティは、同時代における〈学者向けの語り〉と〈公衆向けの語り〉との分裂に警鐘を鳴らし、それを克服する方法としての「哲学者の方法と教説から逸脱しないような通俗性」を提唱している。そしてエルネスティはこのような通俗性の必要性を、哲学そのものの本性 — だと彼が考えるもの — に訴える。それはすなわち、哲学が扱う諸対象や教説はあらゆる人間にとって重要であり、したがって万人に理解可能な性格をもつ、ということである。

「もしも哲学が口を利けるならば、自分は通俗的でありたいと言うであろう。というのも、もしも哲学が知恵の、すなわち幸福へと至るための規律であるならば<sup>7</sup>、一体何が幸福よりも通俗的であるのだろうか。哲学がもしも神のおよび人間的事物の学であるならば、何がそれ以上に人間に行き渡り知られるべきなのか。もしも自然を説明するのであれば、ひとが自然の驚異を考察し驚嘆するのを誰が阻止できるというのか。もしも哲学が義務・道徳・品行を教えるのであれば、いかなる人間が、人間の義務について認識し愛することを妨げられねばならないというのか」[ibid., S. 835]。

幸福、神、人間、自然、義務、道徳、品行。こうしたテーマに関する教説はすべての人々に開かれていなければならない。しかしエルネスティの時代ではそうになっていない。それはいったいなぜか。

エルネスティは、古代にあっては事情が異なっていたことを指摘している。

「遙か古代のもっとも知恵のある人々、もっとも高貴な哲学の考案者たちは、語りにおいても著述においてもつねに、学識者でありながら通俗的であろうと腐心したのである」[ibid.]。

それだからエルネスティはピタゴラスを「通俗哲学の創始者のひとり」[ibid.]とし、ソクラテス、プラトン、クセノフォン、ルクレティウス、キケロといった人物をこの系譜に並べていく。さらに、その他にも古代には「共同体を統治する人々、自由学問を学んだ人々、偉大で優美な人物たちの下で生きた人々」[ibid., S. 838]までもが哲学していたことを強調する。

このように、エルネスティによれば、古典古代において哲学は人々に開放されていたし、哲学者も開放すべく努力していた。ところが、こうした時代ははるか昔のものである。哲学は久しくその性格を変えてしまったのだから。

「ところが、このような古代哲学の方法はまったく変わってしまったことを知らない者がいるだろうか。とうの昔に哲学全体が学校 [= 講壇 Schule] という闇の中へと追放されてしまったのである。哲学を教える職は学校の劣悪な人々の手に任せられ、哲学を基礎としてより高い学問へと至ろうとする人々は、一年かせいぜい二年間、教師による貧弱な講述から哲学を理解することになる」[ibid., S. 839]。

かくして〈学者向けの語り〉と〈公衆向けの語り〉の分裂という問題は、哲学という営みの本性ではなく、「学校という闇」によってもたらされたものとエルネスティは分析する。

エルネスティが念頭に置いている「学校」とは中世のスコラと、18世紀における大学であろうが、「学校の劣悪な人々」という表現にも表れている通り、彼の批判は手厳しい。しかし彼の哲学史理解はたんなる古代賛美に留まらない。講壇哲学にかつて反対し、現在も反対しようという哲学者が存在するからである。

---

<sup>7</sup> 哲学 Weltweisheit が知恵 Weisheit の教説であり、「幸福へと至るための規律である」という見解それ自体はライプニッツ = ヴォルフ学派の一般的見解である。たとえば J. Ch. ゴットシェートは次のように述べている。「ライプニッツが知恵について最初に書いたように、知恵一般は幸福の学である」[Gottsched, 1733=1965, S. 3]。

「講壇哲学の闇の中で哲学が古代の美しさと完成された形態とを失ってしまったというこのことは、スコラ哲学者という野蛮人どもを駆逐した時代の、そしてまた我々の時代の幾人かの学識ある、そして自由学芸に長けた人々が洞察していた。彼らは哲学を再興する道を模索した。そのようにして彼らは、哲学から垢を洗い流し、飾り直し、闇の中から光の下へともたらそうと努力した。新たな時代に純粋なラテン語ないし母語で哲学の基礎について語り、注意深く、鋭く雄弁な読者を魅了した人々もまた、同じ方向を向いていた。こうした人々に該当するのはまずもって、フランス人、イングランド人、イタリア人のうちでギリシャ・ラテンの事例を会話形式で in Gesprächen 叙述した者たちである。こうしたやり方で通俗的な哲学、つまり会話の純粋さ、明瞭さ、より完全な快適さと語や言葉の優美さを通じて「読者を」喜ばせるにちがいない哲学を叙述しようと欲する者は、まずもって自分の力を吟味し、十分な悟性を持ち合わせていなければならない」[ibid., S. 840]。

すぐに分かるように、ここでは「通俗的な哲学」が講壇哲学に対抗する新しい（そして本来の）哲学として称賛されている。そして「スコラ哲学者という野蛮人どもを駆逐した」という表現が示しているように、エルネスティが求める通俗哲学は講壇哲学の通俗化ではなくその追放である。

たしかに上の引用では近世以降の通俗哲学者が誰か、具体的な名前は挙がっておらず、講壇哲学に代わる哲学の実例は読者の推測に任されている。スコラ学に反対し「会話形式で叙述した」イタリア人としてまっさきに想起されるのはガリレオであろう（『天文対話』）。イングランド人の（というよりも英語圏の哲学者の）代表としてはパークリーがいる（『ハイラスとフィロナスの三つの対話』）。フランス人はデイドロを指しているとみて間違いない。もしもそうだとすれば、「講壇の闇」に対する「光」の哲学として端的に、ルネサンス、イギリス経験主義、フランス啓蒙思想が肯定的に評価されていることになる。そしてそれらが「通俗的な哲学」のモデルとされているのである。

ルネサンスとイギリス経験主義については推測の枠を超えないが、フランス啓蒙思想からの影響ははっきりと見て取れる。そもそもエルネスティが目指す「精確かつ学問的な通俗性」の先駆者に直接指定されているのはデイドロであったからである。エルネスティが参照指示している『自然の解釈断想』該当箇所において、デイドロは次のように述べていた。

「哲学を通俗的なものにするのを急ごう。もしも哲学者の前進を私たちが欲するのであれば、民衆を哲学者のいるところまで近づけよう」[Diderot, 1754, p. 104]。

デイドロに対するエルネスティの態度についてはこれ以上踏み込まないが、通俗哲学の理念がその端緒においてフランス啓蒙思想の影響を強く受けていたことは間違いない。エルネスティの「序説」は、古典古代への憧憬と同時代のフランス啓蒙思想への賛同という二つの契機から、通俗哲学を哲学の本来の姿として称賛しているわけである。

すでに触れたようにトマジウスのドイツ語講義がドイツ啓蒙主義の始まりだとすれば、大学という空間の外へ向けて哲学を行おうというエルネスティの提唱は後期ドイツ啓蒙主義の始まりだと言える。しかもエルネスティは、「新たな時代に純粋なラテン語ないし母語で哲学の基礎について語り、注意深く、鋭く雄弁な読者を魅了した人々」の中にドイツ人を数えていない。

言うまでもなくその理由は、今後来るべきドイツ哲学の方向性を指示しているからである。この点にこそ、ドイツ通俗哲学のプロジェクト的性格が明確に示されているのである。そして「序説」にみられる〈学者向けの語り〉と〈公衆向けの語り〉の一元化という課題や、反講壇哲学としての通俗哲学の提唱、「純粋な[……]母語で哲学について語」ることの重要性の指摘などは、前節で引用したヘルダーやガルヴェの発言と一致するのである。

以上の分析をふまえ、通俗哲学の誕生について要約しよう。通俗哲学は①思想史的には古典古代への憧憬、講壇哲学への反発、フランスやスコットランドの啓蒙思想への接近などによって、②表現形式としては対話篇を模範とすることで、③最後に課題としては〈学者向けの語り〉と〈公衆向けの語り〉との分裂を解消するために提唱されたのである。

### 3. おわりに

本稿ではドイツ通俗哲学が18世紀後半におけるひとつの哲学的プロジェクトであったことを論じてきた。ただし、通俗哲学の提唱者はエルネステイただ一人であったわけではない。各々の思想家がほぼ同時期に同じような不満を抱き、同じような活動をはじめたという意味で、ドイツ通俗哲学は同時多発的なプロジェクトとみた方がよい。たとえばザミートは、「序文」の数年前からベルリンではすでに、メンデルスゾーンやニコライを中心として通俗哲学は始まっていたと考えている[Zammito, 2001, p. 36]。じっさい1755年に出版されたニコライの『美学書簡』およびズルツァーのヒューム『人間本性論』独訳版への「序論」でも、通俗哲学を希求する声を確認することができる[Nicolai, 1755, S. 5-7; Sulzer, 1755, S. 3-5]。彼らについて一言だけ補足しておく、エルネステイの他にニコライが注目値するとすれば、それは彼が書簡文体を来るべき哲学言語の模範としたことである。また、ズルツァーのテキストからはスコットランド啓蒙思想からの影響をみてとることができる。

言うまでもなくドイツ通俗哲学というプロジェクトがどの程度成功したのかを理解するには、その具体的内実にまで踏み込んで分析していく必要がある。しかしこれは他日を期すこととし、本稿ではドイツ通俗哲学がプロジェクトとして提唱されたということ自体を論証することで満足としたい。

最後に、ドイツにおける哲学理念のその後の展開についても一度示唆を与えておく。カントの『純粋理性批判』とともにドイツ哲学はふたたび専門的な〈学者向けの語り〉を理想とするようになる。通俗哲学への意識的な対立として、カントは積極的に難解で専門的な〈学者向けの語り〉を選ぶのである。『純粋理性批判』第一版において、カントは次のような注意を促している。

「そしてまた課題の大きさと対象の膨大さがそれだけでも、無味乾燥としたたんなる講壇的な講述において、すでに十分この著作を分厚くさせることに気づいたので、通俗的な意図においてのみ必要な実例や説明によってこの本をさらに分厚くすることは得策ではないと考えたのである。それどころかこの著作は通俗的な使用に向いているということが絶対にありえないようなものである[……]」[A XVIII]。

カントが「講壇的」と「通俗的」を対比し、前者に優位を置いていることは明らかであろう。もちろんカントは、哲学の通俗性そのものを否定したわけではなかった。ただ、通俗性を追求

する前にやらなければならない仕事が哲学にはあり、その仕事は〈学者向けの語り〉によってなされる他はないと考えたのであった。

いずれにせよ『純粹理性批判』によってカントは学としての形而上学の構築という別のプロジェクトを提唱し、それを通俗哲学に対置した。それはカントの後継者たちにも引き継がれ、以降ドイツ哲学は通俗哲学を拒絶し、難解で専門的な学に向けて舵を切っていくことになるのである。

#### 〈参考文献〉

##### ・一次文献

慣例にしたがい、カントからの引用はアカデミー版全集から行い（AA と略記）、巻数と頁数のみを記した。また、見開きで1ページと数え、左側ページにのみページ数が記載されている文献の場合、右側ページを引用する際にも左側ページ数を挙げた。

Abbt, Thomas, *Vom Tod für das Vaterland*. Berlin und Stettin, 1761.

Ders., *Vom Verdienste enthält*. Berlin und Stettin, 1765.

Diderot, Denis, *Pensées sur l'interprétation de la nature*. Paris, 1754.

Ernesti, Johan Augst, *De philosophia populari prolesio &c.*. In: *Vollständige Nachrichten, von dem ordentlichen Inhalte derer kleinen und auserlesenen Akademischen Schriften, welche vornehmlich in die Gottesgelahrtheit, Weltweisheit und schönen Wissenschaften einschlagen, und in neulicher Zeit an das Licht gekommen*. 9. St., 1754, S. 834-841.

Garve, Christian, *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Litteratur und dem gesellschaftlichen Leben*. 1. Teil, Breslau, 1792.

Feder, Johann Georg Heinrich, *Logik und Metaphysik*. 4. vermehrte Aufl., Hanau und Leipzig, 1775.

Gottsched, Johan Christoph, *Erste Grunde der gesamten Weltweisheit*. Leipzig, 1733, unveränderter Nachdruck, Frankfurt a. M., 1965.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesung über die Geschichte der Philosophie III*, 1837. In: ders., *G.W.F. Hegel Werke in zwanzig Bänden 20*, Frankfurt am Main, 1971.

Kant, Immanuel, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften (Hrsg.), *Kant's Gesammelte Schriften*, Berlin 1900ff.

Küenburg, Johann Nepomuk, *Über den Grund der Sittlichkeit, Nebst einigen Sätzen aus der praktischen Philosophie*. Salzburg, 1791.

Lossius, Johann Christian, *Neues philosophisches allgemeines Real-Lexikon oder Wörterbuch der gesammten philosophischen Wissenschaften*. Bd. 3, Erfurt, 1805.

Nicolai, Samuel Gottlob, *Briefe über den itzigen Zustand der schönen Wissenschaften in Deutschland*. Berlin, 1775.

Rosenkranz, Karl u. Schubert, Friedeich Wilhelm, *Immanuel Kant's Sämmtliche Werke*. Leipzig, 1840.

Sulzer, Johann Georg, *Vorrede*. In: Ders. (übersetzt), Hume, *Philosophische Versuche über die menschliche Erkenntniß*. Hamburg u. Lepzig, 1755.

Weiller, Kajetan, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*. München, 1813.

アダム・ヴァイスハウプト, 芳賀和敏訳, 『秘密結社イルミナティ入会講座<初級篇>』, ベストセラーズ, 2013.

・二次文献

Albrecht, Michel, Engel, Eva u. Hinske, Norbert, *Moses Medelssohn und die Krise seiner Wirksamkeit*. Tübingen, 1994.

Altmayer, Claus, *Aufklärung als Popularphilosophie*. St. Ingbert, 1992.

Bauer, Dieter Wolfgang, *Johann George Hamann als Publizist*. Berlin, 1991.

Bachmann-Medick, Doris, *Die ästhetische Ordnung des Handelns. Moralphilosophie und Ästhetik in der Popularphilosophie des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart, 1989.

一, Anziehungskraft statt Selbstinteresse. Christian Garves nicht-utilitarische Konzeption des „Interessirenden“. <http://bachmann-medick.de/wp-content/uploads/2006/07/Garve-Interessierendes2.pdf>, 2006.

Beck, Luis White, *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors*. The Belknap Press of Harvard University Press, 1969.

Dietze, Walter, *Einleitung*. In: Mieth, Günter u. Schmidt, Ingeborg (Auswahl), *Herder. Ein Lesebuch für unsere Zeit*. Berlin u. Weimar, 1986.

Holzhey, Hermut, *Popularphilosophie*. In: Ritter, Joachim, Gründer, Karlfried u. Gabriel, Gottfried (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Bd 7: P-Q, Basel, 1989, S. 1093-1100.

Kuehn, Manfred, *Scottish Common Sense in German, 1768-1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy*. McGill-Queen's University Press, 1987.

Zammito, John H, *Kant, Herder, and the birth of Anthropology*. University of Chicago Press, 2001.

大塚雄太, 「クリスティアン・ガルヴェにおける人間・社会・モラル「流行論」にみる現実的人間と通俗哲学の可能性」, 社会思想史学会編『社会思想史研究』第32巻, 藤原書店, 2008, 78-93頁.

オットー・ダン, 末川清・高橋秀寿・姫岡とし子訳, 『ドイツ国民とナショナリズム 1770-1990』, 1999.

中嶋義道, 「美と崇高に関する覚書」, 『カント辞典』, 弘文堂, 1997, 437頁.

戸叶勝也, 『ドイツ啓蒙思想の巨人 — フリードリッヒ・ニコライ』, 朝文社, 2001.

松山浩人, 「カント批判哲学の前史 — 18世紀ドイツにおけるライプニッツ受容とヒューム受容」, 北海道大学『研究論集』第13号, 2013, 43-61頁.

ゴッドフリート・ヴィルヘルム・ライプニッツ, 高田博行/渡辺学編訳, 『ライプニッツの国語論』, 法政大学出版局, 2006.

渡辺祐邦, 「ヘーゲル哲学の「隠された源泉」(2) — クリスチャン・ガルヴェと「通俗性」の哲学」, 『北見工業大学研究報告』七(二), 1976, 445-466頁.

[2014年12月8日レフェリーの審査を経て掲載決定]

(群馬大学教育学部講師)